

بازخوانی سیر تطور معناشناسی صفات الهی نزد اندیشمندان اسلامی

عبدالله میراحمدی*

چکیده

یکی از پر دامنه‌ترین حوزه‌های مسائل توحیدی، تبیین صفات الهی است. وجود این صفات در میان آیات و روایات، همواره این پرسش جدی را در میان متکلمان اسلامی برانگیخته است که با چه قواعد زبان‌شناختی میتوان به فهم صحیح آنها دست یافت؟ در طول حیات فکری مسلمانان با سه رویکرد اصلی در تبیین صفات الهی مواجه میشویم: رویکرد نخست که مشبّهه، حشویه و مجسمه و در ادامه سلفیه از قائلان آن هستند، ضمن آنکه آیات صفات را بر ظاهرشان حمل میکنند، صفات خبری را با تشبیه و تکلیف برای خداوند ثابت میدانند. رویکرد دوم که در میان غالب صاحب‌نظران اهل حدیث رواج دارد، ضمن انتساب صفات خبری به خداوند، در تبیین کیفیت انتساب آنها توقف کرده و فهم معنای آن را به خداوند واگذار میکنند. رویکرد سوم برخلاف دو دیدگاه پیشین، با وجود برخی اختلاف روشها در تعامل با صفاتی که ظاهر ابتدایی آنها با احکام قطعی عقل مخالفت دارد، شیوه تأویل را برگزیده‌اند. گروهی از متقدمان و در ادامه معتزله و امامیه پیروان حقیقی چنین دیدگاهی هستند. در این پژوهش برآنیم تا با شیوه تحلیل محتوا، ضمن گزارش دقیق این سه رویکرد به ارزیابی و کارآمدی آنها بپردازیم.

۱۴۷

* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه خوارزمی؛ mirahmadi_a@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۹۸/۱/۲۴

تاریخ دریافت: ۹۷/۱۱/۱۴



کلیدواژه‌ها: معناشناسی صفات الهی، رویکرد تشبیهی، رویکرد تفویضی، رویکرد تأویلی، قاعده بلاکیف

* * *

طرح مسئله

از نظر زبان‌شناسان، در هر زبانی مجموعه‌یی از نمادها و تعداد محدودی شمایل وجود دارد که مطالعه مفاهیم و معانی این نمادها و شمایل را معناشناسی گویند. به بیان دیگر، در معناشناسی به مطالعه معنی واحدهای نظام زبان پرداخته میشود که تقریباً تمامی آنها نماد بحساب می‌آیند، هر چند معدودی شمایل را نیز دربرمیگیرند.^(۱) بر این اساس، معنی‌شناسی دانش بررسی و مطالعه معانی در زبانهای انسانهاست.

امروزه مباحث معناشناسی از زبان‌شناسی وارد مباحث دینی شده است و یکی از موضوعات مطرح در فلسفه دین، زبان دین است. ماوراءالطبیعه بخشی از فلسفه است و تقریباً بمعنای کوششی برای صورتبندی بنیادیتیرین حقایق مربوط به جهان است که بیان آن با مفاهیم و کلمات زبان صورت میگیرد. برخی از محققان در تبیین دغدغه همیشگی فیلسوفان نسبت به زبان دین چنین مینویسند:

هستی‌شناسی و شناخت حقایق از دغدغه‌های اصلی فیلسوفان است. زبان، ابزار کار فیلسوف است. از دیرباز این مطلب منشأ نگرانی بوده است که آیا زبان، این نیروی علامت‌ساز وجود آدمی، آیا در ظهور فعلی خود در قالب علائم آوایی، بدرستی میتواند منعکس‌کننده واقعیتهای بیرونی، تأملات و اندیشه‌های درون آدمی شود و تفهیم و تفاهم بی‌کم‌وکاست صورت گیرد؟ ... [آیا] زبان عادی بشر با وجود ابهام، چندمعنایی، استعاره، مجاز، وابستگی معنا به فحوای کلام یا سیاق عبارت از عهده کشیدن بار مفاهیم دقیق فلسفی برمی‌آید؟^(۲)

بنابراین دانش معناشناسی ما را در برقراری ارتباط میان واژه‌ها و معانی آنها در متون مقدس بویژه قرآن و روایات یاری میرساند. در حقیقت، این دانش بیانگر آن

است که فراتر از معانی ظاهری الفاظ قرآنی و روایی در مباحث الهیات، با توجه به قرائنی میتوان به معانی دیگری قائل شد. در این میان، «یکی از مباحث اساسی و شاید بتوان گفت یکی از معضلات مباحث الهیات بالمعنی الاخص بویژه اسماء و صفات الهی، بحث از چگونگی تعبیر، تفسیر و تأویل مفاهیم ماورای طبیعی و بخصوص مفاهیمی است که در مورد خدا بکار میبریم؛ بحث در دلالت الفاظ و مفاهیم و محمولها بر خدای سبحان بسان دلالتشان بر مخلوقات و ما انسانهاست»^(۳). فیلسوف و متکلم در این حیطة در پی پاسخ به این مطلب است که چگونه باید الفاظ و صفات الهی را بکار گرفت و آنها را فهمید؟ مهمتر از آن، آیا آنگونه که الفاظ در عرصه صفات مخلوقات بکار بسته میشود، میتوان آنها را برای صفات الهی استفاده کرد؟ در صورت تفاوت، چگونه باید با مشکل تعطیل عقل از شناخت خداوند کنار آمد؟

البته بعد معناشناختی یا زبان‌شناختی پیوسته با پرسش بنیادی دیگری مواجه بوده و آن اینکه آیا زبان محدود و عادی بشر تواناست از حقیقت بسیطی که همه کمالات وجودی را دربردارد، سخن بگوید؟ همچنین توصیف پروردگار بمعنای تحدید و فروکاستن او به ساحت بشری نیست؟ با وجود چنین محدودیت و تنگنمایی در زبان بشری، همه اندیشمندان نتوانسته‌اند توصیفی صحیح از خداوند ارائه کنند که هم قابل فهم باشد و هم بدور از برداشتهای تشبیهی و تجسیمی باشد؛ چنانکه جمعی برای معرفت‌افزایی به «انسان‌وار انگاری»^۱ و بنوعی در وادی تشبیه گرفتار آمده‌اند. عده‌ی نیز برای فرار از تشبیه، راه توقف را در پیش گرفته‌اند و فهم صفات را به خداوند واگذار کرده‌اند. در مقابل، گروهی با وجود اثبات صفات در

۱۴۹

عین تنزیه، معتقد به فهم معنای آنها بدون تفویض هستند.

پژوهشهای سودمندی پیرامون معناشناسی صفات الهی انجام شده که در اکثر آنها سیر تاریخی مغفول مانده و بیشتر متمرکز بر صفاتی ویژه، دیدگاهی خاص یا نظر

1. Anthropomorphism



عبدالله میراحمدی؛ بازخوانی سیر تطور معناشناسی صفات الهی نزد اندیشمندان اسلامی

سال نهم، شماره سوم
زمستان ۱۳۹۷
صفحات ۱۴۷-۱۷۶

برخی اندیشمندان شده است. شاخصترین پژوهشها عبارتند از: (۱) مقاله «الهیات سلبی؛ سیر تاریخی و بررسی دیدگاهها» نوشته اسماعیل علی‌خانی، مجله معرفت کلامی، ش ۸؛ ۲) مقاله «الهیات سلبی و ایجابی در مدرسه فکری اصفهان» نوشته رضا برنجکار و سیدمسیح شاه‌چراغ، مجله تحقیقات کلامی، ش ۱۷؛ ۳) مقاله «بررسی صفات خبری اعضا و جوارح داشتن خداوند در تفاسیر فریقین» نگاشته مهرداد صفرزاده، سمیرا حیاتی و عبدالحسین شورچه، مجله حسنا، ش ۳۱؛ ۴) مقاله «صفات خبری از دیدگاه امامیه و معتزله با تأکید بر اندیشه سیدمرتضی و قاضی عبدالجبار» نوشته مصطفی سلطانی، فصلنامه اندیشه نوین دینی، ش ۲۹؛ ۵) مقاله «تحلیل تطبیقی دیدگاه شیعه و اهل سنت در صفات خبری با تکیه بر مسئله رؤیت» نگاشته محمد معینی فر و فاطمه سادات مشیریان، پژوهشنامه مذاهب اسلامی، ش ۴؛ ۶) مقاله «معناگرایی در تفسیر صفات خبریه» نگاشته سیدمحمد علی ایازی و محمد عزتی بخشایش، مجله مطالعات تفسیری، ش ۱۵.

پس از روشن شدن دانش معناشناسی و جایگاه آن در مباحث صفات الهی، به تحلیل و ارزیابی مهمترین دیدگاههای اندیشمندان اسلامی در تبیین صفات خبری پرداخته میشود.

شاخصترین دیدگاهها در معناشناسی صفات الهی

۱. دیدگاه تشبیهی

این دیدگاه که از سوی برخی محدثان و متکلمان ظاهرگرا مطرح شده، بر این باور است که صفات به همان معنایی که بر خداوند اطلاق میشوند، درباره انسان بکار میروند. به بیان دیگر، شباهت کامل میان خالق و مخلوق وجود دارد. در این رویکرد، صفات خبری بر معنی ظاهریشان حمل میشود و تأویل صفاتی که در نصوص دینی درباره خداوند بکار رفته است، جایز نیست. ریشه‌های فکری این جریان را میتوان در خرافات یهودیان مشاهده کرد^(۴) که در قالب اسرائیلیات به جهان اسلام وارد کرده‌اند.^(۵)



بر اساس گزارش صاحبان کتب فرق درمیابیم که مشبّه، حشویه و مجسمه که شاخه‌هایی از اهل حدیثند، صفات خبری را با تشبیه و تکلیف برای خداوند ثابت میدانستند.^(۶) البته مقاتلیه و کرامیه را از قائلان به دیدگاه تجسیم دانسته‌اند.^(۷) با وجود آنکه جریان فکری اهل حدیث در طول تاریخ طیف وسیعی را شامل می‌شود، اما بدلیل نقش برجسته احمد بن حنبل در ترویج نص‌گرایی، اصلیتین جریان شاخه اهل حدیث را باید حنابله دانست. در سده‌های میانی عقاید حدیث‌گرایانه احمد بن حنبل توسط ابن تیمیه و ابن قیم جوزیه بازسازی شد و در دوره معاصر، محمد بن عبدالوهاب و پیروان او به ترویج مکتب اهل حدیث پرداختند.

با آنکه برخی تمام اهل حدیث را از قائلان به تشبیه دانسته‌اند و حنابله را بعنوان نماینده اصلی این جریان از مجسمه میدانند^(۸)، با دقت و بررسی در تاریخ جریانهای فکری اهل سنت متوجه می‌شویم که باور به دیدگاه تشبیهی متوجه تمام اهل حدیث نمیشود؛ چرا که «اکثر آنان [بجز حشویه و مجسمه] از جمله پیشوایان اهل حدیث مانند احمد ابن حنبل در عین اثبات این صفات برای خدا، ادعای عدم تشبیه آن به صفات انسانی را دارند و درباره کیفیت آن چیزی نمی‌گویند».^(۹)

نقد دیدگاه تشبیهی

دلیل مخالفت نص‌گرایان با هر گونه تأویل و مجاز در آیات صفات، ریشه در ظاهرگرایی آنان دارد. ازاینرو غیر قابل انعطاف بودن زبان دین و مخالفت با هر نوع تأویل و مجاز در آیات قرآن، از ویژگیهای مشترک نص‌گرایان محسوب می‌شود. از نظر متفکران این جریان، متکلم از ظاهر قرآن عدول نمیکند، مگر آنکه حقیقتی - فراتر از ۱۵۱ لفظ - برای او روشن شود که این امر نیز محال است.^(۱۰)

در نقد دیدگاه تشبیهی مورد باور صفاتیة افراطی باید گفت که متکلمان توحید را بر دو اصل استوار میدانند: «(۱) نفی کثرت که مساوی با صفت واحدیت است. (۲) نفی شرک که مساوی با صفت احدیت است».^(۱۱) به بیان دیگر، نفی مثل و شریک بنیان توحید



را تشکیل میدهد؛ از اینرو توحید بیشتر ناظر به صفات سلبی است تا صفات ثبوتی. حال آنکه «دیدگاه تشبیهی با صفات سلبی خداوند سازگار نیست و از اینرو ادله‌یی که بر صفات سلبی خدا اقامه میشود، همگی بر بطلان این مسلک شهادت میدهند».^(۱۲)

بنابراین دیدگاه تشبیهی دقیقاً در تضاد با توحید ناب بوده و به محدود کردن واجب به صفات ممکنات می‌انجامد؛ زیرا اهل تشبیه، نقایصی که مختص انسانهاست را به حق تعالی نسبت میدهند و این با مقام تنزیهی و صفات سلبی پروردگار منافات دارد. از اینرو

در کتابهای کلامی وقتی صفات سلبی خدا مطرح میشود، نوعاً از گروه تشبیه و تجسیم بعنوان مخالف سلب این صفات، یاد میگردد؛ مثلاً وقتی میگویند: خدای سبحان در جهت و مکان خاصی نیست و جهت داشتن از صفات سلبی اوست، مشبّهه با تمسک به ظاهر برخی آیات و احیاناً برخی روایات، بر این پندار باطلند که خدا در جهت و مکان بالا قرار دارد و حرکت و جابجایی و تغییر جهات برای او ممکن است.^(۱۳)

۲. دیدگاه تنزیهی

رویکرد تنزیهی برخلاف دیدگاه تشبیهی، خداوند را از هر گونه تشبیه و تجسیم منزّه دانسته و شأن پروردگار را بالاتر از آن میداند که وی را به مخلوقاتش تشبیه کند. این دیدگاه راهکارهایی مانند تفویض و تأویل را در تنزیه پروردگار بکار میگیرد که برخی از آنها عقل‌پسند نبوده و برخی نیز با ابهام و اجمال همراه است. در این بخش ضمن نقل دو رویکرد تفویضی و تأویلی به تحلیل و ارزیابی هر یک میپردازیم:

۱۵۲

۲ - ۱. تفویض

از پرسابقه‌ترین ایده‌های تنزیهی نزد مسلمانان، دیدگاه تفویض یا توقف است. مطابق این رویکرد، «معنای جمیع صفات یا صرفاً صفات خبریه خداوند متعال برای ما معلوم نیست و از اینرو، مسئله را باید به خداوند تفویض کرد. ما مکلف به فهم



سال نهم، شماره سوم
زمستان ۱۳۹۷

معانی این صفات نیستیم، بلکه صرفاً موظفیم بدانها ایمان داشته باشیم. اخذ به ظاهر این صفات روا نیست، چون موجب تشبیه و تجسیم میشود، چنانکه تأویل آنها نیز جایز نیست، چون شرعاً از آن منع شده است»^(۱۴).

نظریه تفویض در میان صحابه و تابعین و مسلمانان سلف پیروان زیادی داشته است؛ چنانکه شهرستانی آن را به بسیاری از سلف نسبت داده و میگوید:

برخی از سلف درباره صفات خبریه قائل به توقف در تأویل شدند و گفتند: به حکم عقل میدانیم که هیچ چیز همانند خداوند نیست و او نیز شبیه هیچ موجودی نیست، اما معنای الفاظی که درباره صفات او آمده، نمیدانیم؛ مانند: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه/۵)، «خَلَقْتُ بَدِي» (ص/۷۵)، «وَ جَاء رَبُّكَ» (فجر/۲۲) و غیره و ما نیز مکلف به فهم تفسیر این آیات و تأویل آنها نیستیم، بلکه تکلیف شده‌ایم به یگانگی خداوند و مثل و مانند نداشتن او ایمان آوریم. ما به این تکلیف عمل کرده‌ایم.^(۱۵)

نووی نیز در تعبیری مشابه چنین مینویسد: «شیوه اکثر سلف بلکه تمام آنان این بوده که در معانی آیات و روایات درباره صفات حق تعالی حرفی نزنند و بگویند بر ماست که ایمان آورده، باور کنیم که این معانی بصورتی است که سزاوار جلال خداوند است»^(۱۶).

چنانکه پیشتر در بحث دیدگاه تشبیهی مطرح گردید، بجز مجسمه بیشتر اهل حدیث به تفویض قائل بودند.^(۱۷) علامه طباطبایی نیز اکثر اهل حدیث را قائل به نفی تأویل و معتقد به تفویض همراه با ادعای انکار تشبیه میدانند؛^(۱۸) هر چند برخی مانند محمّد عبده با تعبیری حصرگرایانه، تفویض را طریقه تمام سلف و تأویل را روش همه خلف (متأخران) میدانند.^(۱۹) برخی نیز یکی از دلایل گرایش به رویکرد تفویضی را بازگشت مجسمه از دیدگاه خود دانسته و در تبیین آن میگویند: «هنگامی که اهل تجسیم به سخیف بودن سخنانشان پی بردند درصدد تعدیل نظریه خود برآمده و به قاعده «خدا جسم است نه مانند اجسام، صوتی دارد نه مانند اصوات، جهتی دارد نه مانند جهات و

۱۵۳



نزولی دارد نه مانند نزول اجسام» معتقد شدند.^(۲۰)

عده‌یی نیز اهل تفویض را به دو گروه دسته‌بندی کرده‌اند: مفوضه اصحاب حدیث و انکار تشبیه؛ مفوضه اصحاب حدیث و انکار تأویل. دلیل آن نیز قولهای برجای مانده از بزرگان اصحاب حدیث است؛ هرچند در سخنان برخی از اصحاب حدیث، تشبیه نیز نکوهش شده است.^(۲۱)

مطابق دسته‌بندی فوق دیدگاه تفویض، حدّ وسط تشبیه و تأویل بوده و از آفات تجسیم و تفسیر به رأی بدور است. به بیان دیگر، آنها خط وسط مشبّه و معتزله محسوب میشوند؛ نه مانند اهل تشبیه به هرگونه مشابهت میان خالق و مخلوق معتقدند و نه مانند معتزله بدون وجود قرینه‌یی بر تأویل، ظواهر قرآن و سنت را برخلاف آن حمل میکنند. بر مبنای این تفکر، برخی آنها را «صفتیّه معتدل» نامیده‌اند.^(۲۲)

نقد دیدگاه تفویضی

در نقد رویکرد تفویضی باید گفت با آنکه این دیدگاه از هرگونه پیامد اعتقادی نادرست مبرا است، بنوعی موجب تعطیل عقل در فهم صفات الهی میشود و ممنوعیت هرگونه تفسیر و تأویلی را در پی دارد. در حقیقت بر اساس این نظریه، فقط مکلف به پذیرش اصل صفات و توصیف خداوند می‌باشیم، اما درباره معانی و مفاهیم آنها نمیتوانیم هیچگونه نظر و اندیشه‌یی داشته باشیم. در حالی که مطابق روایات، اندیشه‌ها از درک کنه صفات حق تعالی بازداشته شده‌اند؛ اما پروردگار هیچگاه آنها را از معرفت لازم خود محروم نساخته است: «لَمْ يُطْلِعِ الْعُقُولَ عَلَي تَحْدِيدِ صِفَتِهِ وَ لَمْ يَحْجُبْهَا عَنْ وَاجِبِ مَعْرِفَتِهِ».^(۲۳) به بیان دیگر، هرچند دریافت کنه صفات الهی محال است و کسی نسبت به آنها آگاهی پیدا نمیکند؛ در مقابل، اصل شناخت خداوند، صرف نظر از رسیدن به ذات او، بر هر انسانی واجب است و برای این شناخت پرده‌یی نیست. بنابراین، آنچه شناخت و معرفت نسبت به آن لازم و واجب است، حجاب ندارد.^(۲۴)

بنابراین، «تفویض در میان اندیشه‌های تنزیهی، پاک کردن صورت مسئله است.



بی‌شک، قرار دادن دسته بزرگی از آیات در ردیف آیات متشابه و تدبر نکردن در آنها، راهی نیست که قرآن مسلمانان را به آن دعوت میکند. تفویض، ساده‌ترین روشی است که میتوان در برابر صفات خبری بکار گرفت»^(۲۵).

۲ - ۱ - ۱. دیدگاه اثبات بلاکیف

مهمترین راهکار اهل تفویض در تنزیه صفات الهی، طرح ایده «بلاکیف» است. اشاعره و وهابیان در معناشناسی صفات الهی این ایده را فراوان بکار گرفته‌اند. با مرور افکار این دو گروه متوجه میشویم آنها قاعده «بلاکیف» را برای رهایی از مشکل تشبیه و تجسیم بکار گرفته‌اند؛ چراکه کیفیت درباره ویژگیهای جسمانی و عرض اشیاء استفاده میشود و نفی آن از ذات پروردگار بمعنای زدودن حالات نفسانی، مخصوص به کم، استعداد، محسوس و قابل لمس از خداوند است.^(۲۶)

با وجود آنکه برخی از محققان دیدگاه «بلاکیف» را فقط به تمام اشاعره و وهابیان نسبت میدهند، با بررسی دقیق در آثار اهل حدیث پی میبریم این قاعده را بزرگان آنها که بیشتر از مفوضه بوده، بکار برده‌اند؛ تا آنکه ابوالحسن اشعری (م ۳۲۴ هـ. ق) و سپس اشاعره بصورت جدی و بوفور از این ایده استفاده کرده‌اند. با وجود این، با دقت در آراء اشاعره و وهابیان پیرو ابن تیمیه به اختلاف در قرائت قاعده بلاکیف پی میبریم. افزون بر چنین تشستی، آنچه بیشتر موجب حیرت میشود، دوگانگی اشاعره در طرح این قاعده است. گستره این اختلاف در نظریات وهابیان نیز مشهود است؛ هر چند آنها از هر ابزاری در درست جلوه دادن دیدگاه خویش استفاده کرده‌اند.

۱۵۵

۱. بلاکیف از منظر اهل حدیث

با واکاوی دیدگاه بزرگان اهل حدیث پی میبریم آنها در خلال معناشناسی صفات خبری، قاعده بلاکیف را بکار برده‌اند؛ هر چند به فراوانی اشعری این قاعده را در کتابهای خویش نیاورده‌اند. چنانکه محققان بر این باورند:



عقیده بلاکیف ریشه در عقاید حنبلیان دارد. بر بهاری (م ۳۲۹ هـ. ق) عالم حنبلی مذهب، رویکرد حنبلیان در این مسئله را بنحوی دقیق ترسیم کرده است. او میگوید: «خداوند باید به همانگونه که خود و پیامبرش وصف کرده، توصیف گردد، بدون آنکه اظهارنظری درباره چگونگی و چرایی او شود». بنظر بر بهاری، خاستگاه این عقیده، تعالیم مالک بن انس (م ۱۷۹ هـ. ق) و دیگر فقهاست.^(۲۷)

عبدالله بن احمد بن حنبل از وکیع بن جراح (م ۱۹۷ هـ. ق) نقل کرده که درباره روایاتی که به انگشتان خداوند اشاره دارد، گفته است:

نسلّم هذه الاحادیث كما جاءت و لانقول كيف كذا و لا لم كذا.^(۲۸)

این احادیث را همانگونه که وارد شده، میپذیریم و نمیگوییم چگونه است یا برای چیست؟

دارقطنی نیز از ابو عبید قاسم بن سلّام (م ۲۲۴ هـ. ق) درباره احادیثی که بیانگر خندیدن و گام برداشتن پروردگار است، چنین نقل کرده است:

إذا قيل كيف وضع قدمه؟ و كيف ضحك؟ قلنا: لا يفسر هذا و لاسمعنا أحداً يفسره.^(۲۹)

اگر گفته شود که خداوند چگونه پایش را گذاشت و چگونه خندید؟ میگوییم: این موارد تفسیر نمیشود و نشنیدیم کسی آنها را تفسیر کرده باشد.

همچنین از بسیاری از بزرگان اهل حدیث مانند سفیان بن عیینه (م ۱۹۸ هـ. ق)، مالک بن انس (م ۱۷۹ هـ. ق)، اوزاعی (م ۱۵۷ هـ. ق)، معمر بن راشد (م ۱۵۳ هـ. ق) و لیث بن سعد (م ۱۷۵ هـ. ق) تعبیری همچون «نمرّها كما جاءت» یا «أمرؤها كما جاءت» گزارش شده است که دلالت بر لزوم پذیرش روایات بشکلی که نقل شده‌اند، دارد.^(۳۰)

صریحترین تعبیر از قید بلاکیف از احمد بن حنبل (م ۲۴۱ هـ. ق) نقل شده است؛ چنانکه وی در مقابل سؤال از حدیث «رؤیت و نزول» و مانند آن میگفت:

نؤمن بها و نصدّق بها و لا كيف و لا معنى.^(۳۱)

یعنی به آن ایمان می‌آوریم و تصدیق می‌کنیم و آن نه کیفیت دارد و نه معنا. با دقت در بکارگیری قاعده بلاکیف در تعابیر فوق و سایر سخنان اصحاب حدیث، درمیابیم که تمام بزرگان اهل حدیث، رویکردی تنزیهی در معناشناسی صفات پروردگار داشته و به توقف در فهم معنای صفات قائل بوده‌اند؛ چنانکه گزارش صاحبان فرّق نیز تأییدکننده این مطلب است. بنابراین، منظور از تفویض و توقف که در تعابیر سلف درباره آیات و احادیث صفات آمده، توقف و تفویض در معانی آنهاست؛ یعنی آنان ضمن توقف در تفسیر و تأویل این آیات و روایات، علم به معانی آنها را به خداوند واگذار میکنند.

۲. بلاکیف از منظر اشاعره

تاریخ کلام اهل سنت به نزاع رویکرد تشبیه‌گرایانه حشویه و حنبله با جریان تأویل‌گرایی معتزله تا اواخر قرن سوم اشاره دارد؛ تا آنکه ابوالحسن اشعری از طرفداران اهل حدیث، درصدد تعدیل آراء حنبله و معقول جلوه دادن عقاید آنها برآمد.^(۳۲) او ایده «بلاکیف» را در بیشتر بخشهای کتاب *الاباته عن اصول‌الدیانة* در حل مشکل تشبیه بکار گرفت.^(۳۳)

با دقت در تعابیر اشعری درمیابیم که منظور وی از «بلاکیف»، تفویض معانی صفات خبری و نفی وجود هرگونه کیفیت برای این صفات است. به بیان دیگر، تعابیر فوق از اشعری را میتوان ادامه‌دهنده مسیر بزرگان اهل حدیث دانست که همگی از بیان کیفیت داشتن صفات خبری پرهیز میکردند. تمجید وی از بزرگان اهل حدیث مانند ابن‌حنبل^(۳۴) همراه با تخطئه تأویل‌گرایانی مانند معتزله و قدریه^(۳۵) ۱۵۷ بهترین شاهد بر این امر است.

همچنین با توجه به تعابیر بزرگان اهل حدیث و اقوال خود اشعری پیرامون صفات خبری، روشن میشود که او این قاعده را بی‌آنکه توضیح و توجیهی درباره صحت و سقم آن ذکر کند، از اهل حدیث به عاریت گرفته است؛ با این تفاوت که



اصحاب حدیث کمتر از لفظ «بلاکیف» استفاده کرده‌اند و الفاظ مشابه مضمون آن را بکار می‌گرفتند و همچنین درصد بسامد کاربرد قاعده بلاکیف در آثار آنها به اندازه اشعری نبوده است. با وجود قرائن فوق، برخی دیدگاه اشعری را همچون مفوضه اهل حدیث نمی‌دانند.^(۳۶) از نظر این محققان، اشعری در پی موجه جلوه دادن اعتقاد مفوضه اهل حدیث، بدون در نظر گرفتن توقف و تفویض، ابراز کرد که منظور از بلاکیف، بدون کیفیت دانستن صفات خداوند است.^(۳۷)

حال آنکه مشابهت تعبیر اشعری با اقوال بزرگان اهل حدیث، کاملاً به یکسانی دیدگاه آنان پیرامون صفات خبری اشاره دارد؛ مانند جایی که می‌گوید: «خداوند دارای وجه، دست، چشم و غیره است، اما کیفیتی ندارد».^(۳۸) بعلاوه، موجه جلوه دادن عقاید مفوضه اهل حدیث بدون در نظر گرفتن توقف و تفویض نزد آنان، نسبتی نادرست به اشعری است؛ چرا که اشعری کتاب *الابانه* را در ابتدای گرایش به باورهای احمد بن حنبل تألیف کرد که تصویر ویژه‌ی از رساله‌های ابن حنبل محسوب می‌شود.^(۳۹) همچنین او در مقدمه *الابانه* اصول عقاید ابن حنبل را با اندکی تغییر نقل کرده است.^(۴۰)

نقد قرائت اهل حدیث و اشاعره از قاعده بلاکیف

ایده بلاکیف مطابق با خوانش اهل حدیث و اشاعره از دو اشکال بزرگ رنج می‌برد: ابهام در نظریه‌پردازی، تعطیل خرد در فهم صفات. ابهام و اجمال در ایده بلاکیف از آنجا ناشی می‌شود که معتقدان به آن از یکسو به ظاهر صفات باور دارند و از سوی دیگر به گمان خویش، با ذکر قید بلاکیف، خود را از افتادن به ورطه تشبیه نجات داده‌اند. در حالی که «در سخن اشعری که «صفات خبری بر همان معنی حقیقی [در مقابل معنای مجازی] حمل می‌شود، اما کیفیت ندارد»، [برای نمونه درباره صفت ید] موضوع از دو حال خارج نیست: یا اینکه «دست» ویژگی‌های مادی را ندارد که دیگر به آن «دست» گفته نمی‌شود و یا اینکه همچنان دارای ویژگی‌های دست است که بار دیگر، مشکل تجسیم پیش می‌آید».^(۴۱)

در حقیقت، مغالطه و مخالفت با قواعد منطقی از ابهامات این ایده بشمار میرود؛ چراکه «لازمه این سخن اجتماع نقیضین است؛ زیرا واژه «ید» در لغت بر هیئت و کیفیت مخصوص اطلاق میشود. از اینرو اثبات «ید» بمعنای لغوی، قبول هیئت و کیفیت مخصوص است»؛^(۴۲) به این ترتیب، میان نظریه بلاکیف اشاعره و دیدگاه مجسمه فرق چندانی وجود ندارد و در حقیقت دیدگاه اشاعره روی دیگر سکه تشبیه خداوند به مخلوقات است و به همین دلیل است که اشاعره را معمولاً اهل تشبیه معرفی میکنند.^(۴۳) از اشکالات دیگر اصل «بلاکیف»، این است که پذیرش آن مستلزم نوعی عدم توانایی خرد آدمی در فهم صفات خدا و یا همان روش معطله است که ذات الهی را عاری و خالی از صفات دانسته‌اند.^(۴۴)

با توجه به این اشکالها، بعدها میان اشاعره اختلاف پدید آمد و برخی از متأخران آنها از روش ظاهرگرایی افراطی دوری جستند و به تأویل روی آوردند. از همینروست که در برخی گزارشها تأویلات اشاعره، مخالفت حنابله را برانگیخته و از سوی آنان به «بدعت» و «اهواء باطله» تعبیر شده است.^(۴۵) در این میان، بزرگانی مانند غزالی در کتاب *الجمام العوام عن علم الکلام* و فخر رازی در آثار خود بویژه در *تفسیر مفاتیح الغیب*^(۴۶) به تحلیل گسترده و علمی مسئله تأویل متشابه پرداخته‌اند؛ چنانکه غزالی با صراحت چنین مینویسد:

بر هر مسلمانی واجب است که هنگام مواجهه با آیات موهّم تشبیه، خداوند را از جهت و جسمیت تنزیه کند و هرگاه فرد عامی کلمه «ید» را شنید لازم است معتقد باشد که خداوند جسم نیست و اندام و عضوی به نام «ید» ندارد و بایستی «ید» بمعنایی تعبیر شود که افاده جسمیت نکند؛ مثلاً آن را با معنای «قدرت» تفسیر کند و چنانچه از عهده این کار برنیاید بایستی درباره تفسیر آن سکوت کند و بر او واجب نیست معنای آیه را بفهمد.^(۴۷)

۳. بلاکیف از منظر وهابیان

برخلاف بیشتر بزرگان اهل حدیث و اشاعره که قاعده «بلاکیف» را به تفویض

معانی صفات خبری و نفی وجود هرگونه کیفیت برای این صفات بکار میبردند، وهابیان برای پیشبرد مقاصد خود که همان اثبات معنای ظاهری صفات خبری همراه با اثبات اصل وجود کیفیت است، به انکار واقعیت تاریخی میپردازند. ابن تیمیه و پیروانش، نظریه تفویض معانی را شیوه متقدمان اهل حدیث ندانسته‌اند و اصحاب تفویض را با عنوان «اهل تجهیل» معرفی میکنند.^(۴۸) فراتر از آن، براین باورند که «گفته‌های اهل تفویض که میپندارند از پیروان اهل سنت و سلف هستند، از بدترین گفته‌های اهل بدعت و الحاد است».^(۴۹) آنها با تحریف تاریخ و گزارشهای کتابهای فرقه‌شناسی، روش تفویض و تأویل را از یاهه‌گوییهای جهمیه، معتزله، اشاعره و ماتریدیه میدانند.^(۵۰)

با مراجعه به دیدگاه وهابیان پیرامون سایر صفات خبریه مشخص میشود که آنها دیدگاهی متفاوت با اهل حدیث و اشاعره دارند. رویکرد آنها دقیقاً با دیدگاه اهل تجسیم مطابق است، با این تفاوت که برای دوری جستن از شائبه تشبیه از قاعده بلاکیف استفاده کرده‌اند. وهابیان به اثبات معنای ظاهری صفات خبری و تفویض علم به کیفیت آنها قائل هستند؛ در حالی که اصحاب حدیث و اشاعره، ضمن اثبات لفظی صفات خبری به تفویض معانی آنها بدون وجود هرگونه کیفیت معتقدند و بنوعی از لوازم جسمانیت فرار کرده‌اند.

نقد قرائت وهابیان از قاعده بلاکیف

ابن تیمیه و پیروان او، با آنکه مدعی تنزیه خداوند از تجسیم هستند، دچار نوعی تناقض در معناشناسی صفات خبریه شده‌اند. آنها افزون بر اثبات معنای ظاهری الفاظ برای خداوند و پذیرش لوازم جسمیت، تنها کیفیت را تفویض کرده و مجهول میدانند. آنان با وجود ابهام‌گویی، اصل کیفیت را میپذیرند و البته برای رهایی از تشبیه میگویند: «هر چند کیفیت وجود دارد، اما چگونگی آن برای ما روشن نیست»؛^(۵۱) برای نمونه، اهل حدیث و اشاعره، پیرامون صفت «استواء» ضمن اثبات لفظ استواء برای پروردگار، معنای آن را تفویض میکنند و میگویند: خداوند بدون



کیفیت و بدون تکیه بر امری، بر عرش خود جای گرفته است.^(۵۲) در حالی که وهابیان «استواء» را بمعنای حقیقی و لغوی کلمه که استقرار یا جلوس بر عرش است، دانسته‌اند؛ هرچند چگونگی جلوس و استواء بر عرش را مجهول میدانند.^(۵۳) نمونه دیگر در تفاوت دیدگاه سلفیه پیرو ابن تیمیه با اهل حدیث و اشاعره، پیرامون رؤیت خداوند در قیامت است؛ چنانکه سلفیه همراه با اثبات رؤیت، جهت را هم اثبات کرده‌اند؛ زیرا جهت لازمه رؤیت است. در حالی که بیهقی و پیروان اشعری او رؤیت را اثبات کرده‌اند، اما لوازمش را نفی میکنند. مشخص است دلیل نفی جهت توسط اشاعره این است که منجر به این اعتقاد میشود که خداوند در جهت خاص و معینی قرار دارد و این بدون تردید به تجسیم می‌انجامد. اما سلفیه با توجه به اینکه اعتقاد دارند خداوند بالای عرش خود است و عرش او بالای آسمانهاست و اینکه خداوند در جهت علو موجود است، هم رؤیت را میپذیرند و هم جهت را که از لوازم رؤیت است.^(۵۴)

کاملاً روشن است که تبیین سلفیه از قاعده بلاکیف، نوعی منحرف کردن مخاطب از رویکرد تشبیهی با آوردن توضیحات بیشتر است. آنها هر چند این قید را پس از اثبات معنای ظاهری صفات خبری بکار میگیرند، اما باورشان به لوازم جسمانی، آنها را در زمره تشبیه‌گرایان قرار میدهد؛ چنانکه در یکی از کتابهای فتوایی وهابیان، منکران مکان برای خداوند کافر محسوب شده و حکم به بطلان نماز به امامت آنها داده شده است.^(۵۵)

از باورهای شرک‌آمیز وهابیان، تصور فوقیت برای خداوند است. آنها این عقیده را امری ضروری و فطری میدانند^(۵۶) و با تأکید فراوان چنین میگویند: «کسانی که قائل به دیدن خدا میباشند، ولی برای خدا جهت فوقیت را ثابت نمیدانند، سخنانشان به حکم ضروری عقل معلوم الفساد است».^(۵۷)

۲ - ۲. تأویل

راهکار گره‌گشایی که متکلمان شیعه، معتزله، گروهی از متکلمان اشعری^(۵۸) و

ماتریدی^(۵۹) در تبیین صفات خبری بکار میگیرند، روش تأویل است. مراد از تأویل در این پژوهش بر مبنای دیدگاه مشهور اصولیان است نه سایر قرائتهای ارائه شده توسط عرفا و پیروان حکمت متعالیه. بر این اساس، مراد از تأویل صفات خبری، همان مفهوم مخالف ظاهر - عدول از معنای راجح بمعنای مرجوح - است. بنابراین، تأویل در توجیه و تبیین اوصافی از خداوند کاربرد دارد که پایبندی بر معنای ظاهری الفاظ، سبب محدودیت و نقص پروردگار میشود.

بطورکلی همه مذاهب و فرقه‌های اسلامی، اصل تأویل را بصورت اجمالی پذیرفته‌اند، حتی افرادی همچون امام الحرمین جوینی (م ۴۷۸ هـ. ق) با آنکه در مورد صفاتی مانند استواء بر عرش، وجه، ید و غیره تأویل را نپذیرفته‌اند، آیاتی را که بر معیت خداوند با اشیاء یا انسانها دلالت میکند، تأویل کرده و گفته‌اند: مقصود احاطه علمی و تدبیری است، نه همراهی مکانی.^(۶۰) با این حال روش تأویل صفات خبری که همان مفهوم مخالف ظاهر است، با وجود اختلاف و اشتراکهای مبنایی، بیشتر نزد شیعه و معتزله بکار گرفته شده است.

بر اساس شیوه تأویل، باید از حمل صفات خبری بر معنای اصلی و ظهور ابتدایشان اجتناب کرد و معنای دیگری را برگزید؛ امری که موجب مخالفت شدید اصحاب حدیث بویژه حنابله و وهابیان گردید.^(۶۱) بنابراین کاربست تأویل ضمن تنزیه پروردگار از تجسیم، خرد را به تکاپو در تفسیر پردامنه‌ترین متشابهات قرآن یعنی صفات الهی، واداشت؛ با این فرض که عدول از ظواهر بجهت تعارض با محکومات قرآن و اصول مسلم دین صورت میپذیرد. هر چند در این مسیر جریانهای تأویلگرا یکسان عمل نکردند و برخی از هدف اصلی خود دور شدند تا جایی که به وادی مخالفت با ظاهر قرآن و سنت درافتادند.

۱۶۲

شیعه و معتزله بعنوان برجسته‌ترین طرفداران تأویل در معنانشناسی صفات الهی دارای اشتراکهایی مانند ارجاع صفات خبری بعنوان متشابهات به محکومات قرآن^(۶۲) و بهره‌گرفتن از اشارات ادبی و لغوی^(۶۳) هستند. آنچه موجب شده هر دو گروه رویکردی واحد به تأویل داشته باشند، تأکید بر اصل تنزیه الهی است. با وجود این



در بکارگیری راهکار تأویل، میان شیعه و معتزله اختلافهایی وجود دارد. آنچه موجب تمایز بنیادی شیعه از معتزله در تأویل صفات شده، تخطی معتزله از مهمترین شرط تأویل است. بر اساس این شرط، تأویل و عدول از معنای ظاهری لفظ در صورتی درست است که قرینه و دلیل قاطعی وجود داشته باشد. در حالی که معتزله در مواردی بدون وجود قرینه‌یی بر تأویل، ظواهر قرآن و سنت را برخلاف آن حمل کرده‌اند؛^(۶۴) چنانکه برخی در معرفی معتزله گفته‌اند: «معتزله چنان بودند که هرگاه با آیات قرآنی یا سنت روایت شده‌یی مواجه میشدند که بر خلاف عقایدشان بود، آن را تأویل میکردند. بدین‌خاطر آنان از پیروان «مکتب تأویل» بشمار آمده‌اند».^(۶۵) از نظر برخی از محققان، معتزله تا جایی پیش رفتند که صفات خدا از قبیل مرئی بودن یا سمیع و بصیر بودن را تأویل کرده و معراج را غیرجسمانی دانسته و نیز عذاب قبر، میزان، پل صراط و غیره را نیز تأویل کردند.^(۶۶) فراتر از آن، برخی از آنها پیروی از ظواهر کتاب و سنت را از جمله پایه‌های کفر بشمار آوردند و از اینرو به تأویل مردود دچار شدند.^(۶۷)

بسیار روشن است که اگر منظور از تأویل صفات خبری در قرآن این باشد که آیه را به بهانه مخالفت ظاهر آن با عقل، برخلاف ظاهرش حمل کنیم، این امر باطل و مردود است؛ زیرا غیرممکن است وحی قطعی با عقل صریح قطعی مخالف باشد؛ چرا که آنچه بر زبانها مشهور است آن است که اگر نقل با حکم عقل مخالفت کند، نقل از آن چیزی که اساسی از صحت ندارد، تأویل میشود. حال اگر نقل، وحی قطعی باشد، در اینصورت لازمه آن پذیرش دو امر متناقض [نقل و عقل قطعی صریح] خواهد بود که این درست نیست؛^(۶۸) برخلاف معتزله که در مواردی بدون وجود قرینه، نقل را فرع قرار داده، با عقل محض به تأویل آیات خبری پرداخته‌اند. چنانکه در اندیشه برخی بزرگان معتزلی مانند قاضی عبدالجبار، توحید و عدل، اصل و سمع، فرع بر آنهاست؛ زیرا علم به صحت سمع، متوقف بر علم به قدیم، عادل، حکیم و غیره است و تا ندانیم خداوند متعال غنی است، نمیتوانیم علم به عدالت او

پیدا کنیم و تا علم به جسم نبودن او پیدا نکنیم، نمیتوانیم از بی‌نیازی او آگاهی پیدا کنیم. هیچ راهی برای عقل در حوزه‌های یاد شده نیست. پس اگر به این روش استدلال کنیم، از روش استدلال فرع بر اصل استفاده کرده‌ایم که چنین استدلالی باطل است.^(۶۹) در مقابل چنین رویکردی، شیعه با تأثیرپذیری از ائمه (ع) ضمن توجه به قرائن، به تأویل صفات خبری می‌پردازد.^(۷۰)

۲-۲-۱. شیوه امامیه در تأویل آیات صفات

غالب اندیشمندان امامیه در حل مشکل معناداری برخی صفات خبری که ظواهر ابتدایی آنها با احکام قطعی عقل مخالفت دارند، راه توجیه و تأویل را برگزیده‌اند. از نظر آنها در مواجهه با صفات یاد شده، پافشاری بر معنای لغوی واژگان و ظهور ابتدایی آنها، افزون بر کج‌فهمی، گرفتاری در ورطه تشبیه و تجسیم و مرکب دانستن ذات الهی را به همراه دارد. در اینگونه موارد، اندیشمندان شیعه با الهام از آیات و روایات براساس سه شیوه به تأویل آیات صفات می‌پردازند که در ذیل به آنها اشاره میشود:

الف) ارجاع متشابهات به محکمات

مطابق آیه «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ» (آل عمران/۷) تعدادی از آیات قرآن محکم و مرجع سایر آیات محسوب میشوند. در مقابل، تعدادی از آیات، مفهوم کاملاً روشنی برای مخاطبان ندارند و احتمال شبهه‌انگیزی در آنها میباشد؛ حال اگر کسی بدون مراجعه به محکمات، آیات متشابه را مبنا قرار دهد، به خطا رفتن و گمراه شدنش، ممکن است. از اینرو برخی معتقدند «آیات محکم سیمت مادری و پرورش آیات متشابه را عهده‌دارند و آنها را تغذیه کرده، به استحکام میرسانند. آیات محکمات، در میان خود نیز انسجام و استحکامی قوی دارند و همگی بر یک اصل اصیل، یعنی توحید اتکا داشته و در تبیین آن میکوشند».^(۷۱) بر این اساس، آیات متشابه بمنزله فروعی هستند که اصول آنها در آیات محکم بیان شده است.^(۷۲)



افزون بر این، ارجاع متشابهات به محکّمات، تأیید اصول دین و عقل مانند تنزیه پروردگار از جسمانیت و مشابهت را در پی دارد؛^(۷۳) برای نمونه، آیه «وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» (قیامت/۲۲ و ۲۳) ممکن است برای حس‌گرایان و ماده‌مداران جسمیت خداوند را بگونه‌یی که با چشم سر دیده شود تداعی کند، ولی آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (انعام/۱۰۳) این معنای نادرست را دفع کرده و خداوند را منزّه از جسم و مادّیت و دیده شدن با چشم فیزیکی و مادّی معرفی می‌کند.^(۷۴)

ب) تمسک به سنت

سنت یکی از مهمترین حجّت‌ها در استنباط معارف دینی محسوب میشود؛ چنانکه مفسران و قرآن‌پژوهان یادآور شده‌اند: «کارکرد روایات بیشتر در سه بخش «معنای و مصادیق واژگان»، «مفاد آیات» و «بطن و تأویل قرآن» میباشد.»^(۷۵) در دو بخش نخست، افزون بر روایات، کتب لغت و تفاسیر فریقین نیز کارگشاست، اما بطن و تأویل قرآن (بمعنای عدول از ظاهر) تنها در سایه سنت و بیانات ائمه (علیهم‌السلام) امکانپذیر است. از اینروست که برخی اندیشمندان پیرامون نقش روایات در فهم قرآن چنین مینویسند: «از مجموع آیات و روایات زیاد و صحیح، این نکته بطور مسلم روشن میشود که علم جامع به قرآن، ظاهر یا باطن، تأویل یا تنزیلش، در اختصاص و انحصار اهل بیت عصمت و طهارت است و برای فهم باطن قرآن و معارف بلند و اسرار آن باید به محضر آن پاکان رفت.»^(۷۶)

۱۶۵

ج) پیروی از عقل

از نقشهای مختلفی که برای عقل شمرده‌اند میتوان به استفاده در «قرینه حمل آیه برخلاف ظاهر» یا «نقش تبیینی و توضیحی» و همچنین «کشف استلزامات» براساس منطوقهای آیات اشاره کرد.^(۷۷) بر این اساس، نقش عقل در تأویل متشابهات قرآنی، هدایت مفسر به انصراف از دلالت بدوی و ظاهری بسمت دلالت تصدیقی و



ترکیبی است. بنابراین

نباید هنگام تفسیر متون نقلی دین درصدد تخلیه عقل و تجرید ذهن بود؛ زیرا چنین کاری بر فرض امکان هرگز دینی نیست، بلکه باید کوشید مطالب مدهون، موهون و موهوم ذهنی از مبادی مرصوص و مرصون برهانی پالایش شود تا وهم بجای عقل قرار نگیرد و خیال، غاصبانه در موطن آن ننشیند و چنین کاری هم «ممکن» و هم «لازم» و هم «فی الجمله «واقع» شده است.^(۷۸)

البته بسیار روشن است که هر خردی را یارای دستیابی به مفاهیم والای قرآن کریم نیست، بلکه «عقل مُبرهن و مُنزه از شائبه وهم و سائقه خیال و مبرای از صبغه قیاس، مخاطب صالحی برای دریافت معارف قرآنی است؛ زیرا مبانی بَیِّن یا مُبَیِّنِ عقلی، شاهد لُبِّی متصل یا منفصل برای وصول به مقصود وحی الهی است».^(۷۹) عقل برای تأویل آیات دو کارکرد برجسته دارد: یکی یافتن ظهور تصدیقی و دیگری تبیین آیات براساس دقت در ظهور تصدیقی.

۱. نقش عقل در یافتن ظهور تصدیقی

عقل بعنوان یکی از روشهای توجیه و تأویل آیات متشابه، منبعی کارآمد بشمار می‌آید. این ابزار در دستیابی به سیاق آیات و دقت در قرائن پیرامونی آیات کارگشا بوده و مفسر را در تعیین مراد الهی راهنمایی میکند. افزون بر آن، عقل در نحوه رجوع متشابهات به محکومات و اصول معرفتی قرآن، مرجعی سودمند است. استفاده از عقل در تأویل متشابهات صفات، بمعنای دستیابی به «باطن قرآن» و ۱۶۶ «معنای خلاف ظاهر» نیست. عقل پیرامون ظواهر مفرداتی که بر تشبیه و محدودیت پروردگار صراحت دارند، معنای صحیح را نمایان میسازد؛ بی‌آنکه حدّ و ترکیبی ایجاد شود. با کمک عقل میتوان به ظهور ترکیبی و تصدیقی صفات خبری دست یافت. به بیان دیگر، بجای تمرکز بر ظاهر لفظ، مجموع جمله را مبنا قرار میدهیم؛ زیرا جدا نگریستن به واژگان، مغایرت با اراده متکلم را در پی دارد. چنانکه اصولیان یادآور

شده‌اند، هر کلامی دو ظهور دارد: ظهور تصویری یا افرادی و ظهور تصدیقی یا جُمَلی. بر این اساس، در قرآن کریم دو سطح معنایی وجود دارد: یکی مدلول تصویری آیات قرآن که تابع چیزی جز وضع مواد و هیئت الفاظ نیست و دیگری مدلول تصدیقی آیات قرآن که تابع اراده خداست. از اینرو، در همه جای قرآن نمیتوان مدلول تصویری را مطابق با مدلول تصدیقی دانست؛ چنانکه برخی یادآور شده‌اند «پیروی از ظهور تصویری، مایه گمراهی و اساس کفر است؛ امری که دستاویز مجسمه و مشبّه و قائلان به جهت و حرکت در خدا قرار گرفته است. در مقابل، ظهور تصدیقی، اساس مفاهمه و مکالمه است و خردمندان جهان، روی این اصل با هم تفهیم و تفاهم میکنند».^(۸۰)

عدم تمایز ظهور تصویری و تصدیقی، سبب گمراهی مؤلّه اهل اعتزال گردیده است؛ آنها ظواهر ابتدایی آیات را بدون توجه به قرائن، مخالف حکم قطعی عقل دانسته و تأویل کرده‌اند. بسیار روشن است «علت اینکه آنها را (ظاهر آیات صفات را) برخلاف عقل می‌اندیشند، آن است که ظهور تصویری را از ظهور تصدیقی و ظهور افرادی را از ظهور جُمَلی جدا نساخته و آنها را به هم مخلوط کرده‌اند».^(۸۱)

هرچند باور به قطعی دانستنِ ظواهر کلام الهی و سنت، با وجود صفات خبریه‌یی که ظاهرشان دلالت بر تجسیم و تشبیه میکند، تناقض‌آمیز مینماید، اما با تمایز ظهور تصویری از ظهور تصدیقی این ابهام برطرف میشود؛ چنانکه برخی در تبیین ابهام فوق چنین مینویسند:

ضابطه کلی این است که دلالت ظواهر کتاب و سنت قطعی بوده و لازم است که به ظواهرشان استناد شود، اما آنچه مهم و قابل دقت میباشد، تعیین ظواهر است؛ یعنی روشن کردن ظهور تصدیقی از ظهور تصویری و همچنین ظهور بدوی از ظهور نهایی. بنابراین آیات تجسیم و تشبیه از موارد ظهور بدوی و تصویری است و در ظهور تصدیقی و نهایی که بعد از توجه و دقت در آیه مشخص میشود هیچگونه مشکلی از این نظر وجود نخواهد داشت.^(۸۲)



بنابراین با تفکیک دو سطح معنایی فوق، میتوان به اثبات حجیت ظواهر قرآن پرداخت و دلالت ظواهر قرآن بر معانیشان را قطعی دانست نه ظنی. بکارگیری ضابطه ظهور تصدیقی، امکان تفسیر آیاتی را که در آنها به وجه، عین، جنب، اتیان، فوقیت و امثال آن اشاره شده، فراهم میکند؛ بدون آنکه به ساحت تنزیه خدشه‌یی وارد شده و از ظواهر آیات با تأویلهای نادرست، عدول گردد.^(۸۳) بنابراین با پیروی از ظهور تصدیقی و جملی، تأویل رخت برمیبندد و هرگونه مخالفتی با این ظهور، نارواست. در مقابل، «حمل آیه برخلاف ظهور بدوی آن امری جایز است؛ چرا که ظهور ابتدایی حجت نبوده و مخالفت با آن، خلاف حجت محسوب نمیشود. اما حمل آیه برخلاف ظاهر تصدیقی آن، که ظهور کلام بر آن استوار میگردد، امری قطعاً غیرمجاز است، مگر آنکه سیره بر آن حکم دهد؛ مانند حمل مطلق بر مقید و عام بر خاص که در حیطة تشریح صورت میپذیرد».^(۸۴) بر این اساس، تأویل آیات بمعنای حمل آنها برخلاف ظاهر تصدیقیشان، جایز نیست، مگر در موردی که سنت، حکم به عدول از ظاهر داده باشد؛ مانند آنچه در حوزه قانونگذاری و تشریح رخ داده است.^(۸۵)

۲. تبیین آیات بر اساس دقت در ظهور تصدیقی

پس از آنکه دریافتیم ظهور تصدیقی و دقت در آن، حدّ میانه اثبات و تأویل محسوب میشود و از آفات تجسیم و تأویل ناروا بدور است، در این بخش در تأیید این دیدگاه به تبیین صفات «استوای الهی بر عرش» و «وجه» میپردازیم، بدون آنکه نیازمند تأویل و حمل برخلاف ظاهرشان باشد.

برای نمونه، در آیاتی که بر «عرش الهی» و «استوای خداوند» دلالت دارند، اگر معنای حرفی متبادر از لفظ عرش را در آیاتی مانند «وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ» (نمل/۲۳) بپذیریم، در اینصورت ناچار میشویم بگوییم خداوند تختی مانند تخت پادشاهان و قدرتمندان دارد و در اینصورت، معنای استوای خداوند بر عرش، جلوس قدرتمندان بر آن است. اما اگر ظهور تصدیقی را بپذیریم، مراد آیه، کنایه از استیلا

۱۶۸



پروردگار بر ملکش در دنیا و آخرت و تدبیرش بر آن بدون کمک کسی است. جمله‌های موجود در بسیاری از آیات بازگوکننده استوای خداوند بر عرش، دلالت بر صحت معنای دوم دارد و ثابت میشود که مقصود از قیام خداوند به تدبیر، قیامی است که بر همه چیز گسترانیده است و او همچنانکه خالق است، مدبّر نیز هست.^(۸۶) دو دلیل بر تأیید این معنا وجود دارد:

۱) خداوند در بسیاری از آیات پس از ذکر استوایش بر عرش به بیان تدبیر می‌پردازد. در مواردی^(۸۷) لفظ تدبیر و در مواضعی دیگر مصداق و حقیقت آن^(۸۸) آمده است. ۲) لفظ «استوای بر عرش» در هفت آیه، با ذکر فعلی از افعال الهی همراه است و آن، برافراشتن آسمانها بدون ستون، آفرینش آسمانها و زمین و آنچه در آنهاست در شش روز و مانند آن است. این قرینه دلالت بر آن دارد که مراد از آن، استوای مکانی نیست، بلکه استیلا و چیرگی خداوند بر تمام جهان منظور است.^(۸۹)

صفت «وجه» از دیگر صفاتی است که بدون تأویل میتوان بمعناشناسی آن پرداخت. دلیل بر عدم نیاز به تأویل آن است که «وجه»، همچنانکه بمعنای «عضو خاص» کاربرد دارد، بمعنای «ذات» نیز استفاده میشود و هر دو معنا، حقیقی بشمار می‌آیند. شاید علت تعبیر از ذات بوسیله لفظ «وجه» این باشد که صورت انسان یا هر چیز دیگری، تمام حقیقت آن چیز نزد بیننده است و به همین دلیل، اگر شخصی صورت انسان دیگری را ببیند، میگوید او را دیدم؛ گویی کلّ ذات او را دیده است. بر این اساس، لازم است لفظ را بر یکی از دو معنی رایج آن با قرینه حمل کرد؛ زیرا معنای دوم، بدلیل کثرت کاربرد به حدّ حقیقت رسیده است.^(۹۰) طبق قرینه در آیه «و

يَبْقَى وَجْهٌ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (الرحمن/۲۷)، معنای دوم از «وجه» یعنی «ذات» مراد است؛ زیرا وصف «ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» برای وجه بکار رفته و آشکار است که این وصف، از صفات پروردگار یعنی ذات خداوند متعال است نه از صفات وجهی (صورت) که جزئی از کل است. اگر وجه در این آیه بمعنای عضو مخصوص باشد، باید «الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» وصفی برای «رَبِّ» که در اینجا مضاف‌الیه

است واقع میشد، در نتیجه باید «ذی الجلال و الاکرام» می‌آمد.^(۹۱)

نتیجه‌گیری

با جمع‌بندی دیدگاه‌های اندیشمندان اسلامی پیرامون معناشناسی صفات الهی، میتوان دیدگاه آنها را دو رویکرد کلی دسته‌بندی کرد: یکی ظاهرگرایی و دیگری تأویل‌گرایی، هر چند برخی برای رهایی از تجسیم، ضمن انتساب ظاهر صفات به خداوند (ایمان به ظاهر صفات)، فهم مقصود صفات را تفویض کرده‌اند، بی‌آنکه از ظاهر لفظ عدول کنند.

نماینده حقیقی جریان ظاهرگرایی در معناشناسی صفات، سلفیه میباشند. ظاهرگرایی آنها در دو بُعد مطرح میشود: نخست، معنای ظاهری در برابر معنای تأویل‌شده و دوم، معنی حقیقی در برابر معنی مجازی. در مقابل، امامیه و معتزله از قائلان اصلی تأویل صفات محسوب میشوند. با وجود نقاط اشتراک، امامیه با تأثیرپذیری از ائمه (ع) و عقل‌هدایت‌شده با نقل و ارجاع محکومات به متشابهات به تأویل صفات خبری میپردازند. ارجاع آیات خبری به آیات محکم از جمله مهمترین روشهای تأویل امامیه تلقی میشود؛ برخلاف معتزله که در این امر نقل را فرع قرار داده، با عقل محض به تأویل آیات خبری پرداخته‌اند. در نتیجه، حتی در مواردی برای اثبات تنزیه، بدون وجود قرینه‌یی به تأویل آیات و روایات خبری مبادرت ورزیده‌اند.

بهترین راه‌حل برای رهایی از سلطه و آسیب‌های ناشی از تسلط نهضت‌های ضدعقلی و سلفی حاکم بر اکثر کشورهای اسلامی، توجه به مبانی و قواعد عقلی در تبیین آموزه‌های دینی است؛ امری که مورد توجه برخی از بزرگان سلف مانند اهل بیت (ع) بوده است؛ چنانکه با تنزیه خداوند از هرگونه شباهت به مخلوقات، روش تأویل را برگزیدند. از اینرو طبقه‌بندی مراتب صحابه و تابعین در فهم مقاصد دین ضروری بنظر میرسد. بنابراین بر مبنای مطالعات تاریخی و با مرزبندی عملکرد سلف در فهم دین، باید به بازنگری در مفهوم سلف پرداخت. اختلاف مبنایی در

۱۷۰



آراء تفسیری سلف شاهد این مدعاست. از اینروست که مفهوم سلف در نگاه امامیه نیز اعتبار دارد، اما همواره قید «صالح» (سلف صالح) با آن همراه است و بر مفسران واقعی قرآن و دین اطلاق میشود.

پی نوشتها:

۱. صفوی، کوروش، آشنایی با معنی شناسی، ص ۲۱ و ۲۲.
۲. سعیدی روشن، محمدباقر، تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن، ص ۳۴.
۳. اله بداشتی، علی، بررسی و نقد آرای سلفیه درباره توحید از دیدگاه قرآن، سنت و برهان، ص ۱۴۷.
۴. شهرستانی، عبدالکریم، الملل و النحل، ج ۱، ص ۸۴، ۹۷.
۵. رک: ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، ج ۳، ص ۴۸۹؛ طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۲۵، ص ۶.
۶. الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۲۰ و ۱۲۱؛ اشعری، ابوالحسن، رسالة استحسان الخوض فی علم الکلام، ج ۱، ص ۲۹۰.
۷. خطیب بغدادی، ابی بکر احمد بن علی، تاریخ مدینه الاسلام، ج ۱۵، ص ۲۱۲؛ الملل و النحل، ج ۱، ص ۹۹؛ بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، ص ۲۱۶.
۸. فخر رازی، محمد بن عمر، المطالب العالیة من العلم الالهی، ج ۱، ص ۲۶.
۹. آریان، حمید، «شان و کارکرد عقل در تفسیر قرآن از دیدگاه نص گرایان»، فصلنامه قرآن شناخت، ش ۶، ص ۷۶.
۱۰. بیهقی، احمد بن حسن، الاعتقاد، ص ۳۰.
۱۱. قمی، قاضی سعید، شرح توحید الصادق، ج ۲، ص ۱۰۴.
۱۲. سعیدی مهر، محمد، کلام (۱)، ص ۱۸۱.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، توحید در قرآن، ج ۲، ص ۲۷۷.
۱۴. ربانی گلپایگانی، علی، الکلام المقارن، ص ۹۸.
۱۵. الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۰۴ و ۱۰۵.
۱۶. نووی، یحیی بن شرف، المنهاج شرح صحیح مسلم بن الحجاج، ج ۳، ص ۱۹؛ ج ۱۷، ص ۱۸۲.
۱۷. سیوطی، عبدالرحمن ابی بکر، الاتقان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۶۵۰.
۱۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۴، ص ۱۳۰ و ۱۳۱.
۱۹. رشیدرضا، محمد، تفسیر المنار، ج ۱، ص ۲۵۲.
۲۰. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، ص ۳۶۴.
۲۱. حجت، هادی، «تشبیه، تفویض و تأویل در مکتب اصحاب حدیث»، فصلنامه اندیشه دینی، ش ۲۰، ص ۱۳۵ - ۱۳۸.
۲۲. شمس، محمدجواد، تنزیه و تشبیه در مکتب ودانته و مکتب ابن عربی، ص ۵۵.
۲۳. شریف رضی، عبدالله، نهج البلاغه، خطبه ۴۹.



۲۴. جوادی آملی، عبدالله، فلسفه الهی از منظر امام رضا (ع)، ص ۳۸.
۲۵. علی زاده موسوی، مهدی، سلفی‌گری و وهابیت؛ مبانی اعتقادی، ج ۲، ص ۱۰۵.
۲۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ترجمه و شرح بدایة الحکمة، ج ۲، ص ۲۲۲ - ۲۲۷.
۲۷. آبراهاموف، بنیامین، «نظریهٔ «بلاکیف» و مبانی آن در کلام اسلامی»، ترجمه حمید عطایی نظری، ماهنامه کتاب ماه دین، ش ۱۶۶، ص ۶۵.
۲۸. عبدالمنعم سلیم، عمرو، تمام المنة فی التعلیق علی اصول السنة، ص ۳۹.
۲۹. همان، ص ۴۰.
۳۰. همان، ص ۳۸ و ۳۹.
۳۱. ابن جماعه، محمد بن ابراهیم بن سعدالله، ایضاح الدلیل فی قطع حجج اهل التعطیل، ص ۴۰.
۳۲. ذهبی، شمس‌الدین محمد بن احمد، تاریخ الاسلام و وفيات المشاهیر و الاعلام، ج ۲۴، ص ۱۵۷ و ۱۵۸.
۳۳. اشعری، ابوالحسن، الابانة عن اصول الديانة، ص ۲۶ و ۲۷، ۳۰، ۱۱۶ و ۱۱۷؛ ۱۲۵ و ۱۲۶.
۳۴. همان، ص ۲۰ و ۲۱.
۳۵. همان، ص ۱۴.
۳۶. سبحانی، محمدتقی؛ اقوام کرباسی، اکبر، «ایدهٔ بلاکیف در کشاکش دو خوانش وجودی و مفهومی»، فصلنامه جاویدان خرد، ش ۲۰، ص ۵۰.
۳۷. همان، ص ۶۱.
۳۸. الابانة عن اصول الديانة، ص ۲۲.
۳۹. سبحانی، جعفر، بحوث فی الملل و النحل، ج ۱، ص ۳۲۴.
۴۰. همان، ج ۲، ص ۲۴.
۴۱. سلفی‌گری و وهابیت، ج ۲، ص ۱۰۳.
۴۲. سلطانی، مصطفی، «صفات خبریه از دیدگاه امامیه و معتزله با تأکید بر اندیشه سید مرتضی و قاضی عبدالجبار»، فصلنامه اندیشه نوین دینی، ش ۸، ص ۲۹، ص ۱۳۲.
۴۳. سجادی، سیدجعفر، فرهنگ علوم فلسفی و کلامی، ص ۴۰۲.
۴۴. همانجا.
۴۵. تمام المنة فی التعلیق علی اصول السنة، ص ۴۱ و ۴۲.
۴۶. فخر رازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر، ج ۸، ص ۱۸؛ ج ۱۲، ص ۴۶، ۱۴۳؛ ج ۱۷، ص ۱۴ - ۱۶؛ ج ۲۵، ص ۱۲۷؛ ج ۲۹، ص ۱۰۶؛ ج ۳۰، ص ۹۴.
۴۷. غزالی، محمد بن محمد، الجام العوام عن علم الکلام، ص ۶۳.
۴۸. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مجموعه الفتاوی، ج ۵، ص ۲۵.
۴۹. همو، درء تعارض العقل و النقل أو موافقة صحیح المنقول صریح المعقول، ج ۱، ص ۲۰۵.
۵۰. سلفی‌گری و وهابیت، ج ۲، ص ۱۲۳.
۵۱. مجموعه الفتاوی، ج ۱۳، ص ۱۶۴ و ۱۶۵؛ درء التعارض العقل و النقل، ج ۵، ص ۲۳۴.
۵۲. الابانة عن اصول الديانة، ص ۱۱۶ و ۱۱۷.
۵۳. ابن عبدالوهاب، عبدالرحمن بن حسین بن محمد، کتاب التوحید، ص ۱۹۹.
۵۴. کثیری، محمد، السلفية بين اهل السنة و الامامية، ص ۵۳۳.

۵۵. دویش، احمد بن عبدالرزاق، فتاوی اللّجنة الدائمة للبحوث العلمیة، ج ۷، ص ۳۶۱.
۵۶. کتاب التوحید، ص ۲۱۹.
۵۷. همان، ص ۲۱۷.
۵۸. فخر رازی از بزرگان اشعری به تأویل صفات خبری پرداخته است و «استواء»، «عین» و «ید» را بترتیب به «استیلا»، «عنایت» و «قدرت» تأویل کرده است (التفسیر الکبیر، ج ۱۷، ص ۱۴ - ۱۶).
۵۹. هر چند در میان اندیشمندان ماتریدی، دیدگاههایی میان اثبات صفات بلاکیف و تأویل دیده میشود، اما اندیشه خود ابومنصور ماتریدی به نظریه تفویض نزدیکتر است. (سلفی‌گری و وهابیت، ج ۲، ص ۱۰۴).
۶۰. ربانی گلیپایگانی، علی، «وهابیان و توحید در اسماء و صفات»، فصلنامه سراج منیر، س ۲، ش ۶، ص ۴۱ - ۴۳.
۶۱. ابن تیمیه بر این باور است که تأویل از تشبیه و تعطیل صفات بدتر و طاغوت اکبر است. (ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، الفتاوی الحمویة الکبری، ص ۱۱۸).
۶۲. معتزلی، قاضی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسة، ص ۲۱۳؛ توحید در قرآن، ج ۲، ص ۲۸۵.
۶۳. ابن بابویه، محمد بن علی، الاعتقادات فی دین الإمامیة، ص ۲۱ - ۲۶؛ صبحی، احمد محمود، فی علم الکلام (دراسة فلسفیة لآراء الفرق الاسلامیة فی اصول الدین)، ج ۱، ص ۱۲۵ و ۱۲۶.
۶۴. مکدموت، مارتین، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ترجمه احمد آرام، ص ۴۲۷.
۶۵. عسکری، سیدمرتضی، عقاید اسلام در قرآن کریم، ترجمه محمدجواد کرمی، ج ۲، ص ۵۴۷.
۶۶. نعمانی، شبلی، تاریخ علم کلام، ترجمه سیدمحمد تقی فخر داعی، ص ۱۶۱.
۶۷. ر.ک: المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۴، ص ۱۳۳.
۶۸. سبحانی، جعفر، رسائل و مقالات، ج ۲، ص ۳۷.
۶۹. شرح الاصول الخمسة، ص ۲۲۶.
۷۰. جوادی آملی، عبدالله، سرچشمه اندیشه، ج ۱، ص ۴۱۳ و ۴۱۴.
۷۱. همو، قرآن در قرآن، ص ۴۰۳ و ۴۰۴.
۷۲. همان، ص ۴۰۴ و ۴۰۵.
۷۳. ر.ک: همان، ص ۴۰۶ و ۴۰۷.
۷۴. همانجا.
۷۵. رجبی، محمود، روش تفسیر قرآن، ص ۲۲۳.
۷۶. قرآن در قرآن، ص ۳۸۷.
۷۷. روش تفسیر قرآن، ص ۲۳۸.
۷۸. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر تسنیم، ج ۱، ص ۱۹۸.
۷۹. سرچشمه اندیشه، ج ۱، ص ۴۷.
۸۰. سبحانی، جعفر، فرهنگ عقائد و مذاهب اسلامی، ج ۲، ص ۷۶ و ۷۷.
۸۱. همانجا.
۸۲. سبحانی، جعفر، مناهج التفسیریة فی علوم القرآن، ص ۵۶ و ۵۷.
۸۳. همو، الالهیات علی هدی کتاب و السنة و العقل، ج ۱، ص ۳۳۷.
۸۴. مناهج التفسیریة فی علوم القرآن، ص ۶۱.
۸۵. همان، ص ۶۰.



۸۶. الالهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، ج ۱، ص ۳۳۳ و ۳۳۴.
۸۷. مانند آیات: یونس/۳؛ رعد/۲؛ سجده/۴ و ۵.
۸۸. مانند آیه ۵۴ سوره اعراف.
۸۹. الالهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، ج ۱، ص ۳۳۴ - ۳۳۶.
۹۰. همان، ص ۳۳۹ و ۳۴۰.
۹۱. الالهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، ج ۱، ص ۳۴۰.

منابع:

۱. قرآن کریم.
۲. آبراهاموف، بنیامین، «نظریه «بلاکیف» و مبانی آن در کلام اسلامی»، ترجمه حمید عطایی نظری، ماهنامه کتاب ماه دین، س ۱۴، ش ۱۶۶، مرداد ۱۳۹۰.
۳. آریان، حمید، «شأن و کارکرد عقل در تفسیر قرآن از دیدگاه نص گرایان»، فصلنامه قرآن‌شناخت، ش ۶، پاییز و زمستان ۱۳۸۹.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی، الاعتقادات فی دین الإمامیه، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ۱۴۱۴ق.
۵. ابن تیمیة، احمد بن عبدالحلیم، الفتاوی الحمویة الکبری، ریاض، دار الصمیعی، ۱۴۲۵ق.
۶. _____، درء تعارض العقل و النقل أو موافقة صحیح المنقول صریح المعقول، ریاض، دارالکنوز الأدبیة، ۱۳۹۱ق.
۷. _____، مجموعة الفتاوی، تحقیق عامر الجوار و انوار الباز، ریاض، دار الوفاء للطباعة و النشر و التوزیع، الطبعة الثالثة، ۱۴۲۶ق.
۸. ابن جماعه، محمد بن ابراهیم بن سعدالله، ایضاح الدلیل فی قطع حجج اهل التعطیل، بی جا، دارالسلام، ۱۹۹۰م.
۹. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶.
۱۰. ابن عبدالوهاب، عبد الرحمن بن حسین بن محمد، کتاب التوحید، ریاض، مطابع الریاض، بی تا.
۱۱. اشعری، ابوالحسن، الابانة عن اصول الدیانة، قاهرة، کلیة البنات جامعة عین الشمس، ۱۳۹۷ق.
۱۲. _____، رسالة استحسان الخوض فی علم الکلام، حیدرآباد، مطبعة المجلس الدائرة المعارف العثمانیة، ۱۴۰۰ق.
۱۳. الهداشتی، علی، بررسی و نقد آرای سلفیه درباره توحید از دیدگاه قرآن، سنت و برهان، قم، تحسین، ۱۳۹۲.
۱۴. بغدادی، عبد القاهر، الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجیة منهم، بیروت، دار الجیل، ۱۴۰۸ق.
۱۵. بیهقی، احمد بن حسن، الاعتقاد، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۴ق.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر تسنیم، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۸.
۱۷. _____، توحید در قرآن، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۹۱.
۱۸. _____، سرچشمه اندیشه، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶.
۱۹. _____، فلسفه الهی از منظر امام رضا (ع)، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۸.

۱۷۴



سال نهم، شماره سوم
زمستان ۱۳۹۷

۲۰. _____، قرآن در قرآن، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۸.
۲۱. حجت، هادی، «تشبیه، تفویض و تأویل در مکتب اصحاب حدیث»، فصلنامه اندیشه دینی، ش ۲۰، پاییز ۱۳۸۵.
۲۲. خطیب بغدادی، ابی بکر احمد بن علی، تاریخ مدینه الاسلام، بی جا، دارالمغرب الاسلامی، ۱۴۲۲ق.
۲۳. دویش، احمد بن عبدالرزاق، فتاوی اللجنة الدائمة للبحوث العلمیة، ریاض، دار المؤید، ۱۴۲۴ق.
۲۴. ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۲۳ق.
۲۵. _____، سیر اعلام النبلاء، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۳ق.
۲۶. ربانی گلپایگانی، علی، الکلام المقارن، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی مذاهب اسلامی، ۱۴۲۱ق.
۲۷. _____، «وهایان و توحید در اسماء و صفات»، فصلنامه سراج منیر، س ۲، ش ۶، تابستان ۱۳۹۱.
۲۸. رجبی، محمود، روش تفسیر قرآن، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۸.
۲۹. رشید رضا، محمد، تفسیر المنار، بیروت، دار المعرفة، ۱۴۱۴ق.
۳۰. سبحانی، جعفر، الالهیات علی هدی کتاب و السنه و العقل، قم، مرکز العالمی للدرسات الاسلامیة، ۱۴۱۳ق.
۳۱. _____، بحوث فی الملل و النحل، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۱۸ق.
۳۲. _____، رسائل و مقالات، قم، مؤسسه الامام الصادق (ع)، ۱۴۲۵ق.
۳۳. _____، فرهنگ عقائد و مذاهب اسلامی، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۷۱.
۳۴. _____، مناهج التفسیریة فی علوم القرآن، قم، مؤسسه الامام صادق، ۱۴۳۲ق.
۳۵. سبحانی، محمدتقی؛ اقوام کرباسی، اکبر، «ایده بلاکیف در کشاکش دو خوانش وجودی و مفهومی»، فصلنامه جاویدان خرد، ش ۲۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۰.
۳۶. سجادی، سیدجعفر، فرهنگ علوم فلسفی و کلامی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۷.
۳۷. سعیدی روشن، محمدباقر، تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۳.
۳۸. سعیدی مهر، محمد، کلام (۱)، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها، ۱۳۹۱.
۳۹. سلطانی، مصطفی، «صفات خبریه از دیدگاه امامیه و معتزله با تأکید بر اندیشه سیدمرتضی و قاضی عبدالجبار»، فصلنامه اندیشه نوین دینی، س ۸، ش ۲۹، تابستان ۱۳۹۱.
۴۰. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، الإیتقان فی علوم القرآن، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۲۱ق.
۴۱. شریف رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، تحقیق صبحی صالح، قم، دار الهجرة، ۱۴۱۴ق.
۴۲. شمس، محمدجواد، تنزیه و تشبیه در مکتب ودانته و مکتب ابن عربی (به همراه بررسی پیشینه بحث در اسلام و دین بودایی)، قم، نشر ادیان، ۱۳۸۹.
۴۳. شهرستانی، عبدالکریم، الملل و النحل، تحقیق محمد بدران، قم، الشریف الرضی، ۱۳۶۴.
۴۴. صبحی، احمد محمود، فی علم الکلام (دراسة فلسفیه لآراء الفرق الاسلامیة فی اصول الدین)، بیروت، دار النهضة العربیة، ۱۴۰۵ق.
۴۵. صفوی، کورش، آشنایی با معنی شناسی، تهران، انتشارات پژواک کیوان، ۱۳۸۳.

۴۶. طباطبائی، محمد حسین، ترجمه و شرح *بداية الحكمة*، علی شیروانی، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۴۷. _____، *الميزان في تفسير القرآن*، قم، مكتبة النشر الإسلامي، ۱۴۱۷ق.
۴۸. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، *جامع البيان في تفسير القرآن*، بیروت، دار المعرفة، ۱۴۱۲ق.
۴۹. عبدالمنعم سلیم، عمرو، *تمام المنة في التعليق على اصول السنة*، قاهرة، دار السلام، ۱۴۱۴ق.
۵۰. عسکری، سید مرتضی، *عقاید اسلام در قرآن کریم*، ترجمه محمد جواد کرمی، قم، مجمع علمی اسلامی، ۱۳۷۸.
۵۱. علی زاده موسوی، مهدی، *سلفی گری و وهابیت؛ مبانی اعتقادی*، قم، آوای منجی، ۱۳۹۳.
۵۲. غزالی، محمد بن محمد، *الجماع العوام عن علم الکلام*، بیروت، دارالکتاب العربی، بی تا.
۵۳. فخر رازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۰۱ق.
۵۴. _____، *المطالب العالیة من العلم الالهی*، بیروت، دارالکتاب العربی، بی تا.
۵۵. قمی، قاضی سعید، *شرح توحید الصدوق*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۵ق.
۵۶. کتیری، محمد، *السلفية بين اهل السنة والامامية*، قم، مؤسسه دائرة المعارف الفقه الاسلامی، ۱۳۸۷.
۵۷. معتزلی، قاضی عبدالجبار، *شرح الاصول الخمسة*، قاهرة، دارالکتب العصرية، ۱۹۶۵م.
۵۸. مکدرموت، مارتین، *اندیشه های کلامی شیخ مفید*، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.
۵۹. نعمانی، شبلی، *تاریخ علم کلام*، ترجمه سید محمد تقی فخر داعی، تهران، اساطیر، ۱۳۸۶.
۶۰. نووی، یحیی بن شرف، *المنهاج شرح صحیح مسلم بن الحجاج*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۲ق.