

تحلیل انتقادی از انحراف سلفیه در معناشناسی صفات الهی از

منظر قرآن

صمد عبداللّهی عابد*

دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران

محمدفردین جلالی**

دانشجوی دکتری و مربی الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اردبیل، ایران

عبدالرضا عبدالرحیمی***

استادیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی اردبیل، اردبیل، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۰/۱۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۳/۰۷)

چکیده

«سلفیه» اصطلاحی نوظهور در تاریخ اندیشه اسلامی است که گروهی از اهل حدیث و پیروان احمدبن حنبل، ابن تیمیه و محمدبن عبدالوهاب برای خویش برگزیده‌اند. آنان در روش شناخت، نقل‌گرا و در فهم نقل، ظاهرگرا هستند. عقل را شایسته فهم مسائل الهی ندانسته‌اند و رسالت آن را تنها فهم درست سخنان سلف می‌دانند. بر مبنای هستی‌شناسی سلفیه، خدا موجودی آسمانی و نشسته بر عرش در آسمان هفتم است. صفات خبری زاید بر ذات همچون «ید»، «نفس» و «وجه» دارد و در قیامت به چشم سر دیده خواهد شد. آنان در تبیین و تفسیر این گونه صفات الهی از حیث معناشناسی بر اساس اصل ظاهرگرایی در قرآن و سنت، و به تبعیت از برخی اهل اثر و اصحاب حدیث به معنای ظاهری و عامیانه این صفات بسنده کرده، آنان را تأویل نمی‌کنند. این گروه با تفسیر افراطی و متعصبانه‌ای که از توحید دارند، فقط خود را توحیدی می‌خوانند و سایر مسلمانان را مشرک و کافر قلمداد می‌کنند. امام علی^(ع) تشبیه را رد کرده‌است و برای رد آن، ادله‌ای آورده‌است. امیر مؤمنان علی^(ع) تنزیه مطلق را قبول ندارد و قائل به این است که خدا را در حدی که خود خدا و پیامبران او معرفی کرده‌اند و بر اساس آیات و افعال او، می‌توان شناخت. در این مختصر مبانی سلفیه به خامه نقد کشیده شده‌است.

واژگان کلیدی: صفات خبری، تشبیه، ظاهرنگری، تأویل، سلفیه.

* E-mail: fardinjalali753@gmail.com

** E-mail: s11.abdollahi@yahoo.com (نویسنده مسئول)

*** E-mail: abdorrahimialireza@gmail.com

مقدمه

ظاهرگرایی در فهم دین از نظر سیر تاریخی، به داودبن علی اصبهانی ظاهری (د. ۲۷۰ یا ۲۷۵ ق.) برمی گردد (ر.ک؛ سبحانی، ۱۴۲۷م: ۱۰). اما پیش از آن نیز ظاهرگرایی از جمله مبانی فرقه تکفیری خوارج در تفسیر دین بوده است (ر.ک؛ ابوزهره، ۱۹۹۶م: ۶۴). البته با مرگ اصبهانی، ظاهریه تقریباً به فراموشی سپرده شد. اما با پیدایش اهل حدیث، به ویژه احمدبن حنبل (د. ۲۴۱ ق.)، این تفکر دوباره جان تازه گرفت. ظاهرگرایی احمدبن حنبل همزاد با نقل گرایی او و در نتیجه، مخالفت او با خردورزی در فهم و معرفت دینی شد؛ زیرا نقل گرایی صرف با رویکرد تأویل نمی سازد. افزون بر ظاهریه و حنبلیان، شاخه های دیگری از ظاهر گرایی، مانند حشویه، مجسمه و مشبّه هستند که در گذشته ظهور کرده اند (ر.ک؛ کثیری، ۱۴۱۸م: ۴۶). ظاهرگرایی در سده سوم نیز در فرقه تکفیری بریهاریه به نوعی خود را نشان داد و در سده چهارم و پنجم، ابن حزم (۳۸۴-۴۵۸ ق.) آن را احیا کرد (ر.ک؛ سبحانی، ۱۴۲۷ق: ۹۱). ابن حزم به شدت ظاهرگرا بود تا آنجا که هر نوع کاربرد مجازی، کنایی و مانند آن را دروغ می دانست (ر.ک؛ محمود، ۱۴۱۱ق: ۵۳). در سده هفتم با ظهور ابن تیمیه، ظاهرگرایی به عنوان مبنای اصلی تفسیر آیات و روایات ساماندهی شد. نگرش ابن تیمیه را پیروانش همچون ابن قیم و ابن کثیر، و در سده های اخیر، جریان سلفی وهابی دنبال کردند و مبنای اصلی تفسیری سلفی های معاصر، مانند شنیطی و ابن عثیمین قرار گرفت. برخی از نویسندگان اهل سنت با استناد به ادله عقلی و نقلی بر آنند که سلفی های ظاهرگرای تکفیری معاصر، همان خوارج دیروز هستند (ر.ک؛ شمري، ۱۴۳۵ق: ۲۷۱-۲۷۷).

این جریان، با ادعای پیروی از صحابه، تابعان و پیروان تابعان و با شعار بازگشت به سه قرن نخست اسلامی، خود را پیرو راستین سلف صالح معرفی می کند و موافقان خویش را هدایت یافته و مخالفانش را گمراه می شمرد (ر.ک؛ همان: ۵۳) و چون ابن تیمیه در نظام مندی فکری و نظری سلفیه افراطی نقش برجسته ای داشت و پس از او، پیروانش مانند ابن قیم و ابن کثیر، و در دو سده اخیر از محمدبن عبدالوهاب گرفته تا رشید رضا،

ابن عثیمین، شنقیطی، همگی وامدار اندیشه‌های سلفی ابن تیمیه بوده‌اند و بدان اذعان کرده‌اند، در این نوشتار بیشتر به دیدگاه‌های ابن تیمیه استناد خواهد شد.

۱. طرح مسئله

هدف از تدوین این نوشتار، بررسی و نقد دیدگاه‌های مختلف، به ویژه دیدگاه وهابیت درباره صفات خبری است. در قرآن کریم و احادیث نبوی، صفاتی چون ید، وجه، استوای بر عرش، آمدن، خندیدن و مانند آن به خدای متعال نسبت داده شده است. دلالت این صفات و اسما بر خدای متعال چگونه است؟ آیا ظاهر این الفاظ مراد است، یا معنایی دیگر اراده شده است؟ اگر معانی دیگری اراده شده است، آن معانی کدامند؟ آیا ممکن است اصلاً معنایی اراده نشده باشد، یا معنایی اراده شده باشد، ولی بشر مکلف به فهم آن نباشد؟ طرفداران هر دیدگاه چه کسانی هستند؟ دلایل آنان چیست؟ پیامدها و لوازم هر یک کدام است؟ نوشتار پیش رو تلاشی برای پاسخ به این پرسش‌هاست.

۲. پیشینه پژوهش

معناشناسی صفات از گذشته تاکنون اندیشه متألهان شرق و غرب را به خود مشغول کرده است و هر یک کوشیده‌اند مشکل معناشناختی اوصاف الهی را به نوعی حل کنند (ر.ک؛ اله‌بداشتی، ۱۳۷۶: ۹۸-۸۹ و برومر، ۱۳۷۹ و ۱۳۸۰). به گزارش شهرستانی، گروهی از سلف که برای خدا صفات زائد بر ذات را اثبات می‌کردند، «صفاتی» نامیده شدند. صفاتی در معناشناسی دو گروه شدند:

«برخی تأویل را پذیرفتند و برخی با ردّ هر گونه تأویل در آیات و روایات، به ظواهر این مفاهیم و گزاره‌های الهیاتی بسنده کردند و گفتند ما معنای الفاضلی را که در باب صفات خبری، مثل ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه/۵) و مانند آن آمده است، نمی‌دانیم... و مکلف به شناخت تفسیر و تأویل آن‌ها نیستیم» (شهرستانی، ۱۴۲۱ق.: ۱۰۴-۱۰۵).

در مقابل، امامیه و معتزله تأویل این دسته از مفاهیم و گزاره‌ها را ضروری دانسته‌اند (ر.ک؛ سبحانی، ۱۴۱۴ق.:. ۱۸۸-۱۹۶) تا خدای سبحان را از هر گونه تشبیه انسان و تجسیم منزّه کنند.

علامه طباطبائی درباره ریشه این مشکل می‌نویسد: «جمود بر یکسانی معنا در همه موارد استعمال آن، چیزی است که سبب شد مقلدان اصحاب حدیث از خشویه و مجسمه، بر ظواهر آیات در تفسیر آن جمود بورزند...» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق.، ج ۱: ۱۰). سلفیه نیز در بسیاری از مسائل فکری در باب الهیات، از صفاتیه و اهل حدیث اثر پذیرفته‌اند و به پیروی از آنان هیچ تفسیر و تأویلی را در باب آیات و روایات مربوط به صفات الهی روا ندانسته‌اند و به ظاهر آیات و احادیث بسنده نموده‌اند و گفته‌اند آیات مربوط به صفات خبری از تشابهات است و تأویل تشابهات را کسی جز خدا نمی‌داند.

۳. معناشناسی سلفیه

کلمه «سلف» در زبان عربی به معنای «گذشته» است و قوم «سلاف»، یعنی «گروهی که در گذشته می‌زیستند». البته هر زمان نسبت به زمانی‌هایی که قبل از آن آمده و سپری شده، «خلف» است (ر.ک؛ منتظری، ۱۳۸۸: ۱۳۴). «سلفیه» از نظر لغوی، «انتساب به گذشته یا گذشتگان» و تقریباً به معنای «گذشته‌گرایی» است. بنابراین، می‌توان گفت که سلفی‌گری به معنای تقلید از گذشتگان است.

۴. مفهوم‌شناسی اصطلاح «سلفیه»

سلفیه (اصحاب السلف الصالح) در معنای اصطلاحی آن، نام فرقه‌ای است که با تمسک به دین اسلام، خود را پیرو سلف صالح می‌دانند و در اعمال، رفتار و اعتقادات خود سعی بر تابعیت از پیامبر اسلام^(ص)، صحابه و تابعین دارند. آنان معتقدند که عقاید اسلامی باید به همان نحو بیان شوند که در عصر صحابه و تابعین مطرح بوده‌است؛ یعنی عقاید اسلامی را باید از کتاب و سنت فراگرفت و علماً نباید به طرح ادله‌ای غیر از آنچه

قرآن در اختیار می‌گذارد، پردازند. با این توصیف، «سلفی کسی است که در احکام شرعی به کتاب و سنت رجوع کند و به غیر آن‌ها رجوع نکند» (بشیر، ۱۳۹۰: ۸۶).

پیشینه این نگرش را باید در سده نخستین اسلامی و در فرقه خوارج جستجو کرد. پس از آن، در سده دوم هجری نیز جریانی به نام اهل حدیث به وجود آمد که از نظر کلامی، در برابر معتزله و از نظر فقهی، در برابر اهل رأی موضع گرفت و زمینه را برای زایش رویکردهایی چون جسم‌گرایی فراهم آورد. جسم‌گرایان گروهی بودند که با استناد به ظاهر برخی آیات و احادیث و نیز پرهیز از هر گونه تفسیر عقلانی، خدا را جسم می‌انگاشتند. اما در قرن‌های بعد، آنان رو به افول نهادند تا اینکه در قرن دوازدهم هجری قمری محمدبن عبدالوهاب این اندیشه‌ها را بار دیگر در عربستان زنده کرد. در واقع، سلفیت بر خلوص اعتقادی در تعامل خود با گرایش‌های مخالف در درون صفوف اسلام گرایان تأکید دارد. همچنین، بر مرجعیت سلف در تعامل با تمام مسائل و امور تأکید می‌کند، به گونه‌ای که از محدوده دیدگاه‌های رایج نزد سلف بیرون نمی‌رود و در صورت اختلاف سلف بر دو دیدگاه، تأسیس دیدگاه سوم را جایز نمی‌داند.

۵. دیدگاه سلفیه در معناشناسی صفات الهی

یکی از نظریه پردازان مهم این عرصه ابن تیمیه است. وی در این مسئله معتقد است که تأویل آیات صفات جایز نیست، اما تفسیر و فهم معانی لغوی آن‌ها جایز است (ر.ک؛ حلمی، ۱۴۱۱ق: ۶۲). وی در ادامه برای بیان مقصود خویش، به آنچه که از مالک درباره آیه ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه/ ۵) پرسیده شده، اشاره می‌کند و می‌نویسد: «الاستواء معلوم والکیف مجهول والإیمان به واجب والسؤال عنه بدعة: معنای استوا آشکار، چگونگی آن ناپیدا، باور آن واجب و سؤال از آن بدعت (در دین) است» (ابن تیمیه، بی تا: ۲۸۷).

سلفیه سؤال از کیفیت «استواء» را بدعت می‌دانند، چون پاسخ به آن مستلزم تأویلی است که کسی جز خدا از آن آگاه نیست، اما آنچه از استوا و نظایر آن می‌فهمیم، همان

تفسیری است که خدا و رسول او بیان کرده‌اند. ابن تیمیه در ادامه می‌نویسد: «خدای تعالی امر کرده‌است که در قرآن تدبر کنیم و آن را برای تعقل نازل کرده‌است» (همان).

گفتنی است تدبری که سلفیه از آن سخن می‌گویند، گوش جان سپردن به سخنان سلف است؛ چنان‌که ابن تیمیه پاسخ مالک بن انس درباره آیه ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ را در باب همه صفات، مانند نزول پروردگار، ید، وجه او - جل جلاله - و مانند آن‌ها جاری می‌داند؛ مثلاً درباره نزول پروردگار بعد از دو ثلث شب به آسمان دنیا می‌نویسد: «معنای آن معلوم، کیفیت آن مجهول، و ایمان به آن واجب و سؤال از آن بدعت است» (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق.، ج ۳: ۲۴).

ابن تیمیه علم به کیفیت صفت را فرع علم به کیفیت ذات می‌داند. از این رو، علم به کیفیت سمع، بصر، تکلیم، استوا و نزول را ممتنع می‌داند، چون علم به چگونگی ذات، ممتنع است (ر.ک؛ همان). وی برای توجیه نظریه خود می‌نویسد: «همان‌طور که نعمت‌های دنیا با نعمت‌های آخرت فقط اشتراک لفظی دارند، صفاتی هم که برای خدا و مخلوق ثابت می‌شوند، چنین هستند» (همان: ۲۶). از دیدگاه ابن تیمیه مفاهیم صفات و کلماتی که برای مخلوق و خدا به کار می‌رود، فقط مشترک لفظی هستند. او تباین نعمت‌های دنیا با آخرت را تمثیلی برای تباین صفات خدا و مخلوق می‌داند و می‌نویسد: «وقتی حقایق اخروی که خدا از آن‌ها خبر داده‌است، با حقایق موجود در دنیا فقط اشتراک اسمی داشته باشد، پس مابینت خالق - سبحانه و تعالی - با مخلوقات بسی بیشتر از مابینت مخلوق (دنیا) با مخلوق (آخرت) خواهد بود» (همان). در جایی دیگر، وی برای نفی مثلیت صفات مخلوقات با خالق چنین می‌نویسد: «وقتی ذات مقدس او مثل ذوات مخلوق نیست، صفات او نیز مثل صفات مخلوق نخواهد بود» (همان: ۴۱)؛ برای مثال، وی می‌گوید استوای خدا بر عرش، مثل استوای انسان بر پشت چارپایان نیست (ر.ک؛ همان: ۴۲)، اما چگونگی استوای خویش را بیان نمی‌کند، جز اینکه استوایی است که مخصوص اوست. خلاصه اینکه ابن تیمیه برای فرار از تأویل و تفسیر خلاف ظاهر آیات، از یک سو به فرار از تشبیه بین خالق و مخلوق و از سوی دیگر، به اشتراک اسمی مفاهیم بین انسان و خدا و نیز تباین مصداقی آن‌ها روی آورده‌است.

از دیدگاه ابن تیمیه، همان گونه که خالق و مخلوق در ذات تباین دارند، در صفات هم تباین مصداقی دارند. پس اگر می‌گوییم خدا سمیع و بصیر است، دست خدا بالای دست هاست و خدا بر عرش استوا دارد، چیزی از مصادیق این الفاظ نمی‌فهمیم، چون «طریق علم به [مثلاً] استوای خدا بر عرش، تنها سمع است» (همان) و عقل راهی به فهم حقیقت صفات ندارد.

۶. مبانی سلفیه در معنانشناسی

یکی از مبانی سلفیه، گریز از تأویل است. سلفیه با رد هر گونه تأویل در آیات و روایات، به ظواهر این مفاهیم و گزاره‌های الهیاتی بسنده کرده‌اند و می‌گویند ما معنای الفاظی را که در باب صفات خبری، مثل ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه/ ۵) و مانند آن آمده‌است، نمی‌دانیم و مکلف به شناخت تفسیر و تأویل آن‌ها نیستیم (ر.ک؛ شهرستانی، ۱۴۲۱ق: ۱۰۴-۱۰۵). در مقابل، امامیه و معتزله تأویل این دسته از مفاهیم و گزاره‌ها را ضروری دانسته‌اند (ر.ک؛ سبحانی، ۱۴۱۴ق: ۱۸۸-۱۹۶) تا خدای سبحان را از هر گونه تشبیه انسان و تجسیم منزّه کنند.

تکیه‌گاه سلفیه در این نظریه، آیه شریفه زیر است: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ... وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ: اوست که این کتاب را بر تو فرو فرستاد. پاره‌ای از آن آیات محکم و اصل کتاب‌اند و پاره‌ای دیگر متشابهات هستند... که تأویل آن‌ها را کسی جز خدا نمی‌داند. ثابت‌قدمان در علم گویند: همه از جانب خداست. ما به آن گرویدیم. جز خردمندان کسی متذکر نمی‌شود﴾ (آل عمران/ ۷). آنان «واو» را در جمله «وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ»، واو استیناف دانسته‌اند و بر این مبنا، پرهیز از تأویل را شیوه‌ی راسخون در علم شمرده‌اند. از این رو، به پیروی از آنان، تأویل معنایی و تفسیر خلاف ظاهر آیات متشابه را جایز نمی‌دانند. هر چند ابن تیمیه تأویل به معنای تفسیر و تأویلی که مراد از آن، بازگشت کلام به اصل خویش باشد - مانند سخن یوسف^(ع) که

فرمود: ﴿هَذَا تَأْوِيلُ الرُّوْيَايِ﴾ - را می پذیرد، اما تأویل به معنای مخالفت با ظاهر آیه را نمی پذیرد (ر.ک؛ ابن تیمیه، ۱۴۱۹ق.، ج ۴: ۷۲).

در نتیجه، از دیدگاه سلفیه، اندیشیدن در این دسته از آیات و روایات جایز نیست و فقط باید به فهم لغوی و گزارش سلف و فهم سلف از آیات و روایات بسنده نمود؛ چنان که ابن تیمیه از رهبران فکری سلفیه می نویسد: «مذهب سلف... اثبات صفات و حمل آن‌ها بر ظاهرشان و نفی کیفیت و چگونگی آن‌هاست...» (همان، ۱۴۱۶، ج ۴: ۱۱). البته مراد ابن تیمیه از سلف، صحابه، تابعین، تابعین تابعین و علمای اهل حدیث از اهل سنت هستند. مرعی بن یوسف کرمی مقدسی نیز که سخنان علمای اهل سنت را درباره محکم و متشابه گرد آورده، در پاسخ به این سؤال که آیا خوض در آیات متشابه جایز است یا نه، می نویسد: «مذهب سلف، حنابله و بسیاری از محققین، عدم خوض در آیات متشابه، به‌ویژه در مسائل اسما و صفات است» (الکرمی المقدسی، ۱۴۰۶ق.:. ۵۵).

علمای متأخر سلفیه نیز از پیشینیان خویش پیروی کرده، بر تأویل نکردن آیات رأی داده‌اند؛ چنان که مصطفی حلمی از متفکران معاصر سلفیه، در علت پیروی از سلف می نویسد: «آنان به عصر رسالت نزدیک تر بودند. پس فهم آنان از آیات دقیق تر و قابل اعتمادتر است» (حلمی، ۱۴۱۱ق.:. ۶۲).

۷. نقد و بررسی

در نقد این دیدگاه می توان گفت خدای سبحان آیات خود را دو قسم کرده است: محکّمات و متشابهات. محکّمات را «امّ الكتاب» نامیده است تا متشابهات با ارجاع به آن‌ها معنایشان معین و مرادشان روشن شود. علامه طباطبائی در این زمینه می فرماید: «آیات متشابه به واسطه محکّمات محکم می شوند و آیات محکّمات، بِنَفْسِهَا محکم هستند» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق.، ج ۳: ۲۴). وی در ادامه، آیه ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه/ ۵) را مثال می زند و می گوید: «اگرچه مراد آن در بدو امر مشتبه است، اما وقتی به آیه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ارجاع شود، ذهن مراد حقیقی را درمی یابد که مقصود، تسلط بر

ملک و احاطه بر خلق است، نه تمکن و اعتماد بر مکان که مستلزم جسمیت است» (همان).

اما ابن تیمیه ذیل همین آیه (طه/۵) به نقل از معمر بن احمد اصفهانی می نویسد: «خدای تعالی استوای بر عرش دارد، بدون آنکه کیفیت آن آشکار باشد یا شبیه استوای مخلوقات باشد و بدون آنکه آن را تأویل کنیم» (ابن تیمیه، ۱۴۰۳ق، ج ۲: ۱۶۸). لازمه این سخن ابن تیمیه، یا تشبیه است یا تعطیل معرفت.

مبنای دیگر سلفیه در گریز از تأویل صفات، به مبنای هستی شناختی آنان برمی گردد. ابن تیمیه وجود موجود مجرد خارجی را نفی کرده، آن را فقط امری ذهنی می داند. بنابراین، سلفیه - با توجه به مبانی هستی شناختی خود - در شناخت خدا بیشتر اهل تشبیه هستند، چون به وجود عینی، صفاتی مانند نفس، وجه، ید و عین را برای خدا قائل هستند و آیات را حمل بر ظاهر می کنند، اگرچه از نظر معناشناختی صفات، به اشتراک اسمی صفات خدا و انسان (خالق و مخلوق) معتقدند که ثمره این سخن، تعطیل معرفت است. علت این محذور آن است که ابن تیمیه و پیروانش، به طور کلی تقسیم معنای صفت به حقیقی و مجازی را در قرآن نفی می کنند و آن را از بدعت های خلف می دانند (ر.ک؛ حسینی میلانی، ۱۴۱۹ق: ۹۱).

این دیدگاه سلفیه مستلزم تعطیل اعجاز زبانی قرآن است، چون یکی از جنبه های اعجاز قرآن، فصاحت و بلاغت آن است و کلام فصیح و بلیغ نمی تواند از صناعت های ادبی، یعنی استعاره، تشبیه، تمثیل، مجاز و... خالی باشد. پس نفی آن ها از کلام الهی مستلزم نفی اعجاز زبانی قرآن است. بنابراین، مبانی معناشناختی سلفیه با مشکلات اساسی مواجه است. آنان از اصول خاصی پیروی می کنند که لازم است بررسی و نقد شود.

۷-۱. ظاهرگرایی در تفسیر آیات متشابه

درباره تفسیر آیات متشابه و آیات صفات خبری، دیدگاه های متعددی مطرح بوده است؛ از جمله: ۱- تمسک به ظواهر آیات، بدون توجه به قرائن عقلی و نقلی. ۲-

تعطیل‌گرایی و نفی صفات. ۳- تأویل‌گرایی، استناد به ظواهر کتاب در پرتو خرد و استفاده از تأویل در جاهایی که اخذ به مدلول ظاهری آیات و روایات مستلزم تشبیه و تجسیم می‌شود. ۴- تفویض؛ یعنی در عین استناد به ظواهر، به مفاد ظاهری آن‌ها اخذ نمی‌شود و در این گونه از آیات باید از هر گونه اظهار نظر و بیان معنای آیه و روایت خودداری کرد و علم آن را به خدا وا گذاشت (ر.ک؛ شهرستانی، ۱۴۲۱، ج ۱: ۹۲-۹۳).

در این زمینه، سلفیه افراطی، پیرو دیدگاه اول هستند و در تفسیر قرآن، بیش از هر چیز دیگر به ظواهر آن‌ها تکیه کرده، مخالفان خود را به کفر و بدعت متهم می‌کنند (ر.ک؛ ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق.، ج ۵: ۴۷۴). ظاهر‌گرایی سلفی افراطی در تفسیر قرآن، با سه مؤلفه اساسی، یعنی انکار تأویل ضابطه‌مند، نفی معجزه‌های ادبی در تفسیر قرآن، و نادیده گرفتن نقش عقل در فهم قرآن شناخته می‌شود که در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

۷-۱-۱. انکار تفویض سلف از سوی وهابیت

با همه شواهد و قرائن موجود، سلفیه جدید، وجود چنین نظریه ای را در میان قدمای خود بر نمی‌تابند. ابن تیمیه حرّانی (د. ۷۲۸ق.)، اهل تفویض را «اهل تجهیل» می‌خواند (ر.ک؛ همان، ۱۴۰۳ق.، ج ۵: ۳۴) و قول به تفویض را بدترین اقوال اهل بدعت می‌داند. او می‌گوید: «معلوم شد که قول اهل تفویض که خود را پیرو سیره و سنت سلف می‌پندارند، بدترین و شرترین اقوال اهل بدعت و الحاد است» (همان، ج ۱: ۲۰۵). ابن قیم جوزیه (د. ۷۵۱ق.) نیز به پیروی از استاد خود (ابن تیمیه) و با استناد به کلام او، سلف را از تفویض مبرا می‌داند: «بعضی پنداشته‌اند طریقه سلف مجرد ایمان به الفاظ قرآن و حدیث، بدون فقه و فهم معنای آن بوده است... حال آنکه این گمان فاسد است» (ابن قیم جوزیه، ۱۴۲۲ق.، ج ۱: ۱۸).

ابن عثیمین از وهابیان معاصر، نیز کسانی را که معتقدند سلف اهل تفویض بوده است، دروغگو و گمراه و به تبع استاد خود ابن تیمیه، قول به تفویض را بدترین بدعت‌ها و متضمن تکذیب قرآن و تجهیل پیامبر^(ص) می‌داند (ر.ک؛ ابن عثیمین، ۱۴۱۳ق.، ج ۱:

۹۲-۹۳). چنان که ناصرالدین البانی، از معاصران وهابیت نیز اعتقاد به تفویض را از سلف انکار می کند (ر.ک؛ البانی، ۱۴۱۳ق، ج ۶: ۴۵-۴۶). اما شگفت اینکه ابن تیمیه در جایی دیگر، سخنی خلاف گفته سابق بر زبان می راند. او اذعان کرده است که «سلف به هیچ روی صفات را تفسیر و تأویل نمی کردند، بلکه توقف کرده، علم آن را به خدا واگذار می نمودند» (ابن تیمیه، ۱۴۰۳ق، ج ۴: ۸۲). به گفته او، صحابه از ورود افراد به متشابهات نیز اکیداً منع می کردند. آنان گاهی با کلام تند، گاهی با تنبیه و گاهی با اعراض، شدت ناراحتی خود را ابراز می کردند. وی برای اثبات گفته خود به اقدام خلیفه دوم استناد می کند:

«شخصی از عمر درباره آیات آغازین سوره ذاریات پرسید. عمر فرمان داد او را تنبیه شدید کرده، به بصره تبعید نمایند و از همنشینی با او نیز اجتناب کنند. لذا مردم همان طور که از شتر گر (گال) فرار می کنند، از نزدیک شدن به او اجتناب می کردند تا اینکه به اجبار توبه کرد» (همان: ۳).

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

○ بررسی و نقد

همان طور که تأویل بدون ضابطه نوعی گمراهی است، جمود بر ظاهر و انکار تأویل های ضابطه مند به صورت مطلق نیز نادرست است و در زمینه تفسیر صفات الهی، موجب تشبیه و موهم تجسیم الهی می شود. گاهی نیز سبب برداشت های انحرافی از قرآن می گردد؛ برای نمونه، ابن قیم سلفی، لعن ابلیس را ناشی از تأویل گری او و خروج حضرت آدم^(ع) از بهشت را نیز نتیجه تأویل آن حضرت دانسته است! (ر.ک؛ ابن قیم جوزیه، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۹۳ و ۹۵).

با مراجعه به اقوال صحابه در تفاسیر سلفیه می توان گفت که نمونه های ناقض تأویل در آثار سلف فراوان یافت می شود. طبری، بغوی و ابن عطیه ذیل آیات صفات خبری، تأویل

برخی آیات صفات را از قول صحابه نقل کرده‌اند (ر.ک؛ طبری، ۱۴۱۲ق.، ج ۳: ۷؛ همان، ج ۲۹: ۱۲۰؛ بغوی، ۱۴۲۰ق.، ج ۳: ۵۴۸؛ همان، ج ۵: ۲۵۳؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲ق.، ج ۲: ۲۱۶ و ۳۰۵) که در این نوشتار، به ذکر برخی از آن‌ها اکتفا می‌کنیم؛ برای نمونه، «معیت» در آیه **﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾** (الحدید/ ۴) و در آیات دیگری مانند آیه ۴۶ سوره طه، ۶۲ سوره شعراء و ۱۲۸ سوره نحل، در لسان سلف به تأیید، عنایت، علم و امداد الهی تأویل شده‌است (ر.ک؛ قصبی، ۱۴۳۳ق.:: ۲۰۳-۲۰۴ و ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق.، ج ۱: ۸۹). همچنین، ابن تیمیه از برخی تابعان مانند مجاهد بن جبر و غیر او نقل می‌کند که آن‌ها آیه **﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾** (القیامة/ ۲۳) را به **﴿إِلَىٰ ثَوَابِ رَبِّهَا﴾** تأویل کرده‌اند (ر.ک؛ ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق.، ج ۳: ۱۶۰). سلفیه با اعتراف به این تفسیر، آن را باطل و ناشی از تقدم داشتن عقل بر نقل در تفسیر دانسته‌اند؛ زیرا از منظر آن‌ها، روایت صریح بر عقل صریح و یا حتی قرآن مقدم است. از این رو، ابن عثیمین، مفسر معاصر سلفی، ضمن دسته‌بندی روایات اسرائیلی، به مردود، مسکوت و مقبول، روایتی را جزء روایات مقبول می‌شمارد که صریح در تشبیه یا دست کم تشبیه‌نماست (ر.ک؛ ابن عثیمین، ۱۴۱۳ق.، ج ۱: ۶۱) و نیز او بر اساس روایتی واژه «زیاده» در آیه ۲۳ سوره یونس را برخلاف معنای ظاهری آن، به رؤیت وجه الهی تفسیر کرده‌است (ر.ک؛ همان: ۳۰). سلفیه مطابق همین مبنای تقدم روایت، مفاد صریح آیات قرآنی را رد، و رؤیت الهی را اثبات می‌کنند (ر.ک؛ ابن ابی‌العز حنفی، بی‌تا: ۱۲۹-۳۱ و فینسان، ۱۴۱۸ق.:: ۴۰-۴۲).

افزون بر آن، اکتفا به ظاهر الفاظ قرآن در تفسیر برخی آیات، ما را با مشکل جدی مواجه خواهد کرد؛ از جمله در آیاتی مانند ۸۲ سوره یونس و ۷۵ سوره اسراء، آیا مقصود پرسش از حیوانات، مرده‌ها و سنگ‌هاست؟ یا اینکه معانی مجازی مراد است؟ اگر اینجا آیات مطابق اصول متعارف زبان عربی تفسیر و تأویل شود، باید تمام آیاتی را که تمسک به ظاهر آن‌ها خلل ایجاد می‌کند نیز تأویل کرد و نباید بین این دسته آیات و آیات صفات تفاوت قائل شد. بر این اساس، باید تمام آیات ظاهراً تجسیم‌نما را تأویل کرد (ر.ک؛ مغنیه، ۱۴۲۷ق.:: ۱۶۸-۱۷۰).

۷-۱-۲. انکار کاربرد مجاز در قرآن

ابن تیمیه آیاتی را که در آن‌ها ادعای مجاز شده، بر اساس انکار مجاز تفسیر می‌کند؛ مثلاً وی در تبیین معنای «اشتعل الرأس» در آیه ۴ سوره مریم می‌گوید تعبیر «اشتعال» در این آیه، تعبیر مجازی و از قبیل تشبیه و استعاره نیست، بلکه این واژه به صورت ترکیب و همراه با «رأس» جز در این معنا به کار نمی‌رود. سپس متوجه تناقض گویی خود می‌شود و می‌افزاید: «البتة شعله رأس مانند شعله هیزم نیست» (صبری، ۱۴۰۱ق: ۱۳۰). همچنین، وی در تفسیر آیه ۲۴ سوره اسراء (وَاحْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ) می‌نویسد:

«جَنَاحَ الذُّلِّ» تعبیر مجازی نیست؛ چرا که پَرِ انسان نیز همان پهلوی او است، چون آدمی پری مانند پرندگان ندارد. همان گونه که پَرِ پرندگان نیز مانند پَرِ فرشتگان نیست. بنابراین، ترکیب‌واژه‌ها در قرآن معنای خاصی دارد و اینجا ساختار ذل با جناح و رحمت معنای حقیقی و نه مجازی دارد. همچنین، حذف مضاف در آیه ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ (یوسف / ۸۲) از باب مجاز در حذف نیست، بلکه تعبیر «قریه» هم آبادی و هم ساکنان آن را در بر می‌گیرد و برخلاف نظر قائلان به مجاز، نیازی به فرض گرفتن «اهل» در این گونه تعابیر نیست» (ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق، ج ۷: ۱۰۲-۱۰۳).

ابن قیم هم به تبع استادش ابن تیمیه بر آن است که معتزله، جهمیه و متکلمان متأثر از آنان مجاز را برای نفی اسماء و صفات خداوند وضع کرده‌اند. وی برای اثبات مدعای ابن تیمیه، بیش از پنجاه وجه در نفی مجاز قرآن مطرح کرده‌است و به گمان خود پنبه مجاز در قرآن را زده‌است. سپس به تفصیل نمونه‌هایی از آیات قرآن و حدیث را که در آن‌ها ادعای مجاز شده نقد کرده‌است (ر.ک؛ ابن قیم جوزیه، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ۳۸۱-۴۰۵).

○ بررسی و نقد

انکار کاربردهای مجازی در قرآن اشکال اساسی دارد. بدین معنی که قرآن کریم به زبان عربی مبین نازل شده‌است و زبان عربی مانند هر زبان دیگری در کنار تعابیر حقیقی،

پر از تعابیر مجازی، استعاری، کنایی و... است و تأویل ضابطه‌مند، منطبق بر اصول و قواعد زبان، در لسان عرب، نوظهور و نامتعارف نیست. قرآن کریم بر اساس آیه ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ (ابراهیم/ ۴) و مطابق تفسیر سلف از آن، مقاصد خود را بر اساس همان زبان متعارف و معیار عربی رسانده‌است تا حجت الهی بر آنان تمام باشد (ر.ک؛ طبری، ۱۴۱۲ق.، ج ۱۳: ۱۲۲). حال آنکه هر کسی با زبان و فرهنگ عربی آشنا باشد، بدون تأمل می‌فهمد که مراد از «یَد» به هنگام انتساب به خدای کنایه از «قدرت و تصرف الهی» است و این گونه کاربرد در زبان عربی کاملاً رایج است، همان گونه که در برخی زبان‌های دیگر نیز «دست»، کنایه از بخشش، قدرت و مانند آن است. از این رو، اگر کسی این گونه کاربردها را در قرآن انکار کند، مفاد بخش مهمی از قرآن و روایات و نیز جوانب اصول محاوره زبان عربی را نشناخته‌است (ر.ک؛ محمد الحسین، ۱۴۲۸ق.:: ۳۷۸-۳۷۹). از منظر دانشمندان علوم ادبی و بلاغی، استفاده از کاربردهای مجازی از مزایا و محاسن کلام فصیح و بلیغ به شمار می‌رود (ر.ک؛ هاشمی، ۱۳۶۸: ۳۰۰). از این رو، در علم معانی و بیان، مجاز، رساتر و زیباتر از حقیقت، استعاره، برتر از تشبیه صریح، و کنایه، گویاتر از تصریح ارزیابی شده‌است. بنابراین، قرآن کریم نه تنها نمی‌تواند خالی از کاربردهای مجازی باشد، بلکه به تعبیر برخی از دانشمندان علوم قرآنی، اگر کاربردهای مجازی از قرآن برداشته شود، بی‌گمان بخش مهمی از زیبایی و فصاحت آن نیز کاسته می‌شود (ر.ک؛ سیوطی، ۱۴۲۱ق.، ج ۲: ۲۹).

۷-۱-۳. نادیده‌گرفتن جایگاه عقل در تفسیر

ظاهرگرایی سلفی افراطی باعث شده‌است میزان، فهم و درک سلف باشد و نتیجه آن در عرصه نظر، تعطیل عقل و شعور است. بر این اساس، به‌صراحت با تفسیر قرآن مخالفت شده‌است: «برای هیچ کس تفسیر قرآن مطلقاً جایز نیست، اگرچه وی دانشمند و ادیب باشد و اطلاعاتی گسترده در ادله، فقه، نحو، اخبار و آثار داشته باشد و فقط به روایات پیامبر، صحابه و تابعان استناد جوید» (ذهبی، بی‌تا، ج ۱: ۱۸۳). بنابراین، در تفسیر جریان سلفی، عقل و اجتهادهای عقلی ارزش چندانی ندارد.

ابن تیمیه و پیروان فکری او مانند ابن قیم به سبب نگرش ظاهرگرایی، به مخالفت با الفاظی مانند «جسم»، «حدوث»، «جوهر»، «جهت»، «عرض» و... می‌روند که در لسان سلف از آن‌ها یاد نشده است (ر.ک؛ ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق.، ج ۱: ۲۰۲ و ابن قیم جوزیه، ۱۴۱۷ق.، ج ۱: ۱۵۵ و ۱۹۶). در حالی که مراد از همه این الفاظ در لسان اهل کلام و فلسفه کاملاً روشن است، به‌ویژه نفی جسمانیت از خدای متعال که مسلم، قطعی و عقلی است و خود ابن تیمیه آن را چنین نقل کرده است:

«منکران صفات از جهیمه و معتزله و غیر آن‌ها می‌گویند اگر خداوند در آخرت با چشم سر دیده شود، لازمه اش آن است که خداوند در یک جهت باشد و هر آنچه را که در یک جهت قرار گیرد، جسم خواهد بود و جسمانیت بر خدا محال است. ولی به سبب فکر سطحی به مبارزه با لفظ و کسانی برمی‌خیزد که از آن استفاده می‌کند و می‌گوید این الفاظ در نصوص دینی نیامده و بدعت است» (همان: ۲۰۸-۲۰۶).

سپس می‌گوید، بنا به ادله عقلی، رؤیت خداوند ممکن و مجاز است و دلیل آن نیز مطلق وجود خدای متعال است و بر اساس آیات و روایات، ما خدا را به عیان خواهیم دید و خدا بر بالای عرش خود می‌ایستد. بعد می‌گوید اگر مراد شما از جهت‌دار بودن و جسمانیت خدا این باشد که باید مرئی در مقابل بیننده باشد، این گونه جهت داشتن حق است و هیچ گونه منافاتی با شرع و عقل ندارد! (ر.ک؛ همان: ۲۱۰).

○ بررسی و نقد

اگر قرآن کریم منبع اصلی فهم دین است، از جمله آموزه‌های مهم قرآن، خردورزی در خود قرآن و نگاه ویژه به جایگاه عقل و اندیشه است که به صورت‌های گوناگون و با واژه‌های کلیدی «تدبر»، «تفکر»، «تعقل» و مانند آن منعکس شده است. تا آنجا که فقط ماده «عقل» به شکل‌های مختلف، ۴۹ بار در قرآن آمده است. بر این اساس، کنار نهادن عقل به صورت کامل، مخالفت آشکار با آیات قرآن است که انسان‌ها را به تدبر و تعقل، به‌ویژه تدبر در قرآن کریم سفارش می‌کند. بنابراین، ظاهرگرایی صرف با توجه به

جایگاه عقل و اجتهاد، در استنباط مسائل دینی از کتاب و سنت با مشکلات جدی روبه‌روست؛ زیرا فهم متون، دلالت احادیث و تلاش برای رفع تعارضات میان آنها، پیش از هر چیز نیازمند خردورزی و اندیشیدن است. نکته دیگر اینکه، در برخی آیات قرآن، به‌صراحت از تدبیر نکردن و تعقل نکردن در آیات قرآن نکوهش شده‌است.

عقل و نقل دو حجت خدا هستند که انسان را به سوی کمال و سعادت رهنمون می‌شوند، اما گاه ظاهر برخی از آموزه‌های نقلی با دستاورد عقلی قطعی متعارض به نظر می‌رسد و رویکردهای متفاوتی را به دنبال داشته‌است. هرچند ابن تیمیه بر تقدم دلیل قطعی نظر دارد و نیز در فرض قطعی بودن دو دلیل عقلی و نقلی به ناممکن بودن تعارض آنها اذعان دارد، اما در عبارات بسیاری، عملاً ظواهر غیر صریح را صریح و قطعی پنداشته‌است و بر تقدم آن بر عقل قطعی تأکید کرده‌است. ابن تیمیه بدون هیچ دلیل منطقی، قانون تأویل را که قانون عقلی و عقلایی است، نقد می‌کند. حال آنکه هر دلیل عقلی قطعی شرایط استدلال را نخواهد داشت و عاری از مغالطه و با نقل صحیح و صریح معارض نخواهد بود و آنچه متعارض به نظر رسیده، ظاهر نقل با حکم عقل قطعی است که در این قبیل عبارات، حکم عقل قطعی از باب قرینه لَبّی بر ظاهر نقل مقدم می‌شود و در واقع، تعارض نه میان دو دلیل عقلی و نقلی، بلکه میان دیدگاه‌ها و برداشت‌های ناشی از اختلاف مبانی اعتقادی و نیز علایق و تمایلات شخصی و فرقه‌ای است.

۷-۱-۴. دیدگاه تشبیه و تجسیم

کسانی، در تقابل با نظریه تعطیل، راه افراط پیموده‌اند و در گرداب «تشبیه» فرو رفته‌اند و در درّه کفر و شرک سقوط کرده‌اند. گروهی از آنان خدا را صاحب جسمی همانند انسان پنداشته‌اند که دست، پا، صورت و... دارد و برای او صفاتی انسانی قائل‌اند که حتی می‌توان او را دید یا لمس کرد. چنین خدایی مکان و جهت دارد و حالاتی بر او عارض می‌شود. شهرستانی در این زمینه می‌گوید:

«گروه کثیری از سلف، صفات خبری را بی آنکه آن صفات را تأویل کنند، برای خداوند متعال ثابت می دانستند. این گروه که به صفاتی معروف شدند، در اثبات این صفات برای خداوند افراط کرده، تا حد تشبیه به صفات مخلوقات پیش رفتند» (شهرستانی، ۱۴۰۳ق.، ج ۱: ۱۰۴).

شهرستانی می افزاید جماعتی از متأخرین، افراطی تر از متقدمین گردیدند و در تشبیه صرف و خالص واقع شدند. آنان می گفتند: «راهی در صفات خبری جز حمل بر ظاهر وجود ندارد» (همان: ۱۰۵). وی در ریشه یابی این طرز تفکر به یهود می رسد. او می گوید:

«ریشه این عقیده افراطی، اعتقاد فرقه ای از یهود به نام قرائین بود» (همان). این گروه که به مُشَبَّه حشویه شهرت یافته اند، ملامست، مصافحه، رؤیت و زیارت خدای سبحان را در دنیا جایز دانسته اند و برای ذات الهی، تمام اعضا و جوارح انسانی را قائل شده اند (ر.ک؛ همان: ۱۲۰).

تشبیه گرایان یادشده، تنها گریز گاهی که برای خود از این اندیشه تجسیمی یافته اند، این است که بگویند: «او جسم است، اما نه مانند دیگر اجسام و اعضای او، با اعضای انسان متفاوت است». اما این توجیه مشکل آنان را حل نمی کند (ر.ک؛ سبحانی، ۱۳۶۹: ۱۸).

۸ تشبیه گرایی ابن تیمیه

۱-۸ ادعای جسمیت خدای متعال

ابن تیمیه در کتاب *درء التعارض العقل والنقل* در تفسیر آیه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (الشوری/ ۱۱) و آیه ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ (مریم/ ۶۵) می گوید: «هرگز این آیات دلالت ندارد بر اینکه خداوند صفاتی چون صفات بشر، مانند دست، صورت و پا نداشته باشد و نیز گواه بر آن نیست که خدا جسم به معنایی که اهل اصطلاح می گویند، ندارد» (ابن تیمیه، ۱۴۰۳ق.، ج ۱: ۱۱۵).

وی در همان کتاب ادعا می‌کند که از هیچ‌یک از سلف و پیشوایان حدیث درباره تجسیم و مذمت مجسمه سخنی نرسیده است؛ چنان که درباره جسم بودن یا جسم نبودن خدا نیز سخنی از آنان به چشم نمی‌خورد. وی در *منهاج السنه* در رد کلام علامه حلی نیز همین سخن را تکرار کرده است (ر.ک؛ همان، ج ۲: ۱۹۲). وی گاهی پا از این فراتر گذاشته، به نوعی عذر مجسمه را در تجسیم گرایشی آنان پذیرفته است و کفر آنان را ناچیزتر از کفر نصارا دانسته است و در کتاب *الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح*، از قول آنان گفته است: «ظواهر همه کتب آسمانی تجسیم است، بلکه در *تورات* و *قرآن*، آیاتی که ظهور در تجسیم دارند، شمارش ناشدنی است (ر.ک؛ همان، ج ۴: ۴۵۳).

با وجود موضع‌گیری‌های یادشده، باز هم می‌توان پذیرفت که وی تا اینجا خود را در چهره محقق بی‌طرف نشان داده است که نه قائل به تجسیم است و نه تنزیه، اما ناگاه او نقاب از چهره برداشته است و عقیده درونی خود را به وضوح برملا کرده است:

«گاهی مقصود از جسم بودن خدا، یعنی آن چیزی که می‌شود به آن اشاره کرد یا آن را مشاهده کرد و یا حامل صفات (خبریه) است؛ زیرا خدا در آخرت دیده می‌شود و مردم هنگام دعا با دست، قلب، صورت و چشمانشان به او اشاره می‌کنند. اگر منظور کسانی که می‌گویند خدا جسم نیست، این معناست، جسمیت به این معنا برای خداوند ثابت است و نقل و عقل بر آن دلالت دارند» (ابن تیمیه، ۱۴۰۳ق.؛ ۱۳۴-۱۳۵).

۲-۸. نقد سخنان ابن تیمیه

«جسم» در لغت و شریعت یک معنا بیشتر ندارد و آن اینکه جسم به چیزی گفته می‌شود که طول، عرض و ارتفاع داشته باشد و از اجزایی ترکیب یافته باشد. بنابراین، اگر خدا جسم باشد، بی‌گمان به همین معنا خواهد بود، نه معنای دیگر. جسم به این معنا مسلماً مکانی لازم دارد که در آن قرار گیرد. در این صورت، این سؤال مطرح می‌شود که آیا مکان یادشده از نخست با خدا بوده، یا بعدها خلق شده است؟ اگر از نخست بوده، لازمه

آن وجود دو قدیم است: خدا و مکان. اما اگر مکان مخلوق است، پس خدای متعال قبل از آن در کجا بوده است؟ (ر.ک؛ سبحانی، ۱۳۶۹: ۱۰).

اما ادعای ابن تیمیه مبنی بر اینکه سلف در این زمینه هیچ سخنی نگفته اند، خلاف واقع است. اشاعره و ماتریدیه بر نفی جسمیت اتفاق نظر دارند (ر.ک؛ همان) و به گفته بیهقی، برخی از اصحاب در مکان مند نبودن خدای متعال به حدیث نبوی^(ص) استدلال کرده اند که می فرماید: «أَنْتَ الظَّاهِرُ فَلَيْسَ فَوْقَكَ شَيْءٌ وَأَنْتَ الْبَاطِنُ فَلَيْسَ دُونَكَ شَيْءٌ». به گفته آنان، «خدایی که برتر از او چیزی نیست و پایین تر از او نیز چیزی نیست، قطعاً مکان ندارد» (بیهقی، ۱۴۱۷ق.، ج ۲: ۲۸۷).

اگر کسی در دفاع از عقیده تجسیم بگوید: «خدا جسم است، اما نه مانند دیگر اجسام، به گواه اینکه صحیح است گفته شود خدا شیء است، نه مانند دیگر اشیاء» (ابن تیمیه، ۱۴۱۹ق.، ج ۴: ۴۳۱)، پاسخ این است که بین مفهوم شیء و مفهوم جسم، تفاوت است. در مفهوم شیء، خصوصیتی مندرج نیست و از آن جز هستی فهمیده نمی شود، در حالی که مفهوم جسم عبارت است از موجودی حادث که طول، عرض و عمق دارد. در این صورت، چگونه می توان گفت خدا جسم است (یعنی این ویژگی ها را دارد)، آنگاه بگوییم نه مانند دیگر اجسام؟! چون این تناقض است (ر.ک؛ باقلانی، ۱۴۰۷ق.: ۲۲۲-۲۲۳).

۳-۸. تصویرگری ابن تیمیه از خدای متعال

ابن تیمیه در *العقاید الواسطیه*، خدای متعال را همچون پادشاهی به تصویر می کشد که در اوج آسمان ها بر تخت خود نشسته است و از آنجا بندگان خود را زیر نظر دارد (ر.ک؛ ابن تیمیه، ۱۴۰۳ق.: ۸۳-۸۴). در ادامه، وی تأکید می کند که این عبارت به همان معنای ظاهر و حقیقت خود است و در آن هیچ تأویلی روا نیست (ر.ک؛ همان: ۸۳-۸۴).

او سخن خود را به حدیثی منسوب به پیامبر^(ص) مستند کرده که در برخی از متون روایی معتبر اهل سنت نیز آمده است مبنی بر اینکه عرش خدا بر فراز آسمان ها و

زمین‌های اوست (در ضمن بیان این کلمات، حضرت^(ص) با انگشتان خود ترسیم می‌کند که چگونه عرش به سان خیمه‌ای بر آسمان‌ها و زمین واقع شده‌است) و عرش خدا (از سنگینی خدا) مانند کجاوه مسافران جبر جبر می‌کند!

تشبیه‌گرایی ابن تیمیه هنگامی آشکارتر می‌شود که سعی کرده‌است در مقام رفع تناقض ظاهری آیات، معیت خدای متعال با انسان، مانند آیه ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ (الحدید/۴) و آیه ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةَ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَىٰ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾ (المجادله/۷) با سایر آیات صفات برآید. او پس از آنکه برخلاف مبنای پذیرفته‌شده خود (عدم جواز تأویل آیات صفات)، معیت در آیات یادشده را به معیت علمی تأویل برده‌است، برای توجیه اینکه چگونه ممکن است خدای سبحان از طرفی بر عرش مستقر باشد و در عین حال، همراه بندگان و مراقب آنان نیز باشد، در کتاب *مجموع الفتاوی* به ماه آسمان متوسل می‌شود: «ماه نشانه‌ای کوچک از نشانه‌های خداست. او در آسمان مستقر است و در عین حال، هر جا مسافر می‌رود، همراه او نیز هست» (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق.، ج ۳: ۲۰۰).

۸-۴. ابن تیمیه و رؤیت ظاهری خداوند در دنیا

ابن تیمیه به رؤیت ظاهری خدای متعال از سوی پیامبر اسلام^(ص) در همین دنیا نیز معتقد است. او برای اثبات این امر به حدیثی استدلال می‌کند مبنی بر اینکه خدای متعال از بین پیامبران، پیامبر گرامی اسلام^(ص) را به ویژگی رؤیت، حضرت موسی^(ع) را به ویژگی تکلم و... برگزیده‌است. او می‌گوید بدیهی است که در این حدیث، رؤیت قلبی مراد نیست؛ زیرا رؤیت قلبی ویژگی مشترک همه پیامبران است، همان‌گونه که دریافت وحی، ویژگی مشترک همه پیامبران است و با این استدلال نتیجه می‌گیرد باید رؤیتی مراد باشد که مختص خود حضرت است (ر.ک؛ همان، ۱۴۰۳ق.، ج ۷: ۲۹۱).

سپس، او خدای مشهود پیامبر^(ص) را در قیافه جوانی نوری با موهای مجعد و وز کرده که لباسی سبز به تن پوشیده‌است و در حالی که قدم‌هایش در سبزه‌زار فرو رفته‌است و در

مقابل او پرده‌ای از جنس لؤلؤ آویخته شده، نشان می‌دهد که در آن حال، دست‌های خود را بر کتف حضرت^(ص) گذاشته، به طوری که حضرت^(ص) خنکی دست‌های خدا را بر سینه خود احساس می‌کند! (ر.ک؛ همان: ۱۹۸-۲۰۰).

۹. نظر قرآن کریم درباره جسمیت خداوند

با ملاحظه دقیق آیات قرآنی به این نکته پی می‌بریم که خداوند متعال از جسم و جسمانیت مبراست؛ چراکه:

۱- خداوند می‌فرماید: ﴿يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَرْجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ او هر چه در زمین فرو رود و هر چه از آن بر آید و آنچه از آسمان نازل شود و آنچه بدان بالا رود، همه را می‌داند و او با شماست، هر کجا باشید و به هر چه کنید، به خوبی آگاه است ﴿(الحديد/۴)﴾.

آیه به صراحت دلالت بر سعه وجود خداوند سبحان دارد و اینکه او در هر مکانی با ماست و کسی که چنین شأنی دارد، نمی‌تواند جسم یا حلول‌کننده در محلی باشد.

۲- همچنین، می‌فرماید: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةَ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَىٰ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ آیا ندیدی که آنچه در آسمان‌ها و زمین است، خدا بر آن آگاه است. هیچ رازی سه کس با هم نگویند، جز آنکه خداوند چهارم آن‌هاست و نه پنج کس، جز آنکه خدا ششم آن‌هاست و نه کمتر از آن و نه بیشتر، جز آنکه خدا با آن‌هاست، هر کجا باشند، پس روز قیامت همه را به نتیجه اعمال آنان آگاه خواهد ساخت که خدا به همه امور عالم داناست ﴿(المجادله/۷)﴾.

این آیه نیز به وضوح دلالت بر سعه وجود خداوند متعال دارد و اینکه در همه جا موجود و با همه کس همراه است و این گونه خدایی نمی تواند جسم باشد؛ زیرا جسم احتیاج به مکان دارد و با وجودش در مکانی، مکان دیگر از او خالی است.

۴- در آیه ای دیگر می فرماید: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ مشرق و مغرب هر دو مُلک خداست. پس به هر طرف که روی کنید، به سوی خدا روی آورده اید. خدا به همه جا محیط و بر همه چیز داناست ﴿البقره/۱۱۵﴾. این آیه نیز همانند آیه پیشین، دلالت بر نفی جسمیت خداوند دارد.

۵- همچنین، می فرماید: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ هیچ موجودی همانند او نیست و او شنوای بیناست ﴿الشوری/۱۱﴾. واضح است که اگر خداوند جسم بود، باید همانند سایر اجسام و شبیه آنها می بود.

۶- باز می فرماید: ﴿وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ﴾ و خداوند از خلق بی نیاز است و شما فقیر و نیازمندید ﴿محمد/۳۸﴾. می دانیم که اگر خداوند جسم بود، مرگب از اجزا می بود و هر مرگبی محتاج به اجزای خود است که این با غنای خداوند سازگاری ندارد.

۷- همچنین، می فرماید: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ اول و آخر هستی و پیدا و نهان وجود همه، اوست ﴿الحدید/۳﴾. در این آیه، خداوند متعال خود را «ظاهر» و «باطن» معرفی کرده است و اگر جسم می بود، باید ظاهر آن غیر باطنش (عمقش) باشد و در نتیجه، لازم می آید که او ظاهر و باطن نباشد.

۸- سرانجام، می فرماید: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ دیده ها او را درک نمی کنند ﴿الأنعام/۱۰۳﴾.

۱۰. ردّ تشبیه و تجسیم در کلام امام علی (ع)

در خطبه ۱۸۶ نهج البلاغه، امام قائل به این است که آن کس که همانندی برای او قرار داد، به حقیقت خدا نرسیده است و کسی که خدا را به چیزی تشبیه کرد، به مقصد

نرسیده است و در مقام تقبیح کسانی که خدا را به مخلوقات تشبیه می کنند، فرمود: «و خدا را به اندازه نتیجه خواطرشان تجزیه کردند و بر اساس قرایح عقل هاشان او را به مخلوقاتی که از حیث توان مختلف اند، تعریف کردند» (ابن بابویه قمی، بی تا، ج ۱۳: ۵۱). همچنین، در پاره ای دیگر، خداوند را پیش اهل معرفت از آشباه و أضداد منزّه دانسته، گمراهان را به تشبیه خدا به اصنامشان و تزئین حق تعالی به زینت مخلوقات متهم فرموده است (ر.ک؛ همان: ۵۰-۵۱).

همچنین، در خطبه ۱۷۹ نهج البلاغه، پس از ذکر برخی از عبارات های بالا، حضرت می فرماید که خداوند به همه چیز نزدیک است، نه آنکه به اشیاء چسبیده باشد: «و از همه چیز دور است، نه آنکه از آن ها بیگانه باشد. اراده کننده است، نه از روی آرزو و خواهش. سازنده است، نه با دست و پا... بیناست، نه با حواس ظاهری. مهربان است، نه با نازک دلی».

امام (ع) به سه انحراف مجسمه اشاره فرموده است: ۱- خدا را به درستی نشناخته اند. ۲- به توحید او قائل نیستند. ۳- به آیات صریح قرآن گوش فراموش کرده اند و از تعلیمات این کتاب آسمانی بیگانه اند و به همین دلیل، در «ضلال مبین» گرفتارند. سپس به مشرکان که آن ها نیز از مشبهه محسوب می شوند، اشاره می کند و می فرماید:

«دروغ گفتند آنان که برای تو همتایی قائل شدند و تو را به بُت های خود تشبیه کردند... و تو را همچون اجسام با پندارهای خود تجزیه کردند (و اجزایی همچون دست، پا، چشم و گوش برای تو قائل شدند) و با سلیقه های منحط خود، تو را با مخلوقی که قوای گوناگون دارد، مقایسه کردند» (همان).

همه جمله های بالا در مقام ردّ تشبیه اند؛ بدین معنا که خداوند، بینا، شنوا و... است، اما نه به گونه ای که مثل همگان نیاز به ابزار داشته باشد. از عبارات فوق، جسمانی نبودن خداوند نیز به دست می آید؛ چرا که چشم ها توان رؤیت او را ندارند، و گرنه محدود می گردد، بلکه دل ها با حقایق ایمان او را درمی یابند.

۱۱. تأویل آیات موهم تجسیم

پس از ردّ تشبیه و تجسیم، ممکن است این پرسش مطرح شود که مقصود از آیاتی که در آن‌ها به «عین لله»، «یدلله» و... اشاره شده، چیست. امام علی^(ع) برخی آیات موهم تجسیم را تأویل کرده است که در اینجا به ذکر چند نمونه اکتفا می‌شود.

طبق سخن علی^(ع)، مقصود از نظر به خدا در آیه ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (القیامة/۲۳) نظر به ثواب خداست و مقصود از ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ (الفجر/۲۲)، برای خدا آمدنی مثل آمدن مخلوقات نیست؛ یعنی آیاتی که در آن‌ها عضوی برای خدا ذکر شده است، تأویل دارند و معنی ظاهری اولیه مراد خداوند نیست؛ چراکه ممکن است بسیاری از مطالب در کتاب خدا باشد که تأویل آن برخلاف تنزیل آن است و شبیه کلام بشر نیست. از این قبیل است سخن ابراهیم^(ع) که می‌فرماید: ﴿ذَاهِبْ إِلَىٰ رَبِّي سَيَهْدِينِ﴾ (الصافات/۹۹) و رفتنش به سوی پروردگارش، یعنی رو سوی او کردن با عبادت و تلاش و نیز نزدیکی به خدای عزوجل است (ر.ک؛ ابن بابویه قمی، بی تا، ج ۵: ۲۶۲-۲۶۶).

۱۲. دیدگاه علی^(ع) در اوصاف خدا

علی^(ع) تشبیه خدا به مخلوقات را ردّ و ادله‌ای بر آن اقامه می‌کند. از سوی دیگر، قائل به تنزیه مطلق هم نیست؛ چراکه این قول مستلزم ناتوانی انسان در معرفت خالق می‌گردد که با دعوت پیامبران به معرفت خدا منافات دارد. ایشان قائل به این است که شناخت ذات خدا برای ما ممکن نیست و ما چاره‌ای جز این نداریم که خدا را با افعال و صفات او وصف کنیم، به گونه‌ای که آیات قرآن و پیامبران توصیف کرده‌اند. در دیدگاه علی^(ع)، خداوند از خلق دور است و از این رو، چیزی مانندش نیست (ر.ک؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲) و مثل اشیاء نیست که صفات بر او واقع شود و شبح نیست که مشابه اشباح باشد (ر.ک؛ ابن بابویه قمی، بی تا: ۲۶). همچنین، چیزی مثل خدا نیست و برتر از صفات مخلوق و برتر از آن است که شبیه و شریک داشته باشد و او مثلی ندارد تا شبیه مخلوقات شود و نزد اهل معرفت از داشتن شبیه و شریک منزه است (ر.ک؛ نهج البلاغه / خ ۹۱).

حضرت امیر^(ع) جسمانی بودن خدا را نفی و در ردّ تشبیه و تجسیم دلایلی بیان کرده است که در ادامه به آن‌ها می‌پردازیم:

۱- آن حضرت عظمت نفوذناپذیر خدا را مانع رؤیت او می‌داند و می‌فرماید: «از عظمت جبروت او، چشم‌ها او را در نمی‌یابند؛ چرا که چشم‌ها در تراکم ضخیم او نفوذ نمی‌کنند و اشعه انوارش را نمی‌شکافند تا متوجه ذی‌العرش شوند (همان: ۱۳).

۲- در خطبه ۱۰۹ نهج البلاغه، علت رؤیت نکردن خدا را تقدّم زمانی باری تعالی از توصیف کنندگان دانسته است. توضیح اینکه خداوندی که از آزل بوده، هرگز ممکن نیست جسم باشد؛ زیرا جسم، حادث و مرکز حوادث است. بنابراین، دیدنی نیست و اگر اوصافی برای خدا بیان می‌کنیم، از طریق استدلال عقلی یا دریافت از پیامبران الهی در کتب آسمانی است.

۳- حضرت علی^(ع) در خطبه ۸۵ نهج البلاغه، احاطه نکردن چشم‌ها و اندیشه‌ها به خداوند را یادآوری می‌فرماید و خطبه ۹۱ حاکی از این است که خدا مردمک چشم‌ها را از مشاهده و ادراک ذات خود بازمی‌دارد، همچنان که قرآن می‌فرماید: «چشم‌ها او را نمی‌بینند و او چشم‌ها را می‌بیند» (الأنعام/۱۰۳).

همچنین، هنگامی که بنی اسرائیل تقاضای مشاهده او را کردند، به موسی^(ع) فرمود: «نگاهی به کوه کن. اگر در برابر جلوه ذات من پابرجا ماند، مرا خواهید دید، ولی کوه در برابر تجلی حق چنان از هم متلاشی شد که همه بنی اسرائیل به خاک افتادند و هنگامی که به حال نخست باز گشتند، اعتراف کردند که ذات پاک او برتر از آن است که انسان او را ببیند» (ر. ک؛ البقره/۵۵ و الأعراف/۱۴۳). دلیل اینکه فرمود چشم‌ها او را نمی‌بینند، آن است که «انسان با چشم رنگ‌ها و نورها و به تبع آن‌ها، اجسام را می‌بیند و چون رنگ و نور از خواص جسم است و جسم نیز زمان، مکان و اجزاء دارد، در نتیجه، آنچه دیده می‌شود، نیازمند و ممکن الوجود است و خدا برتر و بالاتر از آن است که نیازمند و ممکن الوجود باشد» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۴۸۶).

۴- مطابق خطبه ۱۸۲ نهج البلاغه، خدا بدون اعضا و جوارح و نیز زبان و کام با حضرت موسی^(ع) سخن گفت (ر.ک؛ ابن بابویه قمی، بی تا: ۳۴) و آیات بزرگ خود را به او شناساند (اشاره به آیه ۱۶۴ سوره نساء (وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا)؛ چراکه چیزی را می توان با صفات آن درک کرد که صاحب شکل، اعضا و جوارح و نیز عمر محدود و اجل معین باشد. قرآن می فرماید: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشوری / ۱۱). همچنین، در جایی دیگر، داشتن چشم مادی را از خدا نفی کرده است (ر.ک؛ نهج البلاغه / خ ۱۸۲) که با هیچ اعضا و اندام، و نه با عرضی از اعراض، و نه با دگرگونی ها و تجزیه و وصف نمی گردد. حرف می زند، ولی نه با زبان و کام و دهان. می شنود، ولی نه با دستگاه شنوایی. سخن می گوید، ولی نه با کار گرفتن الفاظ در بیان. حفظ می کند، ولی نه با رنج به خاطر سپردن. دوست می دارد و خشنود می شود، ولی نه از راه دلسوزی. دشمن می دارد و به خشم می آید، ولی نه از روی رنج و نگرانی (ر.ک؛ نهج البلاغه / خ ۱۸۶).

۵- علی^(ع) در مواردی بر این مطلب اذعان دارد که خدا با شباهت داشتن مخلوقات به یکدیگر، نشان داد که شبیه و نظیری ندارد (ر.ک؛ نهج البلاغه / خ ۱۵۲، ۱۸۵ و ۱۸۶). پس شباهت دلیل بر ترکیب است؛ زیرا قدر مشترکی از قبیل زمان و مکان و بعضی از اشکال و عوارض ظاهری و جهات مختلف دارند که آن ها را از هم متمایز می کند. بنابراین، هر موجودی مرکب از مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز است و چیزی که مرکب باشد، به اجزای خود و کسی که آن ها را با هم ترکیب کند، نیازمند است. حال آنکه خداوند شبیه و نظیری ندارد، و گرنه ترکیب و احتیاج در ذات او پیدا می شد (ر.ک؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۶: ۴۳).

نتیجه گیری

با مراجعه به آثار نظریه پردازان فرقه سلفی، به ویژه آثار ابن تیمیه، معلوم شد که آنان درباره صفات خبری، دیدگاهی مغایر با سایر مسلمانان، اعم از شیعیان و اهل سنت دارند. وهابیت اگرچه تلاش کرده است برای مشروعیت بخشیدن به دیدگاه تجسمی خود، آن را به گفته های پیشینیان مستند کند، اما با مراجعه و دقت در سخنان صحابه و تابعین، معلوم

شد که سلف از تمایل به چنین عقیده‌ای که در جای جای آن رنگ و بوی تشبیه و تجسیم احساس می‌شود، به دور بوده‌اند.

وهابیت در شناخت اسماء و صفات الهی، فقط روش نقلی را معتبر می‌داند و در روش نقلی نیز به ظاهرگرایی در فهم کتاب و سنت اکتفا می‌کند. از این رو، وجود هیچ مجاز و تأویلی را در قرآن بر نمی‌تابد. آنان، همچنان که تفکر در ذات الهی را مجاز نمی‌شمارند، تفکر در صفات خدای متعال را نیز جایز نمی‌دانند، به این دلیل که به زعم آنان، ذات و صفات حکم یکسانی دارند.

وهابیت به فهم ناپذیری ذات و صفات الهی معتقد است که البته این دیدگاه از پیامدهای مشترک لفظی دانستن مفاهیم اسماء و صفاتی است که بین خالق و مخلوق مشترک هستند. وهابیت معتقد است برخی از صفات خبری مانند دست، پا و...، صفت کمال برای خالق است و به همین دلیل، واجب است خداوند سبحان، آن‌ها را داشته باشد، اما برخی دیگر از صفات مانند کبد، طحال و مانند آن، چون صفت کمال محسوب نمی‌شوند، خداوند متعال آن‌ها را ندارد.

خدا برتر از آن است که صاحب جسم باشد و اگر آیاتی از قرآن برای خدا دست و اعضای دیگر مطرح کرده، از باب کنایه است که باید به طور صحیح تأویل گردد؛ مثلاً مقصود از «یدالله»، قدرت خداست و ...

از سخنان علی^(ع) در نهج البلاغه، توحید صدوق و... به دست می‌آید که آن حضرت قول به تشبیه را رد، و برد آن ادله‌ای ارائه کرده‌است.

منابع و مأخذ

قرآن مجید.

نهج البلاغه.

ابن ابی‌الحدید، عزالدین عبدالحمید. (۱۴۱۵ق.). شرح نهج البلاغه. بیروت: اعلمی.

- ابن بابويه قمی (صدوق)، محمد بن علی. (١٣٩٨ق.). **التوحيد، و بعد. تصحيح سيد هاشم حسيني**. قم: نشر جامعه مدرسين حوزه علميه قم.
- _____ . (بی تا). **التوحيد. تصحيح و تعليق سيد هاشم حسيني**. قم: جامعه مدرسين حوزه علميه قم.
- ابن تيميه، احمد بن عبدالحليم. (١٤٠٣ق.). **الإستقامة. تحقيق محمد رشاد سالم**. مدينة منورة: جامعة الإمام محمد بن سعود.
- _____ . (١٩٩٥م.). **مجموع الفتاوى و رسائل. عربستان: مجمع ملك فهد**.
- _____ . (١٤١٦ق.). **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**. ج ٤. تحقيق علي حسن ناصر و رياض: دارالعاصمة.
- _____ . (١٤١٦ق.). **مجموع الفتاوى. تحقيق مروان كجك. مصر: دارالكلمة الطيبة**.
- ابن حنبل، احمد. (١٤٠٨ق.). **العقيدة برواية أبي بكر الخلال**. دمشق: دار قتيبة.
- ابن عثيمين، محمد بن صالح. (٢٠٠١م.). **القوائد المثلى فى صفات الله و اسماء الحسنى**. مدينة: دانشگاه اسلامي.
- _____ . (٢٠٠٥م.). **شرح كشف الشبهات ابن عثيمين**. عربستان: دار الثريا.
- _____ . (١٤١٣ق.). **مجموع فتاوى ابن عثيمين**. عربستان: دار الوطن.
- _____ . (١٤١٣ق.). **تفسير ابن عثيمين**. رياض: دار الثريا.
- ابن قيم جوزيه، (١٤٢٢ق.). **مختصر الصواعق المرسله فى الرد على الجهمية والمعطلة**. القاهرة: دار الحديث.
- ابورية، محمود. (١٣٨٣ق.). **أضواء على السنة المحمدية**. لبنان: صور.
- الله بداشتي، علي. (١٣٧٦). «مباني معرفت شناسى مفاهيم ماوراي طبيعى دينى». **نامه مفيد**. ش ١٠. صص ٩٨٨٩.

- _____ . (۱۳۸۶). «بررسی و نقد روش شناختی سلفیه در خداشناسی». *انجمن معارف اسلامی*. ش ۱۰. صص ۴۱-۷۱.
- امیری، حسن امین. (۱۴۱۰ق.). *دایرةالمعارف اسلامی شیعه*. بیروت: دار التعارف.
- باقلانی، محمدبن طیب. (۱۴۰۷ق.). *تمهید الأوائل فی تلخیص الدلائل*. لبنان: مؤسسه الکتب الثقافیة.
- البخاری، محمدبن اسماعیل. (بی تا). *صحیح البخاری*. تحقیق محمد نزار تمیم و هیثم نزار تمیم. بیروت: دار الأرقم.
- بشیر، حسن. (۱۳۹۰). *تاریخ فرهنگی سلفیه: از متن گزافی تا زمینه گزایی، در بنیاد گزایی و سلفیه؛ بازشناسی طیفی از جریان های دینی*. حسین هوشنگی و احمد پاکتچی. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ره).
- بیهقی، محمدبن حسین. (۱۴۱۷ق.). *الأسماء والصفات*. تحقیق عبدالرحمن عمیره. بیروت: بی نا.
- جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۳۶۸). *الصحاح*. تحقیق احمد عبدالغفور عطار. بیروت: افست قم.
- حلمی، مصطفی. (۱۴۱۱ق.). *السلفیة بین العقیدة الإسلامیة و الفلسفة العربیة*. مصر. دار الدعوة.
- زهدی، جارالله. (۱۴۱۰ق.). *المعتزلة*. بیروت: مؤسسه العربیة للدراسات والنشر.
- فخر رازی، محمدبن عمر. (۱۳۹۸ق.). *اعتقادات فرق مسلمین*. مصر: نشر کلیات أزهري.
- سبحانی، جعفر. (۱۴۱۴ق.). *محاضرات فی الإلهیات*. به کوشش علی ربانی. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- _____ . (۱۴۲۷ق.). *بحوث فی الملل والنحل*. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- _____ . (۱۳۶۹). «دو نظریه دیگر درباره صفات خبری». *درس های از مکتب اسلام*. س ۳۰. ش ۸.

- سیزواری، ملاحادی. (۱۴۱۲ق.). *شرح منظومه (غورالفوائد)*. تصحیح حسن حسن زاده آملی. تهران: نشر ناب.
- شمری، شعبان. (۱۴۳۵ق.). *نظریه التفکیک للنص الدینی عند العقل التفسیری*. بیروت: دار النصر.
- شوکانی، محمد بن علی. (۱۴۱۴ق.). *الرسائل السلفية*. تعلیقه خالد عبداللطیف. بیروت: دارالکتب العربی.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (۱۴۰۳ق.). *ملل و نحل*. تحقیق سید کیلانی. بیروت: بی نا.
- _____ (۱۴۲۱ق.). *الملل و النحل*. بیروت: دار المعرفة.
- عبداللهی، عابد. (۱۳۸۹). «صمد تشبیه یا تنزیه از دیدگاه امام علی (ع)». *فلسفه و کلام اسلامی*. س ۴۳. ش ۱. صص ۹۱-۱۱۷.
- کثیری، سید محمد. (۱۴۱۸ق.). *السلفية بين أهل السنة والإمامية*. بیروت: الغدير.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۳). *کافی*. به تصحیح علی اکبر غفاری. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
- طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ق.). *المیزان فی تفسیر القرآن*. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۳۳۶ق.). *بحار الأنوار*. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۳). *پیام امام*. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
- معتزلی، احمد بن یحیی. (۱۹۸۵م.). *القلائد فی تصحیح العقائد*. بیروت: دار الشرق.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق.). *تصحیح الإعتقاد*. قم: کنگره هزاره شیخ مفید.
- منتظری، حسن. (۱۳۸۸). *بررسی سلفی گری در شبه قاره هند*. رساله سطح سه. قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه.