

روش تفسیری ابن تیمیه

روش تفسیری ابن تیمیه

ابن تیمیه در تفسیر روشی ظاهرگرایانه در پیش گرفته است؛ به طوری که در ظواهر آیات آنقدر تعصب و تحجر نشان می دهد که حاضر به اندکی تعمق در زوایای پنهان آیات نیست و احتمال خلاف آن را هم نمی دهد. در این مقاله به بررسی منش و روش تفسیری ابن تیمیه پرداخته می شود و ظاهرگرایی در تفسیر، انکار مجاز و مخالفت وی با تأویل مورد نقد و بررسی قرار می گیرد.

بسیاری از گفتار ابن تیمیه قابل اعتماد نیست، نظیر گفتار هایش در باب اتفاق سلف و ادعای اجماع اهل سنت و جماعت، در باب تفسیر مدعی است که بیش از 120 تفسیر در اختیار دارد در حالی که در مباحث قرآنی خبری از گزارشات آن تفاسیر وجود ندارد و تنها هجده های سنگین او به تفاسیر شیعیان است. او دیدگاه های فخر رازی را آنقدر تخطئه می کند که در گزارشی از او نقل شده که می گفت: در تفسیر کبیر رازی همه چیز غیر از تفسیر موجود است. نگاه تحقیرآمیز او به تفاسیر کبیر حکایت از اوج خود بزرگ بینی و تکبر دارد همانگونه که منقول است وقتی منہاج السنه او به درس علامه حلی رسید بیان کرد که اگر می دانستم که ابن مرد حرف های مرا فهمیده است پاسخ او را می دادم.

روش ابن تیمیه در تفسیر روش ظاهرگرایانه است که در ظواهر آیات آنقدر تعصب و تحجر نشان می دهند که حاضر به اندکی تعمق در زوایای پنهان این آیات نیستند و احتمال آن را هم نمی دهند.

مقدمه

تاریخ تفکر اسلامی شاهد دو رویکرد انحرافی کاملاً متمایز در باب تفسیر قرآن بوده که هر یک از آن دو آثار و تأثیرات خود را بر حوزه اندیشه اسلامی بر جای گذاشته است. نخستین رویکرد، تأویل-گرایی بی-ضابطه و برداشت-هایی از باطن قرآن بود که نه تنها هیچ ارتباطی با ظاهر آن نداشت، بلکه با روح شریعت و اصول و قواعد تفسیر و مبانی مسلم ادبیات عرب نیز در تعارض بود. نمونه ای از این انحرافات تفسیری، تأویل-هایی است که «صوفیه» و «فرق باطنیه» از آیات قرآن ارائه داده- اند.

در رویکرد دوم، شاهد تحجرگرایی و تقید افراطی بر ظواهر آغازین کتاب و سنت، جمود بر روایات در تفسیر، عدم به کارگیری عقل و اندیشه در فهم معارف و حیانی، و فراتر نرفتن از معنای ابتدایی آیات هستیم؛ به ویژه آن که این مسائل بیش تر در آیات متشابهی است که جمود بر الفاظ و معنای ابتدایی آن موجب قایل شدن بر تجسیم و تشبیه درباره خداوند - نظیر آیات «جاء ربک» و «الرحمن علی العرش استوی» - می شود. یا آیاتی که اخذ ظواهر آن ها و عدم جامع نگری به آیات مربوط به آن موضوع، به جبری-گری، تفویض مطلق، نفی توسل و شفاعت و مانند آن منجر گردیده که هر یک از این خطوط و عقاید مطرح شده، آثار ناگواری را از حیث عملی در سطح جوامع اسلامی باقی گذاشته است؛ از جمله، اعتقاد به جبر و تفویض موجب رخوت، سستی و ظلم پذیری گروه-هایی از مسلمانان در طول تاریخ شد و عقیده نفی توسل و

شفاعت موجب تکفیر بخش عظیمی از مسلمانان گردید. همچنین تأکید بر عدم فهم آیات متشابه موجب بسته شدن باب تعمق گروهی از مسلمانان نسبت به آیات الهی شد. ظاهرگرایی جریان‌ی مقطعی و زودگذر در تاریخ تفکر اسلامی نبوده، بلکه حرکتی پرشتاب و تأثیرگذار بوده است که از دوران پس از پیامبر [صلی الله علیه و آله و سلم] آغاز شده و تا به امروز ادامه داشته و اهل حدیث و مدرسه حدیثی حجاز پرچمدار این تفکر بودند. احمد امین دو ویژگی عمده برای مدرسه حدیثی حجاز برمی‌شمرد:

1. کراهت شدید از سؤال از واجبات به دلیل آن که منبع اصلی نزد آن‌ها حدیث بوده و آنان اعمال رأی و نظر را نادرست می‌دانستند.

2. تأکید بر حدیث، حتی نوع ضعیف آن و آسان‌گیری در شرایط پذیرش حدیث و مقدم داشتن آن بر رأی و نظر. [1] آنان معتقد بودند: «نیاز قرآن به سنت بیش از احتیاج سنت به قرآن است» [2] و یا این‌که: «عرضه احادیث بر قرآن خطایی است که زنادقه آن را ساختند» [3]

تفکر ظاهرگرایانه که از اهل حدیث و در رأس آن احمد بن حنبل آغاز شد، بعدها به وسیله اشاعره و نیز در قرن هفتم توسط ابن تیمیه با عقاید جدید نظیر نفی برخی از جوانب توسل و کفر مرتکب آن، نفی برخی از انواع شفاعت و تبرک جستن و .. ادامه یافت و در قرون اخیر نیز محمد بن عبدالوهاب و پیروان او به انتشار افکار او پرداختند. [4]

پرداختن به ابن تیمیه

روش تفسیری ابن تیمیه

«روش» در کنار «موضوع» و «هدف» یکی از سه عنصر اساسی در هر علمی است. «به کارگیری روش در هر علم از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ چرا که فراگیری روش صحیح و استفاده از آن انسان را به هدف علم می‌رساند اما عدم استفاده از روش صحیح یا خطای در روش موجب دوری از هدف علم می‌شود» [5]

روش یا روش‌های تفسیری از مصطلحات جدیدی است که بحث‌های زیادی را به خود اختصاص داده و کتاب‌هایی نیز به همین عنوان نگاشته شده است. در این بحث واژه‌های گوناگونی به کار رفته است از قبیل منهج، مذهب، طریقه، اتجاه، گرایش. لذا برخی از محققان برای انضباط بحث، «روش تفسیری» را به «امری فراگیر که مفسر آن را در همه آیات قرآن به کار می‌گیرد و اختلاف در آن باعث اختلاف در کل تفسیر می‌شود» تعریف کرده‌اند. به نظر ایشان این امر عبارت است از استناد به منابع و مستندات گوناگون در تفسیر قرآن. [6]

این منابع و مستندات ممکن است خود قرآن یا روایات یا سخنان صحابه و تابعین یا سخنان علمای لغت و ادبیات یا عقل یا کشف و شهود یا یافته‌های علوم تجربی باشد. گزینش هر یک از این منابع و طرد منابع دیگر می‌تواند به فهمی متفاوت از آیات قرآن بینجامد. روش تفسیر به این معنا از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است به طوری که برخی از روش‌ها یعنی استناد به منبعی خاص (مثلاً رأی) از همان زمان پیامبر مورد انکار و تحریم قرار گرفته است. [7]

ابن تیمیه در مقدمه تفسیرش، بحثی را با عنوان «فی أحسن طرق التفسیر» (درباره بهترین روش‌های تفسیر) گشوده و چهار روش ذیل را، به ترتیب بهترین روش‌های تفسیری شمرده است:

1- تفسیر قرآن به قرآن

2- تفسیر قرآن به سخنان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم

3- تفسیر قرآن به گفته‌های صحابه

4- تفسیر قرآن به سخنان تابعان

آیات قرآن

به نظر می‌رسد که منبع و مأخذ بودن آیات قرآن در نزد ابن تیمیه امری مسلم و پذیرفته شده است. وی روش تفسیری «قرآن به قرآن» را به عنوان نخستین، بهترین و سالم ترین روش تفسیری یاد می‌کند. وی در بیان بهترین راه های تفسیر چنین می‌گوید:

«اگر پرسیده شود که بهترین روش تفسیر کدام است؟ در پاسخ می‌گوییم: صحیح ترین روش آن، تفسیر قرآن به قرآن است چه این که، آیاتی از قرآن که در جایی مجمل آمده است، تفسیر و تبیین آن در جای دیگری از قرآن آمده و نیز، آنچه در مواردی به شکل مختصر آمده در جای دیگر به گونه ای مبسوط توضیح داده شده، و در فرض ناتوان بودن از تفسیر قرآن به قرآن به سنت رجوع نما».[8]

وی در استدلال بر این روش به حدیث معاذ نیز استناد می‌کند که طبق آن معاذ در پاسخ پیامبر که از او پرسیده بود: «به چه چیزی حکم می‌کنی؟ پاسخ داد: به کتاب خدا. سپس فرمود: اگر حکم را در آن نیافتی به چه؟ پاسخ داد: به سنت رسول خدا». ابن تیمیه اسناد این حدیث را نیز خوب می‌داند.[9]

ابن کثیر نیز در ابتدای تفسیر خود، سخنان ابن تیمیه در باره بهترین راه های تفسیر قرآن را به طور کامل نقل کرده است.[10] ابن کثیر خود حرص زیادی بر تفسیر قرآن به قرآن داشته است و این نکته نخستین وجه تمایز تفسیر او از تفاسیر دیگر شمرده شده است.[11] شنقیطی نیز نام تفسیر خود را أضواء البیان فی ایضاح القرآن بالقرآن نامیده و مقصود از تألیف آن را «بیان قرآن با قرآن» می‌داند و می‌گوید: زیرا هیچ کس دانایتر از خداوند به معانی کلامش نیست.[12]

شیخ محمد صالح عثیمین (م1421ق) از سلفیان معاصر نیز در این باره می‌گوید: «در تفسیر قرآن به امور ذیل مراجعه می‌شود: نخست کلام خدای تعالی؛ بنا بر این قرآن به قرآن تفسیر می‌شود زیرا خداوند آن را نازل کرده و خود دانایتر است به مراد آن». سپس نمونه هایی از تفسیر قرآن به قرآن می‌آورد.[13]

سخنان پیامبر

دومین منبع فهم قرآن سخنان پیامبر است. منبع بودن پیامبر در فهم و تفسیر قرآن به دلالت خود قرآن است. خداوند در قرآن وظیفه تبیین وحی را بر عهده پیامبر گذارده است. این وظیفه باعث شده که سخنان پیامبر به «وحی بیانی» نامبردار شود. چنانکه می‌دانیم صحابه پیامبر در فهم قرآن به آن حضرت مراجعه می‌کردند که نمونه هایی از آن قبل از این مورد اشاره قرار گرفت. در طول تاریخ اسلام نیز سخنان پیامبر در فهم قرآن همواره مورد استناد قرار گرفته است. نزد ابن تیمیه نیز یکی از مهم ترین منابع فهم قرآن، سخنان پیامبر بوده است.

ابن تیمیه نیز در بیان مراجع تفسیر قرآن، سخنان پیامبر را در رتبه دوم پس از قرآن، قرار می‌دهد. وی می‌گوید: سنت شارح و توضیح دهنده قرآن است و لذا پیامبر فرموده است: قرآن و مثل آن (یعنی سنت) به من داده شده است. به نظر ابن تیمیه سنت نیز همانند قرآن به صورت وحی بر پیامبر نازل می‌شده است. وی در اینجا نیز به حدیث معاذ استناد کرده که بنا بر آن معاذ در صورت نیافتن حکم در کتاب خدا، سنت پیامبر را مرجع آن دانسته و پیامبر نیز او را تأیید کرده است.[14]

وی تفسیر قرآن به سنت را در فرض ناتوان شدن از تفسیر قرآن به قرآن روا دانسته و در صورت امکان تفسیر قرآن به قرآن، همین روش را درست ترین روش می‌داند. گفتار ابن تیمیه بر پالایش و تنقیح روایات تفسیری است و پذیرش روایات معتبر و قابل اعتماد و رد و انکار روایات ضعیف و ساختگی را عنوان کرده است.

درباره حجم روایات تفسیری رسول خدا صلی الله علیه و آله چند دیدگاه وجود دارد: یک دیدگاه می گوید پیامبر صلی الله علیه و آله تمام قرآن را تفسیر کرده است. ابن تیمیه از طرفداران این دیدگاه است و به آیاتی از قرآن و روایات و دلیل عقلی استناد می کند. [15] دیدگاه دیگر مانند سیوطی معتقد است تنها تعدادی از آیات را تفسیر نموده است [16] و دیدگاه سوم که راه اعتدال را پیش گرفته، بر این باور است که پیامبر صلی الله علیه و آله به تفسیر بیشتر آیات پرداخته است. در واقع پیامبر صلی الله علیه و آله بسیاری از آیات قرآن را تفسیر نموده است؛ زیرا همه آیات قرآن نیازمند تفسیر نیست. قرآن به زبان عربی و در محیط عرب زبان نازل شده تا مردم به سادگی بتوانند آن را بفهمند. بنا بر دیدگاه آیت -الله معرفت این دیدگاه با اصلاحاتی - از جمله افزودن روایات رسیده از ائمه اطهار علیهم السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله و شیوه های عملی رسول خدا صلی الله علیه و آله - حجم بیشتر قرآن را در بر می گیرد. [17]

سخنان صحابه

یکی از منابع دیگری که در فهم قرآن می تواند مورد استناد قرار گیرد، سخنان صحابه پیامبر است. برخی از صحابه از کاتبان وحی بودند و بسیاری از آنان نیز در موقعیت های مختلف شاهد نزول وحی بر پیامبر بودند و از قرائن و شأن نزول آیات آگاه بودند و در زندگی روزمره و حوادث مختلفی که پیش می آمد ملازم و همراه پیامبر بودند. بنابراین طبیعی است که سخنان آنان از مراجع فهم قرآن به شمار آید به ویژه در اموری که به شأن نزول آیات مربوط می شود. ابن تیمیه نیز سخنان صحابه را به عنوان یکی از مراجع فهم قرآن مطرح کرده اند. وی سخنان صحابه را در رتبه سوم، پس از قرآن و کلام پیامبر، ذکر کرده است. به نظر ابن تیمیه صحابه به تفسیر داناترند زیرا شاهد نزول قرآن بودند و از فهم تام و علم صحیح برخوردار بودند به ویژه عالمان و بزرگان شان نظیر خلفای چهارگانه و افرادی نظیر ابن مسعود و ابن عباس. [18] ابن تیمیه، رجوع به گفتار صحابه را پس از عدم دستیابی به تفسیر آیه در خود قرآن و سنت بایسته دانست، و با یادآوری این نکته که گاهی در سخنان نقل شده از صحابه رد پای اهل کتاب دیده می شود، می گوید: چنانچه احادیثی از این قبیل در گفتار آنان دیده شد، نقل آن را به عنوان استشهاد، و نه اعتقاد جایز می دانیم. «... و لکن هذه الأحادیث الإسرائيلية تذكر للإستشهاد لا للإعتقاد». [19] وی بی آن که شرطی را نسبت به سایر روایات صحابه تعیین کند، از آن می گذرد.

ابن تیمیه اهل مکه را داناترین مردم به تفسیر می داند و علت آنرا تلمذ از ابن عباس می داند و بعد از آن اهل کوفه، از شاگردان ابن- مسعود نام می- برد و در نهایت اهل مدینه را معرفی می کند. [20] مکتب تفسیری مکه با آمدن ابن عباس از بصره به حجاز پایه- گذاری شد. او بعد از شهادت امام علی [علیه السلام] در سال چهل هجری به مکه آمد و تا سال شصت و هشت هجری این مکتب را شکل داد. [21]

چنانکه زرکشی گفته سرآمد مفسران از صحابه حضرت علی [علیه السلام] و سپس ابن عباس است و هر چند روایات تفسیری منسوب به ابن عباس از روایات منسوب به حضرت علی [علیه السلام] بیشتر است ولی ابن عباس نیز خود از آن حضرت اخذ می کرده است. [22] ولی ابن تیمیه در بیان مصادیق علما و بزرگان صحابه از خلفای راشدین یاد کرده است. در حالی که از سه خلیفه نخست، چندان آثاری که بر دانش تفسیری آنان دلالت کند، در دست نیست و بلکه در باره دو خلیفه اول حکایاتی نقل شده که حاکی از جهل آن دو به معانی قرآن است. [23]

سخنان تابعین

منبع دیگری که می تواند در فهم قرآن مورد استناد قرار گیرد، سخنان تابعین است. تابعین

کسانی اند که هر چند پیامبر را ندیدند، ولی اصحاب آن حضرت را دیده و اقوال آنان را در فهم و تفسیر قرآن شنیده اند و پس از صحابه، نزدیک ترین واسطه به سنت پیامبر محسوب می شوند. از سوی دیگر تعداد صحابه ای که روایات تفسیری از آنها نقل شده و در فهم و تفسیر قرآن تخصص داشته اند، بسیار اندک است و از آن میان تنها چهار نفر برجستگی دارند، ولی این تعداد در نسل تابعین فراوان است و در عصر تابعین مکاتب مختلف تفسیری در مراکز عمده قلمرو اسلامی آن دوره، حضور داشتند و سخنان بسیاری از تابعین در باره فهم و تفسیر قرآن بر جا مانده است به طوری که هم اکنون کتاب های مستقلی در خصوص تفسیرهای آنان تألیف شده است. [24] بنا بر این در فهم قرآن نمی توان به سادگی از کنار این حجم انبوه سخنان منقول از تابعین گذشت و آنها را در عداد منابع فهم قرآن به حساب نیاورد.

ابن تیمیه سخن تابعین را در مرتبه چهارم ذکر کرده و می گوید: هنگامی که تفسیر در قرآن و سنت و نزد صحابه یافت نشد، در اینجا بسیاری از علما به سخنان تابعین مراجعه کرده اند. به نظر ابن تیمیه اگر تابعین بر چیزی اجماع داشته باشند، شکی در حجت بودن آن نیست، ولی اگر اختلاف داشته باشند، سخن بعضی از آنان بر برخی دیگر و یا بر کسانی که بعداً می آیند، حجت نیست، و در این مورد به لغت قرآن یا سنت پیامبر یا عموم لغت عرب و یا سخنان صحابه مراجعه می شود. [25]

او نسبت به تفسیر صحابه با تسامح و وسعت نظر بیشتری، دیدگاهش را مطرح می-سازد و درباره تفسیر تابعان، بجز در موارد اندکی، آن را حجت نمی داند، او پس از آن که سخن یکی از عالمانشان را در رد اعتبار روایات تفسیری تابعان نقل می کند، در تایید آن می نویسد: «و هذا صحیح». [26] استدلال منکران اعتبار این روایات، آن است که، با توجه به این نکته که گفته های تابعان در فروع و فقه معتبر نمی باشد، عدم اعتبار آن در تفسیر، به طریق اولی ثابت است. [27] در باره مراجعه به سخنان صحابه و تابعین لازم است نکاتی را یادآور شویم [28]:

1. صحابه و تابعین نزدیک ترین افراد و نسل ها به زمان نزول قرآن بودند و برخی از آنان شاهد نزول وحی و آگاه به شأن نزول آیات بودند. به علاوه لغت عرب هم در زمان آنان هنوز خیلی تغییر نکرده و دست نخورده مانده بود. بنا بر این در فهم آیات قرآن می توان به سخنان آنان رجوع کرد. البته این مسئله در مورد برخی از صحابه و تابعین صدق می کند، نه در باره همه آنان. چنانکه شیخ عثیمین نیز در کلام خود به این مطلب اشاره کرده و ویژگی «عنایت به تفسیر» را در مورد صحابه و تابعین به کار برده است. او می گوید: در مرحله چهارم، پس از قرآن و سنت پیامبر و کلام صحابه، به کلام تابعین مراجعه می شود، البته مراد آن افرادی از تابعین است که به اخذ تفسیر از صحابه توجه داشتند، نه همه تابعین؛ زیرا تابعین پس از صحابه، بهترین مردم بودند و نسبت به مردم پس از خود سالم تر و دورتر از هواها و بدعت ها بودند، و لغت عرب نیز در زمان آنان خیلی تغییر نکرده بود، لذا آنان در فهم قرآن از پیشینیان شان به صواب نزدیک ترند. [29]

2. تعیین مراد جدی خداوند و استنباط احکام شرعی باید مستند به سخن معصوم (پیامبر و امامان) باشد. بنا بر این هر چند در فهم ظواهر قرآن می توان به سخنان صحابه و تابعین رجوع کرد، ولی استنباط حکم شرعی و تعیین مراد جدی خداوند از آیات به صرف استناد به سخنان صحابه و تابعین جایز نیست، مگر این که سخن آنان روایتی از معصوم باشد.

3. صحابه و تابعین از مقام و منزلت بالایی برخوردارند، ولی این شامل همه آنان نمی شود، زیرا در میان آنان افراد منافق و تبهکار نیز وجود داشتند چنانکه در خود قرآن و روایات آمده است و از نظر امامیه همه آنان نیز از عدالت برخوردار نیستند، چنانکه جنگ های خونینی میان آنها واقع شد. اگر در فهم ظواهر قرآن نیز ایمان و اسلام را شرط ندانیم، ولی در استنباط حکم شرعی و تعیین مراد جدی خداوند نمی توان از این دو شرط کوتاه آمد.

ظاهرگرایی ابن تیمیه در تفسیر

ظاهرگرایی ابن تیمیه و مخالفتش با تأویل در سراسر نوشته های پرشمارش قابل مشاهده است و ما در اینجا تنها به رأی او در باره صفات خبری اکتفا می کنیم. رأی او در این باره در آثار مختلفش ذکر شده به ویژه در نوشته های اعتقادی نظیر الفتوی الحمویة الکبری، العقیة الواسطیة و شرح العقیة الاصفهانیة. وی در العقیة الواسطیة در باره ایمان اهل سنت به صفات خبری می گوید: «اهل سنت و جماعت به آنچه خداوند در کتابش خبر داده ایمان می آورند بدون تحریف و تعطیل و تکلیف و تمثیل». [30] در شرح العقیة الاصفهانیة نیز می گوید: «آنچه سلف امت و امامانشان بر آن اتفاق دارند آن است که خداوند به آنچه خود را به آن توصیف کرده و پیامبرش او را به آن توصیف کرده، توصیف شود بدون تحریف و تعطیل و تکلیف و تمثیل». [31]

ابن تیمیه بر «مذهب سلف» بسیار تأکید می کند و خود را تابع مذهب سلف می شمارد و چنانکه پیش از این دیدیم، مذهب امامان سلف و اصحاب حدیث اثبات صفات خبری با قید «بلاکیف» بود که ابن تیمیه نیز بر همین قید تأکید می کند. وی در الفتوی الحمویة الکبری که تماماً به بحث صفات خبری خداوند اختصاص دارد، نیز چنین می گوید: «مذهب سلف آن است که خداوند را به آنچه خود و رسولش او را به آن وصف کرده اند، وصف می کنند بدون تحریف و تعطیل و تکلیف و تمثیل... مذهب سلف راهی میان تعطیل و تمثیل است: آنان خداوند را به صفات مخلوقاتش تشبیه نمی کنند همان طور که ذاتش را به ذات مخلوقاتش تشبیه نمی کنند، و آنچه خود و رسولش او را به آن توصیف کرده اند، از او نفی نمی کنند». [32]

ابن تیمیه از قاضی ابویعلی (م 458) نقل می کند که ردّ این اخبار و اشتغال به تأویل آنها جایز نیست و باید بر ظاهرشان حمل شوند. آنها صفات خداونداند و مشابه صفات مخلوقات نیستند و صحابه و تابعین پس از ایشان آنها را بر ظاهرشان حمل می کردند و متعرض تأویل آنها و برگرداندن آنها از ظاهرشان نمی شدند. اگر تأویل آنها جایز بود آنان زودتر به آن دست می یازیدند.

ابن تیمیه در آخر کتاب در جمع بندی بحث خود می گوید: اقسام ممکن در آیات و احادیث صفات شش قسم اند که به هر یک از آنها گروهی از اهل قبله معتقد شده اند. قسم اول و دوم آنها را بر ظاهرشان حمل می کنند، قسم سوم و چهارم آنها را بر خلاف ظاهرشان حمل می کنند و قسم پنجم و ششم نیز ساکت اند و در این مسئله توقف می کنند.

دسته اول کسانی اند که این صفات را بر ظاهرشان حمل می کنند و آنها را از جنس صفات مخلوقات می دانند که اینان مشبّه اند و مذهب شان باطل و مورد انکار سلف است.

دسته دوم کسانی اند که این صفات را بر ظاهری که شایسته جلال خداوند است حمل می کنند همان طور که ظاهر اسم علیم و قدیر و ربّ و اله و ذات و مثل آنها را بر ظاهری که شایسته جلال خداوند است حمل می کنند. به نظر وی این قسم همان مذهب سلف است و سخن جمهور سلف بر این قسم دلالت دارد و سخن بقیه نیز با آن مخالف نیست. به نظر وی این قسم امر روشنی است زیرا همچنانکه ذات خداوند حقیقتاً ثابت است بدون آنکه از جنس مخلوقات باشد، صفاتش نیز حقیقتاً ثابت اند بدون آنکه از جنس صفات مخلوقات باشند. [33]

وی کسانی را که این صفات را به معانی کنایی و مجازی می گیرند (مثل اینکه استوی به استولی معنا شود) در قسم سوم که نافی ظاهرند، قرار می دهد. [34] وی در ادامه نیز با مقایسه صفات خداوند با ذات خداوند در صدد است که چگونگی این رأی را توضیح دهد به طوری که آن را از قسم اول که منجر به تشبیه خداوند می شود، متمایز کند.

اینکه میان قسم اول که به تشبیه می انجامد و قسم سوم که به نظر ابن تیمیه به تأویل و نفی ظاهر می انجامد، قسم دومی بتوان تصور کرد که نه برخلاف ظاهر باشد و نه به تشبیه و تأویل بینجامد، بستگی دارد به اینکه توضیحات ابن تیمیه را در این باره قانع کننده بدانیم یا نه؛ و ظاهراً به خاطر صعوبت تصور این قسم بوده که ابن تیمیه در بیان آن بیش از اقسام دیگر به توضیح پرداخته است، در حالی که پنج قسم دیگر را صرفاً به اجمال گزارش کرده است. [35]

ابن تیمیه در جای دیگری می گوید: لفظ «ظاهر» در عرف متأخران دچار اشتراک شده است. اگر مراد از اجرای قرآن بر ظاهرش، اجرا بر ظاهری باشد که از خصایص مخلوقات است تا در نتیجه خداوند شبیه مخلوقاتش شود، این گمراهی است؛ بلکه باید یقین داشت که خداوند لیس کمله شیء است هم در ذات، هم در صفات و هم در افعالش. و اگر مراد از اجرای بر ظاهر، ظاهر در عرف سلف امت باشد بدون این که کلمات را از مواضعش تحریف کند و در اسماء خداوند الحاد پیشه کند، و قرآن و حدیث را مخالف تفسیر سلف امت قرائت نکند، بلکه آن را بر آنچه مقتضای نصوص است و دلایل کتاب و سنت بر آن مطابق اند و سلف بر آن اجماع دارند، جاری کند، این حق است و مصیب. [36]

ابن تیمیه و انکار مجاز

ابن تیمیه در کتاب الایمان [37] بحثی نسبتاً طولانی از حقیقت و مجاز به میان آورده و در ضمن آن به وضع الفاظ اشاره کرده و مراد از تعلیم اسماء به حضرت آدم [علیه السلام] را شرح داده و سرانجام به این نتیجه رسیده که تقسیم الفاظ به حقیقت و مجاز باطل است و در کتاب خدا و کلام رسول خدا مجازی نیست و همه اش حقیقت است.

به نظر ابن تیمیه نخستین کسی که از مجاز سخن گفته ابو عبیده معمر بن المثنی است ولی مراد او از مجاز تقسیم حقیقت نیست، بلکه مرادش از مجاز یعنی آنچه در لغت جایز است. به نظر ابن تیمیه تقسیم الفاظ به حقیقت و مجاز اصطلاحی حادث پس از سه قرن نخست اسلامی است و هیچ یک از صحابه و تابعین و امامان مشهور در علم نظیر مالک، اوزاعی، ثوری، ابوحنیفه، شافعی، خلیل، سیبویه و دیگران به آن قایل نشده اند. به نظر او این اصطلاح را معتزله و متکلمان وضع کرده اند و در سخن سلف از علمای فقه و اصول و تفسیر و حدیث دیده نمی شود؛ تنها در کلام احمد بن حنبل به کار رفته که البته آن هم معنایی غیر از معنای مشهور نزد قائلان به مجاز دارد. او از داود بن علی (امام طاهره) و پسرش ابوبکر نیز به عنوان منکران مجاز یاد می کند. [38]

ابن تیمیه این تصور از لغت را که عده ای جمع شده و لغات را برای معانی شان وضع کرده اند، نادرست دانسته و می گوید کسی را نمی شناسیم که قبل از ابوهاشم جبائی به چنین سخنی قائل شده باشد. به نظر او ممکن نیست کسی از عرب یا ملتی دیگر نقل کند که جماعتی از آنها گرد آمده و همه اسامی موجود در آن لغت را وضع کرده و سپس آنها را استعمال کرده اند؛ بلکه آنچه به تواتر نقل شده، آن است که این الفاظ در معانی شان استعمال شده اند و کسی که ادعا کند از وضعی مقدم بر استعمال اطلاع دارد، ادعای باطلی کرده است، چون چنین چیزی را هیچ کس نقل نکرده است. [39]

او برای اثبات منظور خود از نطق حیوانات و نیز نحوه آموختن الفاظ توسط کودکان شاهد می آورد. به نظر او خداوند نطق را به انسان الهام می کند چنانکه به غیر انسان نیز الهام می کند و «الهام الاهی» در نطق به لغات کافی است بدون این که «وضع سابق بر استعمال» لازم باشد. کسی که مدعی وضع سابق بر استعمال است، بدون علم سخن گفته است. آنچه معلوم و یقینی است، خود استعمال است. [40]

به نظر ابن تیمیه تقسیم الفاظ به حقیقت و مجاز سخنی بدون علم و عاری از صحت است؛ زیرا در تعریف حقیقت گفته اند: حقیقت لفظی است که در موضوع له استعمال شود و در تعریف مجاز گفته اند: مجاز لفظی است که در غیر موضوع له استعمال شود. بنا بر این طبق این تعریف، به وضعی سابق و مقدم بر استعمال قائل شده اند و این درست نیست [41] (یعنی اثبات وضع سابق بر استعمال صرفاً ناشی از تعریفی است که برای حقیقت و مجاز ارائه شده، نه این که از واقعیتی تاریخی خبر دهد).

ابن تیمیه سپس به گفته کسانی اشاره می کند که در تمایز حقیقت از مجاز، حقیقت را بدون قرینه مفید معنا می دانند و مجاز را با قرینه مفید معنا می دانند. به نظر او چنین تمایزی امری فرضی و ذهنی است و ریشه در واقعیت ندارد؛ زیرا در واقع همه الفاظ با قرینه همراهند و نمی توان لفظی را مطلق و بدون قرینه یافت. او می گوید در کلام تام هیچ گاه اسم یا فعل یا حرفی یافت نمی شود مگر همراه با قیودی که اطلاق آن را زایل می کنند. [42]

سپس می افزاید که اگر مراد برخی از قرائن باشد نه هر قرینه ای، باید میان قرینه ای که لفظ همراه آن حقیقت است و قرینه ای که لفظ همراه آن مجاز است، تمایز نهاده شود، که چنین چیزی ممکن نیست. به نظر او اگر تقييد موجب مجاز شود، پس تقييد فعل مطلق به مفعول و ظرف زمان و ظرف مکان نیز مجاز است و در کل هر گونه تقييد موجب مجاز می شود. بنا بر این لازم می آید که همه سخن ها مجاز باشد، پس حقیقت کجاست؟ [43] بنا بر این وجود لفظ مطلق و عاری از جمیع قیود، صرفاً امری تقدیری و فرضی است و در کلام مستعمل و عالم خارج یافت نمی شود؛ همان طور که معنای مطلق از جمیع قیود که منطقیان مدعی آن اند، امری ذهنی است و در خارج موجودی عاری از هر قید یافت نمی شود. [44]

به نظر ابن تیمیه اطلاق لفظی یعنی تکلم به لفظ مطلق و عاری از هر قیدی، وجود خارجی ندارد. هر سخنگویی به کلام مؤلف و مقید که اجزایش مرتبط با یکدیگرند، تکلم می کند و این قیود مانع از اطلاق می شوند. بنا بر این روشن می شود که کسی که میان حقیقت و مجاز فرق می نهد، نمی تواند میان آن دو تمایز معقولی ترسیم کند؛ لذا تقسیم به حقیقت و مجاز باطل است. بنا بر این هر لفظی که در کتاب خدا و کلام رسول خدا وجود دارد، مقید است به آنچه که معنایش را بیان می کند و در اینها هیچ مجازی وجود ندارد و همه اش حقیقت است. [45]

به نظر ابن تیمیه لفظی که در دو معنا یا بیشتر استعمال می شود، از سه حالت بیرون نیست: یا در یکی حقیقت و در بقیه مجاز است، یا حقیقت در همه آنهاست به نحو اشتراک لفظی، و یا حقیقت است در قدر مشترک میان آنها که در این صورت از اسماء متواطی (مشترک معنوی) است. از آنجا که مجاز و اشتراک لفظی خلاف اصل اند، پس الفاظی که در بیش از یک معنا استعمال می شوند همه اسماء متواطی اند و همه اسماء عام از این قبیل اند. [46]

ابن تیمیه مواردی از آیات قرآن را که ادعای مجاز در آنها شده، با این بیان و از باب اشتراک معنوی تفسیر می کند. او مجاز در حذف را نیز نمی پذیرد و بر آن است که در مثال هایی از قبیل «وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ» (یوسف: 82)، «قریه» هم شامل آبادی و هم شامل ساکنان آن می شود و نیازی نیست که کلمه «اهل» در تقدیر گرفته شود، چنانکه نزد قائلان به مجاز مشهور شده است. وی بر آن است که اگر به مجاز در لغت نیز قائل شویم، در قرآن مجازی وجود ندارد؛ در حالی که به نظر او تقسیم لغت به حقیقت و مجاز نیز تقسیمی حادث و بدعت آمیز است که پیشینیان به آن قائل نشده اند و سخنان پسینیان نیز در باره آن تناقض آمیز است و نزاعشان نزاعی لفظی نیست. [47]

به نظر ابن تیمیه برای فهم الفاظ وارد در قرآن و حدیث باید به موارد استعمال نظایر آنها در قرآن

و حدیث رجوع کنیم و عادت و لغت آنها را بشناسیم و نباید آنها را بر عادات سخنگویی که پس از پیامبر حادث شده و در زمان او و اصحابش معروف نبوده است، حمل کنیم. [48]

نقد و بررسی

نزاع میان منکران و مثبتان مجاز نزاعی لفظی و غیرواقعی است و آنها در واقع موافق یکدیگراند یعنی نزاع آنها صرفاً اختلافی بر سر الفاظ و نامگذاری هاست و همان چیزی را که قائلان به مجاز، مجاز می نامند منکران مجاز از آن به اسلوب و یا اسماء متواطی تعبیر می کنند. در بحث آتی نیز خواهیم دید که منکران در بیان تفاوت دیدگاه خود با دیدگاه مثبتان توفیقی نداشته و وجه تمایزی که برای دیدگاه خود ذکر کرده اند، در واقع مایه تمایز دیدگاه شان از دیدگاه مثبتان نمی شود. بنا بر این نزاع آنها چندان ثمره ای نداشته و در فهم متن مقدس اشکال و اختلافی پدید نمی آورد.

ولی از نوشته های منکران مجاز بر می آید که آنها این نزاع را لفظی ندانسته و به تفاوت و تباین دیدگاه خود با دیدگاه قائلان به مجاز معتقدند. بنا بر این لازم است دلایل آنان را بررسی کنیم و ببینیم که سخنان آنان تا چه اندازه درست و پذیرفتنی است.

ابن تیمیه و ابن قیم ادعا کرده اند که نخستین کسی که از مجاز سخن گفته ابو عبیده معمر بن المثنی (متوفای اوایل قرن سوم) بوده است و مرادش نیز مجاز در برابر حقیقت نبوده است، بلکه مجاز به معنای لغوی یعنی اتساع در سخن گفتن مراد وی بوده است.

البته اینکه مراد ابو عبیده از مجاز، مجاز بلاغی مصطلح نبوده است را غیر از ابن تیمیه محققان دیگر نیز استنباط کرده اند. یکی از محققان در این باره می گوید: «ابو عبیده در کتاب مجاز القرآن مجاز را به معنای لغوی گرفته نه به معنای بلاغی. ابو عبیده مجاز را به معنای عام به کار برده و به اعتقاد او هر چه که بتواند در فهم معانی قرآن و در تعبیر قرآن ما را کمک و هدایت کند و راهی را بنمایاند که بتوان به درک قرآن رسید مجاز است و روی همین اصل ابو عبیده در کتاب خود گاه می گوید مجاز کذا، تفسیره کذا، معناه کذا، تقدیره کذا، تأویله کذا». [49] محقق دیگری می گوید: «کلمه مجاز در نظر او راه هایی است که قرآن در ادای تعبیرات خود پیش می گیرد و این مفهوم وسیع تر از مفهومی است که علمای بلاغت و علمای اصول» آورده اند. [50]

ولی ابن تیمیه و ابن قیم مدعی اند که مجاز در برابر حقیقت اصطلاحی بوده که پس از سلف یعنی سه قرن نخست، و به دست متأخران حادث شده است. باید دید که این ادعا بهره ای از درستی دارد یا نه؟

ابن تیمیه در نوشته های خود چند بار کاربرد مجاز را به جهم بن صفوان (م 128) نسبت داده است، از جمله در این عبارات: «و جهم یقول ان الله تعالی لایتکلم او یقول انه یتکلم بطریق المجاز و اما المعتزلة فیقولون انه یتکلم حقیقة». [51] «جهم کان ینکر اسماء الله تعالی فلا یسمیه شیئاً و لا حیا و لا غیرذلک الا علی سبیل المجاز». [52] «کان الجهم یقول اولاً ان الله لا کلام له ثم احتاج ان یطلق ان له کلاماً لاجل المسلمین فیقول هو مجاز». [53] «من الناس من قال ان کل اسم تسمی به المخلوق لایسمی به الخالق الا مجازاً حتی لفظ الشئ و هو قول جهم و من وافقه من الباطنیة و هؤلاء لایسمونه موجوداً و لا شیئاً و لا غیرذلک من الاسماء، و من الناس من عکس و قال بل کما یسمی به الرب فهو حقیقة، و مجاز فی غیره». [54]

روشن است که مراد از مجازی که ابن تیمیه آن را در این عبارات به جهم نسبت داده همان مجاز در برابر حقیقت است و این برداشت از عبارت اخیر آشکارا پیداست. بنا بر این طبق این تصریحات ابن تیمیه کاربرد مجاز را به همین معنای اصطلاحی به جهمی نسبت داده که حدود یک قرن سابق بر ابو عبیده بوده است. این تصریحات در تعارض کامل با ادعای نخست او قرار می

گیرد. [55]

ابن تیمیه کاربرد مجاز نزد احمد بن حنبل (م245) را نیز نه به معنای مجاز در برابر حقیقت بلکه به معنای لغوی و اتساع در سخن گفتن دانسته است، [56] چنانکه نزد ابو عبیده نیز به همین معنا بوده است. ولی جاحظ (م255) که معاصر احمد بن حنبل بوده است، مجاز را به معنای مقابل حقیقت به کار برده است. [57] یکی از محققان در این باره می گوید: «جاحظ نخستین نویسندۀ عرب است که کلمه مجاز را تقریباً به همان مفهوم امروزی که نزد بلاغیون متداول است استعمال کرده و مجاز در نظر او به معنی و مفهومی که ابو عبیده به کار برده، نیست». [58]

بنا بر این از شواهد مذکور دانسته می شود که مجاز به معنای مصطلحش در قرن دوم و سوم کاربرد داشته است و چنان نبوده که سلف به اصطلاح ابن تیمیه از آن بی خبر بوده باشند. حال می گوئیم گیریم که مجاز به معنای اصطلاحی اش نزد سلف معروف نبوده باشد، ولی نمی توان منکر شد که استعمال لفظی در غیر معنای موضوع له اش و به نحو اتساع در سخن گفتن نزد سلف نیز وجود داشته و در قرآن نیز رخ داده است. سپس دانشمندان ادب برای این نوع استعمال شرایطی ذکر کرده و اصطلاحی وضع کردند و آن را مجاز نامیدند. آیا اصطلاحات ادبی و علمی نیز به تریخ و اجازه شارع نیاز دارد و باید سلف آن را به کار برده باشند؟ [59] بی تردید چنین نیست و چنین ادعایی پذیرفته نیست و خود ابن تیمیه نیز نمی تواند چنین ادعایی داشته باشد. مثلاً علمای ادب الفاظ را به فاعل و مفعول و معرب و مبنی و غیر اینها تقسیم کرده اند و این نامها از اصطلاحات حادثی است که پیش از آن وجود نداشته است. آیا ابن تیمیه و سلفیان می توانند کاربرد این اصطلاحات را نیز منع کنند؟ آیا خودشان این اصطلاحات را به کار نمی برند؟ اگر قرار بر مناقشه در اصطلاح باشد، می توانیم در جواب ابن تیمیه و شنقیطی بگوئیم که «اسماء متواطی» یا «اسلوب» که شما مجاز را به آنها نامیده اید، نیز نزد سلف شناخته نبوده و سلف چنین اصطلاحاتی به کار نبرده اند.

البته ابن تیمیه در عبارتی میان اصطلاحات نحوی از قبیل فاعل و مفعول و معرب و مبنی و اصطلاح بلاغی حقیقت و مجاز فرق نهاده و آنها را مستقیم المعنی دانسته، ولی اصطلاح حقیقت و مجاز را غیرمستقیم المعنی می داند؛ زیرا بر آن است که میان حقیقت و مجاز در نفس الامر فرقی نیست و به ادعای او قائلان به حقیقت و مجاز نتوانسته اند میان آن دو تمایزی بگذارند و هر چه در مورد یکی از آن دو گفته اند بر دیگری نیز صدق می کند. [60]

ولی می توان پاسخ داد که قول به حقیقت و مجاز قول مشهور میان علمای ادب و بلاغت و اصول بوده است و این دانشمندان در طول قرنهای تلاش کرده اند تا تعریف و تحدیدشان از حقیقت و مجاز هر چه دقیق تر ارائه شود و سیره آموزشی ادبیات عرب نیز بر همین شیوه قرار گرفته است. البته تعریف های ارائه شده برای حقیقت و مجاز را نمی توان تعاریفی حقیقی و جامع و مانع شمرد، به ویژه اگر در اصل وجود وضع سابق بر استعمال خدشه شود، ولی می توان آنها را به عنوان شرح الاسم و مبنایی برای تقسیم استعمالات رایج نزد کاربران زبان عربی پذیرفت. به عبارت دیگر این تعاریف تعریف هایی عملیاتی و از منظر کاربرد و فایده عملی پذیرفتنی اند و در طول تاریخ ادب عربی کارایی خود را نشان داده اند و دانشمندان مختلف با عقاید و مذاهب گوناگون آنها را پذیرفته اند و به محذوراتی که منکران مجاز برای این تقسیم ذکر کرده اند، تن نداده اند، بلکه برعکس مجازی سخن گفتن را جزو مزایا و محاسن کلام فصیح و بلیغ برشمرده اند و عدم وجود مجاز در کلام را مساوی خالی بودن کلام از زیبایی دانسته اند (و لو سقط المجاز من القرآن سقط شطر الحسن) و دلائل منکران را به عنوان شبهه رد کرده اند. [61]

در اینجا بهتر است مطلب خود را با بیان دیگری توضیح دهیم. چنانکه می دانیم کاربران زبان

عربی الفاظ عربی را در معانی گوناگونی به کار برده اند. این کاربردها را در قرآن و روایات نیز مشاهده می کنیم. حال می گوئیم برای دسته بندی این کاربردهای گوناگون سه پارادایم و الگو پیشنهاد شده است: 1. پارادایم «حقیقت و مجاز» که نظریه مشهور میان دانشمندان ادب عربی است. 2. پارادایم «اسماء متواطی» (مشترک معنوی) که پیشنهاد ابن تیمیه است. 3. پارادایم «اسلوب» که پیشنهاد شنقیطی است.

با فرض اینکه این سه پارادایم، سه الگوی متفاوت و متباین باشند و یکی قابل برگشت و عبارت اخرای دیگری (مثلا بازگشت اسلوب به مجاز) نباشد و اختلاف بر سر آنها نزاع واقعی و غیرلفظی باشد (چنانکه ابن تیمیه مدعی است) می گوئیم که آنچه از ابتدا تاکنون در طول قرن‌ها به عنوان پارادایم مسلط و غالب در جریان بوده و جمهور علمای اسلامی بر آن مشی کرده اند، پارادایم حقیقت و مجاز است و آنان در طول این قرن‌ها هر چه بیشتر کوشیده اند که تعریف و تقسیم خود را دقیق تر ارائه دهند. ولی پارادایم‌های منکران مجاز چندان اقبالی نداشته و حتی خود واضعان آنها تعریف و تحدید دقیقی از آنها ارائه نداده اند (البته اگر اصلا اسلوب را بتوان یک پارادایم و الگو به حساب آورد [62]).

عمده همت آنان این بوده که دلایل و وجوهی را در نقض و نقص پارادایم حقیقت و مجاز ارائه کنند، بدون آنکه بتوانند پارادایمی دقیق تر و منسجم تر و روشن تر و قوی تر از آن ارائه دهند. نظریه اینان عملاً مورد اقبال قرار نگرفته و به سیره غالب و رایج در تدریس و تعلیم ادب عربی تبدیل نشده است. تنها گروهی اندک در میان جامعه وسیع اسلامی که دم از پیروی از سلف می زنند، آن را شعار خود ساخته و آیاتی از قرآن را که بیشتر مربوط به صفات خداوند است، طبق آن معنا کرده اند.

عدم کارایی پارادایم‌های اینان در تفسیر قرآن را آشکارا می توان دید. اینان نتوانسته اند طبق مبنای خود تفسیر کامل و جامعی از قرآن ارائه دهند. تفسیرهای ابن تیمیه و ابن قیم و شنقیطی که به چاپ رسیده، تفسیر ترتیبی جامع نیست و همه آیات قرآن را مورد تفسیر قرار نداده تا بتوان پای بندی آنان به مبنای خود را در تفسیر همه آیات قرآن مشاهده کرد. بگذریم از اینکه تفسیر ابن تیمیه چندان به تفاسیر متعارف شباهتی ندارد. تفسیر آیات برای او بهانه ای است که به تناسب یا بی مناسبت فصل مشبعی در آرا و عقاید خود بنگارد و به درازگویی و پرئوسپی بپردازد. [63]

وی در تفسیر عمدتاً به دو موضوع می پردازد: 1. آیات صفات، 2. آیاتی که آنها را در ردّ صوفیه و عقایدشان به کار می گیرد. وی استعداد شگرفی در پیچاندن بحث های خود به سوی این دو موضوع دارد. نمونه ای از این شیوه را می توان در مطالبی که ذیل سوره کوثر نگاشته، مشاهده کرد. [64] بسیاری از مطالبی که به عنوان تفسیر از ابن تیمیه منتشر شده، اساساً ربطی به تفسیر به آن معنایی که از تفسیرهای متعارف انتظار می رود، ندارد.

در این میان تفسیری که از ابن قیم منتشر شده، از همه کم حجم تر و کم برگ تر است. ولی تفسیر شنقیطی نیز که از همه مفصل تر است، جامع همه آیات نیست و حدس نگارنده آن است که وی نیز نتوانسته طبق مبنای انکار مجاز در آن مشی کند. البته اظهارنظر جامع و قطعی در این باره مبتنی است بر این که همه تفسیر وی بررسی شود، ولی با مراجعه موردی نیز می توان دید که وی چگونه از آیاتی که تعبیرهای مجازی و کنایی در آنها به کار رفته، طفره رفته است. برای نمونه می توان تعبیر مغلوله بودن یا مغلوله قراردادن دست را در آیات 64 مائده و 29 اسراء ملاحظه کرد. شنقیطی در تفسیرش بدون اینکه از این دو آیه بحثی کند، به آیات دیگر پرش کرده است. [65] ولی ابن کثیر که در بحث صفات خبری خداوند متأثر از استاد خود ابن تیمیه و بر روش سلفی است، [66] تعبیر مغلوله بودن در این دو آیه را به بخیل بودن معنا کرده

است. [67]

البته شنقیطی در رساله منع جواز المجاز در فصلی به پاسخ از مواردی از قرآن که ادعای مجاز در آنها شده، پرداخته است. ولی در اینجا وی تنها چهار آیه را مطرح کرده، [68] در حالی که مجازهای قرآن نزد قائلان به مجاز بسیار بیشتر از این چهار مورد است. به علاوه پاسخ های او نیز در اینجا قانع کننده نیست و تکلف آمیز است. [69]

در مقابل جمهور علمای اسلامی از مذاهب گوناگون که به پارادایم حقیقت و مجاز قائل اند، تفسیرهای جامع متعددی نوشته اند و همه قرآن را طبق مبنا و پارادایم خود تفسیر کرده اند، بدون اینکه به محذورات متوهم منکران مجاز گرفتار شوند.

در اینجا خوب است نمونه ای از تلاش های این عده برای حفظ حد و مرز تعریف ها و تقسیم های شان را نشان دهیم.

زمخشری نوعی کنایه را از آیات قرآن استنباط کرده و ذیل آیه 6 سوره طه می گوید: چون استوای بر عرش مترادف است با ملک و سلطنت، آن را کنایه از ملک قرار داده اند. می گویند فلانی بر عرش استوا یافت و مرادشان ملک و سلطنت یافتن اوست، هر چند بر تخت ننشسته باشد. نظیر این معنا آن است که بگویی دست فلانی مبسوط یا مغلول است یعنی او جواد یا بخیل است و فرقی میان این دو تعبیر نیست، حتی کسی که اصلاً دستش را برای عطا کردن دراز نمی کند یا اصلاً دست ندارد، نیز این تعبیر در موردش به کار می رود. قول خداوند عز و جل (مائده: 64) که از یهود نقل کرده: «يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ» یعنی «هو بخیل»، و «يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» یعنی «هو جواد»، بدون اینکه دست و غل و بسطی تصور شود. [70]

زرکشی این کنایه را چنین توضیح می دهد: در این کنایه جمله ای را که معنایش بر خلاف ظاهر است، بدون این که برای مفرداتش معنای حقیقی یا مجازی در نظر بگیریم، برای بیان مقصودمان به کار می بریم مانند استوای بر عرش که کنایه از ملک است و یا مانند قبضه کردن زمین که کنایه از عظمت و جلال است بدون اینکه دست و قبضی در کار باشد. [71]

فخر رازی پس از نقل قول زمخشری می گوید: اگر این باب باز شود، راه برای تأویلات باطنیه نیز باز می شود و آنها نیز می گویند مراد از «فَاخْلَعْ تَعْلِيكَ» (طه: 12) استغراق در خدمت خداوند متعال است بدون اینکه فعل (بیرون آوردن پاپوش از پا) تصور شود، و یا مراد از «يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَ سَلَامًا عَلَيَّ اِبْرَاهِيمَ» خلاص شدن ابراهیم از دست ظالمان است بدون اینکه آتش و هیزمی در کار باشد. به نظر او قانون کلی در فهم آیات آن است که باید هر لفظی را که در قرآن آمده، بر حقیقتش حمل کرد، مگر جایی که دلیل عقلی قطعی موجب انصراف از آن شود. [72] این در حالی است که خود فخر رازی کمی پیش از این بیان، دلایل تارکان تأویل را تضعیف کرده و بر ناگزیر بودن تأویل دلیل آورده است. [73] پس فخر رازی با این که تأویل گراست، نتوانسته سخن زمخشری را که حاوی نکته دقیق بلاغی است بپذیرد. [74]

ولی زرکشی اشکال فخر رازی را رد کرده به این دلیل که کنایه مذکور در جایی است که نتوان لفظ را بر ظاهرش حمل کرد، نظیر مثال هایی که زمخشری آورده، ولی دو مثالی که فخر رازی آورده چنین نیست و در آنها می توان معنای ظاهری را مراد کرد. [75]

از این نمونه (و پاسخ زرکشی به اشکال فخر رازی) به خوبی می توان تلاش عالمان اسلامی را برای حفظ حد و مرز تعریف ها و مثال های شان و تمایز نهادن میان تأویلات باضابطه از تأویلات بیجا و بی ضابطه، دید و به سست بودن ادعای ابن تیمیه که می گفت آنان نتوانسته اند میان حقیقت و مجاز تمایزی بگذارند، پی برد.

سیوطی نیز تقریر زرکشی از این نوع کنایه را نقل کرده و آن را غریب شمرده است، بدون این که به اشکال فخر رازی بر زمخشری و پاسخ زرکشی از آن اشکال اشاره کند. لکن محقق

سلفی الاتقان در پاورقی آن، اشکال فخر رازی را از قول زرکشی نقل کرده، بدون اینکه به پاسخ زرکشی از این اشکال اشاره کند. سپس همین اشکال فخر رازی را که به نفع دیدگاه سلفی و بر ضرر دیدگاه تأویل گراست، دستمایه کوبیدن دیدگاه تأویل گرای فخر رازی ساخته و اشاعره را که فخر رازی از جمله شان است، به نفی و تعطیل صفات خداوند و مخالفت با عقاید امامان سلف متهم کرده است. [76]

این در حالی است که خود فخر رازی نیز در تفسیرش پس از ذکر این اشکال، به شیوه دیگری بر اساس دیدگاه تأویل گرای خود به آن پاسخ داده است؛ ولی پاسخ او نیز برای سلفیان ناخوشایند است. بنا بر این سلفیان ترجیح می دهند که صرفاً با نقل اشکال مطلب را خاتمه دهند و خواننده را با مطالبی که ممکن است به نفع شان تمام نشود، آشنا نکنند. البته سلفیان این شگرد و نقل یکسویه مطالب را، از امام خود ابن تیمیه به ارث برده اند؛ زیرا وی نیز پیش از آنها از همین شیوه استفاده کرده بود. [77]

خوب است که منکران مجاز و تأویل به جای نظریه پردازي و نقض و مناقشه آرای اصحاب مجاز و تأویل، وقت خود را صرف نگارش یک دوره کامل و جامع تفسیر آیات قرآن کنند و کارایی پارادایم خود را در فهم همه آیات قرآن در عمل نشان دهند. بی تردید با این کار در اثبات و تأیید پارادایم خود توفیق بیشتری خواهند یافت.

دیدیم که ابن تیمیه موارد استعمال لفظ در معانی متعدد را نه از باب اشتراک لفظی یا حقیقت و مجاز، بلکه از باب اسماء متواطی یا به تعبیر دیگر مشترک معنوی می داند (البته وی این تعبیر را به کار نبرده است). بحث ترجیح یا عدم ترجیح اشتراک معنوی بر اشتراک لفظی و حقیقت و مجاز در کتاب های اصول فقه مطرح شده و دانشمندان در این باره دیدگاه های متفاوتی دارند. ابن درستویه (م347) و ابن فارس (م395) از کسانی اند که به اشتراک معنوی تمایل نشان داده اند. [78] در دوره معاصر نیز مصطفوی از کسانی است که اشتراک لفظی را نپذیرفته و تعدد معنایی را به اشتراک معنوی یا استعمال در مصادیق و یا وام گیری واژگانی برگردانده است. [79] طرح مفصل این مسئله و ریشه یابی آن در حوصله نوشتار حاضر نیست، ولی همین قدر می گوئیم که در تحقیقات جدید به این نتیجه رسیده اند که «قضیه اشتراک معنوی... یک پدیده واقعی در لغت آن هم در مقام تفاهم و کاربردهای عرفی زبان» نیست. «از این رو این پدیده (اشتراک معنوی) در مقام تفسیر متن نمی تواند معیار فهم صحیح متن قرار گیرد. شاهد این مدعا اختلاف دانشمندان در ارائه معنای اصلی و جامع برخی واژگان است... بنابراین به نظر می رسد معنایی که بر اساس قاعده اشتراک معنوی برای واژگان قرآن ارائه شده، نمی تواند ملاک فهم و تفسیر آن قرار گیرد». [80] به علاوه برگرداندن معانی متعدد به یک قدر مشترک و معنای جامع در همه موارد تعدد معنایی یک لفظ امری نیست که به آسانی بتوان پذیرفت، به ویژه آنکه خیلی از توجیهاتی که در این جهت انجام گرفته، تکلف آمیز است. [81]

یکی از اشکالات ابن تیمیه بر تمایز معنای حقیقی از معنای مجازی به وجود قرینه (در معنای مجازی) و عدم وجود آن (در معنای حقیقی) بود. به نظر او حقیقت و مجاز به لحاظ وجود قرینه با یکدیگر فرقی ندارند و در هر دو، لفظ همراه قراین به کار می رود و استعمال بدون قرینه در خارج نداریم و چنین استعمالی صرفاً امری ذهنی و فرضی است. باید گفت این اشکال ابن تیمیه اشکال درستی است و تحقیقات جدید نیز مؤید آن است: «امروزه بسیار روشن و در مباحث معناشناسی به اثبات رسیده است که اساساً کاربرد هر واژه ای چه در معنای حقیقی و چه در معنای مجازی اش نیازمند قرینه است. در حقیقت، وجود قراین لفظی و غیرلفظی و کلمات همنشین در جمله هستند که معنای واژه ها را روشن می سازند؛ خواه معنای حقیقی و خواه معنای مجازی. بنا بر این در زمینه نیاز به قرینه هیچ تفاوتی میان معنای حقیقی و مجازی»

نیست. [82]

پیش از این دیدیم که مهمترین دلیل شنقیطی بر نفی مجاز در قرآن آن بود که به نظر او بنا بر قول به مجاز لازم می آید که در قرآن چیزی باشد که بتوان نفیش کرد، در حالی که نفی هیچ چیزی از قرآن جایز نیست. به گمان او معطلون از همین راه خیلی از صفات کمال خداوند را نفی کرده اند. وی در اینجا استدلالی نیز از نوع قیاس شکل دوم تشکیل داده و به طور سالبه کلیه نتیجه گرفته که هیچ چیز از قرآن مجاز نیست.

استدلال او در بادی امر موجه به نظر می رسد، ولی با کمی دقت معلوم می شود که این استدلال صرفاً شبهه ای است که از اشتراک و ایهام موجود در واژه «نفی» ناشی شده است. توضیح آن که حقیقت دو معنا و کاربرد دارد: 1. کاربرد فلسفی که در آن حقیقت یعنی موجود خارجی؛ 2. کاربرد بلاغی که در آن حقیقت یعنی معنای موضوع له. نفی حقیقت در فلسفه به معنای نفی و انکار وجود خارجی آن است، ولی نفی حقیقت در علم بلاغت به معنای نفی و انکار معنای حقیقی و موضوع له لفظ است. [83] وقتی گفته می شود «کلّ مجاز یجوز نفیه» یعنی در هر کاربرد مجازی می توان معنای حقیقی را نفی کرد. ولی وقتی گفته می شود «لا شیء من القرآن یجوز نفیه»، مراد از نفی چیست؟ اگر مراد از این سالبه کلیه نفی حقیقت به معنای فلسفی باشد، ما هم می پذیریم که هیچ چیز قرآن را نمی توان نفی کرد و منکر وجود خارجی اش شد. ولی نفی حقیقت به معنای بلاغی اش از قرآن محذوری ندارد. قائلان به مجاز نمی خواهند که مجازهای قرآنی را از قرآن نفی و حذف کنند و منکر وجود آنها در قرآن شوند، بلکه صرفاً مدعی اند که در این موارد معنای دیگری (غیر از معنای حقیقی) اراده شده است. به عنوان نمونه، در مورد «ید الله» نمی گویند که این تعبیر در قرآن وجود ندارد و یا این که باید آن را از قرآن نفی و حذف کرد، بلکه می گویند «ید» در اینجا نه به معنای دست، بلکه به معنای قدرت است. از نظر آنان اثبات «ید» به معنای دست برای خداوند نقص، و اثبات «ید» به معنای قدرت برای خداوند کمال است. پس آنان منکر و نافی صفات کمال خداوند نیستند، بلکه به نفی و تعطیل صفات نقص برای خداوند قائل اند.

شنقیطی در فصلی در مقام طرح مناقشه در مدعای خود و پاسخ از آن بر آمده است. به نظر او فرق دیدگاه او با دیدگاه قائلان به مجاز آن است که بنا بر دیدگاه دوم، مثلاً کاربرد اُسد در حیوان درنده حقیقت است و در مرد شجاع مجاز، ولی بنا بر دیدگاه او کاربرد اُسد در هر دو مورد حقیقت است و نمی توان آن را در یک مورد از آن دو نفی کرد؛ زیرا کاربرد اُسد در مرد شجاع (در مثال رأیت اُسدا یرمی) همراه با قرینه معینه است و این «اُسد» مقید به «یرمی» حقیقتاً حیوان درنده نیست تا بگویند که او اُسد نیست، زیرا ما نیز نینداشته ایم که او اُسد حقیقی است. [84] به نظر می رسد که شنقیطی در اینجا به تناقض گویی افتاده است: ابتدا می گوید جواز نفیش را نمی پذیریم (لانسلمّ جواز نفیه) و سپس خودش آن را نفی می کند (لیس حقیقة الحیوان المفترس). نیز در اینجا وی به همانگویی دچار شده است و به همان چیزی ملتزم شده که آن را به طرف مقابل نسبت می دهد. در این عبارت دقت کنید: «لأنّ هذا الأسد المقید بکونه یرمی لیس حقیقة الحیوان المفترس حتی تقولوا: هو لیس بأسد». [85] پس از نظر او «اُسد» مقید به «یرمی» حیوان درنده نیست، و این همان مدعای قائلان به مجاز است. آنان هم که می گویند «هو لیس بأسد» یعنی «اُسد» مقید به «یرمی» حیوان درنده نیست. بنابراین به نظر می رسد که او در بیان تفاوت دیدگاه خود با دیدگاه قائلان به مجاز ناموفق است.

از جمله مؤیدهایی که می توان بر قول به مجاز، به آن تمسک کرد، نقدی است که خود قرآن بر فهم ظاهرگرای یهودیان دارد. در پی نزول آیاتی که مؤمنان را به قرض الحسنه دادن به خداوند فرامی خواند، یهودیان از این آیات برداشتی ظاهرگرایانه داشتند و می گفتند: «إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَ

تَحْنُ أَعْيَاءَ». در ادامه خداوند آنان را به خاطر این گفتار و اعمال دیگرشان تهدید کرده است. [86] اگر برداشت ظاهرگرایانه آنان از آیه قرض الحسنه، مبنی بر فقیر بودن خداوند، برداشت درستی می بود، تهدیدکردن شان به خاطر این گفتار وجهی نداشت. بنا بر این، از این تهدید معلوم می شود که مراد از قرض الحسنه دادن به خداوند، معنای ظاهری آن نیست، بلکه باید آن را به نحو مجازی فهمید. بنا بر این برای اثبات مجاز می توان از خود آیات قرآن نیز کمک گرفت. [87] در اینجا در نقد دیدگاه های منکران مجاز به همین مقدار بسنده می کنیم و برای فایده بیشتر خواننده را به منابع ذیل [88] ارجاع می دهیم.

ابن تیمیه و مخالفت با تأویل

به نظر ابن تیمیه واژه تأویل به اشتراک لفظی در سه معنا کاربرد دارد که دو معنای آن نزد سلف و یک معنا نزد متأخران رواج داشته است.

تأویل در کاربرد نخست یعنی برگرداندن لفظ از معنای راجح به معنای مرجوح به خاطر دلیل و قرینه ای که همراه آن است. این معنا همان تأویلی است که در اصول فقه و مسائل خلاف از آن سخن می گویند. در این معنا متأول دو وظیفه دارد: 1. اینکه احتمال لفظ نسبت به معنایی را که مدعی آن است، بیان کند؛ 2. اینکه دلیلی که موجب برگرداندن لفظ از معنای ظاهری به سوی معنای احتمالی است را بیان کند.

ابن تیمیه در لابلاهای سخنان خود بارها از تأویل سخن گفته و در باره این نوع تعبیرهای دیگری نیز به کار برده است از قبیل «صرف اللفظ عن مدلوله الی خلاف مدلوله» یا «صرف الآیة عن مدلولها و مفهومها و معناها المعروف». [89]

تأویل در کاربرد دوم به معنای تفسیر کلام و بیان معنای آن است، خواه این تفسیر موافق ظاهر کلام باشد و خواه مخالف ظاهر آن. بنا بر این تأویل و تفسیر در این کاربرد نزدیک و مترادف اند. نمونه این کاربرد را در تعبیرهای طبری در تفسیرش می توان مشاهده کرد که می گوید: «القول فی تأویل...» یا «اختلف اهل التأویل...» که مرادش همان تفسیر است.

تأویل در کاربرد سوم عبارت است از نفس مراد از کلام؛ اگر کلام طلبی باشد تأویلش همان فعل مطلوب است و اگر خبری باشد تأویلش همان چیزی است که از آن خبر داده شده است. تأویل در کاربرد دوم از مقوله علم و سخن است و دارای وجود ذهنی و لفظی و رسمی (کتبی) است؛ ولی در کاربرد سوم تأویل عبارت است از خود امور موجود در خارج، خواه گذشته باشد خواه آینده. به عنوان مثال اگر گفته شود: طلعت الشمس، تأویل این کلام خود طلوع خورشید در عالم خارج است. تأویل در این کاربرد از مقوله وجود عینی خارجی است و تأویل کلام همان حقائق ثابت در خارج است. به نظر ابن تیمیه تأویل در لغت و اصطلاح قرآن به همین معنای سوم است. او سپس آیاتی را که در آنها واژه تأویل به کار رفته، می آورد و آنها را بر همین معنای سوم تطبیق می دهد. [90]

ابن تیمیه در تفسیر سوره نور در عبارتی مدعی شده که صحابه اختلافی در تأویل آیات صفات نداشتند. وی می گوید: «آن چیزی که اکنون می گویم و می نویسم، هر چند که در پاسخ های قبلی ام ننوشته ام، و در بسیاری از مجالس می گویم آن است که صحابه در تأویل آیات صفات در قرآن اختلافی ندارند. من تفسیرهای نقل شده از صحابه و مرویات حدیثی آنها را مطالعه کرده ام و تاکنون بر بیش از صد تفسیر بزرگ و کوچک اطلاع یافته ام و تا این ساعت از هیچ یک از صحابه ندیده ام که چیزی از آیات و احادیث صفات را بر خلاف مقتضای مفهوم و معروفش تأویل کرده باشد، بلکه از آنان تقریر و تثبیت این صفات و اینکه آنها از صفات خدای متعال هستند، بر خلاف سخن متأولان، را دیده ام». [91]

وی در عبارت دیگری ادعا کرده که همه این تأویلات بدعت آمیز است و هیچ یک از صحابه و تابعین آنان به چیزی از اینها قائل نشده اند و اینها بر خلاف آن چیزی اند که از امامان سنت و حدیث معروف و متواتر است. [92]

نقد و بررسی

در ابتدا باید بگوییم که در بحث کنونی تأویل به یکی از معانی سه گانه ای که ابن تیمیه و ابن قیم برای آن ذکر کرده اند مورد نظر ماست یعنی تأویل به معنای صرف لفظ از معنای ظاهری به غیر آن؛ و در اینجا در تأویل به معنای تفسیر و یا حقیقت خارجی بحثی نداریم.

یکی از اشکالات ابن تیمیه و ابن قیم به این معنای تأویل آن است که این معنا از معنای حادث است و نزد سلف و در سه قرن نخست اسلامی مصطلح نبوده است. باید گفت که تأویل به معنای صرف کلام از معنای ظاهر به معنایی غیر آن یک اصطلاح علمی است که در علم کلام و اصول فقه و غیر آنها کاربرد دارد و لزومی ندارد که همه اصطلاحات علمی نزد سلف و در سه قرن نخست موجود و معلوم بوده باشد، چنانکه بسیاری از اصطلاحات علمی دیگری که خود ابن تیمیه و ابن قیم آنها را به کار برده اند، نیز نزد سلف وجود نداشته است. بحث و اختلاف در نام گذاری و اصطلاح کردن فایده علمی ندارد، بلکه باید دید آیا معنایی که از آن اصطلاح مراد می شود پیش از به وجود آمدن آن وجود داشته یا نه. باید ببینیم که آیا نزد سلف نیز می توان مورد یا مواردی را یافت که لفظی را از معنای ظاهری به غیر آن برگردانده باشند یا نه؟

چنانکه دیدیم ابن تیمیه مدعی شده بود که به رغم جستجوی فراوان و آگاهی از تفسیرهای متعدد، به موردی برخورد کرده است که صحابه در آیات و احادیث صفات اختلاف کرده باشند. در اینجا برای نشان دادن بطلان این ادعا به یکی از نخستین آیات صفات که به گفته ابن تیمیه اعظم آیات صفات است، [93] یعنی آیه الکرسی (بقره 255) مراجعه می کنیم. مرجع ابن داوری را نیز تفسیر طبری قرار می دهیم که خود ابن تیمیه آن را ستوده و گفته «هو من أجل التفاسیر و أعظمها قدرًا» [94] و نیز گفته که تفسیر طبری اصح تفسیری است که در دست مردم است و بدعتی در آن نیست و از متهمین نقل نمی کند. [95]

طبری در تفسیر خود در ذیل عبارت «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» می گوید: اهل تأویل در معنای کرسی اختلاف کرده اند: برخی آن را به «علم» خدای تعالی معنا کرده اند و دو روایت که سلسله سندشان به ابن عباس می رسد، در این معنا نقل کرده است. برخی دیگر نیز آن را به «موضع القدمین» معنا کرده اند و برخی دیگر نیز آن را به عرش معنا کرده اند. برای هر یک نیز شواهدی از روایات می آورد. [96]

روشن است که تعریف «کرسی» به «علم» با تلقی تنزیهی از صفات خداوند سازگار است و تعریف آن به «موضع قدمین» حاکی از تلقی ای تشبیهی و تجسیمی از صفات خداوند است. طبری در ادامه ظاهر قرآن را نیز دال بر صحت قول ابن عباس (یعنی تعریف کرسی به علم) دانسته است.

همچنین در ذیل عبارت «وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ» در باره «العلی» که از صفات خداوند است و ابن تیمیه و ابن قیم و سلفیان بسیار در باره آن بحث کرده و حتی کتاب مستقل نیز نگاشته اند، [97] می گوید: اهل بحث در معنای «العلی» اختلاف کرده اند: برخی گفته اند که مراد علو و برتری خداوند از نظیر و اشباه است و انکار کرده اند که مراد از آن «علی المکان» و برتری مکانی باشد. برخی دیگر گفته اند او برتر از خلقش است به این گونه که مکانش از اماکن خلقش بالاتر است. روشن است که معنای اول معنایی تنزیه ی و معنای دوم معنایی تشبیهی و تجسیمی است.

بنابراین از همین نمونه [98] می توان پی برد که صحابه و تابعین در فهم قرآن و تأویل آن اختلاف داشته اند و تأویل به معنای برگرداندن لفظ از معنای ظاهری به غیر آن نزد صحابه نیز یافت می شود، چنانکه ابن عباس کرسی را نه به معنای تخت یا جای پا، بلکه به معنای علم گرفته است.

خوب است در اینجا سخنی را از شهرستانی که دو قرن پیش از ابن تیمیه می زیسته بیاوریم. بنابر نقل شهرستانی سلف در باره صفات خداوند بر چند دسته می شدند: برخی از آنان در اثبات صفات خدا تا حد تشبیه آنها به صفات مخلوقات مبالغه کردند و برخی نیز به صفاتی که مدلول افعال و اخبار اند اکتفا کرده و به دو فرقه شدند. برخی این صفات را بر وجهی تأویل کردند که لفظ احتمال آن را داشت و بعضی دیگر در تأویل توقف کردند [99] و گفتند ما به مقتضای عقلمان می دانیم که چیزی مثل خداوند نیست و قطع داریم که نه خداوند شبیه مخلوقات است و نه مخلوقات شبیه خداوند؛ ولی معنای الفاظی که در باره این صفات وارد شده را نمی دانیم و مکلف به دانستن تفسیر این آیات و تأویل شان نیستیم، بلکه مکلفیم که بدانیم خداوند لاشریک له و لیس کمثله شئی است. سپس جماعتی از متأخران بر آنچه سلف می گفتند مطالبی افزودند و گفتند به ناچار باید این الفاظ را بر ظاهرشان حمل کنیم و آنها را بدون تأویل یا توقف معنا کنیم همانگونه که وارد شده، در نتیجه در دام تشبیه صرف افتادند و این برخلاف اعتقادات سلف بود. در ادامه می گوید: و اما سلفی که متعرض تأویل نشدند و مقصودشان تشبیه هم نبود، از جمله شان مالک بن انس و احمد بن حنبل و سفیان ثوری و داود بن علی اصفهانی (پیشوای ظاهریه) و پیروان اینان اند. [100]

از این سخن شهرستانی برمی آید که سلف در باره صفات خبری خداوند یا اهل تأویل بوده اند و یا اهل توقف. ولی ظاهرگرایی و تشبیه صرف قول برخی از متأخران بوده است نه قول سلف. اگر این سخن شهرستانی را ملاک قرار دهیم و آنگاه به سخنان ابن تیمیه و سلفیان نگاه کنیم، می بینیم که ابن تیمیه و سلفیان با این که به قول و رویه اهل توقف از سلف استناد می کنند، ولی با تأکیدی که بر اجرای این صفات بر ظاهرشان دارند، عملاً جزو گروه متأخران بنا بر تقسیم شهرستانی قرار می گیرند و بنا بر این گرفتار تشبیه صرف اند و این برخلاف عقیده سلف است. یکی از ترفند های ابن تیمیه آن است که دعاوی خود را با عباراتی از قبیل «مذهب السلف»، «اجماع السلف»، «قول السلف»، «باتفاق اهل العلم»، «اجمع اهل العلم» و نظیر آنها همراه می کند و خواننده ناآگاه تصور می کند که همه علمای سلف با او هم عقیده اند، در حالی که در واقع چنین نیست و این گونه تعبیرات فاقد محتوا هستند و به کار هر اس افکنی در مخاطب می آیند. این گونه دعاوی گراف را در میان سلفیان کنونی نیز شاهدیم. برای نمونه یکی از نویسندگان سلفی معاصر در مقدمه ای که بر الاتقان سیوطی نگاشته، در شرح حال سیوطی می گوید: متأسفانه سیوطی تنها از کسانی که در سیره و عقایدشان مورد طعن هستند و اهل علم بر کفر و زندقه شان اجماع دارند (اجمع اهل العلم علی کفرهم و زندقتهم) نظیر ابن عربی و ابن فارض، دفاع کرده است. [101] البته در اینجا نمی خواهیم از ابن عربی و ابن فارض دفاع کنیم ولی روشن است که این دو به هر حال مورد احترام بسیاری از علما و بزرگان اسلامی از مذاهب گوناگون اند و ادعای اجماع اهل علم بر کفر آنان ادعای گزافی است.

در اینجا برای روشن شدن بطلان دعاوی ابن تیمیه، مؤیدی از قول ابن جوزی می آوریم. ابن جوزی که خود بر مذهب حنبلی است و دو قرن پیش از ابن تیمیه می زیسته در مقدمه کتابش به نام دفع شبه التشبیه بأکف التنزیه از ظاهرگرایی و قول به تشبیه برخی از حنبلیان شکوه کرده و غرض خود را از نگارش این کتاب ردّ بر آرای تشبیهی این افراد می داند. ابن جوزی می گوید برخی از اصحاب ما در اصول دین مطالب ناروایی گفته و نگاشته اند. اینان عبارتند از

ابوعبدالله بن حامد بغدادی، قاضی ابویعلی و ابن زاغونی، اینان کتاب‌هایی نگاشته‌اند که موجب وهن مذهب حنبلی شده و به مرتبه عوام مردم تنزل کرده‌اند و صفات خداوند را بر مقتضای حسّ حمل کرده‌اند و برای خداوند اعضا و جوارح قائل شده و در پاسخ به عوام مردم نیز به عبارت «لا کما یعقل» بسنده کرده‌اند. در اسماء و صفات خداوند به ظاهر اخذ کرده‌اند و به نصوصی که این ظواهر را از معانی محسوس صرف می‌دهند توجه نکرده‌اند و نشانه‌های حدوث را نیز از این ظواهر الغا نمی‌کنند. توجیهاات لغوی را نیز قبول ندارند از قبیل حمل ید بر نعمت و قدرت و حمل مجئ و اتیان بر معنی بر و لطف و حمل ساق بر شدت، بلکه می‌گویند اینها را بر ظاهر متعارف شان حمل می‌کنیم و ظاهر اینها همانهاست که در صفات انسانها می‌بینیم. سپس هم اینان از تشبیه تنزه طلبیده و از منتسب شدن به تشبیه ناراحت می‌شوند و می‌گویند ما اهل سنت ایم، در حالی که سخن شان صریح در تشبیه است.

ابن جوزی می‌گوید من اینان را نصیحت کردم و برحذر داشتم که در مذهب امام احمد بن حنبل بدعتی را وارد سازند که از آن نیست. ابن جوزی خطاب به آنان می‌گوید اگر می‌گفتید ما این احادیث را می‌خوانیم و ساکت می‌شویم، کسی بر شما انکار نمی‌کرد، ولی حمل آنها بر معنای ظاهری زشت است. بنا بر این در مذهب این مرد صالح سلفی (یعنی احمد بن حنبل) چیزی را داخل نکنید که از آن نیست. شما یا این کارتان لباس زشتی بر تن این مذهب کرده‌اید به گونه‌ای که حنبلی بودن مساوی مجسیم بودن شده است و در باره برخی از بزرگان این مذهب گفته شده که مذهب را چنان به زشتی آلوده که تا روز قیامت قابل شست و شو و پاک شدن نیست. [102]

کسی که با نوشته‌های ابن تیمیه و سلفیان آشنا باشد، با کمال تعجب می‌بیند که از قضا ابن تیمیه و سلفیان درست راه و روش همین عده‌ای را در پیش گرفته‌اند که مورد نقد ابن جوزی قرار گرفته‌اند. ابن تیمیه در نوشته‌های خود از جمله به سخنان همین قاضی ابویعلی که ابن جوزی نوشته‌هایش را موجب وهن مذهب حنبلی دانسته، استناد می‌کند. [103] آشنایی با این حقایق تاریخی می‌تواند قدر و ارزش دعاوی اجماعی را که ابن تیمیه مدعی آن است بیشتر آشکار کند.

ابن جوزی در عبارت دیگری دیدگاه‌ها را در بحث صفات خداوند بر سه قسم تقسیم می‌کند: اول: حمل این صفات همان طور که وارد شده است بدون تفسیر و تأویل مگر اینکه ضرورتی در میان باشد مثل «جاء ربک» که یعنی «جاء امره». این مذهب سلف است. دوم: تأویل این صفات. ابن جوزی تأویل را دارای خطر می‌داند و خطراتش را در عبارت دیگری [104] توضیح داده است.

سوم: قول در این صفات به مقتضای حسّ. سپس می‌گوید این قول در میان جاهلان از ناقلان شایع شده؛ زیرا آنان بهره‌ای از علوم معقول ندارند. علوم معقول ظواهر منقول را از تشبیه برمی‌گردانند و آنان چون فاقد این علوم‌اند در منقولات به مقتضای حسّ خود تصرف می‌کنند و مرتکب تشبیه می‌شوند. [105]

چنانکه دیدیم ابن جوزی که خود از بزرگان مذهب حنبلی است، ظاهرگرایی افراطی برخی از عالمان حنبلی را که به تشبیه و تجسیم در صفات خداوند می‌انجامد مورد نقد قرار داد. ولی ابن تیمیه بر خلاف ابن جوزی سیره همان عالمان ظاهرگرا را در پیش گرفت. البته او نتوانست دیدگاه خود را بر مذهب حنبلی تحمیل کند. یکی از نمونه‌های عدم تأثیر ابن تیمیه در مذهب حنبلی، مفسر معروف حنبلی مذهب به نام ابن عادل دمشقی حنبلی است که یک قرن پس از ابن تیمیه می‌زیسته است. ابن عادل تفسیری دارد به نام اللباب فی علوم الکتاب که اخیراً نیز تصحیح شده و در بیست مجلد به چاپ رسیده است. با مراجعه به این تفسیر می‌بینیم که ابن

عادل به هیچ وجه متأثر از ظاهرگرایی افراطی ابن تیمیه نیست. برای نمونه در مورد روایتی که در باره «کرسی» وارد شده و آن را به «موضع قدمین» معنا کرده، می گوید این معنا بعید است زیرا خداوند تعالی منزّه از جوارح است. در مورد واژه «العلی» (بقره 255) می گوید مراد از علو، برتری قدر و منزلت است نه برتری مکانی زیرا خداوند منزّه از مکانمندی است. [106] در ذیل عبارت «نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ» (توبه: 67) می گوید نسیان در حق خداوند تعالی محال است پس باید آن را تأویل کرد و تأویلش به آن است که «نسیان» را به «ترک» معنا کنیم. [107] ابن عادل در این کتاب مطالب بسیاری را به ویژه در بحث صفات و تنزیه خداوند از تفسیر فخر رازی نقل کرده است و از وی به ابن خطیب نام می برد، در حالی که ابن تیمیه و ابن قیم، فخر رازی را جهمی و معطل می شمرند.

یکی از اشکالاتی که بر ابن قیم وارد است مترادف گرفتن «حقیقت» و «ظاهر» است. ابن قیم در عبارات متعددی لفظ «حقیقت» و «ظاهر» یا «حقائق» و «ظواهر» را به صورت مترادف و با عطف تفسیری در کنار هم آورده است [108] که از آن برمی آید که رابطه این دو در نظر وی رابطه تساوی است و «ظاهر» مساوی است با «معنای حقیقی». در حالی که چنانکه در بحث گستره ظاهر نیز آوردیم، ظاهر می تواند اعم از معنای حقیقی باشد و معنای مجازی را نیز شامل شود. شاطبی نیز بر آن است که مسائل بیانی و نکات بلاغی خارج از ظاهر قرآن نیستند و با فهم آنها فهم ظاهر قرآن حاصل می شود. [109]

نکته دیگر اینکه تأویل امری گریزناپذیر است و هر فرقه و مذهبی دست کم در پاره ای موارد به تأویل دست زده است و گریزی از آن ندارد. فخر رازی می گوید جمیع فرقه های اسلامی اقرار دارند که در برخی از ظواهر قرآن و اخبار باید تأویل کرد. [110] ابن قیم نیز در این باره اعترافی دارد. وی می گوید: حقیقت آن است که هر طائفه ای هر چه را که مخالف نحلّه و اصولش باشد تأویل می برد؛ ملاک و معیار نزد هر طائفه در آنچه تأویل پذیر و آنچه تأویل ناپذیر است همان مذهبی است که به آن گرویده است، هر چه موافق آن باشد تثبیت و هر چه مخالفش باشد تأویل می کند. [111] این اعتراف ابن قیم اعتراف درستی است و از جمله شامل حال خود او و سلفیان نیز می شود. اینان نیز به رغم این که در مقام نظر مدعی مخالفت با تأویل اند، ولی وقتی پای مذهب و اعتقادات شان در میان باشد، تأویل را نه تنها جایز که واجب می شمارند. در اینجا خوب است برای تأیید این مدعا نمونه ای را ذکر کنیم. مسلم در صحیح خود در باب فضائل علی بن ابی طالب [علیه السلام] روایتی را از سعد بن ابی وقاص نقل کرده که بنا بر آن معاویه خطاب به سعد گفته بود: چه چیز مانع تو شده از این که علی را دشنام دهی؟ (ما منعک أن تسبّ أباً التراب؟) [112] می دانیم که اهل سنت همه صحابه را عادل می دانند و نظریه عدالت صحابه نزد آنان اصلی تخلف ناپذیر است. بنا بر ظاهر این حدیث معاویه که از صحابه شمرده می شود، مردم را به دشنام گویی به حضرت علی [علیه السلام] وامی داشته است و این کار با عدالت او ناسازگار به نظر می رسد. لذا شرح نویسان بر صحیح مسلم در اینجا کوشیده اند هر طور که شده این عبارت را تأویل کنند و از ظاهرش برگردانند تا در نظریه عدالت صحابه خدشه وارد نشود. نووی پس از ذکر این عبارت می گوید: علما گفته اند احادیثی که در ظاهرشان نقد و جرحی بر صحابی وارد می شود تأویل شان واجب است (یجب تأویلها). سپس تأویلاتی را در باره این عبارت ذکر کرده که نه با ظاهر آن سازگار است و نه با واقعیات تاریخی می سازد. [113]

این نمونه ای است از آن قاعده کلی که ابن قیم به آن اعتراف کرده است. البته این شرح نویسان سلفی نیستند، ولی ابن تیمیه و سلفیان در این خصوص بیش از دیگر مذاهب سنی تعصب به خرج می دهند و مشتاقانه از چنین تأویلاتی استقبال می کنند و هر جا هم که نتوانند

تأویل کنند، به تکذیب اصل مطلب می پردازند.[114] از سوی دیگر هم اینان دیگر گروه ها و مذاهب اسلامی را به تأویل و پیچاندن نصوص (لیّ أعناق النصوص)[115] برای اثبات معتقدات شان متهم می کنند.

پی نوشت:

- [1]. فجر الاسلام، ص 243.
- [2]. جامع بیان العلم، ج 2، ص 243.
- [3]. عون المعبود فی شرح سنن ابی داود، ج 4، ص 429.
- [4]. ریشه-یابی رویکرد ظاهر-گرایانه در فهم قرآن، فصلنامه معرفت، شماره 10
- [5]. منطق تفسیر قرآن، ص 21.
- [6]. مبانی و روش های تفسیری، ص 46.
- [7]. منطق تفسیر قرآن، ص 21-22.
- [8]. مقدّمه فی اصول التّفسیر، ص 95 «فان قال قائل: فما أحسن طرق التّفسیر؟ فالجواب أنّ أصحاب الطّرق فی ذلك أن یفسّر القرآن، بالقرآن فما أجمل فی مکان فأنّه قد فسّر فی موضع آخر و ما اختصر فی مکان فقد بسط فی موضع آخر فان أعیاک ذلك فعلیک بالسّنّة»[8]
- [9]. التفسیر الکبیر، ج 2، ص 231؛ شرح اصول فی التفسیر، ص 338.
- [10]. تفسیر القرآن العظیم، ج 1، ص 3-6.
- [11]. مختصر تفسیر القرآن العظیم، ج 1، ص 9-10.
- [12]. أضواء البیان، ج 1، ص 5.
- [13]. شرح اصول فی التفسیر، ص 109.
- [14]. التفسیر الکبیر، ج 2، ص 231-232؛ شرح اصول فی التفسیر، ص 338-339.
- [15]. مقدمه فی اصول التفسیر، ص 21
- [16]. الاتقان، ج 2، ص 443
- [17]. التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشیب، ج 1، ص 179
- [18]. التفسیر الکبیر، ج 2، ص 232؛ شرح اصول فی التفسیر، ص 340.
- [19]. مقدّمه فی اصول التفسیر، ص 105
- [20]. مقدمه فی اصول التفسیر، ص 61؛ و أما التفسیر فإنّ أعلم الناس به أهل مکة؛ لأنهم أصحاب ابن عباس، کمجاهد و عطاء و عکرمة. و غیرهم من أصحاب ابن عباس کطاوس و أبی الشعثاء و سعید بن جبیر و أمثالهم. و كذلك أهل الکوفة من أصحاب ابن مسعود. و من ذلك تمیزوا به علی غیرهم. و علماء أهل المدینة فی التفسیر مثل زید بن أسلم الذی أخذ عنه مالک التفسیر، و أخذه عنه أيضا ابنه عبد الرحمن، و أخذه عن عبد الرحمن عبد الله بن وهب. همچنین بنگرید: فی علوم القرآن عرض و نقد و تحقیق، ص 243
- [21]. التفسیر و المفسرون، ج 1، ص 316
- [22]. البرهان فی علوم القرآن، ج 2، ص 157.
- [23]. شعب الایمان، ج 2، ص 424، ح 2278، 2279، 2281؛ شرح اصول فی التفسیر، ص 351-352.
- [24]. مانند تفسیر مجاهد و تفسیر حسن بصری؛ برای اطلاع بیشتر نک. تاریخ تفسیر، ص 83-140.
- [25]. التفسیر الکبیر، ص 237-239؛ شرح اصول فی التفسیر، ص 346-348.
- [26]. مقدّمه فی اصول التفسیر، ص 111
- [27]. مقدّمه فی اصول التفسیر، ص 111
- [28]. برای مطالعه بیشتر در این باره نک. تفسیر تطبیقی، ص 149-157.

- [29]. شرح اصول فی التفسیر، ص 116-117؛ نیز نک. التفسیر الاثری الجامع، ج 1، ص 120-121.
- [30]. الاصول المنهجية للعقيدة السلفية، ص 189؛ العقيدة الاسلامية، ص 47.
- [31]. شرح العقيدة الاصفهانية، ص 41.
- [32]. الفتوى الحموية الكبرى، ص 45.
- [33]. همان، ص 90.
- [34]. همان، ص 108.
- [35]. همان، ص 106-108. البته به اعتقاد برخی از محققان این قسم در واقع به همان قسم نخست بازگشت می کند و مآلاً به تشبیه و تجسیم خداوند می انجامد (بحوث فی الملل و النحل، ج 4، ص 121-126؛ ابن تیمیه حیاتة عقائده، ص 130).
- [36]. التفسیر الكبير، ج 2، ص 249-250.
- [37]. کتاب الايمان، ص 79-108.
- [38]. همان، ص 80-81.
- [39]. همان، ص 82.
- [40]. همان، ص 83-86.
- [41]. همان، ص 87.
- [42]. همان، ص 90-91 (نیز 103-104).
- [43]. همان، ص 92-93.
- [44]. همان، ص 96.
- [45]. همان، ص 97.
- [46]. همان، ص 97-98.
- [47]. همان، ص 102-103.
- [48]. همان، ص 104.
- [49]. جلوه جمال، ص 56.
- [50]. صور خیال در شعر فارسی، ص 91.
- [51]. مجموع فتاوی، ج 12، ص 119.
- [52]. همان، ج 12، ص 311.
- [53]. همان، ج 12، ص 352.
- [54]. همان، ج 20، ص 441.
- [55]. نقد الخطاب السلفی، ص 207-208.
- [56]. مجموع فتاوی، ج 20، ص 452؛ کتاب الايمان، ص 80-81.
- [57]. کتاب الحيوان، ج 5، ص 25 و 28.
- [58]. «کلمه مجاز» در کیهان اندیشه، ش 5، ص 65-66.
- [59]. التأویل فی مختلف المذاهب و الآراء، ص 148.
- [60]. مجموع فتاوی، ج 20، ص 452.
- [61]. البرهان فی علوم القرآن، ج 2، ص 255.
- [62]. نک. التأویل فی مختلف المذاهب و الآراء، ص 143.
- [63]. حجم پرشمار نوشته های ابن تیمیه پر است از مطالب تکراری و اگر مکررات از نوشته های او کنار نهاده شود، حجم آثار او کاهش چشمگیری خواهد یافت.
- [64]. التفسیر الكبير، ج 7، ص 45-46؛ ابن تیمیه حیاتة عقائده، ص 141-142؛ نیز نک. نقض المنطق، ص 1-2 که در آن ابن تیمیه «سبیل المؤمنین» را به همین شیوه معنا می کند.

- [65]. أضواء البيان، ج2، ص113-115 و ج3، ص498-499.
- [66]. نک. تفسیر القرآن العظیم، ذیل آیات 255 بقره، 54 اعراف و 5 طه.
- [67]. همان، ج2، ص75؛ ج3، ص37.
- [68]. منع جواز المجاز، ص33-40.
- [69]. نک. التأویل فی مختلف المذاهب و الآراء، ص143.
- [70]. الکشاف، ج2، ص530.
- [71]. البرهان فی علوم القرآن، ج2، ص309. قابل ذکر است که این نوع کنایه در همه زبانها رایج است و در زبان فارسی و عربی هم به وفور یافت می شود و احصاء و شمارش آن مشکل است. فرهنگ هایی نیز برای ضبط کنایات به نگارش آمده است، از جمله فرهنگ کنایات از منصور ثروت و فرهنگ کنایات سخن از حسن انوری و فرهنگنامه کنایه از منصور میرزانی.
- [72]. تفسیر الفخر الرازی، ج22، ص7. ملاصدرا نیز نظیر همین اشکال را بر گفته قفال و زمخشری وارد می داند؛ نک. تفسیر القرآن الکریم، ج4، ص157-158؛ ج6، ص11؛ مفاتیح الغیب، ج1، ص؛ سه رساله فلسفی، ص265، 289-291.
- [73]. تفسیر الفخر الرازی، ج22، ص6-7: «دلالة قاطعة على انه لا بد من المصير الى التأویل... فلم يبق لنا الا أن نقطع بصحة العقل و نشتغل بتأویل النقل و هذا برهان قاطع فی المقصود». فخر رازی در اساس التقدیس (ص69-71) نیز مواردی از آیات و احادیث را که در آنها از تأویل گریزی نیست، ذکر کرده است؛ نیز نک. تفسیر الفخر الرازی، ج14، ص121، ذیل آیه 54 اعراف؛ همان، ج17، ص14، ذیل آیه 3 یونس؛ «لایمکن حملها علی ظاهرها».
- [74]. عجیب است که فخر رازی ذیل آیه 54 اعراف سخنی مشابه سخن زمخشری را از قفال نقل کرده و به تأیید آن پرداخته است و آن را از قبیل کنایاتی همچون طویل النجاد و کثیر الرماد دانسته که مقصود از آنها ظواهرشان نیست، بلکه معنای کنایی شان مراد است. (تفسیر الفخر الرازی، ج14، ص121: اقول ان الذی قاله حق و صدق و صواب). ذیل تفسیر کرسی در آیه الکرسی (بقره: 255) نیز قول قفال را آورده و تأیید کرده است، هر چند خود آن را برنمی گزیند (همان، ج7، ص13). ذیل آیه 4 سجده نیز این قول را بدون ذکر قائل آن و با تأیید نقل کرده است (همان، ج25، ص170). در حالی که ذیل آیه 5 طه سخن زمخشری را، که همین رأی را دارد، نقل کرده و به رد آن پرداخته و در آخر به زمخشری تعریض می زند که «ایکاش کسی که چیزی را نمی داند، واردش نشود» (ولیت من لم يعرف شیئا لم یخض فیه؛ همان، ج22، ص7).
- [75]. البرهان فی علوم القرآن، ج2، ص309.
- [76]. الاتقان فی علوم القرآن، ص577.
- [77]. ابن تیمیه حیاتة عقائده، ص380-381.
- [78]. چندمعنایی در قرآن کریم، ص102-103.
- [79]. التحقیق فی کلمات القرآن، ج1، ص9.
- [80]. چند معنایی در قرآن کریم، ص107؛ برای مطالعه بیشتر نک. همان، ص100-108.
- [81]. نک. انوار الاصول، ج1، ص145.
- [82]. چند معنایی در قرآن کریم، ص110.
- [83]. نک. التأویل فی مختلف المذاهب و الآراء، ص126-127.
- [84]. عبارت شنقیطی چنین است: «فان قولنا: رأیت أسدا یرمی مثلا لانسلّم جواز نفيه لأنّ هذا الأسد المقید بکونه یرمی لیس حقیقة الحيوان المفترس حتی تقولوا: هو لیس بأسد. فلو قلت: هو لیس بأسد، قلنا: نحن ما زعمنا أنّه حقیقة الأسد المتبادر عند الاطلاق حتی تکذبونا، و انما قلنا بأنّه أسد یرمی، و هو کذلک هو أسد یرمی» (منع جواز المجاز، ص40-41).

[85]. ظاهراً مقصود شنقیطی آن است که قضیه سالبه در اینجا سالبه به انتفاء موضوع است و اُسُد در مثال مذکور اصلاً و از همان ابتدا شامل حیوان درنده نمی شود و به قول علمای اصول، حیوان درنده در این مثال تخصصاً خارج است، نه این که اُسُد شامل حیوان درنده هم بشود و سپس با قید «یرمی» تخصیص بخورد و حیوان درنده از شمول آن خارج شود. ولی این مسئله در صحت سلب اُسُد (به معنای حیوان درنده) از «اُسُد یرمی» در مثال مذکور تأثیری ندارد؛ زیرا چنانکه در علم منطق هم گفته اند قضیه سالبه هم با انتفاء محمول صادق است و هم با انتفاء موضوع. بنا بر این خواه اُسُد در مثال مذکور در مرد شجاع حقیقت باشد و خواه مجاز، می توان گفت که «هو لیس باُسُد» (به معنای حیوان درنده) و این قضیه سالبه در هر دو صورت صادق است و نمی توان گفت که در یک صورت (که مجاز باشد) صحت سلب دارد و در صورت دیگر (که حقیقت باشد) صحت سلب ندارد و نمی توان نفی کرد (چنانکه مدعای شنقیطی است)؛ زیرا سالبه به انتفاء موضوع هم صادق است.

[86]. «سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا وَقَتْلَهُمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَنَقُولُ ذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ» (آل عمران: 181).

[87]. نک. نقد گفتمان دینی، ص 282؛ الخطاب الدینی، ص 140-141.

[88]. التأویل فی مختلف المذاهب و الآراء، ص 121-152؛ نقد الخطاب السلفی ابن تیمیه نمودجا، ص 207-230 (نویسنده در این بخش مواردی از مغالطه و تناقض و مصادره به مطلوب را در سخنان ابن تیمیه شرح داده است).

[89]. التفسیر الکبیر، ج 7، ص 473 و ج 5، ص 439.

[90]. همان، ج 2، ص 108-109؛ نیز الفتوی الحمویة الکبری، ص 51-52.

[91]. همان، ج 5، ص 438.

[92]. مجموع فتاوی، ج 5، ص 409.

[93]. ابن تیمیه حیاتة عقائده، ص 121.

[94]. التفسیر الکبیر، ج 2، ص 228.

[95]. همان، ص 254-255 و 257.

[96]. جامع البیان، ج 3، ص 15-17.

[97]. نظیر العلوّ للعلیّ الغفّار از ذهبی و اجتماع الجیوش الاسلامیة علی غزو المعطلة و الجهمیة از ابن قیم که به رساله علو و استوا موسوم است.

[98]. برای نمونه های دیگری از تأویل نزد صحابه و تابعین و امامان سلف نک. دفع شبه التشبیه بأکف التنزیه، ص 7-20 از مقدمه محقق کتاب.

[99]. در باره این سه دیدگاه نیز نک. تفسیر مقاتل بن سلیمان، ج 5، ص 92.

[100]. الملل و النحل، ص 84-85.

[101]. الاتقان فی علوم القرآن، ص 10.

[102]. دفع شبه التشبیه بأکف التنزیه، ص 97-102.

[10]. برای نمونه ای از تعریف و تمجید از قاضی ابویعلی نک. مجموع فتاوی، ج 12، ص 83؛ نمونه ای از نقل موافقانه او از قاضی ابویعلی را پیش از این آوردیم.

[104]. دفع شبه التشبیه بأکف التنزیه، ص 110.

[105]. همان، ص 224.

[106]. اللباب فی علوم الکتاب، ج 4، ص 323 و 324.

[107]. همان، ج 10، ص 141.

[108]. مختصر الصواعق المرسله، ص 47، 48، 51، 54، 57، 58، 73، 79، 94، 98، 317.

[109]. الموافقات، ج 3، ص 388.

- [110]. اساس التقديس، ص69: «جميع فرق الاسلام مقرون بأنه لابدّ من التأويل فى بعض ظواهر القرآن و الأخبار».
- [111]. مختصر الصواعق المرسله، ص34.
- [112]. صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابه، ح2404 (ج4، ص1490).
- [113]. صحيح مسلم بشرح الامام النووي، ج8، ص175؛ صحيح مسلم مع شرحه المسمى اكمال اكمال المعلم، ج8، ص228-229؛ اكمال المعلم بفوائد مسلم، ج7، ص405-407.
- [114]. العلوّ للعلیّ الغفار، ص56؛ ابن تیمیہ حیاتہ عقائدہ، ص335. برای نمونه ابن تیمیہ حدیث «اولّ ما خلق الله العقل...» را «كذب موضوع» دانسته است (علم الحديث، ص464). نیز ذیل آیه 55 مائده روایت دالّ بر صدقه دادن حضرت علی [علیه السلام] در حال نماز را «الحديث الموضوع باجماع اهل العلم» خوانده است (التفسير الكبير، ج2، ص226؛ شرح اصول فى التفسير، ص329).
- [115]. جناية التأويل الفاسد على العقيدة الاسلامية، ص293، 432، 536.