

مجله پژوهش های اسلامی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه شهید باهنر کرمان

سال پنجم، شماره هشتم، پاییز و زمستان ۱۳۹۱

بررسی علل و ریشه های ظاهرگرایی در فهم قرآن*

یدالله چوپانی

مری دانشگاه پیام نور، گروه الهیات

چکیده

ما انسان ها همواره متأثر از فراورده های دانش و فرهنگ نو و کهنه خویش هستیم و رهایی کامل از آن ها به ندرت اتفاق می افتد؛ اما این تأثر ذهنی نباید در فهم آیات قرآن و روایات تأثیرگذار و خلوص آن را مشوّب سازد. فهم خالص و بی شائبه از متون دینی به ویژه قرآن، ممکن، اما مشکل است و پاک سازی ذهن از فرض های آغازین و انگاره های پیشین، شرط لازم برای دست یابی به چنین فهم خالص است؛ لیکن پس از غروب مهر تبوی، از سوی برخی فرقه ها و نحله ها، علاوه بر بروز اختلافات سیاسی-اجتماعی، برداشت های دینی نیز دستخوش اختلاف و گسستگی شد. تفسیرهای مختلف از دین و کتاب الهی شکل گرفت و تفکرات گوناگون و گاه متضاد از میان جامعه اسلامی سر برآورد. یکی از این جریان های فکری، ظاهرگرایی و عقل گریزی و بستن باب اجتهاد در رویارویی با قرآن است؛ البته مُراد این مقاله، پرداختن به فرقه های ظاهرگرای «اهل سنت» است که بیشتر از هر نحله دیگر به این دست از عقاید، پای فشرده اند.

نگارنده این نوشتار، برآن است تا با روش توصیفی - تحلیلی، ضمن پرداختن به علل شکل دهنده این گرانش عقیدتی، ریشه های این پدیده ناسالم فکری را بیان کند و به قدر امکان مورد نقد و بررسی قرار دهد. نتیجه ای که از

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۱۱/۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۲/۱۹

نشانی پست الکترونیک نویسنده: y_chopani0124@yahoo.com

این تحقیق حاصل شده آن است که صرف توجه به ظواهر آیات قرآن که این نحله بدان تمسک جستند، مکفی درک و یافتن مدلول ها و مقاصد آیات قرآن نبوده؛ بلکه مدخلیت عقل با تکیه بر تفسیر معصومین (علیهم السلام) در راستای فهم صحیح قرآن امری محتوم است.

واژگان کلیدی

قرآن، سنت، عقل، تفسیر، ظاهر گرایی، فرق ظاهر گرایی.

۱- مقدمه

تاریخ اسلام، به ویژه پس از رحلت پیامبر عظیم الشان اسلام (ص)، فراز و نشیب هایی فراوان به خود دیده است. قرآن و سنت، دو ثقل ماندگار از سوی پیامبر (ص)، به حیات اُمت اسلام جهتی مطلوب و صبغه ای خاص بخشید. تبیین آیات قرآن و تبلیغ آن از سوی آخرین پیام رسان الهی و ائمه هدی (علیهم السلام)، موجب آگاهی و سعادت مردم و زدودن هرگونه غبار شبهه و تردید در آیین الهی گردید؛ اما در این مسیر کسانی بودند که با تکیه بر پندارهای موهوم و بی اساس خویش، حقیقت قرآن و روایات موثق و متواتر معصومین (ع) را بر نمی تابیدند و به اشکال مختلف، اقدام به تفسیر به رأی می نمودند. این رویکرد که از سوی برخی فرقه ها و نحله ها هدایت و رهبری می شد، تا حدودی توانست در بُرهه های گوناگون در افکار مسلمانان ساده اندیش شبهه ایجاد کند و جامعه اسلامی را با نوعی رکود و کژئی و سرگشتگی مواجه سازد.

بدون تردید، درک درست از قرآن و پی بردن به باطن آن، امری دشوار است که فقط اهل آن قادرند بدان راه یابند، نه آن که به ظاهر الفاظ قرآن اکتفا می نماید؛ کما این که فرقه ظاهر گرایان، همین باور و رویکرد را نسبت به درک و فهم قرآن داشتند و به ژرفای قرآن، عامدانه و یا جاهلانه بی توجه ماندند؛ بنابراین، برای فهم حقیقی آیات الهی می بایست هم درک الفاظ و ظواهر کلمات مورد توجه باشد و هم پیام باطنی آن مورد مذاقه اندیشمندان و پژوهشگران قرآنی باشد، لذا پیوند این دو، امری لازم و ناگسستی و به اعتباری در اوج اعجاز است. پیامبر

اسلام (ص)، که معلم خدایی قرآن است، در این باره فرموده است: «قرآن ظاهری انیق (زیبا و خوشایند) و باطنی عمیق دارد» (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۴۸). از کلام پیامبر (ص) این گونه بر می آید که فهم بطون آیات، مهم تر از درک ظاهری کلمات است؛ هر چند برای رسیدن به فهم ریشه ای قرآن، ما را از توجه و درک الفاظ و واژه ها بی نیاز نمی سازد؛ بلکه درک ظاهر قرآن، گام نخستین برای درک بطون آن است.

با پذیرفتن این واقعیت که فرقه های ضالّه و سطحی نگر، با رویکردی متحجرانه و خودبینانه، قرآن را به زعم خویش تفسیر و تأویل می کردند و اثرات نامطلوبی از خود به جای گذاشتند؛ لیکن در برابر قاطبه مردم نتوانستند چند صباحی بیش دوام یابند، و سرانجام رنگ باختند و مستأصل گردیدند و هم اکنون فقط در لابلای کتاب های تاریخی باید آنها را جستجو کرد، مانند فرقه های انشعاب یافته از خوارج - که جز اندکی از آنان مانند فرقه اباضیه که طرفدارانی در عمان و برخی کشورهای آفریقایی دارد - از بسیاری از آنان، نام و نشانی باقی نمانده است. در این میان، فرقه ها و نحله ها و اندیشه هایی هم دوام یافتند و به شکلی حضور خود را در میان برخی فرقه ها و گرایش ها حفظ کردند. یکی از این جریان های فکری، ظاهرگرایی و عقل گریزی در مصاف با قرآن است؛ یعنی فهم آنان به ظاهر الفاظ آیات و اخبار ظاهری مربوط به آن خلاصه می گردد و در نتیجه خویشتن را به باتلاق کج اندیشی و سطحی نگری فرو برده اند که در این نوشته، به نوع نگرش و تبیین عقاید آنان پرداخته می شود.

در خاتمه این مقدمه، به نگاه محقق و زبان پژوه ژاپنی (توشیهیکو ایزوتسو)، در باره فهم قرآن اشاره ای می شود. وی می گوید: «به منظور جدا کردن چهارچوب تصویری اساسی قرآن به عنوان یک کل، نخستین کار لازم آن است که بکشیم تا قرآن را بدون تصور قبلی و تعصب بخوانیم. به عبارت دیگر، بکشیم تا قرآن را نه از طریق اندیشه هایی که توسط متفکران مسلمان دوره های پس از قرآن در تلاش ایشان جهت فهمیدن و تفسیر کردن این کتاب و هر یک به شکلی خاص پیدا شده است بخوانیم، بلکه باید کوشش ما مصروف آن باشد که

ساخت مفاهیم کلمه قرآنی را به صورت اصلی آن ها بفهمیم، یعنی به همان صورت که معاصران پیامبر و پیروان بلا واسطه او آن را می فهمیده اند. حقیقت آن است که به چنین کمال مطلوبی دسترسی نیست، ولی لااقل باید سعی خود را مبذول داریم تا هر چه ممکن است به این کمال مطلوب نزدیک تر شویم.» (توشیهیکو، ۱۹۹۳م: ۹۳).

مع الوصف، روشی که برای تحقیق این مقاله اتخاذ گردیده، توصیفی - تحلیلی (کتابخانه ای) بوده که مبانی اعتقادی ظاهرگرایان در آن، مورد کند و کاو و بررسی قرار گرفته است.

۲- نصوص، ظواهر و بواطن قرآن

«نصوص، جمع نص است و نص در لغت، کلام صریح و لفظ آشکار» (معین، ۱۳۷۵: واژه ی نص) و «در اصطلاح علم «درایه»، لفظ یا عبارتی است که دلالت آن صریح است و در موارد آن، جز یک معنا متصور نیست.» (سبحانی، ۱۳۵۸: ۸۴).

«ظواهر، جمع ظاهر است و ظاهر، در لغت، به معنای آشکار است و در اصطلاح، لفظی است که دلالت ظنی راجحی بر معنایی داشته باشد و احتمال غیر آن نیز داده شود» (مامقانی، ۱۴۱۱م: ۱۵۶).

«بواطن نیز جمع باطن است و بطن در لغت به معنی شکم، ذات و نهان است» (قرشی، ۱۳۷۱: ۱/ ۲۰۱) و در اصطلاح، همان معانی حقیقی آیات است که دلالت آن از ناحیه معصومین (ع) و سپس اهل تفسیر مشخص می شود و با عقل و عقلانیت نیز در تعارض نیست - بر خلاف عقیده ظاهرگرایان - از آن جا که بیان همه معارف و شرایطی که برای سعادت بشر ضرورت دارد، در قالب الفاظ محدود قرآن میسر نیست، بخش مهمی از این معارف در قالب معانی باطنی بیان شده است و این معانی باطنی چون بر اساس قواعد عقلایی محاوره قابل دستیابی همگان نیست، تنها راه دستیابی به آن بهره گرفتن از بیانات پیامبر (ص) و امامان معصوم (ع) است. این معانی، هر چند مقصود خداوند متعال بوده و با مفاد ظاهری

آیات نیز تناسب دارند؛ ولی از ظاهر عبارات قرآن قابل استنباط نیستند و به همین دلیل، آن‌ها را معانی باطنی قرآن می‌نامند.

علامه طباطبایی در این باره می‌فرماید: «ظهر/ معنای ظاهر و ابتدایی آیه و بطن معنای نهفته و در زیر ظاهر است، چه آن معنی یکی باشد یا بیشتر، نزدیک به معنای ظاهر باشد یا دور از آن» (طباطبایی، ۳: ۱۳۶۳/۷۴)؛ به همین جهت است که محققین و مفسرین قرآن، مراد از بطن، تنها تأویل قرآن، که علم و درک لایه زیرین آن، سزاوار پیامبر (ص) و امامان معصوم (علیهم السلام) است، دانسته‌اند.

بنابراین، وجود باطن و معانی باطنی برای قرآن، از نظر ثبوتی امری است ممکن، و از نظر اثباتی نیز، روایات متواتر از طریق عامه و خاصه بر آن دلالت دارد و حتی به بعضی از آیات قرآن نیز می‌توان بر وجود آن استدلال کرد و از این رو، همه مفسران و صاحب نظران علوم قرآنی و سایر علوم اسلامی، آن را پذیرفته‌اند و مورد اتفاق آنان است. نکته مورد نظر در این اصل، آن است که مفسر نباید بر اساس آراء بشری و استحسانات ذوقی، مطالبی را به عنوان معانی باطنی آیات کریمه قرآن بیان نماید.

۳- ظاهرگرایی در فهم و تفسیر قرآن

مراد از ظاهرگرایی، عقل‌گریزی در رویارویی با قرآن کریم است و چنان که از اظهارات ظاهرگرایان - چه شیعه، چه سنی - استفاده می‌شود، می‌توان دریافت که:

فرقه حنبلیان در میان اهل سنت، صفاتی که در ظواهر آیات، به خداوند متعال نسبت داده شده را به ظاهر آن اخذ نموده و قائل به تجسیم و تشبیه در مورد خداوند شده‌اند و استادشان، ظواهر روایاتی است که در این زمینه رسیده است. احمد بن حنبل که خود در رأس اهل حدیث است، با کلام عقلی به شدت مخالفت کرده و می‌گفته است: «من اهل کلام نیستم و روش من حدیث است» (جبرئیلی، ۱۳۸۵: ۲۸۵).

برخی دیگر از حدیث‌گرایان اعتدال در میان اهل سنت، ضمن انتساب این صفات به خداوند، در بیان کیفیت این انتساب گفته‌اند که انسان عاجز از درک

این کیفیت است. مثلاً آن گاه که از مالک بن انس در باره « استوی » سؤال شد، پاسخ داد: « معنای استوی مشخص است. گرچه کیفیت آن مجهول است. ایمان آوردن به این معنا واجب است و پرسش از آن بدعت است » (شهرستانی، ۱۳۶۱: ۸۵/۱).

ابن حزم، نیز به شدت پایبند به ظاهر نصوص قرآن و سنت است، و در کتاب «الفصل» خود بارها تصریح می کند که « تنها آن چه را در قرآن و سنت به خداوند نسبت داده شده، می توان به خداوند نسبت داد و عدول و تعدی از الفاظ قرآن و سنت را جایز نمی داند » (ابن حزم، ۱۴۲۲ق: ۳۶۲/۱) و لذا کلام خداوند « را باید بر ظاهرش حمل کرد، مگر این که مانعی از حمل بر ظاهر در میان باشد » (همان: ۳۲۵/۱).

اما اخباریان، رویکرد دیگری، شبیه رویکرد اهل حدیث و ظاهرگرایان اهل سنت دارند که مدتی در برخی دین پژوهان شیعی رواج داشت. « این گروه به موازات ممنوعیت رجوع به قرآن، حجیت اجماع و عقل و در نتیجه اجتهاد را نیز منکر شدند؛ زیرا در نظر ایشان، اجماع ساخته و پرداخته اهل تسنن و عقل خطا بردار است. محمد امین بن محمد شریف استرآبادی (متوفای ۱۰۳۳ هـ ق) رهبر این جریان و اولین مخالف اجتهاد در میان شیعیان است » (مطهری، ۱۳۷۸: ۲۱/۲).

البته اخباری ها بر خلاف ظاهرگرایان اهل سنت، تمام احکام عقل را بی اعتبار نمی دانند؛ یعنی بدیهیات عقلی و هم چنین احکام نظری عقل را که با شرع سازگار است، می پذیرند. حتی، سید نعمت الله جزائری، ضمن اشرف دانستن علوم عقلی، معتقد است: « دست یابی بشر به علوم عقلی محال است چون عقول آلوده انسان تنها به وهم و گمان دست می یابند » (خسروپناه، ۱۳۸۳: ۸۳) و این در حالی است که ظاهرگرایی، نزد اصولیون، اصلی عقلایی و به عنوان یک اصل اولی در تفسیر معانی الفاظ مطرح است.

۴- ظاهرگرایی در میان اهل سنت

چنان که به اجمال یاد شد، جریان ظاهرگرایی در فهم قرآن، هم در میان اهل سنت به صورت دیرپای وجود داشته و دارد و هم در میان امامیه؛ اما از آن جاکه این گرایش در میان عامه از گستردگی و حضور بیشتری برخوردار بوده است و هم اکنون طیف عظیمی از جهان اسلام، به شکلی به این دیدگاه گرایش دارند؛ لذا در این نوشتار به تبیین و بررسی این مقوله در تفکر عامه می پردازیم و بررسی موضوع در میان امامیه را به علاقمندان به تحقیق وا می گذاریم.

در نیمه اول قرن دوم هجری، برخی از مسلمانان به بحث و جدل در باره باورهای دینی علاقه نشان دادند و مباحثات عقیدتی و کلامی شدت یافت و در این میان دو جریان عمده شکل گرفت:

الف. «اهل حدیث، که به ظواهر آیات و روایات، بدون کنکاش در مفاهیم یا اسناد آن ها، تعبد داشتند و اکثریت مسلمانان را تشکیل می دادند و از جمله نتایج ظاهرگرایی آنان، اعتقاد به شباهت خداوند به انسان، اثبات جهت، انتقال، حرکت و اعضاء برای خداوند بود! و البته این فهم های نارسا و نامتعادل، به وسیله القائات یهود و نصارا رسوخ و دوام بیشتری می یافت. این گروه در میان اهل سنت اشاعره نام گرفتند.

ب. معتزله، که در برابر رأی اشاعره قرار گرفتند؛ زیرا آنان، عقل را بر نقل ترجیح می دادند و هر گاه نقل را مخالف عقل می یافتند، نقل را فرو نهاده، عقل را مقدم می داشتند. اختلاف و ناهمسازی میان این دو گرایش هم چنان تاکنون پا برجاست» (سبحانی، ۱۳۷۱: ۲ / ۷).

ابوالحسن اشعری، عقیده خویش را در کتاب «الابانه» آشکار کرده و گفته است: «آن چه ما می گوئیم و آن دینی که می پذیریم، تمسک به کتاب الله و سنت نبوی و آن چه از صحابه و تابعین و ائمه حدیث نقل شده می باشد و ما به آن چنگ می زنیم» (اشعری، بی تا: ۱۲).

پیدایش چنین تفکری، برخاسته از چندین عامل است که در پی خواهد آمد، ولی تنها از باب اشارت می توان گفت که پس از رحلت رسول خدا (ص) و

در عصر خلیفه دوم، با این پندار که برای دستیابی به معرف حقه، متن قرآن کافی است و نیز با این دغدغه که ثبت روایات، ممکن است از توجه به قرآن بکاهد و یا آیات و روایات را با هم در آمیزد! با ثبت و نشر احادیث نبوی، به شدت مخالفت شد و خلیفه به اطراف ممالک اسلامی نوشت: «هر کس حدیثی نوشته باید آن را محو نماید.» (ابن حنبل، ۱۴۴ق، ۳/۱۲).

این عوامل سبب شد تا ثبت و نقل احادیث رسول گرامی اسلام (ص)، متوقف شود و بسیاری از صحابه و تابعان از بازگویی آن خودداری کنند و این منع تا زمان عمر بن عبدالعزیز خلیفه اموی (۱۰۱-۹۹ ه) ادامه یافت و او به بکر بن حزم در مدینه نوشت: «نگاه کن، آن چه حدیث از رسول خدا (ص) بر جای مانده بنویس» (بخاری، ۱۴۰۱ق: ۱/۲۷). «ولی هم چنان خودداری از نشر احادیث نبوی (ص) تا زمان خلیفه عباسی ادامه یافت و از اواخر نیمه دوم هجری، مسلمانان شروع به تدوین حدیث نمودند» (سیوطی، ۱۴۱۱ق: ۲۶۱).

منع تدوین حدیث، دو تأثیر عمده را در جامعه صدر اسلام و به دنبال آن در تاریخ تفکر اسلامی بر جای گذاشت؛ «نخستین تأثیر این بود که مسلمانان و دانشمندان در فهم قرآن، تنها به ذهن و فکر و درک خود تکیه کردند و تفسیر به رأی شدت یافت و چون گروهی این تفاسیر ذهنی و سلیقه ای را مایه ویرانی اندیشه های قرآنی و دینی یافتند، از هرگونه تفسیر و توجیه و تأویل منع کردند و به فهم ظاهر قرآن بسنده نمودند و این واکنشی بود در برابر افراط رأی گرایان و نبود احادیث صحیح و شناخته شده برای تفسیر قرآن.

دومین مشکلی که منع حدیث پدید آورد، این بود که تأخیر ثبت احادیث، از یک سو ولع و اشتیاق شدیدی را در ثبت و نقل حدیث پدید آورد و زمینه شد تا عدّه ای بدون آن که درایت حدیث داشته باشند، تنها با شنیدن قال رسول الله (ص) ... هر نقلی را حدیث مسلم شمارند و عدّه ای هم از این فرصت، سوء استفاده کرده و به جعل حدیث پردازند و چون در این غوغای حدیث گویی و حدیث نویسی، جمع کردن میان احادیث ناهمساز و تجزیه و تحلیل و نسبت سنجی میان آن ها کاری آسان نبود و تلاشی علمی برای شناخت صحیح از سقیم صورت

نگرفته بود، گروهی بر آن شدند تا باز هم به فهم ظاهر احادیث بسنده کنند و زحمت درک مفهوم و تحقیق اسناد را نکشند!

بنابراین، اهل حدیث را می توان عمده ترین جریان ظاهرگرا در تاریخ اسلام در میان اهل سنت به شمار آورد» (سبحانی، ۱۳۷۱: ۷/۳).

۵- اهل حدیث و قرآن

سر سلسله این طیف، احمد بن حنبل ابو عبدالله شیبانی (۱۶۴-۲۴۱ هـ) است. او در رساله کوچکی که در بیان عقیده اهل حدیث نگاشته، پس از مقدمه می نویسد: «این روش اهل علم و نویسندگان اهل سنت است؛ آنان که به ریسمان سنت چنگ انداخته و در این راه شناخته شده اند، از میان اصحاب رسول (ص) تا امروز و در این بین، عالمان چندی از حجاز و شام و ... را درک کردم و از آن ها حدیث شنیدم، پس آن کس که کم ترین مخالفت یا نقدی بر این روش داشته باشد، یا نقل حدیثی را عیب گیرد، مخالفت و بدعت گذار خواهد بود.» همو، پس از ذکر جمله ای از مسائل اعتقادی می نویسد:

«خداوند بر عرش، فراتر از آسمان هفتم است و نزد او حجاب هایی از آتش و نور و ظلمت و آب است و او خود بهتر می داند که این ها یعنی چه و چیست؟»^۱ (سبحانی، ۱۳۷۱: ۱/۱۶۳).

مرجع اصلی برای تفسیر قرآن در نظر آنان، ظواهر روایات است، تا جایی که گفته اند: «قرآن، نمی تواند سنت را نسخ کند، ولی سنت، توان نسخ قرآن را دارد.» (اشعری، ۱۳۹۸ق: ۲/۲۵۱) و یا «نیاز قرآن به سنت، بیش از احتیاج سنت

^۱ - وَهُوَ عَلَى الْعَرْشِ فَوْقَ السَّمَاءِ السَّابِعَةِ وَعِنْدَهُ حِجَابٌ مِّنْ نَّارٍ وَنُورٍ وَظُلْمَةٌ وَمَاءٌ وَهُوَ أَعْلَمُ بِهَا

اینک، به فرقه هایی انشعاب یافته از اهل حدیث اشاره می کنیم که جمودگرایی و عقل گریزی در رویارویی با قرآن را شعار خویش ساخته و افق فکری خویش را محدود به سنت - آن هم به مجرد انتسابش به پیامبر (ص) دانسته اند! - و چون در فهم صحیح و شناخت اسناد آن دقت لازم نداشته اند، به باورهای سخیف کشیده شده اند.

به قرآن است» (بغدادی، ۱۹۷۷م: ۲۳۴/۲). و اظهار داشته اند: «عرضه داشتن احادیث بر قرآن، خطایی است که زنادقه آن را ساخته اند» (ابی داود، ۱۹۹۰: ۴/۴۲۹).

این گروه، تفسیر قرآن را بدون استناد به روایات جایز ندانسته اند؛ لذا گفته اند: «... برای هیچ کس تفسیر قرآن مطلقاً جایز نیست، اگر چه وی دانشمندی ادیب و دارای اطلاعاتی گسترده در ادله، فقه، نحو، اخبار و آثار باشد و فقط می تواند به روایات پیامبر (ص)، صحابه و تابعین استناد جوید» (ذهبی، ۱۹۷۶: ۱/۲۵۶).

و با مراجعه به کتاب «السنّة» که حاوی روایاتی است که پسر احمد بن حنبل (عبدالله بن حنبل ۲۱۳-۲۹۰ه) از پدرش روایت کرده، می توان به «شدّت جمود وی بر روایات تفسیری - که برای خداوند، خنده، انگشت، دست، صورت و ... قائل شده -» (عبدالله بن احمد، ۱۰۶/۱) پی برد.

۶- فرقه های ظاهرگرا در نگاهی گذرا

۶-۱- جهمیّه

بنیانگذار این فرقه، جهم بن صفوان سمرقندی (م ۱۲۸ ه) است. ذهبی در باره وی می نویسد: «جهم بن صفوان ابو محرز سمرقندی، رئیس جهمیّه، بنیانگذار گمراهی است. در آخر زمان تابعین هلاک شد. از او روایتی نمی دانم و لیکن شرّ بزرگی را کاشت.» (ذهبی، ۱۳۲۵، ق، ۱/۲۱)

«جهم، علم خدا را غیر خدا و محدث می دانست و به تعبیر اشعری، هرگز نمی گفت خدا همواره به همه امور پیش از پیدایش آن ها علم دارد. وی مسئله رؤیت را نفی می کرد و به وجوب عقلی بیش از وجوب سمعی قائل بود. جهم، بهشت و جهنم را نیز فانی می دانست، مبنای او در این نظر - که خلاف رأی غالب است - آن بود که در عالم جز خدا هیچ موجودی ازلی و ابدی نیست و اگر چیزی ابدی باشد ازلی هم باید باشد. وی استلال خود را بر این مبنا استوار می کرد که نامتناهی بودن حرکات از جهت پایان محال است، و همه حرکات

سرانجام قطع خواهند شد، هم چنان که عدم تناهی حرکات از جهت آغاز، یعنی ازلی بودن آن ها، نیز محال است. بر این اساس، وی بهشت و دوزخ را فانی می دانست و موضوع خلود بندگان را هم تأویل می کرد. (شهرستانی، ۱۴۰۴: ۸۸/۱-۸۷).

۶-۲-ظاهریه

«ظاهریه، مسلکی است فقهی که منسوب به داودبن علی اصفهانی ظاهری (۲۷۰-۲۰۰ه) است، ولی از آن جا که آنان نیز همانند اهل حدیث، عقل و تفکر را از ساحت علم طرد می کنند، در شمار ظاهرگرایان خواهند بود. این مذهب، همزمان با سایر مکتب های کلامی ظاهر شد، که همگی در افراسنه داشتن علم عقل ستیزی سهیم بودند.» (سبحانی، ۱۳۷۱: ۱۵۳/۳)

۶-۳-کرامیه

نسبت این طایفه، به محمدبن کرام سجستانی (۲۵۵م) می رسد. ذهبی در معرفی وی می نویسد: «با بدعتی که گذارد، حدیث را به سقوط کشید و از احمد جویباری و محمدبن تمیم سعدی که هر دو از کذابین بودند، زیاد حدیث کرد... پست شد، تا آن جا که روش های بی ارزش و روایات بی اساس را در هم آمیخت.» (ذهبی، ۱۹۷۶م، ۲۱/۴). «او با عده ای از هم پیمانانش، در ایام ولایت محمدبن طاهر بن عبدالله حاکم مستعین در خراسان» (ابن کثیر، ۱۹۹۸م: ۲۰/۱۱) به نیشابور رفته و با تظاهر، به فریب اهل آن دیار پرداخت و در آن جا دعوت خود را علنی نمود. «ثمره تبلیغات او در نیشابور به وجود آمدن سه فرقه کرامیه به نام: حقایقه، طرائقیه و اسحاقیه در خراسان شد. این سه فرقه از کرامیه به مجسمه خراسان معروف هساند.» (اسفراینی، ۱۹۸۳: ۱۱۱).

محمدبن کرام، علاوه بر اثبات صفات و حالات خداوند، به نحو تشبیه و تجسیم به تبیین مسائل خداشناسی از دیدگاه خود پرداخته و در مقالاتش به تعیین جایگاه و مکان خداوند پرداخته و سؤالی را که فرق مشبیه به سادگی جواب می دهند با عباراتی منحرف کننده تنقیح نموده است. با دقت در عقاید او،

می توان التقاط مکاتب باطل دیگر را در آن مشاهده نمود. از جمله آن اعتقادات، عبارت است از:

۱- ذاتاً خدا را در جهت فوق می دانند (برخی از کرامیه معتقدند که خدا در جهت بالا و محاذی عرش است).

۲- «برای معبود، انتقال و دگرگونی و فرود آمدن را ممکن می شمرد» (شهرستانی، ۱۴۰۴: ۱/ ۱۰۷).

۳- هر موجودی که عرض نباشد (جسم باشد)، باید در یکی از جهات باشد، و معین نموده اند که خدا در برترین و شریف ترین جهات، یعنی جهت فوق است» (همان: ۸).

محمدبن کرام، معتقد است که خدا جسم است و از جهت تحتانی، نهایت دارد. او در این اعتقاد، شباهت به قول ثنویه پیدا کرده است که معتقدند نور جهت تحتانی محدود به تاریکی ها است؛ بنابراین، عرش، مکان خداست و خدا مماس با عرش است. آن ها کلام خدا را قدیم، ولی خدا را حادث می دانند» (بغدادی، ۱۹۷۷: ۲۰۴-۲۰۳).

از شخصیت های برجسته کرامیه، می توان به محمدبن هیثم و ابراهیم بن مهاجر اشاره نمود.

اما برخی از نویسندگان و اربابان قلم فرّق و مذاهب که خود از اهل سنّت می باشند، وقتی به شرح حال کرامیه می پردازند، به طعن و ظنّ عقاید سخیف این گروه می پردازند که ما در این جا فقط به ذکر چند مورد اشاره می کنیم:

۱- «محمدبن کرام، دارای کُتب و تصانیف بسیاری است؛ اما کلامش در نهایت زشتی و بطلان است» (اسفراینی، ۱۹۸۳: ۱۱۱).

۲- «وی، در فروع دین، اقوال عجیبی دارد و مدار کار این گروه، خرّقه پوشی و فریب دادن و تظاهر به زهد است» (فخر رازی، ۱۴۱۳: ۶۷).

۳- «سران فرقه کرامیه، از علمای معتبر نیستند؛ بلکه از سفهای جاهل هستند» (شهرستانی، ۱۴۰۴: ۱/ ۱۰۷).

۴- «عقاید کرامیه، شبیه به عقاید ثنویّه و نصاری است. در این که خدا از جهت تحتانی محدود است و این که خدا جوهر است» (بغدادی، ۱۹۷۷: ۲۰۳).

۶-۴- اشاعره

بنیانگذار این مذهب «ابوالحسن اشعری» است که نسبتش به «ابوموسی اشعری» معروف می رسد. شهرت ابوالحسن علی بن اسماعیل بن اسحاق بن سالم بن اسماعیل بن عبدالله بن موسی بن بلال بن ابی برده بن موسی اشعری... به اشعری به لحاظ جدّ بزرگش (ابوموسی) است که او نیز این عنوان را از اجداد دیگرش به ارث برده است» (سبحانی، ۱۳۷۱: ۲ / ۹).

ابوالحسن اشعری در سلک اهل حدیث و حنابلّه درآمده، به طرفداری این مذهب پرداخت و از آن جا که اهل حدیث در جمود بر احادیث، راه افراط را پیموده، به هر روایت ضعیفی عمل می کردند؛ دارای سخیف ترین باورها در مورد خداوند متعال گردیدند، تا جایی که چون خلیفه عبّاسی المعتصم بالله (۲۲۷ هـ) در بغداد بر مسند خلافت نشست، دستور داد احمد بن حنبل را به جهت اعتقادش به قدیم بودن قرآن، سخت تازیانه زدند» (ابن حنبل، مناقب: ۲۴۷).

«عقیده اشعری گری، همان اعتدال یافته عقیده حنبلی است، با تصرف و دگرگونی در برخی چیزهایی که در عقیده حنبلی سازگاری با عقل داشت. از روایاتی که احمد بن حنبل (۲۴۱-۱۶۴ هـ) در السنّه و ابن خزیمه (۳۱۱ هـ) در التّوکید در ارتباط با تفسیر برخی از آیات شریفه قرآن مورد استناد قرار داده اند، هم ظاهرگرایی در حدیث مشهود است و هم ظاهرگرایی در فهم قرآن! جمودگرایان برظواهر احادیث و آیات، و حنابلّه قائل به جسمیت خداوند عزّ و جلّ می باشند و برای او صورت، دست، نشستن بر عرش و اعضاء و صفاتی همانند آن چه به انسان نسبت داده شده می شود قائلند، و از آن جا که هر انسان عاقلی با اندکی تفکر به بی ارزشی این اوهام و تخیلات پی می برد، ابوالحسن اشعری به گونه ای کمر حذف آن ها از بستر اعتقادات اهل حدیث بست. اشعری در «الانابه» می نویسد:

« إِنَّ اللَّهَ سَبْحَانُهُ وَجَهًا بَلَاكَيْفٍ، كَمَا قَالَ: « وَبَقِيَ وَجْهٌ رَبُّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ - الرَّحْمَنُ، ۲۷ » وَإِنَّ لَهُ بِيَدَيْنِ بَلَاكَيْفٍ... » (اشعری، بی تا: ۷۵).

حاصل این نظریه این است که برای خداوند سبحان این حقایق موجود است، آن چنان که برای بشر است. او دست و چشم دارد؛ اما نه مانند دست ها و چشم های ما. اشعری به گمان خویش با این توجیه، موفق به جمع بین ظواهر نصوص و تنزیه حق شده است» (عاملی، بی تا: ۳۱۹)؛ البته واضح است که با این توجیه نمی توان از ورطه تشبیه گریخت؛ هر چند برای زدودن زنگار تجسیم از آینه اعتقادات، کافی باشد و ناگفته پیداست اشکال اصلی که همان بی فروغ داشتن خورشید عقل در افق اذهان است، هم چنان به قوت خود باقی است و تا چنان مانعی باشد، نمی توان در صراط مستقیم گام برداشت و به توحید واقعی رسید.

«ظاهرگرایی در فهم آیات مربوط فعل و صفات خداوند، در آثار ابوحنیفه (۱۵۰-۸۰ ه) و شافعی (۲۰۴-۱۵۰ ه) و دیگران از متقدمان و متأخران از اهل سنت نیز دیده می شود» (فضایی، ۱۳۱۳: ۱۲۳).

۶-۵- ماتریدیه

در زمانی که مذهب اشعری به عنوان یکی از شاخه های مذهب اهل حدیث ظاهر شد، روشی دیگر به همین رنگ و شکل و باهدف یاری سنت و پیروانش و کوچاندن معتزله از بستر اندیشه اسلامی به ظهور پیوست که با تصرف و تعدیل در مذهب اصلی (اهل حدیث) همراه بود و آن مذهب ماتریدیه منسوب به امام محمدبن محمد محمود الماتریدی السمرقندی (۳۳۳ ه) بود... و هر دو مذهب - اشعری و ماتریدی - در یک زمینه و بر یک روش عمل می کردند؛ در حالی که بین آن دو هیچ ارتباطی نبود.

«اشعری که در میدان کلام و اعتقاد، عقل ناباور و ظاهرگرا بود، در زمینه احکام شریعت، روش امام احمدبن حنبل را برگزید که ویژگی اش جمود بر ظواهر و کم عنایتی به عقل و برهان بود. هر چند اشعری به اقتضای شیوه کلامی، در برخی آرای احمدبن حنبل تصرف و تعدیل کرد، ولی چون فرا روی تفکر

حنبلی بود، اگر تجاوزی هم از این محدوده تفکری کرده، اصول آن را حفظ نموده است و اما ماتریدی در روش شاگردان «ابوحنیفه» رشد کرد» (سبحانی، ۱۳۷۱: ۳ / ۱۴-۹).

نکته قابل توجه این است که ماتریدیه با معتزله رابطه خوبی نداشته و آن ها را دشمن خود می دانند؛ هر چند در ابتدای کار، از معتزله منشعب شده اند؛ ولی در عین حال ابومنصور ماتریدی بیشترین ردیه ها را بر معتزله وارد کرده است؛ اما با اشاعره - به خصوص در دوره های اخیر که به تلاش و همت ایوبیان کارهایی برای وحدت بین این دو انجام شد - اختلافات کم تری دیده می شود و تمام اختلافات را کنار گذاشته و هر دو در کنار هم به حیات خود ادامه می دهند. به ویژه که در مبانی فکری، زیاد هم اختلافی نداشتند. شیخ محمد عبده در حاشیه خود بر عقاید العضدیه می نویسد: اختلاف میان اشاعره و ماتریدیه از ده مسئله تجاوز نمی کند و آن هم اختلاف لفظی می باشد» (ابو زهره، ۱۳۸۴: ۹۳). هر چند با مطالعه دقیق می بینیم که اختلافات اولاً از این عدد بیشتر بوده و ثانیاً لفظی هم نمی باشد؛ بلکه اساسی و مفهومی می باشد.

اما رابطه آن ها با وهابیت به شدت خصمانه می باشد؛ زیرا وهابیت در مسئله اتهام به کفر هیچ فرقی بین کفار و شیعیان و ماتریدیان و اشعریان و... نمی گذارد و در مقابل آن ها نیز، ماتریدیه از هیچ کوششی برای رد کردن وهابیت فرو گذاری نکرده اند.

۶-۶- ابن تیمیّه

پس از ظهور مذاهبی اعتدال یافته از اهل حدیث، با گذشت زمان، به مرور کانون اعتقادی متقدمان اهل حدیث، حرارت خویش را از دست داده و رو به سستی نهاد؛ تا این که در سال ۶۶۱ ق، یعنی پنج سال پس از سقوط بغداد، در «حران» از توابع شام، شخصی بن نام ابن تیمیّه پا به عرصه وجود نهاد و در زنده کردن همان باورها کوشش کرد. وی ابوالعباس احمد بن عبدالحلیم، معروف به ابن تیمیّه از دانشمندان حنابله است.

به عنوان نمونه، در تفسیر « الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى، خداوند بخشنده بر عرش تسلط یافت. طه/ ۵»، در شهر « حماه » ۱۵۰ کیلومتری دمشق جایگاهی برای خداوند بر فراز آسمان معین کرد تا بر تخت سلطنتش تکیه زند» (جوادی، ۱۳۸۹: ۱۸). وی در کتاب خویش می نویسد: « خداوند سبحان فوق آسمان ها و او بر عرش و مخلوقش استوار است. و پروردگار ما، هر شب، به آسمان دنیا وقتی که ثلث آخر شب باقی می ماند، نازل می شود، پس می گوید: کسی که مرا بخواند او را استجابت می کنم، کسی که چیزی از من طلب کند، به او عطا می کنم و کسی که از من استغفار کند، او را می بخشم» (ابن تیمیه، ۱۳۲۲: ۴۰۱).

ابن بطوطه، در سفرنامه خود می نویسد: « در مسجد جامع دمشق دیدم ابن تیمیه، بر فراز منبر می گفت: همانا خداوند از آسمان به دنیا نزول می کند، هم چنان که من فرود می آیم، سپس از پله های منبر پایین آمد. و نیز گفته است که نه در کتاب خدا، نه در سنت رسول خدا و نه در گفتار یکی از گذشته اُمت اسلام و پیشوایان اُمت، وجود ندارد که خدا جسم نیست و صفاتش جسمی و عرضی نیست؛ لذا نفی و اثبات جسمانیت خداوند، بدعت است و هیچ کس جسمانیت را نه اثبات کرده و نه رد کرده است. ابن تیمیه، بارها توسط قضات وقت، به دلیل متشنج نمودن افکار عمومی و معتقدات مردم، محکوم و تبعید و گاه زندانی شدند، تا این که در زندان انفرادی (قلعه ی دمشق) در سال ۷۲۸ ق، از دنیا رفت» (جوادی، ۱۳۸۹: ۳۵).

^۲ - « أَنَّهُ سَبْحَانَ فَوْقَ سَمَاوَاتِهِ عَلَى عَرْشِهِ عَلَى عَلِيٍّ خَلَقَهُ » و « يُنَزَّلُ رَبَّنَا إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا كُلِّ لَيْلَةٍ حِينَ يَبْقَى ثَلَاثَ اللَّيْلِ الْآخِرِ فَيَقُولُ: مَنْ يَدْعُونِي فَأَسْتَجِبَ لَهُ، مَنْ يَسْأَلُنِي فَأَعْطِيهِ، مَنْ يَسْتَغْفِرُنِي فَأَغْفِرَ لَهُ »

« پس از ابن تیمیه، شاگردش « ابن قییم » کوشید تا سیره استاد را ادامه دهد، ولی در این راه چندان توفیقی به دست نیاورد، تا این که دست روزگار « محمد بن عبدالوهاب » را در قرن دوازدهم هجری به میدان آورد و وی راه « ابن تیمیه » را در پیش گرفت و آن چه را که مرور ایام به ورطه نیستی کشانده بود، از نو زنده کرد» (سیحانی، ۱۳۷۱: ۱/ ۳۲۸).

۶-۷- وهابیت

پس از ابن تیمیّه، در قرن هشتم هجری شعار سلف گرایی که همان بازگشت به عقاید پیشینیان از اهل حدیث و حنابله می باشد، رو به سستی نهاد و می رفت تا آرای سلفی گری و ظاهرگرایی در زاویه ی کتابخانه مهجور بماند. تا این که در قرن دوازدهم هجری «محمد بن عبدالوهاب نجری» (۱۱۱۵-۱۲۰۶ ه) به احیای شیوه سلفی گری روی آورد و عقایدی را خود نیز - مانند شرک دانستن سفر به زیارت پیامبر (ص) و توسل به او و بناء قبه و بارگاه بر قبرش که از وی و پیروانش معروف می باشد - بدان ها افزود! و آیینی عقل گریز و بنا شده بر ظواهر آیات و احادیث را نظام بخشید و « وهابیت » به منصف ظهور رسید» (جوادی، ۱۳۸۹: ۲۰).

وی در بیان عقیده خود می گوید: « از جمله ارکان ایمان، ایمان به اوصافی است که خداوند در کتابش و بر زبان رسولش بیان کرده، بدون تحریف و تعطیل، پس من نه اوصاف او را نفی می کنم و نه کلمات را از مواضعشان تحریف می کنم و نه به بیان کیفیت آن ها می پردازم» (آل ابوطامی، ۱۴۱۹ق: ۴۶).

۷- ریشه های ظاهرگرایی در اهل سنت

پس از یادکرد پیشینه ای از ظاهرگرایی اهل سنت، نگاهی مجمل خواهیم به ریشه های این گرایش داشت:

۷-۱- ممنوعیت ثبت و نشر احادیث:

« پس از رحلت پیامبر (ص) شکل خاص روند مسائل سیاسی جامعه، تأثیر عمیقی بر بینش ها و روش های دینی نیز نهاد تا آن جا که خلیفه، به عنوان یک رسالت دینی، از ثبت و نشر احادیث نبوی مانع شد و این تصمیم، آغاز بسیاری از ابهام ها و مایه ی رهیافت تیرگی در فهم ها گردید.» (متقی، ۱۴۰۹: ۱۰/۲۳۷)

روزگار درازی بدین منوال گذشت، تا سرانجام عمر بن عبدالعزیز به بکربن حزم در مدینه نوشت: « نگاه کن احادیثی را که از پیامبر (ص) به جای مانده، به قید کتابت در آور» (بخاری، ۱۴۰۱: ۱/۲۷).

ولی به نظر می رسد که اقدام عمر بن عبدالعزیز، کاری فراگیر نبود؛ بلکه سنت خلفای نخستین در منع حدیث، هم چنان در جان ها رسوخ یافته و این گونه

بود که سیوطی می نویسد: « در سال ۱۴۳ علمای اسلام، تدوین حدیث و فقه و تفسیر را آغاز کردند» (سیوطی، بی تا: ۲۶۱). « بعضی نوشته اند اول کسی که به امر ابن عبدالعزیز، جمع احادیث نمود، ابن شهاب زهری (محمد بن مسلم) عالم حجاز و شام بوده است. این کار که قبلاً توسط مکتب حضرت باقر (ع) (۱۰۴-۵۷) و به دستور آن جناب در میان شاگردان امام متداول شده بود، با بخشنامه خلیفه تعمیر یافت و در حوزه های درس کم کم نوشتن و کتابت مرسوم گردید» (شانه چی، ۱۳۷۵: ۳۰).

به شهادت تاریخ، حدود یک قرن و اندی، مسلمانان از دست یابی به احادیث پیامبر (ص) محروم ماندند و در همین دوره بود که غیر مسلمانانی به ظاهر مسلمان - از یهود و نصاری و سایر کیش های مطرح آن روزگار - میدان را خالی دیده و کوشش در ترویج و نشر خرافات و اسرائیلیات کردند. « از این جمله می توان به افرادی چون: کعب الاحبار، وهب بن منبه یمانی، تمیم بن اوس که نصرانی بود و در سال نهم هجری در مدینه مسلمان شد، و ابن جریر رومی اشاره کرد» (رشیدرضا، ۱۹۶۰: ۳/ ۵۴۵).

از جمله ایرادی که می توان به قانون منع حدیث گرفت این است که از مفاد و حقیقت کلام رسول خدا (ص): « لا تکتبوا عَنّی و من کتّب عَنّی غیر القرآن ... » (شانه چی، ۱۳۷۵: ۵۶) برداشت درستی نشده بود؛ زیرا هدف پیامبر (ص) از ذکر این سخن این نبود که هیچ گاه سخنان ایشان نگارش نشود؛ بلکه این بود که هنگام نزول آیات قرآن و دستور کتابت حضرت به کتاب وحی و نیز به منظور جلوگیری از احتمال امتزاج و آمیختگی کلام خداوند سبحان با کلام خویش، سخنی غیر از سخن خدا و در آن هنگامه خاص نوشته نشود. تردیدی نیست که پس از کلام خدا، کلام رسول الله که خود برگرفته از لسان مقدّس قرآن است، نافذترین، بلیغ ترین و عزیزترین کلام برای هدایت انسان ها است؛ لذا قاعده منع حدیث هیچ گاه با شأن و رسالت جهانی آن حضرت و به عنوان اولین مفسّر کلام الهی، قاعده ای بی ربط و به دور از عقلانیت می باشد.

«پرداختن مسلمانان به کشورگشایی و آمیختن فرهنگ مسلمانان با فرهنگ های دیگر ملل، از دیگر عوامل رهیافت خرافات در نگرش های دینی مردم آن عصر به شمار می آید» (البوطی، بی تا: ۶۶)؛ البته با اندک مراجعه به تاریخ اسلام و اوضاع سیاسی، اجتماعی و... حاکم بر آن به خوبی در می یابیم که گروهی از اخبار یهودی، راهبان مسیحی و موبدان زرتشتی در عصر خلفای راشدین اظهار اسلام کردند و پس از آن عصر به رواج افسانه های خود در میان اعراب بیابانگرد و غلامان ساده اندیش می پرداختند. آن ها نیز این افسانه ها را از ایشان گرفتند و با همان ساده دلی و سلامت باطن، در حالی که به تشبیه و تجسیمی که در اظهارات آنان در مورد خداوند وجود داشت، عقیده یافته بودند و هنوز به اعتقادات خود در جاهلیت نیز خو داشتند، این افسانه ها را برای دیگران نقل کردند.

در این بستر تاریخی و با شرایط ویژه ای که از آن ها یاد شد، گروهی به عنوان اهل حدیث، تمام هم خویش را مصروف جمع آوری احادیث کردند؛ آن هم به صرف انتساب آن به پیامبر (ص) بی آن که در باره درستی و نادرستی آن نقل ها بیندیشند و تأمل کنند.

۲-۷- جدایی قرآن از عترت

مهم ترین اثر منع نقل حدیث که از سویی مهم ترین عامل در مسئله پدید آمدن ظاهرگرایی است، جدایی قرآن از اهل بیت (ع) است، شیعه و سنی بارها در نوشته های خود به این روایت متواتر تمسک نموده اند که پیامبر (ص) فرمودند: «أَنْتِ تَارِكَةٌ فَيَكُمُ الثَّقَلَيْنِ كِتَابَ اللَّهِ وَ عِترَتِي ... ؛ اما شعاع «حَسْبُنَا كِتَابُ اللَّهِ» ظاهرگرایان، که به نوعی کلام رسول خدا (ص) را با این شعاع جعل نمودند، باعث شد که باب عقیده عدم نیاز به عترت و اکتفای به کتاب الله باز شود و مولود دو امر باز شدن باب رأی و قیاس و استحسان و دیگر جمود بر ظواهر آیات گردد.

۳-۷- سلفی گری و ارزش گذاری ناروا

از دیگر ریشه هایی که می توان برای ظاهرگرایی منظور داشت، وجود روایاتی است که در آن ها به برتری مسلمانان قرن اول یا قرون اولیه اسلام تصریح شده است و به آنان رنگ تقدس بخشیده است و قاضی عبدالجبار می گوید:

«بهترین مردم، مردم قرن من هستند، سپس کسانی که در پی آنان می آیند، و سپس کسانی که در پی این گروه می آیند» (معتزلی، ۱۹۷۶م: ۱/۲۵۶).

بر اساس قانون برتری مسلمانان در سه قرن نخست، سلفیه در مسئله تأویل آیات متشابه و صفات خبری خداوند حکم می کنند که چون پیشینیان و سلف صالح این امت، که برگزیدگان آنند به هیچ تأویل تفصیلی دست نزده اند و از این فراتر نرفته اند که همان چیزهایی را برای خداوند ثابت بدانند که او در نصوص و آیات برای خود اثبات کرده است.

بدین سان، عنوان صحابه، تابعین و تابعین تابعین، دارای چنان حرمتی شد که گفتار آنان حجتی شرعی به حساب آمد؛ غافل از این که آنان نیز مانند سایر مردم و دارای همان ویژگی ها بودند و در فهم و درایت و دانش بر سایر نسل ها امتیازی نداشتند. این باورها، سبب شد تا کسانی به ناروا بزرگ شمرده شوند و مورد تعظیم و تکریم قرار گیرند و بر گرسی استادی نشینند و با سخنانی عوام فهم و عوام پسند، راه معارف دینی را کج سازند.

۷-۴- سوء استفاده از عنوان « سنت »

سنت گرایی که شعار حدیث گرایان و جمود اندیشان بود، با فریبندگی که داشت، طبقه عوام یا عالمان عوام زده را تحت تأثیر قرار می داد و این یکی دیگر از عوامل گسترش ظاهرگرایی در میان مسلمانان به حساب می آید.

۷-۵- افراط عقل گرایان در نگرش عقلی به دین

زیاده روی معتزله در پیروی از عقل، از دیگر عواملی است که در دراز مدت، مایه بقای ظاهرگرایی و سلفی گری شد. این گروه افراطی، به عقل بیش از نقل گرایش داشتند و هرگاه نقلی را موافق با طرز فکر خویش نمی یافتند، به تأویل آن مبادرت می ورزیدند و همواره جدال بین آنان در خلال قرن ها ادامه داشت. ابن خلدون می گوید، ابوحنیفه هفده حدیث از احادیث نبوی را بیشتر قبول نداشت و در رأی و قیاس افراط کرد.

۶-۷- بیم از تفسیر به رأی

بیم از افتادن در دام تفسیر به رأی و فهم نادرست از روایاتی که مردم را از تفسیر به رأی نهی می کرد، می توانست گرایش به ظاهرگرایی را قوت بخشد. قاضی عبدالجبار در این باره می نویسد: « دانشمندان از زمان های پیشین در جایز بودن تفسیر قرآن به رأی اختلاف اختلاف کرده اند... پس گروهی در این زمینه شدت به خرج داده و تفسیر قرآن را برای خود و دیگران جایز ندانسته و گفته اند: برای هیچ کس هر چند دانشمندی ادیب و دارای اطلاعاتی گسترده در ادله، فقه، نحو و آثار باشد، تفسیر قرآن جایز نیست و فقط می توان چیزهایی را که در این زمینه از پیامبر (ص) نقل شده است، روایت کرد» (ترمذی، ۱۵۷/۲).

از جمله روایات در باره تفسیر به رأی، این دو روایت است: «عن النبی (ص) ... وَ مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ...» (همان) و «... ابوداود عن جندب أن قال: قال رسول الله (ص): مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَاصَابَ، فَقَدْ أَخْطَأَ» (ذهبی، ۱۹۷۶م: ۲۵۱/۱).

ظاهراندیشان « رأی » را در این گونه احادیث - که تعداد آن ها کم هم نیست - « عقل » پنداشته و راه نجات را در وانهادن یکسره آن انگاشته اند و بدین سان در فهم قرآن، عقل را کنار گذاشته و به جمود بر ظواهر احادیث و برخی آیات بسنده کرده اند.

۸- اندیشه سلفی و مفسران معاصر در تفسیر برخی آیات

گرایش سلفی در میان مفسران معاصر اهل سنت اگرچه گونه اهل حدیثی و حنبلی آن به سستی گراییده و شاید نتوان اکنون آن نگرش جمودنگر به ظواهر آیات و روایات را، آشکارا و بی پیرایه شاهد بود؛ ولی سایه ای از آن را می توان در بستر برخی تفاسیر معاصر مشاهده کرد.

حال جهت آشنایی با دیدگاه های تفسیری این گرایش، به ذکر برخی آیات قرآن که به آن ها تمسک نموده اند، می پردازیم:

۱- « ان رَبُّكُمْ اللهُ الَّذِي... ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ، اعراف/۵۴ » (پروردگار

شما آن خدایی است که ... آن گاه به (خلقت) عرش پرداخت).

وهبه الزحیلی از مفسران معاصر در تفسیر آیه مذکور می نویسد: « خداوند متعال، پس از این آفرینش بر عرش خویش جای گرفت، تا امر آفرینش را تدبیر کند و نظام آن را بچرخاند. جای گیری خداوند بر عرش، بدان گونه است که شایسته ذات او باشد، بی آن که همانندی با آفریده ها و رخدادها به هم رساند؛ بنابراین، جای گیری خداوند بر عرش، اقدام ذات یگانه او به گونه ای است که تنها به اداره آسمان ها و زمین و تسلط بر روند امورات است و ایمان ما در این زمینه همانند ایمان اصحاب رسول خدا است و بدان گونه که آنان شایسته خدا می دانستند که به دور از تشبیه و محدودیت به جهت و اندازه ای خاص بوده است. ما معرفت حقیقت این امر را به خداوند وا می نهیم. و این چیزی است که امام مالک و پیش از او استادش ربیعہ گفته است: استوا و جای گیری (از نظر لغت) معنایش روشن است، و چگونگی آن بر ما مجهول می باشد، و پرسش از این چگونگی، بدعت است و همین اندازه در این موضوع کافی است» (زحیلی، ۱۴۲۲ق: ۸/۲۳۳-۲۳۲).

« احمد مصطفی مراغی نیز در ذیل آیه مزبور، چنین برداشتی دارد » (مراغی، بی تا: ۸/۱۷۳). و نیز « محمد محمود حجازی در تفسیر آیه شریفه فوق چنین نگاشته است » (حجازی، بی تا: ۸/۶۳).

این نویسنده نیز رأی سلف را پذیرفته که « استواء » به همان معنای لغوی خویش است؛ البته بدون اظهار کیفیت یا تشبیه؛ هم چنین از تأویل آن به استیلاء و تسلط بر امور، که به گفته او رأی پسینیان می باشد، سر باز زده است، فقط بدین علت که رأی نخست، رأی پیشینیان از صحابه و تابعان می باشد.

در مقابل، برخی دیگر از مفسران اهل سنت چنین بیان داشته اند: « (استوی علی العرش) « این که خداوند در جایی مستقر و ثابت است تفسیری غیر مجاز است، خداوند خود توصیف کننده حوادث است، و این تفسیر برای هر چیزی که در آن دچار وهم در توصیف شوند و صفش شایسته خداوند تعالی نیست.»^۳

^۳ - « استولی » و لا یجوز تفسیره بإستقر و ثبت، فیکون الله من صفات الحوادث و هذا التأویل ینبغی أن یقال فی کل ما یوهم وصفاً لا یلیق به تعالی

(طه الدّره، بی تا: ۴/۴۳۸). سید قطب، نیز در این باره می نویسد: « به درستی که عقیده ی توحید اسلامی است که دیگر مجالی را برای هر نوع تصور بشری از ذات خداوند سبحان باقی نمی گذارد و همین طور چگونگی و کیفیت افعال او...؛ زیرا برای خداوند هیچ شبیه و مانندی نیست »^۴ (سید قطب، ۱۳۸۶: ۳/۱۲۹۶).

در عبارتی که ابتدا نقل شد، تأویل استواء را به « استیلاء » - با ملاحظه این که معنای لغوی آن شایسته ذات ربوبی نمی باشد - لازم دانسته است؛ چنان که شاعر عرب (اخطل) می گوید:

« بشر (برادر عبدالملک مروان) را ستایش می کند که بدون خون ریزی بر حکومت عراق مستولی گشت ».^۵

لیکن سید قطب نیز معنای لغوی را مخالف با توحید اسلامی دانسته و این افکار را زائیده محدودیت افق ذهنی انسان به محسوسات و محیط مادی اطراف وی شمرده و به حکم « لیس کمثله شیء » چنین تصورات را از ذات خدای سبحان، بیگانه انگاشته است.

از مفسران پیشین، فخر رازی (۶۵۴-۶۰۶ ه. ق) نیز « استواء » را در آیه شریفه به معنی استقرار ندانسته و آن را مخالف عقل و نقل دانسته است « (فخر رازی، ۱۴۱۳: ۱۰۰).

و نیز گفته اند، استواء بر عرش به معنی شروع و تدبیر است؛ چنان که سلاطین چون شروع در اداره امور کنند، بر تخت قرار می گیرند... « (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۱۵۹/۸). در جواب این سخن فرموده: جاری مجرای کنایه بودن « ثم استوی علی العرش » به حسب لفظ، هر چند حق است؛ ولی این منافی با آن نیست که در آن جا حقایق موجوده وجود داشته باشد و این عنایت لفظیه به آن تکیه کند... « ثم

۴- انَّ عَقِيدَةَ التَّوْحِيدِ الْإِسْلَامِيَّةِ لَا تَدْعُ مَجَالاً لِأَيِّ تَصَوُّرٍ بَشَرِيٍّ عَنِ ذَاتِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَلَا عَنِ كَيْفِيَّاتِ أَعْمَالِهِ... فَأَنَّهُ سُبْحَانَهُ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ.....

۵- قَدْ اسْتَوَى بَشْرٌ عَلَى الْعِرَاقِ مِنْ غَيْرِ سَيْفٍ وَ دَمٍ مُهْرَاقِ

استوی علی العرش» در عین این که تمثیل است و احاطه تدبیری خدا را بیان می دارد، دلالت می کند که در آن جا مرحله حقیقی وجود دارد و آن مقامی است که زمام همه امور با همه کثرت و اختلاف در آن جمع است» (قرشی، ۱۳۷۱: ۳۲۰/۴). راغب در مفردات خویش، این گونه بیان نموده است: «انسان، جز فهم اسم عرش خداوند، نمی تواند حقیقت آن را درک کند» (همان، ۳۲۳).

۲- «وجوه يومئذ ناضرة، الی ربها ناظرة، قیامت، ۲۳-۲۲» (آن روز، رُخسارهایی از شادی برافروخته و نورانی است و به پروردگار خویش می نگرند).

حسن بن علی الحسین القنوجی البخاری (۱۳۰۷-۱۲۴۸ ه) در تفسیر آیه فوق چنین گفته است: «یعنی، (انسان) به آشکار و بدون هیچ حجابی به خدا نظر می کند...، به درستی که بندگان در روز قیامت به خدای خویش نگاه می کنند، همان طور که در شب بدر به ماه نظر می افکنند»^۶ (قنوجی، ۱۴۱۵: ۱۴/۴۴۴).

چنان که پیداست، ایشان رؤیت آشکار خداوند در قیامت را از اموری دانسته که مورد اتفاق اهل سنت می باشد و مستند به اجماع صحابه و پیشینیان از اُمت و روایات متواتر است؛ البته کسانی چون: محمد جمال الدین قاسمی، شیخ محمدعلی طه و احمد مصطفی مراغی و ... نیز چنین عقیده ای دارند. چهره های مشهور تفسیری مانند فخر رازی (۶۵۴-۶۰۶ ه) و قرطبی (۶۷۱ ه) و جمعی دیگر، اعتقاد به رؤیت خداوند در قیامت را اموری اتفاقی بین اهل سنت دانسته اند. فخر رازی، می نویسد: ... ان المؤمنین یرون الله تعالی یوم القیامة» (فخر رازی، ۱۴۱۳: ۲۲۶). قرطبی نیز همین نگاه به آیه داشته است.

«آلوسی، مفسر نامی اهل سنت مدعی است خداوند را سه بار در خواب دیده و معتقد است که خداوند دارای ابعاد و درخور دیدن است، ولی این ملاقات حسی تنها در قیامت صورت خواهد گرفت، وی در تفسیر آیه مذکور می گوید:

۶- وَ عَرَشُ اللَّهِ مَا لَا يَعْلَمُهُ الْبَشَرُ عَلَى الْحَقِيقَةِ إِلَّا بِالْإِسْمِ

۷- أَيْ، تَنْظُرُ إِلَيْهِ عَيَانًا بِلَا حِجَابٍ، ... أَنْ الْعِبَادَ يَنْظُرُونَ إِلَى رَبِّهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، كَمَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ...

« خداوند، پرده از میان خود و ایشان بر می دارد، پس به او می نگردد و او به آنان می نگردد... » (آلوسی، ۱۴۰۸: ۱۶۸/۲۹).

با دقت در گفتاری که نقل کردیم، تبلور افکار سلفی در افق این پندارها را به روشنی می توان دریافت؛ چه آن که خود اعتراف به استناد این گرایش به اتفاق سلف و روایات دارند؛ با این همه، برخی مفسران معاصر اهل سنت از بند سلفی و ظواهر روایات تا اندازه ای رهایی یافته به یاری اندیشه در پندارهای مورد اتفاق سلفیه تردید کرده اند.

عزه دروزه، در کتاب « التفسیر الحدیث » نوشته است: « وَقَدْ كَانَتْ آيَةُ « أَلِي رَبِّهَا نَاطِرَةً » و مانند آن... معنی نظر به خدا و رؤیت او در دنیا و آخرت از جمله مسائلی است که مورد اختلاف علمای بزرگ شده است...، با این وصف، خداوند عز و جل از (داشتن صفات) مکان و حدودات جسمانی کاملاً منزّه و پاک است^۸ (عزه دروزه، ۱۴۲۱: ۷۶/۲).

وی گذشته از این که موضوع « رؤیت » را (در دنیا و آخرت) اتفاقی و از عقاید بایسته دینی نمی داند، وجود نصی قطعی از جهت سند و دلالت را در این زمینه انکار می کند و با وجود دلیلی آشکار از قرآن (هیچ چیز مانند او نیست. شوری ۱۱) و این که الفاظ به کار رفته در باره ذات ربوبی برای نزدیک نمودن واقعیات به ذهن شنوندگان، حالت تمثیلی دارند، توقف در این موارد و تنزیه مطلق خداوند را برای شخص مسلمان سزاوارتر دانسته است.

« شیخ طوسی در بررسی لغوی واژه « نظر » را به معنی انتظار دانسته است. چنان که در سوره نمل به این معنا آمده و شاعر عرب نیز گفته است:
« چهره هایی در روز بدر منتظر رحمت الهی بودند که فتح و پیروزی را هدیه دهند »^۹ (طوسی، ۱۳۶۱: ۶۵/۵).

۸- وَ امثالها مما یحتوی معنی النظر الی الله وَ رؤیته فی الدنیا و الآخرة، من المسائل الخلافية بین علماء الکرام...، مع التنزیه المطلق الواجب لله عز و جل عن مکان و الحدود الجسمانية.

۹- وجوه يوم بدر ناظرات الى الرحمن تأتي بالفلاح

مرحوم شیخ صدوق در کتاب توحید به سند خود از اسماعیل بن فضل روایت کرده است که گفت از امام صادق (ع) پرسیدم آیا خدای تعالی در روز قیامت دیده می شود یا خیر؟ فرمود: « خداوند، منزّه و بزرگ تر از این حرف هاست. ای ابن فضل، چشم ها نمی بینند جز چیزهایی که دارای رنگ و کیفیت باشد، و خدا خود آفریننده رنگ ها و کیفیت هاست» (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۴۷/۷). نیز ابن بابویه از احمد بن زیاد بن جعفر همدانی از علی بن هاشم، از پدرش ابراهیم بن هاشم از عبدالسلام بن صالح هروی روایت شده است که می گوید وی به امام رضا (ع) عرض کرده است: ای فرزند رسول خدا (ص)، منظور از این حدیث که پاداش (لا اله الا الله) نگاه کردن به صورت خداوند عز و جل است چیست؟ حضرت فرمود: « ای اباصلت، هر کس خداوند را با صورت و چهره ای وصف کند، کفر ورزیده است.

صورت خداوند عز و جل، پیامبران و حجّت های او هستند. آنان همان کسانی هستند که به واسطه آن ها به خداوند عز و جل و دین او و شناخت او، می توان روی آورد» (بحرانی، ۱۳۸۹: ۲۸۱/۹).

بنابراین، از دیدگاه دانشمندان اهل بیت (ع) و نیز گروه معتزله واژه «نظر» در آیه: «وَاللّٰهُ رَءِیُّهَا نَاطِرَةٌ» را می توان هم به معنی نگاه به پاداش و کیفر خدا و لطف او گرفت و هم می توان به معنی «انتظار» معنا کرد؛ چرا که مردم شایسته کردار در روز قیامت به پاداش و مهر خدا چشم می دوزند و در همان حال و شرایط هر لحظه در انتظار لطف و بخشایش و کرامت او در حق بندگانش می باشد» (طبرسی، ۱۳۸۰: ۲۸۱/۲۹).

۳- « لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْاَبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِیْفُ الْخَبِیْرُ، اِنْعَام/۱۰۳»

(چشم ها او را درک نمایند و (حال آن که) او مشاهده کننده دیده هاست).

روشن است که کلمه «بَصَر» در آیه ذکر شده هم به معنای چشم است و هم به معنای بصیرت. « بنابراین، معنی آیه این خواهد شد که: « نه چشم ظاهری خدا را می بیند و نه دل به عمق معرفت او راهی دارد.» امام رضا (ع) فرمودند: « لا یَقَعُ الْاَوْهَامُ وَ لَا یُدْرِكُ كَيْفَ هُوَ، افکار و اوهام بر خداوند احاطه ندارد و ذات

او، آن گونه که هست قابل ادراک نیست.» همین که حضرت موسی (ع) از زبان مردم درخواست دیدن خدا را کرد، پاسخ شنید: «لن ترانی. هرگز مرا نخواهی دید. اعراف/۱۴۳» .

امام علی (ع) فرمود: «نه تنها چشم، او را نمی بیند؛ بلکه وهم و فکر نیز نمی تواند بر او احاطه پیدا کند. سعدی در ترسیم این مطلب چنین می گوید:

ای برتر از خیال و قیاس و وهم و از آن چه گفته اند و شنیدیم و خوانده ایم
مجلس تمام گشت و به آخر رسید عمر ما هم چنان در اول وصف تو مانده ایم
مراد از جمله: «یدرک الابصار» علم او دیده های انسان است. مانند: «سمیع»
و «بصیر» که به معنای علم او به شنیدنی ها و دیدنی هاست» (قرائتی، ۱۳۸۷: ۳۲۲/۳).

بنابراین، شیعه معتقد است که خداوند با چشم هرگز دیده نمی شود، نه در دنیا و نه در آخرت، اما حدّ اعلای ایمان هم یقین فکری و ذهنی نیست. یقین فکری، علم الیقین است، بالاتر از یقین فکری، یقین قلبی است که عین الیقین است. عین الیقین، یعنی شهود خداوند با قلب نه با چشم. پس خداوند، با چشم، دیده نمی شود ولی با دل دیده می شود. از علی (ع) سؤال کردند آیا خداوند را دیده ای؟ فرمود: به خدایی که که ندیده باشم عبادت نکرده ام، چشم ها او را نمی بینند اما دل ها چرا. از ائمه (ع) سؤال شده است آیا پیامبر (ص) در معراج خدا را دیده؟ فرمودند: با چشم نه، با دل آری» (مطهری، ۱۳۶۱: ۶۶).

۴- «يَوْمَ يَكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعُونَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ، ۴۲/قلم»
(یاد کنند) روز (سختی) را که ساق پا برهنه شود و به سجده (خدا) خوانده شوند و نتوانند.)

اشاعره در باره واژه ((ساق)) می گویند: مقصود آیه این است که ساق پای خداوند در روز قیامت پهن می شود و کافران به سجود بر آن امر می شوند؛ ولی توانایی به سجود نیستند! اشاعره برای استفاده چنین معنایی از آیه، به روایتی تمسک جسته اند که برای خدا دست و پا و اعضاء اثبات کرده اند؛ در حالی که

بسیاری از آیات قرآن با صراحت هر چه تمام تر صفات بشری و هر گونه صفات مخلوق را از خداوند نفی کرده اند.

چنین به نظر می رسد که اشاعره این بار نیز در فهم واژه ها در فرهنگ عرب توجه ننموده و تدبیر به خرج نداده اند؛ مگر نه این که عرب می گوید: «قامت الحرب علی ساق» کنایه از این است که جنگ، شدت گرفت؛ لذا کشف ساق، کنایه از مهیا شدن زمینه برای اقدام است؛ چه این که برهنه کردن ساق پا، چه ربطی به فرمان سجود دارد. امام صادق (ع) در معنای آیه مذکور فرمود: «خداوند جبارتر از این است که چنین توصیف شود که مانند یک انسان، پوشش از ساق پا بر گیرد و کنار بزند! منظور از کشف ساق، اتمام حجّت و آشکار ساختن حق و رهیافت هیبت الهی در قلب- هاست، آن گونه که چشم ها خیره شود و جان ها به حلقوم رسد» (صدوق، ۱۳۴۶ق: ۳۱۷).

۵- «جاء ربك و الملك صفاً صفاً، فجر/ ۲۲» (و آن هنگام امر) خدا و

فرشتگان (قهر و لطف خدا) صف در صف به عرصه محشر آیند).

آن دسته از آیاتی چون آیه مذکور و آیه ۲۱ از سوره بقره: «يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ» و ... که پیرامون «رفت و آمد» خداوند سخن به میان آمده است، چون دیگر آیات متشابه، موجب تفسیر به رأی ظاهر گرایان گردیده و مقام مجرد بودن خدای سبحان را به مقام کم ارزش ماده و صورت تنزل داده اند و واژه «آمدن» برای حق تعالی به مثابه آمدن یک موجود ممکن و مادی که در فقر مطلق و ناداری است تلقی و تشبیه نموده اند. می گویند که در روز قیامت خداوند می آید و ملائکه صف در صف در پی او می آیند.

در حالی که در تمامی آیاتی که آمد و رفت پروردگار در آن ها ذکر شده است، نوعی مجاز (مجاز حذف) به کار رفته است که از متداول ترین انواع مجاز در استعمالات جاری عرب است؛ «مثلاً در همین آیه: «جاء ربك» که به ظاهر، آمدن را به خدا نسبت داده، در تقدیر «جاء أمر ربك» می باشد، مانند آیه ۸۲ از سوره یوسف: «واسأل القرية» که در تقدیر «واسأل اهل القرية» می باشد؛ بنابراین در یک جا (آیه ۱۵۸ از سوره انعام) می گوید: «أو يأتي ربك» و در جای

دیگر (آیه ۳۳ از سوره ی نحل) بیان وی دارد: «أَوْ يَأْتِيَ أَمْرٌ رَّبِّكَ» (معرفت، ۱۳۸۴: ۲۶۲).

در تفسیر آیه مزبور آمده است که ابن فضال می گوید: تفسیر این آیه را از امام رضا (ع) پرسیدم؛ امام (ع) فرمود: «خداوند متعال با صفات آمدن و رفتن متّصف نشود، او متعالی است از انتقال از مکانی به مکان دیگر، و مراد، مُجیی امر پروردگار است» (صدوق، ۱۳۷۳: ۳۹/۱۹).

البته تاویل گران مطلق که به اهل توحید شهرت دارند، در بحث تشبیه و تنزیه، جسمیت، جوهریت، عرضیت و لوازم و اوصاف جسمیت چون مکاندار بودن، حرکت داشتن، رفتن، آمدن، اعضاء و جوارح را از خداوند نفی می کنند و در این باره می گویند: خداوند، نه جسم است و نه شیخ، نه جثه است، نه صورت، نه از گوشت است، نه از خون، نه جوهر است و نه عرض، نه دارای رنگ است و نه طعم و بو، ملموس نیست، در او حرارت و تری و خشکی وجود ندارد، او را طول، عرض و عمقی نیست؛ نه پیوستگی دارد نه گسستگی، نه متحرک است و نه ساکن، نه تبعیض می پذیرد و نه دارای ابعاض و اجزاء است، دارای جهت نیست، هیچ مکانی او را در بر نمی گیرد و جایز نیست که گفته شود بر اماکن حلول می کند و زمان بر او می گذرد، به صفات آفریدگان - که دالّ بر حدوث آنهاست - متّصف نمی شود و آنها بر او عارض نمی گردند، امراض بدو راه ندارد و به هر چه که به ذهن آدمی رسد، شباهتی ندارد (اشعری، ۱۳۹۸: ۲۶۵).

۶- «... یدالله فوق آیدیهیم، فتح/۱۰» (... دست خدا بالای دست آن هاست).

ظاهرگرایان در تفسیر این دست از آیات، باز هم به مدلول ظاهری آن ها پرداخته اند. آنان می گویند: «باید معتقد بود که خداوند را «ید» و دستی است؛ اما نه مانند سایر دست ها، و هیچ دستی بسان «ید» و دست او بسان دیگران نیست و ما ماهیت دست او را نمی دانیم و علم آن را به خود او واگذار می کنیم» (فخر رازی، ۱۴۱۳: ۴۱۳/۱۲).

ابوالحسن اشعری می گوید: «اگر از ما پرسند، آیا شما معتقدید که خداوند دو دست (یدین) دارد؟ در پاسخ می گوئیم ما بدان اعتقاد داریم و از پیامبر (ص) روایت شده که فرموده است: (ان الله مسح ظهر آدم فاستخرج منه ذریته) و بدین ترتیب وجود دست و ید برای خداوند اثبات می گردد» (اشعری، ۱۳۹۸: ۲۲). «این گروه علاوه بر اثبات (ید) برای خداوند، نیز داشتن اصبع (انگشت) را به خدا نسبت داده اند و در مقام توصیف، آن را فاقد کیفیت گزارش می کنند» (ابن کثیر، ۱۹۹۱: ۶۸/۴).

اماتأویل گران مطلق چون: معتزله، زیدیه و امامیه «ید» را به معانی مختلف توجیه کرده اند که مشهورترین تأویل آن ها از ید عبارت از نعمت و قوت است. «از حسن بصری نقل شده که «ید» در آیه فوق به معنی منت و احسان است» (ابن جوزی، ۱۹۶۰: ۲۴).

«طبرسی نیز در مجمع البیان، برای معنای «ید» پنج وجه ذکر کرده است: الف - عضو مخصوص ب - نعمت ج - قوت د - ملک ه - نسبت فعل» (طبرسی، ۱۳۸۰: ۳۳۶/۳).

بهترین و پسندیده ترین راه برای حل اختلاف و رفع منازعه، رجوع به خود قرآن و احادیث اهل بیت (ع) است. خداوند فرموده است: «فإن تنازعتم فی شیء فردوه الی الله و الی الرسول، نساء/۵۹». در قرآن کریم، منظور از «بسط ید» بخشش زیاد و منظور از «غل ید» امتناع از بخشش است و مراد از «یدالله فوق ایدیهم»، قدرت و همه گیر بودن قدرت خداست و همین طور، منظور از «بیدک الخیر» و «بیدک الملک» و نظایر آن ها، آن است که ملک و فرمان در قدرت و اختیار حق تعالی قرار دارد.

بدون تردید، از برخی از واژه ها و کلمات به کار رفته در آیات قرآن، به دلیل تشابه، برداشت ذهنی متفاوتی حاصل می شود و ممکن است موجب غفلت از یافتن معنای اصلی آن گردد. کما این که ظاهر گرایان و سلفی پیشگان همین راه را رفتند. از آن جایی که بشر غالباً به جهان محسوسات ارتباط دارد، خداوند سبحان، برای تقریب ذهن و فهم ابتدایی بشر، گاهی کلماتی از این دست و البته

برای تعقل و تحقیق آنان و بنا بر حکمت خویش به کار برده است. رجوع و مطالعه منابع تفسیری معتبر، علوم بلاغی و معاجم قرآنی، اهل تحقیق را در فهم معانی حقیقی کلمات و آیات متشابه بسیار کمک می کند.

به هر روی، برای فهم آیات قرآن به ویژه آیات غریب الالفاظ و مشکل (چون آیات متشابه)، قاعده این است که علم به محکمت و نیز رجوع به تفاسیر اهل بیت (ع) و تفاسیر دانشمندان مسلمان واقع بین و ژرف نگر و متأثر از نکات تفسیری معصوم (ع)، امری محتوم و قطعی است و گرنه ورود به ورطه ظاهرگرایان و اهل مجسمه دور از ذهن و باور نخواهد بود؛ لذا وقوع همین ناتوانی و سفیه العقل بودن، ظاهرگرایان را به این میدان کشانده و در احوالات برخی در دنیای معاصر اسلام از خود بر جای گذاشته است.

۹- نتیجه گیری

بر اساس آن چه که ملاحظه گردید و مورد مذاقۀ نظر واقع شد، نتیجه می شود که تمامی فرق ظاهرگرا و اهل حدیث (به دلیل رها نمودن دامن اهل بیت (ع) و توسل به شعار جدایی قرآن از اهل بیت) به اشکال گوناگون، دارای ضعف و انحرافی مشترک هستند. جمود و عقل گریزی و بستن باب اجتهاد، اتکاء به ظواهر الفاظ آیات و روایات، عدم درک واقعی بطون قرآن و احادیث، تشبیه و تجسیم خداوند سبحان و همانندسازی او با انسان، تعیین مکان و جهت (فوق) و رؤیت پروردگار عالم با چشم، تکیه بر توهم و تخیل به جای تعقل و تأمل، تفوق سنت بر قرآن هنگام معارضه ی قرآن و سنت و... از جمله انحرافات و ساده اندیشی نحله های ظاهرگرا می باشد. وقوع این گونه افکار التقاطی و بی اساس توانست در طول تاریخ در افکار مسلمانان تأثیر مخرب و نامیمون از خود بر جای بگذارد؛ البته مشکل اساسی و عامل انحطاط این فرقه ها در واقع نوعی قهر و ادبار (عامدانه و یا جاهلانه) به فرامین الهی است؛ چرا که فرمان خدا بر تعقل و تحقیق و پرهیز از تقلید و جهل و نادانی است، که البته ظاهرگرایان آن را برنتابیدند و همواره خلاف حقیقت از آیات و روایات بهره می بردند.

از دیگر سو اصولیون شیعه خلاف عقاید ظاهر گرایان و اخباریون افراطی معتقدند: فهم ظاهر الفاظ آیات، مقدمه و مبنای اولیه فهم قرآن است که می بایست مرز آن را شناخت و بر آن توقف نمود؛ بلکه با بهره مندی از قوه عقل و استنباط صحیح و با تکیه بر آرای تفسیری معصومین (علیهم السلام) که از تفسیر و تأویل آیات و مُراد خداوند آگاهند، به اصرار و مقاصد واقعی پیام خدا در قرآن پی برد.

منابع و مأخذ

- ۱- ابن تیمیه، ابوالعباس احمد بن عبدالحلیم، ۱۳۳۲، *مجموعه الرسائل الكبرى لابن تیمیه، العقيدة الواسطية، مصر، دارالمعارف.*
- ۲- الظاهري، ابو محمد ابن حزم، ۱۴۱۲، *الفصل في الملل و الاهواء و النحل، تحقيق: يوسف البقاعي، بيروت: دار احياء التراث العربي.*
- ۳- ابن جوزي، ۱۹۶۰، *زاد المسير في علم التفسير، قاهره: دارالكتب المصرية.*
- ۴- ابن كثير، اسماعيل بن عمر، ۱۹۹۸، *البدایة و النهایة، بيروت: مكتب المعارف.*
- ۵- ابن كثير، اسماعيل بن عمر، ۱۹۹۱، *تفسير القرآن العظيم، بيروت: دارالتعرف.*
- ۶- ابو زهره، محمد، ۱۳۸۴، *تاريخ مذاهب اسلامي، ترجمه: علي رضا ايماني، قم: مركز مطالعات و تحقيقات اديان و مذاهب.*
- ۷- ابي داود ابن الاشعث سجستاني، ۱۹۹۰، *سنن ابي داود، تحقيق: سعيد محمد اللجام، بي جا: دارالفكر.*
- ۸- احمد بن حنبل، *مسند احمد، بيروت- لبنان: دار صادر.*
- ۹- احمد بن حنبل، بي تا، *مناقب الامام احمد بن حنبل، مصر: مكتبة الكليات الازهرية.*
- ۱۰- اسفرايني، طاهر بن محمد، ۱۹۸۳، *التبصير في الدين، بيروت: عالم الكتب.*
- ۱۱- اشعري، ابوالحسن، ۱۳۹۸، *مقالات الاسلاميين، قاهره: دارالاحياء.*

- ۱۲- -----، بی تا، الابانته، مدینه منوره: جامعه اسلامی.
- ۱۳- ایزوتسو، توشیهیکو، ۱۹۹۳م، خدا و انسان در قرآن، ترجمه: احمد آرام، قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۱۴- آل ابوطامی، الشیخ محمد بن عبدالوهاب، ۱۴۱۹، عقیدته السلفیه و دعوتہ الاصلاحیه، تصحیح: الشیخ بن باز، بی جا: المملكة السعودیة.
- ۱۵- البوطی، محمد سعید رمضان، بی تا، سلفیه بدعت یا مذهب، ترجمه: حسین صابری، قم: فرهنگ اسلامی.
- ۱۶- آلوسی، سید محمود، ۱۴۰۸، روح المعانی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۱۷- بحرانی، سید هاشم، ۱۳۸۹، تفسیر روای الیهان، ترجمه: رضا ناظمیان و همکاران، قم: کتاب صبح.
- ۱۸- بخاری، محمد، ۱۴۰۱ق، صحیح بخاری، بیروت: دارالفکر.
- ۱۹- بغدادی، عبدالقاهر طاهر بن محمد، ۱۹۷۷، الفرق بین الفرق و بیان الفرقه الناجیه، بیروت: دار لآفاق الجدیده.
- ۲۰- ترمذی، محمد عیسی، بی تا، الجامع الصحیح، بی جا: المكتبة الاسلامیة.
- ۲۱- جبرئیلی، محمد صفر، ۱۳۸۵، فلسفه علم کلام، فلسفه مضاف، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۲۲- جوادی، علی رضا، ۱۳۸۹، پشت پرده وهابیت، بی جا: نشر سنابل.
- ۲۳- حجازی، محمد محمود، بی تا، التفسیر الواضح، بیروت: دارالجلیل.
- ۲۴- خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۸۳، کلام جدید، قم: مرکز مطالعات و پژوهش های فرهنگی حوزه علمی قم، چاپ سوم.
- ۲۵- ذهبی، محمد حسین، ۱۹۷۶، التفسیر المفسرون، بی جا: دارالمکتب الحدیثه.
- ۲۶- ذهبی، شمس الدین، ۱۳۲۵، میزان الاعتدال، تحقیق: علی محمد بجاوی، مصر: دار احیاء الکتب العربیة.
- ۲۷- زحیلی، وهبه، ۱۴۲۲، التفسیر المنیر، دمشق: دارالفکر.
- ۲۸- رشیدرضا، محمد، ۱۹۶۰، تفسیر المنار، ج ۳، بی تا، بیروت: دارالمعرفه.
- ۲۹- سبحانی، جعفر، ۱۳۵۸، اصالت روح از نظر قرآن، قم: چاپخانه علمی.

- ۳۰- سبحانی، جعفر، ۱۳۷۱، الملل و النحل، قم: مرکز مدیریت قم.
- ۳۱- سیدقطب، ۱۳۸۶، فی ظلال القرآن، بیروت: دارالشروق.
- ۳۲- سیوطی، جلال الدین، ۱۴۱۱، تاریخ الخلفاء، بیروت: دارالفکر.
- ۳۳- شانه چی، کاظم مدیر، ۱۳۷۵، علم الحدیث، قم: دفتر نشر اسلامی.
- ۳۴- شهرستانی، عبدالکریم، ۱۴۰۴، الملل و النحل، بیروت: دارالمعرفه.
- ۳۵- صدوق، محمدبن علی بن بابویه، التوحید، تصحیح: سیدهاشم حسینی
تهرانی، قم: جامعه مدرسین قم.
- ۳۶- صدوق، محمدبن علی بن بابویه، ۱۳۴۶ق، عیون اخبارالرضا (ع)، ترجمه:
علی اکبر غفاری، قم: صدوق.
- ۳۷- طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۶۳، ترجمه تفسیر المیزان، ترجمه:
سیدمحمدباقر موسوی، تهران: امیرکبیر.
- ۳۸- طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۶۲، شیعه در اسلام، قم: دفتر تبلیغات اسلامی
حوزه علمیه قم.
- ۳۹- طبرسی، حسن، ۱۳۸۰، تفسیر مجمع البیان، ترجمه: علی کرمی، تهران:
انتشارات فراهانی.
- ۴۰- طوسی، محمدبن حسن، ۱۳۶۱، التبیان فی تفسیر القرآن، قم: مکتب
الاعلمی للمطبوعات.
- ۴۱- طه الدرّه، محمدعلی، بی تا، تفسیرالقرآن الکریم، بیروت: منشورات
دارالحکمة.
- ۴۲- عاملی، حسن محمدمکی، بی تا، الهیات علی هدی الکتاب و السنّة و
العقل، نجف: مطبعه النعمان.
- ۴۳- عبدالله بن احمدبن حنبل، السنّة، ریاض: دار عالم الکتب .
- ۴۴- عزه دروزه، محمد، ۱۴۲۱ق، التفسیر الحدیث، بیروت: دارالمغرب
الاسلامی.
- ۴۵- فخر رازی، محمودبن عمر، ۱۴۱۳، تفسیر کبیر، قم: مکتب الاعلام
الاسلامی.

- ۴۶- فضایی، یوسف، ۱۳۱۳، مذاهب اهل سنت، تهران: تهران.
- ۴۷- قرائتی، محسن، ۱۳۸۷، تفسیر نور، تهران: نشر مرکز فرهنگی درس هایی از قرآن.
- ۴۸- قرشی، سیدعلی اکبر، ۱۳۷۱، قاموس قرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ۴۹- قوجی، حسن بن علی، ۱۴۱۵، فتح البیان فی مقاصد القرآن، بیروت: مكتبة العصرية.
- ۵۰- مامقانی، عبدالله، ۱۴۱۱، مقباس الهدایة فی علم درایة، بیروت: مؤسسة آل بیت لاحیاء التراث.
- ۵۱- متقی هندی، ۱۴۰۹، کنز العمال، ضبط و تفسیر: شیخ بکری حیانی، تصحیح: شیخ صفوة السقاء، بیروت: مؤسسة الرسالة.
- ۵۲- مراغی، احمد مصطفی، بی تا، تفسیر مراغی، بیروت: دارالفکر.
- ۵۳- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۱، کلام و عرفان، تهران: صدرا.
- ۵۴- -----، ۱۳۷۸، آشنایی با علوم اسلامی، قم: صدراء.
- ۵۵- معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۴، علوم قرآنی، قم: نشر تمهید.
- ۵۶- معین، محمد، ۱۳۷۵، فرهنگ معین، تهران: امیر کبیر.