



تأثیر مبانی کلامی در حوزه اسماء و صفات بر تحلیل‌های ادبی آلوسی

دکتر سید محمد باقر حجتی^۱

وریا حفیدی^۲

(صفحه: ۶۳ - ۸۰)

تاریخ دریافت: ۸۹/۸/۲۲

تاریخ پذیرش: ۹۰/۱/۳۰

چکیده

قرآن به عنوان اصلی‌ترین منبع معرفت‌شناختی دینی مورد قبول همه مسلمانان است و نحله‌های فکری هر یک در مقام اثبات آراء گوناگون خود، بدان استناد و از آیات همسان، عقاید مختلفی را استنباط کرده‌اند. به گونه‌ای که با مبانی فکری آنان سازگار باشد. آلوسی به عنوان یکی از مفسران برجسته عرصه تفسیر با تکیه بر مبانی کلامی سلفی، سعی در حفظ و اثبات چهارچوب کلامی خویش داشته و در این راستا همه آیات مرتبط با صفات خداوند را - با وجود قراین لفظی و معنوی - حمل بر حقیقت نموده است. مقاله حاضر با اشاره به مبانی کلامی سلفیه، می‌کوشد کیفیت اثرگذاری آن بر گرایش‌های تفسیری آلوسی و میزان تقید مفسر به مبانی کلامی خویش را بیان کند.

کلید واژه‌ها: مبانی کلامی - تحلیل‌های ادبی - آلوسی - روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی.

۱. استاد دانشگاه تهران و دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات، رشته الهیات و معارف اسلامی.

۲. دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران.

مقدمه (طرح مسأله)

قرآن به عنوان کلام خدا و اصلی ترین منبع شناخت معارف دینی از دیرباز مورد پذیرش مسلمانان بوده و علم تفسیر که در آن مفسر سعی در فهم کلام خداوند به اندازه توانایی خود دارد (زرقانی، ۱/۴۷۰) همواره از ارزشمندترین علوم و معارف اسلامی به شمار آمده است. از آن جا که هدف مفسر، فهم و بیان مراد خداوند بوده، بر این اساس باید قرآن اصل و معیار همه افکار و عقاید دینی قرار گرفته و میزانی برای سنجش صحت و بطلان آراء و عقاید باشد. با این وصف، از صدر اسلام تا کنون مذاهب مختلف فکری همچون مرجئه، جبریه، قدریه، معتزله، اشاعره و... ظهور کرده که غالباً با هم سرسازش نداشته و در مقام اثبات اصول فکری خویش به آیات قرآن استناد کرده و هر فرقه نیز برای تأیید برداشت خویش به اصول زبان و قواعد ادب عربی تمسک جسته‌اند.

با نگاهی گذرا بر تفاسیر به نظر می‌رسد مفسران در مقام تفسیر به مبانی فکری خویش پایبند بوده و با استناد و استمداد از قواعد ادبیات عربی، سعی در اثبات و دفاع از آن‌ها داشته‌اند. به عبارت دیگر به جای آن که قرآن متبوع و مستقل باشد، در حیطه عمل تابع و وابسته بوده و مبانی فکری مفسر اصل قرار گرفته است. در این مقاله پس از معرفی اجمالی آلوسی و تفسیر گرانسنگ وی، به بیان کلی چهارچوب فکری سلفیه پرداخته و نحوه اثرگذاری این مبانی را بر گرایش‌های تفسیری آلوسی، به عنوان نمونه‌ای از اعضای جامعه تفسیری نشان داده تا از این رهگذر به صورت ملموس و عینی بتوان جابه‌جا شدن متغیرهای مستقل و وابسته را نشان داد.

تأثیر مبانی کلامی در حوزه اسماء و صفات بر تحلیل‌های ادبی آلوسی ۶۵

بر اساس آیه هفتم سوره آل عمران، آیات قرآن به دو دسته محکم و متشابه تقسیم می‌شوند، با وجود این که مفسران در تعریف آیات متشابه حدود هفده نظر ارائه کرده‌اند (سیوطی، ۴/۳-۷؛ زرقانی، ۱۵۷/۲ و ۱۵۸). با این وصف غالب مفسران آیات اسماء و صفات خداوند را به عنوان آیات متشابه پذیرفته و در میان فرق کلامی سه دیدگاه عمده در تفسیر و تأویل این آیات وجود دارد:

۱- تسلیم در برابر ظواهر و عدم عدول از آنها هر چند قرائن لفظی یا منفصله در کلام باشد (سلفیه).

۲- حمل عبارات بر معانی مجازی و عدول از ظواهر به دلیل محال بودن اتصاف خداوند به اوصاف بشری (معتزله).

۳- حمل عبارات بر معانی مجازی در صورت وجود قرائن لفظی و تسلیم در برابر ظواهر در صورت عدم قرائن (اشاعره).

مفسران نیز پس از پذیرش مکتب کلامی خاص، در تفسیر آیات به انطباق آیات بر مبانی کلامی اقدام نموده و از قواعد ادبی همچون حمل بر حقیقت یا مجاز، تقدیر مضاف، قول به مشاکله، و... استناد نموده تا از حیث ادبی نیز چهارچوبهای فکری خویش را تأیید نمایند.

آلوسی و تفسیر «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی»

شهاب‌الدین سید محمود بن سید عبدالله آلوسی (۱۲۱۷-۱۲۷۰ق / ۱۸۰۲-۱۸۵۵م) در بغداد دیده به جهان گشود (آلوسی، غرائب، ۲) و علوم و دانشهای لازم را در زادگاه خویش فرا گرفت (عبدالحمید، ۵۲-۵۹؛ آلوسی، همان، ۳-۷). در سال ۱۲۳۸ق در سن ۲۱ سالگی اجازه تدریس دریافت کرد و در مدارس مختلف بغداد به تدریس مشغول شد (عبدالحمید، ۴۲-۴۴). در پنجاه سالگی، پس از تکمیل تفسیر روح المعانی - برای ارائه آن به دربار عثمانی - بغداد را به قصد استانبول ترک کرده و تفسیر خویش را به خلیفه وقت عثمانی عرضه کرد و مورد اقبال خاص و عام قرار

گرفت (آلوسی، همان، ۹۴-۹۸؛ عزاوی، ۲۸). پس از بازگشت، در سحرگاه روز شنبه ۲۵ ذی القعدة به دیدار باقی شتافت (عبدالحمید، ۵۳).

آلوسی در سی و چهارمین سال زندگی خویش در کنار تدریس و در مقام تأویل رویای خویش، نگارش تفسیر را آغاز نمود (آلوسی، روح المعانی، ۲۲/۱). نگارش تفسیر بیش از چهارده سال طول کشید و سرانجام در چهارم ربیع الآخر سال ۱۲۶۷ق، به پایان رسید (عبدالحمید، ۱۶۲ و ۱۶۳) و وزیر خوش قریحه وقت علی رضا پاشا اسم «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی» را برای آن انتخاب کرد (آلوسی، همان، ۳۴/۱). آلوسی در نگارش تفسیر خویش از اکثر تفاسیر و منابع معتبر علمی موجود استفاده کرده و این امر - در کنار جامعیت و عدم تقید به جنبه خاصی - از اصلی‌ترین علل توجه و شهرت این تفسیر به شمار می‌رود؛ از این رو این تفسیر را «ملتقی التفاسیر» و شیوه تفسیری آن را «المنهج الجمعی» یا «المنهج الموسوعی» نامیده‌اند (عبدالحمید، ۱۶۶). جنبه‌های کلامی، فقهی و صوفیانه این تفسیر بر سایر جنبه‌های آن غلبه دارد. به دلیل شیوه استدلالی مؤلف، برخی این تفسیر را در زمره تفاسیر به رأی جای داده (ذهبی، ۳۲۷/۲) همچنان که دسته‌ای نیز به دلیل اهتمام زیاد مفسر به تفسیر اشاری، آن را از جمله تفاسیر اشاری قرار داده‌اند (زرقانی، ۵۰۳/۲).

مبانی کلی فکری و عقیدتی سلفیه

سلفیه از ریشه «سلف» به معنای پدران گذشته فرد و یا همه پدران و نزدیکانی که از نظر زمانی و رتبی بر او مقدم هستند، به کار رفته است (جوهری، ۶۲/۵) سلفیه در آثار پژوهشگران به دو معنا به کار رفته است:

معنای اول سلفیه اطلاق آن بر افرادی است که در اعتقادات و احکام فقهی به سلف صالح اقتدا می‌کنند و معنای دوم - که کاربرد آن به دوران بیداری مسلمانان

تأثیر مبانی کلامی در حوزه اسماء و صفات بر تحلیل‌های ادبی آلوسی ۶۷

در عصر حاضر بر می‌گردد- بر افرادی اطلاق شده است که برای بیداری مسلمانان و رهایی آنها از تقلید فکری غرب و اتکاء بر مبانی اصیل تفکر اسلامی و رجوع به قرآن و سنت نگاهی تازه به دین، در حل مشکلات و معضلات فکری جدید و استخدام علوم جدید در چهارچوب تفکر اسلامی دارد (بوطی، ۲۵۹-۲۵۶؛ کثیری، ۴۲ و ۴۳). از بانیان و بارزترین چهره‌های این حرکت می‌توان به بزرگانی چون سید جمال الدین اسدآبادی، محمد عبده، رشید رضا و... اشاره کرد (اله‌بداشتی، ۷).

در این مجال مراد از سلفیه همان معنای اول می‌باشد. لازم به ذکر است که علمای سلفیه در تبیین مصادیق سلف صالح نیز اتفاق نظر ندارند و آراء مختلفی در این باب ارائه کرده‌اند. پاره‌ای از آراء ذکر شده از این قرارند: صحابه، صحابه و تابعین، صحابه و تابعین و اتباع تابعین به ویژه ائمه چهارگانه اهل سنت، پیشینیان امت به ویژه مسلمانان سه قرن اولیه اسلامی و پیرو منهج نبوی و سیره خلفای اربعه، و... (اشقر، *اصل الاعتقاد*، ۱۷ و ۱۸؛ غزالی، ۴۲/۴؛ اله‌بداشتی، ۸ و ۹). برخی نیز به جای تعیین مصادیق و تبیین زمانی، ملاک‌هایی کیفی همچون موافقت منهج فکری با کتاب و سنت را ملاک سلفیت بر شمرده‌اند (حلمی، ۱۸۷). از بزرگانی که به عنوان طلیعه داران تفکر سلفیه از آنان یاد شده می‌توان به افرادی همچون: مالک بن انس، محمد بن ادریس شافعی، سفیان ثوری، احمد بن حنبل، و... اشاره کرد (بغدادی، ۳۰۰-۳۰۴).

این گروه ابتدا اهل حدیث نامیده می‌شدند. بارزترین چهره این گرایش احمد بن حنبل بوده و کتاب او، «المسند»، مرجع اصلی مبانی اعتقادی و فکری اهل حدیث به شمار می‌رود (شهرستانی، ۱۱۸ و ۱۳۲). جالب آن که احمد بن حنبل در نامه‌ای که از وی نقل شده، خود را پیرو اصحاب اثر معرفی کرده و تنها اصحاب مذکور را اهل سنت به شمار آورده است (ابن‌بدران، ۲۹).

غالب سلفیه خبر آحاد را مفید علم قطعی می‌دانند و در تفسیر آیات بدان‌ها

مراجعه می‌کنند (اشقر، اصل الاعتقاد، ۵۴)، حتی گروهی از دانشمندان که معتقدند اخبار آحاد مفید ظن است با این وصف می‌توان در مقام اثبات جزئیات عقاید به آنها استناد کرد (نوی، ۱۷۱/۱ و ۲۱۲؛ سرخسی، ۳۲۹/۱) را جزو علمای سلفیه برشمرده اند (اشقر، همان، ۳۳ و ۳۴) که حاصل این اختلاف را می‌توان در اشراف احادیث بر آیات در تفسیر آیات اسماء و صفات و دیگر امور اعتقادی و عملی مشاهده کرد (آلبانی، ۳۶ و ۳۸).

از اصلی‌ترین نقاط اختلاف میان علمای سلفیه با سایر مکاتب کلامی - که به نوعی از ممیزه‌های اصلی تفکر سلفیه به شمار می‌رود - مبحث ذات و صفات خداوند است. همچنان که اشاره شد، علمای سلفیه در حیطة اعتقادی تقید خاصی به کتاب و سنت و آثار سلف نشان می‌دهند و به طور کلی سلفیه در باب صفات خداوند را می‌توان به صورت زیر بیان نمود: «نظر صواب در باب اسماء و صفات خداوند متعال آن است که خداوند را بر آنچه که خود و رسول بزرگوارش وصف کرده‌اند، وصف نموده و آنچه از او نفی کرده‌اند از او نفی کنیم و شیوه سلف در این مجال پذیرش ظواهر و پرهیز از تکییف، تعطیل، تأویل، تحریف و تمثیل است» (ابن تیمیه، ۳/۳۰).

اینک با توجه به مبانی کلی سلفیه در نگرش و تفسیر آنها از اسماء و صفات، به بیان نحوه اثرگذاری این مبانی بر گرایش‌های تفسیری و تحلیل‌های ادبی آلوسی اشاره خواهد شد. برای تکمیل بحث در هر مورد به تبیین مسلك اشاعره و معتزله - به عنوان دو مذهب کلامی - و تأثیر آن بر تفسیر مفسرانی چون فخر رازی و زمخشری که از اصلی‌ترین پرچم‌داران این دو مکتب در عرصه تفسیر بوده‌اند، پرداخته خواهد شد، تا از این رهگذر به صورت واضح‌تر تأثیر مبانی کلامی بر تحلیل‌های ادبی و به کارگیری آنها در راستای اثبات تفکرات کلامی نشان داد.

پاره‌ای از اصلی‌ترین مباحث مطرح شده در باب اسماء و صفات که بر تفسیر نیز تأثیر گذاشته، از این قرارند:

۱- ذات خداوند

با این وجود که واژه «ذات» ۳۰ مرتبه در قرآن کریم به کار رفته، ولی در هیچ یک از آیات مراد از آن ذات خداوند نیست. در احادیث نیز به ذات خداوند تصریح نشده است. تنها در روایت بخاری این اسم از زبان خبیب انصاری به خدا نسبت داده شده است (بخاری، ۳۸۹/۴).

از آنجا که صفات الهی باید داری ذاتی بوده که قائم بدان باشند؛ در پذیرش آن اختلافی بین متکلمان وجود ندارد و همگان نیز بر این امر اتفاق و تأکید دارند که ذات خداوند شبیه ذات هیچکدام از موجودات نیست (اشقر، *العقیده*، ۱۶۹) همچنانکه نص آیه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (الشوری، ۱۱) بدان تصریح دارد. بر این اساس در این زمینه اختلاف خاصی میان متکلمان وجود ندارد و از این رو همه مفسران به اثبات و تنزیه آن ذات از تشبیه به سایر موجودات پرداخته اند (آلوسی، *روح المعانی*، ۱۳۶/۷ و ۲۱۳؛ زمخشری، ۳۸۰/۱؛ رازی، ۴/۷-۷).

۲- نفس خداوند

واژه «نفس» در قرآن ۳۸۶ بار به رفته که این واژه شش بار به خداوند نسبت داده شده و در همه موارد به صورت مضاف به کار رفته است. از دیدگاه سلفیه مراد از نفس، نفسی است که شایسته و لایق ذات باری تعالی است و شباهتی به نفس مخلوقات ندارد. از جمله آیاتی که واژه نفس برای خدا اثبات شده آیات ۲۸ و ۳۰ آل عمران، ۱۲ و ۵۴ انعام و ۴۱ طه می باشد. در آیه ۱۱۶ سوره مائده نیز این واژه از زبان حضرت عیسی (ع) برای خداوند اثبات شده است آن جا که می فرماید: «تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ». در کنار آیات فوق روایات متعددی نیز وجود دارد که نفس را برای خداوند اثبات کرده است (بخاری، ۳۸۴/۴؛ مسلم، ۳/۱۷). علمای سلفیه در تفسیر آیات فوق، نفس را بدون

۷۰ صحیفه مبین، شماره ۴۹، بهار و تابستان ۱۳۹۰

هیچ تفسیر، تأویل و تکیفی برای خداوند ثابت کرده و از هرگونه غوری در آن اجتناب کرده‌اند (اشقر، العقیده، ۱۷۰).

آلوسی نیز در تفسیر آیاتی که در آنها واژ «نفس» برای خدا به کار رفته، در کنار ذکر اقوال مختلف منهج اصلی خویش را در حمل آن بر حقیقت حفظ نموده است. وی در تفسیر آیه «وَيَحذَرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ» (آل عمران، ۲۸) چنین آورده است: «نظر صحیح آن است که اطلاق نفس خداوند متعال به آن معنایی که خود اراده کرده، بدون در نظر گرفتن مشاکله جائز است و آن رأیی که نفس را به معنای «ذات» گرفته و آیه را در مقام مشاکله در نظر گرفته‌اند، در میان متقدمان مورد اعتناء نبوده و پاره‌ای از متأخران نیز به عدم جواز آن تصریح کرده‌اند (آلوسی، روح المعانی، ۱۷۱/۳).

در تفسیر آیه ۱۱۶ سوره المائده با نقل طرفداران مشاکله و در مقام رد آن اظهار می‌کند که این رأی دارای هیچ جایگاه علمی نبوده... و اگر مشاکله‌ای در آیه باشد در واژه «فی» باید موجود باشد (آلوسی، همان، ۷۷/۳ و ۷۸).

در حالی که مفسران اشعری و معتزلی مسلک با توجه به مبانی کلامی خویش و به دلیل عدم پذیرش نفس برای خداوند آن را تأویل به ذات، رحمت، غضب، وعد و وعید خداوند (زمخشری، ۳۸۰/۱؛ رازی، ۱۸/۸، ۱۴۳/۱۲) نموده و نیز در تفسیر آیه ۱۱۶ سوره المائده گفته‌اند: «تو آنچه من بدان علم دارم را میدانی ولی من به علم تو آگاهی ندارم» (زمخشری، ۷۲۶/۱؛ رازی، ۱۸/۸، ۱۴۳/۱۲).

۳- وجه خداوند

واژه «وجه» ۷۱ مرتبه در قرآن کریم به کار رفته که در ده آیه از آن مراد، وجه خداوند است. با توجه به ظاهر آیات ۲۷ الرحمن، ۸۸ قصص، ۳۹ روم، ۲۰ لیل، و... و همچنین روایات وارده همچون روایت ۱۱۱۳ بخاری، ۱۰۵۲ مسلم، علمای سلفیه،

تأثیر مبانی کلامی در حوزه اسماء و صفات بر تحلیل‌های ادبی آلوسی ۷۱

وجه را بسان دیگر اسماء و صفات بدون هیچ تفسیر و تأویلی قبول نموده و آن را حمل بر ظاهر الفاظ کرده و نیز قائلند از جمله آثار ایمان به وجه خداوند آن است که ما مأمور هستیم در هنگام عبادات آن را مورد توجه قرار داده و عبادتی که بر این مبنا نباشد از نظر دینی قابل پذیرش نمی باشد (اشقر، العقیده، ۱۷۲).

آلوسی نیز در تفسیر آیاتی که واژه «وجه» در آن برای خداوند به کار رفته است، ضمن ذکر تأویلات متعدد (آلوسی، روح المعانی، ۴۴۱/۲۰) اشاره می‌کند که تأویلات مذکور بر اساس رأی خلف بوده و افتادن در ورطه تأویل و بیان مراد خداوند مباین با مذهب سلف است که چندین بار نیز بدان تأکید کرده و خواننده را تشویق به تمسک بدان نموده است (همان، ۱۴۲/۲۷ و ۴۴۲/۲۰). شایان ذکر است که وی از حمل بر مجاز نمودن واژه «وجه» در آیه ۹ سوره یوسف، ابایی نداشته و به دلیل سیاق، آن را حمل بر توجه و محبت نموده است (همان، ۵۱۸/۱۲).

در حالی که مفسران اشعری و معتزلی، در این آیات «وجه» را به معنای ذات و حقیقت خداوند تفسیر نموده و بر معنای مجازی حمل نموده‌اند (رازی، ۱۲۷/۲۵، ۱۰۶/۲۹؛ زمخشری، ۴۴۵/۴، ۴۴۱/۳).

۴- ید خداوند

واژه «ید» در قرآن ۱۲۵ بار به صورت‌های مختلف به کار رفته که در یازده مورد، این واژه برای خداوند به صورت مضاف، مفرد، مثنی و جمع برای خداوند به کار رفته است. با توجه به ظواهر آیات، سلفیه معتقدند که خداوند دو دست دارد که شایسته ذات اوست و شباهتی با دست سایر موجودات ندارد. همچنین اعتقاد به بسط ید و نیز خلقت آدم توسط خداوند با دست نیز از دیگر لوازم اعتقاد به ید از این دیدگاه می باشد، چرا که ظاهر آیات «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ» (المائدة، ۶۴) و «مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيدِي» (ص، ۷۵) بر این

امور دلالت دارند. علاوه بر این لزوم ایمان به خلق باغ عدن (مسلم، ۱/۴۲۵) و نگارش تورات برای حضرت موسی (بخاری، ۴/۳۸۵؛ مسلم، ۱۵/۳۹) و... با دو دست خداوند که در روایات بدان اشاره شده است، اشاره کرد.

در این مبحث نیز مانند سایر مباحث اسماء و صفات سلفیه دو دست را برای خداوند بدون تفسیر، تأویل، تکییف و تشبیه ثابت نموده و از هر گونه کنکاشی در این باره احتراز جسته و دیگران را از آن نیز نهی می‌کنند (اشقر، *العقیده*، ۱۷۷).

آلوسی نیز در مقام تفسیر آیاتی که واژه «ید» در آنها به کار رفته است، پس از ذکر تأویلات مختلف، مسلک سلف را مورد تأیید قرار داده و چنین اظهار می‌دارد که سلف معتقدند «ید» به صورت مفرد و غیر مفرد (مثنی و جمع) - به معنی و وجهی که شایسته باشد - برای خداوند ثابت است لذا باید از تأویل آن اجتناب کرد و اختصاص پاره‌ای از مخلوقات به خلقت توسط دست خدا نشان‌دهنده مزیت آن مخلوق و التفات خاص خداوند بدان است (آلوسی، *روح المعانی*، ۲۳/۲۹۰). در تفسیر آیه «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (الفتح، ۱۰) نیز اشاره می‌کند که چون معرفت تام صفات خداوند جز با معرفت کامل ذات و حقیقت خداوند حاصل نمی‌شود، لذا باید در این مجال نیز در حدود ظواهر نصوص توقف کرد که سالم‌تر و محتاطانه‌تر است (همان، ۲۶/۳۴۳).

مفسران معتزلی و اشعری نیز در همه آیات فوق - با توجه به مبانی کلامیشان - واژه «ید» را حمل بر حقیقت ننموده و بسط و غل ید در سوره مائده به عنوان مجاز از جود و بخل (زمخشری، ۱/۶۸۷؛ رازی، ۱۲/۴۶)، فوقیت ید خداوند در سوره الفتح را صیانت خداوند از عهد (رازی، ۲۸/۸۷) و به مثابه پیمان با خدا (زمخشری، ۴/۳۳۷) و خلقت انسان با دست خدا را نشانه غایت اهتمام به خلقت (رازی، ۲۶/۲۳۱) یا اسناد از باب تغلیب و مجاز (زمخشری، ۴/۱۰۷) دانسته‌اند.

۵- ساق خداوند

واژه «ساق» در قرآن کریم چهار بار به کار رفته است که از نظر سلفیه در یکی از این موارد ساق در مورد خداوند اثبات شده است و آیه «يَوْمَ يَكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعُونَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ» (القلم، ۴۲) بدین امر اشاره دارد. بر همین اساس، ایمان به وجود آن واجب می‌باشد، لذا روایتی را که از ابن عباس در این زمینه نقل شده و کشف ساق را کنایه از شدت و سختی امر تفسیر نموده است، را به دلیل منافات با مبانی اصلی فکری و نیز اختلاف با روایت منقول از ابن مسعود که آن را حمل بر ظاهر نموده، نپذیرفته و برای تثبیت این تفسیر به روایات دیگری که ظاهر آیه را تأیید می‌کنند، استناد کرده اند (شوکانی، ۳۱۹/۵ و ۳۲۰؛ اشقر، همان، ۱۸۳).

آلوسی پس از ذکر تأویلات مختلف ذکر شده در ذیل آیه یاد شده پرداخته و تأیید آراء، نظر سلف در حمل بر معانی ظاهری را ترجیح می‌دهد (آلوسی، همان، ۵۱/۲۹-۵۳).

مفسرانی همچون زمخشری و رازی که تابع مذهب سلف نبوده نیز با ذکر شواهدی از زبان عرب، کشف ساق را حمل بر معنای مجازی نموده و آن را به شدت و سختی امر تفسیر کرده‌اند (زمخشری، ۵۹۹/۴؛ رازی، ۹۴/۳۰).

۶- استواء بر عرش

از بحث‌برانگیزترین آیات قرآن در باب اسماء و صفات، آیات دال بر استواء خداوند بر عرش می‌باشد که در هفت آیه از قرآن کریم بدان اشاره شده است (الأعراف، ۵۴؛ یونس، ۳؛ الرعد، ۲؛ الفرقان، ۵۹؛ طه، ۵؛ السجدة، ۴؛ الحديد، ۴). در باب کیفیت استواء، علمای سلفیه با وجود اشاره به اینکه در زبان عربی هرگاه ماده استوی با حرف جر «علی» متعدی شود معنایی همچون استقرار، صعود، ارتفاع

۷۴ صحیفه مبین، شماره ۴۹، بهار و تابستان ۱۳۹۰

و بالا رفتن را خواهد داشت (اشقر، همان، ۱۸۷؛ آلوسی، همان، ۶۵۸/۱۶). با این وصف در تفسیر آیات هفت گانه فوق بر اساس مبنای اصلی تفکرشان بر ظواهر آیات توقف کرده و از تأویل آن اجتناب کرده‌اند (اشقر، همان، ۱۸۷).

آلوسی در تفسیر استواء چنین می‌گوید: «همان طور که می‌دانی نظر مشهور در میان سلف در چنین آیاتی تفویض مراد آن به خداوند است. آن‌ها معتقدند که خداوند بر عرش استواء پیدا کرد، آن گونه که شایسته و لایق ذات اوست (آلوسی، همان، ۵۱۰/۸).

در تفسیر این آیات زمخشری استواء بر عرش را کنایه از پادشاهی دانسته (زمخشری، ۵۴/۳). آیات را به متشابهات ملحق می‌کند و بدین وسیله چهار چوب تفکر اشعری را حفظ می‌نماید (رازی، ۱۵/۱۷، ۷/۲۲).

۷- جایگاه خداوند

ظاهر پاره‌ای از آیات دلالت بر آن دارد که خداوند در آسمان جای دارد (الملک، ۱۶ و ۱۷). در کنار آیات قرآنی، احادیث نیز به وجود خداوند در آسمانها اشاره کرده‌اند (بخاری، ۵۴۱/۲؛ مسلم، ۱۵۸/۶). همچنین آیاتی اشاره به فوقیت خداوند (النحل، ۵۰؛ الأنعام، ۱۸) صعود و رفع امور به سمت خدا (النساء، ۱۵۸؛ فاطر، ۱۰؛ المعارج، ۴) و یا نزول امور از جانب خداوند (النحل، ۲؛ الأنعام، ۹۲) دارند. از مجموع آیات و روایات و حمل بر ظاهر نمودن آنها، علمای سلفیه قائل به وجود خداوند در آسمان بوده که بنا به تدبیر خویش امور را بر بندگان نازل می‌کند و نیز پاره‌ای از امور به طرف ایشان صعود و عروج کرده با این حال کیفیت و کنه حقیقت علو و فوقیت و در آسمان بودن خداوند را فهم قاصر انسانی درک نمی‌کند (اشقر، همان، ۱۹۰-۱۹۲).

آلوسی در تفسیر آیات دال بر فوقیت در همه موارد به تأیید و ترجیح رأی سلف

تأثیر مبانی کلامی در حوزه اسماء و صفات بر تحلیل‌های ادبی آلوسی ۷۵

پرداخته و آن را از حیث اعتقادی سالم‌تر، و از لحاظ استدلال دقیق‌تر، و در منهج تفسیری عالمانه‌تر و موافق‌تر با روایات و احادیث و روش کلی صحابه و تابعین می‌داند، لذا با تأکید در تمسک بدان توصیه می‌کند و خود نیز به تقید بدان تصریح می‌نماید (۱۴۸/۷؛ ۵۳۷/۱۴؛ ۴۶۳/۲۳؛ ۲۳/۲۹).

مفسران معتزلی و اشعری در تفسیر «مَنْ فِي السَّمَاءِ» قائلند که در عبارت حذف مضاف وجود دارد و تقدیراتی همچون «من ملکوته فی السماء» (زمخشری، ۵۸۵/۴) «من فی السماء سلطانہ و ملکہ و قدرته» و «من فی السماء عذابہ» (رازی، ۷۰/۳۰) را ذکر کرده یا آن که مراد از عبارت «مَنْ فِي السَّمَاءِ» را ناظر به غیر خدا همچون فرشتگان دانسته‌اند (همان، ۷۱/۳۰) و بدین شیوه هر کدام از مفسران اصول و مبانی کلی منهج فکری خویش را حفظ نموده‌اند. چنین تقدیراتی در تفسیر آیاتی که دال بر اتیان و مجیء خداوند هستند نیز مشاهده می‌شود در حالی که آلوسی بر اساس مشرب سلفی خویش آنها را بر حقیقت حمل نموده است.

۸- کلام خداوند

از دیگر اوصافی که در نصوص دینی وارد شده است، وصف کلام الهی می‌باشد. از بارزترین نمونه‌های تکلم خداوند آیات ۱۶۴ نساء، ۲۲ و ۱۴۳ اعراف می‌باشد. لازم به ذکر است تکلم خداوند محدود به پیامبران نبوده بلکه آیات متعددی به تکلم خداوند با بهشتیان، فرشتگان، دوزخیان و... اشاره دارند. در کنار آیات یادشده، روایات متعددی نیز وصف کلام و متکلم بودن را برای خداوند اثبات کرده است (بخاری، ۵۲۱/۴).

بزرگان سلفیه همه آیات و روایات مذکور را حمل بر معنای ظاهری نموده و قائلند که خداوند هر زمان به هر شیوه که اراده نماید تکلم نموده، اما کیفیت و چگونگی آن بر ما پوشیده است و کنکاش در این ارتباط جزو بدعت‌ها محسوب

می شود (اشقر، العقیده، ۱۹۵).

به دلیل اهمیت بحث کلام خداوند، آلوسی فایده چهارم از فواید هفت‌گانه مقدمه تفسیر خویش را به بررسی صفت کلام خداوند اختصاص داده و پس از چنین اظهار داشته است: خداوند متعال همواره متکلم و موصوف به کلام بوده خواه این وصف در وی تجلی نموده یا تجلی پیدا نکند و هرگاه این وصف در وی تجلی پیدا کند هر گونه و هر زمان که بخواهد تکلم می‌کند، اما کیفیت تکلم وی را نمی‌توان تصور کرد (آلوسی، روح‌المعانی، ۳۵/۱).

در تفسیر آیات دال بر تکلم نیز آیات را حمل بر ظاهر نموده و تکلم خدا را به صورتی که برای موسی (ع) قابل شنیدن باشد، پذیرفته است (همان، ۳۷/۱، ۲۷۳/۶ و ۲۷۴).

در باب کلام خداوند، اشاعره اختلافی بین اشاعره و سلفیه وجود ندارد؛ لذا فخر رازی نیز در تفسیر خویش - بسان آلوسی - کلام خدا را حمل بر حقیقت نموده (رازی، ۱۱۰/۱۱، ۱۱۱ و ۲۳۸/۱۴) در حالی که زمخشری تکلم خداوند را به معنای خلق کلام و الفاظ و شبیه خلقت موجودات در لوح محفوظ دانسته است (۱۴۳/۲) و بدین وسیله مبانی اعتزالی خویش را در باب قدیم بودن صفات خداوند حفظ نموده است.

۹- رؤیت خداوند

از دیگر مسائل بحث بر انگیز کلامی در میان فرق اسلامی، بحث رؤیت خداوند است که گروهی مطلقاً قائل به امکان و وقوع و گروهی نیز معتقد به عدم امکان و وقوع آن هستند. در این بین علمای سلفیه معتقدند که در دنیا امکان رؤیت خداوند وجود ندارد، اما در آخرت که جهان هستی شکل دیگری به خود می‌گیرد و ماهیت انسان دگرگون می‌شود، در این حال تنها مؤمنان توانایی دیدار

تأثیر مبانی کلامی در حوزه اسماء و صفات بر تحلیل‌های ادبی آلوسی ۷۷

و رؤیت پروردگارشان را دارند (اشقر، همان، ۲۰۱).

در تفسیر آیه «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ» (المطففين، ۱۵) آلوسی با اشاره به دلیل الخطاب و صحت مفهوم مخالفه، عبارت را مثبت رؤیت دانسته و ضمن ذکر آراء تفسیری دیگر به نقد و رد دیگران پرداخته است (آلوسی، همان، ۳۵۷/۳۰).

در تفسیر آیه ۱۴۲ سوره اعراف بیان کرده است که این آیه از متشابهات بوده و حکیمانه‌تر آن است که از تفسیر و خوض در آن اجتناب شود و در صورت تأویل باید تأویل لایق ذات حضرت احدیت باشد (همان، ۶۲/۹).

در مبحث رؤیت اختلاف چندانی میان اشاعره و سلفیه مشاهده نمی‌شود، بر این اساس فخر رازی با استدلال‌ات مختلف به تأیید و تقویت مبانی کلامی اشعری پرداخته و به شدت بر معتزله که منکر رؤیت هستند تاخته و با دلایل متعدد به رد نظر آن‌ها می‌پردازد (رازی، ۲۳۹/۱۴، ۲۴۴، ۲۳۶/۳۰، ۹۶/۳۱).

از طرف دیگر معتزله که رؤیت خداوند را مستلزم محدود بودن خداوند می‌دانند، منکر رؤیت بوده و در تفسیر آیات، آیات سور قیامت را با حذف مضاف تفسیر نموده (زمخشری، ۶۶۳/۴) و هدف از درخواست حضرت موسی (ع) را اتمام حجت بر قوم و برای از میان بردن لجاجتشان دانسته (همان، ۱۴۴/۲) و آیه ۱۵ سورة المطففين را نوعی بیان نمادین و تمثیلی برای نشان دادن استخفاف و حقارت کفار دانسته همچنان که در دنیا نیز افراد عادی اجازه ملاقات و رویارویی با پادشاه ندارند (همان، ۷۲۳/۴).

بدین سان همه مفسران در مباحث مرتبط با اسماء و صفات نیز به سان سایر مباحث، اساس را بر گرایش‌های فکری خویش قرار داده و از هر گونه استدلال ادبی و عقلی برای تأیید، تقویت و توجیه پایه‌های فکری مکتب خویش استفاده کرده اند.

نتیجه

همگان به جایگاه قرآن در جهان‌بینی اسلامی اعتراف داشته و فرقان بودن آن را پذیرفته‌اند. با این وصف فرق مختلف هرکدام در طول تاریخ در اثبات گرایش‌های خود به ظواهر قرآن استناد جسته به گونه‌ای که از یک آیه گروهی ثبوت و دیگری عدم آن و یا جواز و عدم آن را استنباط نموده‌اند. بررسی موردی این موضوعات نشان‌دهنده آن است که دغدغه اصلی مفسران در مقام تفسیر دفاع از چهارچوب و گرایش‌های فکریشان بوده و گرایش‌های مذکور اصل قرار گرفته و در مقام تفسیر سعی در انطباق آیات قرآنی بر آن داشته و هدف از حمل بر حقیقت، مجاز، معانی ثانوی، کنایه، تمثیل، استعاره، و یا تقدیر مضاف و همچنین سایر توجیحات ادبی و استدلالات عقلی که مفسران در تفاسیر خود بدان تمسک جسته‌اند، همگی در راستای تأیید و تثبیت چهارچوب تفکر اصلیشان بوده که این امر خدشه‌ای بزرگ بر پیکره تفسیر وارد کرده است.

شاید گفته شود، هر مفسری ناگزیر باید منهج و رویه خاصی را در تفسیر آیات انتخاب کرده و بر اساس آن به تفسیر آیات اقدام کند. لذا تقید مفسری همچون آلوسی به مبانی سلفی نمی‌تواند چندان جای انتقاد داشته باشد؛ اما باید توجه داشت که تفسیر آلوسی دارای سه جنبه اصلی کلامی، فقهی و عرفانی است. آلوسی در زمینه کلامی مبانی سلفیه را - که از حیث تقید به ظواهر و روایات جزو متشددان هستند- پذیرفته و در زمینه فقهی تابع فقه ابوحنیفه بوده که در میان مذاهب فقهی اهل سنت رأی‌گراترین مذهب فقهی به شمار رفته و تقید کمتری نسبت به ظواهر نصوص و احادیث دارد. در بعد عرفانی نیز وی در مقام یک مفسر صوفی مشرب، اعتبار چندانی برای معانی ظاهری قائل نبوده و به اصالت معانی باطنی و اشاری گرایش دارد و در هر سه زمینه نظریات سلفیه و حنفیه و صوفیه را پذیرفته و به تمسک و اهتمام بدان‌ها سفارش می‌کند، در حالی که در مبانی این سه تفکر تباین

تأثیر مبانی کلامی در حوزه اسماء و صفات بر تحلیل‌های ادبی آلوسی ۷۹

مشخصی وجود دارد. با این توضیح و نمونه‌های ذکر شده این تفسیر نمونه مناسبی برای نشان دادن مبانی فکری مفسر در نحوه توجیه ظواهر آیات بر اساس چهارچوب‌های فکری می‌باشد، همچنان که در بررسی دیگر تفاسیر نیز این امر مشهود است؛ حال آن که مفسر در تفسیر باید با ذهنی صاف در صدد یافتن چهارچوب‌ها و راهکارهای قرآن در پاسخ‌گویی به مسائل معاد و معاش انسان‌ها در طول زمان باشد.

منابع

علاوه بر قرآن کریم؛

۱. آلبانی، ناصرالدین، *وجوب الأخذ بالأحادیث الآحاد*، دمشق، ۱۴۰۲ق.
۲. آلوسی، محمود بن عبدالله، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، به کوشش: محمد السید و ابراهیم عمران، قاهره، ۱۴۲۶ق/۲۰۰۵م.
۳. همو، *غرائب الاغتراب و نزهة الألباب فی الذهاب و الإقامة و الإیاب*، دمشق، ۱۴۰۶ق.
۴. ابن تیمیه، محمود بن عبدالحلیم، *مجموع الفتاوی*، به کوشش ابن قاسم، مدینه، ۱۳۸۱ق.
۵. ابن‌بدران، عبدالقادر محمد بن مصطفی، *المدخل إلی مذهب الإمام احمد بن حنبل*، بیروت، [بی‌تا].
۶. اشقر، عمر سلیمان، *اصل الاعتقاد، الصناه*، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م.
۷. همو، *العقیده فی الله*، اردن، ۱۴۱۹ق/۱۹۹۹م.
۸. اله بداشتی، علی، *نقد و بررسی آراء سلفیه درباره توحید و نبوت*، پایان‌نامه دکتری، دانشگاه تهران، ۱۳۸۲ش.
۹. بخاری، محمد بن اسماعیل، *الصحيح*، بیروت، ۱۴۰۷ق.
۱۰. بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، بیروت، ۱۹۷۷م.
۱۱. بوطنی، محمد سعید رمضان، *سلفیه بدعت یا مذهب*، ترجمه حسین صابری، مشهد، ۱۳۷۵ش.
۱۲. جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح (تاج اللغة و صحاح العربیة)*، بیروت، ۱۹۹۰م.
۱۳. حلمی، قواعد *المنهج السلفی فی الفكر الإسلامی*، اسکندریه، ۱۴۴۶ق/۱۹۹۲م.
۱۴. ذهبی، سید محمد حسین، *التفسیر و المفسرون*، بیروت، ۱۴۱۷ق.
۱۵. رازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر المشتهر بمفاتیح العجیب*، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م.
۱۶. زرقانی، محمد عبدالعظیم، *مناهل العرفان فی علوم القرآن*، بیروت، ۱۴۲۲ق/۲۰۰۱م.

- ٨٠ صحيفه مبين، شماره ٤٩، بهار و تابستان ١٣٩٠
١٧. زمخشرى، محمود بن عمر، *الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأناويل فى وجوه التأويل*، به كوشش عبدالرزاق المهدي، بيروت، ١٤٢١ق/ ٢٠٠١م.
١٨. سرخسى، محمد بن أبى سهل، *الميسوط*، به كوشش خليل محيى الدين الميس، بيروت، ١٤٢١ق/ ٢٠٠٠م.
١٩. شقره، محمد ابراهيم، *هى السلفية*، مكة، ١٤١٣ق/ ١٩٩٢م.
٢٠. شوكانى، محمد بن على، *فتح القدير الجامع بين فنى الرواية و الدراية*، بيروت، ١٤٢٢ق/ ٢٠٠١م.
٢١. شهرستانى، الملل و النحل، بيروت، ١٩٧٠م.
٢٢. عبدالحميد، محسن، *الآلوسى مفسراً*، بغداد، ١٣٨٨ق/ ١٩٦٨م.
٢٣. غزالى، محمد بن محمد، *مجموعه رسائل الإمام الغزالى*، بيروت، ١٤٢٧ق/ ٢٠٠٦م.
٢٤. كثيرى، محمد، *السلفيه بين اهل السنة و الإمامية*، بيروت، ١٤١٨ق.
٢٥. مسلم نيشابورى، محمد، *الصحيح*، به كوشش محمد فؤاد عبدالباقي، بيروت، ١٣٧٤ق.
٢٦. نحلاوى، عبدالرحمان، *اعلام التربية فى التاريخ الإسلامى (ابن تيمية)*، دمشق، ١٤٠٦ق/ ١٩٨٦م.
٢٧. نووى، يحيى بن شرف الدين، *المنهاج*، بيروت، ١٣٩٢ق.

