

Semantic Investigation of Practical Narrative Attributes from the Perspective of Maturidis Especially Abu Mansur Maturidi

Ali Mohammadi^{*}

Seyyed Lotfollah Jalali^{**}

(Received on: 2020-01-26; Accepted on: 2020-05-14)

Abstract

The complexity of the issue of the practical narrative attributes of God has led to the emergence of different views and thoughts among Muslim theologians. In this article, we tried to investigate the thought of Abu Mansur Maturidi using library sources and descriptive-analytical method. For this purpose, we analyzed two definitive works left by him and also the thoughts of the followers of the Maturidi School on semantics. Maturidi and his followers consider clinging to the apparent meaning of the practical narrative attributes to be rationally rejected. They also believe that the physical interpretation of such attributes requires imperfection and need for God, limitations in the divine essence, spatiality for God, and incompatibility with the absolute existence, mere existence, and simplicity of God. They deem the practical narrative attributes as Quranic ambiguous concepts having figurative usages, and to prove the idea of allegorical interpretation, they give reasons such as the absence of contradictions in the Divine Book, the usage of metaphor in the Quran, and the negation of physical interpretation of the verses containing the practical narrative attributes. The hadiths narrated in this regard also have weaknesses and anxiety in terms of the chain of transmission and content, and on the assumption of their authenticity, they are considered to be single hadiths, which do not have authority to prove doctrinal issues, and in case of not being single, they are interpreted allegorically.

Keywords: Practical Narrative Attributes, Abu Mansur Maturidi, Allegorical Interpretation, Semantics.

* PhD Student in Theological Denominations, University of Religions and Denominations, Qom, Iran (Corresponding Author), alimohamadi38@ymail.com.

** Assistant Professor, Department of Religions and Denominations, Al-Mustafa International University, Qom, Iran, jjalali77@yahoo.com.

بررسی معناشناسی صفات خبری فعلی از منظر ماتریدیان، به ویژه ابومنصور ماتریدی

علی محمدی*

سید لطف‌الله جلالی**

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۰۶ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۲۵]

چکیده

پیچیدگی بحث صفات خبری فعلی خداوند باعث بروز دیدگاه‌ها و اندیشه‌های متفاوت میان متکلمان مسلمان شده است. در این مقاله کوشیده‌ایم به روش کتاب‌خانه‌ای و شیوه توصیفی تحلیلی اندیشه ابومنصور ماتریدی را با استفاده از دو اثر قطعی به‌جامانده از وی و نیز تفکر پیروان مکتب ماتریدیه درباره معناشناسی این مسئله بکاوییم. ماتریدی و پیروانش تمسک به ظاهر صفات خبری فعلی را به ضرورت عقلی منتفی دانسته و تفسیر جسمانی از این گونه صفات را مستلزم نقص و حاجت برای خدا، محدودیت در ذات الاهی، مکانندی برای خدا، و ناسازگاری با وجود مطلق و صرف‌الوجود و بساطت خدا برمی‌شمردند. ایشان صفات خبری فعلی را از متشابهات و دارای کاربرد مجازی می‌دانند و برای اثبات اندیشه تأویل به دلایلی همچون دوری کتاب الاهی از تناقض، وجود مجاز در قرآن، نفی تفسیر جسمانی از آیات مشتمل بر صفات خبری فعلی استناد می‌کنند. احادیث وارد در این باب نیز از لحاظ سندی و متنی ضعف و اضطراب دارد و بر فرض صحت جزء روایات آحاد دانسته می‌شود که در اثبات مباحث اعتقادی حجیت ندارد و در صورت خبر واحد نبودن آن را به تأویل می‌برند.

کلیدواژه‌ها: صفات خبری فعلی، ابومنصور ماتریدی، تأویل، معناشناسی.

* دانش‌آموخته دکتری مذاهب کلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (نویسنده مسئول)
alimohamadi38@ymail.com

** استادیار گروه ادیان و مذاهب، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران jjalali77@yahoo.com

مقدمه

مسئله معنا از دوران باستان تا امروز محل توجه اندیشمندان بوده است. اگر به تاریخ تفکر و فلسفه مراجعه کنیم، می‌بینیم که دانشمندان، مستقیم یا غیرمستقیم به مسئله معنا پرداخته‌اند. در این میان شاید بتوان گفت زبان‌شناسی معاصر بیشترین سهم را در صورت‌بندی مسائل جدید و نقد نظریه‌های قبلی داشته و گسترش چشمگیری در حوزه مسائل زبان و مهم‌ترین مسائل زبان، یعنی «معنا» داشته است (پاکتچی، ۱۳۸۷: ۲). زبان‌شناسی را می‌شود تقریباً به دو بخش تقسیم کرد؛ یک قسم بیشتر درگیر مسائل ظاهری لفظ است، مانند صرف و نحو و مباحثی از این قبیل. بخش دیگر بیشتر متمرکز بر جنبه‌های معنایی زبان و یکی از روش‌های فهم متن است که می‌شود روش سمانتیک یا معناشناسی (همان). زمینه مطالعات معنا در علوم اسلامی گسترده است. در «اصول فقه» مباحث الفاظ و ملازمات عقلیه مرتبط با مسائلی درباره معنا است. در حوزه فهم متون ادبی و شعر در حدود قرن دوم برای فهم اشعار علم «معانی الشعر» شکل می‌گیرد که در واقع علم معناشناسی شاعرانه است. در زمینه مطالعات ادبی، علم «معانی و بیان و بدیع» را داریم که متأخر از علم معانی الشعر است. در این علم اساساً مسئله معنا مطرح است. از اواخر قرن دوم هجری و با شروع نهضت ترجمه در بیت‌الحکمه، که «علم منطوق» وارد فضای اسلامی شد، در بخش ایساغوجی این علم که به مباحث الفاظ می‌پردازد، مجموعه مسائلی مطرح می‌شود که با مسئله معنا مرتبط است و یکی از منابع سنت اسلامی در مطالعه معنا است (همان: ۳). بحث درباره معناشناسی صفات الاهی همگام با نزول قرآن و از قرون نخستین محل توجه متکلمان بوده است. زیرا فهم آیات قرآن از عناصر مهم و برجسته در مطالعات معنا به طور عام و مطالعه معناشناسی صفات الاهی به طور خاص است. قرآن به عنوان نخستین منبع استخراج احکام و دستورهای الاهی و اولین مصدر صفات الاهی، جایگاه برجسته‌ای در این میان دارد. علم تفسیر در همین فضا به وجود آمد و در همین فضا به حیاتش ادامه داد. اساساً دغدغه علم تفسیر، معنا و

فهم آیات قرآن بوده است. از جمله آیات بحث‌برانگیز قرآن آیاتی است که بیانگر اوصاف حق تعالی، به‌ویژه صفات خبری، است. صفات خبری به آن دسته از صفاتی گفته می‌شود که در آیات و احادیث متشابه بیان شده و راه اثباتشان فقط ادله سمعی و نقلی بوده و در ظاهر، عقل توان درک حقیقت آنها را ندارد. برخلاف صفات ذاتی خداوند مانند علم و قدرت و حیات که عقل قادر به شناخت و اثبات آنها برای خداوند متعال است. صفات خبری، به صفات خاصی اختصاص نداشته و شامل صفات ذاتیه همچون ید، وجه، اصابع، عین، نفس، قدم و ساق شده و صفات فعلیه مانند نزول، استواء، اتیان، مجیء، و ... را در بر می‌گیرد (حربی، ۱۴۱۳: ۲۶۷). عباراتی که به صفات خبری ذاتی اشاره دارد، موهم این است که خداوند دارای اعضای یادشده است و کلماتی که بیانگر صفات خبری فعلی الهی بوده، برخی از حالت‌های جسم مثل دیده‌شدن، مکانمندی، فرود آمدن در آسمان دنیا و ... را بیان می‌کند. این پژوهش در پی آن است که با تتبع در آثار ماتریدیان و نیز دو اثر قطعی به‌جامانده از مؤسس این مکتب، ابومنصور ماتریدی، یعنی *التوحید* و *تفسیر تأویلات اهل السنة*، مصداقاً در ذیل آیاتی که صفات خبری فعلی را بیان می‌کند، دیدگاه‌های ماتریدی را اصطیاد کند، و شاخص و معیار وی در جهت قبول ظاهر یا رد آن و تفویض یا تأویل این دسته از صفات را به دست آورد. در نهایت، ارزیابی و تحلیل راجع به همخوانی و سازگاری دیدگاه ماتریدی در این مسئله با نظر وی در سایر مباحث اعتقادی و کلامی مطرح می‌شود.

حقیقت و مجاز

ماتریدیان و در رأس ایشان ابومنصور ماتریدی، ضمن اهمیت قائل‌شدن به نقل در پاره‌ای از اصول و نیز آموزه‌های اعتقادی، نقش اساسی و برجسته‌ای برای عقل و استدلال‌های عقلانی قائل‌اند، به طوری که می‌توان مدعی شد وجه ممیزه مکتب ماتریدیه نسبت به اهل حدیث و حتی اشاعره، اهمیت بیشتر قائل‌شدن برای عقل و استفاده از نیروی تعقل و اندیشه در مباحث کلامی است. چرایی آن را می‌توان به

بررسی معناشناسی صفات خبری فعلی از منظر ماتریدیان، به‌ویژه ابومنصور ماتریدی / ۶۳

پس‌زمینه فکری حنفیان، که در طول تاریخ به عنوان مکتبی عقل‌گرا شناخته شده و پیشوایشان ابوحنیفه که مهم‌ترین شخصیت اهل رأی و قیاس شناخته می‌شود، مرتبط دانست. ماتریدی با پذیرش عقل به عنوان مصدر اولی برای شناخت خدا و اصول اعتقادی و قبول حسن و قبح عقلی و پیامدهایش راه خود را از اشاعره و اهل حدیث جدا کرده، با امامیه و معتزله همسو می‌شود.

از جمله مسائل اعتقادی که نقش برجسته عقل در آن روشن می‌شود بحث حقیقت و مجاز است. واژه «مجاز» از ریشه «جوز» و به معنای مکان و محل عبور است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۳۲۶/۵). در اصطلاح ماتریدیان، «حقیقت» و «مجاز» دو اسمی است که در معنای موضوع له و معلوم وضع شده و سپس به دلیل وجود قرینه و علاقه‌ای در غیر ماوضع له و به معنای مجازی به کار رفته است (سرخسی، بی‌تا: ۱۷۴/۱). معنای موضوع‌له معبری است که ذهن مخاطب با گذر از آن به معنای دوم که مراد جدی وی است، عبور می‌کند و می‌رسد. ماتریدیان الفاظ واردشده در قرآن و سنت را به حقیقت و مجاز تقسیم کرده و معتقدند مجاز در تأویل برخی از نصوص و آیات متشابه قرآن نقش بنیادی دارد. ابومنصور ماتریدی ذیل آیه «الله یستهزیئ بهم» (بقره: ۱۵) واژه «استهزاء» را به کیفر و جزاء تفسیر کرده که نوعی معنای مجازی است و اطلاق معنای حقیقی این لفظ را که تمسخر است درباره خدا ناروا و خلاف عقل دانسته است (ماتریدی، ۱۴۲۵: ۶۸/۱).

پیشینه بحث در سایر مکاتب کلامی

برای آشنایی بیشتر با فضای بحث صفات خبری فعلی و اندیشه‌های متکلمان، به‌خصوص آنها که هم‌عصر با مؤسس مکتب ماتریدی بودند، اشاره‌ای گذرا به آرای ایشان و سیر تاریخی بحث ضروری است. بحث‌های کلامی نص‌گرایان و حدیث‌گرایان در قرون نخستین پس از هجرت، به‌ویژه درباره اسماء و صفات الاهی، منجر به شکل‌گیری بحث صفات خبری در قلمرو اندیشه اسلامی شد. ایشان با توجه به فضای فکری علمی که ناشی از نص‌گرایی و توجه به حدیث به نحو افراطی بود، عقل را در

شناخت صفات خدا ناتوان دانستند، و نتوانستند معانی صفات خبری را به طرز صحیحی تبیین کنند، به نحوی که به مشابهت و یکسان‌انگاری میان خالق و مخلوقات نینجامد. در نتیجه نظریه تشبیه را برگزیدند و تفسیر انسان‌وارانگاری از صفات خدا مطرح کردند. مشبهه، مجسمه، حشویه و غالب متکلمان اهل حدیث و حتی برخی از اشاعره متقدم نیز که تبیین صحیح و مستقلی از این صفات نداشتند، این رویکرد را پذیرفتند (آمدی، ۱۴۲۴: ۴۴۰/۱؛ شهرستانی، ۱۴۰۲: ۱۱۸/۱-۱۲۰؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۳: ۳۱). در مقابل امامیه، معتزله و برخی دیگر از اشاعره متأخر با تکیه بر عقل به عنوان رکنی مستقل در فهم و تفسیر صفات خبری فعلی، و اصل تنزیه خداوند از مشابهت به مخلوقات، صفات خبری فعلی را تأویل می‌برند (حلی، ۱۴۱۳: ۲۹۶؛ سید مرتضی، ۱۳۸۱: ۱۹۲ و ۲۱۱؛ قاضی ابویعلی، بی‌تا: ۱۹۹؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۱۴۳-۱۴۴، ۱۵۱-۱۵۳، ۱۵۶، ۱۷۶، ۱۸۱؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۳۱/۷۳۰-۷۳۳). دسته‌ای دیگر همانند غالب سلفیان علاوه بر مخالفت با هر دو گروه و هر دو رویکرد، هر گونه تأویل این دسته از صفات را ممنوع، و صفات خبری فعلی را صفاتی حقیقی برای خدا می‌دانند، در فهم معنای صفات توقف می‌کنند، آن را به خدا وامی‌گذارند و رویکرد تفویض را برمی‌گزینند (ابن تیمیه، ۱۴۲۶: ۷۵/۶؛ ابن‌قیم جوزیه، ۱۴۱۴: ۴۲۶/۲؛ بن‌باز، ۱۴۲۸: ۲۷۴/۶؛ ابن‌عتیمین، ۱۴۲۶: ۲۶/۵).

به هر روی، مراد از «تأویل»، حمل آیات و روایات دال بر صفات خبری بر معانی‌ای است که خلاف معانی اصلی و ظهور ابتدایی آنها است. در مقابل، مراد از «تفویض»، ایمان به ظواهر الفاظ بدون تکلیف به فهم این نوع صفات و واگذاری معنای آیات و روایات به خدا است.

صفات خبری فعلی

همان‌گونه که اشاره شد، صفات خبری فعلی به آن دسته صفاتی اطلاق می‌شود که در دسته‌ای از آیات قرآن و احادیث صحیح وارد شده است و چنانچه در نصوص دینی وارد نشده بود به مقتضای عقل، قابل اثبات برای خداوند نبود. منظور از صفات خبری

فعلی آن دسته صفاتی است که یا مستقیماً و بدون واسطه منجر می‌شود خداوند فعلی انجام دهد، مانند استواء، مجی و اتیان، نزول، خندیدن و ...، یا از لوازم صفات یادشده مانند سرعت، هروله، بطی، قرب، بُعد، معیت، جنب و ... است. در این قسمت از بحث، اندیشه ابومنصور ماتریدی و دیگر متکلمان این مکتب را درباره تحلیل و معناشناسی پاره‌ای از صفات خبری فعلی خداوند بررسی می‌کنیم.

استواء

صفت «استواء» از جمله صفات بحث‌برانگیز خداوند بوده و محل نزاع و بحث دین‌پژوهان اسلامی قرار دارد. این صفت در پاره‌ای از آیات قرآن وارد شده است (اعراف: ۱۵۴؛ یونس: ۲؛ رعد: ۵؛ طه: ۵۹؛ فرقان: ۴؛ سجده: ۴). متکلمان ماتریدی درباره صفت «استواء»، یا قائل به تفویض‌اند یا آن را تأویل کرده‌اند. ابومنصور ماتریدی ذیل این سخن خداوند که می‌فرماید: «خدا است که آسمان‌ها و زمین را و آنچه میان آنها است در شش روز بیافرید و آنگاه به عرش پرداخت» (فرقان: ۵۹)، آدمی را از معرفت استواء بر عرش ناتوان دانسته و این آیه و آیات مشابه آن را جزء متشابهات برشمرده و فهمیدن آن را مخصوص راسخان در علم می‌داند. وی در بخش دیگری از سخنانش، چنین اظهار داشته است که، اگر مفهوم استواء برای مردم روشن بود و عقل بشر توان درک آن را داشت خداوند امر به سؤال از عرش و استواء نمی‌کرد (ماتریدی، ۱۴۲۵: ۱/۱۳۷ و ۸/۳۲۵؛ همو، بی‌تا: ۷۴). ماتریدی در تأیید اندیشه تأویلی خویش و درباره آیات دال بر صفت «استواء» معتقد است این آیات نمی‌تواند به معنای استقرار جسمانی خدا باشد؛ زیرا استقرار جسمانی برای همه موجودات مادی امکان‌پذیر است و در این صورت دیگر جلالت و بزرگی برای خدا وجود ندارد. افزون بر آن، تفسیر جسمانی از آیات استواء بر عرش، مستلزم نقص و حاجت برای ذات احدیت است و مکانمندی از نشانه‌های حادث است (همو، ۱۴۲۵: ۴/۴۵۴). ابومنصور ماتریدی در جای دیگر، با نفی صفت بودن استواء، آن را همانند کلماتی چون «ابدع»، «فطر»، «جعل»، «انزل»، «اعطی»، «انشأ» و ... از

الفاظ حقیقی و به معنای ایجاد و خلق دانسته و معتقد است گاهی حرف «علی» به معنای «الی» بوده و جمله «ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ» (اعراف: ۵۴)، به مفهوم «إِلَى الْعَرْشِ فِي خَلْقِهِ، وَ رَفَعَهُ، وَ إِتْمَامَهُ» تفسیر می‌شود؛ چنان‌که حرف «علی» در آیات «إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ» (مطففین: ۲)، «إِذْ وَقَفُوا عَلَى رَبِّهِمْ» (انعام: ۳۰)، «وَ عَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ» (نحل: ۹)، به ترتیب، به معنای «عن الناس» و «عند ربهم» و «إليه» تأویل شده است (ماتریدی، بی‌تا: ۷۴؛ همو، ۱۴۲۵: ۲۲۴/۲، ۲۴۳، ۶۱۴ و ۲۹/۱، ۳۰؛ و ۸۴/۴ و ۳۹/۵، ۱۹۶). همچنین، ابومعین نسفی، آیاتی را که دارای لفظ «استواء» است جزء آیات متشابه دانسته و هر دو نظریه تفویض و تأویل را درباره صفت «استواء» مطرح کرده و به مشایخ خود و بزرگان سلف نسبت داده است (نسفی، ۱۹۹۰: ۲۴۰/۱). ابن‌همام ماتریدی نیز ابتدا نظریه تفویض را مطرح کرده و آن را اصل دانسته و معتقد است اگر ضرورت ایجاب کند، دست به دامان تأویل برده می‌شود (ابن‌همام حنفی، ۱۴۱۷: ۳۳). بزدوی، برخلاف ائمه سلف خویش و بدون ذکر نظریه تفویض، تأویل را مطرح کرده و استواء را در استیلاء و قهر، حقیقت دانسته است (بزدوی، ۱۳۸۳: ۲۵، ۲۶). اما عده دیگری از ماتریدیان فقط به تفویض همراه با تنزیه و نفی هر گونه تشبیه معتقد شده‌اند و آیات استواء را جزء آیات متشابهات، و فهم حقیقت آن را مخصوص خدا دانسته و به او واگذار کرده‌اند (غزنوی، ۱۴۱۹: ۷۵؛ مغنسیاوی، ۱۹۴۸: ۴۳؛ بیاضی، ۱۴۲۸: ۱۸۹-۱۹۲؛ عینی حنفی، بی‌تا: ۱۰/۲۵).

ابومنصور ماتریدی مهم‌ترین دلیل در اثبات تفکر تأویل صفت «استواء» را تنزیه ذات حق تعالی از تفسیر جسمانی می‌داند و معتقد است تأویل نکردن صفات خبری خدا از نشانه‌های حادث بودن و لوازم اجسام بوده و ذات باری تعالی اجل و برتر از آن است که او را با حدوث و نشانه‌های جسمانی و مادی توصیف کرد (ماتریدی، ۱۴۲۵: ۲۴۱/۲). سایر متکلمان ماتریدی برای اثبات اندیشه تأویل، به دلایلی همچون دوری کتاب الهی از تناقض (نسفی، ۱۹۹۰: ۲۳۵/۱)، وجود مجاز در قرآن (ابن‌همام، ۱۴۱۷: ۳۵)، نفی تفسیر جسمانی از آیاتی که بر وجود صفت «استواء» برای خدا دلالت دارد (ماتریدی، ۱۴۲۵:

بررسی معناشناسی صفات خبری فعلی از منظر ماتریدیان، به ویژه ابومنصور ماتریدی / ۶۷

۲/۲۴۵)، و به قول لغت‌شناسان که «استواء» را به معنای «استیلاء» دانسته‌اند (ابن‌همام، ۱۴۱۷: ۳۴) و ...، تمسک جسته و معتقدند اگر استواء به معنای جلوس جسمانی باشد، دیگر مدحی برای خدا نیست؛ زیرا داشتن مکان و جلوس بر تخت برای همه ممکن است و قرارگرفتن در بالای بلندی، علو و رفعت برای کسی به حساب نمی‌آید (کوثری، بی‌تا: ۳۲۸؛ همو، ۱۴۲۵: ۱۹-۳۶). ابومعین نسفی لفظ «استواء» و «عرش» را مشترک لفظی دانسته و معتقد است در صورت اشتراک، حجیت آنها در معنای ظاهری ساقط می‌شود (نسفی، ۱۹۹۰: ۲۳۹/۱).

عده‌ای دیگر از بزرگان ماتریدی، رویکرد تفویض را درباره صفت «استواء» تقویت کرده و معتقدند آیات استواء جزء متشابهات است و فهم و درک حقیقت آن مخصوص خدا است. آنها با تفسیر جسمانی صفات خبری به شدت مخالف‌اند و در عین حال سخنی از تأویل به میان نیاورده‌اند (غزنوی، ۱۴۱۹: ۷۵). محمد زاهد کوثری و ابوليث سمرقندی نیز به تفکر تفویض قائل شده‌اند (فیومی، ۱۴۲۳: ۱۷۷). ابوالمنتهی مغنيساوی، برخلاف گروه پیشین، در بحث مکان‌داشتن یا نفی مکان از خدا، دست به تأویل برده و استواء را به معنای استیلاء دانسته است (مغنيساوی، ۱۹۴۸: ۴۲-۶۶).

با بررسی رویکرد ماتریدیان در زمینه صفت «استواء» می‌توان به این جمع‌بندی رسید که جمعی از آنها، همانند ابومنصور ماتریدی، نسفی، ابن‌همام، ابوليث سمرقندی، به اندیشه تفویض و تأویل قائل شده‌اند و برخی مانند بزدوی، طرفدار تأویل هستند و معنای استواء را در استیلاء و قهر حقیقی می‌دانند؛ در صورتی که دسته اول دیدگاه تفویض همراه با تنزیه و نفی تشبیه ذات باری تعالی از مخلوقات و نگرش نزدیک به تأویل را اختیار کرده‌اند. شاید بتوان خلاصه رویکرد ماتریدیان را در زمینه صفت «استواء» در کلام بیاضی به دست آورد. وی با تقسیم جدید و ابتکاری از بحث تأویل، آن را به تأویل اجمالی و تفصیلی دسته‌بندی کرده و کوشیده است همه متکلمان ماتریدی را موافق اندیشه تأویل نشان دهد. بیاضی معتقد است تفویض همان تأویل

اجمالی است. از بیان وی چنین استنباط می‌شود که همه عالمان ماتریدی قائل به تأویل‌اند، با این تفاوت که گاه از تأویل اجمالی با نام «تفویض» یاد شده است. از نظر بیاضی، تفویض فهم و علم صفات خبری به خداوند بدون کیفیت و همراه با تنزیه الاهی از نواقص و امور جسمانی، خود نوعی از تأویل اجمالی به حساب می‌آید. بیاضی پس از بیان اقسام تأویل و دیدگاه مشایخ ماتریدیه می‌گوید وجه مشترک غالب ماتریدیان این است که آنها صفت «استواء» را جزء متشابهات دانسته، فهم و تأویل آن را مخصوص ذات ربوبی می‌دانند. به نظر او، غالب ماتریدیان به تأویل صفات خبری معتقد بودند و در برخی امور طرفدار اندیشه تفویض‌اند (بیاضی، ۱۴۲۸: ۱۸۸-۱۹۳).

علو و فوقیت

یکی دیگر از صفات خبری خداوند صفت «فوقیت» است و از لوازم صفت «استواء بر عرش» به حساب می‌آید. دسته‌ای از آیات قرآن حکایت از علو و فوقیت خداوند دارد (فاطر: ۱۰؛ فصلت: ۴۲؛ غافر: ۳۶؛ سجده: ۵؛ معارج: ۴). متکلمان ماتریدی در تنزیه خداوند از فوقیت حسی و مادی او را فوق عالم دانسته‌اند نه در جهتی از آن؛ زیرا قراردادن خداوند در جهت خاص مستلزم محاذی است و هر محاذی از تفسیر جسمانی خداوند، سر بیرون خواهد آورد. جمال‌الدین غزنوی، از متکلمان قرن ششم ماتریدیه، فوق‌بودن و جهت‌داشتن خداوند را محال عقلی دانسته و معتقد است وقتی خدا جهان را آفرید چگونه متصور است که گفته شود او عالم هستی را خلق کرد و زیر پای خود گذاشت و پس از آن خودش در بالای آن قرار گرفت. مطرح‌کردن تفسیر جسمانی از صفت «فوقیت»، به نوعی محدودیت در ذات الاهی است و با وجود مطلق و صرف‌الوجود و بساطت خدا سازگاری ندارد. چگونه ممکن است خداوندی که در جهتی نبوده و روی تختی قرار نداشته، حالا خودش را محدود کند و برایش تخت، مکان و جهت قرار داده شود و متأثر از عالم ماده شود. این فرضیه به ضرورت عقلی منتفی و باطل است (غزنوی، ۱۴۱۹: ۷۰).

ابومنصور ماتریدی لفظ «صعود» و «رفعت» در این کلام الهی را که می‌فرماید «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» (فاطر: ۱۰) حمل بر مجاز کرده و به معنای قبول شدن دعا و اعمال دانسته است. مراد آیه این است که صعود و نزول و پذیرش اعمال از طرف خدا است، و هنگامی که ذات باری عمل بنده‌ای از بندگانش را بپذیرد به معنای صعود و بالارفتن آن عمل است که در پیشگاه خدا پذیرفته می‌شود و این صعود و بالابردن عمل از طرف خدا محقق می‌شود. مراد ماتریدی از «صعود» در آیه، صعود و نزول خداوند نیست بلکه صعود و نزول اعمال به وسیله خداوند است. وی با رد قرب مکانی و جهت‌داشتن خدا، مراد از قرب و نزدیکی را، قرب رفعت و معنوی تفسیر می‌کند (ماتریدی، ۱۴۲۵: ۲۴۸/۵ و ۱۷۳/۴). همچنین، بزدوی با نفی قرب ذاتی و مکانی از خدا، صعود کلمه به سوی خداوند را صعود منزلت و مقام معنوی می‌داند (بزدوی، ۱۳۸۳: ۳۱). ابومنصور ماتریدی، کلمه فوق در این آیه را که می‌فرماید «وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ» (انعام: ۱۸) به معنای قاهریت و سلطنت خدا بر بندگان می‌داند و اینکه همه مخلوقات مقهور قدرت او و تحت فرمان او هستند. جمله «فوق عباده»، حکایت از علو و عظمت ذات باری‌تعالی بر همه پدیده‌ها دارد (ماتریدی، ۱۴۲۵: ۱۰۲/۲). وی در جای دیگری صفت «علو» را بدین معنا می‌داند که خداوند از جمیع تصورات مخلوقات برتر است. از باب مثال وقتی گفته می‌شود فلانی بزرگ قوم است، منظور از عظمت و بزرگی، به لحاظ جسمی و قدرت جسمانی نیست، بلکه از نظر منزلت و جایگاه اجتماعی و معنوی است. ماتریدی معتقد است وقتی انسانی را به بزرگی وصف می‌کنید، اراده بزرگی جسمانی ندارید. پس چگونه به خود اجازه می‌دهید از بزرگی خداوند، عظمت و بزرگی جسمی اراده شود؟! (همان: ۹۰/۳، ۳۸۳)

به هر روی، ماتریدیان صفت «علو» و «فوقیت» خدا را تأویل برده و آن را به علو قهر، غلبه و سلطه الهی تفسیر کرده‌اند که بر همه مخلوقات سیطره دارد و مراد از علو، علو در ذات نیست.

نزول

از دیگر صفات خبری فعلی الاهی که در دسته‌ای از آیات قرآن بدان اشاره شده (حدید: ۲۵؛ شعرا: ۲؛ قدر: ۱؛ شعرا: ۱۹۳)، صفت «نزول» است. متکلمان ماتریدی معتقدند حمل لفظ «نزول» به معنای ظاهری آن و به‌کارگیری این لفظ به همین مفهوم درباره خدا، مستلزم تشبیه و تجسیم او خواهد بود؛ از این‌رو آنها احادیثی را که بر نزول الاهی دلالت می‌کند، توجیه و تأویل می‌کنند و می‌گویند این دسته از احادیث جزء اخبار آحاد است و خبر واحد در اثبات آموزه‌های کلامی اعتبار و حجیت ندارد (حرابی، ۱۴۱۳: ۳۴۵). احمد غزنوی نزول خداوند به آسمان دنیا را، به تفضل و رحمت الاهی تأویل کرده و معتقد است پروردگار عالم نقل و حرکت ندارد و صعود و نزول برایش محال است (غزنوی، ۱۴۱۹: ۸۴). همچنین، بزدوی، از دیگر متکلمان نامدار ماتریدیه، احادیث دال بر نزول را معتبر نمی‌داند و معتقد است کلمه «نزول» از صفات اجسام نیست و به معنای انتقال به کار نمی‌رود، بلکه این واژه در احادیثی مانند «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَنْزِلُ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا فِي كُلِّ لَيْلَةٍ فَيَقُولُ هَلْ مِنْ دَاعٍ فَاسْتَجِيبَ لَهُ؟ هَلْ مِنْ مُسْتَعْفِرٍ فَأَغْفِرَ لَهُ» (طبرانی، ۱۴۰۴: ۵۴/۹). به معنای نزول و اتصال آثار قدرت، رحمت یا غضب خداوند بر آسمان دنیا و اهل زمین است (بزدوی، ۱۳۸۳: ۲۸). ابومعین نسفی در یکی از آثار کلامی‌اش فصلی درباره صفات خبری خداوند گشوده و معتقد است خدا را به مجیء و رفتن نمی‌توان وصف کرد؛ زیرا مجیء از صفات مخلوقات و نشانه حدوث است و درباره خدا منتفی است و کاربرد ندارد. وی کلمه «نزول» در این آیه را که می‌فرماید «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (حجر: ۹) و درباره تنزیل ذکر و قرآن از سوی خدا است، با استناد به سخن حضرت علی (ع) به معنای علم و آگاهی تفسیر کرده و واژه «نزول» را که در دسته‌ای از احادیث نبوی وارد شده است به معنای آگاهی خدا از اوضاع و رفتار بندگان و اقبال رحمت و تفضل پروردگار بر آنها تأویل برده است. نسفی در بخش دیگری از سخنانش با استناد به این کلام خداوند که می‌فرماید «وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ

بررسی معناشناسی صفات خبری فعلی از منظر ماتریدیان، به‌ویژه ابومنصور ماتریدی / ۷۱

الرَّحِيمُ» (بقره: ۱۶۳) ترکیب و جزء‌داشتن را از خدا نفی می‌کند و می‌گوید حمل لفظ «نزول» به معنای ظاهری‌اش محال است و موجب انکار نص و کلام الاهی می‌شود؛ زیرا لازمه ترکیب وجود ابعاض و اجزا است و به تخلیق، تزئین و احداث در ذات خدا می‌انجامد و در نهایت، نفی وحدانیت و یگانگی ذات باری‌تعالی را در پی دارد و التزام به آن باعث کفر می‌شود (نسفی، ۱۴۳۲: ۲۰۴-۲۰۶). به هر روی، با بررسی آثار کلامی و حدیثی ماتریدیان می‌توان به این رهاورد دست یافت که آنها احادیث واردشده در باب نزول خدا را، در چند محور و معنا توجیه و تأویل کرده‌اند تا با بساطت و یگانگی ذات باری در تضاد نباشد:

الف. ماتریدیان احادیثی را که بر صعود و نزول خدا دلالت دارد جزء روایات آحاد دانسته‌اند که در اثبات مباحث اعتقادی حجیت ندارد.

ب. آنها نزول به معنای حرکت و انتقال را مخالف ادله عقلی می‌دانند که مستلزم جسمانیت خدا است.

ج. عالمان ماتریدی احادیث باب نزول را تأویل کرده، می‌گویند مراد از «نزول»، فرود آمدن فرشته‌ای از ملائکه الاهی بوده که به فرمان خداوند نازل می‌شود؛ یا منظور از نزول به آسمان دنیا، تفضل و رحمت خدا است و بندگان بر اثر تهجد و عبادت به خدا تقرب پیدا می‌کنند. آنها نزول را فعلی از افعال الاهی برشمرده و معتقدند روایات باب نزول به صورت متفاوت و مضطرب نقل شده و هیچ دلالتی بر انتقال جسمانی خدا ندارد (کوثری، بی‌تا: ۳۲۷).

مجیء و اتیان

یکی دیگر از صفات خبری خداوند صفت آمدن و مجیء است. این صفت نیز در دسته‌ای از آیات قرآن منعکس شده و ظاهر برخی از این نوع از الفاظ آیات، بر اتیان و آمدن الاهی دلالت دارد (بقره: ۲۱۰؛ انعام: ۱۵۸؛ فجر: ۲۲؛ نحل: ۲۶؛ مائده: ۲۴). ماتریدیان، اتصاف خداوند به صفت «مجیء» را انکار، و آیات و روایات واردشده در این زمینه

را تأویل کرده‌اند. ابومنصور ماتریدی مجيء و انتقال از مکانی به مکان دیگر را تغییر و از عوارض اجسام دانسته و به‌کارگیری آن را درباره خدا محال دانسته است. وی نصوص واردشده درباره مجيء را تأویل برده و به معنای ظهور تفسیر کرده است. ماتریدی در بخش دیگری از سخنانش از باب نمونه و نظیر و شاهد برای مجيء جمله «جاء الحق و زهق الباطل»، را به معنای «ظهر الحق» دانسته است (ماتریدی، بی‌تا: ۶۸-۷۵). ماتریدیان خداوند را سزاوار اتصاف به صفت «مגיע» و «ذهاب» ندانسته و معتقدند اتیان و مجيء از جمله افعال و مخلوقات پروردگار عالم، و به معنای انتقال و تحرک است (کوثری، بی‌تا: ۳۲۸). ابومعین نسفی لفظ «اتیان» در جمله «يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ» را در آیه «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ» (بقره: ۲۱۰)، به معنای اتیان امر و قدرت خداوند متعال تفسیر کرده است (نسفی، ۱۴۳۲: ۲۳-۲۴) و این تأویل در آیاتی مانند «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ» (انعام: ۱۵۸)، و «يَأْتِي أَمْرَ رَبِّكَ» (نحل: ۳۳) تأیید شده است. بزدوی اتیان خدا را به معنای ظهور قدرت الاهی می‌داند و معتقد است این نوع از تأویل در لغت عرب نیز تأیید شده و کسی که از مکان دوری بیاید وقتی شهر برایش آشکار شود، می‌گوید «جاءت البلد» (بزدوی، ۱۳۸۳: ۲۲). همچنین، ابومعین نسفی و دیگر ماتریدیان ذیل این کلام الاهی که می‌فرماید «قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ وَأَتَاهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ» (نحل: ۲۶) لفظ «اتیان» را، به معنای ظهور سخط الاهی دانسته‌اند که بنیان زندگی کافران و نمرود را نابود کرد و مراد از جمله «أَتَاهُمُ الْعَذَابُ»، را، آمدن عذاب خداوند دانسته‌اند که باعث استهلاک و مستأصل شدن حیات مشرکان شد (نسفی، ۱۴۳۲: ۲۰۴؛ بزدوی، ۱۳۸۳: ۲۵). چنان‌که أبواللیث سمرقندی، لفظ «اتیان» در آیه محل بحث را به معنای آمدن غضب خدا تفسیر کرده که اساس حیات و زندگی کافران را منهدم، و آنها را هلاک کرده است (سمرقندی، بی‌تا: ۲۷۱/۲). بر اساس این

رویکرد، «اتیان» به معنای ایجاد و وقوع فعل است که به واسطه آن زیربنای زندگی کفار تخریب می‌شود و خانه‌هایشان از بالا بر سرشان فرو می‌ریزد؛ از همین رو خداوند چنین فعلی را «اتیان» نامیده است. خداوند به این پدیده تلخ و خطرناک که باعث به وجود آمدن رعب و ترس در قلوب کافران شد، در جای دیگر نیز اشاره کرده است: «فَأْتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ» (حشر: ۲). ولی عذاب خدای تعالی از راهی که به فکرشان نمی‌رسید به سراغشان رفت و خدا رعب و وحشت بر دل‌هایشان بیفکند، چنانچه خانه‌های خود را به دست خود و به دست مؤمنان خراب کردند. متکلمان ماتریدی لفظ «اتیان» را در این آیه نیز به معنای ظهور آثار قدرت و عذاب دردناک الهی تفسیر کرده‌اند که بت پرستان بر اثر نافرمانی و انکار آیات خدا، زمینه نابودی و ویرانی زندگی‌شان را فراهم کردند (بزدوی، ۱۳۸۳: ۲۶). بدین ترتیب لفظ «مجیء» و «اتیان» در اندیشه متکلمان ماتریدی، مخلوق و آفریده الهی است و هر گاه به امور حسی و جسمانی اضافه شود به معنای انتقال است و اگر به امور فرامادی و غیرحسی اضافه شود، به معنای ظهور امر و آثار قدرت و غضب الهی تأویل برده می‌شود. احادیثی هم که در زمینه مجیء و اتیان وارده شده، از نظر سند ضعیف است و متنش اضطراب دارد و در مکتب کلامی ماتریدیان و در حوزه مباحث کلامی‌شان، ارزش و اعتبار علمی و اعتقادی ندارد.

هروله و مشی اسرع

از دیگر صفات خبری خداوند که در پاره‌ای از احادیث به آن اشاره شده، صفت «هروله» است. صفت «هروله» به معنای راه‌رفتن با سرعت است. یعنی مشی میان دویدن و حرکت کردن با شتاب (سیاح، ۱۳۸۷: ۱۸۶۵/۲). با تتبع در آثار ماتریدی مطلبی درباره این صفت یافت نشد، اما متکلمان ماتریدی منکر صفاتی مانند هروله بودند. جمال‌الدین غزنوی معتقد است صانع و آفریدگار عالم دارای مشی اسرع و هروله نیست، به چیزی

تکیه نداده و نمی‌خواهد (غزنوی، ۱۴۱۹: ۸۶). محدثان نامدار اهل سنت این حدیث را از ابی‌هریره و از رسول خدا (ص) نقل کرده‌اند که آن حضرت فرمود:

أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي، وَ أَنَا مَعَهُ حِينَ يَذْكُرُنِي، إِنَّ ذِكْرَنِي فِي نَفْسِهِ، ذِكْرُهُ فِي نَفْسِي، وَ إِنَّ ذِكْرَنِي فِي مَلَأِ، ذِكْرُهُ فِي مَلَأِ هُمْ خَيْرٌ مِنْهُمْ، وَ إِنَّ تَقَرَّبَ مِنِّي شَبْرًا، تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ ذِرَاعًا، وَ إِنَّ تَقَرَّبَ إِلَيَّ ذِرَاعًا، تَقَرَّبْتُ مِنْهُ بَاعًا، وَ إِنَّ أَتَانِي يَمْسِي أَتَيْتُهُ هَرَوَلَةً (نیشابوری، بی‌تا: ۲۰۶۱/۴)؛ خداوند به من خبر داد و فرمود: «هنگام یاد بنده‌ام از من، من در ذهن او بوده و خواسته‌هایش را اجابت می‌کنم، و هر گاه بر اثر اطاعت به یاد من در نفس خودش باشد، من نیز او را کمک کرده و مشمول رحمت خویش قرار داده و بر توفیقاتش می‌افزایم و اگر آشکارا به یاد من باشد من نیز آشکارا و بهتر از آن مراقبش هستم و اگر به سوی من به اندازه یک وجب تقرب بجوید، من به اندازه یک ذراع به بنده‌ام نزدیکی می‌جویم و اگر بنده‌ام به اندازه یک ذراع به من نزدیکی بجوید من بیش از آن به جانب بنده‌ام رو می‌آورم و اگر بنده‌ام به صورت آرام به سوی من راه برود، من با سرعت و شتابان به طرفش حرکت می‌کنم و به صورت مضاعف برایش ثواب و پاداش می‌دهم.

ماتریدیان معتقدند الفاظ و عبارات این حدیث به صورت کنایی و از باب تمثیل وارد شده و بیانگر سرعت اجابت خواسته‌های بندگان است. عالمان ماتریدی، جمله «مشی و هروله» را به چند وجه به قرار زیر تأویل برده‌اند:

الف. عبارات این حدیث و مانند آن، از باب مجاز و کنایه درباره خدا به کار رفته و به ادله قطعی عقلی و نقلی، معانی ظاهری‌شان مراد نبوده و ثبوت این صفات برای خدا محال است.

ب. معنای این حدیث این است که هر کسی از بندگانم که با طاعت به من نزدیک شود، من نیز با ثواب‌دادن، به او تقرب می‌جویم، ثوابی که بیشتر و نزدیک‌تر از طاعت قرب بنده است؛ از این رو «هروله» کنایه از دادن ثواب مضاعف است.

ج. عبارت «هروله» در حدیث محل بحث، مانند لفظ «سعی» در این آیه است: «وَالَّذِينَ يَسْعَوْنَ فِي آيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ أُولَئِكَ فِي الْعَذَابِ مُحْضَرُونَ؛ آنها که برای انکار و ابطال آیات ما تلاش می‌کنند و می‌پندارند از چنگال قدرت ما فرار خواهند کرد در عذاب الاهی احضار می‌شوند» (سبأ: ۳۸). واژه «سعی» در این آیه به معنای دویدن است و معنای ظاهری این لفظ مراد نیست، بلکه منظور این است که منکران آیات الاهی مبادرت و عجله دارند که آیات خدا را ابطال کنند و در ارتکاب گناه بکوشند (عینی حنفی، بی‌تا: ۱۰۱/۲۵).

د. جمله تقرب و هروله در حدیث یادشده از باب توسع و گشایش در کلام، و مانند لفظ «سعوا» در این کلام الاهی است: «وَالَّذِينَ سَعَوْا فِي آيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ» (حج: ۵۱) و مفهوم ظاهری لفظ «مشی» همراه با هروله و دویدن مراد نیست (کوثری، ۱۴۲۵: ۲۶۵). با بررسی سخنان ماتریدیان درباره این حدیث، دانسته شد که آنها به مفهوم ظاهری‌اش ملتزم نبوده، بلکه عبارات واردشده در این روایت را، از باب تشبیه و تمثیل می‌دانند و حمل بر معانی مجازی و کنایی می‌کنند.

معیت

یکی دیگر از صفات خبری خداوند صفت «معیت» است که دسته‌ای از آیات قرآن (حدید: ۴؛ طه: ۴۶؛ توبه: ۴۰) و روایات منقول از رسول خدا (ص) در جوامع روایی اهل سنت بدان اشاره دارد. به باور ماتریدی، معیت در آیه «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید: ۴) به معنای عالم‌بودن خداوند به انسان و افعال و اعمال وی و نیز احاطه خداوند به تمام شئون زندگی انسان و محافظت از انسان‌ها تأویل می‌شود (ماتریدی، ۱۴۲۵: ۳۹/۵). اسماعیل حقی، از نامداران ماتریدیه، خداوند را منزله از مکان، زمان، ذهاب و ایاب می‌داند (حقی حنفی، بی‌تا: ۳۳۱/۲) و می‌گوید منظور از معیت در آیه فوق احاطه علمی و سلطه همه‌جانبه خدا بر همه مخلوقات است. وی در بخش دیگری از سخنانش، معیت را مقام و مرتبه دانسته است که شخص سالک و اهل تهجد بر اثر مجاهدت و تزکیه

نفس به آن مقام دست می‌یابد و تحت نظاره‌گری خداوند و حضرت حق است و نیل به چنین منزلتی معیت بنده با پروردگار عالم نامیده می‌شود (همان: ۱۱۴/۹). ابوالبرکات نسفی، منظور از معیت را از باب بیان تمثیل می‌داند که بر احاطه علمی و قدرت مطلقه خدا و تفضل و رحمت الاهی برای جهانیان دلالت دارد (نسفی، ۱۴۱۹: ۳/۴۳۳). همچنین، ابومعین نسفی، صفت «معیت» را از باب مجاز مرسل می‌داند که از علم به علاقه سببیت حاصل می‌شود. وی تصریح دارد که امت اجماع بر تأویل صفت «معیت» دارند و منظور از «معیت» این است که خداوند به همه پدیده‌ها و موجودات علم دارد و چیزی از او مخفی و پنهان نیست (نسفی، ۱۹۹۰: ۲۱۴/۱).

دنو و تقرب

از دیگر صفات خداوند که دسته‌ای از آیات قرآن (بقره: ۱۸۶؛ هود: ۶۱؛ نجم: ۹) و سنت بدان اشاره دارد، صفت «دنو» است. متکلمان ماتریدی، قرب و بُعد نسبت به خدا را از نظر مسافت نفی کرده و تصریح می‌کنند که نزدیکی به خدا و دوری از او از طریق پیمودن طول‌ها نیست، بلکه واژه «قرب» به معنای کرامت است و «بُعد» به معنای خواری و خفت بنده گنهکار است که بر اثر نافرمانی و سرپیچی از دستورهای الاهی از درگاه خدا رانده شده است (مغنیساوی، ۱۹۴۸: ۶۷). آنها این نوع صفات را از الفاظ متشابهات دانسته‌اند که دارای معانی مشترک است. ابومنصور ماتریدی صفت «قرب» را همانند لفظ «مَجِئ» در این کلام الاهی «وَ جَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» (فجر: ۲۲) دانسته است. همان‌طور که لفظ «مَجِئ» گاه به معنای ظهور است (ماتریدی، ۱۴۲۵: ۱۷۰/۱۰) و از آن حرکت و انتقال استفاده نمی‌شود (همان: ۳۳/۱۰) لفظ «قرب» نیز به معنای طی کردن مسافت نیست و گاه به معنای تقرب معنوی و لطف خدا به کار می‌رود. وی لفظ «قرب» را با استناد به این کلام الاهی که می‌فرماید «وَ إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ» ای پیامبر! هنگامی که بندگانم از تو درباره دوری و نزدیکی من سؤال می‌کنند به آنها بگو من به آنان نزدیکم و دعای هر دعاکننده‌ای را می‌شنوم» به معنای اجابت

بررسی معناشناسی صفات خبری فعلی از منظر ماتریدیان، به ویژه ابومنصور ماتریدی / ۷۷

خواسته‌های بندگان از سوی خدا تأویل کرده است (همان: ۱۲۴/۹ و ۵۴۳/۱۰). ماتریدیان قرب به خدا را به معنای قرب علو و درجه تفسیر کرده‌اند، همچنان که صفت «بُعد» را دوری از رحمت و کرامت الاهی می‌دانند. أبو البرکات نسفی لفظ «قرب» در این آیه را که می‌فرماید «إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ» از باب تمثیل می‌داند که بیانگر علم و کمال خدا است و گاه استعاره از رحمت و اکرام خدا برای بندگان است و هر کسی که او را همراه با اخلاص بخواند خداوند خواسته‌های بندگان را اجابت می‌کند (نسفی، ۱۴۱۹: ۶۹/۲). بنابراین، مراد از صفت «قرب» در آیات وحی، قرب مکانی نیست، بلکه به معنای علم، کرامت و اجابت است. نسفی در جای دیگر قرب را به امر الاهی تأویل کرده است (همان: ۳۶۴/۳: نسفی، ۱۹۹۰: ۲۴۰/۱).

بازخوانی و تحلیل

چنان‌که اشارت رفت، ابومنصور ماتریدی در صفات خبری فعلی در مجموع نظریه تأویل را پذیرفت. حال باید دید: آیا این نظریه که بر پایه عقل‌گرایی و دوری از ظاهرگرایی بنا نهاده شده است، با دیدگاه‌ها و اندیشه‌های وی در سایر مباحث کلامی همخوانی و سازگاری دارد؟

هرچند ماتریدی در پاره‌ای از مباحث کلامی‌اش از سمعیات و نقل بهره برده اما شاید بتوان مدعی شد شاکله برجسته و اولیه وی در مطرح کردن مباحث کلامی و اندیشه‌های اعتقادی تکیه و اعتماد به عقل به عنوان یکی از ارکان صحیح معرفت و تمایل به عقل‌گرایی به عنوان چراغ راه وی در مطرح کردن نظریات و اندیشه‌های کلامی است. از باب نمونه ابومنصور ماتریدی درباره آفرینش جهان معتقد است عقل حکم می‌کند که پیدایش و آفرینش جهان به منظور فنا و نابودی، بی‌خردی است. برای هر شخص عاقل و حکیمی بسیار زشت و قبیح خواهد بود اگر عملش از مسیر عقل و خرد و حکمت خارج شود. بنابراین، احتمال ندارد این جهان بدون خرد و حکمت یا بیهوده و عبث به وجود آمده باشد (ماتریدی، بی‌تا: ۵). علاوه بر این، وی ملاک پذیرش حسن و

قبح را عقل می‌داند و معتقد است عقل راستی و عدالت را تحسین، و ستم و دروغ را تقبیح می‌کند. پس عقل، انسان را به کسب آنچه مایه شرافت است امر و از آنچه مایه خواری است نهی می‌کند. بنابراین، امر و نهی (شرعی) به ضرورت عقل واجب است، چنان‌که پاداش برای کسانی که به انجام‌دادن تکالیف قیام کرده و کیفر برای کسانی که از هوای نفسشان پیروی کنند به اشاره و حکم عقل واجب است (همان: ۱۷۸). در بحث معرفت راجع به خدا نیز وی معتقد است شناخت خدای متعال حاصل نمی‌شود مگر از طریق راهنمایی و چراغ راه شدن جهان آفرینش، آفریده‌ها و مخلوقات این جهان بر وجود باری تعالی. با استفاده از روش‌های حسی و تجربی، شناخت ذات باری تعالی شدنی نیست. نیز از طریق سمعیات یا همان نقلیات، یعنی کتاب و سنت، هم شناخت خدای متعال منتفی است، چراکه کتاب و سنت در زمینه شناخت خدا به عنوان مؤید عقل فقط در بحث شناخت صفات حق تعالی نه در محدوده شناخت کنه و ذات خدا می‌تواند به کمک انسان بیاید (همان: ۱۳۰). وی بنیان معرفت دینی را معرفت و شناخت بندگان راجع به خدای سبحان دانسته، راه اصلی شناخت خدا را از طریق عقل می‌داند. وی معرفت و شناخت خدای سبحان را جز از طریق استدلال عقلی ممکن نمی‌داند و تفکر عقلانی در عالم هستی را تنها راه علم و معرفت به حق تعالی می‌داند (همان: ۱۲۹ و ۱۳۷). نیز، به باور وی، وقتی بدانم وجود من و سایر نعمت‌ها از ناحیه خدا است، عقلم به طور مستقل حکم می‌کند که آن مُنعم، اطاعتش لازم است. پس شکر مُنعم، عقلی است (مادلونگ، ۱۳۸۱: ۲۳). همچنین، وی در باب ارتباط میان خدا و انسان تکلیف به مالایطاق را محال، و تکلیف‌کردن کسی را که توانایی ندارد از دید عقل فاسد می‌داند (نک: جلالی، ۱۳۸۶: ۱۵۶).

نتیجه

ماتریدیان و در رأس آنان ابومنصور ماتریدی پس از واکاوی صفات خبری فعلی، این دسته از صفات را در زمره متشابهات و دارای کاربرد مجازی می‌دانند و با دوری از

بررسی معناشناسی صفات خبری فعلی از منظر ماتریدیان، به‌ویژه ابومنصور ماتریدی / ۷۹

ظواهر و منع تفسیر جسمانی به دلیل نقص و حاجت و مکانمندی برای خدا، به تأویل این نوع از صفات دست یازیده‌اند. تأویل بر اساس مبانی عقلی، سازوار و همسو با سایر آرا و اندیشه‌های ماتریدی در بیشتر مباحث کلامی مانند حسن و قبح، معرفت خداوند، شکر مُنعم، تکلیف بما لایطاق و ... است. بنابراین، شاکله کلامی ماتریدی در مطرح کردن اندیشه‌هایش به طور هماهنگ و به دور از تناقض بر اساس عقل‌گرایی بنیان نهاده شده است.

منابع

قرآن کریم.

آمدی، علی بن محمد (۱۴۲۴). *ابکار الافکار فی اصول الدین*، تحقیق: احمد محمد مهدی، قاهره: دار الکتب والوثائق القومية، ج ۱.

ابن تیمیه، احمد بن عبد الحليم (۱۴۲۶). *بیان تلبیس الجهمیة فی تأسیس بدعهم الکلامیة*، ریاض: وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد السعودية، ج ۶.

ابن عثیمین، محمد بن صالح (۱۴۲۶). *مجموع فتاوی و رسائل*، تحقیق: فهد بن ناصر، عنبره: دار الثریا، الطبعة الثانية، ج ۵.

ابن قیم جوزیه، شمس الدین (۱۴۱۴). *الصواعق المرسله علی الطائفة الجهمیة والمعطله*، مدینه: جامعة المدینة، الطبعة الاولى.

ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴). *لسان العرب*، بیروت: دار صادر، الطبعة الثالثة.

ابن همام حنفی، کمال الدین محمد بن عبد الواحد (۱۴۱۷). *المسائرة فی علم الکلام*، مصر: مطبعة امیر، الطبعة الاولى.

بزدوی، ابو الیسر محمد بن محمد (۱۳۸۳). *اصول الدین*، تحقیق: هانز بیترنس، قاهره: دار احیاء الکتب العربیة.

بن باز، عبد العزیز بن عبد الله (۱۴۲۸). *مجموع فتاوی و مقالات متنوعه*، ریاض: دار اصدااء المجتمع للنشر، الطبعة الثانية، ج ۶.

بیاضی، کمال الدین احمد بن حسن (۱۴۲۸). *اشارات المرام من عبارات الامام*، تحقیق: احمد فزید المزیدی، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الاولى.

پاکتنچی، احمد (۱۳۸۷). «مطالعه معنا در سنت اسلامی»، در: *مطالعات فرهنگ ارتباطات*، ش ۳۵، ص ۱۲۱-۱۵۶.

جلالی، سید لطف الله (۱۳۸۶). *تاریخ و عقاید ماتریدیة*، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، چاپ اول.

حربی، احمد بن عوض الله (۱۴۱۳). *الماتریدیة: دراسة و تقویماً*، ریاض: دار العاصمة.

حقی حنفی، اسماعیل (بی تا). *تفسیر روح البیان*، بیروت: دار النشر، ج ۲.

حلی، حسن بن یوسف بن مطهر (۱۴۱۳). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح: حسن حسن زاده آملی، قم: نشر اسلامی، چاپ چهارم.

ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۹۳). *کلام تطبیقی: توحید صفات و عدل الاهی*، قم: المصطفی، چاپ سوم.

بررسی معناشناسی صفات خبری فعلی از منظر ماتریدیان، به ویژه ابومنصور ماتریدی / ۸۱

- سرخسی، محمد بن احمد (بی تا). *اصول سرخسی*، بیروت: دار المعرفة، الطبعة الاولى.
- سمرقندی، نصر بن محمد (بی تا). *بحر العلوم*، تحقیق: محمود مطرجی، بیروت: دار الفكر، الطبعة الثانية.
- سیاح، احمد (۱۳۸۷). *لغت نامه سیاح*، تهران: کتاب فروشی اسلام.
- سید مرتضی، علی بن حسین (۱۳۸۱). *المالخص فی علم الکلام*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول.
- شهرستانی، محمد بن عبد الکریم (۱۴۰۲). *الملل والنحل*، تحقیق: محمد سید گیلابی، بیروت: دار المعرفة، ج ۱.
- طبرانی، سلیمان بن احمد (۱۴۰۴). *المعجم الکبیر*، تحقیق: حمادی بن عبد المجید، موصل: مكتبة العلوم والحکم، الطبعة الثانية.
- عینی حنفی، محمود بن احمد (بی تا). *عمدة القاری شرح صحیح البخاری*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- غزنوی النیسابوری، محمود بن أبی الحسن (علی) بن الحسن (۱۴۱۹). *باهر البرهان فی معانی مشکلات القرآن*، تحقیق: سعاد بنت صالح بن سعید باقی، مكة المكرمة: جامعة أم القرى.
- غزنوی، احمد بن محمد (۱۴۱۹). *اصول الدین*، تحقیق: عمر و فیک الدواعق، بیروت: دار البشائر الاسلامية، الطبعة الاولى.
- فخر الدین رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰). *التفسیر الکبیر أو مفاتیح الغیب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثالثة، ج ۳۱.
- فیومی، محمد ابراهیم (۱۴۲۳). *شیخ اهل السنه والجماعة ابو منصور الماتریدی*، قاهره: دار الفكر العربی، الطبعة الاولى.
- قاضی ابو یعلی، محمد بن حسین (بی تا). *ابطال التأویلات لأخبار الصنفات*، تحقیق: محمد بن حمد الحمود النجدی، کویت: دار إیلاف الدولية.
- قاضی عبد الجبار (۱۴۲۲). *شرح الاصول الخمسة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- کوثری، محمد زاهد (۱۴۲۵). *العقیده و علم الکلام*، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الاولى.
- کوثری، محمد زاهد (بی تا). *مقالات کوثری*، قاهره: مكتبة التوفیقیة.
- ماتریدی، ابو منصور محمد بن محمد (۱۴۲۵). *تفسیر القرآن العظیم المسمی بتأویلات اهل السنة*، تحقیق: فاطمه یوسف الخیمی، بیروت: مؤسسة الرسالة الناشرین.
- ماتریدی، ابو منصور محمد بن محمد (بی تا). *کتاب التوحید*، تحقیق: فتح الله خلیف، قاهره: دار الجامعات المصریة.

- مادلونگ، ویلفرد (١٣٨١). *مکتب‌ها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه*، مشهد: آستان قدس رضوی.
- مغنیساوی، احمد بن محمد (١٩٤٨). *شرح الفقه الاکبر*، دکن: دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الثانية.
- نسفی، ابو معین میمون بن محمد (١٤٣٢). *بحر الکلام فی اصول الدین*، تحقیق: عبد الله محمد اسماعیل و محمد سید احمد شحاته، قاهره: نشر مکتبة الازهرية للتراث.
- نسفی، ابو معین میمون بن محمد (١٩٩٠). *تبصرة الادلة فی اصول الدین علی طریق الامام ابی منصور الماتریدی*، تحقیق: کلود سلامه، دمشق: نشر المعهد العلمی الفرنسی للدراسات العربية.
- نسفی، عبد الله بن احمد (١٤١٩). *مدارک التنزیل و حقائق التأویل*، تحقیق: یوسف علی بدیوی، بیروت: دار الکلم الطیب، الطبعة الاولى.
- نیشابوری، مسلم بن الحجاج (بی‌تا). *المسند الصحیح المختصر بنقل العدل عن العدل*، تحقیق: محمد فؤاد عبد الباقي، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

References

The Holy Quran

- Amedi, Ali ibn Mohammad. 2003. *Abkar al-Afkar fi Osul al-Din (Innovative Thoughts in the Principles of Religion)*, Researched by Ahmad Mohammad Mahdi, Cairo: National Books and Documents House, vol. 1. [in Arabic]
- Ayni Hanafi, Mahmud ibn Ahmad. n.d. *Omadah al-Ghari Sharh Sahih al-Bokhari*, Beirut: Arab Heritage Revival House. [in Arabic]
- Bayazi, Kamal al-Din Ahmad ibn Hasan. 2007. *Esharat al-Maram men Ebarat al-Emam*, Researched by Ahmad Farid al-Mazidi, Beirut: Scientific Books House, First Edition. [in Arabic]
- Bazdawi, Abu al-Yasr Mohammad ibn Mohammad. 1963. *Osul al-Din*, Researched by Hans Bitterlens, Cairo: Arab Books Revival House. [in Arabic]
- Ben Baz, Abd al-Aziz ibn Abdollah. 2007. *Majmu Fatawa wa Maghalat Motenawweah (A Collection of Various Rulings and Articles)*, Riyadh: Echoes Society Publishing House, Second Edition, vol. 6. [in Arabic]
- Fakhr al-Din Razi, Mohammad ibn Omar. 1999. *Al-Tafsir al-Kabir aw Mafatih al-Ghayb (Great Commentary or Unseen Keys)*, Beirut: Arab Heritage Revival House, Third Edition, vol. 31. [in Arabic]
- Fayyumi, Mohammad Ibrahim. 2002. *Sheikh Ahl al-Sannah wa al-Jamaah Abu Mansur al-Maturidi (The Sheikh of Sunnis Abu Mansur Maturidi)*, Cairo: Arab Thought House, First Edition. [in Arabic]
- Ghazi Abd al-Jabbar. 2001. *Sharh al-Osul al-Khamsah (Commentary of Five Principles)*, Beirut: Arab Heritage Revival House. [in Arabic]
- Ghazi Abu Yali, Mohammad ibn Hosayn. n.d. *Ebtal al-Tawilat le Akhbar al-Sefat (Nullification of the Interpretations of the Narrations of Attributes)*, Researched by Mohammad ibn Hamd al-Hamwad al-Najdi, Kuwait: Al-Ilaf House. [in Arabic]
- Ghaznawi al-Neysaburi, Mahmud ibn Abi al-Hasan (Ali) ibn al-Hosayn. 1998. *Baher al-Borhan fi Maani Moshkelat al-Quran (The Brilliant Proof on the Ambiguous Meanings of the Quran)*, Researched by Soad bent Saleh ibn Said Babaghi, Mecca: Omm al-Ghora University. [in Arabic]
- Ghaznawi, Ahmad ibn Mohammad. 1998. *Osul al-Din (Principles of Religion)*, Researched by Omar Wafigh al-Dawaegh, Beirut: Islamic Glad Tidings House, First Edition. [in Arabic]

- Haghi Hanafi, Ismail. n.d. *Tafsir Ruh al-Bayan (Ruh al-Bayan Commentary)*, Beirut: Publication Institute, vol. 2. [in Arabic]
- Harbi, Ahmad ibn Ewazollah. 1992. *Al-Maturidiyah: Derasah wa Taghwima (Maturidiyya: Studies and Chronology)*, Riyadh: Capital House. [in Arabic]
- Helli, Hasan ibn Yusof ibn Motahhar. 1992. *Kashf al-Morad fi Sharh Tajrid al-Eteghad (Discovering the Meaning in the Explanation of the Abstraction of Belief)*, Edited by Hasan Hasanzadeh Amoli, Qom: Islamic Publication, Fourth Edition. [in Arabic]
- Ibn Ghayyem Jawziyah, Shams al-Din. 1993. *Al-Sawaegh al-Morsalah ala al-Taefah al-Jahmiyah wa al-Moattalah*, Medina: University of Medina, First Edition. [in Arabic]
- Ibn Homam Hanafi, Kamal al-Din Mohammad ibn Abd al-Wahed. 1996. *Al-Mosaarah fi Elm al-Kalam (Introduction to Theology)*, Egypt: Amir Press, First Edition. [in Arabic]
- Ibn Manzur, Mohammad ibn Mokarram. 1993. *Lesan al-Arab (Language of Arabs)*, Beirut: Sader Institute, Third Edition. [in Arabic]
- Ibn Othaymin, Mohammad ibn Saleh. 2005. *Majmu Fatawa wa Rasael (Total Fatwas and Letters)*, Researched by Fahd ibn Naser, Onayzah: Al-Thorayya House, Second Edition, vol. 5. [in Arabic]
- Ibn Taymiyyah, Ahmad ibn Abd al-Halim. 2005. *Bayan Talbis al-Jahmiyah fi Tasis Bedaehem al-Kalamiyah (Expression of Jahmiyya's Deception in the Establishment of Their Theological Heresy)*, Riyadh: Ministry of Islamic Affairs, Invitation and Guidance of Saudi Arabia, vol. 6. [in Arabic]
- Jalali, Seyyed Lotfollah. 2007. *Tarikh wa Aghaed Maturidiyah (History and Doctrines of Maturidiyya)*, Qom: University of Religions and Denominations, First Edition. [in Farsi]
- Kawthari, Mohammad Zahed. 2004. *Al-Aghidah wa Elm al-Kalam (Faith and Theology)*, Beirut: Scientific Books House, First Edition.
- Kawthari, Mohammad Zahed. n.d. *Maghalat al-Kawthari*, Cairo: Tawfighi Press. [in Arabic]
- Madlung, Wilfred. 2002. *Maktab-ha wa Fergheh-hay Islami dar Sadeh-hay Miyaneh (Islamic Schools and Sects in the Middle Centuries)*, Mashhad: Astan Qods Razavi. [in Farsi]

- Maturidi, Abu Mansur Mohammad ibn Mohammad. 2004. *Tafsir al-Quran al-Azim al-Mosamma be Tawilat Ahl al-Sunnah (Commentary of the Great Quran Known as Allegorical Interpretations of the Sunnis)*, Researched by Fatemah Yusof al-Kheymi, Beirut: Treatise Publishers Institute. [in Arabic]
- Maturidi, Abu Mansur Mohammad ibn Mohammad. n.d. *Ketab al-Tawhid (The Book of Monotheism)*, Researched by Researched by Fathollah Khalif, Cairo: Egyptian Universities House. [in Arabic]
- Meghnisawi, Ahmad ibn Mohammad. 1948. *Sharh al-Feghh al-Akbar (Commentary of the Greatest Jurisprudence)*, Deccan: The Ottoman Encyclopedia, Second Edition. [in Arabic]
- Nasafi, Abu Main Maymun ibn Mohammad. 1990. *Tabserah al-Adellah fi Osul al-Din ala Tarigh al-Imam Abi Mansur al-Maturidi (Commentary on the Principles of Religion on the Path of Imam Abi Mansur Maturidi)*, Researched Kelud Salamah, Damascus: Publication of the French Scientific Institute for Arabic Studies. [in Arabic]
- Nasafi, Abu Main Maymun ibn Mohammad. 2010. *Bahr al-Kalam fi Osul al-Din (Sea of Speech in the Fundamentals of Religion)*, Researched by Abdollah Mohammad Ismail & Mohammad Sayyed Ahmad Shahatah, Cairo: Al-Azhar Heritage Press. [in Arabic]
- Nasfi, Abdollah ibn Mohammad. 1998. *Madarek al-Tanzil wa Haghaegh al-Tawil (Evidence of Revelation and Facts of Interpretation)*, Researched by Yusof Ali Badiwi, Beirut: Pure Words House, First Edition. [in Arabic]
- Neyshaburi, Moslem ibn al-Hajjaj. n.d. *Al-Mosnad al-Sahih al-Mokhtasar be Naghl al-Adl an al-Adl*, Researched by Mohammad Foad Abd al-Baghi, Beirut: Arab Heritage Revival House. [in Arabic]
- Pakatchi, Ahmad. 2008. "Motaleeh Mana dar Sonnat Islami (The Study of Meaning in the Islamic Tradition)", in: *Communication Culture Studies*, no. 35, pp. 121-156. [in Farsi]
- Rabbani Golpaygani, Ali. 2014. *Kalam Tatbigi: Tohid Sefat wa Adl Elahi (Comparative Theology: The Unity of Attributes and Divine Justice)*, Qom: Al-Mustafa Publishing, Third Edition. [in Farsi]
- Samarghandi, Nasr ibn Mohammad. n.d. *Bahr al-Olum (Sea of Science)*, Researched by Mahmud Metraji, Thought House, Second Edition. [in Arabic]

- Sarakhsi, Mohammad ibn Ahmad. n.d. *Osul Sarakhsi*, Beirut: Knowledge House, First Edition. [in Arabic]
- Sayyah, Ahmad. 2008. *Loghatnameh Sayyah*, Tehran: Islam Bookstore.
- Sayyed Mortaza, Ali ibn Hosayn. 2002. *Al-Molakhkhas fi Elm al-Kalam (Summary of Theology)*, Tehran: University Publishing Center, First Edition.
- Shahrestani, Mohammad ibn Abd al-Karim. 1981. *Al-Melal wa al-Nehal (Nations & Schools)*, Researched by Mohammad Seyyed Gilani, Beirut: Knowledge House, vol. 1. [in Arabic]
- Tabarani, Solayman ibn Ahmad. 1983. *Al-Mojam al-Kabir (The Great Collection of Narrations)*, Researched by Hamdi Abd al-Majid, Mosul: School of Science and Law, Second Edition. [in Arabic]