

## مبانی تفسیری - کلامی علامه طباطبایی در صفات خبری

اسماعیل دارابکلایی<sup>۱</sup>، روح‌الله ترابی<sup>۲\*</sup>

۱. استادیار دانشکده الهیات و ادیان شهید بهشتی

۲. کارشناس ارشد مدرسی معارف اسلامی

(تاریخ دریافت: ۹۳/۷/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۹۳/۸/۲۸)

### چکیده

صفات خبری خداوند متعال، از جمله مباحث کلامی و تفسیری است که در قرآن و روایات آمده است. صفات خبری آن دسته از صفات خداوند هستند که عقل بر آنها دلالت روشنی ندارد و تنها به آن سبب که در متن دینی (اعم از قرآن و حدیث) به خداوند نسبت داده شده‌اند، می‌توان آنها را به خداوند نسبت داد. شناخت صحیح و دقیق صفات خبری و دستیابی انسان به این معرفت، به درک بهتری از باری تعالی منجر می‌شود. تفسیر این صفات از دیرباز مورد نزاع متکلمان بوده و بدون تردید دیدگاه‌های افراطی و تفریطی کلامی در این موضوع پیامدهای زیانباری را برای امت اسلامی در پی داشته که تاریخ فرقه‌ها و گروه‌های اسلامی گویای این مطلب است. آیات صفات خبری خدا از جمله آیات متشابهی است که برای فهم بشر سنگین بوده و زمینه‌ساز به‌وجود آمدن فرقه‌های مختلف در میان مسلمانان شده است.

در باب صفات خبری چهار شیوه کلی وجود دارد:

۱. نظریه اثبات صفات خبری همراه با تشبیه؛ ۲. نظریه توقف و تفویض؛ ۳. نظریه اثبات صفات خبری با قید بدون کیفیت؛ ۴. نظریه تأویل.

با تبیین صفات خبری در تفسیر، می‌توان به این نتیجه رسید که اعتقاد به تجسیم خداوند مورد پذیرش هیچ‌یک از آنها نیست، در این مقاله می‌کوشیم دیدگاه مفسر بزرگ شیعه، علامه طباطبایی را به دست آوریم؛ ایشان معتقد است با پیروی از اهل بیت و گرفتن اصل معنا با حذف لوازم، باید معنای نهایی و جدی کلام خداوند، در آیات صفات خبری را پس از در نظر گرفتن تمامی قراین، از جمله آیات تنزیه و مسائل عقلی، به دست آورد.

### واژگان کلیدی

تأویل، تفویض، صفات خبری، مبانی.

### مقدمه

بحث صفات خداوند یکی از دیرینه‌ترین و پردامنه‌ترین مباحث در میان دانشمندان مسلمان، به‌ویژه متکلمان بوده و این مبحث به شکل‌گیری فرقه‌های متفاوتی انجامیده است که تا حد تکفیر هم پیش رفته‌اند. در این میان، مبحث صفات خبری شاید یکی از مهم‌ترین مباحث به‌شمار آید، از آن‌رو که از یک سو به متشابهات قرآن برمی‌گردد و از سویی با تأویل و تفویض ارتباط می‌یابد (صابری، ۱۳۸۵: ۶۶).

با توجه به اینکه روش علامه در تبیین و تحلیل این‌گونه آیات، بهره‌گیری از تفسیر قرآن به قرآن و تفسیر عقلی اجتهادی است، غرض اصلی نویسنده در این مقاله آن است که به مهم‌ترین مبانی مطرح در حوزه اوصاف خبری خداوند از دیدگاه مفسر و متکلم برجسته معاصر یعنی علامه محمدحسین طباطبایی اشاره کند؛ شخصیتی که به مسائل روزآمد کلامی و تفسیری جایگاهی در تفکر شیعی احاطه کامل داشته و تا اندازه شایان توجهی، سبب تحول فکری حوزه علوم دینی و به‌ویژه حوزه علمیه قم شده است.

### تعریف صفات خبری

مقصود از صفات خبری، صفاتی است که خداوند در قرآن مجید، خود را با آنها توصیف کرده یا در سنت نبوی از آنها خبر داده شده است، به‌طوری که هرگز انسان از طریق عقل و خرد، به آنها پی نمی‌برد، مانند وجه و ید و عین که در قرآن آمده یا مثل نزول از عرش به آسمان که در روایات آمده است (سبحانی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۶۵). ولی صفات غیرخبری به آن دسته از صفات خداوند اطلاق می‌شود که علاوه بر منبع قرآن و احادیث، می‌توان با عقل نیز این صفات را برای ذات خداوند اثبات کرد، زیرا وجود این صفات مثل قدرت و علم و... همراه تقدیس و تنزیه پروردگار منافاتی ندارد.

به بیان دیگر، عمده صفات خبری صفاتی هستند که در ظاهر موهم تجسیم خداوند و تشبیه او به مخلوقاتند و اگر از آنها در قرآن و حدیث ذکری به میان نمی‌آید، عقول بشری هرگز جرأت اثبات آنها را برای خداوند نداشت و تنها راه آگاهی از این صفات، منقولات (اعم از آیات و احادیث) است، اما صفات غیرخبری به صفاتی می‌گویند که موهم تجسیم خداوند و تشبیه او به مخلوقات نیستند.

عمده صفات خبری جزو آیات متشابه قرآن هستند که با ارجاع به محکمت تفسیرپذیرند از این رو دانشمندان کلامی و علوم قرآنی صفات خبری را با عنوان «متشابه‌الصفات» یاد کرده‌اند؛ توضیح آنکه محکم، در علوم قرآنی چیزی است که نه از جنبه لفظ و نه از حیث معنا، شبهه‌ای در آن وارد نشود. این ویژگی در یک کلام هنگامی پدید می‌آید که کلام در افاده معنا، هیچ‌گونه ابهام و ایهامی نداشته باشد و به روشنی تمام بر مقصود خویش دلالت کند و متشابه در قرآن، کلامی است که به دلیل مشابهت لفظی یا معنوی به چیز دیگر، تفسیر آن مشکل شده است (اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۴۳-۴۴۵).

بنابراین متشابه در اصطلاح قرآن، لفظی است که احتمال چندین معنا در آن وجود دارد و به همین دلیل در آن شک و شبهه ایجاد می‌شود و همان‌گونه که احتمال تأویل صحیح آن وجود دارد، احتمال فاسد نیز در آن می‌رود و همین احتمال سبب شده است تا منحرفان متناسب با اهداف خویش در صدد تأویل آن برآیند (معرفت، ۱۳۹۶، ج ۳: ۹).

برخی از آیات صفات خبری را همان‌گونه که از ظاهر آنها پیداست، نمی‌توان به ظاهر تفسیر کرد، چون وجود صفات خبری در آنها موهم تجسیم خداوند است و برای دستیابی به تفسیر درست از آنها، نیازمند ارجاع آنها به آیات محکم هستیم. بنابراین یکی از اقسام متشابه در قرآن، آیاتی است که در بردارنده صفاتی از خداوند است که تفسیر ظاهری آنها به دلیل وجود شبهه تجسیم در حق خداوند مشکل به نظر می‌رسد.

### متشابه بودن آیات صفات خبری در المیزان

هرچند در المیزان به اصطلاح آیات صفات خبری اشاره ای نشده، این دسته از آیات، جزو متشابهات قرار داده شده و به این نکته تصریح شده است؛ برای نمونه، آیه شریفه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه: ۵) یعنی خدای رحمان بر عرش استیلا یافته، آیه متشابه است، چون معلوم نیست منظور از برقرار شدن خدا بر عرش چیست و شنونده در اولین لحظه که آن را می‌شنود، در معنایش تردید می‌کند، ولی وقتی به آیه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ۱۱) یعنی چیزی مانند او نیست، مراجعه می‌کند، می‌فهمد که قرار گرفتن خداوند، مانند قرار گرفتن سایر موجودات نیست و برقرار شدن تسلط بر ملک و احاطه بر خلق است، نه روی تخت نشستن و بر مکانی تکیه دادن (که کار موجودات جسمانی است) چرا که چنین چیزی از خدای سبحان محال است.

وی در مثال دوم می‌گوید: آیه شریفه «إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ»؛ (قیامت: ۲۴) یعنی به سوی خود می‌نگرند.

وقتی شنونده آن را می‌شنود، بلافاصله به ذهنش خطور می‌کند که خدا هم مانند اجسام دیدنی است.

و وقتی به آیه ۱۰۳ سوره انعام «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» یعنی چشم‌ها او را در نمی‌یابند و اوست که دیدگان را در می‌یابد، مراجعه می‌کند، آن وقت می‌فهمد که منظور از نظر کردن، تماشا کردن با چشم مادی نیست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۳۱).

پس ذکر این دو آیه به‌عنوان مثال برای متشابهات، نشان می‌دهد که در المیزان این‌گونه آیات صفات خبری را بتوان جزو متشابهات دانست.

### دیدگاه‌های کلی مربوط به صفات خبری

از دیرباز پرسش‌هایی در خصوص اوصاف خبری مطرح بوده است، پرسش‌هایی همچون: مراد از این صفات چیست؟ آیا مراد همان معانی ظاهری است یا چیز دیگری از این صفات اراده شده است؟ اساساً راهی برای شناخت معانی این گونه صفات داریم یا خیر؟ برای پاسخ به این گونه پرسش‌ها، بحث مفصلی در میان مسلمانان درگرفته و آرای مختلفی در این زمینه ابراز شده است که می‌توان آنها در چهار دسته تقسیم کرد:

#### ۱. نظریه اثبات صفات خبری همراه با تشبیه

مشبّهه (تشبیه‌گرایان) و مجسمه (جسم‌انگاران) بر این اعتقادند که این گونه صفات به‌همان نحوه و کیفیتی که در انسان وجود دارند، در خداوند نیز موجودند؛ آنان به خدای انسان‌گونه عقیده دارند و آنچه را که در مورد انسان وجود دارد، به خداوند نسبت می‌دهند؛ در واقع آنان آیات و روایات صفات خبری را بر ظاهرشان حمل می‌کنند و برای خداوند اعضا و جوارح قرار داده‌اند و آنچه را مستلزم جسمانیت و مکان‌دار بودن است، به خدا نسبت می‌دهند (شهرستانی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۱۰۳؛ ر.ک. ابن خلدون ۱۳۵۹: ۹۴۴؛ بغدادی، ۱۴۰۸: ۲۱۵).

#### ۲. نظریه توقف و تفویض

مقصود از «تفویض» این است که خداوند را به صفات کمال مذکور در قرآن و احادیث توصیف و جنبه مشابهت آن با صفات آفریده‌ها و اجسام را تجرید و نفی کنیم و از بحث درباره حقیقت معانی آنها خودداری کنیم و علم آن را به خدا واگذاریم. این نظریه در میان صحابه، تابعان و مسلمانان سلف، پیروان زیادی داشته است، چنانکه شهرستانی آن را به بسیاری از سلف نسبت داده است (رمضان‌عبداله، ۱۳۶۵: ۹۲؛ شهرستانی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۱۰۵).

#### ۳. نظریه اثبات صفات خبری با قید بدون کیفیت

بسیاری از دانشمندان اهل سنت همچون ابوالحسن اشعری و سفیان ثوری، صفات خبری را برای خداوند ثابت می‌دانند، اما برای فرار از مشکل تشبیه، قید «بلاکیف» را اضافه کرده‌اند.

اشعری می‌گوید: «أَنَّ لَهُ يَدَيْنِ بِلَاكَيْفٍ، كَمَا قَالَ «خَلَقْتُ يَدَيَّ» (اشعری، ۱۳۴۰، الابانه: ۱۸). شهرستانی هم منع تأویل صفات و هم جواز تأویل آنها را به اشعری نسبت داده است (شهرستانی، ج ۱: ۱۰۱).

حاصل نظریه این است که صفات خبری به‌عنوان صفات حقیقی در خداوند وجود دارند، اما کیفیت و نحوه آنها در خدا با نحوه وجود آنها در انسان متفاوت است؛ خدا هم مانند انسان دست و چشم دارد، اما دست و چشم او با انسان تفاوت دارد.

#### نکته

نظریه «تفویض» و «بلاکیف» هر دو در واقع به یک معنا باز می‌گردد و آن عبارت است از عجز بشر از درک معانی واقعی صفات خبری و تفاوت آن دو، در این است که قائلان به اثبات بلاکیف صفات، به اندازه قائلان به تفویض، دست انسان را از درک معانی واقعی این صفات بسته نمی‌دانند؛ به عبارت دیگر، تفاوت آنها در درجه عجزی است که هر کدام برای بشر قائلند.

#### ۴. نظریه تأویل

گروه دیگری در تبیین صفات خبری به تأویل روی آورده‌اند و تنها به اطلاق مفاهیم صفات بر خداوند و تنزیه او از عوارض امکان و احتیاج اکتفا نکرده‌اند، بلکه به تبیین معانی آنها نیز پرداخته‌اند. آنها آیات متشابه قرآنی مربوط به اسما و صفات را- تا آنجا که با اصول مسلم دین تعارضی پدید نیاید- بر خلاف ظواهر آنها حمل کرده‌اند و آن را تأویل نامیده‌اند.

معتزله هر کجا ظاهر دلیل نقلی با درک عقلی ناسازگاری داشته باشد، به تأویل دلیل نقلی روی می‌آورند و حتی گاهی بدون اینکه شاهدی بر تأویل داشته باشند، هر گونه جسمانیت و مشابهت با مخلوقات را در ذات و صفات از خداوند نفی می‌کنند؛ از این رو اثبات هر گونه عضوی را برای خدا با توحید او مخالف دانسته‌اند و آن را مساوی با ترکیب، امکان و نیاز واجب می‌دانند. اشعری در گزارش خویش می‌گوید: معتزله همه

صفات خبری غیر از «وجه» را تأویل می‌کنند و به معنای دیگری غیر معنای ظاهری آنها حمل می‌کنند (اشعری، ۱۴۱۹، ج ۱: ۲۲۶).

### مبانی علامه در تفسیر صفات خبری

مبانی<sup>۱</sup> مفسر در تفسیر قرآن به دیدگاه‌های وی اطلاق می‌شود که پذیرش یا رد آنها در نفی و اثبات تحلیل انجام شده در مورد آیات قرآن و از جمله متشابهات صفات خبری مؤثر است و در طرح مباحث و تعیین قلمرو مطالب نقش کلیدی دارد، پس شناسایی و اطلاع یافتن از نوع تفکرات هر مفسر، در شناسایی تحلیل وی از متشابهات صفات خبری خداوند نقش بسزایی دارد. در این بخش به بررسی مبانی تفسیری علامه طباطبایی خواهیم پرداخت.

#### ۱. امکان فهم تمام آیات

یکی از مهم‌ترین مبانی علامه طباطبایی در تفسیر قرآن، فهم‌پذیری قرآن برای همگان است، علامه به‌طور مطلق درباره فهم آیات قرآن، چه در آیات صفات خبری و چه غیر صفات، معتقد است که قرآن نور و تبیان است<sup>۲</sup> و می‌گوید: «قرآن خود را نور و روشن‌کننده و بیان‌کننده همه چیز معرفی می‌کند و البته چنین چیزی در روشن شدن خود، نباید نیازمند دیگران باشد» (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۸۵).

و این صفات برای همه انسان‌ها و مخاطبان آیات خواهد بود نه برای بخش خاصی از انسان‌ها. وی قرآن را کتابی می‌داند که فهم و اندیشه عادی نیز به آن دسترسی دارد<sup>۳</sup> و آیات آن یکدیگر را تفسیر می‌کند. وی می‌گوید اگر قرآن فهم‌شدنی نبود، دلیلی نداشت که خداوند، عامه مردم را خطاب قرار دهد و آنان را به سوی اندیشیدن در آیاتش ترغیب کند و اگر فهم این‌گونه پیام‌های الهی از قدرت بشر بیرون بود، این تکلیف شاق نموده و از

۱. مراد، ملاک و معیارها و اصول متعارفی که علامه در صفات خبری استفاده کرده است.

۲. در آیاتی از قرآن به «نور» و «کتاب مبین» تعبیر شده است، از جمله: مائده: ۱۵؛ نساء: ۱۷۴.

۳. ذکر می‌کند: «قرآن کتابی است که فهم‌های عادی به درک آن دسترسی دارد» ج ۵: ۲۸.

حکمت بالغه خداوند بعید است (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۳۱). وی با تأکید یادآور می‌شود که در میان همه آیات قرآن، حتی یک آیه نمی‌یابیم که در مفهومش تعقید و پیچیدگی باشد، به طوری که ذهن خواننده در فهم معنای آن دچار حیرت و سرگردانی شود. قرآن فصیح‌ترین کلام عرب است و ابتدایی‌ترین شرط فصاحت این است که تعقید نداشته باشد و حتی آن آیاتی که جزو متشابهات قرآن به‌شمار می‌آید، مانند آیات نسخ‌شده و امثال آن، در مفهوم آنها وضوح و روشنی وجود دارد و تشابهش به دلیل این است که مراد از آن را نمی‌دانیم، نه اینکه معنای ظاهرش نامعلوم باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۱۴).

وی در مورد آیات صفات خبری مانند «فَأَيْنَمَا تُولُوْنَ وَجْهَ اللَّهِ؟» پس به هر سو روی کنید، آنجا رو به خداست (بقره: ۱۱۵). با توجه به اینکه آنها را جزو متشابهات می‌داند، ولی آنها را فهم‌پذیر می‌داند و اصلاً متشابه بودن را در آنها نسبی دانسته است و مقصود از آن برای فهم شنونده روشن نیست و چنان نیست که شنونده به محض شنیدن آن، مراد از آن را درک کند، بلکه در این که منظور فلان معناست یا معنای دیگر، تردید می‌کند و تردیدش برطرف نمی‌شود، تا آنکه به آیات محکم رجوع و به کمک آنها معنای آیات متشابه را مشخص کند و در نتیجه، همان آیات متشابه نیز محکم می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳: ۳۱).

در نتیجه علامه قرآن را فهم‌پذیر دانسته برای تبیین صفات خبری خداوند راهکار ارائه می‌دهند؛ علامه معتقد است که در قرآن، متشابه، به معنای آیه‌ای که برای تشخیص مدلولش به هیچ وجه راهی نباشد، وجود ندارد، بلکه متشابه آیه‌ای است که در افاده مدلول خود استقلال ندارد و به واسطه رد به محکومات روشن می‌شود و این همان ارجاع متشابه به محکم است؛ از این رو علامه با توجه به مبنای فهم‌پذیری قرآن با ارجاع آیات متشابه به محکم، آنها را به خوبی تحلیل و تبیین می‌کند.

در ضمن مراد علامه از امکان فهم تمام آیات بر اساس روش‌های تفسیری مورد تأیید دین و قرآن بوده و این متفاوت است با قرائت‌های مختلف دین که به تفسیر رأی منجر خواهد شد که نزد علامه باطل است.



## ۲. بازگشت متشابه به محکّمات

علامه، آیات صفات خبری را جزو متشابهات می‌داند و بر این نظر است که راه رسیدن به فهم این آیات، ارجاع این آیات، به آیات محکمی است که بارزترین ویژگی آنها عدم ابهام و تشابه برای همگان خواهد بود. وی می‌گوید: «هرچه از ظاهر آیات قرآن برخلاف این آیات محکمه دیده شود، مثلاً صفات و افعالی را به خدا نسبت دهد، که متضمن حدوث است، باید به وسیله آیات محکم قرآن معنا شود، و معنایی از آنها گرفت که با صفات علیا و حسناى خدای تعالی منافات نداشته باشد» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۱۵۴).

وی در عبارت‌های متعدد، مسئله ارجاع را تکرار می‌کند و می‌نویسد:

آیات متشابه طوری است که به مجرد شنیدن آنها، مراد از آن برای شنونده، روشن نیست تا مقصود از آن را درک کند، بلکه بین چند معنا تردید می‌کند و تردیدش برطرف نمی‌شود، تا آنکه به آیات محکم رجوع کرده و به کمک آنها آیات متشابه را مشخص کند؛ در نتیجه آیات متشابه نیز به واسطه آیات محکم، محکم می‌شود (طباطبایی، ج ۳: ۲۱).

وی برای نمونه می‌گوید: وقتی شنونده آیه «إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (قیامت: ۲۳) یعنی به سوی پروردگار خود می‌نگرند، را می‌شنود، بلافاصله به ذهنش خطور می‌کند که خدا هم مانند اجسام دیدنی است و وقتی به آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» (انعام: ۱۰۳). یعنی چشم‌ها او را در نمی‌یابند و اوست که دیدگان را درمی‌یابد، مراجعه می‌کند، آن وقت می‌فهمد که منظور از نظر کردن، تماشا کردن با چشم مادی نیست (همان، ج ۳: ۳۱).

علامه به همه محکّمات قرآن آشنا بوده است و می‌گوید: برجسته‌ترین آیه محکم درباره توحید الهی همانا کریمه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» است. ایشان در شناخت متشابهات نیز ماهر بودند و به روشنی، متشابهات را به محکّمات که «أمّ الكتاب» و به منزله اصل و مادر همه مطالب قرآنی به‌شمار می‌رود، ارجاع می‌دادند و راه پیروی از آنها را به روی تیره‌دلان می‌بستند (ر.ک. جوادى آملی، ۱۳۸۸: ۷۴).

### ۳. تنزیه خداوند از مشابهت با مخلوقات<sup>۱</sup>

یکی از اصول و مبانی خدشه‌ناپذیر علامه در تفسیر تمام آیات صفات خبری، تنزیه خداوند از مشابهت با مخلوقات است. علامه این مطلب را هنگام بحث از متشابهات و به‌خصوص آیات از صفات مطرح و آن را از ضروریات کتاب و سنت معرفی می‌کند. وی می‌گوید: «از ضروریات کتاب و سنت است که خدای سبحان متصف به صفت اجسام نیست، و با اوصاف ممکنات، اوصافی که مستلزم حدوث و فقر و حاجت و نقص است، متصف نمی‌گردد، هم‌چنان که فرموده: «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ؛ پروردگار آفریننده هر موجودی است» (زمر: ۶۲) و نیز فرموده: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ؛ چیزی مانند او نیست (شوری: ۱۱) و نیز در آیه دیگر فرموده «وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ» و آیات دیگری که در این باره وارد شده‌اند» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۱۰۳).

وی شأن خدای تعالی را اجل از آنکه به تجهیزات جسمانی مجهز باشد و ساختش را منزه می‌داند (همان، ج ۷: ۵۶)

### ۴. اثبات صفات واردشده در کتاب و سنت و انتساب معنای تصدیقی آنها به خداوند، بدون تأویل

در المیزان، اثبات آیات صفات بدون تشبیه پذیرفته شده است و اما در انتساب این آیات، علامه مفهوم تصدیقی این آیات را به خداوند منتسب می‌کند نه مفهوم تصویری و ابتدایی آنها را. وی همچنین از نامیدن این معنای آیات به تأویل ابا دارد، زیرا به عقیده وی، مؤلفان برای تفسیر آیات صفات، بر اساس تفسیر به رأی، معنای خارج از ظاهر لفظ آیات را در نظر می‌گیرند. در حالی که انسان مکلف است بر اساس ظهور آیه به معنای آن دست یابد، حال یا ظهور ابتدایی در آیات غیرصفاتی یا ظهور تصدیقی در آیات صفاتی خداوند.

۱. همراه با اثبات نه بدان‌گونه که تعطیل و توقف می‌گویند.

ذکر این نکته لازم است که در بسیاری از موارد، معنای تأویلی مؤوله و معنای تصدیقی علامه یکی است.

علامه در تأیید مذهب اثبات بدون تشبیه، می‌گوید: مراد از آن، این است که از هر صفتی اصل آن درباره‌ی خدای تعالی اثبات و خصوصیتی که آن صفت در ممکنات و مخلوقات به خود گرفته از حق تعالی نفی شود و به عبارت دیگر اصل صفت اثبات و محدودیت آن به حدود امکانی نفی گردد (همان، ج ۷: ۵).

وی در جای دیگری تمام آیات صفات خداوند را بدون ذکر تأویل و با شرط تنزیه خداوند از نقص انتساب آنها به وی، آن‌طور که لایق اوست، قابل اثبات می‌داند و می‌گوید: «آنچه خدای تعالی از ضلالت، مکر و کمک به طغیان، به ظاهر این‌گونه مطالب که به خود نسبت داده، تمامی آنها آن‌طور منسوب به خداست که لایق ساحت قدس او باشد و به نزاهت او از لوث نقص و قبیح و منکر برنخورد» (همان، ج ۱: ۱۴۹).

#### ۵. پیروی از شیوه‌ی اهل بیت

در مورد تفسیر آیات صفات می‌توان گفت که علامه اصل نوع بینش خود را نسبت به آیات صفات و روش تفسیر آنها، از ائمه اخذ کرده است. در تفسیر آیات صفات توسط علامه، مبانی خاصی همچون تنزیه خداوند از تشبیه به مخلوقات و اثبات این آیات، متبلور است که علامه این مبانی را در حدیثی از امام رضا، مستند می‌کند و به نقل از تفسیر برهان می‌گوید: «حضرت رضا فرمود: مردم را در توحید سه مذهب است: ۱. نفی؛ ۲. تشبیه؛ ۳. اثبات به غیرتشبیه. مذهب نفی غلط است. مذهب تشبیه، یعنی او را به چیز دیگری شبیه ساختن نیز غلط است، برای اینکه چیزی نیست که شبیه خدای تعالی باشد. بنابراین راه صحیح و میانه، همان اثبات بدون تشبیه است (همان، ج ۷: ۵۵).

در بحث دیگری، علامه در مقام انتقاد و رد عقیده‌ی تفویض و تأویل در تفسیر آیات صفات، از بیان و عقیده‌ی رسیده از ائمه در این مورد بهره برده است و به آن استناد می‌کند و بر این باور است که ائمه در تفسیر آیات صفات، هم نواقص امکانی را از صفات خدا نفی

کرده‌اند و هم این آیات را برای خداوند قابل اثبات می‌دانستند. وی دلیل قول خود را احادیث بسیاری از ائمه ذکر می‌کند (همان، ج ۱۴: ۱۷۹).

روش علامه بدین شرح بود؛ وقتی آیه‌ای را مشاهده می‌کرد، برای تفسیر آن با یک چشم به خود آیه می‌نگریست و با چشم دیگر، روایات را در نظر می‌گرفت. با این شیوه، اگر در آیه‌ای چندین احتمال وجود داشت، احتمالی را بر می‌گزید که روایات آن را تأیید می‌کرد. به این سبب در بخش تفسیری المیزان می‌گوید: «آیه به این معناست؛ کما سیأتی فی البحث الروائی» و در بحث روایی نیز تأکید می‌کردند: «هذا هو ما تقدّم». این سخن که قرآن را باید با خود قرآن تفسیر کرد، منافی آنچه بیان شد، نیست، چون حضرت استاد (قدس سرّه) اصل این روش را از برکات اهل بیت علیهم‌السلام به دست آوردند. آن بزرگواران، هم در سیره خود بر مبنای «القرآن ینطق بعضه ببعض» مشی می‌کردند و هم در روایات به «القرآن یصدق بعضه بعضاً» تأکید می‌فرمودند. بنابراین تأسی به اهل بیت علیهم‌السلام تمسک به قرآن کریم و تفسیر آیات با یکدیگر به کمک روایات را به همراه دارد و این دو هیچ‌گاه از هم جدایی ندارند: لایفترقا (ر.ک، جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۵۷).

روایات در زمینه تبیین صفات خبری، نقش مهم‌تری را نیز ایفا می‌کنند و آن آموزش تبیین - یعنی ارجاع متشابهات به محکّمات - است.

علامه به موجب آیاتی چون «ما آتاکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا» (حشر: ۷) پیامبر را مبین جزئیات شریعت و معلم الهی قرآن می‌داند. همچنین پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به موجب حدیث شریف ثقلین، ائمه اهل بیت را درسنت‌های نامبرده، جانشینان خود قرار داده است. علامه روایتی را نمی‌پذیرد مگر آنکه شاهی از قرآن در تأیید مفهوم روایت بیابد؛ ملاک علامه در معتبر بودن روایات، موافقت با کتاب خداست؛ به این ترتیب در ترازوی حساب رؤیت‌سنجی المیزان، هم رجال و اسناد روایات مورد مذاقه قرار می‌گیرد و هم متن حدیث مورد بررسی است و بالأخره اینکه ایشان، اعتقاد دارد که گفته‌های صحابه و تابعین فاقد حجیت ذاتی است (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۳۲-۳۳).

در نتیجه؛ علامه، اولاً، از روایات در تفسیر آیات متشابه قرآنی طریقه امامان معصوم، را مبنی بر ارجاع متشابهات به محکّمات می آموزد و ثانیاً، روایات را به عنوان تأییدی بر مضامین تفسیری برآمده از آیات می گیرد. بدیهی است که اگر علامه در فهم صفات خبری تنها به روایات بسنده می کرد، محرومیت از تعمق در مفاد تفسیری آیات و نیز بسته شدن باب پرسش در حوزه آیاتی را به دنبال داشت که واجد روایات تفسیری نیستند.

### ۶. توجه به اسلوب لغت و بلاغت زبان اصیل عربی

هرچند این مبنا مختص ایشان نیست، ولی علامه، در ضمن پیروی از تمام مبانی و اصول مذکور، برای یافتن معنای درستی از آیات صفات خبری، ضمن بهره گیری از مباحث لغوی تفاسیر ارزشمندی چون کشف و روح المعانی، به طور مستقیم به کتاب های لغت معتبری چون قاموس المحيط و به ویژه مفردات راغب اصفهانی مراجعه کرده است تا معنای صحیحی از مفهوم تصدیقی هر یک از آیات صفات خبری به دست آورد. وی علاوه بر این مراجعات، با استفاده از آیات مشابه، در تفسیر آیات صفات خبری، تفسیر دیگر آیات را نیز جزو مهم ترین اصول خود برای یافتن معنای کنایه ای این آیات قرار داده است.

### ۷. وضع لفظ برای روح معنا

در نظر داشتن روش ها و قواعد معهود در اسلوب عرب و تکیه بر ظهورات کلام، حتی در معارف فراطبیعی، مستلزم آن است که اسناد اوصاف و افعال گوناگون به خدا، در آیات مختلف مجازگویی و تسامح تلقی شود تا استعمال موارد مزبور مصححی داشته باشد، مثلاً تعبیری چون شنیدن، دیدن، تکلم، خبر دادن یا عناوین و اوصاف گوناگونی مانند نور، استوای عرش الهی بر آب و کرسی از این قبیلند که به حسب ظاهر، بار مادی و طبیعی دارند و با مبانی مسلم دینی مانند تجرد و نزاهت حریم الهی سازگار نیستند. در این موارد از یک سو قواعد ظاهری و عرفی ادبی، حقیقی بودن حمل و اسناد را پذیرا نیستند و از سوی دیگر مجاز شمردن آنها را نیز (که حقایقی مسلم و دور از تسامح و تجوزند) نمی توان پذیرفت. از این رو می بینیم که مفسران بزرگی مانند علامه طباطبایی و امام خمینی

با مطرح کردن مسئله «وضع الفاظ برای روح معنا» به دنبال راهکاری برای تبیین معرفتی این آیات بوده‌اند و با تحلیل دقیق و ارتکاز واقعی و نهایی عرف، استعاری و مجازی شمردن استعمال‌های مزبور را به شدت انکار کرده‌اند (اسعدی، ۱۳۸۵: ۴۲-۴۳؛ ر.ک فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، مقدمه ۴: ۳۱-۳۲).

در این تحلیل به ارتکاز واقعی اهل وضع و استعمال، استعمال عرفی یکسان یک واژه، در مصادیق گوناگون با حالات و صورت‌های مختلف، مورد توجه قرار می‌گیرد؛ مثلاً واژه چراغ (سراج) در عرف لغت، از گذشته تاکنون درباره انواع گوناگون چراغ، اعم از چراغ پیه‌سوز، نفتی، گازی و غیره استعمال و به آسانی در فاهمه عرف، پذیرفته شده است. آنچه روح یگانه و حقیقت واحد این صور مختلف است که حمل لفظ را بر همه آنها روا داشته، همان روح معناست که در مثال چراغ، معنای روشنی‌بخشی، روشن‌گری و پرتوافشانی است.

با توجه به آنچه گفته شد و از آنجا که با مبانی معرفتی و عرفانی، عالم هستی دارای مراتب ظاهری و باطنی است و باطن و ظاهر در طول هم و پیوسته به یکدیگرند، وضع لغت برای مرتبه‌ای از معنا به دیگر مراتب آن (که روح معنایی مشترکی دارند) تسری می‌یابد. از این رو حمل واژه سراج در آیات قرآنی به وجود نورانی پیامبر اسلام (احزاب ۴۵-۴۶) از هرگونه تجوز و تسامحی بیگانه است (اسعدی، ۱۳۸۵: ۴۲-۴۳).

علامه در این زمینه می‌گوید:

«انس و عادت باعث می‌شود که ذهن آدمی در هنگام شنیدن یک کلمه یا یک جمله، به معنای مادی آن سبقت جوید؛ مثلاً وقتی لفظ حیات، قدرت، سمع و بصر، لوح، عرش، کلام و امثال آن را می‌شنویم، فوراً معنای مادی اینها به ذهن ما درمی‌آید. چاره‌ای نداریم، چون از روز اول ما الفاظ را وضع کردیم برای مسماهایی که غرض ما را تأمین می‌کند. روی این جهت هر لفظی که می‌شنویم فوراً معنای مادی‌اش به ذهنمان می‌رسد، لیکن باید این را هم بدانیم که اگر ما الفاظ را وضع کردیم، برای آن چیز وضع کردیم که فلان فایده

را به ما می‌دهد. حالا اگر آن چیز شکل و قیافه‌اش تغییر کرد، مادام که آن فایده را می‌دهد، باز لفظ نامبرده، نام آن چیز هست؛ مثلاً با وجود اینکه در لامپ از اجزای چراغ اولیه فتیله‌سوز، چیزی وجود ندارد، باز هم به آن چراغ می‌گوییم؛ چون از لامپ همان فایده را می‌بریم که از پیه‌سوز سابق می‌بردیم؛ بنابراین باید توجه داشت که ملاک در صادق بودن یک اسم و صادق نبودن آن، موجود بودن غرض و غایت و موجود نبودن آن است و نباید نسبت به لفظ اسم، جمود به خرج داده و آن را نام یک صورت بدانیم و تا قیامت هر وقت چراغ می‌گوییم، باز همان پیه‌سوز را اراده کنیم؛ اما متأسفانه این عادت نمی‌گذارد ما این توجه را داشته باشیم و همین باعث شده که مقلدین از اصحاب حدیث، همچون فرقه «حشویه» و «مجسمه»، به ظاهر آیات جمود کرده و آیات را به همان ظاهر تفسیر کنند. البته این جمود، جمود بر ظاهر نیست، بلکه جمود بر انس و عادت در تشخیص مصادیق است؛ چرا که در بین خود ظاهر، ظواهری هست که این جمود را تخطئه می‌کند؛ مثل «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»، «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» و «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، مقدمه: ۱۴-۱۷).

الفاظ برای ارواح معانی و مفاهیم عام وضع شده است و تا زمانی که هدف یک چیز معین و غرض مترتب بر آن باقی باشد، نامش محفوظ خواهد ماند؛ گرچه تبدیل فراوانی در مصادیق آن راه یافته باشد؛ مانند اسامی «چراغ»، «ترازو»، «قلم» و نظایر آن که میان مصادیق موجود در اعصار پیشین و مصادیق اختراع‌شده عصر صنعت، امتیازهای فراوانی هست؛ ولی همه آنها در مفاهیم جامع اسامی یادشده مندرج هستند، زیرا لفظ در مفهوم استعمال می‌شود نه در مصداق و تفاوت مصداق موجب تبدیل مفهوم نخواهد شد، از این جنبه مصداق‌های سنتی و صنعتی یکسانند. البته در مواردی که مصداق آیه، منحصر است؛ مانند آیه تطهیر، مباحله، ولایت و ... نیز لفظ در مفهوم عام استعمال می‌شود نه در مصداق و مصداق‌های شخصی جاودانه نظیر آنچه یاد شد، با دو عنصر محوری کلیت و دوام رهاورد وحی الهی منافاتی ندارند (ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۷۵).

در نتیجه؛ اگر مبنای وضع الفاظ برای روح معنا را قبول نمی‌کردیم، در تحلیل تعبیری مثل شنیدن، دیدن، تکلم و اوصافی چون کرسی و عرش و... که از صفات خبری هستند، دو راه در پیش رو داشتیم؛ یا باید همچون فلاسفه اشاعره، معنای خلاف ظاهر آنها را اراده و آنها را بر مجاز حمل می‌کردیم یا قید بلاکیف را می‌پذیرفتیم. لیکن علامه با اختیار مبنای وضع الفاظ برای روح معنا و رد نظرهای فوق، به تبیین دقیق و مناسب صفات خبری می‌پردازد.

#### ۸. زبان چند وجهی قرآن مبتنی بر ظاهر و باطن

یکی از ویژگی‌های کلیدی فهم زبان قرآن و نیز یکی از مبانی مهم علامه در تبیین صفات خبری، این است که قرآن از سطوح و لایه‌های گوناگون معنایی برخوردار بوده و شناخت لایه‌های درونی آن، از فهم عادی و عمومی بالاتر است. علامه می‌گوید: «اولاً قرآن دارای سطوح مختلف است و ثانیاً ظاهر و باطن نسبی است» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳: ۱۱۲-۱۱۳). در نگاه علامه فهم قرآن عبارت است از معنای ظاهری آن که در ابتدا به نظر می‌رسد و بطن قرآن آن معنایی است که در زیر پوشش معنای ظاهری نهان است؛ حال یک معنا باشد یا معانی بسیار، به معنای ظاهری نزدیک باشد یا دور (همان، ج ۳: ۱۱۵).

علامه در بحث ظاهر و باطن و محکم و متشابه بر این نکته تأکید دارد که معنای گوناگونی ظاهری و باطنی یک آیه و یک لفظ، معانی مختلف و متضاد و لوازم متعدد یک ملزوم نیستند تا استعمال لفظ واحد در بیشتر از معنای واحد لازم آید، بلکه آنها مراتب گوناگون یک معنایند که در طول یکدیگر قرار دارند.

ایشان برای فهم لایه‌های درونی، گذر از لایه ظاهر را بایسته می‌داند و همواره بر حفظ ظاهر قرآن تا آنگاه که قرینه قطعی (عقلی و لفظی) بر خلافش نباشد، تأکید می‌ورزد و در نتیجه معنای باطنی را که بدون قرینه، مخالف ظاهر باشد، به شدت رد و طرد می‌کند (همان، ج ۳: ۹۸).



در نتیجه؛ افرادی چون «ظاهرگراها» و «سلفیه» که معتقدند قرآن تنها دارای ظاهر است و باطنی برای قرآن نمی‌شناسند، در تحلیل و تبیین صفات خبری در حوزه ظاهر باقی می‌مانند و به دنبال توجیهاات خلاف ظاهر نمی‌روند. این افراد در تبیین، از فهم لایه‌های باطنی آیات صفات، باز می‌مانند.

## ۹. حجیت عقل<sup>۱</sup>

از دیگر مبانی مهم علامه، دیدگاه ایشان درباره حجیت عقل است؛ علامه در کنار تفسیر قرآن به قرآن، بارها از عقل، در تبیین صفات خبری سود جست است.

علامه در تفسیر *المیزان* می‌گوید: «قرآن نه تنها عقل را از اعتبار نینداخته، بلکه معقول هم نیست که آن را از اعتبار ساقط کند؛ چون اعتبار قرآن و الهی بودن آن، به وسیله عقل برای ما اثبات شده است» (همان، ج ۱، مقدمه: ۹-۱۰).

از سخنان علامه می‌توان به جایگاه والای عقل نزد ایشان دست یافت؛ در دیدگاه او آن تعقل و تدبری که قرآن به آن دعوت کرده و عقل و خردی که در تفسیر قرآن به کار می‌آید، آن شیوه تفکری است که بر اصول منطقی مبتنی باشد (همان، ج ۵: ۴۱۸).

در نتیجه؛ در تفسیر قرآن و تبیین صفات خبری، اگر باب عقل بسته شود، آن وقت تأویل آنها، تنها به مواردی اختصاص می‌یابد که در روایات معصومان مطرح شده است و لیکن علامه با اعتقاد به حجیت عقل، محدود شدن به روایات را در این زمینه رد کرده و در کنار تفسیر قرآن به قرآن، از استدلال‌های عقلی نیز در تبیین صفات خبری سود جست است.

---

۱. عقل در لغت به معنای امساک، نگهداری و منع چیزی است؛ مفردات راغب: ۵۷۸.

## خلاصه کلام

با توجه به بیانات وی در میزان، می‌توان به این نتیجه رسید که روش ایشان در تفسیر آیات صفات خبری خداوند، اثبات بدون تشبیه یا تأویل از نوع ظهور تصدیقی آیه است. اگر چه علامه به صراحت، به این شیوه تفسیری اشاره نکرده است و بعدها بزرگانی چون آیت‌الله سبحانی آن را در کنار دیگر روش‌های تفسیر آیات صفات، به روشنی بیان کردند<sup>۱</sup>، اما با بررسی گفتار علامه، درباره تفسیر آیات صفات، بیان انواع روش‌های تفسیر و بیان نظر خود در این مورد، می‌توان این شیوه تفسیری را به ایشان نسبت داد.

بنابراین شیوه‌ای که علامه برای دستیابی به تفسیر آیات صفات خبری در پیش می‌گیرد، شیوه خاصی است که نه می‌توان آن را تفویض نامید، چون وی مخالف این روش است و معنای آیه را به خداوند واگذار نمی‌کند و نه می‌توان آن را تأویل نامید، زیرا این روش را نیز رد کرده و برخلاف روش تأویل، به اثبات آیه قائل است، پس روش او در تفسیر این آیات، همان ظهور تصدیقی آیه بود.

## علامه و مصادیق صفات خبری

علامه طباطبائی در رابطه با صفات خبری نه تفویض و ناتوان دانستن عقل از درک معانی این‌گونه صفات را قبول دارد و نه تأویل را به صورتی می‌پذیرد که در نظر بسیاری، از مؤوله مرسوم است (یعنی حمل آیه بر خلاف ظاهرش). شیوه‌ای که علامه در تبیین این صفات در پیش می‌گیرد، طریق متفاوتی است که نه می‌توان آن را تفویض نامید، نه اثبات بلاکیف و نه تأویل. در توضیح دیدگاه ایشان می‌گوییم:

برای فهمیدن مراد متکلم دو راه وجود دارد:

الف) توجه به معنای ظاهری کلماتی که توسط متکلم ادا می‌شوند؛ برای مثال وقتی شخصی می‌گوید: «من فردا به خانه می‌روم» از کلمه‌های «من»، «فردا»، «به»، «خانه» و «می‌روم» و همین‌طور از هیئت این جمله، معانی مشخصی فهمیده می‌شود که مراد متکلم القای همین معناست.

ب) گاهی اگرچه کلماتی که در سخن متکلم به‌کار می‌رود، هر کدام دارای معانی خاصی است، در خود این کلام یا بر اساس مقتضای حال، قرآینی وجود دارد که مراد متکلم- که مفهومی غیر از معانی اختصاصی به کلمات است- فهمیده می‌شود؛ او خواسته با این الفاظ یا حتی کل این جمله (که دارای معنای خاصی است) مطالب دیگری را برساند؛ برای مثال وقتی دوستان به شما می‌گویند: «فردا پرواز خواهم کرد»، مسلماً شما از گفته او این مطلب را نمی‌فهمید که وی فردا بال در می‌آورد و همانند پرندگان پرواز خواهد کرد، بلکه می‌فهمید که یا او با شما قصد شوخی دارد یا اگر مطمئن باشید که قصد شوخی ندارد، یقین می‌کنید که وی فردا با هواپیما مسافرت خواهد کرد.

معنای جملائی که در آنها از صناعات مختلف ادبی و از قواعد مربوط به معانی و بیان بهره‌گیری شده است، به‌شکلی چنین حالتی را دارند. زیبایی‌های موجود در تشبیه، با شعب مختلفش (کنایات، استعاره، تمثیل و...) همگی به نحوی در عدم تصریح به اصل منظور و بیان مطلب در قالب دیگر، نهفته است. در چنین جملائی برای فهم مراد متکلم، نباید به معنای ساده خود کلمات توجه کرد؛ بلکه باید از کل کلام و با در نظر گرفتن دیگر قراین موجود در کلام، منظور وی را به‌دست آورد.

بنابراین، ظهور بر دو قسم است: ۱. ظهور تک تک کلمات یک جمله؛ ۲. معنایی که از کل جمله فهمیده می‌شود و به عبارت دیگر ظهور کل جمله. مراد جدی متکلم همیشه بعد از تکمیل جمله و بعد از بیان تمامی قرآینی فهمیده می‌شود که در شکل‌گیری معنای جمله نقش دارد. البته لزومی ندارد که تمام قراین در همان جمله بیان شود، بلکه ممکن است

برخی از قراین پیش از آن و به مناسبت دیگری بیان شده باشد یا اینکه قراین حالی، عقلی یا نقلی دیگری وجود داشته باشد که در فهم این ظهور کمک کند.

آیاتی که در آنها صفاتی از قبیل وجه، ید، عین و ... به خداوند نسبت داده شده است نیز چنین جملاتی هستند؛ ما نه مجاز هستیم که الفاظ موجود در این آیات را بر معنای تحت‌اللفظی آنها حمل کنیم و نه مجازیم که این الفاظ را به معانی دیگری که تناسبی با جمله ندارد، تأویل ببریم. ما موظفیم که مراد خداوند را از این جملات دریابیم و برای این امر، لازم است تمامی مطالبی را که ممکن است به‌عنوان قرینه برای فهم مراد خداوند باشند، در نظر بگیریم؛ آیاتی از قبیل «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» و ادله عقلی که بیان‌کننده منزّه بودن خداوند از نقص‌هاست، بخشی از قراینی را تشکیل می‌دهد که ما را در فهم مراد خداوند یاری می‌کند. با ضمیمه کردن آنها به قراین دیگری که در خود هر یک از این آیات وجود دارد، می‌توانیم مراد نهایی و جدی خداوند را دریابیم.

### الف) ید

علامه برای رفع شبهه قائل شدن دست برای خداوند، علاوه بر استفاده از آیات قرآنی، از لغت و ادبیات عرب نیز بهره گرفته است؛ وی ذیل آیه «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يُدَالِلُ اللَّهُ مَعْلُومَةً غَلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ» (مائده: ۶۴)، پس از بیان اقوال مختلف در تفسیر این آیه، قول مورد پذیرش خود را این‌گونه بیان می‌کند: «... ید کنایه است از داشتن قدرت؛ چنین استعمالی شایع است و دو دست، کنایه از کمال قدرت است» و در ادامه می‌گوید: «حق این است که این کلمه چند معنا ندارد؛ بلکه تنها به معنای «دست» است و در دیگر معانی به‌طور استعاره به‌کار می‌رود؛ زیرا معانی دیگر، اموری هستند که از شئون مربوط به دست به‌شمار می‌روند؛ مانند انفاق و سخاوت؛ ملک و سلطنت که از جهت قدرت بر تصرف، وضع و رفع به آن منسوب می‌شوند و... پس معنای این کلمه، در آیات کریمه قرآن به حسب اختلاف مورد، مختلف است؛ مثلاً معنای این واژه

در آیه مورد بحث و آیه «خَلَقْتُ بِيَدِي» قدرت و کمال آن است و در آیات «بِيَدِكَ الْخَيْرِ»، «آل عمران: ۲۶»؛ «فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ» (یس: ۸۳)؛ «تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ» (ملک: ۱) مقصود از ید، پادشاهی و سلطنت است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۶: ۳۲). علامه در تأیید این مطالب روایاتی را ذکر کرده است.

### ب) عین

نظر علامه طباطبایی این است که باید معنای نهایی و جدی کلام خداوند در آیات متشابه را، پس از در نظر گرفتن تمامی قراین، از جمله آیات تنزیه و مسائل عقلی، به دست آورد. او با توجه به ادبیات عرب درباره معنای آیه «تَجْرَى بِأَعْيُنِنَا جَزَاءَ لِمَنْ كَانَ كُفْرًا» (قمر: ۱۴) می گوید:

یعنی کشتی مذکور زیر نظر ما روی آبی که زمین را فرا گرفته بود، می چرخید و زیر نظر انواع مراقبت‌ها، حراست‌ها و حفظ ما بود (همان، ج ۱۹: ۶۸).

### د) وجه

علامه طباطبایی بنا بر ادله ادب عرب معتقد است که «وجه» هر چیز، عبارت است از رویی که به طرف ماست و ما روبه روی او قرار داریم و به دلیل مناسبتی که بین صورت و سطح بیرونی هر چیز است، به طور مجاز، بر همان سطح بیرونی هر چیز هم، صورت اطلاق می شود. در دیدگاه ایشان معنای لغوی «وجه» همان عضوی از بدن است که آن را صورت می نامند، ولی وجه خداوند همان اسما و صفات او هستند که متوجهین به خدای سبحان، با آنها به او متوجه می شوند و به وسیله آن اسمای حسنی خدا را می خوانند و با او راز و نیاز می کنند.

### ی) استوای بر عرش

علامه عرش خدا را مادی ندانسته است و منظور از استوای بر عرش را استقرار مُلک خداوند بر اشیا، تدبیر امور و اصلاح شئون آنها می داند، ایشان عرش را علاوه بر مقام تدبیر عالم بودن، مقام علم نیز می شمارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸: ۱۹۵-۱۹۸).

علامه در اثبات موارد فوق از آیات قرآنی بهره مند می‌شود:

وی با توجه به آیات محکمی چون «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شورا: ۱۱) و «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ» (صافات: ۱۵۹) مادی بودن و خواص جسم داشتن و به تبع آن مادی بودن عرش را از خداوند نفی می‌کند (همان، ج ۱۴: ۱۷۸).

علامه در اینجا از مبنای وضع الفاظ برای روح معنا نیز بهره می‌برد و می‌گوید: «با مراجعه به مرتکبات و اعتبارات عقلا، می‌یابیم که عرش و سریر پادشاه نزد آنان برای معنای خاصی اعتبار شده و آن عبارت است از اینکه پادشاه چون انسانی است که زمام امور کشور به دست اوست، از این رو عرش و سریر که جایگاه محل صدور فرمان‌ها و احکام اوست، به او اختصاص یافت. در واقع سلطان به تخت شناخته می‌شود و تخت هم به سلطان؛ از این رو کلمه عرش و تخت معنای سلطان و مقام او را فهمانده تا مردم از شنیدن آن متوجه نقطه‌ای شوند که مرکز تدبیر امور مملکت و اداره شئون آن است» (همان، ج ۸: ۱۴۹؛ ۱۳۷۰: ۱۷۹).

علامه در این موضوع، روایات بسیاری را در تأیید سخن خود آورده است.

### نتیجه‌گیری

علامه با پیروی از مکتب اهل بیت و پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بر اساس اصول و قواعد برگرفته از قرآن، سنت و عقل فطری در تفسیر آیات و روایات مربوط به صفات خبری، دیدگاه خاص و عقلانی را ارائه داده است. وی با بهره‌مندی از معارف باقیمانده از پیشوایان دین، تشبیه و تجسیم را رد کرده و پروردگار عالم را از هرگونه شباهت به مخلوقات، در ذات و صفات منزّه دانسته است و در عین حال روش تفویض، به معنای مهر سکوت بر لب نهادن و تعطیل عقول بشری از درک و فهم آیات قرآنی و دوری جستن از بحث و فحص در شناخت خدا و صفات او را تأیید نکرده است.

طبق گفتار علامه، الفاظی مانند ید، عین، وجه و غیره که ظهور در دست، چشم و چهره جسمانی و انسانی دارند، اگر با همین معنای ظاهری و ابتدایی بر خداوند اطلاق شوند، سر از تجسیم، تشبیه و انسان‌پنداری خداوند در می‌آورد. در اینجا عقل سلیم حکم می‌کند، همان‌گونه که در میان عرب الفاظ و لغات دارای معانی مختلف هستند و گاهی در معنای حقیقی و گاه در معنای مجازی به کار گرفته می‌شوند یا لفظی به صورت انفرادی و بدون قرار گرفتن در ترکیب جمله معنایی دارد و با قرار گرفتن در یک متن و جمله یا یک قطعه شعر معنای دیگری به خود می‌گیرد و معنایی غیر از معنای لغوی آن اراده می‌شود، قرآن نیز از این قاعده مستثنا نیست و از این فنون فصاحت و بلاغت استفاده کرده است؛ آن هم در حد اعلای آن، که ساختن متنی همتای قرآن از عهده بشر خارج بوده و از معارضه با آن عاجز و ناتوان است؛ از این رو بنا بر اصل تنزیه، ظاهر معنای انفرادی و لغوی این الفاظ مراد نیست، بلکه باید معنای دیگری اراده شده باشد، پس باید آن معانی کشف و به‌عنوان تفسیر این آیات بیان شود.

وی در تفسیر آیات صفات، از این اصل قرآنی الهام گرفت؛ که باید آیات متشابه را در پرتو نور محکمت فهمید و با ارجاع این آیات به اصول خدشه‌ناپذیر قرآنی و با عرضه بر اصول خلل‌ناپذیر عقلانی، صفات خبری را معنا کرد و نام آن را تأویل نهاد، البته تأویل به معنای به‌کارگیری هرگونه احتمال عقلی بدون گواه و شاهد از عقل قطعی و نقل حتمی را ناپذیرفتنی می‌داند. در مکتب پیروان اهل بیت، آن تأویل و حمل آیه بر معنای خلاف ظاهری پذیرفتنی است که مستند بر آیات محکم قرآن یا بر پایه روایات معتبر امامان دین باشد.

بنابراین مبانی و اصول، تنزیه خداوند از مشابهت با مخلوقات، اثبات صفات وارد شده در کتاب و سنت و انتساب معنای تصدیقی آنها به خداوند، بدون تأویل و امکان فهم تمام آیات، پیروی از شیوه اهل بیت، توجه به اسلوب لغت و بلاغت زبان اصیل عربی، وضع لفظ برای روح معنا و حجیت عقل در تفسیر آیات صفات خبری، در تفسیر علامه مؤثرند،

به طوری که از هیچ یک از اصول شیعه تخطی نکرده، بلکه به دفاع از همه آنها برخاسته است که نتیجه آن، مخالفت با گروهی از اشاعره و معتزله بوده و به شدت مذهب مجسمه و مشبهه را رد کرده و کوشیده است به کمک ظواهر بعضی آیات، ابهام معانی آیات دیگر را برطرف کند.

درباره روش تفسیر در اثبات صفات خداوند، آیات صفات خبری را آن گونه که لایق خداوند است، به او نسبت می دهد.



## منابع

### قرآن کریم.

۱. اصفهانی، راغب، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق: صفوان عدنان داوودی دارالمعلم و دارالشامیه، دمشق.
۲. صابری، حسین (۱۳۸۵ ش)، *صفات خبریه در ترجمه ها و تفسیرهای فارسی شیعی*، مجله دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مشهد (ویژه فلسفه)- شماره ۷۱.
۳. جوادی آملی (۱۳۸۸ ش)، *شمس الوحی تبریزی*، سایت آیت الله جوادی آملی.
۴. ابن خلدون (۱۳۵۹ هـ ش)، *المقدمه*، ترجمه محمد پروین گنابادی، چاپ چهارم، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۵. اسعدی، محمد (۱۳۸۵ هـ ش)، *سایه و لایه‌هایی معنایی*، چاپ اول، مؤسسه بوستان کتاب، قم.
۶. الاشعری ابوالحسن علی بن اسماعیل (۱۴۱۹ ق)، *مقالات السلامیین*، تحقیق محمد، محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، مکتبه العصریه.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۴۰ هـ)، *قالابانه عن اصول الدیانة*، مکتبه الثقافه الدینیة، قاهره، چاپ اول.
۸. رمضان عبدالله، محمد (۱۹۸۶ م، ۱۳۶۵ هـ ش)، *الباقلائی و آراوه الکلامیه*، مطبعه الامه.
۹. سبحانی، جعفر (۱۳۸۳ هـ ش)، *فرهنگ و عقائد و مذاهب اسلامی*، ۴ جلد، چاپ دوم، موسسه امام صادق، قم.
۱۰. شهرستانی، محمد بن عبد الکریم بن ابی بکر احمد (۱۳۸۷ هـ ق)، *ملل و نحل*، تحقیق: محمد سیدکیلانی، نشر شرکه مکتبه و مطبعه مصطفی البای الحلبی و اولاده، مصر، بی‌چا.
۱۱. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۷۰ ش)، *رسائل توحیدی*، ترجمه و تحقیق علی ایروانی، انتشارات الزهراء، چاپ اول.

۱۲. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۷ه.ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، انتشارات جامعه مدرسین، قم، چاپ پنجم.
۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸ه.ش)، *قرآن در اسلام*، به کوشش سید هادی خسرو شاهی، جلد، موسسه بوستان کتاب، چاپ سوم، قم.
۱۴. عبدالقاهر بغدادی (۱۴۰۸ه.ق)، *الفرق بین الفرق و بیان الفرقه الناجیه منهم*، جلد نشر دارالجمیل - دارالاجال، چاپ بیروت.
۱۵. فیض کاشانی (۱۴۱۵ه.ق)، *تفسیر صافی*، تحقیق حسین اعلمی، چاپ دوم، انتشارات الصدر، تهران.
۱۶. معرفت، محمدهادی (۱۳۹۶ق)، *التمهید فی علوم القرآن*، دفتر انتشارات اسلامی، قم، چاپ اول.