

# بررسی تطبیقی کارکرد مبانی حکمی و فلسفی در تفسیر آیات صفات خبری خداوند در تفسیر المیزان و تفسیر التحریر والتنویر

معصومه فراتی<sup>۱</sup>

چکیده

صفات خبری خداوند، صفاتی اند که در قرآن کریم و روایات ذکر شده است؛ مانند نسبت دست، وجه، استواء و... به خداوند که عقل بشر از درک و اثبات آنها برای خداوند ناتوان است؛ از این رو نظریات و دیدگاه‌های متفاوتی در این باره پدید آمده است. در این دیدگاه‌ها و در تفسیر این صفات، نقش عقل به طور روشن دیده می‌شود. برخی مانند اخباری‌ها عقل را در تفسیر این صفات، به طور کلی نادیده گرفته‌اند و بعضی همچون معتزله، به عقل‌گرایی افراطی گراییده‌اند یا همچون امامیه، اعتدال در عقل‌گرایی دارند. نوشتار حاضر به بررسی تطبیقی کارکرد عقل در تفسیر آیات صفات خبری خداوند در دو تفسیر المیزان و التحریر والتنویر می‌پردازد. روش جمع‌آوری اطلاعات در پژوهش حاضر، کتابخانه‌ای و روش تحقیق نقلی و وحیانی و روش پردازش اطلاعات توصیفی-تحلیلی است. علامه طباطبایی<sup>۲</sup> این آیات را جزء آیات متشابه می‌داند و آنها را باتوجه به عقل و روایات اهل بیت<sup>۳</sup> تأویل و تفسیر کرده است. ابن عاشور از بزرگان مالکی‌های تونس است و در تفسیر خویش گرایش به مسلک اشاعره داشته است، اما در تفسیر این آیات با نقل روایاتی از پیامبر گرامی اسلام<sup>۴</sup> نظر اشاعره را نقد و رد کرده و باتوجه به عقل، این صفات را تأویل می‌کند و معنای ظاهری آیات را نمی‌پذیرد.

**واژگان کلیدی:** قرآن کریم، صفات خبری، مبانی حکمی فلسفی، تفسیر المیزان، تفسیر التحریر والتنویر، ابن عاشور، علامه طباطبایی<sup>۲</sup>.

## مقدمه

در بررسی آیات مربوط به صفات الهی، با صفاتی روبه‌رو می‌شویم که از نظر معنای ظاهری، خداوند به اوصاف و شئون مخلوقات منسوب شده است که مشهور به آیات تشبیهی‌اند. متکلمان اسلامی در تبیین و تفسیر این آیات، راه‌های گوناگونی را پیموده‌اند. برخی متکلمان با تشبیه و تکییف، این صفات را همانند مخلوقات به خداوند نسبت می‌دهند. برخی نیز توقف کرده و فهم آنها را به خداوند واگذار کرده‌اند. اشاعره نیز به‌عنوان یکی از مکاتب بزرگ فکری و کلامی در میان اهل سنت، برای رهایی از اتهام تشبیه و تجسیم خدا و ازسویی پرهیز از تأویل آیات، با حفظ معانی ظاهری آنها قاعده‌ای را با‌عنوان «بلاکیف» مطرح کرده‌اند. در این میان امامیه به‌دلیل مخالفت ظاهر این آیات با عقل، این صفات را تأویل کرده‌اند.

نقش آفرینی عقل در فهم و تفسیر قرآن کریم از مهم‌ترین مباحث مبنایی دانش تفسیر است که از قدیم مورد توجه دانشمندان قرار گرفته است. نظریه‌های دانشمندان مسلمان در این باره متفاوت است و این اختلاف، ناشی از اختلاف دیدگاه‌های آنها در حد دخالت عقل در تفسیر قرآن است. برخی دخالت عقل در تفسیر را لازم دانسته‌اند، بعضی برای عقل در این باره شأن مستقلی قائل نشده‌اند.

بر اساس آیات و روایات فراوان، یکی از منابع تفسیر قرآن کریم، عقل است. اساساً شناخت اعتبار شرع به عقل وابسته بوده و لازم است در فهم آیات قرآن به‌ویژه آیات ناظر به صفات و افعال خداوند، از عقل بهره‌برد. البته قلمرو ادله عقلی باتوجه به ادله نقلی است و فقط با عقل و نادیده‌گرفتن نقل معتبر نمی‌توان به فهم صحیح آیات دست یافت.

کارکرد عقل در تفسیر آیات صفات خبری از جمله مباحث مهم در تفاسیر است و نقش عقل در صفات خبری و چگونگی انصاف ذات الهی به این صفات از منظر **تفسیر المیزان** علامه طباطبایی رحمته‌الله و **التحریر والتنویر** ابن عاشور، محور نوشتار حاضر است. صفات خبری خداوند در موارد متعددی بحث و بررسی شده است و تفسیر صفات خبری از منظر علامه نیز مورد بحث واقع شده است (ر.ک: دارابکلابی و ترابی، ۱۳۹۳، ص ۵۶۷-۵۹۲)، اما بررسی کارکرد عقل در تفسیر این صفات و نیز تطبیق میان دو تفسیر **المیزان** و **التحریر والتنویر** در پژوهش حاضر محل بحث نیست.

## ۱. مفهوم‌شناسی

پیش از ورود به بحث، ضروری است با هدف انتقال صحیح معانی و رسیدن به اشتراک مفهومی در اصطلاحات مورد بحث، برخی مفاهیم اصلی نوشتار پیش رو تبیین شوند. مهم‌ترین این مفاهیم عبارت‌اند از: صفات خبری، عقل و تفسیر.

### ۱-۱. صفات خبری

مقصود از صفات خبری، صفاتی است که خداوند خود را در قرآن کریم با آنها وصف کرده یا در احادیث به آنها اشاره شده است؛ به‌گونه‌ای که انسان با عقل و خرد به آنها پی نمی‌برد (سبحانی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۶۳) و به‌نوعی ظهور در جسمانیت و تشبیه خداوند دارد؛ مانند شنوایی، بینایی و استوا بر عرش (همان، ۱۳۸۱، ص ۸۶-۸۷).

در مقابل این صفات، صفات غیرخبری یا ذاتی است که از طریق عقل قابل اثبات می‌باشد؛ مانند قدرت، علم و حکمت.

برای تبیین بهتر می‌توان گفت صفات خبری دارای ویژگی‌های ذیل است:

الف) صفاتی که مستندی به‌جز آیات و روایات ندارند؛ مانند «یدالله فوق أیدیهم» (فتح: ۱۰)، «فأینما تولّوا فثمّ وجه الله» (بقره: ۱۱۵)، «الرحمن علی العرش استوی» (طه: ۵) و ... .

ب) صفات در این‌گونه آیات در ظاهر حکایت دارد که خداوند جسم و جسمانی است.

ج) این صفات، صفاتی انسانی‌اند که به خدا نسبت داده شده‌اند.

د) عقل این‌گونه صفات را در حوزه وجودشناسی برای خداوند تأیید نمی‌کند و باید تفسیر و تأویل شوند.

### ۱-۲. عقل

ابتدا باید واژه عقل را از نظر لغت و اصطلاح مورد بررسی قرار دهیم.

#### ۱-۲-۱. مفهوم لغوی

در کتاب العین، عقل به‌معنای حصن و نقیض جهل آمده است (فراهیدی، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۱۵۹). برخی عقل را به‌معنای حجر و نُهی (منع) ذکر کرده‌اند (جوهری، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۱۷۶۹). همچنین عقل به‌معنای حبس و حصن است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۶۹).

**۱-۲-۲. مفهوم اصطلاحی**

«عقل» نیرویی آماده برای پذیرش علم است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵۷۷). علامه می نویسد: عقل عبارت است از نیروی مجردی که در انسان وجود دارد و می تواند مبدأ صدور احکام کلی باشد و انسان با آن، بین صلاح و فساد، حق و باطل و راست و دروغ فرق می گذارد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۴۷)

شیعه این عقل را با قید «فطری صحیح» همراه می کنند (خویی، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۶). تأویل ظواهر آیات با عقل برهانی امکان پذیر است؛ البته باید از گزند مغالطه وهم و از آسیب تخیل مصون باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۷۰).

در نگاهی کلی، «عقل» یا منبعی و برهانی است، یا ابزاری و مصباحی. در این تقسیم بندی، عقل یکی از منابع تفسیر و در عرض دیگر ادله قرار دارد.

**الف) عقل منبعی**

در تعریف عقل منبع باید گفت: عقلی که به عنوان یک مصدر برای تفسیر آیات در عرض منابع دیگر تفسیر به کار رود و مطالب قرآنی با رویکرد اثباتی بر اساس ادله عقلی و منطقی مطرح می شود (علوی مهر، ۱۳۸۴، ص ۳۵۸)؛ در این صورت عقل منبع است و احکام شرعی و حقایق کتاب الهی را کشف می کند (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲، ص ۱۸۸).

**ب) عقل ابزاری و مصباحی**

عقل ابزاری در طول کتاب و سنت است. نوری است که وسیله دیدن اشیاست و خود چیزی به آنها نمی افزاید و فقط به جمع بندی شواهد داخلی و خارجی می پردازد (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ص ۵۷). مقصود از عقل در مقاله حاضر، همان عقل منبع یا برهانی است. عقل انسان با بهره گیری از مبادی و براهین عقلی، به فهم آیه می رسد (همان، ص ۵۹).

**۱-۳. تفسیر**

از آنجاکه موضوع مورد بحث، از نگاه مفسران ارزیابی می گردد؛ لذا واژه تفسیر در لغت و اصطلاح تعریف می شود.

**۱-۳-۱. مفهوم لغوی**

تفسیر در لغت، معانی گوناگونی دارد؛ از جمله: بیان (جوهری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۷۸۱)، آشکار ساختن

امر پوشیده (ابن منظور، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۵۵ / فیروزآبادی، [بی تا]، ج ۲، ص ۱۹۲) و... ولی وجه جمع این معانی، همان «آشکار و ابراز کردن» است.

### ۱-۳-۲. مفهوم اصطلاحی

مفسران تعاریف متفاوتی را برای تفسیر ارائه داده‌اند. تفسیر بحث از مدلول کلام و وضع معنای آن است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۴، ص ۸۰) یا تفسیر عبارت است از بیان معانی آیات قرآن کریم و کشف مقاصد و مدالیل آنها (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۴).

## ۲. بیان دیدگاه‌ها در مورد صفات خبری

در نگاهی کلی دیدگاه‌های متکلمان در مورد صفات خبری را این گونه می‌توان بیان کرد:

### ۲-۱. تشبیه و تجسیم (اثبات بالاتأویل)

بر اساس این دیدگاه، شباهتی تام میان خالق و مخلوق وجود دارد؛ لذا صفات خبری به همان معنا که در مخلوقات است، درباره خداوند نیز صدق می‌کند. مشبهه، حشویه و مجسمه که شاخه‌ای از اهل حدیث‌اند، این صفات را با تشبیه و تکییف برای خداوند ثابت می‌دانند (شهرستانی، ۱۴۰۲، ج ۱، ص ۱۰۵)؛ از این رو این دسته از آیات را باید بر ظاهرشان حمل کنیم.

### ۲-۲. توقف و تفویض

عده‌ای از اهل حدیث و اندیشمندی از اشاعره چون فخر رازی ضمن انتساب صفات خبریه به خداوند، در تبیین کیفیت انتساب این صفات به خداوند متوقف شده‌اند و فهم معنای این دسته از صفات را به خدا وامی‌گذارند (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۶۵۰ / طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۴، ص ۱۳).

### ۲-۳. اثبات بلاکیف

ابوالحسن اشعری در تفسیر آیات خبری معتقد است خداوند واجد صفات خبری می‌باشد، ولی این صفات بدون کیفیت بر خداوند حمل می‌شود. او ازسویی نظریه اصحاب حدیث را در این مسئله می‌پذیرد و ازسوی دیگر در تحلیل این صفات، قید «بلاکیف» و «بلا تشبیه» را اضافه می‌کند (اشعری، ۱۴۲۷، ص ۲۰۹).

**۲-۴. اثبات با تأویل**

امامیه در تحلیل آیات و احادیث خبری و مواجهه با ظواهر ابتدایی آنها که با احکام قطعی عقل مخالفت دارند، توجیه و تأویل را برمی‌گزیند.

**۳. متشابه‌بودن آیات صفات**

نکته مهمی که باید متذکر شد اینکه اثبات شود آیات صفات از نگاه هردو مفسر - علامه طباطبایی و ابن‌عاشور - جزء آیات متشابه است؟

**۳-۱. دیدگاه تفسیر المیزان**

اگرچه علامه طباطبایی به اصطلاح آیات صفات اشاره‌ای نکرده است، ولی این دسته از آیات را با صراحت جزء متشابهات قرار می‌دهد؛ برای نمونه در بحث درباره محکم و متشابه، زمانی که راه رفع تشابه را در ارجاع متشابهات به محکومات بیان می‌کند، به این آیه استشهاد می‌نماید: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى: همان بخشنده‌ای که بر عرش مسلط است» (طه: ۵) و می‌فرماید این آیه متشابه است؛ زیرا معلوم نیست مقصود از برقرار شدن خدا بر عرش، چیست و شنونده در نخستین لحظه در معنای آن تردید می‌کند و با مراجعه به آیه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ: هیچ چیز همانند او نیست» (شوری: ۱۱)، متوجه می‌شود که قرار گرفتن خداوند مانند دیگر موجودات نیست و جسمانیت برای خدا محال است. علامه طباطبایی معتقد است تأویل متشابهات، همان تحلیل آیات مزبور و حل شبهه آنها با ارجاع به محکومات به عنوان أم الكتاب است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۲۱).

**۳-۲. دیدگاه تفسیر التحریر والتنویر**

ابن‌عاشور در تفسیر التحریر والتنویر بر این باور است که تأویل عبارت است از اینکه معنای ظاهری کلمه از معنای تأویلی آن مشهورتر باشد، اما قراین یا دلایلی تغییر لفظ از ظاهر معنای آن را واجب می‌کند که شایسته است این‌گونه الفاظ از مصادیق متشابهات به‌شمار آید و با استناد به برخی آیات همچون «وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ» (ذاریات: ۴۷) نتیجه می‌گیرد:

در این نوع آیات که از واژه‌های ید و مشابه آنها استفاده شده است، از آنجاکه بازگشت کلام به خداوند است و نمی‌توان گفت که خداوند دست و چشم و...

دارد؛ بنابراین باید این واژه‌ها را تأویل کرد، هرچند معنای ظاهری این واژگان از مفهوم تأویلی آنها مشهورتر باشد (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۲۷).

#### ۴. جایگاه و اهمیت عقل در دو تفسیر «المیزان» و «التحریر و التنویر»

پیش از ورود به مباحث اصلی، جایگاه عقل در کتاب تفسیری دو مفسر مذکور و روش استفاده از مبانی عقلی از نگاه ایشان تبیین می‌گردد.

##### ۴-۱. دیدگاه تفسیر المیزان

روش غالب علامه طباطبایی رحمته الله در تفسیر المیزان، تفسیر قرآن به قرآن است؛ بدین صورت که با تعقل در قرآن کریم و استخراج آیات مشابه و با تکیه بر آیات کلیدی، مقصود و معنای هر آیه را روشن می‌سازد. از جمله ویژگی‌های این تفسیر گرانقدر، عقل‌گرایی و تبیین‌های عقلانی آن است.

علامه طباطبایی رحمته الله می‌نویسد:

قرآن نه تنها عقل را از اعتبار نینداخته است، بلکه معقول هم نیست آن را از اعتبار ساقط کند؛ چون اعتبار قرآن و الهی بودن آن، به وسیله عقل برای ما اثبات شده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۹).

اگر در تفسیر صفات خبری، باب عقل بسته شود، تأویل آنها فقط به موارد مطرح شده در روایات مختص می‌شود، اما علامه طباطبایی رحمته الله با اعتقاد به حجیت عقل، محدود شدن تأویل به روایات را رد می‌کند و در کنار تفسیر قرآن به قرآن، از استدلال‌های عقلی در تبیین صفات خبری استفاده کرده است. از نظر علامه طباطبایی رحمته الله عقلی که در روش تفسیر قرآن معرفی می‌کند، مصباح و مفتاح است که هم سطح با نقل در درون دین است.

در مقابل، دیدگاه افرادی مانند ابن تیمیه قرار دارد. نهایت جایگاهی که ابن تیمیه برای عقل قائل شده، فقط مفتاح بودن آن است. او معتقد است در باب اسماء و صفات الهی نمی‌توان بر عقل اعتماد داشت. عقل در عموم مطالب الهیاتی راهی به تحصیل یقین ندارد؛ در این صورت علم این‌گونه امور را باید از طریق انبیا کسب کرد (ابن تیمیه، ۱۳۹۱، ج ۵، ص ۳۰).

##### ۴-۲. دیدگاه تفسیر التحریر و التنویر

ابن عاشور در تفسیر التحریر و التنویر کوشیده است خود را از تأثیرهای اشعری‌گری رها کند و جدا

از اندیشه‌های اشعری حاکم بر جامعه خویش، با کمک عقل، در مباحث کلامی صاحب‌نظر گردد و در مواردی بر خلاف اشاعره نظری داشته است.

یکی از صاحب‌نظران در مورد جایگاه عقل در این تفسیر می‌نویسد: این تفسیر از جمله تفاسیری است که عقل را به خدمت گرفته است (ایازی، ۱۳۷۳، ص ۲۴۱). علامه معرفت نیز در مورد ارزش این تفسیر معتقد است:

از مباحث بی‌فایده و روایات اسرائیلی و جز آن نیز دوری جسته است؛ از این رو این تفسیر به عقل - بیش از نقل - نظر دارد و شدیداً به منقولات واهی به‌ویژه منقولات کعب‌الأخبار تاخته است. با اینکه او اشعری مسلک است، گرایش عقلی متناسب با نهضت علمی عصر را برگزیده و از هرگونه سطحی‌نگری اجتناب کرده است (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۵۰۸).

ابن‌عاشور درباره تفسیر خود می‌گوید:

سوره‌ای را رها نکردم، مگر آنچه که از اغراض آن را که احاطه داشتم، بیان نمودم و اسم تفسیر خود را «تحریر المعنی السدید و تنویر العقل الجدید من تفسیر الکتاب‌المجید» گذاشتم که آن را مختصر نموده و التحریر و التنبویر نامیدم (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۸).

اصول کلی روش تفسیر وی را لغت، قرآن، روایت و عقل تشکیل می‌دهد. علاوه بر توجه لازم به لغت، تلاش فراوانی در اشراب عقل‌گرایی در تفسیر کرده است؛ در نتیجه یکی از مبانی مورد پذیرش دو مفسر، عقل و عقل‌گرایی است و عقل را در عرض منابع تفسیر برمی‌شمارند.

##### ۵. تفسیر برخی آیات صفات خبری

همان‌گونه که مطرح شد، صفات خبری خداوند، اوصافی‌اند که در قرآن و روایات آمده است و در ظاهر بیانگر تجسیم خداوند و تشبیه او به مخلوقات‌اند و اگر در قرآن و حدیث ذکری به میان نمی‌آمد، عقل بشر هرگز نمی‌توانست آن صفات را برای خدا اثبات کند.

برخی آیات قرآن کریم درباره ماوراء طبیعت است که خارج از حس مادی بوده و فهم مردم عادی از درک آنها عاجز است و دچار اشتباه می‌شود و نمی‌تواند معنایی غیرمادی برای آنها تصور کند؛ مانند آیه «إِنَّ رَبَّكَ لَبَلَمُّضادٌ» (فجر: ۱۴) و «وَجَاءَ رَبُّكَ» (فجر: ۲۲) که انسان به‌خاطر انسی که فهم او با مادیات دارد، از کمین کردن و آمدن خداوند، همان معنایی را درک می‌کند که از آمدن و کمین کردن



یک موجود و مخلوق می‌فهمد، ولی با مراجعه به آیات اصول معارف اسلام و نیز با توجه به حکم عقل، معنای آن را درک می‌کند.

اکنون با ذکر نمونه‌هایی از آیات مشتمل بر صفات خبری، کارکرد و نقش عقل در تفسیر و تأویل این صفات را از دیدگاه دو تفسیر المیزان و التحریر والتنویر بررسی می‌گردد.

#### ۵-۱. تفسیر صفت خبری «یدالله»

علامه طباطبایی<sup>ع</sup> می‌فرماید: بسیاری از علمای لغت برای کلمه «ید» معانی زیادی غیر از دست ذکر کرده‌اند، ولی باید دانست این کلمه دارای چند معنا نیست، بلکه فقط به معنای دست است و در سایر معانی به طور استعاره به کار می‌رود؛ زیرا معانی دیگر ید، اموری در ارتباط با شئون دست‌اند؛ مانند انفاق و سخاوت که از جهت بسط، منتسب به دست‌اند و همچون ملک و سلطنت که از جهت قدرت بر تصرف و وضع و رفع، منتسب به آن‌اند؛ پس معنای این کلمه در آیات قرآن کریم به حسب اختلاف مورد، متفاوت می‌شود؛ مثلاً در آیات «وَ قَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ» (مائده: ۶۴) و «أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدِي» (ص: ۷۵) به معنای قدرت و کمال آن است و در آیات «بِيَدِكَ الْخَيْرُ» (آل عمران: ۲۶)، «فَسُبْحَانَ اللَّهِ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ» (یس: ۸۳)، «تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ» (ملک: ۱) و مانند اینها به معنای سلطنت است. همچنین در آیه «لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ» (حجرات: ۱) معنایش حضور و مانند آن است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۶، ص ۳۴). علامه طباطبایی<sup>ع</sup> در بحث روایی با بیان دو روایت ثابت می‌کند که واژه «ید» در مورد خداوند به معنای داشتن دست همچون بشر نیست (با استفاده از عقل).

در تفسیر عیاشی از هشام مشرقی از ابی الحسن خراسانی یعنی حضرت رضا<sup>ع</sup> نقل می‌کند که فرمود: خدا خود را به اوصاف احدیت، صمدیت و نور، وصف فرموده است. آن گاه امام<sup>ع</sup> فرمود: «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ». عرض کردم: آیا راستی برای خدا دو دست هست مانند این دست‌های من؟ - و با یک دست خود به دست امام اشاره کردم - فرمود: نه! اگر این طور بود، مخلوقی بیش نبود (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۳۰).

صدوق در کتاب معانی الأخبار به اسناد خود از محمد بن مسلم نقل می‌کند که وی گفت:

من از حضرت صادق<sup>ع</sup> سؤال کردم که معنای این کلام خدای عزوجلّ که می‌فرماید: «يَا اِنِّيسُ مَا مَنَعَكَ اَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدِي» چیست؟

فرمود: در کلام عرب دست تنها به معنای جارحه که عضوی از بدن انسان است، نیست، بلکه به معنای قوه و نعمت هم آمده است. کما اینکه در قرآن هم به معنای قوه استعمال شده است؛ مانند این آیه که درباره قوت داود<sup>ع</sup> می‌فرماید: «وَأَذْكُرُ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الْأَيْدِ: یاد آر بنده ما داود را که مردی نیرومند بود» (ص: ۱۷) و درباره بنای آسمان می‌فرماید: «وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ: ما بنای آسمان را به قوت بیکران خود ساختیم و به تحقیق، توانا و قادر بر انفاقیم یا به تحقیق، فراخ‌کننده آسمانیم» (ذاریات: ۴۷). آن‌گاه در معنای «وَأَيُّدُهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ» (مجادله: ۲۲) فرمود: یعنی آنها را به روحی از خود تقویت نمود و وقتی گفته می‌شود برای فلانی نزد من یدی است بیضاء، مقصود این است که فلانی نعمت فراوانی به من داده و حق بزرگی بر من دارد (صدوق، ۱۳۶۱، ص ۱۵).

اگرچه علامه طباطبایی<sup>ع</sup> صراحتاً لفظ عقل و استفاده از عقل در تفسیر «ید» را نیاورده است، ولی باتوجه به توضیح آیات مذکور و ذکر روایات می‌توان گفت از آنجا که خداوند مثل و ماندی ندارد و شبیه مخلوقات نیست، عقل درمی‌یابد که منظور از «ید» در این آیات، دست به معنای یکی از اعضای بدن نیست.

ابن عاشور می‌گوید:

معنای ید در آیه «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يُدَالِلُ اللَّهُ مَغْلُوبَةً» (مائده: ۶۴) این است که عرب از عطا و بخشش، به ید تعبیر می‌کنند. بسط ید، استعاره برای بذل و کرم و قبض ید، استعاره برای بخل است. «غَلَّ ید» تنها در قرآن استعمال شده و از عرب شنیده نشده است و استعاره برای اشد بخل و شخ است (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۵، ص ۱۴۶).

ابن عاشور در این آیه فقط به استعاره بودن واژه ید اشاره کرده است و اینکه معنای ظاهری آن مورد نظر نیست.

علامه طباطبایی<sup>ع</sup> در مورد «ید» در آیه ۷۵ سوره ص این‌گونه می‌فرماید:

خداوند در آیه «قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ: گفت: ای ابلیس! چه چیز مانع تو شد که بر مخلوقی که با قدرت خود او را آفریدم سجده کنی؟ آیا تکبر کردی یا از برترین‌ها بودی؟ خلقت بشر را به دست خود نسبت داده است تا شرافتی را برای آن اثبات نماید و بفرماید: هرچیز را به خاطر چیز دیگر آفریدم، ولی آدم را به خاطر خودم و تثبیه آوردن ید برای فهماندن به نحو کنایی است بر اینکه در

خلقت او اهتمام تام داشتیم. ما انسان‌ها نیز در انجام کار هر دو دست خود را به کار می‌بندیم که نسبت به آن اهتمام بیشتری داشته باشیم؛ پس جمله «خلقت بیدی» نظیر جمله «مَّا عَمِلْتُ أُيدِنَا» (یس: ۷۱) است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۲۲۶).

ابن عاشور می‌گوید:

لِمَا خَلَقْتُ بِيَدِي؛ یعنی با قدرتم خلق کردم، خلقت آدم، خلقت خاصی است؛ دفعتاً و مباشرةً برای امر تکوین. در خلقت آدم عنایتی زاید و شرافتی است. سلف اقرار می‌کنند که ید صفت خاص خداوند است؛ زیرا در قرآن آمده است و یقین دارند که خداوند از مشابهت به مخلوقات و جسمیت منزّه است، ولی عقول انسان‌ها قاصر از درک آنهاست (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۳، ص ۱۹۱).

توضیح این مطلب ذیل آیه ۷ سوره آل عمران آمده است. ظاهر این گونه آیات و واژه‌ها معانی را به ذهن می‌آورد که شایسته حمل بر خداوند نیست؛ زیرا مخالف کمال الهی است (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۱۹).

ابن عاشور به‌طور صریح کارکرد عقل را مطرح نکرده است، ولی ایشان نظر سلف را قبول ندارد و دلیل قاصر بودن عقل از درک این اوصاف را نمی‌پذیرد.

## ۵-۲. تفسیر صفت خبری «وجه»

معانی گوناگونی برای وجه ذکر شده است؛ مانند چهره، قصد، خشنودی و رضایت، پیشوا یا هرچه انسان به آن روی آورد (فراهیدی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۶۶ / ابن منظور، ۱۴۲۲، ج ۱۳، ص ۵۵۵). برخی از این معانی توسط مفسران پذیرفته شده است؛ مثلاً وجه در آیه «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸) را به معنای ذات خداوند می‌دانند (طوسی، [بی‌تا]، ج ۸، ص ۱۸۴ / زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۹۴ / آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۱، ص ۱۹۳) و عده‌ای از مفسران وجه در آیات «إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لُوجْهَ اللَّهِ» (انسان: ۹) و «ذَلِكَ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ» (روم: ۳۸) را به معنای خشنودی و رضایت خداوند می‌دانند (فخر رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۵، ص ۲۸۵).

از منظر علامه طباطبایی رحمته‌الله‌علیه «وجه خدا» در آیه «وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُوالْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (الرحمان: ۲۷)، هر چیزی است که دیگران رو به آن دارند که مصداق آن تمامی چیزهایی است که منسوب به خدا می‌شود و مورد نظر هر خداجویی واقع می‌گردد؛ مانند انبیا و اولیای خدا، دین، ثواب، قرب و چیزهایی از این دست. معنای آیه این گونه می‌شود: همه زمینیان فانی می‌گردند و پس از فنای

دنیا آنچه نزد اوست و از ناحیه اوست از قبیل انواع جزا، ثواب و قرب به او باقی می ماند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۱۰۲).

همچنین در آیه «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸)، مقصود از وجه، ذات هر چیزی است؛ همچنان که بعضی آن را از معانی وجه شمرده اند و به وجه النهار و وجه الطریق مثال زده اند؛ یعنی خود روز و خود راه (الوسی، ۱۴۱۵، ج ۲۰، ص ۱۳۰). بعضی دیگر گفته اند: مقصود از آن ذات شریف است و به وجوه مردم یعنی افراد برجسته و شریف مثال زده اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۲۶۹) که البته این معنا برای کلمه وجه از باب مجاز، مرسل یا استعاره است.

به هر حال مقصود از آیه شریفه این است که غیر از خدای تعالی هر موجودی که تصور شود ممکن الوجود است و ممکن الوجود هر چند به ایجاد خدای تعالی وجود یافته باشد، از نظر ذات خودش معدوم و هالک است و تنها موجودی که فی حد نفسه راهی برای بطلان و هلاکت در او نیست، ذات خداوند بوده که واجب بالذات است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ص ۹۲).

نظر نهایی علامه طباطبایی رحمته این است که مقصود از وجه الله، ذات خدا نیست، بلکه آنچه به خدا انتساب دارد و چیزهایی که بنده از خدای خود انتظار دارد نیز وجه خداست؛ مانند فضل، رحمت و رضوان؛ زیرا خداوند می فرماید: «يَتَّبِعُونَ فَضْلًا مِنْ رَحْمَةٍ وَ رِضْوَانًا» (مائده: ۳) و «ابْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِنْ رَبِّكَ» (اسراء: ۲۸) و نیز می فرماید: «وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ» (مائده: ۳۸) و از سویی همه اینها را وجه خدا نامیده است و می نویسد: «إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ» (بقره: ۲۷۲). «وجه الله» همان فضل، رحمت، رضوان و... از جانب خدا و درجهت خدا هستند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۷، ص ۱۰۲).

با جمع بندی مطالب **التحریر والتنویر** می توان گفت: «وجه» یکی از مهم ترین الفاظ متشابه است. در آیات و سوره های گوناگونی تعبیر «وجه الله» و مانند آن آمده است: «فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» (بقره: ۱۱۵) و «إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ» (انسان: ۹). ابن عاشور دو معنای ذات و رضایت را می پذیرد و می گوید: محال است وجه به معنای حقیقی اش (جزئی از سر) باشد (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۷، ص ۲۳۶):

۱. در آیه ۸۸ سوره قصص، وجه در معنای ذات به کار رفته است و معنای آیه این است که به جز خداوند، تمامی موجودات نابود می شوند (همان، ج ۲۰، ص ۱۲۴) و نیز در آیه ۲۷ سوره الرحمان در معنای وجه می نویسد:

وقتی وجه به ذات خداوند اطلاق می شود، صفت ذوالجلال و ذوالاکرام برای

آن آمده است و اگر مقصود از وجه، معنای حقیقی آن یعنی صورت باشد، در عرف زبان، صفت اکرام برای آن به کار نمی‌رود؛ زیرا این صفت برای چهره و رخسار تناسب ندارد (همان، ج ۲۷، ص ۳۲۷).

۲. وجه به معنای رضایت در آیه ۲۲ سوره رعد «وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ» است و منظور از ابتغاء وجه، به دست آوردن رضایت و خشنودی خداست. گویی بنده، عملی را انجام می‌دهد تا به وسیله آن، اقبال و رضایت خدا را در هنگام ملاقات خداوند به دست آورد (همان، ج ۱۵، ص ۱۱۵). ابن عاشور می‌گوید: معنای آیه «ذَلِكَ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ» (روم: ۳۸) عبارت است از کسانی که با بخشش‌های خود، رضایت خدا و کسب پاداش او را در نظر دارند. ذکر وجه در اینجا تمثیل است. گویا فرد بخشنده، مال خویش را در برابر چشم خداوند می‌بخشد؛ زیرا وجه، همان محل نظر است (همان، ۱۴۲۰، ج ۲۱، ص ۶۰).

علامه طباطبایی<sup>۱۱</sup> و ابن عاشور با ذکر معانی وجه در آیات گوناگون، نقش عقل در این صفت خبری را بیان نکرده‌اند، اما با توجه به رویکرد عقلی آنها در تفسیر و از معنای وجه در کلام‌شان می‌توان دریافت که این دو مفسر بزرگ به دلیل حکم عقل، وجه خدا را به معنای صورت خدا ندانسته‌اند؛ زیرا پذیرش صورت برای خداوند مستلزم پذیرش جسمانیت و محدودیت خداوند است که از نظر عقل محال و قابل پذیرش نیست و بدین صورت می‌توان نقش عقل در تفسیر صفت خبری وجه خداوند را در دو تفسیر المیزان و التحریر والتنویر درک نمود.

### ۵-۳. تفسیر صفت خبری استواء بر «عرش»

یکی از آیاتی که استواء بر عرش خداوند را بیان می‌کند، آیه «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ: پروردگار شما، خداوندی است که آسمان‌ها و زمین را در شش روز [شش دوران] آفرید؛ سپس به تدبیر جهان هستی پرداخت» (اعراف: ۵۴) است.

علامه طباطبایی<sup>۱۲</sup> آیه مذکور را کنایه از مقام تدبیر موجودات و به نظام درآوردن آنها می‌داند؛ نظامی پیوسته و عام که حاکم بر همه آنهاست. به همین دلیل در اغلب موارد که تعبیر «استواء علی العرش» آمده، یکی از شئون تدبیر خداوند پس از آن ذکر شده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۱۵۰).

صاحب التحریر والتنویر می‌نویسد: معنای حقیقی استواء، اعتدال است. مشهورترین معانی

متفرع بر معنای حقیقی آن، قصد و اعتلاست. استواء، تعبیر شأنی از شئون عظمت خالق است و این تعبیر بر سبیل استعاره و تمثیل می‌باشد (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۸، ص ۱۲۵).

استواء چون با «علی» متعدی شود، معنای استقرار یافتن و برقرار شدن می‌دهد؛ مانند «وَفُضِيَ الْأُمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَيَّ الْجُودَى» (هود: ۴۴) و چون با «إلی» متعدی گردد، معنای توجه و قصد می‌دهد: «لَمَّا اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ» (بقره: ۲۹ / قرشی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۳۵۹).  
ابن‌عاشور در ادامه می‌گوید:

اشاعره تأویل‌های گوناگونی از استواء دارند و بهترین آن، به قرینه تعدیه با علی استیلاء است، اما آن را بعید می‌دانم؛ زیرا عرش از مخلوقات خداوند است و وجهی برای اخبار از استیلاء بر آن نیست. تمثیلی از شأن تصرف خداوند به تدبیر عالم خلقت است. استواء بر عرش بیان تمثیلی برای سلطنت و پادشاهی خداوند است. استواء خداوند همانند پادشاهان که بر تخت قدرت تکیه می‌زنند و حاکمیت خود را اعلام می‌کنند، نشانه اقتدار و تدبیر بی‌رقیب خداوند در خلقت و تدبیر امور است (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۸، ص ۱۲۶ و ج ۱۶، ص ۳۲۹).

براین اساس مقصود ابن‌عاشور از استواء خداوند بر عرش، تحقق چیرگی خدا در تدبیر امور خلقت است. علامه طباطبائی<sup>۱۱</sup> ذیل آیه «استواء خدا بر عرش» وجه عقلی و نقش عقل در تأویل این صفت خبری را بیان نکرده است، ولی در بحث محکم و متشابه می‌نویسد:

آیه شریفه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» متشابه است؛ چون معلوم نیست منظور از برقرار شدن خدا بر عرش چیست. شنونده در اولین لحظه که آن را می‌شنود، در معنایش تردید می‌کند، ولی وقتی به آیه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» مراجعه کند، می‌فهمد که قرار گرفتن خدا مانند قرار گرفتن سایر موجودات نیست و منظور از کلمه «استواء»، تسلط بر ملک و احاطه بر خلق است، نه روی تخت نشستن و بر مکانی تکیه‌دادن که کار موجودات جسمانی است و چنین چیزی از خدای سبحان محال است. نشستن جسمانی خداوند بر تخت مستلزم جسمانیت و محدودیت و مرکب بودن و نیازمندی خداوند است و این اوصاف از ویژگی‌های ممکن‌الوجود است، درحالی‌که خداوند متعال واجب‌الوجود است و از اوصاف و ویژگی‌های ممکن‌الوجود و جسمانیت و ترکیب و نیازمندی مبراست (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۳۱).

اما ابن‌عاشور در تأویل این صفت فقط به تمثیلی بودن آن اشاره می‌کند؛ یعنی قطعاً معنای

ظاهری قرار گرفتن بر تخت، مقصود و منظور نیست و خداوند را از معنای ظاهری این اوصاف، منزه می‌داند، ولی بنا بر مبنای ابن عاشور در تفسیر این گونه آیات که عقلی است، باید گفت خداوند مانند هیچ‌یک از مخلوقات نبوده و دارای جسم نیست؛ پس استواء بر عرش، از باب تمثیل و نشانه تدبیر امور است.

#### ۵-۴. تفسیر صفت خبری «عین»

علامه طباطبایی<sup>۱</sup> در مورد «فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا» در آیه «وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ» (طور: ۴۸) می‌فرماید: یعنی تو زیر نظر ما هستی، ما تو را می‌بینیم به گونه‌ای که هیچ حالتی بر ما پوشیده نیست و ما از تو غافل نیستیم؛ پس اینکه دستور به صبر را با چنین بیانی تعلیل کرده است، درحقیقت آن دستور را تأکید و آن خطاب را تشدید می‌کند. برخی نیز می‌گویند: مقصود از جمله «فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا» این است که تو در حفظ و حراست مایی، چون کلمه عین (چشم) به‌طور مجاز و کنایه در حفظ استعمال می‌شود (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۲۷، ص ۴۱)، ولی بعید نیست معنای قبلی با سیاق مناسب‌تر باشد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۲۴).

ابن عاشور در این باره می‌نویسد: عین، تمثیل برای شدت ملاحظه است و این تمثیل، کنایه از معنای مجازی و به معنای حفظ می‌باشد (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۷، ص ۹۳).

در آیات دیگری نیز واژه «عین» برای خداوند استعمال شده است (طه: ۳۹ / هود: ۳۷) که مطابق دیدگاه دو مفسر مورد نظر، معنای ظاهر لفظ مقصود نیست و به تأویل می‌رود و به معنای حفظ، مراقبت و... است. اگرچه نقش عقل در تأویل و تفسیر این واژه نیز به‌طور صریح عنوان نشده است، ولی باتوجه به بیان مبنای کلی این دو مفسر باید گفت: باتوجه به آیه‌های «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» (انعام: ۱۰۳) و «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ۱۱)، عقل انسان به‌روشنی درمی‌یابد که خداوند مانند مخلوقات نیست؛ در نتیجه هیچ چشمی او را نمی‌یابد و او چشم‌ها را درمی‌یابد. او واجب‌الوجود است و در دایره ممکنات قرار ندارد که دارای جسم و اعضا و جوارح مادی باشد؛ در نتیجه مقصود از «عین» که منسوب به خداوند است، چشم ظاهری و مادی نیست.

#### ۵-۵. تفسیر صفت خبری «نظر»

یکی از آیات مهم درباره رؤیت خداوند، آیات ۲۲ و ۲۳ سوره قیامت است: «وَجُوهٌ يُّؤْمِنُ بِهَا صَبْرَةٌ\*»

إِلَى رَجْمًا نَاطِرَةً: [آری] در آن روز صورت‌هایی شاداب و مسرور است و به پروردگارش می‌نگرد». علامه طباطبایی<sup>۱</sup> ذیل این آیه می‌فرماید: مقصود از نظر کردن به خداوند، نظر کردن حسی که با چشم انجام می‌شود، نیست؛ چون برهان قطعی بر محال بودن دیده‌شدن خداوند وجود دارد، بلکه مقصود نظر قلبی و دیدن قلب به وسیله حقیقت ایمان است؛ همان‌گونه که براهین عقلی همین را می‌گوید و اخبار رسیده از اهل بیت<sup>۲</sup> نیز بر آن دلالت دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲۰، ص ۱۱۲). برای توضیح بیشتر مطلب، آیه «قَالَ رَبِّ أَرْنِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ» (اعراف: ۱۴۳) از نگاه علامه طباطبایی<sup>۳</sup> بیان می‌شود. صاحب تفسیر المیزان درخواست حضرت موسی<sup>۴</sup> از خداوند را این‌گونه بیان می‌کند:

اگر مسئله رؤیت و نظر انداختن، با توجه به فهم عوام باشد، بدون درنگ آن را حمل بر رؤیت با چشم می‌کنند، اما این حمل صحیح نیست؛ زیرا ما شک نداشته و نخواهیم داشت که رؤیت عبارت است از اینکه جهاز بینایی به کار بیفتد. خلاصه عمل دیدن، محتاج به ماده جسمی در مبصر و باصر است، حال آنکه به‌طور ضرورت و بداهت از روش تعلیمی قرآن روشن است که هیچ موجودی به‌هیچ‌عنوان، شباهت به خدای سبحان ندارد: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»؛ پس از نظر قرآن کریم، خدای سبحان جسم نیست و هیچ مکان، جهت و زمانی او را در خود نمی‌گنجاند و هیچ صورت و شکلی مانند و مشابه او به وجهی یافت نمی‌شود. معلوم می‌شود دیدن به معنای ظاهری به خداوند متعلق نمی‌شود و هیچ صورت ذهنی بر او منطبق نمی‌گردد، نه در دنیا و نه در آخرت. چشم ما سببی از اسباب مادی است که سببیت‌اش تنها در امور مادی است و محال است عمل آن متعلق به چیزی شود که هیچ اثری از مادیت و خواص مادیت را ندارد.

در نتیجه غرض از تقاضای حضرت موسی<sup>۵</sup> برای دیدن خدا، غیر این دیدن بصری و معمولی بوده است و قهراً جوابی هم که خدای تعالی به او داده است، نفی دیدنی غیر دیدن بصری است؛ زیرا این دیدن، امری نیست که سؤال و جواب‌بردار باشد، موسی آن را تقاضا کند و خداوند دست ردّ به سینه‌اش بزند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۳۰۵).

ممکن است در اینجا اشکالی مطرح شود که معنای رؤیت خدا در آیه قبل و آیه «وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَى رَجْمًا نَاطِرَةً: بعضی چهره‌ها آن روز شاداب است و سوی پروردگار خویش نگران است» (قیامت: ۲۳) و نیز آیات بسیار دیگری که رؤیت خدا و لقای او را اثبات می‌کنند (نجم: ۱۱ / عنکبوت: ۵ / سجده: ۵۴ / کهف: ۱۱۰)، چیست؟ وجه جمع میان این آیات و آیاتی که صریحاً امکان رؤیت را نفی



می‌کنند، مانند جمله «لن ترانی» از آیه ۱۴۳ سوره اعراف و نیز آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يَدْرِكُ الْأَبْصَارَ: او را هیچ چشمی درک نمی‌کند و حال آنکه او بینندگان را مشاهده می‌کند» (انعام: ۱۰۳) چیست؟

اشکال مذکور این‌گونه پاسخ داده شده است:

این رؤیت قطعی‌ترین و روشن‌ترین مراحل علم است و تعبیر آن به رؤیت، برای مبالغه در روشنی و قطعیت آن است؛ زیرا از هر علم ضروری به رؤیت تعبیر نمی‌شود؛ مثلاً ما به علم ضروری می‌دانیم که شخصی به نام ابراهیم خلیل وجود داشته است و با اینکه علم ما به وجود ایشان ضروری است، علم خود را رؤیت نمی‌خوانیم، ولی صحیح نیست به صرف داشتن این علم بگوییم ما ابراهیم خلیل را دیده‌ایم. حتی در مقام مبالغه در عالم بودن خود نیز صحیح نیست چنین تعبیری به کار ببریم. اگر بخواهیم مبالغه کنیم، باید بگوییم: وجود ابراهیم خلیل آن اندازه برای من روشن است و یقین من به وجود ایشان آن اندازه زیاد است که گویی ایشان را دیده‌ام، نه اینکه بگوییم: من ایشان را دیده‌ام. در مواردی که تعبیر رؤیت خدا آمده است، خصوصیات ذکر شده که مقصود از رؤیت را می‌رساند و می‌فهمیم مقصود از دیده شدن خدای تعالی همین قسم از علمی است که خود ما نیز آن را رؤیت و دیدن می‌نامیم؛ مثلاً در آیه: «... أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ أَلَا إِنَّهُمْ فِي مَرِيَّةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُخِيطٌ: ... آیا کافی نیست که پروردگارت بر همه چیز شاهد و گواه است؟! آگاه باشید که آنها از لقای پروردگارشان در شک و تردیدند و آگاه باشید که خداوند به همه چیز احاطه دارد!» (فصلت: ۵۳-۵۴) که یکی از آیات اثبات‌کننده رؤیت است، پیش از اثبات رؤیت، ابتدا اثبات می‌کند که خدا نزد هر چیزی حاضر و مشهود است و حضورش به چیزی یا به جهتی معین و به مکانی مخصوص اختصاص ندارد، بلکه نزد هر چیزی شاهد و حاضر و بر هر چیزی محیط است؛ به‌گونه‌ای که اگر به فرض محال کسی بتواند او را ببیند، می‌تواند او را در وجدان خویش و در نفس خود و در ظاهر هر چیز و در باطن آن ببیند. این معنای دیدن خدا و لقای اوست، نه دیدن با چشم و ملاقات به جسم که جز با روبه‌رو شدن حسی و جسمانی و متعین بودن مکان و زمان دو طرف صورت نمی‌گیرد.

آیه «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى: قلب [پاک او] در آنچه دید، هرگز دروغ نگفت» (نجم: ۱۱) نیز به همین معنا اشعار دارد؛ زیرا نسبت رؤیت را به فؤاد می‌دهد که بی‌شک مقصود از آن، نفس انسانیت و

حقیقتی است که انسان را از دیگر حیوانات متمایز می‌سازد، نه قلب صنوبری شکل که در قسمت درونی سمت چپ سینه قرار دارد.

پس خداوند در کلام خود رؤیتی را اثبات کرده که غیر از رؤیت بصری و حسی است، بلکه نوعی درک و شعور بوده که حقیقت و ذات هر چیزی با آن درک می‌شود، بی‌آنکه چشم یا فکر در آن به کار رود، پروردگار خود را به وجدان و بدون هیچ پرده‌ای درک می‌کند. اگر این درک در شخصی نباشد، به دلیل مشغول شدن به خویش و غفلت ناشی از ارتکاب گناهان است.

البته آن‌گونه که از کلام خداوند استفاده می‌شود، این علم که به رؤیت و لقاء تعبیر شده است، فقط برای بندگان صالح و در قیامت است؛ همچنان که فرمود: «وَجُوهٌ يُؤْمِنُ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَحْمَةٍ نَّاطِرَةٌ» (قیامت: ۲۳). قیامت ظرف و مکان چنین تشریفی است، نه دنیا. دنیا محل سلوک و پیمودن راه لقای خدا و به دست آوردن علم ضروری به آیات اوست و تا به عالم دیگر منتقل نشود، به ملاقات پروردگارش نایل نمی‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۳۰۶-۳۰۹).

ابن عاشور در ذیل آیه ۲۳ سوره قیامت این‌گونه می‌نویسد: ظاهر لفظ «نظر» به معنای معاینه به بصر (دیدن با چشم) است. او در تأیید این سخن، مؤیداتی از صحیح بخاری و مسلم نقل می‌کند. در نهایت ابن عاشور می‌گوید که دلالت آیه بر اینکه مؤمنان ذات خدا را ببینند، دلالتی ظنی است و احتمال دارد این آیه نیز تأویل شود؛ مانند تأویلات معتزله. درحقیقت مقصود از رؤیت، دیدن ذات خداوند نیست، بلکه رؤیت جلال و بهجت قدسی اوست. با یقین به منزه بودن خداوند از جسمانیت و رجوع به آیات «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ۱۱) یا «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» (انعام: ۱۰۳)، عقل حکم می‌کند که رؤیت خداوند در دنیا محال است. رؤیت خدا در دنیا باتوجه به آیه «قَالَ لَنْ تَرَانِي» (اعراف: ۱۴۳) امکان ندارد، ولی در مورد رؤیت خداوند در قیامت نیکوست اگر گفته شود رؤیت بلاکیف است (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۹، ص ۳۲۸-۳۲۹).

در این صفت خبری علامه طباطبایی<sup>۱</sup> باتوجه به رجوع به آیات محکم و حکم عقل، به روشنی

نتیجه می‌گیرد که خداوند قابل دیدن نیست. ایشان این‌گونه می‌فرماید:

وقتی مخاطب آیه «إِلَىٰ رَحْمَةٍ نَّاطِرَةٌ» را می‌شنود، بلافاصله به ذهنش خطور می‌کند که خداوند نیز همانند اجسام، دیدنی است و وقتی به آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يَدْرِكُ الْأَبْصَارَ» (انعام: ۱۰۳) مراجعه می‌کند، می‌فهمد که منظور از نظر کردن، تماشا کردن با چشم مادی نیست (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۳۱).

ابن عاشور نیز با بیانی تقریباً همانند گفتار علامه طباطبائی<sup>۱۱</sup>، با حکم عقل، دیدن خداوند را ردّ می‌کند و شأن خداوند را منزّه از جسم بودن می‌داند.

### نتیجه

در مقاله حاضر نقش و کارکرد عقل در تفسیر آیات صفات خبری در دو تفسیر المیزان و التحریر و التنویر معروف به تفسیر ابن عاشور بحث و بررسی شد و به اجمال صفات خبری تعریف و نظریات در این باب بیان گردید. جایگاه عقل در دو تفسیر ذکر شد. هردو مفسر، این نوع از آیات را از آیات متشابه می‌دانند. در نهایت تعدادی از این نوع صفات در ذیل آیاتی از دیدگاه دو مفسر بیان شد.

در بیان مهم‌ترین نتایج مقاله حاضر باید گفت این دو تفسیر در تفسیر آیات، بسیار به یکدیگر شباهت دارند:

#### - موارد اشتراک

۱. هردو مفسر این دسته از آیات را جزء آیات متشابه قرآن می‌دانند و حمل به ظاهر الفاظ را جایز نمی‌دانند.

۲. در هردو تفسیر یکی از ابزار تفسیر، عقل منبع است که در تفسیر آیات صفات خبری از آن استفاده شده است.

۳. علامه و ابن‌عاشور برای اثبات مدعای خویش به روایات نیز استناد کرده‌اند.

۴. هردو مفسر، تشبیه و تجسیم را ردّ کرده‌اند و خداوند متعال را از هرگونه شباهت به مخلوقات منزّه دانسته‌اند و روش تقویض (تعطیل عقل بشر از درک و فهم آیات قرآنی) را تأیید نکرده‌اند. الفاظی مانند عین، وجه و... را که ظهور در دست، چشم و... دارند، با توجه به رویکرد عقلی تأویل نموده‌اند. همان‌گونه که در میان عرب‌زبانان، الفاظ و واژه‌ها در معانی گوناگون به کار می‌روند، گاهی در معنای حقیقی و گاهی در معنای مجازی استعمال می‌گردند.

#### - موارد اختلاف

۱. علامه با استفاده از اصل تنزیه به تأویل این آیات پرداخته است و با ارجاع آنها به اصول قرآنی و عقلانی و با استناد به روایات معتبر از اهل بیت<sup>۱۲</sup>، صفات خبری را معنا کرده است، درحالی‌که

این عاشور در اثبات و تفسیر این آیات، افزون بر دلیل عقلی به روایات منقول از پیامبر اکرم ﷺ و صحابه استناد می‌کند.

۲. ابن‌عاشور با داشتن مذهب اشعری، در تفسیر آیات صفات خبری دیدگاهی نزدیک به معتزله را انتخاب کرده است، اما در بحث رؤیت خداوند، دیدگاهی متفاوت از علامه طباطبائی ﷺ دارد و قائل است امکان رؤیت خداوند برای اهل بهشت وجود دارد، ولی کیفیت آن معلوم و مشخص نیست، درحالی‌که علامه طباطبائی ﷺ هرگونه رؤیت و دیدن با چشم در دنیا و آخرت را نفی می‌کند.

## منابع

۱. آلوسی، محمود بن عبدالله؛ روح المعانی؛ بیروت: دارالکتب العلمیه (منشورات محمد علی بیضون)، ۱۴۱۵ق.
۲. ابن تیمیه، تقی الدین احمد؛ درأ العقل والنقل؛ تحقیق محمد رشاد؛ ریاض: دارالکنوز الأدبیه، ۱۳۹۱ق.
۳. ابن عاشور، محمد طاهر؛ تفسیر التحریر والتنویر؛ لبنان: مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۰ق.
۴. ابن فارس، احمد؛ معجم مقائیس اللغة؛ قم: مکتب الأعلام الإسلامی، ۱۴۰۴ق.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرّم؛ لسان العرب؛ بیروت: دار صادر، ۱۳۷۵.
۶. ابوالفوح رازی، حسین بن علی؛ روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن؛ مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش های اسلامی، ۱۴۰۸ق.
۷. اشعری، ابوالحسن؛ مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین؛ بیروت: دار صادر، ۱۴۲۷ق.
۸. ایازی، سید محمد علی؛ المفسرون حیاتهم و منهجهم؛ چ ۲، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳.
۹. جوادی آملی، عبدالله؛ تسنیم؛ چ ۲، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۲.
۱۰. جوهری، ابونصر؛ الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة؛ چ ۴، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۴۰۷ق.
۱۱. خوبی، سید ابوالقاسم؛ البیان فی تفسیر القرآن؛ قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئی، ۱۴۳۰ق.
۱۲. دارابکلابی، اسماعیل و روح الله ترابی؛ «مبانی تفسیری - کلامی علامه طباطبائی» در تفسیر المیزان»، فلسفه دین؛ ش ۳، پاییز ۱۳۹۳، ص ۵۶۷-۵۹۲.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ مفردات الألفاظ القرآن؛ بیروت: دارالشامیه، ۱۴۱۲ق.
۱۴. رضایی اصفهانی، محمد علی؛ درسنامه روش ها و گرایش های تفسیری قرآن؛ قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۲.
۱۵. زمخشری، محمود بن عمر؛ الکشاف؛ چ ۳، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
۱۶. سبحانی، جعفر؛ الإلهیات علی هدی کتاب السنة والعقل؛ چ ۳، قم: مرکز العالمی للدراسات الإسلامی، ۱۳۸۱.
۱۷. —؛ فرهنگ و عقاید و مذاهب اسلامی؛ چ ۲، قم: انتشارات امام صادق، ۱۳۸۳.

۱۸. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر؛ الإیتقان فی تفسیر القرآن؛ ج ۲، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۲۱ق.
۱۹. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم؛ الملل والنحل؛ تحقیق محمد سیدالکیلانی؛ بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۰۲ق.
۲۰. صدوق (ابن بابویه)، علی بن محمد؛ معانی الأخبار؛ قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۳۶۱.
۲۱. صفی پوری شیرازی، عبدالرحیم؛ منتهی الأرب فی لغة العرب؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۸.
۲۲. طباطبائی، سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۲، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.
۲۳. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ ج ۳، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن؛ التبیان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، [بی تا].
۲۵. علوی مهر، حسین؛ آشنایی با تاریخ تفسیر و مفسران؛ قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۴.
۲۶. عیاشی، محمد بن مسعود؛ التفسیر (تفسیر العیاشی)؛ تهران: مکتبه العلمیه الإسلامیه، ۱۳۸۰.
۲۷. فخر رازی، محمد بن عمر؛ التفسیر الکبیر؛ ج ۳، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۲۸. —؛ مفاتیح الغیب؛ ج ۳، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۲۹. فراهیدی، خلیل بن احمد؛ العین؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۴ق.
۳۰. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب؛ قاموس المحيط؛ بیروت: دارالکتب العلمیه (منشورات محمد علی بیضون)، [بی تا].
۳۱. قرشی بنابی، علی اکبر؛ قاموس قرآن؛ ج ۶، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۱.
۳۲. معرفت، محمد هادی؛ تفسیر و مفسران؛ قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، ۱۳۷۹.