

بررسی تطبیقی دیدگاه فخر رازی و علامه طباطبائی درباره صفات

خبری

سیّد محمدباقر حجّتی*

استاد دانشگاه تهران

حمیدرضا مناقبی**

دانشجوی دکتری علوم قرآنی دانشگاه علامه طباطبائی، تهران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۶/۱۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۰۸/۲۰)

چکیده

از جمله مباحث کلامی در میان مفسران، تفسیر آیاتی از قرآن کریم است که موهّم صفات انسان‌گونه برای خداوند متعال است. مجسمه، اشاعره، معتزله و امامیه در این باب اختلاف نظر دارند و هر یک با استفاده از رویکرد کلامی خود، این آیات را تفسیر نموده‌اند. این مقاله پس از مروری کوتاه بر دیدگاه‌های کلامی مشهور، به تبیین نظر علامه طباطبائی، مفسر بزرگ معاصر، امامیه، در باب تنزیه خداوند از صفات انسان‌گونه می‌پردازد و آن را با دیدگاه فخر رازی، از مفسران بزرگ اشاعره، مقایسه می‌نماید و نشان می‌دهد که چگونه هر یک دارا بودن صفات انسان‌گونه را منافی با تجرّد ذات خداوند متعال می‌دانند. با تبیین صفات خبری در آثار این دو مفسر بزرگ، می‌توان به این نتیجه رسید که اعتقاد به تجسیم خداوند مورد پذیرش هیچ یک از آنها نیست. علامه طباطبائی معتقد است با پیروی از اهل بیت^(ع) و گرفتن اصل معنا، با حذف لوازم، باید معنای نهایی و جدی کلام خداوند در آیات شامل صفات خبری را پس از در نظر گرفتن تمام قرائن، از جمله آیات تنزیه و مسائل عقلی، به دست آورد، در صورتی که فخر رازی معتقد به تنزیه و تأویل است و در پاره‌ای موارد به تفویض گرایش پیدا کرده است.

واژگان کلیدی: آیات صفات، تجسیم، تشبیه، علامه طباطبائی، فخر رازی.

* E-mail: hojati@tpf-iaui.ir

** E-mail: managhebi@gmail.com (نویسنده مسئول)

مقدمه

اگرچه تشبیه و تنزیه اصطلاح قرآنی نیستند، اما مباحث مربوط به آنها بیش از هر چیز در خود قرآن و آنگاه در احادیث ریشه دارد. خداوند متعال در قرآن و روایات به دو گونه صفت متّصف شده است:

الف) صفات ذاتی که از طریق عقل برای خداوند قابل اثبات است؛ مانند علم، قدرت، حکمت و

...

ب) صفات خبری که تنها با استناد به نقل آیات و روایات به او نسبت داده می‌شود و به نوعی در جسمانیّت و تشبیه ظهور دارد؛ مانند شنوایی، بینایی، استوا بر عرش و ... (ر.ک؛ نجّار، ۱۴۲۳ق: ۱۱۰؛ اردبیلی، ۱۳۷۷: ۱۱۶ و سبحانی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۸۷-۸۶). به طور کلی، بحث صفات خداوند از قرون نخستین شکل‌گیری جریان‌های فکری - اسلامی مورد توجه متکلمین مسلمان بوده است (ر.ک؛ حلّی، ۱۳۶۳: ۸۰ - ۵۹ و صدوق، ۱۳۸۹: ۵۴). بحث «صفات خبری» که نقطه پیدایش آن، عصر نزول می‌باشد نیز در کانون این مباحث بوده است. این بحث در دوره‌ای چنان اهمیّت داشت که ابن‌خلدون آن را نقطه آغاز تاریخ کلام دانسته است (ر.ک؛ ابن‌خلدون، بی‌تا، ج ۱: ۵۸۶).

دیدگاه‌های کلامی مفسران در هر دوره سبب گردیده تا آنان تفاسیر مختلف و بعضاً متناقضی از آیاتی ارائه نمایند که در این آیات به صفات خداوند متعال اشاره شده است. علت اصلی این اختلاف‌ها را می‌توان دیدگاه‌ها و زمینه‌های فکری مفسران دانست، همان‌گونه که دیگر دیدگاه‌های فقهی و اصولی آنان و یا گرایش‌های عرفانی و صوفیانه آنان در بیان تفسیری آنان تأثیرگذار است (ر.ک؛ دهقان منگابادی، ۱۳۷۵: ۴۰). اگرچه توحید به عنوان اصلی که شالوده اعتقادی و بنیان اصلی دین اسلام است، مورد اتفاق نظر همه مفسران و متکلمین است، اما درباره شئون مختلف توحید و تفسیر صفات خداوند اختلاف نظرهایی دیده می‌شود که معلول دیدگاه‌های مختلفی است که بر اساس آنها، آیات قرآن تفسیر شده است. بدین سان که گروهی قائل به تشبیه و برخی معتقد به تنزیه گردیده‌اند و آیات و اخبار وارده را مطابق نظر خود تفسیر نموده‌اند. این پژوهش تلاش خواهد کرد تا با تحقیق در آثار فخر رازی و علامه طباطبائی دیدگاه‌های آنان را مقایسه و بررسی نماید.

۱- پیشینه پژوهش

در سده‌های نخستین اسلامی، نص‌گرایی افراطی فرقه صفاتیّه و اهل حدیث که تنها خود را اهل سنت می‌دانستند، زمینه‌ساز طرح صفات خبری در تفکر اسلامی گردید. آنها خداوند را به دلیل آیاتی مانند: ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا...﴾ (هود/ ۳۷)، ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ (المائده/ ۶۴) و ... به دارا بودن «عین»، «دید»، «وجه» و ... متصف نموده، این امور را جزء صفات الهی شمردند (ر.ک؛ سبحانی، ۱۳۸۲: ۹۳-۹۲). معتزله و امامیه با آنها مخالفت کردند، اما اشاعره که تفسیر مستقلی از این صفات نداشتند، با اندیشه اهل حدیث هماهنگ شدند و برای نخستین بار در کتاب‌های کلامی خود، صفات خداوند را به صفات خبری و غیرخبری (عقلی) و نیز صفات خبری را به ذاتی، فعلی و کیفی تقسیم کردند (ر.ک؛ نجّار، ۱۴۲۳ق: ۱۱۰).

این از مسائل مطرح در قرن سوم و چهارم بود (ر.ک؛ ابوزهره، بی‌تا: ۲۲۰-۲۱۹) و هم‌اکنون نیز در مباحث کلامی مورد بحث قرار می‌گیرد.

در ادبیات و منابع کلامی و تفسیری شیعی و معتزلی، عنوان مستقلی برای «صفات خبری» یافت نمی‌شود. اندیشمندان دو مکتب در بحث از صفات سلبی و اکثر متخصصان علوم قرآنی در بحث حقیقت و مجاز (ر.ک؛ سیوطی، ۱۹۷۳م، ج ۱: ۶۳۹ به بعد) به بررسی صفات خبری پرداخته‌اند.

۲- دیدگاه‌های مختلف درباره صفات خبری

هرچند اجماعی در تحلیل صفات خبری و کیفیت حمل و انتساب آنها به خداوند وجود ندارد، در یک نگاه کلی می‌توان دیدگاه‌های متکلمان اهل سنت را در عنوان‌ها زیر خلاصه نمود: (۱) نظریه اثبات صفات خبری همراه با تشبیه. (۲) نظریه توقف و تفویض. (۳) نظریه تأویل. (۴) نظریه اثبات صفات خبری با قید بدون کیفیت.

۳- نظریه اثبات صفات خبری همراه با تشبیه

کسانی از فرقه‌های مختلف به تشبیه و یا حتی جسمانیّت حق تعالی معتقد بودند که در تاریخ علم کلام به «مشبّه» و «مجسمه» موسوم گشته‌اند. آنها آیات موهم تشبیه را حمل بر ظاهر کردند و در تشبیه و تجسیم کامل فرورفتند. خود اینها نیز دو دسته‌اند کسانی از آنها به تجسیم و تشبیه ذات حق تعالی به مخلوقات او گرفتار شدند و ذات او را شبیه مخلوقات مادی و دارای اعضای جسمانی دانستند و افرادی دیگر از آنها به تشبیه و تجسیم صفات حق تعالی به صفات مخلوقات جسمانی معتقد شدند و خداوند را دارای مکان و جهت دانستند. به طور کلی، دسته‌ای از مرجئه، کرامیه و حشویه به نظریه یاد شده معتقد بودند (ر.ک؛ شهرستانی، ۱۴۰۲، ق، ج ۲: ۱۰۵).

بر اساس این دیدگاه، شباهتی تام بین خالق و مخلوق وجود دارد و صفات خبری به همان معنا که در مخلوقات است، درباره خداوند نیز صدق می‌کند. مشبّه، حشویه و مجسمه که شاخه‌ای از اهل حدیث هستند، این صفات را با تشبیه و تکلیف برای خداوند ثابت می‌دانند (ر.ک؛ همان، ج ۱: ۱۰۵ و اشعری، ۱۴۰۰، ق، ج ۱: ۲۹۰). مغیریه که شاخه‌ای از غلات هستند (ر.ک؛ اشعری قمی، ۱۳۶۱: ۷۴-۵۰)، یونسیه (ر.ک؛ رازی، ۱۴۱۳: ۶۵) و شیطانیه (نوبختی، ۱۹۳۶: ۴۲) نیز صفات خبری را به همان معنا و کیفیت موجود در مخلوقات برای خداوند در نظر می‌گیرند (شهرستانی، ۱۴۰۲، ق، ج ۱: ۱۰۵).

از برخی از افراد شیطانیه نقل شده که می‌توان خدا را لمس کرد و با او مصافحه و معانقه نمود (ر.ک؛ همان، ۱۴۰۲، ق، ج ۱/ ۱۰۵) و با رشد و تعالی اخلاقی می‌توان دست بر گردن خدا انداخت و او را در آغوش کشید (ر.ک؛ ابن خزیمه، ۱۹۶۸، م: ۳۱۱).

این نظریه مبتنی بر آن است که مجاز مثل دروغ است و در کلام عرب، قرآن و سنت مجاز وجود ندارد و دلیلی بر اثبات آن نداریم. متکلم از ظاهر قرآن عدول نمی‌کند، مگر اینکه حقیقتی ورای ظاهر برای او روشن شود که این امر نیز محال است (ر.ک؛ سیوطی، ۱۹۷۳، م، ج ۲: ۳۶). از این رو باید این دسته از آیات را بر ظاهرشان حمل کرد. سلفیه نیز با تکیه بر آیات و روایات و یا حتی عقل، این دسته از صفات را به تفصیل برای خدا ثابت می‌کنند (ر.ک؛ بیهقی، ۱۴۰۴، ق: ۳۰).

در میان اهل سنت کسانی بوده‌اند و هستند که از این گونه صفات مفاهیم انسان‌وارانه می‌فهمند و چون موجود را منحصر در محسوس می‌دانند، خدا را موجودی دارای جسم و اوصاف و ویژگی‌های جسمانی تصور می‌کنند. این نوع جسم‌انگاری صریح و غلیظ، پیش از همه در میان حنابله (پیروان، امام احمد بن حنبل) رواج یافته تا جایی که همیشه این گروه تداعی‌کننده اندیشه‌های جسم‌انگارانه هستند.

فخر رازی، مفسر بزرگ اشعری، به صراحت تمام حنبلیان را از مجسمه می‌شمرد و می‌گوید: «بیشتر حنبلی‌ها وجود اعضا و جوارح مذکور را برای خداوند ثابت می‌دانند» (رازی، ۱۴۱۳ ق، ج ۲۶: ۱۵۰). از جمله پیروان احمد بن حنبل (متوفی ۲۴۱ ق)، احمد بن تیمیة حرّانی دمشقی (متوفی ۷۲۸ ق.) و شاگردش ابن‌قیم جوزی (متوفی ۷۵۱ ق.) و آنگاه جماعت وهابیان معاصرند. از افراد شاخص این گروه، ابوبکر محمد بن اسحق بن خزیمه (متوفی ۳۱۱ ق.)، صاحب کتاب التوحید است که از مصادر و منابع اصلی روایات اسرائیلی دال بر تجسیم به شمار می‌آید. امروزه کتاب مزبور بسیار مورد توجه و اهتمام دستگاه وهابیت و جریان سلفی‌گری است. روایات منقول وی چنان صریح در تشبیه و تجسیم می‌باشند که برای تأویل یا تفسیر معقول راهی باز نمی‌گذارند. لذا پژوهشگران اهل سنت که چنین جسم‌انگاری صریحی را بر نمی‌تابیدند، به جرح و تخطئه کتاب و نویسنده آن اقدام نموده‌اند؛ مثلاً فخر رازی در ذیل آیه شریفه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشوری/ ۱۲)، از ابن‌خزیمه یاد کرده است و کتاب التوحید وی را کتاب شرک دانسته، از نویسنده آن با عنوان‌های مسکین، جاهل و کم‌عقل یاد کرده است (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۷: ۱۵۰).

کتاب السنه عبدالله بن احمد بن حنبل که نویسنده غالب روایات آن را از پدرش، امام احمد بن حنبل نقل می‌کند، مشحون است از روایات تجسیم و تشبیه و در آن از خنده، تکلم، انگشت، دست، پا و ... سخنان بسیاری به میان آمده است. در این کتاب، به نقل از اسماعیل بن اَبی‌معمّر و نیز ابوهریره آمده است: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): ضَحِكَ رَبَّنَا مِنْ رَجُلَيْنِ يَقْتُلُ أَحَدُهُمَا صَاحِبَهُ ثُمَّ يَصِيرَانِ إِلَى الْجَنَّةِ: پروردگار ما از دو فرد که یکی دیگری را بکشد و آنگاه هر دو به بهشت نایل شوند، به خنده آید» (ر.ک؛ ابن‌حنبل، ۱۴۰۶ ق: ۱۶۶؛ همان، ۱۳۰۳ ق، ج ۲: ۴۶۲؛ النیشابوری، ۱۴۱۰ ق، ج ۶: ۴۰ و بخاری، ۱۴۰۱ ق، ج ۴: ۲۴).

شهرستانی در توصیف این دیدگاه در میان مفسران این نحله می‌نویسد: «و اما فرقه مشبهه حشوی: اشعری از محمد بن عیسی نقل می‌کند و او هم از مضر و کهمش و احمد هجیمی نقل می‌کند: آنان عقیده دارند که می‌توان خدا را لمس کرد و با او مصافحه نمود و مسلمانان مخلص می‌توانند در دنیا و آخرت خداوند را در آغوش بگیرند و با او معانقه کنند، البته در صورتی که در زهد و ریاضت و کوشش در خودسازی به حد اخلاص و اتحاد برسند. کعبی از برخی علمای اهل سنت نقل می‌کند که حتی می‌توان در این دنیا هم خدا را دید و او را زیارت کرد و او هم به دیدار ما بیاید. از داوود جواری نقل است که گوید: خدای من جسم است و گوشت و خون و جوارح و اعضا دارد؛ مثل دست و پا و سر و زبان و دو چشم و دو گوش. مع ذلک جسم است، ولی مانند دیگر اجسام و همچنین گوشت و خون او همانند دیگر گوشت‌ها و خون‌ها نیست و هکذا دیگر صفات خداوند. او به هیچ یک از مخلوقات شباهت ندارد و هیچ آفریده‌ای هم به او شبیه نیست. همچنین از او نقل شده که گفت: خداوند از بالا تا سینه میان تهی است و درون باقی اعضای او پر است و موهای سیاه انبوه دارد و نیز موهایش مجعد است. اینان آیاتی را هم که در قرآن آمده، مثل اینکه خداوند بر فراز «عرش» نشسته یا دو دست خداوند و یا صورت و پهلو و آمدن و آوردن و بالا بودن خدا و تعابیر مشابه آن، بر معنای ظاهری حمل کرده‌اند؛ یعنی مضامینی را که به اجسام نسبت داده می‌شود، به همان شکل بر خداوند هم اطلاق کرده‌اند» (شهرستانی، ۱۴۰۲ق، ج ۱: ۸۴-۸۳).

به عقیده ابن خلدون هنگامی که اهل تجسیم به سخیف بودن سخنانشان پی بردند، در صد تعدیل نظریه خود برآمدند و به فرمول «خدا جسم است نه مانند اجسام و صوتی دارد نه مانند اصوات و جهتی دارد نه مانند جهات و نزولی دارد نه مانند نزول اجسام» معتقد شدند (ر.ک؛ ابن خلدون، بی تا: ۳۶۴).

۴- نظریه توقف و تفویض

کسانی از اهل سلف نظیر مالک بن انس بودند که آیات دال بر تنزیه حق تعالی را اصل قرار دادند و این آیات را حمل بر ظاهر می‌کردند، لکن به آیات موهم تشبیه نیز ایمان آوردند و متعرض تفسیر آن نمی‌شدند؛ زیرا بر این باور بودند که شاید این آیات برای امتحان آنها به چنین صورت نازل شده است، لذا آنها به این قبیل آیات ایمان آورده، در باب تفسیر و تأویل آنها سکوت و توقف می‌کردند (ر.ک؛ همان: ۴۶۳). بنابراین، اینها بر این عقیده بودند که به آنچه در کتاب و سنت آمده

است، ایمان می‌آوریم و پس از آنکه به طور قطع دانستیم که خداوند عزیز و جلیل به هیچ یک از مخلوقات خود شبیه نیست، متعرض تأویل نمی‌شویم (ر.ک؛ شهرستانی، ۱۴۰۲، ج ۱: ۹۲). گروه مذکور در تاریخ کلام به «مفوضه» شهرت یافته‌اند (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۹، ج ۱۴: ۱۴۱).

۵- نظریه تأویل

معتزله در مواجهه با ظاهرگرایی و اهل حدیث در مواجهه ابتدایی با آیات و احادیثی که با احکام قطعی عقل مخالف است، نظریه توجیه و تأویل صفات خبری را برگزیده‌اند و در مواردی، حتی بدون وجود قرینه‌ای بر تأویل، ظواهر را برخلاف آن حمل کرده‌اند. عده‌ای از آنها پیروی از ظواهر کتاب و سنت را از جمله پایه‌های کفر به شمار می‌آورند. این نوع تأویل را می‌توان تأویل مردود دانست (ر.ک؛ همان، ۱۳۷۹، ج ۱۴: ۱۳۳)؛ زیرا مخالفت وحی قطعی با عقل صریح قطعی ممکن نیست (ر.ک؛ سبحانی، ۱۴۲۱، ج ۲: ۳۷).

معیار عام و کلی معتزله در تأویل آن است که ثبوت شیء دلالت بر نفی ضد آن دارد. وقتی صفات ثبوتی مثل قدیم، تجرد و ... برای خداوند ثابت شد، هر گونه صفاتی که با صفات ثبوتی خداوند در تعارض باشد، منتفی خواهد بود.

تأویل معتزلیان بر دو اصل استوار است:

۱- صحت سمع موقوف بر اثبات توحید و عدل است. در اندیشه معتزلیان، توحید و عدل اصل و سمع، فرع بر آنهاست؛ زیرا علم به صحت سمع، متوقف بر علم به قدیم، عادل، حکیم و ... است و تا ندانیم خداوند تعالی غنی است، نمی‌توانیم علم به عدالت او پیدا کنیم و تا علم به جسم نبودن او پیدا نکنیم، نمی‌توانیم از بی‌نیازی او آگاهی یابیم. هیچ راهی برای عقل در حوزه‌های مذکور نیست. پس اگر به این روش استدلال کنیم، از روش استدلال فرع بر اصل استفاده کرده‌ایم که چنین استدلالی باطل است (ر.ک؛ معتزلی، ۱۹۶۵، م: ۲۲۶).

۲- از آنجا که معتزله تنزیه هستند، حمل هر صفتی را که معارض با تنزیه است، یا لازمه چنین حملی نفی تنزیه باشد، جایز نمی‌دانند. قاضی عبدالجبار معتقد است لازمه حمل صفات خبری بر خداوند، نفی تنزیه و اثبات تجسیم است. از این رو نمی‌توان به ظاهر آیاتی که این دسته

از صفات را به خدا نسبت می‌دهند، تمسک نمود، بلکه باید مضمون آیات را به معانی که با مفهوم تنزیه سازگار باشد، تأویل نمود؛ مانند تأویل استوا به استیلا.

ایشان در ادامه بحث درباره صفات ثبوتی، فصلی را به این مسئله اختصاص می‌دهد که خداوند صفات جواهر و اجسام را ندارد (ر.ک؛ همان: ۲۱۳ و همان، بی تا: ۱۹۸). ایشان ضمن نفی و سلب جسمانیت از خداوند، بخشی از بحث را به دفع اشکالات وارده از سوی مثبتین جسمیت اختصاص می‌دهد. از نظر قاضی، شبهات در این بحث دو گونه‌اند: عقلی و سمعی. وی در مقام دفع شبهات سمعی، آیات خبری را مطرح نموده، ضمن پاسخ به اشکالات مثبتین جسمیت خدا، نظر خود را ارائه می‌دهد. این سخن شاهی بر این ادعاست که ایشان مرجع همه صفات خبری را جسمیت می‌داند. وی در شرح اصول خمسه می‌نویسد: «خداوند متّصف به صفت جواهر و اعراض نمی‌شود و اساس این سخن به نفی جسمیت برمی‌گردد؛ مثل صفت «وجه» که لازمه انتساب آن به خدا، مکان‌داری خداست و لازمه مکان‌داری او عدم انفکاک این صفت از خداست. هر موجودی که متحیز باشد، حادث است. پس لازمه انتساب «وجه» به خدا حدوث خداوند است، در حالی که خداوند قدیم است» (همان، بی تا: ۱۹۸ و همان، ۱۹۶۵ م.: ۱۰۴-۹۴).

نتیجه اینکه نمی‌توان خداوند را به صفات خبری متّصف کرد و آیات و روایات وارد شده در این زمینه را باید تأویل کرد. بر همین اساس، وی در تفسیر آیه ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه / ۵) می‌گوید: «استدلال با سمع بر این مسئله غیرممکن است، چون صحت سمع موقوف بر عقل است، چراکه استوا به معنای استیلا، قهر و اقتدار است و در آیه نیز همین معنا اراده شده است» (همان، ۱۹۶۵ م.: ۱۵۰ و ۳۳۳ و راوی، ۱۴۰۰ م.: ۲۷۲-۲۷۱). وی واژه «عین» در آیه ﴿...وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ (طه / ۳۹) و آیه ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا...﴾ (هود / ۳۷) را تأویل کرده، می‌گوید: «واژه «عین» در مواردی به معنای علم است. مراد آیه نیز همین معناست و گرنه باید برای خداوند چشم‌های متعددی فرض کرد؛ زیرا واژه «أَعْيُنِنَا» به کار رفته است» (همان، ۱۹۶۵ م.: ۲۲۷-۱۵۱). وی در مقام تأویل می‌گوید: «مراد ساختن کشتی بر اساس علمی است که خدای تعالی به نوح عطا کرده است» (همان: ۱۵۱).

وی در تأویل «وجه» در آیه ﴿...كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ...﴾ (القصص / ۸۸؛ الرحمن / ۲۶-۲۷) می‌گوید: «آیه وجه برای خدا اثبات نمی‌کند؛ زیرا عرب این لفظ را در اشیاء به معنای ذات

می‌داند و استعمال این معنا در لغت عرب نیز مشهور است؛ مثل وجه الأمر و ... بر این اساس، استعمال این لفظ درباره خدا به معنای ذات است» (سلیمان سلیم، بی تا: ۲۴۶). وی می‌افزاید: «در صورتی که نظر مثبتین وجه (برای خداوند) صحیح باشد، باید همه چیز خدا نابود شود، جز وجه» (معتزلی، ۱۹۶۹م: ۱۷۲ و همان، ۱۹۶۵م: ۱۵۱)، در حالی که این سخن باطل است. وی «جنب» را به معنای طاعت دانسته، «ید» را به قدرت و نعمت تأویل می‌برد و در تأویل آیه ﴿...مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدِي...﴾ (ص / ۷۵) و آیه ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلَعْنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ...﴾ (المائدة / ۶۴) می‌گوید: «مراد از ید، قوت، توانایی و نعمت خداست؛ زیرا این امر در محاوره شایع است؛ مثل «مَا لِي عَلَى هَذَا الْأَمْرِ يَدٌ» یعنی قوتی» (معتزلی، ۱۹۶۵م: ۲۲۸ و همان، بی تا، ج: ۱۲۰).

معتزله در برخی از موارد، مشکل ظاهر آیات خبری را با تمسک به مباحث حقیقت و مجاز حل می‌کنند. قاضی در تفسیر آیه ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ...﴾ (الفجر / ۲۲) می‌گوید: «خداوند یادآور نام خود شد، اما مراد فردی دیگر است» (معتزلی، ۱۹۶۵م: ۲۳۰). دلیل وی آن است که در این آیه، مضاف حذف و مضاف‌إلیه جانشین آن شده است؛ مانند آیه ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ...﴾ (یوسف / ۸۲) که در آن واژه «اهل» محذوف است (ر.ک؛ همان). وی در این آیه با تمسک به مجاز، کلام الهی را تأویل می‌برد و در تفسیر واژه «ساق» در آیه ﴿يَوْمَ يَكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ (القلم / ۴۲) می‌گوید اعراب وقتی می‌خواهند شدت و سختی امری را بیان کنند، از این واژه استفاده می‌کنند. مراد از «ساق» در آیه نیز توصیف و بیان شدت ترس در قیامت است. بنابراین، ارجاع صفات خبری به صفات سلبی، به‌ویژه نفی جسمیت از خداوند، عمده‌ترین روش قاضی عبدالجبار برای تأویل این دسته از صفات است و از آنجا که خداوند جسم نیست، پس هیچ صفت خبری بر او حمل نمی‌شود. به بیان قاضی، اگر خداوند جسم باشد، نیاز به مفردات حادثی دارد و از این نظر مانند دیگر موجودات حادث می‌شود، حال آنکه خداوند قدیم بوده، مثلی هم ندارد (ر.ک؛ معتزلی، بی تا: ۱۹۸).

۶- نظریه اثبات صفات خبری با قید بدون کیفیت

در رویارویی با دو جریان افراطی اهل حدیث و معتزله، ابوالحسن اشعری (متوفی ۳۲۴ ق.) کوشیده است راهی میانه بجوید تا عقاید اسلامی را از لغزش‌های عقل‌گرایان معتزله و ظاهرگرایان اهل حدیث نجات دهد. ظاهرگرایان اهل حدیث این ویژگی‌ها را به همان معنای ظاهری پذیرفته‌اند و خداوند را دارای چشم و گوش و چهره شمرده‌اند. در تفسیر این آیات، معتزله روش تأویل را برگزیده‌اند و خدای والا را از این صفات انسانی منزّه دانسته‌اند. آنان چشم را به عنایت، دست را به قدرت و نیز استواء را به تملک و احاطه تأویل کرده‌اند (ر.ک؛ زمخشری، ۱۴۱۵ق.، ج ۳: ۵۲). اشعری در این مسئله روشی میانه برگزید و بر آن شد که خداوند حقیقتاً صفات یاد شده را دارد، ولی چگونگی این صفات بر ما روشن نیست و باید آنها را به صورت «بلاکیف» بپذیریم (ر.ک؛ اشعری، ۱۳۹۷: ۲۲ و ۲۱۱؛ همان، ۱۴۲۷ق.؛ ۲۱۵-۲۱۲ و شهرستانی، ۱۴۰۲ق.، ج ۱: ۱۰۴-۱۰۳). از همین رو وی در همه آثار خود یکسره به ابطال دیدگاه‌های معتزله و اثبات دیدگاه‌های اهل حدیث پرداخت، بلکه به تعبیر ابن‌خلدون، راهی میانه برگزید (ر.ک؛ ابن‌خلدون، ۱۹۹۱م.؛ ۴۶۴). از یک سو او نظریه اصحاب حدیث را در این مسئله پذیرفته است و از سوی دیگر، در تحلیل این صفات، قید «بلاکیف» را اضافه کرده است (ر.ک؛ اشعری، ۱۳۹۷: ۲۲). همچنین، او در تفسیر آیات خبری معتقد بود خداوند واجد این صفات است، اما این صفت بدون کیفیت بر خداوند حمل می‌شود. در نگاهی به آثار و دیدگاه‌های اشعری می‌توان دریافت که اشعری در کتاب *الإبانه*، با طرح آیاتی که در بر دارنده صفت «عرش» است، می‌گوید: «همه این آیات گواهی می‌دهند... که خداوند بدون کیفیت و بدون تکیه بر امری، بر عرش خود جای گرفته است» (ر.ک؛ اشعری، ۱۴۲۷ق.؛ ۲۱۱-۲۰۹). بر این اساس، اشعری در زمره مثبتین قرار دارد، با این تفاوت که آنها به ظاهر حرفی تمسک می‌کردند، اما اشعری به ظاهر حرفی با قید بلاکیف و بلا تشبیه تمسک می‌جوید تا اشکال تجسیمی و تشبیهی بودن بر نظریه او وارد نشود. وی آثار متعددی از خود به جای گذاشت که در تحلیل زمانی آن می‌توان گفت که اشعری اگرچه پس از رویگردانی از اعتزال و گرویدن به اهل سنت، کتاب *الإبانه* را نگاشت و به ردّ اندیشه‌های معتزله و پذیرش کامل افکار احمدبن حنبل پرداخت و بعدها با تألیف آثاری همچون *اللمع کوشید* با رویکردی عقلی عقاید اهل حدیث را اثبات کند و با تألیف رساله *استحسان الخوض فی علم الکلام* به نقد و تخطئه دیدگاه حنبلیان در تحریم

مباحث عقلی و دانش کلام پرداخت. او در این رساله می‌کوشد نشان دهد که عقل در مسائل عقیدتی یکی از منابع شناخت است. روش اشعری بهره‌گیری از نقل و عقل است. البته در مقام تعارض، نقل را بر عقل مقدم می‌شمرد (ر.ک؛ محقق اردبیلی، ۱۳۷۷: ۱۵۰)، چنان‌که ظواهر دین را در مبحث صفات ذات و صفات خبریه و چندین مسئله دیگر بر عقل مقدم داشته است و با اهل حدیث نیز همراهی کرده است (ر.ک؛ شهرستانی، ۱۴۰۲ ق.، ج ۱: ۹۲). به باور اشعری، اگر دین وحیانی نباشد، عقل قدرت تشخیص تکلیف را ندارد و راهی جز شک و توقف پیش رو نخواهد داشت (ر.ک؛ همان، ج ۱: ۱۰۲-۱۰۱). متکلمان اشعری بعدها نیز بر همین اعتدال پای فشردند، چنان‌که غزالی، از دانشوران نامدار اشعری، کتابی با عنوان *الإقتصاد فی الاعتقاد* نگاشت. با نگاهی گذرا به مهم‌ترین تقابل‌های کلامی معتزله و اهل حدیث و تأمل در دیدگاه‌های اشعریان در همان موضوع‌ها، می‌توان به روشنی میانه‌روی را در اندیشه‌های اشعریان دریافت. رواج مباحث عقلی در جوامع اسلامی و وجود زمینه‌های هرچند اندک عقل‌گرایی در آثار و دیدگاه‌های اشعری و نیز کوشش متکلمان اشعری در دوره‌های بعد برای ارائه مجموعه‌ای پذیرفتنی از معارف و عقاید، زمینه را برای رویکرد بیشتر اشعریان به مباحث عقلی فراهم کرد. دانشمندانی مانند باقلانی، جوینی، غزالی و به‌ویژه فخرالدین رازی در سیر مکتب اشعری به سوی خردگرایی کوشیدند و در نتیجه، به تأویل روی آوردند. به گفته شماری از نویسندگان معاصر، عقاید اشعریان پس از گذشت اندک‌زمانی از پایه‌گذاری آن، دستخوش تحوّل شد و اشعریان به عقل‌گرایی بیشتر یافتند تا آنجا که عقل را بر نص ترجیح دادند و تصریح کردند که اگر نص بیانگر محال عقلی باشد، باید به تأویل آن پرداخت؛ زیرا عقل اصل است و بر نقل که فرع است، مقدم شمرده می‌شود (ر.ک؛ خلیل الجبر، بی‌تا: ۵۴۲). ابن‌رشد که در سده ششم هجری قمری می‌زیست، اشعریان را از فرقه‌هایی شمرده که الفاظ شرع را بر پایه عقاید خود تأویل می‌کنند (ر.ک؛ ابن‌رشد الحفید، ۱۹۸۷م: ۴۶). امام‌الحرّمین جوینی (متوفی ۴۷۸ ق.) از نخستین دانشمندان اشعری است که در سیر مکتب اشعری به سوی عقل‌گرایی نقش داشته است. او با ردّ نظریه کسب اشعری، نظریه اختیار را بر پایه اسباب و علل طولی پذیرفت و به قدرت انسان در طول قدرت خدا باور آورد (ر.ک؛ شهرستانی، ۱۴۰۲ ق.، ج ۱: ۹۹).

از مصداق‌های روشن سیر مکتب اشعری به سوی عقل‌گرایی، تطوّر دیدگاه این مکتب در موضوع رؤیت الهی با چشم سر در آخرت است. اشعری با ترجیح دادن عقیده نقل‌گرایان، آشکارا از

رؤیت خدا با دیدگان در آخرت سخن گفت. غزالی، متکلم نامدار اشعری، به تأویل پشتوانه‌های این دیدگاه گرایید و نظریه بلاکیف اشعری را در صفات خبری به موضوع رؤیت نیز تسری داد (ر.ک؛ غزالی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۱۲۵). بعدها دیگر متکلم اشعری، فخرالدین رازی، با تأویل رؤیت به کشف تام، مفهومی خردگرایانه از رؤیت به دست داد. او تصریح می‌کند که اگر رؤیت به معنی کشف تام باشد، خداوند در روز رستاخیز قابل رؤیت است و می‌گوید: «رؤیت خداوند آن است که حالتی پیدا شود در انکشاف و جلا و ظهور ذات مخصوص الله، چنان که نسبت آن حالت به آن ذات مخصوص چنان باشد که نسبت مرئیات با مبصرات» (رازی، ۱۳۴۱، ج ۱: ۱۶۶).

در موضوع استوای خدا بر عرش، یعنی ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه/۲۰ و ۵)، ظاهرگرایان و ابوالحسن اشعری مفهوم ظاهری آیه، یعنی استقرار و نشستن خدا بر عرش را پذیرفته‌اند. اما بعدها متکلمانی مانند، امام‌الحرمن استقرار خدا را بر عرش بلاکیف و با استقرار اشیای مادی متفاوت دانسته‌اند (ر.ک؛ الجوینی، ۱۴۲۲ق: ۱۵۶). در سده‌های بعد، غزالی و رازی همانند معتزله، استوای خدا بر عرش را استیلا و غلبه او بر آن شمردند (ر.ک؛ رازی، ۱۴۲۰ق: ۶: ۲۲). رازی در تبیین اندیشه کلام نفسی و لفظی کوشید تا نظریه اشعریان را با معتزله هماهنگ سازد. فخر رازی در تفسیر کبیر خود می‌گوید (ر.ک؛ رازی، ۱۴۲۰ق: ۲: ۸) کسانی که در پی متشابهات قرآن می‌روند، از این آیه چنین برداشت کرده‌اند که پروردگار آنها بر روی عرش نشسته است و این عقیده از نظر عقل و نقل از بسیاری جهات باطل است. اولاً خداوند متعال بود، در حالی که عرش و مکان نبود و هنگامی که خداوند مخلوقات را آفرید نیازمند مکان نبود؛ زیرا از ازل او بی‌نیاز بود، مگر آنکه قائلی بگوید عرش از ازل با او بود. ثانیاً اگر او بر عرش نشسته باشد، ضرورتاً قسمتی که در سمت راست عرش نشسته، با قسمتی که در سمت چپ عرش قرار دارد، متمایز است و این منتج به مرکب بودن خداوند است که این محال است. رازی به آیه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشوری/۱۱) استناد می‌کند و می‌گوید در صورتی که نشستن بر عرش را بپذیریم، باید آیه بدین صورت نازل می‌شد که او هیچ مانندی ندارد مگر در نشستن و مگر در کم و کیف. سپس می‌افزاید در آیه شریفه ﴿...وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةً﴾ (الحاقه/۱۷)، اگر حاملین عرش وجود داشته باشند و عرش مکان معبود آنان باشد، لازم است که ملائکه حاملین معبود و

خالق خود باشند که آن نیز غیر معقول است؛ زیرا خالق است که نگهدارنده مخلوق است و مخلوق نگهدار خالق خود نیست.

او در ادامه به می‌افزاید: «امت بر این این آیه شریفه ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (الإخلاص / ۱) اجتماع دارند که از محکمت قرآنی است و نه از متشابهات. از این رو دارای مکان بودن خدوند (استوا بر عرش) مستلزم آن است که سمت راست او با سمت چپ او متفاوت باشد و این به معنای مرکب بودن و قابل تقسیم بودن است و این با یکتایی خداوند در تضاد است. او پس از بیان شواهد قرآنی دیگر، سرانجام نتیجه می‌گیرد: «دلالة قاطعة على أنه لا بد من المصير الى التأويل... فلم يبق لنا إلا أن نقطع بصحة العقل ونشتغل بتأويل النقل وهذا برهان قاطع في المقصود» (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲: ۸).

فخر رازی در توضیح علت وجود آیاتی که موهوم صفات انسان‌گونه برای خداوند هستند، می‌گوید: «الوجه الخامس: وهو السبب الأقوى في هذا الباب أن القرآن كتاب مُشتمِلٌ على دَعْوَةِ الْخَوَاصِّ وَالْعَوَامِّ بِالْكَلِمَةِ، وَطَبَائِعِ الْعَوَامِّ تَنْبُو فِي أَكْثَرِ الْأُمْرِ عَنِ إِدْرَاكِ الْحَقَائِقِ، فَمَنْ سَمِعَ مِنَ الْعَوَامِّ فِي أَوَّلِ الْأُمْرِ إِنْبَاتَ مَوْجُودٍ لَيْسَ بِجِسْمٍ وَلَا بِمُتَحَيِّزٍ وَلَا مُشَارٍ إِلَيْهِ، ظَنَّ أَنَّ هَذَا عَدَمٌ وَنَفَى فَوْقَ فِي التَّعْطِيلِ، فَكَانَ الْأَصْلَحُ أَنْ يُخَاطَبُوا بِالْفَاطِ دَالَّةٍ عَلَى بَعْضِ مَا يَنْسَبُ مَا يَتَوَهَّمُونَهُ وَيَتَخِيلُونَهُ، وَيَكُونُ ذَلِكَ مَخْلُوطًا بِمَا يَدُلُّ عَلَى الْحَقِّ الصَّرِيحِ، فَالْقِسْمُ الْأَوَّلُ وَهُوَ الَّذِي يُخَاطَبُونَ بِهِ فِي أَوَّلِ الْأُمْرِ يَكُونُ مِنْ بَابِ الْمُتَشَابِهَاتِ، وَالْقِسْمُ الثَّانِي وَهُوَ الَّذِي يُكْشَفُ لَهُمْ فِي آخِرِ الْأُمْرِ هُوَ الْمُحْكَمَاتُ، فَهَذَا مَا حَضَرْنَا فِي هَذَا الْبَابِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمُرَادِهِ» (ر.ک؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۴: ۱۸۶).

بدین ترتیب، به اعتقاد فخر رازی متشابهات آیاتی است که در آنها سمع، بصر و ید به خدای متعال اطلاق شده تا عوام مردم فهم کنند و به خدای واحد معتقد شوند. پس آنگاه که دارای دانش و بینش شدند، می‌توانند موجودی را تصور کنند که جسم و جایی ندارد و دیده نمی‌شود. آن وقت است که متشابهات به محکمت تبدیل می‌گردد. فخر رازی در اساس التقدیس (ص ۶۹-۷۱) نیز مواردی از آیات و احادیث را که در آنها از تأویل گریزی نیست، ذکر کرده است (ر.ک؛ رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲: ۷-۶؛ نیز ر.ک؛ همان، ج ۱۴: ۱۲۱ و همان، ج ۱۷: ۱۴) و تأویل آن را به خداوند

واگذار نموده است. او می‌گوید: «این آیات (آیات صفات) از آیات متشابه قرآن است و اعتقاد به اینکه مراد خداوند از این آیات، چیزی غیر از ظاهر آیات می‌باشد، واجب است، همچنان که اعتقاد به «تفویض» نیز چنین است و فهم مراد این آیات واجب است و فرو رفتن در تفسیر آن آیات جایز نیست» (فخر رازی، ۱۴۱۵ق: ۲۶۳)، اما این تفویض اهل تأویل و تفویض با آن تفویضی که ظاهرگرایان بدان معتقدند، متفاوت است.

یادآوری می‌شود تفویضی که برخی ظاهرگرایان بدان معتقدند، بدان معنی است که در برابر تمام آیات موهّم تشبیه باید معنای واقعی آن را به خداوند واگذاشت و در این باره می‌گویند که ما نمی‌توانیم از آنها چیزی بفهمیم، حتی تفسیر و معنای لغوی آن را ممنوع شمرده‌اند؛ یعنی در واقع، معتقد به توقف مطلق در برابر آیات متشابهات هستند، لکن اهل تأویل و تفویض می‌گویند تا آنجا که ممکن است، باید سعی کنیم آیات را بر معنایی حمل کنیم که دور از تجسیم و تشبیه باشد و اعتقاد به تفویض چنین نیست که موظّف باشیم در برابر تمام آیات موهّم تشبیه سکوت اختیار نماییم، چراکه ما مأمور به تدبّر در قرآن و آیات آنیم و لازمه تدبّر در قرآن، مفهوم و معنی دار بودن آن است و چنانچه وظیفه ما سکوت و توقف باشد، تدبّر در قرآن ممکن نخواهد بود. به هر حال، اهل تأویل و تفویض می‌گویند، مسلمان باید در این راه، یعنی تأویل آیات موهّم تشبیه جدّ و جهد نماید، لکن چنانچه به نتیجه نرسید، تکلیف از او ساقط است و در این صورت است که علم آن را باید به خداوند (تعالی) واگذارد.

۷- تبیین دیدگاه علامه طباطبائی (ره)

از دیدگاه علامه طباطبائی (ره)^(۵)، منشاء انتساب صفات انسان‌گونه به خداوند، تصوّرات و تخیلات آدمی است. او معتقد است انسان به دلیل انس و الفتی که در زندگی خود با حسّ و محسوسات دارد، از یک سو همه چیز را به صورتی حسّی و مادّی تصوّر می‌کند و از سوی دیگر، همواره تصوّرات و تخیلات او محدود و مشروط به حدود و قیود جسمانی، زمانی و مکانی است. از این رو حتّی اموری مثل کلیّات عقلی و حقایق برتر از حسّ و خیال را نیز به صورتی حسّی و مقید به قیود مادّی به تصویر می‌کشد. این ویژگی انسان موجب می‌شود برای خداوند نیز صورتی خیالی، متناسب با امور مادّی و محسوس که با آنها انس و الفت دارد، تصوّر نماید و به آسانی نتواند موجودی مطلق و بی‌قید و شرط را به دور از قیود و شروط مادّی و جسمانی ادراک نماید. این تلقّی انسان‌وارانگارانه و

آلوده به حدود و قیود مادی به قدری در انسان شدید است که حتی بیشتر موحدین نیز از آن در امان نبوده‌اند و با اینکه معتقد به تعالی ساحت قدسی الهی از جسم و ویژگی‌های جسمانی هستند، در ذهن خود برای خداوند، صورتی مبهم و خیالی، جدای از عالم هستی تصور کنند و هنگام نیایش و درخواست از خداوند، همان صورت به ذهن آنها متبادر شود. بنابراین، وقتی انسان می‌شنود که فراتر از طبیعت مادی و جسمانی، موجودی نیرومندتر، توانا تر و بزرگتر وجود دارد که همه طبیعت در اختیار اوست و تنها به اراده و مشیت او امری واقع می‌شود، از تمام اینها چیزی دریافت می‌کند که مشابه اوصاف و نسبت‌های جسمانی است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۹، ج ۱۰: ۲۶۱ و همان، بی‌تا، ج ۵: ۱۰۵). علامه طباطبائی^(۵) با توجه به این ویژگی انسان توضیح می‌دهد که چه بسا انسان خداوند را به صورت انسانی تصور کند که بالای آسمان‌ها بر تخت نشسته و با اندیشه، اراده، مشیت، امر و نهی خود، عالم هستی را تدبیر می‌کند، چنان‌که مثلاً در کتاب مقدس آمده است که خدا آدم را به صورت خود آفرید (ر.ک؛ پیدایش، ۱: ۲۶ و ۲۷). پس این به طبیعت انسان، به‌ویژه انسان ساده ابتدایی نزدیکتر است که برای خدای بی‌مانند و بی‌همتا، صورتی متناسب با موجودات جسمانی بسازد (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۹، ج ۱۰: ۲۶۱ و ۲۶۲).

علامه در بحث روایی در تفسیر آیه ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه/ ۵)، ضمن شرح حدیثی از امام صادق^(ع) بیان می‌کند که روش اهل بیت^(ع) در تفسیر آیات متشابه قرآن این است که آنها را به آیات محکم ارجاع می‌دهند و آنچه را محکومات قرآن از ساحت قدس الهی نفی می‌کنند، از معنا و مدلول آیات متشابه حذف نموده، اصل معنا را که خالی از شائبه نقص و امکان است، حفظ می‌نمایند. به تعبیر دیگر، روش اهل بیت^(ع) این است که برای پرهیز از تشبیه و تعطیل، همواره میان نفی و اثبات حرکت کرده، اصل کمالات را برای خدا اثبات می‌نموده‌اند و حدود و نقایص را از او نفی می‌کرده‌اند (ر.ک؛ همان، ج ۱۴: ۱۳۳-۱۲۸). با طرح این دیدگاه (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۹، ج ۸: ۱۵۸-۱۵۶)، علامه طباطبائی^(۵) ضمن پذیرش تمثیل در آیه ﴿...ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ...﴾ بر این مطلب تأکید می‌کند که پذیرش تمثیل در این آیه هرگز بدین معنا نخواهد بود که برای عرش، حقیقتی عینی و ما به ازای واقعی در نظر گرفته نشود و صرفاً از امور اعتباری و وضعی قلمداد گردد. سخن علامه در بیان این دیدگاه بدین قرار است: «سخن خداوند مبنی بر ﴿...ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ...﴾ در عین حال که تمثیلی است برای بیان احاطه تدبیری خداوند بر ملکش،

دلالت می‌کند بر اینکه در آنجا مرحله‌ای حقیقی نیز وجود دارد که عبارت باشد از همان مرکز و مقامی که زمام همه امور هستی با همه کثرت و اختلاف در آنجا مجتمع می‌باشند. این حقیقت از آیات دیگری که از عرش سخن فرموده است و آن را به خداوند نسبت داده‌اند نیز به دست می‌آید؛ مانند این سخن خداوند: ﴿... وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ (التوبه/۱۲۹) و این آیه: ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ...﴾ (غافر/۷) و این آیه: ﴿... وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةَ﴾ (الحاقه/۱۷) و نیز: ﴿حَافِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ﴾ (الزمر/۷۵). این آیات همگی با ظاهر خود دلالت دارند که عرش حقیقی از حقایق عینی و واقعیتی از واقعیت‌های هستی است. به همین خاطر، باید گفت که برای عرش در سخن خداوند: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى...﴾ یک مصداق خارجی وجود دارد و این واژه صرفاً برای به سرانجام رساندن یک تمثیل به کار نرفته است» (طباطبائی، ۱۳۷۹، ج ۸: ۱۵۶).

با عنایت به اینکه بر اساس این دیدگاه در تفسیر جمله ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ تمثیل و حقیقت با هم جمع شده‌اند، علامه طباطبائی^(۵) در جمع‌بندی مفاد آن چنین می‌گوید: «سخن خداوند مبنی بر ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ در عین حال که تمثیلی است برای بیان احاطه تدبیری خداوند بر ملکش، دلالت می‌کند بر اینکه در آنجا مرحله‌ای حقیقی نیز وجود دارد که عبارت باشد از همان مرکز و مقامی که زمام همه امور هستی با همه کثرت و اختلاف در آنجا مجتمع می‌باشند. این حقیقت از آیات دیگری که از عرش سخن گفته است و آن را به خداوند نسبت داده نیز به دست می‌آید؛ مانند این سخن خداوند که ﴿... وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ (التوبه/۱۲۹) و این آیه ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ﴾ (غافر/۷) و این آیه: ﴿... وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةَ﴾ (الحاقه/۱۷) و نیز: ﴿حَافِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ﴾ (الزمر/۷۵). این آیات همگی با ظاهر خود دلالت دارند که عرش، حقیقتی از حقایق عینی و واقعیتی از واقعیت‌های هستی است. به همین خاطر، باید گفت که برای عرش در سخن خداوند: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى...﴾ یک مصداق خارجی وجود دارد و این واژه صرفاً برای به سرانجام رساندن یک تمثیل به کار نرفته است» (طباطبائی، ۱۳۷۹، ج ۸: ۱۵۶).

با عنایت به اینکه بر اساس این دیدگاه در تفسیر جمله ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ تمثیل و حقیقت با هم جمع شده‌اند، علامه طباطبائی در جمع‌بندی مفاد آن چنین می‌گوید: «این عرش که

از آیه استفاده می‌شود، مقام حقیقی است در عالم وجود که زمام همه حوادث و امور جهان در آن مجتمع می‌باشد، همان‌گونه که زمام امور مملکت در عرش پادشاه مجتمع می‌باشد» (همان). علامه طباطبائی در تأیید این دیدگاه به پاره‌ای از آیات این باب که بلافاصله پس از جمله ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ از ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ﴾ (یونس/۳) سخن گفته، استناد جست و جمله دوم را تفسیر جمله اول دانست (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۹، ج ۸: ۱۵۷). پیش از این، در تحلیل آیات گذشت که در بسیاری از آیات، این باب پس از بیان استوای خداوند بر عرش یا به صورت صریح از تدبیر تکوینی خداوند در هستی سخن به میان آمده است و یا اینکه از مصادیق بارزی از این سنخ تدبیر سخن گفته شده است. بیان تدابیر تکوینی خداوند در هستی پس از اعلام استوای خداوند بر عرش در این دست از آیات می‌تواند به فهم دقیق‌تر معنای استواء بر عرش کمک نماید. از نظر علامه طباطبائی^(۵)، تعالیم دینی، جامع نفی و اثبات است و میان تشبیه و تنزیه موازنه ایجاد می‌کند و برای معالجه شرک و بت‌پرستی، علاوه بر اینکه در نگاه توحیدی، استقلال در ذات و صفات را از تمام موجودات، جز خدایی که قیوم بر همه چیز است، نفی می‌کند، فهم انسان را در معرفت خداوند، میان تشبیه و تنزیه نگه می‌دارد. در واقع، خدا را این‌گونه توصیف نموده است که حیات دارد، اما نه مثل حیات ما؛ علم دارد، اما نه مثل علم ما؛ قدرت و شنوایی و بینایی دارد، اما نه مثل قدرت، شنوایی و بینایی ما و خلاصه چیزی مثل او نیست و او بزرگتر از آن است که توصیف شود. در عین حال، تعالیم دینی به مردم امر کرده که در این باب سخنی جز از روی علم نگویند و تنها اعتقادی را بپذیرند که دلیل عقلی قابل فهمی برای آن داشته باشند (ر.ک؛ همان: ۲۶۱، ۲۸۲ و ۲۸۳ و همان، ۱۳۶۲: ۷۴).

بنابراین، هرچند ما با عقل نظری، صفاتی کمالی نظیر علم، قدرت، حیات و ... را که در خود سراغ داریم، برای خدا اثبات می‌کنیم، می‌دانیم این صفات کمال در انسان محدودیت‌هایی دارد که وجود مطلق الهی، منزّه و برتر از آن محدودیت‌ها می‌باشد. لذا برای جبران این نقصان معرفتی، به صفات سلبی متوسل می‌شویم و می‌گوییم خداوند برتر از آن است که وصف شود و بزرگتر از آن است که قیود و حدود بتوانند او را محدود و مقید نمایند. پس مجموع تشبیه و تنزیه، ما را به حقیقت مطلب در باب صفات خدا نزدیک می‌سازد (ر.ک؛ همان، ۱۳۷۹، ج ۸: ۵۸)؛ به عبارت دیگر، از یک سو، صفات کمال را به خداوند نسبت دهیم و از این راه، عقل را قادر به شناخت صفات خدا

بدانیم و از سوی دیگر، برای جلوگیری از تشبیه خدا به مخلوقات، حدود، قیود و نقص‌هایی را که این صفات درباره انسان دارد، از خدا سلب می‌کنیم. این چیزی نیست جز جمع میان تشبیه و تنزیه که اصل معنای ثبوتی را برای خدا اثبات می‌نماییم، اما خصوصیت مصداق مادی و ممکن را که موجب نقص و نیاز است، از او سلب می‌کنیم (همان: ۳۵۵).

علامه همین معنا را از روایات نیز به دست آورده است و در شرح حدیثی از امام رضا (ع) - که سه مذهب نفی، تشبیه و اثبات بلا تشبیه را بیان نموده است و تنها دیدگاه اثبات بلا تشبیه را تأیید فرموده‌اند - گفته است: «مراد از مذهب نفی، نفی کردن معانی صفات از خداوند متعال است، چنان که معتزله بر این باورند و ارجاع صفات ثبوتی به نفی ضد آن از خدا نیز از همین مقوله است؛ مثل اینکه بگوییم معنای قادر و عالم این است که خدا عاجز و جاهل نیست (البته اگر این دیدگاه به شیوه سوم یعنی اثبات بلا تشبیه برگردد، قابل قبول است) و مراد از مذهب تشبیه این است که خداوند متعال را - با اینکه چیزی شبیه او نیست - به غیر خود تشبیه کنیم و همان معنای محدودی را که هر صفت نزد ما دارد و آن را از دیگر صفات متمایز می‌کند، به خدا نسبت دهیم و بگوییم قدرت، علم و دیگر صفات او مانند قدرت، علم و دیگر صفات ماست. این دیدگاه نیز نادرست است؛ زیرا مستلزم این است که خدا نیز همانند ما محتاج باشد و این با واجب‌الوجود بودن او ناسازگار است و مراد از مذهب اثبات بلا تشبیه این است که اصل معنای صفات برای خدا اثبات شود و خصوصیتی که آن صفات در ممکنات و مخلوقات به خود گرفته است، از خدا نفی شود و به تعبیر دیگر، اصل صفت، اثبات، حدود و قیود آن نفی گردد» (طباطبائی، ۱۳۷۹، ج ۷: ۴۳-۴۲).

۸- بحث و بررسی

موضوع صفات خبری همگام با نزول وحی پا به عرصه تفسیر و کلام نهاد. در قرآن کریم صفاتی به خداوند نسبت داده شده که موهوم تشبیه و تجسیم است. در فهم آیات خبری و انتساب این صفات به خداوند، دیدگاه‌هایی مانند تشبیه و تجسیم، توقف (تفویض)، اثبات بلا تشبیه و اثبات با تأویل به متکلمان و مفسران نسبت داده شده است. چنین به نظر می‌رسد که منشاء اعتقاد به تجسیم خدا و به دنبال آن، تشبیه خدا به خلق، صرف نظر از انس مردم با محسوسات، تلاش دانشمندان یهود و نفوذ اسرائیلیات در میان محدثین و متکلمین اسلامی بوده است. شواهد تاریخی نشان می‌دهد که یهود در طرح و القاء جسمیت خدا و شباهت او به خلق نقش عمده داشته است

(ر.ک؛ موسوی مبلّغ، بی تا: ۲۶). مفسران نیز در فهم و بیان معنای این واژه‌ها رأی و عقیده‌ای همانند و یکسان ندارند و هر یک از آنان با توجه به مرام اعتقادی و مذهب کلامی خویش آیاتی را که چنین واژه‌هایی در آن آمده، تأویل و تفسیر کرده‌اند.

عده‌ای از ظاهرگرایان و برخی از تأویل‌گرایان، قائل به تفویض تفسیر این آیات به خداوند متعال شده‌اند و بر سکوت و تعطیل فهم آیات قرآنی حکم نموده‌اند که این با اهداف هدایتی قرآن و دعوت به تدبّر آن منافات دارد. خداوند متعال در قرآن می‌فرماید: «ما قرآن را به زبان عربی فرستادیم تا شما تعقل کنید» (یوسف/۳) و همین معنا را با بیانی دیگر در سوره زخرف تأکید می‌کند (الزخرف/۳) و گاه کسانی را که به مرض نفاق گرفتارند، سرزنش نموده، می‌فرماید: ﴿أَفَلَا يَتَذَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ آیا آنها در قرآن تدبّر نمی‌کنند، یا بر دل‌هایشان قفل نهاده شده است؟! ﴿(محمد/۲۴).

علامه طباطبائی^(۵) درباره چنین نگرشی می‌فرماید: «مردم در شرح امثال این آیات ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ مسالک مختلفی دارند. اکثر پیشینیان (از عامه) بر آنند که بحث در این گونه آیات روا نیست و این آیات از متشابهاتی است که باید علم آنها را به خدا واگذار کرد. این گروه بحث از «حقایق دینی» و تعمق در ماورای ظواهر الفاظ کتاب و سنت را ناروا و بدعت می‌شمارند، اما عقل برخلاف نظر آنها حکم می‌کند و کتاب و سنت نیز آنان را تأیید نمی‌نماید. آیات قرآن به شدت به تدبّر، تعمق و کوشش در معرفت خدا و آیات او و نیز تذکّر، تفکّر، نظر و استدلال‌های عقلی دعوت می‌کنند و روایات نیز به تواتر معنوی، متذکّر همین مطلب می‌شوند. معنا ندارد که به مقدمه‌ای که مستلزم نتیجه‌ای است، امر شود، اما خود نتیجه ممنوع باشد (دعوت به تذکّر و تفکّر برای معرفت است، نه برای چیز دیگر). اینان کسانی هستند که بحث از حقائق کتاب و سنت، حتی مباحث کلامی را که مبتنی بر تسلیم ظواهر دینی و وضع آنها به حسب فهم عامیانه و آنگاه دفاع عقلی از آنها به وسیله مقدمات مشهور و مسلم در نزد اهل دیانت است، حرام می‌شمارند و آن را بدعت قلمداد می‌کنند» (طباطبائی، ۱۳۷۹، ج ۸: ۱۵۳). همان گونه که علامه طباطبائی^(۵) متذکّر شده، چنین نگرشی با روح حاکم بر کتاب الهی که ترغیب و تحریض بر تعمق و تفکّر در محتوای آن است، سازگار نیست و معنا ندارد که خداوند امر به تدبّر نماید، اما نتیجه آن منهی و باطل باشد. همچنین کتاب الهی، کتاب هدایت است، نه کتاب معماگویی و ابهام‌پروری. از این رو معنا ندارد که

چیزی را برای خدا اثبات نماید که معنا و مفهوم آن معمّایی ناگشوده باشد. بدین ترتیب، بهترین و پسندیده‌ترین راه برای حلّ اختلاف و رفع منازعه در باب مسئله مورد بحث، رجوع به خود قرآن کریم و احادیث اهل بیت^(ع) است، چنان که خداوند متعال می‌فرماید: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ...﴾ در هر چیز اختلاف کنید، داوریش با خداست...^(۴) (الشّوری/۱۰) و نیز فرموده است: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ...﴾ و هرگاه در چیزی نزاع داشتید، آن را به خدا و پیامبر بازگردانید (و از آنها داوری طلبید)...^(۵) (النساء/۵۹). با مراجعه به قرآن کریم و احادیث معصومین^(ع) که عدل قرآن معرفی شده‌اند، می‌توان رأی صواب را از ناصواب تشخیص داد و به رفع اختلاف دست یافت.

نتیجه‌گیری

آیات متعدّدی در قرآن کریم از صفات انسان‌گونه خداوند خبر داده‌اند، گرچه سخنی از کیفیت این صفات دیده نمی‌شود. با مراجعه به تفاسیر، به دست می‌آید که چپستی این صفات یکی از دغدغه‌های همیشگی قرآن‌پژوهان از آغاز رواج دانش تفسیر تا امروز بوده است. از رهگذر همین دغدغه و تفاسیری که در این باره صورت گرفته، دیدگاه‌های متعدّدی در باب چپستی و کیفیت صفات خبری برای خداوند پدید آمده است.

از مجموع دیدگاه‌ها، پنج دیدگاه که شاید مهم‌ترین و روشن‌ترین دیدگاه‌ها در این باب باشند، در این نوشتار مورد بررسی قرار گرفت. فخر رازی با وجود اینکه در زمره متکلمین برجسته اشعری قرار می‌گیرد، قائل به تأویل صفات خبری شده است و به معتزلیان گراییده است. علامه طباطبائی^(۶) با بیان استدلال‌هایی مشابه آنچه که فخر رازی در تفسیر خود آورده، تشبیه را باطل دانسته است و تمثیل را با قبول اصل صفات و ردّ محدودیت‌ها پذیرفته است. از این رو علی‌رغم تشابه استدلال‌ها، ارائه معیاری یکسان برای شیوه تفسیری دو مفسّر امر دشواری است. اگرچه هر دو مفسّر به آیات متحدالموضوع، سیاق آیات قرآن، قواعد عربی و نیز استدلال‌های عقلی و بالأخره ارجاع متشابهات به محکّمات، ارجاع داده‌اند و استناد کرده‌اند و علامه طباطبائی^(۶) با تأثیرپذیری از ائمه اطهار^(ع)، عقل هدایت‌شده با نقل و نیز ارجاع محکّمات به متشابهات، به تفسیر صفات خبری می‌پردازد. برعکس، فخر رازی که در این امر نقل را فرع قرار داده، با استدلال عقلی به تأویل آیات

خبری پرداخته است، چنانچه صراحتاً کشف مخاطب را ملاک تبدیل محکومات به متشابهات می‌داند و در نتیجه، در پاره‌های موارد به تفویض گرایش پیدا کرده است.

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

- ابن اثیر، ابوالحسن علی. (بی‌تا). *الکامل فی التاریخ*. ط ۶. بیروت: دار الکتب العربی.
- ابن بابویه قمی، محمد بن علی (صدوق). (۱۳۸۹). *الإعتقادات*. قم: مؤسسه الإمام هادی^(ع).
- ابن تیمیه حرّانی، احمد بن عبدالحلیم. (بی‌تا). *مجموع الفتاوی*. مغرب: مکتبه المعارف.
- ابن الجوزی، ابوالفرج. (۱۳۷۹ ق.). *دفع شبه التشبیه بأکف التنزیه*. تصحیح طارق السعود. ط ۲. بیروت: بی‌نا.
- ابن حنبل، احمد. (۱۳۱۳ ق.). *المسند*. مصر، مطبعة المیمنة.
- _____ . (۱۴۰۶ ق.). *السنة*. تحقیق محمد بن سعید بن سالم القحطانی. الطبعة الأولى. الدمام: دار ابن القيم.
- _____ . (۱۳۷۹ ق.). *السنة*. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- _____ . (۴۲۷ ق.). *اصول السنة*. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن خزیمه، محمد. (۱۹۶۸ م.). *کتاب التوحید و اثبات الصفات الربّ*. به کوشش محمد خلیل هراس. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد. (۱۹۹۱ م.). *مقدمه ابن خلدون*. لبنان: منیر البعلبکی؛ موسوعة المورد.
- _____ . (بی‌تا). *تاریخ ابن خلدون*. بیروت: دارالفکر.
- ابن رشد الحفید، محمد بن احمد. (۱۹۸۷ م.). *فصل المقال*. بیروت: مکتبه التریبة.
- ابوزهره، محمد. (بی‌تا). *تاریخ المذاهب الإسلامیة*. القاهرة: دار الفكر العربی.
- اردبیلی، احمد. (۱۳۷۷). *الحاشیة علی الهیات؛ الشرح جدید للتجريد*. تحقیق احمد عابدی. چاپ دوم. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

اشعری قمی، عبدالله بن ابی خلف. (۱۳۶۱). *کتاب المقالات والفرق*. تصحیح محمدجواد مشکور. چاپ دوم. تهران: مرکز انتشارات علمی فرهنگی.

اشعری، ابوالحسن. (۱۳۹۷ ق.). *الإبانه عن أصول الدیانة*. تحقیق فوکیه حسین محمود. القاهرة: کلیة البنات جامعة عين الشمس.

_____ . (۱۴۰۰ ق.). *رسالة استحسان الخوض فی علم الکلام*. حیدرآباد دکن: مطبعة المجلس الدائرة المعارف العثمانیة.

_____ . (۱۴۲۲ ق.). *رسالة إلى أهل الثغر*. مدینة منورة: مكتبة العلوم و الحكم.

_____ . (۱۴۲۷ ق.). *مقالات الإسلامیین و إختلاف المصلیین*. الطبعة الأولى. بیروت: دار صادر.

بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۰۱ ق.). *صحیح بخاری*. بیروت: دارالفکر.

بیهقی، احمد بن حسن. (۱۴۰۴ ق.). *الإعتقاد*. بیروت: دار الکتب العلمیة.

تمیمی، حارث بن حرب. (۱۴۲۹ ق.). *إعتقاد الإمام المنیل أحمد بن حنبل*. مصر: دار ابن عقان.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۰). *تسنیم*. چاپ اول. قم: مرکز نشر اسراء.

_____ . (۱۳۸۳). *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*. چاپ اول. قم: نشر اسراء.

الجوبینی، عبدالملک. (۱۴۲۲ ق.). *الإرشاد*. به کوشش محمد یوسف. القاهرة: مكتبة الخانجی.

حلی، یوسف بن علی. (۱۳۶۳). *أنوار الملکوت فی شرح یاقوت*. تحقیق محمد نجمی. قم: انتشارات رضی - انتشارات بیدار.

خلیل، الجر. (بی تا). *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

دهقان منگابادی، بمانعلی. (۱۳۷۵). «تأثیر دیدگاه‌های کلامی در تفسیر قرآن». *مقالات و بررسی‌ها*. شماره ۵۹ و ۶۰ صص ۳۹-۵۸.

راوی، عبدالستار. (۱۴۰۰ ق.). *العقل والحریة*. بیروت: المؤسسة العربیة للدراسات و النشر.

رضاپور، محمد. (۱۳۸۴). «مجسمه و مشبهه یا متألّهان ماتریالیست مسلمان». *مجله طلوع*. شماره ۱۳ و ۱۴. صص ۱۷۹-۲۰۴.

زمخشری، جارالله محمود. (۱۴۱۵ ق.). *الکشاف*. قم: بلاغت.

سبحانی، جعفر. (۱۳۸۱). *الإلهیات علی هدی الكتاب و السنّة و العقل*. چاپ سوم. قم: مرکز العالمی للدراسات الإسلامی.

_____ . (۱۴۲۱ق.) . *رسائل و مقالات* . چاپ اول . قم: مؤسسه الإمام الصادق^(ع) .

سلیمان سلیم، علم‌الدین. (بی‌تا). *المعتزله*. چاپ اول. لبنان: نوفل.
سید مرتضی، علی بن الحسین. (۱۳۶۳). *الذریعة إلى أصول الشریعة*. تصحیح و مقدمه ابوالقاسم گرجی.
چاپ دوم. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن. (۱۹۷۳ م.). *الإیتقان فی تفسیر القرآن*. بیروت: المكتبة الثقافیة.
شریف، محمد. (۱۳۶۲). *تاریخ فلسفه در اسلام*. ترجمه پورجوادی. تهران: نشر دانشگاهی.
شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (۱۴۰۲ ق.). *الملل و النحل*. تحقیق محمد سید کیلانی. بیروت: دار
المعرفة.

_____ . (بی‌تا). *التوحید*. لبنان: دار المعارف.

صادق رشاد، علی‌اکبر. (۱۳۸۲). *دانشنامه امام علی^(ع)*. «اسماء و صفات خداوند». ج ۲. چاپ دوم. قم:
سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. صص ۱۲۳-۶۵.
طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۳۷۹). *المیزان فی تفسیر القرآن*. تهران: دارالکتب الإسلامی.
طبرسی، حسن بن فضل. (۱۴۰۹ ق.). *تفسیر جوامع الجامع*. تصحیح ابوالقاسم گرجی. تهران: مؤسسه
انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
طبری، ابوجعفر محمد بن جریر. (بی‌تا). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دارالجلیل.
طوسی، محمد بن حسن. (بی‌تا). *التبیین فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
عبدالسلام، عمر. (۱۴۲۷ ق.). *مخالفة الروایة للقرآن و السنة*. بیروت - لبنان: دار الهدایة.
غزالی، محمد. (۱۳۷۵). *کیمیای سعادت*. به کوشش خدیو جم. تهران: علمی فرهنگی.
فخر رازی، ابوعبدالله محمد. (۱۴۱۳ ق.). *اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین*. القاهرة: انتشارات
مدبولی.

_____ . (۱۴۱۵ ق.). *أساس التقدیس*. القاهرة - بیروت: مؤسسه الكتب الثقافیة.

_____ . (۱۴۲۰ ق.). *مفاتیح الغیب (تفسیر الکبیر)*. چاپ سوم. بیروت: دار إحياء التراث

العربی.

_____ . (۱۳۴۱). *البراهین فی علم کلام*. به کوشش سبزواری. تهران: دانشگاه تهران.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۱ ق.). *الأصول من الکافی*. بیروت: دار صعب و دارالتعارف.

- گلدزیهر، ایگناز. (۱۹۹۵م). *مذاهب التفسیر الإسلامی*. القاهرة: مكتبة الخانجي.
- معتزلی، قاضی عبدالجبار. (بی تا). *تنزیه القرآن عن المطاعن*. بیروت: دار النهضة الحديثة.
- موسوی مبلّغ، سید محمدحسین. (بی تا). «سیر تاریخی ظاهرنگری در آیات صفات». *فصلنامه پژوهش های قرآنی*. سال سیزدهم. شماره ۴۹-۵۰.
- نجار، عامر. (۱۴۲۳ ق.). *علم الکلام؛ عرض و نقد*. چاپ اول. القاهرة: مكتبة الثقافة الدینیة.
- نوبختی، ابومحمد حسن بن موسی. (۱۹۳۶ م.). *فرق الشیعة*. نجف: المطبعة الحیدریة.
- النیشابوری، مسلم بن الحجاج. (۱۴۱۰ ق.). *صحیح مسلم*. بیروت: دارالفکر.