



## صفات خبری در اندیشه آیت الله جوادی آملی

مصطفی سلطانی\*

چکیده

بحث صفات خبری، همگام با نزول وحی پا به عرصه علم کلام و تفسیر نهاده است. در فهم آیات خبری و چگونگی انتساب این صفات به خداوند، دیدگاه‌هایی چون تشبیه و تجسیم (اثبات بلا تأویل)، توقف و تفویض، اثبات بلا کیف، و اثبات با تأویل، به متکلمان و مفسران نسبت داده شده است. دیدگاه‌های فوق در مقام ارائه پاسخی به این پرسش شکل گرفت که چگونه خداوند خود را متصف به صفات خبری کرده است حال آنکه لازمه حمل و انتساب این صفات به خداوند، نسبت صفات غیر الهی (تشبیه، تجسیم و...) به خداوند است؟ استاد جوادی آملی در مقام پاسخ به این پرسش، قائل به نظریه «اثبات با تأویل» بوده، نظریه «عینیت صفات و ذات» و نظریه «تنزیه» را پایه تفسیر صفات خبری قرار داده‌اند. ایشان با ارجاع متشابهات به محکمت و تقدم عقل برهانی بر ظواهر نقلی و با بهره‌وری از دلالت لفظیه و تصدیقیه، صفات خبری را فهم و تفسیر می‌کنند.

**کلیدواژه‌ها:** صفات خبریه، تأویل، تشبیه، تجسیم، امامیه، صفات خداوند.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

### طرح مسئله

خداوند متعال در قرآن و روایات، به دو گونه صفت متصف شده است: یک. صفات ذاتی که از طریق عقل برای خداوند قابل اثبات است؛ مانند علم، قدرت و حکمت.

دو. صفات خبری که تنها با استناد به نقل و آیات و روایات به خدا نسبت داده شده است و به نوعی ظهور در جسمانیت و تشبیه دارد؛ مانند شنوایی، بینایی و استوا بر عرش (علم الکلام عرض و نقد، ص ۱۱۰؛ الحاشیه علی الهیات الشرح الجدید للتجريد، ص ۱۱۶؛ الالهيات علی هدی الكتاب و السنه و العقل، ج ۱، ص ۸۶ - ۸۷)

بر این اساس، بحث صفات خداوند به طور عام در قرون نخستین همراه با شکل گیری جریانهای فکری-اسلامی، مورد توجه متکلمان مسلمانان بوده است. (انوار الملکوت فی شرح یاقوت، ص ۵۹-۸۰؛ الاعتقادات، ص ۵۴). بحث «صفات خبریه» که نقطه آغازین حیاتش عصر نزول وحی می‌باشد نیز، در کانون این مباحث بوده است. نقطه مبهم در حمل و انتساب صفات خبری به خداوند، این است که چگونه خداوند در قرآن خود را متصف به صفات خبری می‌کند در حالی که لازمه حمل این صفات به خداوند تشبیه است. پژوهش پیش رو می‌کوشد تا با نظر به آثار حضرت استاد جوادی آملی، مسئله پیش گفته را بررسی کند.

### پیشینه بحث

در سده‌های نخستین اسلامی، نص‌گرایی افراطی صفاتی و اهل حدیث، زمینه‌ساز طرح صفات خبری در تفکر اسلامی شد. آنها خداوند را به دلیل آیاتی مانند ﴿و اصْنَعِ الْفُلْکَ بِأَعْيُنِنَا و وَحِينَا﴾ (سوره هود، آیه ۳۷) و ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ (سوره مائده، آیه ۶۴) به داشتن «عین» و «ید» و «وجه» و... متصف کرده و این امور را جزو صفات الهی شمرده‌اند. (دانشنامه امام علی علیه السلام، ج ۲، ص ۹۲-۹۳) معتزله و امامیه با آنها مخالفت کردند، اما اشاعره که تفسیر مستقلی از این صفات ندارند، با اندیشه، اهل حدیث هماهنگ شدند و نخستین بار در کتاب‌های کلامی خود صفات خداوند را به صفات خبری و غیرخبری (عقلی)، و صفات خبری را به صفات خبری ذاتی، فعلی و کیفی تقسیم کردند. (علم الکلام، عرض و نقد، ص ۱۱۰) این مسئله از مسائل مطرح در قرن سوم و چهارم بوده است. (تاریخ المذاهب الاسلامیه، ص ۲۲۰ - ۲۱۹) و هم اکنون نیز در مباحث کلامی مورد بحث قرار می‌گیرد.



در ادبیات و منابع کلامی و تفسیری شیعی، عنوان مستقلی برای «صفات خبری» یافت نمی‌شود. بیشتر اندیشمندان در بحث از صفات سلبی و اکثر متخصصان علوم قرآنی، ضمن بحث مجاز و حقیقت (الاتقان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۶۳۹؛ تنزیه القرآن عن المطاعن، ص ۱۹۹) به بررسی صفات خبری می‌پردازند. مفسران نیز با توجه به مصادیق صفات، این بحث را مورد توجه قرار داده‌اند. (التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۳۰۹؛ ج ۳، ص ۵۸۰ و...؛ تفسیر جوامع الجامع، ج ۱، ص ۷۴-۷۵-۱۴۰-۳۴۰ و ج ۲، ص ۴۱۵ و...).

## دیدگاه‌ها

هرچند اجماع و اتفاقی در تحلیل صفات خبری و کیفیت حمل و انتساب آنها به خداوند وجود ندارد، در یک نگاه کلی می‌توان دیدگاه‌های متکلمان را در عناوین زیر خلاصه کرد:

۱. **تشبیه و تجسیم (اثبات بلا تأویل):** بر اساس این دیدگاه، شباهتی تام بین خالق و مخلوق وجود دارد. لذا صفات خبری به همان معنا که در مخلوقات است، درباره خداوند نیز صدق می‌کند. مشبیه، حشویه و مجسمه که شاخه‌ای از اهل حدیث‌اند، این صفات را با تشبیه و تکییف برای خداوند ثابت می‌دانند. (ملل و نحل، ج ۱، ص ۱۰۵؛ رساله استحسان الخوض فی علم الکلام، ج ۱، ص ۲۹۰؛ المختصر فی اصول الدین، ص ۸۴ و ۱۸۵) مغیریه که شاخه‌ای از غلات‌اند (المقالات والفرق، ص ۵۰ - ۷۴)، یونسیه (اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین، ص ۶۵) و شیطانیه (فرق الشیعه، ص ۴۲) نیز صفات خبری را به همان معنا و کیفیت موجود در مخلوقات، برای خداوند ثابت می‌دانند. (ملل و نحل، ج ۱، ص ۱۰۵؛ رساله استحسان الخوض فی علم الکلام، ج ۱، ص ۲۹۰) از برخی از افراد شیطانیه نقل شده است که می‌توان خدا را لمس و با او مصافحه و معانقه کرد. (ملل و نحل، ج ۱، ص ۱۰۵؛ الحورالعین، ۲۰۴؛ رساله استحسان الخوض فی علم الکلام، ج ۱، ص ۲۹۰) و با رشد و تعالی اخلاقی می‌توان دست بر گردن او انداخت و در آغوشش کشید. (کتاب التوحید و اثبات الصفات الرب، ص ۳۱۱)

عده‌ای دیگر از اهل حدیث و سلفیه (الاعتقاد، ص ۳۰؛ المسند، ص ۲۰ - ۲۱) نیز بحث و گفت‌وگو در معنای صفات خبری را منع کرده، پرسش در این باره را بدعت می‌شمردند و معتقد بودند که این دسته از صفات، به همان معنای حقیقی بر خداوند حمل می‌شود. نمونه روشن این نظریه در جواب مالک ابن انس (ت ۱۷۹) آمده است. وی در پاسخ به پرسش از آیه ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (سوره طه، آیه ۵) گفته است: «الاستواء معلوم و کیفیه

مجهوله و الایمان به واجب و السؤال عنه بدعه. (ملل و نحل، ج ۱، ص ۸۴) به بیان شهرستانی: «...احمدبن حنبل (م ۲۷۰)، داود بن اصفهانی (م ۲۷۰) و جماعتی از پیشوایان سلف، روش متقدمان از اهل حدیث مانند مقاتل بن سلیمان (م ۱۵۰) و مالک بن انس (م ۱۷۹) را برگزیده‌اند و گفتند ما به آنچه در کتاب و سنت وارد شده است، ایمان آورده، از تأویل آن خودداری می‌کنیم؛ ولی به طور قاطع می‌دانیم که خداوند به هیچ یک از مخلوقات خود شباهت ندارد. (ملل و نحل، ج ۱، ص ۱۰۳ - ۱۰۴؛ مجموع الفتاوی، ج ۶، ص ۳۶۶)

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، این امر نیز محال است. (الاتقان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۳۶) از این رو باید این دسته از آیات را بر ظاهرشان حمل کنیم.

۲. **توقف و تفویض:** عده‌ای از اهل حدیث و اندیشمندان از اشاعره چون فخررازی (اساس التقدیس فی علم الکلام، ص ۱۳۳؛ ملل و نحل، ج ۲، ص ۹۲ - ۹۳) ضمن انتساب صفات خبریه به خداوند در تبیین کیفیت انتساب متوقف و فهم معنای این دسته از صفات را به خدا واگذار می‌کنند. (الاتقان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۶۵۰، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۴، ص ۱۳۲) درباره این دیدگاه‌ها گفتنی است:

**یک.** اولاً: نظریه تشبیه و تجسیم (اثبات بلا تأویل)، با اندیشه تنزیه خداوند در تعارض است. ثانیاً: نفی مجاز در قرآن که اساس استواری این نظریه است نیز باطل است. زیرا قرآن کلام الهی است و مجاز نیز از آرایه‌های کلام است. از این رو وجود مجاز در قرآن نه تنها نقص نیست که کمال است. (امالی، ج ۱، ص ۴، ۳۲۷؛ المغنی فی ابواب التوحید، ج ۱۵، ص ۱۶۱)

**دو.** نظریه توقف نیز با سخن وی: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ (سوره نحل، آیه ۸۹) که قرآن را تبیان کل شیء می‌خواند، و آیه ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾ (سوره نساء، آیه ۸۲) که بر تدبر در قرآن و شناخت خدا از راه نشانه‌ها و ادله عقلی، تأکید دارد، در تعارض است؛ علاوه بر اینکه این نظریه مبتنی بر آن است که از یک سو ظواهر دینی مطلقاً حجت‌اند و از سوی دیگر بحث از حقائق کتاب و سنت (مباحث کلامی) حرام است (المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۸، ص ۱۵۳)؛ حال آنکه اعتقاد به حجیت ظواهر دینی به صورت مطلق، باطل و حرمت بحث از حقائق کتاب و سنت نیز غیر قابل اثبات است. افزون بر اینکه مراد از حجیت ظواهر کتاب و سنت، حجیت ظهورات حرفی نیست، بلکه ظهورات تصدیقی است که بعد از توجه به قرائن متصله و منفصله برای کلام منعقد می‌گردد.

۳. اثبات بلاکیف: ابوالحسن اشعری (۳۲۴ق) در تفسیر آیات خبری معتقد بود که خداوند واجد صفات خبری است، اما این صفات بدون کیفیت بر خداوند حمل می‌شود. او از یک سو نظریه اصحاب حدیث را در این مسئله می‌پذیرد و از سوی دیگر در تحلیل این صفات، قید «بلا تشبیه» و «بلا تکلیف» را اضافه می‌کند. (مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، ص ۲۰۹-۲۱۱)

وی در کتاب الابانه، با طرح آیاتی که در بردارنده صفت «عرش» است، می‌گوید: «همه این آیات گواهی می‌دهند... که خداوند بدون کیفیت و بدون تکیه بر امری، بر عرش خود جلی گرفته است.» (الابانه عن اصول الدیانه، ص ۹۲؛ مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، ص ۲۰۹ - ۲۱۱؛ رساله‌لی اهل لغر، ص ۲۲۷ - ۲۳۳) بر این اساس اشعری در زمره مثبتین است؛ با این تفاوت که مثبتین به ظاهر حرفی تمسک می‌کردند، اما اشعری به ظاهر حرفی با قید بلاکیف و بلا تشبیه.

فرقه‌شناسان، این نظریه را به اشعری نسبت می‌دهند (ملل و نحل، ج ۱، ص ۱۰۴ - ۱۰۳)، هر چند اهل حدیث، حنابله، (السنه، ص ۵۵ و ۷۹؛ اعتقاد الامام المنیل احمد بن حنبل، ص ۷۰)، شافعیه و حنفیه نیز از همین روش پیروی می‌کردند. در حقیقت باید در انتساب مطلق نظریه، «اثبات بلاکیف» به اشاعره تردید کرد و گفت: اشاعره فی الجمله قائل به نظریه اثبات بلاکیف است، نه بالجمله.

به نظر می‌رسد که نظریه اثبات بلاکیف (اشعری) از جهاتی خلدشه‌پذیر است؛ از جمله:

الف. دلالت لفظ بر معنا از طریق کثرت استعمال و تعیین است. این کثرت استعمال نیز بدون قرائن و شواهدی نیست که حاکی از کیفیت و ترجیح استعمال است. بنابراین به نوعی سر از تشبیه در می‌آورد؛ تا چه رسد به وضع تعینی الفاظ که قول مشهور است.

ب. لازمه این سخن، اجتماع نقیضین است؛ زیرا واژه «ید» در لغت به هیئت و کیفیت مخصوصه اطلاق می‌شود. از این رو اثبات «ید» به معنای لغوی، قبول حقیقتی با هیئت و کیفیت مخصوصه است. اما اشعری معنای آن را مرادف با «بلاکیف» دانسته است، که لازمه‌اش اجتماع نقیضین است. (رسائل و مقالات، ج ۲، ص ۳۷)

ج. لازمه حمل صفات به معنای حقیقی بر خدا در مواردی مثل علم و قدرت، که موضوع برای موجود غیر جسمانی است، پذیرفتنی است؛ اما در صفات خبری مثل وجه که موضوع برای موجود مادی است، پذیرفته نیست؛ زیرا لازمه حمل آن بر خدا تشبیه و تجسیم است.

۴. اثبات با تأویل: امامیه در تحلیل آیات و احادیث خبری، و مواجه با ظواهر ابتدایی آنها که با احکام قطعی عقل مخالفت دارند، توجیه و تأویل را برمی‌گزیند. رأی آیت الله جوادی آملی درباره صفات خبریه نیز در این دیدگاه می‌گنجد.

#### دیدگاه استاد

در یک نگاه کلی، آیت الله جوادی آملی از منظر هستی‌شناسی صفات خبری را نفی می‌کنند؛ زیرا لازمه اثبات این دسته از صفات، ترکیب در ذات یا جسمیت است، اما از منظر معناشناختی همه آیات را می‌پذیرند، و قائل به تأویل‌اند. ملاک تأویل در اندیشه ایشان عبارت است از:

#### یک. ارجاع متشابهات به محکمت

«...همان‌طور که ظاهر محکمت و متشابهاتی دارد، و متشابهات باید به محکمت برگردد، باطن هم متشابهاتی دارد که باید به محکمت برگردد. تأویل هم باید متشابهاتش به محکمت رجوع کند و خطوط کلی آن را خود قرآن و عترت ارائه نمایند.» (بحث و تحقیقی در باره تأویل و تفسیر، کیهان اندیشه، ۱۳۷۰، ص ۱۷) چنانکه از امام صادق علیه السلام درباره استوای خداوند بر عرش پرسیدند، امام در پاسخ فرمودند: «ما وجود عرش را تصدیق می‌کنیم؛ زیرا در کلام خدا وارد شده است؛ ولی آن را موجودی جسمانی و محدود نمی‌دانیم، مانند آنچه در بین بشر معهود و معروف است؛ زیرا در آن صورت عرش حامل خداوند و خداوند نیازمند به آن خواهد بود، در حالی که خداوند بی نیاز مطلق است و عرش نیازمند خدا است. از سویی عرش خداوند همه آسمان‌ها و زمین را فراگرفته است؛ چنانکه فرمود: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ (سوره بقره، آیه ۲۵۵) عرش یا کرسی به معنای مذکور یا کنایه از علم و قدرت و تدبیر فراگیر خداوند است، یا مرتبه‌ای از وجود ماسوی الله است که حاکم بر جهان است، و خداوند به واسطه آن جهان را تدبیر می‌کند...» (التوحید، ص ۲۴۸، ۳۱۵ - ۳۱۷؛ الاصول من الکافی، ج ۱، ص ۱۲۹ - ۱۳۳). امام رضا علیه السلام نیز می‌فرماید: «من رد متشابه القرآن الی محکمه هدی الی صراط مستقیم.» (بحار الانوار، ج ۲، ص ۱۸۵)

تفاوت نظر آیت الله جوادی آملی با دیگر متکلمان و مفسران در چگونگی فهم آیات خبری در دو امر است:

الف. استاد محکمت قرآن را پایه و اساس آیات متشابه می‌داند. در نظر استاد، محتوای آیات محکم باید به اصول دین برگردد؛ زیرا «تا جهان‌بینی ثابت و روشن نشود، نمی‌توانیم فروع دین، اخلاقیات، احکام، مواعظ و قصص و جز آن را بشناسیم...» در حقیقت آیات متشابه فروعی را بیان می‌کنند که اصولش را آیات محکم تبیین فرموده است... لذا اگر آیات متشابه‌ای نظیر ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (سوره طه، آیه ۵)، ﴿لَهُ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (سوره فتح، آیه ۱۰) و ﴿جَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ (سوره فجر، آیه ۲۲) وجود دارد، بعد از آن است که آیات حق و صفات علیا و معارف اولیه و پایه‌ای توحید و تسبیح و تنزیه خداوند را بیان فرموده است. (تفسیر موضوعی قرآن کریم، قرآن در قرآن، ج ۱، ص ۴۰۴؛ تسنیم، ج ۱۳، ص ۱۱۴ - ۱۱۵). ایشان در ادامه می‌افزاید: آیه ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ﴾ (سوره فجر، آیه ۱۴) [به ظاهر] دلالت دارد که خداوند در کمین است. اما عقل نمی‌پذیرد که خدای سبحان که مجرد محض و مبرا از ماده و جسم است، در موضع خاصی پنهان شود و در کمین بنشیند. در اینجا آیات محکمی مثل ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (سوره شوری، آیه ۱۱) معنای ظاهر آیه را کنار زده، معنای حقیقی آن را بیان می‌کند که مراد صفت فعل خداوند است، نه صفت ذات او، و فعل خدا می‌تواند در محل معینی ظهور کند. (تفسیر موضوعی قرآن کریم، قرآن در قرآن، ج ۱، ص ۴۰۷) نیز کریمه ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ (سوره فجر، آیه ۲۲) به وسیله آیات محکمی که خداوند را منزله از حرکت می‌داند، معنای حقیقی و درست خود را می‌یابد. ظاهر آیه کریمه ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ \* إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (سوره قیامت، آیات ۲۲ - ۲۳) ممکن است برای حس‌گرایان و ماده‌مداران، جسمیت خداوند را به گونه‌ای که با چشم سر دیده شود تداعی کند، ولی کریمه ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَرَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (سوره انعام، آیه ۱۰۳) این معنای نادرست را دفع کرده، خداوند را مبرا از جسم و مادیت و دیده شدن با چشم مادی معرفی می‌کند. (همان؛ منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ۷۲؛ ریحی مختوم، بخش پنجم از جلد دوم، ص ۱۵۷ - ۱۵۹)

ب. بر اساس تفکر استاد با دقت نظر در آیات قرآن، متشابهی در قرآن وجود ندارد؛ زیرا «متشابهات» نیز مانند «محکمت» آیات الهی، حق، ماندنی و منزله از بطلان است و برداشت باطل از آنها کفی است که در این عالم بر اثر برخورد با اذهان انسان‌ها پدید آمده است. آیاتی چون ﴿لَهُ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (سوره فتح، آیه ۱۰)، ﴿جَاءَ رَبُّكَ﴾ (سوره فجر، آیه ۲۲) و ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (سوره طه، آیه ۵) بسان سیل خروشان است که از مبدأ متعالی فرود آمده‌اند. معنای فتنه‌انگیز این گونه آیات حسی است و زودتر دیده می‌شود، اما بسان کفی

است که هرگز سیراب‌کننده نیست و دعوت و تشویق تشنه‌کامان به این کف نیز فتنه‌انگیزی است. با رجوع این دسته از آیات متشابه به محکّمات روشن می‌شود که تمامی آیات قرآن، آب گوارایی است برای تشنه‌کامان و در واقع خود آیات، کفی را به همراه ندارند و در پرتو چنین تفکری اصلاً متشابهی در قرآن وجود ندارد. (سرچشمه اندیشه، ج ۱، ص ۲۴۳-۲۴۴)

ایشان در بیان دیگری می‌فرمایند: قرآن کریم سراسر ﴿نُورًا مُّبِينًا﴾ (سوره نساء، آیه ۱۷۴) است ﴿وَاتَّبِعُوا النَّورَ الَّذِي أَنْزَلَ مَعَهُ﴾ (سوره اعراف، آیه ۱۵۷) و پیروی از نور فتنه در پی ندارد. (سرچشمه اندیشه، ج ۱، ص ۴۲۳) خداوند متشابه نازل نکرده است و قرآن هرگز آیه متشابهی ندارد... و چنین نیست بعضی از آیات قرآن نور و بعضی ظلمت باشد، چه اینکه ممکن نیست کتابی که ﴿تَبَيَّنَّا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ (سوره نحل، آیه ۸۹) و بیانگر همه معارف و اصول سعادتبخش انسانی است، خود بین و آشکار نباشد. (سرچشمه اندیشه، ج ۱، ص ۴۲۳) لیکن بیماردلی که متشابه را بدون ارجاع به محکم در دست می‌گیرد مانند کسی است که «حسبنا الزبد» می‌گوید و کف را به جای آب می‌گیرد و همواره تشنه می‌ماند.

در نگاه استاد متشابه کودکی است که اگر در دامن مادری چون «محکم» پرورش یابد، رشد می‌کند و هرگز تشابهی برای وی نمی‌ماند و سراسر قرآن کریم محکم می‌شود. از این رو نزد عترت طاهره که متشابه را به محکم بازگردانده، محکم را بر آن سایه‌افکن می‌کنند، هیچ آیه متشابهی وجود ندارد. (تسنیم، ج ۱۳، ص ۱۵۷) در حقیقت معنای خاص آیات متشابه با ارجاع به «محکم» تشابه‌زایی می‌شود (همان، ص ۱۱۷ و ۱۲۱)

علاوه بر این اگر تفسیری بر اساس محبت تنظیم شود، سراسر کلام محبوب برای مُحِبِّ محکم است... چنین فردی کلمات تدوینی را همانند کلمات تکوینی محبوب مشاهده می‌کند و در تنگنای تقدیر و حذف مضاف و مجاز در اسناد و مانند آن نمی‌شود... زیرا او تشابه را فقط در محدوده الفاظ و موطن کثرت محصور می‌کند و در موطن وحدت و معنا جایی برای تشابه نمی‌بیند. (سرچشمه اندیشه، ج ۱، ص ۲۶۴ - ۲۶۵)

در آیاتی که سخن گفتن خدا یا دیدن و شنیدن صدای خدا بیان شده است، عقل می‌گوید محال است که خدا مادی و جسمانی باشد و اگر چنین است پس نه می‌توان با چشم سر خدا را دید و نه خداوند چشم و گوش و زبان مادی دارد. (تفسیر موضوعی قرآن کریم، قرآن در قرآن، ج ۱، ص ۴۴۹)

ایشان در بحث تعارض عقل و نقل می‌گویند: عقل و نقل می‌توانند تعارض داشته باشند،



اما تعارض عقل و دین نامعقول است؛ زیرا عقل در درون هندسه معرفت دین جای گرفته، منبع معرفتی آن تلقی می‌شود. تعارض عقل و نقل به راه‌های مختلفی قابل حل است. در مواردی که عقل با نقل متباین است، لازم است به یقین اخذ شود؛ مثلاً روایت یا آیه‌ای که با مطلب یقینی و برهانی عقل ناسازگار است، از ظاهر خویش منصرف می‌شود و آن را به معنایی موافق با دلیل عقلی تأویل می‌برند و اگر محملی برای آن نبود (بنا بر نظر برخی) روایت مخالف با حکم صریح عقل را تأویل می‌کنند و یا علم آن را به اهلش وا می‌گذارند. برای مثال، زمانی که به دلیل صریح عقلی برای ما مسلم شد که خداوند جسمانی، دارای اعضا و قابل رؤیت با حواس ظاهری نیست، آن دسته از آیاتی را که ظهور در جسمانیت خداوند دارد، مانند ﴿لَهُ اللهُ فَوْقَ أَعْيُنِنَا﴾ (سوره فتح، آیه ۱۰) و ﴿وَجِوَاهِرٌ يُورِثُهَا الْعَالَمِينَ﴾ (سوره قیامت، آیات ۲۲ - ۲۳)، بی‌درنگ به محمل صحیحی تأویل می‌بریم و تعارض ظاهری عقل و نقل را برطرف می‌سازیم؛ چنانکه با ادله عقلی‌ای که درباره لزوم عصمت انبیا در دست داریم، آیاتی نظیر ﴿وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ﴾ (سوره طه، آیه ۱۲۱) را بی‌درنگ توجیه کرده، معنای ظاهری آن را حجت نمی‌دانیم.

در تفکر استاد در تعارض عقل و نقل، ضابطه کلی وجود ندارد. در صورتی که دلیل نقلی به لحاظ وضوح و دلالت و اعتبار، اقوی از مطلب عقلی باشد، دلیل نقلی مقدم بر عقل است و گاهی دلیل عقلی مقدم است و این تقدم یا از باب مقید و مخصص لبی است و یا از باب اتقن و اقوی بودن آن است. (منزلت عقل در مناسه معرفت دینی، ص ۷۶) البته در مواردی که تعارض ابتدایی و بدیی است و راه جمع عرفی و عقلایی میان آن دو باز است، مانند موارد عام و خاص و مطلق و مقید، عقل در قالب مقید یا مخصص لبی، اطلاق و عمومات نقلی معارض را تقیید یا تخصیص می‌زند. (منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ۷۴-۷۸-۹۲)

ایشان، تعارض وحی قطعی و عقل قطعی را نفی کرده، معتقدند که تعارض بین دو دلیل قطعی امکان ندارد؛ زیرا بازگشت تعارض دو دلیل قطعی به این است که در واقع یک دلیل قطعی با خودش معارض باشد...؛ زیرا لازمه‌اش فرو ریختن هر دو دلیل است. (وحی و رهبری، ص ۲۸۲)

آیت الله جوادی آملی ذیل آیه ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ (سوره حدید، آیه ۴) می‌گوید: مراد احاطه علمی خدا از نظر مکان است. سپس درباره احاطه علمی خداوند از نظر زمان، با تمسک به آیه: ﴿سَوَاءٌ مِنْكُمْ مَنْ أَسْرَ الْقَوْلَ وَمَنْ جَهَرَ بِهِ وَمَنْ هُوَ مُسْتَخْفٍ بِاللَّيْلِ وَسَارِبٌ بِالنَّهَارِ﴾ (سوره رعد، آیه ۱۰) می‌فرماید: خداوند عملی را که در شب و روز انجام پذیرد، می‌بیند. لذا

فرمود: ﴿اقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفَ النَّهَارِ وَزُلْفًا مِنَ اللَّيْلِ﴾. (سوره هود، آیه ۱۱۴) سعه علمی خدا از نظر جهت نیز در آیه مورد بحث قرار گرفت. لذا فرمود: ﴿وَاللَّهُ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَإِنَّمَا تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَسِعَ عَالَمَ كُلِّ شَيْءٍ﴾. (سوره بقره، آیه ۱۱۵) ایشان با تمسک به آیاتی که واژه «وجه» در آن به کار رفته است، مانند سوره بقره آیه ۱۵۰، سوره الرحمن، آیه ۲۷، سوره لیل، آیه ۲۰، سوره روم، آیه ۳۰ و سوره انسان، آیه ۹، در تفسیر آیه ۱۱۵ بقره می‌فرمایند: «فاء» در آیه «فاینما تولوا» فای تفریع است و بر گستردگی وجه خداوند مترتب و نشانه گستردگی فیض خدای سبحان است و توهمی برای وجه مادی خداوند نیست؛ زیرا موجودی که دارای وجه مادی است، فقط از یک جهت می‌توان با او رو به رو شد. (تسنیم، ج ۶، ص ۲۶۷) راز این سخن در جمله ﴿إِنَّ اللَّهَ وَسِعَ عَالَمَ كُلِّ شَيْءٍ﴾. (سوره بقره، آیه ۱۱۵) بیان شده است. فیض خداوند فراگیر است و هیچ‌جا از فیض او خالی نیست: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ (سوره بقره، آیه ۲۵۵) پس آیه نمایانگر گستره ظهور و حضور خدا است. (تسنیم، ج ۵، ص ۲۶۹؛ ج ۶، ص ۲۶۶-۲۶۸)

«وجه» چیزی است که انسان به آن رو می‌کند و وجه هر چیز نیز با همان چیز متناسب است. وجه خدا همان ظهور زوال‌ناپذیری است که از آن با عنوان فیض مطلق و عام خدا یاد می‌شود و مؤمنان که به امید لقای حق کار کرده و طالب وجه الله‌اند، خواهان نیل به ظهور خاص این فیض منبسط هستند؛ چنان‌که گفته می‌شود: «شهید به وجه الله نظر می‌کند.»<sup>۱</sup>

توفیق لقاء الله که نصیب بندگان بهشتی می‌شود، لقای ذات خدای سبحان نیست که آن مشهود احدی نخواهد بود. اولیای الهی فیض و ظهور خاص خدا را که از آن به اسمای الهی یاد می‌شود، ملاقات می‌کنند؛ اما نه با چشم ظاهر و نه با چشم اندیشه و علم حصولی و استدلال، بلکه با دل و حقیقت ایمان: «لاتلک‌العیون بمشاهدة العیان و لکن تدرکه القلوب بحقائق الایمان.» (تهج البلاغه، خطبه ۱۷۹) ... بنابراین مفسرانی که با استناد به آیاتی مانند ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ﴾ (سوره بقره، آیه ۲۶۵) و ﴿مَاتُتَّقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ﴾ (سوره بقره، آیه ۲۷۲) وجه را به رضوان و مانند آن معنا کرده‌اند (مجمع البیان، ج ۱ - ۲، ص ۳۶۴) از باب تطبیق و بیان مصداق است، نه تفسیر وجه به رضای حق، رضای خدا مظاهری دارد که از بهترین آنها بهشت است و کسانی که در کارهای خود بهشت را اراده می‌کنند ﴿إِنَّمَا نَطْعِمُكُمْ لَوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكْرًا﴾ (سوره انسان، آیه ۹) و خدا را به

۱. این سخن از امام خمینی و برگرفته از بیان نورانی رسول اکرم ﷺ است. رک: بحارالانوار، ج ۹۷، ص ۱۲-۱۴.

امید لقای او عبادت می‌کنند، خواهان جنة اللقاء اند. این جنة اللقاء همان وجه الله است که موجودات دیگر زیر پوشش آن محفوظانند.

ایشان می‌افزاید: وجه خدا فیض گسترده و مطلق است که حدی ندارد و این نامحدودی، ذاتی و زوال‌ناپذیر است. از این رو در همه چیز هست، اما نام هیچ چیز را بر نمی‌دارد. وجه الله «داخل فی الاشیاء لا بالممازجه» است. وجه خدا که صرف و مطلق است، با مصداق‌های خود، حمل حقیقت و رقیقت دارد، (تسنیم، ج ۶، ص ۲۶۵ و ۲۷۱ و ۲۷۲ و ج ۷، ص ۲۹۷؛ ریحی مخوم، بخش سوم از جلد اول، ص ۴۵۳ - ۴۵۴) نه حمل اولی ذاتی و نه حمل شایع صناعی که در علوم متعارف مطرح است. در اتحاد محمول با موضوع به نحو حمل حقیقت و رقیقت، ممکن است موضوع از بین برود و محمول هیچ دگرگون نشود. (تسنیم، ج ۶، ص ۲۷۰ - ۲۷۴)

بر این اساس می‌فرماید: خطاب ﴿فَإَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ (سوره بقره، آیه ۱۱۵) اعلام خطر به تبهکاران است که هر جا گناه کنند، وجه الله است و خدای سبحان در خلوت‌ها نیز حاضر است. (تسنیم، ج ۶، ص ۲۶۶)

ایشان در بخش دیگری از کتاب می‌فرماید: ...سعه علمی خدای سبحان از نظر جهت، در آیه ﴿فَإَيْنَمَا تُوَلُّوا...﴾ مورد بحث قرار گرفته است. ... راز آن نیز این است که خداوند فرمود: ﴿...إِنَّ اللَّهَ وَسِعُ عَالِمِ﴾. (تسنیم، ج ۶، ص ۲۶۷) در نظر استاد، تحلیل عقلی، عالم را به صورت آینه‌ای تصویر می‌کند که وجود اشیا مختلف به عنوان شئون گوناگون الهی در آن پیدا است و انسانی که از واقعیت مرآت‌ی و وجود مجازی آن غافل است، به دیده استقلال به آنها می‌نگرد. ... (تسین براهین خداشناسی، ص ۱۸۶) بنابراین این معنا که همه چیز وجه خدا است، حمل حقیقت بر رقیقت است. بر این اساس هیچ چیز نیست مگر اینکه وجه خدا با آن است. وجه خدا به گونه‌ای با اشیا متحد است که رنگ هیچ چیزی را به خود نمی‌گیرد. قهرا حکم هیچ چیز نیز بر «وجه الله» بار نیست. (تسنیم، ج ۶، ص ۲۷۰-۲۷۴)

مضافاً بر اینکه دلالت الفاظ بر معانی بر دو قسم است:

- دلالت تصویری، که انتقال ذهن انسان به معنای لفظ، به مجرد صدور لفظ از شخص متکلم است، که در تحقق آن، اراده متکلم شرط نیست.

- دلالت تصدیقیه، که دلالت بر مراد متکلم دارد. بر این اساس کلمه‌ای مانند «ید» با چند معنا ارتباط وضعی پیدا می‌کند: یکی دست و دیگری قلرت است، بنابراین لفظ «ید» در ﴿إِنَّ اللَّهَ فَوْقَ أَعْيُنِهِمْ﴾ (سوره فتح، آیه ۱۰) مشترک لفظی است که دو معنای حقیقی دارد و

ممکن است متکلم در مقام استعمال، یکی از دو معنا را اراده کند. در این صورت برای کشف مراد متکلم باید به نوع ترکیب و قرائن لفظیه و عقلیه دقت شود. ترکیب جمله «الاماره فی ید الامیر» و جمله «لَهُ اللهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (سوره فتح، آیه ۱۰) با قرائن عقلیه، نفی جسمیت از خداوند است و قرینه لفظیه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (سوره شوری، آیه ۱۱) بر معنای قدرت دلالت دارد.

مبنای استاد این است که اوصافی که به خدای سبحان اسناد داده می‌شود، منزله از حدود نقص آمیز است. بنابراین لوازم امکانی که صفات انسانی را همراهی می‌کند، به حریم پاک او راه ندارد و تنها اصل کمال بدون حدود نقص آمیز برای خداوند ثابت است. (تسنیم، ج ۱، ص ۳۱۰) در اندیشه ایشان آراستن ذات به صفات جمال، پیراستن او را از نقص‌ها و عیب‌ها نیز به همراه دارد؛ زیرا همه صفات ثبوتیه‌ای که خداوند به آن ستوده می‌شود، به طور مطلق بر خداوند صادق است؛ یعنی خدا غنی مطلق است و چنین وصفی نفی اضداد از خود می‌کند. (تسنیم، ج ۳، ص ۷۶)

اینکه قرآن کریم درباره کرامت آفرینش، عنوان «خلافه»، «نفسخ روح» و مانند آن را ملحوظ داشته، اما از به کارگیری عنوان صورت، شبیه و نظیر آن پرهیز کرده است و در هیچ آیه قرآن نیامده است که انسان «بر صورت خدا» یا «شبیه خدا» آفریده شد... [برای آن است که] خدای سبحان موجودی است که هیچ موجودی نظیر و مثیل و شبیه او نیست.

«لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (سوره شوری، آیه ۱۱) است. (تسنیم، ج ۳، ص ۵۲۱)

استاد در تفسیر آیه «وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (سوره بقره، آیه ۲۹) می‌فرماید: .. استوی از ریشه «سوی» است و معنای محوری ماده «سوی» توسط همراه با اعتدال است. بنابراین دو مفهوم «توسط» و «اعتدال» با هم در معنای ماده «سوی» مأخوذ است. توسط به معنای قرار گرفتن در متن چیزی یا کاری است. پس کسی که در حاشیه قرار می‌گیرد، توسط ندارد. اعتدال هر چیزی در جای خود واقع شدن و لازم آن زوال هر گونه اضطراب و ناآرامی و رسیدن به آرامش کامل است... «استوی» از باب افتعال و برای مطاوعه است، به معنای گزینش توسط و اعتدال و بهره‌مند شدن از استقرار تام مطمئن در کار است. (التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۵، ۲۳۴)

در قرآن کریم «استواء» در موارد گوناگونی به کار رفته است؛ از جمله درباره فرود آمدن کشتی نوح بر کوه جودی «وَ اسْتَوَتْ عَلَى الْجُودَى» (سوره هود، آیه ۴۴) درباره خداوند آمده

است: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ (سوره اعراف، آیه ۵۴) یا ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ (سوره طه، آیه ۵) که کنایه از استیلائی خدای سبحان بر ملک و فرمانروایی است. زیرا به بیان راغب (المفردات فی غریب القرآن، کتاب السین، ص ۲۰۴) «استواء» اگر با علی متعدی شود، به معنای تسلط و استیلا است... (تسنیم، ج ۲، ص ۶۰۶ - ۶۰۷؛ ریحی مختوم، بخش سوم از جلد دوم، ص ۴۱۶) ایشان در جواب سؤالی از معنای عرش در آیه ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ (سوره هود، آیه ۷) می‌گوید: آب مفهومی جامع است و مصادیق بسیار دارد. علم هم یکی از مصادیق آب است. علم در حقیقت آب زندگانی است و عالم برای همیشه زنده است... و منظور از این علم، علم تدبیر و فرمانروایی است. در آیه‌ای که فرمود ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ (سوره هود، آیه ۷) یا ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ (سوره اعراف، آیه ۵۴) آب زندگانی و آب حیات که علم و قدرت الهی است، زیربنای تمام مسائل عالم است، نه آب ظاهری؛ زیرا آب ظاهری مانند آب و خاک سپس پدید آمده است. آب ظاهری حقیقتی دارد که عرش بر آن استوار است. چنان‌که آتش و هوا و خاک هم روی آب است. بنابراین آبی که عرش بر آن استوار است، شیء مادی نیست و می‌تواند یک حقیقت معنوی باشد. (توضیها، پرسشها و پاسخها، ص ۵۴)

در اندیشه ایشان قرآن آیات تدوینی خویش را گاهی در کسوت سیر از کثرت به وحدت ارائه می‌نماید و زمانی در جامه جمعی سلوک از وحدت به کثرت جلوه می‌کند و گاهی نیز سفر موحدانه را از کثرت بازگو می‌کند... لازمۀ این تریب آن است که از قرآن کریم می‌توان اسفار اربعه را استظهار کرد... در اندیشه ایشان طائفه‌ای از آیات [آیات خبری] سیر از وحدت به کثرت را تبیین می‌کند؛ مانند ﴿رَبُّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكَمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ (سوره یونس، آیه ۳)، (ریحی مختوم، بخش یکم از جلد اول، ص ۹۷ - ۹۸)

ایشان در بیان آیاتی که در آنها نسبت «آمدن» به خدا داده شده است، مانند ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ (سوره فجر، آیه ۲۲) و ﴿قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَاتَىٰ اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ﴾ (سوره نحل، آیه ۲۶)، می‌گوید: قطعاً عقل ناب و مبرا از شوب و هم خداوند به اوصاف مادی و صفاتی که موجب نقص و حاجت است، وصف نمی‌شود. ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (سوره شوری، آیه ۱۱) چون خداوند از هر گونه نقص و نیازی منزّه است. ایشان با اشاره به جوهری که مفسران در تحلیل و جمع بین اسناد «اتیان» به خداوند و پیراستگی او از این وصف مادی

(ر.ک: تفسیر الکبیر، ج ۳، ص ۲۱۴؛ مجمع البیان، ج ۱ - ۲، ص ۵۳۸) ارائه کرده‌اند، می‌فرماید: شواهد عقلی و نقلی گواه است که منظور از آمدن در آیه شریفه، همان آمدن فرمان الهی است نه آمدن خدا تا موجب ثبوت نقص و اوصاف مادی برای خدای سبحان شود. (تسنیم، ج ۱۰، ص ۳۰۵ - ۳۰۸) سپس با تمسک به سخن علامه طباطبایی در المیزان، که می‌فرماید «... این اوصاف و نیز آمدن و رفتن مادامی که به بدن مادی و جسم ارتباط پیدا می‌کند، با نقص همراه است و جزو اوصاف سلبی خدا است، ولی اگر این اوصاف از قید مادی و جسمانی پیراسته شوند، از اوصاف سلبی او نیست، چون از نقص و عیب منزه است؛ آنگاه می‌توان آنها را به خدا نسبت داد. بنابراین «اتیان» و «مجئ» که نزد ما به معنای «حرکت یک جسم میان دو چیز و نزدیک شدن به مقصد» است، اگر خصوصیت مادی را از آن جدا کنیم، اسنادش به خداوند حقیقتاً صحیح است» (ر.ک: المیزان، ج ۲، ص ۱۰۴) به تشریح دیدگاه خود پرداخته، می‌گوید:

«بر اساس این بیان فعل آمدن و رفتن، در صورتی از صفات سلبی خدا است که با جسم و ماده همراه باشد، ولی اگر همراه جسم و ماده نباشد و به معنای ظهور و قرب و احاطه باشد، اسناد آن به خدا بی‌محدود است. از این رو لازم نیست این آیات را جزو متشابهات دانسته به محکمت بازگردانیم، و راه ارجاع آنها به محکمت با تقدیر کلمه «امر» یا مانند آن باشد.» (تسنیم، ج ۱۰، ص ۳۰۸ - ۳۱۰)

## دو. اقتدا به ائمه

قرآن و عترت همسان‌اند و امامان معصوم نیز به هنگام تعریف خود به امت اسلامی، همتایی خود را با قرآن کریم بازگو کردند. (سرچشمه اندیشه، ج ۱، ص ۲۱۸؛ قرآن حکیم از منظر امام رضا علیه السلام، ص ۳۳) بر این اساس ائمه از تمام مراتب کلام الهی، یعنی عقل و مثال و طبیعت بهره‌مند و نمی‌توان بدون مراجعه به سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و عترت گرامی آن حضرت، تفسیر صحیحی ارائه نمود. در حقیقت، حقیقت ولایت و حقیقت قرآن مفهوماً از یکدیگر جدا، اما در مصداق و حیثیت صدق، مساوق و متحدند. از این رو می‌توان ادعا کرد «لایبلغ احد کنه معنی حقیقه تفسیر کتاب الله تعالی و تأویله الا نبیه صلی الله علیه و آله و اوصیائه علیهم السلام». (سرچشمه اندیشه، ج ۱، ص ۴۱۴ و ج ۱، ص ۴۲۱ - ۴۲۲) زیرا این حیات همان انقطاع از مسیر محبت اهل بیت است و هر گونه حرکتی که با محبت حق و اولیای حقیقی او آمیخته نباشد، به هدف نمی‌رسد؛

چنانکه مضمون خطبه حجة الوداع نیز همین است: «...لن یفترقا حتی یردا علی الحوض...» (بحارالانوار، ج ۸۹، ص ۱۰۳)؛ یعنی عقل، مثال و طبیعت جامع کلام الهی هستند. (سرچشمه اندیشه، ج ۱، ص ۲۳۱)

از منظری دیگر تفسیر قرآن حکیم، عبارت از تحریر کتابی است که متن آن از خدای علیم و شرح آن از بنده او است. شرح خواه مزجی خواه فصلی، تعامل ماتن و شارح و تعاطی متقابل بین دو اندیشه متضارب خواهد بود. درباره قرآن مجید چنین مطلبی فرض صحیح ندارد؛ زیرا نه علمی جدا از علم نامتناهی خداوند مفروض است و نه رأی توان تضارب با رأی الهی را دارا است. تنها کسی که می تواند به شرح متن آسمانی قیام نماید، همانا خلیفه ماتن است که نه علمی جدا از علم خدا دارد و نه در صدد تضارب فکری با صاحب متن است؛ زیرا خلیفه خداوند، آیت ذات الهی است و علم او آیت علم خدای سبحان است و آیت حقیقی چیزی جز نشان ذی آیت نخواهد بود...؛ بازگشت چنین تفسیر محمودی تفسیر متن به متن است، و مطلبی جز پیام مستخلف عنه ندارد؛ و گرنه از کرسی خلافت منعزل می شود. چون حیثیت خلافت، آیت بحت بودن و امین صرف شدن است و هرگونه افزایش یا کاهش بر مقصود ماتن یا از منظور وی منافی شأن خلافت است.

خلیفه راستین خدای سبحان، پیامبران و اولیای معصوم علیهم السلام است که همگی قرآن مجسم (قرآن حکیم از منظر امام رضا علیه السلام، ص ۵۰-۳۱-۳۲) و به اسمای حسناى خدا عالم اند. ... و علم این انسان های کامل که متعلم بدون واسطه الهی اند، علم خدا است. لذا می توانند وحی آسمانی را تحریر نمایند؛ زیرا خلیفه واقعی در حدود و بقا، حافظ خلافت است و هرگز مطلبی غیر از پیام مستخلف عنه ندارد... . بر این اساس حجیت ظواهر قرآنی برای غیر اهل بیت طهارت علیهم السلام بعد از تدبیر در نصوص مأثور از آن ذوات مقدس استقرار می یابد. (سرچشمه اندیشه، ج ۲، ص ۱۴۳-۱۴۶)

افزون بر این رسیدن به همه معارف قرآن، میسور انسان کاملی است که اگر نشئه وجودی او مقدم بر قرآن نباشد، لااقل همسان آن باشد تا بتواند جامع و حافظ همه مطالب آن باشد، و این لباس رسا تنها بر قامت بلند اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام راست خواهد آمد؛ زیرا اگرچه دیگر اولیا و انبیا از حقیقت قرآن سهمی دارند، لیکن اکتنا به همه حقائق آن نصیب کسی است که هیچ گونه تأخر وجودی در حقیقت قرآن نداشته باشد؛ زیرا همه حقائق آن جزء ظهورات خداوند سبحان است و بیرون از حیطة ظهور و تجلی نیست.

مبتنی بر این اندیشه رجوع به سنت معصومین علیهم السلام مکمل و متمم تفسیر قرآن به قرآن است؛ به گونه‌ای که بدون چنین رجوعی حقیقت قرآن به خود قرآن نیز تفسیر نمی‌شود؛ زیرا با طرد بعضی از آیات الهی که دلالت بر رجوع به سنت دارد، مقداری از آیات قرآن از صحنه تفسیر حذف می‌شود... (همان، ص ۴۴) بر این اساس تفسیر قرآن به سنت در طول تفسیر قرآن به قرآن است. (همان، ص ۸۲)

وجه ممیز دیدگاه استاد با دیگر مفسران در این است که نزد ایشان طهارت کامل که از آن به عصمت تعبیر می‌شود، شرط رسیدن به کنه قرآن است و تنها عترت طاهره است که به موجب ﴿نَبَأًا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ (سوره احزاب، آیه ۳۳) به عصمت الهی معصوم‌اند. ایشان در تفسیر آیه ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ (سوره واقعه، آیه ۷۹) می‌فرماید: مقتضای حصر در آیه آن است که رسیدن به کنه قرآن که همان کتاب مکنون است، ویژه اهل بیت است و این همان همراهی بین ثقلین است که از حدیث رسول خدا صلی الله علیه و آله به دست می‌آید. (قرآن حکیم از منظر امام رضا علیه السلام، ص ۷۸ - ۷۹)

### سه. عقل

بر اساس تفکر استاد، از آنجا که قرآن کریم به وضوح به براهین عقلی ارجح می‌نهد و خود نیز برای تبیین معارف الهی ادله قاطع اقامه می‌کند، خود سند حجیت عقل هم خواهد بود. لذا هرگز نمی‌توان با قطع نظر از براهین عقلی آیه مورد بحث را معنا کرد. (سرچشمه اندیشه، ج ۱، ص ۴۲۵) همراهی کلمات قرآن با برهان، دلیل وزانت قرآن است. (همان، ص ۳۷۳) چون وحی با میزان حق و عقل همراه است؛ خردمندان از آن سهمی دارند و به حقیقت قرآن پی می‌برند: ﴿وَيَقِي الَّذِينَ آوَتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنَ رَبِّكَ هُوَ الْحَقُّ وَيَهْدِي إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾. (سوره سبأ، آیه ۶) (همان، ص ۴۷۴) به بیان استاد، عقل مبرهن و منزله از شائبه وهم و سائقه خیال و مبرا از صبغه قیاس، مخاطب صالحی برای دریافت معرفت قرآنی است؛ زیرا مبانی بین یا مبین عقلی، شاهد لبی متصل یا منفصل برای وصول به مقصود وحی الهی است. (همان، ص ۴۷) در حقیقت برای تفسیر قرآن در مرحله ظاهر دو بال لازم است: یکی برهان عقلی و دیگری سنت معصومین علیهم السلام که ناظر به مطالب تفسیری ظاهر قرآن است. (همان، ص ۹۷) در این اندیشه، قرآن اولین منبع تفسیر، سنت معصومین دومین منبع تفسیر و عقل برهانی سومین منبع تفسیر قرآن است.



ایشان معتقدند که قرآن از دو طریق، و به نحو مانع الخلو حجیت خود را در مرحله اثبات احراز می‌کند: طریق اول، راه اولیا است که از جهت شهود باطنی و علم حضوری حقانیت قرآن را می‌یابند و به آن قطع شهودی (عین الیقین) پیدا می‌کنند. طریق دوم راه حکما، متکلمان و همراهان آنان است که از جهت علم حصولی و برهان عقلی، معنای اعجاز، فرق معجزه با علوم غریبه، همانند سحر و امتیاز آن با کارهای مراتضه و کیفیت اسناد معجزه به مدعی نبوت و تلازم اعجاز با صدق ضروری صاحب دعوی رسالت و سایر مسائل عمیق این رشته معلوم می‌شود. آنگاه با قطع حصولی حقانیت قرآن ثابت می‌شود... این طریق را قاطبه قافله‌های فکری طی می‌کنند. (همان، ص ۸۰)

### نتیجه‌گیری

۱. همه مسلمانان توصیف خداوند به صفات خبری را می‌پذیرند؛ هرچند در تفسیر و تحلیل آن اختلاف دارند.
۲. در تحلیل صفات خبری، حداقل چهار نظریه مطرح است: تشبیه و تجسیم (اثبات بلا تأویل)؛ تفویض یا توقف؛ اثبات بلا کیف، اثبات با تأویل.
۳. منابع، پیشینه این بحث را به ظهور اشاعره برمی‌گردانند، اما از آنجا که قرآن و روایات، موطن این بحث هستند، پیشینه بحث صفات خبری به عصر بعثت و نزول وحی برمی‌گردد؛ هرچند عنوان مستقلی برای این بحث در عصر رسالت و حتی بعد از آن نیز در ادبیات کلامی مسلمانان مطرح نبوده است.
۴. در ادبیات شیعی قرون نخست تاکنون، عنوان یا اصطلاح «صفات خبری» ملاحظه نشده است؛ هرچند در سده اخیر این عنوان یا اصطلاح وارد ادبیات فرقه‌شناسی شیعه شد و فرقه‌شناسان شیعه این بحث را با همین عنوان بررسی می‌کنند.
۵. استاد از منظر هستی‌شناسی، صفات خبری را نفی می‌کنند، اما از منظر معناشناختی همه آیات را می‌پذیرند.
۶. مبنای تأویل صفات خبری در اندیشه آیت الله جوادی آملی دو امر است: الف. ارجاع متشابهات به محکمات و تشابه‌زدایی از آن با محکمات. ب. تقدم عقل برهانی بر ظواهر نقلی؛ به گونه‌ای که هر نوع نقض از خدا سلب و ظواهر نقلی موهم تشبیه بر اساس محکمات و عقل برهانی تأویل گردد.

۷. بر اساس مبنای تفسیری استاد با ارجاع آیات متشابه به آیات محکم آیات متشابه به محکم تبدیل می‌شوند. بر این اساس می‌توان ادعا کرد که اصلاً متشابهی در قرآن وجود ندارد. و موضوعی برای بحث از آیات خبری در قرآن تحقق نمی‌یابد. علاوه بر اینکه در تفسیر عرفانی استاد از آیات خبری، این آیات در زمره متشابهات قرار نمی‌گیرد؛ چرا که بیان صریح مرحله‌ای از مراحل اربعه سلوک، یعنی سلوک از وحدت به کثرت است؛ چه اینکه در تفسیر مبتنی بر محبت نیز با ارجاع متشابهات به محکومات تشابهی وجود نخواهد داشت.
۸. استاد قائل به حجیت فی الجملة دلالت تصویری و حجیت بالجمله دلالت تصدیقیه لفظ است. از این رو دلالت تصویری لفظ را در تفسیر و تأویل صفات خبری حجیت نمی‌داند و با تأکید بر دلالت تصدیقیه به تأویل آیات خبری می‌پردازد.
۹. نظریه عینیت صفات با ذات و تنزیه خداوند از نقض صفات سلبی، مبنای استاد در تأویل آیات خبری است.

## منابع

۱. ابن تیمیه، احمد (بی تا)، مجموع الفتاوی، مغرب، مکتبه المعارف.
۲. ابن خزیمه، محمد (۱۹۶۸م)، کتاب التوحید و اثبات الصفات الرب، به کوشش محمد خلیل هراس، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳. ابوزهره، محمد (بی تا)، تاریخ المذاهب الاسلامیه، قاهره: دارالفکر العربی.
۴. احمد بن حنبل (۱۴۱۴هـ ق)، السنه، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۵. اردبیلی، احمد (۱۳۷۷هـ ش)، الحاشیه علی الهیات الشرح الجدید للتجرید، تحقیق احمد عابدی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ دوم.
۶. اشعری قمی، عبدالله بن ابی خلف (۱۳۶۱هـ ش)، المقالات والفرق، تصحیح محمد جوادی مشکور، تهران: مرکز انتشارات علمی فرهنگی، چاپ دوم.
۷. اشعری، ابوالحسن (۱۴۲۲هـ ق)، رساله الی اهل الثغر، مدینه منوره، مکتبه العلوم والحکم.
۸. اشعری، ابوالحسن (۱۴۲۷هـ ق)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، بیروت: دارصادر، چاپ اول.
۹. اشعری، ابوالحسن (۱۳۹۷م)، الابانه عن اصول الدیانة، تحقیق فوکیه حسین محمود، قاهره: کلیه البنات جامعه عین الشمس.
۱۰. اشعری، ابوالحسن (۱۴۰۰هـ ق)، رساله استحسان الخوض فی علم الکلام، حیدرآباد دکن: مطبعه مجلس الدائرہ المعارف العثمانیه.
۱۱. الاصفهانی، راغب (بی تا)، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق محمد سیدکیلانی، بیروت: دارالمعرفه.
۱۲. بیهقی، احمد بن الحسن (۱۴۰۴هـ ق)، الاعتقاد، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۳. تمیمی، حارث ابن حرب (۱۴۲۹هـ ق)، اعتقاد الامام المنیل احمد بن حنبل، مصر: طرین عفان.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۰هـ ش)، تسنیم، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ اول.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳هـ ش)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ اول.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵هـ ش)، تفسیر موضوعی قرآن الکریم، تهران: مرکز فرهنگی رجا، چاپ سوم.

۱۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۰ هـ ش)، بحث و تحقیقی در باره تأویل و تفسیر، کیهان اندیشه، شماره ۳۹.
۱۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ هـ ش)، سرچشمه اندیشه، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷ هـ ش)، پرسش ها و پاسخ ها، قم: دفتر نشر معارف، چاپ هفتم.
۲۰. جوادی آملی، عبدالله (بی تا)، علی بن موسی الرضا و القرآن الحکیم، قم: دارالاسراء للنشر، چاپ اول.
۲۱. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۴ هـ ش)، تبیین براهین اثبات خدای تعالی شان، قم: مرکز نشر اسراء.
۲۲. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۵ هـ ش)، ریحیق مختوم، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ اول.
۲۳. حمیری، نشوان (۱۹۶۵ م)، الحورالعین، تحقیق کمال مصطفی، مصر: مکتبه الخانج.
۲۴. رازی، فخرالدین (بی تا)، اساس التقدیس فی علم الکلام، مقدمه محمد العریبی، بیروت: دارالفکر اللبنانی، چاپ اول.
۲۵. سبحانی، جعفر (۱۴۲۱ هـ ق)، رسائل و مقالات، قم: مؤسسه الامام الصادق (ع)، چاپ اول.
۲۶. سبحانی، جعفر (۱۳۸۱ هـ ش)، الالهیات علی هدی الكتاب و السنه و العقل، قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامی، چاپ سوم.
۲۷. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن (۱۹۷۳ م)، الاتقان فی تفسیر القرآن، بیروت: المکتبه الثقافیه.
۲۸. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۴۰۲ هـ ق)، الملل و النحل، تحقیق محمد سید الکیلانی، بیروت: دارالمعرفه.
۲۹. شیخ صدوق (۱۳۸۹ هـ ش)، الاعتقادات، قم: مؤسسه الامام هادی (ع).
۳۰. شیخ صدوق (بی تا)، التوحید، لبنان: دارالمعارف.
۳۱. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۹۹۷ م)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۳۲. طبرسی، حسن بن فضل (۱۴۰۹ هـ ش)، تفسیر جوامع الجامع، تصحیح ابوالقاسم گرجی، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

۳۳. طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۳۴. عامر، النجار (۱۴۲۳هـ ق)، علم الکلام عرض و نقد، قاهره: مکتبه الثقافه الدینیّه، چاپ اول.
۳۵. علامه حلی (۱۳۶۳هـ ش)، انوار الملکوت فی شرح یاقوت، تحقیق محمد نجمی، قم: انتشارات رضی، انتشارات بیدار.
۳۶. فخررازی، محمد بن عمر (۱۴۱۳هـ ق)، اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین، قاهره: انتشارات مدبولی.
۳۷. قاضی عبدالجبار (۱۳۵۰هـ ق)، المختصر فی اصول الدین، ضمن رسائل العدل و التوحید، تصحیح محمد عماره، بی جا: دارالهلال.
۳۸. قاضی، عبدالجبار (۱۹۶۰م)، المغنی فی ابواب القرآن، به اشراف طه حسین و ابراهیم مدکور، مصر: وزارت الثقافه و الارشاد القومی.
۳۹. قاضی، عبدالجبار (بی تا)، تنزیه القرآن عن المطاعن، بیروت: دارالنهضه الحدیثه.
۴۰. کلینی، محمد بن یعقوب (۴۰۱هـ ق)، الاصول من الکافی، بیروت: دارصعب. دارالتعارف.
۴۱. گروهی (۱۳۸۲هـ ش)، دانشنامه امام علی (ع)، قم: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم.
۴۲. مصطفوی، حسن (۱۳۷۴هـ ش)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
۴۳. موسوی، علی بن الحسین (۱۳۸۱هـ ش)، المخلص فی اصول الدین، تهران: مرکز نشر دانشگاهی و کتابخانه مجلس شورای اسلامی، چاپ اول.
۴۴. موسوی، علی بن الحسین (۱۴۰۳هـ ق)، امالی، قم: منشورات آیت الله العظمی المرعشی النجفی.
۴۵. نشوان، الحمیری (۱۹۶۵م)، الحورالعین، تحقیق کمال مصطفی، مصر: مکتبه الخانج.
۴۶. نوبختی، ابو محمد حسن بن موسی (۱۹۳۶م)، فرق الشیعّه، نجف: المطبعه الحیدریه.