

بررسی صفات خبری اعضاء و جوارح داشتن خداوند در تفاسیر فریقین

تاریخ دریافت: ۹۵/۷/۱۷ تاریخ پذیرش: ۹۶/۱/۲۶

مهرداد صفرزاده؛ استادیار دانشگاه رازی

سمیرا حیاتی؛ کارشناس ارشد علوم قرآنی و حدیث

عبدالحسین شورچه؛ دکتری تفسیر تطبیقی، دانشگاه علوم و معارف قم

چکیده

یکی از مباحث مهم و اساسی در «توحید و خداشناسی» مبحث صفات خداوند است. وجود آیات فراوان مربوط به صفات الهی و کیفیت طرح آنها از سوی قرآن، امری است که از دیرباز ذهن متکلمان و مفسران این کتاب آسمانی را به خود مشغول ساخته است. به ویژه آیاتی که به ظاهر برای خداوند، صفات و خصوصیات، همانند صفات مخلوقات و ممکنات نسبت می‌دهد که بیانگر داشتن دست، وجه، ید، عین و ساق خداوند است. مفسران عمدتاً این قبیل آیات را در گروه متشابهات به حساب آورده و تحت عنوان صفات خبری یا آیات تشبیهی، مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند و هر کدام با معیارها و ملاک‌های خود به سراغ این آیات رفته و به تفسیر آن پرداخته‌اند.

در این میان میان مفسران شیعه و اهل سنت به دلیل گستره فکری و اندیشه‌های کلامی و داشتن اصول و پایه‌های عقیدتی، در طول تاریخ اسلام هر کدام روش خاصی را در تفسیر آیات متشابه صفات الهی دنبال کرده‌اند. هر چند که در موارد متعددی تفسیر مشترکی ارائه داده‌اند.

در این پژوهش متون مختلف تفسیری مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته و این نتیجه حاصل شده است که مفسرانی که در تفسیرشان، این گونه آیات را در کنار آیات محکم قرار داده و با دلایل عقلی و نقلی و تأویل آنها، خداوند را از هر گونه نقص و عیب و تشبیه و تجسم منزّه دانسته‌اند نسبت به مفسران دیگر در این باره جامع و دقیق سخن گفته‌اند.

کلید واژه‌ها: صفات خبری، آیات صفات، آیات متشابه، تشبیه و تجسیم.

طرح مسئله

در متن کتاب و سنت صفات خبری فراوانی به کار رفته که خداوند در آنها طوری توصیف شده است که ظاهر آنها تشبیه خداوند به مخلوقات را می‌رساند، وسعت کاربرد این گونه صفات در قرآن و روایات، هر اندیشمند دینی و متفکر اسلامی را به چاره‌جویی وا می‌دارد تا به تحلیل و تفسیر صحیح و جامعی از آنها بپردازد؛ اما تفسیر این گونه آیات که به اصطلاح به آنها آیات صفات می‌گویند، آسان به نظر نمی‌رسد؛ زیرا از یک سو خداوند سبحان در آیات متعددی با نص صریح این صفات را به خود نسبت می‌دهد و از سوی دیگر با دسته‌ای از آیات قرآن همچون: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (شوری: ۱۱) روبه‌رو می‌شویم که تنزیه پروردگار را از شباهت به مخلوقات و تجسیم او بیان می‌دارند. از آنجا که ادله عقلی مانع تفسیر ظاهری صفات خبریه می‌گردند لذا قاطبه دانشمندان اسلامی با رعایت اصل تنزیه پروردگار، از منظر متفاوتی به این دسته از آیات نگریسته و سعی نموده‌اند تا از این آیات تفسیری شایسته مقام قدوسیت پروردگار ارائه نمایند. به تصریح متون و حیانی اسلام، عقل انسان عاجز است از این که بیش از معرفت سلبی و تنزیهی، به این معرفت ایجابی دست یابد که بفهمد صفات الهی چگونه و از چه سنخی است. گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی بخشی از آیاتی که به‌عنوان متشابه مطرح شده و دیدگاه‌های مختلفی نیز از سوی مفسران، پیرامون آنها ارائه شده، آیاتی هستند که در آنها به خداوند، اعضاء و جوارح انسان مثل: چشم، دست، چهره (وجه) و ساق نسبت داده شده است. همین موضوع موجب گشته که برخی از مفسران اسلامی به معانی ظاهری آنها اکتفا کرده و دچار تشبیه و تجسیم شدند و تصویری انسان‌انگارانه از ذات خداوند به دست داده‌اند.

سؤالاتی که در این نوشتار به بررسی آنها پرداخته‌ایم از این قرار است:

آیا امامیه در ارتباط با صفات خبری بهترین دیدگاه را ارائه کرده‌اند؟ آیا فرقه‌های کلامی (غیر از امامیه) در مورد استفاده از عقل درباره‌ی صفات خبری خداوند دچار افراط یا تفریط گشته‌اند؟

۱. ساق

در کل قرآن، فقط یک آیه وجود دارد که از ظاهر آن برخی مفسران استفاده کرده و در نتیجه داشتن ساق را به خداوند نسبت داده‌اند، ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَ يُدْعُونَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾ (قلم: ۴۲) «روزی که کار، زار [و رهایی دشوار] شود و به سجده فرا خوانده شوند و در خود توانایی نیابند».

همان طور که از ظاهر آیه و کیفیت کاربرد آن استفاده می‌شود، نسبت «ساق» به غیر خداوند است، یعنی منافقان از شدت امر و احوال قیامت و خوف و ترس آن، به کسی تشبیه شده‌اند که وقتی کار شدید و سخت می‌شود و احتیاج به فرار پیدا می‌کند آستین را بالا زده و ساقش نمایان می‌شود.

علامه می‌نویسد: «معنای ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾، یعنی: روزی که شدت امر به نهایت می‌رسد، و گرنه در آن روز نه ساق پایی در بین است و نه شلواری که آن را بالا بکشند، هم‌چنان که درباره یک فرد شدید البخل فرومایه می‌گویی: او دستش در غل و زنجیر بسته است، با این‌که نه دستی مطرح است و نه بسته شدن با غل و زنجیر و آن عبارت تنها مثلی است که در مورد بخل می‌زنند».^۱

علامه پس از سخنان مذکور آیه را چنین معنا می‌کند: «ای پیامبر صلی الله علیه و آله به یاد آر روزی را که بر این کفار بسیار سخت خواهد شد و چون دعوت می‌شوند برای خدا سجده کنند نمی‌توانند».^۲

اکثر مفسران امامیه، همین دیدگاه را درباره این آیه و تعبیر «کشف از ساق» مطرح کرده‌اند، البته در بعضی از تفاسیر وجوه دیگری وارد شده‌است؛ ولی هیچ کدام از

مفسران شیعه آیه را به «ساق پای خداوند» معنا نکرده‌اند. اساساً در دیدگاه آنان این عبارت به بیان احوال قیامت مربوط می‌شود نه به ذات پروردگار.

۱. «ساق» اصل و اساس هر چیز است و برای هر گیاهی ساقی است، ساق درخت آن چیزی است که بر آن استوار و پایدار است و همین طور ساق انسان. پس منظور آیه این است که در روز قیامت اساس هر چیزی آشکار و روشن می‌گردد.^۳

۲. آیه، کنایه از کشف اسرار و بواطن در روز قیامت و حساب و کتاب دقیق اعمال و پاداش و کیفر حسنات و سیئات انسان‌ها است.^۴

۳. با استناد به آیه: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمُ السِّنُّهُمُ وَآيَدِيهِمْ وَارْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (نور: ۲۴) «در روزی که زبان و دست‌ها و پاهایشان، بر ضد آنان برای آنچه انجام می‌دادند، شهادت می‌دهند».

عبارت: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمُ﴾ اشاره دارد به این که تمام اعضاء و جوارح به آن چه که از آنها صادر شده شهادت می‌دهند حتی ساق پا.^۵

۴. یعنی اموری که در این دنیا مخفی و پنهان مانده و آن چه از حق آل محمد صلی الله علیه و آله غضب شده بود در روز قیامت آشکار و روشن خواهد شد.^۶ مشبّه در این آیه، طبق اصول اعتقادی خود، براین باورند که خدا در کنار دیگر اعضاء و جوارح، دارای ساق بوده و حتی درباره کیفیت ساق خداوند مطالبی را نقل کرده‌اند. شهرستانی در کتاب خود، از مشبّه حشویّه، مطالبی را درباره اعضای جسمانی خداوند، از جمله پای او سخن به میان آورده است.^۷ نظام‌الدین نیشابوری نیز در تفسیر خود، ضمن احتجاج مشبّه در اثبات ساق برای خداوند، به آیه شریفه از ابن مسعود مرفوعاً روایتی را به این مضمون نقل می‌کند: «خداوند روز قیامت بر مردم متمثل می‌شود و سؤال می‌کند: آیا پروردگارتان را می‌شناسید؟ مردم جواب می‌دهند: اگر او خودش را به ما نشان دهد او را خواهیم

شناخت. در این هنگام خداوند ساق پایش را نمایان می‌کند و ...^۸ در مورد این گونه روایات باید گفت که آنها به طور صریح و روشن دلالت بر تشبیه دارند. بنابراین یا باید آنها را به دور افکند و یا تأویل صحیح و متناسب با عقل و قرآن ارائه نمود.

برخی از مفسران، علی‌رغم این‌که دلالت ظاهری این الفاظ را به مشبّه نسبت داده و خود را میراً و منزّه از این اتهام دانسته‌اند؛ ولی خواسته یا ناخواسته به دام افتاده‌اند. سیوطی که خود یک مفسر اشعری مسلک است، در ذیل این آیه به روایات مختلفی متمسک می‌شود که اساس آنها تشبیه است که در اینجا به یک مورد اشاره می‌شود. وی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل می‌کند که فرمود: «خداوند تبارک و تعالی روز قیامت همه مردم را یک‌جا فراهم می‌آورد و خود در حالی که در چند تگّه ابر قرار دارد، پایین می‌آید. آنگاه منادی بانگ برمی‌آورد که ایهاالنّاس! آیا از پروردگارتان راضی نشده‌اید با این‌که شما را بیافرید و صورت‌گری کرد و روزی داد و چنین مقرر فرمود که امروز هر انسانی تحت سرپرست و ولی باشد که در دنیا او را ولی خود می‌دانست و عبادتش می‌کرد؟ آیا این قرار از پروردگارتان عادلانه نیست؟ همه می‌گویند: آری هست. آنگاه فرمود: پس هر انسانی از شما به سمت معبودی خواهد رفت که در دنیا می‌پرستیدید و همان معبود بر ایشان در آن روز مجسم می‌شود. پس برای کسانی که عیسی علیه السلام را عبادت می‌کردند شیطان عیسی ممثّل می‌شود و برای افرادی که عزیر علیه السلام را عبادت می‌کردند شیطان عزیر ممثّل می‌شود، تا آنجا که برای دسته‌ای درخت و برای جمعی چوب خشک و برای عده‌ای سنگ ممثّل می‌شود. در این میان تنها اهل اسلام باقی می‌ماند. در این هنگام خداوند برای آنها ممثّل شده و می‌گوید: چرا مثل بقیّه مردم نمی‌روید؟ می‌گویند: ما پروردگاری داریم که او را هنوز ندیده‌ایم تا به سویش حرکت کنیم. می‌فرماید: اگر پروردگار خود را

ببینید با چه علامتی می‌شناسید؟ پاسخ می‌دهند: ما پروردگاری داریم که بین ما و او علامتی است اگر او را ببینیم به آن علامت می‌شناسیم، می‌پرسد: آن علامت چیست؟ می‌گویند: او ساق خود را بالا می‌زند. پس در این هنگام خدا پای خود را برهنه کرده، ساقش را نمایان می‌کند و همه آنها که در دنیا برابر او سجده می‌کردند به خاک می‌افتند، مگر کسانی که پشت‌هایشان برای سجده خم نمی‌شود و مانند شاخ گاو، یک پارچه شده، نمی‌توانند سجده کنند...»^۹.

البته چون این گروه نمی‌توانند از ظواهر این روایات دست بکشند و از طرفی با مشکل تشبیه مواجه می‌شوند با پذیرش دلالت ظاهری، سکوت در مورد آن و ایمان و اعتقاد بدون پرسش از کیفیت را پیشنهاد می‌کنند. بدرالدین العینی در شرح حدیثی از بخاری که از پیامبر صلی الله علیه و آله می‌آورد که آن حضرت می‌فرماید: «پروردگاران ساق پای خود را بالا می‌زند، در همان هنگام تمامی زنان و مردان مؤمن به سجده می‌افتند، و باقی می‌مانند کسانی که در دنیا به ریا و خودنمایی سجده کرده بودند، آن روز می‌خواهند سجده کنند، لکن پشت‌شان مثل یک تخته می‌شود (نمی‌توانند سجده کنند)»^{۱۰}. العینی می‌نویسد: «این آیه از متشابهات است و برای اهل علم در این باب دو قول وجود دارد: قول اول: مذهب اکثر یا همه علمای سلف است که می‌گویند: در معنای آیه امر را باید به خدا واگذار کرد و تنها باید ایمان و اعتقاد به آن معنایی آورد که لایق ذات خداوند است و قول دوم: مذهب بعضی از متکلمان است که در آن تأویل مناسب را می‌پذیرند»^{۱۱}. در مورد این گونه روایات باید گفت که آنها به طور صریح و روشن دلالت بر تشبیه دارند. بنابراین یا باید آنها را به دور افکند و یا تأویل صحیح و متناسب با عقل و قرآن ارائه نمود. به همین دلیل است که فخررازی، این قبیل روایات را به مشبّهه نسبت داده، آنها را باطل می‌شمارد.^{۱۲}

گروه دوم: برخی دیگر از مفسران، این آیه را مستقیماً به معنای معقول آن پذیرفته و به تأویل آیه تن در داده‌اند بدون این‌که استنادی به روایات مشابه داشته باشند. این گروه تأویلات مختلفی را مطرح کرده‌اند که برخی از آنها عبارتند از:

الف) امر عظیم: از متکلمین اشاعره کسانی هستند که گفته‌اند: منظور این است که آن روز، امر عظیم و بزرگ الهی نمایان خواهد شد. این تفسیر از ابن عباس و قتاده نیز منقول است.^{۱۳}

ب) شدت امر: جلال‌الدین سیوطی و محلی در ذیل آیه مزبور آورده‌اند که روز قیامت روزی است که امر خداوند، نسبت به حساب و کتاب و جزا و پاداش شدید و سخت می‌شود. بیان این آیه نوعی بیان کنایی است همان‌طوری که امر جنگ وقتی شدت می‌گیرد گفته می‌شود: «كَشَفَتِ الْحَرْبُ عَن سَاقٍ».^{۱۴}

ج) شدت هول قیامت: برخی گفته‌اند: «ساق» کنایه از روز قیامت است چرا که شدت احوال و هراس‌ها و بلای خداوند در آن روز به نهایت می‌رسد. از ابن عباس نیز در این مورد مطلبی روایت شده است: «یوم کرب و شده».^{۱۵}

د) نور عظیم: اینان، کشف ساق را به معنای کشف نور عظیم می‌دانند و استناد می‌کنند به روایتی از ابوموسی اشعری که به نقل از پیامبر صلی الله علیه و آله در آیه مزبور می‌گوید: «عَنْ نُورٍ عَظِيمٍ يُحْزُونَ لَهُ سُجْدًا».^{۱۶}

در واقع این گروه معنای مجازی و کنایی آیه را در نظر گرفته‌اند؛ چون کاربرد «کشف ساق» در لسان عرب و اشعار جاهلی قبل از قرآن، به صورت مجازی و کنایی متداول بوده است. چرا که وقتی انسان با امری شدید و سخت مواجه می‌شود، برای تحمل آن، پاپوش خود را بالا زده و ساق پایش دیده می‌شود. لذا این مطلب به عنوان کنایه در مواجهه با هر امر سخت و دشوار به کار رفته است. همان‌گونه که فخر رازی در توجیه مطلب به برخی از اشعار عرب استناد می‌کند:

«سَنَ لَنَا قَوْمَكَ ضَرْبَ الْأَعْنَاقِ وَ قَامَتِ الْحَرْبُ بِنَا عَلَيَّ سَاقٍ»

«قوم تو برای ما سنت گردن زنی را بنیان نهاد و جنگ برای ما برپا شد». ابن قتیبه اشعری نیز تعبیر مناسبی در این آیه آورده است. وی می‌نویسد: «یعنی روزی که از سختی امر پرده برداری کند... ریشه و و اصل آن این است که هر گاه کار مهمی برای انسان پیش آید - که لازم باشد به سختی بیافتد و سخت بکوشد - آستین خود را بالا می‌زند. پس کلمه «ساق» استعاره از سختی است»، وی سپس به شعر هزلی استناد می‌کند:

«وَكُنْتُ إِذَا جَارِي دَعَا لِمَضُونِهِ أَشْمِرٌ حَتَّى يَنْصِفَ السَّاقُ مُنْزَرِي»^{۱۷}

«من چنانم که هرگاه همسایه‌ام برای کاری مهم مرا فراخواند برای رفع گرفتاری وی دامن همّت به کمر می‌زنم چنان که نیمی از ساقم نمایان شود». بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که دیدگاه این گروه در تبیین آیه مربوط به «ساق» مشابه دیدگاهی است که در عدلیّه وجود دارد. همان‌طوری که زمخشری در معنای آیه می‌گوید: «روزی که شدّت امر به نهایت می‌رسد»، و اضافه می‌کند: «در آن روز نه ساق پایی در بین است و نه کشف و بالا بردن پاپوش».^{۱۸}

۲. ید و یمین

یکی از واژه‌هایی که دلالت ظاهری آن تجسّم خداست واژه «ید» است. قرآن کریم در توصیف قدرت و نعمت خداوند از مجاز استفاده کرده، می‌فرماید: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (فتح: ۱۰) «دست خدا بالای دست‌های آنان است». از بررسی آثار تفسیری امامیه به دست می‌آید که آنان ضمن تقدیس و تنزیه خداوند از جسمانیّت در تفسیرشان آورده‌اند که این آیه به هیچ عنوان دلالت بر تجسیم و تشبیه خداوند ندارد. دیدگاه آنان در تبیین عبارت «یدالله» به دو نظریه تقسیم می‌شود:

نظریه اول: «قدرت خدا»: برخی از مفسران امامیه «یدالله» را به معنای «قدرت الله» گرفته و آورده‌اند: «یعنی قدرت و قوت خداوند در نصرت پیامبر صلی الله علیه و آله فوق قدرت آنهاست».^{۱۹} در حقیقت این بیان، نوعی تأویل آیه محسوب می‌شود که معتزله نیز به آن معتقدند؛ لکن غالب مفسران امامیه این نظریه را تحت عنوان نظریه ضعیف ذکر کرده و سعی نموده‌اند بدون گرایش به تأویل، معنای تصدیقی آیه را که نوعی پذیرش ظهور معنای ظاهری آن است ارائه دهند.

نظریه دوم: «نعمت و ثواب خدا»: معدودی از مفسران نیز «ید» را به «نعمت و فضل الهی بر پیامبرش» تفسیر کرده‌اند.^{۲۰} یعنی ثواب و پاداش و نعمت‌هایی که خداوند به آنها می‌دهد بیش از حد ثبات و اطاعت آنهاست. معمولاً این نوع تفسیر، گونه‌ای از تأویل است که به عنوان نظریه ضعیف مطرح شده است.

در بررسی برخی روایات معصومین علیهم السلام نیز تفسیر کنایه‌ای این قبیل آیات مشاهده می‌شود. در حدیثی وارد شده که یونس بن ظبیان از امام ششم شیعیان حضرت جعفر بن محمد علیه السلام پرسید: «یابن رسول الله، من بر مالک و پیروان او وارد شدم و شنیدم که برخی از آنها ابراز می‌کردند که خداوند دو دست دارد» و برای اثبات ادعای خود به آیه: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ اُسْتُكْبِرْتُ﴾ (ص: ۷۵) احتجاج می‌کردند... آن حضرت فرمود: هر کسی گمان کند که خداوند همانند مخلوقات، اعضاء و جوارح دارد همانا به او کافر شده‌است و شهادت او مورد پذیرش واقع نمی‌شود... و درسخن خداوند که می‌گوید: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ اُسْتُكْبِرْتُ﴾ (ص: ۷۵) «ید» به معنای «قدرت» اوست. همان گونه که در جای

دیگر فرموده‌است: ﴿وَأَيَّدَكُمْ بِنَصْرِهٖ﴾ (انفال: ۲۶).^{۲۱}

بعضی روایات نیز برای عبارت: ﴿غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ (مائده: ۶۴) «و یهود گفتند: «دست خدا بسته است». دست‌های

خودشان بسته باد. و به [سزای] آنچه گفتند، از رحمت خدا دور شوند. بلکه هر دو دست او گشاده است، هر گونه بخواهد می‌بخشد». تأویلات دیگری از ائمه اطهار علیهم السلام مطرح ساخته اند که ضمن ردّ معنای ظاهری آن به دلیل تشبیه ذات خداوند بر مخلوقات، خود حضرات معصومین علیهم السلام به عنوان مصداق عینی و خارجی آن مطرح شده‌اند. از امام صادق علیه السلام نقل شده است که می‌فرماید: «همانا خدای عزّوجلّ ما را در بهترین صورت و سیرت آفرید و ما را چشم خود در میان بندگان و زبان گویای خود در بین خلقش قرار داد. ما دست رأفت و رحمت خدا نسبت به بندگان او هستیم».^{۲۲}

بنابراین، در هر جای قرآن کریم واژه «ید» به خدا نسبت داده شود در غیر معنای دست انسانی خواهد بود. به طوری که تداعی کننده جسمانیّت خداوند نباشد. حال یا در معنای تأویلی و یا در معنای ظاهری تصدیقی. به دلیل این‌که در اندیشه شیعه امامیه خداوند از هر گونه جسم و کیفیات جسمانی پیراسته است. مفسران اشاعره، در تفسیر این آیات، دلالت واژه «ید» را در معنای حقیقی آن یعنی به معنای عضوی از اعضای جسمانی رد کرده و آن را در معانی مختلفی از جمله نعمت و قدرت به کار برده‌اند، لکن دو دیدگاه نسبتاً متفاوت در بین آنها وجود دارد.

دیدگاه اول: این دیدگاه با اتکا به اندیشه‌های ابوالحسن اشعری، ضمن ردّ معنای ظاهری «ید» - به دلیل نفی جسمانیّت از خداوند - ایمان و تسلیم صرف را توصیه می‌کند. طرفداران این دیدگاه که جمهور علمای سلف و اهل سنت یعنی اشعری‌ها را شامل می‌شود، معتقدند که واژه «ید» برای خداوند به عنوان «ید صفت» است نه «ید ذات»، لذا بر ماست که به آنها ایمان بیاوریم و حق هیچ گونه سؤالی را پیرامون کیفیت آن نداریم. با دقت در این دیدگاه، می‌توان استنباط کرد که این تفکر علی‌رغم تبری از تشبیه، خود نوعی تشبیه به شمار می‌رود.

میبدی در ذیل آیه: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَانحُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ (مائده: ۶۴) در تفسیر ﴿يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ﴾ می‌نویسد: «ید صفت را اثبات کرد و غلّ را نفی... علمای سلف و ائمه اهل سنت گفتند: آنچه جهودان گفتند: ﴿يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾، «ید» راست گفتند؛ اما «مغلوله» دروغ گفتند که ربّ العزّه ایشان را در غلّ دروغ زن کرد نه در ید».^{۲۳}

اگرچه میبدی «ید» را با قید «صفت» آورده و لکن مشخص نکرده است که آیا منظور او «ید جارحه و اندام» است یا چیز دیگر. به عبارت بهتر این نوع بیان، نوعی اعتقاد به تشبیه است، لکن در هاله‌ای از ابهام قرار دارد.

علاءالدین بغدادی اشعری مسلک نیز در تفسیر «ید» این دیدگاه را به جمهور علمای اهل سنت و سلف و بعضی از متکلمین نسبت داده، اضافه می‌کند: «یدالله» صفتی از صفات ذات خداوند است، مانند سمع و بصر و وجه که بر ما واجب است به آنها ایمان آورده، تسلیم شویم و آنچه که در قرآن و سنت در این باره وارد شده، بدون کیفیت و تشبیه و تعطیل از کنار آنها گذر کنیم».^{۲۴} علی‌رغم این‌که طرفداران این دیدگاه سعی می‌کنند تا تشبیه را از ساحت تفسیر خود دور سازند؛ ولی در تبیین دیدگاه خود، گاهی اعتقاد واقعی و درونی خود را رو می‌کنند. مثلاً قاسمی یکی از مفسران اشعری در تفسیر خود ضمن مخالفت با معتزله - که معتقدند «اثبات دست در معنای حقیقی برای خداوند صحیح نیست» - به روایاتی تمسک می‌جوید که کاملاً صراحت در تشبیه خداوند دارد. برای نمونه از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل می‌کند که فرمود: «إِنَّ اللَّهَ مَسَحَ ظَهْرَ آدَمَ بِيَدِهِ فَاسْتَخْرَجَ مِنْهُ ذُرِّيَّةً».^{۲۵}

دیدگاه دوم: این دیدگاه که به دیدگاه معتزله و امامیه نزدیکتر است معتقد است که در این نوع آیات، باید متناسب با سیاق آن معنای روشن و واضحی ارائه شود. لذا در برخی از تفاسیر اشعری مثل: تفسیر مراغی، ابن‌کثیر، بیان‌المعانی، جلالین،

بحرالعلوم، انوارالتنزیل و التفسیر الکبیر، معنای جود و کرم و احسان از آن اخذ شده است و حتی برای توجیه مثنی ذکر شدن آن در آیه: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ (مائده: ۶۴) گفته اند که برای «وسعت فضل و احسان» است چرا که انسان برای کثرت در جود و کرم و احسان با هر دو دست انفاق می کند و گاهی آورده اند که منظور نعمت دنیا و آخرت باشد.

فخررازی در بیان معنای «ید» در آیه یاد شده از زبان متکلمین، سه معنی - اندام انسانی، قدرت و نعمت - را ذکر کرده و ضمن ردّ معنای اول، بقیه را درباره خداوند جایز می شمارد.^{۲۶}

طرفداران این دیدگاه معقولانه، تأویل روایاتی را که در آنها برای خداوند دست یا انگشت نسبت داده شده، می پذیرند (اگر چه از به کار بردن واژه تأویل خودداری می کنند) و معنای مناسب با واجب الوجود بالذات خداوند، بیان می دارند. غزالی یکی از اندیشمندان معروف اشعری است که جسمیت، جوهر و عرض بودن، تمکن، استقرار، حلول، انتقال و جهت داشتن را از ذات خداوند تنزیه می کند و در مواجهه با چنین متون روایی یا به دلیل عقلی و یا به دلیل نقلی، برخلاف ظاهر حمل می کند. به عنوان نمونه برای شاهد مثال دلیل عقلی، وی ابتدا روایتی از ابوهریره نقل می کند که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمن» (قلب مؤمن بین دو انگشت از انگشتان خداوند رحمان قرار دارد). سپس تصریح می کند به این مطلب که «حمل آیه بر معنای ظاهری آن غیرممکن است به دلیل این که اگر قلوب مؤمنان مورد بازرسی و کاویدن قرار بگیرد اثری از انگشتان در او دیده نمی شود. بنابراین اصابع در این روایت، کنایه از قدرت خداوند است».^{۲۷} در مورد روایت مزبور حتی احمد بن حنبل نیز علی رغم مخالفت سرسختانه با تأویل ناگزیر به پذیرش تأویل شده است.^{۲۸}

علاءالدین بغدادی، دیگر مفسر اشعری مذهب نیز در تفسیر «لباب التأویل» خود اشکالاتی را که برای این دو معنی گرفته‌اند به طور مفصل پاسخ می‌دهد.^{۲۹} فخر رازی از قول ابوالحسن اشعری می‌نویسد: «اکثر علما گمان کردند که «ید» در مورد حق تعالی به معنی قدرت یا نعمت است در حالی که این معنی ایراد و اشکال دارد». رازی سپس ایرادات مورد نظر اشعری را مطرح کرده، خود علی‌رغم اشعری مذهب بودن، آنها را پاسخ می‌دهد.

اشکال اول: «ید» نمی‌تواند به معنای قدرت باشد به دلیل این که در قرآن کریم، گاهی برای خداوند «دو دست»، و گاهی «دستان» به کار رفته است و حال آن که قدرت خدا «واحد و یکی» است و این مستلزم تناقض خواهد بود.

جواب: اگر «ید» را به معنای قدرت بگیریم، در این صورت تفسیر آیه: ﴿يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ﴾ این گونه خواهد بود: «چون قوم یهود دست خداوند را بسته می‌دانستند: ﴿يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ﴾ که کنایه از بخل است، لذا خداوند جواب آنان را موافق کلامشان داد و فرمود: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ یعنی نه تنها خداوند بخیل نیست، بلکه او در احسان و اکرام حد کمال را داراست. پس دو دست، کنایه از کمال و کثرت در جود و بخشش است.

اشکال دوم: اگر واژه «ید» به معنای «نعمت» باشد. مسلم است که نعمت او غیر محدود و لایتناهی است همان‌طور که در قرآن آمده است: ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا﴾ (نحل: ۳۴؛ ابراهیم: ۳۴)، «و اگر نعمت [های] خدا را شماره کنید، آن را نمی‌توانید بشمارید». حال آن که در نصوص قرآنی برای او «دو دست» اثبات شده که نشانه محدودیت آن است.

جواب: این اشکال به دو وجه پاسخ داده می‌شود: وجه اول: یا نسبت دادن نعمت خداوند، به حسب جنس آن است که در زیر مجموعه هر جنس می‌تواند انواع

بی‌نهایتی نهفته باشد. به همین جهت گفته‌اند: منظور از دو نعمت، نعمت دین و دنیا یا نعمت ظاهر و باطن و ... است. پس تناقضی وجود ندارد. وجه دوم: و یا مراد از تشبیه «ید» مبالغه در وصف نعمت است. همانند عبارت: «لیبک، سعدیک» که معنای آن، برپایی طاعتی بعد از طاعت دیگر و مساعدتی بعد از مساعدت است. روشن است که مراد، دو طاعت و دو مساعدت نیست. پس معنای آیه چنین خواهد بود: «نعمت خداوند فراوان و پیوسته است و هرگز قطع نمی‌شود.»^{۳۰}

بنابراین از دیدگاه معتزله و بخشی از اشاعره، آیات نسبت «دست» به خداوند باید به صورت مقبول و معقول تأویل شوند و دو معنای «قدرت» و «نعمت» از متناسب‌ترین معانی مطرح شده در این زمینه شمرده می‌شود.

۳. وجه و چهره

اهل لغت گفته‌اند: «وجه» در اصل به معنای روی و صورت است، لکن «وجه» به روی هر چیزی گفته می‌شود که با آن روبه‌رو می‌شود و چون صورت اولین چیزی است که با دیگران روبه‌رو می‌شود و از طرفی نسبت به اعضای دیگر بدن اشرف است، به آن «وجه» اطلاق می‌شود.^{۳۱} پس این واژه ضرورتاً در صورت جسمانی به کار نمی‌رود و گاهی معنای کنایه‌ای آن مورد نظر است. از آنجا که جسمانیّت در ذات باری تعالی محال و ممتنع است، پس این کلمه برای خداوند به معنای غیر صورت جسمانی خواهد بود. مفسران امامیه، برای انتساب وجه به خداوند معانی مختلفی ارائه کرده‌اند که همه آنها نشانگر عدم پذیرش معنای حقیقی و ظاهری آن است. برخی از آنان با استناد به روایات معصومین علیهم السلام، تأویلاتی مطرح نموده‌اند که قابل توجه و دقت است در اینجا به نمونه‌ای از این روایات اشاره می‌شود:

الف) در اخبار بسیاری وارد شده است که منظور از «وجه خدا» در قرآن، ائمه معصومین علیهم السلام هستند که مصداق اکمل «خلیفه الله» بر روی زمین بوده، مظهر جمال و جلال الهی‌اند. از امام باقر علیه السلام نقل شده که در ذیل آیه شریفه: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (قصص: ۸۸) «جز ذات او همه چیز نابودشونده است.» می‌فرمود: «ما «اهل بیت علیهم السلام»، وجه خدا در روی زمین و در مقابل شماییم و ما چشمان خدا در میان مخلوقاتش و دست رحمت او نسبت به بندگانش هستیم».^{۳۲}

ب) در بعضی از روایات نیز «وجه» به معنای «دین» معرفی شده است. یعنی همه ادیان در مقابل دین حق از بین رفتنی و نابود شدنی هستند و فقط دین حق که همان دین اسلام است ابدی و جاودانه است. از امام باقر علیه السلام درباره معنای آیه: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (قصص: ۸۸) سؤال شده فرمود: «چون خداوند دارای وجه و صورت نیست. بنابراین، معنای آیه این است که هر چیزی به جز دین خدا نابود شدنی است».^{۳۳}

درباره تفسیر آیه مذکور، غالب مفسران آن را به معنای «ذات خدا» گرفته‌اند.^{۳۴} یعنی به جز ذات پروردگار احدیت، همه موجودات نابود و هلاک شدنی هستند؛ زیرا ذات او واجب‌الوجود بوده نیازمند دیگری نیست. حال آن که بقیه موجودات ممکن‌الوجود بوده، ذاتشان وابسته به خداست و بدون افاضه فیض او، همه هیچ‌اند.

اما مجسمه و مشبّه این آیه را دلیل بر جسمانیت خداوند گرفته و معتقدند آیه در اثبات وجه و چهره برای خداوند صریح است و در نتیجه جسمانیت خداوند را اقتضا خواهد کرد. سید مرتضی در ردّ ادعای مشبّه، استدلال آنها را این‌گونه پاسخ می‌دهد: «چگونه مشبّه بر خود اجازه می‌دهند تا آیه را حمل بر ظاهر آن کرده، برای خداوند صورت و چهره واقعی قائل شوند؟ آیا آنان دقت و توجه

نکرده‌اند که در صورت پذیرش ادعای آنان، باید نتیجه گرفت، که ذات خداوند فنا و نابودشدنی است مگر وجه و صورت او؟! و روشن و بدیهی است که این مسئله مستوجب کفر و جهل از سوی گوینده آن خواهد بود.^{۳۵}

در آیات دیگر قرآن نیز تأویل «وجه الله» به «ذات خدا» از سوی مفسران به وضوح مشاهده می‌شود. در یکی از این آیات می‌خوانیم: ﴿فَإِنَّمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ

اللَّهِ﴾ (بقره: ۱۱۵) «پس به هر سو رو کنید، آنجا روی [به] خداست» این آیه از قوی‌ترین دلایل نفی تجسیم و اثبات تنزیه خداوند از داشتن جهت و سمت است. چون اگر در مورد خداوند تعالی جسمیت و صورت جسمانی فرض شود ناگزیر باید وجه و صورت مفروض او مختص به یک جهت خاص و معین باشد، در حالی که سخن خداوند ﴿فَإِنَّمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ (بقره: ۱۱۵) این مطلب را باطل می‌کند، چرا که اگر این وجه در سمت مشرق باشد محال خواهد بود که در همان زمان، در سمت مغرب باشد و بالعکس. به همین دلیل مفسران، تأویلات مختلفی را در آیه مزبور مطرح کرده‌اند. سیدمرتضی در معنای آیه به سه احتمال اشاره می‌کند: ۱. مراد از وجه، «ذات خداوند» است البته نه به معنای حلول خداوند در مکان و جهت، بلکه به معنای تدبیر و علم. ۲. احتمالاً منظور، «رضای الهی و ثواب و قرب خداوند» است. ۳. مراد به وجه، «جهت» و اضافه شدن آن به لفظ جلاله «الله» به معنای خلق و ایجاد و مالکیت است. لذا منظور آیه این است: «همه جهان تحت حکومت و فرمانروایی خداوند است».^{۳۶}

مفسران اشعری نیز تأویلات دیگری در آیه مطرح نموده‌اند: ۱. «وجه‌الله» همانند: بیت‌الله، ناقه‌الله، اضافه تشریفیه بوده و مراد از آن «خلق و ایجاد» است ۲. مراد از وجه، «قصد و نیت» است. همانند سخن خداوند که می‌فرماید: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (انعام: ۷۹) «من

از روی اخلاص، پاکدلانه روی خود را به سوی کسی گردانیدم که آسمان‌ها و زمین را پدید آورده است و من از مشرکان نیستم.

و یا سخن شاعر که می‌گوید:

«اسْتَغْفِرَ اللَّهُ ذَنْباً لَسْتُ أَحْصِيهِ رَبُّ الْعِبَادِ إِلَيْهِ الْوَجْهَ وَالْعَمَلَ»

«تقاضای مغفرت دارم از خداوند، نسبت به گناهایی که قابل شمارش نیست. و به سوی پروردگار بندگان ست قصد و نیت در مقام پرستش و عمل».

۳. مراد رضوان خداست. ۳۷

قرطبی، یکی از مفسران اشعری قرن هفتم در تفسیر آیه: ﴿فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ (بقره: ۱۱۵) وجوه مختلف تأویل را در واژه «وجه» مطرح می‌سازد. ۳۸ البته تعدادی از مفسران همین مکتب، این واژه را صریحاً به معنای «رضوان الهی» گرفته و حتی آن را دلیل بر نفی جهت و مکان از باری تعالی دانسته‌اند. چنان‌که فخررازی آیه مذکور را قوی‌ترین آیه در نفی تجسیم و اثبات تنزیه خداوند معرفی می‌کند.

آنچه در این میان قابل دقت و توجه است وجود روایات مختلف در متون روایی اهل سنت است که صراحتاً نسبت صورت و وجه به خداوند در آنها جلب نظر می‌کند. البته اگر کسی در این روایات تأویل صحیح و معقولی را ارائه کند قابل پذیرش است و الاً اعتباری نخواهند داشت و جزء مجعولات و موضوعات محسوب خواهد شد. رازی از جمله کسانی است که تأویل را در آنها می‌پذیرد به دلیل این‌که دلالت ظاهری‌شان، مستلزم تجسیم و تشبیه خواهد بود.

مثلاً ابوهریره نقل می‌کند که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» و در حدیث دیگر نیز «عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَانِ» وارد شده است. مسلم است روایاتی که قابل توجیه و تأویل نیستند باید جزء اسرائیلیات محسوب نمود. همان‌طوری که فخررازی در ذکر احادیث مزبور بعد از بیان تأویل برخی از آنها -

مانند نمونه اخیرالذکر - از تبیین تأویل برخی دیگر خودداری کرده و با سکوت از کنار آنها درمی‌گذرد. به دلیل این‌که آنها اساساً قابل تأویل نیستند و صراحتاً تشبیه را القا می‌کنند. معاذبن جبل نقل می‌کند روزی مردی به پیامبر صلی الله علیه و آله عرض کرد: یا رسول الله من هیچ وقت شما را همانند امروز مسرور و خوشحال ندیده‌ام. فرمود: چرا چنین نباشم در حالی که پروردگار برایم در بهترین صورت آشکار گردیده است.^{۳۹}

در میان مفسران، علامه طباطبایی معتقد است که منظور از «وجه الله» صفات خداوند است. وی به دیدگاه‌های مختلف به طور مفصل می‌پردازد و در این باره می‌نویسد: «دو کلمه «وجه» و «جهت» به یک معنا است، مانند: کلمه «وعد» و «عده». و وجه هر چیزی در عرف مردم به معنای آن ناحیه‌ای است که به واسطه آن، با غیر روبه‌رو می‌شود و ارتباط برقرار می‌کند. هم چنان که وجه هر جسمی، سطح بیرون آن است و وجه انسان، نیمه جلوی سر و صورت اوست. و وجه خدا چیزی است که با آن برای خلقش نمودار می‌شود و آفریده‌هایش نیز به واسطه آن متوجه درگاه او می‌شوند و این همان صفات کریمه‌ی او، یعنی، حیات، علم، قدرت، سمع و بصر است و نیز هر صفتی از صفات فعل او مانند: خلق، رزق، احیاء، اماته، مغفرت، رحمت و ... است.^{۴۰} علامه در توضیح نظر خود می‌فرماید: «ذات متعالی خدا به هیچ وجه راهی بدان نیست و قاصدین آن درگاه و مریدین اگر قصد او را می‌کنند بدین جهت است که او اله و ربّ و علی و عظیم و رحیم و صاحب رضوان است و صاحب صدها اسماء و صفات دیگر. کسی که خدا را می‌خواند و وجه او را می‌خواهد اگر صفات فعلی او نظیر: رحمت و رضا و انعام و فضل را منظور دارد آن وقت اراده وجه خدا به معنای این می‌شود که خدا او را به لباس مرحومیت و مرضی بودن در آورد و اگر منظور او صفات غیر فعلی خدا مانند: علم و قدرت و کبریاء و عظمت او است، پس منظورش این

است که با این صفات علیاً به درگاه او تقرب جوید. و اگر خواستی می‌توانی به عبادت دیگری بگویی: می‌خواهد خود را در جایی قرار دهد که صفت الهی اقتضای آن را دارد، مثلاً آن قدر خود را ذلیل جلوه دهد که عزت و عظمت و کبریایی او اقتضاء آن را دارد و آن چنان خود را در موقف، جاهل عاجز ضعیف قرار دهد که علم و قدرت و قوت خدا آن را اقتضاء می‌کند، همچنین سایر صفات، از اینجا عدم صحّت قول بعضی معلوم می‌شود که گفته‌اند: منظور معنای مجازی وجه خدا، یعنی رضایت خدا و اطاعت مرضی، رضای او است؛ چون وقتی کسی از کسی راضی شد بدو روی می‌آورد، خدا هم وقتی از ما راضی شد به ما روی می‌آورد، هم چنان که وقتی خشم کرد روی می‌گرداند. نیز این که بعضی دیگر گفته‌اند: منظور از وجه ذات است و در حقیقت مضاف آن حذف شده و تقدیر «ذات وجه» بوده، و معنای آیه این است که می‌خواهند به ذاتی دارای وجه تقرب جویند. هم چنین اینکه بعضی گفته‌اند: مراد از آن توجّه است». ۴۱

البته باید توجّه داشت اگر «وجه» را به معنای «صفات خدا» هم بگیریم، فرق چندانی با «ذات خدا» نخواهد داشت. چرا که طبق اعتقاد امامیه، صفات خداوند عین ذات او هستند. پس هم چنان که ذات خداوند بی‌نهایت است و فنا و نیستی در آن راه ندارد، قطعاً صفات او نیز پایدار و جاوید خواهد بود. با این بیان، آن حقیقتی که در واقع ثابت است و هرگز هلاکت و بطلان ندارد، عبارت است از صفات کریمه خدا و آیات دالّ بر صفات او، که همه آنها با ثبوت ذات مقدّس او ثابت هستند.

بنابراین می‌توان نتیجه‌گیری کرد که تأویل «ذات خداوند» برای وجه الله، مناسب‌ترین تأویل است چرا که تأویلات دیگر، مثل «قصد، رضوان، خلق، ایجاد و...» همه به ذات لایزال الهی برمی‌گردد که سرچشمه هستی و همه خوبی‌ها و

نیکی‌ها و پادشاه‌ها و تفضّل‌هاست، یعنی همان تأویلی که عموم مفسران بدان تصریح نموده‌اند.

۴. عین

یکی از اوصاف مشهور خداوند که بارها در قرآن مجید روی آن تکیه شده است «بصیر» بودن خدا است که اشاره به علم او به دیدنی‌ها اعم از صحنه‌ها و اشخاص و اعمال و غیره است. معمولاً، واژه «بصیر» هنگامی که در مورد انسان‌ها به کار می‌رود تداعی وسیله مخصوص بینایی یعنی «چشم» می‌کند؛ ولی مسلم است وقتی درباره خدا استعمال می‌شود، به معنای چشم ظاهری نیست، بلکه حقیقت علم و آگاهی و احاطه وجودی او به تمام دیدنی‌ها را می‌رساند. به همین دلیل هر واژه‌ای که در این زمینه برای خداوند به کار رود باید در غیر معنای جسمانی و آلات و ادوات مادی تعبیر شود. چرا که ذات پاک او مافوق جسم و جسمانیّت است. مثلاً نسبت «عین» به خداوند در کاربرد قرآنی، به طور قطع به معنای عضوی از اندام او نیست. بلکه متناسب با سیاق آیه، معانی مجازی و استعاره‌ای آن مورد نظر است.

مفسران نیز با توجه به تنزیه و تقدیس ذات خداوند از تجسیم و تشبیه در این قبیل آیات با توجه به عنوان آن‌ها تعبیر مجاز گونه‌ای ارائه نموده‌اند. از جمله موارد استعمال آن در داستان حضرت موسی علیه السلام است که در قرآن کریم آمده است: ﴿إِذْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّكَ مَا يُوحَىٰ أَنْ أَقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَاقْذِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِي وَعَدُوٌّ لَهُ وَالْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةٌ مِنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَيَّ عَيْنِي﴾ (طه: ۳۹-۳۸) «هنگامی که به مادرت آنچه را که [باید] وحی می‌شد وحی کردیم: که او را در صندوقچه‌ای بگذار، سپس در دریایش افکن تا دریا [رود نیل]

او را به کرانه اندازد [و] دشمن من و دشمن وی، او را برگیرد. و مهری از خودم بر تو افکندم تا زیر نظر من پرورش یابی».

در عبارت: ﴿وَ أَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَ لَتُصْنَعَ عَلَيَّ عَيْنِي﴾ (طه: ۳۹) برخی معتقدند که منظور از آیه، «عنایت خاصّ خداوند به موسی علیه السلام و تربیت» اوست. چرا که «عین» سبب حراست و حفاظت و صیانت از چیزی است و اگر کسی را زیر نظر بگیرند، آسایش و آرامش او را تأمین می‌کنند. علامه طباطبایی در تفسیر آیه می‌آورد: «تقدیر جمله این است که ما محبت خود را بر تو افکنیم تا این که فرعون زیر نظر من به تو احسان و نیکی کند؛ زیرا من مراقب حال تو هستم و به دلیل عنایت و شفقت مضاعفی که بر تو دارم از تو غافل نمی‌شوم».^{۴۲} به همین جهت در اکثر تفاسیر در ذیل آیه مذکور، عبارت مشابهی همچون: «التربّي و انا راعيك و حافظك» تا تو را تربیت کند در حالی که تحت مراقبت و حفاظت من هستی.^{۴۳}

برخی نیز با استناد به آیات دیگر که واژه «عین» در قالب جمع آمده است، همچون: ﴿وَ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَ وَحِينَا﴾ (هود: ۳۷) «و زیر نظر ما و [به] وحی ما کشتی را بساز» گفته‌اند، اگر مراد از این قبیل آیات «چشم ظاهری» باشد، استعمال مفرد و جمع صحیح نخواهد بود. خصوصاً از این جهت که این دو نوع کاربرد - عین و اعین - برای یک شخص به کار رفته است.^{۴۴} بنابراین، پذیرش معنای «عنایت و توجه و مراقبت خداوند» برای «عین» صحیح به نظر می‌رسد. در اینجا سؤالی پیش می‌آید که چرا خداوند در خطاب به حضرت موسی علیه السلام، آن را با لفظ مفرد به کار برده، فرمود: ﴿وَ أَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَ لَتُصْنَعَ عَلَيَّ عَيْنِي﴾ (طه: ۳۹)، لکن در خطاب به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به صورت جمع استعمال کرد؟: ﴿وَ اصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ (طور: ۴۸). شاید

خداوند به این وسیله می‌خواهد غایت عنایت خاص خود را نسبت به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و جایگاه ویژه او را در مقایسه با انبیای دیگر همچون حضرت موسی علیه السلام نشان دهد. در عنایت و توجّه مخصوص خداوند به حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله همین اندازه بس که آن حضرت همیشه چه در حال حیات و چه پس از مرگ تا روز قیامت مورد توجّه و لطف و عنایات پروردگار عالم قرار دارد. در روایتی وارد شده است: «هر صبحگاه، هفتاد هزار فرشته بر قبر محمد صلی الله علیه و آله فرود می‌آیند و بال‌های خود را بر قبر آن حضرت می‌گشایند و تا شامگاه از آن محافظت می‌کنند، سپس شب هنگام هفتاد هزار فرشته دیگر، به همین صورت فرود می‌آیند و این عنایت تا روز قیامت ادامه پیدا می‌کند».^{۴۵}

بنابراین، کاربرد «عین» و «اعین» درباره خداوند به معنای علم و آگاهی و نتیجتاً عنایت و لطف و رحمت او نسبت به برخی از بندگان خاص است؛ زیرا بدون شک هیچ ذره‌ای در آسمان‌ها و زمین و در عالم هستی از علم خداوند پنهان نیست و همه در پیشگاه او حاضر و ناظرند؛ اما این قبیل تعبیرات اشاره به عنایت ویژه‌ای است که او نسبت به بندگان خاص خود هم چون پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و حضرت موسی علیه السلام دارد.

مفسران اشعری، غالباً در مواجهه با آیات مزبور بدون تکیه بر قید عدم کیفیت، مستقیماً معانی استعاره‌ای و مجازی آن را مثل «مراعات و محافظت کردن یا مراقبت عملی شدن» مدنظر قرار داده‌اند. حتی در آیاتی که به صورت جمع «اعین» استعمال شده، به معنای مبالغه در حفظ و صیانت گرفته‌اند که نشان دهنده این است که عالمان و اندیشمندان منصف و خردگرای اشعری متوجّه این امر شدند که توجیهاتی مثل «بلاکیف» و یا «ایمان صرف بدون سؤال از آنها» با تکیه بر خرد و عقل و آیات و روایات موکّد تدبّر در قرآن، مناسبت ندارد؛ لذا بدون

هیچ بحث اضافی به تأویلات و تفاسیر متناسب با عقل و اجتناب از پذیرش دلالت ظاهری و حقیقی آیه، تن در داده‌اند. مثلاً در بیشتر این تفاسیر در ذیل آیه: ﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي﴾ (طه: ۳۹)، «مهری از خودم بر تو افکندم تا زیر نظر من پرورش یابی» خطاب به حضرت موسی علیه السلام این مضمون آورده شده است: «تا این که تو در منظر ما و با اراده و علم ما تربیت یافته و رشد و نمو کنی».^{۴۶} روشن است که این نوع تفسیر، هم با استدلالات عقلی در نفی تشبیه خداوند سازگار است و هم با آیات و روایات وارده در این مطلب مناسبت دارد.

در این آیه شریفه مفسران معتزله، امامیه و اشاعره بالاتفاق از معنای ظاهری آیه اعراض کرده و معنای مجازی و استعاره‌ای را پذیرفته‌اند. هر چند که در نوع معنای آیه و یا در کیفیت تأویل آن اختلاف نظر جزئی وجود دارد. در تفاسیر معتزلی آمده است که منظور از ﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي﴾ (طه: ۳۹) این است که تا [فرعون] تو را تربیت کرده، زیر نظر من به تو احسان کند در حالی که من مراقب تو هستم و مراعات حال تو را خواهم نمود.^{۴۸} برخی گفته‌اند: «تا این که زیر نظر محبت و اراده من رشد و نمو پیدا کنی».^{۴۹} در تفاسیر مکتب امامیه نیز مشابه همین معنی وارد شده است. علامه طباطبایی معنای تقدیری آیه را چنین مطرح می‌کند: «ما محبتمان را بر تو افکنیم تا فرعون تحت نظر من بر تو نیکی کند؛ زیرا من همیشه با تو و مراقب احوال تو هستم و به سبب محبت و شفقتی که نسبت به تو دارم هرگز از تو غافل نمی‌شوم».^{۵۰} در تفسیر دیگری از امامیه آمده است: «منظور آن است که تو زیر نظر خودم رشد کرده، تربیت یابی تا در رفاه و آسایش باشی؛ زیرا هنگامی که کسی را زیر نظر بگیرند، آسایش او را تأمین می‌کنند».^{۵۱}

مفسران اشعری نیز مشابه همین تفسیر را در عبارت: ﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَ لَتُصَنَعَ عَلَيَّ عَيْنِي﴾ (طه: ۳۹) کرده‌اند تا جایی که «بیضاوی» در تفسیر خود، عبارت «کشاف» را عاریت گرفته و می‌نویسد: «لِتُرَبِّي وَ يُحْسِنَ إِلَيْكَ وَ أَنَا رَاعِيكَ وَ رَاقِبُكَ».^{۵۲}

زمخشری در تفسیر آیه ۳۷ سوره هود ضمن بیان معنای حقیقی و ظاهری آن، مفهوم کنایه‌ای و مجازی را مطرح کرده، چنین تفسیر می‌کند: «بأعیننا» نقش حالیت داشته، معنای آن چنین است: کشتی را بساز در حالی که تحت نظارت و حفاظت ما هستی».^{۵۳} البته مسلم است که کاربرد «اعین» به شکل جمع، دالّ بر کثرت و زیادت نیست؛ بلکه مبالغه در مراقبت را نشان می‌دهد چون در این صورت باید برای ذات خداوند چشمان زیادی فرض شود و قطعاً چنین فرضی باطل و محال است، از طرفی با آیاتی که نسبت یک چشم - یعنی «عین» - داده شده، متناقض خواهد بود. همانند آیه: ﴿وَلَتُصَنَعَ عَلَيَّ عَيْنِي﴾ (طه: ۳۹)

وی در تفسیر آیه ۴۸ سوره طور معنای استعاره و کنایه‌ای را پذیرفته و بدین صورت تأویل کرده است: «ما ترا می‌بینیم و از تو مراقبت و محافظت می‌کنیم».^{۵۴} اغلب مفسران اشعری^{۵۵} نیز مشابه همین معنی - حفاظت و صیانت - را در آثار تفسیری خود بیان کرده‌اند.

در میان اشاعره، فخر رازی معنای مجازی آیه را دقیق‌تر و کامل‌تر تبیین کرده است، وی می‌گوید: «این عبارت مجاز است و در کیفیت مجاز آن دو قول وجود دارد: قول اول: مراد از عین، «علم» است. چرا که اگر کسی عالم به چیزی باشد او را از آفات حفظ و پاسداری می‌کند. قول دوم: مراد از عین، «حراست و نگهداری» است. برای این که اگر کسی ناظر بر چیزی باشد آن را از آزار و اذیت‌ها حفظ می‌کند. پس چشم سبب حراست است که در این آیه مجازاً اسم سبب به جای مسبب اطلاق و استعمال شده است».^{۵۶}

برخی از مفسران اشعری، معنای ظاهری این قبیل آیات را مدّ نظر قرار داده و تفسیر کرده‌اند. همانند «طبری» که در آیه ۳۷ سوره هود ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحَيْنًا﴾ (هود: ۳۷) با استناد به روایات، و بدون هیچ‌گونه توضیحی از آن به «عین الله: چشم خدا» تعبیر می‌کند.^{۵۷} هر چند که وی در تفسیر آیه دیگر ﴿وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ (طور: ۴۸) مجبور به پذیرش تأویل آن شده و تصریح می‌کند: «پس به تحقیق، تو در مرأی و منظر ما هستی و ما تو و عملت را دیده و آن را حفظ و صیانت می‌کنیم».^{۵۸}

در مجموع می‌توان از آیات متشابهی که در آنها خداوند منسوب به چشم یا چشمان شده است به این نتیجه رسید که پذیرش معنای مجازی و استعاره‌ای اجتناب ناپذیر خواهد بود.

نتیجه گیری

۱. یکی از موارد اشتراکی مفسران فریقین در آیات متشابه این است که اکثریت آنان، صفات خبری خداوند را جزء مصادیق آن دانسته و در کتب تفسیری به نوعی بدان تصریح یا اشاره کرده‌اند. هر چند در نوع تبیین آنها اختلاف نظرهای فاحش وجود دارد.

۲. از آنجا که نفی جسمانیت خدا از اصول پذیرفته شده امامیه است، تمام آیاتی که در باب صفات خبری خداوند نازل و در آنها به خداوند نسبت دست، وجه، عین، داده شده است، طوری تفسیر گردیده که ذات پروردگار عالم از هر گونه عیب و نقص پیراسته شود. به همین منظور در این قبیل آیات یا معنای ظاهری تصدیقی و نهایی آنها مورد توجه قرار گرفته و یا معنای مجازی و کنایی آنها.

شیعه به طور کلی ذات باری تعالی را از هرگونه نقص و عیبی مبرا دانسته، هرگونه تشبیه و تجسیم و تصور انسان‌انگارانه را درباره ذات و صفات او ممتنع می‌شمارد

و متون دینی - اعم از قرآن و روایات - را بر مبنای اصول کلی و اساسی تفسیر و تبیین می‌کند.

۳. اشاعره در آیات اعضاء و جوارح منسوب به خداوند معنی ظاهری و حقیقی آنها را رد کرده، اجماعاً آنها را درباره باری تعالی محال می‌دانند. پس این موضوع می‌تواند جزء وجوه مشترک بین مفسران شیعه و اهل سنت باشد.

۴. بنابراین، هر نوع صفت و حالتی که در قرآن یا متون روایی به خداوند نسبت داده شود که با ذات خداوند منافات داشته و خدا را به مخلوقات شبیه نماید، باید از دلالت ظاهری آن اجتناب شده، تأویلی در شأن ذات اقدس حق تعالی ارائه شود؛ به نحوی که هم با عقل مطابقت داشته باشد و هم با آیات محکم قرآن مخالف نباشد.

در نهایت، هدف، اثبات این نظریه است که قرآن کریم در بیان صفات الهی دقیق‌تر و کامل‌تر و جامع‌تر بوده و در صفات تشبیهی و تنزیهی خدا، ظرافت و دقت توأم با عقلانیت را به کار برده است و به هیچ عنوان در صدد تشبیه و تجسیم خداوند نیست.

پی نوشت‌ها:

۱. طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۹، ص ۶۴۳.
۲. همان، ص ۶۴۴.
۳. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد، تفسیر اثنا عشری، ج ۱۳، ص ۲۷۷؛ مکارم شیرازی، ناصر، الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، ج ۱۸، ص ۵۵۱.
۴. مفید، محمدبن محمدبن نعمان، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات و یلیه کتاب شرح عقاید الصدوق، ص ۲.
۵. طیب، سید عبدالحسین، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۳، ص ۱۴۷.
۶. شریف لاهیجی، محمد بن علی، تفسیر شریف لاهیجی، ج ۴، ص ۵۵۳.

۷. شهرستانی، محمد بن عبد الکریم، الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۱۸.
۸. نیشابوری، نظام الدین حسین بن محمد، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ج ۶، ص ۳۴۰.
۹. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمان، الدر المنثور فی تفسیر بالمأثور، ج ۶، ص ۲۵۶.
۱۰. البخاری، ابو عبدالله محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، ص ۱۰۲۹.
۱۱. العینی، بدرالدین ابن مجد بن احمد، عمدہ القاری شرح صحیح البخاری، ج ۱۳، ص ۴۳۲.
۱۲. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، مفاتیح الغیب (تفسیر کبیر)، ج ۳۰، ص ۶۱۴.
۱۳. سمرقندی، نصر بن محمد بن احمد، بحر العلوم، ج ۳، ص ۴۸۵.
۱۴. سیوطی، جلال الدین، محلی جلال الدین، تفسیر الجلالین، ج ۱، ص ۵۶۸؛ رشید رضا، سید محمد، تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار، ج ۹، ص ۱۳۱.
۱۵. ملاحویش آل غازی، عبدالقادر، بیان المعانی، ج ۱، ص ۵۸.
۱۶. العینی، بدرالدین ابن مجد بن احمد، عمدہ القاری شرح صحیح البخاری، ج ۱۳، ص ۴۳۲.
۱۷. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، تأویل مشکل القرآن، ص ۲۴۴.
۱۸. زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۴، ص ۵۹۴.
۱۹. رک: طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۸، ص ۴۱۱-۴۱۰؛ مدرسی، سید محمد تقی، من هدی القرآن، ج ۱۳، ص ۳۴۱؛ ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، متشابه القرآن و مختلفه، ج ۱، ص ۷۱؛ شریف لاهیجی، محمد بن علی، تفسیر شریف لاهیجی، ج ۴، ص ۱۹۱؛ تستری، سهل بن عبدالله، تفسیر التستری، ج ۱، ص ۱۴۷.
۲۰. صادقی تهرانی، محمد، البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن، ج ۱، ص ۵۱۲.
۲۱. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ج ۳، ص ۲۸۷، باب ۱۳، ج ۲.
۲۲. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، ج ۱، ص ۶۵۰.
۲۳. میبدی، رشید الدین، کشف الأسرار و عدة الأبرار، ج ۳، ص ۱۶۸.
۲۴. بغدادی، علاء الدین علی بن محمد، لباب التأویل فی معانی التنزیل، ج ۲، ص ۱۰.
۲۵. قاسمی، محمد جمال الدین، محاسن التأویل، ج ۴، ص ۱۸۶.
۲۶. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، مفاتیح الغیب (تفسیر کبیر)، ج ۱۲، ص ۳۹۵.
۲۷. غزالی، ابو حامد محمد، احیاء علوم الدین، ج ۱، ص ۱۴۱.
۲۸. رک: همان، ج ۱، ص ۱۴۳.
۲۹. بغدادی، علاء الدین علی بن محمد، لباب التأویل فی معانی التنزیل، ج ۲، ص ۶۱.

۳۰. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، مفاتیح الغیب (تفسیر کبیر)، ج ۱۲، ص ۳۹۶.
۳۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، ج ۱، ص ۸۵۵؛ قرشی، سید علی اکبر، تفسیر أحسن الحدیث، ج ۷، ص ۱۸۴.
۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول الکافی، ج ۱، ص ۱۴۳.
۳۳. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ج ۶۵، ص ۹۶.
۳۴. رک: طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۸، ص ۱۸۴؛ طبرسی، ابو علی الفضل بن الحسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۸، ص ۲۴۶؛ هویدی بغدادی، التفسیر المعین للواعظین و المتعظین، ص ۳۹۶؛ طبرسی، ابو علی الفضل بن الحسن، تفسیر جوامع الجامع، ج ۳، ص ۲۳۵؛ فضل الله، سید محمد حسین، تفسیر من وحی القرآن، ج ۱۷، ص ۳۵۷؛ شبیر، سید عبدالله، تفسیر القرآن الکریم، ج ۵، ص ۴۵؛ کاشانی، ملا فتح الله، زبدة التفاسیر، ج ۵، ص ۲۰۱؛ زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۳، ص ۴۳۷؛ جصاص، احمد بن علی، احکام القرآن، ج ۳، ص ۳۶۲؛ قاضی القضاة، عماد الدین ابی الحسن، تنزیه القرآن عن المطاعن، ص ۳۱۲؛ حقی بروسی، اسماعیل، تفسیر روح البیان، ج ۶، ص ۴۴۴؛ طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۲۰، ص ۸۲؛ آلوسی، سید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، ج ۱۰، ص ۳۳۵؛ ابن عطیة اندلسی، عبدالحق بن غالب، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، ج ۴، ص ۳۰۴؛ فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، مفاتیح الغیب (تفسیر کبیر)، ج ۱، ص ۱۱۲؛ و ...
۳۵. الموسوی، (سید مرتضی)، ابوالحسن محمد بن الحسین، رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۵۹۲.
۳۶. همان، ج ۱، ص ۵۹۲.
۳۷. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، مفاتیح الغیب (تفسیر کبیر)، ج ۴، ص ۲۱-۲۲.
۳۸. قرطبی، محمد بن احمد، الجامع الأحکام القرآن، ج ۲، ص ۸۳.
۳۹. همان، ج ۱، ص ۱۱۸.
۴۰. طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۶، ص ۱۳۴.
۴۱. همان، ج ۱۳، ص ۴۱۸-۴۱۷.
۴۲. همان، ج ۱۴، ص ۲۰۹.
۴۳. رک: طبرسی، ابو علی الفضل بن الحسن، تفسیر جوامع الجامع، ج ۲، ص ۴۲۱؛ همو، ج ۱۶، ص ۲۷؛ سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله، ارشاد الأذهان إلی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۳۱۹؛ حسینی

شیرازی، سید محمد، تقریب القرآن إلى الأذهان، ج ۳، ص ۴۷۸؛ شبر، سید عبدالله، تفسیر القرآن
الکریم، ج ۱، و ...

۴۴. معرفت، محمد هادی، التمهيد في علوم القرآن، ج ۳، ص ۱۴۹.
۴۵. حائری تهرانی، میر سید علی، مقتنیات الدرر و ملتقطات الثمر، ج ۱۰، ص ۲۵۵.
۴۶. رک به: سمرقندی، نصر بن محمد بن احمد، بحر العلوم، ج ۲، ص ۳۹۵؛ مراغی، احمد بن مصطفی،
تفسیر المراغی، ج ۱۶، ص ۱۱۱؛ سیوطی، جلال الدین، محلی، جلال الدین، تفسیر الجلالین، ج ۱،
ص ۳۱۷؛ قاسمی، محمد جمال الدین، محاسن التأویل، ج ۷، ص ۲۵ و ...
۴۷. زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۳، ص ۶۳.
۴۸. جصاص، احمد بن علی، احکام القرآن، ج ۵، ص ۵۲.
۴۹. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۴، ص ۲۰۹.
۵۰. طبرسی، ابو علی الفضل بن الحسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۶، ص ۲۷.
۵۱. بیضاوی، عبدالله بن عمر، انوار التنزیل و اسرار التأویل، ج ۴، ص ۲۷.
۵۲. زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۲، ص ۳۹۲.
۵۳. همان، ج ۴، ص ۴۱۵.
۵۴. رک: ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو، تفسیر القرآن العظیم [ابن کثیر]، ج ۷، ص ۴۰۷؛ مظهری،
محمد ثناء الله، التفسیر المظهری، ج ۲، ص ۱۰۲؛ ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب،
المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، ج ۵، ص ۱۹۴؛ آلوسی، سید محمود، روح المعانی فی
تفسیر القرآن العظیم، ج ۱۴، ص ۴۰ و
۵۵. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، مفاتیح الغیب (تفسیر کبیر)، ج ۲۲، ص ۴۸.
۵۶. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۲، ص ۲۱.
۵۷. همان، ج ۲۷، ص ۲۰۲.

منابع:

قرآن کریم، ترجمه: محمد مهدی فولادوند.

۱. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، مشابه القرآن و مختلفه، تحقیق: با مقدمه علامه
شهرستانی، قم: انتشارات بیدار، چاپ اول، ۱۴۱۰هـ.ق.
۲. ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، تحقیق:
عبد السلام عبد الشافی محمد، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۴۲۲هـ.ق.

۳. ابن قتیبہ، عبدالله بن مسلم، **تأویل مشکل القرآن**، مترجم: محمد حسن بحری بیناباج، مشهد مقدس: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ اول، ۱۳۸۴ هـ. ش.
۴. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو، **تفسیر القرآن العظیم [ابن کثیر]**، تحقیق: محمد حسین شمس الدین، بیروت: دارالکتب العلمیة، منشورات محمدعلی بیضون، چاپ اول، ۱۴۱۹ هـ. ق.
۵. آلوسی، سید محمود، **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم**، تحقیق: علی عبدالباری عطیة، بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۵ هـ. ق.
۶. البخاری، ابو عبدالله محمد بن اسماعیل، **صحیح البخاری**، لبنان: دار ابن کثیر، بی‌جا، ۱۹۹۰ م.
۷. بغدادی، علاءالدین علی بن محمد، **لباب التأویل فی معانی التنزیل**، بیروت: دارالکتب العلمیة، بی‌جا، ۱۴۱۵ هـ. ق.
۸. بیضاوی، عبدالله بن عمر، **انوار التنزیل و اسرار التأویل**، تحقیق: محمد عبد الرحمان المرعشلی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۱۸ هـ. ق.
۹. تستری، ابو محمد سهل بن عبدالله، **تفسیر التستری**، تحقیق: محمد باسل عیون السود، بیروت: منشورات محمدعلی بیضون، دارالکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۲۳ هـ. ق.
۱۰. جصاص، احمد بن علی، **احکام القرآن**، تحقیق: محمد صادق قمحوی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌جا، ۱۴۰۵ هـ. ق.
۱۱. حائری تهرانی، میر سید علی، **مقتنیات الدرر و ملتقطات الثمر**، تهران: دارالکتب الإسلامیة، بی‌جا، ۱۳۷۷ هـ. ش.
۱۲. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد، **تفسیر اثنا عشری**، تهران: انتشارات میقات، چاپ اول، ۱۳۶۳ هـ. ش.
۱۳. حسینی شیرازی، سید محمد، **تقریب القرآن إلى الأذهان**، بیروت: دارالعلوم، چاپ اول، ۱۴۲۴ هـ. ق.
۱۴. حقی بروسوی، اسماعیل، **تفسیر روح البیان**، بیروت: دارالفکر، بی‌جا، بی‌تا.
۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، **المفردات فی غریب القرآن**، تحقیق: صفوان عدنان داوودی، دمشق: دارالعلم الدار الشامیة، چاپ اول، ۱۴۱۲ هـ. ق.

۱۶. رشید رضا، سید محمد، تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار، تعلیق و تصحیح: میر مصطفی رباب، بیروت: دار احیاء تراث العربی، ۱۴۲۳ھ. ق.
۱۷. زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دارالکتب العربی، الطبعة الثالث، ۱۴۰۷ھ. ق.
۱۸. سیزواری نجفی، محمد بن حبیب الله، ارشاد الأذهان إلى تفسیر القرآن، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، چاپ اول، ۱۴۱۹ھ. ق.
۱۹. سمرقندی، نصر بن محمد بن احمد، بحر العلوم، قم: مرکز کامپیوتری نور، بی چا، بی تا.
۲۰. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمان، الدر المنثور فی تفسیر بالمأثور، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، بی چا، ۱۴۰۴ھ. ق.
۲۱. سیوطی، جلال الدین، محلی جلال الدین، تفسیر الجلالین، بیروت: مؤسسه النور للمطبوعات، چاپ اول، ۱۴۱۶ھ. ق.
۲۲. شبّر، سید عبدالله، تفسیر القرآن الکریم، بیروت: دارالبلاغة للطباعة و النشر، چاپ اول، ۱۴۱۲ھ. ق.
۲۳. شریف لاهیجی، محمد بن علی، تفسیر شریف لاهیجی، تحقیق: میرجلال الدین حسینی ارموی (محدث)، تهران: دفتر نشر داد، چاپ اول، ۱۳۷۳ھ. ش.
۲۴. شهرستانی، محمد بن عبد الکریم، الملل و النحل، بیروت: دار و مکتبه الهلال، بی چا، ۲۰۰۳م.
۲۵. صادقی تهرانی، محمد، البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن، قم: ناشر مؤلف، چاپ اول، ۱۴۱۹ھ. ق.
۲۶. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه: سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرّسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم، ۱۳۷۴ھ. ش.
۲۷. طبرسی، ابو علی الفضل بن الحسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، مترجمین: حسین نوری، محمد مفتاح، تحقیق: رضا ستوده، تهران: انتشارات فراهانی، چاپ اول، ۱۳۶۰ھ. ش.
۲۸. _____، تفسیر جوامع الجامع، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۳۷۷ھ. ش.

۲۹. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، **جامع البیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دارالمعرفه، چاپ اول، ۱۴۱۲هـ.ق.
۳۰. طوسی، محمد بن حسن، **التبیان فی تفسیر القرآن**، مقدمه: شیخ آغا بزرگ تهرانی، تحقیق: احمد قصیر عاملی، بیروت: داراحیاء التراث العربی، بی‌چا، بی‌تا.
۳۱. طیب، سید عبدالحسین، **اطیب البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: انتشارات اسلام، چاپ دوم، ۱۳۷۸هـ.ش.
۳۲. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، **تفسیر نورالتقلین**، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، قم: انتشارات اسماعیلیان، چاپ چهارم، ۱۴۱۵هـ.ق.
۳۳. العینی، بدرالدین ابن مجد بن احمد، **عمده القاری شرح صحیح البخاری**، بیروت: داراحیاء التراث العربی، بی‌چا، ۱۴۲۲هـ.ق.
۳۴. غزالی، ابوحامد محمد، **احیاء علوم الدین**، بیروت: دارو مکتبه الهلال، چاپ اول، ۲۰۰۴م.
۳۵. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، **مفاتیح الغیب (تفسیر کبیر)**، بیروت: داراحیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۲۰هـ.ق.
۳۶. فضل الله، سید محمد حسین، **تفسیر من وحی القرآن**، بیروت: دار الملائک للطباعة و النشر، چاپ دوم، ۱۴۱۹هـ.ق.
۳۷. قاسمی، محمد جمال الدین، **محاسن التأویل**، تحقیق: محمد باسل عیون السود، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۴۱۸هـ.ق.
۳۸. قاضی القضاة، عماد الدین ابی الحسن، **تنزیه القرآن عن المطاعن**، بیروت: انتشارات دارالنهضة الحديثه، بی‌چا، بی‌تا.
۳۹. قرشی، سید علی اکبر، **تفسیر أحسن الحديث**، تهران: نشر بنیاد بعثت، چاپ سوم، ۱۳۷۷هـ.ش.
۴۰. قرطبی، محمد بن احمد، **الجامع الأحكام القرآن**، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ اول، ۱۳۶۴هـ.ش.
۴۱. کاشانی، ملا فتح الله، **زبدة التفاسیر**، تحقیق: بنیاد معارف اسلامی، قم: بنیاد معارف اسلامی، چاپ اول، ۱۴۲۳هـ.ق.

۴۲. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول الکافی، تحقیق: محمد جواد الفقیه، تصحیح: یوسف البقاعی، بیروت: دارالأضواء، بی‌جا، ۱۴۱۳ هـ.ق.
۴۳. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بی‌جا، لبنان: مؤسسه الوفاء بیروت، ۱۴۰۴ هـ.ق.
۴۴. مدرسی، سید محمد تقی، من هدی القرآن، تهران: دارمحبی الحسین، چاپ اول، ۱۴۱۹ هـ.ق.
۴۵. مراغی، احمد بن مصطفی، تفسیر المراغی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌جا، بی‌تا.
۴۶. مظهری، محمد ثناء الله، التفسیر المظهری، تحقیق: غلام نبی تونسلی، پاکستان: مکتبه رشدیہ، بی‌جا، ۱۴۱۲ هـ.ق.
۴۷. معرفت، محمد هادی، التمهید فی علوم القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی حوزه علمیه، ۱۳۹۶ هـ.ش.
۴۸. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات و یلیه کتاب شرح عقاید الصدوق، بی‌جا: دار المفید، ۱۴۱۴ هـ.ق.
۴۹. مکارم شیرازی، ناصر، الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، چاپ اول، ۱۴۲۱ هـ.ق.
۵۰. ملاحویش آل‌غازی، عبدالقادر، بیان المعانی، دمشق: مطبعة الترقی، چاپ اول، ۱۳۸۲ هـ.ق.
۵۱. الموسوی، (سید مرتضی)، ابوالحسن محمد بن الحسین، رسائل الشریف المرتضی، تحقیق: السید احمد الحسینی، السید مهدی الرجائی، قم: انتشارات دارالقرآن الکریم، ۱۴۰۵ هـ.ق.
۵۲. میدی، رشید الدین، کشف الأسرار و عدة الأبرار، تحقیق: علی اصغر حکمت، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ پنجم، ۱۳۷۱ هـ.ش.
۵۳. نیشابوری، نظام الدین حسین بن محمد، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۴۱۶ هـ.ق.
۵۴. هویدی بغدادی، محمد، التفسیر المعین للواعظین و المتعظین، قم: انتشارات ذوی القربی، چاپ اول، بی‌تا.