



Interpretive Analyses of the Qur'anic Concept of the Throne ('Arsh) from the Perspective of Sunni and Shi'i Exegetes and Its Relation to the Divine Names and Attributes

Kavous Rouhbarandagh¹  ; Mahdie Sadat Zoriezahra² 

1. Associate Professor of Quran & Hadith Science, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. (Corresponding Author)

k.roohi@modares.ac.ir

2. Doctoral student of the Department of Quran and Hadith Sciences, Tarbiat Modares University, Tehran, Tehran, Iran. m.zoriezahra@modares.ac.ir

Research Article



Abstract

The Qur'anic verses concerning the "Throne" ('Arsh) are counted among the most challenging passages in the Qur'an and have therefore consistently been the subject of diverse exegetical approaches within both Sunni and Shi'i traditions. This study, by employing the method of thematic analysis in the collection and organization of data, and adopting a descriptive-analytical approach in examining interpretations, focuses specifically on the relationship between the 'Arsh and the Divine Names and Attributes as understood by exegetes from both schools. The findings indicate that in the view of the Salafis and anthropomorphists, the 'Arsh is regarded as the locus of God's Essence, whereas Ash'arites and Mu'tazilites do not posit a connection between the 'Arsh and the Divine Names and Attributes. According to 'Allāma Ṭabāṭabā'ī, however, the 'Arsh possesses a real ontological reality as the station from which universal divine governance and beneficence flow into the created order. Consequently, the attributes of "Generosity" (Karīm), "Mercy" (Raḥmān), and "Lordship" (Rubūbiyyah) serve as the source of these dispensations, while God's absolute "Knowledge" and "Power" are necessary for this station. Moreover, insofar as it is an exclusive station, it is characterized by the attributes of "Oneness" (Waḥdāniyyah), "Magnificence" ('Azīm), and "Glory" (Majīd).

Keywords: Qur'an; interpretive exegesis; Throne ('Arsh); Divine Names and Attributes; esoteric and exoteric dimensions

Received: 2025-07-25 ; Received in revised from: 2025-09-17 ; Accepted: 2025-12-24 ; Published online: 2025-12-24

◆ How to cite: Rouhbarandagh, K. and zoriezahra, M. S. (2025). A comparative-critical analysis of the interpretive meanings of the Throne from the perspective of the commentators of the sects and its relationship with the divine names and attributes.. (e237174). *Qur'anic commentations*, (162-191), e237174 doi: 10.22034/qc.2025.536926.1191



تحلیل معانی تائوئیلی عرش در قرآن از نگاه مفسران فریقین و ارتباط آن با اسماء و صفات الهی

کاوس روحی برندق^۱، مهدیه سادات ذریه زهرا^۲

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) k.roohi@modares.ac.ir
۲. دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس تهران، ایران. m.zorriazahra@modares.ac.ir

پژوهشی



چکیده

آیات مربوط به «عرش» در قرآن کریم از آیات مشکل قرآن به شمار می آید و لذا همواره مبنی بر رویکرهای گوناگون مفسران فریقین مورد پژوهش قرار گرفته است. این پژوهش در زمینه گردآوری و تنسيق داده ها، با بهره گیری از روش تحلیل مضمون و جامعه آماری تفسیر و تائویل آیات عرش در قرآن کریم و با اتخاذ روش توصیفی-تحلیلی، در زمینه تجزیه و تحلیل، صرفاً مسأله ارتباط عرش با اسماء و صفات الهی از نگاه مفسران فریقین را مورد پژوهش قرار داده و به این نتیجه دست یافت که در دیدگاه سلفیه و مشبهه عرش جایگاه ذات خداوند است و اشاعره و معتزله، ارتباطی میان عرش و اسماء صفات الهی قائل نیستند. در دیدگاه علامه طباطبایی، عرش دارای حقیقتی تکوینی است که مقام صدور تدابیر عام الهی و خیرات بر نظام هستی است از این رو صفت «کریم» و «رحمانیت» و «ربوبیت» منشأ صدور این تدابیر است و «علم» و «قدرت» مطلق خداوند لازمه این مقام است و از طرفی از آنجا که مقامی است انحصاری حائز صفات «وحدانیت» و «عظیم» و «مجید» است.

کلیدواژه‌ها: قرآن، تفسیر تائوئیلی، عرش، اسماء و صفات الهی، باطن و ظاهر.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۰۳ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۶/۲۶ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۰۳ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۰/۰۳

♦ استناد به این مقاله: روحی برندق، کاوس و ذریه زهرا، مهدیه سادات. (۱۴۰۴). تحلیل تطبیقی - انتقادی معانی تائوئیلی عرش از نگاه مفسران فریقین و ارتباط آن با اسماء و صفات الهی. *مطالعات تائوئیلی قرآن*, (۱۹۱-۱۶۲), ۲۳۳۷۱۷۴. doi: 10.22034/qc.2025.536926.1191

۱. طرح مسئله

واژه عرش در قرآن کریم از بلند مایه ترین حقایق قرآنی است که اندک مفسرانی یارای رسیدن به حقیقت این معنا را داشته اند. آیات مربوط به این واژه همواره محل اختلاف مذاهب گوناگون اسلامی بوده است و این امر خالی از انتظار نیست چرا که به بلندای معنای هر حقیقتی تفاسیر از آن نیز دارای وجوه گوناگون است و عرش الهی نیز از این امر مستثنی نیست. با وجود روایات متعددی که در تلاش برای تبیین و حل این اختلافات کلامی ارائه شده اند، بررسی دقیق و انتقادی آیات قرآنی در کنار روایات معتبر نشان دهنده آن است که آیات قرآن، با استناد به تفسیرهای ارائه شده توسط ائمه معصومین علیهم السلام - به عنوان برجسته ترین مفسران - می توانند مبنایی برای درک عمیق تر حقیقت متعالی این مفهوم الهی فراهم آورند. با این حال، پیچیدگی های موجود در رویکردهای تفسیری فریقین، همچنان ضرورت تحقیقات تطبیقی و تحلیلی بیشتر را ایجاب می کند تا ابهامات باقی مانده را برطرف سازد.

آیات مربوط به عرش الهی از جنبه های متنوعی مورد بررسی و پژوهش قرار گرفته است. یکی از مسائل بنیادین در این حوزه، بیان معانی تأویلی عرش در قرآن کریم نزد مفسران فریقین و ارتباط عرش با اسماء و صفات الهی است، زیرا در تمامی آیاتی که به عرش الهی اشاره شده، اسماء و صفات الهی نیز مطرح گردیده اند، گویی میان عرش و اسماء الهی پیوندی جدایی ناپذیر وجود دارد. جستار حاضر در صدد آن است نخست دیدگاه مفسران در باره معانی تأویلی عرش را بررسی نموده و سپس به ارتباط معنای عرش با اسماء و صفات الهی بپردازد.

مفهوم عرش از موضوعاتی است که از دیرباز در منابع تفسیری، روایی و کلامی مورد توجه بوده و تحقیقات متعددی در این زمینه انجام شده که بر جنبه های تفسیری، معناشناختی، تطبیقی، فلسفی-عرفانی و کلامی تمرکز دارند. این مطالعات اغلب به بررسی معانی تأویلی عرش، جایگاه آن در عوالم هستی، شواهد قرآنی-روایی و نقد دیدگاه ها پرداخته اند. برای مثال، بهرامی (۱۳۹۷) تحلیل تطبیقی «استواء علی العرش» از دیدگاه ماتریدیان و سلفیان را ارائه داده و بر تمایز رویکردهای تنزیهی و تشبیهی تأکید کرده است. نجفی و جمالی (۱۴۰۱) مراد استوای الهی بر عرش را با روش توصیفی-تحلیلی واکاوی کرده و آن را حقیقتی مجرد و جایگاه ربوبیت دانسته اند. پیروزفر و همکاران (۱۳۹۸) حقیقت عرش و حاملان آن را با تمرکز بر آیه ۱۷ سوره حاقه تحلیل کرده و بر جنبه های عینی و روایی آن پرداخته اند. جمالی و موذنی بیستگانی (۱۴۰۲) روایت خواجه اباصلت از امام رضا علیه السلام را بررسی کرده و

عدم جسمانیت عرش را برجسته ساخته‌اند. احمدپیری و رنجبر (۱۴۰۲) معناسناسی آیات عرش را بر اساس روابط هم‌نشینی و جانیشینی واکاوی کرده و معانی متعدد آن را توصیف نموده‌اند. جمالی و ایمانی مقدم (۱۴۰۱) تفاسیر روایی، فلسفی و عرفانی عرش را تطبیق داده و آن را مرتبه‌ای واسط در عوالم مجردات معرفی کرده‌اند. نجفی و جمالی (۱۴۰۱) حقیقت عرش را از دیدگاه مفسران فریقین با تأکید بر آیه ۵ سوره طه بررسی کرده و بر نماد ربوبیت تأکید ورزیده‌اند. دولتی باف پارچه و همکاران (۱۳۹۶) دیدگاه کلامی - حکمی قاضی سعید قمی درباره عرش و کرسی را نقد کرده و پیوند آن با نظام هستی را تحلیل نموده‌اند. با این حال، هیچ‌کدام از این پژوهش‌ها به بررسی ارتباط عرش با اسماء و صفات الهی نپرداخته‌اند. از این رو، این پژوهش بر آن است تا این خلأ را پر کند.

پرسش‌هایی را که این پژوهش بدان خواهد پرداخت، عبارتند از: معانی تأویلی عرش در آیات قرآن کریم از دیدگاه مفسران کدام‌اند؟ آیا معنای تأویلی مفهوم «عرش» در قرآن کریم با اسماء و صفات الهی ارتباط دارد، و اگر چنین ارتباطی وجود داشته باشد، این پیوند به چه صورتی برقرار است؟

این پژوهش با بررسی دقیق آیات مربوط به عرش، واکاوی صفات عرش در قرآن کریم، جایگاه این واژه در سیاق آیات، هم‌نشینی آن با اسماء و صفات الهی، و تبیین روایاتی که به ارتباط میان عرش و اسماء الهی اشاره دارند، به تحلیل ارتباط میان حقیقت عرش الهی و صفات و اسماء الهی می‌پردازد. و داده‌های پژوهش شامل تمامی عبارات مرتبط با حقیقت عرش و اسماء و صفات الهی است که در تفسیر آیات مربوط به عرش، در ۲۰ کتاب تفسیری از تفاسیر فریقین (شیعه و سنی) آمده‌اند. این کتاب‌ها از مهم‌ترین منابع در تبیین واژه عرش به شمار می‌روند و مشخصات کامل آن‌ها در بخش منابع ذکر شده است. و واکاوی و تحلیل داده‌ها با استفاده از نرم‌افزار MAXQDA و به روش تحلیل مضمون انجام گرفته است.

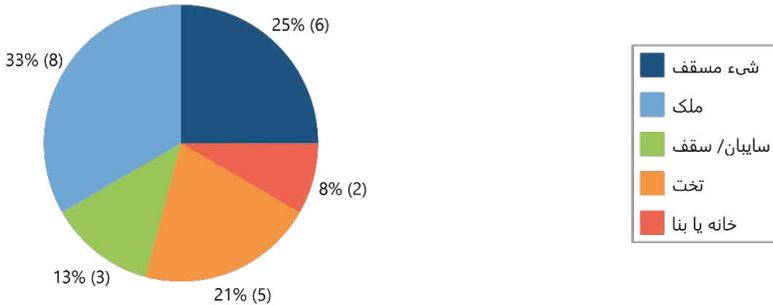
۲. مفاهیم و مبانی نظری

۲-۱. مفهوم لغوی واژه «عرش»

واژه «عرش» در لغت به معنای «چیزی مرتفع، مسقف و دارای پوشش» آمده است (جوهری، ۱۴۰۴: ۱۴۰۹/۳؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۴۹/۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۵۸؛ جبل، ۲۰۱۰: ۱۴۴۳/۳). معنای محوری آن به «تفرع و انفراس در بالاترین قسمت همراه با نوعی اشتباك» دانسته شده و مصادیقی همچون سقف خانه و بخش بالای گردن برای آن ذکر گردیده است (جبل، ۲۰۱۰: ۱۴۴۳/۳). همچنین عرش به «تخت

پادشاه» و «سقف خانه» معنا شده و جنبه سایه بان بودن آن مورد تأکید قرار گرفته است (جوهری، ۱۴۰۴: ۳/۱۰۰۹-۱۰۱۰). در جایی دیگر، عرش به «هر بنایی که سایه بان باشد» تفسیر شده و برای آن کاربردهایی مانند عرش بندی انگور، پوشش چاه و سقف خانه ذکر گردیده است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱/۲۴۹). همچنین به «شیء مسقف» معنا شده و علاوه بر مصادیق عینی، معانی قرآنی همچون «معروشات» (انعام/۱۴۱) و نیز معانی کنایی مانند عزت، سلطنت و «عرش الله» به عنوان حقیقتی ناشناخته جز به نام، برای آن آمده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۵۸). بر این اساس، وجه مشترک منابع در تأکید بر «ارتفاع و پوشش» است و عرش در اصل به ساختاری مرتفع و مسقف اطلاق می‌شود. مصادیق مشترک آن سقف خانه، پوشش چاه و تکیه‌گاه انگور است (جوهری، ۱۴۰۴: ۳/۱۰۰۹؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱/۲۴۹؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۵۸؛ جبل، ۲۰۱۰: ۳/۱۴۴۳). تفاوت‌ها بیشتر در رویکردهاست؛ برخی بر جنبه اشتقاقی و ساختاری تأکید کرده‌اند (جبل، ۲۰۱۰: ۳/۱۴۴۳)، برخی به مصادیق عملی پرداخته‌اند (جوهری، ۱۴۰۴: ۳/۱۰۰۹؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱/۲۴۹) و برخی معانی قرآنی و کنایی را برجسته ساخته‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۵۸). در تفاسیر نیز معانی متعددی برای عرش بیان شده است: گروهی آن را ریشه‌گرفته از «رفع» دانسته‌اند (طبرسی، ۱۴۰۸: ۴/۵۷۷)، برخی به معنای «شیء مسقف» آورده‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۵۸؛ طبری، ۱۴۱۲: ۳/۷؛ عبده و رضا، ۱۴۱۴: ۸/۴۵۱؛ طباطبایی، ۱۳۵۲: ۸/۱۴۸؛ مراغی، بی تا: ۸/۱۶۹)، عده‌ای آن را «سایبان و سقف» معنا کرده‌اند (طبرسی، ۱۴۰۸: ۴/۵۷۷)، و برخی دیگر آن را به «ملک» یا «تخت سلطنت» تفسیر کرده‌اند (طوسی، بی تا: ۲/۳۲۱؛ طبرسی، ۱۴۰۸: ۴/۶۵۹؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۲/۲۸۸؛ مراغی، بی تا: ۸/۱۶۸؛ ابن عاشور، ۸/۱۹۸۴: ۱۲۶؛ طباطبایی، ۱۳۵۲: ۸/۱۴۸).

معنای لغوی



نمودار: درصد فراوانی معنای لغوی عرش

۲-۲. صفات ذاتی و صفات فعلی و تفاوت آن دو

در تحلیل ارتباط عرش با صفات ذاتی و فعلی خداوند لازم است که به اجمال صفات ذات و صفات فعل تبیین شود. کلینی برای صفات فعلی سه ویژگی برمی‌شمرد: (۱) هر صفتی که بتوان خداوند را به مقابل و ضد آن وصف کرد، صفت فعل است، و هر صفتی را که نتوان خداوند را به مقابل و ضد آن وصف کرد، صفت ذات است. بنابراین قدرت، علم و حیات از صفات ذاتی الهی‌اند، چون خداوند به مقابل و ضد آن‌ها وصف نمی‌شود، زیرا مقابل آن‌ها نقص وجودی است. همچنین صفاتی مانند اراده، رضا و غضب، حب و بغض از صفات فعل خواهند بود، زیرا وصف خداوند به مقابل آن محال نیست (کلینی، ۱۳۶۵: ۱/۱۱۱؛ جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۱/۲۹۳). قدرت به صفات ذاتی تعلق نمی‌گیرد، ولی به صفات فعلی تعلق می‌گیرد. به عنوان مثال نمی‌توانیم بگوییم «خداوند قادر است که بداند» و «قادر است که نداند»، اما می‌توانیم بگوییم «قادر است که عقاب دهد» و «قادر است که ثواب دهد»؛ زیرا قدرت به امور ممکن تعلق می‌گیرد نه به امور واجب و ممتنع (صدراللهی، ۱۴۰۲: ۳). ویژگی سوم اینکه اراده به صفات ذاتی تعلق نمی‌گیرد و نمی‌توان گفت که خداوند اراده کرده است که «رب»، «عزیز» و «قدیم» باشد. این ویژگی لازمه ویژگی دوم است (صدراللهی، ۱۴۰۲).

۳. دیدگاه‌های مادی نگرانه به حقیقت عرش

۳-۱. فلک یا آسمان

در برخی تفاسیر عرش به آسمان و یا فلک تعبیر شده است. از دید قائلین به این دیدگاه، آنچه مؤید این معنا است آیات و روایاتی است که دال بر جهت بالا و در آسمان بودن خداوند متعال است (ابن عاشور، ۱۹۸۴: ۷/۵) و آیه ﴿... إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ...﴾ (فاطر / ۱۰). در زمینه معنای لغوی فلک آمده است که: جسم کروی که دو سطح ظاهری و باطنی موازی آن را احاطه کرده‌اند در حالی که مرکز آن دو یکی است (جرجانی، ۱۳۷۰: ۷۳). در تعریف فلک آمده است که: «عالم اجسام بر دو قسم است: اجسام عنصری و اجسام اثیری. اجسام عنصری همان ماده ظاهری است که از عناصر مادی تشکیل شده و همواره در حال تغییر و تبدیل است؛ اما اجسام اثیری دارای صورتی ثابت و پایدارند و از ماده‌ای لطیف خلق شده‌اند» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۴/۴۳۱). این اجسام یا نورانی‌اند که کوکب نامیده می‌شوند یا غیر نورانی‌اند که فلک به شمار می‌آیند (سبزواری، حسن زاده، ۱۳۶۹: ۴/۳۵۷). با توجه به تعریف فلک، چنانچه

مفسری عرش را آسمان بدانند، بر این آسمان دنیا دلالت دارد؛ ولیکن تطبیق عرش بر فلک و یا آسمان بسیار مجمل است، به گونه‌ای که در بسیاری موارد مفسران ذیل آیات عرش تنها به اشاره‌ای بدان اکتفا کرده‌اند.

۳-۲. مخلوقی تخت واره واقع در فلک هفتم

برخی مسلمانان از مشبهه قائل هستند که عرش مخلوقی است شبیه به تخت دارای پایه‌هایی است که این پایه‌ها بر آسمان هفتم تکیه داشته و خداوند هم مانند پادشاهان معمولی بر آن قرار گرفته است. (طباطبایی، ۱۳۵۲: ۸/۱۵۴) این دیدگاه منسوب به حشویه و مجسمه و مشبهه است. (شهرستانی، ۱۳۸۴: ۱/۳۷۹) علامه معتقدند که در سخافت و بطلان عقیده‌شان همین بس که کتاب و سنت بر خلاف صریح عقیده آنان پروردگار را منزّه‌تر از آن می‌داند که با خلقی از خلقش در ذات یا صفات یا افعال شباهت داشته باشد.

در مورد تعداد افلاک در میان حکما اختلاف نظر وجود دارد که این اعداد از هفت (ابن عربی، بیتا: ۵۵-۵۷؛ ابن رشد، ۱۹۹۴: ۱۴۲) متغیر است. برخی از عالمان گذشته سعی داشتند که این افلاک را با هفت آسمانی که در قرآن بدان تصریح شده است، (طلاق / ۱۲) تطبیق دهند از این رو افلاک را هفت مرتبه دانسته و عرش را فلک هفتم دانسته‌اند.

۳-۳. فلک یا آسمان نهم

علامه طباطبایی معتقدند که طبق این دیدگاه عرش همان فلک نهم است که محیط به عالم جسمانی است و جهات آن محدود است و آن فلکی است که با حرکت یومیه خود زمان را ترسیم نموده و به وجود می‌آورد. (طباطبایی، ۱۳۵۲: ۸/۱۴۸) همان طور که بیان شد در زمینه یکسان انگاشتن آسمان و فلک و مراتب افلاک و تطبیق فلک نهم بر آسمان نهم میان حکما اختلاف است. علامه طباطبایی این نظریه را نمی‌پذیرند و تحمیل قواعد هیات بطلمیوس بر قرآن کریم می‌دانند.

۳-۴. فلک اعلی

طبق این نظر عرش همان فلک اعلی است (قاسمی، ۱۴۱۸: ۵/۷۵؛ طباطبایی، ۱۳۵۲: ۸/۱۴۸؛ بیهقی، ۲۰۰۸: ۲۰۸). برای اثبات این نظر به روایتی از مجاهد و ابوذر از رسول الله استناد می‌کنند: «ما السماوات السبع والأرضون السبع في جنب الكرسي إلا كحلقة ملقاة في أرض فلاة، والكرسي عند العرش كذلك» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱/۱۳۷؛ بیهقی، ۱۴۱۷: ۲/۵۶۵). در برخی روایات جایگاه خورشید را در

زیر عرش بیان می‌کنند (مسلم، ۱۴۱۲: ۱/۱۳۹؛ احمد بن حنبل، بی‌تا: ۳۵/۴۳۰) که می‌تواند تأییدکننده این معنا باشد. در زمینه یکسان دانستن فلک اعلی و فلک نهم اقوال مختلفی مطرح است. تنها آن دسته از حکما که افلاک را نه قسم می‌دانند، فلک اعلی و یا فلک الافلاک را منطبق بر فلک نهم می‌دانند و دیگران قائل به تفکیک هستند.

در مجموع می‌توان گفت تمامی این دیدگاه‌ها عرش را حقیقتی مادی می‌پندارند که آسمان دنیا و یا آسمان هفتم است که به هر صورت با اسما و صفات الهی ارتباطی معنادار ندارند. تنها در دیدگاهی که عرش را فلک اعلی می‌دانند، طبق اختلافاتی که در زمینه افلاک مطرح است، با روشن شدن مقصود از فلک اعلی می‌توان در زمینه ارتباط آن با اسما و صفات اظهار نظر کرد.

۴. تحلیل معنای عرش مبتنی بر رویکردهای مختلف مذاهب اسلامی

۴-۱. حمل بر ظاهر عرش بدون تأویل (مشبهه و سلفیه)

گروهی از متکلمان، از قبیل مجسمه و مشبهه، قائل به تجسیم خداوند بوده و معنای لغوی عرش را اختیار کرده‌اند و معتقدند عرش تختی است که خداوند بر آن نشسته است (آمدی، ۲۰۰۲: ۱/۴۶۱). برخی «استوی علی العرش» را طبق آنچه در آیات ذکر شده است، بدون هیچ‌گونه تأویلی و تنها دلالت ظاهری الفاظ را می‌پذیرند و معتقدند که استواء بر عرش، استواء ذات خداوند است (ابن تیمیه، ۱۴۲۵: ۳/۲۶۰؛ قاسمی، ۱۴۱۸: ۵/۷۲). این گروه که سلفیه نام دارند، استوی بر عرش را مطلق دانسته‌اند. در تأیید این معنا روایتی از ام سلمه وارد شده است که: «فی قوله عزّ و جلّ: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه / ۵]: الکیف غیر معقول، و الاستواء غیر مجهول و الإقرار به واجب و الجحود به کفر». این روایت را با همین مضمون مسلم از رسول الله و همچنین از مالک بن انس نقل کرده است (طبری، ۱۴۱۲: ۴/۶۵۹؛ قاسمی، ۱۴۱۸: ۵/۷۲). خلاصه این دیدگاه را می‌توان در این عبارت یافت: «نحن نؤمن بأن الله عزّ و جلّ علی العرش کیف شاء، و کما شاء، بلا حدّ و لا صفة یبلغها و اصف و یحدها حد» (قاسمی، ۱۴۱۸: ۵/۷۲). به عبارتی در تفسیر آیات عرش، لوازم تشبیه را از آن حذف کرده و در باره آنچه بعد از حذف آن لوازم باقی می‌مانده سکوت می‌کنند و معتقدند که خداوند متعال خود دانایتر به مقصود خویش است و به عبارتی تفویض می‌کردند. ابن تیمیه معتقد است که صحابه بر این تفویض اجماع داشته‌اند (ابن تیمیه، ۱۴۲۵: ۳/۲۶۰). در این دیدگاه، استواء از صفات ذات دانسته می‌شود که باید بدان ایمان آورد، در

حالی که کیفیت این صفات برای بشر مجهول است (ابن عاشور، ۱۹۸۴: ۵/۷۳). یکی از دلایل مفسرین در این دیدگاه سکوت صحابه است و آن را دال بر حجتی می‌دانند برای خود که سکوت اختیار کنند، حال آنکه ابن عاشور معتقد است آنچه موجب سکوت صحابه در برابر این آیات بوده است، علم اجمالی به تفسیر این آیات بوده است که موجب افناع آن‌ها می‌شده است (ابن عاشور، ۱۹۸۴: ۸/۱۲۴). در تأیید این معنا علامه معتقد است که در طریقه ائمه اهل بیت علیهم السلام هم نفی می‌کردند و هم اثبات، نه اینکه تنها نواقص امکانی را از صفات خدا نفی نموده و چیزی را اثبات نکنند؛ علامه طباطبایی روایتی که از ام سلمه نقل شده است را در تقابل با این دیدگاه می‌داند و معتقد است که «ام سلمه همین رأی را داشته، زیرا اگر نظریه‌ای را می‌داشت که به صحابه نسبت داده‌اند باید می‌گفت: استواء مجهول و کیف غیر معقول است»، در حالی که در روایت آمده است «استواء غیر مجهول است» (طباطبایی، ۱۳۵۲: ۱۴/۱۲۰ و ۱۲۳).

به طور کلی می‌توان گفت طبق دیدگاه مشبّهه یا سلفیه، «استوی علی العرش» استوای ذات الهی بر عرش است و عرش جایگاه و مکانی برای ذات الهی دانسته می‌شود.

۴-۲. حمل بر غیر ظاهر با اندک تاویل (دیدگاه اشاعره)

بسیاری از مفسرین برای فهم آیات عرش به ظاهر آیات بسنده نمی‌کنند و قائل به تاویل هستند؛ ولیکن در این میان با یکدیگر اختلافاتی دارند که تاویل این آیات را از یکدیگر متمایز می‌کند. «گروهی از این مفسرین در آن افعال خدای تعالی که به صفت او برگشت نمی‌کند مسلك علمای سلف را که مفوضه نامیده شدند پیموده‌اند، یعنی آیات و اخبار مربوط به آن افعال را به همان ظواهرش باقی گذاشته، آنچه از مصادیقش که در خود ما آدمیان معهود است عینا برای خدا اثبات کرده‌اند و اما آن افعالی که به نحوی برگشت به صفت می‌کند تاویل نموده‌اند، مثلا در آیه ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ استواء را تاویل به مانند استیلاء و استعلاء نموده‌اند، ولی عرش را که فعل خدا است و به صفت او برگشت ندارد، به همان ظاهر معهودش (تختی دارای قبه و چهار پایه) باقی گذاشته‌اند.» (همان) اشاعره بر این اساس دست به تاویل آیات مربوط به صفات و اسماء الهی می‌زنند که در برخی موارد به معتزله و در برخی موارد به دیدگاه شیعه نزدیک می‌شود.

به طور کلی می‌توان گفت طبق دیدگاه اشاعره خداوند بر عرش استیلاء دارد و لیکن ارتباط این استیلاء با عرش به صورت مجمل رها شده است و عرش را همان صورت مادی آن (تخت) می‌دانند که این دیدگاه نیز منجر به تشبیه می‌شود.

۳-۴. حمل عرش بر غیر ظاهر با تأویل منجر به تعطیل (دیدگاه معتزله)

معتزله در اثبات اسماء و صفات الهی به عین همان چیزی که با دلیل نفی کرده‌اند اکتفا نموده و برای اسماء و صفات، معنای عدمی - یعنی نفی نقص - قائل شده‌اند؛ علم او را به معنای عدم جهل گرفته‌اند و «عالم» را به معنای کسی دانسته‌اند که جاهل نیست، و به همین منوال صفات دیگر خدا را معنا کرده‌اند. علامه طباطبایی معتقد است که لازمه این معنا تعطیل ذات متعالی خدا از صفات کمال است، در حالی که برهان‌های عقلی و ظواهر کتاب و سنت و نصوص آن دو، این را رد می‌کند (همان). طبق این دیدگاه، خدا صفت ندارد و فقط ذات است، زیرا خدا یک ذاتی بوده و اگر بخواهیم به او صفات اضافه کنیم، تعدد قدما پیش می‌آید.

در دیدگاه این گروه از مفسران، عرش الهی صورتی مادی ندارد و خداوند به سبب تقریب به ذهن، عرش را تصویری از عظمت و کبریایی خود، و ذات و صفات خود را همچون صفات پادشاهان نشسته بر عرش دانسته است تا بدین تمثیل فهم اندکی برای انسان حاصل شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۴/۱۵۶). از این رو در این دیدگاه، میان عرش و صفات و اسماء الهی ارتباطی برقرار نیست، زیرا تنها به وجه تمثیل است و عرش دارای حقیقتی واقعی نیست. ملاصدرا این دیدگاه را دیدگاه ارباب عقل می‌داند که الفاظ را تأویل می‌کنند، به وجهی که با قوانین نظری و مقدمات عقلی، خداوند را منزله از صفات بشری بدانند. وی بر این نظر نقدی جدی وارد می‌کند؛ چراکه اگر عرش صرفاً نماد و یا تمثیلی از جایگاه خداوندی دانسته شود و معتقد باشیم این الفاظ بیانگر حقیقت مستقلی نیستند، در این صورت ممکن است دیگر حقایق شرعیه مانند بهشت و جهنم نیز به عنوان نماد و تمثیل تعبیر شود و در این صورت باب اعتقاد به معاد جسمانی و عذاب قبر و صراط و حساب و ... بسته خواهد شد (همان).

۴-۴. حمل عرش بر غیر ظاهر غیر منجر به تعطیل و تشبیه (دیدگاه علامه

طباطبایی)

آنچه نصوص قرآن و سنت بدان حکم کرده است نه تشبیه و نه تأویل است، که ملاصدرا آن را دیدگاه راسخین فی العلم می‌داند. در این دیدگاه استعمال لفظ عرش در آیات حقیقت است، زیرا «همان گونه که کاربرد واژه «عرش» در تخت مادی، حقیقت است، کاربرد آن در حقیقتی که از آن فرمان تکوینی صادر می‌شود، حقیقت است» (فیض کاشانی ۱۳۷۳: ۱: ۳۱؛ جوادی آملی، ۱۳۹۹: ۴۲: ۵۹) کاربرد لفظ «عرش» نیز به همین صورت است که مجاز و کنایه نیست و در آیات

قرآن برای روح معنا وضع شده است.

در این دیدگاه الفاظ بر مفهوم اصلی حقیقی خود باقی می مانند و در آنها تصرفی صورت نمی گیرد و معانی زائده از آنها تجرید می شود و روح معنا به سبب عادت نفس بر هیئت لفظ مغفول نمی ماند. از این رو با توجه به آیات عرش، عرش دارای حقیقتی واقعی است و نمی توان عرش را تمثیلی از عظمت و یا موجودی اعتباری و ذهنی تصور کرد و دارای حقیقتی مستقل است. (طباطبایی، ۱۳۵۲: ۸: ۱۵۶) همچنین عرش درباره خدای سبحان تکوینی و حقیقی است، زیرا امر او با اراده تکوینی انجام می پذیرد: ﴿أَمَّا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ و مقامی که امر تکوینی از آن ریشه می گیرد، واقعی است؛ یعنی وجود عینی حقیقی دارد. (جوادی آملی، ۱۳۹۹: ۲۹: ۱۱۴) بر این اساس، عرش الهی حقیقتی تکوینی است و ارتباط میان این حقیقت و اسماء و صفات الهی در ادامه پژوهش به دقت مورد واکاوی قرار می گیرد.

۴-۵. حمل عرش بر ظاهر و باطن (دیدگاه ملاصدرا)

با توجه به آنچه در تفکیک میان دیدگاه‌ها ذکر شد، آیاتی که دلالت بر عرش الهی دارد باید به گونه‌ای تأویل شود که منجر به تشبیه و تعطیل در صفات نشود. از سوی دیگر، روایاتی وجود دارد که عرش را موجودی مادی می دانند که مخلوق، محدود و مدبّر است (ابن بابویه، ۱۳۸۹: ۳/۳۱۶؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۳/۳۶۹) و برخی دیگر از روایات، عرش الهی را از جنس عالم مجردات معرفی کرده‌اند. آنچه می تواند این تناقض میان عرش مادی و عرش مجرد در روایات را حل کند، قاعده تشکیک ملاصدرا است.

طبق این قاعده، عوالم متطابق اند و هر مرتبه دانی، مثال عالم بالاتر از آن است و مرتبه عالی، حقیقت مرتبه دانی است و همین طور مراتب در طول یکدیگر قرار دارند تا برسد به حقیقت الحقایق. پس آنچه در این عالم است، مثال و قالب چیزی است که در عالم آخرت موجود است، و آنچه در عالم آخرت است، مثال و اشباح حقایق و اعیان ثابته است که آنها مظاهر و نماینده اسماء الله می باشند. در این نگاه، ملاصدرا حقیقت عرش و کرسی را تنها در عالم انسانی به عنوان مثال و نمونه‌ای برای فهم حقیقت این عوالم مطرح می کند؛ بدین صورت که عرش را در ظاهر عالم انسانی، قلب انسان و در باطن آن، جان انسانی می داند و در باطن باطن وی، نفس ناطقه که محل استواء جوهر قدسی و خلیفه الله و سلطان بدن است.

با توجه به این نظر، می توان گفت اختلاف در روایات ناشی از آن است که قرآن

دارای ظاهر و باطن است و هر یک از این روایات ناظر بر یکی از این دو قسم است. چنانچه عرش حمل بر معنای جسمانی همانند قلب انسان شود، به اعتبار مراتب عوالم صحیح است. همچنین می توان گفت احادیثی که در آنها عرش به عنوان موجودی مادی معرفی شده، تنها دلالت بر حقیقت مادی عرش در عالم ماده دارد و درباره حقیقت عرش در عوالم بالا ساکت است. به عنوان نمونه، در روایتی از امیرالمؤمنین علیه السلام، عرش شیء محدود و مخلوق و مدبر دانسته شده است (ابن بابویه، ۱۳۸۹: ۳/۳۱۶؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۳/۳۶۹). در روایتی از امام محمدباقر علیه السلام آمده است که در زیر عرش، پایه هایی قرار داده شده است و در زیر این پایه ها بیت المعمور قرار دارد و کعبه تمثالی از بیت المعمور دانسته شده است که در زیر عرش الهی قرار گرفته است (طوسی، بی تا: ۱/۴۶۳؛ طبرسی، ۱۴۰۸: ۱/۲۸۹). با توجه به این دیدگاه است که این گونه روایات را نیز می توان تأویل کرد: «أَنَّ قَلْبَ الْمُؤْمِنِ عَرْشُ الرَّحْمَنِ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۹/۵۵) و «عرش نسبت به قلب انسانی مثل حلقه ای ماند در بیابان» (امین، ۱۳۶۱: ۸/۱۸۹). همچنین این روایات نیز می توانند تأییدکننده دیدگاه ملاصدرا در این زمینه باشند: «فِي الْحَدِيثِ الْقُدْسِيِّ: إِنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ ضَعُفَتْ عَنِ أَنْ تَسْعَنِي وَوَسِعَنِي قَلْبُ الْمُؤْمِنِ» (دمشقی، ۱۴۲۶: ۳۱؛ ابن ابی جمهور، ۱۴۰۳: ۷/۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۹/۵۸).

۵. ارتباط عرش با اسماء و صفات خداوند

در آیات و روایاتی که پیرامون عرش الهی مطرح شده است به دو صورت به اسماء و صفات الهی پرداخته شده است: در قسمی از آیات عرش به صفات مختلفی متصف شده است، برخی از این صفات ناظر بر صفت خود عرش و برخی دیگر ناظر بر صفات و اسماء خداوند است. همچنین در برخی آیات در کنار ذکر معانی عمیق و ذکر آیات و اسماء الهی به عرش الهی متذکر شده است در این صورت طبق هم نشینی این صفات و اسماء ارتباط میان آنها با عرش الهی نیاز به تبیین و واکاوی دارد. در این بخش از پژوهش به این مهم و واکاوی ارتباط میان عرش الهی و اسماء و صفات الهی پرداخته می شود.

۵-۱. ارتباط عرش با «ربوبیت» و «تدبیر»

در تعریف «رب» آمده است که: «ربّ به معنای مالکی است که امر مملوک خود را تدبیر کند» (طباطبایی، ۱۳۵۲: ۲۱/۱). همان طور که در تعریف ربّ آمده است، این واژه با تدبیر ارتباطی تنگاتنگ دارد. به عبارتی، مقام ربوبیت و مقام مدبریت در مورد خداوند بر یکدیگر انطباق دارند. از سویی دیگر، عبارت «استوی علی

العرش» که در هفت آیه از قرآن کریم تکرار شده است، (اعراف/۵۴، طه/۵، فرقان/۴، رعد/۲، سجده/۴، یونس/۳، حدید/۴) بیانگر مقام تدبیر الهی است. به جهت تبیین ارتباط میان «ربوبیت» و «مدبریت» و «استوی علی العرش» لازم است که این عبارات در آیات قرآن به دقت مورد تحلیل قرار گیرند.

در زمینه معنای لغوی واژه «تدبیر» آمده است که از ریشه «د ب ر» است و واژه «دُبِّر» در لغت به معنای «پشت و انتهای هر چیز» است و در برابر «قُبِّل» (پیش رو و جلو) به کار می‌رود (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲/۳۲۴؛ جوهری، ۱۴۰۴: ۳/۱۰۱۱؛ جبل، ۲۰۱۰: ۲/۶۵۳). اصل این ماده بر «خلف و پایان» دلالت دارد (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲/۳۲۴). از همین رو، تعبیری چون «دَبَّرْتُ الشَّيْءَ: خَلَفْتُهُ» و «أَدْبَرْتُ: وَلِي دُبْرُهُ» ذکر شده و افعالی همچون «تَدَابَّرَ الرَّجُلَانِ» به معنای پشت کردن دو نفر به یکدیگر آمده است (جوهری، ۱۴۰۴: ۳/۱۰۱۱). از این رو، «التدبیر» از همین ریشه دانسته شده و به «نظر در عاقبت امور» معنا شده است؛ زیرا عاقبت هر چیز، دُبِّر و پایان آن است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲/۳۲۴؛ جوهری، ۱۴۰۴: ۳/۱۰۱۱). در متون فقهی نیز «تدبیر» به معنای آزادی بنده پس از مرگ مالک، ذیل همین معنا مطرح گردیده است. بنابراین، معنای لغوی «دُبِّر» به طور کلی بر «پشت، عقب و سرانجام» دلالت دارد (جبل، ۲۰۱۰: ۲/۶۵۳).

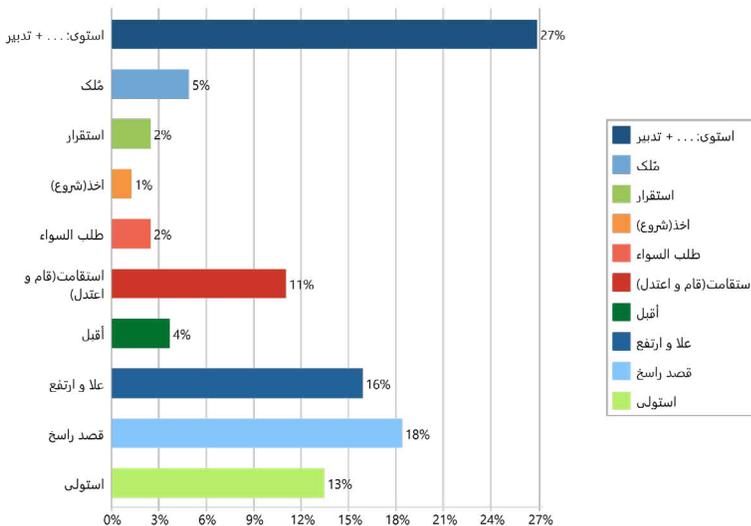
در گذار از معنای لغوی، این واژه در اصطلاح با مفاهیمی گسترده‌تر پیوند خورده است؛ از جمله «تدبیر» به معنای «اندیشه در عاقبت و سرانجام کارها» است (جوهری، ۱۴۰۴: ۳/۱۰۱۱؛ مصطفوی، ۱۳۶۸: ۳/۱۸۹). این مفهوم در قرآن نیز برجسته شده است؛ چنان که در آیه «يُدَبِّرُ الْأُمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ» (سجده / ۵) تدبیر به «علم و حکم به عواقب و مآل امور» تفسیر شده است (جبل، ۲۰۱۰: ۲/۶۵۳). علامه طباطبایی نیز توضیح می‌دهد که واژه «يُدَبِّرُ» از «تدبیر» گرفته شده و «تدبیر» خود از ماده «دُبِّر» است؛ یعنی قرار دادن چیزی در بی چیز دیگر یا تنظیم و ترتیب امور به گونه‌ای که نتایج به دنبال مقدمات سامان یابد (طباطبایی، ۱۳۵۲: ۱۶/۲۴۵). بدین سان، «تدبیر الهی» ناظر به علم و احاطه خداوند بر سرانجام امور و سامان دهی عواقب آنهاست. در نتیجه، «دُبِّر» در لغت بر «پشت و انتها» دلالت دارد، اما در اصطلاح به مفاهیمی چون «تدبیر و اندیشیدن در عاقبت» توسعه یافته است. این تحول معنایی موجب شده است که واژه «دُبِّر» از سطحی حسی و مکانی به سطحی معرفتی و الهیاتی ارتقا یابد؛ چنان که در قرآن و تفاسیر، تدبیر الهی بیانگر علم خداوند به عواقب امور و سامان دهی نتایج آنها معرفی شده است.

در زمینه دلالت واژه «استواء» هر یک از مذاهب با توجه به مبانی اعتقادی خود به گونه‌ای تفسیر کرده‌اند که اهم این تفاسیر در نمودار (۲) با درصد فراوانی هر یک از مضامین نمایش داده شده است. در بسیاری از تفاسیر، به جهت تبیین معنای لغوی «استوی» و دور ماندن از شبهه تجسیم، «استوی» را به همراه معنای لغوی آن و واژه «تدبیر» به جهت تنزیه خداوند مطرح کرده‌اند. این سبک از دلالت در ۲۷ درصد موارد به صورت «استوی = ... + تدبیر» آمده است (طبری، ۱۴۱۲: ۸۱/۶۰؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۳/۱۸۰؛ طباطبایی، ۱۳۵۲: ۸/۱۵۷؛ طوسی، بی تا: ۷/۱۶۰). این محذوف در برخی موارد به معنای «قصد + تدبیر» (طوسی، بی تا: ۲/۳۲۱؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱/۶۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۲/۲۷۸؛ ابن عاشور، ۱۹۸۴: ۸/۱۲۴؛ عبده و رضا، ۱۴۱۴: ۱/۲۴۷)، در برخی موارد «انشاء+تدبیر» (طبری، ۱۴۰۸: ۵/۱۳۶)، «شروع یا اخذ + تدبیر» (طباطبایی، ۱۳۵۲: ۸/۱۵۷) و «استقامت (قام و اعتدل) + تدبیر» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۲/۲۷۸) معنا شده است. دلالت «استوی = ... + تدبیر» را روایات نیز تأیید می‌کنند. قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنَّ اللَّهَ جَلَّ ذِكْرُهُ وَتَقَدَّسَتْ أَسْمَاؤُهُ خَلَقَ الْأَرْضَ قَبْلَ السَّمَاءِ، ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ لِتَدْبِيرِ الْأُمُورِ» (حویزی، ۱۴۱۵: ۲/۳۹؛ قمی مشهدی و درگاهی، ۱۳۶۷: ۶/۲۸). همچنین در خطبه‌ای از امام رضا علیه السلام آمده است: «مدبّر لا بحرکة» (قمی، ۱۳۶۷: ۶/۲۹؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۲/۲۹۳).

این برداشت از «استواء» ناشی از تفسیری است که قرآن مطرح کرده است؛ در آیه «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ» (یونس / ۳) «یدبر الأمر» تفسیرکننده عبارت «استوی علی العرش» است. جوادی آملی این عبارت را عبارتی جامع می‌داند، به گونه‌ای که جامع عناوین دیگری است که ذیل «استوی علی العرش» در آیات دیگر به منزله تدبیر عالم ذکر شده است (جوادی آملی، ۱۳۹۹: ۱۲۱). در آیات دیگر، پس از «استوی علی العرش»، عباراتی ذکر شده است که «یدبر الأمر» جامع همه عناوین «اغشاء» «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ...» (اعراف / ۵۴)، «ایلاج» «هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلْبِغُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ...» (حدید / ۴) و «تسخیر» «اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلَّهُ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى» (رعد / ۲) است. علامه طباطبایی معتقد است که عرش مقامی است که زمام جمیع امور در آنجا متراکم و مجتمع می‌شود و ایشان عرش را مصدر

تدابیر الهی می‌دانند (طباطبایی، ۱۳۵۲: ۸/۱۵۰، ۱۵۷). به طوری که زمام جمیع حوادث و اسباب آنها و ترتیب سلسله علل به عرش منتهی می‌شود. جوادی آملی معتقد است که دو نوع تدبیر داریم: تدبیر عام و تدبیر خاص. «در بیشتر آیاتی که سخن از استوای بر عرش هست، بی‌درنگ تفسیرش یا به صورت تدبیر عام بیان شده است؛ مانند ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ﴾، یا به شکل تدبیر خاص؛ مانند آیه ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي الْيَلَّ النَّهَارَ﴾. تدبیر عام قبل از خلق است و درباره هدف آفرینش، و تدبیر خاص هدایت عمومی پس از آفرینش است که هر چیزی را در جایگاه ویژه خود می‌گذارد» (جوادی آملی، ۱۳۹۹: ۱۱۳). در دیدگاه علامه طباطبایی آنچه در این مقام حائز اهمیت است، آن است که عرش الهی مقامی انحصاری و منشأ صدور تدابیر عمومی و کلی است. آیه ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ...﴾ (سجده ۴) بر انحصار این مقام و آیه ﴿ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ * فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ (بروج: ۱۵-۱۶) بر عمومیت و کلی بودن تدابیر صادره از آن دلالت دارد (طباطبایی، ۱۳۵۲: ۸/۱۵۷).

با توجه به آنچه بیان شد می‌توان گفت عرش الهی مصدر تدابیر عام الهی است و «ربّ العرش» صادرکننده تمامی این تدابیر است. از این رو آیاتی که عبارت «ربّ العرش» در آنها آمده، مستغنی از آوردن عبارت «استوی علی العرش» بوده است یا به عکس، و این دو عبارت هیچ‌گاه در یک آیه واحد به کار نرفته‌اند، زیرا هر دو دال بر صدور تدابیر الهی بر عالم خلقت از جانب مالک و تدبیرکننده (ربّ) آسمان‌ها و زمین هستند.



نمودار درصد فراوانی ۱: تفسیر استواء بر عرش در تفاسیر

۵-۲. ارتباط عرش با «علم» و «قدرت» خداوند

در بسیاری از موارد، در قرآن پس از عبارت «استوی علی العرش» در همان آیه یا آیات پسین، سخن از علم خداوند و چگونگی آن مطرح می‌شود؛ مانند ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا﴾ (حدید / ۴). با توجه به تعریف تدبیر که علم به سرانجام امور است، از آن جا که علم از لوازم تدبیر است، در پی استوا بر عرش، مسئله علم به جزئیات احوال موجودات ذکر شده است. بنابراین، (... يَعْلَمُ مَا يَلِجُ...) به منزله تفسیری برای استوا بر عرش خواهد بود. پس همان طور که عرش مقام تدبیر عام عالم است و جمیع موجودات را در بر دارد، مقام علم نیز هست، و چون چنین است، پیش از وجود این عالم، در حین وجود آن و پس از بازگشت مخلوقات به سوی پروردگار نیز محفوظ خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۵۲: ۱۹/۲۵۵).

بر پایه روایات، «استواء خدا بر عرش» یعنی او مستوی بر مقام علم است (جوادی آملی، ۱۳۹۹: ۱۲۱/۲۹). همچنین در روایتی آمده است: «الْعَرْشُ هُوَ الْعِلْمُ الَّذِي لَا يَقْدِرُ أَحَدٌ قَدْرَهُ» (حویزی، ۱۴۱۵: ۱/۲۶۰). در کافی نیز آمده است: «... فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ عليه السلام: الْعَرْشُ لَيْسَ هُوَ اللَّهُ وَالْعَرْشُ اسْمٌ عِلْمٍ وَقُدْرَةٌ...» (کلینی، ۱۳۶۵: ۱۳۱/۸). زیرا مقام فرمانروایی و تدبیر امور ناظر به فعل حضرت حق است و فعل خدای سبحان گویای قدرت اوست و بازگشت قدرت به علم است. البته هر دو (علم و قدرت) از حقایق تکوینی‌اند. به دیگر سخن، مصادیق تدبیر که در برخی آیات نیز آمده‌اند. بیان فعل حضرت حق هستند که حاکی از قدرت اوست. این دو، مفهوماً از یکدیگر جدا هستند، ولی مصداقاً قدرت عین علم است؛ زیرا خدا همین که دانست چیزی خیر است، آن را انجام می‌دهد. پس علم و قدرت و تدبیر الهی، موجودات خارجی و تکوینی هستند که خدا براساس آن‌ها نظام هستی را اداره می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۹: ۱۲۱/۲۹).

در روایتی، جاثلیق از امیرالمؤمنین عليه السلام پرسید و حضرت عرش را همان «علم» دانست: «... فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: إِنَّ الْعَرْشَ خَلَقَهُ اللَّهُ تَعَالَىٰ مِنْ أَنْوَارٍ أَرْبَعَةٍ ... وَ هُوَ الْعِلْمُ الَّذِي حَمَلَهُ اللَّهُ الْحَمَلَةَ ... فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: هُوَ هَاهُنَا وَ هَاهُنَا وَ فَوْقَ وَ تَحْتِ وَ مُحِيطٌ بِنَا وَ مَعَنَا وَ هُوَ قَوْلُهُ: «مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ...» (کلینی، ۱۳۶۵: ۱/۱۲۹). علامه طباطبایی و بسیاری از دانشمندان معتقدند این سخن امیرالمؤمنین عليه السلام که خدا این جا، آن جا، بالا و پایین است، عبارتی دیگر از «علم فعلی» خداوند است، زیرا عرش مقام اجمال و باطن غیب است. از این رو، روایاتی که حاکی از این مضمون هستند که خداوند در همه جا حاضر است، ناظر

به علم فعلی خداوندند. در روایتی دیگر، امام صادق علیه السلام در پاسخ به پرسشی درباره آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» فرمود: «اسْتَوَى فِي كُلِّ شَيْءٍ، فَلَيْسَ شَيْءٌ أَقْرَبَ إِلَيْهِ مِنْ شَيْءٍ، لَمْ يَبْعُدْ مِنْهُ بَعِيدٌ وَلَمْ يَقْرُبْ مِنْهُ قَرِيبٌ، اسْتَوَى فِي كُلِّ شَيْءٍ» (بحرانی، ۱۴۱۵: ۷۵۰/۳). همچنین در روایتی دیگر از امام صادق علیه السلام آمده است که عرش دری از درهای غیب، به ویژه در باطن علم غیب است (ابن بابویه، ۱۳۸۹: ۳۲۱).

در روایتی از توحید صدوق آمده است: «لَمْ يَزَلِ اللَّهُ جَلًّا وَعَزَّزْنَا وَالْعِلْمُ ذَاتُهُ وَ لَا مَعْلُومٌ ... فَلَمَّا أَحَدَتْ الْأَشْيَاءَ وَ كَانَ الْمَعْلُومُ وَقَعَ الْعِلْمُ مِنْهُ عَلَى الْمَعْلُومِ...» (ابن بابویه، ۱۳۸۹: ۱۳۸). همچنین خطبه‌ای از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شده است که علم خدا به وسیله ابزار و آلات نیست، بلکه جز به ذات او نمی‌باشد، و میان او و معلوماتش علمی غیر از ذاتش واسطه نیست (ابن بابویه، ۱۳۸۹: ۷۲). به عبارتی، در مورد علم خداوند، علم او عبارت است از ذات او و ذاتش عین علم او به معلومات است. هنگامی که معلوم در خارج تحقق می‌یابد، ذات آن معلوم عین علم خداوند به آن است. تفاوت در این است که علم اولی، علم ذاتی و از صفات ذات اوست، و علم دومی، علم فعلی و از صفات فعل اوست (طباطبایی، ۱۳۵۲: ۱۴۹/۱۹).

با توجه به آنچه در بحث «عرش به عنوان مصدر تدابیر کلی الهی» بیان شد، می‌توان گفت آنچه از عرش در آیات و روایات مقصود است، علم فعلی کلی خداوند است که در نظام هستی جاری و ساری است. همچنین در جمع میان تدبیر و علم فعلی خداوند می‌توان گفت که عرش، مقام تدبیر علمی و عملی خداوند است.

۳-۵. ارتباط عرش با صفت «خبیر»

در آیه «الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ فَسَأَلْ بِهِ خَبِيرًا» (فرقان/۵۹)، پس از ذکر عرش، از دو صفت «رحمن» و «خبیر» یاد شده است.

در منابع لغوی آمده است که «خبیر» به معنای آگاهی عمیق و دانش محققانه همراه با احاطه و دقت است؛ چنان‌که در آیه «وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ» (آل عمران/۱۵۳) به معنای علم خداوند به باطن اعمال انسان‌ها آمده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۵۸). در لسان‌العرب نیز «الْخَبِيرُ» از اسماء الهی معرفی شده و به معنای «عالم به آنچه بوده و خواهد بود» آمده است (ابن‌منظور، بی‌تا). بنابراین، صفت «خبیر» صرفاً بر آگاهی ظاهری دلالت ندارد، بلکه نشان‌دهنده علم به حقیقت و باطن اشیاء است (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۹۶: ۳/۱۰).

در روایتی آمده است: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: مَنْ قَالَ حِينَ يَأْخُذُ مَضْجَعَهُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي عَلَا فَقَهَرَهُ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي بَطَّنَ فَخَبَّرَهُ...» (کلینی، ۱۳۶۵: ۲/۵۳۵). در شرح این روایت، مازندرانی توضیح می‌دهد که «خبیر» بودن به معنای آگاهی یافتن از کنه و حقیقت شیء و اطلاع بر آثار و طبیعت آن است (مازندرانی، ۱۴۲۲: ۱/۳۵۴).

بر این اساس، در عبارت «فَسُئِلَ بِهِ خَبِيرًا» کنایه از آن است که اگر از او پرسشی، حقیقت امر را چنان برایت شرح خواهد داد که هیچ‌گونه بطلان و ابطال در آن راه نیابد (طباطبایی، ۱۳۵۲: ۱۵/۲۳۴). بنابراین، بازگشت صفت «خبیر» پس از «استوی علی العرش» نشان‌دهنده همان تدبیر علمی خداوند است. عرش، محل صدور این تدبیر و مقام علم فعلی است؛ صفتی فعلی که با صفت علم رابطه عموم و خصوص مطلق دارد.

۴-۵. ارتباط عرش با صفت «وحدانیت»

وحدانیت خداوند یا به تعبیر دیگر «توحید» اصلی‌ترین آموزه دین اسلام است که در آیات قرآن نقطه مقابل آن «شُرک» دانسته شده و به عنوان بزرگ‌ترین گناه معرفی شده است. به اعتقاد مسلمانان، خداوند یگانه خالق جهان است و شریکی ندارد. در احادیث نقل شده از پیامبر ﷺ و امامان شیعه، از جمله امام علی علیه السلام و امام صادق علیه السلام، توحید به معنای شهادت دادن به مضمون «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ» و عبارات مشابه آن به کار رفته است (ابن بابویه، ۱۳۸۹: ۱۰).

در تمامی آیاتی که عبارت «رَبُّ الْعَرْشِ» ذکر شده است، این تعبیر همراه با بیانی از «توحید در ربوبیت» آمده است؛ مانند آیه «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَمَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ» (انبیاء / ۲۲)، همچنین آیه «ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ» (سجده / ۴)، «... لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ» (مؤمنون / ۱۱۶)، «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ» (نمل / ۲۶)، «فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ» (توبه / ۱۲۹)، و «قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ * سُبْحَانَ رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ» (زخرف / ۸۲).

صفت «وحدانیت» از صفات ذات الهی است، زیرا نمی‌توان خداوند را به ضد آن وصف کرد. در تبیین ارتباط میان عرش و صفت وحدانیت، نکته مهم آن است که مسلمانان و حتی بت پرستان در اصل مسئله «واجب الوجود بودن خداوند» اختلافی نداشته‌اند، بلکه نزاع در معنای «اله» به عنوان «رب و معبود» بوده است. بت پرستان بر این باور بودند که تدبیر عالم به موجوداتی شریف واگذار شده و از

این رو آن‌ها را می‌پرستیدند تا شفیع نزد خدا شوند (طباطبایی، ۱۳۵۲: ۱۴/۲۶۶). از این رو، عرش الهی که مصدر تدابیر عام است، در آیه ۴ سوره سجده با تعبیر «رَبُّ الْعَرْشِ» آمده است تا در کنار برهان تمناع «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» دلالتی بر وحدانیت خداوند باشد؛ زیرا اگر برای عالم آلهه متعددی فرض شود، ناچار باید میان آن‌ها اختلاف ذاتی و تباین حقیقی باشد که در تدبیر نیز اختلاف می‌آورد، و همین امر نظام عالم را به فساد می‌کشاند (همان). این آیه در حقیقت می‌خواهد بیان کند که ملک و تدبیر هر دو از آن خداست و او یگانه معبود به حق است و غیر از او ولی و شفیی وجود ندارد (همان).

در یک جمع بندی می‌توان گفت آیاتی که در آن‌ها «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» در کنار «رَبُّ الْعَرْشِ» آمده، یا جایی که «برهان تمناع» با «رَبُّ الْعَرْشِ» همراه شده است، همگی در صدد بیان «توحید در ربوبیت» هستند. بدین معنا که خداوند، ربُّ عرش و صادرکننده تدابیر عام است و اله دیگری در این مقام وجود ندارد. بنابراین، عرش جایگاه انحصاری صدور تدابیر عام از سوی خداوند یگانه است. از این منظر، ارتباط میان صفت وحدانیت و دیگر صفات فعلی مرتبط با مقام عرش، ارتباط «عموم و خصوص مطلق» است؛ زیرا صفات فعل همگی ذیل صفت ذات «وحدانیت» قرار می‌گیرند.

۵-۵. ارتباط عرش با صفت «کریم»

از جمله دیگر صفاتی که عرش در قرآن کریم بدان متصف شده، صفت «کریم» است؛ چنان‌که آمده است: «... لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ» (مؤمنون / ۱۱۶). در این آیه، برخی قراء «کریم» را با رفع قرائت کرده‌اند و آن را صفت «رَبُّ» دانسته‌اند (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۷/۵۸۹).

در معنای لغوی، «کریم» به معنای «بخشنده، گذشت‌کننده و شریف» آمده است. در المحيط فی اللغة، کریم به معنای «صفوح و حسن» دانسته شده و در قرآن کریم نیز برای سخن نیکو به کار رفته است: «وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا» (اسراء / ۲۳) (المحیط فی اللغة، ۲۶۱/۶). همچنین ابن منظور در لسان العرب کریم را از اسماء خداوند دانسته و به معنای «کثیرالخیر و بخشنده‌ای که عطای او پایان ناپذیر است» ذکر کرده است (ابن منظور، بی تا: ۵۱۰/۱۲). طوسی نیز کریم را در اصل به معنای «قدرت بر بخشندگی بدون مانع» دانسته است (طوسی، بی تا: ۹۰/۱۷). زبیدی نیز «کریم» را به معنای گذشت از گناه دانسته است (مرتضی زبیدی، ۱۳۰۶: ۱۷/۶۰۷).

در تفسیر عبارت «رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ» آمده است: «او آفریننده سریر نیکو و

زیباست... برخی گفته‌اند کریم به معنای خیر بسیار است، و علت وصف عرش به کریم آن است که خیر آن برای اطرافیانش فراوان است» (طبرسی، ۱۴۰۸: ۸۷/۹۰). طوسی نیز می‌گوید: «عرش به کریم وصف شده است، زیرا تعظیم و بزرگی آن در افاضه خیرات برای بندگان از سوی خداوند متعال است» (طوسی، بی‌تا: ۸۷/۹۰). همچنین به سبب انتسابش به خداوند که «اکرم الاکرمین» است، عرش کریم نامیده شده است (طبرسی، ۱۴۱۲: ۳/۹۱). همان‌طور که در زبان عربی گفته می‌شود: «بیتٌ کریمٌ إذا کان ساکنوه کراماً» (زمخشری، ۱۴۱۸: ۳/۲۰۶).

بدین ترتیب، در این آیه «کریم» هم می‌تواند وصفی برای خداوند باشد و هم برای عرش. به نظر می‌رسد اگر کریم به معنای «شرف» باشد، از صفات ذات است؛ اما اگر به معنای «بخشش و گذشت» باشد، از صفات فعل خواهد بود. بر این اساس، عبارت (رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ) می‌تواند هم بر عظمت و کبریایی مقام عرش و فرمانروایی خداوند متعال دلالت کند و هم بر صدور خیرات فراوان از جانب عرش بر نظام هستی. ارتباط میان صفت «کریم» و صفات «علم» و «قدرت» در زمینه مقام عرش به گونه‌ای است که ذیل آن‌ها قرار می‌گیرد و از نوع «عموم و خصوص مطلق» است؛ بدین معنا که کریم بودن عرش، فرع بر علم و قدرت الهی در تدبیر عالم است.

۵-۶. ارتباط عرش با صفت «مجید»

واژه «مجید» در لغت به معنای شرافت، عظمت، وسعت و جلال پایدار آمده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۸۳). «مجد» به معنای بلندی رتبه و وسعت کرامت است و هنگامی که به خداوند نسبت داده می‌شود، بر جلال مطلق، عظمت بی‌پایان و شرف ذاتی دلالت دارد. در قرآن کریم، تنها یک بار عرش به صفت «مجید» توصیف شده است: ﴿ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ﴾ (بروج/۱۵). در این آیه، عرش الهی به عنوان «عرش مجید» معرفی می‌شود؛ بدین معنا که جایگاه تدبیر الهی نه تنها عظیم و رفیع است، بلکه با جلال و کرامت مطلق همراه است. علامه طباطبایی ذیل این آیه بیان می‌کند که وصف «مجید» برای عرش، اشاره به وسعت بی‌کران و شرافتی دارد که بر تمام عوالم وجودی احاطه یافته است (طباطبایی، ۱۳۵۲: ۲۰/۲۶۸). برخی مفسران همچون طبرسی، «مجید» را وصفی برای خداوند دانسته‌اند، نه برای عرش؛ بدین معنا که «ذو العرش المجید» یعنی «صاحب عرش است و او مجید است» (طبرسی، ۱۴۰۸: ۱۰/۵۲۴). بر این اساس، ارتباط عرش با صفت «مجید» از طریق اضافه عرش به خدای مجید برقرار می‌شود. چه «مجید» وصف عرش باشد و چه وصف خدا، در هر دو صورت عرش به عنوان

کانون تدبیر الهی با جلال، کرامت و شکوه الهی پیوندی ناگسستنی دارد. این پیوند نشان می‌دهد که تدبیر عالم نه تنها بر اساس علم، قدرت و ربوبیت مطلق خداوند است، بلکه بر اساس جلال و کرامتی است که هیچ نقص و محدودیتی در آن راه ندارد.

۵-۷. ارتباط عرش با صفت «رحمان»

در دو آیه از قرآن کریم، صفت «رحمان» در کنار عرش به کار رفته است: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمٰنُ﴾ (فرقان / ۵۹) و ﴿الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰی﴾ (طه / ۵). واژه «رحمان» از ریشه «رحم» و به معنای رقت و تعطف (نرمی و مهربانی) است (جوهری، ۱۴۰۴: ۵ / ۱۹۲۹؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۴۰۹). در منابع لغوی آمده است: «الرَّحْمَةُ: الرَّقَّةُ وَالتَّعَطُّفُ»، و «رحمان» صیغه مبالغه از همین ریشه است که بر کثرت و فراگیری رحمت دلالت دارد (جوهری، پیشین). همچنین تصریح شده است که «الرَّحْمٰنُ وَالرَّحِیْمُ: اسمان مشتقان من الرَّحْمَةِ»، اما «رحمان» اسمی خاص خداوند است و به غیر او اطلاق نمی‌شود (همان: ۵ / ۱۹۲۹).

در اصطلاح قرآنی، «رحمان» بر رحمت عام الهی دلالت دارد؛ رحمتی که همه موجودات، اعم از مؤمن و کافر، را در بر می‌گیرد. علامه طباطبایی «رحمان» را صیغه مبالغه از ماده «رحم» دانسته و آن را به معنای «کثیرالرحمة» تفسیر می‌کند؛ رحمتی فراگیر که شامل عموم انسان‌ها و موجودات است (طباطبایی، ۱۳۵۲: ۱۸). در روایات نیز همین نکته آمده است؛ چنان‌که امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «الرَّحْمٰنُ بِجَمِیْعِ خَلْقِهِ وَالرَّحِیْمُ بِالْمُؤْمِنِیْنَ خَاصَّةً» (حویزی، ۱۴۱۵: ۱ / ۱۲).

در آیه ۵ سوره طه، عرش جایگاه صفت «رحمان» معرفی شده است. با توجه به اینکه صفت «رحمان» نقطه مقابل ندارد و اراده و قدرت به آن تعلق نمی‌گیرد، نمی‌توان گفت: «خداوند قادر است که رحمان باشد یا نباشد»، زیرا در صورت عدم افاضه ایجاد و تدبیر، نظام هستی معدوم خواهد شد. از این رو «رحمان» در این آیه از صفات ذاتی خداوند به شمار می‌آید.

علامه طباطبایی ذیل این آیه می‌فرماید: «الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰی» دلالت دارد بر اینکه عرش مصدر رحمت عام الهی و مهیمن بر همه موجودات است. (همان) وی همچنین توضیح می‌دهد که «رحمان» مبالغه در رحمتی است که عبارت است از افاضه به ایجاد و تدبیر، و چون صیغه مبالغه غالباً بر کثرت دلالت دارد، این صفت با استواء بر عرش مناسب‌تر از دیگر صفات است؛ از این رو در میان همه اسماء، «رحمان» ذکر شده است (همان).

بنابراین، ارتباط صفت «رحمان» با عرش در این آیات، نشانه‌ای از کثرت افاضه

در ایجاد و تدبیر است. همچنین رابطه میان صفت «رحمان» و صفت «کریم»، رابطه «عموم و خصوص مطلق» است؛ به این معنا که رحمت عام الهی منشأ همه خیرات و افاضات است که از عرش بر عالم هستی جاری می‌شود.

۵-۸. ارتباط عرش با صفت «عظیم»

در سه آیه از قرآن کریم، واژه‌ی «عرش» همراه با صفت «عظیم» به کار رفته است: ﴿قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ (مؤمنون / ۸۶)، ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ (نمل / ۲۶)، و ﴿... لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ (توبه: ۱۲۹). اکثر مفسران بر این باورند که «عظیم» صفت مشبّهه‌ای است که به منظور توصیف عرش آمده است، اما زجاج آن را به رفع قرائت کرده و در این صورت می‌توان گفت «عظیم» صفت «رب» است (طوسی، بی‌تا: ۳۲۹/۵).

برخی مفسران دیگر، توجه به صفت «عظیم» در کنار عرش را نشانه‌ی آن دانسته‌اند که خداوند متعال پروردگار عرشی است که عظیم‌ترین مخلوق به شمار می‌آید؛ بنابراین پروردگار سایر مخلوقات که از نظر عظمت فروتر از عرش هستند نیز خواهد بود (طبرسی، ۱۴۰۸، ۱۳۰/۵؛ طوسی، بی‌تا: ۲۳۹/۷). این برداشت در روایات نیز تأیید شده است؛ چنان‌که در یکی از آنها آمده است: (... رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ أَيْ صِفَتُهُ أَعْظَمُ مِنْ صِفَةِ الْكُرْسِيِّ...) که نشان می‌دهد صفت «عظیم» در این جا ناظر به عرش و در مقایسه با کرسی معنا می‌شود.

از سوی دیگر، بررسی معنای لغوی واژه «عظیم» در ارتباط با خداوند، ابعاد دیگری از این بحث را آشکار می‌سازد. در لغت آمده است: «الْعَظِيمُ: الَّذِي جَاوَزَ قُدْرَةَ وَجَلَّ عَنْ حُدُودِ الْعُقُولِ حَتَّى لَا تُتَصَوَّرَ الْإِحَاطَةُ بِكُنْهِهِ وَحَقِيقَتِهِ. وَالْعَظْمُ فِي صِفَاتِ الْأَجْسَامِ: كِبَرُ الطُّوْلِ وَالْعَرْضِ وَالْعَمَقِ، وَاللَّهُ تَعَالَى جَلَّ عَنْ ذَلِكَ.» بر همین اساس، عظمت خداوند در سطحی است که فراتر از تصور و اندازه‌گیری بشری بوده و هیچ‌گونه تحدید و تمثیلی نمی‌پذیرد. در همین راستا، در روایتی از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آمده است: «أَمَّا الرُّكُوعُ فَعَظُمُوا فِيهِ الرَّبَّ أَيْ اجْعَلُوهُ فِي أَنْفُسِكُمْ ذَا عَظْمَةٍ، وَعَظْمَةُ اللَّهِ سُبْحَانَهُ لَا تُكَيَّفُ وَلَا تُحَدَّدُ وَلَا تُمَثَّلُ بِشَيْءٍ، وَيَجِبُ عَلَى الْعِبَادِ أَنْ يَعْلَمُوا أَنَّهُ عَظِيمٌ كَمَا وَصَفَ نَفْسَهُ وَفَوْقَ ذَلِكَ بِلَا كَيْفِيَّةٍ وَلَا تَحْدِيدٍ» (ابن منظور، بی‌تا).

از منظر الهیاتی نیز، «عظیم» از اسما ذات الهی به شمار می‌آید؛ زیرا ذات مقدس او واجد علو و کبریا است. همچنین به اعتبار این‌که او بر ملکوت اشیا قاهر است، سلطنت دارد و کلیدهای غیب و شهادت به دست اوست، این واژه از اسما صفات نیز محسوب می‌شود. بنابراین خداوند از حیث ذات، از حیث صفات و از حیث افعال «عظیم» است (خمینی، ۱۳۹۵: ۳۰).

از این رو، تعبیر «رب العرش العظیم» می‌تواند به دو گونه تفسیر شود: از یک سو، صفت «عظیم» ممکن است به عرش بازگردد و عرش را در مقایسه با دیگر مخلوقات متصف به عظمت سازد؛ و از سوی دیگر، می‌توان آن را صفت «رب» دانست که در این صورت عظمت ناظر بر مقام ربوبیت و تدبیر الهی خواهد بود. در این میان، علامه طباطبایی بر این نکته تأکید دارند که منظور از «رب العرش العظیم» آن است که خداوند پادشاهی است که سلطنت او بر همه‌ی موجودات حاکم است و تدبیر تمامی هستی به دست اوست (طباطبایی، ۱۳۵۲: ۵۶۱/۹). بدین ترتیب، صفت «عظیم» در نظر ایشان ناظر به فعل الهی و مدیریت نظام آفرینش است؛ صفتی که همچون دیگر اسماء ذات در پیوند با حقیقت عرش، دربرگیرنده‌ی تمامی صفات فعل نیز خواهد بود.

در یک جمع‌بندی تطبیقی می‌توان گفت: مفسرانی چون طبرسی و طوسی، عظمت عرش را به عنوان نشانه‌ای از برتری آن بر دیگر مخلوقات دانسته‌اند، در حالی که زجاج صفت «عظیم» را به خود «رب» نسبت می‌دهد و در نتیجه بر مقام ربوبی خداوند تأکید دارد. روایات نیز گاه عظمت عرش را در مقایسه با کرسی مطرح کرده‌اند. اما علامه طباطبایی با تمرکز بر جنبه‌ی فعل و تدبیر الهی، «عظیم» را ناظر بر ربوبیت و حکومت فراگیر خداوند بر کل نظام هستی تفسیر کرده‌اند. این تنوع دیدگاه‌ها نشان می‌دهد که ترکیب «رب العرش العظیم» ظرفیت گسترده‌ای در تبیین پیوند میان عظمت الهی، حقیقت عرش و مقام ربوبیت دارد.

نتیجه

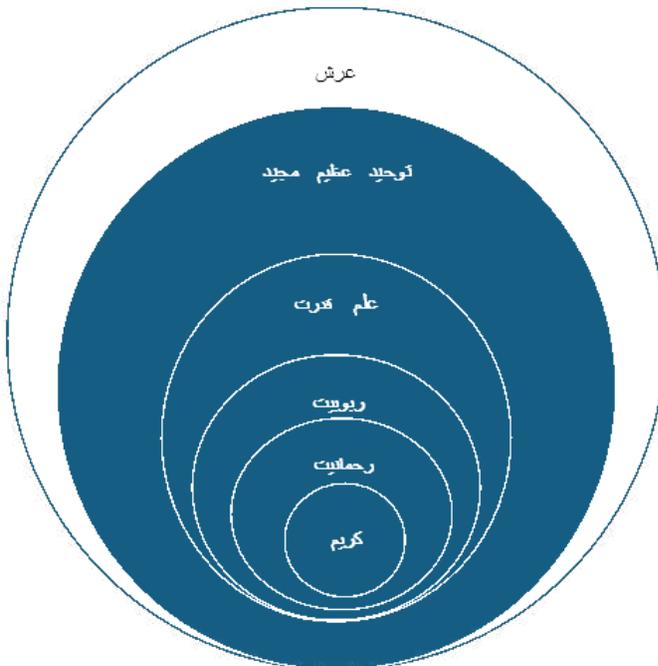
در کلمات علمای عامّه، تفسیر مبسوطی درباره حقیقت و تأویل معنای عرش و معانی و معارف بلند آن نیست و تنها علمای امامیه به پیروی از مکتب اهل بیت (علیهم السلام) در این باره بحث کرده‌اند و شقوق آن را برشمرده‌اند. استعمال لفظ عرش در آیات قرآن برای روح معنا و حقیقتی واقعی است که این حقیقت والا در آیات قرآن حاکی از ارتباط عمیق این مقام با اسماء و صفات الهی است. در زمینه عرش و حقیقت آن دیدگاه‌های مختلفی بیان شده است که در زمینه ارتباط عرش با اسماء و صفات الهی می‌توان گفت در دیدگاهی که عرش را فلک و یا فلک هفتم میدانند حقیقت عرش با اسماء و صفات الهی ارتباطی معنا دار ندارند. تنها در دیدگاهی که عرش را فلک اعلی و یا فلک نهم می‌دانند طبق اختلافاتی که در زمینه افلاک مطرح است با روشن شدن مقصود از فلک نهم و یا فلک اعلی می‌توان در زمینه ارتباط آن با اسماء و صفات اظهار نظر کرد. چنانچه مقصود حقیقت مجرد عرش باشد می‌تواند با عالم اسماء و صفات الهی در ارتباط باشد. در دیدگاه مشبیه

و یا سلفیه عرش جایگاه ذات خداوند است. اشاعره استوی خداوند بر عرش را به استیلاء تعبیر می کنند و خداوند را از صفات انسان واره منزه می دانند ولیکن قائل به مادی بودن عرش هستند که خود منجر به تشبیه می شود. در دیدگاه معتزله عرش تنها تمثیلی از عظمت و کبریایی خداوند است و خداوند را منزه از تشبیه و تجسیم می دانند و نفی صفات انسان واره می کنند، ولیکن در صدد اثبات صفات بر نمی آیند که منجر به تعطیل می شود. در دیدگاه ملاصدرا طبق قاعده تشکیک، عرش دارای باطن و ظاهر در تمامی عوالم است. در دیدگاه علامه طباطبایی عرش دارای حقیقتی واقعی و تکوینی است که مقام صدور تدابیر عام الهی است. مقام عرش با برخی صفات و اسماء الهی رابطه ای تنگاتنگ دارد که این ارتباط در جدول (۱) و شکل (۱) نمایش داده شده است.

صفت	نوع صفت	پیوند با عرش
ربوبیت (تدبیر امر) یونس/۳، رعد/۲، سجده/۴	فعلی	عرش الهی مصدر تدابیر عام الهی است و ربّ العرش صادرکننده تمامی این تدابیر به شمار می آید.
علم و قدرت هود/۷، طه/۵، نمل/۲۶، غافر/۱۵	علم: ذاتی/ قدرت: ذاتی- فعلی	عرش، علم فعلی کلی خداوند است که در نظام هستی جاری و ساری است. پیوند صفات علم و قدرت با عرش به گونه ای است که عرش مقام تدبیر علمی و عملی (قدرت) خداوند است.
خبیر مؤمنون/۱۱۶، انعام/۱۸، ملک/۱۴	ذاتی	عرش محل صدور علم فعلی و خبیر نشان از احاطه علمی عرش الهی است از این رو صفت «خبیر» با صفت علم نسبت عموم و خصوص مطلق دارد.
وحدانیت توبه/۱۲۹، مؤمنون/۱۱۶، نمل/۲۶	ذاتی	وحدانیت نشان از یگانگی در صدور تدابیر عام از سوی خداوند است.
کریم مؤمنون/۱۱۶	ذاتی/فعلی	عظمت و کبریایی مقام عرش و فرمانروایی خداوند متعال باشد و از سوی دیگر نشان از صدور تمامی خیرات از جانب عرش به صورت عام بر نظام هستی باشد. ارتباط میان این صفت با صفات علم و قدرت در زمینه مقام عرش به گونه ای است که ذیل صفات علم و قدرت خداوند قرار می گیرد و ارتباط عموم و خصوص مطلق است.

صفت	نوع صفت	پیوند با عرش
مجید بروج/ ۱۵	ذاتی	صفت «مجید» که حاکی از کمال ذات و صفات خداوند است در پیوند با عرش که مقام صدور تدابیر علمی و عملی خداوند است، ترکیب متقنی به جهت ستایش خداوند چه در مقام صفات ذات و چه در مقام صفات فعل است.
رحمان طه/ ۵	ذاتی/ فعلی	ارتباط صفت «رحمان» با عرش در این آیه بیانگر مبالغه در کثرت افاضه به ایجاد و تدبیر است.
عظیم مؤمنون/ ۸۶، نمل/ ۲۳، حاقه/ ۳۳	ذاتی/ فعلی	«عظیم» در پیوند با عرش ناظر به فعل الهی و مدیریت نظام آفرینش است و دربرگیرنده‌ی تمامی صفات فعل نیز خواهد بود.

جدول ۱: پیوند عرش با اسماء و صفات



نمودار ۱: نمای کلی ارتباط عرش با صفات و اسماء الهی

منابع

قرآن کریم.

ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (۱۴۲۵ق): «مجموع فتاویٰ شیخ الإسلام أحمد بن تیمیه»، تصحیح عبدالرحمن محمد بن قاسم و محمد بن قاسم، مدینه منوره: وزارة الشؤون الإسلامية.

ابن حنبل، احمد بن محمد (بی تا): «مسند الإمام أحمد بن حنبل»، تصحیح احمد معبد عبدالکریم، جدہ: دار المنہاج.

ابن رشد، محمد بن احمد (۱۹۹۴م): «رسالة ما بعد الطبيعة»، تصحیح جیرار جہامی و رفیق عجم، بیروت: دار الفکر اللبناني.

ابن عربی، محمد بن علی (بی تا): «فصوص الحکم»، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، بیروت: دار الکتب العربی.

ابن منظور، محمد بن مکرم (بی تا): «لسان العرب»، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.

ابن ابی جمہور، محمد بن زین الدین (۱۴۰۳ق): «عولی اللئالی العزیزة فی الأحادیث الدینیة»، تصحیح شہاب الدین مرعشی و مجتبی عراقی، قم: مؤسسه سید الشهداء علیہ السلام.

ابن بابویہ، محمد بن علی (۱۳۷۴ش): «الخصال»، تصحیح علی اکبر غفاری، قم: جامعہ مدرسین حوزہ علمیہ قم.

ابن بابویہ، محمد بن علی (۱۳۸۹ش): «التوحید»، تصحیح یعقوب جعفری، قم: نسیم کوثر.

ابن عاشور، محمد طاهر (۱۹۸۴م): «تفسیر التحریر و التنویر»، تونس: الدار التونسية للنشر.

ابن ہائم، احمد بن محمد (۲۰۰۳م): «التبیان فی تفسیر غریب القرآن»، تصحیح ضاحی عبدالباقی محمد، بیروت: دار الغرب الإسلامي.

ابوحنیان، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق): «البحر المحيط فی التفسیر»، تصحیح صدقی محمد جمیل، بیروت: دار الفکر.

احمدپیری، ا. ورنجیر، ج. (۱۴۰۲ش): «معناشناسی آیات عرش در قرآن کریم بر اساس روابط ہم نشینی و جاننشینی»، مطالعات سبک شناختی قرآن کریم، ۱۳، ۲۲۸-۲۴۸.

ازرقی، محمد بن عبدالله (۱۴۱۶ق): «أخبار مكة و ما جاء فیها من الآثار»، تصحیح رشدی صالح ملحس، بیروت: دار الأندلس.

امین، نصرت بیگم (۱۳۶۱ش): «تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن»، تهران: نهضت زنان مسلمان.

بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۵ق): «البرهان فی تفسیر القرآن»، تصحیح واحد تحقیقات اسلامی بنیاد بعثت، قم: مؤسسه البعثه.

بهرامی، ح. ع. (۱۳۹۷ش): «تحلیل تطبیقی استواء علی العرش در اندیشه ماتریدیان و سلفیان با تأکید بر دیدگاه ابن تیمیه»، پژوهشنامه مذاهب اسلامی، ۹، ۷-۲۴.

پیروزفر، س.، بیدسرخ، ع.، اسماعیلی زاده، ع. و روحی برندق، ک. (۱۳۹۸ش): «تحلیل حقیقت عرش و مراد از حاملان آن با تأکید بر آیه ۱۷ سوره حاقه»، پژوهش های قرآنی، ۹۱، ۲۹-۵۴.

بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق): «أنوار التنزیل و أسرار التاویل»، تصحیح محمد عبدالرحمن مرعشلی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

بیہقی، احمد بن حسین (۱۴۱۷ق): «الأسماء و الصفات»، تصحیح عبد الرحمن عمیره، بیروت: دار الجیل.

بیہقی، احمد بن حسین (۲۰۰۸م): «مختصر الإعتقاد للإمام البیهقی»، شرح عبدالوہاب بن احمد شعرانی، مقدمہ جودہ محمد أبو الیزید مہدی، تحقیق یوسف رضوان کود، بی جا: دارة الکرز للنشر و التوزیع.

جبل، محمد حسن (۲۰۱۰م): «المعجم الإشتقاقی المؤصل لألفاظ القرآن الکریم»، قاهره: مكتبة الآداب.

جرجانی، علی بن محمد (۱۳۷۰ش): «التعریفات»، تهران: ناصر خسرو.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۵ش): «توحید در قرآن»، قم: انتشارات مؤسسه اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۹ش): «تفسیر تسنیم»، قم: انتشارات مؤسسه اسراء.

جوهری، إسماعیل بن حماد (۱۴۰۴ق): «الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة»، تصحیح احمد عبدالغفور عطّار، بیروت: دار العلم للملایین.

حامد دهنانی فیروزآبادی (۱۳۹۶ش): «مفهوم شناسی واژه قرآنی خبیر»، دانشنامه علوم قرآن و حدیث، ۸، ۱۵۷-۱۷۸.

حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵ق): «تفسیر نور الثقلین»، تصحیح هاشم رسولی، قم: اسماعلیان.

خمینی، روح الله (۱۳۹۵ش): «ترجمه شرح دعای سحر»، چاپ پنجم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

جمالی، ر. و ایمانی مقدم، م. (۱۴۰۱ش): «واکاوی تطبیقی تفاسیر قرآنی و فلسفی و عرفانی درباره حقیقت عرش الهی»، پژوهش های تفسیر تطبیقی، ۱۶، ۳۰۷-۳۲۶.

جمالی، ر. و مودنی بیستگانی، ح. (۱۴۰۲ش): «واکاوی روایت خواجه اباصلت از امام رضا علیہ السلام مبنی بر عدم

جسمانیت عرش خداوند»، فرهنگ رضوی، ۴۲، ۵۵-۸۱.

دولتی یاف پارچه، م.، ملایری، م. و مطلق درستی، م. (۱۳۹۶ش): «تبیین و نقد دیدگاه قاضی سعید قمی درباره جایگاه عرش و کرسی»، کلام اسلامی، ۱۵، ۸۱-۱۰۵.

دمشقی، محمد منیر (۱۴۲۶ق): «الإتحافات السنیة بالأحادیث القدسیة»، تصحیح عبدالقادر ارنان و طاب عواد، دمشق: دار ابن کثیر.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق): «مفردات ألفاظ القرآن»، تصحیح صفوان عدنان داوودی، بیروت: دار الشامیة.

زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۱۸ق): «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل»، تصحیح علی محمد معوض و عادل احمد عبدالموجود و فتحی عبدالرحمن حجازی، ریاض: مکتبة العیکان.

سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۶۹ش): «شرح المنظومة»، تعلیقات حسن حسن زاده آملی، تصحیح مسعود طالبی، تهران: نشر تاب.

سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۲ش): «مجموعه مصنفات شیخ اشراق»، تصحیح هانری کوربن، نجف قلی حبیبی و حسین نصر، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.

شهرستانی، محمد بن عبد الکریم (۱۴۱۵ق): «الملل و النحل»، تصحیح علی حسن فاعور و امیر علی مهنا، بیروت: دار المعرفة.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶ش): «تفسیر القرآن الکریم»، تصحیح محمد خواجوی، قم: بیدار.

صدراللهی، روح الله (۱۴۰۲ش): «ارزیابی دیدگاه صدرالمتألهین از ارتباط صفات فعلی خدا به ذات»، فصلنامه ...، ۱۰، ۱، ۸۷-۱۰۷.

طباطبایی، محمد حسین (۱۳۵۲ش): «المیزان فی تفسیر القرآن»، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۸ق): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، تصحیح محمد جواد بلاغی، بیروت: دار المعرفة.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۲ق): «تفسیر جوامع الجامع»، تصحیح ابوالقاسم گرگی، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.

طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق): «جامع البیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دار المعرفة.

طوسی، محمد بن حسن (بی تا): «التبیین فی تفسیر القرآن»، تصحیح محمد محسن آقابزرگ تهرانی و احمد حبیب عاملی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

عبده، محمد و رضا، محمد رشید (۱۴۱۴ق): «تفسیر القرآن الحکیم (تفسیر المنار)»، بیروت: دار المعرفة.

عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ش): «تفسیر العیاشی»، تصحیح هاشم رسولی، تهران: مکتبه العلمیة الإسلامیة.

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۳۹۶ش): «شرح أسماء الله الحسنی»، تصحیح عبدالرضا جمال زاده، تهران: مؤسسه فرهنگی هنری نوین پژوهش فیاض.

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق): «التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)»، تصحیح مکتب تحقیق دار احیاء التراث العربی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق): «کتاب العین»، قم: مؤسسه دار الهجرة.

فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۱۵ق): «تفسیر الصافی»، تصحیح حسین اعلمی، تهران: مکتبه الصدر.

قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا (۱۳۶۷ش): «تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب»، تصحیح حسین درگاهی، تهران: وزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامی.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵ش): «الکافی»، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الإسلامیة.

مازندرانی، محمد صالح (۱۴۲۹ق): «شرح أصول الکافی»، تصحیح ابوالحسن شعرانی و علی عاشور، بیروت: دار إحياء الكتاب العربی.

مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق): «بحار الأنوار»، تصحیح گروه محققان، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

مراغی، احمد مصطفی (بی تا): «تفسیر المراغی»، بیروت: دار الفکر.

مسلم بن حجاج (۱۴۱۲ق): «صحیح مسلم»، تصحیح محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره: دار الحدیث.

نجفی، ر. و جمالی، ر. (۱۴۰۱ش): «واکاوی مراد از استوای الهی بر عرش»، تفسیر پژوهی، ۱۸، ۳۳۶-۳۶۵.

نجفی، ر. و جمالی، ر. (۱۴۰۱ش): «بررسی حقیقت عرش الهی از دیدگاه مفسران فریقین»، مطالعات تفسیری، ۵۲، ۱۶۷-۱۸۴.

References

- The Holy Qur'an.
- 'Abduh, M., & Riḍā, M. R. (1993/1414 AH). *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm* (Tafsīr al-Manār). Beirut: Dār al-Ma'rifah.
- Abū Ḥayyān, M. b. Y. (2000/1420 AH). *Al-Baḥr al-Muḥīṭ fī al-Tafsīr* (Ṣ. M. Jamīl, Ed.). Beirut: Dār al-Fikr.
- Ahmadpīrī, A., & Ranjbar, J. (2023/1402 SH). Semantic analysis of the throne verses in the Holy Qur'an based on paradigmatic and syntagmatic relations. **Stylistic Studies of the Holy Qur'an**, 13, 228–248.
- Amīn, N. B. (1982/1361 SH). *Tafsīr Makhzan al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Tehran: Nahḍat-e Zanān-e Mosalmān.
- 'Ayyāshī, M. b. M. (2001/1380 SH). *Tafsīr al-'Ayyāshī* (H. Rasūlī, Ed.). Tehran: Maktabat al-'Ilmiyyah al-Islāmiyyah.
- Azraqī, M. b. 'Abd Allāh. (1995/1416 AH). *Akhbār Makkah wa mā jā'a fīhā min al-Āthār* (R. Ṣ. Malḥas, Ed.). Beirut: Dār al-Andalus.
- Bahramī, H. A. (2018/1397 SH). Comparative analysis of "Istiwā' alā al-'Arsh" in the thought of Māturīdīs and Salafīs with emphasis on Ibn Taymiyyah's view. **Islamic Sects Research Journal**, 9, 7–24.
- Bahrānī, H. b. S. (1995/1415 AH). *Al-Burhān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Qom: Ba'thah Foundation.
- Bayḍāwī, 'A. b. 'U. (1998/1418 AH). *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Tāwīl* (M. 'Abd al-Raḥmān Mar'ashlī, Ed.). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Bayhaqī, A. b. Ḥ. (1997/1417 AH). *Al-Asmā' wa al-Ṣifāt* ('A. R. 'Amīrah, Ed.). Beirut: Dār al-Jīl.
- _____ (2008). *Mukhtaṣar al-I'tiqād li al-Imām al-Bayhaqī* ('A. b. A. Sha'rānī, Commentary; J. M. Abū al-Yazīd Mahdī, Intro.; Y. Riḍwānkūd, Ed.). [n.p.]: Dārat al-Karz.
- Dehqānī Fīrūzābādī, H. (2017/1396 SH). Conceptual analysis of the Qur'anic term "Khabīr." **Encyclopedia of Qur'anic and Hadith Sciences**, 8, 157–178.
- Dimashqī, M. M. (2005/1426 AH). *Al-Ittiḥāfāt al-Sunniyyah bi al-Aḥādīth al-Qudsiyyah* ('A. Arnāūt & Ṭ. 'Awād, Eds.). Damascus: Dār Ibn Kathīr.
- Dowlāṭī Bāf Pārcheh, M., Malāyerī, M., & Motlaq Doroshī, M. (2017/1396 SH). Analysis and critique of Qāḍī Sa'tid Qummī's theological, philosophical, and mystical views on the throne and kursī in the cosmic order. **Islamic Theology**, 101, 81–100.
- Fakhr Rāzī, M. b. 'U. (1999/1420 AH). *Al-Tafsīr al-Kabīr* (Mafāṭīḥ al-Ghayb) (Research Office of Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, Ed.). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Fakhr Rāzī, M. b. 'U. (2017/1396 SH). *Sharḥ Asmā' Allāh al-Ḥusnā* ('A. Jamālzādeh, Ed.). Tehran: Novīn Pajoohesh-e Fayyāz Cultural Institute.
- Farāhīdī, Kh. b. A. (1989/1409 AH). *Kitāb al-'Ayn*. Qom: Mu'assasat Dār al-Hijrah.
- Fayḍ Kāshānī, M. b. Sh. M. (1994/1373 SH). *Tafsīr al-Sāfi* (H. A'lamī, Ed.). Tehran: Maktabat al-Ṣadr.
- Ḥuwayzī, 'A. b. J. (1995/1415 AH). *Tafsīr Nūr al-Thaqalayn* (H. Rasūlī, Ed.). Qom: Ismā'īliyyān.
- Ibn Abī Jumhūr, M. b. Z. (1983/1403 AH). *'Awālī al-Lāālī al-'Azīziyyah fī al-Aḥādīth al-Dīniyyah* (Sh. al-Dīn Mar'ashī & M. 'Irāqī, Eds.). Qom: Sayyid al-Shuhadā' Foundation.
- Ibn 'Arabī, M. b. 'Alī. (n.d.). *Fuṣūṣ al-Ḥikam* (A. al-'Alā 'Afīfī, Ed.). Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.

- Ibn 'Āshūr, M. Ṭ. (1984). *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Tunis: Tunisian Publishing House.
- Ibn Bābūyah, M. b. 'Alī. (1995/1374 SH). *Al-Khiṣāl* ('A. A. Ghafārī, Ed.). Qom: Society of Seminary Teachers.
- _____ (2010/1389 SH). *Al-Tawḥīd* (Y. Ja'farī, Ed.). Qom: Nasīm Kowthar.
- Ibn Hā'im, A. b. M. (2003). *Al-Tibyān fi Tafsīr Gharīb al-Qur'ān* (D. 'Abd al-Bāqī M., Ed.). Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī.
- Ibn Ḥanbal, A. b. M. (n.d.). *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal* (A. M. 'Abd al-Karīm, Ed.). Jeddah: Dār al-Minhāj.
- Ibn Manzūr, M. b. M. (n.d.). *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Ibn Rushd, M. b. A. (1994). *Risālah mā ba'd al-Ṭabī'ah* (G. Jahāmi & R. 'Ajam, Eds.). Beirut: Dār al-Fikr al-Lubnānī.
- Ibn Taymiyyah, A. b. A. (2004/1425 AH). *Majmū' Fatāwā Shaykh al-Islām Aḥmad ibn Taymiyyah* (A. M. b. Qāsim & M. b. A. M. Qāsim, Eds.). Medina: Ministry of Islamic Affairs.
- Jabal, M. H. (2010). *Al-Mu'jam al-Ishtiqāqī al-Mu'aṣṣal li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm*. Cairo: Maktabat al-Ādāb.
- Jamālī, R., & Īmānī-Muqaddam, M. (2022/1401 SH). Comparative analysis of Qur'anic, philosophical, and mystical interpretations of the divine throne. **Comparative Tafsīr Studies**, 16, 307–326.
- Jamālī, R., & Mūzanī Bīstgānī, H. (2023/1402 SH). Analysis of Khwāja Abāsalt's narration from Imam Riḍā (AS) on the incorporeality of the divine throne. **Razavī Culture**, 42, 55–81.
- Jawādī Āmulī, 'A. (2016/1395 SH). *Tawḥīd dar Qur'ān*. Qom: Isrā Publications.
- _____ (2020/1399 SH). *Tafsīr al-Tasnīm*. Qom: Isrā Publications.
- Jawharī, I. b. H. (1984/1404 AH). *Al-Ṣiḥāḥ: Ṭāğ al-Lughah wa Ṣiḥāḥ al-'Arabiyyah* (A. 'A. 'Aṭṭār, Ed.). Beirut: Dār al-'Ilm lil-Malāyīn.
- Jurjānī, 'A. b. M. (1991/1370 SH). *Al-Ta'rīfāt*. Tehran: Nāṣir Khusraw.
- Khumaynī, R. (2016/1395 SH). Translation of *Sharḥ Du'ā' al-Saḥar*. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.
- Kulaynī, M. b. Ya'qūb. (1986/1365 SH). *Al-Kāfi* ('A. A. Ghafārī, Ed.). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.
- Majlisī, M. B. (1983/1403 AH). *Biḥār al-Anwār* (H. Muṣṭarāḥamī, 'A. A. Ghafārī, M. B. Behbūdī, M. T. Miṣbāḥ Yazdī, M. B. Maḥmūdī, M. M. Kharsān et al., Eds.). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Marāghī, A. M. (n.d.). *Tafsīr al-Marāghī*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Māzandarānī, M. Ṣ. (2008/1429 AH). *Sharḥ Uṣūl al-Kāfi* (A. H. Sha'rānī & 'A. 'Āshūr, Eds.). Beirut: Dār Iḥyā' al-Kitāb al-'Arabī.
- Muslim b. Ḥajjāj. (1991/1412 AH). *Ṣaḥīḥ Muslim* (M. F. 'Abd al-Bāqī, Ed.). Cairo: Dār al-Ḥadīth.
- Najafī, R., & Jamālī, R. (2022/1401b SH). Examination of the divine throne in the views of Sunni and Shia commentators with emphasis on verse 5 of Sūrat Ṭāhā. **Interpretive Studies**, 52, 167–184.
- Najafī, R., & Jamālī, R. (2022/1401a SH). Analysis of divine enthronement in the Qur'an based on its attributes. **Tafsīr Research**, 18, 336–365.
- Pīrūzfar, S., Bīdsarkhī, A., Esmā'īlīzādeh, A., & Rūḥī Barandaq, K. (2019/1398 SH). Analysis of the reality of the throne and its bearers with emphasis on verse 17 of Sūrat al-Ḥāqqah. **Qur'anic Studies**, 91, 29–54.
- Qummī Mashhadī, M. b. M. R. (1988/1367 SH). *Tafsīr Kanz al-Daqa'iq wa Baḥr al-Gharā'ib* (H. Dargāhī, Ed.). Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guid-

- ance, Printing and Publishing Foundation.
- Rāghib Iṣfahānī, Ḥ. b. M. (1992/1412 AH). *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān* (Ṣ. 'A. Dā'ūdī, Ed.). Beirut: Dār al-Shāmiyyah.
- Sabzawārī, H. b. M. (1990/1369 SH). *Sharḥ al-Manzūmah* (H. H. Zādah Āmulī, Commentary; M. Tālibī, Ed.). Tehran: Nashr-e Nāb.
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, M. b. I. (1987/1366 SH). *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* (Mullā Ṣadrā) (M. Khwājūyī, Ed.). Qom: Bidār.
- Ṣadrullāhī, R. (2023/1402 SH). Evaluation of Ṣadr al-Mutāallihīn's view on the relation between divine attributes and essence in light of Qur'anic verses and narrations. *Volume 10, Issue 1, Serial 36*, 87–107.
- Shahrastānī, M. b. 'A. K. (1995/1415 AH). *Al-Mīlāl wa al-Nīḥāl* ('A. Ḥ. Fā'ūr & A. 'A. Muḥannā, Eds.). Beirut: Dār al-Ma'rifah.
- Suhrawardī, Y. b. Ḥ. (1993/1372 SH). *Majmū'ah Muṣannafāt Shaykh al-Ishrāq* (H. Corbin, N. Q. Ḥabībī, & Ḥ. Naṣr, Eds.). Tehran: Ministry of Culture and Higher Education, Institute for Cultural Studies and Research.
- Ṭabarī, M. b. J. (1991/1412 AH). *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Ma'rifah.
- Ṭabarsī, F. b. Ḥ. (1991/1412 AH). *Tafsīr Jawāmi' al-Jāmi'* (A. Q. Gurgī, Ed.). Qom: Seminary Management Center.
- _____ (1988/1408 AH). *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* (M. J. Balāghī et al., Eds.). Beirut: Dār al-Ma'rifah.
- Ṭabāṭabā'ī, M. Ḥ. (1973/1352 SH). *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: Mu'assasat al-'Alamī lil-Maṭbū'āt.
- Ṭūsī, M. b. Ḥ. (n.d.). *Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān* (M. Āqā Buzurg Ṭīhrānī & A. Ḥ. 'Āmilī, Eds.). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Zamakhsharī, M. b. 'U. (1998/1418 AH). *Al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Tāwīl* ('A. M. Ma'wāḍ, 'A. A. 'Abd al-Mawjūd, & F. 'A. Ḥijāzī, Eds.). Riyadh: Maktabat al-'Ubaykān.