



Hermeneutics on the Semantics of Divine Names and Attributes in Comparison with the Interpretive Allameh Tabataba'i and Rashid Reza

Hassanali Norouzi Azaraki ¹ 

1. Assistant Professor, Department of Quranic Interpretation and Sciences, University of Holy Quranic Sciences and Education, Malayer Faculty of Quranic Sciences, Iran. h.norouzi@quran.ac.ir

Research Article



Abstract

One of the fundamental issues in the field of Islamic thought is the semantics of the divine names and attributes. Although the scope of discussion on this issue is very broad and the range of differences among Islamic scholars also includes all the divine attributes and names, the differences of opinion are more pronounced in the discussion of the divine attributes; and despite the existence of diverse approaches in expressing its various aspects and dimensions, it can be said that two basic opposing views can be seen on this issue: one is the opinion of those who believe that humans, due to their high cognitive ability and capacity, are capable of recognizing the divine names and attributes and their lofty meanings, and on the other hand, some believe that humans do not have the power to understand the divine essence and attributes and it is necessary to leave their understanding to His people. Allamah Tabataba'i, the author of Tafsir al-Mizan, is one of the defenders of the first theory, and Rashid Reza, the author of Tafsir al-Manar, is one of the followers of the second group; This article, using the method of content analysis and information collection in a library format and a descriptive, explanatory and comparative approach, first extracted the principles and principles of the two commentators on the issue by stating the main statements and then analyzed the interpretative perspectives of the two commentators. Rashid Reza, relying on the foundations of the Salafis and opposing interpretationism and relying on the appearances of the Quran, denying the permissible existence in the Quran and saying that God shares with people in attributes and the spiritual differences of attributes, believes in the impossibility of knowing the divine names and attributes, and Allameh Tabataba'i, believing in the school of Ahl al-Bayt (AS) and Shiite principles by using reason in understanding the verses of the Quran and the permissibility of interpretation, the permissible existence in the Quran and the conceptual unity of divine and human names and attributes, believes in the possibility of knowing the divine names and attributes.

Keywords: semantics, divine names and attributes, interpretationism, apparentism, Allameh Tabataba'i, Rashid Reza, Salafi

Received: 2025-10-20 ; Received in revised from: 2025-11-08 ; Accepted: 2026-01-06 ; Published online: 2026-01-06

◆ How to cite: Norouzi Azaraki, H. (2026). Hermeneutics on the Semantics of Divine Names and Attributes in Comparison with the Interpretive Perspective of Allameh Tabataba'i and Rashid Reza. (e238475). *Quranic commentations*, (280-308), e238475 doi: [10.22034/qc.2026.554398.1215](https://doi.org/10.22034/qc.2026.554398.1215)



تأویل گرایي در باب معناشناسي اسما و صفات الهی در مقارنه دیدگاه تفسیری علامه طباطبایی و رشیدرضا

حسنعلی نوروزی آزارکی^۱ ID

۱. استاد یارگروه تفسیر و علوم قرآن دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی ملایر، ایران.

h.noruzi@quran.ac.ir

بزهشی



چکیده

یکی از مباحث اساسی در حوزه اندیشه اسلامی، موضوع معناشناسی اسما و صفات الهی است. گرچه قلمرو بحث در این مسئله بسیار گسترده و دامنه اختلافات دانشمندان اسلامی نیز شامل همه صفات و اسمای حسنی الهی می شود لیکن اختلاف نظرها در بحث صفات خبری جلوه بیشتری دارد؛ و به رغم وجود رویکردهای متنوع در بیان چگونگی و ابعاد مختلف آن، می توان گفت، دو دیدگاه اساسی متقابل در این موضوع دیده می شود: یکی قول کسانی که معتقداند، انسانها به لحاظ استعداد و قابلیت معرفتی بالا، قادر به شناخت اسما و صفات الهی و معانی بلند آنها می باشند و در مقابل عده ای بر آن اند که آدمیان قدرت درک ذات و صفات الهی را ندارند و لازم است فهم آنها را به اهلش واگذار نمایند. علامه طباطبایی صاحب تفسیر المیزان از مدافعان نظریه اول بوده و رشیدرضا صاحب تفسیر المنار از پیروان گروه دوم است؛ این مقاله با روش تحلیل محتوا و گردآوری اطلاعات به صورت کتابخانه ای و رویکرد توصیفی، تبیینی و تطبیقی، با بیان اقوال عمده، ابتدا مبانی و اصول دو مفسر در مسئله را استخراج نموده و سپس به تحلیل دیدگاه تفسیری دو مفسر پرداخته است. رشیدرضا با تکیه بر مبانی سلفیان و مخالفت با تأویل گرایی و تکیه بر ظواهر قرآن، نفی وجود مجاز در قرآن و قول به اشتراک خدا با مردم در صفات و تباین معنوی صفات، قائل به عدم امکان شناخت اسما و صفات الهی شده است و علامه طباطبایی با اعتقاد به مکتب اهل بیت علیهم السلام و مبانی شیعی با بکارگیری عقل در فهم آیات قرآن و جواز تأویل، وجود مجاز در قرآن و وحدت مفهومی اسما و صفات الهی و انسانی، معتقد به امکان شناخت اسما و صفات الهی می باشد.

کلیدواژه ها: معناشناسی، اسما و صفات الهی، تأویل گرایی، ظاهر گرایی، علامه طباطبایی، رشیدرضا، سلفیان.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۲۸ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۸/۱۷ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۱۶ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۰/۱۶

◆ استناد به این مقاله: نوروزی آزارکی، حسنعلی. (۱۴۰۴). تأویل گرایی در باب معناشناسی اسما و صفات الهی در مقارنه دیدگاه تفسیری علامه طباطبایی و رشیدرضا. (۲۳۸۴۷۵). *مطالعات تأویلی قرآن*, (۲۸۰-۳۰۸), ۲۳۸۴۷۵
doi: 10.22034/qc.2026.554398.1215

۱. طرح مسئله

موضوع اسما و صفات الهی از مباحث کهن، در تاریخ عقاید و اندیشه اسلامی و سایر ادیان الهی بوده که یکی از زیرشاخه های آن مسئله معناشناسی وامکان فهم آن است. قرآن کریم فراوان از اسما نیکوی الهی یاد کرده و مؤمنان را به خواندن خدای سبحان با آن نامها فرا خوانده (اعراف/۱۸۰، اسرا/۱۱۰، طه/۸، حشر/۲۴) و جریان امور عالم را با اسم او می داند. (هود/۴۱) و همین طور از وصف خدا و شیوه های نادرست آن بارها سخن گفته شده است. (انعام/۱۰۰، انبیا/۲۲، صافات/۱۵۹) و... اگرچه واژه صفت و یا صفات در حالت اسمی در قرآن بکار نرفته است، وجود آیات متشابهی مانند: (طه/۵، فتح/۱۰، الرحمن/۲۷، فجر/۳۲، شوری/۱۱) و... را می توان منشا پیدایش بسیاری از مسائل مهم اسما و صفات الهی دانست. بدین روی فخر رازی و ابن خلدون، علت پیدایش اختلاف متکلمان در مسئله اثبات و نفی صفات الهی را الفاظ موجود در قرآن دانسته اند. (فخر رازی، ۱۴۱۵: ۱۶۹/۷)، (ابن خلدون، ۱۳۶۶: ۳/۱۰۷۶-۱۰۷۷) شبلی نعمانی نیز ضمن نقل قول شهرستانی چنین سخنی دارد. (شبلی نعمانی، ۱۳۸۶: ۱/۱۶) و برخی علت آنرا بدفهمی و یا کج فهمی در تفسیر حقایق دینی می داند. (سبحانی، ۱۳۷۳: ۱/۶۰). اختلاف نظر جدی دانشمندان، در باب معناشناسی اسما و صفات و سایر بحث های مربوط به آن، به درستی معلوم نیست از چه زمانی در میان متکلمان اسلامی مطرح شده است؛ اگرچه در سده نخستین اسلام، پس از رحلت پیامبر گرامی اسلام ﷺ، موضوع تشبیه و تنزیه خدای سبحان، همگام با مسائلی دیگر همچون؛ بحث ارجا، جبر و اختیار، امامت و... در ردیف موضوعات اعتقادی بودند که زمینه ساز شکاف مذهبی زیادی در بین مسلمانان گردد؛ و در قرن دوم هجری جایگاه این گونه مباحث در جامعه آن روز، بدان پایه رسید که برخی متکلمان، موضوع علم کلام را، اسما و صفات الهی دانسته اند. (فخر رازی، ۱۴۰۷: ۳۷).

تحقیق در این موضوع، علاوه بر اسما و صفات ذاتی، شامل صفات فعلی و صفات خبری نیز می شود؛ و چه بسا بحث صفات خبری به لحاظ شائبه تجسیم و تشبیه خدای متعال از اهمیت بیشتری برخوردار است؛ مقصود از صفات خبری صفاتی است که آیات و روایات از آنها خبر داده اند؛ مانند، مجی (آمدن)، نزول، داشتن ید، وجه، عین، استوا بر عرش و... که اگر در آیات و روایات ذکر نگردیده بود، خرد به درک آنها راهی نداشت. (سبحانی، ۱۴۱۶: ۱۸۱)، (سبحانی، ۱۳۷۳: ۲۱ و ۶۵) و گفته شده صفات خبری آن دسته از اوصاف و نسبت هایی که مشتمل بر جنبه های جسمانی و مانند آن اشاره نظر داشته گفته میشود. (صابری، ۱۳۸۴: ۱/۸۷). بهر حال مباحث

مختلف معناشناسی صفات نه تنها نخستین پرسشهای مردم در حوزه دین شناسی که در رشته ها و شاخه هایی همچون، فلسفه دین، زبان دین و الهیات جدید نیز همواره وجود داشته و امروزه با شدت و عمق بیشتری رواج دارد. و اساسی ترین پرسشها در این عرصه، عبارت است از این که؛ آیا امکان معرفت صفات و معانی آنها برای بشر وجود دارد؟ چگونه و از چه راهی می توان به اسما و صفات الهی و معانی آنها دست یافت؟ صفات خدا با صفات آفریدگان چه نسبتی دارد؟ مرز میان تشبیه و تنزیه خدا کدام است؟ و... در این مباحث، میان دانشمندان اسلامی اختلاف زیادی وجود دارد که این تحقیق با روش تحلیل محتوا و جمع آوری اطلاعات به شیوه کتابخانه ای، ضمن بیان مختصری از آراء معروف، به مقایسه و بررسی تطبیقی دیدگاه علامه طباطبائی و رشیدرضا پرداخته است.

۲. مفهوم اسم و صفت

در معنای «اسم» که جمع آن اسما است، اختلاف نظر وجود دارد و منشأ اختلاف درباره آن به نگاه متفاوت لغت شناسان نسبت به ریشه این کلمه بر می گردد؛ ادیبان کوفه و برخی دیگر معتقداند واژه اسم از ریشه «بِسْمَه» از ماده «وسم» به معنای علامت، اماره، نشانه و... گرفته شده که همزه آن عوض از «واو» قرار گرفته است. (ابن فارس، ۱۴۱۰: ۶/۱۱۵)، (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۶/۳۸۱)، (قرشی، ۱۳۷۵: ۳/۳۲۸)، (مکی بن ابی طالب، ۱۳۶۲: ۶/۱). بصریان و برخی دیگر نیز قائل اند واژه ی اسم از ریشه «سَمُو» به معنای بلندی، برتری، ارتفاع و... گرفته شده (راغب، ۱۳۹۰: ۳۸۶) و علت این که به هر نامی اسم گویند برای آن است که مفهومش، پس از نام گذاری از مرحله خفا و پنهانی به مرحله ظهور و بروز رسیده و یا این که لفظ بعد از نام گذاری معنا پیدا کرده و ارتفاع می یابد. (مکی بن ابی طالب، ۱۳۶۲: ۶/۱)، (مکارم و همکاران، ۱۳۷۱: ۲۰/۱) و یا اینکه به واسطه آن ذات (مسمی) شناخته می شود. (راغب، ۱۳۹۰: ۳۸۶)، (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۶/۳۸۱-۳۸۲)، (عسکری، ۱۳۵۳: ۵۱).

بعضی اشکال کرده اند که نمی توان ریشه کلمه اسم را «وسم» یا «سمه» دانست؛ زیرا در این صورت تصغیر آنرا باید «وُسَیم» دانست درحالی که مصغر آن «سَمی» است. (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۶/۳۸۱-۳۸۲) و شاید برای همین مرحوم طبرسی، بعد از نقل هر دو قول، نظر دوم را برگزیده و دراستدلای می گوید؛ درمثال واوی در صورتی که واو حذف شود در ازای آن همزه وصل نمی آید بلکه «هاء» غیر ملفوظ به آخر آن افزوده می شود. مانند وصل صلّه، و عد عِدّه و... (طبرسی، ۱۹۹۵: ۱۴۱۵: ۵۱/۱-۵۱). در هر حال ریشه این کلمه هر چه که باشد، تقریباً عموم واژه شناسان

معتقدند که اسم به معنای نشانه و علامتی است که به وسیله آن مسمی (ذات) نشانه گذاری و شناخته می شود. (ابن فارس، ۱۴۱۰: ۱۱۵/۶) و (عسکری، ۱۳۵۳: ۵۱) و (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۳۸۱/۶).

واژه «صفت» در اصل، «وصف» بوده که بصورت صفت درآمد همان گونه که عده از وعد گرفته شده است. بنابراین صفت، مصدر بوده که به معنای توصیف کردن است. در عین حال صفت در بسیاری از موارد به معنای حاصل مصدری مثل «علم» بکار می رود و معنای آن به لحاظ حاصل مصدری، اماره و علامت و نشانه شیء است. (جرجانی، ۱۳۰۶: ۵۸) اما صفت، علامتی است که حالت خاصی از حالات موصوف را بیان می کند. (همان) لغت شناسان به طور معمول، صفت را همان اسم مشتق، و اسم را اعم از اسم مشتق و جامد می دانند؛ البته گاهی اسم را فقط به معنای اسم جامد می گیرند و آن را در مقابل صفت که مشتق است قرار می دهند. به هر حال «صفت» از ریشه «وصف» گرفته شده است و به معنای حالتی است که در شیئی یا شخصی یافت می شود. (مفردات راغب، ۱۳۹۰: ۸۴۲). به گفته برخی، صفت از ریشه ی وصفه بروزن فعله بوده که از صورت ناقص درآمد و بر معانی و شکل خاصی دلالت دارد. (عسکری، ۱۳۵۳: ۵۱). برخی در فرق بین «وصف» و «صفت» گفته اند وصف مصدر و اسم جنس است و توضیح همه جانبه ای در خصوص موصوف ارائه می نماید و صفت اسم مصدر بوده که به معنای زیور می باشد. (عسکری، ۱۳۵۳: ۵۱) و (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۳۸۱/۶ - ۳۸۲). به گفته ابوهلال واژه «صفت» به همان معنای «اسم» نیز آمده با این فرق که صفت در نشانه بودنش به ویژگیهای خاص مقید و محدود است و آن در حقیقت معنا و حالتی است که در موصوف (ذات) وجود دارد. وی می افزاید؛ اسم بر دو قسم است؛ اسم محض که آن قولی است که دلالت بر اشاره کند. و دیگری اسم صفت و آن قولی است که دلالت بر اماره و نشانه کند. و هر صفتی اسم است ولی هر اسمی صفت نمی باشد. (همان/۵۲). از این رو اسم اعم از صفت است و صفت علامتی برای موصوف است که خصوصیتی از آن را بیان می کند. در بین متکلمان اسلامی، راجع به اسم و صفت چندان بحثی نبوده و آنان بیشتر در تفاوت میان اسم و مسمی از یک سو و صفت و وصف از سوی دیگر جدال نموده اند. (سمیح دغیم، ۱۹۹۸: ۱۱۹/۱ - ۱۲۳ - ۶۹۹ - ۷۰۳) فخر رازی می گوید: «هر ماهیتی یا خودش مورد لحاظ استیا از این جهت که با صفات خاص توصیف می شود در نظر گرفته می شود، نوع اول مثل آسمان، زمین، مرد و دیوار که اسم اند و نوع دوم مثل خالق، رازق، بلند و کوتاه که صفت است». (فخر رازی، ۱۴۰۷: ۲۷).

۳. تبیین دیدگاه‌های کلی

از آن جا که اسما و صفات الهی مقتضی ظهور و تجلی ذات حق تعالی می باشد، طرح بحث معنا شناسی اسما و صفات ارتباط تنگاتنگی با مسئله اساسی توحید پیدا می نماید؛ چرا که بر اساس مکتب آسمانی وحی، راه رسیدن و شناخت خدای متعال، شناسایی اسما و صفات الهی می باشد چنان که فرمود ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا...﴾ (اعراف/ ۱۸۰) با شناخت دقیق نسبت به این مسئله، می توان در حد توان به شناخت خدای متعال راه یافت. البته همه ی فریق، دانشمندان و متکلمان اسلامی در این مسئله وحدت نظر ندارند و در طول تاریخ پرفراز و نشیب اسلام رویکردهای متفاوتی وجود داشته که به مهمترین آنها اشاره می گردد:

۳-۱. تشبیه و تجسیم

گروهی، صفات الهی را به صفات انسانی تشبیه کرده و به همان معنای ظاهری حمل می کنند؛ و در نتیجه در مورد خداوند قائل به تجسیم اند؛ پیشینه این رویکرد در حوزه ی صفات به یهودیانی همچون کعب الاحبار می رسد که ظاهراً به اسلام گرویده بودند. طبری نقل می کند: «شخصی نزد کعب الاحبار آمد و پرسید؛ خدای ما کجاست؟ مردم به او گفتند؛ این چه سؤالی است که مطرح می نمایی؟! خدا بالاتر از اینها است.

کعب الاحبار در پاسخ گفت: «خدا بر عرش تکیه داده و یک پایش را روی پای دیگر انداخته... و آسمانها از سنگینی او در حال شکافته شدن است.» وی سپس به آیه ۵ سوره شوری اشاره کرد: ﴿تَكَادُ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أَنْ يَنْقَطِعَا عَنْ رَبِّهِنَ...﴾ (طبری ۱۴۱۲: ۲۰، ۴۶۷) و گفته شده؛ حشویه و کرامیه از طرفداران این نظریه اند. (ابن تیمیه، بی تا: ۱، ۲۳۷-۲۶۴)، (شهرستانی، بی تا: ۱/۱۰۵-۱۰۹، ۱۲۱ و ۱۲۵)، (اشعری، ۱۴۰۰ و ۱۳۶۹: ۱/۱۳-۱۸ و ۲۳۳)، (اشعری، ۱۹۹۴: ۹)، (بغدادی، ۱۹۷۷: ۲۱۶)، (محمد مختار، ۱۹۷۱: ۱۸۷) اینان چون نتوانستند مشکل آیات متشابه قرآن درباره صفات خدا را حل کنند، در دام تشبیه گرفتار شدند. گرچه این گروه خود را جزء فریق اسلامی قلمداد می کنند، ولی حقیقت آن است که نمی توان آنان را از مسلمانان به حساب آورد. چون در برخی روایات از آنان به عنوان مشرک و کافر یاد شده است. مانند «من شبَّه الله بخلقه فهو مشرکٌ، و من وصفه بالمکان فهو کافرٌ». (صدوق، بی تا: باب ۲/ ۲۵ و ۳۱) شهرستانی دو گروه را طرفدار این نظریه معرفی کرده است: حشویه از اصحاب حدیث و برخی از شیعیان، مانند هشام بن حکم و هشام بن سالم و پیروان آنان. (شهرستانی، بی تا: ۱/۱۰۵) بغدادی و

اشعری هم قول به تجسیم و خصوصیات انسانی برای خدا را به هشام بن حکم، مقاتل بن سلیمان، یونس بن عبدالرحمن، داود جورابی و هشام بن سالم نسبت می‌دهد. (بغدادی، ۱۹۷۷: ۶۵-۷۰)، (اشعری، ۱۴۰۰: ۱/۲۸۱-۲۸۳) هرچند نسبت دادن تجسیم و تشبیه به برخی شیعیان از سوی شهرستانی و اشعری و بغدادی قابل پذیرش نیست و تحلیل و بررسی آن مجال دیگری می‌طلبد؛ لکن در این گفته وی که گروهی از اهل حدیث که حشویه نامیده شده‌اند، قائل به تجسیم و تشبیه بوده‌اند، براساس منابع آنها قابل انکار نیست. اگرچه ممکن است آنان نیز خود را از این اتهام تبرئه نمایند لیکن لازمه گفتارشان در باب اسما و صفات الهی چیزی جز قول به تجسیم و تشبیه درباره خدای متعال نیست. چنان که نقل شده: عده‌ای از حشویه معتقدند انسان می‌تواند با خدا مصافحه کند و او را لمس نماید و هرگاه اخلاص پیشه‌گان در دنیا به سر حدّ اخلاص برسند، می‌توانند در دنیا و آخرت خدا را با چشم ظاهر ببینند، حتی با او متحد گردند! (شهرستانی، بی‌تا: ۱/۴۴)، (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۲۷۸).

۲-۳. تنزیه مطلق

در مقابل تفکر تشبیه، مذهب معروف بسیاری از پیروان فرقه معتزله این است که آنان قائل به تنزیه مطلق خدا هستند و در نفی ویژگی‌هایی که مستلزم تجسیم و تشبیه و نقص خدا گردد ائفاق نظر دارند. (بلخی و دیگران، ۱۳۹۳: ۳۴۷-۳۴۸)، (اشعری، ۱۴۰۰: ۱۶۴-۱۶۵ و ۱۷۷) و معتقدند که هیچ‌یک از صفات الهی حقیقت مستقلی ندارند و فقط ذات مقدس خدا قدیم است. (البته نمی‌توان به روشنی دریافت که آنان صفات الهی را اعتباری و تحلیل ذهنی دانسته‌اند و یا معتقدند یک واقعیت خارجی بسیط، همه آنها را در خود جمع کرده است). (سبحانی، ۱۴۱۱: ۳/۲۹۴) که در این صورت بازگشت مذهب آنها به «تعطیل» و نفی صفات کمال از خداست و در روایات ما با همین تعبیر نفی از آنها یاد شده است. و معتقدند که هیچ‌یک از صفات الهی حقیقت مستقلی ندارند و فقط ذات مقدس خدا قدیم است.

۳-۳. اثبات و تفویض

مقصود از تفویض این است که خداوند را به صفات کمال موجود در قرآن و احادیث صحیح توصیف نموده و جنبه مشابهت آن با صفات مخلوقات را تجرید و نفی نموده و با خوداری از بحث درباره حقیقت معانی، علم بدانها را به خدا واگذار شود. (شهرستانی، بی‌تا: ۱/۹۲) این نظریه در میان صحابه و تابعین

و دانشمندان سلف پیروان زیادی دارد، چنان که شهرستانی آن را به بسیاری از سلف نسبت داده است. (همان: ۱۰۴ و ۱۱۹) نمونه آن کلام مالک بن انس در پاسخ از پرسش (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) است، که گفت: استوی معلوم است، کیفیت آن مجهول، ایمان به آن واجب و سؤال از آن بدعت است. (همان: ۱۰۵ و ۲۰۶-۲۰۷). شهرستانی موضع تشبیه گرایانه سلف را تا آن حدشمرده که آنان گفته اند: کسی که موقع قرائت آیه (خلقت بیدی) دستانش را حرکت دهد و یا موقع خواندن حدیث «قلب المومن بین اصبعین من اصابع الرّحمن» (یعنی قلب مومن میان دو انگشت از انگشتان خدای رحمان است) به انگشت خود اشاره کند، باید دشتش قطع و انگشتانش بریده شود. (شهرستانی، بی تا: ۹۵/۱) و نووی می نویسد: «شیوه اکثر سلف بلکه تمام آنان این بوده که در معانی آیات و روایات راجع به صفات حق تعالی سخنی نگویند و فقط بر لزوم ایمان نسبت به آن تاکید کرده و به گونه ای که سزاوار عظمت خدای متّان باشد». (نیشابوری، ۱۴۰۷: ۱۹/۳)، (ذهبی، ۱۴۱۰: ۳۷۴/۱۴) و صاحب المنار با تمجید فراوان، از آن به عنوان کاملترین نظریه یاد می کند (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۲۵۲/۱)

۳-۴. اثبات و تأویل

گروهی از طرفداران تنزیه حق تعالی به تأویل روی آورده و نه تنها به اطلاق مفاهیم صفات بر خداوند و تنزیه او از عوارض امکان و احتیاج اکتفا ننموده که به تبیین معانی آنها نیز پرداخته اند و آیات متشابه قرآنی را برخلاف ظواهر آنها حمل کرده و واژه های مربوط به صفات خبری هم چون وجه، عین، ید و غیره را در معنای مجازی به کار گرفته اند. (شهرستانی، بی تا: ۵۷/۱)، (اشعری، ۱۴۰۰: ۲۹۰/۱) و تا آن جا که با اصول مسلم دین تعارضی پیدا نکند، این توجیه و تأویل را مجاز می شمارند. (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۲۵۲/۱) و صاحب المنار، گاهی به آراء و نظریات این گروه از متأخرین سلف، متمایل می شود. (همان: ۳۳/۳).

۳-۵. مکتب اهل بیت علیهم السلام اثبات بدون تشبیه

با مراجعه به روایات ائمه معصومین علیهم السلام، به دست می آید که آنان درباره صفات الهی و هم چنین آیات متشابه قرآنی، طریقی خاصی داشتند که در حقیقت، طریقی میان افراط و تفریط و جمع بین تشبیه و تنزیه یعنی تشبیه در عین تنزیه و تنزیه در عین تشبیه است. در روایتی از امام علی بن موسی الرضا علیه السلام نقل شده که فرمودند: «اللّٰس فی التوحید ثلاثه مذاهب، نفی و تشبیه و اثبات بغیر تشبیه. فمذهب النفی لا یجوز و مذهب التشبیه لا یجوز، لانّ الله تبارک و تعالی لا یشبهه

شیء والسبیل فی الطریقه الثالثه اثبات بلا تشبیه... مردم در توحید دارای سه مذهب اند: نفی (تعطیل)، تشبیه و اثبات صفات بدون تشبیه. مذهب نفی و تشبیه هیچ کدام جایز نیستند و (هر دو باطل است)؛ چون هیچ چیزی شبیه خدا نیست و راه حق، همان طریقه سوم است که اثبات صفات در حق خدای متعال بدون تشبیه است. (صدوق، بی تا: ۱۰۷/باب ۷/ح ۸) و موارد دیگر: (باب التوحید والتشبیه، ح ۱۳) و (باب الرد علی الثنویه و الزنادقه، ح ۱)، (باب ۲۶، روایات ۲، ۱، ۴) و (سید رضی، ۱۳۵۸: خطبه های ۱/۴۹/۹۰)، (کلینی، بی تا: ۱/۱۹۱)، باب جوامع التوحید، ح ۶). اگرچه عقل و قوای ادراکی بشر قادر به شناخت ذات و صفات ذاتی خدای متعال نیست و بکار بردن هر اسم و یا وصفی برای خدا در جهت شناسایی حضرت حق، مستلزم تحدید اوست؛ درحالی که او کمال مطلق و بی انتها است و از سویی چون قرآن، خدا را دارای کمال محض و اسما و صفات نیکو می داند ﴿قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ (اسرا/۱۱۰)، ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (الرحمن/ ۷۸)، ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا﴾ (اعراف/ ۱۸۰) و بندگان را دعوت به تامل در آنها و خواندن بدانها می کند، می توان دریافت که انسان بوسیله این نامها و اسما، به مقامات و صفات الهی به معرفت و مقام قرب می رسد. بنابراین، اثبات اسما و صفات نیکو در حق خدای متعال و فهم نسبی آنها با همان معانی مشترک انسانی (اشتراک معنوی) با قید عدم مشابهت هیچ چیزی با او ممکن می نماید و با مراجعه به قرآن و منابع فهم معارف الهی آن، می توان اسما و صفات الهی را استخراج نمود و تا حدودی به معانی بلند آنها پی برد چنانکه در روایات اهل بیت علیهم السلام از این معرفت با عنوان «اثبات بلا تشبیه» اسما و صفات یاد شده است که هیچ چیزی شبیه و همانند خدا متعال نیست. (صدوق، بی تا: ۱۰۱-۱۰۲).

۴. اصول بنیادی رشید رضا در معنا شناسی اسما و صفات الهی

صاحب المنار با اعتقاد بر مبانی سلفیان و تکیه بر ظاهرگرایی و نفی مجاز در قرآن و عدم جواز تأویل بر عدم جواز تفکر درباره ذات و صفات حق و عدم امکان شناخت خدا و صفات او تاکید می نماید. ایشان در این باره، مبانی و اصولی را مدنظر قرار می دهد که به برخی از آنها اشاره می گردد:

۴-۱. عدم امکان شناخت ذات، اسما و صفات الهی

نهی از تفکر درباره ذات حق تعالی و عدم امکان دست یابی بشر به آن مورد پذیرش همه ی فرق اسلامی بوده و شیعه و برخی از معتزله با قول به عینیت صفات با ذات

به نوعی این حکم را به صفات نیز تسری می دهند. صاحب المنار نیز با تأکید بر نهی مردم از تفکر درباره ذات و صفات الهی، برشناخت او از طریق مشاهده مخلوقات و آثار ظاهری خداوند درجهان خلقت تأکید نموده و باراً استدلال های برهانی و عقلی متکلمان می گوید: «...بهترین راه شناخت و معرفت خالق سبحان، مطالعه هستی و مشاهده نشانه های اوست همانند آن چه را که خداوند به پیامبر ﷺ فرموده است که: «به مردم بگو چه کسی روزی شما را از آسمان ها می رساند، آیا به آسمان نمی نگرید که چگونه آن را برافراشتم و... شایسته است که مردم از این طریق به شناخت خداوند اهتمام ورزند؛ نه از طریق استدلال های متکلمان اسلامی که با صغری و کبری و براهین عقلی دل های مردم را مشوش کرده و اعتقادات آنها را سست می نمایند.» (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۳/۲۲۴-۲۲۵).

وی می افزاید: «از آن جا که شناخت کنه ذات پروردگار و خصوصیات و صفات الهی از درک و فهم بشر خارج است، خداوند در قرآن مردم را به تفکر در مخلوقات عالم سفارش می کند تا از این طریق راهی بسوی حق بجویند و از شیوه ی متکلمان اسلامی که باعث سست شدن عقاید و تشویش قلوب می گردد پرهیز نمایند.» (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۳/۲۲۵).

۴-۲. مذهب سلف معیار سنجش حق

صاحب المنار با تخطئه و رد دیدگاه های فرق مختلف اسلامی در باب اسما و صفات الهی بر حقانیت مذهب سلف تأکید می نماید و در تشریح اعتقادات مذهب سلف که فقط آن را حق می شمارد، به نقل کلامی از محمد غزالی می گوید: هرحدیثی که درباره صفات و ویژگی های خداوند به شما رسید برای صحت و اعتبار آن، هفت امر را مد نظر قرار دهید: تقدیس و تنزیه خداوند؛ تصدیق و ایمان نسبت به صفات الهی؛ اعتراف به عجز از معرفت صفات خداوند؛ توقف و پرهیز از اظهار نظر درباره آنها؛ امساک در تصرف و تغییر در الفاظ؛ خودداری از تفکر در باطن صفات؛ تسلیم و تفویض معانی آن به اهلش. (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۳/۲۰۸)

وی در جای دیگر، بر حق بودن دیدگاه ابن تیمیه و ابن قیم اصرار دارد و می گوید: «ابن تیمیه منتهای تحقیق را در این باره ارائه نموده است و سخنی وراء مطالب او نیست» (همان/۱۹۷) درحالی که ابن تیمیه با قول به تنزیه باری تعالی از مشابهت به مخلوقات، عمدتاً بر دلالت ظاهری الفاظ قرآن تأکید دارد و با هرگونه تحلیل عقلانی و تأویل صفات مخالفت می نماید؛ و در جایی می نویسد: «... هر آن چه در ظاهر کتاب و سنت آمده و سلف از امت بر آن اجماع دارند حق است و اگر لازمه سنت جسمیت خداوند باشد نیز اشکالی ندارد؛ زیرا لازمه حق،

حق است» (ابن تیمیه، بی تا: ۱/۱۸۰) و مشابه آن در کتاب مجموعه الرسائل و المسائل، ۲۰۳/۱، آمده است) و مقصود از تفویض آن است که خدا به صفات کمالی که در قرآن و احادیث آمده، توصیف شود و جنبه مشابهت آن با صفات آفریده‌ها و اجسام نفی و تجرید شود و با اجتناب از بحث درباره حقیقت معانی آنها، علم بدانها به خدا واگذار شود. چنانکه می‌گوید: «همة مسلمانان اتفاق دارند که خداوند از هرگونه مشابهت به مخلوقات منزه است... و برای تفسیر برخی از نصوصی که ظاهرشان با تنزیه خداوند منافات دارد، دو طریقه برای مسلمانان وجود دارد:

الف: روش سلف؛ که بعد از تنزیه خدا که عقل و نقل بر آن دلالت دارد، حقیقت معانی صفات، به خداوند واگذار گردد. ب: اذعان و اعتراف؛ به این که خداوند، ما را از مضمون کلام خود، در زمینه اخلاق و رفتار و حالات ما، آگاه می‌سازد» (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۱/۲۵۲ - ۲۵۳).

۳-۴. تکیه بر ظواهر آیات و نفی تأویل‌گرایی

صاحب المنار با تأکید بر پیروی از دلالت ظاهری الفاظ در تفسیر آیات، به ویژه صفات الهی و متشابهات قرآن، نسبت به تأویل آیات قرآن مخالفت نموده در حالی که، از دیدگاه اکثر مفسران تأویل نصوص، یعنی حمل نمودن الفاظ به معانی مجازی و کنایی اشکالی ندارد؛ و پیشینیان از فریقین نیز چنین می‌کردند و این شیوه برای کسانی که علم و درایت کافی نسبت به قرآن و حدیث دارند، مانعی ندارد؛ گرچه اصل اولیه مستلزم بقای نصوص بر اساس ظواهر آنها و دلالت‌شان به معنای موضوع له لغوی و وضعی می‌باشد. صاحب المنار راجع به عرصه‌های تأویل در باب اصول عقائد و صفات خداوند، از قول سلف نقل می‌کند: «به اعتقاد آنان گرچه این عرصه‌ها مشمول تأویل‌اند، اما آنان از آن خودداری می‌کنند. و اعتقاد خود را از تشبیه صفات خداوند به صفات انسان یا نفی و تعطیل صفات خداوند پیراسته‌اند؛ زیرا خدا می‌فرماید: (وما یعلم تأویله الا الله). (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۱/۷۷ و ۳۰۸) بدین جهت، برخی معتقدند؛ طرفداران مکتب حنبلی از سرسخت‌ترین مخالفان «تأویل» به ویژه در زمینه عقاید بوده، تا آن جا که ابن تیمییه و شاگردانش وجود مجاز در قرآن و سنت و لغت را به طور عموم منکر شده‌اند، و می‌گویند: گشودن باب مجاز و اعتقاد به آن در قرآن، زمینه را برای گمراهی و تباهی فراهم می‌نماید، و به زنادقه و باطنیه و دشمنان دیگر اسلام اجازه می‌دهد که از این دروازه وارد شوند؟! (قرضاوی، ۱۳۸۲: ۴۷۵) قرضاوی می‌افزاید: «درحالی که اگر کسی به دقت در سخنان ابن تیمییه بیندیشد

و با انصاف قضاوت کند، در می یابد که وی خود به تأویل متوسل شده و برای فهم برخی آیات، دست به تکلف زده است و البته همه مکتب های اسلامی اعم از کلامی و فقهی، به نوعی به تأویل متوسل شده اند، هر چند تفاوت هایی با هم دیگر دارند». (همان/۴۷۸)

صاحب المنار نیز همانند ابن تیمیه با انتقاد از روش برخی متکلمان اسلامی در تأویل برخی اوصاف خدا، به دفاع از دیدگاه مذهب سلف می پردازد. ایشان گاهی به طور مستقیم و روشن (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۱۷۲/۳) و گاهی به صورت مجمل، به مخالفت با تأویل گرایی در باب صفات الهی می پردازد به گونه ای که ایشان در نقد نظریه اشاعره در تقسیم کلام الهی به کلام نفسی و لفظی می گوید؛ این گونه فلسفه بافی ها صحیح نیست و مانند سایر تأویلات در باب صفات الهی مخالف با مذهب سلف است. (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۱۷۸/۹) وی درباره آیه ۷ سوره آل عمران، می گوید: خطای مفسران این است که تأویل درآیه را به معنای تأویل اصطلاحی گرفته اند در حالی که تأویل در آیات قرآن به معنای تفسیر است و در لغت سلف تأویل با تفسیر یکی است و لکن متکلمان اسلامی تأویلات اصطلاحی را وارد عرصه دین نموده اند که پایه و اساسی ندارد. (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۱۸۷/۳) و به صراحت می گوید: «أنما غلط المفسرون في تفسير التأويل في الآية لانهم جعلوه بالمعنى الاصطلاحى، وإن تفسير كلمات القرآن بالمواعظ الاصطلاحية قد كان منشأ غلط...» (همان/۱۷۲).

ایشان تأویل صفاتی هم چون صفت علو خداوند بر خلق، آیات استواء خدا بر عرش و... از سوی برخی اشاعره را بر نمی تابد و آن را از عجائب رفتار متعصبانه مذاهب، نسبت به حاکم کردن عقل، به جای نقل و حمل بر ظاهر نصوص می داند و می گوید: «برخی از اشاعره در قرون وسطی در تأویل، بسان جهیمیه معتزله، راه علو را پیش گرفتند و حتی با فریفتن حاکمان و سلاطین، باعث به زندان کشیدن ابن تیمیه شدند و با این توجیه که ابن تیمیه درباره آیات واحادیثی مانند علو خدا و... بر ظاهرشان حمل می کند! و این از عجایب روزگار است که تعصب مذهبی و غرور عده ای باعث تحکیم آراء عقلی و نظری (تأویلی) در تبیین آیات می گردد». (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۴۴۶/۹).

۴-۴. استعارى بودن الفاظ قرآن و نفی وجود مجاز

صاحب المنار با تکیه بر دیدگاه سلف، ضمن تنزیه و تقدیس خداوند از مشابهت به خلق، می گوید: هر تعبیری که در نصوص دینی درباره صفات الهی وجود دارد، تعبیر استعارى از همان الفاظی است که مردم برای خودشان وضع کرده اند.

(رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۹/۱۸۴) و «حق آن است هر آن چه در متون دینی برخداوند اطلاق شده مانند همان چیزی است که برای بشر اطلاق شده ولی به لحاظ این که عقل و نقل بر تنزیه خداوند از مشابَهت به خلق اتفاق دارند می فهمیم که این صفات برای خداوند بنحو حقیقت ثابت اند لکن کاربرد آن همانند ثبوت آنها برای بشر نیست و نمی گوییم که اطلاق این صفات برای برخی حقیقی و برای بعضی دیگر مجازی است» (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۳/۱۹۸، ۱۹۹) هرچند سخن ایشان نسبت به استعارگی بودن برخی الفاظ قرآن و یا حقیقی بودن الفاظ برای خدا و نیز عدم تشابه ثبوت آنها با صفات مردم سخن موجهی است، اما نفی وجود معنای مجازی که ریشه در نظرات ابن تیمیه دارد، محل تامل است. ابن تیمیه نظریه وضع الفاظ و تقسیم آن به حقیقت و مجاز را نمی پذیرد و آنرا بدعتی متأخر از دوره سلف می شمارد که متکلمان بدان دچار شده اند. (ابن تیمیه، ۱۴۱۰: ۱/۷۷۳) ابن تیمیه وضع الفاظ را متکی به الهام شمرده و معنا را در مقام استعمال الفاظ جستجو می کند و هراستعمالی را حاکی از معنای حقیقی لفظ می داند که با قرینه موجود در آن شناخته می شود و به باور وی حمل آیات صفات بر مجاز ملازم با کذب و نفی صفات بوده؛ و باید همان معنای ظاهری را معنای حقیقی قلمداد نمود. (همان/ ۲۸۳ و ۷۷۴-۷۷۵).

۴-۵. تنزیه خدا از تشبیه به خلق و نفی تعطیل

صاحب المنار با تعریض بردیدگاه معتزله مبنی بر نفی و تعطیل صفات، برتنزیه مطلق خداوند از هرگونه مشابَهت به خلق، تأکید دارد و می گوید: «اهل سنت و جماعت کسانی هستند که خداوند درباره آنها فرموده «این چنین شما را است وسط و میانه قرار دادیم تا شاهد براعمال مردم باشید...» (بقره/ ۱۴۳) آنان از باب جمع بین عقل و نقل فائند خدا از هرگونه تشبیه به خلق در ذات و صفات و افعال و هر چیزی که به خود نسبت داده مانند بودن بر عرش و... منزه است و همه این امور را برای خداوند لازم و اثبات می نمایند درعین حال خداوند را از مشابَهت به هر چیز منزه می دانند لذا برای خدا رحمتی است نه مثل رحمت مردم...» (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۹/۴۴۶) و این که خداوند تکلیف کرده که به وجودش ایمان آوریم و هرآن چه را که برای خود توصیف کرده با نفی تعطیل و تشبیه معتقد باشیم.» (همان/ ۱۸۷). این کلام رشیدرضا اجمالاً درست است هرچند تطبیق آیه امت وسط بر اهل سنت و جماعت با تفسیر اهل بیت علیهم السلام که مفسران حقیقی قرآن اند، همخوانی ندارد.

۴-۶. اشتراک لفظی صفات خدا با انسانها و تباین معنوی آنها

یکی از مبانی فکری صاحب المنار، پایبندی بر معانی ظاهری الفاظ و مخالفت با هرگونه تأویل و جریان تفویض بوده وی بر تباین معنوی صفات مشترک خدا و مخلوقات تأکید می نماید! که به نظر می رسد که کلام وی متعارض و دوگانه است؛ چرا که از یک سو می گوید: «هر آن چه که برای خداوند اطلاق شده مانند همان لفظ برای بشر اطلاق گردید ولی از باب جمع بین عقل و نقل و تنزیه خداوند از مشابیهت به خلق باید گفت که معانی آنها درباره خداوند بگونه ای که شایسته مقام کبریائی هست می باشد گرچه ما حقیقت معنای آن را نمی فهمیم ولی نسبت آن چه که برای خداوند اطلاق شده با آن چه که برای بشر اطلاق می شود متفاوت و متباین است.» (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۱۹۸/۳-۱۹۹) و از سوی دیگر می گوید: «أَنَّ جَمِيعَ مَا أُطْلِقَ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى مِنَ الْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ هُوَ مَا أُطْلِقَ قَبْلَ ذَلِكَ عَلَى الْخَلْقِ إِذْ لَوْ وَضِعَ لَصَفَاتِ اللَّهِ تَعَالَى أَلْفَاظَ خَاصَةً وَخُوطِبَ بِهَا النَّاسُ لَمَا فَهَمُوا مِنْهَا شَيْئاً...» (همان/ ۲۰۱۹۸) و از آن جا که قرآن برای فهم مردم نازل گردید، و خداوند نخواست به برای خود صفات و الفاظی خاص اطلاق کند که قابل فهم برای مردم نباشد و لذا صفات خود را مشابه صفات انسانی و الفاظ رایج بین آنان آورده تا قابل فهم برای مخاطبین باشد... و می افزاید: «ما باید اعتقاد به آنها داشته باشیم و از هرگونه تغییر و تصرف و تحلیل درباره آنها خودداری کنیم و تفسیر آنها را به اهلش واگذاریم» (همان/ ۲۰۸) و آدمی نه تنها از معرفت به ذات که از شناخت صفات الهی هم ناتوان است و بایستی خدا را فقط به آثار و مخلوقاتش شناخت. (همان/ ۲۲۵).

۵. اصول بنیادی علامه طباطبائی در باب معنا شناسی اسما و صفات الهی

صاحب تفسیر المیزان با تنزیه و تقدیس خدای متعال، بر منع از تفکر نسبت به ذات حضرت حق تأکید نموده و با قول به تشکیکی بودن مفاهیم درباره صفات خدا، به درک مراتبی از فهم صفات الهی، باور دارد. صاحب تفسیر المیزان با تکیه بر مبانی بنیادی قرآنی و فرهنگ اهل بیت علیهم السلام درباره خدا و اوصاف حق تعالی بر خلاف دیدگاه سلفی رشید رضا، اصولی را مد نظر خود قرار داده که به برخی از آنها اشاره می گردد.

۵-۱. امکان فهم و شناخت اسما و صفات الهی

علامه طباطبائی معتقد است، عقل بشر قادر است اوصاف حق را دریابد و علاوه بر درک اوصاف الهی، به بررسی و تحلیل آنها نیز بپردازد و این هرگز بدان معنا نیست

که عقل آدمی بتواند به کنه صفات خدا پی ببرد. (طباطبائی، ۱۴۱۲: ۵۷/ ۸ و ۵۶، ۱۰۱) و مثل انسان در شناخت خدا مثل کسی است که دو دست خویش را به آب دریا نزدیک کند و بخواهد از آن تناول کند، او فقط می‌خواهد آب بنوشد. و ابداً مقدار برای او مطرح نیست الا این که بیشتر از اندازه دو دستش نمی‌تواند از دریا آب بردارد. (همان/ ۲۲۷) و در کلامی دیگر می‌گوید: «صفتی که به خداوند جلّ جلاله نسبت داده می‌شود از دو طریق به دست می‌آید: یکی تنزیه خدای سبحان از نقایص؛ که... و دیگری از راه مشاهده جهان؛ که... (طباطبائی، ۱۳۷۱: ۸/ ۳۵۰).

۵-۲. قرآن و اهل بیت علیهم‌السلام معیار شناخت حق

علامه طباطبائی در نقد رویکرد رشیدرضا و روش دانشمندان سلف، بدون آنکه نامی از آنها ببرد، می‌گوید: «روش صحابه و تابعین و پیروان آنان در زمینه اسماء و صفات الهی این بود که با توجه به آیات تنزیهی قرآن، لوازم تشبیه را نفی می‌کردند، ولی در مورد معانی آنها سکوت می‌نمودند... و البته برخی این روش را مورد اتفاق صحابه دانسته و مدعی شدند که مسلمانان سه قرن نخست هجری طرفدار روش تفویض بودند، ولی این مدعا به چند دلیل مردود است.» (طباطبائی، ۱۴۱۲-۱۳۷۱: ۱۴/ ۱۳۰). یک) زیرا در طریقه‌ای که از ائمه اهل بیت علیهم‌السلام نقل شده، تنها به نفی اکتفا نشده و درباره معانی صفات الهی نیز بحث و بررسی انجام گرفته است... (دو) این گروه که در رابطه با نصوص دینی، راه احتیاط را برگزیده و تنها بر نفی بسنده نموده و جانب اثبات را مهمل گزارده‌اند و در مورد افعال الهی، روش مزبور را رها نموده و مفاهیم وارده در کتاب و سنت نظیر؛ عرش، کرسی، قلم، لوح، نامه‌های اعمال، ابواب آسمان و... بر همان معنای مربوط به مصادیق معهود و معروف آنها حمل می‌نمایند، با آن که ملاک تنزیه خداوند از احتیاج و امکان در هر دو مورد یکسان است... (سه) اینکه ارجاع متشابه به محکم از قبیل تأویل رائج میان قوم نیست. (طباطبائی، ۱۴۱۲-۱۳۷۱: ۱۴/ ۱۳۰-۱۳۲)

علامه طباطبایی سپس در نقد تفکر رشیدرضا، اهل حدیث و سلفیه می‌گوید: «مردم در شرح امثال این آیات مسلک‌های مختلف اختیار نموده و اکثر پیشینیان (از عامّه) برآنند که بحث درباره آنها روا نیست، علم بدانها را باید به خدا واگذار کرد. آنان تعمق در ماورای ظاهر الفاظ کتاب و سنت را ناروا و بدعت می‌شمارند.

در حالی که عقل برخلاف آن حکم می‌کند و کتاب و سنت نه تنها مؤید آنان نیست که با تأکید مردم را به تدبّر و تعمق در معرفت خدا فرا می‌خواند و معنی ندارد که قرآن به مقدمه‌ای که مستلزم نتیجه‌ای است، امر کند، اما خود نتیجه را ممنوع نماید» (طباطبایی، ۱۴۱۲-۱۳۷۱: ۸، ۱۵۷). و علامه در نقد طرفداران تأویل

آنان را به سه گروه تقسیم نموده و می‌گوید: «هولا منشعبون علی شعب: منهم من اکتفی فی الاثبات... ومنهم من فسرهما بمعان مخالفة لظواهرها... ومنهم من اکتفی بالمحتملات النقلیه...» (طباطبائی، ۱۴۱۲-۱۳۷۱: ۱۴/۱۳۲-۱۳۳).

علامه در نقد طایفه نخست می‌گوید: «لازمه آن، انکار صفات کمال از ذات متعالی خداوند است که براهین عقلی و ظواهر و نصوص کتاب و سنت آن را مردود می‌سازد؛ این از عقاید صابئه است که در اسلام نفوذ کرده است» و در نقد دو طایفه دیگری می‌گوید: «تفسیر آیات قرآن، بدون استناد به خود قرآن یا سنت قطعی، تفسیر به رأی است که از آن نهی شده است. (طباطبائی، ۱۴۱۲: ۱۴/۱۳۲-۱۳۳) و براساس آیات متعدد قرآن مانند: (حشر/۲۴، طه/۸، ی/...) اصل وجود صفات خدا مسلم است و این بیانگر آن است که انسان‌ها مفاهیم صفات را می‌فهمند. و از طرفی قرآن، خداوند را از اوصافی که انسان‌ها جز برگزیدگان - برای او اثبات می‌نمایند، منزّه می‌داند و می‌فرماید: ﴿سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ * إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ﴾ (صافات/۱۵۹، ۱۶۰) راهی که اولیاء الهی و معلمان حقیقی بشر ارائه نموده‌اند، میان تشبیه صرف و تنزیه افراطی است یعنی خدا شئی است ولی نه مانند دیگر اشیاء؛ و دارای علم است، نه بسان علوم دیگران و... از امام جواد علیه السلام پرسیدند: آیا جایز است خدا را شئی بنامیم؟ فرمود: آری بدین صورت از حدّ تعطیل و تشبیه خارج گردد. (صدوق، بی تا: باب ۷/ح ۶) و نیز هشام بن حکم از امام صادق علیه السلام روایت نمود که در پاسخ زندیقی که پرسید خداوند چیست، فرمود: «هو شئی بخلاف الاشیاء» (همان/ح ۲).

۵-۳. وحدت مفهومی صفات مشترک خالق و مخلوق (صفات خبریه)

از دیدگاه قرآن، خدا دارای کمال محض، اسما و صفات نیکو است؛ و در پی آن اسما متعدد، جمال و جلال خدای سبحان را بر شمرده است تا مردم با شناخت خدا و شأن و منزلت او در کارگاه نظام هستی، به او روی آورند و به وظیفه عبودیت خود بپردازند. به اعتقاد علامه مفاهیمی که از اسما و صفات در قرآن حاصل می‌شود، مطابق با مصادیق خارجی آنها می‌باشد و تمام اسما در بردارنده معانی ثبوتی و غیرسلبی می‌باشند و این مفاهیم از جنس همان معانی هستند که با عقل درک می‌شود و قول به اینکه آنها مجازهای مفرد و یا استعاره‌های تمثیلی بیانی هستند صحیح نخواهد بود. زیرا... (طباطبائی، ۱۳۷۰: ۵۴-۵۵).

۵-۴. حجیت ظواهر و نقش تأویل در تفسیر

به اعتقاد علامه، روش فهم کلام قرآن با شیوه فهم دیگر سخنان تفاوت دارد،

و نباید سخن خدا را با سخن دیگران سنجید و در فهم آیات الهی باید از قواعدی که در فهم دیگر سخنان به کار می‌رود، پرهیز کرد؛ زیرا قرآن، جدا از روش دیگران، روش خاص خود را دارد و باید قرآن را با خود قرآن تفسیر کرد. «اما بیان قرآنی... بر این مجرا جریان ندارد، بلکه کلامی است که الفاظش در عین این که به ظاهر از یکدیگر جدایند، در واقع به یکدیگر متصل اند، به این معنا که هریک بیانگر دیگری، و به فرموده علی ع شاهد بر مراد دیگری است» (طباطبائی، ۱۴۱۲: ۳ / ۷۸). ایشان در ذیل آیه «تدبر» (نساء/۸۲) می‌گوید: «وقد تبین من الآیة -أولاً: ان القرآن ممّا لایناله الفهم العادی، و ثانیاً «ان الآیات القرآنیة یفسر بعضها بعضاً»؛ (طباطبائی، ۱۴۱۲: ۵ / ۱۷) یعنی قرآن کتابی است که فهم عادی به درک آن دسترسی ندارد، و برخی از آیات، آیات دیگر را تفسیر می‌کند. از دیدگاه علامه رجوع به قواعد لفظی و محاوره‌ای برای به دست آوردن ظواهر الفاظ قرآن است و قواعد در باب محاورات، برای فهم تفسیر قرآن و رفع ابهام از وجه آیات، چندان کارآیی ندارد و گاهی فهم آنها با رجوع به آیات دیگر قرآن ممکن می‌شود.

دومین شاخصه فهم قرآن، تأویل است که آن زیربنای تمامی تعالیم قرآنی اعم از معارف و احکام است و از مقوله مفاهیم نمی‌باشد و تصریح می‌کند: «منظور از تأویل، جنبه مفهومی آن - اعم از مفهوم مخالف یا موافق - نیست که آیه بر آن دلالت دارد، بلکه تأویل، از قبیل امور خارجی است... و در واقع تأویل حقیقتی است که بیانات قرآنی از حکم و پند و حکمت بدان تکیه دارد و این حقیقت در تمامی آیات چه محکم و چه متشابه وجود دارد.» (طباطبائی، ۱۴۱۲: ۳ / ۴۶ - ۴۹) به نظر می‌رسد بیان علامه طباطبائی، سخن درستی باشد زیرا، رجوع به قواعد محاوره وضع شده، مخصوص به دست آوردن ظواهر الفاظ است؛ از قبیل «أصالة الحقیقة» که تنها موجب ظهور لفظ در معنای حقیقی می‌گردد؛ و این غیر از مسئله تفسیر که درباره مشکلات تعبیر است، می‌باشد؛ یعنی آن جا که در لفظ به سبب اجمال یا ابهام در تعبیر، اشکالی پیش آید. و تفسیر «کشف القناع عن اللفظ المشکل» است یعنی پرده برداری از لفظ دشوار؛ نه مطلق «استظهار» و طبعاً بهترین راه برای فهم معانی قرآن، در مواقع اشکال و ابهام، رجوع به خود قرآن است؛ زیرا «القرآن ینطق بعضه ببعض» و هر کجا که مفهومی گویا نباشد، با مراجعه به آیه دیگر گویا می‌شود. و به تعبیر برخی از محققان هرگز نمی‌توان با قواعد باب محاوره، اشکال یا ابهامی را از لفظ آیه برداشت؛ مثلاً در آیه «وَأَعْمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ» «و بدانید که خدا میان شخص و قلب او حایل است.» (انفال/۲۴) برای فهم مراد از «حیلولة» بایستی از آیه «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ

أَنْفُسَهُمْ» و شما مؤمنان مانند آنان نباشید که به کلی خدا را فراموش کردند و خدا نفوس شان را از یادشان برد. (حشر/ ۱۹) استفاده نمود که مقصود از «حیلولة» فراموشی نفس است. (مرزبان وحی و خرد، یادنامه علامه طباطبائی) (۱۳۸۱: ۱۶۵)

۶. تحلیل و تطبیق

یکی از حوزه‌هایی که اکثر متکلمان و مفسران اسلامی به رغم اختلاف در مبانی اتفاق نظر دارند، تشابه آیات مربوط به صفات الهی و مسئله تنزیه باری تعالی است. اما نزاع اصلی بر سر صفاتی است که در میان اهل سنت به صفات خبری مشهور شده و اساس اختلاف نظر در میان مذاهب اسلامی، ریشه در دو رویکرد کلی ظاهرگرایی و تکیه بر نصوص از یک سو و رویکرد عقلگرایی و تأویلی از سوی دیگر دارد که رشیدرضا به شدت مدافع مکتب ظاهرگرایی و تکیه بر ظواهر نصوص است و علامه طباطبائی با اعتقاد به حجیت ظواهر، به رویکردهای عقلانی و تأویلی نیز باور دارد.

۶-۱. رویکرد ظاهرگرایی منشأ انکار معنائشناسی

صاحب تفسیر المنار، مانند بسیاری دیگر از اهل سنت به ویژه اهل حدیث و سلفیه با رویکردی ظاهرگرایانه به تفسیر نصوص دینی می‌پردازند. شهرستانی، افرادی چون مالک بن انس، احمد بن حنبل، سفیان ثوری و داود بن علی اصفهانی را در این شمار می‌داند. (شهرستانی، بی تا: ۸۵/۱) و ماتریدیه، معتزله، امامیه و حتی متأخران از اشاعره را باید در طیف رویکرد عقل‌گرا قرار داد. چنان که ابوالحسن اشعری خود نیز - گرچه در ابتدای جدا شدن از مذهب معتزله، در الابانه گرایش شدید به ظاهرگرایی دارد - ولی در آثار متأخر خود، ضمن تاکید بر اصل تنزیه خدا، نسبت به رویکرد عقلی و تأویلی نگاهی مثبت داشته است؛ رویکردی که با ظهور محققانی متأخر کلام اشعری مانند؛ باقلانی، جوینی، غزالی و فخر رازی از ظاهرگرایی فاصله بیشتری پیدا کردند. (عبدالمعتم، ۱۴۲۶: ۳۷۲-۳۸۰) ظاهرگرایان، معیارهای عقلی را در فهم متشابهات و حل تعارضات بدوی و ظاهری آیات ناکارآمد می‌دانند هر چند در تبیین و توضیح معانی ظهورات قرآنی از آن ملاکها مدد می‌گیرند. اما عقلگرایان به راه گشای بودن مدرکات عقلی و ظواهر قرآنی اندیشیده و به تقدیم معیارهای عقلی در صورت تعارض بین آنها، نظر دارند. بنابراین: الف؛ باب فهم معانی اسما و صفات الهی و متشابهات قرآن مسدود نیست و تشابه کامل و مطلق نسبت به هیچ آیه ای از قرآن قابل پذیرش نیست و با حکمت و رسالت نزول قرآن سازگاری ندارد. ب؛ برمتدبر خود ساخته

قرآن، امکان فهم معانی اسما و صفات الهی و تأویل متشابهات و عبور از پوسته ظاهری آیات، بر مبنای ضوابط فهم صحیح قرآن، و همگام با ادله و شواهد عقلی و نقلی معتبر وجود دارد. ج؛ درکنار قرائن ساختاری، ادبی و ادله عقلی، روایات معتبراهل بیت علیهم السلام بطور خاص نقش بسیار مهمی در حل تشابه آیات و فهم معانی بلند معرفتی آن دارد و در حقیقت روایات مبین حقیقی آیات هستند.

۶-۲. دوگانگی درگفتار رشید رضا و خلط مصداق به مفهوم

مشکل اساسی که درگفتار صاحب المنار و طریقه سلفیه وجود دارد، مبنای اشتراک لفظی و تغایر مفهومی میان صفات خدا و خلق است؛ صرف نظر از لوازم منفی آن، این عقیده، ناشی از خلط مصداق با مفهوم است که درحقیقت کلام وی دوگانه و متضاد است؛ چراکه ازسویی می‌گوید خدا از الفاظ متداول بین مردم استفاده کرده تا قابل فهم باشد و از سوی دیگر می‌گوید مردم توان فهم معانی آنها را ندارند و نسبت بین الفاظی که برای خدا اطلاق می‌شود با همان الفاظی که برای مردم اطلاق می‌شود، تباین است و ما همین اندازه می‌دانیم که آنها دارای معانی هستند که متناسب با شأن خدا است. (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۳/ ۱۹۸-۱۹۹ و ۹، ۱۸۴) و در نقد این رویکرد نکاتی ارائه می‌گردد:

الف؛ قرآن و سنت، کتاب و برنامه هدایت انسان‌ها، نه کتاب معما و قوانین اسرارآمیزی که امکان فهم آن میسر نباشد؛ و در فهم الفاظ قرآن واحادیث صحیح، حکم اولی آن است که الفاظ برمعنای ظاهری و حقیقی آن حمل شود و در صورتی که مانع لفظی یا عقلی وجود داشت باید آن را تأویل کرد و یا به معنای کنایی و مجازی حمل کرد. از رشیدرضا و دیگر سلفیان بایستی پرسید که چرا خدا در قرآن به گونه‌ای با مردم سخن نگفته تا الفاظ آن به سهولت قابل فهم باشد؟ و اگر خدای متعال خود را با الفاظ و صفاتی معرفی کند که برای مردم قابل فهم نباشد، نقض غرض لازم نمی‌آید و در پی آن باعث تعطیل عقول از درک و فهم بسیاری معارف دین نمی‌شود؟.

ب؛ لازمه گفتاررشیدرضا، قول به تجسیم و تشبیه خداست، هرچند وی در ظاهرمی‌گوید خدا از تشبیه و مشابهت به خلق منزه است، لکن وقتی ملاک فهم الفاظ قرآن، معنای ظاهری آنها بود، ید، وجه، عین، مجی علو، نزول و... برای خدا ثابت می‌شود؛ و این چیزی جز جسمانیت خدا نیست، اگرچه قید «بلاکیف» برآن اضافه گردد و اساساً چنین قیدی در کتاب و سنت. که ادعای پای بندی به آنها را دارند. وجود ندارد و تفویض صفات خبری و امثال آن به اهل و ممنوعیت بحث از چگونگی و کیفیت آنها، خود به تعطیل نمودن عقل از تفکر و توصیف

و شناخت می‌انجامد؛ در حالی که یکی از اعتراضات اساسی اشاعره بر معتزله همین امر است که آنان با نفی صفات، لقب «معطله» دریافت نمودند. (فرمانیان، ۱۳۸۷: ۱۱۳) البته برخی متکلمان اشعری متأخر به تأویل - که لازمه خردگرایی است - بازگشتند و استواء، عین، ید و وجه را به استیلا، عنایت، قدرت و ذات تأویل کردند. (فخر رازی، ۱۴۱۵: ۱۷/۱۲ و ۱۴)

ج؛ دیدگاه اشتراک لفظی و تغایر مفهومی بین صفات خالق و مخلوق، جدای از پیامدهای منفی آن، ناشی از خلط مصداق با مفهوم است؛ یعنی آنچه در مورد خدا قابل مقایسه با مخلوقات نیست، مصداق وجود، (و علم، قدرت، حیات و...) است نه مفهوم آن و اختلاف در مصادیق به واسطه شدت و ضعف و مراتب تشکیکی، در عین وحدت در اصل هستی، موجب اختلاف در مفهوم نمی‌شود. چه این که اگر معنای وجود در مورد خدا غیر از معنای آن در مورد ممکنات باشد، لازمه اش این است که نقیض معنای هر یک بر دیگری منطبق شود؛ زیرا هیچ چیزی نیست که یکی از نقیضین بر آن صدق نکند. برای مثال هر چیزی یا «انسان» است یا «لائسان» و نقیض معنای وجود در ممکنات، عدم است. حال اگر «وجود» به همین معنای مقابل «عدم» به خدا نسبت داده نشود، باید نقیض آن یعنی «عدم» به او نسبت داده شود و وجودی که به نسبت داده می‌شود در واقع از مصادیق «عدم» باشد. (مصباح یزدی، ۱۳۶۸: ۲۸۶)، (طباطبائی، ۱۴۱۶: ۹) و همچنین صفات علم، قدرت، حیات و...

د؛ مشابهت و اشتراک میان خالق و مخلوق - که هم از نظر عقل و هم شرع مردود است - مربوط به مصداق و واقعیت خارجی است نه مفهوم و معنا. و نمی‌توان به خاطر حکم عقل و نقل (لیس کمثله شیء) مبنی بر عدم مشابهت همه با خدا، گفت: پس هر معنی و صفتی که دربارهٔ مخلوق صدق می‌کند، دربارهٔ خالق صدق نمی‌کند و بالعکس. تفاوت خالق و مخلوق در مفهوم کلمات و صفات نیست بلکه تفاوت در وجوب و امکان، در قدم و حدوث ذاتی، در تناهی و عدم تناهی، در واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود و... است مثلاً حقیقت معنای علم، چیزی جز حضور معلوم نزد عالم و احاطه وجودی عالم نسبت به معلوم و یا چیزی جز انکشاف و حضور نیست، و این حقیقت واحد، از نظر مراتب و درجات وجودی، مختلف است؛ در یک مرتبه واجب‌الوجود است و در مرتبه دیگر ممکن‌الوجود؛ در یک مرتبه جوهر است و در مرتبه دیگر عرض و... آن چه منشأ نظریه تشبیه منفی می‌شود این است که حقیقت و مصداق خارجی صفات خدا همانند صفات انسان تلقی شود؛ اما اگر حیثیت وجودی صفات را از حیثیت مفهومی آن تفکیک

کردیم، این مشکل برطرف می‌شود و نتیجه آن لزوم یکی شدن خالق و مخلوق نیست. زیرا که خداوند مانند مخلوقات و مخلوقات مانند خداوند نیستند و باید نفی مثلثیت و ضدیت کرد. ولی هرگز نفی مثلثیت مستلزم اثبات ضدیت میان خالق و مخلوق نیست؛ وهم چنان که خدا را مثل و ند نیست، ضد نیز نیست؛ و مخلوق ضد خالق نیست، مخلوق پرتو خالق، آیت و مظهری از او است. (مطهری، ۱۳۷۵: ۶/۱۰۳۴)، (طباطبایی، ۱۴۱۲: ۵/۱۳۰-۱۳۱)

ه؛ نظریه الهامی بودن معنای الفاظ، منافاتی با وضع لغت پیش از استعمال ندارد و در واقع الهام الهی می‌تواند از محرک‌های وضع الفاظ باشد. (عقیلی، ۱۴۱۵: ۱۱۲)

بعلاوه گرچه قرائن حین استعمال می‌تواند معنای خاصی را معین کند و ذهن را از معانی دیگر منصرف سازد، اما خود این فرایند، تابع آن است که لفظ منهای آن، قرائن پیشتر از معنایی برخوردار باشد و نقش قرینه آن است که از میان معانی متعدد لفظ، اعم از حقیقی یا مجازی، یکی را معین می‌کند. بی‌شک فهم صحیح قرآن، مبتنی بر شناخت نکات دقیق زبان شناسی بوده و برخلاف تصور صاحب المنار و ابن تیمیه و دیگر سلفیان، مجاز در باور موافقان آن، ملازم کذب نیست؛ در علوم ادبی تحت علل و یا انگیزه‌های خاصی، از تعبیرات مجازی برای ابلاغ بهتر پیام مدد گرفته می‌شود و در واقع مجاز، زبان را غنی‌تر می‌کند. و به تعبیر برخی، اگر معنای مجازی کلمات به خوبی درک می‌شد، بسیاری از فهم‌های نادرست در آیات قرآن پدید نمی‌آمد و مکتب‌های کلامی باطل شکل نمی‌گرفت. (دینوری، ۱۴۰۱: ۲۲-۲۳) و مشابه آن (زمخشری، ۱۳۶۶: ۳/۵۲) و (۶۵۴-۶۵۵)

و بطور خاص درباره اوصاف الهی، استعمال مجازی بدان معنا است که معنای حقیقی قابل حمل بر خداوند، فراتر از ذهن و اندیشه انسان و برتر از بار معنایی واژگان است، اما برای تقریب ذهن آدمی و از باب تشبیه معقول به محسوس، از همان واژگان مدد گرفته می‌شود؛ البته لازم است از مفهوم ظاهری الفاظ یعنی موضوع له حقیقی آنها که گویایی لازم را در رساندن حقیقت معنا ندارد، گذر شود. بنابراین مجازی شمردن این اوصاف نه در جهت نفی و تعطیل صفات بلکه برای تأکید بر علو مقام و شأن الهی از شائبه‌های مادی الفاظ و توجه دادن به معنای متعالی قابل حمل بر آنها است از این رو نمی‌توان آن را ملازم تکذیب و نفی صفات دانست. (سعیدی روشن، ۱۳۸۳: ۳۵۲-۳۱۲).

و؛ نگاه واقعی سلف به تائویل، با گزارش ناقص رشیدرضا و سلفیان معاصر مطابقت ندارد. در رأی صاحب تفسیر المنار و سایر همفکران سلفی وی، واژه‌ی «سلف» از جایگاه ممتازی برخوردار است. «سلف» در لغت به معنای «پیشین»

است (مفردات راغب، ۱۴۱۶: ۴۲) فیروزآبادی گذشتگان از خویشان و اجداد را «سلف» می‌نامد. (فیروزآبادی، بی‌تا: ۱۵۳/۳) آنان واژه «سلف» را به متقدمین از صحابه و تابعان و پیروان نخستین آنها که در قرون اولیه اسلام می‌زیستند به کار می‌برند. (ابن حجر، بی‌تا: ۵۱، ۶، بوطی، ۱۳۷۵: ۹) و گاه از پیروان احمدبن حنبل به سلف صالح یاد می‌کنند. (ابوزهره، بی‌تا: ۱۹۰، المغراوی، ۱۴۲۰: ۱۱/۱-۱۴). گاهی با عدم دخالت اشخاص و زمانی خاص، شاید به خاطر گسترش قلمرو معنای آن، به کسانی که با حقیقت و روح کتاب و سنت موافق باشند، واژه سلف اطلاق می‌کنند. (همان) به هر حال، آنان سلفی را به کسانی اطلاق می‌کنند که بر مذهب «سلف» مشی کند. (ذهبی، ۱۴۰۶: ۲۱/۱). امروزه دانشمندان سلفی، بطور مشخص بر صحابه و تابعین و تابعین تابعین، نام سلف می‌نهند و معتقدند، هر کس منبع آنان را برگزیند و به آن ملتزم شود، سلفی خواهد بود. (سلیم، بی‌تا: ۱۶) آنان پایبندی به ظواهر نصوص و نفی تأویل را، اصلی‌ترین شاخصه عموم سلف می‌دانند. چنانکه صاحب المنار از قول سلف می‌گوید: «آنان از تأویل آیات خوداری می‌کردند.» (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۱/۷۷ و ۳۰۸) در این راستا، رشیدرضا، کاربرد تأویل به معنای اصطلاحی را در فهم آیات و روایات، خطای مفسرانی می‌داند که متأثر از متکلمان بوده‌اند. (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۳/۱۷۲)

اما در مقام نقد باید گفت که سخن رشیدرضا ناتمام است، زیرا اولاً؛ سخن وی، یک برداشت از رویکرد سلف است که در نظر بسیاری از دانشمندان مذاهب اسلامی مورد قبول نیست. (صائب، ۱۴۱۴: ۱۳۵-۱۳۹) و ثانیاً؛ برخی از منابع مورد اعتماد سلفیان خلاف آن را بیان می‌کنند. (شهرستانی، بی‌تا: ۱/۱۲۶-۱۲۶)، (ابوزهره، بی‌تا: ۱۹۰) ثالثاً؛ گزارشهای تاریخی و روایی از عصر صحابه و تابعان منافات دارد؛ زیرا بر اساس منابع روایی متقن از فریقین، تفاسیر تأویلی، از آیاتی که ظاهری تشبیهی دارند، مورد تأکید پیشوایان مذهبی صدر اسلام بخصوص حضرت علی علیه السلام - که وارث علوم بی شمار پیامبر خدا صلی الله علیه و آله بوده - واقع شده است که متأسفانه، انبوه روایات تفسیری و تأویلی اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله که در منابع اصلی اهل سنت نیز وجود دارد، مورد توجه قرار نمی‌گیرد و آنان وقتی از سلف سخن می‌گویند، گویی اساساً چنین رویکردی در میان گذشتگان وجود نداشته است. از باب نمونه در اینجا، از دو تفسیر طبری و ابن عطیه که ابن تیمیه مقتدای رشیدرضا، آن دو را برترین تفاسیر می‌داند و در جایی بطور خاص، تفسیر طبری را «اجل التفسیر المأثوره و اعظمها قواداً» دانسته و آن را حاوی سخنان سلف با اسانید ثابت و خالی از بدعت می‌داند و فراوان به اسناد او اعتماد کرده است. (ابن

تیمییه، ۱۴۰: ۵۴۵/۲)، (ابن تیمیه، بی تا: ۵۱ و ۳۷).

اینک نمونه‌های از نگرش تائویلی سلف درباره آیات صفات الهی بیان می‌شود: الف؛ طبری در مفهوم «کرسی» الهی در آیه ۲۵۵ بقره (...وَسِعَ كُرْسِيُّه السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ...) ضمن گزارش سخن ابن عباس حاکی از تائویل آن به علم، آن را با ظاهر قرآن هم قابل تصحیح و تأیید دانسته و مؤیدات عرفی و لغوی نیز می‌داند (طبری، ۱۴۱۲ق: ۷/۶)؛ ابن عطیه این روایت ابن عباس را مورد اشاره قرار داده و تائویل آن را به عظمت قدرت الهی می‌پذیرد. (ابن عطیه، بی تا: ۳۳۴/۱).

ب؛ طبری درباره وصف «العلی» در آیه پیشین (و هو العلی العظیم) از تفاسیر تائویلی سلف یاد کرده که آن را ناظر به علو و والایی قدر و منزلت دانسته است. (طبری، ۱۴۱۲: ۹/۳) و ابن عطیه نیز می‌نویسد: «چون خدا از تحیز منزله است، مراد از علو قدر و منزلت می باشد نه علو مکانی» وی تفسیر علو را به علو از خلق به ارتفاع مکانی که طبری حکایت کرده را سخن مجسمه جاهل شمرده که ذکر آن موجه نیست. (ابن عطیه، بی تا: ۳۳۴/۱).

ج؛ طبری وصف فوقیت الهی درباره آیه ۴۲ انعام (و هو القاهر فوق عباده...) را به معنای غلبه و سیطره و قدرت می‌داند. (طبری، ۱۴۱۲: ۷/۲۱۴) و ابن عطیه نیز تفسیر آن را به جهت خاص جایز ندانسته و آن را به علو قدر و شأن که معنای دیگری از رویکرد تائویلی است تفسیر می‌کند. (ابن عطیه، بی تا: ۲/۲۸۴).

د؛ طبری مفهوم «کشف ساق» در آیه ۴۲ قلم (یوم یُکشف عن ساقی...) را به شدت امر در قیامت تائویل می‌برد و بر خلاف نگرش صاحب المنار، تفسیر ظاهری آن به آشکارشدن ساق پای خدا را نمی‌پذیرد. (طبری، ۱۴۱۲: ۲۹/۲۵-۲۷). و ابن عطیه هم ابتدا به روایتی حاکی از کشف ساق ظاهری خدا اشاره کرده و سپس هم روایت و هم آیه را حاکی از شدت هول و هراس و عظیم بودن قدرت الهی تائویل می‌کند. واز شواهد ادبی نیز مدد می‌جوید. (ابن عطیه، بی تا: ۵/۳۵۲).

این رویکرد در میان برخی دیگر از پیشوایان مورد اعتماد سلفیان مانند ابن خزیمه نیز وجود دارد؛ فردی که ابن تیمیه از او به عنوان «امام» یاد کرده و می‌گوید؛ ابن خزیمه شرط کرده که در کتابش (کتاب التوحید) جز به آنچه سلسله راویان عادل از پیامبر ﷺ نقل کردند، استدلال نکند (ابن تیمیه، ۱۴۰: ۱/۲۷۷).

ابن خزیمه آیه ۱۳ سوره نجم ﴿وَلَقَدْ رَأَوْا نَزْلَةَ الْاٰخِرٰی﴾ را به رؤیت قلبی تفسیر کرده (ابن خزیمه، ۱۴۲۳: ۱۶۹-۱۶۸) و از مغالطه در آن به رؤیت بصری در دنیا پرهیز می‌دهد. (همان/۱۷۰) بر همین اساس، او درباره روایت معروف «اِنَّ اللّٰهَ خَلَقَ اٰدَمَ عَلٰی صُوْرَتِهِ...» بررسی قابل توجهی دارد و متن دیگری را که حاکی از خلقت

آدم به صورت الهی است را نمی پذیرد و آن را حاوی تشبیه می داند. وی علاوه بر نقد سندی، تأویل و توجیه دلالی نیز درباره آن روا می دارد. (همان/۳۶-۳۹) همچنین محدث نامی اهل سنت، بخاری در تفسیر آیه ۸۸ قصص ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ به تفسیر تاویلی «وجه» تصریح کرده و می نویسد: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ الْأَمْلَكُ، وَيُقَالُ الْأَمَّا أُرِيدُ بِهِ وَجْهَ اللَّهِ» (بخاری، بی تا: ۶/۱۷)، (ابن حجر، ۱۴۱۸: ۹/۴۱۰)، (اسعدی، ۲۰۲-۲۰۴). بنابراین، تأویل و امثال آن در میان سلف جریان داشته است.

نتیجه

بی شک عقل و قوای ادراکی بشر قادر به شناخت ذات و صفات ذاتی خدای متعال نیست و بکار بردن هر اسم و یا وصفی برای خدا در جهت شناسایی حضرت حق، مستلزم تحدید اوست و هرگز او را از طریق وصف و بیان اسم نمی توان توصیف و یا تعریف دقیق کرد. زیرا که او کمال مطلق و بی انتها است؛ لیکن چون قرآن خدا را دارای کمال محض و اسما و صفات نیکو می داند. ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ (اسرا/۱۱۰)، ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (الرحمن/۷۸) ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا﴾ (اعراف/۱۸۰) و بندگان را دعوت به تامل و تفکر در آنها و خواندن به اسما می کند، بیانگر آن است که انسان بوسیله این نامها و اسما، به مقامات و صفات الهی معرفت پیدا کرده و به مقام قرب برسد. با اثبات اسما و صفات نیکو در حق خدای متعال و فهم نسبی آنها با همان معانی مشترک انسانی (اشتراک معنوی)، مشابهت هیچ چیزی با او ممکن نخواهد بود و با مراجعه به قرآن و منابع فهم معارف الهی آن، می توان اسما و صفات الهی را استخراج کرد و تا حدودی به معانی بلند آنها پی برد چنانکه در روایات اهل بیت علیهم السلام از این معرفت با عنوان «اثبات بلا تشبیه» اسما و صفات یاد شده است که هیچ چیزی شبیه و همانند خدا متعال نیست. (صدوق، بی تا: ۱۰۱-۱۰۲). بنابراین، دیدگاه صاحب المنار، و دیگر سلفیان در نفی چنین معرفتی بطور مطلق، قابل پذیرش نیست

منابع

- قرآن کریم.
- ابن بابویه القمی، ابوجعفر محمد بن علی (۱۴۱۶ق): «التوحید»، التصحیح: السيد هاشم الطهرانی، قم: منشورات جامعة المدرسين.
- ابن تیمیہ، تقی الدین، (۱۴۲۰ق): «منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة القدیریة، نشر مکتبۃ الریاض الحدیثه، و بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ، (۱۹۸۳): «مجموعۃ الرسائل و المسائل»، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، (۱۴۱۸ق): «فتح الباری فی شرح صحیح بخاری»، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن خزیمه، ابی بکر بن محمد بن اسحاق (۱۴۲۳ق-۲۰۰۲م): «کتاب التوحید و اثبات صفات الرب»، قاهره: دار الحدیث القاہرہ.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، (۱۳۶۶ش): «مقدمه»، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ پنجم.
- ابن فارس، احمد، (۱۴۱۰ق): معجم مقاییس اللغه، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن قتیبه دینوری، ابومحمد عبدالله بن مسلم، (۱۴۰۱ق): «تأویل مشکل القرآن» باشرح سیداحمد صقر، انتشارات المکتبۃ العلمیه، بیروت: چاپ سوم، و (۱۳۹۳ق): قاهره: چاپ دوم انتشارات دارالتراث،.
- ابن منظور، محمد، (۱۴۰۸ق): «لسان العرب»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری، (۱۴۰۰ق) (۱۳۶۱ش): «مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین»، چاپ النشرات الاسلامیه، الطبعة الثالثة، و المکتبۃ المصریة.
- ابوالقاسم بلخی، قاضی عبدالجبار، حاکم حبشی، (۱۳۹۳ق): «فضل الاعتزال و طبقات المعتزله»، تحقیق: فواد سید، تونس، دارالتونسیة للنشر.
- اسعدی، محمد و طیب حسینی، محمود، (۱۳۹۰ش): پیژوهشی در محکم و متشابه، قم: انتشارات، پیژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول.
- البخاری، ابوعبدالله، (۱۴۰۷ق): «صحیح البخاری»، بیروت: دارالعلم و (۱۴۰۱ق) بیروت: دارالفکر، بی جا.
- الطبری، ابی جعفر محمد بن جریر، (۱۴۱۲ق): «جامع البیان عن تأویل آی القرآن»، بیروت: دار المعرفه. —، (۱۴۲۲ق): «جامع البیان عن تأویل آی القرآن»، تحقیق دکتور عبدالمحسن التركي، مصر: الفاهره، دار هجر، الطبعة الأولى.
- الطبرسی، ابی علی الفضل بن الحسن، (۱۴۱۵ق): «مجمع البیان»، لبنان، بیروت: مؤسسه العلمی.
- الرضی الموسوی، محمد، (۱۳۶۵ش): «نُجُج البلاغه»، ترجمه و شرح علینقی فیض الاسلام، تهران: چاپ آفتاب، و بی تا: «نهج البلاغه»، تحقیق صبحی صالح، قم: دارالهجره.
- الراغب الاصفهانی، ابی القاسم الحسین بن محمد، (۱۴۱۸ق): «مفردات الفاظ القرآن»، دارالکتب العلمیه، بیروت: الطبعة الأولى و (۱۴۱۶ق): تحقیق صفوان عدنان داودی، دمشق: دار القلم.
- الکلینی الرازی، ابی جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق، (بی تا): «اصول کافی»، ترجمه و شرح سیدجواد مصطفوی، دفتر نشر فرهنگ اهل بیت.
- الشهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (بی تا): «الملل و النحل»، قاهره: مکتبۃ الانجلو المصریة، و بی تا: بیروت: چاپ دارالمعرفه.
- النیشابوری، مسلم، (۱۴۰۷ق): «صحیح مسلم بشرح النووی»، بیروت: دارالکتب العربی.
- المغراوی، محمد، (۱۴۲۰ق): «المفسرون بین التأویل و الاثبات»، بیروت: مؤسسه الرساله.
- بغدادی، عبدالقاصر بن طاهر، (۱۹۷۷م): «الفرق بین الفرق»، بیروت: دارالافتاح الجدیده.
- جرجانی، علی بن محمد، (۱۳۰۶ق): «التعریفات»، مصر الخیریة.

جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۵ش): «توحید در قرآن» قم: مرکز نشر اسراء، اسوه، چاپ دوم.
 عبدالمنعم فؤاد، (۱۴۲۴ق): «قضیه التأویل بین الشیعه و اهل السنة»، دار المنار، بی جا.
 عقیلی، ابراهیم، (۱۴۱۵ق): «تکامل المنهج العرفی عند ابن تیمیة»، قاهره: المعهد العلمی للفکر الاسلامی.
 فرمانیان، مهدی، (۱۳۸۷ش): «آشنایی با فرق تسنن»، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، چاپ اول.
 فخرالدین رازی، محمد، (۱۴۱۵ق)، تفسیر الفخر الرازی المشتهر بالتفسیر الکبیر و مفاتیح الغیب، دارالفکر بیروت.

— (۱۴۰۷ق): «المطالب العالیة فی العلم الالهی»، الطبعة الاولى، بیروت: دارالکتب العربی.
 رشیدرضا، محمد، (۱۴۱۴ق): «تفسیر القرآن العظیم الشهیر بتفسیر المنار»، لبنان، بیروت: دارالمعرفة.
 مکارم شیرازی، ناصر، و همکاران، (۱۳۷۱ش): «تفسیر نمونه»، تهران: دارالکتب الاسلامیة، چاپ بیست و هشتم.

فیروزآبادی، محمد، (بی تا): «القاموس المحيط»، بیروت: دارالمعرفة.
 قرشی، علی اکبر، (۱۴۱۶ق و ۱۳۷۵): «قاموس قرآن» قم: دارالکتب الاسلامی.
 قرضایی، یوسف، (۱۳۸۲ش): «قرآن منشور زندگی»، ترجمه عبدالعزیز سلیمی، قم: نشر احسان، چاپ اول.

صابری، حسین، (۱۳۸۴ش): «تاریخ فرق اسلامی (۱)»، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ دوم.

صائب، عبدالحمید، (۱۴۱۴ق): «ابن تیمیة حیاته و عقائده و موقفه بین الشیعة و اهل البیت»، قم: مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیة

طباطبائی، محمد حسین، (۱۳۹۳ش و ۱۴۱۲ق): «المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسه الاعلمی»، بیروت: الطبعة الثالثة، و مؤسسه اسماعیلیان، قم: الطبعة الخامسة.

..... (۱۴۱۲ق): «اصول فلسفه و روش رئالیسم»، قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین.
 ذهبی، محمد، (۱۴۱۰ق و ۱۴۰۶ق): «سیر اعلام النبلاء»، تحقیق باشراف الازنوط، بیروت: مؤسسه الرساله.

سبحانی، جعفر، (۱۴۱۱ق): «بحوث فی الملل و النحل»، بیروت: الدار الاسلامیة.
 — (۱۳۷۳ش): «فرهنگ عقائد و مذاهب اسلامی»، قم: انتشارات توحید، چاپ اول.

— (۱۴۱۶ق): «محاضرات فی الالهیات»، محقق علی ربانی گلیایگانی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
 سعیدی روشن، (۱۳۸۳ش): «تحلیل زبان قرآن»، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه.

سلیم، عمرو عبدالمنعم، (بی تا): «المنهج السلفی عندالشیخ ناصر الدین الالبانی»، مکتبه الضیاء.
 سمیح دغیم، (۱۹۹۸م): «موسوعة مصطلحات علم الکلام الاسلامی»، مکتبه لبنان ناشرون، بیروت: الطبعة الاولى.

شبلی نعمانی، (۱۳۸۶ش): «تاریخ علم کلام»، تهران: انتشارات اساطیر، چاپ اول.
 رشیدرضا، محمد، (۱۴۱۴ق): «تفسیر القرآن العظیم الشهیر بتفسیر المنار»، بیروت: دارالمعرفة.

زمخشری، محمودبن عمر جارالله، (۱۳۶۶-۱۹۴۸م): «الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل»، بیروت: انتشارات دارالکتب العربی.

مطهری، مرتضی، (۱۳۷۵ش): «مجموعه آثار»، تهران: انتشارات صدرا، چاپ چهارم.
 محمد مختار، سهیر، (۱۹۷۱ق): «التحسین عند المسلمین»، مذهب الکرامیه، مؤلف، بی جا.

مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۶۸ش): «آموزش فلسفه»، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، معاونت فرهنگ، چاپ پنجم.

مرزبان وحی و خرد، (۱۳۸۱ش): «یادنامه علامه طباطبائی»، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، مؤسسه بوستان کتاب.

مکی بن ابی طالب، (۳۶۲ش): «مشکل اعراب القرآن»، انتشارات نور.

نیشابوری قشیری، مسلم، حجاج، (۱۴۱۷ق): «صحیح مسلم بشرح النووی»، بیروت: دارالفکر.

—، مسلم، (۱۴۰۷ق) صحیح مسلم بشرح النووی، دارالکتب العربی.

List of sources:

The Holy Quran.

Ibn Babuwayh al-Qummi, Abu Ja'far Muhammad ibn Ali, Al-Tawhid, corrected by Sayyid Hashim al-Tahreani, Publications of the University of Teachers, Beta. and the Islamic Publishing House, 1416 AH.

Ibn Taymiyyah, Taqi al-Din, Minhaj al-Sunnah al-Nabawiyya fi Naqsh Kalam al-Shi'ah al-Qadriyah, vol. 1, published by Maktaba al-Riyadh al-Hadithah, Beta. and Beirut Dar al-Kutb al-Ilmiyah, 1420 AH.

Collection of Letters and Matters, vol. 1, Beirut, Dar al-Kutb al-Ilmiyah, 1983.

Ibn Hajar al-Asqalani, Ahmad ibn Ali, Fath al-Bari fi Sharh Sahih al-Bukhari, vol. 9, Beirut, Beta. and Beirut, Dar al-Kutb al-Ilmiyah, 1418 AH.

Ibn Khuzaymah, Abu Bakr ibn Muhammad ibn Ishaq, Kitab at-Tawhid wa Attif Sifaat al-Rabb, Dar al-Hadith, Cairo, 1423 AH 2002 AD.

Ibn Khaldun, Abd al-Rahman ibn Muhammad, Introduction to Ibn Khaldun, vol. 3, translated by Mohammad Parvin Gonabadi, Scientific and Cultural Publications, 5th edition, Tehran, 1366 AD.

Ibn Faris, Ahmad, Mu'jam al-Maqayyis al-Lughah, research by Abdul Salam Muhammad Haroon, vol. 6, Qom, Maktab al-Ilam al-Islami, 1410 AH.

Ibn Qutaybah Dinwari, Abu Muhammad Abdullah ibn Muslim, Ta'wil al-Mushil al-Qur'an, with commentary by Sayyid Ahmad Saqr, Maktab al-Ilamiyyah Publications, Beirut, 1401 AH, third edition, 1981 AD and second edition, Dar al-Turaht Publications, Cairo, 1393 AH-1973 AD.

Ibn Manzur, Muhammad, Lisan al-Arab, vol. 6, Beirut: Dar Ihya'at-Turaht al-Arabi, 1408 AH.

Abul Hasan Ali ibn Ismail al-Ash'ari, Articles on the Muslims and the Differences of the Believers, Vol. 1, Al-Nasharat al-Islamiyyah, 3rd edition, 1400. and Al-Muktabat al-Masriya, 1361 AH.

Abul Qasim Balkhi, Qadi Abdul Jabbar, Hakim Habashi, Fadl al-I'tazil and the Mu'tazilah Classes, Research: Fawad Sayyid, Tunis, Dar al-Tunsiyah Publishing House, 1393.

As'adi, Muhammad and Tayyib Hosseini, Mahmoud, Research on the Strong and the Confident, Publications, Hawza and University Research Institute, First edition, 1390.

Al-Bukhari, Abu Abdullah, Sahih al-Bukhari, Beirut, Dar al-Qalam, 1407 AH. And Dar al-Fikr, vol. 6, Bija, 1401 AH

Al-Tabari, Abi Jafar Muhammad ibn Jarir, Jame al-Bayan an Ta'wil ai al-Quran, vol. 6, 7, 20, 29, Beirut, Dar al-Ma'rifah, 1412 AH

_____, Jame al-Bayan an Ta'wil ai al-Quran, researched by Dr. Abdul Mohsen al-Turki, Dar al-Hijr, first edition, Egypt, Al-Fahra, 1422 AH 2001 AD.

Al-Tabarsi, Abi'la al-Fadl ibn al-Hasan, Majma' al-Bayan, vol. 1, Ma'sseh al-A'lami, Beirut, Lebanon, 1415 AH 1995 AD.

Al-Radi al-Musawi, Muhammad, Nahjul-Balagha, translated and explained by Alineqi Fayd al-Islam, Tehran, Aftab Press, 1365. Nahjul-Balagha, researched by Subhi Saleh, Qom: Dar al-Hijrah, Beta.

Al-Raghib Al-Isfahani, Abi Al-Qasim Al-Hussein bin Muhammad, Mufradat Al-Aflas Al-Quran, Dar Al-Kutb Al-Ilmiyah, Beirut, First Edition, 1418 AH 1998 AD. And researched by Safwan Adnan Dawoodi, Damascus, Dar Al-Qalam, 1416 AH.

Al-Kulaini Al-Razi, Abi Ja'far Muhammad bin Ya'qub bin Ishaq, Usul Al-Kafi, Vol. 1, Translated and Annotated by Sayyid Jawad Mustafawi, Ahlul Bayt Culture

- Publishing House: Beta.
- Al-Shahristani, Muhammad bin Abdul Karim, Al-Millat Wa Al-Nahl, Vol. 1, 5, Cairo, Maktaba Al-Anjo Al-Masriya, Beta.
- , Al-Millat Wa Al-Nahl, Vol. 1, Dar Al-Marfa Publishing House, Beirut, Beta.
- Al-Nishaburi, Muslim, Sahih Muslim with Al-Nawawi's commentary, Vol. 3, Dar Al-Kitab Al-Arabi, Beirut, 1407.
- Al-Maghrawi, Muhammad, Al-Mufasssirun Bin Al-Ta'if Wa'l-Ithbaat, Vol. 1, Beirut, Al-Risala Foundation, 1420 AH.
- Baghdadi, Abdul Qasr bin Tahir, Al-Furq Bin Al-Furq, Beirut, Dar Al-Afaq Al-Jadeedah, 1977.
- Jarjani, Ali bin Muhammad, Al-Ta'rifat, Misr Al-Khairiyah, 1306 AH.
- Jawadi Amlī, Abdullah, Tawheed Dar Al-Quran, Israa Publishing Center, Aswa, Second Edition, 1385.
- Abdul Moneim Fouad, Qadiyat Al-Ta'if Bin Al-Shi'a Wa'l-Sunnah, Bija, Dar Al-Manar, 1424 AH.
- Aqili, Ibrahim, Takamel Al-Manhaj Al-'Urfi An-Nabi Ibn Taymiyyah, Cairo, Al-Ma'id Al-Ilmii L'Fikr Al-Islami, 1415 AH.
- Farmanian, Mahdi, Introduction to Sunni Sects, Qom Seminary Management Center, first edition, 1387.
- Fakhruddin Razi, Muhammad, Tafsir al-Fakhr al-Razi al-Mushtharbal Tafsir al-Kabiru wa Matahtih al-Ghayb, vol. 12, 14, 17, Dar al-Fikr Beirut, 1415.
- , Al-Mutalib al-Aliyyah fi al-Ilm al-Ilahi, first edition, Dar al-Kitab al-Arabi, Beirut, 1407 AH.
- Rashid Reza, Muhammad, Tafsir al-Quran al-Azim al-Shahir al-Manar, Dar al-Mara'fi, Beirut - Lebanon, 1414.
- Makarim Shirazi, Nasser, et al., Tafsir al-Numnu, Dar al-Kitab al-Islamiyya, Tehran, twenty-eighth edition, 1371.
- Firoozabadi, Muhammad, Al-Qamus al-Muhit, vol. 1, Beirut, Dar al-Mara'fi bi-ta.
- Qureshi, Ali Akbar, Dictionary of the Quran, Vol. 3, Darul Kitab al-Islami, 1416 and 1375 AH.
- Qaradawi, Yusuf, Quran, the Book of Life, translated by Abdul Aziz Salimi, Ehsan Publishing House, first edition, 1382.
- Sabri, Hussein, History of Islamic Sects (1), Printing and Publishing Organization of the Ministry of Culture and Islamic Guidance, second edition, 1384.
- Saeb, Abdul Hamid, Ibn Taymiyyah, His Life, Beliefs, and His Position Between the Shiites and the Ahl al-Bayt, Al-Ghadir Center for Islamic Studies, Qom, 1414.
- Tabatabaei, Muhammad Hussein, Al-Mizan in the Interpretation of the Quran, Al-Alami Institute, Vol. 3, 5, 8, 9, Beirut, Lebanon, Third Edition, 1393 AH-1973 AD and Isma'lian Institute, Iran, Qom, Fifth Edition, 1412 AH-1371 AH.
- , Principles of Philosophy and the Method of Realism, Vol. 6, Publishing House, 1412.
- Dhahabi, Muhammad, Sira'al-'Alam al-Nubla, Research under the Supervision of Al-Arnut, Vol. 14, Beirut, 1406 AH. Beirut, Al-Risala Institute, 1410.
- Sobhani, Ja'far, Research in International Affairs and the Bee, Vol. 3, Beirut, Al-Dar Al-Islamiya, 1411.
- , Dictionary of Islamic Beliefs and Madhhabs, Vol. 1, Tawhid Publications, First Edition, 1373.
- , Lectures in Theology, Researcher Ali Rabbani Golpaygani, Al-Nashr Al-Islami Institute, 1416 AH.
- Sa'idi Roshan, Analysis of the Language of the Quran, Qom, Institute of Islamic

- Culture and Thought and Research Institute of the Seminary and University, 1383.
- Salim, Amr Abdul Moneim, Al-Manhaj Al-Salafi According to Sheikh Nasser Al-Din Al-Albani, Maktaba Al-Diya, B.T.A.
- Samih Daghim, Encyclopedia of Islamic Theology Terms, Vol. 1, Maktaba Lebanon Publishers, Beirut, Lebanon, First Edition, 1998.
- Shibli Nomani, History of Theology, Tehran, Asateer Publications, First Edition, 1386.
- Rashid Reza, Muhammad, Tafsir Al-Quran Al-Azeem Al-Shaheer with the Interpretation of Al-Manar, Vol. 1, 3, 9, Dar Al-Mara', Beirut - Lebanon, 1414.
- Zamakhshari, Mahmoud Ibn Omar Jarallah, Al-Khashaf An-Nakhtiyah An-Ghawamad Al-Tanzil Wa Ayoun Al-Aqawil Fi Wojoh Al-Ta'wil, Dar Al-Kitab Al-Arabi Publications, Beirut, 1366 AH-1948 AD.
- Motahari, Morteza, Collection of Works, Vol. 6, Sadra Publications, Fourth Edition, 1996.
- Mohammad Mukhtar, Soheir, Al-Tajsi