

صفات خداوند بین حقیقت و مجاز از منظر تفسیر کلامی

وریا حفیدی*

دانش‌آموخته دکتری در رشته علوم قرآن و حدیث

دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران

(۷۱-۸۸)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۱۱/۲۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۰۸/۲۵

چکیده

سرآغاز دین، معرفت خداوند است که اوصافش به کامل‌ترین شیوه در قرآن بیان شده است. قرآن نیز به عنوان اصلی‌ترین منبع معرفت‌شناختی دینی، مورد قبول همه مسلمانان است. تلاش برای بدست دادن قواعد و ضوابط تفسیر کلام خداوند، سبب تدوین علوم ادبی در زبان عربی گردید؛ و مفسران، این علوم را اساس و مبنای تفسیر آیات قرآن قرار دادند. مکاتب کلامی و متکلمان، در مقام اثبات آراء گوناگون، به اصول ادبی استناد کرده و از آیات واحد، عقاید مختلفی را استنباط می‌کنند، به گونه‌ای که با مبانی فکری آنها سازگار باشد. در تحلیل ادبی آیات صفات خداوند، دیدگاه‌های مختلفی همچون حمل بر حقیقت یا مجاز، کنایه، مشاکله، حذف و ... وجود دارد که مقایسه تحلیل‌های ادبی مفسران با گرایش‌های فکری آنان، می‌تواند بیانگر میزان پابندی آنها به مبانی فکریشان باشد. مقاله حاضر به بررسی تأثیر پیش‌فرض‌های کلامی مفسران در تحلیل ادبی آیات صفات پرداخته است.

واژه‌های کلیدی: تحلیل ادبی، آیات صفات، حقیقت و مجاز، مبانی کلامی.

مقدمه

قرآن به عنوان کلام خدا و اصلی‌ترین منبع شناخت معارف دینی، مورد پذیرش همه مسلمانان است، بر این اساس، قرآن باید اصل و معیار برای همه افکار و عقاید دینی قرار گرفته و میزانی برای سنجش صحت و بطلان آراء و عقاید باشد. از صدر اسلام تا کنون، مکاتب مختلف فکری، همچون: مُرجئه، قَدْریه، سَلَفیه، معتزله، اشاعره، امامیه و ... پا به عرصه وجود گذاشته‌اند که غالباً با هم سر سازش ندارند. این مکاتب در مقام اثبات اصول فکری خویش، به آیات قرآن استناد کرده و هر فرقه‌ای نیز برای تأیید برداشت خویش، به اصول زبان و قواعد ادب عربی تمسک جسته است. علت غایی از وضع و تدوین اصول و قواعد ادبی، حفظ الفاظ و معانی قرآن کریم بوده (القطن، ۱۴۲۴ق: ۸؛ الکردی، ۱۳۶۵ق: ۱۸۰)، تا با آگاهی از آنها و معیار قرار دادن این اصول، به فهم صحیح کلام خداوند نایل آیند؛ اما در عمل، میزان و موزون با هم مشتبه شده و اصل و فرع در جای هم قرار گرفته‌اند؛ بدین معنا که گرایش‌های فکری و پیش‌فرض‌های ذهنی مفسران، اصل قرار گرفته و اصول و قواعد ادبی، برای اثبات آنها به کار گرفته شده است.

بر اساس آیه هفتم سوره آل عمران، آیات قرآن به دو دسته محکم و متشابه تقسیم می‌شوند، مفسران در تعریف آیات متشابه، حدود هفده نظر بدست داده و (السیوطی، ۱۴۲۱ق: ۷-۴/۳) غالب آنان، آیات اسماء و صفات خداوند را به عنوان آیات متشابه پذیرفته‌اند (الزرقانی، ۱۴۲۲ق: ۱۵۷/۲-۱۵۸). در میان فرق کلامی، سه دیدگاه عمده در تفسیر و تأویل این آیات وجود دارد که مبنای اصلی اختلاف حمل آیات صفات، بر معانی حقیقی یا مجازی است:

۱- حمل صفات خداوند بر معانی حقیقی: برخی از متکلمان در تفسیر آیات مربوط به صفات، ظاهر عبارات قرآنی را بدون تأویل پذیرفته و از حمل آنها بر معانی مجازی اجتناب نموده‌اند و معتقدند در تبیین این آیات، باید صفات خداوند را آنگونه که شایسته ذات والای اوست، بدون نفی، انکار، تأویل و تشبیه پذیرفت و نباید به شناخت حقیقت و کُنه صفات الهی پرداخت (المقدسی، ۱۴۰۶ق: ۱۶۱) و لازم است در حدود

ظواهر نصوص دینی توقف نمود (ابن تیمیه، ۱۳۸۱ق: ۷۱/۶). طرفداران این مکتب، همه صفات خداوند را که در آیات قرآن و یا احادیث ذکر شده است، بدون تشبیه و تأویل، برای خداوند اثبات می‌کنند، پیروان این مکتب به نام «سلفیه» مشهور شده‌اند (التمیمی، ۱۴۲۲ق: ۴۹؛ البعلی، ۱۴۱۷ق: ۸۷). از مفسرانی که در تفسیر آیات کلامی بر مبنای تفکر سلفیه عمل نموده‌اند، می‌توان به شهاب‌الدین سید محمود آلوسی صاحب تفسیر «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی» اشاره کرد.

۲- حمل صفات خداوند بر معانی مجازی در صورت وجود قرائن و دلایل عقلی:

دسته ای از متکلمان در حوزه معرفت‌شناسی دینی، عقل را بر نقل مقدم داشته و در تفسیر، هر گاه ظاهر عبارتی با معیارهای عقلی آنها قابل اثبات نباشد، به تأویل و حمل آن بر معانی مرجوح اقدام می‌کنند (الشهرستانی، ۱۹۷۰: ۴۵). از جمله بارزترین مشخصه‌های فکری این گروه، تأویل صفاتی همچون: کلام، رؤیت و انکار صدور فعل از خداوند است. از دلایل اصلی این گروه، آن است که پذیرش امور فوق، مستلزم جسمانی بودن و محدود بودن خداوند است؛ زیرا با مقدمات و براهین عقلی درباره بی‌نهایت بودن خداوند، ناسازگار است (التمیمی، ۱۴۲۲ق: ۸۶؛ المعتق، ۱۴۲۱ق: ۱۴۷-۱۴۸).

از طرفداران این مکتب می‌توان به معتزله و امامیه اشاره کرد. از جمله تفاسیری که بر اساس مشرب معتزله و امامیه به رشته تحریر درآمده، می‌توان به ترتیب به تفسیر «الکشاف» اثر زمخشری و «المیزان» اثر علامه طباطبایی اشاره کرد

۳- حمل صفات خداوند بر مجاز در صورت وجود قرائن لفظی و حمل بر حقیقت

در صورت عدم آن: گروهی از متکلمان نیز روشی بین دو روش قبل اختیار کرده‌اند؛ بدین معنا که هر گاه قرینه ای متصل یا منفصل در کلام یا زبان وجود داشته باشد که امکان حمل بر معنای مجازی را فراهم نماید، عبارت را بر معانی مجازی حمل می‌کنند؛ اما هر گاه در کلام یا زبان، مجوزی برای حمل آن بر معانی مجازی وجود نداشته باشد، در این صورت کلام را بر حقیقت ظاهری حمل نموده و به تأویل آن اقدام نمی‌کنند

(الإيجی، بی تا: ۲۱۷؛ التیمی، ۱۴۲۲ق: ۱۲۰). از آنجا که پرچمدار اصلی این تفکر ابوالحسن اشعری است، پیروان این مکتب به اشاعره نامبردار گشتند (الشهرستانی، ۱۹۷۰: ۹۳). از تفاسیری که بر مبنای کلام اشعری تألیف شده است، تفسیر «مفاتیح الغیب» مشهور به «التفسیر الکبیر» اثر فخرالدین رازی است. این نوشتار بر آن است تا ضمن تبیین معنای حقیقت و مجاز و بیان دیدگاه‌های مختلف کلامی نسبت به آن، به بررسی کیفیت تأثیرگذاری مبانی کلامی بر تحلیل ادبی آیات صفات پردازد.

مفهوم شناسی حقیقت و مجاز

علمای بلاغت، حقیقت را «به کار بردن لفظ یا عبارت در معنای موضوع‌له» و مجاز را «به کار بردن لفظ یا عبارت در غیر معنای موضوع‌له»، تعریف کرده‌اند (ابن‌الآتیر، ۱۴۱۶ق: ۸۴/۱). لازم به ذکر است در هنگام استعمال مجاز، باید قرینه صارفه‌ای وجود داشته باشد تا مانع از اراده معنای حقیقی گردد (الصعیدی، ۱۴۲۶ق: ۵۰۴/۳)، و همچنین باید میان معنای حقیقی و مجازی علاقه‌ای وجود داشته باشد تا امکان به کار بردن لفظ در معنای مجازی را فراهم سازد. مجاز به دو قسمت لغوی و عقلی تقسیم می‌شود. مجاز لغوی خود به دو قسمت کلی استعاره و مجاز مرسل تقسیم می‌گردد (الصفدی، بی تا: ۱۴). با این تعریف، تشبیه و کنایه که از ابواب علم بیانند از تعریف مجاز خارج می‌شوند.

در پذیرش ابواب حذف و مشاکله به عنوان مباحث مجاز، اختلاف نظر وجود دارد. قول مشهور آن است که حذف، در زمره انواع مجاز قرار دارد، هر چند دسته‌ای از صاحب‌نظران به دلیل آنکه در حذف، الفاظ در معانی غیر اصلی به کار نرفته‌اند، با پذیرش آن به عنوان مجاز، مخالفت کرده‌اند.

موافقان معتقدند هرگاه اعراب کلمه با حذف یا اضافه تغییر کرد، می‌توان آن را از باب مجاز دانست، مانند: «وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا» (یوسف/۸۲) و «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (الشوری/۱۱)، اما اگر حذف و اضافه یک واژه، تغییری در اعراب ایجاد نکرد، در باب مجاز نمی‌گنجد، مثل: «أَوْ كَصَيْبٍ مِّنَ السَّمَاءِ» (البقره/۱۹) یعنی «مثل ذوی صیب» و یا آیه

«فِيمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ» که به معنای «فَبِرَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ» است. (القزوينی، بی تا: ۱۰۷) با پذیرش این دیدگاه، حذف را می‌توان جزو ابواب مجاز به شمار آورد.

در مورد کنایه نیز سه دیدگاه وجود دارد: ۱- کنایه حقیقت است؛ زیرا الفاظ در موضوع لها استعمال شده‌اند، اما بر معنای لازم دلالت دارند. ۲- کنایه، مجاز است. ۳- کنایه، نه حقیقت است و نه مجاز.

دربارهٔ مشاکله، بعضی از صاحب‌نظران معتقدند که نه حقیقت است و نه مجاز، بلکه مفهومی است بین آن دو، همانند: «وَمَكْرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ» (آل‌عمران / ۵۴)؛ زیرا لفظ «مکر الله» در معنای موضوع له استعمال نشده است، پس حقیقت نیست و در میان دو معنا علاقه ای هم وجود ندارد، پس مجاز هم نیست (المدنی، بی تا: ۴۶۱). به این دلیل است که آن را به عنوان یکی از آرایه‌ها در علم بدیع آورده‌اند.

اگر معیار تلقی مجاز را استعمال لفظ در غیر ما وضع له بدانیم، طبیعی است که کنایه و مشاکله - و با تسامح - حذف، به دلیل به کارگیری واژگان در معانی ثانوی یا معانی که از وضع اولیهٔ خود فاصله دارند، جزو مباحث مجاز به شمار می‌آیند؛ از این رو در مقالهٔ حاضر، این سه مورد نیز جزو انواع مجاز در نظر گرفته شده‌اند که مفسران نیز در تفسیر آیات مربوط به صفات به آنها استناد کرده‌اند.

حقیقت و مجاز در آیات صفات

ورود مجاز در مباحث عقیده و صفات خداوند، به عنوان یکی از ابواب مهم و پرکاربرد علم بلاغت، چالش‌های بسیار بزرگی را میان مفسران ایجاد کرده است؛ زیرا کسانی که صفتی از صفات خداوند را تأویل می‌کنند، متهم به تعطیل و برخی دیگر که معتقد به حفظ مدلول الفاظند و با تأویل مخالفت می‌کنند، متهم به جمود و عدم درک درست می‌شوند، این در حالی است که هر دو گروه، برای اثبات عقیدهٔ خویش، به دلایل متعددی استناد کرده‌اند.

مخالفان مجاز

دسته‌ای از متکلمان منکر وجود مجاز در قرآنند، و همه آیات را حمل بر حقیقت می‌کنند. از مهمترین دلایل مخالفان مجاز این است که پیشینیان امت اسلامی به مجاز معتقد نبوده و کلام را به حقیقت و مجاز تقسیم نکرده‌اند؛ پس پذیرش مجاز، نوعی مخالفت با فهم مخاطبان اولیه قرآن کریم است. (المطعنی، ۱۴۱۶ق: ۹). در نقد این دلیل، توجه به این نکته ضروری است که علوم متعددی، همچون: صرف، نحو، بلاغت و... در میان گذشتگان متداول بوده و با ذوق سلیم آنها را به کار می‌برده‌اند، در حالیکه هیچ کدام از این علوم، به صورت مدون موجود نبوده است. از این رو، عدم تصریح آنان به اصطلاحات ادبی یا بلاغی، دلیلی بر نبودن آنها در کلامشان نیست. از سوی دیگر، هر چند آنان بر معانی حقیقی و مجازی واژگان و عبارات کاملاً واقف بوده‌اند، اما به جهت تقوا، در باب تأویل مجازی صفات خداوند، محتاط بوده و از غور و کاوش در آن خودداری می‌کرده‌اند (السیوطی، ۱۴۲۱ق: ۳۴۸/۲)، بنابراین آنان منکر وجود مجاز در زبان نبوده‌اند بلکه در تأویل صفات خدا، احتیاط می‌کرده‌اند و این امر به معنای انکار مجاز در کل زبان عربی، یا گزاره‌ها و متون دینی همچون قرآن و حدیث نیست.

از دیگر دلایل مخالفان مجاز در قرآن این است که پذیرش مجاز، مستلزم صحت نفی آن است به گونه‌ای که اگر آن را از کلام نفی کنیم، کلام صادق باشد؛ بنابراین اعتقاد به وجود مجاز در قرآن موجب پذیرش آن است که در قرآن چیزی وجود دارد که نفی آن جایز است و شکی نیست که چیزی از قرآن را نمی‌توان نفی و انکار کرد؛ از این رو ناگزیر باید مجاز را در قرآن انکار کرد (المطعنی، ۱۴۱۶ق: ۵۶). در نقد این استدلال می‌توان گفت مجاز به عنوان یکی از لطایف زبانی از اجزاء ثابت زبان عربی است و قرآن نیز بر اساس اصول و قواعد زبان عربی متداول نازل گشته است، همچنان که خداوند متعال در آیات «وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ» (النحل/۱۰۳) و «فَإِنَّمَا يَسِرَّنَا بِلِسَانِكَ» (مریم/۹۷) آن را به آشکار بودن، موصوف می‌کند، بنابراین اگر معتقد باشیم که در زبان عربی پدیده‌ای به نام مجاز وجود دارد، ناگزیر باید وجود آن را در آیات قرآن هم پذیرا باشیم.

دلیل سوم مخالفان وقوع مجاز در قرآن، این است که مجاز، مساوی با کذب است و قرآن از آن پاک و منزّه است و اینکه متکلم زمانی در بیان مقصود به مجاز روی می‌آورد که در مجال حقیقت گویی، عرصه بر او تنگ شده باشد و ساحت خداوند متعال از این صفت سلبی مبرا است و این شبهه ای باطل است؛ زیرا اگر مجاز از قرآن حذف شود در واقع نصف زیبایی آن را کنار گذاشته‌ایم و این در حالی است که دانشمندان بلاغت اتفاق نظر دارند که آوردن مجاز از بیان حقیقت بلیغ‌تر است (المدنی، بی تا: ۴۶۱).

موافقان مجاز

بیشتر ادیبان و مفسران، وجود مجاز را در زبان و قرآن، یک امر بدیهی دانسته و انکار آن را نادیده گرفتن بخش عظیمی از زیبایی‌های زبان می‌دانند. ابن قتیبه در این باره می‌گوید: اگر مجاز کذب باشد، بیشتر سخنان ما باطل است؛ زیرا ما می‌گوییم: «تَبَّتْ الْبُقُلُ» لوبیا روید، «طَالَتْ الشَّجَرَةُ» درخت بلند شد، «أُيْنَعَتِ الثَّمَرَةُ» میوه رسید و ...، یعنی هر فعلی که به غیر جاندار نسبت داده شود، باطل خواهد بود. در بیشتر سخنان، آوردن مجاز از بیان حقیقت بلیغ‌تر است و بیشتر بر جان و دل تأثیر می‌گذارد. علاوه بر حقیقت‌ها، هر لفظی که محال محض نباشد، مجاز است؛ زیرا می‌توان تأویل‌هایی را برای آن در نظر گرفت، بنابراین استعاره و بیشتر زیبایی‌های کلام، در دایره مجاز قرار می‌گیرند (القیروانی، ۱۴۰۱ق: ۲۶۶/۱).

با توجه به غیر قابل تردید بودن مجاز در زبان، موافقان، علت انکار آن را کوتاهی همت منکران در یادگیری اصول و قواعد زبانی دانسته و معتقدند این امر موجب گمراهی آنان می‌گردد. چنانکه عبدالقاهر جرجانی گفته است: «خردمند باید همت خود را بر آن مقصور دارد تا آن را یاد گیرد، به ویژه آن کسی که در پی فهم دین است؛ زیرا نیاز ضروری بدان دارد، و کسانی که از این علم بی‌خبر باشند شیطان از راه‌های ناپیدا بر آنان وارد می‌شود و دینشان را به گونه ای نامحسوس تباه می‌سازد و آنان را در ورطه گمراهی می‌افکند، در حالی که به زعم خودشان راه هدایت را می‌پیمایند» (الجرجانی، بی تا: ۳۹۱). نظر به ضعف ادله منکران و بداهت وجود مجاز در زبان، به بررسی موردی

تحلیل صفات خداوند در آیات قرآن پرداخته می‌شود تا از این رهگذر، میزان تأثیرگذاری دیدگاه‌ها و پیش‌فرض‌های کلامی، بر تحلیل‌های ادبی مفسران، آشکار گردد.

بررسی موردی آیات مربوط به صفات خداوند

در باب اسماء و صفات، مهم‌ترین مباحثی که از نظر ادبی و کلامی میان مفسران مورد بحث قرار گرفته است، عبارتند از:

نفس خداوند

واژه «نفس»، ۳۸۶ بار در قرآن به کار رفته است (عبدالباقی، ۱۳۸۷ق: ۸۲۲-۸۲۶) و از این تعداد، شش بار به صورت مضاف به خداوند نسبت داده شده است. از آیاتی که واژه نفس برای خدا اثبات شده، آیات ۲۸ و ۳۰ آل عمران، ۱۲ و ۵۴ انعام و ۴۱ طه است. در آیه ۱۱۶ سوره مائده نیز، این واژه از زبان حضرت عیسی (ع) برای خداوند اثبات شده است، آنجا که می‌فرماید: «تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ». علمای سلفیه در تفسیر آیات فوق، نفس را بی هیچ تفسیر، تأویل و تکییفی، برای خداوند ثابت کرده و از هرگونه غوری در آن اجتناب کرده‌اند (الأشقر، ۱۴۱۹ق: ۱۷۰)؛ بر این اساس، آلوسی با توجه به مبانی کلامی سلفیه، ضمن ذکر اقوال و تأویلات مختلف، واژه «نفس» را در آیات، بر حقیقت حمل نموده و از تأویل آن از طریق مشاکله و مجاز خودداری کرده است (الآلوسی، ۱۴۲۶ق: ۷۷/۳-۷۸ و ۱۷۱). در حالی که سایر فرق اسلامی (امامیه، معتزله و اشاعره) به دلیل بسیط و غیر مرکب بودن ذات خداوند، با توجه به سیاق عبارات، نفس را بر معانی مجازی و ثانوی حمل کرده‌اند (الحلی، ۱۳۷۱ق: ۳۱۷). مفسران امامی، اشعری و معتزلی مسلک، با توجه به مبانی کلامی خویش و به دلیل عدم پذیرش نفس برای خداوند، «نفس» را به ذات، عذاب، رحمت، غضب، وعد و وعید خداوند (طباطبایی، ۱۳۸۴ش: ۱۶۴/۳ و ۱۶۵/۱۴؛ الزمخشری، ۱۴۲۱ق: ۳۸۰/۱؛ الرازی، ۱۴۰۱ق: ۱۲/۱۴۳ و ۱۸/۸) تأویل کرده‌اند و چنانکه در تفسیر آیه ۱۱۶ سوره مائده گذشت واژه «نفس» را به «معلومات» تأویل کرده و آن را از باب مجاز مرسل به قرینه حالیه دانسته‌اند و در تأویل آیه گفته‌اند:

«تو از آنچه من بدان علم دارم، آگاهی، ولی من به علم تو آگاهی ندارم» (الزمخشری، ۱۴۲۱ق: ۷۲۶/۱ و الرازی، ۱۴۰۱ق: ۱۴۳/۱۲).

وجه خداوند

واژه «وجه»، ۷۱ بار در قرآن کریم به کار رفته است و در ده آیه از آن، مراد، وجه خداوند است. با توجه به ظاهر آیات ۲۷ الرحمن، ۸۸ القصص، ۳۹ الروم، ۲۰ اللیل، و ...، علمای سلفیه، وجه را بسان دیگر اسماء و صفات، بی هیچ تفسیر و تأویلی، قبول نموده و آنرا بر ظاهر الفاظ حمل کرده‌اند (الأشقر، ۱۴۰۵ق: ۱۷۲). آلوسی نیز در تفسیر آیاتی که در آنها واژه «وجه» برای خداوند به کار رفته است، ضمن ذکر تأویلات متعدد (الآلوسی، ۱۴۲۶ق: ۴۴۱/۲۰) اشاره می‌کند که تأویل‌های مذکور بر اساس رویکرد متأخران بوده و اقدام به تأویل آیات صفات و تلاش برای بیان مراد خداوند در این آیات، با رویکرد گذشتگان امت اسلامی سازگار نیست (همان: ۱۴۲/۲۷ و ۴۴۲/۲۰). شایان ذکر است که وی، از حمل بر مجاز نمودن واژه «وجه»، در آیه ۹ سوره یوسف، ابایی نداشته و به دلیل سیاق، آن را کنایه تلویحی دانسته و بر توجه و محبت حمل کرده است (همان: ۵۱۸/۱۲). در حالی که سایر مکاتب کلامی (امامیه، اشاعره و معتزله) به دلیل غیر مرکب بودن خداوند و بی‌نیاز بودن از اجزاء، «وجه» را بر معنای مجازی و از باب ذکر جزء و اراده کل، بر ذات خداوند حمل کرده و در تأویل عبارات «اِتَّبِعَاءَ وَجْهِ اللَّهِ» (البقره/ ۲۷۲) یا «إِلَّا اِتَّبِعَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى» (اللیل/ ۲۰) با توجه به دیگر آیات قرآنی، آن را به «اِتَّبِعَاءَ وَجْهِ اللَّهِ» (البقره/ ۲۰۷) تأویل کرده‌اند (الحلی، ۱۳۷۱ش: ۳۱۷ و ۳۲۶؛ طباطبایی، ۱۳۸۴ش: ۹۲/۱۶-۹۳؛ الرازی، ۱۴۰۱ق: ۱۲۷/۲۵ و ۱۰۶/۲۹؛ الزمخشری، ۱۴۲۱ق: ۴۴۵/۴، و ۴۴۱/۳).

ید خداوند

واژه «ید»، ۱۲۵ بار به صورت‌های مختلف در قرآن آمده است (عبدالباقی، ۱۳۸۷ش: ۷۸۹-۸۸۱). در یازده مورد، این واژه، به صورت مضاف، مفرد، مثنی و جمع، برای خداوند به کار رفته است. سلفیه با توجه به ظواهر آیات، معتقدند که خداوند دو دست دارد که شایسته ذات اوست و شباهتی با دست سایر موجودات ندارد. همچنین اعتقاد

به بسط ید و نیز خلقت آدم توسط خداوند با دست، نیز از دیگر لوازم اعتقاد به ید از این دیدگاه است، چرا که ظاهر آیات «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ» (المائدة/ ۶۴) و «مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيْ» (ص/ ۷۵) بر این امور دلالت دارند (الأشقر، ۱۴۱۹ق: ۱۷۷)، در حالی که دیگر متکلمان به دلیل غیر مرکب بودن خداوند و استغناء از اجزاء و جوارح، «ید» را بر معانی مجازی و استعاری حمل کرده‌اند (الحلی، ۱۳۷۱ش: ۳۱۷ و ۳۲۶).

آلوسی در تفسیر آیاتی که واژه «ید» در آنها به کار رفته است، معتقد است «ید» به صورت مفرد و غیر مفرد (مثنی و جمع) - به معنی و وجهی که شایسته باشد - برای خداوند ثابت است، از این رو باید از تأویل آن اجتناب کرد و اختصاص پاره‌ای از مخلوقات به خلقت توسط دست خدا، نشان دهنده مزیت آن مخلوق و التفات خاص خداوند بدان است (الآلوسی، ۱۴۲۶ق: ۲۳/۲۹۰). در تفسیر آیه «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (الفتح/ ۱۰) نیز اشاره می‌کند که چون معرفت تام صفات خداوند، جز با معرفت کامل ذات و حقیقت خداوند حاصل نمی‌شود، باید در این مجال نیز در حدود ظواهر نصوص توقف کرد که سالم‌تر و به احتیاط نزدیکتر است (همان: ۲۶/۳۴۳)، لازم به ذکر است که آلوسی در تفسیر عباراتی همچون: «أولى الأيد» (ص/ ۴۵) و غل و بسط ید در آیه ۲۹ سوره اِسرائ، «ید» را که برای غیر خداوند به کار رفته، بر معنای مجازی حمل نموده و آن را از باب ذکر سبب و اراده مسبب (مجاز مرسل) (همان: ۱۷/۳۶۱) و یا بیان تمثیلی (کنایه) برای اشاره به جود و بخل (همان: ۱۰/۴۴۰) دانسته است.

مفسران امامیه، معتزله و اشاعره، واژه «ید» را بر معانی مجازی حمل کرده و «بسط و غل ید» در سوره مائده را کنایه از قدرت و عجز (طباطبایی، ۱۳۸۴: ۳۳/۶)، جود و بخل (الزمخشری، ۱۴۲۱ق: ۱/۶۸۷؛ الرازی، ۱۴۰۱ق: ۱۲/۴۶)، «فوقیت ید خداوند» در سوره فتح را صیانت خداوند از عهد (طباطبایی، ۱۳۸۴ش: ۱۷/۲۳۹؛ الرازی، ۱۴۰۱ق: ۲۸/۸۷) و به مثابه پیمان با خدا (الزمخشری، ۱۴۲۱ق: ۴/۳۳۷) و «خلقت انسان با دست خدا» را نشانه غایت اهتمام به خلقت (الرازی، ۱۴۰۱ق: ۲۶/۲۳۱) یا اسناد از باب تغلیب و مجاز (الزمخشری، ۱۴۲۱ق: ۴/۱۰۷) و همچنین تشبیه «ید» را اشاره به کمال قدرت خداوند تفسیر کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۴ش: ۳۳/۶).

استواء بر عرش

آیات دال بر استواء خداوند بر عرش از بحث برانگیزترین آیات قرآن در باب اسماء و صفات است، در هفت آیه از قرآن کریم به این موضوع اشاره شده است (أعراف/۵۴، یونس/۳، رعد/۲، فرقان/۵۹، طه/۵، سجده/۴، حدید/۴). در باب کیفیت استواء، علمای سلفیه با وجود اشاره به اینکه در زبان عربی هرگاه ماده «استوی» با حرف جر «علی» متعدی شود معنایی همچون استقرار، صعود، ارتفاع و بالا رفتن را خواهد داشت (الأشقر، ۱۴۱۹ق: ۱۸۷؛ آلوسی، ۱۴۲۶ق: ۶۵۸/۱۶)، در تفسیر آیات هفتگانه فوق بر مبنای اصلی تفکرشان، بر ظواهر آیات توقف کرده و از تأویل آن اجتناب کرده‌اند (الأشقر، ۱۴۱۶ق: ۱۸۷).

آلوسی در تفسیر استواء چنین می‌گوید: «همانطور که میدانی نظر مشهور در میان سلف در چنین آیاتی، تفویض مراد آن به خداوند است. آنها معتقدند که خداوند بر عرش استواء پیدا کرد، آنگونه که شایسته و لایق ذات اوست (آلوسی، ۱۴۲۶ق: ۵۱۰/۸). در تفسیر این آیات، مفسران امامیه و معتزله، استواء بر عرش را مجاز مرسل از باب ذکر لازم و اراده ملزوم و کنایه از پادشاهی (الزمخشری، ۱۴۲۱ق: ۵۴/۳)، استیلاء بر ملک و اقدام به تدبیر امور کائنات (طباطبایی، ۱۳۸۴ش: ۱۵۱/۸) دانسته‌اند، در حالی که فخرالدین رازی، آیات دال بر استواء را از متشابهات دانسته و بدین وسیله پایبندی خویش را به مبانی کلامی نشان داده است (الرازی، ۱۴۰۱ق: ۷/۲۲ و ۱۵/۱۷).

جایگاه خداوند

ظاهر پاره‌ای از آیات بر آن دلالت دارد که خداوند در آسمان جای دارد (الملک، ۱۶ و ۱۷). همچنین آیاتی، به فوقیت خداوند (النحل/۵۰، الأنعام/۱۸) صعود و رفع امور به سمت خدا (النساء/۱۵۸، الفاطر/۱۰، المعارج/۴) و یا نزول امور از جانب خداوند (النحل/۲، الأنعام/۹۲) اشاره دارند. علمای سلفیه از مجموع آیات و روایات و حمل کردن آنها بر ظاهر، قائلند که خداوند در آسمان است و بنا به تدبیر خویش امور را بر بندگان نازل کرده و نیز پاره‌ای از امور به طرف او صعود و عروج می‌کند، آنان بر این باورند که فهم قاصر انسانی نمی‌تواند کنه علو و فوقیت و در آسمان بودن خداوند را درک کند (الأشقر،

۱۴۱۹ق: ۱۹۰/۱۹۲)؛ در حالیکه متکلمان امامیه، اشاعره و معتزله معتقدند، ذات واجب‌الوجود خداوند منزّه از مکان است و نمی‌توان آن را به مکان خاصی محدود کرد؛ بر این اساس، آیات دال بر فوقیت و در آسمان بودن خداوند را بر معانی ثانوی و مجازی حمل می‌کنند (الحلی، ۱۳۷۱ش: ۳۱۹).

آلوسی در تفسیر آیاتی که بر فوقیت دلالت می‌کند، در همه موارد به تأیید و ترجیح رأی سلف پرداخته و آن را از حیث اعتقادی سالم‌تر، و از لحاظ استدلال دقیق‌تر، و در مسلک تفسیری عالمانه‌تر و موافق‌تر با روایات و احادیث می‌بیند (آلوسی، ۱۴۲۶ق: ۲۳/۲۹ - ۲۴؛ ۵۳۷/۱۴؛ ۱۴۸/۷ و ۴۶۳/۲۳).

مفسران معتزلی و اشعری در تفسیر «مَنْ فِي السَّمَاءِ» قائلند که در عبارت، حذف مضاف وجود دارد و تقدیراتی همچون «مَنْ مَلَكُوتَهُ فِي السَّمَاءِ» (الزمخشری، ۱۴۲۱ق: ۵۸۵/۴) «مَنْ فِي السَّمَاءِ سُلْطَانُهُ وَ مُلْكُهُ وَ قُدْرَتُهُ» و «مَنْ فِي السَّمَاءِ عَذَابُهُ» (الرازی، ۱۴۰۱ق: ۷۰/۳۰) را ذکر کرده یا آنکه مراد از عبارت «مَنْ فِي السَّمَاءِ» را ناظر به غیر خدا همچون فرشتگان دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۴ش: ۱۴/۲۰؛ الرازی، ۱۴۰۱ق: ۷۱/۳۰) و عباراتی همچون «مَنْ فَوْقَهُمْ» را کنایه از برتری قدرت و غلبه خداوند دانسته (طباطبایی، ۱۳۸۴ش: ۵۶/۷) و بدین شیوه هر کدام از مفسران، اصول و مبانی کلی مشرب فکری خویش را حفظ کرده‌اند. چنین تقدیراتی در تفسیر آیاتی که دال بر مجیی خداوندند نیز مشاهده می‌شود در حالیکه آلوسی بر اساس مشرب سلفی خویش، آنها را بر حقیقت حمل نموده است.

رؤیت خداوند

از دیگر مسائل بحث بر انگیز کلامی در میان فرق اسلامی، بحث رؤیت خداوند است: گروهی مطلقاً قائل به امکان و وقوع رؤیت خداوندند و گروهی معتقد به عدم امکان و عدم وقوع رؤیت خداوندند. در این میان علمای سلفیه و اشاعره معتقدند که در دنیا امکان رؤیت خداوند وجود ندارد، اما در آخرت که جهان هستی شکل دیگری به خود می‌گیرد و ماهیت انسان دگرگون می‌شود، تنها مؤمنان توانایی دیدار و رؤیت پروردگارش را دارند (الأشقر، ۱۴۱۹ق: ۲۰۱)، در حالی که متکلمان امامیه و معتزله به

دلیل محدود نبودن خداوند، آیات دال بر رؤیت را بر معانی مجازی و کنایه‌ی حمل می‌کنند (الحلی، ۱۳۷۱ش: ۳۲۱-۳۲۳).

آلوسی در تفسیر آیه «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ» (المطففین/۱۵) با اشاره به دلیل الخطاب و صحت مفهوم مخالفت، عبارت را اثبات کننده رؤیت دانسته است (الآلوسی، ۱۴۲۶ق: ۳۵۷/۳۰). فخرالدین رازی نیز با استدلال‌های مختلف به تأیید و تقویت مبانی کلام اشعری پرداخته و به شدت بر معتزله که منکر رؤیت‌اند تاخسته و با دلایل متعدد به رد نظر آنها می‌پردازد (الرازی، ۱۴۰۱ق: ۲۳۹/۱۴-۲۴۴؛ ۲۳۶/۳۰ و ۹۶/۳۱).

از طرف دیگر مفسران امامیه و معتزله که رؤیت خداوند را مستلزم محدود بودن خداوند می‌دانند، منکر رؤیت بوده و در تفسیر آیات، آیات سوره القیامه را با حذف مضاف تفسیر نموده‌اند (الزمخشری، ۱۴۲۱ق: ۶۶۳/۴)، و یا آنرا به معنای نظر قلبی و رؤیت حقیقت ایمان توسط قلب دانسته (طباطبایی، ۱۳۸۴ش: ۲۰/۹۹) و آیه ۱۵ سوره المطففین را نوعی بیان نمادین و تمثیلی برای نشان دادن استخفاف و حقارت کفار دانسته‌اند همچنانکه در دنیا نیز افراد عادی اجازه ملاقات و رویارویی با پادشاه ندارند (الزمخشری، ۱۴۲۱ق: ۷۲۳/۴) و یا آنکه محجوب بودن را به معنای محروم بودن از رحمت و کرامت و قرب خداوند تفسیر کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۴ش: ۳۴۹/۲۰).

بدینسان همه مفسران در مباحث مرتبط با صفات خداوند، اساس را بر گرایش‌های فکری خویش قرار داده و از هر گونه استدلال ادبی و عقلی برای تأیید، تقویت و توجیه پایه‌های فکری مکتب خویش استفاده کرده‌اند.

نتیجه‌گیری

همگان به جایگاه قرآن به عنوان مبنای جهان بینی اسلامی اعتراف دارند، با این وصف فرقه‌های مختلف در طول تاریخ، در اثبات گرایش‌های خود به قرآن استناد کرده‌اند به گونه‌ای که از یک آیه، گروهی ثبوت یک امر و دیگری نفی آن را استنباط نموده‌اند. بررسی تفاسیر مختلف حاکی از آن است که گاهی مفسران در تبیین بعضی از آیات، متأثر از گرایش‌های فکری خود بوده و در مقام تفسیر سعی در انطباق آیات قرآنی بر

مبانی فکری خود داشته‌اند؛ از این رو برای نیل به مقصود گاهی از فنون زبانی همچون: حمل الفاظ بر حقیقت یا مجاز، استعاره، تمثیل، کنایه، حذف و همچنین سایر توجیهاات ادبی و استدلالات عقلی استفاده کرده‌اند، که این امر خدشه ای بزرگ بر پیکر تفسیر وارد کرده است.

با توجه به گرایش‌های مختلف فکری و کلامی و ادبی در تفسیر و تأویل آیات صفات، می‌توان گفت انکار مجاز در زبان به طور عام و در قرآن به طور خاص، ادعایی بی‌اساس است و بهترین اسلوب در تفسیر قرآن، آن است که الفاظ و عبارات قرآنی بر معانی حقیقی حمل شوند مگر آن که قرینه صارفه‌ای در کلام باشد که در آن صورت باید بر اساس ساختار و قواعد زبان عربی معنای مجازی اخذ شود؛ زیرا قرآن به زبان عربی فصیح مرسوم در آن زمان نازل شده، و برای فهم دقیق مقصود شارع، باید به اسالیب و ساختارهای اصیل زبان عربی عهد نزول قرآن مراجعه کرد. این روش اسلوبی است که در قرآن کریم نیز می‌توان شواهدی بر تأیید آن یافت. چنانکه گذشت یکی از اموری که در آیات قرآن برای خداوند اثبات شده است «ید» است که مفسران با تکیه بر مبانی و استدلالات کلامی به تحلیل آیات اقدام کرده و این امر موجب اختلاف نظر در تفسیر آیات گشته است. در حالی که اگر با توجه به سیاق و چهارچوب‌های ادبی به تحلیل نصوص اقدام می‌کردند، مجالی برای ظهور این اختلافات به وجود نمی‌آمد.

واژه «ید» به صورت مفرد، مثنی و جمع برای خداوند به کار رفته است. از جمله آیه «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ» (المائدة/۶۴) که قرینه متصله «يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ» جواز حمل عبارت «يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» را بر معنای مجازی فراهم می‌سازد و این استعمال در زبان عربی کاربردی متداول است؛ چنانکه در آیه «وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا» (الأسراء/۲۹) نیز غل و بسط به معنای بخل و بخشش به کار رفته است. علاوه بر آیه فوق، آیه ۶۴ سوره مائده در رد افترای یهودیان به «مغلول الید بودن خداوند» است، در حالیکه خداوند همین افترا را در سوره آل‌عمران از قول یهودیان اینگونه نقل می‌کند: «لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ» (آل‌عمران/۱۸۱) که آیه اخیر جوازی برای تأویل «غل ید» به «فقر و بخل» به شمار می‌رود.

مقاله حاضر سعی در بیان میزان تأثیرگذاری مبانی کلامی مفسران بر تحلیل ادبی آیات قرآن در حوزه صفات خداوند داشته و نشان داده شد که چگونه قواعد ادبی در راستای تأیید مبانی کلامی به کار گرفته شده و به عبارت دیگر به جای آنکه اصول ادبی ناظر و حاکم بر دیدگاه‌های مفسران باشد؛ مبانی فکری مفسران اصل قرار گرفته و اصول و قواعد ادبی برای اثبات دیدگاه‌های موجود به کار گرفته شده‌اند. جا دارد هر کدام از صفات خداوند به صورت مجزا مورد بررسی قرار گرفته و با استفاده از قواعد ادبی و استمداد از اسالیب قرآنی به نقد دیدگاه‌های متکلمان اقدام نمود تا از این رهگذر اصول و قواعد ادبی جایگاه اصلی و محوری خویش را در تفسیر باز یابند.

منابع و مأخذ

- ابن الأثیر، ضیاءالدين نصر بن عبدالله، المثل السائر في أدب الكاتب و الشاعر، المحقق: احمد السحوي و بدوي طبانة، مصر، دار النهضة، ۱۴۱۶ق.
- ابن تیمیة، محمود بن عبدالحميم، مجموع الفتاوى، جمعه و رتبه: محمد بن عبدالرحمن بن قاسم، المدينة المنورة، دار الحديث، ۱۳۸۱ق.
- الأشقر، عمر سليمان، أصل الاعتقاد، الصنعاء، المكتبة السلفية، الطبعة الثالثة، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م.
- _____، العقيدة في الله، الأردن، دار المعارف، الطبعة الأولى، ۱۴۱۹ق/ ۱۹۹۹م.
- الإيجي، عبدالرحمن بن أحمد، السمواقف في علم الكلام، بيروت، عالم الكتب، بي.تا.
- الآلوسي، سيد محمود بن عبدالله، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم و السبع المثاني، تحقيق: السيد محمد السيد و سيد ابراهيم عمران، القاهرة، دارالحديث، ۱۴۲۶ق/ ۲۰۰۵م.
- البعلي، عبدالباقي بن عبدالباقي، العين و الأثر في عقائد أهل الأثر، المحقق: عصام رواس القلعجي، دار المأمون للتراث، الطبعة الأولى، ۱۴۰۷هـ.ق.
- التميمي، محمد بن خليفة، مواقف الطوائف من توحيد الأسماء و الصفات، رياض، أضواء السلف، الطبعة الأولى، ۱۴۲۲هـ.ق.
- الجرجاني، عبدالقاهر، أسرار البلاغة، القاهرة، مطبعة المدني، بي.تا.

- الحلي، جمال الدين حسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، قم، دارالكتب، ١٣٧١ش.
- الرازي، فخرالدين محمد بن عمر، التفسير الكبير المشتهر بـ«مفاتيح الغيب»، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠١ق/١٩٨١م.
- الزرقاني، محمد عبدالعظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، بيروت، دارالكتب العلميه، ١٤٢٢ق/٢٠٠١م.
- الزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق و تعليق: عبدالرزاق المهدي، بيروت، دارالكتب العلميه، ١٤٢١ق/٢٠٠١م.
- السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن، الإتقان في علوم القرآن، بيروت، دارالكتب العلميه، الطبعة الخامسة، ١٤٢١هـ.
- الشهرستاني، محمد بن عبدالكريم، الملل و النحل، تحقيق: محمد سعيد الكيلاني، بيروت، دار المعرفه، ١٩٧٠م.
- الصعدي، عبدالمتعال، بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح، مكتبه الآداب، الطبعة السابعة عشرة، ١٤٢٦هـ. ٢٠٠٥م.
- الصفدي، خليل بن اتابك، نصرة الثائر على الممثل السائر، بيروت، دارالكتب العلميه، بي.تا.
- طباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، تهران، چاپ هفتم، ١٣٨٤ش.
- عبدالباقي، محمدفؤاد، المعجم المفسر لألفاظ القرآن الكريم، بيروت، دارالفكر، الطبعة التاسعة، ١٣٨٧ش.
- القزويني، جلال الدين، الإيضاح في علوم البلاغة، بيروت، دار الجيل، بي.تا.
- القطان، مناع، مباحث في علوم القرآن، المنصورة، دار الوفاء، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.ق.
- القيرواني، ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر و الأدب، دار الجيل، الطبعة الخامسة، ١٤٠١هـ.
- ١٩٨١م.
- الكردي، محمداطر، تاريخ القرآن الكريم، مكة، مطبعة الفتح، الطبعة الأولى، ١٣٦٥هـ.ق.
- المدني، صدرالدين، أنوار الربيع في أنواع البديع، المنصورة، المكتبة الأزهرية، بي.تا.

المعتق، عواد بن عبدالله، المعتزلة و أصولهم الخمسة، رياض، دارالعاصمة، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.ق.

المقدسسي، مرعي بن يوسف، أقاويل الثقات في تأويل الأسماء و الصفات و الآيات المحكمات و المتشابهات، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت، الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.ق.

المطعني، عبدالعظيم، المجاز عند ابن تيمية بين الإنكار و الإقرار، مكتبه وهبة، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ. ١٩٩٥م.