



## بازخوانی و تحلیل نظریات هفت‌گانه

### پیرامون صفات خبریه

محمد عزتی بخشایش<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۹/۱۱

سیدمحمدعلی ایازی<sup>۲</sup>

تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۱۲/۰۴

### چکیده

از چالش‌های مهم در صفات الهی، صفاتی است که به «صفات خبری» نام‌بردار شده است. آلودگی به غبار تشبیه در صفات خبریه، مهم‌ترین نکته تمایز و چالش این صفات با صفات دیگر است. هدف ما در این مقاله بازخوانی و تحلیل نظریات مهم پیرامون تفسیر صفات خبریه است. در طول تاریخ نظریات گوناگونی پیرامون این صفات، مطرح بوده است. غبار تشبیه در صفات خبریه، برخی از فرق اسلامی را به تجسیم و برخی را به تفویض کشانده است. اما باور بیشتر مسلمانان بر این سامان یافته است که نظریه تأویل فارغ از برداشت‌های مختلف در محدوده کاربرد آن، راحت‌ترین راه برون‌رفت از معضل تصور انسان‌انگارانه خداوند سبحان است. با وجود این، دیدگاه‌های دقیق‌تر دیگری نیز وجود دارد که مشکل را بدون دست‌یازیدن به تأویل حل می‌کند. در این مقاله بعد از بررسی شش نظریه، نظریه هفتم به اسم نظریه «تجرید معنا»، به عنوان بهترین نظریه در بین نظریات موجود مطرح شده است. در این نظریه الفاظ در ابتدا بر معانی مادی وضع شده‌اند، اما به تدریج در معانی معنوی با تجرید از خصوصیات جسمانی، به صورت حقیقی استعمال شده‌اند.

### واژگان کلیدی

صفات خدا، صفات خبریه، تشبیه، تجسیم، علم کلام، تفسیر.

۱. دانش‌آموخته سطح چهار حوزه علمیه (m.ezzati@iran.ir).

۲. استادیار دانشگاه آزاد، واحد علوم و تحقیقات تهران، دانشکده الهیات، گروه قرآن و حدیث

(Ayazi1333@gmail.com).

## طرح مسئله

از بحث‌های مهم کلامی، مسئله صفات خداوند متعال است که منشأ اختلافات زیادی بین فرق اسلامی شده است. در این مسئله چالش‌های متعددی وجود دارد. چستی صفات خدا، نسبت صفات با ذات، توقیفیت اسماء و صفات، قدم و حدوث صفات و... از قبیل این چالش‌ها هستند.

چالش‌برانگیزترین مسئله پیرامون صفات خبریه، بحث درباره کیفیت تفسیر آن‌ها در حق خداوند سبحان است. معرفت به خداوند متعال تنها از طرق شناخت صفات ممکن است. از سویی، تنها کانال دسترسی انسان‌ها - که با ماده و امور جسمانی مأنوس شده‌اند - به صفات خداوند، الفاظ و دلالت‌های لفظی است؛ الفاظی که انسان‌ها آن را برای گذران زندگی وضع کرده‌اند. لذا مفاهیم عالی که از طریق همین الفاظ به انسان‌ها منتقل می‌شوند، همواره با غبار تشبیه و جسمانیت پوشانده شده‌اند. صفات خداوند متعال نیز که تنها راه شناخت وی محسوب می‌شوند، از شائبه تشبیه در امان نیستند. در نهایت انسان‌های مأنوس به ماده، تصور جسمانی و به تعبیری تصور انسانی از این صفات دارند. تنها انسان‌هایی می‌توانند این صفات را مجرد از ماده تصور کنند که از رخت جسمانیت بیرون آمده و با امور معنوی انس بگیرند.

این تصور انسان‌گونه از صفات خدا، در تمامی اوصاف حق تعالی، اعم از صفات خبریه و غیرخبریه، مشترک است؛ ارما در صفات خبریه به دلیل تشابه فراوان آن به انسان و تعبیرهای خاص زبانی، شدیدتر از بقیه صفات است، به گونه‌ای که در اثر شدت آلودگی به تشبیه، صفات خبریه جزء متشابهات قلمداد شده‌اند و گروهی از مسلمانان در اثر این ویژگی دچار اندیشه تشبیه شده‌اند.

آلودگی به تشبیه آن‌چنان در صفات خبریه شدید است که عقل به خودی خود، خدا را به این صفات متصف نمی‌کند، بلکه تابع ادله نقلی است. صفات خبریه وارد شده در قرآن به اعتبار نسبتشان با خدا، به چهار صورت قابل تقسیم است:

۱. در قالب اسناد فعل، مانند: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ (اعراف: ۵۴)، ﴿مَكَرَ اللَّهُ﴾ (آل عمران: ۵۴)، ﴿أَتَىٰ أَمْرُ اللَّهِ﴾ (نحل: ۱).

۲. در قالب اضافه اسم، مانند: ﴿وَجْهٌ رَبِّكَ﴾ (الرحمان: ۲۷)، ﴿لِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي﴾ (طه: ۴۶)

۳۹)، ﴿خَلَقْتُ بِيَدِي﴾ (ص: ۷۵).

۳. در قالب جاز و مجرور، مانند: ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ سُبِّحْتَ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَرَأَيْتَكَ إِذْ رَفَعْتَ إِلَيَّ﴾ (آل عمران: ۵۵) ﴿أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ﴾ (ملک: ۱۶).

۴. در قالب اسم، مانند: ﴿إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ﴾ (هود: ۶۱)، ﴿إِنَّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ مُنْتَقِمُونَ﴾ (سجده: ۲۲).

### سیر تاریخی بحث

#### قرن اول و دوم؛ تشکیل هسته‌های اولیه بحث

بحث پیرامون آیات صفات، از همان صدر اسلام آغاز شد و در نزد عده‌ای پرسش برانگیز بوده است. در توحید صدوق آمده است: «گروهی نزد حضرت علی علیه السلام آمدند و سؤالاتی را از ایشان پرسیدند که یکی از سؤالات در مورد وجه خدا بود. حضرت در پاسخ هیزم و آتشی خواست و آن را برافروخت. وقتی شعله کشید، فرمود: وجه این آتش کجاست؟ مسیحی گفت: از همه جهات وجه است. علی علیه السلام فرمود: این آتش، تحت تدبیر است و از مصنوعات به حساب می‌آید و در عین حال وجه او مشخص نیست، در حالی که خالق آتش، شبیه آن نیست و مشرق و مغرب از آن خداست؛ پس به هر سو رو کنید، آن‌جا وجه خداست. بر پروردگار ما چیزی پوشیده نیست» (شیخ صدوق، ۱۳۸۶: ۲۳۴).

همین روند در قرن دوم هم ادامه یافت و با ظهور افرادی مانند جعد بن درهم (م. ۱۱۹)، جهم بن صفوان (م. ۱۲۸)، واصل بن عطا (م. ۱۳۱) و مقاتل بن سلیمان (م. ۱۵۰) تنور بحث داغ‌تر شد. جعد، جهم و واصل صفات را نفی می‌کردند (شهرستانی، ۱۳۶۸ق، ۱: ۶۱) که این نفی منشأ تأویلات بعدی شد و امثال مقاتل دچار افراط در اثبات شدند و آن طوری که نقل شده، قائل به تجسیم گشتند (ذهبی، بی‌تا، ۳: ۱۷۳). ائمه علیهم السلام هم در موارد لازم وارد این مباحث شدند تا شیعیان در وادی افراط و تفریط گرفتار نشوند؛ خصوصاً امام رضا علیه السلام که مباحث کلامی به خاطر سیاست‌های خلفای عباسی در آن زمان به اوج خود رسیده بود، به صورت جدی وارد این مسئله شدند. در توحید صدوق آمده: «عبدالله بن قیس می‌گوید از ابوالحسن الرضا علیه السلام شنیدم که می‌فرمود: "بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ." با دستم به دستش اشاره کردم و گفتم: دستانش چنین است؟ فرمود: نه؛ اگر چنین باشد که مخلوق خواهد شد» (شیخ صدوق،

۱۳۸۶: ۲۳۴).

### قرن سوم؛ بستر کاوش‌ها و بحث‌ها

قرن سوم در شکل‌گیری فرهنگ و تمدن اسلامی از ویژگی‌های خاصی برخوردار است که شاید به همین دلیل بتوان تاریخ رسمی شروع بحث‌های صفات خبریه را همین قرن دانست:

۱. نهضت ترجمه و رواج فلسفه یونانی بین مسلمین در زمان مأمون و در پی آن تلاقی جوانه‌های تمدن اسلامی با تمدن‌های دیگر (شهرستانی، ۱۳۶۸ق، ۱: ۳۲).
۲. تلاقی دو اندیشه عقلی و ظاهرگرایی و رواج فکر اعتزالی در میان مسلمانان.
۳. بروز شخصیتی همچون ابوالحسن اشعری و ظهور تفکر اشعری در تعادل میان تفکر اهل حدیث و تفکر معتزله در اواخر قرن سوم.
۴. شیوه برخورد تند و محنت‌بار با افکار احمد بن حنبل و ابن‌خزیمه از اهل حدیث که زمینه‌مظلوم‌نمایی این جریان را فراهم ساخت و جبهه‌گیری و فضای تقابل را بیشتر فراهم کرد.

این چند ویژگی باعث شد تا مسئله صفات خبریه وارد مرحله تازه‌ای شود. با ورود فلسفه یونان، افکار تجسیم و تشبیه جامعه اسلامی را به صورت جدی تهدید کرد و مسلمانان برای مقابله با این پدیده، به تفسیر صفات خبریه رو آوردند (القاضی، ۱۴۱۶ق: ۲۶-۳۲). معتزله که تحت حمایت حکومت وقت (از تاریخ ۱۹۸ تا ۲۳۲ق) بودند، به تأویل صفات خبریه رو آوردند. این تأویلات آن‌چنان شدید بود که به تعطیلی صفات کشیده شد و به این گروه «معتله» اطلاق شد (شهرستانی، ۱۳۶۸ق، ۱: ۱۲۴). حتی برخی از قبیل احمد بن حنبل (م. ۲۴۱) به صورت جدی در تقابل با افکار معتزله، ایستادگی کردند و تن به مبارزه‌ای جانکاه دادند. بعد از احمد بن حنبل، ابوسعید دارمی (م. ۲۸۳) با نوشتن دو کتاب *الرد علی بشر المریسی و الرد علی الجهمیه* (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ۱۳: ۳۲۰) و ابن‌خزیمه (م. ۳۱۱) با نوشتن کتاب *التوحید* به شدت نظریه تأویل صفات را کوبیدند و با تأکید بر ظاهر صفات، نظریه تشبیه را تقویت کردند. در آن سوی دیگر، کلابیه با رهبری عبدالله بن سعید کلابی (م. ۲۴۳) که در علم کلام تبحر خاصی داشت (شهرستانی، ۱۳۶۸ق، ۱: ۴۰)، وارد نزاع بین معتزله و اهل حدیث شدند و راه میانه را برگزیدند؛ آن‌ها صفات ثبوتیه را برخلاف معتزله قبول کردند، اما صفات خبریه را تأویل

نمودند (القاضی، ۱۴۱۶ق: ۴۶). حرکت و ظهور ابوالحسن اشعری (م. ۳۲۴) در اواخر قرن سوم، نقطه عطفی در تحولات اندیشه صفات خبری است. ابوالحسن اشعری که ابتدا شاگرد ابوعلی جبائی (۳۰۳ق) معتزلی بود، همچون معتزله دست به تأویل زد (ابن‌عساکر، ۱۴۰۴ق، ۹۱: ۱).

### قرن چهارم تا قرن معاصر؛ فراز و فرودها در صفات خبریه

اوایل قرن چهارم، مقارن با دوره دوم زندگی اشعری بود و می‌توان یکی از مهم‌ترین اتفاقات این قرن را نظریات ابوالحسن اشعری از جمله نظریه «اثبات بلا کیف» دانست. اشعری در این نظریه، به ظاهر قول سلف، خصوصاً احمد بن حنبل را تثبیت کرد و با قید «بلا کیف» خواست تجسیم را از نظریه خود دور کند (سبحانی، ۱۴۱۱ق، ۲: ۹۴). بعد از اشعری بزرگان کلام اهل سنت، از قبیل ابوبکر باقلانی (م. ۴۰۳) این نظریه اشعری را ترویج دادند؛ به گونه‌ای که در قرن چهارم نظریه وی در بحث صفات خبریه، نظریه غالب شد و نظریه تأویل به انزوا کشیده شد و تنها برخی علما همچون ابن‌فورک (م. ۴۰۴) که خود نیز اشعری مسلک بود، با نوشتن کتاب *مشکل الحدیث و بیانه و قاضی عبدالجبار* (م. ۴۱۵) از بزرگان معتزله، توانستند کمی از انزوای نظریه تأویل بکاهند (الغامدی، ۱۴۲۴ق، ۱: ۱۸). این بدان معنا نیست که در جهان اسلام فقط نظریه اثبات طرف‌دار داشت، بلکه نظریه‌های دیگری نیز مطرح بودند که از مهم‌ترین آن‌ها نظریه طرف‌داران مکتب اهل بیت علیهم‌السلام، یعنی نظریه «اثبات بلا تشبیه» بود و علمایی از قبیل شیخ صدوق با نوشتن کتاب‌هایی مانند *التوحید* این نظریات را منتشر می‌کردند.

اما چیزی از قرن پنجم نگذشته بود که آرام آرام نظریه اثبات بلا کیف رو به زوال گذشت و با ظهور علمایی همچون بیهقی (م. ۴۵۸) از تسلط نظریه اثبات کمی کاسته شد و در مقابل، نظریه تأویل جان گرفت (القاضی، ۱۴۱۶ق: ۲۱۲). لذا نمی‌توان تأثیر کتاب بیهقی را در بروز دوباره نظریه تأویل در بین اشاعره انکار کرد. تا این‌که در اواسط قرن پنجم، نوبت به امام الحرمین جوینی (م. ۴۷۸) رسید و با نوشتن کتاب‌هایی از قبیل *الشامل، الارشاد و الرسائل النظامیه* فضا را کاملاً عوض کرد. وی با این‌که اشعری مسلک بود، اما نظریه اشعری را زیر سؤال برد و توانست تسلط آن را برای همیشه از بین ببرد. به جرئت می‌توان امام الحرمین را رهبر جریان تأویل در بین اشاعره قلمداد کرد (القاضی، ۱۴۱۶ق: ۲۱۶). بعد از امام الحرمین،

افرادی همچون غزالی (م. ۵۰۵)، فخر رازی (م. ۶۰۶)، بیضاوی (م. ۶۸۵)، تفتازانی (م. ۷۹۷)، جرجانی (م. ۸۱۶) مؤلف شرح *المواقف* و... از امام الحرمین پیروی کرده و نظریه تأویل را تا به امروز بین اشاعره نهادینه کردند (عبدالحمید، ۱۴۱۵ق: ۲۲).

با ظهور ابن تیمیه (م. ۷۲۸) و شاگردانش، به خصوص ابن قیم جوزی (م. ۷۵۱)، به صورت موقت، اما با شدت زیادی نظریه سلف به صورت کاملاً افراطی دوباره مطرح شد؛ بنابراین می توان گفت قرن هشتم تا حدودی نظریه سلف با تعبیر «اثبات من غیر تحریف و لا تعطیل و من غیر تکلیف و لا تمثیل» به وسیله ابن تیمیه زنده شد، ولی طولی نکشید که با تلاش علمای بزرگ رو به افول گذاشت.

این روند ادامه داشت تا قرن دوازدهم. در اواخر قرن دوازدهم و با ظهور محمد بن عبدالوهاب (م. ۱۲۰۶) نظریه تشبیه جان تازه ای گرفت. در یکی - دو قرن اخیر، وهابی ها با نوشتن صدها کتاب پیرامون صفات الهی، تلاش کرده اند نظریه تشبیه را به صورت کاملاً افراطی ترویج دهند و مدعی اند که این همان نظر صحابه پیامبر ﷺ است.

### دیدگاه ها در صفات خبریه

درباره صفات خبریه نظریات گوناگونی وجود دارد. برخی نویسندگان پیرامون صفات خبریه، به دو دیدگاه و برخی دیگر به سه نظریه اشاره کرده اند و برخی دیگر از بزرگان تعداد این دیدگاه ها را تا پنج دیدگاه رسانده اند (سبحانی، ۱۴۱۱ق، ۱: ۳۱۷). ما در ادامه از هفت نظریه مهم سخن خواهیم گفت.

#### ۱. تجسیم

برخی باورمندند که خداوند همانند انسان، اعضا و جوارح دارد و همه صفات خبریه با معانی جسمانی شان در حق خداوند سبحان جاری است. نقل شده است که این عده معتقدند انسان های مخلص در دنیا و آخرت با خدا مصافحه و معانقه می کنند. شهرستانی معتقد است این گروه برخی از سلف هستند که در اثر افراط معتزله در نفی صفات، به این گمراهی گرفتار شده اند. شهرستانی در ادامه می نویسد: «از داود جواربی در مورد صفات خدا این گونه نقل شده که وی گفته در مورد فرج و لحنیه داشتن خدا مرا عفو کنید، اما از بقیه صفات در مورد خدا از من پرسید؛ و گفته پروردگارش جسم، گوشت، خون، اعضا و جوارح دارد...» (شهرستانی،

۱۳۶۸ق، ۱: ۱۴۹).

در مورد این گروه بحث چندانی نیست و همهٔ مسلمانان معتقد به بطلان نظر آن‌ها هستند. تنها نکته‌ای که در این جا به آن متذکر می‌شویم این است که نظر گروه دوم (مثبت) نیز در نهایت به این نظر ختم می‌شود، هر چند در ظاهر اقرار به تنزیه خداوند کنند.

## ۲. اثبات بلا کیف

برخی، از جمله ابوالحسن اشعری، معتقد به اثبات ظواهر آیات صفات در حق خدا با قید «بلا تشبیه و لا تکییف» هستند. اشعری در ابانه می‌نویسد: «اگر کسی بگوید شما سخنان معتزله، قدریه، جهمیّه، حرویّه، رافضه و مرجئه را ردّ کردید، پس به ما بگویید ادعای شما چیست و به چه چیزی معتقد هستید؟ در جواب او می‌گوییم: اعتقاد ما که بر آن پای بندیم، تمسک به کتاب پروردگار و سنت پیامبرمان و آنچه از بزرگان صحابه و تابعین و ائمهٔ حدیث وارد شده است، می‌باشد. ... ما اقرار می‌کنیم که... خدا بر عرش خود استقرار یافته، همان‌گونه که فرمود: ﴿الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: ۵) و برای خداوند سبحان وجهی است، بدون آن که کیفیتی داشته باشد؛ چنان که فرمود: ﴿وَيَقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (الرحمن: ۲۷) (اشعری، ۱۴۲۰ق: ۴۳).

## نقد و بررسی

شکی نیست که باید به آنچه خداوند متعال خود را به آن توصیف کرده، ایمان آورد و هم‌چنین کسی نمی‌تواند بدون وجود قرینهٔ قطعی، ظاهر الفاظ را تأویل کند. اما از سوی دیگر، عقایدی که در اسلام مطرح است، همهٔ آن‌ها عقلانی و بدون ابهام هستند؛ بنابراین همان‌طوری که نباید ظاهر الفاظ را بدون قرینه تأویل کرد، همان‌طور هم نباید آن‌ها را طوری بیان کرد که بر خلاف ادلهٔ قطعی عقلی باشند. انسان‌ها الفاظی مانند «ید» و «وجه» را برای معانی مشخصی وضع کرده‌اند که اگر قرینه باشد، باید آن‌ها را تأویل نمود و اگر نباشد، باید طبق همان معنای متبادر تفسیر کرد. معنای متبادر وجه و ید، عضوی از اعضاست و اثبات آن‌ها در حق خداوند متعال محال است؛ بنابراین باید آن‌ها را تأویل نمود.

ثانیاً، به جرئت می‌توان گفت برگشتِ حرف‌های این گروه به سخنان مشبّهه است؛ برای نمونه، ابن تیمیه دربارهٔ جواز تعلق حسّ چشایی، بویایی و لامسه به خداوند بحثی را مطرح

می‌کند و باورمند است در این جا سه قول وجود دارد:

۱. عده‌ای معتقدند همان‌طور که می‌توان خدا را دید، این ادراکات (چشایی، بویایی و لامسه) نیز به خدا تعلق می‌گیرد؛ بنابراین می‌توان از طریق این ادراکات، خدا را درک کرد! این قول متعلق به برخی، از قبیل قاضی ابی‌بکر و ابی‌المعالی (متوفای پس از ۴۸۵ق) است.

۲. برخی دیگر مانند بقیه صفات، این صفت را نیز نفی کرده‌اند. متأخرین اشاعره و معتزله از این گروه هستند.

۳. عده دیگری هم ادراک از طریق لمس را اثبات کرده‌اند، اما ادراک از طریق حس چشایی را نفی کرده‌اند، چراکه حس چشایی متعلق به خوراکی‌هاست و چیزی به این صفت متصف می‌شود که قابل خوردن باشد، در حالی که خداوند منزّه از خورده شدن است؛ برخلاف ادراک از طریق لمس که در مورد خدا جایز است، زیرا لمس به منزله رؤیت است. به گفته ابن تیمیه، این قول متعلق به اکثر سلف می‌باشد (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ۶: ۱۳۵).

ابن تیمیه قول سوم را برمی‌گزیند و در پایان می‌گوید: «جمهور اهل حدیث گفته‌اند: هم‌چنین خدا را با ادراک لامسه توصیف می‌کنیم، زیرا ادراک لامسه کمال است و در آن نقصی نیست و نصوص هم بر آن دلالت می‌کنند؛ به خلاف ادراک با حس چشایی که مستلزم خوردن است و آن‌چنان‌که گذشت، مستلزم نقص است» (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ۶: ۱۳۶).

بی‌گمان اولین مطلبی که از سخنان ابن تیمیه به ذهن مخاطب خطور می‌کند، جسمانیت خداوند سبحان است. چگونه می‌توان قائل به قابل لمس بودن خدا شد و در عین حال شعار تنزیه را سر داد؟! مگر می‌شود شیء مجرد را لمس کرد؟! طبق رویه‌ای که ابن تیمیه و پیروانش پیش گرفته‌اند و می‌گویند خداوند وجهی دارد نه مانند وجه‌های دیگر و دستی دارد نه مانند دست‌های دیگر، باید گفت خداوند جسمی دارد نه مانند سایر اجسام، گوشتی دارد نه مانند سایر گوشت‌ها، خونی دارد، نه مانند سایر خون‌ها و... (سبحانی، ۱۴۱۱ق، ۱: ۳۲۰).

### ۳. تفویض

سومین نظری که آن هم از آن سلف است، نظریه «تفویض» است. صاحبان این اندیشه باورمندند الفاظ مورد بحث در مورد خدا جاری است، اما معنای مراد را فقط خدا می‌داند و ما مکلف به تفسیر و فهم آن‌ها نیستیم.



فخر رازی برخی از صفات خیریه را از باب متشابهات قلمداد می‌کند و می‌گوید: «در این متشابهات واجب است یقین داشته باشیم ظواهر آن‌ها مراد خداوند نیست؛ همان‌طوری که باید معنا و مراد از آن‌ها را به خداوند واگذار نماییم و جایز نیست در تفسیر آن‌ها وارد شویم» (سبحانی، ۱۴۱۱ق، ۱: ۳۲۴).

هم‌چنین آلوسی در مورد جهت داشتن خداوند می‌نویسد: «واجب است خداوند را از مشابهت داشتن با مخلوقات منزّه نماییم و علم متشابهات را به خداوند واگذار کنیم و به آن‌ها همان‌طوری که نازل شده، ایمان داشته باشیم» (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۴: ۱۱۱).

این قول به سلف نسبت داده شده است. شهرستانی درباره‌ی توقف سلف در تفسیر آیات صفات می‌نویسد: «سلف می‌گفتند در تفسیر و تأویل این‌گونه آیات، به دو علت توقف کرده‌ایم. ... دومین علت این است که تأویل به اتفاق امر ظنی است. ... به ظاهر آیات ایمان آوردیم و باطنشان را تصدیق نمودیم و علم آن را به خداوند متعال واگذار کردیم، چراکه مکلف به شناخت آن نیستیم» (شهرستانی، ۱۳۶۸ق، ۱: ۱۴۷).

#### نقد و بررسی

همان‌طوری که در این نقل قول‌ها آمده، اندیشه‌ی تفویض به سلف نسبت داده شده است؛ اما از سوی دیگر، بسیاری از اهل حدیث شیوه‌ی سلف را اثبات بلا کیف دانسته‌اند و معتقدند سلف جزء مثبتین بوده‌اند. برای نمونه، ابن‌کثیر که در این موارد علاقه‌ی زیادی به آراء سلف دارد، مذهب سلف را همان اثبات بلا کیف می‌داند و می‌نویسد: «همانا در این مقام از روش سلف صالح، یعنی اوزاعی (۱۵۷ق)، سفیان ثوری (۱۶۱ق)، لیث بن سعد (۱۷۵ق) و... پیروی می‌کنیم و آن پذیرفتن این صفات و نسبت‌ها در حق خداست، بدون این‌که قائل به کیفیت داشتن آن‌ها یا قائل به تشبیه یا تعطیل شویم» (ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ق، ۳: ۳۸۳). به هر حال، اهل حدیث و سلفی‌های معاصر نسبتِ تفویض به سلف را نفی کرده‌اند (العباد البدر، ۱۴۱۴ق: ۴۸-۳۸).

اما آنچه واقعیت دارد، غیر از ادعای سلفی‌های معاصر است و علمای بزرگ اهل سنت، تفویض را روش سلف دانسته‌اند. ابن‌عاشور، از مفسران معاصر اهل سنت (م. ۱۳۹۳ق)، تصریح می‌کند که روش سلف تفویض است (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ۳: ۲۶).

با تأمل در سخنان علمای اهل سنت به این نکته می‌رسیم که قول دوم و قول سوم، دوروی یک سکه‌اند؛ برخی جاها از آن به اثبات ظاهر آیات در حق خدا یاد کرده‌اند و برخی جاها هم از آن به واگذاری حقیقتِ معنای لفظ به خدا یاد شده است. ابن‌عاشور این دو وجه را در بحث «رؤیت» در یک جا جمع کرده است. وی بعد از بیان نظریات مختلف پیرامون رؤیت خدا این‌گونه نتیجه می‌گیرد: «بهتر است کیفیت رؤیت را به علم خداوند واگذار کنیم؛ همان‌طوری که سایر متشابهات مربوط به شئون خالق را باید به علم خداوند واگذار کنیم. و این معنای قول گذشتگانمان است که می‌گویند: "إنها رؤیة بلا کیف"؛ و این عبارت، عبارت حقی است که جامع است» (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ۲۹: ۳۲۹).

ممکن است ادعا شود که تفویضی که در کلمات سلف دیده می‌شود، تفویض در کیفیت است نه تفویض معنا؛ بنابراین، این نسبت درست نیست (الجمامی، ۱۴۲۳ق: ۹). در پاسخ می‌گوییم که اولاً، این نسبت فقط در تفویض کیفیت نیست، بلکه برخی از جملاتی که نقل شد، تفویض در اصل معنا را می‌رساند و این حقیقت را گوشزد می‌کند که نسبت دادن اصل معنای این الفاظ به خداوند متعال، برخی از علمای یادشده را دچار ابهام کرده است. این سخن از ابن‌عاشور در مورد سلف که می‌گوید: «نظر گروهی از علمای ائمت، ایمان به متشابهات با ابهام و اجمالشان و تفویض علم آن‌ها به خداوند متعال است و این طریقه متعلق به علمای سلف است» (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ۳: ۲۶)، صریح در تفویض معناست. یا امام شنقیطی که خود از علمای مهمّ اهل حدیث است، تصریح دارد که تفویض، مذهب سلف است: «مذهب اهل سنت، مذهب سلف صالح از صحابه و تابعین است؛ و آن عبارت است از این‌که همان‌گونه که به ما رسیده، قبول کنیم و معنای آن را به خداوند متعال واگذاریم» (الجکنی الشنقیطی، ۱۴۲۴ق: ۶۷).

ثانیاً، برگشت تفویض کیفیت، به تفویض معناست، زیرا زمانی که شما چیزی را در حق کسی اثبات کنید، اما ندانید حقیقت آن چیست، در آن صورت معنای آن شیء مبهم خواهد بود.

#### ۴. تأویل

وجه چهارم که بیشترین طرف‌دار را دارد، قول به تأویل است. بیشتر علما، صفات خبریه

را بر حسب قواعد ادبی مرسوم نزد عرب، تأویل کرده‌اند تا در وادی تشبیه و تجسیم نیفتند. در این نظریه، معتزله، متأخرین اشاعره، ماتریدیه و شیعه متفق هستند. علمای بزرگ اشاعره از قبیل امام الحرمین جوینی، غزالی، آمدی (م. ۶۳۱)، فخر رازی، تفتازانی، جرجانی و ایجی (م. ۷۵۶)، قائل به تأویل آیات صفات شده‌اند (عبدالحمید، ۱۴۱۵ق: ۲۲). باید توجه داشت که معتزله و اشاعره در اصل صفات خدا، با یکدیگر اختلاف دارند؛ معتزله به خاطر فرار از تعدد قدیم، صفات ثبوتیه را به معانی سلبی تفسیر کرده‌اند و اشاعره این صفات را به معانی اثباتی در حق خداوند قبول کرده‌اند. اما در صفات خبریه این دو گروه با هم متحد شده‌اند و مسلک تأویل را قبول کرده‌اند.

#### نقد و بررسی

شکی نیست که تأویل و صرف لفظ از معنای حقیقی در کلام عرب جایز است؛ اما آنچه مهم است شرایط تأویل است. تأویل زمانی جایز است که استعمال لفظ در معنای حقیقی امکان‌پذیر نباشد؛ اما اگر بتوان از لفظ معنای حقیقی اراده کرد، تأویل باطل است. علامه طباطبائی در نقد نظریه تأویل می‌نویسد: «از آنچه گذشت شناختی که حمل آیه بر خلاف ظاهرش، هیچ مجوزی ندارد و دلیلی بر آن دلالت ندارد و قرآن کریم به صورت لغز و معما نازل نشده است» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۴: ۱۳).

هرچه که به آن اسم «شیء» اطلاق شود و دارای معنای کمالی باشد، از خداست و با تجرید نواقص به طریق اولی، خداوند متعال به آن صفت متصف خواهد شد؛ بنابراین اگر جسمیت از مقومات یک شیء نباشد و قابلیت تجرید را داشته باشد، باید خدا را به آن متصف کنیم. پیروان اندیشه تأویل، کلمه «عرش» را قدرت و سلطه معنا کرده‌اند، در حالی که آیات وارد شده در مورد عرش، صرفاً بیانگر تمثیلی برای قدرت و سلطه نیستند، بلکه حاکی از حقیقتی عینی و ما بازاء واقعی هستند. آیه ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ﴾ (غافر: ۷) و آیاتی شبیه آن، فراتر از تمثیل برای معنای قدرت و سلطه خداوند متعال است.

مسلمانان معتقدند تک تک الفاظ قرآن، بار معنایی خاصی دارند و کلمات و چیدمان آن‌ها حساب شده نازل شده است و کمترین تغییر در کلمات، به مراد قرآن و مفاهیم عمیق آن

آسیب خواهد رساند. اگر مراد از وجه خدا، ذات خدا باشد و یا منظور از مکر خدا و استهزاء خدا، مجازات کافران باشد، پس چرا قرآن از کلمات «ذات» و «مجازات» استفاده نکرده است؟ بنابراین نمی‌توان به خاطر توهم تعارض، این صفات را تأویل نمود. تنها در صورتی باید مرتکب تأویل شد که تجرید معنای لفظ از نقص امکان‌پذیر نباشد؛ همانند اسناد «ید» و «عین» که به هیچ وجه نمی‌توان معنای حقیقی را لحاظ کرد، لذا باید مرتکب تأویل شویم؛ چنانچه اهل بیت علیهم‌السلام نیز این کلمات را تأویل کرده‌اند.

### ۵. ظهور تصدیقی

برخی از بزرگان، نظریه‌ای را مطرح کرده‌اند که اگرچه با نظریه تأویل متفاوت است، در برخی مصادیق با آن، هم‌سو و هم‌جهت است. آیت‌الله سبحانی در توضیح این نظریه - که خود نیز طرف‌دار آن است - می‌نویسد: «حقیقت ظهور تصدیقی این است که باید در مفهوم آیه و مفاد تصدیقی آن دقت شود و سپس خداوند را با معنا و مفهومی که از جملات فهمیده می‌شود توصیف نمود، نه این‌که معنای حرفی آیه را بر خدا جاری کنیم و یا آن را تأویل نماییم» (سبحانی، ۱۴۱۱ق، ۱: ۳۲۷).

وی در ادامه به توضیح این ایده می‌پردازد و می‌نویسد: «آیات قرآنی را می‌توان به دو صورت تصور کرد: ۱. تصور مفردات؛ ۲. تصور جملات. اگر مفردات را تصور کنیم، ظهور و حکم مخصوص خودشان را دارند، و اگر جملات را تصور کنیم و مفردات را در قالب جملات تصور کنیم، ظهور دیگری پیدا خواهد شد؛ بنابراین ظهور تک تک کلمات با ظهور کل جمله متفاوت خواهد بود. برای مثال، زمانی که شما لفظ «اسد» را تصور می‌کنید، از آن معنای حیوان درنده به ذهنتان خطور می‌کند، اما زمانی که «اسد» را در قالب جمله: «رأیت اسداً یرمی» ملاحظه می‌کنید، از آن معنای حرفی اسد متبادر نمی‌شود، بلکه معنای انسان شجاع به ذهن شخص خطور می‌کند. این معنا، معنای خلاف ظاهر جمله نیست تا تأویل باشد، بلکه ظهور جمله در همین معناست. در جملات قرآن نیز باید همین شیوه را دنبال نماییم و دقت کنیم که مثلاً کلمه «وجه» و امثال آن در چه جمله‌ای استعمال شده‌اند. اگر از این شیوه استفاده نماییم، بدون این‌که مرتکب تأویل و تصرف در ظاهر آیه شویم، به مراد آیه می‌رسیم» (سبحانی، ۱۴۱۱ق، ۱: ۳۲۷).

## نقد و بررسی

به نظر می‌رسد این نظریه هم قابل خدشه است. علمای بلاغت بر این باورند که جملاتی از قبیل «رأیت اسداً یرمی» از باب استعاره است و استعاره، قسمی از مجاز است؛ یعنی کلمه در معنای حقیقی استعمال نشده، بلکه به خاطر وجود قرینه، در معنای مجازی به کار رفته است و تأویل مورد نظر علما در این بحث، صرف لفظ از معنای حقیقی به معنای مجازی می‌باشد. ظهور جمله «رأیت اسداً یرمی» در معنای رجل شجاع، به خاطر وجود قرینه‌ای است که در کلام وجود دارد و مجاز چیزی غیر از این نیست؛ بنابراین الفاظی مانند «ید» و «وجه» به خاطر وجود قرینه‌ای که در کلام است، در معنای خاصی که متناسب با ساحت قدسی خداوند است، ظهور دارد. شاید صاحب نظریه ظهور تصدیقی، ادعای خود را بر مبنای سگاکتی در بحث استعاره مبتنی کرده و قائل به این نظریه شده است؛ اما سگاکتی فقط در استعاره مکتبه چنین نظری دارد (هاشمی، ۱۴۱۴ق: ۲۷۳ و ۲۷۴).

## ۶. وضع الفاظ بر ارواح معانی

حکما و عرفا مشکل را از منظر دیگری حل کرده‌اند. آنان این الفاظ را در حق خداوند، جدا از استعمال آن در حق انسان و صفات تشبیهی می‌دانند. آن‌ها باورمندند الفاظ بر مصادیق مادی وضع نشده‌اند، بلکه بر ارواح معانی و به تعبیر دیگر، بر معانی عامه وضع شده‌اند. یکی از بهترین تقریرهای این نظریه، تقریر قاضی سعید قمی است. وی چگونگی وضع الفاظ بر ارواح معانی را به دو وجه بیان کرده است:

۱. لفظ بر معنای کلی وضع شده باشد، بدون این‌که خصوصیات مصادیق آن، اعم از جسمیت و غیر آن، لحاظ شود. در این وجه چه بسا اتفاق می‌افتد که برای این معنا قالب‌های متعدد و مصادیق زیادی باشد که از لحاظ جسمانیت و غیر آن و تجرد و تقدس و خلاف آن‌ها، متفاوت باشند.

۲. لفظ در اصل به حقیقتی از حقایق الهی و صورتی از صورت‌های مجرد نوری وضع شده باشد، اما از آن جایی که این حقیقت مجرد در اطوار مختلف، تطوراتی داشته و این صورت نوری در مراتب آثار تنزل یافته و این تنزل و تطور ادامه داشته تا به این عالم سفلی و موطن حسی رسیده، به طوری که هر مرتبه لاحقی قالب بر مرتبه سابق و صنم و شبیحی مطابق با آن است، به همین خاطر مرتبه پایین به اسم مرتبه مافوق نام‌گذاری می‌شود و این نیز مصداقی برای آن لفظ

می‌گردد (قاضی سعید، ۱۳۷۳-۱۳۷۴، ۲: ۵۱۸).

طبق هر دو تقریر، مصادیق مادی هیچ دخالتی در معنای لفظ ندارند؛ از این رو، اسناد تمام صفات کمالی به خدا با لحاظ معانی حقیقی است.

### نقد و بررسی

نظریه «وضع الفاظ بر ارواح معانی» بر نظریات قبلی ترجیح دارد و بسیاری از مشکلات را حل کرده است. ره‌آورد این اندیشه، کشف مطالب عمیق و لطایف قرآنی است که در نظریات قبلی مسکوت مانده است. اما با وجود این برتری، مشکلاتی هم گریبان‌گیر صاحبان این اندیشه است. از نقاط ضعف، بلکه مهم‌ترین نقطه ضعف این نظریه، عدم شمولیت آن نسبت به تمام صفات خبریه است؛ از این رو، مدافعان این تفکر برخی جاها دست به دامان تأویل شده‌اند. قاضی سعید که از مدافعان سرسخت این باور است، در تفسیر «یدین» ذیل روایاتی از امام باقر و امام رضا<sup>علیه السلام</sup> آن را به «قدرت» تأویل کرده است و باورمند است کارکرد قدرت در خدا، عین کارکرد «ید» است (قاضی سعید قمی، ۱۳۷۳-۱۳۷۴، ۲: ۵۷۰).

خدشه‌پذیری این نظریه به همین جا ختم نمی‌شود، بلکه گستردگی قلمرویی که برای این نظریه تبیین شده است، بنیان آن را سست می‌کند. صاحبان نظریه وضع الفاظ بر ارواح معانی، گستره آن را اعم از صفات خبریه و غیر آن می‌دانند و بر این باورند که تمام الفاظ قرآن در معانی حقیقی استعمال شده‌اند و نظریه مورد نظر، تمام الفاظ را شامل می‌شود (قاضی سعید قمی، ۱۳۷۳-۱۳۷۴، ۲: ۵۱۸؛ مصطفوی، ۱۳۷۵: ۱: ۱۵)؛ حال آن‌که در برخی الفاظ جسمیت ذاتی است و پذیرش این ادعا دشوار است. الفاظی مانند «جسد» و «طعام» در آیه ﴿وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَداً لَّا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَ مَا كَانُوا خَالِدِينَ﴾ (انبیاء: ۸) و کلمه «تراب» در آیه ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ﴾ (فاطر: ۱۱) و الفاظی مانند «جسم» و «ماده» که جسمیت از ارکان معانی آن‌هاست، هرچند ممکن است عمومیت عرضی و به تعبیر دیگر، مصادیق عرضی داشته باشند، اما در صورت داشتن مراتب طولی، این الفاظ بر آن‌ها قابل صدق نیست، زیرا مراتب طولی این معانی مجرد از جسم و ماده است (ایازی و عزتی، ۱۳۹۲: ۷۲).

اشکال بنیادی دیگری که متوجه این نظریه است، عدم سازگاری با قواعد و ضوابط علم زبان‌شناسی است. به هر حال، این حوزه از بحث متعلق به علم زبان‌شناسی است و هر نظریه‌ای که در این حوزه مطرح می‌شود، باید در چارچوب علم زبان‌شناسی باشد. به سختی

می‌توان نظریه وضع الفاظ بر ارواح معانی را در چارچوب قواعد زبان‌شناسی بیان کرد، و تنها برخی - از جمله علامه مصطفوی - تا حدودی توانسته‌اند این نظریه را در چارچوب این علم تبیین کنند.

#### ۷. تجرید معنا

دیدگاه دیگری که در تفسیر صفات خبریه ارائه شده، نظریه «تجرید معنا از خصوصیات جسمانی» است. در این نظریه، بدون این‌که لفظ را تأویل کنیم، آن را در حق خداوند متعال با لحاظ معنای حقیقی جاری می‌کنیم. صاحبان این نظریه باورمندند صفات خبریه در معانی حقیقی‌شان استعمال شده‌اند، و در عین حال توجه به این نکته لازم است که باید اصل معنا بدون لحاظ هیچ خصوصیتی بر خداوند حمل شود. این اندیشه ناشی از رجوع به محکماتی است که اصل معنا را مجرد از هر گونه شائبه نقص و امکانی برای خدا اثبات می‌کنند. علامه طباطبائی را می‌توان نظریه‌پرداز این اندیشه دانست. بسیاری از اندیشوران بین نظریه «وضع الفاظ بر ارواح معانی» با نظریه «تجرید معنا» تفاوتی قائل نشده‌اند و آن دو را یکی پنداشته‌اند؛ حال آن‌که بین این دو، تفاوت ماهوی وجود دارد و حداقل پنج تفاوت بین آن‌ها وجود دارد (ایازی و عزتی، ۱۳۹۲: ۷۲).

این نظریه مبتنی بر منشأ اجتماعی و سیر تاریخی وضع الفاظ است. صاحبان این اندیشه بر این باورند که نیازهای روزمره انسان‌ها و به تبع آن، نیاز آن‌ها به روابط اجتماعی، اساس وضع الفاظ به حساب می‌آید. از آنجایی که علت تعلق انسان به اجتماع، برآورده کردن نیازهای زندگی مادی است، ناگزیر الفاظ را برای اشیائی که از آن‌ها اغراضی را اراده نموده‌اند، وضع کرده‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۹). هرچند در ابتدا این الفاظ برای معانی مادی و اجتماعی وضع شده بودند، اما تدریجاً در معانی معنوی به صورت مجازی استعمال شده‌اند و این استعمال آن‌قدر ادامه یافت تا در اثر کثرت استعمال در معنای مجازی، هر وقت این الفاظ گفته می‌شد، معنای معنوی آن‌ها در ذهن متبادر می‌شد. طبق این تقریر، استعمال الفاظ در معانی معنوی و مجرد از خصوصیات جسمانی، استعمال در معنای حقیقی است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۳۱۹)؛ یعنی الفاظ مورد نظر با وضع تعینی در معانی مجرد وضع شدند. بر اساس این نظریه، ملاک در وضع الفاظ غایات و کارکردهای اشیاست؛ یعنی علت وضع لفظ به خاطر فایده‌ای است که در موضوع‌له وجود دارد و شکل و خصوصیات موضوع‌له تأثیری در وضع

ندارد. برای مثال، بشر کلمه «چراغ» را برای وسیله‌ای وضع کرده که احتیاجش را به نور برطرف سازد. اما مصداق این وسیله در عصرهای مختلف گوناگون است؛ زمانی به فتیله‌ای که با روغن می‌سوخند، «چراغ» اطلاق می‌شود، در عصر دیگر این لفظ به چراغ‌های نفتی اطلاق می‌شود و در عصر حاضر منظور از «چراغ» وسیله برقی است که ایجاد نور می‌کند. واضح، لفظ «چراغ» را در ابتدا برای همان فتیله روغنی وضع کرده بود، اما چون در وضع الفاظ، غایت مهم است، در دوره‌های بعدی بر ابزاری که همان غایت را می‌رساند، اطلاق شد؛ با این‌که هیچ‌یک از اجزای روز اول را نداشت (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۹؛ ۲: ۳۲۰).

آیاتی از قبیل: ﴿وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ﴾ (فاطر: ۱۵)، ﴿الْعَزِيزِ الْوَهَّابِ﴾ (ص: ۹) و ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ (طه: ۵۰) این معنا را می‌رسانند که خداوند متعال آنچه را که از خلقت و شئونش عطا می‌کند، خودش آن را داراست. هرچند برای فهم ما از جهت آنسی که به امور مادی دارد، تصور چگونگی اتصاف خدا به برخی صفات مخلوقاتش سخت است، اما زمانی که این معانی از امور مادی تجرید شوند، نسبت دادنشان به خدا هیچ محذوری نخواهد داشت. آنچه ملاک در سلب صفتی از خداست، نقص است؛ لذا زمانی که معنا را از نقص تجرید کردیم، انتساب آن به خدا صحیح، بلکه ضروری است؛ زیرا آنچه بر آن نام «شیء» صدق می‌کند، به گونه‌ای که لایق ذات کبریایی و عظمت خدا باشد، از ناحیه اوست (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۱۰۴).

برای تبیین بیشتر این نظریه، تطبیق آن بر چند صفت خبریه از زبان علامه بیان می‌شود:

#### یک. اتیان و مجيء

﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ (فجر: ۲۲). «آمدن» نزد ما انسان‌ها به این معناست که جسمی مسافتی را که بین او و جسم دیگری است، با حرکت طی کند و به او نزدیک شود. زمانی که «آمدن» را از خصوصیات مادی مجرد کنیم، به معنای حصول نزدیکی و برطرف شدن مانع بین دو چیز خواهد بود. طبق این معنا می‌توان «آمدن» را به صورت حقیقی به خدا اسناد داد. «آمدن» خدا به سراغ کفار، به معنای برطرف شدن موانع بین قضای خدا و میان آنان است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۱۰۴).

#### دو. وجه خدا

﴿وَيُنْفِقُ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (الرحمان: ۲۷). وجه هر چیزی در عرف مردم،



آن قسمتی است که به وسیله همان قسمت با دیگران روبه‌رو می‌شود و با آن‌ها ارتباط برقرار می‌کند؛ همان‌طوری که وجه جسم، قسمت آشکار آن است و وجه انسان، جلوی سرش می‌باشد. پس وجه خداوند متعال چیزی است که به وسیله آن با آفریدگانش روبه‌رو می‌شود و آفریدگانش با آن، متوجه او می‌شوند و این همان صفات کریمه او از قبیل حیات، علم، قدرت، سمع، بصر و نیز صفات فعل اوست که به این صفات منتهی می‌شود؛ مانند خلق، رزق، زنده کردن، میراندن، مغفرت و رحمت. هم‌چنین آیات خدا از آن جهت که نشانه او هستند، وجه خدا می‌باشند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۶: ۹۰). طبق این تقریر، «وجه» در همان معنای اصلی به کار رفته است، اما به گونه‌ای که متناسب با ساحت قدسی خدا باشد.

بر اساس آنچه گفته شد روشن می‌شود که می‌توان صفات خبریه را با همان معانی حقیقی به خدا نسبت داد، زیرا شکل و خصوصیات مصادیق، دخالتی در اصل معنا ندارند. اما هنگام استعمال این الفاظ در مورد خدا باید معنا را از خصوصیات مادی و هر خصوصیتی که شائبه نقص در آن است، تجرید کرد و بعد از تجرید، اصل معنا را بر خداوند اطلاق نمود.

اما ملاک برای شناخت اصل معنا که مجرد از نقص و امکان باشد، چیست؟ علامه طباطبائی در این باره می‌نویسد: «مقیاس در شناخت اصل معنا، بقای اسم با بقای آن معناست؛ یعنی صدق اسم دائرمدار آن معنا باشد، هر چند مصادیق و خصوصیات تغییر کند» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۴: ۱۲۹). به عبارت دیگر، «ملاک در بقا یا عدم بقای معنای حقیقی، باقی ماندن اثر و غایت مورد نظر شیء است» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۳۲۰).

#### نقد و بررسی

واقعیت این است که نظریه حاضر، بهترین اندیشه در بین اندیشه‌های مطرح شده است. اساس این نظریه مبتنی بر نظریه قبلی است، اما علامه رحمته‌الله برای فرار از اشکالات نظریه وضع الفاظ بر ارواح معانی، رو به نظریه تجرید معنا آورده‌اند. این نظریه کاملاً در چارچوب قواعد زبان‌شناسی تبیین شده است. هم‌چنین نظریه پرداز این اندیشه آن را منحصر به صفاتی کرده که اولاً، دارای کمال باشند و ثانیاً، قابلیت تجرید از نقایص را داشته باشند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۸: ۳۴۲). این دو ویژگی باعث شده برخی از مشکلاتی که متوجه نظریه وضع الفاظ بر ارواح معانی است، گریبان‌گیر این نظریه نباشد.

اما یکی از مهم‌ترین اشکالات نظریه تجرید معنا، مسئله ملاک صدق اسامی است. علامه معتقد است ملاک صدق یک اسم، غرض و فایده‌ای است که بر آن مترتب می‌شود؛ مادامی که این غرض باشد، اسم بر آن صدق خواهد کرد، هر چند شکل و خصوصیات مصادیق تغییر کرده باشد. ایشان از این سخن چنین نتیجه می‌گیرند که هنگام اطلاق صفات خبریه بر خدا و هر صفتی که آلوده به امور مادی شده، باید آن را تجرید نمود و اصل معنا را بر خدا اطلاق کرد، چون اصل در اسامی غایات است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۹ و ۲: ۳۲۰). اما این ملاک خدشه‌پذیر است؛ برای مثال، آیا می‌توان لفظ چراغ را بر شمع اطلاق کرد؟ در حالی که همان فایده در شمع هم هست. یا این‌که می‌توان به هر غذایی اسم «نان» را اطلاق نمود؟ طبق سخن علامه، علت این‌که به نان، نان گفته می‌شود برطرف کردن گرسنگی است، حال آن‌که این ملاک در همه غذاهاست، اما اسم «نان» به آن‌ها اطلاق نمی‌شود. این اشکال در مورد الفاظ بسیاری قابل تصور است.

### نتیجه

از آنچه گذشت روشن می‌شود که صفات خبریه، محرکه آراء مذاهب اسلامی بوده است و این نظریات از تصور انسان‌انگارانه از خدا شروع شده و با تکیه بر محکماتی همچون ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (شوری: ۱۱) به تأویل رسیده است و تمام صفات ثبوتی به صفات سلبی تأویل شدند.

در بین این افراط و تفریط‌ها، نظریه «اثبات بلا تشبیه» (شیخ صدوق، ۱۳۸۶: ۱۲۰) از طرف ائمه اطهار علیهم‌السلام مطرح شده و بزرگانی همچون ملاصدرا توانسته‌اند تا حدودی نظریه پیشوایان معصوم را از طریق نظریه «وضع الفاظ بر ارواح معانی» تبیین کنند و در عصر ما، علامه طباطبائی با نظریه «تجرید معنا»، تبیین نزدیک به صوابی از نظریه «اثبات بلا تشبیه» ارائه داده است.

اما با وجود این، نظریه تجرید معنا نیز جای تأمل و پالایش دارد تا تفسیر خوبی از نظریه «اثبات بلا تشبیه» باشد.

- قرآن کریم.
۱. آلوسی، سید محمود، (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دار الکتب العلمیه.
  ۲. ابن تیمیة الحرانی، احمد، (۱۴۱۶ق)، مجموع الفتاوی، تحقیق: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، المدینة المنورة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
  ۳. ابن عاشور، محمد بن طاهر، (۱۴۲۰ق)، التحرير والتنوير، بیروت، مؤسسة التاریخ.
  ۴. ابن عساکر، أبو القاسم علی بن الحسن، (۱۴۰۴ق)، تبیین کذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، بیروت، دار الکتب العربی.
  ۵. ابن ندیم، محمد بن ابی یعقوب، (۱۴۱۵ق)، الفهرست، بیروت، دار المعرفه.
  ۶. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، (۱۴۲۰ق)، الابانة عن اصول الديانة، دمشق، دار البيان.
  ۷. ایازی، سید محمد علی و عزتی بخشایش، محمد، (۱۳۹۲)، «معناگرایی در تفسیر صفات خبریه»، فصلنامه علمی - پژوهشی مطالعات تفسیری، شماره ۱۵.
  ۸. العجائی، محمد امان بن علی، (۱۴۲۳ق)، الصفات الالهية فی الکتاب و السنة النبویة فی ضوء الاثبات و التنزیه، ریاض، مكتبة الفرقان.
  ۹. الجكنی الشنقيطی، محمد الخضر، (۱۴۲۴ق)، استحالة المعية بالذات و ما يضاهيها من مشابه الصفات، بیروت، مؤسسه فؤاد بعینو.
  ۱۰. ذهبی، شمس الدین محمد بن أحمد، (۱۴۱۳ق)، سير اعلام النبلاء، بیروت، مؤسسة الرسالة.
  ۱۱. \_\_\_\_\_، (بی تا)، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، تحقیق: علی محمد البجاوی، بیروت، دار المعرفة.
  ۱۲. سبحانی، جعفر، (۱۴۱۱ق)، الالهيات علی هدى الکتاب و السنة و العقل، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
  ۱۳. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۳۶۸ق)، الملل و نحل، بیروت، دار السرور.
  ۱۴. شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه، (۱۳۸۶)، التوحید، ترجمه: محمد علی سلطانی، تهران، ارمغان طوبی.
  ۱۵. طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
  ۱۶. العباد البدر، عبدالرزاق بن عبدالمحسن، (۱۴۱۴ق)، تنبيهات علی رسالة محمد عادل عزیزه فی الصفات، الشارقة، دار الفتح.

۱۷. عبدالحمید، محسن، (۱۴۱۵ق)، تفسیر آیات الصفات بین المثبته و المؤله، بغداد، دار احسان.
۱۸. الغامدی، احمد بن عطیه، (۱۴۲۴ق)، الامام البیهقی و موقفه من الالهیات، مدینة المنورة، عمادة البحث العلمی بالجامعة الاسلامیه.
۱۹. القاضي، احمد بن عبدالرحمان، (۱۴۱۶ق)، مذهب اهل التفویض فی نصوص الصفات عرضاً و تقدماً، ریاض، دار العاصمه.
۲۰. قاضی سعید قمی، محمد بن محمد، (۱۳۷۳-۱۳۷۴)، شرح توحید الصدوق، تصحیح و تعلیق: نجفقلی حبیبی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۱. مصطفوی، حسن، (۱۳۷۵)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.