

روش امام صادق (ع) در تفسیر عقلانی قرآن کریم

محسن رفیعی*
معصومه شریفی**

چکیده

روش تفسیر عقلی، از جمله روش‌هایی است که در کنار سایر روش‌ها - همچون روش تفسیر قرآن به قرآن و روش تفسیر قرآن به سنت - برای تبیین و تفسیر آیات قرآن به کار می‌رود. قرآن کریم، در بردارنده برهان‌های عقلی است و در بسیاری از آیات، انسان‌ها را به تفکر، تعقل و تدبیر دعوت نموده است. بهره‌گیری از عقل قطعی و قراین قطعی برای تفسیر آیات قرآن، ریشه در سنت رسول خدا (ص) و اهل بیت (ع) دارد. امام صادق (ع) نیز - به عنوان جزئی از خاندان وحی - از استدلال‌های عقلی، برای تبیین و تفسیر قرآن کریم استفاده نموده که نمونه‌های بسیاری از آن در میان روایات تفسیری آن حضرت یافت می‌شود.

واژگان کلیدی

امام صادق (ع)، عقل، روش تفسیری، روش تفسیر عقلی.

*. عضو هیئت علمی دانشگاه فرهنگیان - پردیس آیت‌الله طالقانی قم.

d.r-mohsen-refiei@yahoo.com

**. عضو هیئت علمی دانشگاه فرهنگیان - پردیس حضرت معصومه (ع) قم.

d.r-sharifi@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۸/۱۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۵/۷

طرح مسئله

از جمله روش‌های تفسیر قرآن، «روش تفسیر عقلی» است که در کنار سایر روش‌ها، از جایگاهی ویژه برخوردار است. با بررسی روایات تفسیری امام صادق (ع)، درمی‌یابیم که آن حضرت، جایگاهی ویژه برای «عقل» قائل بوده و افزون بر استفاده از خود قرآن و سنت برای تفسیر قرآن، از استدلال‌های عقلی نیز در تبیین و تفسیر آیات، بهره برده است.

روش تفسیر عقلی، ریشه در خود قرآن کریم و سنت رسول خدا (ص) و اهل بیت (ع) دارد و امام صادق (ع) نیز - که یکی از آن بزرگواران است - از این روش در تفسیر قرآن استفاده کرده است. عقل در روایات امام صادق (ع)، جایگاهی ویژه دارد. آن حضرت، عقل را چیزی می‌داند که خداوند به وسیله آن، پرستش می‌شود (کلینی، بی‌تا: ۱ / ۱۱، باب عقل و جهل) و عاقل را کسی می‌داند که دین‌دار است (همان: ۱۲) و پاداش اعمال افراد را به اندازه عقلشان می‌داند (همان) و بر این باور است که عقل مساوی با نور خداوند است. (همان: ۲۴ - ۲۳) ایشان، عقل را حجت میان بندگان و خداوند می‌داند (همان: ۲۹) و معتقد است که عقل، راهنمای مؤمن است. (همان)

نگرش‌ها به روش تفسیر عقلی، با توجه به نگرش‌ها به «عقل» در مذاهب اسلامی (امامیه، اشاعره و معتزله) متفاوت است. امامیه و معتزله - با تفاوت‌هایی - عقل را معتبر شمرده، راهی به سوی علم قطعی می‌دانند.^۱ این در حالی است که اشاعره^۲ - در اهل سنت - و برخی اخباریان^۳ (ر.ک: حکیم، ۱۹۷۹: ۲۹۹ - ۲۹۷) - در شیعه - منشأ تکلیف را حکم شارع دانسته، اعتباری برای عقل قائل نیستند. شیعه امامیه، جایگاهی ویژه برای «عقل» قائل است و آن را طریقی برای رسیدن به علم قطعی به‌شمار می‌آورد^۴ و برای تفسیر عقلی، معیارها و ضوابطی ویژه ترسیم کرده است.^۵

۱. به معتزله نسبت داده‌اند که عقل را حاکم می‌دانند و حکم عقل را بر شرع، مقدم می‌دارند. در صورتی که واقعیت، برخلاف این نسبت است؛ زیرا آنان، استقلال عقل در حکم را بدون شرع، اراده نکرده‌اند؛ بلکه - همچنان که به آنان نسبت داده‌اند - عقل را طریقی برای رسیدن به علم می‌دانند. (ر.ک به: الصغیر، ۱۴۱۳؛ عبدالحمید، ۱۹۸۹: ۸۵ - ۸۴، مبحث «سیر تطوّر عقلی»)

۲. به نظر می‌رسد اوج مشاجرات اشاعره با معتزله پیرامون عقل، در مبحث «حسن و قبح» ظهور پیدا می‌کند که اشاعره - برخلاف معتزله - معتقدند عقل، ذاتاً دلالت بر حسن و قبح چیزی نمی‌کند؛ بلکه منوط به نظر شرع است. برای آگاهی بیشتر در این باره، ر.ک به: ابن میمون، ۱۴۰۷: ۵۴۰ - ۴۹۰.

۳. اینان ادله حجّیت را کتاب، سنت و عقل می‌دانند. ر.ک به: مظفر، ۱۳۸۱: ۱ / ۳۰۴ - ۲۹۵.

۴. وی معتقد است که برخی اصولیان و فقیهان، دلیل عقل را در برابر کتاب و سنت قرار نداده‌اند. شیخ مفید نیز، دلیل عقلی را از ادله احکام نمی‌داند و تنها کتاب و سنت پیامبر (ص) و اقوال امامان (ع) را از ادله احکام می‌داند. (ر.ک به: مظفر، ۱۳۸۱: ۲ / ۱۳۹)

۵. برای آگاهی بیشتر از معیارها و ضوابط تفسیر عقلی، ر.ک به: سیوطی، ۱۳۷۶: ۲ / ۵۷۲ - ۵۷۰ و ۵۸۵ - ۵۸۳.

در این نوشتار، در پی آنیم تا روش امام صادق (ع) را در بهره‌گیری از استدلال‌های عقلی برای تبیین و تفسیر آیات قرآن مورد بررسی قرار دهیم.

تاریخچه روش تفسیر عقلی

درباره پیشینه بهره‌گیری از روش تفسیر عقلی، باید اظهار داشت که این روش، ریشه در کتاب خدا و سنت رسول خدا (ص) دارد. با مراجعه به قرآن کریم، درمی‌یابیم که برخی آیات، دربردارنده برهان‌های عقلی است؛ مانند آیه: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (انبیاء / ۲۲) که درباره یگانگی خداوند در تدبیر جهان است؛ و یا آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» (انعام / ۱۰۳) که بیانگر نادیدنی بودن خداوند است؛ و یا آیه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (حزق / ۳) که بیانگر آغاز و انجام و ظاهر و باطن بودن خداوند به‌طور هم‌زمان است. نیز بسیاری از آیات، انسان‌ها را به تفکر، تعقل و تدبیر در قرآن واداشته است. (نحل / ۴۴؛ محمد / ۲۴؛ ص / ۲۹؛ نساء / ۸۲؛ یوسف / ۲) در این‌باره، در مبحث «امام صادق (ع) و نمونه‌هایی از روش تفسیر عقلی» به تفصیل بحث خواهد شد.

با بررسی سیره تفسیری پیامبر گرامی اسلام (ص) نیز در می‌یابیم که آن حضرت از روش تفسیر عقلی استفاده می‌کرده و کیفیت اجتهاد عقلی در فهم نصوص وارده از آیات قرآن یا سنت را به اصحاب خویش آموزش می‌داده است. (عبدالحمید، ۱۹۸۹: ۹۸؛ ایازی، ۱۴۱۴: ۴۱ - ۴۰)

نیز با مراجعه به روایات امام صادق (ع) و سایر اهل بیت (ع) نمونه‌هایی از تفسیر عقلی را می‌توان یافت. به‌عنوان مثال: ابن‌أذینه، از امام صادق (ع) نقل می‌کند که حضرت درباره این سخن خداوند متعال «مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خُمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ» (مجادله / ۷) فرمود: او یکتا، و ذاتش یگانه و از خلقتش جداست؛ و خود را این‌گونه توصیف کرده است: «وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ»؛ (شوری / ۱۱) او به همه چیز محیط است با زیر نظر داشتن، احاطه و قدرت؛ به اندازه ذره‌ای نه سبک‌تر و نه سنگین‌تر از آن؛ نه در آسمان و نه در زمین، چیزی از علم او پنهان نیست؛ از نظر احاطه و علم، نه از نظر ذات و حقیقت؛ زیرا اماکن به چهار حد (راست، چپ، جلو و عقب) محدود و مشتمل است؛ اگر از نظر ذات و حقیقت باشد، لازم می‌آید که دربرگیرد.^۱

و نیز عبدالله بن قیس نقل می‌کند: از امام رضا (ع) شنیدم که می‌فرمود: «بَلْ يَدَاهُ

(نوع هشتادو هشتم)؛ عمید زنجانی، ۱۳۶۶: ۲۱۵ - ۲۰۹؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۵: ۱۷۱ - ۱۷۰؛ علوی مهر،

۱۳۸۱: ۱۶۹ - ۱۶۸؛ رجبی، ۱۳۸۵: ۳۰۵ - ۲۴۵.

۱. کلینی، بی‌تا: ۱ / ۱۷۲، ش ۵.

مِسْوَطَانِ» (مأثده / ۶۴) عرض کردم: آیا خداوند این گونه دارای دو دست است - و با دستانم به دستان امام علیه السلام اشاره کردم - ؟ فرمود: نه؛ اگر این بود، مخلوق بود. (حویزی، ۱۴۱۵: ۱ / ۶۵۰ ش ۲۷۹) در این حدیث، حضرت با استفاده از نیروی عقل، به تفسیر صحیح آیه پرداخته، وجود دست مادی را برای خداوند متعال نفی کرده و می‌فرماید که جسم بودن خداوند مستلزم مخلوق بودن اوست و خداوند منزله از این صفات است. از این روایت و روایت‌های دیگر، می‌توان نتیجه گرفت که مقصود از دست خدا، قدرت اوست.^۱

برخی دانشمندان بر این باورند که روش عقلی در تفسیر قرآن از دوره تابعان شروع شد (معرفت، ۱۳۸۵: ۲ / ۲۲۴؛ همو، ۱۳۸۶: ۱ / ۴۳۵؛ ۲ / ۸۰۱) و در قرن‌های بعد - خصوصاً توسط معتزله - اوج گرفت. در شیعه نیز تفسیرهای عقلی از جمله: *تفسیر قرآن کریم* ملاصدرا، *القرآن و العقل* نورالدین اراکی، *التبیان* شیخ طوسی (۴۶۰ - ۳۸۵ ق) و *مجمع البیان* شیخ طبرسی (م. ۵۴۸ ق) تألیف شد. نیز در اهل سنت، *تفسیر کبیر* فخر رازی، حاصل توجه به این روش است.

روش تفسیر عقلی، در دو قرن اخیر، رشد و شکوفایی بیشتری کرد که تفسیر *المیزان* علامه طباطبایی و ... در شیعه، و *تفسیر روح المعانی* اثر آلوسی (م. ۱۲۷۰) و *المنار* از رشید رضا (۱۹۳۵ - ۱۸۶۵ م) ... در اهل سنت نتیجه آن بود. (ر. ک: رضایی اصفهانی، ۱۳۸۵: ۱۴۶ - ۱۴۴)

مفهوم‌شناسی

پیش از ورود به مباحث اصلی، نگاهی گذرا به مفاهیم «تفسیر»، «عقل»، «روش»، «روش تفسیری» و «روش تفسیر عقلی» می‌اندازیم.

۱. تفسیر

واژه «تفسیر»، مصدر باب تفعیل، از ماده «ف. س. ر» است. واژه‌شناسان، «فسر» را در این معانی دانسته‌اند: بیان (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۷ / ۲۴۷؛ ابن فارس، ۱۴۲۲: ۸۱۸؛ جوهری، ۱۴۰۷: ۲ / ۷۸۱؛

۱. برخی مسلمانان، با استناد به برخی آیات قرآن، برای خداوند متعال قائل به «وجه»، «بدین»، «نفس»، «مچی»، «رضا»، «محیة»، «غضب»، «سخط» و «کراهة» هستند. (ر. ک به: عثیمین، بی‌تا: ۳۹ - ۳۴؛ همو، ۱۴۰۴: ۱۱۸ - ۴۵؛ عزیزة الکیالی، ۱۴۲۲. برای آگاهی از نقد این دیدگاه، ر. ک به: میلانی، ۱۴۱۹: ۱۷۱ - ۷۶؛ رضوانی، ۱۳۸۵: ۳۵ - ۳۴؛ کورانی، ۱۳۷۹) روایت‌های بسیاری درباره نفی شیء بودن خدا، عرش، کرسی و مادی و مکان داشتن خدا، با استفاده از استدلال‌های عقلی، از اهل بیت علیهم السلام به ما رسیده است. (ر. ک به: حویزی، ۱۴۱۵: ۱ / ۴۹۴ و ۷۰۶: ۳ / ۳۸۳؛ ۴ / ۶۰۸)

ابن منظور، ۱۴۰۵: ۵ / ۵۵؛ فیومی، ۱۴۲۰: ۲۴۵؛ ابانه (فیروزآبادی، ۱۴۲۴: ۲ / ۲۱۰؛ زبیدی، بی‌تا: ۳ / ۴۷)؛ بیان و توضیح دادن شیء (ابن فارس، ۱۴۲۲: ۸۱۸؛ فیومی، ۱۴۲۰: ۲۴۵؛ مصطفوی، ۱۴۱۶: ۹ / ۸۶)؛ پیدا و آشکار ساختن امر پوشیده (کشف المغطی) (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۵ / ۵۵؛ فیروزآبادی، ۱۴۲۴: ۲ / ۲۱۰؛ زبیدی، بی‌تا: ۳ / ۴۷)؛ کشف معنای معقول (همان)؛ اظهار معنای معقول (راغب، ۱۴۰۴: ۳۸۰)؛ نظر کردن طبیب به آب و یا ادرار بیمار برای پی بردن به بیماری (فسر یا تفسیر) (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۷ / ۲۴۸؛ جوهری، ۱۴۰۷: ۲ / ۸۷۱؛ فیروزآبادی، ۱۴۲۴: ۲ / ۲۱۰؛ زبیدی، بی‌تا: ۳ / ۴۷؛ راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۳۸۰).

دانشمندان از دیرباز، تعریف‌های گوناگون از «تفسیر» ارائه کرده‌اند. تفسیر را در اصطلاح می‌توان این‌گونه تعریف کرد: «زدودن ابهام از لفظ مشکل و دشوار که در انتقال معنای مورد نظر، نارسا و دچار اشکال است» و یا «کوشش برای آشکار ساختن معنا و مقصود آیات، و تلاش برای زدودن ابهام از چهره مشکل آیات قرآن». (ر.ک به: معرفت، ۱۳۸۳: ۱ / ۲۹؛ طبرسی، ۱۴۲۶: ۱ / ۱۶؛ زرکشی، ۱۳۷۶: ۲ / ۱۴۹؛ سیوطی، ۱۳۷۶: ۲ / ۵۵۰ و ۵۵۲؛ خویی، ۱۴۱۸: ۳۹۷؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷: ۴۴۰)

۲. عقل

واژه «عقل» در لغت به معنای امساک، نگهداری و منع است. عقل را از این جهت عقل گفته‌اند که از قول و فعل ناپسند، بازدارنده است. (ابن فارس، ۱۴۲۲: ۶۴۷) «عقال البعیر» یعنی هر آنچه شتر را از سرکشی باز می‌دارد. (مصطفوی، ۱۴۱۶: ۸ / ۱۹۶)

در بحث روش تفسیر عقلی، گاهی مراد از عقل، عقل فطری (نیروی فکر و قوه ادراک و تعقل انسان) است. در این صورت، تفسیر عقلی و اجتهادی، به یک معنا استعمال می‌شود. گاهی مراد از عقل، عقل اکتسابی (مدرکات عقل) است که به عنوان قراین یا دلایل عقلی در تفسیر قرآن مورد استفاده قرار می‌گیرد. حکم نظری عقل در ملازمات و عقل برهانی نیز از همین باب است. (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۵: ۱۴۴)

۳. روش

واژه «روش»، اسم مصدر و معادل «منهج» - در زبان عربی - و به معنای «مطلق راه» (ابن فارس، ۱۴۲۲: ۹۶۴ (نهج)) یا «راه روشن» (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳ / ۳۹۲؛ فیومی، ۱۴۲۰: ۳۲۲؛ مصطفوی، ۱۴۱۶: ۱۲ / ۲۵۹ (نهج)) است. نیز روش را در عربی، به معنای قانون، طرز، قاعده، ذهاب، معبر، رواق، طریق و شاعر دانسته‌اند. (تونجی، ۱۳۷۷: ۳۰۲)

۴. روش‌های تفسیری

واژگان «روش‌های تفسیری»، معادل «المناهج التفسیریة» - در عربی - و موصوف و صفت است. برای اصطلاح «روش‌های تفسیری»، تعریف‌های بسیار شده است که ارائه و بررسی همه آنها در این نوشتار نمی‌گنجد. روش‌های تفسیری را این‌گونه می‌توان تعریف کرد: «بهره‌گیری از منابع خاص، با کمک ابزار مورد نیاز در تفسیر، برای روشن ساختن معانی و مقاصد آیات قرآن»^۱. باید اذعان داشت که تفسیر عقلی و کلامی، شباهت‌ها و تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند. تفسیر کلامی از آن جهت که معمولاً با استدلال‌های عقلی همراه است، شبیه تفسیر عقلی است؛ ولی از آن جهت که متأثر از باورهای مذهبی و تخصص‌ها و علایق شخصی مفسر است، گرایش (اتجاه)^۲ نامیده می‌شود و نه روش (منهج). تردیدی نیست که اگر هر تفسیری - اعم از اینکه قرآن به قرآن، قرآن به سنت، عقلی، علمی و اشاری باشد - بر پایه مغالطه، وهم، و تحمیل آرای شخصی باشد، اساساً نه تفسیر است و نه روش؛ بلکه نوعی «تفسیر به رأی» خواهد بود.

۵. روش تفسیر عقلی

با توجه به آنچه بیان شد، «روش تفسیر عقلی» را این‌گونه می‌توان تعریف کرد:

روش تفسیر عقلی، به روشی گفته می‌شود که با استفاده از عقل برهانی و قراین عقلی - به عنوان یک منبع، و نه صرفاً در نقش «مصباح» و «ابزار» - برای کشف احکام شرعی، معارف و حقایق آیات قرآن به کار می‌رود. (برای آگاهی بیشتر ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱ / ۱۷۴ - ۱۶۹؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۵: ۱۴۴)

بدیهی است که اگر عقل فرزانه و تیزبین، با تفتن از شواهد داخلی و خارجی، معنای آیه‌ای را از جمع‌بندی آیات و روایات دریابد، در این صورت، عقل، نقش «مصباح» دارد و نه بیش از آن. چنین تفسیر عقلی مجتهدانه، چون از منابع نقلی تحقیق یافته، جزو «تفسیر به مأثور» محسوب می‌شود، نه تفسیر عقلی. ولی اگر تفسیر با استنباط برخی از مبادی تصویری و تصدیقی، از منبع ذاتی عقل برهانی و علوم متعارفه صورت بپذیرد، در این صورت، عقل، نقش «منبع» خواهد داشت و نه صرف مصباح. (ر.ک به: جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱ / ۱۷۰)

۱. برای آگاهی بیشتر از تعریف و تفاوت میان منبع و ابزار، ر.ک به: رجبی، ۱۳۸۵: ۲۴۸ - ۲۴۷؛ شریفی، ۱۳۹۰: ۲۵ - ۲۴.
۲. برای آگاهی بیشتر از مفهوم «گرایش» ر.ک به: رضایی اصفهانی، ۱۳۸۵: ۲۳ - ۲۲؛ مؤدب، ۱۳۸۶: ۱۶۵؛ بابایی، ۱۳۸۱: ۱ / ۱۹؛ ایازی، ۱۴۱۴: ۳۲ - ۳۱؛ شاکر، ۱۳۸۱: ۵۰ - ۴۷؛ ابوطیره، ۱۴۱۴: ۲۳.

امام صادق (ع) و نمونه‌هایی از «روش تفسیر عقلی»

پیش از این گذشت که روش تفسیر عقلی از جایگاه و اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. اهمیت این موضوع به حدی است که خداوند متعال نیز در قرآن کریم، در مواردی، از برهان‌های عقلی برای بیان مطالبی استفاده کرده است. به‌عنوان نمونه، از آیه «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (انبیاء / ۲۲) به‌دست می‌آید که خداوند متعال در این آیه، میان وجود معبودهایی جز خدا، با فساد جهان، ملازمه برقرار کرده است و با برهان عقلی - که به «برهان تمناع» معروف است - به اثبات توحید و یگانگی خداوند پرداخته است. ولی در توضیح ملازمه یادشده، سخنی به میان نیاورده است. در اینجا عقل با استفاده از داده‌هایی که در اختیار دارد، می‌تواند تبیینی معقول و متقن از این ملازمه ارائه دهد و از این راه، مفسر را به فهمی دقیق‌تر و کامل‌تر از آیه، یاری رساند.

«اله» به‌معنای معبود و موجود شایسته پرستش است. موجودی شایسته پرستش است که ربّ باشد. مربوط هر ربّی، تنها به ربّ خویش وابسته است. اگر همه موجودات دیگر از بین بروند، او به‌دلیل وابستگی تام به ربّ خویش، ناپایدار می‌ماند.

از سوی دیگر، پدیده‌های این جهان کاملاً به یکدیگر وابسته‌اند. حال اگر «اله»های متعددی غیر از خدا می‌بود، باید هر یک یا هر دسته از موجودات این جهان، کاملاً مستقل از پدیده‌های دیگر و تنها به ربّ خود وابسته باشند؛ در نظام موجود که همه به‌هم وابسته‌اند، مستقل شدن هر یک از دیگری، مستلزم فساد دیگری است؛ پس در این نظام نمی‌تواند اله‌های متعددی وجود داشته باشد. این تبیین متقن و معقول که در پرتو بهره‌گیری از عقل صورت پذیرفته، در روایات نیز با عنوان «اتصال التدبیر و تمام الصنع» از آن یاد شده است. شیخ صدوق، با إسناد خویش، از هشام بن حکم نقل می‌کند که گفت: به امام صادق (ع) عرض کردم: چه دلیلی وجود دارد که خداوند، یگانه است؟ فرمود: «اتصال التدبیر و تمام الصنع؛ كما قال عزوجلّ «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا»^۱.

اهل‌بیت (ع) و از جمله امام صادق (ع) نیز به پیروی از رسول خدا (ص) به شیوه تفسیر عقلی توجّه کرده‌اند. از مجموع روایات تفسیری امام صادق (ع) به‌دست می‌آید که آن حضرت به‌طور مکرر در تبیین آیات گوناگون، خصوصاً آیات متشابهی که در ظاهر به مباحثی چون «عرش، کرسی، رؤیت خداوند، جسمانیت خدا، تصور صورت برای باری تعالی، نجوای خداوند با بندگان، افسوس خوردن خدا» و ... پرداخته، با استفاده از برهان‌های عقلی، آیات را بر خلاف ظاهر حمل کرده، به عدم جسمانیت و

۱. رک به: صدوق، ۱۳۸۷: ۲۵۰؛ حر عاملی، ۱۴۱۸ / ۱: ۱۳۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ / ۳: ۲۲۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۶: ۳ / ۳۳۴؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۳ / ۴۱۸، ش ۲۷. برای آگاهی بیشتر از این بحث، رک به: رجبی، ۱۳۸۵: ۲۳۹ - ۲۳۸.

تشبیه خداوند به مخلوقات، حکم نموده است.

اکنون به بیان گونه‌های تفسیر عقلی امام صادق علیه السلام می‌پردازیم.

۱. استدلال بر یگانگی خداوند

روایت اول: هشام بن حکم می‌گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: «چه دلیلی هست که خداوند یگانه است؟»، امام علیه السلام فرمود: «پیوستگی تدبیر و کامل بودن پدیدآوری؛ همچنان که خداوند عزوجل می‌فرماید: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا». (انبیاء / ۲۲؛ ر.ک: حویزی، ۱۴۱۵: ۳ / ۴۱۸، ش ۲۷)

روایت دوم: از امام صادق علیه السلام نقل شده که درباره آیه ۲۲ سوره انبیاء فرموده است:

اگر همراه با خداوند، معبودی دیگر می‌بود؛ هر آینه، هر معبودی، به آنچه آفریده بود، متمایل می‌گشت؛ و برخی از آنها بر برخی دیگر، برتری می‌یافت؛ و هر یک از آن دو معبود، آن دیگری را فاسد می‌کرد. (همان: ۴۱۹، ش ۳۰)

روایت سوم: حویزی، ذیل تفسیر آیه ۲۲ سوره انبیاء آورده است: هشام بن حکم می‌گوید: نزد امام صادق علیه السلام آمده، سخنانی گفت، امام علیه السلام به وی فرمود:

سخن تو از این چند حالت خارج نیست: آنان دو خدا هستند که یا هر دو قدیم و قوی‌اند؛ یا هر دو ضعیف‌اند؛ یا یکی از آنها قوی، و دیگری ضعیف است. پس اگر هر دو قوی باشند، هیچ‌یک از آن دو، دیگری را دفع نمی‌کند تا به تنهایی، به تدبیر بپردازد. و اگر گمان کردی که یکی از آنان قوی، و دیگری ضعیف است؛ همچنان که می‌گویی، به دلیل عجز آشکار در دومی، ثابت می‌شود که خداوند، یکی است. و اگر گفتی: آنها دو نفرند، خارج از این نیست که هر دو، از هر جهت اتفاق داشته باشند؛ یا از هر جهت اختلاف داشته باشند؛ پس اگر دیدیم که آفریده‌ها منظم‌اند، و کشتی‌ها [بر روی آب] جاری‌اند، و شب و روز و خورشید و ماه در پی هم‌اند؛ صحت، تدبیر و گرد هم آمدن امور، دلالت بر این دارد که تدبیرکننده، یکی است. سپس اگر ادعا کنی که دو تا هستند، لازم می‌آید که به‌ناچار، شکافی میان آنها ایجاد شود تا دو تا باشند؛ پس این شکاف سومین از آن دو خواهد بود که از قدیم با آنها بوده است؛ در این صورت، ناچار به پذیرش سه تا می‌شوی. پس اگر ادعای سه خدا بکنی، آنچه را که درباره آن دو گفتیم، بر تو لازم می‌آید؛ به‌گونه‌ای که میان آن دو، دو شکاف پدید می‌آید که می‌شود پنج تا؛ سپس این روند، تا بی‌نهایت ادامه دارد. (همان: ۴۱۸ - ۴۱۷، ش ۲۶)

۲. استدلال بر عدم افسوس خوردن خداوند

حمزة بن بزيع نقل می‌کند که امام صادق (ع) درباره این سخن خداوند: «فَلَمَّا آسَفُونَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ» (زخرف / ۵۵) فرمود:

خداوند مانند ما افسوس نمی‌خورد؛ بلکه دوستانی برای خویش آفریده که آنان افسوس می‌خورند و خشنود می‌گردند. ایشان آفریده و تربیت شده‌اند. خداوند، خشنودی آنان را خشنودی خود، و خشم آنان را خشم خود قرار داده؛ زیرا ایشان را مبلغان خود و دلالت‌کنندگان به سوی خود قرار داده است؛ به همین دلیل است که به این مقام رسیدند.

معنای آیه این چنین نیست که افسوس، دامن‌گیر خدای متعال گردد، همان‌گونه که دامن‌گیر مخلوق شود؛ بلکه معنایش چنان است که می‌فرماید: «من أهان لي ولياً فقد بارزني بالمحاربة و دعاني إليها؛ هر کس به یکی از دوستان من اهانت کند، آشکارا به پیکار من آمده، مرا به مبارزه خوانده است» و می‌فرماید: «مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ» (نساء / ۸۰) و می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ». (فتح / ۱۰)

پس همه این موارد و شبیه آنها، همان است که بیان شد. همچنین است خشنودی، خشم و سایر صفات. اگر قرار باشد افسوس و دل‌تنگی، دامن خدا را بگیرد؛ در صورتی که خودش آفریننده و پدیدآورنده آن دو (افسوس و دل‌تنگی) است، روا باشد دارنده چنین دیدگاهی بگوید روزی خواهد آمد که خدای پدیدآورنده، نابود گردد؛ زیرا اگر خشم و دل‌تنگی بر او وارد شود، دگرگونی نیز بر او وارد خواهد شد؛ و چون دگرگونی بر او عارض شود، از نابودی در امان نخواهد بود. در این صورت، میان پدیدآورنده و پدیده، قادر و مقدور و خالق و مخلوق، تفاوتی نباشد. خداوند از چنین گفتاری، بسیار برتر است؛ بلکه آفریننده همه چیز است، بدون آنکه به آنها نیازی داشته باشد؛ و چون بی‌نیاز است، اندازه و چگونگی درباره‌اش محال است. (کلینی، بی‌تا: ۱ / ۱۹۸ - ۱۹۷، ش ۶)

مشاهده شد که امام صادق (ع)، با استدلال‌های عقلی، صفاتی همچون افسوس، دل‌تنگی، خشنودی، خشم و ... را از خداوند به‌دور دانسته؛ زیرا این‌گونه صفات، از ویژگی‌های آفریده‌هاست؛ و نه آفریدگار. ملاصدراى شیرازی، برای این جمله از روایت «و چون دگرگونی بر او عارض شود، از نابودی در امان نخواهد بود»، چهار دلیل اقامه کرده است:

یک. افسوس، خشم، دل‌تنگی و مانند اینها، کیفیاتی است که قابل اشتداد است و لازمه اشتداد، تضاد است و دو چیز متضاد، فاسدشدنی و از بین رفتنی است. مثلاً وقتی آب در گرمی شدت می‌کند،

آب بودنش از میان می‌رود و بخار و هوا می‌شود؛ و همچنین هوا چون در سردی، شدت کند، منقلب به آب می‌شود و هوا بودنش از میان می‌رود؛ و نیز انسان چون خشمش شدت کند یا ترسش به نهایت درجه برسد، می‌میرد.

دو. هر چیز متغیری را مغیری از ذات خود لازم است؛ زیرا با برهان ثابت شده است که چیزی از ناحیه ذات خود به حرکت درنیاید و هر چیز که مغیری داشته باشد، آن مغیر در آن تصرف کند و بر آن غالب و مسلط باشد و بر نابود کردن آن قدرت دارد.

سه. هر چیز متغیری، مرکب از دو امر است که به سبب یکی بالفعل است و به سبب دیگری بالقوه؛ زیرا که محال است فعلیت و قوه در چیزی، یک جهت و یک سبب داشته باشد و وجود و عدم چیزی، علت واحد داشته باشد؛ زیرا که قوه، نوعی از عدم است و معلوم است که هر مرکبی قابل انحلال و زوال است. چهار. چیزی که قوه غیر متناهی دارد، چیزی دیگر در او تأثیر نکند و او از شیئی متأثر و منفعل نگردد؛ زیرا ضعیف در برابر قوی نتواند مقاومت کند تا چه رسد که بر او غلبه یابد و آن قوی در قوت غیر متناهی باشد؛ و عکس نقیض جمله اول این است که هر چیز متغیری، متأثر و منفعل گردد و قوتش متناهی باشد و هر چیز که چنین باشد ناچار روزی نابود و فانی شود.

سپس ملاصدرا می‌گوید: امام علیه السلام فرمود: «از نابودی در امان نباشد»، و نفرمود قطعاً نابود شود؛ برای اینکه ممکن است همیشه از مبادی عالیه، به چیز متغیر کمک رسد و آن را باقی نگه دارد و این هم نسبت به خدا محال است. اما راجع به آنچه امام علیه السلام در آخر حدیث فرمود که «چون بی‌نیاز است، اندازه و چگونگی، درباره‌اش محال است»، ملاصدرا دلیلی آورده است که در نظر ابتدایی ما مربوط به بیان امام علیه السلام نیست و خود دلیلی جداگانه است و دلیلی که می‌توان برایش اقامه نمود این است که وجود غیر محدود، کامل است و احتیاجی ندارد و هر موجودی که به چیزی احتیاج دارد، معنی آن احتیاج نقصی است در حد ذات یا صفات او، که او را در آنجا محدود کرده و به او کیفیتی آن‌گونه داده است که آن احتیاج باید رفع شود تا غیر متناهی گردد (اگرچه وقوع این فرض محال است) و هر چیز غیرمتناهی، حد و کیفیت ندارد. (همان: ۱۹۸)

۳. استدلال بر محال بودن فرض جسم و صورت برای خداوند

روایت اول: ابن اُبی حمزه می‌گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: از هشام بن حکم شنیدم از شما روایت می‌کند که خداوند، جسمی توپُر و نورانی است؛ شناختنش ضروری است و به هر کس از مخلوقاتش که بخواهد منت می‌گذارد. حضرت فرمود: منزّه است کسی که جز او نداند چگونه است؛ چیزی ماندش نیست و اوست شنوا و بینا؛ «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (شوری / ۱۱) محدود

نگردد، به حس درنیاید، سوده نشود و چشم‌ها او را درک نکنند؛ «لَا تُدْرِكُهُ الْبَصَارُ» (انعام / ۱۰۳) و حواس، درکش نکنند و چیزی بر او احاطه نکند. (همان: ۱۴۰، ش ۱)

روایت دوم: در روایتی دیگر، یونس بن ظبیان می‌گوید: خدمت امام صادق علیه السلام رسیدم و عرض کردم: همانا هشام بن حکم، سخنی بزرگ گوید که من چند جمله‌اش را به‌اختصار برای شما می‌گویم: او گمان دارد که خدا جسم است؛ زیرا که چیزها دو قسمند: جسم و عمل جسم، و درست نیست که صانع چیزها، عمل و کار باشد ولی رواست که فاعل باشد. حضرت فرمود: وای بر او، مگر نمی‌داند که جسم، محدود و متناهی است و صورت هم، محدود و متناهی است. وقتی جسمی محدودیت پیدا کرد، احتمال زیاده و نقصان در آن وجود دارد؛ و هر زمانی که زیاده و نقصان پیدا کرد مخلوق خواهد بود.

عرض کردم پس من چه عقیده‌ای داشته باشم؟ فرمود: [خداوند] نه جسم است و نه صورت؛ اوست که اجسام را اجسام کند و صورت‌ها را صورت. جزء ندارد؛ نهایت ندارد؛ افزایش و کاهش نیابد. اگر حقیقت چنان باشد که آنها گویند، میان خالق و مخلوق، آفریننده و آفریده، فرقی نباشد؛ ولی اوست پدیدآورنده. میان خداوند و کسی که جسمش ساخته و صورتش ماده و پدیدش آورده، فرق است؛ زیرا چیزی مانند او نیست (اشاره به آیه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ») و او به چیزی نماند. (همان: ۱۴۲ - ۱۴۱، ش ۶) در پاره‌ای روایات نیز آمده است که امام علیه السلام در تفسیر آیه قرآن، وجود «وجه» را برای خداوند متعال نفی می‌کند که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

روایت سوم: نیز از صفوان بن جمāl از امام صادق علیه السلام درباره این سخن خداوند «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص / ۸۸) نقل شده است که فرمود: هر که از راه اطاعت محمد صلی الله علیه و آله با انجام آنچه مأمور شده است به سوی خدا رود، وجهی است که نابود نگردد؛ چنان که فرمود: «مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ». (نساء / ۸۰؛ ر.ک: حویزی، ۱۴۱۵: ۴ / ۱۴۶ - ۱۳۳)

در روایت اخیر، امام صادق علیه السلام با بیان توضیحاتی، وجود «وجه» را برای خداوند را نفی می‌کند و منظور از آن را اطاعت خدا و رسولش معنا می‌کند. چراکه تصور صورت برای خداوند باعث می‌شود که خودبه‌خود خداوند را نیز مخلوق و آفریده بدانیم. امام علیه السلام در روایت قبل اشاره فرموده است که صورت، محدود و متناهی است و وقتی جسمی محدود شد احتمال زیادی و کاهش در آن وجود دارد و این از خصوصیات مخلوق است.

۴. استدلال بر عدم رؤیت خداوند

روایت اول: عبدالله بن سنان می‌گوید: امام صادق علیه السلام در مورد آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْبَصَارُ» (انعام / ۱۰۳) فرمود: احاطه وهم است، مگر نمی‌بینی که خداوند می‌فرماید: «قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ» (انعام / ۱۰۴)

و نیز: «فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ» (انعام / ۱۰۴) که مقصود بینایی به چشم نیست، سپس می‌فرماید: «وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا» (انعام / ۱۰۴) که مقصود کوری چشم نیست، بلکه مقصود احاطه وهم است، چنان‌که می‌گویند: «فلان بصيرٌ بالشعر؛ فلانی به شعر بیناست» و «فلان بصيرٌ بالفقه؛ فلانی به فقه بیناست» و «فلان بصيرٌ بالدراهم؛ فلانی به سکه بیناست» و «فلان بصيرٌ بالثياب؛ فلانی به لباس بیناست». خداوند بزرگ‌تر از آن است که به چشم دیده شود. (کلینی، بی‌تا: ۱ / ۱۳۳ - ۱۳۲، ش ۹)

روایت دوم: در روایتی دیگر از امام صادق علیه السلام آمده است که فرمود: دانشمندی یهودی خدمت امیرمؤمنان علیه السلام رسید و گفت: ای امیرمؤمنان علیه السلام! پروردگارت را هنگام پرستش دیده‌ای! فرمود: وای بر تو، من آن نیستم که پروردگاری را که ندیده‌ام پرستم. گفت: چگونه او را دیده‌ای؟ فرمود: وای بر تو؛ دیدگان هنگام نظر افکندن او را درک نکنند ولی دل‌ها با حقایق ایمان، او را دیده‌اند. (همان: ۱۳۱، ش ۶)

همان‌گونه که ملاحظه شد، امام صادق علیه السلام با استفاده از استدلال‌های عقلی، رؤیت خداوند را با چشم سر، نفی می‌کند و مقصود از رؤیت در آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» را احاطه در وهم می‌داند، یعنی مقصود آیه این است که خدا در خاطره‌ها نمی‌گنجد و چشم‌دل به او دست پیدا نمی‌کند و چون دیدن خدا با چشم محال است و هیچ‌کس خیال آن را نمی‌کند، آیه آن را نفی نکرده است تا از قبیل توضیح واضح باشد بلکه مراد آیه، احاطه وهم است به خدا و جستجو کردن ذات او در خاطر انسان، که چون توهم این معنا ممکن است، خداوند آن را نفی کرده است. بنابراین خداوند با چشم سر، قابل رؤیت نیست؛ چراکه اگر قابل رؤیت با چشم باشد باید خصوصیات جسم را داشته باشد، و چون جسم محدود است و مخلوق، در این صورت خدا نیز مانند مخلوق خود می‌شود و این محال است. (جهت آگاهی بیشتر از بحث عدم رؤیت خداوند متعال ر. ک به: همان: ۱۳۴ - ۱۲۷)

۵. استدلال بر نفی نجوای خداوند با بندگان

ابن‌أذینه از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که درباره این سخن خداوند متعال «مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ» (مجادله / ۷) فرمود: او یکتا، و ذاتش یگانه، و از خلقش جداست؛ و خود را این‌گونه توصیف کرده است: «كَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»؛ (شوری / ۱۱) او به همه چیز احاطه دارد به‌طور زیرنظر داشتن و فراگرفتن و توانایی؛ به اندازه ذره‌ای نه سبک‌تر و نه سنگین‌تر از آن؛ نه در آسمان و نه در زمین، چیزی از علم او پنهان نیست؛ از نظر احاطه و علم، نه از نظر ذات و حقیقت؛ زیرا اماکن به چهار حد (راست، چپ، جلو و عقب) محدود و مشتمل است؛ اگر از نظر ذات و حقیقت باشد، لازم می‌آید که دربر گیرد. (کلینی، بی‌تا: ۱ / ۱۷۲، ش ۵)

از آیه یادشده که می‌فرماید: «هر چند نفری که با هم نجوا کنند خدا با آنهاست»، ممکن است کسی گمان کند خداوند هم مانند یکی از آنها در کنار آنها نشسته است؛ بنابراین امام (ع) برای بیان حقیقت، با استدلال‌های عقلی، وحدت و علم خدای متعال را توضیح و تبیین می‌فرماید که اولاً یکتایی خداوند، مانند یکتایی مخلوق نیست به گونه‌ای که بگوییم یک انسان، یک قطره، یک ذره، یک روح و یک عقل؛ زیرا همه اینها و هر مخلوق دیگری بدون استثنا مرکب از ماهیت و وجود است و خداوند متعال صرف وجود و کاملی است که هیچ گونه ترکیبی در ذات او متصور نیست. به عنوان مثال: اگر هم‌زمان ۳ نفر در مشرق و پنج نفر در مغرب رازگویی کنند، او با هر دو گروه هست. خداوند، یکتا وجودی است که بر سراسر جهان و اجزایش احاطه دارد؛ یعنی تمام آفریده‌هایش را زیر نظر دارد، به همه چیز آگاه است، چه رازگویی بندگان باشد و چه غیر آن و بر همه قدرت دارد. احاطه او بر سراسر گیتی به گونه‌ای نیست که ذات وی مانند فلکی بزرگ‌تر و از همه جهان باشد و جهان را دربر گرفته باشد. (همان، شرح حدیث یاد شده)

۶. استدلال بر عدم عرش مادی برای خداوند

روایت اول: ابن حجاج گوید: از امام صادق (ع) درباره این سخن خداوند متعال «الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه / ۵) پرسیدند. فرمود: او در همه چیز استوی دارد؛ چیزی به او نزدیک‌تر از چیز دیگر نیست؛ هیچ دوری از او دور نیست و هیچ نزدیکی به او نزدیک نیست؛ او نسبت به همه چیز برابر است. (کلینی، بی‌تا: ۱ / ۱۷۳، ش ۸؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۳ / ۳۶۸، ش ۱۶)

در روایت دیگری آمده است که از امام صادق (ع) درباره این قول خداوند متعال «الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه / ۵) سؤال شد. حضرت فرمود: او بر همه چیز مسلط است؛ چیزی به او نزدیک‌تر از چیز دیگر نیست. (کلینی، بی‌تا: ۱ / ۱۷۳، ش ۶؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۳ / ۳۶۸، ش ۱۵) در روایت دیگری که از آیه ۵ سوره طه از امام صادق (ع) پرسش شد، ایشان فرمودند: خداوند نسبت به همه چیز برابر است؛ چیزی به او نزدیک‌تر از چیز دیگر نیست. (کلینی، بی‌تا: ۱ / ۱۷۳، ش ۷)

امام صادق (ع) با بیاناتی که در ذیل آیه شریفه دارد، وجود عرش و کرسی مادی را برای خداوند نفی می‌کند و می‌فرماید: منظور از «استوای بر عرش خداوند» احاطه وی بر همه چیز است؛ چراکه تصور اینکه خداوند در مکان معینی قرار گیرد و بعضی چیزها به او نزدیک و برخی از او دور می‌شود، از خصوصیات مخلوق است و این از خداوند به دور است.

روایت دوم: در جای دیگر نیز امام (ع) اعتقاد به اینکه خداوند بر روی چیزی مانند کرسی قرار

دارد را کفر می‌داند. ابوبصیر از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که فرمود: هر کس معتقد شود که خدا از چیزی است یا در چیزی است یا بر روی چیزی است کافر است. عرض کردم: برایم توضیح دهید، فرمود: مقصودم این است که چیزی او را فرا گیرد یا او را نگهدارد و یا چیزی بر او پیشی گیرد.

روایت سوم: در روایت دیگری آمده است: هر کسی گمان کند خدا از چیزی است، او را پدیده پنداشته؛ و هر کس گمان کند در چیزی است، او را در حصار قرار داده؛ و هر که گمان کند بر چیزی است، او را قابل حمل قرار داده است. (همان: ۱۷۴ - ۱۷۳، ش ۹: حویزی، ۱۴۱۵: ۳ / ۳۶۹، ش ۱۹ و ۲۰)

کلمه «استوی» که در آیه شریفه آمده است از ماده «سوی» مشتق شده و به معنای برابری، اعتدال و یک نسبت داشتن است و مساوات، تساوی و تسویه هم از همین ماده مشتق شده است؛ و تعدیه آن با حرف «علی» در آیه، متضمن معنای غلبه، استیلا و تسلط می‌باشد. به همین جهت بسیاری از مفسرین، آیه را به معنای غلبه و استیلا گرفته‌اند و گفته‌اند چون کلمه «عرش» به معنای احاطه علمی و ایجاد خدا به تمام جهان آفرینش است؛ بنابراین، استیلای خداوند بر عرش به معنای تسلط بر سراسر گیتی است. ولی امام صادق علیه السلام در روایات یادشده «استوی» را به معنای اصلی آن که برابری و اعتدال است تفسیر کرده است؛ یعنی علم و قدرت خداوند نسبت به همه چیز جهان برابر است؛ یا مهر و لطف او نسبت به همه یکسان است؛ و این معنی با کلمه «رحمان» مناسب‌تر است و این دو تفسیر با یکدیگر منافات ندارد. (کلینی، بی‌تا: ۱ / ۱۷۴)

روایت چهارم: در برخی روایات نیز منظور از «عرش» همان احاطه و استیلای بر همه چیز معنا شده است. فضیل بن یسار می‌گوید: از امام صادق علیه السلام درباره این سخن خداوند متعال «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» (بقره / ۲۵۵) پرسش کردم، فرمود: ای فضیل، همه چیز در کرسی است؛ آسمان‌ها و زمین و همه چیز در کرسی است. (کلینی، بی‌تا: ۱ / ۱۷۹، ش ۳)

روایت پنجم: در روایتی دیگر، زرارة بن أعین می‌گوید: از امام صادق علیه السلام درباره این قول خداوند عزوجل «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» (بقره / ۲۵۵) پرسیدم که آیا آسمان‌ها و زمین، کرسی را دربر می‌گیرد یا کرسی آسمان‌ها و زمین را دربر دارد؟ فرمود: بلکه کرسی، آسمان‌ها و زمین و عرش را دربر دارد (پس کرسی مرفوع است و فاعل وَسِعَ) و کرسی همه چیز را دربر دارد. (کلینی، بی‌تا: ۱ / ۱۷۹، ش ۴)

روایت ششم: در کتاب توحید از امام صادق علیه السلام حدیثی طولانی نقل شده است که در آن آمده است فردی درباره این سخن خداوند «الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه / ۵) از آن حضرت سؤال کرد؛ امام علیه السلام فرمود: خداوند این‌گونه خودش را توصیف کرده و این چنین است که خداوند استیلای

بر عرش دارد، از آفریده‌هایش جداست، بدون اینکه عرش او را حمل کند؛ و عرش دربر دارنده او نیست، و جدای از او نمی‌باشد؛ بنابراین می‌گوییم: او حمل‌کننده عرش و نگهدارنده آن است، و به همین جهت است که در مورد این سخن خداوند «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» می‌گوییم: پس ثابت می‌دانیم از عرش و کرسی، آنچه را که [خداوند] ثابت می‌داند، و اینکه عرش و کرسی دربر دارنده باشد، و اینکه خداوند عزوجل نیازمند مکان یا چیزی از آفریده‌هایش باشد را نفی می‌کنیم؛ بلکه این آفریده‌ها هستند که به خداوند نیازمندند. (حویزی، ۱۴۱۵: ۳ / ۳۶۸)

روایت هفتم: امام علیه السلام این باور را که خداوند پس از خلقت آسمان‌ها و زمین بر عرش تکیه می‌زند و به استراحت می‌پردازد را رد می‌کند و آن را از گفته‌های یهودیان می‌داند. حماد بن عثمان می‌گوید: امام صادق علیه السلام دو زانو (به صورت تورک) نشسته بود به گونه‌ای که پای راستش بر روی پای چپش قرار گرفته بود؛ مردی به آن حضرت گفت: فدایت شوم، این گونه نشستن مکروه است. فرمود: نه این گونه نیست؛ بلکه این مطلبی است که یهود آن را گفته، زمانی که خداوند از خلقت آسمان و زمین فارغ شد و بر عرش تکیه زد به این گونه (تورک) نشست تا استراحت کند؛ بنابراین خداوند عزوجل آیه «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ» (بقره / ۲۵۵) را نازل کرد و امام علیه السلام به همان صورت که در حال تورک بود، باقی ماند. (حویزی، ۱۴۱۵: ۳ / ۲۵۷، ش ۱۰۲۵)

ملاحظه شد که امام صادق علیه السلام در این دو روایت، منظور از عرش را احاطه و استیلای مطلق بر همه چیز می‌داند. نیز در برخی روایات آمده است که «عرش» به معنای علم است؛ آنجا که امام صادق علیه السلام می‌فرماید: حاملین عرش، هشت نفرند: چهار نفر از ما و چهار نفر از آنها که خدا خواهد. (حویزی، ۱۴۱۵: ۵ / ۴۰۶) برخی مفسران، «کرسی» را به معنای «علم»، «عرش» و ... تأویل کرده‌اند؛^۱ همچنان که «عرش» را به معنای «استیلا» و «لطف و تدبیر» — بدون صفات اجسام — دانسته‌اند. (ر. ک: طوسی، ۱۴۰۹: ۷ / ۱۶۰ - ۱۵۹؛ جصاص، ۱۴۱۵: ۳ / ۲۸۷؛ قرطبی، ۱۴۰۵: ۷ / ۲۲۰)

۷. استدلال بر صفات خداوند

در کتاب توحید، حدیثی طولانی درباره «عرش» از امام صادق علیه السلام نقل شده است که فرمود: برای

۱. قرطبی، «کرسی» را به معنای «قدرت خداوند» در نظر گرفته است. (ر. ک: به: قرطبی، ۱۴۰۵: ۳ / ۲۷۷) شیخ طوسی نیز به معنای «علم»، «عرش»، «سریر زیر عرش» و «اصل ملک خداوند» گرفته و هر چهار معنا را محتمل دانسته است. (ر. ک: به: طوسی، ۱۴۰۹: ۲ / ۳۰۹)

عرش، صفات زیاد و گوناگونی در قرآن هست که در هر سببی، صفتی جداگانه برایش وضع شده است پس به جهت اختلاف صفات عرش است که خداوند تبارک و تعالی می‌فرماید: «سُبْحَانَ رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ»؛ (زخرف / ۸۲) برای اینکه گروهی شرک ورزیدند، خداوند تبارک و تعالی فرمود: پروردگار عرش، پروردگار یگانگی است؛ همچنان که توصیف می‌کنند. و گروهی خدا را به داشتن دو دست، توصیف کردند و گفتند: «يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ» (مائده / ۶۴) و گروهی خدا را به داشتن دو پا توصیف کردند و گفتند: خداوند پایش را بر روی صخره بیت‌المقدس قرار داد؛ پس از آنجا بود که به آسمان بالا رفت؛ و گروهی خداوند را به داشتن انگشتان توصیف کردند و گفتند: محمد [ﷺ] گفته است: من خنکی انگشتان خداوند را بر قلمم احساس کردم؛ بنابراین، برای این گونه صفاتی بود که خداوند فرمود: «سُبْحَانَ رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ». (زخرف / ۸۲) می‌گوید: چه بسا برترین مثال‌هایی که با آنها برای خداوند مثال زده شده‌اند؛ و برترین صفات، برای خداوندی است که چیزی به او شبیه نیست و به وصف در نمی‌آید و در خیال نمی‌گنجد؛ پس برترین مثال‌ها، برای همین است.^۱ (حویزی، ۱۴۱۵: ۴ / ۶۱۷، ش ۹۷)

نتیجه

از آنچه بیان شد، به‌خوبی آشکار می‌شود که امام صادق (ع) جایگاهی ویژه برای عقل قائل بوده و در تبیین و تفسیر آیات الهی، همان گونه که از آیات قرآن و سنت پدران بزرگوارش (ع) استفاده نموده؛ از استدلال‌های عقلی نیز بهره برده است. مفسران از این روش، با عنوان «روش تفسیر عقلی» یاد می‌کنند.

روش تفسیر عقلی، ریشه در قرآن کریم، سنت رسول خدا (ﷺ) و امامان پیش از حضرت صادق (ع) دارد. برخی از دانشمندان، از ویژگی‌های تفسیر در دوره تابعان را آغاز روش عقلی در تفسیر قرآن بر می‌شمردند. این روش در دو قرن اخیر، رشد و شکوفایی بیشتری نسبت به قرون گذشته کرده است. با توجه به آنچه در این پژوهش بیان شد، می‌توان «روش تفسیر عقلی» را این گونه تعریف کرد: روش تفسیر عقلی، به روشی گفته می‌شود که با استفاده از عقل برهانی و قراین عقلی - به‌عنوان یک منبع، و نه صرفاً در نقش «مصباح» و «بزار» - برای کشف احکام شرعی، معارف و حقایق آیات قرآن به کار می‌رود.

۱. از امام صادق (ع)، پرسش‌های بسیاری درباره مسائلی چون وجود، یگانگی، اسما و صفات خداوند شده است که ایشان نیز بعضاً به آیاتی از قرآن استدلال و استشهاد کرده‌اند. (ر.ک به: قاضی زاهدی، ۱۴۱۴: ۵۴ - ۱۹)

منابع و مأخذ

الف) کتابها

- قرآن کریم.
- ابن فارس، ابوالحسین احمد بن فارس بن زکریا، ۱۴۲۲ ق، معجم مقاییس اللغة، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- ابن منظور، ۱۴۰۵ ق، لسان العرب، بی جا، نشر أدب الحوزة.
- ابن میمون، ابوبکر، ۱۴۰۷ ق، شرح الإرشاد، تحقیق احمد حجازی و احمد السقا، مصر، مكتبة الأنجلو المصرية.
- ابوطبره، هدی جاسم محمد، ۱۴۱۴ ق، المنهج الأثری فی تفسیر القرآن الکریم، قم، مكتب الأعلام الإسلامی، چ سوم.
- یازی، سید محمدعلی، ۱۴۱۴ ق، المفسرون؛ حیاتهم و منهجهم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____، ۱۳۸۶، تفسیر قرآن مجید (برگرفته از آثار امام خمینی)، با نظارت آیت الله محمدهادی معرفت، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (نشر عروج)، چ دوم.
- ایجی، قاضی عضدالدین، ۱۳۲۷ ق، شرح المواقف، شارح السيد الشریف علی بن محمد جرجانی، بی جا، بی نا.
- بابایی، علی اکبر، جلد اول: ۱۳۸۱، جلد دوم: ۱۳۸۶، مکاتب تفسیری، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، تهران، سمت.
- تونجی، محمد، ۱۳۷۷، فرهنگ فارسی - عربی، تهران، هیرمند، چ دوم.
- الجزیری، نوران، ۱۹۹۲ م، قراءة فی علم الکلام الغائیة عند الأشاعرة، مصر، مطابع الهيئة المصرية العامة لکتاب.
- جصاص، ابوبکر احمد بن علی رازی، ۱۴۱۵ ق، أحكام القرآن، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، تسنیم (تفسیر قرآن کریم)، تنظیم و ویرایش علی اسلامی، قم، إسرائ.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۰۷ ق، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية، تحقیق احمد بن عبدالغفور عطار، بیروت، دارالعلم للملایین، چ چهارم.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۱۸ ق، الفصول المهمة فی أصول الأئمة، تحقیق محمد بن محمد حسین القائینی، قم، مؤسسه معارف اسلامی امام رضا علیه السلام.

- حکیم، سید محمد تقی، ۱۹۷۹ م، *الأصول العائدة للفقهاء المقارن*، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، چ دوم.
- الحوالی، سفر، بی تا، *منهج الأشاعرة فی العقيدة*، مکه، دار الدراسات العلمیه.
- حویزی عروسی، عبد علی بن جمعة، ۱۴۱۵ ق، *تفسیر نورالثقلین*، تصحیح و تعلیق سید هاشم رسولی محلاتی، قم، مؤسسه اسماعیلیان، چ چهارم.
- خویی، سید ابوالقاسم، ۱۴۱۸ ق، *البيان فی تفسیر القرآن*، قم، دارالثقلین، چ سوم.
- ذهبی، محمدحسین، ۱۴۰۹ ق / ۱۹۸۹ م، *التفسیر والمفسرون*، قاهره، مکتبه وهبه، چ چهارم.
- راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ ق، *المفردات فی غریب القرآن*، بی جا، دفتر نشر کتاب.
- رجبی، محمود، ۱۳۸۵، *روش تفسیر قرآن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چ دوم.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی، ۱۳۸۵، *منطق تفسیر قرآن (۲) (روش ها و گرایش های تفسیری قرآن)*، قم، جامعه المصطفی العالمیه، چ دوم.
- _____، ۱۳۸۷، *منطق تفسیر قرآن (۱) (مبانی و قواعد تفسیر قرآن)*، قم، جامعه المصطفی العالمیه.
- رضوانی، علی اصغر، ۱۳۸۵، *ابن تیمیه: مؤسس افکار و هایت*، قم، مسجد مقدس جمکران.
- زاغونی، ابوالحسن علی بن عبیدالله، ۱۴۲۲ ق، *الایضاح فی اصول الدین*، دراسة و تحقیق عصام السید محمود، بی جا، مرکز الملك فیصل للبحوث و الدراسات الاسلامیه.
- زبیدی، محمد مرتضی، بی تا، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، المکتبه الحیاه.
- زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله، ۱۳۷۶ ق، *البرهان فی علوم القرآن*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه.
- سجادی، سید جعفر، ۱۳۶۱، *روش های تفسیر قرآن*، تهران، نشر تاریخ ایران.
- سیوطی، جلال الدین، ۱۳۷۶، *الایقان فی علوم القرآن*، ترجمه سید مهدی حائری قزوینی، تهران، امیرکبیر، چ دوم.
- شاکر، محمد کاظم، ۱۳۸۱، *مبانی و روشهای تفسیری*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.
- شریفی، معصومه، ۱۳۹۰، «روش های تفسیری امام صادق»، پایان نامه مقطع دکتری رشته علوم قرآن و حدیث، قم، دانشکده اصول الدین.
- صدوق، أبوجعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، ۱۳۸۷ ق، *التوحید*، تحقیق سید هاشم حسینی تهرانی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- الصغیر، محمد حسین علی، ۱۴۱۳ ق، *دراسات قرآنیه*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، چ دوم.

- طاهری، حبیب الله، ۱۳۸۱، *درس‌هایی از علم کلام*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۲۶ ق، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، اسوه.
- طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، ۱۴۰۹ ق، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق احمد حبیب قصیر العاملی، بی‌جا، مکتب الاعلام الاسلامی.
- عبدالحمید، محسن، ۱۹۸۹ م، *تطور تفسیر القرآن (قراءة جدیدة)*، بغداد، بیت الحکمة.
- _____، ۱۹۸۰ م، *دراسات فی اصول تفسیر القرآن*، بغداد، جامعة البغداد.
- _____، ۱۹۹۱ م، *علوم القرآن و التفسیر*، بغداد، دار الحکمة.
- عثیمین، محمد بن صالح، ۱۴۰۴ ق، *رسائل فی العقیدة (رساله سوم - فتح رب البرية بتلخیص الحمویة، اثر ابن تیمیه)*، ریاض، مکتبة المعارف، چ دوم.
- _____، بی‌تا، *شرح لمعة الاعتقاد الهادی إلى سبیل الرشاد*، مصر، دارالبصيرة.
- عزیزة الکیالی، محمد عادل، ۱۴۲۲ ق، *عقيدة السلف الصالح (اهل السنة و الجماعة) فی آیات و أحادیث الصفات كما رواها الثقات*، دمشق، دارالبشائر.
- العکک، خالد عبدالرحمن، ۱۴۱۴ ق، *أصول التفسیر و قواعدہ*، بیروت، دارالفائس، چ سوم.
- علوی مهر، حسین، ۱۳۸۱، *روش‌ها و گرایش‌های تفسیری*، قم، اسوه.
- عمید زنجانی، عباسعلی، ۱۳۶۶، *مبانی و روش‌های تفسیر قرآن*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- فراهیدی، أبو عبدالرحمن خلیل بن أحمد، ۱۴۰۹ ق، *کتاب العین*، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم، دارالهجرة، چ دوم.
- فهد رومی، ۱۴۱۹ ق، *بحوث فی اصول التفسیر و مناهجه*، ریاض، مکتبة التوبة، چ چهارم.
- فیروزآبادی، مجدالدین محمد بن یعقوب، ۱۴۲۴ ق، *القاموس المحيط*، إعداد و تقدیم محمد عبدالرحمن المرعشلی، بیروت، دار إحياء التراث العربی، چ دوم.
- فیض کاشانی، محمدحسن، ۱۴۱۶ ق، *التفسیر الصافی*، تحقیق شیخ حسین اعلمی، تهران، مکتبة الصدر، چ دوم.
- فیومی، ابوالعباس احمد بن محمد بن علی، ۱۴۲۰ ق، *المصباح المنیر*، بیروت، المکتبة العصرية، چ سوم.
- قاضی زاهدی، احمد، ۱۴۱۴ ق، *گنجینه نور (پرسش‌های مردم و پاسخ‌های امام صادق علیه السلام)*، قم، مکتبة بصیرتی.

- ۱۰۴ □ فصلنامه علمی - پژوهشی مطالعات تفسیری، س سوم، تابستان ۹۱، ش ۱۰
- قرطبی، أبو عبد الله محمد بن احمد انصاری، ۱۴۰۵ ق، *الجامع لأحكام القرآن (تفسیر القرطبی)*، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی.
 - کلینی، محمد بن یعقوب، بی تا، *اصول کافی*، ترجمه و شرح سید جواد مصطفوی، تهران، انتشارات علمیة اسلامیة.
 - کتوش العذتی، صلاح بن فتینی، ۱۴۲۷ ق / ۲۰۰۶ م، *أخطاء الأصولیین فی العقیة*، صنعاء، دار الآثار.
 - کورانی، علی، ۱۳۷۹، *جسم‌نگاری خدا از نگاه شیعه و سنی*، ترجمه سید محمود عظیمی، بازنویسی سید محمد صفوی، قم، مؤسسه فرهنگی طه.
 - مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، ۱۴۰۳ ق، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام*، بیروت، مؤسسة الوفاء، چ دوم.
 - مصطفوی، حسن، ۱۴۱۶ ق، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
 - مظفر، محمدرضا، ۱۳۸۱، *أصول الفقه*، تعلیق و تحقیق علی شیروانی، قم، دارالعلم، چ دوم.
 - معرفت، محمد هادی، ۱۳۸۵، *تفسیر و مفسران*، قم، مؤسسه فرهنگی تمهید، چ سوم (با تجدید نظر).
 - _____، ۱۳۸۶، *التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب*، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی. چ سوم.
 - _____، ۱۳۸۳، *التفسیر الأثری الجامع*، قم، ذوی القربی.
 - مکدر موت، مارتین، ۱۳۷۲، *اندیشه‌های کلامی شیخ مفید*، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
 - مؤذب، سید رضا، ۱۳۸۶، *روش‌های تفسیر قرآن*، قم، دانشگاه قم، چ سوم.
 - میلانی، سید علی، ۱۴۱۹ ق، *دراسات فی منهاج السنة لمعرفة ابن تیمیة (مدخل شرح منهاج الکرامه)*، قم، نشر مؤلف.
 - هادوی تهرانی، مهدی، ۱۳۷۷، *مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن کریم*، قم، مؤسسه فرهنگی خانه خرد.

ب) مقاله‌ها

- یوسفیان، حسن و احمد حسین شریفی، ۱۳۸۰، «خردگرایی دینی، نگاهی نو به دیدگاه معتزله»، معرفت، شماره ۱۲، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.