

زبان آنالوژیک و زبان استعاری در تفسیر صفات مشترک انسانی و الوهی در تفسیر محاسن التأویل

ابراهیم حسین خانی * زهرا قاسم نژاد **

چکیده

تفسیر صفات مشترک انسانی و الوهی از معضلات اساسی در فلسفه و کلام اسلامی است. مفسران نیز همچون فلاسفه، در تفسیر این صفات وحدت رویه ندارند و به روش‌های متعددی به تفسیر پرداخته‌اند. جمال‌الدین قاسمی مفسری منتسب و مشهور به سلفی‌گری است که در تفسیر صفات مشترک انسانی و الوهی رویکردی خاص دارد. قضاوت درباره‌ی حقیقت باور قاسمی در تفسیر صفات، مشکل به نظر می‌رسد؛ زیرا در تفسیرش، با نقل گسترده‌ی سخنان سلف، در صدد تصویب بی‌چون و چرای مکتب اثبات است؛ اما از دیگر سو، میل وی به تأویل و صنایع ادبی (نظیر مجاز و استعاره) و علاقه‌اش به نظرات زمخشری و آلوسی، در تقابل با اثبات‌گرایی اوست. قاسمی اینکه ابن تیمیه مجاز را به صورت جدی انکار می‌کند، کم‌رنگ جلوه می‌دهد و اشکال دیدگاه وی در خصوص جسمانیت ذات الهی را تخفیف می‌دهد و حتی بر آن است تا اختلاف میان منکران و مؤیدان مجاز را اختلافی لفظی معرفی کند. اثبات بلاکیف برخی صفات، و تأویل دیگر صفات و تمایل به نزدیک کردن مکتب اثبات و تأویل، حاکی از تمایزی است که او بین این دسته از صفات قائل است و بر اساس تفاوت صفات، گاه با زبان استعاری و گاه با زبان آنالوژیک (یعنی تشابه در عین تفاوت) سخن می‌گوید.

واژگان کلیدی: ۱. زبان آنالوژیک، ۲. زبان استعاری، ۳. جمال‌الدین قاسمی، ۴. صفات مشترک انسانی و الوهی، ۵. تفسیر محاسن التأویل.

۱. مقدمه

مفسر در تبیین و تفسیر آیات قرآن کریم با صفاتی روبه‌رو می‌شود که به امور مشترک

* دانشجوی دکتری دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه شیراز e.hoseinkhani24676@gmail.com

** استادیار دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه شیراز z_ghasemi62@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۹۸/۱۲/۳

تاریخ دریافت: ۹۸/۸/۱۴

بین انسان و خداوند دلالت دارد که می‌توان آن صفات را اوصاف تشبیهی یا اخلاقی خداوند نامید. این مسأله‌ی زبان دینی که به اسناد مشترک برخی اسما و صفات به خداوند و انسان ناظر است، در تفسیر قرآن معضلی است که یک سوی آن به مسلک تعطیل می‌انجامد و در سوی دیگرش، تشبیه و تجسیم مطرح است. برخی مفسران که تشبیه، تجسیم و تعطیل را نمی‌پذیرند، در صدد راه‌حلی برای برون‌رفت از این آسیب هستند. صاحب تفسیر محاسن التأویل از مفسرانی است که مسلک تشبیه و تعطیل را نمی‌پسندد و در صدد است این صفات را با نگاهی نو تفسیر کند. همین مسأله سبب شده در تفسیرش نوعی دوگانگی در تبیین صفات مشترک دیده شود. در تفسیر برخی آیات، جمال‌الدین قاسمی با مطرح کردن نظرات ابن تیمیه و ابن قیم، به خوبی اندیشه‌های توحیدی سلفیه را ارائه می‌کند؛ اما در مواضعی نیز دیده می‌شود که تفسیر وی از صفات، کاملاً با اندیشه‌های سلفیه در تناقض است. این دوگانگی، نگاه‌ها به این تفسیر را متناقض کرده است؛ به گونه‌ای که عده‌ای مفسر را سلفی دانسته و برخی اندیشه‌های وهابی‌گری وی را تأیید کرده‌اند؛ درحالی‌که برخی هم معتقدند جمال‌الدین قاسمی از مفسرانی است که وجهی کاملاً علمی دارد و نمی‌توان اندیشه‌ی سلفی‌گری او را تأیید کرد (علاونه، ۱۳۹۰: ۴۸).

معضل و مسأله اینجاست: قاسمی از چه منظر و رویکردی به تفسیر صفات مشترک انسانی و الوهی پرداخته که در برخی مواضع، به اثبات بلاکیف رسیده و در مواضع نیز به تأویل‌گرایی متمایل شده است؟ آیا تفسیر این‌چنینی از صفات مشترک انسانی و الوهی، تهافت و تناقض درونی جمال‌الدین را نشان نمی‌دهد؟ آیا از نگاه وی صفات الهی، چون تکلم، ید، قبضه، عین و بصیر، همان معانی رایج در اندیشه‌ی بشری را دارند؟ اگر پاسخ مثبت باشد، موحدان می‌توانند به لوازم آن پایبند باشند؟ و اگر پاسخ منفی باشد، به این معنا نیست که شناخت خداوند، از فهم بشری خارج است و به این ترتیب، به مسلک تعطیل نمی‌انجامد؟ این سؤالات اندکی از پرسش‌ها و چالش‌های پرشمار در حوزه‌ی ذات و صفات الهی است که با مطالعه‌ی تفسیر محاسن التأویل، ذهن خواننده را به خود مشغول می‌دارد.

بنابراین پژوهش حاضر به بررسی نحوه‌ی سخن‌گفتن جمال‌الدین از صفات مشترک انسانی و الوهی پرداخته و مطالعه‌ی توحید صفاتی در تفسیر محاسن التأویل را با روشی توصیفی-تحلیلی و گاه انتقادی صورت داده است و با توجه به دیدگاهی که مفسر در تفسیر و تبیین این صفات دارد، سعی دارد نحوه‌ی مواجهه‌ی جمال‌الدین با این صفات را بررسی کند و تعارضی را حل کند که در ظاهر دیده می‌شود و نشان دهد که چرا مفسر گاه با مکتب اثبات و گاه با تأویل و گاه با ترکیب هر دو مسلک و روش، در صدد تفسیر این صفات است.

۲. پیشینه‌ی تحقیق

در باب صفات خداوند، کتاب، مقاله و پایان‌نامه‌های متعددی نگاشته شده است و در آن‌ها معمولاً آرای فیلسوفان و متکلمان بررسی و مطالعه شده است، اما تفسیر *محاسن التَّوْبِيلِ* که از تفاسیر جدید است و در حوزه‌ی توحید، نگاهی منحصره‌فرد دارد، تاکنون بررسی نشده است؛ بنابراین پژوهش پیرامون زبان تفسیری صفات مشترک انسانی و الوهی در تفسیر *محاسن التَّوْبِيلِ*، از موضوعات جدیدی است که ضروری به نظر می‌رسد.

۳. نظریه‌ی آنالوژی

واژه آنالوژی از دو کلمه‌ی یونانی «Pana» به معنای مطابقت و «Plogos» به معنای محاسبه و نسبت، ترکیب شده است. نظریه‌ی آنالوژی از قرن پنجم پیش از میلاد، در فلسفه‌ی یونانی مطرح بوده است. نخستین فیلسوفی که از آن استفاده کرده، بقراط خیوسی است. سپس افلاطون و ارسطو بسیار از آنالوژی سخن گفته‌اند، حتی برخی محققان، ارسطو را پدر آنالوژی معرفی می‌کنند. ارسطو برای تبیین کمال‌بودن نفس و دلیل انتخاب مفهوم کمال اول برای این تعریف، از آنالوژی بهره گرفته است (Gendlin, 2012: 10).

اما در فلسفه‌ی غرب، نظریه‌ی آنالوژی با نام توماس آکویناس شناخته شده است؛ زیرا حل مسأله‌ی سخن‌گفتن درباره‌ی صفات الهی، برای توماس اهمیت ویژه‌ای دارد. از دید او اولاً ما را به ذات خداوند راهی نیست و تنها راه شناخت او، شناخت صفات و افعال اوست؛ ثانیاً علاوه بر صفات تشبیهی که در ادیان سامی مطرح است، صفاتی نیز که با تثلیث مقبول مسیحیت ارتباط دارد، مانند پدربودن یا فرزندبودن و مانند آن، برای او اهمیت خاصی دارد. به‌رحال توماس در صدد یافتن راهی برای توضیح تطابق و هماهنگی و تشابه صفات منسوب به خالق و مخلوق است، به‌نحوی که نه به تشبیه و تجسیم منتهی شود، نه به تعطیل و سلب‌نگاری و خداناشناسی. او معتقد است می‌توان این دوگانه‌ی اشتراک لفظی و اشتراک معنوی را شکست و راه سومی را پیشنهاد کرد که آن را آنالوژی می‌نامد. در بین فیلسوفان و متکلمان، او تنها کسی است که معتقد است راهی بین دوگانه‌ی مزبور وجود دارد (رحیمیان، ۱۳۹۷: ۷۸-۷۹).

باتوجه به آنکه در نزد فیلسوفان و متکلمان، آنالوژی معانی و اقسام متعددی دارد و در خصوص مفهوم آن، میان همه اتفاق نظر وجود ندارد، در این نوشتار، مفهوم آنالوژی از نگاه آکویناس بررسی می‌شود؛ زیرا آکویناس نیز دقیقاً می‌خواهد دغدغه‌ی بحث صفات خدا را با نظریه‌ی آنالوژی حل کند که از این بُعد، به مفسر که از آن بحث می‌کنیم، شباهت دارد.

در تعریف اصطلاحی آنالوژی، می‌توان مثالی را ذکر کرد و از این طریق، مفهوم آن را روشن کرد؛ ما واژه‌ی سالم را برای علامت سلامتی، علت سلامتی و موضوع سلامتی به کار می‌بریم. رنگ‌وروی خوب، علامت سلامتی است و علت سلامتی، غذای سالم است و موضوع سلامتی، شخص سالم است.

هر چند به هر سه سالم گفته می‌شود، اما واژه‌ی سالم، به علامت سلامتی و علت سلامتی و موضوع سلامتی، به سه وجه گوناگون حمل می‌شود. اما در عین تفاوت در وجه انتساب و معنا، ذهن ما گواهی می‌دهد که این معانی از هم جدا نیستند و چنین نیست که مثل شیر و شیر که به دو امر کاملاً جدا حمل می‌شوند (شیر درنده و شیر نوشیدنی) سالم و سالم هم بر دو امر جدای بی‌ربط حمل شوند؛ بلکه در اینجا، سالم نه کاملاً مانند مشترک لفظی است که در آن، معانی به هم ربطی نداشته باشند، نه کاملاً مانند مشترک معنوی است تا بر معانی یکسان با وجه حمل یکسان، مثل انسان و انسان (بر سفیدپوست و سیاه‌پوست) دلالت کند (Aquinas, SCG, 1955: 1,1,34). آکوئیناس نه تنها به‌نحو عام، میان خدا و مخلوقات به مشابهت قائل است، بلکه به‌نحو خاص‌تر، به مشابهت میان خدا و انسان نیز تصریح می‌کند و می‌نویسد: این مشابهت میان انسان و خداوند، هم‌معنای با برابری نیست؛ زیرا خداوند در مقایسه‌ی با انسان، برتری نامتناهی دارد و آدم رونوشتی از خداست که این نوع از مشابهت، مشابهتی ناقص است، نه کامل (Mondin, 1963: 5-76).

آکویناس معتقد است آنالوژی چند نوع دارد:

۱. اسناد درونی: دو گزاره‌ی «خدا موجود است» و «احمد موجود است» را در نظر بگیرید؛ در این دو گزاره، محمول «موجود» بر دو موضوع متناهی/ممکن و نامتناهی/واجب تطبیق می‌یابد. بی‌گمان این محمول، نه به یک معنا بر آن‌ها تطبیق می‌یابد (زیرا مستلزم تشبیه است) و نه به چند معنای کاملاً بیگانه از هم (زیرا مستلزم تعطیل است)، بلکه این معنای واحد از کلمه‌ی موجود، به‌نحو آنالوژیکال (یعنی به‌نحو مشابه، نه کاملاً متفاوت و نه کاملاً همسان) بر هر دو آن‌ها تطبیق می‌یابد. تشابه نیز از رابطه‌ی علی میان دو موضوع ناشی می‌شود که موضوع اول، همان محمولی را دارد که موضوع دوم دارد؛ اما به‌نحو شدیدتر و کامل‌تر.
۲. تناسب بجا: در دو جمله‌ی «جوهر موجود است» و «عرض موجود است» این آنالوژی، به تناسب میان دو نسبت ناظر است؛ یعنی نسبت محمول موجود به خدا، متناسب است با نسبت محمول مربوط به احمد. در این قسم، به مشابهت نسبی میان دو محمول توجهی نمی‌شود و بیشتر بر نشانه‌ی نسبت‌ها تمرکز می‌شود.

۳. اسناد بیرونی: در مثال «احمد سالم است» و «رنگ رخسارش سالم است» از این جهت به احمد سالم گفته می‌شود که سلامت است؛ اما گزاره‌ی «رنگ رخسارش سالم است»، به علامت سلامتی اشاره می‌کند.

۴. تناسب استعاری: در جملات «احمد شیر است» و «شیر شجاع است» به دلیل صفت شجاعت، ارتباطی بین احمد و شیر وجود دارد (شادپور، ۱۳۹۵: ۸).

اما آنچه در اینجا مهم است و در صفات تشبیهی مشترک بین انسان و خدا، موضوع بحث است و جمال‌الدین قاسمی در تفسیر *محاسن التأویل* از آن بهره گرفته است، بحث آنالوژی درونی است که بیان می‌دارد اشتراک صفات بین خالق و مخلوق به‌نحوی است که معنا بر تمامی مصادیقش به یک نحو تطبیق نمی‌کند؛ بلکه تطبیقش بر آن‌ها، متضمن شباهت در عین اختلاف است؛ مثلاً محمول عادل برای انسان و خدا به‌نحو مشترک لفظی نیست؛ زیرا میان عدالت الهی و عدالت انسانی ارتباط و مشابهت وجود دارد و به‌نحو کلی هم متواپی نیست؛ زیرا میان خدا و انسان تفاوت‌هایی وجود دارد؛ بنابراین به‌نحو آنالوژیکال و مشکک به کار می‌رود. همین تفاوت در عین شباهت و شباهت در عین تفاوت است که کاربرد لفظ واحد در دو زمینه متفاوت را مجاز می‌کند (پترسون، ۱۳۸۸: ۲۵۵-۲۵۷).

۴. انتساب صفات مشترک انسانی و الوهی در تفسیر *محاسن*

التأویل

رویکرد مفسران در تفسیر صفات مشترک انسانی و الوهی، چون غضب، حب، ید، قبضه و... مختلف است. برخی حقیقتاً این صفات را برای خداوند اثبات کرده‌اند، عده‌ای به تأویل این‌گونه صفات و برخی هم به تعطیل یا تشبیه روی آورده‌اند. اعتراضی که در خصوص این‌گونه اوصاف مطرح می‌شود، آن است که اگر می‌گوییم خداوند مشرکان را استهزا می‌کند یا غضب و محبت دارد، آیا واژه‌ی استهزا، غضب، و محبت، همان معنایی را انتقال می‌دهد که درباره‌ی مخلوقات به کار می‌بریم، یا معنایی متفاوت ارائه می‌دهد. اگر به همان معنایی باشد که برای مخلوقات استعمال می‌کنیم، پس خداوند را به سطح مخلوقات تنزل داده‌ایم و اگر به همان معنا نباشد، دیگر با دانستن صفات مخلوقات لزوماً صفات خداوند را متوجه نمی‌شویم و اصلاً راهی به سوی شناخت اوصاف الهی نداریم و فقط توهمی درباره‌ی صفات او به دست می‌آوریم. در اینجا باید دید جمال‌الدین قاسمی در تفسیر *محاسن التأویل*، در تفسیر این‌گونه صفات به چه نظریه‌ای روی آورده است؟

قاسمی در تفسیر خود، درباره‌ی این موضوع دیدگاه‌های مختلفی را ابراز کرده و از توحید صفاتی، از جنبه‌ها و ابعاد مختلفی سخن گفته است. در نزد قاسمی اولین مسأله در بحث

توحید صفاتی، اعتقاد به اثبات صفات برای خداوند است و این اعتقاد و باور از گرایش وی به سلفی‌گری حکایت دارد؛ زیرا سلفی‌ها صفات خبریه را حقیقتاً برای خداوند اثبات می‌کنند (البریکان، بی‌تا: ۷۳۵؛ القاضی، ۲۰۰۳: ۹۶). با مطالعه‌ی توحید صفاتی در تفسیر محاسن التأویل باید اذعان کرد که طرح نظریات ظاهر‌گرایانه و تأییدکننده‌ی مکتب اثبات‌گرای سلفیه، امری است که در مرکز توجه قاسمی بوده است.

از دیگر باورهای صاحب تفسیر محاسن التأویل، رد تأویل‌گرایی در تفسیر صفات است که در جای‌جای تفسیرش مشهود است؛ مثلاً قاسمی پس از بیان برخی نظریات مفسران که حول تأویل مفهوم استوا شکل گرفته، در رد تأویل این صفت و آرای مذکور می‌نویسد: «دلیلی برای آوردن چنین نظریاتی نیست؛ زیرا استوا غیرمجهول است، هرچند کیفیت آن مجهول است» (قاسمی، ۱۴۱۸: ۷۰/۵).

اما یک نکته در تفسیر قاسمی اهمیت دارد و آن مسأله‌ی تأویل‌گرایی برخی صفات است. وی در برخی از مواضع تفسیر خود، صفات را تأویل کرده است؛ در پاره‌ای از مواضع، سلفی‌ها نیز چنین تأویلاتی کرده‌اند و البته توجیهاتی درخصوص عدول از نظریه‌ی مبنایی خود ارائه کرده‌اند (علیوی، بی‌تا: ۵۵؛ شنقیطی، بی‌تا: ۵؛ الغنیمی، ۱۹۹۴: ۷۸). هرچند قاسمی ضمن تأویل، بر ذکر توجیهات سلفی‌ها در چگونگی تأویل این صفات، تکیه‌ی چندانی ندارد، اما باید تصریح کرد که سلفی‌ها برخی تأویلات قاسمی را قبول ندارند؛ نمونه‌ی بارز این امر، تأویل صفت وجه الهی است که قاسمی بدون طرح هیچ‌یک از توجیهات ناصواب سلفی‌ها در ضرورت تأویل، اقدام به تفسیر تأویلی آن کرده است (قاسمی، ۱۴۱۸: ۱۰۶/۹). این مسأله تقید تام قاسمی به مکتب اثبات‌گرایی صفات را مخدوش می‌کند و از همه مهم‌تر اینکه وی در تفسیر برخی صفات، همچون صفت ید الهی، هم از مکتب اثبات استفاده کرده و هم به نظرات و آرای مکتب تأویل روی آورده است و برای جمع بین دو دیدگاه تأویل و اثبات تلاش می‌کند. آنچه بیشتر نشان می‌دهد که او در تفسیر صفات مشترک انسانی و الوهی، با دو زبان استعاری و آنولوژیک سخن گفته است، تفسیر وی از آیه‌ی شریفه‌ی «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (شوری: ۱۱) است که مکتب تعطیل، تشبیه و تجسیم را رد می‌کند. وی عبارت «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» را رد مشبیه می‌داند و پایان آیه، یعنی «هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» را رد معطله دانسته و معتقد است که مذهب اعتدال این است که ما صفات را برای خداوند اثبات کنیم. اما این عملاً در تناقض با چیزی است که در تفسیر محاسن التأویل، در تفسیر صفات مشترک انسانی و الوهی دیده می‌شود و در بسیاری از مواضع، جمال‌الدین به این گفته‌ی خود پایبند نیست و درعین حال که صفت را اثبات می‌کند، به تأویل هم روی می‌آورد و در ظاهر دچار نوعی دوگانگی می‌شود. این موضع نشان می‌دهد که وی در تفسیر صفات،

با دو زبان متفاوت سخن گفته است؛ گاه با زبان استعاری صفتی را شرح داده و گاه به زبان آنالوژی روی آورده است و تشابه در عین تفاوت را مطرح کرده است. در ادامه، آن صفات مشترک انسانی و الوهی را بررسی می‌کنیم که جمال‌الدین مفصلاً از آن‌ها سخن گفته است، تا نحوه‌ی سخن گفتن او از صفات مشترک تبیین شود.

۵. زبان آنالوژیک در تبیین صفات مشترک انسانی و الوهی در تفسیر

محاسن التأویل

صاحب تفسیر *محاسن التأویل* در تبیین برخی صفات مشترک بین انسان و خدا، از آنالوژی درونی بهره گرفته است. آنالوژی درونی بیان می‌دارد که اشتراک صفات بین خالق و مخلوق به نحوی است که معنا بر تمامی مصادیقش به یک نحو تطبیق نمی‌کند، بلکه تطبیقش بر آن‌ها، متضمن شباهت در عین اختلاف است. جمال‌الدین با بیان اثبات بلاکیف می‌خواهد صفات را با آنالوژی تفسیر کند. در ادامه، صفاتی را بررسی می‌کنیم که او با آنالوژی تفسیرشان کرده است.

۵. ۱. صفت مجیء خداوند

منظور از آیات صفت «مجیء»، آیاتی است که وصف مجیء (آمدن) را به خداوند نسبت داده‌اند؛ جمال‌الدین قاسمی در تفسیر آیه‌ی «و جاء ربك و المَلَك صَفًا صَفًا» (فجر: ۲۲)، سخن را با نقل قولی از ابن کثیر شروع می‌کند که در تفسیر آیه رویکردی کاملاً سلفی‌گرایانه دارد و آمدن خداوند را حقیقت دانسته است (قاسمی، ۱۴۱۸: ۴۷۱/۹). به نظر می‌رسد جمال‌الدین نتوانسته صرفاً به تفسیر ابن کثیر اکتفا کند؛ وی بلافاصله پس از نقل سخن ابن کثیر، به تفسیر خلف از این مفهوم اشاره می‌کند و می‌نویسد: «تفسیر خلف از این مفهوم که بنابر آن، مضاف را برای هولناک جلوه‌دادن قیامت محذوف گرفته‌اند، مشهور است و این صفت، استعاری تمثیلیه برای نشان‌دادن قهر و غلبه‌ی خداوند است (همان: ۴۷۲). صاحب تفسیر *محاسن التأویل* رویکرد معتزله به تفسیر این آیه را نیز با نقل سخن زمخشری به پایان می‌برد که آن را استعاری تمثیلیه می‌داند (همان).

به نظر می‌رسد جمال‌الدین قاسمی در تفسیر این آیه‌ی شریفه، بین دیدگاه معتزله و سلفیه مردد است و سعی دارد بین هر دو نظریه جمع کند و به‌همین سبب، در ادامه، اختلاف بین دو مذهب را لفظی دانسته و هر دو مکتب را به‌گونه‌ای قرین به صحت می‌داند و می‌نویسد: «گویا اختلاف میان این دو مکتب لفظی است؛ زیرا اساس مکتب خلف بر این است که ظاهر مراد نیست و منظورش از ظاهر، آن چیزی است که بر خالق محال است و لذا تأویل آن لازم است. اما سلف منکر این هستند که منظور از معنای ظاهری، معنایی باشد که به مخلوقات

اختصاص دارد و این همان معنایی است که به ذهن مؤمن متبادر می‌شود که خداوند در ذات و صفات، شبیه مخلوق نیست، پس همین‌طور که به‌خاطر اینکه کیفیت معلوم نیست، صفات به صفات شبیه نیست؛ پس این حقیقت به خداوند سبحان نسبت داده می‌شود، بر طبق آنچه لایقش است، مانند علم و قدرت که هیچ تمثیل و تعطیلی در آن وجود ندارد». این در حالی است که سلفی‌ها به‌هیچ‌روی از سخن قاسمی درباره‌ی اختلاف لفظی میان دو مکتب سلف و خلف رضایت ندارند و به‌شدت از مکتب ظاهر‌گرویی در تفسیر صفات دفاع می‌کنند.

آنچه صاحب تفسیر *محاسن التأویل* در جمع بین دو دیدگاه سلفیه و معتزله بیان داشته، همان آنالوژی است که وی با عنوان اختلاف لفظی دو مکتب از آن نام برده است؛ درحالی‌که اختلاف لفظی نیست، بلکه این جمال‌الدین قاسمی است که با بحث آنالوژی سعی دارد بین دو مکتب معتزله و سلفیه جمع کند.

در تبیین این موضوع باید گفت جمال‌الدین با مکتب معتزله که معتقدند ظاهر مراد نیست، همسو و همگام است و منظورش از ظاهر، آن چیزی است که بر خالق محال است و لذا تأویل آن لازم است. وی معتقد است مجیء خداوند به‌هیچ‌وجه شبیه به مجیء انسان‌ها نیست و این یک قسمت از نظریه‌ی آنالوژی است که بیان می‌دارد خداوند در صفات و ذات، هیچ شباهتی با مخلوقاتش ندارد. اما از بُعدی دیگر که جمال‌الدین کلام سلفیه را نقل می‌کند و با آن همسو و هم‌عقیده است، سلف به مجیء خداوند در روز قیامت معتقدند، اما این مجیء همچون مجیء انسان‌ها نیست و کیفیت آن هم بر ما نامعلوم است. این سخن سلفیه، قسمت دوم بحث آنالوژی است که می‌گوید هیچ‌یک از اوصاف انسانی، با اوصاف الوهی یکسان نیست. پس آنچه را خود جمال‌الدین اختلاف لفظی دو مکتب می‌نامد، اختلاف لفظی نیست، بلکه جمال‌الدین در دام آنالوژی افتاده و چون صفات مشترک انسانی و الوهی را با آنالوژی پیش می‌برد، سخن هر دو مکتب را صحیح می‌پندارد و سعی در جمع هر دو دارد.

۵.۲. صفت استهزا و غضب خداوند

آیات صفت «استهزا»، به آیات متضمن انتساب فعل استهزا به خداوند اطلاق می‌شود. در بیشتر آیات، استهزا فعل انسان‌هایی است که آیات خداوند یا پیامبران الهی را استهزا و مسخره می‌کردند. تنها در آیه‌ی ۱۵ سوره‌ی بقره، استهزا به خداوند نسبت داده شده که منافقان را استهزا کرده است. قاسمی در تفسیر آیه‌ی شریفه‌ی «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ» (بقره: ۱۵)، این بحث را که خداوند متعال منافقان را استهزا می‌کند، حقیقی قلمداد کرده و این‌گونه تفسیر را به ابن‌عباس نسبت داده است (قاسمی، ۱۴۱۸: ۲۵۳/۱). قاسمی در تفسیر آیه‌ی «اَسْتَرَوْا بِهٖ اَنْفُسَهُمْ اَنْ يَّكْفُرُوْا بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ بَغْيًا اَنْ يَنْزَلَ اللّٰهُ مِنْ فَضْلِهٖ عَلٰى مَنْ يَّشَاءُ مِنْ عِبَادِهٖ فَبَاۗءُ بِغْضِ عَلٰى غَضَبٍ وَّلِلْكَافِرِيْنَ عَذَابٌ مُّهِينٌ» (بقره: ۹۰)، همانند آیه‌ی «غَيْرِ الْمَغْضُوبِ

عَلَيْهِمْ وَ لَأِ الضَّالِّينَ» (فاتحه: ۷)، صفت غضب را به شکل حقیقی برای خداوند اثبات می‌کند و به شبهه‌ی منفعل بودن صفت غضب می‌پردازد که با نفی شباهت و مماثلت بین انسان و خداوند، این صفت را همانند صفات دیگر برای خداوند ثابت می‌کند و به معارضه‌ی با اصحاب تشبیه، تمثیل، تعطیل و... می‌پردازد و در تفسیر آیه‌ی شریفه می‌گوید: «در تفسیر سوره‌ی حمد بیان کردیم که غضب صفتی است که خداوند خود را به آن وصف کرده است. اما غضب او چون غضب ما نیست، همان‌گونه که ذات او مانند ذات ما نیست. ذات خداوند شبیه به بدن و روح ما نیست، به همین صورت، صفاتش هم مانند ما نیست. حال اگر گفته شود که صفت غضب از انفعالات نفسانی است که در انسان رخ می‌دهد، باید گفت ذات ما منفعل است و این انفعالات درون ماست و لازم نیست که خداوند هم به این صفات منفعل باشد؛ همان‌گونه که نفس مقدس خداوند مانند ذات مخلوقات نیست و صفاتش چون صفات مخلوق نیست و نسبت صفت مخلوق به او، همچون نسبت صفت خالق به اوست؛ چنان‌که پیامبر(ص) می‌فرمایند: «پروردگارتان را می‌بینید همان‌گونه که خورشید و ماه را می‌بینید»، در اینجا تشبیه رؤیت به رؤیت است، نه تشبیه مرئی به مرئی که مشکل ایجاد کند. این موضوع را می‌توان با این قاعده بیان کرد: برخی تصور می‌کنند بعضی صفات یا همه‌ی آن‌ها یا اکثر صفات خداوند، به صفت مخلوق شباهت دارد، پس می‌خواهند به‌گونه‌ای از این شباهت فرار کنند که در این میان چهار گروه می‌شوند: گروهی همان‌گونه که صفات را فهمیده‌اند، خداوند را شبیه مخلوقات می‌کنند؛ گروه دوم مفهوم صفت را می‌گیرند و نصوص را رها می‌کنند؛ اما گروه سوم صفات را بدون دلیل از خداوند متعال نفی می‌کنند؛ گروه چهارم پروردگار را به ضد آن صفات وصف می‌کنند که آن نیز سبب می‌شود صفات کمالیه‌ی خداوند تعطیل شود (قاسمی، ۱۴۱۸: ۳۵۱/۱-۳۵۲). در اینجا آنچه قاسمی در تبیین صفت غضب الهی مطرح می‌کند، به‌خوبی نشان می‌دهد که او با رویکرد سلبی به صفات خداوند مخالف است و از سوئی، رویکرد تأویل، تشبیه و تعطیل را هم نمی‌پذیرد. بنابراین او با این توضیح معتقد است که باید صفات خداوند را به‌گونه‌ای تفسیر و تبیین کرد که نه به تشبیه و تجسیم منتهی شود، نه به تعطیل و سلب‌انگاری و خداشناسی.

بیان قاسمی در تفسیر این صفات نشان می‌دهد که به اعتقاد او اگر لفظ استهزا و غضب به‌صورت مشترک بر خداوند و انسان اطلاق می‌شود، لزوماً هم‌معنا نیستند، یا به عبارتی، مشترک معنوی نیستند و از سوئی، این دو صفت انسانی و الوهی، کاملاً هم متفاوت و بی‌ربط نیستند که بتوان آن‌ها را مشترک لفظی خواند. این مطلب را از مثال وی می‌توان فهمید که می‌گوید: در روایت نبوی آمده است که «پروردگارتان را می‌بینید همان‌گونه که خورشید و ماه را می‌بینید»، در اینجا تشبیه رؤیت به رؤیت است، نه تشبیه مرئی به مرئی که مشکل

ایجاد کند (قاسمی، ۱۴۱۸: ۳۵۱/۱-۳۵۲)؛ بنابراین با این مثال می‌توان گفت راه‌حل جمال‌الدین در تبیین این دسته از صفات، آنالوژی، یعنی شباهت در عین تفاوت است؛ به عبارتی که هم وجود صفت در خداوند و هم فقدان آن را به خداوند متعال نسبت می‌دهیم.

۵.۳. صفت حب خداوند

در لغت، «حب» مصدر فعل «حَبَّ يَحِبُّ» است؛ صاحب مفردات محبت را به معنای خواستن و تمایل داشتن به چیزی می‌داند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۴/۱). جوهری و ابن‌فارس می‌نویسند: حب لزوم و ثبات و نیز دوستی و کشش نفس به سوی چیزی خواستنی است و این معنا، از همان لزوم و ثبات اخذ شده است (جوهری، ۱۹۹۰، ذیل واژه‌ی «حب»؛ ابن‌فارس، ۱۴۲۰، ذیل واژه‌ی «حب»). خداوند در قرآن کریم سخن از محبت خود می‌گوید و اظهار می‌کند که برخی از بندگانش را دوست دارد. صاحب تفسیر محاسن التأویل در تفسیر آیه‌ی «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» (مائده: ۵۴)، معتقد است که صفت محبت، بدون کیف، تأویل و مشارکت با مخلوقات، برای خداوند ثابت است (قاسمی، ۱۴۱۸: ۱۷۱/۴). قاسمی تأویل و مجاز‌گویی امثال زمخشری در این آیه را رد می‌کند (همان).

بنابراین در بیان صفت حب، جمال‌الدین قاسمی بر مجاز‌گویی زمخشری خرده گرفته و راه صواب را حقیقی‌دانستن صفت محبت می‌داند، درحالی‌که کیفیت و چگونگی محبت را نمی‌داند. درواقع گویا با این تفسیر، او همچون آکویناس معتقد شده است که نمی‌توان آنچه را هست، درک کرد، بلکه تنها با اطلاق برخی از مفاهیم می‌توان به شناختی از آنچه نیست، دست یافت (Gilson, 1966: 97).

بنابراین از نگاه جمال‌الدین، در خداوند صفت حب وجود دارد، اما از آن جهت که او معتقد است این صفت بدون کیف، تأویل و مشارکت با مخلوقات برای خداوند متعال ثابت است، می‌توان آن را آنالوژی دانست؛ یعنی تشابه در عین تفاوت است و هم داشتن صفت و هم فقدان آن را به او نسبت می‌دهیم، هرچند که دقیقاً نمی‌دانیم چیست.

۵.۴. صفت کلام خداوند

خداوند متکلم است و با ملائکه و انبیا سخن می‌گوید. متکلم‌بودن خداوند محل بحث است و این پرسش را ایجاد می‌کند که سخن‌گفتن و تکلم خداوند به چه معناست؟ پاسخ به این پرسش از دیرباز معرکه‌ی آرای بزرگان فلسفه و کلام بوده و تاکنون نیز ادامه دارد.

صاحب تفسیر محاسن التأویل نیز در این بحث کلامی وارد شده و در تفسیر آیه‌ی شریفه‌ی «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» (نساء: ۱۶۴) موضع خود در خصوص صفت متکلم‌بودن خداوند را بیان می‌دارد. قاسمی در بحث از تکلم الهی معتقد است که این مسأله، از مسائل

بزرگ دینی است «فإنها من أعظم مسائل الدین» که موجب تضارب آرا و اختلاف مذاهب شده است. او در این مسأله همه‌ی نظرات، جز نظر سلفیه را بی‌ثبات می‌داند و با نقل کلامی از کتاب ابن تیمیه، به بحث قدیم‌بودن قرآن و کلام خداوند بودن آن پرداخته است و ارسال حروف و معانی قرآن به محضر پیامبر(ص) را از طریق صوت خداوند می‌داند؛ چنان‌که حضرت موسی(ع) را با صوتش ندا داد. جمال‌الدین بر این باور است که خداوند با صوت خودش، به وسیله‌ی حروف و معانی قرآن تکلم می‌کند و موسی(ع) را با صوتش ندا داده است و این مطلب در قرآن و سنت و اجماع نیز ثبت شده است و صوت بنده، صوت پروردگار و مانند آن نیست؛ چراکه خداوند در ذات و صفات و افعال همانندی ندارد. احمدبن حنبل و بزرگان پیش از او نیز بر طبق نطق قرآن و سنت تصریح کرده‌اند که «همانا خداوند با صوت خودش ندا می‌دهد و قرآن کلامی است که او با حروف و صوت خودش تکلم کرده است؛ پس صوتی که از عبد شنیده می‌شود، متعلق به قاری است، با این تفاوت که کلام، کلام حضرت باری است» (قاسمی، ۱۴۱۸: ۴۴۹/۳ - ۴۵۰).

در حوزه‌ی کلام خداوند، متکلمان امامیه و معتزله معتقدند که «خداوند متکلم است یعنی یک سلسله حروف و اصوات را در جسمی و جمادی ایجاد می‌کند که کاملاً مفید مراد و مقصود هستند؛ همان‌گونه که خداوند در شجره ایجاد کلام کرد و جناب موسی بن عمران(ع) شنید» (حلی، ۱۳۸۲: ۱۳۶). در این زمینه، متکلمان اشعری بر این باورند که «کلام خداوند، یک کلام نفسی و معنوی است و آن حقیقت، نه امر است و نه نهی و... و مانند سایر کمالات، قدیم و زائد بر ذات است» (مظفر، ۱۴۲۲: ۱۷۴/۱).

صاحب تفسیر محاسن التأویل نگاه متکلمان امامیه، معتزله و اشعری را بی‌ثبات و سست می‌داند و تنها رأی صحیح را اعتقاد سلفیه می‌داند. این در حالی است که اشاعره و سلفیه در اثبات صفت کلام برای خداوند، تا حد بسیاری اتفاق نظر دارند، اما سلفی‌ها تأکید می‌کنند که تکلم خداوند با صوت و حروف صورت می‌گیرد و این صفت به مشیت الهی متعلق است، نه اینکه صفتی ذاتی و ازلی باشد (ابن تیمیه، ۱۳۲۰: ۷۷). اما اشاعره صفت کلام را صفتی نفسی می‌دانند؛ به این معنا که خداوند کلام خود را از طریق صوت و ایجاد حروف القا می‌کند. درعین حال، صفت کلام به مشیت الهی متعلق نیست و صفتی ذاتی و ازلی است (سبحانی، ۱۳۸۱: ۲۳۳/۲).

جمال‌الدین قاسمی معتقد است خداوند با حروف و اصوات تکلم کرده است «و الله تکلم بالقرآن بحروفه و معانیه بصوت نفسه و نادی موسی بصوت نفسه» (قاسمی، ۱۴۱۸: ۴۴۹/۳). پس باتوجه‌به این سخن جمال‌الدین، خداوند حقیقتاً صفت کلام را دارد؛ به عبارتی خداوند به داشتن این صفت وصف می‌شود و ازسوی دیگر، وی معتقد است صوت بنده هیچ شباهتی

به صوت خداوند ندارد؛ زیرا خداوند متعال در ذات، صفات و افعال، مانند‌ی ندارد (قاسمی، ۱۴۱۸: ۳/۴۵۰)؛ این نیز در واقع به معنای فقدان صفت کلام الهی هم‌معنا و مشابه با کلام بشر است. پس این صفت الهی را نیز صاحب تفسیر *محاسن التاویل* با توجه به آنالوژی بیان می‌دارد.

۵.۵. صفت ید خداوند

واژه‌ی «ید» ۱۲۵ مرتبه در قرآن کریم استعمال شده است که از این تعداد، ۱۱ مرتبه‌ی آن برای خداوند متعال به کار رفته است. از آیات مهمی که این صفت را به خدا نسبت داده است، آیه‌ی کریمه‌ی «وَ قَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ» (مانده: ۶۴) است. در این آیه‌ی شریفه، خداوند باور اشتباه یهود را متذکر شده که معتقدند دست خداوند بسته است، آنگاه اندیشه‌ی صحیح را در قالب عبارت «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» بیان می‌کند.

جمال‌الدین قاسمی تفسیر آیه‌ی کریمه را با نقل سبب نزول آیه از زبان ابن عباس شروع می‌کند: «أخرج الطبرانی و ابن إسحاق عن ابن عباس قال: قال رجل من اليهود يقال له شاس بن قيس: إن ريك بخيل لا ينفق. فنزلت» (قاسمی، ۱۴۱۸: ۴/۱۸۴)؛ نقل این سبب نزول برای آیه‌ی شریفه، موضع قاسمی در تفسیر آیه را به خوبی نشان می‌دهد. وی با نقل این سبب نزول، به دیدگاه خود تصریح می‌کند که غل و بسط ید، مجاز است. در ادامه نیز به صراحت از این امر پرده برمی‌دارد: «مجاز مشهور عن البخل و الجود» (همان)؛ بنابراین در تفسیر این آیه، جمال‌الدین به مجاز بودن ید معتقد است؛ به این معنا که ید سببی برای بخل و جود است که یهود با ذکر سبب ید، مسبب آن، یعنی بخل را اراده کرده‌اند، مانند آیه‌ی «وَ لَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَ لَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ» (الاسراء: ۲۹) و در توضیح عبارت «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» توضیح می‌دهد که «أى: بأنواع العطايا المختلفة»؛ با این توضیح، وی به مجاز بودن تصریح می‌کند.

اما در ادامه‌ی شرح آیه، جمال‌الدین به نقل نظرات فرقه‌های کلامی می‌پردازد. او ابتدا نظریه‌ی زمخشری را مطرح می‌کند که معتقد است ید مجاز است و اثبات حقیقی دست برای خداوند نادرست است. صاحب *محاسن التاویل* این رأی را یک بحث کلامی معتزلی خوانده است. او با نقل‌های فراوان از ابن عبدالبر، قاضی ابویعلی، ابوالحسن اشعری، باقلانی و ابن تیمیه، موضع سلفیه درباره‌ی صفات، به‌ویژه صفت ید را تشریح کرده است و صفت ید را طبق تعریف سلفیه، برای خداوند به شکل حقیقی و بدون تأویل، تکلیف، تعطیل، تشبیه و تفویض، اثبات کرده است (قاسمی، ۱۴۱۸: ۴/۱۸۴). بنابراین در نهایت، وی در تفسیر این صفت، با روش آنالوژی پیش رفته و این صفت را بدون تشبیه به مخلوقات، برای خداوند اثبات کرده است. در اینجا، تنها اشکال بحث آن است که در این آیه‌ی شریفه، نوعی دوگانگی در تفسیر

جمال‌الدین دیده می‌شود؛ در ابتدای آیه، خود، قائل به مجاز است و سبب نزول‌هایی که برای آیه بیان می‌کند هم از مجاز بودن واژه‌ی ید حکایت دارد، اما در ادامه، پس از نقل سخن زمخشری، با نقل قول‌هایی که ذکر می‌کند، حقیقی بودن صفت ید را اثبات می‌کند. قاسمی در تفسیر آیه‌ی «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح: ۱۰)، در توضیح «يَدُ اللَّهِ» می‌گوید: «أى أن يد الله عند البيعة فوق أيديهم» (همان: ۴۸۷/۸)، در اینجا نیز مفسر به اثبات صفت ید برای خداوند اشاره می‌کند.

همچنین جمال‌الدین در تفسیر آیه‌ی شریفه‌ی «أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يَبْصُرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا قُلِ ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ كِيدُوا فَلَا تُنظِرُونَ» (اعراف: ۱۹۵)، پس از مطرح‌ساختن شبهه‌ی فخر رازی که می‌گوید اثبات صفات ید، رِجْل، عین و سَمْع بر منهج مشبهه مبتنی است، پاسخ می‌دهد که اثبات بدون کیفیت مدنظر است (همان: ۲۳۹/۵)، در تفسیر این آیه‌ی شریفه، قاسمی از دوگانگی که در آیات قبل دیده می‌شد، بیرون آمده و معتقد شده که صفت ید به صورت حقیقی برای خداوند اثبات شده است؛ حتی وی با عبارت «ولكن على المنهاج السلفى، و هو إثبات بلا تكييف، إذ من كيف فقد مثل، ومن نفي فقد عطل. فالمشبهه كالمعطله، و الحق وراءهم، و المسأله شهيره»، روش سلفیه در برخورد با این دسته از صفات را حق دانسته است.

۵. ۶. صفت قبضه و یمین

صفت «قبضه و یمین» از دیگر صفات خبریه است که متکلمان در تفسیر آن دچار اختلاف نظر شده‌اند. قاسمی در تفسیر آیه‌ی «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ» (زمر: ۶۷)، در خصوص مفهوم کلمات القبضه والیمین می‌گوید: «در مفهوم این کلمات دو نوع عقیده و مذهب معروف وجود دارد: ۱- مذهب سلف که این دو کلمه را به شکل حقیقی و بدون تکیف و تشبیه و تبدیل و تغییر، درباره‌ی خداوند اثبات می‌کنند و راضی نیستند که به بهانه‌ی تأویل، ساختار ظاهری معنا از بین برود و معتقدند که باید لفظ قرآن کریم بر همان ساختار معنایی عرفی عرب باقی بماند و با تأویل ضایع نشود، چنان‌که در بقیه‌ی صفات نیز چنین عملکردی دارند (قاسمی، ۱۴۱۸: ۲۹۶/۸).

سلفیه با تکیه بر روایتی که ابن‌مسعود نقل کرده، چنین دیدگاهی را در تفسیر این صفت اتخاذ کرده‌اند. ابن‌مسعود در روایتی می‌گوید: «یکی از احبار یهودی نزد پیامبر (ص) آمد و گفت: ای محمد! ما یافتیم که خدا آسمان‌ها را در یک انگشت و زمین‌ها را در یک انگشت و درختان را در یک انگشت و آب را در یک انگشت و خاک را در یک انگشت و بقیه‌ی خلق را در یک انگشت قرار می‌دهد و می‌گوید: من پادشاهم. پیامبر (ص) برای تأیید کلام حبر خندید

تا اینکه دندان‌هایش ظاهر شد، سپس این آیه را خواند «و خدا را آن‌گونه که سزاوار اوست نشناختند، درحالی‌که در روز قیامت، زمین یکسره در قبضه‌ی قدرت اوست» (ابن‌بابویه، ۱۳۸۹: ۱۶۸).

سلفیه ذیل این روایت می‌گویند: «این علوم تا زمان پیامبر(ص) نزد یهود مانده بود و آن‌ها (تجسیم و صفات خبری مثل انگشت‌داشتن خدا) را انکار نکرده‌اند و تأویل هم نکرده‌اند و پیامبر (ص) گفتار یهودی را تصدیق کرد و قرآن هم به تقریر آن نازل شد».

۲. مذهب کسانی که معتقدند این دو کلمه از مجازات معروفی است که نظیرشان در کلام عربی وجود دارد و اطلاق این دو کلمه، در حقیقت منحصر نیست. در این دیدگاه، واژه‌ی القبضه استعاره‌ی از ملک و تصرف و کلمه‌ی الیمین استعاره‌ی از قدرت است. قاسمی معتقد است این رأی بر مجاز معروف در زبان عرب مبتنی است که زمخشری به‌خوبی از آن سخن گفته است (قاسمی، ۱۴۱۸: ۲۹۶/۸).

نحوه‌ی ورود جمال‌الدین به بحث نشان می‌دهد که وی در بین دو دیدگاه، یعنی حمل صفت بر مجاز و حمل بر حقیقت، دچار تردید شده و نمی‌تواند یکی را بر دیگری ترجیح دهد. وی در ابتدا باور سلف را بیان می‌کند و با عبارت «وردت بها الأخبار صحاح» تمایل خود را به این نظریه نشان می‌دهد؛ سپس به دیدگاه کسانی می‌پردازد که در این آیه، به مجاز معتقدند و با عبارتی چون «ذلك من المجاز المعروف نظيره في كلام العرب»، استواری این رأی را نشان می‌دهد، به‌ویژه که در پایان، به رأی زمخشری اشاره می‌کند و بدون نقد بر کلام زمخشری، تفسیر آیه را به اتمام می‌رساند.

در اینجا نیز تردیدی که جمال‌الدین بین دو مکتب اثبات و تأویل دارد، از بحث آنالوژی در انتساب صفات به خداوند حکایت دارد.

۶. زبان استعاری در تبیین صفات مشترک انسانی و الوهی

در زبان استعاری، مفسر اعتقاد دارد که از حیث هستی‌شناختی نمی‌توان وجود برخی صفات را برای خداوند پذیرفت؛ اما در این شکی وجود ندارد که صفات یادشده در آیات قرآن واقع شده است؛ بنابراین باید در معناسازی این دسته از صفات، به مجاز روی آورد. جمال‌الدین قاسمی در بیان برخی از صفات خبریه خداوند، به تأویل‌گرایی و مجاز روی آورده است و با زبان مجاز و استعاره به تبیین این دسته از صفات می‌پردازد و در بیشتر مواضع، این رویکرد خود را با ذکر اقوالی از زمخشری نشان می‌دهد. استعاره استعمال الفاظ در معنایی است که با معنای حقیقی متفاوت است و غالباً براساس قرینه‌ی شباهت به آن پی برده می‌شود؛ به‌عبارت‌دیگر، استعاره عبارت است از سخن گفتن از دو چیز بسیار متفاوت، با استفاده

از یک واژه؛ این کار با کمک قرینه و نشانه‌ای و برای ارجاع به معنایی غیر از وضع اولیه‌ی لغت انجام می‌شود. جمال‌الدین در تفسیر برخی از صفات، با زبان استعاری وارد شده و از کاربرد معنای حقیقی آن صفت برای خداوند اجتناب کرده است.

۱.۶. صفت عین

واژه‌ی «عین» ۶۵ مرتبه در قرآن کریم به کار رفته که در چند آیه، این واژه به خداوند سبحان نسبت داده شده است؛ این بخش از آیات را آیات صفت عین می‌گویند. یکی از این آیات، در داستان حضرت نوح (ع) و کشتی‌ساختن ایشان آمده است: «وَأَصْنَعُ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيُنَا» (هود: ۳۷)، قاسمی در تفسیر صفت عین، ذیل همان آیه می‌نویسد: «آیه به این معناست که کشتی را در پناه حفظ ما بساز، مانند اینکه گویا از جانب پروردگار، نگهدارنده و نگهدارنده‌ی نوح همراه است که همواره او را زیر نظر دارد و از تعدی کفار و سختی کار حفاظت می‌کند» (قاسمی، ۱۴۱۸: ۹۳/۶).

آنچه جمال‌الدین در *محاسن التأویل* در تفسیر صفت «بِأَعْيُنِنَا» ارائه می‌دهد، تأویل‌گرایی است. وی با زبان استعاری، صفت عین را به حفظ و نگهداری معنا می‌کند، همچنین او در تفسیر آیه‌ای دیگر: «وَأَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ» (طور: ۴۸)، این کلمه را با استناد به کلام آلوسی، استعاره‌ی از حفظ و حراست گرفته است (قاسمی، ۱۴۱۸: ۵۵/۹).

وی در تفسیر آیه‌ی شریفه‌ی «وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَ لَتُصْنَعَنَّ عَلَيَّ عَيْنِي» (طه: ۳۹)، «علی عینی» را استعاره‌ی تمثیلیه برای حفظ و مراقبت دانسته است و «علی» را به معنای «باء» دانسته؛ گویا آیه می‌فرماید: «تو تحت مراقبت من هستی» (همان: ۷/ ۱۲۵)، جمال‌الدین در تفسیر این آیه‌ی شریفه، همچون مفسران معتزله، امامیه و اشاعره، از معنای ظاهری آیه اعراض کرده و معنای استعاری را پذیرفته است؛ هرچند در نوع معنای آیه یا در کیفیت تأویل آن اختلاف نظر وجود دارد (جصاص، ۱۴۰۵: ۵۲/۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰۹/۱۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۳/۳). قاسمی واژه‌ی «عینی» را استعاره‌ی تمثیلیه دانسته است و سعی دارد این صفت مشترک انسانی و الوهی را با زبان استعاری تبیین کند.

در قرآن کریم گاهی واژه‌ی بصیر نیز به کار رفته است که مانند واژه‌ی عین بر بینایی دلالت دارد و باید موضع قاسمی در این نمونه از آیات را هم دید. وی در تفسیر آیه‌ی «وَاللَّهُ بِصِيرٍ بِمَا يَعْمَلُونَ» (بقره: ۹۶)، حمل حقیقی معنای بصیر بر علیم از جهت لغوی را همراه با اشکال دانسته و تصریح کرده است که این نوع حمل، مجازاً اشکالی ندارد (قاسمی، ۱۴۱۸: ۳۵۶/۱). یا در ذیل آیه‌ی «إِنَّكَ كُنْتَ بِنَا بَصِيرًا» (طه: ۳۵)، بصیر را به معنای علیم می‌داند

(همان: ۱۲۴/۷). این تفسیر وی از بصیر نشان می‌دهد که او در تفسیر واژه‌ی عین و مترادفات آن برای خدا، همچون بصیر، از زبان استعاری استفاده کرده است.

۲.۶. صفت معیت خداوند

«معیت» از دیگر صفاتی است که فرقه‌های اسلامی درباره‌ی آن اختلافاتی دارند. جمال‌الدین معیت را به علم تفسیر کرده است و در تفسیر آیه‌ی «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (حدید: ۴)، در توضیح عبارت «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» با ذکر سخنانی از ابن‌جریر، معنای «معکم» را به «یعلم أعمالکم و متقلبکم و مثواکم» تأویل کرده است (قاسمی، ۱۴۱۸: ۱۳۸/۹)؛ بنابراین قاسمی آیه را به علم الهی تأویل کرده و در ادامه، با استناد به کلام ابن‌تیمیه و به سبب اجماع سلف، تأویل کردن معیت الهی به علم را بی‌اشکال دانسته است (همان: ۱۳۹)، وی با ذکر سخن ابن‌قدمه‌ی مقدسی، توجیه دیگری برای تأویل معیت ذکر کرده و می‌نویسد: این لفظ حقیقت است نه مجاز؛ زیرا این معنا، از ظاهر الفاظ و سیاق به ذهن متبادر می‌شود و دیگر اینکه این لفظ به قرائتی محفوف است که بر معناکردن آن به علم دلالت می‌کند (همان: ۱۴۰).

۳.۶. صفت وجه خداوند

واژه‌ی «وجه» ۷۱ مرتبه در آیات قرآن استعمال شده که در ده مرتبه از آن، وجه به خدا نسبت داده شده است. وجه در آثار ابن‌تیمیه و دیگر سلفی‌ها، به اموری نظیر ذات باری تعالی، سمت و جهت، دین، اخلاص و مانند آن تأویل شده است (بیهقی، ۱۴۱۷: ۲۳/۲؛ البوطی، ۱۹۸۸: ۱۳۴؛ ابن‌تیمیه الحرانی، ۱۴۲۷: ۱/۴۱۲). بنابراین برخی از سلف، صفت ذات را تأویل کرده و عده‌ای بر این باورند که زبان متعارف ظرفیت بیان آن را ندارد و از همان ابتدا، علم به این‌گونه صفات را به خداوند واگذار کرده‌اند (قصبی، ۱۴۳۳: ۱۸۲).

جمال‌الدین در این دسته از آیات به تأویل دست زده و وجه را مجازی مشهور می‌داند. وی در تفسیر آیه‌ی کریمه‌ی «إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ» (انسان: ۹)، و «وَبِئْسَ رِبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (انسان: ۲۷)، وجه را ذات دانسته است (قاسمی، ۱۴۱۸: ۱۰۶/۹)، وی این اطلاق وجه بر ذات را مجاز مشهور می‌داند (همان: ۳۷۵).

قاسمی در تفسیر آیه‌ی ۸۸ قصص «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وُجْهَهُ» نیز وجه را به ذات تفسیر کرده و از مجاهد و ثوری نقل کرده که وجه یعنی «ما ارید به وجهه» (همان: ۵۴۲/۷).

بیان قاسمی در تأویل وجه، به باور آلوسی بسیار نزدیک است؛ آلوسی در تفسیر صفت وجه می‌نویسد: «وَبِئْسَ رِبِّكَ» یعنی ذات خدای عزوجل». اینجا اضافه‌ی بیانیه داریم و حقیقت وجه، جارحه بوده و به‌صورت مجاز مرسل در ذات استعمال شده، همانند استعمال لفظ «أیدی» در «أنفس» که مجاز شایعی است (آلوسی، بی‌تا: ۱۰۷/۱۴)، وی در ادامه

می‌نویسد: تفسیر وجه به ذات، بر مکتب خلف مبنی است که به تأویل قائل‌اند، اما تعیین مراد در این چنین مواضعی، مخالف مکتب سلف است (آلوسی، بی‌تا: ۱۰۷/۱۴).

استناد به کلام مفسری چون آلوسی (قاسمی، ۱۴۱۸: ۱۰/۳؛ ۳۱/۶؛ ۳۱۶/۸؛ ۵۳۲/۹) که خود تأویل صفات را بی‌اشکال دانسته (آلوسی، بی‌تا: ۱۶۹/۱۴) و به نحوی گسترده به تأویل‌گرایی، ذکر کنایات، استعارات و مجازات ادبی و دیگر بدایع کلامی اقدام ورزیده (آلوسی، بی‌تا: ۱۰۷/۱۴؛ ۳۳۷/۱۰)، تقید تام قاسمی به مکتب اثبات‌گرایی صفات را مخدوش می‌کند و نشان می‌دهد که وی در تبیین و تفسیر صفات، از زبان‌های متعددی مدد گرفته است.

۴.۶. صفت نفس خداوند

از ۳۸۶ مرتبه‌ای که واژه‌ی «نفس» در قرآن کریم استعمال شده است، در شش موضع، نفس به واژه‌ی مبارک الله اضافه شده است (عبدالباقی، ۱۳۸۷: ۸۲۲-۸۲۶). در یکی از این آیات، از زبان پیامبر الهی، حضرت عیسی (ع) برای خداوند نفس اثبات شده است: «تَعَلَّمُ مَا فِي نَفْسِي وَ لَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ» (مائده: ۱۱۶). قاسمی همچون مفسران امامی، اشعری و معتزلی، واژه‌ی نفس را به معلومات تأویل کرده و آن را از باب مجاز مرسل به قرینه‌ی حالیه دانسته است (قاسمی، ۱۴۱۸: ۳۰۱/۴).

همچنین جمال‌الدین آیه‌ی «كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ» (انعام: ۵۴) را با زبان کاملاً استعاری تفسیر کرده و نفس خداوند را به ذات الهی معنا کرده است (همان: ۳۷۶).

۷. تحلیل و جمع‌بندی صفات مشترک انسانی و الوهی در تفسیر

محاسن التأویل

تفسیری که جمال‌الدین از صفات مشترک انسانی و الوهی دارد نشان می‌دهد که وی در تبیین این دسته از صفات، با دو رویکرد متفاوت وارد شده است. در برخی از صفات، نظیر صفات عین، وجه، معیت و نفس، با زبان استعاری به تبیین و تفسیر پرداخته است. او با چنین تفسیری نشان می‌دهد این صفات به همان کمالاتی دلالت دارد که عقل مجاز است با سلب نقایصی، بر خدا حمل کند. وی در این زمینه، همسو با افرادی چون خواجه نصیرالدین طوسی، لزوم تأویل صفات تشبیهی را مطرح می‌کند. بنابراین تمسک به نظریه‌ی استعاره در آنجا رواست که به لحاظ عقلی، چاره‌ای از تأویل صفت نباشد. اما این در تفسیر محاسن التأویل زمانی رخ می‌دهد که نتوان با زبان غیراستعاری به تفسیر صفت مشترک انسانی و الوهی پرداخت. اما آنچه در تفسیر محاسن التأویل در تفسیر این‌گونه صفات دیده می‌شود، تلاش برای اثبات صفت و گریز از تأویل و زبان استعاره است. بنابراین در صفاتی چون کلام الهی، استهزا، غضب، محبت، قبضه و یمین، مجیء و ید الهی، جمال‌الدین زبان استعاری را کارساز

نمی‌داند. بنابراین به زبان آنالوژیک روی می‌آورد و در این مواضع، صفت را برای خداوند متعال اثبات می‌کند و معتقد می‌شود که خداوند حقیقتاً این صفات را دارد، اما کیفیت این صفات درک و فهمیده نمی‌شود؛ پس از نگاه جمال‌الدین، این‌گونه صفات اگر به همان معنای صفات انسانی در نظر گرفته شود، خداوند آن‌ها را ندارد. این تفسیر از صفات مشترک انسانی و الوهی را تفسیر به زبان آنالوژیک می‌گویند.

حال سؤال اصلی اینجاست که جمال‌الدین در کدام نوع از صفات مشترک انسانی و الوهی، به زبان آنالوژیک و در کدام نوع، به زبان استعاری روی می‌آورد. بررسی تفسیر محاسن نشان می‌دهد که او در چهار صفت عین، وجه، معیت و نفس، از زبان استعاری کمک گرفته است؛ یعنی در صفات تشبیهی مشترک بین انسان و خدا که در آن‌ها جهات مادی و جسمانیت غلبه دارد، وی برای اینکه دچار تجسیم نشود، از زبان استعاری کمک می‌گیرد و سعی دارد به وسیله‌ی مجاز و استعاره، مسأله را حل کند. اما در صفات تشبیهی که غلبه‌ی جهات مادی کمتر است، سعی دارد با زبان آنالوژیک وارد شود و به تبیین و تفسیر بپردازد. به همین سبب است که در تفسیر صفاتی چون مجیء، قبضه، یمین، ید و کلام الهی، احساس می‌شود مفسر دچار دوگانگی و تعارض شده است. از یک سو نظر ابن تیمیه را نقل می‌کند که به اثبات بلاکیف صفت معتقد است و از دیگر سو آرای زمخشری در تأویل و مجاز بودن را مطرح می‌کند. یعنی مفسر در عین حال که صفت را اثبات می‌کند، از خداوند نیز نفی می‌کند. این نوع تفسیر از صفت را می‌توان زبان آنالوژی دانست؛ زیرا مفسر در آنالوژی معتقد است که لازم نیست اوصاف مجیء، قبضه، یمین، ید و کلام که با لفظ واحد به خداوند و انسان نسبت داده می‌شوند، کاملاً هم‌معنا باشند (مشترک معنوی) یا کاملاً متفاوت باشند (مشترک لفظی)، بلکه آنالوژی تشابه در عین تفاوت است؛ یعنی هم داشتن صفت و هم فقدان وصف را به خداوند نسبت می‌دهیم، اگرچه دقیقاً نمی‌دانیم چیست؛ این دقیقاً همان مطلبی است که جمال‌الدین در تفسیر صفات به آن اشاره داشته است و هم‌زمانی نقل از ابن تیمیه و زمخشری در تفسیر این دست از صفات، در واقع اشاره به شباهت در عین تفاوت این دست از صفات الوهی با صفات انسانی است.

جمال‌الدین در تفسیر این دسته از صفات، به زبان استعاری و آنالوژی توجه می‌کند و این نشان می‌دهد که او در مجموع، معتقد است که درک و دریافت ذات الهی محال است، اما در مسأله‌ی شناخت خداوند نیز عقل تعطیل نیست؛ پس می‌تواند به تفسیر و تبیین صفات الهی بپردازد. تفسیر صفات تشبیهی با زبان استعاری و آنالوژیک سبب شده است که مفسر از منفی‌نگریستن به صفات الهی دور باشد و خداوند را از صفات مشابه با مخلوقات فراتر بداند و به عبارتی، ترکیب زبان آنالوژی و زبان استعاری، این امکان را برای مفسر فراهم کرده که با

مبنای سلفیه به تفسیر صفات پردازد، اما به گونه‌ای که ملاک انتساب صفات حقیقی به خداوند، حکایتگری صفات از کمال وجودی خدا باشد و این صفات با امور مکانی و مادی آمیخته نباشند. وی استفاده‌ی از زبان استعاری برای همه‌ی صفات خداوند را نمی‌پذیرد؛ زیرا اگر همه‌ی صفات مدنظر را با زبان استعاری بیان کنیم، باید اعتراف کنیم که چیزی واقعی از خداوند متعال نمی‌دانیم و شاید بتوان گفت این راه، با مسلک تعطیل تفاوت چندانی ندارد. در بیان نقاط ضعف زبان آنالوژیک که جمال‌الدین به آن روی آورده است، باید گفت وی بر آن است که در تفسیر صفات به تعطیل صفات نرسد، درحالی که اثبات یک صفت با بیان آنکه ما از این صفت و کیفیتش چیزی نمی‌دانیم، خود به منزله‌ی تعطیل و چیزی نگفتن درباره‌ی خداوند متعال است. این نقد را دینوسیوس در رد نظریه‌ی آنالوژی مطرح کرده و می‌گوید: «سخن گفتن از وصف a برای خدا که فعلاً فاقد اطلاع از آن هستیم، بدون هیچ‌گونه تشابه با همان وصف a برای مخلوق، به منزله چیزی نگفتن از خداست» (Davies, 1985: 140). نقد دیگری که به صاحب تفسیر *محاسن التأویل* در نقد این دسته از صفات وجود دارد، آن است که وی برای تفکیک صفات به زبان استعاری و زبان آنالوژیک، مرز مشخص و دقیقی ندارد، اگر وی معیت را با زبان استعاری بیان کرده، می‌توانست واژه‌ی ید را هم با زبان استعاری بیان کند، درحالی که با زبان آنالوژیک به تبیین آن پرداخته است. این در حالی است که مفسر خود، از نحوه‌ی ورودش به تفسیر صفات خداوند چیزی بیان نمی‌کند و در هیچ‌جای تفسیر وی بیان نشده که با زبان آنالوژی یا استعاری به تفسیر می‌پردازد، اما مطالعه‌ی تفسیر وی در ذیل صفات الهی نشان می‌دهد که در تبیین صفات الهی، عملاً از دو گونه زبان (استعاری و آنالوژی) بهره گرفته است.

۸. نتیجه‌گیری

تفسیر *محاسن التأویل* اثر جمال‌الدین قاسمی، از مفسران جدید است. درباره‌ی رویکرد وی در تفسیر، سخنان مختلفی بیان شده است. سلفیه او را به خود منسوب کرده‌اند. وی در بحث توحید، با تقسیمی که ارائه می‌دهد و توحید را به توحید صفاتی، ربوبی و الوهی تقسیم می‌کند، مبنای سلفی‌گرایانه‌ی خود را نشان می‌دهد. اما در بحث معناشناسی صفات مشترک انسانی و الوهی، به نظر می‌رسد که دغدغه‌ی اصلی جمال‌الدین، تبیین صفات به روش ایجابی و حقیقی است؛ بنابراین در تفسیر آیات در صدد است تا برای تبیین نحوه‌ی سخن گفتن از خداوند، به نحو ایجابی و حقیقی، مبنایی ارائه کند. اما در عین حال، به این موضوع هم توجه دارد که نمی‌توان همه‌ی صفات خداوند را با رویکرد ایجابی تفسیر کرد؛ بنابراین با دو زبان استعاری و آنالوژیک به تفسیر و تبیین صفات مشترک می‌پردازد. در تفسیر صفاتی مانند

وجه، نفس و معیت، به تأویل روی آورده و لفظ را حقیقت نمی‌داند، اما در دیگر صفات، درعین حال که صفت را اثبات می‌کند، از خداوند نیز نفی می‌کند. این نوع تفسیر از صفت را می‌توان زبان آنالوژی دانست؛ زیرا مفسر در آنالوژی معتقد است که اوصاف مجیء، قبضه، یمین، ید و کلام که با لفظ واحد به خداوند و انسان نسبت داده می‌شود، لازم نیست کاملاً هم‌معنا باشند (مشترک معنوی) یا کاملاً متفاوت باشند (مشترک لفظی)، بلکه آنالوژی، تشابه در عین تفاوت است؛ یعنی هم داشتن صفت و هم فقدان وصف را به خداوند نسبت می‌دهیم، هرچند دقیقاً نمی‌دانیم آن صفت چیست.

جمال‌الدین در تفسیر این دسته از صفات، به زبان استعاری و آنالوژی توجه نشان می‌دهد و همین بیانگر آن است که او در مجموع، معتقد است که درک و دریافت ذات الهی محال است، اما در مسأله‌ی شناخت خداوند نیز عقل تعطیل نیست؛ پس می‌تواند به تفسیر و تبیین صفات الهی بپردازد. تفسیر صفات تشبیهی با زبان استعاری و آنالوژیک سبب شده است که مفسر از منفی‌نگریستن به صفات الهی به دور باشد و خداوند را در صفات مشابه با مخلوقات فراتر دانسته و به عبارتی، ترکیب زبان آنالوژی و زبان استعاری این امکان را برای مفسر فراهم کرده که صفات را با مبانی سلفیه تفسیر کند، اما به‌گونه‌ای که ملاک انتساب صفات حقیقی به خداوند، حکایتگری آن صفات از کمال وجودی او باشد، نه آنکه با امور مکانی و مادی آمیخته باشند. وی استفاده‌ی از زبان استعاری برای همه‌ی صفات خداوند را نمی‌پذیرد؛ زیرا اگر همه‌ی صفاتی را که از آن‌ها بحث می‌کنیم، با زبان استعاری بیان کنیم، باید اعتراف کنیم که چیزی واقعی از خداوند متعال نمی‌دانیم و شاید بتوان گفت این راه با مسلک تعطیل تفاوت چندانی ندارد.

منابع

۱. آلوسی، محمود (بی‌تا)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲. ابن بابویه، محمدبن علی، (۱۳۸۹)، *التوحید*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیه‌ی قم.
۳. ابن تیمیه الحرانی، تقی‌الدین، (۱۴۲۷)، *درء التعارض العقل والنقل*، الرياض: مکتبۃ الرشید - ناشرون.
۴. ابن تیمیه، احمدبن عبدالحلیم، ۱۳۲۰، *الفتوی الحمویه الکبری*، قاهره: دار فجر للتراث.
۵. ابن فارس، احمد، (۱۴۲۰)، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، بیروت: دار الجیل.
۶. البریکان، عبدالله، (بی‌تا)، *منهج شیخ الاسلام/ابن تیمیه فی تقریر عقیده التوحید*، القاهره: دار ابن عفان.

زبان آنالوژیک و زبان استعاری در تفسیر صفات مشترک انسانی و الوهی... ۶۵

۷. البوطی، محمدسعید رمضان، (۱۹۸۸)، *السلفیه مرحله زمنیه مبارکه لامذهب اسلامی*، دمشق: دارالفکر.
۸. بیهقی، احمدبن حسین، (۱۴۱۷)، *کتاب الاسماء و الصفات*، بیروت: دار الجبل.
۹. پترسون، مایکل، (۱۳۸۸)، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه‌ی احمد نراقی، چاپ ششم، تهران: انتشارات طرح نو.
۱۰. جصاص، احمدبن علی، (۱۴۰۵)، *احکام القرآن (جصاص)*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۱. جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۹۹۰)، *الصحاح*، تحقیق: احمد عبدالغفور عطار، چاپ چهارم، بیروت: دارالعلم للملایین.
۱۲. حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۸۲)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (قسم الالهیات)*، قم: مؤسسه‌ی امام صادق.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲)، *مفردات ألفاظ القرآن*، محقق: صفوان عدنان داوودی، بیروت: دار الشامیه.
۱۴. رحیمیان، سعید، (۱۳۹۷)، «بررسی تطبیقی صفات الهی از منظر توماس آکویناس و خواجه نصیرالدین طوسی (مقایسه‌ی نظریه‌ی آنالوژی و اشتراک معنوی تشکیکی)»، *فصلنامه‌ی اندیشه‌ی دینی دانشگاه شیراز*، شماره‌ی ۶۹، صص: ۷۷ - ۱۰۰.
۱۵. زمخشری، محمودبن عمر، (۱۴۰۷)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دار الکتب العربی.
۱۶. سبحانی تبریزی، جعفر، (۱۳۸۱)، *الانصاف فی مسایل دام فیہ الخلاف*، قم: مؤسسه‌ی امام صادق.
۱۷. شادپور، میثم؛ واعظی، احمد، (۱۳۹۵)، «آنالوژی اقسام و مبانی آن، بررسی دیدگاه آکوئیناس و ابن سینا»، *فصلنامه‌ی فلسفه و الاهیات*، شماره‌ی دوم، صص: ۴-۳۰.
۱۸. شنقیطی، محمدامین، (بی تا)، *منع جواز المجاز فی المنزل للتعبید والإعجاز*، جده: دار عالم الفوائد.
۱۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۴۱۷)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی حوزه‌ی علمیه‌ی قم.
۲۰. عبدالباقی، محمد فؤاد، (۱۳۸۷)، *المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم*، بیروت: دار الفکر.
۲۱. علاونه، احمد، (۱۳۹۰)، *العلماء العرب المعاصرون و مآل مکتباتهم*، بیروت: دار البشائر الاسلامیه.
۲۲. علیوی، ابن خلیفه، (بی تا)، *عقیده السلف و الخلف فی ذات الله و صفاته و افعاله*، دمشق، مکتب زیدبن ثابت.
۲۳. الغنیمی، عبدالله، (۱۹۹۴)، *عقیده الحافظین کثیر بین التفویض و التأویل*، دمام: دار الاخلاء.
۲۴. قاسمی، محمدجمال الدین، (۱۴۱۸ م)، *محاسن التأویل*، تحقیق محمدباصل عیون السود، بیروت: دار الکتب العلمیه.

۲۵. القاضي، احمد بن عبدالرحمن، (۲۰۰۳)، *مذهب اهل التفويض في نصوص الصفات*، چاپ دوم، قاهره: دار ابن الجوزي.

۲۶. قصبی، زلط، (۱۴۳۳)، *مباحث في علوم القرآن*، بی جا: دار الصحابه.

۲۷. مظفر، محمد حسن، (۱۴۲۲)، *دلائل الصدق لنهج الحق*، قم: مؤسسه ی آل البيت.

28. Aquinas, Thomas, (1955 – 57), *Summa Contra Gentiles*, Edited, with English, Especially Scriptural References, updated by Joseph Kenny, O.P, New York: Hanover House.

29. Davis, Brian, (1985), *Thinking about God*, London: Chapman.

30. Gendlin, Eugene T., (2012), *Line Commentary on Aristotle's De Anima*, New York: The Focusing.

31. Gilson, Etien, (1966), *Thomism*, New York: Pontifical Institute of Mediaeval Studies

32. Mondin, Battista, (1963), *The Principle of Analogy in Protestant and Catholic Theology*, Netherlands :The Hague