

# بررسی شیوه‌های فهم و معنا کردن اسماء و صفات متشابه خداوند متعال

میلاد شفیع مهدی آباد<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۹۵/۰۲/۱۲

دانش آموخته کارشناسی ارشد معارف قرآن دانشگاه مفید

تاریخ تأیید: ۹۵/۰۴/۲۰

## چکیده

فهم و معنا کردن برخی از اسماء و صفات الهی آسان است و مشکلی در این زمینه وجود ندارد، اما فهم برخی دیگر به راحتی ممکن نیست و علما و مفسران راه‌های مختلفی را در این مورد پیموده‌اند. در این مقاله ما این راه‌ها و روش‌ها را بیان کرده، علاوه بر نقل و توضیح آن‌ها، شیوه‌های نادرست را با بیان ادله نقد و راه‌های درست را نیز با بیان دلیل اثبات می‌کنیم. روش بحث در این مقاله توصیفی - تحلیلی است. نتیجه‌ای که در پایان به آن دست یافتیم این است که دو روش از پنج روشی که در این زمینه وجود دارد، صحیح بوده که عبارتند از: ۱. حقیقت و مجاز. ۲. روح و گوهر معنا و سه روش دیگر نیز نادرست بوده و استفاده از آن‌ها صحیح نیست که عبارتند از: ۱. اشتراک لفظی. ۲. حمل بر معنای حقیقی (طبق نظریه اهل ظاهر). ۳. حمل بر معنای حقیقی (طبق نظریه برخی از بزرگان عرفا).

واژگان کلیدی: اسماء و صفات الهی، محکم و متشابه، اسماء متشابه، فهم اسماء خدا

## مقدمه

خداوند متعال در قرآن کریم به صفات بسیاری متصف شده است که بسیاری از آن‌ها را اگر با دید لغوی محض و خشک و ظاهرگرایانه در نظر بگیریم، به انحراف رفته و در دام تجسیم خواهیم افتاد. مشکل از این جا شروع می‌شود که بسیاری از این صفات، صفاتی هستند که انسان‌ها یکدیگر را به آن‌ها متصف می‌نمایند و وقتی خداوند متعال که از هرگونه جسمانیت و محدودیت مبراست خود را به چنین صفاتی متصف می‌نماید، برای برخی فهم و درک این صفات سخت می‌آید و برخی به انحراف در خداشناسی می‌افتند.

ما در این مقاله، شیوه‌ها و روش‌هایی را بیان می‌کنیم که برای معنا نمودن برخی از صفات خداوند مثل «ذوالید، ذوالعرش، سمیع، بصیر و...» مورد استفاده قرار گرفته و یا به ذهن ما آمده است که از این روش‌ها می‌توان برای معنا نمودن چنین صفاتی بهره برد. سپس به نقد و بررسی هر یک خواهیم پرداخت.

1. Email: miladsh4123@gmail.com

## ۱. مفاهیم

### ۱-۱. اسماء و صفات متشابه خداوند

مراد ما در این جا از اسماء و صفات متشابه، اسماء و صفاتی است که در نگاه ابتدایی دارای روشنی کامل نبوده و امکان کج فهمی و انحراف در فهم آن‌ها وجود دارد. البته لازم به ذکر است که ابهام در برخی از آن‌ها کمی دقت و تفکر از بین می‌رود و انسان به معنای درست آن‌ها دست می‌یابد، هرچند که برخی از افراد در این موارد نیز در کج فهمی قرار گرفته و به بی‌راهه رفته‌اند. اما برخی از اسماء و صفات دیگر هستند که به این راحتی قابل فهم نبوده و نیاز به تلاش و دقت بسیار است.

### ۱-۲. لزوم توجه به مقام بیان و سیاق آیات

موارد متعددی وجود دارد که غفلت نمودن از سیاق و بافت یک آیه سبب کج فهمی و بدفهمی آن آیه می‌شود. اگر بخواهیم مثال فقهی بزنیم، باید به «أحل الله البيع» اشاره کنیم که فقهای بزرگی مثل شیخ انصاری در موارد مختلف به اطلاق آیه تمسک نموده‌اند، در حالی که اگر به بافت و سیاق آیه توجه شود، به این نتیجه می‌رسیم که آیه در سدد بیان حلیت تمام انواع بیع نیست، بلکه حلیت بیع را در برابر ربا مطرح می‌فرماید. به عبارت دیگر شرایط اطلاق گیری که اصولیون شمرده‌اند در این جا تمام نیست؛ زیرا از مهم‌ترین شرایط اطلاق گیری این است که متکلم در مقام بیان باشد.

مرحوم آخوند خراسانی بعد از این که می‌فرمایند شیوع و سریان، خارج از موضوع له یک لفظ بوده و برای دلالت بر آن نیاز به وجود قرینه است، چنین می‌نویسند:

«و این متوقف است بر مقدماتی؛ یکی از آن مقدمات این است که متکلم در مقام بیان تمام مراد باشد، نه در مقام مهمل یا مجمل گوئی.» (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۲۴۷)

مرحوم مظفر نیز سومین شرط از شرایط اطلاق گیری را این گونه بیان می‌کند:

«متکلم باید در مقام بیان باشد، چرا که اگر در این مقام نباشد، بلکه مثلاً صرفاً در مقام تشریح باشد یا در مقام اهمال گوئی باشد... و یا بدین خاطر که در صدد بیان حکم دیگری است که در نتیجه در خصوص مورد اطلاق در مقام اهمال خواهد بود، در تمام این موارد برای کلام ظهوری در اطلاق منعقد نمی‌شود.» (مظفر، ۱۳۸۸: ۱ / ۳۲۶)

در حالی که وقتی ما آیه را به طور کامل مطالعه کرده و به صرف این سه واژه «أحل الله البيع» بسنده نمی‌کنیم و سیاق رانیز نگاه می‌کنیم، متوجه می‌شویم این آیه شریفه تنها حلیت بیع در برابر حرمت ربا را مطرح می‌نماید، نه این که در مقام بیان حلیت تمام انواع بیع باشد.

«پس آیه در مقام دفع اشکال است، نه در مقام اطلاق و بیان شرایط بیع که تمام قیود و شرایط بیع مورد اشاره قرار بگیرد. در این جا حلال بودن بیع با شرایط مقررش مفروض است و قرآن در برابر نقضی که آن‌ها به بیع کرده‌اند، می‌فرماید که نقض نکنید و این مداخله شما بی‌ربط است و لزومی ندارد که در این جا بخواهد همه قیود راجع به بیع را ذکر کند. خلاصه به نظر می‌رسد که این آیه در مقام تفهیم و یاد دادن شرایط و قیود بیع صحیح نباشد.»<sup>۱</sup> (شبییری زنجانی، ۱۳۹۱: ۴)

«خدای متعال در آغاز برخورد با ربا، دیدگاه رایج اهل ربا را این گونه بیان می‌کند که آن‌ها می‌گویند: میان خرید و فروش و ربا هیچ فرقی نیست و بیع نیز مانند رباست: ﴿قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾ (بقره / ۲۷۵)

آن‌گاه در نقض سخن نامربوط آنان می‌فرماید: این در حالی است که خدای متعال خرید و فروش را حلال و ربا را حرام کرده است. از آن جا که می‌دانیم، خدای متعال در مقام توضیح احکام ربا نبوده و صرفاً در مقام تحریم رباست، بنابراین بیع نیز که در مقابل آن آورده شده، در همین مقام بوده و در صدد تفصیل احکام آن نیست، پس نمی‌توان اطلاق گیری کرد.» (اکبرنژاد، ۱۳۹۴: ۲۵۶)

مرحوم صاحب جواهر در بحث استخاره<sup>۲</sup> سخنی دارند که با بحث ما بی ارتباط نیست. ایشان می‌فرمایند: اگر کسی با قرآن مجید استخاره بگیرد، یک موقع ما به او می‌گوییم باید به مقام و سیاق آیه توجه شود و گاهی می‌گوییم فقط به الفاظ یک آیه باید توجه نمود، بدون توجه به سیاق و فضای نزول. در بعضی آیات، هر یک از این دو صورت معنا و نتیجه استخاره را کاملاً عوض می‌کند.

«گاهی گفته می‌شود: ظاهر این است که به مقام و سیاق آیه نباید توجه کرد بلکه آنچه از الفاظ آیه به ذهن متبادر می‌شود، همان ملاک است، همان‌طور که برخی از اساتید ما تصریح نموده‌اند. پس اگر چشم انسان به این آیه برخورد کند: ﴿إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ﴾ (هود / ۸۷) باید به او بگوییم: استخاره تو خیلی خوب و نیکوست و به مقام بیان کار نداشته باشیم و اگر به مقام بیان توجه نماییم باید بگوییم: استخاره خوب نیست. اما در هر صورت، توجه به مقام و سیاق برای عارفی که ماهر در این کار باشد سبب ظاهر شدن اسرار پنهانی می‌گردد.» (نجفی، ۱۴۰۴: ۱۲ / ۱۷۰)

۱. شبییری زنجانی، خارج فقه، ۲۹ / ۷ / ۹۱ کتاب البیع، دلالت آیه «أحل الله البیع» بر صحت بیع (سایت مدرسه فقاهاست). همچنین در این زمینه به سایت آیت الله شیخ محمدجواد فاضل لنکرانی، بحث «مطلق و مقید» جلسه ۹ و «کتاب البیع-تعلیق البیع» جلسه ۱۰۸ مراجعه نمایید.

۲. همچنین ابوالقاسم علیدوست نیز در درس خارج فقه مکاسب محرمه مبحث استخاره، این مطلب را بیشتر توضیح داده و مثال‌های خوبی را ذکر نموده‌اند. (علیدوست، ۱۳۹۴: ۱۲۹۸)

حال سخن این است که در معنا نمودن اَسْمَاء و صفات الهی نیز نباید از بافت و سیاق آیات غفلت ورزید. برای نمونه اگر به سیاق آیه ی ۶۴ سوره مائده دقت کنیم، استفاده از راههایی که در ادامه بیان می شود، بسیار تسریع شده و راحت تر خواهد بود. خداوند متعال در این آیه می فرماید: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ» (مائده/ ۶۴)

و یهود گفتند: دست خدا بسته است. دست هاشان بسته باد و به کیفر گفتار باطلشان بر آنان لعنت باد؛ بلکه هر دو دست خدا همواره گشوده و باز است هرگونه بخواهد، روزی می دهد. بلافاصله بعد از بیان مبسوط الید بودن خداوند، انفاق و روزی دادن او مطرح می شود که توجه به همین مطلب مهم به ما کمک زیادی در انتخاب یکی از ۵ راهی که بیان خواهد شد، می نماید تا معنای دست بسته بودن و مبسوط الید بودن خداوند را به درستی درک کنیم.

علامه طباطبایی در بخشی از تفسیر این آیه شریفه می نویسد: «و اما جمله "يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ" بیان است برای جمله "يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ" (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶/ ۴۸) چنان که این مطلب از شأن نزول آیه همانطور که سیوطی از ابن عباس نقل می کند، به خوبی فهمیده می شود: «مردی از یهودیان که به او نباش بن قیس می گفتند، گفت: پروردگار تو بخیل است و انفاق نمی کند. پس خداوند این آیه شریفه را نازل نمود: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ» (سیوطی، ۱۴۰۴: ۲/ ۲۹۶)

مرحوم سید محمدحسین فضل الله بعد از این که چهار وجه در تفسیر «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ» از زمخسری ذکر می کند، چنین می نویسد: «چه بسا مناسب ترین معنا به سیاق آیه، معنای سوم باشد. معنای سوم، به معنای تسلط کاملی است که در تدبیر و اشراف بر امور نمایان می شود و به همین دلیل است که از کلمه «وَسِعَ»، معنای احاطه و حفظ گرفته می شود. پس با این آیه شریفه انسجام و هماهنگی پیدا می کند: وَ لَا يُوَدُّهُ حِفْظُهُمَا یعنی حفظ آسمان ها و زمین او را به سختی نمی اندازد؛ خلاصه معنا این است که مُلْك و سلطه ی خداوند، شامل آسمان ها و زمین می شود و اوست که آن ها را تدبیر کرده و حفظ می نماید بدون هیچ سختی و زحمتی.» (فضل الله، ۱۴۱۹: ۵/ ۴۰)

همچنین فخر رازی در کتاب «مفاتیح الغیب» جلد ۱۴ ص ۲۶۹ برای معنا نمودن «عرش» از سیاق استفاده می کند که به دلیل زیاد نشدن حجم مقاله از نقل آن خودداری می کنیم. بعد از بیان این نکته مهم، پنج روش را که به نظر می رسد در زمینه فهم اَسْمَاء و صفات الهی مورد استفاده قرار گرفته اند یا این که می توان از آن ها در این زمینه بهره برد را بیان کرده و به بررسی آن ها می پردازیم:

## ۲. روش‌های فهم

### ۲-۱. روش اول: اشتراک لفظی

اشتراک لفظی به این معناست که یک لفظ برای چند معنا به صورت جداگانه وضع شده باشد. به عبارت دیگر همان طور که از نام آن پیداست لفظ مشترک بوده، ولی معانی مختلف است. «منظور از اشتراک لفظی این است که یک واژه و لفظ دارای معانی متعدد باشد. یعنی چندین موضوع له جداگانه داشته باشد. چه بسا هیچ‌گونه ارتباطی بین موضوع‌له‌های مختلف وجود نداشته باشد. مانند لفظ «عین» که برای معانی متعدد وضع شده است، زیرا لفظ «عین» در عربی به معنای چشم، چشمه، طلا و... آمده است.» (ولایی، ۱۳۸۷: ۷۲)

طبق این نظریه، الفاظی که برای انسان‌های صاحب تخت، دست، شنوایی، بینایی و... وضع شده‌اند، همان الفاظ نیز با وضع دیگری برای خداوند وضع شده‌اند. به عبارت دیگر برای دو معنای مختلف، یک واژه قرار داده شده است.

براساس این دیدگاه می‌توان گفت که الفاظ متشابهی که در قرآن به خدا نسبت داده می‌شود، نه تنها در معنای خود و به نحو حقیقی به کار رفته‌اند، بلکه اساساً هیچ نسبتی با معنای و مصداق‌های محسوس ندارند؛ مثلاً واژه «عالم» در مورد خدا، اساساً معنایی متفاوت با کاربرد این صفت در خصوص مخلوقات چون انسان دارد و همان‌گونه که مثلاً واژه «عین» به معنای چشم با واژه «عین» به معنای طلا و نقره مشترک لفظی است، واژه «عالم» نیز در جایی که به خدا نسبت داده می‌شود، با این واژه وقتی در مورد غیر او به کار می‌رود، مشترک لفظی است. به همین صورت می‌توان گفت که واژه «عرش» نیز در مورد خدا با واژه «عرش» به معنای متعارف میان ما اشتراک لفظی دارد.» (شیواپور، ۱۳۹۴: ۶۷)

اما استفاده از نظریه اشتراک لفظی در معنا نمودن اسماء و صفات الهی با اشکالاتی روبه‌رواست که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

اولاً، وقتی که ما استعمالات و کاربردهای مختلف این واژه‌ها را می‌شنویم، از آنها یک معنا را می‌فهمیم. مثلاً وقتی لفظ «عالم» را می‌شنویم چه در مورد خداوند متعال و چه در مورد یک انسان دانشمند، یک معنا از «عالم» به ذهن ما می‌آید و آن شخصیتی است که دارای علم است. ثانیاً، از این که می‌توان این صفات را به صفات خدا و صفات غیر خدا تقسیم کرد، می‌فهمیم که مقسم در هر دو به یک معناست.

حامد شیواپور در این زمینه می‌نویسد:

«انتقاد دیگر در خصوص الفاظ مربوط به صفات الهی این است که می‌توان مثلاً علم را به دو قسم علم خدا و علم غیر خدا تقسیم کرد و همین تقسیم نشان می‌دهد که مقسم در هر دو قسم به یک معنا به کار رفته است.» (همان: ۶۹)

روشن است که نمی‌توان گفت کاربرد قرآنی واژگانی مثل سمیع، بصیر، عرش، کرسی و... نسبت به کاربرد آنها قبل از عصر نزول، تنها دارای اشتراک لفظی بوده و هیچ اشتراک معنایی وجود ندارد.

## ۲-۲. روش دوم: حقیقت و مجاز

از بین روش‌هایی که گفته شد و در ادامه نیز می‌آید، معروف‌ترین و پرکاربردترین راهی که مفسران و قرآن‌پژوهان تا کنون پیموده‌اند، همین راه یعنی استفاده از بحث حقیقت و مجاز برای معنا نمودن صفات الهی است.

حقیقت و مجاز را این‌گونه تعریف کرده‌اند:

«حقیقت... در اصطلاح کلمه‌ای است که در مقام مخاطب در معنایی که برای آن وضع شده است، استعمال می‌شود و مجاز... در اصطلاح کلمه‌ای است که در مقام مخاطب در غیر معنای موضوع له استعمال می‌شود. البته به همراه قرینه و وجود علاقه.» (تفتازانی، ۱۴۱۱: ۱/۲۰۶)

احمد هاشمی می‌نویسد: «اگر لفظی در هنگام مخاطب در غیر معنایی که برای آن معنای وضع شده است، استعمال شود به آن مجاز می‌گویند. البته در مجاز گویی باید علاوه بر وجود علاقه، قرینه‌ی مانع‌ای نیز باشد تا مخاطب را از این‌که معنای موضوع له اراده نشده است، آگاه سازد.» (هاشمی، بی تا: ۱/۲۵۱)

البته برای مجاز انواع مختلفی ذکر شده است که از وارد شدن به این بحث خودداری می‌شود.

صفات مثل «شنوای بینا، صاحب دست، مکر کننده و...» به صورت حقیقی برای افراد انسان (معانی محسوس) وضع شده و به انسان‌هایی که چنین ویژگی‌هایی دارند اطلاق می‌شوند و به صورت مجازی در مورد خداوند متعال (معانی معقول) به کار می‌روند. وقتی گفته می‌شود خداوند دارای دست است، مجاز بوده و دست در معنای حقیقی خود استعمال نشده است.

«این الفاظ ابتدا برای معانی محسوس وضع شده‌اند و از این رو در مورد آن‌ها حقیقت است و

سپس در معانی معقول به کار رفته و بنابراین در مورد آن‌ها مجاز است.» (شیواپور، ۱۳۹۴: ۵۷)

سید محمدعلی آیزوی نیز در نقد یکی از تبیین‌های نظریه روح معنا مطلبی دارند که مناسب با بحث ما به نظر می‌رسد: «قصد معنای ماورایی و غیر مادی با ارتکاز عرفی ناسازگار است و اگر

سخن از شاهد باشد، دیگر از وضع واضح نیست و مجاز تلقی می‌شود. واضح در این دسته از مفاهیم به افق‌های دور دست نگاه نمی‌کرده تا کلمه‌ای را کلی و مشتمل برگسترده‌ترین معنا در نظر بگیرد و آنگاه اعلام کند که من این کلمه را برای آن وضع کردم، از آن بخواهیم نتیجه گیری کنیم، این معنا هم مطابق حقیقت کلام و وضع اولیه است.» (ایازی، ۱۳۹۲: ۹)

در ادامه چند نمونه از استفاده‌های مفسرین از بحث مجاز را نقل می‌کنیم تا کثرت استفاده از آن ملموس‌تر شود:

زمخشری در تفسیر آیه ۶۴ سوره مائده می‌نویسد:

«بسته بودن و باز بودن دست، مجاز از بخل و بخشش است. این آیه شریفه نیز از این باب است: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ﴾ و کسی که این گونه سخن می‌گوید قصد ثابت کردن بسته بودن دست و یا باز بودن دست را ندارد.» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/۶۵۵)

فخر رازی «بصیر» بودن خداوند را این گونه معنا می‌کند:

«اما سخن خداوند، پس بدان که گاهی از بصیر، علم اراده می‌شود. گفته می‌شود: فلانی به این مساله بصیر است، یعنی به آن مساله علم دارد. گاهی نیز از بصیر این اراده می‌شود که دیدنی‌ها را می‌بیند. استعمال هر دو برای خدای سبحان صحیح است. مگر این که کسی اشکال کند که در بعضی از کارها استعمال بصیر به معنای علم صحیح نیست. خدا داناتر است.»<sup>۱</sup> (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳/۶۱۰)

مرحوم علامه طباطبایی نیز در موارد متعددی در تفسیر آیات قرآن کریم از مجاز استفاده نموده‌اند:

«بسیاری از علمای لغت برای کلمه "ید" معانی زیادی غیر از "دست" ذکر کرده‌اند، اما این کلمه دارای چند معنا نیست، بلکه تنها به معنای دست است و در سایر معانی به طور استعاره به کار می‌رود. چون آن معانی اموری هستند که از شوون مربوط به دست می‌باشند، مانند انفاق و سخاوت که از جهت بسط مستند به دست و مانند ملک و سلطنت که از جهت قدرت بر تصرف و وضع و رفع مستند به آن و امثال این‌ها؛ پس معنای این کلمه در آیات کریمه قرآن بحسب اختلاف مورد، مختلف می‌شود. مثلاً در آیه مورد بحث و آیه ﴿أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيْ﴾ معنایش قدرت و کمال آن است و در آیه... ﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ﴾ و امثال این‌ها به معنای سلطنت است و در آیه ﴿لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ معنایش حضور و مانند آن است.» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶/۴۸)

۱. همچنین ر.ک: به تفسیر «مجمع البیان فی تفسیر القرآن» ذیل آیه شریفه «إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» «قیامة/۲۳»

ابن عاشور یکی از مراتب و اسباب تشابه در قرآن کریم را این گونه بیان می‌کند:  
 «پنجم: مجازها و کنایه‌هایی که در لغت عرب به کار می‌روند. ظاهر آن‌ها معانی‌ای را به ذهن می‌آورد که نسبت دادن آن معانی به خداوند صحیح نیست؛ زیرا به صفاتی اشاره می‌کنند که مخالف با کمال خداوند است.» (ابن عاشور، بی تا: ۲ / ۴۹۴)  
 وی در تفسیر «استوای بر عرش» می‌نویسد:

«استواء تعبیری است از یکی از شؤون عظمت خالق متعال. خداوند این تعبیر را به صورت استعاره و تمثیل به کار برده است؛ زیرا معنای استواء یکی از نزدیک‌ترین معانی از الفاظ عربی برای تعبیر کردن از شؤون خداوند است.

پس خداوند هنگامی که بخواهد یکی از معانی عالم غیب را به ما تعلیم دهد، باید از عالم شهادت مثال بزند. بنا براین چاره‌ای غیر از تعبیر کردن از معانی غیبی با عباراتی نزدیک به آن‌ها از عالم شهادت نیست. به خاطر همین در قرآن استعارات تمثیلی و تخیلی زیادی مثل مورد بالا آمده است.» (همان: ۸ / ۱۲۶)

مرحوم سید رضی کتابی با نام «تلخیص البیان فی مجازات القرآن» تألیف نموده‌اند که در آن به مجازهایی که در ۷۹ سوره از قرآن کریم آمده، پرداخته شده است و منبع خوبی برای رجوع و مشاهده چگونگی استفاده ایشان از بحث حقیقت و مجاز در تفسیر آیات قرآن کریم است.  
 مرحوم امام خمینی در بحث مجاز، سه دیدگاه را بیان کرده‌اند (تقوی اشتهاردی، ۱۳۷۶: ۱ / ۶۳) هر کدام از این سه دیدگاه را که ما بپذیریم به اصل بحث یعنی استفاده از مجاز در فهم و تفسیر الفاظ متشابه قرآن و برخی صفات خداوند متعال، ضرری وارد نمی‌کند؛ زیرا طبق هر سه دیدگاه مجاز صورت گرفته و هر سه متفق هستند بر این که منظور از: «زید شیر است»، شجاعت زید مراد بوده و به مخاطب منتقل می‌شود.

### ۲-۲. روش سوم: حمل بر معنای حقیقی (نظریه اهل ظاهر)

روش دیگری که برخی برای معنا نمودن اَسْمَاء و صفات الهی در پیش گرفته‌اند، این است که این اَسْمَاء و صفات به صورت حقیقی استعمال شده و در همان معنای ظاهری خود در مورد خداوند به کار رفته‌اند. به طور نمونه اگر در قرآن آمده است که خداوند می‌آید: «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» (فجر / ۲۲) و خداوند دیده می‌شود: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاضِرَةٌ» (قیامة / ۲۲ و ۲۳)، معنای این آیات همان معنای ظاهری است که از آن‌ها فهمیده می‌شود و باید گفت خداوند واقعا حرکت می‌کند و جا به جا می‌شود و با چشم قابل رؤیت است.



حامد شیواپور اهل ظاهر را به سه دسته تقسیم نموده، می‌نویسد:

«افراطی‌ترین این گروه‌ها، عده اندکی هستند که به ویژه در قرون نخست هجری می‌زیسته‌اند و به اهل تجسیم و تشبیه یا مجسمه و مشبیه موسوم اند. آنان اساساً ذات الهی را مانند انسان دارای جسم و اندام می‌دانند و بنابراین در مرتبه صفات و افعال الهی نیز می‌پذیرند که خدا به همین معنای محسوس و مادی دارای عرش و کرسی و مانند آن است.» (شیواپور، ۱۳۹۴: ۴۸)

#### ۲-۴. روش چهارم: حمل بر معنای حقیقی (نظریه برخی از بزرگان عرفا)

برخی از بزرگان عرفا معتقدند که اُسماء و صفات الهی در قرآن به صورت حقیقی استعمال شده‌اند. ایشان قائل‌اند که شنوا بودن، بینا بودن و بسیاری از صفات دیگر که به خدا نسبت داده شده است، اگر به غیر خدا نسبت داده شود، نوعی مجاز صورت گرفته است. توضیح بیشتر این‌که بینا و شنوای واقعی خداست و غیر او اگر چیزی را می‌بیند یا می‌شنود با اجازه او بوده و با تسامح و مجاز است که شنوا و بینا نامیده می‌شود.

مرحوم امام خمینی در تبیین صفت تکلم برای خداوند متعال مثالی را بیان می‌کند که این نظریه (حمل بر معنای حقیقی) از آن به خوبی فهمیده می‌شود:

«مثلاً اگر معنای نور «ما یظهر به الأشیاء» یعنی چیزی که اشیاء را جز با وی نتوان دید، باشد، اطلاق نور حقیقی بر خدا صادق بوده و بر سایر نورها مجاز می‌باشد؛ زیرا همه موجودات عالم معدوم بوده و به نور او پیدا و هویدا شده‌اند پس ﴿الله نور السموات والأرض﴾<sup>۱</sup> (نور/ ۳۵)» (اردبیلی، ۱۳۸۱: ۲/ ۱۴۲)

محمد صادقی تهرانی سخنی شبیه به همین نظریه را در مورد «حی» دارند:

«این از صفات متشابه می‌باشد از آن جهت که مشترک است در حیات خداوند و حیات مخلوقات؛ ولی آن حیات کجا و این حیات؟! خداوند حی است و مخلوقات در ذاتشان چیزی نیستند جز مرگ. حقیقت معنای حیات خداوند، با حیات مخلوقات تباین کلی دارد. پس فقط در اسم حی مشترک بوده، ولی در معنا اختلاف دارند بدون هیچ مشارکتی. ما از حیات خداوند چیزی جز میت نبودن نمی‌فهمیم... زیرا حیات خداوند، عین ذات اوست و ذات او عین حیات است. هیچ اختلافی با هم ندارند مگر در لغت.»

---

۱. همچنین در موارد دیگری نیز امام خمینی از این شیوه استفاده نموده‌اند که برای نمونه می‌توانید به کتاب «شرح دعای سحر» صفحه ۵۸ مراجعه نمایید.

سایر حیات‌ها وقتی که به وجود می‌آیند، بر ذات عارض می‌شوند و هنگام عارض شدن بردات، دیگر حقیقت حیات بر آن‌ها صدق نمی‌کند؛ زیرا هم محدود می‌شود و هم زائل شدنی است مثل خود ذات. پس همراه شده با مرگ و نابودی. بلکه این نوع حیات در کنار حی بودنش، از موت است. پس صدق حیات بر ذات، مجاز بعید و صدق حیات بر خداوند متعال، کمال حقیقت است و این دو جمع نمی‌شوند و اشتراکی ندارند، مگر در تعبیرات و در لغت.

... پس اسماء و صفات الهی، از پیچیده‌ترین متشابهات قرآن هستند که لازم است آن‌ها را از آنچه شبیه مخلوقات است منزه بدانیم.» (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۴/۲۰۲)

شاید بتوان این سخن عرفا را با روایاتی از اهل بیت (ع) نیز تأیید نمود:

۱. «ابو بصیر گوید: شنیدم که امام صادق (ع) می‌فرمود: خدای عز و جل همیشه پروردگار ما و علمش عین ذاتش بوده آنگاه که معلومی وجود نداشت و شنیدن عین ذاتش بود زمانی که شنیده شده‌ئی وجود نداشت و بینائی عین ذاتش بوده آنگاه که دیده شده‌ئی وجود نداشت و قدرت عین ذاتش بوده زمانی که مقدوری نبود» (کلینی: ۱/۱۰۷)

۲. «هر چه را واحد نامند اندک و تنهاست، جز او که یگانه است و بر همه فرمانرواست. هر عزیزی جز او خوار است و هر نیرومندی جز او ناتوان و بی‌مقدار. هر مالکی جز او بنده است و هر عالمی دانش آموزنده، هر توانایی گاه بود که ناتوان است جز او که توانا در هر حال و زمان است. .. و هر آشکاری جز او در نهان نیست و جز او هر چه در باطن است عیان نیست.» (شهیدی، ۱۳۷۸: ۵۱)

این سخن بدین معناست که اگر کسی اسماء و صفات الهی را حمل بر معنای حقیقی نماید، تمام نبوده و با اشکالی مواجه است. ما می‌پذیریم که سمیع و بصیر و قادر واقعی خداوند است و انسان‌ها بدون اذن خداوند هیچ کاری نمی‌توانند انجام دهند، اما این مسأله را نباید وارد بحث حقیقت و مجاز نمود. زیرا بحث حقیقت و مجاز در عالم دنیا و واژه‌هایی که انسان‌ها برای صحبت با یکدیگر استخدام می‌کنند، مطرح است. انسان‌ها برای صحبت با هم به سراغ واژه‌ها رفته و برای هر واژه‌ای معنایی را وضع نموده‌اند. به مرور زمان تعداد و گستره این واژه‌ها بیشتر و بیشتر شد تا این که انسان‌ها فهمیدند می‌توان با آوردن یک علامت و نشانه، لفظ را در غیر معنای حقیقی خود استعمال کرد و این کار در اکثر موارد زیبایی خاصی به سخن آن‌ها می‌دهد.

خداوند متعال نیز برای تکلم با انسان‌ها از بهترین یا تنها راه، یعنی استفاده از زبان انسان‌ها اقدام نموده و به قوانین آن زبان مثل حقیقت و مجاز، روح و گوهر معنا و... ملتزم و پایبند بوده

است. خداوند می‌داند انسان‌ها الفاظی مثل «سمیع، بصیر، دست، پا و...» را برای چه معانی‌ای وضع کرده‌اند. پس اگر خداوند این الفاظ را در غیر موضوع له حقیقی آن‌ها استعمال نمود، از صنعت مجاز بهره برده و یا اگر طبق نظریه روح و گوهر معنا عمل نموده است نیز باید گفت استعمال الفاظ مورد نظر هم در خداوند متعال و هم در انسان‌ها حقیقت است؛ ولی این بزرگان استعمال این الفاظ برای انسان‌ها را مجاز می‌دانند.

به طور خلاصه این اشکال عبارت است از این که واضع الفاظ، ما انسان‌ها بوده ایم و خداوند نیز از این الفاظ برای تکلم با انسان‌ها استفاده نموده است. حال نمی‌توان انسان‌ها را که واضع الفاظ هستند نادیده گرفت و مطلب را عکس نمود و چنین اظهار کرد که استعمال الفاظی که خود انسان‌ها برای راحتی ارتباط با یکدیگر وضع نموده‌اند، در افراد انسانی مجاز است و خداوند متعال چون مبدأ و منشأ علم، قدرت، سمع و... است، استعمال این الفاظ نیز ناچار در مورد او حقیقت است. به تعبیر علامه طباطبایی اسماء و صفات الهی که در قرآن آمده و برای برخی موجب شبهه گردیده، محصول لغات ما انسان‌ها بوده و ما آن‌ها را برای معانی‌ای که در خود ما وجود دارد وضع کرده ایم و معلوم است که آن معانی هیچ وقت از شائبه حاجت و نقص و عدم خالی نیستند، «چون این گونه اسماء، پدیده‌های زبان ما آدمیان است و آن‌ها را وضع نکرده‌ایم، مگر برای آن معانی که در خود ما وجود دارد و معلوم است که آن معانی هیچ وقت از شائبه حاجت و نقص و عدم خالی نیست» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۸/ ۴۴۸)

## ۵-۲. روش پنجم: روح و گوهر معنا

مرحوم فیض کاشانی کشف و فهم نظریه «وضع الفاظ بر ارواح معانی» را باب علمی می‌داند که از آن هزاران باب علم باز می‌شود. ایشان بعد از بیان این مطلب، این نظریه را این گونه توضیح می‌دهند:

«هر معنایی از معانی، حقیقت و روحی و صورت و قالبی دارد. گاه نیز برای حقیقت واحد، صورت‌ها و قالب‌های متعددی هست. الفاظ برحقیق و ارواح وضع شده‌اند و به دلیل وجود آن‌ها در قوالب، الفاظ در آن‌ها به نحو حقیقت به کار می‌روند، زیرا بین آن‌ها (بین حقیقت و روح با صورت و قالب) نحوی از اتحاد وجود دارد.

مثلاً لفظ قلم وضع شده برای وسیله‌ای که می‌تواند صورت‌هایی را در صفحات بکشد بدون اعتبار این که آن وسیله از چوب باشد یا آهن یا چیز دیگری. همچنین اعتبار این که صورتی که نقش می‌بندد، محسوس باشد یا معقول. همچنین بدون اعتبار این که آن ألواح، کاغذ باشد یا چوب. بلکه صرف این که قابل نقش پذیری باشد کافی است و این حقیقت لوح و روح آن است. پس اگر در وجود

چیزی باشد که با آن بتوان علوم را در ألواح قلوب نوشت، آن قلم است. پس خداوند متعال که فرمود

﴿عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ این قلم حقیقی است چون روح، حقیقت و تعریف قلم بر آن

صدق می‌کند بدون این که با او چیزی خارج از آن باشد...<sup>۱</sup> (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۱/۳۲)

حامد شیواپور با اشاره به وجود تقریرها و تفسیرهای گوناگون از «نظریه روح معنا»، آن را در دو گزاره اصلی که یکی وجه سلبی و یکی وجه ایجابی دارد، خلاصه می‌نماید:

الف- در وضع الفاظ، خصوصیات مصادیق آن‌ها در نظر گرفته نشده است.

ب- موضوع له الفاظ، روح معنای مشترک میان مصادیق گوناگون آن هاست. (شیواپور، ۱۳۹۴: ۷۵)

ایشان در جای دیگری می‌نویسد:

«طبق این دیدگاه، اساساً الفاظ بر ارواح معانی وضع شده‌اند و خصوصیات مصادیق گوناگون در وضع الفاظ بر معانی در نظر گرفته نشده است؛ مثلاً هنگامی که واضح، لفظ «عرش» را در برابر جسمی که می‌شناسیم و در فارسی آن را «تخت» می‌نامیم قرار داده است، به خصوصیات مصادیق گوناگون آن، مانند این که از چه جنسی ساخته شده و صورت آن مدور یا چهارگوش است و برای چه کاری از آن استفاده می‌شود، توجه نداشته و تنها این لفظ را در برابر معنای مشترک در همه مصادیق گوناگون قرار داده است... از این رو ممکن است که واژه‌ای مانند «عرش»، حتی مصادیقی غیرمادی و نامحسوس نیز داشته باشد که بتوان به نحو حقیقی و بدون آن که به استفاده از مجاز و استعاره نیاز باشد، کاربرد این واژه را در آن مصداق حقیقت دانست». (همان: ۷۰)

از بیان مرحوم علامه طباطبایی در مقیاس و میزان روح معنا، تعریف ایشان از این نظریه نیز فهمیده می‌شود:

«و مقیاس برای شناختن اصل معنا از لوازم زائد بر معنای اصلی، این است که آن معنایی که با بودن آن اسم و عنوان باقی می‌ماند و با نبودن آن از بین می‌رود، آن معنای اصلی است، هر چند که مصادیق آن به خاطر اختلاف خصوصیات مختلف شود و در ممکنات مصادیقی و در واجب الوجود مصادیقی غیر آن داشته باشد.

اگر هنوز آن طور که باید مطلب برای خواننده روشن نشده، مثالی می‌زنیم تا روشن گردد و آن چراغ است که به معنای ابزار روشنایی است، ولی مصداق آن در هر دوره چیزی بوده، که در دوره‌های بعد صورت آن فرق کرده است، ... چیزی که هست خاصیت آن را که همان روشن کردن تاریکی‌ها بود دارد و به همین جهت به طور قطع و به اطلاق حقیقی آن را چراغ می‌گوییم.

۱. ترجمه پاراگراف اول از کتاب «نظریه روح معنا در تفسیر قرآن، ۲۶۶» نقل شده است.

مثال دیگر اسلحه است که... امروز به طور حقیقت اطلاق می‌شود بر توپ و تانک و بمب‌های اتمی.» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۴ / ۱۷۹)

در ادامه چند مورد از استفاده علماء و مفسران از این روش را می‌آوریم:

مرحوم امام خمینی «علیم» بودن خداوند را این گونه توضیح می‌دهند:

«علم عبارت از صرف دانش و ظهور شیء لدی العالم است و مقید به آن نیست که با آلات مادیه، مثل دماغ، یا معنویه، مثل حسّ مشترک یا لوح خیال مثلاً، ادراک شود. اگر فرض کنیم یکی با دستش یا پایش علم به چیزی پیدا کند یا چیزی را بشنود یا ببیند، علم و سمع و بصر بر آنها صادق است و همین طور اگر کسی در عالم خواب ببیند و بشنود و تکلم کند و احساس کند، تمام این معانی بر آنها بی شائبه می‌جاز صادق است، با آن که هیچ یک از این آلات مخصوصه محسوسه به کار نیفتاده است.»<sup>۱</sup> (موسوی خمینی، ۱۳۸۱: ۶۱۸)

علامه طباطبایی آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» را متشابه معرفی کرده و به لزوم ارجاع آن به آیات محکم اشاره می‌کند و با استفاده از روح و گوهر معنا «عرش» را معنا می‌نمایند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۴ / ۱۷۸)

آیت الله جوادی آملی نیز در مواردی از نظریه روح معنا در تفسیر خود بهره برده‌اند. ایشان در بخشی از تفسیر «حقیقت کرسی» می‌نویسند:

«البته لازم است عنایت شود با توجه به این که الفاظ در اصل قرارداد برای ارواح معانی وضع شده یا به مرور در معنای عام مستقر شده‌اند، واژه «عرش» و «کرسی» نیز برای مفهوم کلی «جایگاه تدبیر و مدیریت و ربوبیت» وضع شده و هر یک از این دو دارای مصادیق عرضی (مادی و طبیعی) و مصادیق طولی (غیبی) است که با مصداق مثالی و عقلی منطبق است و تطبیق مفهوم عرش و کرسی بر هر یک از مصادیق عرضی یا طولی آن، به نحو حقیقت است نه مجاز؛ مانند «میزان» و «ترازو» که برای مفهوم کلی «وسیله سنجش»، وضع شده است و استعمال و تطبیق مفهوم آن‌ها بر مصادیق پیشین و کنونی، حقیقی است؛ زیرا در وضع الفاظ نظر به مصداق و ویژگی‌های مصداقی نیست. از این رو مفهوم «میزان» افزون بر مصادیق متعدد مادی، مصادیق معنوی و غیبی نیز دارد، چنان که قرآن و عترت میزان‌اند و استعمال این واژه در مصادیق غیبی و طولی آن نیز به نحو حقیقی است نه مجازی.» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۲ / ۱۳۱)

---

۱. مرحوم امام خمینی صفاتی مثل «سمیع» و «بصیر» بودن خداوند متعال را نیز با استفاده از این شیوه توضیح داده‌اند. (ر.ک: موسوی خمینی، ۱۳۸۱: ۶۱۳)

سید محمدعلی آیازی نیز به صورتی زیبا نظریه روح معنا را در مورد «ید» بیان می‌کنند که از ذکر آن در اینجا خودداری کرده و خواننده محترم را به مقاله ایشان در این زمینه ارجاع می‌دهیم. (ایازی، ۱۳۹۲: ۱۱)

شاید بتوان از بعضی روایات نیز برای تأیید نظریه روح معنا بهره برد:

۱. «آفریننده است نه با جنیش و تحمّل آزار. شنواست، بی‌آن که او را گوشی بود، بیناست، بی‌آن که چشم گشاید و بر هم نهد. همراه هر چیزی است نه چنان که آن را بساید و جدا از آن، نه آن که مسافتی در میان آید. آشکار است نه به دیدار و نهان است نه ناپایدار.» (شهیدی، ۱۳۷۸: ۱۴۹)
۲. «گوینده است نه به اندیشه و نگرش. اراده کننده است نه از روی آرزو و خواهش. سازنده است نه با پا و دست. کار با نرمی و پوشیدگی کند و نتوان گفت پوشیده است؛ بزرگقدر است و ستمکار نباشد، بیناست و نیروی بینایش به کار نباشد...» (همان: ۱۸۷)
۳. «خبر دهد نه به زبان یا به گوشتپاره بن دهان. می‌شنود نه از راه سوراخ‌های گوش و آلت‌ها و استخوان. می‌گوید نه با به کار گرفتن لفظ در بیان. نگاه می‌دارد نه با رنج به خاطر سپردن؛ می‌خواهد نه از روی اندیشه به کار بردن. دوست دارد نه از راه دلسوزی. دشمنی ورزد و خشم گیرد بی‌تحمّل مشقت...» (همان: ۲۰۲)
۴. «شنونده است بدون آن که او را وسیله شنوایی باشد، بیناست بدون آن که او را وسیله بینایی باشد» (اردکانی، بی تا: ۳۷)

### نتیجه گیری

طبق آنچه گذشت به نظر می‌رسد استفاده از سه راه از پنج راهی که مورد بحث قرار گرفت در معنا نمودن اَسْمَاء و صفات الهی نادرست بوده و استفاه از دو راه دیگر لازم و ضروری است. در بحث ما استفاده از اشتراک لفظی، حمل بر معنای حقیقی هم طبق نظر اهل ظاهر و هم طبق نظر برخی از بزرگان عرفا صحیح نیست و باید این سه روش را کنار گذاشت و به سراغ دو روش دیگر یعنی حقیقت و مجاز و روح و گوهر معنا رفت.

مطلب مهم دیگر این است که از هر دو راه و روش در این کار باید استفاده شود و کسی نمی‌تواند بگوید من به یکی از این دو بسنده می‌کنم؛ زیرا مواردی وجود دارد که حل آن و فهم معنای صحیح آن، فقط از دست یکی از این راه‌های خاص بر می‌آید. گاهی ما باید از حقیقت و مجاز بهره ببریم و گاهی نیز از روح و گوهر معنا.

در پایان یادآوری می‌کنیم که با استفاده از مقام بیان و سیاق آیات، به سراغ این راه‌ها باید رفت. به عبارت دیگر بعد از دقت در سیاق و فهم مقام بیان، باید راه‌های صحیح را در معنا نمودن اسماء و صفات الهی بررسی کرده و در هر موردی اجرا نماییم تا به معنای واقعی و درست آن‌ها دست یابیم.

## منابع

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه
۳. آخوند خراسانی، محمد کاظم، *کفایة الأصول*، مؤسسة آل البيت (ع)، قم، چ اول، ۱۴۰۹ق.
۴. ابن بابویه، محمد (شیخ صدوق)، *التوحید*، ترجمه: محمد علی اردکانی، انتشارات علمیه اسلامی، تهران، چ اول، بی تا.
۵. ابن عاشور، محمد بن طاهر، *التحریر و التنویر*، مؤسسه التاریخ، بیروت، بی تا.
۶. اردبیلی، سید عبدالغنی، *تقریرات فلسفه امام خمینی (ره)*، انتشارات مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، تهران، چ اول، ۱۳۸۱.
۷. اکبرنژاد، محمد تقی، *منطق تفسیر متن*، مؤسسه فقاقت و تمدن سازی اسلامی، قم، چ اول، ۱۳۹۴.
۸. بلاغی، محمد جواد، *آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن*، بنیاد بعثت، قم، چ اول، ۱۴۲۰ق.
۹. تفتازانی، سعد الدین، *مختصر المعانی*، دار الفکر، بیروت، چ اول، ۱۴۱۱ق.
۱۰. تقوی اشتهاردی، حسین، *تنقیح الأصول (تقریرات درس اصول امام خمینی)*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۳۷۶.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، *تسنیم*، مرکز نشر اسراء، قم، چ دوم، ۱۳۸۷.
۱۲. زمخشری، محمود، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، دار الکتب العربی، بیروت، چ سوم، ۱۴۰۷ق.
۱۳. سید رضی، محمد بن حسین، *تلخیص البیان فی مجازات القرآن*، دار الأضواء، بیروت، چ دوم، ۱۴۰۶ق.
۱۴. سیوطی، جلال الدین، *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم، چ اول، ۱۴۰۴ق.
۱۵. شهیدی، سیدجعفر، *ترجمه نهج البلاغه*، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، چ چهاردهم، ۱۳۷۸.
۱۶. شیواپور، حامد، *نظریه روح معنا در تفسیر قرآن*، انتشارات دانشگاه مفید، قم، چ اول، ۱۳۹۴.
۱۷. صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، انتشارات فرهنگ اسلامی، قم، چ دوم، ۱۳۶۵.
۱۸. طباطبایی، سید محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، انتشارات جامعه‌ی مدرسین، قم، چ پنجم، ۱۴۱۷ق.
۱۹. طباطبایی، سید محمدحسین، *ترجمه تفسیر المیزان*، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، انتشارات جامعه‌ی مدرسین، قم، چ پنجم، ۱۳۷۴.

۲۰. طبرسی، فضل بن حسن، ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ترجمه گروه مترجمان، انتشارات فراهانی، تهران، چ اول، ۱۳۶۰.
۲۱. علیدوست، ابوالقاسم، خارج الفقه المکاسب المحرمه (استخارة)، قم، ۱۳۹۴.
۲۲. فخر رازی، محمد، التفسیر الکبیر - مفاتیح الغیب، دار إحياء التراث العربی، بیروت، چ سوم، ۱۴۲۰ق.
۲۳. فضل الله، سید محمدحسین، تفسیر من وحی القرآن، دار الملائک للطباعة و النشر، بیروت، چ دوم، ۱۴۱۹ق.
۲۴. فیض کاشانی، ملا محسن، تفسیر الصافی، انتشارات الصدر، تهران، چ دوم، ۱۴۱۵ق.
۲۵. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، دار الحدیث، قم، چ اول، ۱۴۲۹ ق.
۲۶. مظفر، محمدرضا، أصول الفقه، انتشارات جامعه مدرسین، قم، چ پنجم، ۱۴۳۰ق.
۲۷. مظفر، محمدرضا، ترجمه اصول الفقه، ترجمه علی شیروانی، دار الفکر، قم، چ هشتم، ۱۳۸۸.
۲۸. موسوی خمینی، سید روح الله، شرح چهل حدیث، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، چ بیست و پنجم، ۱۳۸۱.
۲۹. موسوی خمینی، سید روح الله، شرح دعاء سحر، انتشارات مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ دوم، تهران، ۱۳۸۱.
۳۰. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، دار إحياء التراث العربی، بیروت، چ هفتم، ۱۴۰۴ ق.
۳۱. ولایی، عیسی، فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول، نشر نی، تهران، چ ششم، ۱۳۸۷.
۳۲. هاشمی، احمد، جواهر البلاغه فی المعانی و البیان و البدیع، المتکتابه العصریة، بیروت، بی تا.

### مقالات

۳۳. آیازی، سید محمدعلی، نقد و بررسی نظریه روح معنا، ۱۳۹۲.

### سایت ها

۳۴. آیازی، سید محمدعلی، نقد و بررسی نظریه روح معنا، حدیث وحی، ۱۳۹۴ / ۱۱ / ۲.
۳۵. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر سوره أسراء، سایت بنیاد بین المللی اسراء، ۱۳۹۴ / ۱۰ / ۵.
۳۶. فاضل لنکرانی، جواد، درس خارج اصول، سایت دفتر آیت الله حاج شیخ جواد فاضل لنکرانی، ۲۳ / ۱۱ / ۱۳۹۴.
۳۷. شبیری زنجانی، سید موسی، درس خارج فقه، سایت مدرسه فقاها، ۲۰ / ۹ / ۱۳۹۴.