

معناشناسی صفات منفی نمای خداوند در قرآن

از دیدگاه فخر رازی و علامه طباطبایی

دکتر روح‌الله زینلی^۱

چکیده

صفات خبری منفی نما از انواع صفاتی است که در قرآن کریم برای خداوند به کار رفته است. به صورت مشخص کید و مکر و خدعه، کبر و تکبر، جباریت، انتقام جویی، استهزاء و فراموشی را می‌توان از مهم‌ترین و بارزترین این نوع صفات دانست. فخرالدین رازی و علامه طباطبایی با توجه دادن به این حقیقت که کاربرد معنای ظاهری و انسان‌محور این صفات برای خداوند نادرست است، بر اساس معانی و استعمال‌های لغوی، اصول عقلانی و آیات محکم قرآن کریم در موضوع خداشناسی، به تبیین معنای قابل پذیرش این صفات و چرایی اتصاف خداوند به آن‌ها پرداخته‌اند.

کلیدواژه‌ها: اسم و صفت، صفات خبری منفی نما، کید، مکر، خدعه، متکبر، جبار، انتقام، استهزاء، نسیان.

طرح مسئله

قرآن کریم آشکارا از نام‌های خداوند سخن گفته است (اسراء/۱۱۰، اعراف/۱۸۰، طه/۸، حشر/۲۴). از این رو مسلمانان در پذیرش اصل وجود اسم برای باری تعالی تردیدی ندارند، اما درباره به کار بردن صفت برای خداوند چنین اجماعی را نمی‌توان

ruholla12@gmail.com

۱. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه حکیم سبزواری

دریافت: ۱۳۹۶/۶/۲۳ - پذیرش: ۱۳۹۶/۹/۲۵.

یافت. در قرآن کریم مواردی وجود دارد که خداوند برتر از توصیف معرفی شده است (انعام/۱۰۰). در برخی بیان‌های روایی نیز به نفی صفت از باری تعالی اشاره گردیده است (سیدرضی، ۱۳۶۸ش: خطبه ۱). از این رو در بین صاحب‌نظران مسلمان دو دیدگاه رایج شده است؛ برخی برآنند که خداوند صفت ندارد، ولی بیشتر آن‌ها وجود صفت برای باری تعالی را پذیرفته‌اند (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱۰۴/۱).

گروه دوم در رویکردهای گوناگون به تقسیم‌بندی این صفات پرداخته، درباره معنای آن‌ها سخن گفته‌اند. تقسیم صفات به ثبوتی و سلبی، جمالی و جلالی، کمالی و تنزیهی، ذاتی و فعلی و نفسی و اضافی جزء رایج‌ترین این بخش‌بندی‌هاست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ۱۱۸/۶-۱۲۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۴: ۲۸۴؛ سبحانی، ۱۴۱۲: ۸۲/۱). در عین حال تقسیم‌بندی‌های دیگری نیز از اسما و صفات الهی قابل ارائه است که به دلیل امکان بحث از آن‌ها ذیل یکی از تقسیم‌های یاد شده، از شهرت کمتری برخوردارند، اما با توجه به اینکه در متون دینی از آن‌ها سخن رفته و متناظر با این واژه‌ها، پرسش‌ها و اشکال‌های و شبهات مختلفی نیز شکل گرفته است، لازم است تا با تفصیل و دقت بیشتری درباره آن‌ها بحث شود. صفات خبری از مشهورترین این‌گونه تقسیم‌بندی‌ها به‌شمار می‌رود. صفات خبری صفاتی هستند که در قرآن یا روایت‌ها به خدا نسبت داده شده‌اند و به اصطلاح از آنان در این منابع خبر داده شده است. (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱۰۴/۱). این صفات ویژگی‌های انسانی هستند که به خداوند متعال نسبت داده می‌شوند (اشعری، ۱۴۰۰: ۵۲۱). صفات خبری خود قابل تقسیم به دو بخش هستند: صفات خبری مثبت مانند داشتن صورت، دست، ایستادن و آمدن؛ و صفات خبری منفی یا منفی‌نما. «منفی‌نمایی این صفات به کاربرد رایج و شناخته شده آن‌ها در ارتباط با انسان مربوط می‌گردد. یعنی این صفات در ارتباط با انسان‌ها همواره دارای بار معنایی منفی هستند و به گونه‌ای از ویژگی‌های ناشایست انسانی به‌شمار می‌روند. برای مثال کید و مکر، انتقام‌جویی، تکبر و خود برتری‌بینی و استهزا از جمله صفاتی است که در متون اخلاقی با عنوان رذیله از آن‌ها یاد شده و جزء صفات مذموم به‌شمار رفته‌اند»

(نراقی، بی تا: ۳۳۶/۱؛ نراقی، ۱۳۷۸: ۲۴۵، ۲۸۷، ۵۵۵).

این امور در قرآن کریم یا به عنوان صفت و اسم خداوند به کار رفته اند و یا به گونه ای وصف افعال الهی به حساب آمده اند. به کار بردن چنین صفات ناشایستی برای خداوند متعال که از هرگونه نقص و محدودیت و رذیلت به دور است، سؤال برانگیز و سبب به وجود آمدن شبهات مختلف است. مفسران و متکلمان از گذشته تا کنون در پی ارائه راه حل هایی در قالب تفسیر و تأویل بوده اند.

در بیشتر کتاب های کلامی، صفات خبری دسته نخست بررسی شده اند و کمتر به صفات دسته دوم پرداخته شده است. در عین حال مفسران، ذیل آیاتی که صفات یاد شده را مطرح کرده اند، به بحث از معنای این صفات پرداخته اند. فخرالدین رازی و علامه محمد حسین طباطبایی نیز در این باره اظهار نظر کرده اند. با توجه به اینکه این دو مفسر می توان از سرشناس ترین مفسران قرآن در دو نگرش متفاوت اشعری و شیعه دوازده امامی به حساب آورد، برآنیم تا معنای صفات خبری منفی نما را از دیدگاه ایشان بررسی کنیم. بنابراین در پی پاسخ به دو پرسش اصلی هستیم: نخست اینکه فخر رازی و علامه طباطبایی در تفسیر این آیات چه گفته اند و این مشکل را چگونه حل کرده اند، و دیگر اینکه تفاوت اصلی آن ها در این زمینه چیست و کدام یک در پاسخ گویی موفق تر بوده اند.

اسم و صفت خداوند متعال

به اعتقاد صاحب نظران اسم و صفت در ارتباط با خداوند، از قبیل لفظ و مفهوم نیست، بلکه صفت، کمال وجودی است که عین ذات می باشد و اسم هم تعیین ذات است با کمال وجودی خاص. یعنی کمال وجودی صفت است و ذات متعین با این کمال اسم است. در این صورت الفاظی که با عنوان صفت از آن ها یاد می کنیم نیز صفت واقعی نیستند، بلکه حکایتگر و نشان دهنده صفات هستند. در حقیقت ذات با تعین اسم است و خود تعین صفت است و الفاظ حاکی از آن ها نیز اسم و اسم صفت یا آیین صفت می باشند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۳۲۷).

معناشناسی صفات خبری منفی نما

«کید و مکرو خدعه»، «کبر و تکبر»، «جباریت»، «انتقام جویی»، «استهزا» و «فراموشی» را می‌توان از مهم‌ترین و بارزترین صفات به اصطلاح منفی دانست که در قرآن کریم برای خداوند به‌کار رفته است. در این بخش معنای هر کدام از این صفات را در دو قسمت لغوی و قرآنی براساس نظرات فخررازی و علامه طباطبایی بررسی خواهیم نمود.

کید؛ کید به معنای فریب، حيله و چاره‌جویی (مهیار، بی‌تا: ۷۱۵)، راه و روش (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۵ / ۳۹۶)، نزدیک بودن و بدی (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳ / ۳۸۳) به‌کار رفته است. به معنای تلاش و کوشش که گاه مذموم و گاه ممدوح است نیز دانسته شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۲۸). به معنای نیرنگ با قید ایجاد ضرر برای مخلوقین نیز آورده شده است. (طریحی، ۱۳۷۵: ۳ / ۱۹۳). همچنین به معنای تدبیر در تلقی مثبت (قرشی، ۱۳۷۱: ۶ / ۱۷۱) و معالجه نیز آمده است. گرچه اصل معنایی آن تدبیر و فکر و چاره‌جویی است (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۰ / ۱۴۴).

واژه کید و مشتقات آن سی و پنج مرتبه در قرآن کریم به‌کار رفته است که از این تعداد چهار مورد مربوط به خداوند متعال می‌شود: (اعراف / ۱۸۳، یوسف / ۷۶، قلم / ۴۵، طارق / ۱۶). آیه نخست، آیه ۱۸۳ سوره اعراف است: ﴿وَأُمَلِّیْ لَهُمْ إِنَّا كَیْدِیْ مَتِّینٌ﴾؛ و به آنان مهلت می‌دهم، که تدبیر من استوار است. فخررازی درباره این آیه منطبق بر بینش اشاعره یعنی جبرگرایی اظهار نظر کرده است. او با صراحت می‌گوید که معنای آیه آن است که خداوند می‌خواهد این کافران به جهنم بروند و به همین دلیل به آن‌ها مهلت می‌دهد و شرایط گناه و دوری از خدا را برای آن‌ها فراهم می‌سازد. (رازی، ۱۴۲۰: ۱۵ / ۴۱۹). هر چند معتزله در مقابل، بحث استدراج را به معنای مهلت دادن معنا می‌کنند و کید را نیز به معنای عذاب دانسته‌اند، اما فخررازی به دو دلیل دیدگاه ایشان را نمی‌پذیرد: نخست اینکه، این یک واقعیت است که کافران در بسیاری از موارد زندگی خوبی دارند و زندگی آنان هم به‌گونه‌ای اداره می‌شود که در کفر و دوری از خدا استوارتر می‌شوند. این واقعیت با مسئله استدراج سازگاری ندارد. دیگر اینکه ادعای معتزله در

اینکه استدراج و مهلت دادن برای عقاب شدن است، با دیدگاه دیگران ناسازگار است. آنان معتقدند که خداوند جز خیر و خوبی برای بندگانش اراده نمی‌کند و در عین حال برآنند که خداوند می‌داند استدراج و مهلت دادن باعث می‌شود که فرد گرفتار کفر و فساد بیشتر گردد و عقاب و مجازاتش شدیدتر شود. این دو حالت با هم سازگاری ندارند زیرا اگر خداوند خیرخواه چنین بنده‌ای است باید او را زودتر از دنیا ببرد تا عذابش کمتر گردد. یا حتی می‌توان گفت که اصلاً او را نباید می‌آفرید و یا در بهشت می‌آفرید. اما اکنون که چنین نشده و او را به دنیا آورده و شرایط گناه را برای او فراهم تر نموده، می‌توان گفت که خداوند او را برای عذاب آفریده است. همچنان که آیه ۱۷۹ سوره اعراف بر این مطلب دلالت دارد (رازی، ۱۴۲۰: ۱۵ / ۴۲۰).

علامه طباطبایی در تفسیر آیه با اشاره به معنای استدراج آن را به دو بخش استدراج در نعمت و استدراج در عذاب تقسیم می‌کند. استدراج در نعمت آن است که برای فرد نعمتی پس از نعمت دیگر تجدید گردد تا از راه لذت بردن از این نعمت‌ها از توجه به پیامدهای ناگوار کارهایش باز ماند. وی آیات ۹۵ سوره اعراف و ۱۹۷ سوره آل عمران را دال بر این معنا می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۴۶/۸). علامه این معنا را متناسب و سازگار با آیه بعد دانسته و «املی لهم» را به معنای مهلت دادن به آن‌ها گرفته است. در این صورت معنای این می‌شود که این کافران نمی‌دانند که عاقبت شومی در انتظار آنان است و فکر می‌کنند که با تکذیب حق و حقیقت که با زیرکی و کامیابی ظاهری نیز همراه است، توانسته‌اند بر خداوند متعال پیروز شوند، در حالی که در واقع چنین نیست و آنان در چارچوب برنامه حتمی و با نقشه باری تعالی گام برمی‌دارند. در واقع این مطلب را می‌توان عمل بر اساس نظام علت و معلول و سبب و مسبب دانست. یعنی تکذیب امور روشن و صحیح نتیجه‌ای جز هلاکت در پی ندارد، آن هم به گونه‌ای که فرد خود نمی‌داند که در راه هلاکت گام نهاده است. با توجه به آنچه گفته شد، به نظر می‌رسد سخن علامه طباطبایی درباره تبیین معنای کید دقیق تراست و پیامدهای غیرقابل قبول

دیدگاه فخررازی را ندارد. در این دیدگاه، «کید» به معنای عذاب نیست تا اشکال‌های فخررازی متوجه آن باشد، بلکه روندی جاری در چارچوب سنت‌های الهی است. دلیل اصلی کید نامیدن آن هم پنهانی و غافلگیرکنندگی آن است. یعنی به همان دلیل که برای کارهای مخفیانه‌ای که انسان‌ها برای رسیدن به هدف‌های نادرستشان به کار می‌برند، از واژه کید استفاده می‌شود، این کار را نیز به دلیل مخفیانه بودنش می‌توان کید نامید. این معنا از آیه ۷۶ سوره یوسف نیز استفاده می‌شود. بنابراین هر کیدی در این معنا ناشایست نخواهد بود، بلکه کید زمانی نادرست است که به ستمی بینجامد (طباطبایی، ۱۴۱۷/۱۱:۲۲۵).

مکر؛ مکر به معنای حيله گری یا چاره‌جویی به صورت مخفیانه است (فراهیدی، ۱۴۱۰/۵:۳۷۰؛ ابن منظور، ۱۴۱۴:۵/۱۸۳-۱۸۴). مکر بازداشتن دیگری از آنچه قصد انجامش را داشته از راه به کارگیری حيله است که اگر به کار نیکی منجر شود، ممدوح و گرنه مذموم خواهد بود. مکر همچنین به معنای مهلت دادن هم آمده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲:۷۷۲). مکر همان خدعه و نیرنگ است و به معنای مجازات و استدراج هم آمده است (طریحی، ۱۳۷۵:۳/۴۸۴). مکر تدبیر و چاره‌اندیشی است، چه در امور خیر یا شر که بیشتر در امور شر به کار می‌رود (قرشی، ۱۳۷۰:۶/۲۶۵). مکر به معنای تدبیر و تقدیر برای زیان رساندن به غیر به صورت مخفیانه است (مصطفوی، ۱۳۶۰:۱۱/۱۴۴-۱۴۵).

این واژه در قرآن کریم چهارده بار در شکل‌های گوناگون به کار رفته که از این تعداد حدود پنج تا شش مورد به خدا نسبت داده شده است (آل عمران/۵۴، رعد/۴۲، اعراف/۹۹، انفال/۳۰، یونس/۲۱، ابراهیم/۴۶، نمل/۵۰).

فخررازی نخست به معنای لغوی مکر اشاره می‌کند: مکر عبارت است از چاره‌جویی برای رساندن شر. به عبارت دیگر مکر همان کارهایی است که برای رسیدن به هدف‌های نادرست انجام می‌گیرند (رازی، ۱۴۲۰:۸۱/۲۳۷). به همین دلیل او به کارگیری این معنا را درباره خداوند نادرست می‌داند و مکر را در جایگاه صفت خداوند از متشابهات

می‌داند که باید آن را تأویل نمود. مانند اینکه خداوند در واقع جزای مکررا مکر نامیده است. همچنان که در آیه شریفه فرموده است: «وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا» (شوری / ۴۰). به همین رو جزا و بازخورد خدعه را خدعه نامیده، همچنان که بازخورد استهزا را استهزا نام نهاده است. وجه دیگر آن است که چگونگی برخورد خداوند با آن‌ها شباهت به مکر دارد، از این رو به همین نام هم خوانده شده است. او وجه سوم را هم مطرح می‌کند که بر اساس آن مکر دیگر از متشابهات نخواهد بود، بلکه یک معنای اصلی دارد و آن تدبیر محکم و قطعی است، ولی در عرف، به تدبیر در دست‌یابی به اهداف شرارت‌آمیز اختصاص یافته است. بنابراین اگر مکررا با توجه به معنای اصلی آن درباره‌ی خداوند به کار بریم مشکلی نخواهد داشت (همان). البته فخر رازی به صورت مشخص هیچ‌یک از این اقوال را برنگزیده است، گرچه با توجه به اینکه وجه نخست تکرار اشکال است و وجه دوم نیز دچار ابهام است، بتوان وجه سوم را بهتر از دو وجه دیگر دانست و شاید آن را مورد نظر او هم بدانیم.

علامه در این باره مکررا به معنای غافلگیر کردن دیگری برای آسیب رساندن به او دانسته است و آن را در مورد خداوند به معنای مجازات می‌داند. از این رو مکررا به دو بخش ابتدایی و مکر مجازاتی تقسیم می‌کند و نسبت دادن مکر ابتدایی به خداوند را نادرست می‌داند. مکر ابتدایی آن است که بنده بدون اینکه مرتکب خطایی شده باشد، به گونه‌ای گرفتار عذاب گردد. بی‌شک چنین مکرری از خداوند ممتنع است، اما مکر مجازاتی یعنی اینکه فرد گناهی یا معصیتی را مرتکب شده و مستحق عقاب و مجازات است. در اینجا مکر یعنی همان مجازاتی که خداوند برای این گناه و خطا در نظر گرفته است و وجه مکر بودن آن هم این است که فرد خود نمی‌داند با این کار چه زبانی متوجه او شده است و در واقع از این مجازات غافل است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰۲/۸). با مقایسه دیدگاه علامه با فخر رازی می‌توان دریافت که جوهره‌ی هر دو پاسخ یکی است، با این تفاوت که سخن علامه طباطبایی در این مقام جزئی‌تر و آشکارتر است، در حالی که دیدگاه فخر رازی کلی‌تر است و هر دو نوع تدبیر اعم از ثواب یا عقاب را در برمی‌گیرد.

به علاوه نظر علامه با دیدگاه لغت شناسان سازگاری بیشتری دارد، زیرا لغت شناسان به تدبیر محکم و قطعی مثبت که پاداش را در پی دارد، اطلاق «مکر» نکرده اند و همواره درباره آن معنایی منفی را مدنظر داشته اند (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۳۷۰/۵ و ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۸۳/۵ و ۱۸۴). شاید برخلاف گفته برخی از اهل لغت (قرشی، ۱۳۷۱: ۶/۲۶۵) که «مکرالسیی» آمده در قرآن (فاطر/ ۴۳) را شاهدی بر این دانسته اند که مکر غیر سیی هم وجود دارد، بتوان گفت که سیی بودن مکرناظر به منفی بودن معنای مکر است، زیرا در آیات قرآن کریم آنجا که حقیقتی دو نوع خوب و بد دارد، به هر دو اشاره شده است، مانند شفاعت نیک و شفاعت بد (نساء/ ۸۵) و یا کار خوب و بد (اسراء/ ۷) و... اما درباره مکر فقط از بد بودن آن سخن گفته شده و در هیچ آیه ای به خوبی آن اشاره نشده است. البته بد بودن مکر برای انسانی است که دچار آن شده و گرنه از نگاه هستی شناختی و نسبت به باری تعالی بدی «مکر» معنا ندارد.

خدعه؛ خدعه به معنای پنهان داشتن چیزی است که شأن آن آشکار بودن است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۱۱۴-۱۱۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۸/۶۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۷۶/۱؛ مصطفوی، ۱۳۶۰: ۳/۲۸). این واژه پنج بار در قرآن کریم به کار رفته که در یک مورد در آیه ۱۴۲ سوره نساء به خداوند نسبت داده شده است. فخر رازی بر اساس معنای لغوی خدعه (رازی، ۱۴۲۰: ۲/۳۰۳)، خدعه خداوند را به معنای عذاب دانسته است. وی در توضیح چرایی نامیده شدن این عذاب به «خدعه»، به سخن ابن عباس اشاره می کند که گفته: خداوند در آخرت به آنان خدعه می کند، یعنی به آن ها نیز مانند مؤمنان روشنایی درونی عطا می کند، ولی تا به گذرگاه صراط می رسند، نور درونی آنان را خاموش می کند و آنان در تاریکی باقی می مانند و مانند مخاطبان آیه هفده سوره بقره می شوند (رازی، ۱۴۲۰: ۱۱/۲۴۹). وی در تفسیر آیه نه سوره بقره نیز به توضیح این حقیقت پرداخته است (رازی، ۱۴۲۰: ۲/۳۰۴).

از دیدگاه علامه طباطبایی خدعه از سوی خداوند در واقع همان مهلت دادن و اجازه دادن خداوند به منافقان است تا به صورت منافقانه و پنهانی ظاهرسازی کنند. خدعه

بودن آن هم از این جهت است که آنان خود نمی‌دانند خداوند و رسول خدا به نیت و کار آنان آگاهند و زمانی که به مجازات کارشان گرفتار آیند، خواهند فهمید (طباطبایی ۱۴۱۷: ۵ / ۱۱۷).

به نظر می‌رسد سخن علامه طباطبایی از گفته فخررازی دقیق‌تر است، زیرا فخررازی خدعه را به روز قیامت اختصاص داده است، در حالی که می‌توان پرسید چرا باید خداوند در روز قیامت آن هم با چنین کیفیتی خدعه کند؟ آیا قیامت زمان آشکار شدن رازها و حقایق نیست؟ البته ایشان هر دو خدعه را در نهایت همان عذاب ناشی از افعال این افراد دانسته‌اند، اما دلیل اطلاق خدعه بر آن در بیان علامه دقیق‌تر و کامل‌تر است. تکبر؛ این صفت در سیزده آیه برای خداوند متعال به کار رفته است: (بقره / ۱۸۵، نساء / ۳۴، رعد / ۹، اسراء / ۴۳-۱۱۱، حج / ۳۷-۶۲، لقمان / ۳۰، سبأ / ۲۳، غافر / ۱۲، جائیه / ۳۷، حشر / ۲۳، مدثر / ۳).

فخررازی در این باره بر آن است که این ویژگی در انسان‌ها مذموم است، زیرا کسی غیر از خداوند، دارای کبر و بزرگی و علو واقعی نیست و انسان‌ها با لحاظ ذاتشان جز حقارت و ذلت و مسکنت چیزی ندارند. بنابراین چنین موجودی وقتی اظهار بزرگی می‌کند یا خود را بزرگ و برتر می‌پندارد، در واقع دروغ می‌گوید. از این رو تکبر برای انسان‌ها مذموم است؛ زیرا به دروغ می‌انجامد، اما درباره باری تعالی به هیچ وجه دروغ نیست، بلکه عین حقیقت است. بنابراین وقتی خداوند این صفت را بیان می‌دارد، در واقع بندگانش را به شناخت جلال و والایی‌اش راه نموده است (رازی، ۱۴۲۰: ۲۹ / ۵۱۴). وی تأکید می‌کند که عبارت «سبحان الله عما یشرکون» در واقع رد توهم اشتراک مخلوقات باری تعالی با او در تکبر است. در واقع مخلوقات که به نفس خود ناقص و نیازمندند، با ادعای «کبر»، گویی دروغ را با نقصان ذاتی خود پیوند داده‌اند که از آن چیزی حاصل نخواهد شد، ولی درباره باری تعالی اظهار این بزرگی، پیوند کمال بر کمال است (همان).

علامه در توضیح «کبیر» بودن خداوند می‌گوید که اسم کبیر از اسمای حسنای باری تعالی است و در مورد اجسام از معانی متضایف است. اما معنایی که با ساحت

پاک باری تعالی مناسب دارد آن است که خداوند تعالی دارای همه کمالات هر موجودی است به علاوه زیادتی که اختصاص به ذات باری تعالی دارد. بنابراین کبیر بودن باری تعالی یعنی برخورداری از هر بزرگی و کمال. این معنا از «کبر» و بزرگی مناسب دیدگاه تنزیهی در این زمینه نیز می باشد، همان گونه که در آیه ۱۱۱ سوره اسراء، پس از توصیف باری تعالی، با استفاده از واژه «کِبْرَهُ» بر تنزیه حضرت حق تأکید شده است. آنچه درباره معنای «الله اکبر» از امام صادق علیه السلام نیز وارد شده به همین معنا اشاره دارد؛ یعنی حضرت به گونه ای تنزیهی آن را معنا کرده اند: خداوند برتر از آن است که به توصیف آید (الکافی، ۱/ ۱۱۷). «متکبر» نیز یعنی آن که دارای بزرگی و عظمت است. آنچه به عنوان صفتی ناروا برای انسان مطرح است، کبر و تکبر و استکبار است، که در همه، خود برترین و خود بزرگ بینی و اظهار آن مراد است (قرشی، ۱۳۷۱: ۶/ ۷۴). در آیه ۲۳ سوره حشر، صفت «متکبر» برای خداوند متعال به کار رفته است که علامه طباطبایی آن را به معنای آن کس که متلبس به کبریا و بزرگی و آشکارکننده آن است، دانسته است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹/ ۲۲۲).

از این رو در هردو تفسیر، اسم «متکبر» به عنوان اسمی کمالی و نشان دهنده صفت کمال «کبر» و «بزرگی» است که باری تعالی به صورت حقیقی متصف به آن است. **جَبَّارٌ** این صفت برای خداوند تنها یک بار در آیه ۲۳ سوره حشر به کار رفته است. ریشه این واژه «جبر» یا «اجبر» است. اصل معنای جبر به معنای اکراه و واداشتن به انجام دادن کار است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۶/ ۱۱۵). جبر به معنای اصلاح که با گونه ای از قهر و غلبه نیز همراه می باشد به کار رفته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱/ ۱۸۳).

«جَبَّارٌ» به چند معنا به کار رفته است؛ در انسان به معنای خود برترین و خود بزرگ بینی است، یعنی کسی که موعظه و توصیه هیچ کس را نمی پذیرد. (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۶/ ۱۱۷). برای خداوند به معنای مقهور ساختن خلق و غلبه بر آن هاست، به گونه ای که آن ها در برابر عظمت خالق هیچ اختیار و قدرتی ندارند (همان؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴/ ۱۱۳).

فخر رازی نیز برای «جبار» وجوه معنایی مختلفی را مطرح کرده است: نخست جبران کردن و به گونه‌ای اصلاح نمودن است؛ برای مثال به کسی که فقیری را بی‌نیاز می‌کند و یا شکستگی را ترمیم می‌کند «جابر» گفته می‌شود: «جابر کلّ کسیر و فقیر». معنای دیگر، اکراه و وادار کردن بر انجام کار بر طبق اراده اجبارکننده است؛ بنابراین در این معنا جبار همان «قاهر» خواهد بود. وجه سوم «جبار» که برای خداوند هم به کار می‌رود، به معنای دست‌نیافتنی است؛ مانند درخت نخلی که دست کسی به خرمایش نمی‌رسد که به آن «جباره» می‌گویند. معنای چهارمی هم به نقل از ابن عباس برای «جبار» آورده است که آن ملک عظیم است. این معنا نیز برای خداوند به کار می‌رود (رازی، ۱۴۲۰: ۲۹ / ۵۱۴).

علامه طباطبایی با توجه به معانی انتقام در تفسیر این اسم باری تعالی می‌گوید: جبار یا مبالغه در جبران و ترمیم شکستگی است، یعنی کسی که شکستگی را خیلی جبران می‌کند. سخن علامه در این زمینه عمومیت دارد و هر نوع شکستگی اعم از مادی و معنوی را دربر می‌گیرد، و یا به معنای کسی است که اراده‌اش نافذ است و به هر آنچه بخواهد، دیگران را وادار می‌سازد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹ / ۲۲۲). البته باید توجه داشت که وقتی گفته می‌شود خداوند متعال «فَعَّالٌ مَّا يَشَاءُ» است، به این معنا نیست که اراده خداوند سازوکار مشخصی مبتنی بر حکمت ندارد و او هر کار از جمله کارهای ناشایست مانند ظلم را نیز اراده می‌کند و انجام می‌دهد، چرا که او خیر محض است و از او جز خیر به وجود نیاید.

با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان دریافت که جبار دارای دو کاربرد معنایی است: یکی زمانی است که برای خداوند به کار رود و دیگری زمانی است که برای انسان‌ها به کار می‌رود. در کاربرد نخست مراد از جبار، جبران‌کننده و ترمیم‌کننده و یا اجبارکننده است. چنان‌که گفته شد، هیچ‌کدام از این دو، بار معنایی منفی ندارند، زیرا ترمیم و جبران همواره اقدامی مثبت است و اکراه و اجبار نیز درباره‌ی خداوند که جز بر خیر و خوبی و صلاح، اجبار و اکراه نمی‌کند، معنایی مثبت خواهد داشت. در کاربردهای انسانی معنای منفی جبار مانند «متمرد از عبادت خداوند» (مریم/۳۲) به کار می‌رود. البته این

معانی در مورد خداوند متعال به کار نمی‌رود. در این صفت نیز علامه طباطبایی و فخر رازی دیدگاهی همانند را مطرح کرده‌اند و فخر رازی همچون موارد دیگر، دیدگاه خاصی را برنگزیده است.

انتقام؛ انتقام از ریشه «نقم» و به معنای انکار کردن است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۵/ ۱۸۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۲/ ۵۹۰؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱/ ۸۲۲). به معنای اکراه نیز گرفته شده است. (طریحی، ۱۳۷۵: ۶/ ۱۸۰). در عین حال لغت‌شناسان آن را به معنای عقوبت نیز دانسته‌اند، به ویژه زمانی که متعدی به کار می‌رود (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۵/ ۱۸۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۲/ ۵۹۰؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱/ ۸۲۲).

این صفت دوازده مرتبه در آیات گوناگون برای خداوند به کار رفته است: (آل عمران/ ۴، مائده/ ۹۵، اعراف/ ۱۳۶، ابراهیم/ ۴۷، حجر/ ۷۹، روم/ ۴۷، سجده/ ۲۲، زمر/ ۳۷، زخرف/ ۲۵ و ۴۱ و ۵۵، دخان/ ۱۶).

فخر رازی انتقام را به معنای عقوبت و کیفر دادن گرفته و بر آن است که منتقم بودن خداوند متعال به معنای آن است که خداوند فاعل انتقام است (رازی، ۱۴۲۰: ۷/ ۱۳۴). او در توضیح آیه ۱۳۶ سوره اعراف، انتقام را در لغت به معنای سلب نعمت به وسیله عذاب دانسته است (رازی، ۱۴۲۰: ۱۴/ ۳۴۸). وی همچنین در تفسیر آیه ۴۷ سوره روم، به کار رفتن واژه «انتقام» را نشانه عادلانه بودن برخورد با کافران می‌داند. در اینجا نیز انتقام به معنای عقوبت است. فخر رازی در توضیحات خود فقط بر عذاب بودن انتقام تأکید کرده است، اما نکته و مطلبی را که بتواند مشکل نسبت دادن این صفت منفی به خداوند را حل کند ارائه نداده است.

علامه طباطبایی اما توضیح خود را بر اساس اینکه معنای انتقام «مجازات گناهکار بر انجام گناه است» بنا نهاده است. از این رو بر آن است که لازمه این معنا تشفی خاطر نیست. به عبارت دیگر در انتقام‌های بشری همواره انتقام با هدف تشفی خاطر انتقام‌گیرنده صورت می‌گیرد. زیرا خطا و گناه خطا کار سبب وارد آمدن زیان و ایجاد مشکل برای شخص می‌شود، به همین دلیل انتقام می‌گیرد تا مرهمی بر دردهای به وجود

آمده برای خود باشد. در حالی که این مسئله نسبت به خداوند متعال معنا ندارد، چرا که ذات باری تعالی منزّه از آن است که از اعمال بندگان متأثر شود و سود یا زیانی ببیند. از این رو «انتقام» خداوند تنها همان مجازات گناهکار خواهد بود، بدون اینکه از روی تشفی خاطر باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳/ ۱۰). بر خلاف فخر رازی، علامه طباطبایی با صراحت به اشکال نسبت صفت انتقام به خداوند متعال پرداخته است. وی در توضیح بیشتر، به مسئله وعده باری تعالی باره قضاوت بین بندگان اشاره می‌کند و با استناد به آیات ۲۰ سوره غافر و ۳۱ سوره نجم، چرایی انتقام‌گیری خداوند را نیز توضیح می‌دهد. در این آیات آمده است که خداوند به حق قضاوت می‌کند و در آیه ۴ آل عمران هم پیش از واژه انتقام، واژه «عزیز» به کار رفته است، یعنی ساحت باری تعالی منیع تراز آن است که حرمتش به سبب انجام دادن برخی کارها از سوی بندگان هتک شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳/ ۱۰). پس گویی به سبب این عزت، پاسخ هر هتک حرمتی را می‌دهد و این به نوعی انتقام به شمار می‌رود. علامه طباطبایی «ذوانتقام» را از اسمای حسناى باری تعالی می‌داند که چون همواره با «عزیز» به کار می‌رود، از فروع اسم «عزیز» است.

وی انتقام را به دو بخش فردی و اجتماعی تقسیم می‌کند. ویژگی انتقام فردی آن است که فرد در بیشتر موارد برای تشفی خاطر دست به انتقام گرفتن می‌زند. چنین انتقامی همواره از روی احساس صورت می‌گیرد و کمتر پشتوانه عقلانی دارد. در انتقام اجتماعی هدف حفظ امنیت جامعه و جلوگیری از هرج و مرج است. در این نوع انتقام حتی اگر فرد مظلوم از حق خود بگذرد، به دلیل ارتباط فعل ظالم با امور مربوط به جامعه و به عبارت دیگر تعدّی او به حقوق اجتماع، قانون، حق برخورد و استیفای حقوق را محفوظ دانسته و چنین فردی مستحق مجازات خواهد بود. مجازات این فرد که به هیچ وجه از روی احساس و با هدف تشفی خاطر نیست، کاری عقلانی و مثبت تلقی می‌شود. بنابراین می‌توان گفت که ذوانتقام بودن خداوند باید به معنای دوم، یعنی انتقام اجتماعی معنا شود. علامه با اشاره به اشکالی که بر اساس معنای نخست انتقام درباره کاربرد آن برای خداوند مطرح شده است، تأکید می‌کند که در این اشکال بین انتقام

فردی و اجتماعی خلط صورت گرفته است. آنچه برای خداوند ثابت می شود انتقام اجتماعی است نه فردی. مانند خلطی که درباره ناسازگاری رحمت و اسعه الهی با خلود در عذاب مطرح شده است. در آنجا نیز بین رحمت نفسانی در انسان که در واقع تأثیر و انفعال قلبی سبب آن می شود و رحمت عقلی که همان کامل کردن نقص موجود ناقصی است که استعداد کامل شدن را دارد، خلط صورت گرفته است. به همین صورت مراد از رحمت خداوند همان رحمت عقلی است و خلود زمانی رخ می دهد که استعداد تعلق رحمت از بین برود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲ / ۸۷).

برتری بیان علامه طباطبایی برفخر رازی در این است که وی، هم انتقام را برای خداوند به گونه ای معنا کرده که اشکالی متوجه آن نیست و هم دلیل انتقام گرفتن را ارائه کرده است، در حالی که فخر رازی در همه آیاتی که انتقام به خدا نسبت داده شده، فقط به بیان معنای سازگار انتقام با باری تعالی اکتفا نموده است.

استهزاء؛ صفت منفی نمای دیگری که در قرآن کریم برای خداوند به کار رفته، استهزاء است. این صفت تنها در آیه ۵۱ سوره بقره آمده است: خداوند آن ها را استهزاء می کند و آنان را در طغیان شان فرو می گذارد تا سرگردان شوند. استهزاء، از ریشه «هزأ» به معنای مسخره کردن (ابن منظور: ۱/ ۱۸۳؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۱ / ۴۷۷؛ فراهیدی، ۱۴۱۰: ۴ / ۷۵)، خوار و ذلیل نمودن و جزای گناه می باشد (طریحی، ۱۳۷۵: ۱ / ۴۷۷). استهزاء و مزاح با یکدیگر تفاوت دارند، زیرا در استهزاء، اقتضا و اعتقاد به تحقیر استهزاء شونده وجود دارد، در حالی که در مزاح، تحقیر وجود ندارد و با چنین اعتقادی صورت نمی گیرد (عسکری، ۱۴۱۲: ۴۹۳). تفاوت استهزاء و مسخره کردن نیز در این است که استهزاء در جایی صورت می گیرد که فرد کاری نکرده تا به سبب آن، استهزاء شود، ولی در مسخره کردن چنین نیست (همان، ص ۴۹). نویسنده التحقیق اصل واحد در ماده استهزاء را مطلق تحقیر و اهانت بدون توجه به سبب این تحقیر و اهانت دانسته است. بنابراین استهزاء به معنای طلب تحقیر است به هر وسیله ای که رخ دهد، چه بنفسه و چه بغیره (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۱ / ۲۵۶). راغب اصفهانی پس از بیان اینکه «هزء» به معنای «مزاح پنهانی»

است، استهزاء را از خداوند صحیح نمی‌داند و در واقع آن را مجازات استهزاء و تمسخر کافران گرفته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱/ ۸۴۱).

در این باره فخر رازی ابتدا به طرح اشکال درباره کاربرد استهزاء برای خداوند متعال می‌پردازد و می‌گوید: استهزاء ملازم با تلبیس و فریبکاری است که از خداوند محال است، نیز استهزاء با جهل همراه است و جهل نیز بر خداوند ناروا است. وی از «تأویل» آیه سخن می‌گوید و در واقع پاسخ‌ها را به گونه‌ای تأویل آیه دانسته است (رازی، ۱۴۲۰: ۲/ ۳۰۹). وی در تأویل آیه چند وجه را بیان می‌دارد:

نخست جزایی بودن و به عبارت دیگر، مقابله به مثل بودن فعل خداوند در برابر استهزاءکنندگان است؛ زیرا جزای هر چیزی را به نام همان چیزی می‌نامند (بقره/ ۱۹۴؛ یس/ ۱۴۲).

دوم: چون زیان استهزای آنان به خودشان بازمی‌گردد و به مؤمنانی که تمسخر شده‌اند زبانی وارد نمی‌شود، در واقع گویی خداوند آنان را استهزاء می‌کند.

سوم: کوچکی و حقارت از جمله آثار استهزاء است. بنابراین استهزای خداوند یعنی ایجاد کردن حالت خواری و کوچکی در کافران تمسخرکننده؛ در واقع در اینجا مسبب به جای سبب قرار گرفته است. یعنی مهم یادآوری خواری و حقارت آن‌ها بوده، اما به جای بیان خود خواری و حقارت، عامل و سبب آن یعنی استهزاء را آورده است (مفاتیح الغیب، ۲/ ۳۱۰).

وجه چهارم آن است که خداوند با این کفار و منافقان، معامله و برخورد کسی را دارد که هم در دنیا و هم در آخرت تمسخر می‌شوند؛ تمسخر در دنیا این است که آنان سعی داشتند برنامه‌ها و اسرارشان را از پیامبر مخفی دارند و به گونه‌ای رفتار می‌کردند که گویی پیامبر چیزی نمی‌داند، در حالی که خداوند پیامبر را از برنامه‌های آنان مطلع می‌ساخت. در آخرت نیز تمسخر می‌شوند، زیرا در قسمتی از جهنم که آنان قرار دارند، راهی به سوی بهشت باز می‌شود و آنان به خیال اینکه می‌توانند وارد بهشت شوند و از جهنم خارج گردند، وارد آن گذرگاه می‌شوند، ولی به انتهای آن که می‌رسند با راه بسته مواجه می‌شوند

و همین سبب می‌شود تا مؤمنان آنان را مسخره کنند (همان).
از میان پاسخ‌های یادشده، پاسخ نخست و سوم می‌توانند اشکال را برطرف سازند،
گرچه فخررازی با صراحت هیچ‌یک از این اقوال را برنگزیده است، ولی از توجه در ترتیب
ذکر آن‌ها می‌توان دریافت که دیدگاه نخست را دقیق‌تر و کامل‌تر از دیگر دیدگاه‌ها دانسته
است.

علامه طباطبایی نیز در مورد این آیه و معنای استهزای خداوند اظهار نظر نکرده است،
اما می‌توان دیدگاه کلی ایشان درباره اوصاف مشابه را در تحلیل معنای استهزاء به کار
گرفت. در این صورت، معنای استهزای خداوند، در واقع تحقق نتیجه استهزاء است.
نتیجه استهزاء تحقیر و به رنج افتادن فرد مسخره‌شونده است. با توجه به این مطالب باید
گفت که فخررازی به صورت دقیق‌تر به این مسئله پرداخته و پاسخ کامل‌تری به
اشکال‌های وارده ارائه کرده است.

نسیان؛ صفت دیگری که برای خداوند به کار رفته، نسیان و فراموشی است. این
صفت در سه آیه به خداوند نسبت داده شده است (توبه / ۶۵؛ سجده / ۱۴؛ و
جاثیه / ۳۴).

«نسی» به معنای فراموش کردن، از یاد بردن و ذکر نشدن است (فراهیدی، ۱۴۲۰:
۳۰۴/۷). نسیان به معنای آن است که انسان از حفظ آنچه نزد خود (در ذهن خود)
داشته، دست بکشد، اعم از اینکه به عمد و یا از روی غفلت رخ داده باشد (راغب
اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۰۳). نسی هم‌چنین به معنای ترک کردن و دست کشیدن نیز آمده
است (طریحی، ۱۳۷۵: ۱ / ۴۱۳). این ترک کردن، هم می‌تواند از روی غفلت باشد و هم
از روی عمد (مصطفوی، ۱۴۲۰: ۱۲ / ۱۱۳).

فخررازی در تفسیر آیه ۶۷ سوره توبه، معتقد است که نمی‌توان فقط ظاهر آیه را در نظر
داشت، زیرا وی نسیان حقیقی را همان نسیان طبیعی می‌داند که نمی‌توان کسی را به
سبب آن بازخواست کرد و این معنا از نسیان هم در حق باری تعالی معنا ندارد. از این رو
معتقد است که این آیات باید تأویل شوند. وی دو تأویل برای آیه آورده است:

نخست اینکه این مردمان امر خدا را ترک کرده‌اند، به گونه‌ای که خداوند اوامر او را به منزله فراموش شده قرار داده‌اند؛ از این رو خداوند آن‌ها را چنین مجازات می‌کند، یعنی به منزله فراموش شده از ثواب و رحمت باری تعالی قرار می‌گیرند. به عبارت دیگر از نوع تسمیه مجازات به نام و عنوان جرم است. تأویل دوم آن است که نسیان را به معنای عدم یادآوری بدانیم، یعنی چون یاد خداوند را به سبب گناهان ترک کرده‌اند، خداوند هم آنان را در نظر نمی‌گیرد و رحمت و احسانش را عطایشان نمی‌کند. در واقع توجه نکردن که لازمه نسیان است، کنایه از نسیان گرفته شده است (رازی، ۱۴۲۰: ۱۶/۹۸). فخررازی در تفسیر آیه ۱۴ سوره سجده نیز نسیان خداوند را به معنای ترک توجه به آنان دانسته است (رازی، ۱۴۲۰: ۲۵/۱۴۶). او در تفسیر آیه ۳۴ سوره جاثیه نیز دو معنای یاد شده را درباره نسیان باری تعالی به کار برده است (رازی، ۱۴۲۰: ۲۷/۶۸۲). ترک توجه باری تعالی در واقع نتیجه کارهایی است که افراد انجام می‌دهند، همچنان که نتیجه برخی دیگر از کارها ایجاد شایستگی بیشتر برای دریافت رحمت و توجه بیشتر است.

علامه طباطبایی نیز فراموش کردن خداوند را کنایه از اعراض و ترک دانسته است، یعنی خداوند در روز قیامت از آنان اعراض می‌کند که گویا آنان را ترک کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۸/۱۸۰). وی در تفسیر آیه ۱۴ سوره سجده نیز فراموش کردن خداوند را کنایه از اهمیت ندادن دانسته است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶/۲۵۳).

در هر دو تفسیر به ویژه تفسیر فخررازی به این مسئله توجه داده شده است که فراموشی آمده در آیه، آن فراموشی طبیعی که انسان‌ها بی‌اختیار به آن دچار می‌شوند نیست، بلکه فعلی اختیاری است و افراد با آگاهی و از روی عمد دستورهای خداوند را نادیده گرفته‌اند و اطلاق فراموشی بر این کار به صورت کنایی است. به همین دلیل به راحتی می‌توان فراموش کردن خداوند را نیز کنایه از توجه نکردن دانست. چرایی به کارگیری چنین اطلاقی در قرآن کریم برای خداوند متعال نیز به نظر می‌رسد همچون موارد دیگر، تأکید بر عادلانه بودن جرم و مجازات است که هر دو در تفسیرهای خود به آن تصریح کرده‌اند.

نتیجه

فخررازی و علامه طباطبایی گرچه در حوزه اعتقادی به دو نگرش متفاوت تعلق دارند، اما در عرصه تفسیر قرآن کریم در موضوع صفات خبری منفی نما دیدگاهی مشابه و کمابیش همانند ارائه کرده‌اند. یکی از برآیندهای این سخن آن است که این مباحث می‌تواند زمینه‌ای مشترک را برای گسترش تعامل بین مسلمانان و در نهایت ایجاد وحدت و هم‌دلی میان آنان فراهم آورد. برآیند دیگر آن اثبات توفیق قرآن کریم در عرصه خداشناسی است. به عبارت دیگر قرآن کریم در موضوع خداشناسی نظامی را مبتنی بر توحید بر ساخته است که اجزای گوناگون آن در کمال سازگاری با یکدیگر قرار دارند، به گونه‌ای که دو نگرش متفاوت، با رعایت قواعد و اصول، تحلیل و تفسیرهای همانندی از آن را ارائه می‌کنند. برآیند دیگر نیز برجسته شدن جایگاه و نقش عقل در فهم دین است. در این موضوع هر دو مفسر بر اساس اصول مسلم عقلانی در خداشناسی بسیاری از آیات قرآن کریم را تأویل کرده‌اند. این رویه می‌تواند در مورد دیگر آموزه‌های قرآن کریم مانند آموزه‌های مربوط به معاد نیز به کار گرفته شود.

منابع

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۲. اشعری، ابوالحسن، *مقالات الإسلامیین واختلاف المصنئین*، ویسبادن، فرانس شتاینر، سوم، ۱۴۰۰ق.
۳. رازی، محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، صفوان عنان، دمشق-بیروت، دارالعلم-دارالشامیه، ۱۴۱۲ق.
۵. سبحانی، جعفر، *الایهات علی هدی الکتاب والسنة والعقل*، قم، مرکز العالمی للدراسات الإسلامیه، سوم، ۱۴۱۲ق.
۶. سیدرضی، *نهج البلاغه*، ترجمه جعفر شهیدی، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۶۸ش.
۷. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *الملل والنحل*، تحقیق محمد بدران، قم، الشریف الرضی، سوم، ۱۳۶۴ش.
۸. صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة*، بیروت، دار احیاء

- التراث، ۱۹۸۱م.
۹. صدرالدين شيرازى، *مفاتيح الغيب*، تصحيح محمد خواجوى، تهران، مؤسسه تحقيقات فرهنگى، ۱۳۶۳ش.
 ۱۰. طباطبايى، محمد حسين، *نهاية الحكمة*، قم، مؤسسة النشر الإسلامى، العاشرة، ۱۴۱۴ق.
 ۱۱. طباطبايى، سيد محمد حسين، *الميزان فى تفسير القرآن*، دفتر انتشارات اسلامى جامعه مدرسين حوزه علميه، ۱۴۱۷ق.
 ۱۲. طريحي، فخرالدين، *مجمع البحرين*، تهران، كتاب فروشى مرتضوى، ۱۳۷۵ش.
 ۱۳. عسكرى، ابوهلال، *الفروق اللغويه*، تنظيم الشيخ بيت الله بيات، مؤسسة النشر الإسلامى، قم، ۱۴۱۲ق.
 ۱۴. فراهيدى، *كتاب العين*، قم، هجرت، دوم، ۱۴۰۲ق.
 ۱۵. قرشى، على اكبر، *قاموس قرآن*، تهران، دار الكتب الاسلاميه، ۱۷۳۱ش.
 ۱۶. مصطفوى، حسن، *التحقيق فى كلمات القرآن الكريم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر كتاب، ۱۳۶۰ش.
 ۱۷. مهيار، رضا، *فرهنگ ابجدى*، بى جا، بى نا، بى تا.
 ۱۸. نراقى، احمد، *معراج السعادة*، قم، هجرت، ۱۳۷۸ش.
 ۱۹. نراقى، محمد مهدى، *جامع السعادات*، تصحيح محمد كلانتر، بيروت، اعلمى، بى تا.