

سه‌م عقل و نقل در معناشناسی صفات خبری از نگاه فاضل مقداد

ابوالقاسم اسدی*

علی‌الله‌بداشتی**

چکیده

اهتمام اغلب متکلمان امامیه به استفاده از عقل، هم به عنوان ابزار کسب معرفت و هم به عنوان منبعی مستقل و معتبر، در الاهیات بالمعنی الاخص، ملهم و برگرفته از متون مقدس دینی همچون آیات و روایات است. قرآن کریم به عنوان کلام الاهی، مجموعه منسجم و واحدی است که در آن هیچ‌گونه تعارض و اختلافی دیده نمی‌شود. اما آیات قرآن متشکل از دو دسته آیات محکم و متشابه است و آیات متشابه با رجوع به محکومات تأویل می‌شود و معنای واقعی خود را می‌یابد. در این مقاله، ضمن بیان دلایل فاضل مقداد در خصوص ضرورت تأویل آیات متشابه گزارشی از تأویلات وی از آیات ناظر به عضوداشتن، جهت‌داشتن و امکان رؤیت خداوند در مقابله با مجسمه (مشبهه)، کرامیه و اشاعره همراه با ذکر ویژگی‌های روش‌شناختی وی، عرضه شده است.

کلیدواژه‌ها: فاضل مقداد، تأویل، تعارض، عقل، نقل، صفات خبری.

* دانشجوی دکتری رشته کلام اسلامی دانشگاه قم (نویسنده مسئول). ghasemasadi1990@gmail.com

** دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه قم. alibedashti@gmail.com

[تاریخ دریافت: ۹۴/۱/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۰۵/۲۱]

مقدمه

در بحث حجیت عقل و میزان اعتبار آن، یک بار «منبع» بودن آن در کنار کتاب و سنت بحث و بررسی می‌شود و بار دیگر این بحث مطرح می‌شود که آیا می‌توان برای استخراج، استنباط و استدلال از کتاب و سنت از عقل به عنوان ابزاری قابل اعتماد استفاده کرد یا خیر. به تعبیر دیگر، آیا عقل ابزار مطمئنی برای کشف مفاد و مدلول صحیح و درست کتاب و سنت هست یا نه.

همه متکلمان امامیه، علاوه بر ارجح و حرمتی که برای عقل قائل اند، آن را ابزار و وسیله‌ای مطمئن برای کسب معرفت می‌دانند. اما درباره منبع بودن عقل جز گروه اندکی از آنها که به نص‌گرایان و اخباریان شهرت دارند، سایرین بر اساس آموزه‌های دینی همواره عقل را در کنار نقل، منبع معتبری در شناخت حقایق ماوراء طبیعی می‌دانند. از نظر این گروه، عقل و نقل (و وحی) از حقیقتی واحد حکایت می‌کنند و در صورت قطعی بودن هیچ کدام با دیگری مخالفتی ندارد.

در عصر غیبت، شیخ مفید در گشودن راه عقل به عنوان منبع استدلال و برهان و نه فقط به عنوان ابزاری برای درک کتاب و سنت به تلاش گسترده‌ای دست زد. او حد و حدود عقل را در مسائل اعتقادی مشخص کرد و پیامدهای زیانبار تفکر حدیثی صرف را گوشزد کرد و حتی حجیت قرآن و سنت را مستند به حجیت عقل دانست^۱ (المفید، ۱۳۷۱: ۷۴/۵).

پس از او، سید مرتضی علم‌الهدی (متوفای ۴۳۶ ه.ق.) و شیخ طوسی (متوفای ۴۶۰ ه.ق.) نیز همین طریقه را پی می‌گیرند. شیخ طوسی تنها راه اثبات وجود خداوند را استدلال عقلی می‌داند و معتقد است تنها راه معرفت باری تعالی تفکر و نظر است^۲ (الطوسی، ۱۴۰۶: ۲۵). این روش به دست سدیدالدین حمصی رازی (متوفای ۵۸۰ ه.ق.) در *المنتقد من التقليد* ادامه می‌یابد. سپس نصیرالدین طوسی (متوفای ۶۷۲ ه.ق.) و شاگردش علامه حلی در اغلب آثار کلامی خود ابتدا به شیوه عقلی به اثبات واجب‌الوجود و بسیاری از اوصاف او می‌پردازند و پس از آن اصول حاکم بر شریعت را مبتنی بر اعتبار عقل می‌دانند. از نظر نصیرالدین طوسی، فقط جزئیات از حیثه عقل خارج می‌مانند (الطوسی، ۱۳۶۷: ۴۴۲).

فاضل مقداد سیوری (متوفای ۸۲۶ ه.ق.)، علاوه بر اینکه فقیه و اصولی برجسته شیعی است، در علم کلام نیز شروحو همچون *ارشاد الطالبین* و شرح باب *حادی عشر*^۳ و نیز

آثار مستقلی مانند *اللوامع الالهیه*^۴ تألیف کرده است. آرای کلامی او ذیل آرای کلامی نصیرالدین طوسی و علامه حلی قرار می‌گیرد.

۱. ضرورت تعقل از نظر فاضل مقداد

همان‌طور که ملاحظه شد، متکلمان امامیه غالباً بر ضرورت ابتدای مباحث اعتقادی بر اصول عقلی تأکید داشته‌اند و این ضرورت از نظر آنها بدان حد بود که ایمان بدون شناخت را عامل فلاح و رستگاری نمی‌دانستند. به همین دلیل، آنها معمولاً در ابتدای مباحث «الاهیات بالمعنی الاخص» خود، بابتی تحت عنوان «وجوب النظر» باز می‌کردند و ضرورت نظر و تعقل را یادآور می‌شدند. فاضل مقداد نیز لامع اول از لوامع الاهییه را تحت عنوان «مباحث نظر» (تعقل) نامیده و در آن، هم معرفت باری تعالی و هم تعقل را، که لازمه رسیدن به این معرفت است، واجب شمرده است.

او همچنین، در شرح این جمله علامه حلی، که در اول باب حادی عشر ضرورت کسب معرفت به خداوند و صفات و افعال او، نبوت، امامت و معاد را مسئله‌ای اجماعی و جهل به آنها را موجب خروج از جرگه ایمان و دخول در عذاب جاویدان می‌داند، می‌نویسد:

کسی مستحق پاداش است که ایمان داشته باشد، در حالی که با توجه به آیه «قالت الاعراب امانا قل لم تؤمنوا و لکن قولوا اسلمنا» کسانی که بدون شناخت خدا و رسولش، آنها را تصدیق کرده‌اند مؤمن نیستند. از طرف دیگر، کسی که شرایط تکلیف را داشته باشد و مستحق هیچ‌گونه پاداشی نباشد به اجماع همه علما مستحق عذاب خواهد بود. چون فرد مکلف یا باید به پاداش برسد یا عذاب شود (سیوری، ۱۳۷۳: ۵).

۲. معناشناسی صفات خبری

منظور از صفات خبری صفاتی است که فقط به استناد آیات و روایات به خداوند نسبت داده می‌شود. این صفات را نمی‌توان از راه عقل اثبات کرد بلکه عقل از اسناد آنها به خداوند سرباز می‌زند. از میان اهل سنت، گروه موسوم به صفاتییه، اهل حدیث و سلفیه این صفات را به خداوند نسبت می‌دهند و بعضی از صفات خبری مانند نفس،

وجه، دست، سمع و بصر را صفت ذات می‌دانند و بعضی دیگر مانند جهت‌داشتن، حرکت‌داشتن، مکانمندی و قابلیت دیده‌شدن را احوال ذات می‌خوانند. اشاعره هم، که خود را تابع اهل سنت و جماعت می‌دانند، از نظر هستی‌شناختی در اسناد این صفات به خداوند تردیدی ندارند. آنها فقط از نظر معناشناختی گاه مانند امام محمد غزالی، فخر رازی و تفتازانی به تأویل روی آورده‌اند و گاه مانند ابوالحسن اشعری از تأویل آنها نیز خودداری کرده‌اند.

اما متکلمان امامیه، که با مبنا قراردادن حکم عقل از نظر هستی‌شناسی نمی‌توانند وجود این صفات را بپذیرند، ناچار می‌شوند در معناشناسی آنها را تأویل کنند.

۳. ضرورت تأویل صفات خبری از نظر فاضل مقداد

فاضل مقداد، هم در *ارشاد الطالبین* و هم در *لوامع* دلایل متعددی برای ضرورت تأویل آیات ناظر به صفات خبری بیان می‌کند که ذیلاً به دو دلیل اشاره می‌کنیم:

الف. لزوم توجه به جایگاه عقل در فهم کتاب و سنت: دلیل اول او این است که قرآن بارها مخاطب خود را به تعقل و تفکر فرا خوانده است و بی‌عقلان را سرزنش کرده و مرتبه وجودی آنان را پایین‌تر از مرتبه چارپایان قرار داده است. پس کتابی که با منطق عقل سخن گفته است نمی‌تواند سخنی گفته باشد که با بدیهیات عقلی در تعارض باشد و عقل را در فهم معنا و مدلول کلمات و جملاتش راهی نباشد. بنابراین، اگر مفسر و قرآن‌پژوه در فهم کتاب خدا با گزاره‌ای به ظاهر خلاف عقل مواجه شد بر او است که آن را با معیارهای عقلی تطبیق دهد تا مراد متکلم را به‌درستی درک کند. زیرا حکم‌کردن بر اساس گزاره‌های به‌ظاهر خلاف عقل و عمل به آن مستلزم تعطیل عقل است و با تعطیل عقل، نقلی هم اثبات نمی‌شود. او در این خصوص چنین نگاشته است:

إذا تعارض العقل والنقل وجب تأویل النقل و الأ لزم اطراح العقل فيطرح النقل
 ايضاً لا أطرح اصله؛ «وقتی بین گزارشی از کتاب و سنت با دلیل عقلی تعارض
 پیش آمد ظاهر کتاب و سنت را باید تأویل کرد و گرنه کنارگذاشتن دلیل عقلی
 لازم می‌آید و لازمه این کار، کنارگذاشتن کتاب و سنت است. چون اصل کتاب
 و سنت به دلیل عقل اثبات می‌شود (همو، ۱۳۸۰: ۱۶۵).

ب. حفظ انسجام و سازواری درون‌متنی: مهم‌ترین دلیلی که فاضل مقداد در اثبات ضرورت تأویل آیات قرآن ذکر می‌کند، این است که قرآن به منزله سخن واحد و منسجمی است که هیچ‌گونه اختلاف و تناقضی در آن وجود ندارد. قرآن کریم این فقدان اختلاف و تعارض بین آیات را دلیل محکمی بر الاهی‌بودن آن می‌داند و می‌فرماید: «و لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا» (نساء: ۸۲). بنابراین، اگر آیات متعدد قرآن صریحاً خداوند را با اوصاف غنی، صمد و احد توصیف کرده و هر گونه مشابهتی بین او و مخلوقات را منتفی دانسته باشد، دیگر نمی‌توان او را جسم دانست و برایش جهت و حیز (مکان) قائل شد. زیرا جسم مرکب است و مرکب به اجزای خود نیازمند است و موجودی که مکانمند باشد و جهت داشته باشد، چه در یک مکان و جهت خاص باشد و چه در همه مکان‌ها و جهات گوناگون، باز هم نیازمند خواهد شد. لذا آن دسته از آیات متشابه که به نحوی بر جهت‌داشتن و جسم‌بودن یا بر امکان رؤیت خداوند دلالت دارند باید به گونه‌ای تأویل شوند که با آیات محکم همخوانی داشته باشند (همان: ۱۶۷).

۴. معناشناسی تأویل و فرق آن با تفسیر

یکی از مسائل مهم در زبان‌شناسی قرآن کریم این است که تفسیر و تأویل چه تفاوتی با هم دارند؛ و آیا تأویل و تفسیر قریب‌المعنا هستند یا اینکه تأویل غیر از تفسیر است. مفسران در ابتدا غالباً تفسیر و تأویل را مترادف می‌گرفته‌اند و به تدریج آنها را در طول هم و امروزه آنها را در مقابل هم می‌گیرند (الطباطبایی، ۱۳۹۳: ۲۷/۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۳۵۴).

راغب اصفهانی می‌گوید: «همان‌گونه که سفر به معنای آشکارکردن معنای محسوس است فسر هم به معنای آشکارکردن معنای معقول است و اگر ماده فسر در باب تفعیل برده شده به دلیل سهل الوصول نبودن این معنای معقول است» (الراغب الاصفهانی، ۱۳۶۳: ۴۷). بنابراین، تفسیر در جایی لازم است که الفاظ تا حدی ابهام داشته باشند و لفظ بدون ابهام بی‌نیاز از تفسیر است. اما تأویل از آل یؤول گرفته شده و به معنای بازگشت به مرجع و اصل است. در علم اصول در تعریف تأویل چنین آورده‌اند: «تیین مراد شارع با منصرف کردن لفظ از معنای ظاهری‌اش به معنای محتمل دیگر، از روی دلیلی

که این معنا را بر معنای ظاهری‌اش ترجیح دهد» (الرازی، ۱۳۷۶: ۴۶۳/۱)؛ و گاه گفته‌اند: «برگزیدن معنای محتمل و مرجوح بر معنای ظاهر و راجح از روی دلیل» (شاکر، ۱۳۷۶: ۲۶۹).

با توجه به تعاریف فوق، دو عنصر در تأویل نقش اصلی ایفا می‌کنند: ۱. لفظ در یک معنا ظهور داشته باشد ولی آن معنا مراد شارع نباشد؛ ۲. معنای مد نظر گوینده به کلی با ظاهر بیگانه نباشد و برای انصراف لفظ از معنای اول به معنای دوم دلیلی عقلی وجود داشته باشد (همان: ۲۷۰). نکته شایان ذکر اینکه در تأویل، دلیل ظنی است. از این رو گفته‌اند تأویل؛ ظن به مراد متکلم است؛ و فرق تأویل و تفسیر را نیز در همین می‌دانستند که وقتی با دلیل قطعی ابهام از لفظ برطرف می‌شد به آن تفسیر می‌گفتند و اگر فقط دلیل ظنی برای رفع ابهام بیان می‌شد می‌گفتند آن را تأویل کرده‌ایم.

فاضل مقداد نیز در همه تأویلاتی که در مبحث صفات خبری در *لومع* ذکر می‌کند به همین دو عنصر اصلی توجه دارد؛ یعنی اولاً آیاتی را تأویل می‌کند که ظاهراً با آیات محکم قرآن در تعارض هستند؛ ثانیاً در تأویلات خود، هیچ‌گاه از معنای ظاهر غفلت نمی‌کند و همواره در جست‌وجوی پیدا کردن نسبتی است که معنای ظاهر را با تأویل آن پیوند دهد. او نه همه آیات قرآن را نیازمند تأویل می‌داند و نه در تأویلات خود آنچه‌ان از معنای ظاهر دور می‌شود که به کلی ربط و نسبت بین ظاهر و باطن گسیخته شود یا حتی در پرده ابهام باقی بماند.

۵. ضوابط تأویل از نظر فاضل مقداد

درست است که عقل در معناشناسی کتاب و سنت نقش اساسی دارد، ولی این سخن به این معنا نیست که هر انسانی بتواند با عقل خویش به درک همه مطالب کتاب الهی نائل آید. زیرا گاهی خود عقل در مقام معرفت حقایق والای الهی متوجه می‌شود که به کنه ذات و کنه صفات حق راه نمی‌یابد، بلکه از تأویل بسیاری از آیات الهی و احکام شرعی نیز ناتوان است. با این حال، اگر عقل به اصول و ضوابطی روشن و پذیرفتنی ملتزم شود می‌تواند به فهم مراد گوینده و شارع مقدس امیدوار گردد. فاضل مقداد نیز به منظور پرهیز از تفسیر به رأی و هر گونه تطبیق آرای شخصی بر کتاب و سنت بیش از هر چیز خود را ملتزم به رعایت دو ضابطه کلی می‌داند:

ضابطه اول: معناشناسی واژه‌ها و مفردات الفاظ با توجه به ساختار متن؛ قاعده کلی این است که وقتی در قرآن و روایات با مفاهیمی مانند حیات الهی، علم، قدرت، کلام، مشیت خداوندی و همچنین تعبیری مانند عرش، کرسی، لوح، قلم و مانند آنها مواجه می‌شویم، برای فهم معنای آنها ابتدا باید معنای لغوی و عرفی آن را جست‌وجو کنیم و سپس با توجه به جایگاه ترکیبی کلمات در ساختار متن معنای آنها را دریابیم. مثلاً مفهوم کتاب برای چیزی وضع شده که محل ثبت حقایق و حوادث باشد. بنابراین، کتاب الهی را هم باید به همین معنا گرفت و در هر دو صورت کتاب را باید برای ثبت وقایع و حوادث دانست. اما کتاب الهی، که از سنخ موجودات فراطبیعی است، از جنس کاغذ و پارچه و مانند آن نیست. بنابراین، اولین ضابطه در تأویل آیات قرآن این است که رابطه معنا با وضع ابتدایی قطع نشود. این در حالی است که در بسیاری از تأویلات باطنیه رابطه بین لفظ و معنای حقیقی و ابتدایی به طور کلی قطع می‌گردد.

فاضل مقداد درباره معنای سه واژه «نور»، «نزل» و «قرب» می‌گوید خداوند نور پخش شده بر سطح دیوار و ساطع شده از ماه و خورشید نیست. بنابراین، نور در آیه «اللّه نور السموات والارض» (نور: ۳۵) را به منور (روشنایی‌بخش) یا هدایت‌کننده و مانند آن معنا می‌کنیم تا عقل از پذیرش آن امتناع نکند. کما اینکه هیچ انسان عاقلی فعل «انزل» را در دو آیه «انزل لکم من الانعام ثمانية ازواج» (زمر: ۶) و «وانزلنا الحديد» (حديد: ۲۵) به معنای «فرو فرستاد» نمی‌گیرد و هیچ کس واژه «قرب» در آیه «نحن اقرب الیه من حبل الوريد» (ق: ۱۶) را به معنای نزدیکی مکانی نمی‌داند. ولی اگر بگوییم منظور از «قرب» احاطه علم و قدرت خداوند است، دیگر کسی آن را انکار نمی‌کند. نتیجه‌ای که او می‌خواهد بگیرد این است که کلمات در یک زبان، سیستم بسته و ویژه‌ای را تشکیل می‌دهند و هر کلمه و مفهومی معنای واقعی خود را در این نظام و در ارتباط با سایر مفاهیم و عبارات پیدا می‌کند.

ضابطه دوم: توجه به حقیقت و روح معنا: برخی از بزرگان امامیه معتقدند الفاظ برای روح و غایت معنا وضع شده‌اند نه برای مسمای خاص. همان‌طور که به تجربه می‌بینیم اگرچه مسماهای الفاظ به مرور زمان تغییر می‌کند اما تا زمانی که روح معنا و غایت لفظ باقی است استعمال لفظ در آن معنا حقیقی و درست است، مانند لفظ «چراغ» که در گذشته برای چراغ‌های فتیله‌ای به کار می‌رفت، اما امروزه برای چراغ‌های

الکتريکی، که هيچ مشابهت ظاهري با چراغ‌هاي گذشته ندارد، به طور حقيقي به کار مي‌رود و کاربرد جديد لفظ نزد همه خردمندان صحيح و بي‌اشکال است. زيرا روح و غايت معنای چراغ، يعني روشنايي و نوردهی آن، در چراغ‌هاي گذشته و حال ثابت است. به همين ترتيب، کاربرد مفاهيمی مانند لوح، قلم، عرش، کرسی، که در عالم ما اموری مادی هستند، به شرطی در باب عالم غيب درست است که روح معنا در هر دو یکی باشد (فاضل مقداد، ۱۳۸۰: ۱۶۵-۱۶۶).

فاضل مقداد درباره آياتی که به نحوی دال بر وصف مادی‌بودن و اوصاف مادی‌داشتن هستند، مانند حياداشتن، غضب و آمدن، می‌گويد در اينها قانون کلی اين است که به مصداق «خذ الغايات واترك المبادئ» وقتی اوصاف موجودات مادی به خداوند نسبت داده می‌شود، مقصد نهایی مد نظر باشد نه آن تغييرات و تحولات ابتدایی. مثلاً حيا در انسان آغاز و پایانی دارد. آغاز آن همان تغییری است که در او صورت می‌گیرد و اين تغییر نشانه خوف و ضعف و انکسار است و به همين دليل گفته‌اند «حيا» از «حياة» گرفته شده و نقص حيات است. اما پایان و هدف نهایی آن ترک عمل خاصی است و وقتی حيا درباره خداوند به کار رود منظور آن تغيير ناشی از خوف و ضعف نیست بلکه منظور ترک عمل خاصی است. اين مطلب درباره غضب هم صادق است. آغاز غضب به جوش آمدن خون و شعله‌ورشدن شهوت انتقام است و پایان آن رساندن کيفر آن کسی است که مغضوب واقع شده است. در خصوص خداوند آن حالت ابتدایی و انفعال اوليه مد نظر نیست، بلکه نتیجه آن مد نظر است. او همچنين، در بيان معنای لقای پروردگار و آیه «انهم ملاقوا ربهم» (بقره: ۴۶؛ هود: ۲۹) و مانند آن می‌گويد آیا نتیجه نهایی دیدار شخصیتی بزرگ جز اين است که انسان تحت فرمان و نفوذ نگاه او قرار می‌گیرد. حال که چنین معنایی برای همه انسان‌ها در روز بازپسین اتفاق می‌افتد چرا جايز نباشد که بگوئيم آنها پروردگار خویش را ملاقات می‌کنند.

صدرالدین شیرازی نیز در تفسير قرآن کریم می‌نويسد: «طريقه راسخان در علم و يقين اين است که واژگان را بر مفاهيم اصلی آنها باقی گذارند و تصرفی در معنا نکنند. اما تمام توان را صرف تحقيق در حقيقت اين معانی کرده، به تجريد معانی آنها از امور زايد بپردازند» (الشیرازی، ۱۳۶۶: ۱۵۰/۴ و ۱۵۱). او از باب نمونه درباره معنای «میزان» می‌نويسد اين کلمه برای «ما يوزن به الشيء» که امری مطلق و عقلی، و روح معنای

میزان است، وضع شده است؛ بدون اینکه مشروط به هیئت و صورت خاصی باشد. بنابراین، هر چه با این معنا مطابقت داشته باشد، اعم از اینکه حسی باشد یا عقلی، میزان شمرده می‌شود (همان).

ملا محسن فیض نیز همین نظریه را پذیرفته و آن را با بیانی دیگر و با توضیح معنای «قلم» در قرآن چنین تبیین می‌کند: الفاظ در ازای حقایق وضع شده‌اند که گاه مصداق محسوس پیدا می‌کنند و گاه مصداق معقول. وی از باب نمونه درباره معنای قلم و لوح می‌نویسد:

هر معنا از حقیقت و روحی برخوردار است و هر حقیقتی صورت و قالبی دارد که البته ممکن است یک حقیقت صورت‌ها و قالب‌های متفاوتی داشته باشد. مهم این است که الفاظ برای حقایق و ارواح وضع شده‌اند. مثلاً قلم ابزاری برای نوشتن بر روی لوح است و فرقی نمی‌کند که از نی باشد یا از آهن یا از چیز دیگر، همان‌طور که فرقی ندارد که لوح کاغذی باشد یا چوبی. مهم این است که نقشی بر روی آن ایجاد شود؛ حتی لزومی ندارد که این نقش محسوس باشد بلکه می‌تواند نقشی معقول باشد (الفیض الکاظمی، ۱۳۷۷: ۶۷/۱).^۶

۶. تأویلات مقداد

در این بخش، گونه‌های مختلف تأویل را، که فاضل مقداد به آن مبادرت کرده، بیان می‌کنیم.

۶.۱. تأویل آیات صفات خبری ذات خداوند

فاضل مقداد در *لوامع*، پس از بیان دلایل ضرورت تأویل به تبیین معنای آیاتی از قرآن کریم می‌پردازد که سه گروه مشبیه (مجسمه)، کرامیه و اشاعره عقاید باطل خود را به آنها مستند می‌کنند. آیات دسته اول آیاتی هستند که بر اساس آنها مجسمه برای خداوند اعضایی مانند اعضای بدن انسان قائل می‌شوند.

الف. تأویل وجه، عین، ید، یمین، قبضه، ساق: از جمله این آیات می‌توان به آیاتی اشاره کرد که در آنها «وجه» یا به «ربک» اضافه شده یا به «الله». بر اساس نظر مشبیه، با توجه به اینکه نمی‌شود چیزی را به خودش اضافه کرد، وجه نمی‌تواند همان ذات

باشد، بلکه جزئی از ذات است. آنها با این استدلال نتیجه می‌گیرند که خداوند دارای وجه است. فاضل در پاسخ به این شبهه می‌گوید اگر وجه یک عضو باشد معنای آیه «و ببقی وجه ربک» این خواهد بود که همه اعضای دیگر از بین بروند و فقط وجه باقی بماند؛ به‌خصوص با توجه به اینکه در آیه «اینما تولوا فثم وجه الله» (بقره: ۱۱۵) برای تأکید و مبالغه می‌فرماید به هر جا رو کنید همان جا روی خداوند است. اگر وجه عضوی مادی باشد از این آیه لازم می‌آید که جسمی واحد در اماکن متعدد وجود داشته باشد. اما دلیل استفاده از «وجه» به جای ذات این است که انسان معمولاً از چهره شناخته می‌شود. گویی وجود انسان با چهره‌اش تحقق می‌یابد. ضمن اینکه آثار عقل و فهم و زیبایی و نیکویی انسان در چهره او نمایان می‌شود. فاضل در اینجا اضافه می‌کند که گاه مراد از «وجه»، رضای الاهی است. مثلاً در آیه «انما نطعمکم لوجه الله» (انسان: ۹) می‌فرماید آنها برای رسیدن به وجه الاهی به نیازمندان اطعام می‌کنند و در آیه «الا ابتغاء وجه ربه الاعلی» (لیل: ۲۰) می‌فرماید آنها اعمال خیر برای کسب وجه پروردگار خویش انجام می‌دهند. حال اگر آن‌طور که مشبهه می‌گویند وجه به معنای صورت و چهره باشد، چون از نظر آنها وجه الاهی قدیم است باید نتیجه بگیریم که آن نیکوکاران اعمال خیر و اطعام به نیازمندان را بدین‌منظور انجام می‌دهند که به چیزی از قبل موجود برسند و این چیزی جز تحصیل حاصل نیست. اما دلیل اینکه وجه را کنایه از رضا می‌گیریم این است که وقتی انسان به چیزی تمایل قلبی پیدا می‌کند به آن روی می‌آورد و وقتی از آن بدش می‌آید رویش را از آن برمی‌گرداند (همان: ۱۷۰).

او درباره معنای «عین» در آیاتی مانند «واصنع الفلک باعیننا» (هود: ۳۷؛ مؤمنون: ۲۷) و «لتصنع علی عینی» (طه: ۳۹) و «فاصبر لحکم ربک فانک باعیننا» (طور: ۴۸) نیز می‌نویسد: این آیات قابل حمل بر ظاهر خود نیستند. زیرا اگر عین به معنای چشم باشد، لازمه بعضی از این آیات این است که در چهره خداوند چند چشم وجود داشته باشد، که البته چنین چهره‌ای زیبا نخواهد بود. ولی اگر قرار گرفتن در برابر دیدگان را کنایه از توجه و مراقبت بدانیم معنای آیات این می‌شود که ما کاملاً مراقب و متوجه تو و اعمال هستیم و اگر کسی بپرسد چه نسبتی بین چشم و مراقبت وجود دارد در پاسخ می‌گوییم وقتی انسان بخواهد به چیزی توجه و از آن مراقبت کند، به او زیاد نگاه می‌کند (فاضل مقداد، ۱۳۸۰: ۱۷۲).

در خصوص آیاتی که دلالت بر دست داشتن خداوند دارند، چه آنها که لفظ «ید» را به صورت مفرد به کار برده‌اند، مانند آیات «یدالله فوق ایدیهم» (فتح: ۱۰) و «یدالله مغلوله» (مائده: ۶۴) و چه آنها که «ید» را به صورت ثنا و جمع به کار برده‌اند، مانند آیه «یداه مبسوطان» (همان) و آیه «و مما عملت ایدینا» (یس: ۷۱)، فاضل می‌گوید «ید» در این آیات مجازاً یا از قدرت حکایت می‌کند یا از نعمت. زیرا هم قدرت با دست اعمال می‌شود و هم نعمت با دست اعطا می‌گردد. چون بین دست و اعمال قدرت و اعطای نعمت علاقه سببیت وجود دارد می‌توان به جای آنها از کلمه دست استفاده کرد و اگر در خصوص آیه «یداه مبسوطان» «ید» را به معنای نعمت می‌گیریم از آن رو است که این آیه در پاسخ به یهود است و یهود با گفتن «ید الله مغلوله» نمی‌خواستند قدرت خدا را انکار کنند، بلکه می‌خواستند بگویند خداوند از دادن نعمت به مخلوق خویش دریغ می‌کند؛ و تشبیه آوردن آن، دلیل و نشانه کثرت نعمت‌ها و شمول آنها است و ممکن است دلیل بر نعمت‌های ظاهری و باطنی یا دنیوی و اخروی باشد (همان: ۱۷۴).

درباره آیه «لما خلقت بیدی» (ص: ۷۵) دو قول وجود دارد: قول اول این است که «یدین» دو صفت قائم به ذات هستند که به وسیله آنها خلقت همراه با اکرام و تکریم صورت می‌گیرد، همان‌طور که وقتی انسان برای چیزی ارزش خاص قائل باشد آن را با دست‌های خودش انجام می‌دهد. بر اساس این قول منظور از دست در اینجا قدرت نیست. زیرا اولاً، همه مخلوقات با قدرت خلق می‌شوند، در حالی که خلقت با دو دست در آیه فوق امری اختصاصی برای انسان تلقی شده که در خصوص دیگران صورت نگرفته است و همین امر اختصاصی باعث شده است به فرشتگان بگویند به آدم سجده کنید. ثانیاً، در این آیه از دو دست سخن به میان آمده، و این در حالی است که قدرت واحد است و آن را به صورت ثنا به کار نمی‌برند.

فاضل سه ایراد بر این دیدگاه وارد می‌داند. او می‌گوید اولاً اگر خلق کردن با دو دست، دلیل بر اکرام و تکریم بود خلق کردن با چند دست دلیل بر تکریم بیشتر می‌شد و وقتی درباره حیوانات و چهارپایان می‌فرماید «و مما عملت ایدینا انعاماً» (یس: ۷۱) باید از تکریم بیشتر آنها حکایت می‌کرد. ثانیاً، «یدین» دلالت بر عدد ندارد کما اینکه در آیه «فقدموا بین یدی نجویکم صدقه» (مجادله: ۱۲) و مانند آن دلالت بر عدد ندارد؛ ثالثاً، در آیه، مفهوم حصر وجود ندارد و نگفته است که فقط انسان را با دو دست خویش خلق

کردم. چه بسا همان ویژگی در خصوص دیگر مخلوقات هم صحت داشته باشد. او پس از ذکر اشکالات فوق بر قول مزبور، نتیجه می‌گیرد که باید قول دوم را در اینجا ترجیح داد که بر اساس آن منظور از دست همان قدرت است و اگر آن را مثلاً آورده به دلیل شدت توجه و عنایت به حضرت آدم (ع) بوده است، همان‌طور که وقتی می‌خواهیم در اهمیت موضوع خاصی نهایت مبالغه را به کار ببریم می‌گوییم آن را با دو دست خودم انجام دادم و کاملاً معلوم است که این عنایت و توجه در خصوص غیر حضرت آدم (ع) وجود نداشته است.

فاضل می‌گوید با توجه به معنای «ید» معنای «یمین» و «قبضه» هم روشن می‌شود. زیرا دست راست از دست چپ قوی‌تر است و در اعمال قدرت کارآیی بیشتری دارد.^۷ پس منظور از آیه «السموات مطویات بیمینه» (زمر: ۶۷)، مطویات بقدرته است. کما اینکه در آیه «لاخذنا منه بالیمین» (الحاقه: ۴۵) اگر یمین را به فاعل برگردانیم منظور این است که او را با دست راست خود، یعنی با قدرت خود می‌گیریم. در خصوص آیه «والارض جمعاً قبضته یوم القیامه» (زمر: ۶۷) هم می‌گوید ظاهر آیه می‌فرماید زمین پنجه‌خداوند است، در حالی که قبضه خالق نمی‌تواند یکی از مخلوقات او باشد. ولی اگر «فی» را در تقدیر بگیریم معنای آیه این خواهد شد که زمین در پنجه‌خداوند، یعنی تحت قدرت و سیطره خداوند، است، مانند وقتی که می‌گویند کشور در قبضه سلطان است، یعنی تحت فرمان و قدرت او است.

ب. از جمله تفسیرهای ناروایی که در برخی کتب اهل سنت صورت گرفته این است که بر اساس حدیثی که ابوسعید خدری از پیامبر در توضیح آیه «یکشف عن ساق» (قلم: ۴۲) نقل کرده، خداوند در روز قیامت ساق پایش را بالا می‌زند و همه مؤمنان برایش سجده می‌کنند، اما باید دانست که اولاً، در این آیه فعل «یکشف» به صورت مجهول به کار رفته و فاعل آن ذکر نشده؛ ثانیاً، روشن نیست ساق پای چه کسی مکشوف می‌شود. زیرا ساق به صورت نکره به کار رفته و مضاف الیه ندارد. ثالثاً، ساق به صورت مفرد آمده و چون یک پا داشتن حتی برای حیوان هم نقص است، چه رسد به انسان و خداوند، بنابراین، همان‌طور که در عرف عرب معمول بوده باید بالازدن شلوار را کنایه از سختی‌های یک واقعه دانست کما اینکه «قامت الحرب علی ساقها» کنایه از شدت گرفتن جنگ بوده و در اینجا کنایه از سختی‌های روز قیامت است (همان: ۱۷۷).

ج. فاضل مقداد، همچنین، درباره آیاتی که نشانه روح و نفس داشتن خداوند هستند می‌گوید:

اولاً، اضافه روح به خداوند تشریفی است، همان‌طور که اضافه بیت و جنت، عبد و ... به خداوند تشریفی است و این نوع اضافه، شرافت و قداست را برای مضاف اثبات می‌کند. ثانیاً، روشن است که وقتی می‌فرماید از روح خودم در انسان دمیدم، منظور از دمیدن، جداشدن چیزی از چیزی دیگر نیست. بنابراین، نه از تعبیر روح من (روح خداوند) می‌توان نتیجه گرفت که خداوند دارای روح است و نه دمیدن روح به معنای انتقال روح از خداوند به انسان خواهد بود. در خصوص نفس هم، وقتی درباره خداوند به کار برده می‌شود، به معنای ذات شیء و خود شیء است، کما اینکه وقتی می‌فرماید «و ما یخضعون الا انفسهم» (بقره: ۹)، یا وقتی می‌گوید «فاقتلوا انفسکم» (بقره: ۵۴) به همین معنا است. اما درباره آیه «واصطنعتک لنفسی» (طه: ۴۱) باید گفت این آیه کثرت علاقه و محبت را می‌رساند، همان‌طور که وقتی می‌گوییم این خانه را برای خودم ساخته‌ام کثرت علاقه و محبت خود به آن را ابراز کرده‌ایم (فاضل مقداد، ۱۳۸۰: ۱۸۳).

۶.۲. تأویل آیات ناظر به جهت داشتن ذات خداوند

بنا بر گزارش شهرستانی، همه کتب ملل و نحل اتفاق دارند که کرامیه برای خدای تعالی جهت فوق قائل بوده‌اند و او را فوق بر عرش می‌دانستند. از میان آنها، بعضی خداوند را مماساً با عرش و بعضی دیگر محاذی با آن و بعضی دیگر با فاصله بی‌نهایت و در عین حال بالای آن می‌دانستند و همه آنها به آیه «الرحمن علی العرش استوی» (طه: ۵) تمسک می‌جستند (شهرستانی، بی‌تا: ۱۰۸/۱).

فاضل مقداد، در پاسخ به کرامیه، ابتدا آیاتی را که دلالت بر جهت داشتن خداوند است، به ده دسته تقسیم می‌کند و سپس معنای هر کدام را تبیین می‌کند. بنا بر دسته‌بندی فاضل:

دسته اول آیاتی هستند که از استوای خداوند بر عرش سخن به میان می‌آورند. فاضل درباره این آیات می‌گوید هیچ یک از این آیات مستلزم جهت داشتن و متمحیز بودن

نیست. زیرا لازمه جهت‌داشتن و تحیز این است که (اولاً) خداوند قابلیت تقسیم داشته باشد و جزئی که در سمت راست عرش است در سمت چپ نباشد و بالعکس (ثانیاً) اگر مستوی بر عرش قادر به حرکت و سکون بود حادث می‌شد و اگر قادر به حرکت و سکون نبود باید متصل به عرش و محدود به آن می‌شد و با توجه به آیه «و یحمل عرش ربک فوقهم یومئذ ثمانیة» (الحاقه: ۱۷) باید حاملان، عرش او را حمل، و از آن حفاظت کنند. در حالی که خالق مخلوق را حفظ می‌کند نه مخلوق خالق را؛ به هر حال چون نمی‌توان معنای ظاهر آیات را پذیرفت باید آنها را تأویل کرد و گفت منظور از استیلا، قهر و غلبه و نافذشدن قدرت و به جریان درآوردن احکام الهی است و این معنا با شعر شاعر هم تطبیق می‌کند که گفته است: «قد استوی بشر علی العراق / من غیر سیف و دم مهراق»؛ و اگر استواء را فقط بر عرش ذکر کرده ممکن است از آن رو باشد که عرش بزرگ‌ترین مخلوقات است. به همین دلیل، در جای دیگری هم فرموده: «و هو رب العرش العظیم» (مؤمنون: ۸۶؛ نمل: ۲۶)؛ و ممکن است همان‌طور که غزالی در *الجام العوام* گفته به سبب این باشد که خداوند با واسطه عرش در اجزای عالم تصرف می‌کند.

دسته دوم و سوم آیاتی هستند که دلالت بر فوقیت و علو می‌کنند، مانند آیه «و هو القاهر فوق عباده» (انعام: ۱۸ و ۶۱)، و آیه «یخافون ربهم من فوقهم» (نحل: ۵۰). فاضل می‌گوید در این آیات باید فوقیت و علو را به برتری در قدرت و قهر معنا کرد. فوقیت و علو فوقیت و برتری در قدرت و مکنت است، نه فوقیت در جهت؛ و اگر به حضرت موسی (ع) گفته شده «لاتخف انک انت الاعلی» (طه: ۶۸) برتری او در قدرت مد نظر بوده است، کما اینکه در تعبیراتی مانند «دیوان اعلی»، «مجلس اعلی» و ... منظور جهت نیست و برعکس به نگاهی که بالای سلطان قرار گرفته نمی‌گویند فوق سلطان است. ضمن اینکه باید به آیات دیگری که از معیت خدا با انسان‌ها یا از نزدیک‌بودن او بهندگان حکایت دارند هم توجه کرد.

دسته چهارم تا نهم آیاتی هستند که در آنها از لفظ «عروج»، «صعود»، «عند»، «الی»، «انزال» و «تنزیل» استفاده شده که البته این‌گونه آیات فراوانند. فاضل مقداد می‌گوید در آیه «تعرج الملائکة والروح الیه» (معارج: ۴) منظور طی مسافت نیست، بلکه منظور این است که عاقبت امور مطابق خواست خداوند است و گاه منظور این است که پایان کار

پاداش گیرندگان رسیدن به مقام قرب و کرامت خواهد بود. همان‌طور که در آیه «والسابقون السابقون اولئک المقربون» (واقعہ: ۹ و ۱۰) سبقت گیرندگان را در مقام قرب دانسته است.

بالآخره دسته دهم آیاتی است که دلالت بر استقرار خداوند در آسمان دارند. مانند آیه «أأنتم من فی السماء» (ملک: ۱۶). در این آیه معلوم نیست که آن که در آسمان است خداوند باشد. زیرا ممکن است «من» کنایه از ملائکه باشد. چون ملائکه هم دشمن کافران و فاسقان هستند و اگر بگوییم منظور از «من» خداوند است می‌توان «ملکه» یا «عذابه» و مانند آن را در تقدیر گرفت.

درباره آیه «و هو الذی فی السماء اله و فی الارض اله» (زخرف: ۸۴) باید گفت ظاهر عبارت مقتضی این است که خدا به یک صورت در هر دو محل وجود داشته باشد و چون در زمین استقرار ندارد در آسمان هم نباید استقرار داشته باشد (همان: ۱۸۹).

۳.۶. تأویل آیات ناظر به امکان رؤیت خداوند

او همچنین در *لوامع*، پس از اینکه جهت داشتن را برای خداوند منتفی می‌داند، به این نتیجه منطقی می‌رسد که امکان مشاهده خداوند با چشم سر وجود ندارد. سپس در تأیید این مطلب به دو آیه «لن ترانی» (اعراف: ۱۴۳) و «لاتدرکه الابصار» (انعام: ۱۰۳) استشهاد می‌کند و دلیل اشاعره را، که به «دلیل وجود» معروف است، نقد می‌کند. اشاعره در «دلیل وجود» می‌گویند: اگر دقت کنیم متوجه می‌شویم که جسم و اعراض جسم هر دو مشاهده پذیرند و رؤیت پذیری آنها به دلیل ویژگی مشترکی است که در هر دوی آنها وجود دارد و چون آنها فقط دو ویژگی مشترک دارند، یکی اینکه هر دو حادث‌اند و دیگر اینکه هر دو موجودند و با توجه به اینکه حدوث، که به معنای وجود پس از عدم است، امری عدمی است و نمی‌تواند علت مرئی بودن باشد، بنابراین تنها راه چاره این است که وجود را علت مرئی بودن بگیریم و به این قاعده کلی برسیم که هر موجودی قابل رؤیت است؛ و چون خداوند هم موجود است پس خداوند هم قابل رؤیت است.

اما فاضل مقداد، که دلیل فوق را از اساس مخدوش می‌داند، می‌گوید نه مقدمات این استدلال درست است نه نتیجه آن، و نه حتی لوازم آن. زیرا اولاً، نه همه اجسام قابل

رؤیت‌اند، نه همهٔ اعراض جسم؛ و آنها که قابل رؤیت‌اند به شرط وجود نور مرئی می‌شوند. ثانیاً، ممکن است دلیل مرئی بودن اجسام و اعراض حادث‌بودن یا موجودبودن آنها نباشد، بلکه ویژگی مشترک دیگری باشد که خداوند آن ویژگی را ندارد و اصلاً لزومی ندارد که این ویژگی مشترک اجسام و اعراض، یعنی رؤیت‌پذیری آنها به دلیل عامل مشترکی باشد که در آنها وجود دارد. از همه مهم‌تر اینکه وجود اجسام و اعراض را نمی‌توان قابل مقایسه با وجود خداوند دانست، کما اینکه حتی موجودات مادی بسیار ریز هم قابل مشاهده نیستند. حال که با دلایل محکم عقلی ناممکن‌بودن رؤیت خداوند به اثبات رسید باید ببینیم آیاتی که قائلان به رؤیت (اشاعره) به آنها استشهاد می‌کنند، چگونه معنا می‌شوند.

اشاعره می‌گویند آیهٔ «رب ارنی انظر الیک» (اعراف: ۱۴۳)، که از قول حضرت موسی (ع) است، نشان‌دهندهٔ این است که رؤیت خداوند امکان‌پذیر است. زیرا اگر رؤیت خداوند غیرممکن بود حضرت موسی (ع) چنین درخواستی از خداوند نمی‌کرد. فاضل در پاسخ به آنها می‌گوید اولاً، ممکن است درخواست مذکور درخواست حضرت موسی (ع) نباشد، بلکه درخواست قومش باشد. زیرا در آیهٔ «لن نؤمن لک حتی نری الله جهره» (بقره: ۵۵) قوم حضرت موسی (ع) ایمان آوردن را مشروط به رؤیت آشکار خداوند می‌کنند؛ و اگر ظاهراً درخواست از زبان حضرت موسی (ع) صورت گرفته، به این دلیل است که امکان اجابت آن بیشتر باشد و در صورتی که در خصوص حضرت موسی (ع) اجابت نشود در خصوص دیگران هم به طریق اولی اجابت نمی‌شود.

دلیل دیگر اشاعره، آیهٔ «وجوه یومئذ ناضرة الی ربها ناظرة» (قیامت: ۲۳) است. آنها می‌گویند وقتی «نظر» با حرف «الی» همراه شود معنای رؤیت را می‌رساند که در کتاب و لغت و عرف هم شایع است.

فاضل در پاسخ به اشاعره می‌گوید اولاً «نظر» با «الی» همیشه به معنای رؤیت نیست. زیرا گاهی گفته می‌شود به ماه نگاه کردم ولی آن را ندیدم. ثانیاً، می‌توان آن را به معنای انتظارکشیدن دانست، کما اینکه در آیهٔ «فناظرة بمرجع المرسلون» (نمل: ۳۵) به معنای «منتظر بودن» است. ثالثاً، می‌توان مضاف را، که «ثواب ربها» باشد، در تقدیر و محذوف گرفت.

دلیل نقلی دیگری که اشاعره به آن متوسل می‌شوند آیه «و لكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى» (اعراف: ۱۴۳) است که رؤیت را مشروط به استقرار جبل کرده است. آنها می‌گویند چون استقرار جبل ممکن است، رؤیت خداوند هم ممکن است. پاسخ فاضل این است که درست است که استقرار کوه ذاتاً ممکن است ولی اینجا رؤیت مشروط به استقرار کوه در حال تجلی رب است که امری غیرممکن است، نه استقرار به طور مطلق که امری ممکن باشد.

و بالأخره دلیل بعدی آنها این است که آیه «كلاً انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون» (مطففین: ۱۵) دال بر این است که کفار در پرده حجاب با پروردگار خود قرار دارند، در حالی که مؤمنان هیچ حجابی برایشان نیست.

فاضل پاسخ می‌دهد که لازمه نبود حجاب برای مؤمنان، رؤیت پروردگار نیست. زیرا چیزی که ممتنع است برای همه ممتنع است و با برداشتن حجاب برای مؤمنان ممکن نخواهد شد و فقط در صورتی می‌توان لازمه نبود حجاب را رؤیت پروردگار دانست که رؤیت ممکن باشد نه ممتنع. شاید تعبیر «حجاب» هم برای مثال ذکر شده است تا تحقیر را برساند. زیرا وقتی گفته می‌شود افراد ذلیل نسبت به پادشاهان خود در حجاب‌اند، منظور این است که محل توجه آنها قرار نمی‌گیرند و به آنها اهمیتی داده نمی‌شود. احتمال دیگری که فاضل در اینجا ذکر می‌کند این است که واژه «رحمت» در تقدیر باشد. در این صورت، معنای آیه این است که کفار در آن روز (روز قیامت) مشمول رحمت و مغفرت پروردگار واقع نخواهند شد (همان: ۱۹۴-۱۹۵).

نتیجه

با توجه به آیات محکم قرآن، که هر گونه تجسیم و تشبیه را از ساحت ربوبی دور می‌داند، و همچنین به حکم صریح عقل، که خود بنا بر مدلول آیات و سنت معصومان از محکومات معارف دینی به حساب می‌آید، تأویل بسیاری از آیات قرآن کریم، که به نحوی مشعر بر عضو داشتن، جهت داشتن، مکان داشتن و امکان رؤیت خداوند است، ضرورت می‌یابد. فاضل مقداد، در مقام متکلم عقل‌گرای شیعی، در اللوامع الالهیه شماری از آیات ناظر به الاهیات بالمعنی الاخص را، که مشبیه، کرامیه و اشاعره به آن استناد کرده‌اند، به شیوه‌ای عقلی تأویل کرده و ساحت قدس ربوبی را از هر گونه تشبیه

و تجسیم منزّه دانسته است. او فقط به تأویل آن دسته از آیات متشابهی می‌پردازد که ظاهراً با آیات محکم قرآن در تعارض هستند. ضمن اینکه در تأویلات خود، هیچ‌گاه از معنای ظاهر غفلت نمی‌کند و همواره در جست‌وجوی پیدا کردن نسبتی است که معنای ظاهر را با تأویل آن پیوند دهد.

پی‌نوشت‌ها

۱. او می‌نویسد: «الطرق الی علم المشروع فی هذه الاصول ثلاثة، احدها العقل و هو السبیل الی معرفة حجیة القرآن و دلالة الاخبار».
۲. او پس از معرفی چهار طریقۀ شناخت اشیا می‌نویسد: «لا طریق الی معرفة هذه الاصول التی ذکرناها إلا بالنظر».
۳. او شرح باب حادی عشر، ارشاد الطالبین و الاعتماد را در شرح آرای علامه حلی و انوار الجالیه را در شرح فصول نصیریّه خواجه نصیر نگاشته است.
۴. او در اللوامع الالهیه از اینکه صرفاً شارح باشد فراتر رفته و آرای اختصاصی خود در موضوعات اعتقادی را به سبکی بدیع و در دوازده لامع بیان کرده است. نویسنده روضات الجنات درباره اللوامع الالهیه فاضل مقداد می‌گوید: «این کتاب از بهترین کتاب‌هایی است که در فن کلام، از جهت نظم ظاهری و استحکام باطنی، نوشته شده است» (خوانساری، ۱۳۹۰: ۱۷۱/۷).
۵. البته اگر گفته شود احاطۀ علم و قدرت خداوند همیشگی است در پاسخ می‌توان گفت قرب هم همیشگی است و این انسان‌ها هستند که گاهی آن را احساس می‌کنند و گاه نه.
۶. عین عبارات او در تفسیر صافی چنین است: «إن لكل معنی من المعانی حقیقة و روحا و له صورة و قالب و قد يتعدد الصور والقوالب لحقیقة واحدة و إنما وضعت الألفاظ للحقائق والأرواح و لوجودهما فی القوالب تستعمل الألفاظ فیهما علی الحقیقة لاتحاد ما بینهما، مثلاً لفظ القلم إنما وضع لألة نقش الصور فی الألواح من دون أن يعتبر فیها کونها من قصب أو حديد أو غیر ذلك بل ولا أن یکون جسماً ولا کون النقش محسوساً أو معقولاً ولا کون اللوح من قرطاس أو خشب بل مجرد کونه منقوشاً» (الفیض الکااشانی، ۱۳۷۷: ۶۷).
۷. با این توضیح رابطۀ یمین با سوگند هم معلوم می‌شود. زیرا سوگند خوردن عزم انسان را در اعمال قدرت تقویت می‌کند.

منابع

قرآن کریم.

- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴). تفسیر موضوعی قرآن کریم (قرآن در قرآن)، قم: مرکز نشر اسراء.
- خوانساری، محمد باقر بن زین العابدین (۱۳۹۰). *روضات الجنات فی أحوال العلماء والسادات*، محقق: اسدالله اسماعیلیان، قم: دهقانی، ج ۱.
- الراغب الاصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۶۳). *مقدمة جامع التفاسیر مع تفسیر الفاتحة و مطالع البقره*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه.
- سیوری (فاضل مقداد)، مقداد بن عبدالله (۱۳۷۲). *شرح باب حادی عشر، تحقیق: مهدی محقق، مشهد: آستان قدس رضوی، چاپ سوم.*
- سیوری (فاضل مقداد)، مقداد بن عبدالله (۱۳۸۰). *اللوامع الالهیه فی المباحث الكلامیه*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- سیوری (فاضل مقداد)، مقداد بن عبدالله (۱۳۹۰). *ارشاد الطالبین*، قم: مکتبه سماحة آية الله المرعشی النجفی.
- شاکر، محمد کاظم (۱۳۷۶). *روش های تأویل، معناشناسی و روش شناسی تأویل*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- شهرستانی، عبدالکریم (بی تا). *الملل والنحل*، بیروت: دار المعرفة، ج ۱.
- الشیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم*، قم: بیدار، چاپ دوم، ج ۴.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۷۸). *سه رساله فلسفی، مقدمه: جلال الدین آشتیانی*، قم: حوزه علمیه، چاپ سوم.
- الطباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۹۳). *المیزان*، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، چاپ سوم، ج ۱.
- الطوسی، محمد بن حسن بن علی (۱۴۰۶). *الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد*، بیروت: انتشارات دار الاضواء.
- الطوسی، نصیرالدین (۱۳۶۷). *اساس الاقتباس*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- الرازی، فخرالدین محمد (۱۹۷۷/۱۳۷۶). *المحصل فی علم الاصول*، بیروت: مکتبه العصریه.
- الفیض الکاظمی، ملامحسن (۱۳۷۷). *الصافی فی تفسیر القرآن*، مشهد: دار المرتضی للنشر، الطبعة الاولى.
- المفید، محمد بن نعمان (۱۳۷۱). *مجموعه مصنفات*، قم: المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید، ج ۵.

