

مسئله نفی صفات در روایات اهل بیت علیهم السلام

عبدالهادی اعتصامی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۵/۱۵

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۶/۲۹

چکیده

بحث و مناقشه درباره اتصاف یا عدم اتصاف ذات الهی به اسما و صفات، از نخستین پرسش‌های اعتقادی است که همواره معرکه آرای اصناف گوناگون اندیشمندان اسلامی بوده است. نوشتار حاضر بر آن است تا روایاتی را که مستقیم (آشکار) و یا غیرمستقیم ناظر به مسئله نفی صفات از ذات الهی‌اند، مورد تبیین و تحلیل قرار دهد. از مقایسه میان این دو گروه از روایات این نتیجه حاصل شد که انتساب هرگونه صفتی به ذات الهی مستلزم تحدید و تشبیه است و حق تعالی هیچ‌گونه صفتی در مقام ذات ندارد و از هر معنا و مفهومی که ذات را نشان دهد، منزّه و مبرا است؛ بنابراین، تمام اسما و صفاتی که بر خداوند به نحو ایجابی اطلاق می‌شوند، وصف فعلی یا سلبی‌اند.

واژگان کلیدی

صفات ذاتی، صفات فعلی، وجودشناسی صفات، معناشناسی صفات.

۱. پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث (پژوهشکده کلام اهل بیت علیهم السلام) و فارغ‌التحصیل دکترای شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب قم.

مقدمه

مسئله صفات خداوند و کیفیت اتصاف ذات پروردگار به این اوصاف و ارتباط آن با توحید حقیقی، از مباحث کهن و بنیادین در تاریخ عقاید و اندیشه اسلامی است. یکی از موضوعات اعتقادی که اندیشمندان اسلامی همواره درباره آن به ارائه نظر پرداختند، بحث درباره اتصاف یا عدم اتصاف ذات الهی به اسما و صفات است. طرفداران نظریه اتصاف به سبب خالی ندانستن ذات از کمالات وجودی، با تأکید بر ظواهر متون دینی، وجود صفات را در ذات خداوند مسلم می‌پندارند؛ در مقابل، مخالفان نظریه اتصاف، به سبب تلازم محدودیت، مخلوقیت و تعدد با اثبات صفت برای خداوند، هرگونه صفت را از ذات پروردگار سلب می‌کنند.

زمینه پیدایش این دو رویکرد از آنجا نشئت می‌گیرد که در پاره‌ای از روایات، توصیف خداوند به هرگونه وصفی مغایر با توحید خالص خداوند شناخته شده و کمال توحید و بالاترین درجه اخلاص در نفی صفات از ذات پروردگار معرفی شده است. از سوی دیگر، مطابق آیات قرآن و برخی روایات، صفاتی برای ذات پروردگار ثابت می‌شود. این دوگانگی ظاهری در دو دسته از روایات، این سؤال را ایجاد می‌کند که: آیا اتصاف ذات به صفت صحیح است؟ و به فرض مثبت بودن جواب، چرا مطابق گروهی از روایات، انتساب صفت به ذات پروردگار با کمال اخلاص و توحید ناب ناسازگار است؟ آیا بین این دو گروه از روایات تعارضی وجود دارد؟

هریک از اندیشمندان اسلامی با توجه به پیش‌فرض‌های کلامی خود در صدد پاسخ به این پرسش‌ها برآمده‌اند، و از این رهگذر نظریات گوناگونی به منصف ظهور رسیده است. به جهت این‌که نظریه نفی صفات از مهم‌ترین رویکردهای الاهیاتی است که به نحو دقیقی به سخن گفتن درباره رابطه ذات با صفات می‌پردازد، تنها به بررسی روایاتی می‌پردازیم که به نحوی ناظر به نظریه نفی صفات از منظر وجودشناسی^۱ باشد. شایان ذکر است، این دیدگاه موافقان^۲ و مخالفانی دارد که هر یک برای تأیید و تثبیت آرای خویش به روایات تمسک جسته و رأی

۱. جنبه وجودشناسی صفات با این مطلب سروکار دارد که آیا صفات خداوند، حقیقتی متمایز از ذات الهی دارد یا عین ذات اوست؟ یعنی مسئله عینیت یا زیادت صفات با ذات، در مباحث وجودشناسی صفات مطرح می‌شود؛ اما در مباحث معناشناسی صفات، این پرسش مطرح می‌شود که صفات الهی را چگونه باید فهمید و صفات خداوند با صفات آفریدگان چه نسبتی دارد؟ آیا بشر می‌تواند به شناخت حقیقی خداوند دست یابد؟ (رک: هری اوسترین ولفسن، ۱۳۶۸: ۶۶-۱۲۲)

۲. اندیشمندانی مثل تقه‌الاسلام کلینی در کتاب کافی، و شیخ صدوق در کتاب التوحید، دیدگاه نفی صفات را برگزیده‌اند.

خویش را منطبق بر گفتار معصومان علیهم السلام دانسته‌اند. در این نوشتار تنها به بررسی روایات پرداخته و از نقل و نقد آرای دیگران جز در موارد ضروری پرهیز کرده‌ایم.

به طور کلی، سخنان معصومان علیهم السلام درباره صفات را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

الف) روایاتی که با صراحت و به طور مطلق، هرگونه صفتی را برای حق تعالی انکار می‌کنند.

ب) روایاتی که صفاتی را برای خداوند ثابت می‌کنند.

روایات نفی صفات

پارهای از روایات به صراحت بر نفی صفت از ذات الهی دلالت دارند. این دسته از روایات بیشتر در سخنان امیرالمؤمنین علیه السلام و بعد از ایشان، از امام رضا علیه السلام صادر شده است.

در خطبه اول نهج/البلاغه چنین آمده: «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِّيقُ بِهِ وَ كَمَالُ التَّصَدِّيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ وَ كَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ وَ كَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ وَ شَهَادَةِ كُلِّ مُوصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ وَ مَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَاهُ وَ مَنْ ثَنَاهُ فَقَدْ جَزَّاهُ...» (شریف رضی، ۱۴۱۴ق: ۳۹).

در حدیث مزبور، کمال توحید به اخلاص، و کمال اخلاص به نفی صفات از حق تعالی دانسته شده است. به قرینه پیداست که اخلاص در این‌جا، اخلاص عملی نیست، بلکه منظور، اخلاص در معرفت است (هاشمی خویی، ۱۳۲۴ق: ۱: ۳۲۱). پس می‌توان گفت، کمال توحید او، اخلاص برای اوست. لغت «کمال» در تعبیر «کمال معرفته» ظاهراً به اصل معرفت خداوند مربوط می‌شود، نه به درجه خاصی از آن؛ یعنی هر معرفتی وقتی کامل و صحیح است که به توحید خداوند منتهی شود و در غیر این صورت، اصلاً معرفت نیست.^۱

اما ارتباط اخلاص با نفی صفات چگونه است؟ شاید بتوان این گونه توضیح داد که اخلاص کامل برای خداوند به این است که انسان به طور کلی از او نفی صفات کند، چون لازمه هرگونه توصیفی از خداوند، قرین کردن غیر او با اوست. عبارت بعدی این خطبه شریفه به همین مطلب تذکر می‌دهد: «فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ وَ مَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَاهُ وَ مَنْ ثَنَاهُ فَقَدْ جَزَّاهُ»؛ یعنی کسی که خداوند را به صفتی وصف کند، او را همراه و قرین با غیر او کرده است. و تقارن، مستلزم دو بودن، تجزیه و تحدید در حق تعالی است.

۱. در معنای لغت «کمال» آمده است: «کمال الشيء: حصول ما فيه الغرض منه» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۱: ۷۲۶)؛ پس کمال یک چیز یعنی حاصل شدن آنچه غرض و مقصود از آن چیز است.

۲. امام کاظم علیه السلام در حدیثی شبیه به روایت پیشین فرمودند: «...کَمَالُ تَوْحِيدِهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ بِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ وَ شَهَادَةُ الْمَوْصُوفِ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ وَ شَهَادَتُهُمَا جَمِيعاً بِالتَّشْبِيهِ الْمُتَمَنِّعِ مِنْهُ الْأَزَلُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۴۰).

در این حدیث نیز استدلال شده که صفت و موصوف از هم جدا هستند. اصولاً صفت بودن صفت اقتضا می‌کند که غیر موصوف باشد و موصوف بودن موصوف هم اقتضا می‌کند که غیر از صفت باشد. اگر صفت چیزی بخواهد عین آن و خود آن باشد، دیگر نمی‌توان اطلاق صفت بر آن کرد.

۳. در خطبه‌ای دیگر امام علی علیه السلام فرمود: «... نِظَامُ تَوْحِيدِهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ...» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ۱: ۲۰۰).

۴. در خطبه‌ای که امام رضا علیه السلام در مجلس مأمون ایراد فرمودند، به این مطلب اشاره شده است: «أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ مَعْرِفَتُهُ وَ أَصْلُ مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَوْحِيدُهُ وَ نِظَامُ تَوْحِيدِ اللَّهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّ كُلَّ صِفَةٍ وَ مَوْصُوفٍ مَخْلُوقٌ وَ شَهَادَةُ كُلِّ مَخْلُوقٍ أَنَّ لَهُ خَالِقًا لَيْسَ بِصِفَةٍ وَ لَا مَوْصُوفٍ وَ شَهَادَةُ كُلِّ صِفَةٍ وَ مَوْصُوفٍ بِالْاِقْتِرَانِ وَ شَهَادَةُ الْاِقْتِرَانِ بِالْحَدَثِ وَ شَهَادَةُ الْحَدَثِ بِالْاِمْتِنَاعِ مِنَ الْأَزَلِ الْمُتَمَنِّعِ مِنَ الْحَدَثِ فَلَيْسَ لِلَّهِ عَرَفٌ مِنْ عَرَفٍ بِالتَّشْبِيهِ ذَاتَهُ...» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۳۴).

امام علیه السلام فقره «نفی الصفات عنه» را با این بیان مستدل کرده که صفت و موصوف بودن، هردو از نشانه‌های مخلوقی بودن هستند؛ بنابراین، نه تنها «صفت» مخلوق است، بلکه «موصوف» نیز مخلوق است و موصوف واقع شدن به معنای نیازمندی به خالق است (سبحانی، ۱۳۸۰، ۲: ۸۳). در این حدیث امام می‌فرمایند: عقل‌ها گواهند بر این که هر صفت و موصوفی مخلوقند، زیرا وقتی برای چیزی صفتی قرار می‌دهیم در واقع او را محدود می‌کنیم، زیرا خود صفت حد است و موصوف هم محدود به آن حد. این جاست که عقل گواهی می‌دهد به این که صفت و موصوف هردو مخلوقند، چون هر محدودی مخلوق است.

مطلب دیگری که عقل گواهی می‌دهد، این است که صفت و موصوف همیشه با همدیگر و به تعبیر دیگر اقتران دارند. با هم بودن دو چیز گواه است بر این که آن دو حادثند و نمی‌توانند ازلی باشند، چراکه وجود دو قدیم ازلی محال است. با توجه به این که حدوث از خصوصیات مخلوقات است و خدای خارج از حد تشبیه نمی‌تواند متصف به صفات مخلوقی باشد، پس خدای ازلی نمی‌تواند حادث باشد. نتیجه این سیر عقلانی این است که وجود صفت و موصوف نشانه مخلوقیت است و مخلوقات باید متکی به خالق باشند که نه صفت باشد و نه موصوف.

پس کسی که خدا را می‌شناسد، باید او را بالاتر از حد صفت و موصوف قرار دهد، وگرنه او را شناخته است.

البته برخی همچون ابن‌ابی‌الحدید معتزلی گفته‌اند: این خود دلیلی است بر این که مقصود امام از نفی صفات، صفات زاید بر ذات حق بوده است، وگرنه صفات ذات که عین ذات حق تعالی هستند، لوازمی چون دو بودن و تحدید را در پی ندارد (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق: ۱، ۳۲۱).

به نظر می‌رسد، امام می‌خواهند برای هر صفتی نسبت به موصوفشان، ویژگی کلی‌ای را بیان کنند و به طور کلی، هر صفتی را غیر موصوف بدانند. اگر مطلب چنان بود که منظور صفات زاید بر ذات بود، باید ائمه علیهم‌السلام به جای این همه تأکید بر غیریت صفت با ذات، دست‌کم اشاره‌ای می‌کردند به این که صفات مخلوق، غیر ذوات آن‌ها، ولی صفت خالق، عین ذات اوست؛ نه اینکه به صورت قضیه موجب کلیه بر این مطلب اصرار کنند که: «هر صفتی مغایر با موصوف و هر موصوفی مغایر با صفت است». بنابراین، معلوم می‌شود که کلیت این قضیه را دلیل بر نفی صفات از ذات خداوند دانسته‌اند.

در جای دیگر، امام رضا علیه‌السلام در پاسخ به پرسش فتح‌بن‌یزید جرجانی که از «توحید» پرسیده بود، همان بیان امام علی علیه‌السلام را نگاشت و در استدلال بر ضرورت نفی صفات افزود: «كَمَالُ التَّوْحِيدِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ وَ شَهَادَةُ الْمُوصُوفِ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ وَ شَهَادَتُهُمَا جَمِيعاً عَلَى أَنْفُسِهِمَا بِالْبَيِّنَةِ {بِالتَّشْبِيهِ خ ك} {الْمُتَنَعِ مِنْهَا الْأَزَلْ...}» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۳۵). در این‌جا نیز استدلال شده که هر صفت و موصوفی در ذات خود بینونت و ثنویت دارند و دو امر متباین و متغایر نمی‌توانند ازلی باشند، چراکه پیش از وجود دو بودن، وحدت و فردیت موجود بوده است (سبحانی، ۱۳۸۰، ۲: ۸۳). حدیث دیگری که می‌تواند تأکیدی بر این نکته باشد، سخن امام صادق علیه‌السلام است که فرمودند: «كُلُّ مَوْصُوفٍ مَصْنُوعٌ وَ صَانِعُ الْأَشْيَاءِ غَيْرُ مَوْصُوفٍ بِحَدِّ مُسَمًّى...» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱، ۱۱۳).

امام علیه‌السلام در این حدیث می‌فرمایند: هر چه وصف می‌پذیرد، مصنوع است؛ در نتیجه غیر مصنوع، غیر قابل وصف خواهد بود؛ به عبارت دیگر می‌توان گفت، همه مفاهیمی که برای توصیف خداوند به کار می‌بریم، برگرفته از مصنوعات هستند و معنا و مدلول این مفاهیم چیزی جز خود مصنوعات نیست. منظور از «حد مسمی» یعنی حد معلوم و معین (ابراهیم مصطفی، ۱۳۹۲ق: ۴۵۳). در حقیقت، هر کمالی که مفهومی از آن درک می‌شود، برای ما معلوم و معین است. بنابراین، حاصل فرموده امام صادق علیه‌السلام این است که صانع متعال موصوف به هیچ وصفی نمی‌گردد.

۵. در فراز دیگر از امام علی (علیه السلام) چنین نقل شده: «الْمُتَنَبِّعَةُ مِنَ الصِّفَاتِ ذَاتُهُ وَ مِنَ الْأَبْصَارِ رُؤْيَاهُ وَ مِنَ الْأَوْهَامِ الْإِحَاطَةُ بِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۳۹)؛ یعنی ذات مقدس پروردگار از صفات امتناع دارد. شبیه همین حدیث از امام رضا (علیه السلام) نیز روایت شده است (همان: ۵۶).

آنچه از ظاهر این روایت برمی آید این است که انتساب هرگونه صفت به ذات الهی، ممتنع است. دلیل امتناع روشن است، زیرا صفت داشتن مستلزم تحدید و احاطه است. و تحدید و احاطه از خصوصیت ذاتی اشیا و مخلوقات است. با توجه به تباین ذاتی میان خالق و مخلوق در تمام جهات، ذات الهی از هرگونه صفت که از ویژگی ذاتی مخلوق است، امتناع دارد.

۶. امیرالمؤمنین (علیه السلام) در خطبه‌ای فرمودند: «فَلَيْسَتْ لَهُ صِفَةٌ تُتَالُ وَلَا حَدٌّ تُضْرَبُ لَهُ فِيهِ الْأَمْثَالُ» (همان: ۱۳۴).

در این جا که حضرت فرمودند: «فَلَيْسَتْ لَهُ صِفَةٌ تُتَالُ وَلَا حَدٌّ تُضْرَبُ لَهُ»، به این معنا نیست که خداوند صفت دارد، اما به آن نمی توان رسید یا این که حد دارد، اما برایش نمی شود مثال زد؛ بلکه به قرینه فقره دوم که «حد» را به طور مطلق از ذات الهی نفی کرده است، روشن می شود که نفی در فقره اول نیز به «صِفَةٌ» برمی گردد، نه به «صِفَةٌ تُتَالُ»؛ به عبارت دیگر، منظور این نیست که خداوند صفت دست یافتنی ندارد (سبحانی، ۱۳۸۰، ۱: ۸۵).

از سویی می توان این گونه بیان کرد که اگر خداوند صفت داشته باشد، به وسیله مفاهیم قابل دسترسی است و حدی اگر داشته باشد، قابل مثال زدن هم هست. پس این که فرموده اند: صفت قابل نیل ندارد، یعنی اصلاً هیچ صفتی ندارد. هم چنین درباره حد، مقصود این است که اصلاً حدی ندارد، چون اگر حد داشت، قابل مثال زدن هم بود.

۷. در خطبه‌ای از امیرالمؤمنین (علیه السلام) آمده است: «وَلَا كَالْأَشْيَاءِ فَتَقَعُ عَلَيْهِ الصِّفَاتُ...» (صدوق، ۱۳۷۸ق، ۱: ۱۲۱).

در این عبارت، صفات از خصوصیات اشیا دانسته شده است. به همین خاطر هرگونه صفتی از خداوند نفی می شود.

سؤال اساسی در این دسته از روایات این است که چگونه نفی صفات از خداوند، کمال توحید معرفی می شود؟ در حالی که مطابق آیات قرآن و روایات، اوصاف فراوانی برای خداوند ذکر شده است.

در پاسخ به این سؤال اقوالی مطرح شده است. برخی از دانشمندان مسلمان تعبیر «نفی الصفات عنه» را به نفی صفات زاید بر ذات معنا می کنند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ۴: ۱۰۰؛ فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق: ۱۶۰). از دیدگاه این گروه، صفات خداوند جنبه ثبوتی دارد و همه این صفات

عین ذات خداوند است. برخی نفی صفات را به معنای نفی صفات مخلوق از ذات خالق دانسته‌اند (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ۱: ۷۶).

در مقابل، برخی معتقدند این کلام از امام به معنای نفی مطلق هرگونه صفات از ذات است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۱۲؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ۱۴۸؛ قاضی سعید، ۱۴۱۵ق، ۱: ۳۵). مطابق این دیدگاه، هیچ صفتی برای خداوند در مقام ذات اثبات نمی‌شود و تمام صفاتی که در روایات برای خداوند ذکر شده به صورت سلبی معنا می‌شود. از منظر این دیدگاه، اتحاد و عینیت ذات و صفت بی‌معناست. البته همه کسانی که صفات ثبوتی را به معنای سلب نقیض آن‌ها دانسته‌اند، ملتزم به نظریه نفی صفات نشده‌اند، بلکه نظریه عینیت را برگزیده‌اند و تنها در بعد معناشناختی، صفات ثبوتی ذاتی را به صفات سلبی ارجاع داده‌اند (حلی، ۱۴۰۷ق، ۲۸۷؛ فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق، ۱۶۰).

گفتنی است، به فرض این‌که مراد امام از نفی صفت، نفی صفات زاید بر ذات باشد نمی‌توان گفت به حصر عقلی صفات خداوند یا باید زاید بر ذات باشد یا عین ذات، زیرا فرض سومی نیز وجود دارد و آن این است که گفته شود خداوند در مقام ذات اصلاً صفتی ندارد. در سطرهای پیشین اشاره شد که افرادی چون شیخ کلینی، صدوق و قاضی سعید قمی به این نظریه ملتزم شده‌اند. برخی نیز قائل به اعتباری بودن صفات هستند که علاوه بر نفی صفات زاید بر ذات، نظریه عینیت را نیز انکار می‌کنند (شبر، ۱۳۱۸ق، ۴۲).

بنابراین، با رجوع به اقوال نمی‌توان نظریه خاصی را به احادیث نفی صفات تحکیم کرد. به هر روی، تعدد آرا و اختلاف در تفسیر این گونه احادیث ما را به بازخوانی روایات نفی صفات رهنمون می‌کند. به نظر می‌رسد، هیچ قرینه‌ای در الفاظ حدیث مبنی بر عینیت صفت با ذات وجود ندارد، زیرا منظور از تعبیر «کل صفة» هر صفتی است و به صفت خاصی اختصاص ندارد، زیرا «کل» از الفاظ عموم است و شامل هر صفتی می‌شود.

هم‌چنین تعبیر «نفی الصفات عنه» در ظاهر هم اطلاق و هم عمومیت دارد و تمام صفات را از حق تعالی نفی می‌کند، زیرا هیچ‌گونه قیدی که صفت را به قسم خاصی محدود کند، وجود ندارد و به دلیل تعبیر «الصفات» که جمع محلی به الف و لام است، این جمله عمومیت دارد (سبحانی، ۱۳۸۰، ۲: ۸۲). علت این نکته در فراز بعدی امام علیه السلام مشخص است. علتی که خود امام علیه السلام به صراحت بیان فرموده‌اند، این است: «لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف وشهادة الموصوف أنه غير الصفة» زیرا هر صفتی به غیریتش با موصوف گواهی می‌دهد و هر موصوفی هم به غیریتش با صفت گواهی می‌دهد.

بعد از این که در این فقره امام علیه السلام به جدایی صفت و موصوف تذکر می‌دهند، در عبارت بعدی نتیجه می‌گیرد و می‌فرماید: «فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَّنَهُ وَ مَنْ قَرَّنَهُ فَقَدْ ثَنَاهُ وَ مَنْ ثَنَاهُ فَقَدْ جَزَّاهُ»؛ یعنی وصف آوردن برای خداوند، باعث تقارن صفت و موصوف می‌شود و تقارن مستلزم دو بودن، تجزیه و تحدید در حق تعالی است.

سیداحمد کربلایی رحمته الله در توضیح سخن امام که فرمودند: «لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف» می‌گوید: حضرت استدلال می‌فرماید که: صفتیت مقتضی امتیاز است. پس اگر عینیت است، «لیس بصفة»؛ حتی این که اگر فرض شود: مفهوم «علم» محدود نباشد، دو حقیقت خواهند بود، نه یکی؛ لشهادة كل صفة إنها غير الموصوف... (حسینی-تهرانی، ۱۴۱۰ق: ۸۳). بنابراین صفت بودن، مقتضی امتیاز از موصوف است. اگر نخواهیم صفت را از معنای اصلی آن خارج کنیم از موصوف جداست، و در صورتی که صفت عین ذات باشد، دیگر نمی‌تواند صفت باشد. حتی اگر صفتی چون «علم»، نامحدود فرض شود با برداشتن حد آن هم با ذات یکی نمی‌شود، چون همان گونه که امام علیه السلام فرمودند، عقلاً هر صفتی به غیریتش با موصوف شهادت می‌دهد، چه آن صفت محدود باشد چه نامحدود.

نکته دیگر این که قائلان به نظریه عینیت، صفات نامحدود خداوند را با ذات متحد می‌پندارند و با قاعده «اتحاد مصداقی و تغایر مفهومی» کثرت مفهومی صفات را در ذات اثبات می‌کنند (صدرالمألهین، ۱۹۸۱، ۶: ۱۴۰). لازمه کثرت مفاهیم این است که هریک دارای مفهومی جداگانه باشند؛ یعنی مفهوم «علم» خدا باید با مفهوم «قدرت» مغایر باشد. اشکالی که این جا مطرح می‌شود این است که آیا مفاهیم مغایر، حیثیتی را در ذات اثبات می‌کنند یا خیر؟ اگر هریک حیثیتی جداگانه در ذات اثبات می‌کنند، لازمه‌اش کثرت حیثیات در ذات می‌شود؛ در حالی که قائلان به نظریه عینیت، ذات را بسیط محض می‌دانند. و اگر قرار باشد صفاتی چون علم، قدرت و حیات با هم متحد شوند، باید مفاهیمشان را از دست بدهند. بنابراین با حفظ مفهوم هر کدام، نمی‌توان آن‌ها را با یکدیگر متحد دانست. بر همین اساس می‌توان گفت، تنها وقتی صفات کمالیه با هم متحد می‌شوند که هر صفتی، مفهوم خود را از دست بدهد و از دست دادن مفهوم مساوی است با از بین رفتن خود صفات. حاصل سخن این می‌شود که اگر صفتی دارای مفهوم نباشد، بر چیزی در موصوف خود دلالت نمی‌کند.

استدلال دیگر این است که اگر صفات در ذات اموری وجودی باشند، چون صفتند، پس غیر از ذاتند، و هر چیزی که غیر ذات باشد مخلوق ذات است؛ بنابراین نمی‌تواند عین ذات باشد. از سوی دیگر، اگر صفات واقعیت نداشته باشند و اموری اعتباری فرض شوند، دیگر بهره‌ای از

وجود ندارند و امری که بهره‌ای از واقعیت ندارد، چگونه می‌تواند عین ذات باشد؟! طبق این دیدگاه، ذات حق از واقعیت صفات خالی خواهد بود؛ و به تعبیری، نظریه اعتباری بودن صفات به نظریه نفی صفات بازگشت می‌کند. بنابراین، هم از لحاظ عقلی و هم به جهت نقلی، نظریه عینیت با اشکالات جدی مواجه است.

روایات اثبات صفات

گروه دوم روایاتی است که بر وجود صفت در خداوند دلالت می‌کند. سزاوار یادآوری است که در این‌جا صفت در معنای وجودشناختی آن مقصود است. در ادامه، برخی از این روایات بررسی می‌شوند.

در سخنان امیرالمؤمنین (علیه السلام) می‌خوانیم: «قَصُرَتْ دُونَ بُلُوغِ صِفَتِهِ أَوْهَامُ الْخَلَائِقِ...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۴۲).

در این فقره ظاهراً برای ذات خداوند صفتی متصور شده، اما از دسترس اوهام آفریدگان خارج است و قابل درک نیست. از اضافه «صفت» به ضمیر این معنا قابل برداشت است که خداوند صفتی دارد، اما قابل درک نیست.

در خطبه امام رضا (علیه السلام) در مجلس مأمون چنین آمده است: «لَا تَصْحَبُهُ الْأَوْقَاتُ وَلَا تَضُمَّهُ الْأَمَّاكِنُ وَلَا تَأْخُذُهُ السَّنَاتُ وَلَا تَحُدُّهُ الصَّفَاتُ وَلَا تُقَيِّدُهُ الْأَدْوَاتُ...» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۳۷).

در این حدیث نیز امام (علیه السلام) وجود صفت برای خداوند را مفروض می‌گیرد، اما در ادامه می‌فرماید که صفات او را محدود نمی‌کند. البته احتمال دیگر این است که گفته شود صفت داشتن به‌طور مطلق، مستلزم تحدید است. و چون خداوند از هر حدی منزّه است و صفت نیز مستلزم تحدید است، پس مطابق این حدیث، هرگونه صفت از ذات خداوند نفی شده است.

در حدیثی دیگر امام حسن (علیه السلام) می‌فرماید: «فَلَا تُدْرِكُ الْعُقُولُ وَأَوْهَامُهَا وَلَا الْفِكْرُ وَخَطَرَاتُهَا وَلَا الْأَلْبَابُ وَأَذْهَانُهَا صِفَتَهُ...» (همان: ۴۵).

در این حدیث نیز به ظاهر برای خداوند صفت مفروض دانسته شده، اما این صفت با عقول و اوهام قابل درک نیست.

در خطبه‌ای از امام علی (علیه السلام) چنین آمده: «الْحَمْدُ لِلَّهِ... الَّذِي لَيْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدُودٌ وَلَا نَعْتُ مَوْجُودٌ وَلَا وَقْتُ مَعْدُودٌ وَلَا أَجَلٌ مَمْدُودٌ» (شریف‌رضی، ۱۴۱۴ق: ۴۰).

در این فقره نیز به ظاهر برای خداوند صفت مفروض دانسته شده، اما این صفت محدود به حدی نیست.

این تعابیر به ذات اشاره کنیم؟ فرق این دو، در نتیجه بحث حایز اهمیت است. به فرض که گفته شود منظور اثبات صفت است، مدلول این روایات با روایات نفی صفات متعارض می‌شود؛ اما در صورتی که گفته شود این صفات تنها به ذات اشاره می‌کنند، تعارضی بین این روایات و روایات نفی صفات به وجود نمی‌آید.

به نظر می‌رسد، برای دستیابی به درکی صحیح در این موضوع باید معنای «اسم» و «صفت» را در روایات جست‌وجو کنیم. اسم و صفت هر دو در لغت به معنای «علامت» و «نشانه» هستند.^۱ در احادیث، اسم و صفت، معنای واحدی دارند. در برخی از احادیث بر واحد بودن اسم و صفت تصریح شده است و در تفسیر «اسم»، لفظ «صفت» به کار رفته است؛ برای مثال، امام باقر (علیه السلام) در این باره می‌فرماید: «إِنَّ الْأَسْمَاءَ صِفَاتٌ وَصَفَ بِهَا نَفْسُهُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۷۸: ۱).

در حدیثی دیگر امام رضا (علیه السلام) در تعریف «اسم»^۲ می‌فرماید: «صِفَةُ لِمَوْصُوفٍ» (همان). با توجه به معنای لغوی و روایات می‌توان نتیجه گرفت که اسم و صفت در لغت عرب، هر دو به معنای علامت و نشانه‌اند. اکنون با توجه به معنای اسم و صفت باید به این پرسش پاسخ دهیم که اسما و صفاتی که در احادیث یادشده به ذات خداوند نسبت داده شده‌اند آیا بیانگر اثبات صفت در ذات هستند یا این که خداوند خودش را به آن‌ها وصف کرده است؟

با توجه به معنای اسم و صفت در لغت و روایات، این اسما و صفات به ذات خداوند اشاره می‌کنند. عبارت زیبای امام رضا (علیه السلام) که فرمودند: «فاسمائهُ تعبیر» (صدوق، ۱۳۷۸ق، ۱: ۱۵۱)، می‌تواند اشاره به همین نکته باشد که این اسما تنها از ذات اقدس او تعبیر می‌کنند.^۳ با این معنا هیچ‌گونه تعارضی بین این روایات با روایات نفی صفات به وجود نمی‌آید. در روایات نفی صفت به طور مطلق از ذات نفی صفت می‌شود. در این روایات خداوند به واسطه اسما و صفات خودش را وصف می‌کند؛ به این معنا که با صفات عالم و قادر به ذات خویش اشاره می‌کند. حال این سؤال مطرح می‌شود که صفاتی را که در آیات قرآن و روایات به خداوند نسبت داده شده است، چگونه باید فهمید؟ آیا معانی اثباتی دارند و برای ذات خداوند حیثیتی را اثبات می‌کنند یا اینکه

۱. برای بررسی لغوی و تحلیل معنایی این دو کلمه (ر.ک: برنجکار، ۱۳۸۳: ۱۹۲-۱۹۳).

۲. برای مثال، در پاره‌ای از احادیث درباره «سمیع» و «بصیر» لفظ «صفت» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۴۶)، و در برخی احادیث دیگر لفظ «اسم» به کار رفته است (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۸۷).

۳. اسما و صفات خدا، از آن رو «تعبیر» نام دارد که انسان را به سوی ذات اقدس الهی عبور می‌دهند. (ر.ک: برنجکار، ۱۳۸۳: ۱۹۹-۱۹۸).

معنای دیگری دارند؟ این‌ها پرسش‌هایی است که در حوزه معناشناسی صفات مطرح است که باید به آن‌ها پاسخ داده شود.

وصف سلبی

بعد از توضیح و تبیین روایات اثبات صفات باید به این سؤال پاسخ داده شود که تعبیری چون: «العلم ذاته»، «البصر ذاته» و «لم یزل الله عالماً» که در احادیث پیشین ذکر شد، چگونه معنا می‌شوند؟ با توجه به این که الفاظی مثل عالم و قادر برای مخلوقات نیز به کار می‌رود، معانی مخلوقی این الفاظ بر خداوند قابل اطلاق نیست. بنابراین، مطابق سخن امام کاظم (علیه السلام) که فرمودند: «فَصِفُوهُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسُهُ وَ كُفُّوا عَمَّا سِوَى ذَلِكَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۰۲)، در معنا کردن این الفاظ باید به سخنان معصومان (علیهم السلام) رجوع کنیم و این، قاعده مسلم عقلی است که اگر رعایت نشود محذور تشبیه نسبت به خالق لازم می‌آید.

اولین معنایی که برای صفات می‌توان قائل شد، معانی «تنزیهی» است، زیرا از معانی تنزیهی هیچ‌گونه مفاهیم اثباتی برای ذات خداوند اراده نمی‌شود. بنابراین، وقتی خداوند را «عالم» می‌نامیم، منظور از «عالم» این نیست که معانی مخلوقی علم را بر خداوند اطلاق کنیم، بلکه مقصود نفی نادانی و جهل از خداوند است. این روش برگرفته از تعالیم اهل بیت (علیهم السلام) است،^۱ زیرا در بسیاری از موارد، وقتی از امامان معصوم (علیهم السلام) درباره اسما و صفات پروردگار سؤال می‌شد، آنان اسما و صفات را به صفات سلبی و تنزیهی برمی‌گرداندند.^۲

برای مثال، در حدیث اول که تعبیر «العلم ذاته» و «السمع ذاته» به کار رفته است، دقیقاً همان معانی تنزیهی اراده می‌شود، زیرا ما هیچ مفهومی از علم ذاتی یا سمع ذاتی و یا بصر ذاتی نداریم و هرگونه تصویری که از علم، سمع یا بصر داشته باشیم، به نحوی برخاسته از همین اوصاف در مخلوقات است؛ بنابراین، باید به صورت تنزیهی معنا شود. و در حدیث دوم نیز که صفاتی چون: «سمیع»، «بصیر»، «حی»، «عالم» و «نور» به کار رفته است، همه این صفات، معانی تنزیهی دارند، که تعبیری چون: «عالم لاجهل فیه»، «نور لاطلام فیه» و «حی لاموت له»

۱. راغب نیز در معنای «قدرت خداوند» چنین آورده: «الْقُدْرَةُ إِذَا وَصَفَ بِهَا الْإِنْسَانُ فَاسْمُ لِهَيْئَةٍ لَهَا يَتِمَكَّنُ مِنْ فَعْلٍ شَيْءٍ مَا، وَ إِذَا وَصَفَ اللَّهُ تَعَالَى بِهَا فَهِيَ نَفْيُ الْعِجْزِ عَنْهُ.» (راغب، ۱۴۱۲ق: ۶۵۷).

۲. شیخ کلینی نیز از نظر معناشناسی، صفات ثبوتی را به صورت سلبی معنا کرده است: «صفات الذات تنفی عنه بكل صفة منها ضدها... فالعلم ضده الجهل، والقدرة ضدها العجز» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۱۲). شیخ صدوق نیز صفات ثبوتی را به معنای سلبی و نفی ضد تفسیر کرده: «إذا وصفنا الله تبارك وتعالى بصفات الذات فانما تنفی عنه بكل صفة منها ضدها، فمتی قلنا: انه حی نفینا عنه ضد الحیة و هو الموت.» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۴۸).

به همین معنا اشاره دارند. افزون بر این، در احادیث دیگر نیز این گونه صفات که منتسب به ذات خداوند هستند، به صورت تنزیهی معنا شده‌اند؛ برای نمونه، امام رضا علیه السلام در این باره می‌فرماید:

إِنَّمَا سَمِيَ اللَّهُ عَالِمًا لِأَنَّهُ لَا يَجْهَلُ شَيْئًا فَقَدْ جَمَعَ الْخَالِقُ وَالْمَخْلُوقَ اسْمَ الْعِلْمِ وَ اخْتَلَفَ الْمَعْنَى عَلَى مَا رَأَيْتَ وَ سَمِيَ رَبَّنَا سَمِيْعًا لِأَجْزَاءٍ فِيهِ يَسْمَعُ بِهِ الصَّوْتُ وَ لَا يُبْصِرُ بِهِ كَمَا أَنَّ جُزْءَنَا الَّذِي نَسْمَعُ بِهِ لَا تَقْوَى عَلَى النَّظَرِ بِهِ وَلَكِنَّهُ أَخْبَرَ أَنَّهُ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ الْأَصْوَاتُ لَيْسَ عَلَى حَدِّ مَا سَمِينَا نَحْنُ فَقَدْ جَمَعْنَا الْإِسْمَ بِالسَّمِيعِ وَ اخْتَلَفَ الْمَعْنَى وَ هَكَذَا الْبَصَرُ لِأَجْزَاءٍ بِهِ أُبْصِرُ... وَلَكِنَّ اللَّهَ بَصِيرٌ لَا يَجْهَلُ شَخْصًا مَنْظُورًا إِلَيْهِ فَقَدْ جَمَعْنَا الْإِسْمَ وَ اخْتَلَفَ الْمَعْنَى (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۸۸).

در این حدیث الفاظ «عالم» «سمیع» و «بصیر» برای خداوند صرفاً معنای تنزیهی دارند.

ابوهاشم جعفری از امام جواد علیه السلام حدیث جامعی نقل کرده که قسمتی از آن چنین است:

قَوْلُكَ إِنَّ اللَّهَ قَدِيرٌ خَبَرْتُ أَنَّهُ لَا يُعْجِزُهُ شَيْءٌ فَنفَيْتَ بِالْكَلِمَةِ الْعَجْزَ وَ جَعَلْتَ الْعَجْزَ سِوَاهُ وَ كَذَلِكَ قَوْلُكَ: «عَالِمٌ» إِنَّمَا نفَيْتَ بِالْكَلِمَةِ الْجَهْلَ وَ جَعَلْتَ الْجَهْلَ سِوَاهُ... فَقَالَ الرَّجُلُ: فَكَيْفَ سَمِينَا رَبَّنَا سَمِيعًا؟ فَقَالَ: «لَأَنَّهُ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ مَا يُذَكَّرُ بِالْأَسْمَاعِ وَ لَمْ يُصَفْهُ بِالسَّمْعِ الْمَعْقُولِ فِي الرَّأْسِ وَ كَذَلِكَ سَمِينَاهُ بَصِيرًا لِأَنَّهُ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ مَا يُذَكَّرُ بِالْبُصَارِ مِنْ لَوْنٍ أَوْ شَخْصٍ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ وَ لَمْ يُصَفْهُ بِبَصَرٍ لِحِظَةِ الْعَيْنِ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۲۸۶).

در این حدیث نیز امام جواد علیه السلام چهار صفت: «قدیر»، «عالم»، «سمیع» و «بصیر» را به صورت تنزیهی معنا فرمودند.

در روایتی دیگر، شخصی از امام باقر علیه السلام پرسید: «پس چگونه پروردگاران را سمیع نامیده‌ایم؟» آن حضرت پاسخ دادند: «لَأَنَّهُ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ مَا يُذَكَّرُ بِالْأَسْمَاعِ... وَ كَذَلِكَ سَمِينَاهُ بَصِيرًا لِأَنَّهُ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ مَا يُذَكَّرُ بِالْبُصَارِ» (همان: ۱۱۷).

این که صفات منسوب به ذات پروردگار صرفاً معنای تنزیهی دارند، قاعده‌ای کلی است که امامان معصوم علیهم السلام با مثال‌های مختلف آن را تبیین فرمودند. به هر روی، نتیجه سخن آن است که بین احادیث «نفی صفات از ذات» و احادیث «اثبات صفات برای ذات» هیچ‌گونه تعارضی وجود ندارد. از جهت عقلی «صفات منتسب به ذات» فقط برای تنزیه خدای متعال از نقص و حد و تشبیه به مخلوقات هستند (که از هیچ‌یک از آن‌ها مفهومی اثباتی نداریم)، و احادیث نفی صفات نیز دقیقاً همین معانی را از ذات الهی نفی می‌کنند. مطلب دیگر این که این صفات نقش

تعبیری دارند نه توصیفی؛ یعنی اسما و صفات انسان را به سوی خدای شناخته شده عبور می‌دهند.^۱

وصف به افعال

امامان معصوم علیهم‌السلام گاه در کنار وصف سلبی و نفی هرگونه صفتی از خداوند متعال، معنای دیگری از صفت را به پروردگار نسبت داده‌اند. آن معنا این است که مخلوقات خداوند را صفت و نشانه خداوند نامیده‌اند. در روایات اهل‌بیت به این‌گونه صفات مخلوقی، «وصف به افعال» گفته می‌شود. وصف فعلی بدین معناست که تمام اوصاف خداوندی از علم و قدرت گرفته تا سایر اسما و صفات، همگی به افعال و آثار حق تعالی در عالم خلق اشاره دارند و بدین وسیله منشأ آن کمالات را نشان می‌دهند. البته این معنا، یعنی توصیف فعلی خداوند با توصیف‌ناپذیری خداوند و نفی صفت از ذات الهی کاملاً سازگار است، زیرا همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد، روایات نفی صفات همه ناظر به نفی صفت و حیثیات متعدد از ذات خداوند است، اما در مقام فعل، اثبات صفت برای خداوند کاملاً صحیح است و در این زمینه روایات متعددی وجود دارد؛ برای مثال، در اهمیت توصیف فعلی خداوند، امیرالمؤمنین علیه‌السلام در خطبه مشهوری می‌فرماید: «الَّذِي سُلِّتَ الْأَنْبِيَاءُ عَنْهُ فَلَمْ تَصِفْهُ بِحَدٍّ وَلَا بِنَقْصٍ بَلْ وَصَفْتُهُ بِفِعَالِهِ وَذَلَّتْ عَلَيْهِ بَايَاتُهُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۴۱)؛ یعنی هنگامی که از پیامبران درباره خدا پرسش می‌شد، آن‌ها خداوند را به حد و نقص وصف نمی‌کردند، بلکه او را با افعالش وصف می‌کردند. نکته مهم در این حدیث که مؤید مطالب پیشین در نفی صفات از ذات الهی است، این است که امام هرگونه وصفی ناظر به ذات خداوند را مستلزم نقص و تحدید می‌داند و تنها وصفی را صحیح می‌داند که ناظر به افعال و آیات خداوند باشد. طبق این حدیث تنها صفاتی را می‌توان به خدا نسبت داد که مخلوق او باشند. وصف فعلی خداوند در روایات اهل‌بیت به طور مفصل تبیین شده است. مثلاً در قسمتی از یک حدیث چنین آمده است: «إِنَّمَا قُلْتُ اللَّطِيفُ لِلْخَلْقِ اللَّطِيفُ» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۶۳)؛ یعنی ما خداوند را از آن جهت «لطیف» می‌خوانیم که خلقش لطیف است. در این حدیث نیز خداوند با صفت مخلوقی خودش را وصف کرده است. بنابراین، اسما و صفاتی که به نحو ایجابی بر خداوند اطلاق می‌شوند، وصف فعلی یا سلبی هستند.

۱. برای توضیح مکتب توصیف و مکتب تعبیر (ر.ک: برنجکار، ۱۳۸۳: ۱۹۹).

چالش‌های قول به انتساب صفت در ذات الهی

بعد از این که نحوه انتساب صحیح صفات به پروردگار (وصف فعلی و سلبی) مشخص شد، اکنون باید دید در سخنان معصومان (علیهم‌السلام) چه معارفی درباره معناشناسی صفات ارائه شد و به لحاظ عقلی چه محذوراتی وجود داشت که امامان معصوم از اثبات صفت در ذات الهی دوری می‌جستند. سخنان ائمه (علیهم‌السلام) درباره معناشناسی صفات هر کدام به قاعده‌ای کلی اشاره دارد که برای نمونه به برخی اشاره می‌شود.

الف) وصف و تحدید

در سخنان معصومان (علیهم‌السلام)، همواره وصف و تحدید ملازم همدیگر شمرده شده است. این ملازمه از روایات به راحتی استنباط می‌شود.

۱. امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) ضمن ایراد خطبه‌ای برای مردم کوفه، فرمودند: «فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ فَقَدْ حَدَّهُ وَ مَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ وَ مَنْ عَدَّهُ فَقَدْ أَبْطَلَ أَزْلَهُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۴۰).

امام (علیه‌السلام) در این خطبه می‌فرماید که هرگونه توصیفی از خداوند، باعث محدود کردن او می‌شود، هرکس خداوند را محدود کند، او را شمارش کرده و کسی که خداوند را شمارش کند، ازلیت او را باطل دانسته است.

در حدیث مزبور، هرگونه توصیفی از خداوند سبب محدودیت خدا دانسته شده، زیرا همه اوصافی که ما می‌فهمیم از عالم مخلوقات اخذ شده؛ به بیان دیگر، هر صفتی که برای خداوند قائل می‌شویم، در واقع ویژگی‌ای از ویژگی‌های مخلوقات را به او نسبت داده و با همین وسیله او را محدود کرده‌ایم. محدود کردن نیز باعث شمارش می‌شود، زیرا شمارش کردن به این است که به او عددی را نسبت دهیم؛ مثلاً بگوییم: یک در کنار دو، سه و... چرا هرکس او را محدود کند، عددی را به او نسبت داده است؟ به خاطر این که برای او مثل و شبیه قائل شده است. کسی که با بیان وصفی برای خداوند او را محدود کرده است، در حقیقت شبیه و ماندنی برای او از در نزد خود تصور کرده و آن را در کنار خدای واقعی قرار داده است. به این ترتیب، او را یکی فرض کرده که در کنارش دو، سه و... وجود دارد. در واقع، نسبت عدد به او داده است.

۲. در حدیثی دیگر امام سجاد (علیه‌السلام) به ابو حمزه فرمودند: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُوصَفُ بِمَحْدُودِيَّةٍ عَظُمَ رَبُّنَا عَنْ الصِّفَةِ فَكَيْفَ يُوصَفُ بِمَحْدُودِيَّةٍ مَنْ لَا يُحَدُّ» (همان: ۱۰۰).

در این حدیث نیز به این نکته اشاره شده است که هر نوع وصف کردن، نوعی محدود کردن است. در این جا امام (علیه‌السلام) می‌فرماید خداوند بزرگ‌تر از آن است که قابل وصف کردن باشد.

۳. در حدیثی مشابه حدیث مزبور، امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُوصَفُ وَ كَيْفَ يُوصَفُ وَقَدْ قَالَ فِي كِتَابِهِ: وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ فَلَا يُوصَفُ بِقَدَرٍ إِلَّا كَانَ أَعْظَمَ مِنْ ذَلِكَ» (کلینی، ۱۴۰۷، ق ۱، ۱۰۳).

در این حدیث به جای «حد»، از کلمه «قدر» استفاده شده است. هر وصفی حاکی از اندازه و حدی است که خداوند از هر اندازه و حدی منزّه است.

۴. احادیثی که در تفسیر کلمه «الله اکبر» وارد شده، گویای این نکته است که هر گونه وصف، حتی در جایی که خداوند را برتر و بزرگ‌تر از هر چیزی می‌شمایم، مستلزم تحدید است. در یکی از این احادیث آمده: شخصی در حضور امام صادق (علیه السلام) عبارت «الله اکبر» را به زبان آورد. امام (علیه السلام) از او پرسید: خداوند از چه چیزی بزرگ‌تر است؟ گفت: از هر چیزی. امام (علیه السلام) فرمود: «حَدِّثْهُ»؛ او را محدود کردی. آن مرد گفت: پس چگونه بگوییم؟ فرمود: «اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يُوصَفَ» (همان: ۱۱۷)؛ خداوند بزرگ‌تر از آن است که وصف شود.

نکته مهمی که امام (علیه السلام) در این حدیث تذکر داده‌اند این است که اگر کسی معتقد شود خداوند از هر چیزی بزرگ‌تر است، به نوعی او را محدود کرده است، زیرا بین خدا و چیزهای دیگر مشابهت قائل شده، سپس خدا را از آن‌ها برتر دانسته است. لذا اگر خداوند حقیقتاً غیرقابل تشبیه به غیر خودش باشد، به هیچ حدی محدود و به هیچ وصفی موصوف نمی‌گردد. معنای «الله اکبر» نیز اشاره به همین حقیقت دارد که خداوند برتر از آن است که به وصف درآید. و چون خدا قابل وصف نیست پس هیچ صفتی برای ذات مقدسش نمی‌توان قائل شد.

کلینی (رحمه الله) در کتاب کافی، باب «النهی عن الصفه بغير ما وصف نفسه تعالى» سه حدیث با سندهای مختلف نقل می‌کند که در این عبارت مشترک هستند: «سُبْحَانَ مَنْ لَا يُحَدُّ وَ لَا يُوصَفُ» (همان: ۱۰۲ و ۱۰۳). در این فقره نیز حد نداشتن و وصف نداشتن با هم آمده است. شاید در این احادیث این اشکال مطرح شود که این احادیث تنها به معنای نفی توصیف خداوند است؛ در جواب می‌توان گفت که در احادیث پیشین ثابت شد که هر صفت و موصوفی مخلوق است و هر مخلوقی محدود است. چگونه امکان دارد مخلوقی حد نداشته باشد و قابل توصیف نباشد؟ بنابراین نمی‌توان گفت که این احادیث در مقام اثبات صفات نامحدود برای حق تعالی است، زیرا تعبیر صفات نامحدود - همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد - نوعی تناقض‌گویی است.

(ب) وصف و تشبیه

در احادیث پیشین، روشن شد که لازمه اثبات صفت مستلزم تحدید است و نیز بر این نکته تأکید شد که صفت و موصوف هر دو مخلوقند. علاوه بر این، در احادیث به صورت قاعده کلی

بیان شده است که: اثبات صفت برای ذات الهی مستلزم تشبیه کردن خداوند به مخلوق است. در این باره امام رضا (ع) ضمن ایراد خطبه‌ای در باب توحید، فرمودند: «لَا نَفَى مَعَ إِثْبَاتِ الصِّفَاتِ لِلتَّشْبِيهِ» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۴۰)؛ یعنی با وجود اثبات صفت، تشبیه نفی نمی‌شود.

مطابق این فقره، لازمه نفی تشبیه از صانع، این است که صفتی را برای ذات اثبات نکنیم. خطبه دیگری را شیخ مفید در این باره نقل کرده است که می‌تواند تأیید بر این نکته باشد:

وَنَظَامُ تَوْحِيدِهِ نَفَى التَّشْبِيهِ عَنْهُ جَلَّ عَنْ أَنْ تَحُلَّهُ الصِّفَاتُ لِشَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّ كُلَّ مَنْ حَلَّتْهُ الصِّفَاتُ مَصْنُوعٌ وَ شَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّهُ جَلَّ جَلَالُهُ صَانِعٌ لَيْسَ بِمَصْنُوعٍ بِصُغَرِ اللَّهِ يُسْتَدَلُّ عَلَيْهِ... (مفید، ۱۴۱۳ق، ۱: ۲۲۳).

در این کلام نیز اثبات صفت برای خداوند مستلزم تشبیه دانسته شده است.

ج) تباین میان خالق و مخلوق

پیش‌تر گفته شد که وصف، مستلزم تحدید و تشبیه است و صفت داشتن خاص اشیا و مخلوقات است. نکته دیگر و مهمی که باید مد نظر قرار گیرد این است که میان خالق و مخلوق در ذات و صفات تباین وجود دارد. در این باره روایات متعددی وجود دارد که بر این قاعده کلی و مهم تأکید دارند؛ مثلاً در خطبه‌ای از امام رضا (ع) که در گذشته قسمتی از آن را نقل کردیم، چنین آمده است: «فَكُلُّ مَا فِي الْخَلْقِ لَا يُوجَدُ فِي خَالِقِهِ وَ كُلُّ مَا يُمَكِّنُ فِيهِ يَمْتَنِعُ مِنْ صَانِعِهِ...» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۴۰).

در این فقره از حدیث، امام به قاعده‌ای عقلی اشاره کرده‌اند که: هر چه در مخلوقات است، در خالق آن‌ها یافت نمی‌شود؛ یعنی باید همه ویژگی‌های مخلوقات را از خالق نفی کنیم. نکته عقلی دیگر در این حدیث آن است که هر صفتی که در مخلوقات امکان وقوع دارد، برای خالق ممتنع است؛ یعنی اگر اتصاف مخلوقی به صفت ممکن باشد، باید اتصاف آن را به خالق محال بدانیم.

در خطبه‌ای از امیرالمؤمنین (ع) چنین آمده است: «الَّذِي بَانَ مِنَ الْخَلْقِ فَلَا شَيْءَ كَمِثْلِهِ...» (همان: ۳۲)؛ کسی که مباین با خلق است، پس هیچ چیز شبیه او نیست. در این حدیث تعبیر «بان» به کار رفته است؛ یعنی جدایی خلق از خالق به این است که صفات و خصوصیات آن‌ها شباهتی با یکدیگر ندارند. لذا امام در ادامه حدیث فرمودند: «فَلَا شَيْءَ كَمِثْلِهِ»؛ مثل و ماندنی ندارد. از این جدایی در احادیث با لفظ «بینونت» هم تعبیر شده است. و طبق آنچه از

امیرالمؤمنین (علیه السلام) نقل شده، بینونت میان خلق و خالق بینونت صفت است نه بینونت عزلت.^۱ این مطلب از واژه «بینونت صفت» نباید انتزاع شود که خدا در مقام ذات صفت دارد، چراکه قاعده «کمال الاخلاص نفی الصفات عنه» در این جا نیز جاری است.

تعبیر دیگری که از حضرت امیر (علیه السلام) برای بیان همین معنا آمده، چنین است: «مُبَايِنٌ لِجَمِيعِ مَا أُخِذَتْ فِي الصِّفَاتِ...» (صدوق، ۳۹۸ ق: ۶۹)؛ با همه آنچه ایجاد کرده، در صفات مباین است. این فقره، توضیح بینونت صفت است که در سخن امام علی (علیه السلام) به آن اشاره کردیم. طبق سخن امام (علیه السلام) هر صفتی که مخلوقات دارند، نباید مشابه آن را به خالق نسبت دهیم.

امام علی (علیه السلام) در خطبه دیگری در این باره می‌فرماید:

وَالْحِجَابُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ خَلْقُهُ إِيَّاهُمْ لِامْتِنَاعِهِ مِمَّا يُمَكِّنُ فِي ذَوَاتِهِمْ وَلِإِمْكَانٍ مِمَّا يَمْتَنِعُ مِنْهُ وَلاَ فِتْرَاقَ الصَّانِعِ مِنَ الْمَصْنُوعِ وَالْحَادِّ مِنَ الْمَحْدُودِ وَ الرَّبِّ مِنَ الْمَرْبُوبِ... (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۱، ۱۳۹).

طبق این حدیث، تمامی احکامی که در مصنوع و محدود جاری است، در صانع و حاد نباید جاری گردد؛ از این رو، هیچ یک از صفات مخلوقات قابل انتساب به خالق آن‌ها نیستند، زیرا این‌ها همگی حدودی هستند که صانع برای مصنوعات قرار داده و محال است که آن حدود، خود صانع را محدود کند و حد بزند. در سخنان معصومان (علیهم السلام) به وفور به این نکته اشاره شده است که فقط به ذکر یک حدیث بسنده می‌شود.

زاره از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده است: «إِنَّ اللَّهَ خَلَوْ مِنْ خَلْقِهِ وَ خَلْقُهُ خَلَوْ مِنْهُ وَ كُلُّ مَا وَقَعَ عَلَيْهِ اسْمٌ شَيْءٍ فَهُوَ مَخْلُوقٌ مَا خَلاَ اللَّهُ» (همان: ۸۲).

در این حدیث، تعبیر خلو و خالی بودن آمده که بیانگر تباین در ذات و صفات است. در بخش اخیر حدیث که در روایات اهل بیت تکرار شده، بر همین مطلب تأکید ورزیده و افزوده‌اند که حتی اطلاق واژه «شیء» بر خداوند و آفریدگان به یک معنا نیست و کاربرد این واژه در هر دو مورد، هیچ گونه سنخیتی را نشان نمی‌دهد (سبحانی، ۱۳۸۰، ۱: ۱۳۹).

به هر روی، صفت داشتن مستلزم تحدید است و از خصوصیات اشیا و مخلوقات است. و چون نسبت بین خدا و خلق تباین است، طبق این گروه از احادیث، خداوند در مقام ذات هیچ گونه صفتی ندارد.

۱. این تعبیر از امیرالمؤمنین (علیه السلام) نقل شده که فرمودند: «حُكِمَ التَّمْيِيزُ بَيْنُونَةَ صِفَةٍ لَابَيْنُونَةَ غَزَلَةٍ» (طبرسی، ۱۴۰۳ ق: ۱، ۲۰۱). مقصود از بینونت، عزلت، دوری و فاصله داشتن است که در میان اجسام مشاهده می‌شود، زیرا هیچ چیزی از خداوند دور نیست و فاصله ندارد، بلکه او با همه چیز در مراتب هستی معیت و حضور دارد.

(د) وصف و احاطه

در روایات متعدد از امامان معصوم علیهم السلام، وصف مستلزم نوعی احاطه دانسته شده است. وصف در هر جا و نسبت به هر کس باشد، گونه‌ای از احاطه به موصوف را در پی دارد؛ یعنی احاطه علمی همواره از طریق وصف حاصل می‌شود و داشتن وصف از شیئی، به احاطه علمی او می‌انجامد (سبحانی، ۱۳۸۰، ۱: ۱۰۲). در تعالیم اهل بیت علیهم السلام به‌طور صریح هرگونه احاطه فکری، عقلی و وهمی از خداوند نفی شده است؛ مثلاً در خطبه‌ای از امیرالمؤمنین علیه السلام آمده: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ لَا تُحِيطُ بِهِ الْأَفْكَارُ وَ لَا تُقَدِّرُهُ الْقُؤُولُ وَ لَا تَقَعُ عَلَيْهِ الْأَوْهَامُ» (صدوق، ۱۳۹۸ ق: ۷۹). در این روایت، هرچند احاطه از طریق افکار نفی شده، با آنچه در همین روایت درباره عقول و اوهام آمده است، دانسته می‌شود که احاطه فکری با احاطه عقلی از این جهت تفاوتی ندارد (سبحانی، ۱۳۸۰، ۱: ۱۰۱).

امام در خطبه دیگری می‌فرماید: «قَدْ يَسْتَمِنُ اسْتِبْطَاطُ الْإِحَاطَةِ بِهِ طَوَائِعُ الْقُؤُولِ... وَ تَحَيَّرَتِ الْأَوْهَامُ عَنْ إِحَاطَةِ ذِكْرِ أَرْزَاقِهِ» (صدوق، ۱۳۹۸ ق: ۷۰). ایشان در این خطبه هرگونه احاطه عقلی و وهمی را از خداوند نفی می‌کنند. در حدیثی دیگر امام رضا علیه السلام می‌فرماید: «الْمُتَنَبِّعُ مِنَ الصِّفَاتِ ذَاتَهُ وَ مِنَ الْأَبْصَارِ رُؤْيَاهُ وَ مِنَ الْأَوْهَامِ الْإِحَاطَةُ بِهِ» (همان: ۵۶). در این روایت نیز هرگونه صفت و تسلط اوهام بر ذات الهی نفی شده است.

در مقابل صفات احاطه از «صفات اقرار» نام برده شده و تمام صفاتی که در لسان ائمه علیهم السلام به خداوند منسوب است، در زمره صفات اقرار معرفی شده‌اند. امام صادق علیه السلام در توحید مفضل به این نکته اشاره فرموده است: ایشان شناخت حقیقی پروردگار را فراتر از عقل شمرده، می‌فرمایند: «أَفَلَا تَرَى كَيْفَ وَقَفَ الْبَصَرُ عَلَى حَدِّهِ فَلَمْ يَتَجَاوِزْهُ فَكَذَلِكَ يَقِفُ الْعَقْلُ عَلَى حَدِّهِ مِنْ مَعْرِفَةِ الْخَالِقِ فَلَا يَغْدُوهُ... إِنَّ الْعَقْلَ يَعْرِفُ الْخَالِقَ مِنْ جِهَةٍ تُوجِبُ عَلَيْهِ الْإِقْرَارَ وَ لَا يَعْرِفُهُ بِمَا يُوجِبُ لَهُ الْإِحَاطَةَ بِصِفَتِهِ.» (مفضل، بی‌تا: ۱۷۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ۳: ۱۴۷).

بنابراین، عقل از شناختی که سبب احاطه به صفات خداوند شود، ناتوان است و توان عقل در شناخت پروردگار تنها در حد اقرار و اعتراف است.

(ه) وصف و توهم

پیش‌تر در توضیح روایات گفته شد که همواره وصف و تحدید ملازم یکدیگرند. از مجموعه روایات به دست می‌آید که وصف به معنای «حد» و اندازه برای موصوف است که این حد، گاه

حسی، گاه وهمی و گاه عقلی است.^۱ بنابراین می‌توان گفت که میان وصف و توهم نیز ملازمه برقرار است. در روایات اهل بیت علیهم‌السلام نیز به این ملازمه اشاره شده است. در این باره ابوهاشم جعفری حدیثی از امام رضا علیه‌السلام نقل می‌کند:

سَأَلْتُهُ عَنِ اللَّهِ هَلْ يُوصَفُ؟ فَقَالَ أَمَّا تَقْرَأُ الْقُرْآنَ قُلْتُ بَلَى قَالَ أَمَّا تَقْرَأُ قَوْلَهُ تَعَالَى: لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ قُلْتُ بَلَى قَالَ فَتَعْرِفُونَ الْأَبْصَارَ قُلْتُ بَلَى قَالَ مَا هِيَ قُلْتُ أَبْصَارُ الْعُيُونِ فَقَالَ إِنَّ أَوْهَامَ الْقُلُوبِ أَكْبَرُ مِنْ أَبْصَارِ الْعُيُونِ فَهُوَ لَا تُدْرِكُهُ الْأَوْهَامُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَوْهَامَ (کلینی، ۱۴۰۷، ق ۱، ۹۸).

در این حدیث امام به أبصار العیون اشاره کرده و فرمودند که اوهام القلوب (افکار قلبی) بزرگ‌تر از دیدگان چشم‌هاست؛ پس افکار او را در نمی‌یابند، در حالی که او افکار را در می‌یابد. در این حدیث ابوهاشم جعفری درباره توصیف‌ناپذیری خداوند سؤال می‌کند، اما امام علیه‌السلام در پاسخ به توهم‌ناپذیری و تصورناپذیری خداوند متعال تذکر می‌دهند. پس معلوم می‌شود که میان توصیف خداوند و توهم و تصور خداوند ملازمه و ارتباط برقرار است؛ یعنی در واقع امام از طریق توهم‌ناپذیری خداوند، به توصیف‌ناپذیری خداوند تذکر داده‌اند. نکته‌ای که باید در این‌جا مدنظر قرار گیرد این است که در برخی احادیث مثل حدیث مزبور، هر جا سخن از توصیف‌ناپذیری خداوند مطرح شده، به آیه شریفه: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» استناد شده است.

در حدیثی دیگر از امام صادق علیه‌السلام چنین آمده است:

إِنَّ اللَّهَ عَظِيمٌ رَفِيعٌ لَا يَقْدِرُ الْعِبَادُ عَلَى صِفَتِهِ وَلَا يَبْلُغُونَ كُنْهَ عَظَمَتِهِ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ وَلَا يُوصَفُ بِكَيْفٍ وَلَا أَيْنَ وَحَيْثُ وَكَيْفٌ... (همان: ۱۰۳).

در این حدیث نیز توصیف‌ناپذیری خداوند توسط بندگان به آیه شریفه: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» استناد شده است. از سوی دیگر، در تفسیر امامان معصوم علیهم‌السلام از آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ»، از واژه «أبصار» به اوهام و افکار تفسیر شده است.^۳ با عنایت به این دو نکته

۱. برای فهم معنای انواع «حد» (رک: سبحانی، ۱۳۸۰: ۱۰۴).

۲. اوهام جمع «وهم» و به معنای خطورات ذهنی است. در معنای آن آمده: «الوهم: ما يقع في الذهن من الخاطر» (ابراهیم مصطفی، ۱۳۹۲: ق ۱۰۶).

۳. در حدیثی امام صادق علیه‌السلام در تفسیر این آیه فرمودند: «أحاطه الوهم» (کلینی، ۱۴۰۷، ق ۱، ۹۸). در این حدیث از «أبصار» به «اوهام» تفسیر شده است. در حدیثی دیگر از امام رضا علیه‌السلام چنین آمده: «...قال الله: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» هذه الأبصار ليست هي الأعين، إنما هي الأبصار التي في القلب لا يقع عليه»

می‌توان به این نتیجه رسید که توصیف خداوند ممکن نیست به خاطر این که «لاتدرکه الابصار»؛ یعنی اوهام نمی‌توانند خداوند را توصیف کنند. پس در این حدیث نیز لازمه توصیف خداوند، تصور خداوند با اوهام و افکار دانسته شده است.

شاهد دیگر، سخن امام سجاد علیه السلام به ابوحمزه ثمالی است که فرمودند: «کیف یوصف من لا یدرک و هو یدرک الابصار و لاتدرکه الابصار... وَ هُوَ اللَّطِیفُ الْخَبِيرُ» (عیاشی، ۱۳۸۰، ق: ۱، ۳۷۳). در این حدیث نیز (با توجه به تفسیری که از معنای «لاتدرکه الابصار» بیان شد) توصیف خداوند با تحدید و توهّم خداوند، ملازم یکدیگر دانسته شده است.

نتیجه

از مجموع آنچه ذکر شد می‌توان به این نتیجه رسید که مطابق روایات اهل بیت علیهم السلام، اساساً صفت داشتن از ویژگی‌های مخلوق و اشیاست و اثبات هرگونه صفت و حیثیت در ذات ممتنع است، زیرا اتصاف ذات الهی به هرگونه صفتی مستلزم تحدید، احاطه، تشبیه و تعین ذات ربوبی است. به همین دلیل است که در روایات اسلامی کمال توحید، نظام توحید و کمال اخلاص در نفی صفات دانسته شده است. از سوی دیگر، حقیقت اوصافی که خداوند به واسطه آن خود را ستوده ناظر به وصف فعلی یا سلبی خداوند هستند؛ از این رو، به فرموده امام صادق علیه السلام که فرمود: «کل هذه صفات اقرار لاصفات احاطه»، باید به آنچه خداوند خود را به آن ستوده تنها اقرار و از حمل هرگونه مفاهیم اثباتی بر ذات خداوند، احتراز کرد. در روایات اهل بیت علیهم السلام از این نظریه معرفتی، یعنی نفی صفت از ذات و حمل اوصاف خداوند به وصف سلبی و فعلی، به مذهب اثبات بلا تشبیه، تعبیر شده است. به تعبیری این نظریه برگرفته از حدیث امیرالمؤمنین علیه السلام است که هنگامی که از ایشان درباره «توحید» پرسیده شد، فرمودند:

إِنَّ لِلنَّاسِ فِي التَّوْحِيدِ ثَلَاثَةَ مَذَاهِبَ مَذْهَبُ إِبْنَاتٍ بِتَشْبِيهِهِ وَ مَذْهَبُ النَّفْيِ وَ مَذْهَبُ إِبْنَاتٍ بِلَا تَشْبِيهِ فَمَذْهَبُ الْإِبْنَاتِ بِتَشْبِيهِ لَا يَجُوزُ وَ مَذْهَبُ النَّفْيِ لَا يَجُوزُ وَ الطَّرِيقُ فِي الْمَذْهَبِ الثَّلَاثِ إِبْنَاتٍ بِلَا تَشْبِيهِ (صدوق، ۱۳۹۸، ق: ۱۰۱).

→ «اوهام» و «لایدرك كيف هو...» (عیاشی، ۱۳۸۰، ق: ۱، ۳۷۳). در این حدیث نیز منظور از «ابصار» چشم‌های سر نیست، بلکه منظور چشم‌های قلب هست؛ منظور همان افکار و اوهام است که مرتبه بالاتری از ادراک است. این مرتبه ظریف‌تر ادراک را نیز اهل بیت علیهم السلام نفی کرده‌اند که به طریق اولی مرتبه نازل‌تر نیز نفی می‌شود.

منابع

۱. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبه الله، (۱۴۰۴ق)، شرح نهج البلاغه، تصحیح: ابراهیم محمد ابوالفضل، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، چاپ اول.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، (۱۳۷۸ق)، عیون اخبار الرضا، تصحیح: مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان، چاپ اول.
۳. _____ (۱۳۹۸ق)، التوحید، تصحیح: هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین، چاپ اول.
۴. انیس، ابراهیم مصطفی، (۱۳۹۲ق)، المعجم الوسیط، استانبول، المکتبه الاسلامیه.
۵. برنجکار، رضا، (۱۳۸۳)، حکمت و اندیشه دینی، تهران، انتشارات نیا، چاپ اول.
۶. جعفری کوفی، مفصل بن عمر، (بی تا)، توحید المفضل، تصحیح: کاظم مظفر، قم، نشر داوری، چاپ سوم.
۷. حسینی تهرانی، سید محمدحسین، (۱۴۱۰ق)، توحید علمی و عینی، تهران، حکمت.
۸. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۰۷ق)، کشف المراد، تحقیق: حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، مفردات، بیروت، دارالقلم، چاپ اول.
۱۰. سبحانی، محمدتقی، (۱۳۸۰)، «اسماء و صفات خداوند»، مندرج در دانشنامه امام علی، ج ۲، تهران، مرکز نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.
۱۱. شبر، عبدالله، (۱۳۱۸ق)، حق الیقین، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۲. شریف رضی، محمد بن حسین، (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه، نسخه: صبحی صالح، قم، نشر هجرت، چاپ اول.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۳)، شرح اصول کافی، تصحیح: محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.
۱۴. _____ (۱۹۸۱)، سفار اربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۵. طبرسی، احمد بن علی، (۱۴۰۳ق)، الاحتجاج، تصحیح: محمدباقر خراسان، مشهد، نشر مرتضی، چاپ اول.
۱۶. عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰ق)، تفسیر عیاشی، تصحیح: هاشم رسولی محلاتی، تهران، المطبعه العلمیه، چاپ اول.
۱۷. فاضل مقداد، سیوری، (۱۴۲۲ق)، اللوامع الالهیه، تصحیح: شهید قاضی طباطبایی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ دوم.
۱۸. قمی، قاضی سعید، (۱۴۱۵ق)، شرح توحید صدوق، تصحیح: نجفقلی حبیبی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، کافی، تصحیح: علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.
۲۰. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، تصحیح: جمعی از محققان، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم.
۲۱. مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۳ق)، الارشاد، تصحیح: مؤسسه آل البیت، قم، کنگره شیخ مفید، چاپ اول.
۲۲. ولفسن، هری اوسترین، (۱۳۶۸)، فلسفه علم کلام، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات الهدی، چاپ اول.
۲۳. هاشمی خویی، میرزا حبیب الله، (۱۳۲۴ق)، منهاج البراعه، تصحیح: ابراهیم میانجی، تهران، مکتبه الاسلامیه، چاپ چهارم.