

اسماء و صفات خداوند از دیدگاه متکلمان مسلمان

محمدجواد شمس^۱

چکیده

مبحث اسماء و صفات خداوند یکی از مهمترین و شاید پردامنه‌ترین و پر گفتگوترین مباحث کلامی است که ذیل موضوع توحید مطرح می‌شود. نخستین پرسشی که بعد از اثبات وجود خداوند برای متکلمان به میان می‌آید، ویژگی‌ها و صفات خداوند است. در قرآن و روایات از اسماء و صفات خداوند سخن به میان آمده، و از طرف دیگر بر تنزیه خداوند نیز تأکید شده است؛ لذا همواره این سؤال برای متکلمان مطرح بوده است که چه نسبتی میان ذات و صفات وجود دارد؟ و صفات خداوند غیر ذات‌اند یا عین ذات؟ و صفات قدیم‌اند یا حادث؟ متکلمان بر اساس گرایشهای کلامی خود، پاسخ‌های متفاوت و گاه متضادی به این پرسشها داده‌اند و نظریات مختلفی، از جمله عینیت، زیادت / غیریت و نیابت را طرح کرده‌اند.

کلید واژه‌ها

ذات، عینیت، زیادت / غیریت، نیابت، وجودشناسی، معرفت‌شناسی و ...

موضوع صفات خداوند در علم کلام از دو جنبه وجودشناسی و معنی‌شناسی مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. جنبه وجودشناسی به ارتباط وجودی میان صفات و ذات می‌پردازد. به گفته ولفسن: «جنبه وجود شناختی مسأله با این مطلب سر و کار دارد که آیا کلماتی که در قرآن همچون صفت خدا ذکر شده‌اند، همچون "زنده" و

۱. عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی - واحد اسلامشهر

"دانا" و "توانا" مستلزم وجود زندگی و دانش و توانایی به عنوان هستی‌های غیر جسمانی در خدا می‌شود که، در عین جدایی‌ناپذیر بودن آنها از ذات خدا، متمایز از آن باشند، یا چنین نیست.» (ولفسن، فلسفه علم کلام، ص ۲۲۳) یا به تعبیری دیگر، در مبحث وجودشناختی از رابطه ذات با صفات و نیز از نظریات عینیت، غیریت و نیابت سخن به میان می‌آید. واصل بن عطاء (متوفی ۱۳۱، ه. ق.) ظاهراً نخستین متکلمی بود که صفات را از جنبه وجود شناختی مورد توجه قرار داد. بنا بر گزارش شهرستانی در الملل و النحل، واصل در مخالفت با کسانی که به واقعی بودن صفات معتقد بودند، می‌گفت: «هر کس که معنی و صفتی را ازلی و قدیم فرض کند، به دو خدای قدیم معتقد شده است.» (شهرستانی، همان، ص ۳۱)

این گزارش نشان می‌دهد که این اعتقاد در آن عصر رواج داشته و پیش از واصل بن عطاء، عده‌ای بر این عقیده بوده‌اند که بعضی از الفاظ و صفاتی که در قرآن به خداوند نسبت داده شده، نماینده وجودهایی غیر جسمانی است که از ازل در خداوند وجود داشته‌اند. به گفته ولفسن، ظهور این اعتقاد در آن زمان فقط بر مبنای نفوذی خارجی - به احتمال بسیار نفوذ مسیحیت - قابل توجیه است. (ولفسن، همان، ص ۱۲۲)

اما جنبه معنی شناختی بیشتر در ارتباط با صفات تشبیهی و تجسیمی مطرح می‌شود، و مسأله اصلی و مهم متکلمان این است که صفات تشبیهی و تجسیمی و یا به تعبیری دیگر الفاظی را که خدا در قرآن به وسیله آنها به موجودات و به ویژه به انسان تشبیه شده چگونه تلقی کنند. در این جنبه، بیشتر بر معنای صفات تشبیهی تأکید می‌شود و متکلمان همواره به دنبال یافتن معنای این صفات بوده‌اند. عده‌ای همان معنای ظاهری و لفظی افراطی را در نظر گرفتند و لذا به «صفاتی» شهرت یافتند - که البته صفاتی خود به چند گروه شدند. افراطی‌ترین گروه، مشبّه و

مجسمه بودند که نه تنها بر معنای ظاهری صفات تأکید می‌کردند، بلکه قائل به نوعی شباهت و همانندی میان این صفات با صفات انسانی بودند. مهمترین و مشهورترین فرق مشبّه و مجسمه عبارتند از: حشویه، بیانیه، مغیره، جواربیه، کرامیه، حائطیه، زُراریه، سَبّیه و خَطّابیه. گروهی از آنان مانند حائطیه و کرامیه، ذات خداوند را به ذات غیر او تشبیه کرده، و عده‌ای دیگر مانند زُراریه از مشابهت صفات خداوند با صفات دیگران سخن به میان آورده و گروهی نیز که آنان را از غُلّات شمرده‌اند، انسان را به ذات خداوند متعال تشبیه کرده و برای انسان الوهیت قایل شده‌اند که از آن جمله‌اند: سَبّیه، خطّابیه و بیانیه. (بغدادی، همان، ص ۲۲۵ به بعد)

در کتاب تبصرة العوام اصل تشبیه از یحیی بن معین، احمد بن حنبل، سفیان ثوری، اسحاق بن راهویه، داود اصفهانی و حتی هشام بن حکم دانسته شده است. به گفته مؤلف این اثر: «این قوم را که اصل تشبیه از ایشان ظاهر شد جز هشام بن الحکم و مجبره ایشان را اهل سنت خوانند و اگر کسی تشبیه از هشام فرا گرفته بود ایشان را مشبّه روافض خوانند و مشبّه زمان ما را بیشتر القاب دو نوع بود یکی محمود بود نزد ایشان چنانکه خود را اهل سنت و جماعت خوانند و سَلَفی و اصحاب حدیث، و خصم ایشان را مشبّه و مجسمه و مجبره و حشویه خوانند.» وی معتقد است که جمله مشبّهیان در اعتقاد یک فرقه‌اند و در شرعیات هفت فرقه که عبارتند از: «۱- قومی از کرامیان که ایشان در فروع شرع مذهب ابوحنیفه دارند؛ ۲- بعضی از اصحاب مالک؛ ۳- بعضی از اصحاب شافعی؛ ۴- همه اصحاب سفیان ثوری؛ ۵- همه اصحاب اسحاق بن راهویه؛ ۶- همه اصحاب احمد بن حنبل؛ ۷- اکثر کرامیان که در اصل و فروع مذهب ابو عبدالله کرام دارند.» (تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام، ص ۷۶-۷۵)

اما صفاتی معتدل در عین اثبات صفات، هرگونه مشابهت میان خداوند و مخلوقات را انکار می‌کردند. این گروه که «اهل سنت و جماعت» و نیز «اصحاب حدیث» خوانده می‌شدند با ذکر عباراتی چون: «جسمی نه چون دیگر جسمها» و «بلا کیف»، از هرگونه اظهار نظر درباره چگونگی و کیفیت صفات تجسمی اجتناب می‌ورزیدند. در حالی که ضد صفاتی، صفات تجسمی را به معنای ظاهری و لفظی در نظر نمی‌گرفتند و با تأویل این گونه صفات، معنایی غیر لفظی و غیر ظاهری از آنها به دست می‌دادند. (Abrahamov, "The Bi - La kayfa Doctrine ...", p. 365ff). جهم بن صفوان (متوفی ۱۲۹ ه.ق) ظاهراً نخستین متکلم ضد صفاتی بوده که افزون بر تأکید بر جنبه وجود شناختی صفات به جنبه معنی شناختی نیز توجه کرده است. مطالبی که ابوالحسن اشعری (متوفی ۳۲۴ ه.ق) در کتاب مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین به نقل از او آورده حاکی از اطلاع و آگاهی او نسبت به جنبه معنی شناختی صفات است. جهم در این باره می‌گوید: "نگویم خدا شیء است، زیرا او را به اشیاء تشبیه نتوان کرد." (اشعری، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، ص ۱۵۱)

شهرستانی نیز درباره وی می‌گوید که او در انکار صفات ازلی الهی با معتزله موافقت داشت و علاوه بر آن مطالبی نیز بر آن افزود. از جمله آنکه کسی مجاز نیست باری تعالی را با الفاظی و صفاتی توصیف کند که مخلوقات را با آنها توصیف می‌کنند؛ زیرا این امر موجب تشبیه است. به همین دلیل صفات حیات و علم را از حق تعالی نفی می‌کند و در عوض، خداوند را قادر، خالق و فاعل می‌خواند؛ زیرا هیچ یک از آفریده‌های او به این صفات توصیف نمی‌شوند. (شهرستانی، همان، ج ۱، ص ۸۷-)

از آنجا که متکلمان مسلمان با توجه به گرایش‌های مذهبی و اعتقادی خود، نظریات مختلف و متفاوتی درباره اسماء و صفات الهی به دست داده‌اند، برای کسب اطلاع و آگاهی بیشتر در باب صفات، لازم است به بررسی تطبیقی آرا و اندیشه‌های مهمترین متکلمان و برجسته‌ترین مکاتب کلامی بپردازیم.

(۱) دیدگاه متکلمان شیعه. نظریات و دیدگاه‌های متکلمان شیعه - به ویژه شیعه اثناعشری - در باب اسماء و صفات خداوند بیشتر بر سخنان و روایات منقول از اهل بیت (ع) مبتنی است. در این روایات علاوه بر توجه به جنبه‌های معنی شناختی و وجود شناختی، جنبه معرفت شناختی اسماء و صفات نیز مدنظر قرار گرفته و اساساً محور بحث اسماء و صفات در روایات موضوع توحید و معرفت خداوند است؛ که البته بیشتر به جنبه تنزیهی تأکید می‌شود. از جمله حضرت امام رضا (ع) در باب «ادنی المعرفة» می‌فرماید: «الاقرار بانه لاله غیره و لاشبه له و لانظیر و انه قدیم مثبت موجود غیر فقید و انه لیس کمثله شیء (کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۱۰۶-۱۰۵)». حضرت امام صادق (ع) نیز در شرح و توضیح سخن امیرالمؤمنین (ع): «اعرفوا الله بالله»، معرفت را عبارت از تنزیه ذات و رفع تشبیه می‌داند و می‌فرماید: «فاذا نفی عنه الشبهین، شبه الابدان و شبه الارواح، فقد عرف الله بالله و اذا شبهه بالروح او البدن او النور فلم يعرف الله بالله (همان، ج ۱، ص ۱۰۴)». بنابراین نسبت دادن صفات زاید و صفات ممکنات منافی اخلاص و مغایر با شناخت و معرفت است. (ابن بابویه، توحید، ص ۲۳)

تکرار عبارت «هو این الاین بلا این و کیف الکیف بلا کیف فلا يعرف بالکیفوفیه و لا بأینوفیه و لایدرك بحاسه و لایقاس بشئ (کلینی، همان، ج ۱، ص ۱۳۴، ۱۰۸، ۱۸۹)» و یا عباراتی شبیه به این مضمون، بیان کننده نوعی معرفت تنزیهی است؛ به ویژه آنکه

حتی در انتساب صفات اثباتی و حقیقی نیز عباراتی توضیحی - تنزیهی افزوده شده است؛ از جمله: حضرت امیر(ع) می‌فرماید: «فاعل لا باضطراب آله، مقدر لا بجول فکرة، غنی لا باستفاده، کائن لا عن حدث، موجود لا عن عدم... فاعل لا بمعنی الحركات و الآلة بصیر اذ لا منظور الیه من خلقه متوحد اذا لاسکن یستأنس به ولا یستوحش لفقده (نهج البلاغه، خطبه ۱، ص ۳۰، خطبه ۲۲۸، ص ۵۴۰)» ان ربی لطیف اللطافة لایوصف باللطف عظیم العظمة لایوصف بالعظم کبیر الکبریاء لایوصف بالکبیر، جلیل الجلالة لایوصف بالغلظ... لطیف لابتجسم، موجود لا بعد عدم، فاعل لا باضطراب، مقدر لا بحركة، مرید لا بهمامة، سمیع لا بالآلة، بصیر لا بأداة... (کلینی، همان، ج ۱، ص ۲۴۵)».

از طرف دیگر، معرفت تنزیهی غیر ممکن می‌نماید یا حداقل دستیابی بدان تنها برای عده‌ای از خواص و بزرگان امکان‌پذیر است؛ و لذا چنانکه امام جعفر صادق(ع) می‌فرماید: اگر هر چیزی که در خاطر می‌گذرد مخلوق باشد، خداشناسی از ما ساقط می‌گردد؛ در حالی که ما فقط به شناخت آنچه در خاطر می‌گذرد مکلفیم. به گفته آن حضرت هر چیز که حقیقتش به حواس درآید و درک شود و در حواس محدود و ممثل گردد، مخلوق است، و لذا چون حقیقت خدا به حواس در نمی‌آید و محدود و ممثل نمی‌شود، مخلوق نیست، بلکه خالق است. خالق اشیاء باید از دو جهت ناپسندیده به دور باشد، یکی جهت نفی و انکار است و دیگری جهت تشبیه؛ زیرا تشبیه، صفت مخلوق است. بنابراین چاره‌ای جز اثبات صانع و آفریدگار نیست. آفریدگان و مخلوقات معترفند که مصنوعند و صانعشان غیر آنها و غیر متشابه

با آنهاست؛ زیرا هر چیزی که مانند آنها باشد با آنها شباهت دارد. (همان، ج ۱، ص ۱۰۲-۱۰۱).

اما در باب معنی شناختی صفات، چنانکه پیش از این گذشت، در روایات، صفات تشبیهی - تجسیمی و حتی صفاتی چون «صمد»، تأویل شده (نک: همان، ج ۱، ص ۱۹۳-۲۲۰، ۱۹۰-۲۲۱) و از انتساب صفات تشبیهی - تجسیمی غیر مذکور در قرآن و احادیث نیز نهی شده است. از جمله در اصول کافی، ذیل باب «النهی عن الصفة بغير ما وصف به نفسه تعالى»، به نقل از حضرت امام موسی کاظم (ع) آمده است: «فصِفوه بما وصف به نفسه و كفوا عما سوي ذلك (همان، ج ۱، ص ۱۸۵)»؛ و حضرت امام رضا (ع) نیز فرموده است: «لاتجاوزوا ما في القرآن (همان، ج ۱، ص ۱۸۷)»، که البته این روایات ناظر به جنبه توقیفی بودن اسماء و صفات است. افزون بر آن، عبارت «فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه و من قرنه فقد ثناه و من ثناه فقد جزاه و من جزاه فقد جهله و من اشار اليه فقد حدّه و من حدّه فقد عدّه و من قال فيم؟ فقد ضمنه و من قال علام؟ فقد اخلى منه (نهج البلاغه، خطبه ۱، ص ۳۰؛ نیز نک: خطبه ۱۵۲، ص ۳۴۴)»، نیز تأکیدی است بر نفی و انکار صفات تشبیهی - تجسیمی، به ویژه صفات غیر مذکور در قرآن. اسماء و صفات در روایات از جنبه وجودشناسی نیز اهمیت می‌یابند و به ویژه در باب رابطه ذات با صفات و نیز عینیت یا غیریت صفات با ذات و نیز ارتباط اسم و صفت، مطالب مهم و قابل توجهی در روایات آمده است. در برخی از روایات، نظریه زیادت صفات بر ذات نفی و انکار شده و ضمن «شئ» دانستن خداوند: «انه شئ بحقیقة الشیئیة (کلینی، همان، ج ۱، ص ۱۵۳-۱۴۶؛ ابن بابویه، همان، ص ۹۶-۹۴)»، صفات معنوی و حقیقی عین ذات شمرده شده است. از جمله در اصول کافی در باب صفات ذات، به نقل از حضرت امام جعفر صادق (ع) آمده است: «خداوند همواره پروردگار ما و علم عین

ذاتش بوده در حالی که معلومی وجود نداشت، و سمع عین ذاتش بوده آنگاه که مسموعی وجود نداشت و بصر عین ذاتش بوده آنگاه که هیچ مبصری وجود نداشت و قدرت عین ذاتش بوده زمانی که مقدوری نبود، پس چون اشیاء را پدید آورد و معلوم موجود شد، علمش بر معلوم و سمعش بر مسموع و بصرش بر مبصر و قدرتش بر مقدر منطبق گشت». با این همه در همین روایت، صفت کلام حادث شمرده شده است. (کلینی، همان، ج ۱، ص ۱۹۵-۱۹۴، نیز نک: ج ۱، ص ۱۹۷-۱۹۶؛ ابن بابویه، همان، ص ۱۴۱، ۱۳۵-۱۳۴). آن حضرت همچنین درباره اسماء «سمیع» و «بصیر» می فرماید: «خداوند شنوا و بیناست. شنوای بی عضو گوش، و بیناست بی ابزار چشم، بلکه به نفس خود می شنود و به نفس خود می بیند». به گفته آن حضرت این عبارت که خداوند شنوایست و به نفس خود می شنود و بیناست و به نفس خود می بیند، به معنی تمایز میان ذات و نفس نیست؛ زیرا در اینجا نفس و ذات یکی است و او در حقیقت با تمام ذاتش می شنود و می بیند» بلا اختلاف الذات و لا اختلاف المعنی (کلینی، همان، ج ۱، ص ۱۵۰). حضرت امام رضا (ع) نیز می فرماید: «هو سبحانه قادر لذاته لا بالقدره» (ابن بابویه، عیون اخبار الرضا، ج ۲، ص ۱۰۸).

در بسیاری از روایات از صفت قدم خداوند سخن به میان آمده و بر آن تأکید شده است. از جمله حضرت امیر (ع) در نهج البلاغه ضمن توصیف خداوند به صفت قدم، به شرح این صفت و ارائه تصویری از آن پرداخته و فرموده است: «خداوند پیوسته باقی و برقرار است و همیشه بوده است، آنگاه که نه از آسمان و برجهایش اثری بود و نه از حجابهای عظیم و ناگسترده‌اش نشانی، نه از شب تاریک و نه از دریای آرام و نه از کوهها با دره‌های گشاده و نه از دره‌های دراز پیچاپیچ و نه از زمین گسترده و نه از موجودی صاحب اراده و توان بر روی آن (نهج البلاغه، خطبه ۸۹، ص ۱۸۰). در عیون

اخبار الرضا نیز به نقل از حضرت امام رضا(ع) آمده است: «انَّ اللّٰهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى قَدِيمٌ وَ الْقَدَمُ صِفَةٌ دَلَّتْ الْعَاقِلَ عَلَى أَنَّهُ لَأَشْيٌ قَبْلَهُ وَ لَأَشْيٌ مَعَهُ فِى دِيمُومَتِهِ (ابن بابویه، همان، ج ۲، ص ۱۳۲)». بر همین اساس برخی دیگر از صفات حقیقی نیز قدیم دانسته شده‌اند؛ که مهمترین آنها صفت علم است. امام رضا(ع) در این باره می‌فرماید: «لَمْ يَزَلِ اللّٰهُ عَالِمًا بِالْأَشْيَاءِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْأَشْيَاءَ كَعَلَمِهِ بِالْأَشْيَاءِ بَعْدَ مَا خَلَقَ الْأَشْيَاءَ (کلیبی، همان، ج ۱، ص ۱۹۶)». همچنین در جایی دیگر ضمن تأکید بر نظریه عینیت می‌فرماید: «لَمْ يَزَلِ اللّٰهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلِيمًا قَادِرًا حَيًّا قَدِيمًا سَمِيعًا بَصِيرًا لِّذَاتِهِ (ابن بابویه، همان، ج ۲، ص ۱۰۹)». در نهج البلاغه نیز حضرت امیر(ع) از تمایز صفت علم خداوند با علم انسان و ویژگی‌های علم الهی سخن به میان آورده‌اند: «العالم بلاكتساب و لا ازدياد و لا علم مستفاد (نهج البلاغه، خطبه ۲۰۴، ص ۴۸۸؛ نیز نک: ابن بابویه، توحید، ص ۲۸)».

با این همه در برخی از روایات از حدوث اسماء الهی و حتی از حدوث صفات و گاه از تمایز اسم و صفت و عینیت آنها نیز سخن به میان آمده است؛ لذا در نگاه نخست و در بررسی‌های اولیه چنین به نظر می‌رسد که در باب اسماء و صفات در روایات نمی‌توان به نتیجه‌ای قطعی و مسلم دست یافت. از جمله در اصول کافی در بایی تحت عنوان «حدوث الاسماء» سخنان ائمه اطهار(ع) درباره حدوث اسماء نقل شده است. حضرت امام جعفر صادق(ع) در این باره می‌فرماید: «اسْمُ اللّٰهِ غَيْرُهُ وَ كُلُّ شَيْءٍ وَقَعَ عَلَيْهِ اسْمٌ شَيْءٌ فَهُوَ مَخْلُوقٌ مَا خَلَا اللّٰهُ فَمَا مَا عَبَّرْتَهُ الْاَلْسُنُ اَوْ عَمَلَتْ الْاَيْدِي فَهُوَ مَخْلُوقٌ وَ اللّٰهُ غَايَةٌ مِنْ غَايَاتِهِ، وَ الْمَغْبِي غَيْرُ الْغَايَةِ وَ الْغَايَةُ مَوْصُوفَةٌ وَ كُلُّ مَوْصُوفٍ مَصْنُوعٌ وَ صَانِعُ الْأَشْيَاءِ غَيْرُ مَوْصُوفٍ بِحَدِّ مَسْمِي (کلیبی، همان، ج ۱، ص ۲۰۷؛ نیز نک: ابن بابویه، همان، ص ۱۳۷)». در روایتی دیگر نیز به نقل از آن حضرت(ع) آمده است که هر کس خداوند را با توهمات و خیالات بشناسد مشرک است و هر کس خداوند

را به اسم بشناسد نه به معنی، به نقص اعتراف کرده است؛ زیرا اسماء حادثند... و هر کس اسم و معنی را با هم بپرستد، برای خداوند شریک قرار داده و هر کس معنی را به وسیله صفت نه به واسطه ادراک بپرستد، حواله بر غایب کرده و هر کس صفت و موصوف را با هم بپرستد، توحید را باطل کرده است؛ زیرا صفت غیر موصوف است. (ابن شعبه حرّانی، تحف العقول، ص ۲۳؛ نیز نک: کلینی، همان، ج ۱، ص ۱۵۷، ۲۱۵-۲۱۴؛ ابن بابویه، عیون اخبار الرضا، ج ۲، ص ۱۵۵)

امام رضا(ع) نیز ضمن اشاره به جنبه وجودشناسی و معرفت‌شناسی، در توضیح حدوث اسماء می‌فرماید که خداوند نام‌هایی برای خود برگزید و آنها را بر خود نهاد تا او را بدانها بخوانند، زیرا اگر او را به نام نخوانند شناخته نگردد. آن حضرت نخستین اسامی خداوند را عبارت دانسته است از «علی» و «عظیم»: «فأول ما اختار لنفسه: العلیّ العظیم (کلینی، همان، ج ۱، ص ۲۰۵؛ نیز نک: ابن بابویه، همان، ج ۲، ص ۱۳۳)». اما سخنان حضرت امام جواد(ع) روشن‌کننده و راه‌گشای این موضوع است. به گفته آن حضرت(ع)، اگر مقصود از عینیت اسماء و صفات با ذات تعدد و تکثر باشد، خداوند برتر و منزّه از آن است؛ اما اگر مقصود ازلی بودن اسماء و صفات باشد؛ ازلی بودن دو معنی دارد: نخست آنکه خداوند همیشه به آنها علم داشته و سزاوار آنها بوده که این معنی البته صحیح است؛ اما اگر مفهوم و، الفاظ و حروف اسماء و صفات همیشه و ازلی تصور شود، این معنی مغایر با توحید است. بنابراین آنچه از دیدگاه حضرت(ع)، قدیم و ازلی و عین ذات است، معانی اسماء و صفات است، نه حروف و اصوات. «هو الله القدیم الذی لم یزل و الاسماء و الصفات مخلوقات و المعانی و المعنّس بها هو الله الذی لایلیق به الاختلاف و لا الائتلاف». (کلینی، همان، ج ۱، ص ۲۱۱-

حضرت امام جعفر صادق(ع) نیز به این مطلب اشاره فرموده است: «هو الرَّبُّ و هو المعبود و هو الله و ليس قولی الله، اثبات هذه الحروف: الف و لام و هاء و لا راء و لا باء ولكن ارجع الى معنى و شی خالق الاشياء و صانعها و نعت هذه الحروف و هو المعنى سُمِّيَ به الله و الرَّحْمَنُ و الرَّحِيمُ و العزیز و اَشْبَاهُ ذلك من اسمائه و هو المعبود جَلَّ و عَزَّ (همان، ج ۱، ص ۱۵۰)» بنابراین، اینکه در برخی روایات، از جمله در روایتی به نقل از امام رضا(ع) (همان، ج ۱، ص ۲۰۶) اسم و صفت یکی دانسته شده است، شاید اشاره به این مطلب باشد. از طرف دیگر از لحاظ ظهور در عالم عین نیز صفات از اسماء قابل تمییز نیستند.

در برخی از روایات از نسبت صفات خداوند با صفات انسان نیز سخن به میان آمده و از اشتراک لفظی صفات صحبت شده است. حضرت امام رضا(ع) مشابَهت در معانی را ردّ و نفی کرده و در عوض اشتراک لفظی را مجاز شمرده و فرموده است: «انما التشبيه في المعاني فاما في الاسماء فهي واحدة... فالانسان واحدة في الاسم و لا واحد في المعنى و الله جلّ جلاله هو واحد لا واحد غيره لا اختلاف فيه و لا تفاوت و لا زيادة و لا نقصان». همچنین به عنوان مثال، دانشمندان را به جهت علم حادث، عالم می‌نامند و اگر این علم از آنها سلب شود، دوباره به حال جهل برمی‌گردند؛ در حالی که عالم بودن خداوند به این معنی است که چیزی بر او مخفی نیست. بنابراین اسم عالم بر خالق و مخلوق هر دو اطلاق می‌شود، اما در خالق معنایی دارد و در مخلوق معنایی دیگر و البته مصداق خارجی آنها نیز از هم جداست. (همان، ج ۱، ص ۲۰۴؛ نیز نک: ابن بابویه، همان، ج ۲، ص ۱۳۳؛ همو، توحید، ص ۱۴۱)

در تقسیم‌بندی و طبقه‌بندی که در روایات از صفات انجام گرفته است، صفات به دو گروه، صفات ذات و صفات فعل تقسیم شده‌اند. صفات ذات، از جمله علم،

سمع، بصر و قدرت، عین ذات و قدیم فرض شده‌اند؛ و صفات فعل، مانند تکلم و مشیت، غیر ذات و حادث. (کلینی، همان، ج ۱، ص ۲۰۳-۱۹۴)

نظریات متکلمان شیعه را درباره اسماء و صفات الهی می‌توان به دو دوره و به دو بخش عمده تقسیم کرد. دوره نخست دو قرن دوم و سوم؛ و دوره دوم از قرن چهارم به بعد را شامل می‌شود. مباحث کلام شیعه در قرن دوم به همت شاگردان و تربیت یافتگان مکتب حضرت امام جعفر صادق (ع)، از جمله: زرارۀ بن اعین (متوفی ۱۰۰ق)، هیشام بن حکم (متوفی ۱۹۹ق) و هیشام بن سالم جوالیقی گسترش یافت.

متکلمان شیعه معمولاً به هر دو جنبه معنی شناختی و وجود شناختی صفات توجه می‌کردند. زرارۀ بن اعین به جنبه وجود شناختی توجه کرده است و اشعری به نقل از زراریه - یاران زرارۀ بن اعین - گفته است: «پندارند که خدا پیش از آنکه علم، سمع و بصر را برای خود آفریند، عالم، سمیع و بصیر نبود». (اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۲۵؛ نیز نک: بغدادی، همان، ص ۷۰) از طرف دیگر وی هر شیئی جز «الله» را مخلوق می‌شمرد و معتقد بود که صفات الهی نیز از مصادیق «شیء غیر الله» است. (کلینی، همان، ج ۱، ص ۸۲؛ کشفی، معرفة الرجال، ص ۱۶۰)

سلیمان بن جریر زیدی، از نخستین متکلمانی است که به جنبه معنی شناختی صفات توجه کرده‌اند. به‌رغم آنکه او، زیدی بود و به کلام معتزلی گرایش داشت، وی را از جنبه وجودشناسی صفات، از صفاتی به شمار آورده‌اند. (ولفسن، همان، ص ۲۲۶-۲۲۷) او معتقد بود که «علم خدا نه خود خداست و نه جز او». به گفته او، خداوند عالم به علمی است که نه اوست و نه جز او. علم خدا شیء نیست. قادر به قدرتی است که نه اوست و نه جز او، قدرت خداوند شیء نیست و بدین گونه است دیگر صفات، از

جمله حیات، سمع و بصر. او همچنین معتقد بود که «وجه» عین ذات خداوند است. (اشعری، همان، ص ۸۹).

با توجه به مطالبی که نویسنده مقالات الاسلامیین درباره هشام بن حکم نقل کرده، دانسته می‌شود که وی از صفاتی بوده و ضمن تأیید نظریات یاد شده، به دو جنبه وجود شناختی و معرفت شناختی توجه کرده است. از جمله وی علم خداوند به اشیاء را ازلی نمی‌دانست و معتقد بود که علم و دانایی صفت خداست؛ این صفت نه ذات اوست و نه غیر او و نه جزئی از ذات او. به گفته وی: «اگر خداوند از ازل دانا بودی، دانسته‌ها نیز ازلی بود و حال آنکه دانایی [علم] نسبت به چیزی که هستی نیافته، درست در نیاید... اگر خدا به آنچه از بندگان سرزند دانا بودی هرگز به آزمایش و عذاب آنان نپرداختی.» به هر حال چنانکه اشعری نقل کرده است، هشام بر آن اعتقاد بود که دانایی خداوند نسبت به چیزها پس از آفرینش هر چیز میسر است. درباره صفات دیگر، از جمله: حیات، قدرت، سمع، بصر و اراده نیز بر همین باور بود و می‌گفت: این صفات نه ذات اویند و نه غیر ذات و نه قدیمند و نه محدث. (اشعری، همان، ص ۲۵، ۱۱۶) اشعری، وی را از معتقدان به تجسیم شمرده و به نقل از او گفته است که خداوند جسمی است نه چون جسمها، بدان معنی که او چیزی موجود است. همچنین به گفته او، خداوند جسمی محدود، پهناور، دراز و ژرف است و درازا، ژرفا و پهنای او همانند است و به همین دلیل دارای اندازه و مقدار است. پرتوی است که از همه سو یکسان چون زرناب می‌درخشد و چون مروارید غلطان مدور است. او دارای رنگ، مزه، بو و نبض است. رنگ، بو، مزه و نبض عین ذات او است و رنگی زاید بر ذات خود ندارد. او دارای حرکت و سکون است و می‌نشیند و می‌ایستد. افزون بر آن، او عرش را جایگاه خداوند و مکانی پنداشته که خدا را در

خود فرا گرفته و محدود ساخته است. (همان، ص ۱۰۷، ۱۰۹) البته بزرگان شیعه از جمله شیخ مفید، این مطالب را ساختگی و غیرقابل قبول می‌دانند. (مفید، اوائل المقالات، ص ۶۰، ۱۴۰) برخی دیگر این اندیشه‌ها را متعلق به دوران پیش از آشنایی هشام بن حکم با حضرت امام جعفر صادق (ع) دانسته و عده‌ای دیگر با نگاهی تأویل‌گرایانه، قسمت نخست سخنان هشام، به ویژه موضوع نه عین ذات و نه غیر ذات بودن صفات، را اشاره‌ای به اجتناب از دو حدّ تعطیل و تشبیه شمرده و ناهمخوانی زبان کلامی هشام با متکلمان معتزلی و متکلمان هم طیف با آنان، چه در واژگان اصطلاحی و چه در زاویه نگرش به مطلب را دلیل اتهام مکتب هشام به مکتبی تجسم‌گرا دانسته‌اند. (نک: صفائی، هشام بن حکم، ص ۳۹-۴۰، ۶۹-۷۱؛ نیز نک: صابری، پانوشت تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام، ج ۱، ص ۷۶۶-۷۶۷)

از قرن چهارم و پنجم هجری به بعد دیدگاه‌های متکلمان شیعه تغییر کرد. برخی از آنان بر مبنای روایاتی از ائمه اطهار (ع) اسماء الله را مخلوق می‌دانستند (کلینی، همان، ج ۱، ص ۱۱۲-۱۱۳)؛ و عده‌ای دیگر - شاید به تأثیر از اندیشه‌های هشام بن حکم - اسماء الله را نه حادث و نه مخلوق می‌پنداشتند؛ ولی برخلاف هشام، معتقد بودند که علم خداوند به اسماء خود همیشگی و ازلی است و فقط حروف و اصوات اسماء ازلی نیست؛ زیرا اگر حروف و اصوات را قدیم بدانیم تعدّد قدمات پیش می‌آید که منافی توحید است. (همان، ج ۱، ص ۱۱۶؛ ابن بابویه، التوحید، ص ۱۸۸-۱۸۹) از این دوره به بعد، متکلمان شیعه افزون بر توجه به هر دو جنبه وجود شناختی و معناشناختی، در باب صفات تشبیهی - تجسمی به تأویل روی آوردند. از جمله شیخ مفید درباره سمیع و بصیر بودن خداوند می‌گوید: «شنواست نه به گوش و بیناست نه به چشم، بلکه این دو صفت به معنی آن است که او به همه شنیدنیها و دیدنیها داناست.» (مفید،

النَّكَتِ الاعتقادية، ص ۲۷۳) شیخ صدوق نیز در کتاب الاعتقادات قائل به عینیت ذات با صفات شده و گفته است: «بدانکه اعتقاد ما در توحید این است که خدای تعالی یکی است و هیچ چیز مثل او نیست. قدیم است و همیشه سمیع و بصیر و دانا و حیّ و درستکار و قیام کننده به امر خلائق و غالب و پاک از تمام معایب و توانا و صاحب غنا بوده و خواهد بود. نه موصوف به جوهر می شود و نه جسم و نه صورت، و نه عرض و نه خط و سطح و سنگینی و سبکی و قرار و حرکت و مکان و زمان، و برتر است از همه صفت‌های آفریدگان و بیرون است از هر دو حدّ، حدّ ابطال و نیستی و حدّ تشبیه و مانند داشتن ... و احدی کفو آن نبوده، نه او را مقابلی است و نه تشبیهی و نه جفتی و نه نظیری و نه شریکی، چشمها و همها او را نمی یابد ...» (وی همچنین، تشبیه را شرک و معتقدان به تشبیه را مشرک خوانده و در باب صفات تشبیهی که در قرآن و روایات به کار رفته، گفته است که هر یک از آنها تفسیر و تأویل خاص خود را دارد. (ابن بابویه، «صدوق»، اعتقادات، ص ۲۵-۲۶؛ نیز نک: حلی، کشف المراد، ص ۳۸۹ به بعد)

متکلمان شیعه، تقسیمات متعددی نیز از صفات به دست داده اند. از جمله شیخ مفید در النَّكَتِ الاعتقادية صفات خداوند را به صفات ثبوتیه و سلبيه تقسیم کرده (مفید، همان، ص ۲۶۷)، و علامه حلی نیز هم در کتاب باب حادی عشر و هم در کشف المراد این تقسیم بندی را به دست داده و صفات ثبوتی را هشت صفت و صفات سلبی را هفت صفت شمرده است. صفات ثبوتی عبارتند از: ۱- قدرت، ۲- اراده، ۳- علم، ۴- حیات، ۵- ادراک، ۶- ازلیت و ابدیت، ۷- تکلم، ۸- صدق؛ و صفات سلبی نیز عبارتند از: ۱- غیر مرکب بودن، ۲- عدم جسمانیت، ۳- محل حوادث نبودن، ۴- عدم رؤیت، ۵- نفی شریک، ۶- نفی معانی و احوال، ۷- عدم احتیاج (حلی، الباب الحادی عشر، ص ۹ به بعد؛ همو، کشف المراد، ص ۳۹۰ به بعد)

عبدالرزاق لاهیجی در گوهر مراد به تفصیل به بحث درباره صفات پرداخته و صفات را به دو دسته سلویه و ثبوتیه تقسیم کرده و صفات ثبوتیه را نیز بر سه گونه دانسته است: حقیقیه محضه، مانند حیات؛ اضافه محضه، مانند خالقیت و رزاقیت، و حقیقیه ذات الاضافه، مانند عالمیت و قادریت. به گفته وی صفات حقیقیه محضه عارض بر ذات نیست بلکه عین ذات است و «اضافه در مفهومش معتبر نباشد.» او صفات ثبوتی را هفت صفت می‌داند که عبارتند از: ۱- قدرت، ۲- اراده، ۳- علم، ۴- حیات، ۵- سمع، ۶- بصر، ۷- تکلم (عبدالرزاق لاهیجی، گوهر مراد، ص ۱۰۹-۱۸۷) از طرف دیگر وی از تمایز اسم و صفت نیز سخن به میان آورده و گفته است که هر لفظی که بدون اعتبار صفتی از صفات، بر ذات دلالت کند، آن را اسم گویند، مانند رجل و زید؛ و هر لفظی که به اعتبار صفتی از صفات بر ذات دلالت کند، آن را صفت نامند، مانند قائم، ضارب و احمر. «پس ذات و صفت مقابل همدر معانی و مفهومات، و اسم و صفت مقابل همدر الفاظ و عبارات.» اما درباره واجب تعالی، لفظی که بدون اعتبار ذات تنها بر صفتی دلالت کند، صفت خوانده می‌شود، مانند علم، قدرت و ارادت؛ و لفظی که به اعتبار صفتی بر ذات دلالت کند، اسم نامیده می‌شود، مانند عالم، قادر و مرید. (همان، ص ۱۰۹) به تعبیری دیگر، از نظر صرفی و زبانی، صفات ساخت مصدری دارند، مانند علم و قدرت؛ و اسماء در هیأت اسم فاعل، صفت مشبیه و صیغه مبالغه ظاهر می‌شوند، مانند عالم و علیم. (دادبه، «اشاعره»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۸، ص ۷۳۸)

برخی از محققان شیعه، تمایز اسماء و صفات را فقط از نظر صرفی و زبانی می‌دانند و معتقدند که هر دو متضمن یک حقیقت‌اند. (طباطبائی، المیزان، ج ۹، ص ۳۹۲) در حالی که عده‌ای از متکلمان شیعه اسماء را مخلوق و حادث، و عده‌ای دیگر نه

حادث و نه قدیم می‌دانند. به گفته برخی از بزرگان شیعه، حروف و اصواتِ اسماء ازلی نیست؛ زیرا ازلی بودن آنها موجب تعدّد قدما و مغایر با توحید است. (کلینی، همان، ج ۱، ص ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۶؛ ابن بابویه، همان، ص ۱۸۸-۱۸۹) امامیه نیز همچون معتزله، عینیت اسم و مسمی را نمی‌پذیرند و بر یگانگی اسم با تسمیه تأکید می‌ورزند (فیض کاشانی، علم‌الیقین، ج ۱، ص ۹۹؛ دادبه، فخررازی، ص ۲۴۱-۲۴۰) و در باب صفات تشبیهی - تجسیمی نیز قائل به تنزیه و تأویل‌اند.

۲) دیدگاه معتزله در باب اسماء و صفات. چنانکه اشاره شد، معتزله درباره اسماء، بر یگانگی اسم با تسمیه و نیز بر غیریت اسم و ذات - یا به تعبیری غیریت اسم و مسمی - تأکید می‌کردند و معتقد بودند که اسماء زائیده اعتبار و نامگذاری است. اما درباره صفات - تا قبل از طرح نظریه احوال از طرف ابوهاشم جبائی (متوفی ۳۲۱ق)، غالب معتزله قائل به نفی صفات ازلی و نیابت ذات از صفات حقیقی، یا به تعبیری معتقد به عینیت ذات و صفات بودند (جوینی، الارشاد، ص ۱۴۲-۱۴۱؛ شهرستانی، همان، ج ۱، ص ۵۴-۵۳)؛ و صفات تشبیهی - تجسیمی را نیز تأویل می‌کردند؛ از جمله: عین را به معنای عنایت، دست را به معنای قدرت، ید مبسوطه را به معنای جود و بخشش و رحمت، وجه را به معنای ذات و وجود، و استوا را به معنای تملک و احاطه و استیلا می‌دانستند. (نک: اشعری، همان، ص ۸۶؛ دادبه، «اشاعره»، ج ۸، ص ۷۳۸) معتزله بر توحید صفاتی تأکید می‌کردند و فقط ذات خداوند را قدیم می‌شمردند و لذا هر چیز یا صفتی را که مغایر با وحدت مطلق خداوند بود، نفی می‌کردند و به همین دلیل آنان را «ضد صفاتی» و نیز «اهل توحید» می‌خواندند. به گفته بغدادی، معتزله همه صفات ازلی را از خدای بزرگ نفی کردند و گفتند که او را علم و قدرت و حیات و سمع و بصر و هیچ صفت ازلی نیست و خداوند را در ازل نام و صفتی نبوده است. (بغدادی، همان،

ص ۱۱۴) شهرستانی نیز، با لحاظ دیدگاهها و بیانات مختلف بزرگان معتزله، گفته است: اعتقاد شامل تمام طوایف معتزله آن است که حق سبحانه و تعالی قدیم است و قدیم بودن خاص‌ترین صفت ذاتی اوست و صفات قدیم را نفی کنند و گویند حق تعالی صفات قدیم ندارد. پس گویند که حق تعالی عالم است به ذات خود، یعنی علم عین ذات اوست و قادر است به قدرتی که آن نیز عین ذات اوست، و زنده است به حیاتی که عین ذات اوست، نه به علم و قدرت و حیاتی که آن صفات قدیم باشند و قایم به ذات او؛ زیرا اگر صفات او در قدیمی، که خاص‌ترین وصف اوست، با وی شریک باشند، در خدایی با وی شریک باشند و تعدد الهیه یعنی دو و سه و چهار بودن خدا لازم آید و این محال است. (شهرستانی، همان، ج ۱، ص ۴۴) و اصل بن‌عطا، بنیانگذار معتزله، نیز معتقد بود که هر کس یک معنی و یک صفت قدیم اثبات کند، دو خدا اثبات کرده است. (شهرستانی، همان، ج ۱، ص ۴۶)

به گفته ولفسن، برهان معتزله در باب نفی صفات ازلی مبتنی بر دو پیش‌فرض است: فرض نخست آنکه هر چیز قدیم خداست؛ فرض دوم آنکه هر نوع کثرت درونی خدا، منافی توحید و مغایر با یگانگی خداوند است. (ولفسن، همان، ص ۱۴۴-۱۴۵) از طرف دیگر، در باب نیابت ذات از صفات یا به تعبیری عینیت صفات با ذات چنین استدلال و دفاع می‌کردند که اگر صفت را معنایی زاید بر ذات خداوند بپنداریم و آن را چیزی غیر از ذات و قدیم بدانیم، در این صورت به تعدد قدما قائل شده‌ایم که موجب شرک است؛ و هرگاه این صفات را زائد بر ذات و حادث فرض کنیم، ذات خداوند را محل حوادث شمرده و او را مرکب و همچنین نیازمند و محتاج به صفات دانسته‌ایم. (شهرستانی، همان، ج ۱، ص ۴۴-۴۵)

چنانکه شهرستانی نقل کرده است، یاران واصل تمام صفات را راجع به دو صفتِ عالمیت و قادریت و این دو صفت را صفات ذاتی و دو اعتبار برای ذات قدیم خداوند می‌شمرند. (همان، ج ۱، ص ۴۶) در حالی که ابوالهذیل علّاف (متوفی ۲۳۰ ه. ق.) از سه صفتِ علم، قدرت و حیات یاد کرده و گفته است، خداوند عالم است به علمی که عینِ ذاتِ اوست و قادر است به قدرتی که عینِ ذاتِ اوست و زنده است به حیاتی که عینِ ذاتِ اوست. بنابراین، ابوالهذیل، صفت را برای خداوند ثابت می‌کند؛ اما معتقد است که آن صفت عینِ ذاتِ خداوند است، یا به تعبیری دیگر، خداوند «عالمٌ بعلمِ هو هو». او همچنین جنبه منفی صفات مثبت را نیز مطرح کرده و گفته است، وقتی که می‌گویم خدا داناست برای او علمی را ثابت می‌کنم که عینِ اوست و هم نادانی را که غیر او است از او دور می‌سازم و به معلوماتی که او را بوده و هست و خواهد بود اشاره می‌کنم. (اشعری، همان، ص ۸۶؛ شهرستانی، همان، ج ۱، ص ۴۹-۵۰؛ بغدادی، همان، ص ۱۲۷؛ قاضی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسه، ص ۱۸۳) به گفته شهرستانی، ابوالهذیل این رأی را از فلاسفه گرفته است. فلاسفه نیز اعتقاد داشتند که ذاتِ بی‌چون از همه جهات واحد است و به هیچ وجه کثرت را در آن راه نیست و صفات الهی نیز ورای ذات یا قائم به ذات نیستند، بلکه عینِ ذات‌اند. چنانکه شهرستانی می‌گوید، فرق میان مذهبِ ابوالهذیل و فلاسفه آن است که ایشان صفات را نفی می‌کنند، در حالی که ابوالهذیل صفات را عینِ ذات و ذات را عینِ صفات می‌داند. (شهرستانی، همان، ج ۱، ص ۵۰)

به گفته برخی تفاوتِ این دو سخن که: "او به ذاتِ خویش عالم است نه به واسطه علمی" و "او عالم است به علمی که عینِ ذاتِ اوست"، آن است که سخن اول، صفت را نفی می‌کند؛ و سخن دوم، ذاتی را ثابت می‌داند که بعینه صفت است یا

صفتی را ثابت می‌داند که بعینه ذات است. (بدوی، تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام، ج ۱، ص ۱۵۳)

ابراهیم بن سیار نظام (متوفی ۲۳۱ ق) نیز از جمله کسانی بود که ضمن نفی صفاتِ ازلی، تعبیر منفی صفاتِ مثبت را به کار می‌برد. او منکر علم و قدرت و حیات و سمع و بصر و دیگر صفات ذاتی خداوند بود و می‌گفت خدا به خود یا لنفسه، پیوسته عالم و قادر و حی و سمیع و بصیر و قدیم است، نه به سبب علم و قدرت و حیات و سمع و بصر و قدم؛ و نیز می‌گفت، اگر گویم خدا داناست، ذات او را اثبات کرده و نادانی را از او دور ساخته‌ام و اگر گویم خدا تواناست، ذات او را اثبات و ناتوانی را از او دور کرده‌ام و بدین گونه، خدا حی است، در معنای اثبات ذات و نفی میرایی از او؛ و صفات دیگر نیز چنین‌اند. به گفته او صفات ذات، فی نفسه، اختلافی با هم ندارند و فقط از نظر مفهوم متضاد خود با یکدیگر اختلاف دارند، مثلاً ناتوانی و میرایی سبب اختلاف صفات توانایی و حیات شده‌اند. (اشعری، همان، ص ۸۶؛ نیز نک: ولفسن، همان، ۲۴۳؛ نیز نک: بدوی، همان، ج ۱، ص ۲۳۴) ضرار بن عمرو و حسین نجار نیز هرچند معتزلی نبودند، اما در نفی صفاتِ ازلی و تعبیر منفی صفاتِ مثبت، شبیه معتزله فکر می‌کردند و احتمالاً نظام و ابوالهذیل، نظریه «تعبیر منفی صفاتِ مثبت» را از آنها اخذ کردند. (جهت اطلاع نک: اشعری، همان، ص ۸۶؛ شهرستانی، همان، ص ۱۵۰، ۱۵۵)

عباد بن سلیمان نیز، که از معتزله بود، درباره صفات ذات می‌گفت، او عالم، قادر و حی است، اما مرا یارای آن نیست که علم، قدرت و حیات را برای او ثابت کنم و همچنین سمع و بصر را. او عالم است نه با علم، و قادر است نه با قدرت، و حی است نه با حیات، و سمیع است نه با سمع، و بدین گونه است سایر صفاتی که نامهای اویند و بدانها نامیده می‌شود، نه به سبب فعل او و نه به سبب فعل جز او. (اشعری، همانجا)

قاضی عبدالجبار معتزلی در شرح الاصول الخمسه صفات خداوند را بدین ترتیب ذکر کرده: قادر، عالم، حیّ، موجود، قدیم و متکلم؛ و آنها را بر سه دسته دانسته است: الف) صفاتی که مختص اوست و غیر او با او در این صفات مشارکت ندارد، مانند: قدیر و غنی؛ ب) صفاتی که غیر او نیز در آن صفات با او شریکند، ولی در کیفیت استحقاق آن صفات با ذات تفاوت دارند: مانند: قادر، عالم، حیّ و وجود؛ ج) صفاتی که غیر او هم در اصل آن صفات و هم در کیفیت استحقاق آنها با او شریکند، مانند مدرک و مرید.

قاضی عبدالجبار نیز، همچون ابوعلی جبائی، معتقد بود که خداوند به ذات خویش مستحق صفات قدرت، علم، حیات و وجود است. (قاضی عبدالجبار، همان، ص ۱۳۰-۱۳۱، ۱۵۰، ۱۶۱، ۱۷۶، ۱۸۱-۱۸۳؛ نیز تک: بدوی، همان، ج ۱، ص ۴۴۳-۴۴۸)

نظریه احوال. این نظریه را ابوهاشم جبایی، متکلم پرآوازه معتزلی قرن دوم و سوم هجری مطرح ساخت و قصد او از طرح این نظریه، حلّ مسأله صفات و تبیین رابطه ذات و صفات بود. در آن عصر دو نظریه عمده درباره صفات خداوند وجود داشت: نخست نظریه صفاتی بود که بر مبنای آن، صفات خداوند امور واقعی و واقعیت آنها غیر از واقعیت ذات خداوند، و ذات بدون صفات، هم از نظر مفهومی و هم از نظر واقعیت، قابل تصور پنداشته می‌شد. بر مبنای این نظریه، صفات هر چند واقعی‌اند، اما وجودی مستقل از ذات ندارند. اما در نظریه دوم، که نظریه اکثر معتزله و به ویژه ابوعلی جبایی بود، صفات خداوند با ذات وی یک وجود و یک واقعیت؛ و تصور مفهوم ذات برابر با تصور مفهوم صفات فرض می‌شد. هر یک از این دو نظریه از یک منظر و از یک بعد قابل قبول، و از منظر و بعدی دیگر غیر قابل قبول می‌نماید. نظریه صفاتی با ظاهر برخی از آیات قرآن سازگار، اما با اصول و مبانی عقلی ناسازگار به

نظر می‌رسد؛ زیرا لازمه چنین دیدگاهی، تعدّد مفهومی و واقعی ذات و صفات و همچنین ترکیب ذات و صفات است؛ درحالی که نظریه دوم با مبانی و اصول عقلی سازگار، ولی با ظاهر برخی آیات ناسازگار است. از همین رو ابوهاشم کوشید تا به راه میانه‌ای دست یابد. به اعتقاد وی، صفاتیه در تصور معنای واقعیت صفات و استقلال صفات از ذات دچار مبالغه شده‌اند و ضدّ صفاتیه و معتزله نیز در نفی این واقعیت، راه مبالغه پیموده‌اند. به اعتقاد ابوهاشم راه حل این بود که صفات خداوند، اینگونه یا آنگونه بودن ذات تصور شوند. مبنای نظریه احوال ابوهاشم بر این اصل مبتنی است که میان جوهر و عرض و نیز وجود و عدم، واقعیت دیگری را نیز می‌توان تصور کرد، که آن واقعیت «حال» است. به گفته وی اگر ذات را جوهر و صفات را عرض بدانیم، ذات متّصف به صفات، ذاتی مرکّب از جوهر و عرض خواهد بود که مغایر با توحید است و اگر صفات را نه جوهر و نه عرض بدانیم، در این صورت واقعیت صفات را نفی کرده‌ایم، لذا برای اجتناب از این دو مشکل، نظریه احوال را مطرح ساخت. به گفته وی، «حال» واقعیتی است میان وجود و عدم، و میان جوهر و عرض. «حال» در عین اینکه امری واقعی است، وجود مستقل ندارد و واقعی بودن آن نیز مبتنی بر ذات است. صفات در حقیقت همان احوال‌اند و همچون احوال نه موجودند و نه غیرموجود. به اعتقاد وی در این نظریه نه مشکل ترکیب ذات وجود دارد و نه مشکل نفی صفات واقعی؛ زیرا از طرفی صفات نه زائد بر ذاتند و نه دارای وجودی مستقل، و لذا ذات خداوند مرکب نیست؛ و از طرفی دیگر، صفات وی، مانند عالم بودن، توانا بودن و... اموری واقعی‌اند و لذا نفی صفات واقعی نیز منتفی است. (مجتهد شبستری، «احوال»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۷، ص ۱۲۸-۱۲۹؛ نیز تک: بغدادی، همان، ص ۱۹۰؛ شهرستانی، همان، ج ۱، ص ۸۲-۸۳)

به گفته ولفسن، نظریه احوال مشتمل بر دو نکته تازه بود: نخست آنکه اصل «نه خدا و نه جز خدا» را که پیش از آن از طرف سلیمان بن جریر، هشام بن حکم و نیز ابن کلاب (متوفی، ۲۴۰ق) مطرح شده بود، معنی تازه بخشید و برای آن صورت تازه «نه موجود و نه معدوم» را قرار داد؛ و دوم آنکه ارتباط صفات یا احوال با ذات را همچون ارتباط معلولها به علت آنها فرض کرد. صفاتیان معتقد بودند که هیچ ارتباط علی میان خدا و صفات او وجود ندارد و ضد صفاتیه نیز معتقد بودند که صفات در ذات موجود یا عین ذات اند. (ولفسن، همان، ص ۱۸۹-۱۹۰، ۱۹۵، ۲۲۷، ۲۲۹)

هرچند بزرگان معتزله با این نظریه مخالفت کردند، اما به گواهی شهرستانی دو تن از بزرگان اشاعره، یعنی باقلانی و جوینی این نظریه را پذیرفتند. جوینی پس از اندکی درنگ، آن را پذیرفت و جوینی نخست قبول کرد ولی بعدها منکر آن شد. (شهرستانی، نهایت الاقدام فی علم الکلام، ص ۱۳۱؛ ولفسن، همان، ص ۱۹۱)

۳) دیدگاه اشاعره در باب اسماء و صفات. دیدگاه اشاعره در این باره به کلی با دیدگاه معتزله متفاوت است. با این همه باید به این نکته توجه داشت که همه متکلمان اشعری در دوره‌های مختلف بر یک عقیده نبوده‌اند و در طول زمان دیدگاه‌های کلامی مکتب اشعری از ظاهر به باطن و از خردگریزی به خردگرایی سیر کرده است. (نک: دادبه، «اشاعره»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۸، ص ۷۳۸) متکلمان اشعری عموماً اسم را عین مسمی دانسته و ضمن اعتقاد به توقیفی بودن اسماء، بر عدم تمایز اسم و صفت نیز تأکید کرده‌اند. علاوه بر آن، هر دو جنبه معرفت شناسی و وجود شناسی صفات را هم مورد توجه قرار داده‌اند. از جمله اشعری در باب صفات تشبیهی ضمن پذیرفتن اصل صفات، درباره کیفیت و چگونگی آنها اظهار نظر نکرده و فقط قائل به تفاوت آن صفات با صفات انسانی شده و گفته است که این الفاظ صفات

خداوندند، در حالی که درباره آدمیان بر اعضاء و جوارح دلالت می‌کنند. (اشعری، الابانه عن اصول الدیانه، ص ۹؛ همو، اصول اهل السنة و الجماعة، ص ۷۰؛ ابن فورک، مجرد مقالات الشیخ ابی الحسن الاشعری، ص ۴۲-۴۱) البته متکلمان اشعری در دوره‌های بعد به تأویل صفات تشبیهی روی آوردند و از جمله صفات استوا، عین، ید و وجه را به استیلا، عنایت، قدرت و ذات تأویل کردند. (دادبه، همانجا) اما در باب صفات حقیقی و رابطه ذات و صفات برخلاف دیدگاه معتزله - همچون اهل سنت و جماعت - بر واقعی بودن صفات تأکید می‌کردند و شاید به همین دلیل، شهرستانی، که خود از متکلمان اشعری است، اطلاق عنوان «صفاتیه» را بر مکتب اشعری جایز شمرده است. (شهرستانی، الملل والنحل، ج ۱، ص ۹۳) بنا به گفته شهرستانی، اشعری معتقد بود که خداوند عالم است به سبب علم، قادر است به سبب قدرت، حی است به سبب حیات، مرید است به سبب اراده، متکلم است به سبب کلام، سمیع است به سبب سمع و بصیر است به سبب بصر، (همان، ج ۱، ص ۹۴، ۹۵؛ نیز نک: تبصرة العوام، ۱۰۹) که البته این فرمول، «عالم بعلم»، پیش از این نیز از طرف سلیمان بن جریر، هشام بن حکم و ابن کلاب مطرح شده بود با این تفاوت که اشعری این صفات را قدیم و ازلی و غیر حادث و زائد بر ذات و، یا به تعبیر بهتر و درست‌تر، قائم به ذات می‌دانست، اما از به کار بردن عبارت «عین ذات یا غیر ذات» امتناع می‌ورزید. (همانجا) او صفات خداوند را نه عین ذات و نه غیر ذات، بلکه قائم به ذات می‌دانست. به اعتقاد او نمی‌توان تصور کرد که ذاتی بدون علم عالم، بدون قدرت قادر، و بدون اراده مرید باشد؛ بلکه خداوند عالم است به علمی، قادر است به قدرتی، حی است به حیاتی و مرید است به اراده‌ای. بنابراین هر کس بگوید خداوند عالم است، ولی علمی در کار نیست گرفتار تناقض خواهد شد و سایر صفات نیز به همین گونه است. (نک: بدوی، همان، ج ۱، ص ۵۹۱) اشعری این سخن

ابوالهذیل را که می‌گفت: "خداوند عالم است به علمی که عین ذات اوست"، ردّ کرده (اشعری، الابتنه عن اصول الدیانه، ص ۴۲؛ نک: بدوی، همانجا) و گفته است که خداوند یا به نفس خویش عالم است یا به وسیله علمی که غیر نفس اوست. اگر بنفسه عالم باشد خود او علم خواهد بود، که این امر محال است؛ زیرا علم نمی‌تواند عالم نیز باشد. بنابراین محال است که خداوند بنفسه عالم باشد؛ و این دلیل و برهان بر همه صفات ذاتی خداوند از قبیل حیات، قدرت، سمع، بصر و... دلالت می‌کند. (اشعری، اللمع، ص ۱۴) به گفته بدوی، اساس این برهان اشعری در این گفته اوست که: "محال است علم، عالم باشد"، و همین موضوع نیز سبب اختلاف او با ابوالهذیل علاف و برخی دیگر از معتزلیان است. او می‌خواهد ذاتی را ثابت کند که غیر صفاتش است. "ذاتی که خود یک چیز و صفات آن چیز دیگری است. به عقیده او گویا خداوند دارای ماهیتی است که جدای از صفات اوست. البته وی در این صورت باید بیان کند این ماهیت که چیزی غیر از صفات قائم بدان است چه می‌تواند باشد. این چیزی است که اشعری آن را بیان نکرده"؛ و به گفته بدوی همین نیز نقطه ضعفی در اندیشه کلامی و مذهب او و نقطه قوتی برای معتزله که مخالفان او در این مسأله‌اند به شمار می‌آید. (بدوی، همان، ج ۱، ص ۵۹۴)

اشعری صفات علم، قدرت، حیات و اراده را برای خداوند اثبات می‌کند و بر آن است که این صفات ازلی و قائم به ذات اویند؛ نه می‌توان گفت که خود اویند و نه می‌توان گفت که غیر اویند. همچنین می‌گوید: "علم خداوند واحد است و به همه معلومات از قبیل محال، ممکن، واجب، موجود و معدوم تعلق می‌گیرد. قدرت او نیز واحد است و به همه امور ممکنی که وجودشان امکان دارد، تعلق می‌گیرد. اراده او نیز واحد است و به همه آنچه پذیرای صفات و حالات است، تعلق می‌گیرد. کلام او

نیز واحد، و آن امر، نهی، خبر دادن، خبر خواستن، وعد و وعید است (شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۹۳ به بعد، نیز تک: بدوی، همان، ج ۱، ص ۵۹۲-۵۹۳).

باقلائی نیز در کتاب التمهید ضمن تأیید این مطلب گفته است که صفات ذات الهی از ازل موجود بوده است و خداوند از ازل، حی، عالم، قادر، سمیع، بصیر، متکلم و مرید بوده است، همچنانکه هم‌اکنون نیز بدین اوصاف متصف است، و هرگز نمی‌توان گفت که او موجود بوده، ولی دارای حیات، علم، قدرت، سمع و بصر نبوده است و این صفات بعدها برای او به وجود آمده؛ زیرا عدم این صفات جدایی آنها از او غیر ممکن است. (باقلائی، التمهید، ص ۱۹۷-۱۹۸، ۲۱۳-۲۱۴)

جوینی یز که یکی یگر از بزرگان مکتب کلامی شعری ست، در آثار خود به موضوع اسماء و صفات پرداخته و در بحث صفات، اولین موضوعی که مطرح ساخته آن است که آیا خداوند به "وجود" متصف می‌شود یا نه؟

او برخلاف دیدگاه برخی از فلاسفه و گروهی از باطنیه، لفظ وجود را در اشاره به ذات الهی به کار می‌برد، اما معتقد است که وجود از صفات باری تعالی شمرده نمی‌شود؛ زیرا وجود خود ذات است. (جوینی، الارشاد الی قواطع الادلة فی اصول الاعتقاد، ص ۳۱؛ بدوی، همان، ج ۱، ص ۷۷۲)

اشاعره در دفاع از نظریه ازلیت صفات، نخست تصور خاص معتزله را درباره معنی ازلیت و یگانگی خداوند مورد نقد قرار دادند. به گفته آنان ازلیت و قدیم بودن به معنی الوهیت و یا معادل با الوهیت نیست. آنان ضمن نقد این نظریه که ازلیت صفات موجب تعدد الوهیت است، تصور معتزله را نیز از یگانگی خداوند انکار می‌کردند. (شهرستانی، نهاية الاقدام فی علم الکلام، ص ۲۰۱؛ نیز تک: ولفسن، همان، ص ۱۴۸-۱۴۹، ۱۵۰-۱۵۲) بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت که صفاتیه برخلاف معتزله که یگانگی

خداوند را یگانگی مطلق می‌شمردند، وحدت خداوند را وحدتی نسبی می‌پنداشتند و به وجود صفاتی حقیقی و قدیم در خداوند اعتقاد داشتند. (همان، ص ۱۵۲)

البته چنانکه برخی از محققان اشاره کرده‌اند، دیدگاه اشاعره را در باب صفات می‌توان به دو مرحله اجمال و تفصیل تقسیم کرد. در مرحله اجمال، فقط از زیادت صفات بر ذات سخن به میان می‌آید، بدون آنکه روشن شود این زیادت در واقع است یا در عقل، یا به تعبیری در ذهن است یا در خارج؛ اما در مرحله تفصیل، اشاعره میان ذهن و عین و مفهوم و مصداق تفاوت قائل می‌شوند و به این نتیجه می‌رسند که در «نگرش ذهنی و در تحلیل مفهومی، ذات و صفات دو چیزند» و صفات زائد بر ذات و غیرذاتند؛ اما در نگرش عینی و در واقعیت «ما با یک حقیقت - که همانا ذات خداوند است - مواجهیم». در این نگرش، صفات غیرذات نیستند؛ ولذا اشاعره سرانجام به این نتیجه می‌رسند که «صفات خدا نه عین ذات اویند، نه غیر ذات او» یا «به اعتباری عین ذات اویند و به اعتباری غیرذات او» (دادبه، «اشاعره»، ج ۸، ص ۷۳۹؛ نیز نک: آملی، جامع‌الاسرار، ۱۳۸-۱۳۹، ۶۴۴) اشاعره در باب تعداد و تقسیمات و طبقات مختلف صفات، نظریات متعددی ارائه داده‌اند. چنانکه اشاره شد، اشعری صفات ازلی خداوند را هفت صفت شمرده است: علم، قدرت، اراده، حیات، سمع و بصر و کلام، (شهرستانی، الملل والنحل، ج ۱، ص ۹۴-۹۵) و در اللمع به صفت واحدیت و صفت سلبی «عدم شبه» نیز اشاره کرده است. در همین اثر، صفات خداوند را دو دسته دانسته است: صفات ذات و صفات فعل. به اعتقاد وی صفات فعل حادث و غیر ازلی‌اند. (اشعری، اللمع، ص ۷-۸، ۱۹-۲۱) اما در تبصرة العوام به نقل از اشعری، صفات خداوند سه قسم دانسته شده است: ۱- صفات ذاتی، ۲- صفات معنوی، ۳- صفات فعلی. ظاهراً این تقسیم‌بندی را امام‌الحرمین جوینی نیز پذیرفته است. (تبصرة العوام، ص ۱۱۴)

باقلائی نیز صفات خداوند را بر دو دسته صفات ذات و صفات فعل تقسیم کرده و گفته است: "صفات ذات صفاتی اند که خداوند از ازل تا ابد به آنها متصف است". این صفات عبارتند از: حیات، علم، قدرت، سمع، بصر، اراده، بقا، وجه، عینان، یدان، غضب، رضا و ادراک هر آنچه که خلق نیز آن را ادراک می‌کند، از جمله: مزه، بو، حرارت و برودت؛ اما صفات فعل، صفاتی اند که بر فعل خداوند دلالت دارند و عبارتند از: خلق، رزق، عدل، احسان، تفضل، انعام، ثواب، عقاب، حشر و نشر. باقلائی ضمن آنکه اسم و مسمی را یکی و غیر از تسمیه می‌داند، بر مبنای تقسیم‌بندی دو گانه صفات، اسماء را نیز بر دو نوع تقسیم می‌کند: اسماء ذات و اسماء فعل یا افعال خداوند. به اعتقاد وی، اسماء ذات خود او هستند و از ذات جدایی ناپذیرند. مانند موجود، قدیم، ذات و واحد؛ اما اسماء فعل اسمایی اند که در اصل خود ذات نیستند بلکه برای او هستند و به اثبات صفتی از صفات فعل او باز می‌گردند؛ مانند عادل، محسن، متفضل، محیی، و ممیت، که همه غیر ذات‌اند، و باقلائی آنها را حادث نیز می‌داند. ضمناً او معتقد است که سایر مخلوقات، و به تعبیری ما سوی الله، در اسما و صفات ذات هیچ گونه اشتراکی با خداوند ندارند. (باقلائی، همان، ص ۲۳۰-۲۳۳؛ نیز نک: بدوی، همان، ج ۱، ص ۶۵۱-۶۵۸)

جوینی نیز صفات را به دو دسته تقسیم کرده است: صفات نفسی و صفات معنوی. به گفته وی صفات نفسی عبارتند از صفاتی که لازمه ذات شیء باشند و معلل به عللی که قائم به موصف است نباشند، و صفاتی ذاتی اند من حیث هو ذات؛ مانند متحیز بودن، که برای جوهر یک صفت ذاتی و غیر معلل به علتی زاید بر ذات جوهر است. اما صفات معنوی، معلل به عللی اند که قائم به ذات موصوف است؛ مانند عالم بودن که معلل به عللی است که قائم به ذات عالم است.

جوینی بر خلاف نظر اکثر متکلمان اشعری، نظریه احوال ابوهاشم جیبی را می‌پذیرد و برای اثبات نظریه غیریت صفات از ذات به نظریه احوال تمسک می‌جوید. به گفته او حال صفتی است برای موجودی که نه به وجود متصف می‌شود و نه به عدم؛ او احوال را بر دو نوع می‌داند: حال معلل و حال غیر معلل. حال معلل به تعبیری همان صفت معنوی است که عبارت است از حکم ثابت برای ذات که از معنای قائم به ذات ناشی می‌شود، مانند حیات برای حی، قدرت برای قادر. حال غیر معلل نیز، همچون صفت نفسی، عبارت است از هر صفت ثبوتی ذات، بدون آنکه معلل به علتی زاید بر ذات باشد؛ همانند تحیز برای جوهر.

جوینی نیز مانند باقلانی و برخلاف معتزله، قائل به تمایز میان اسم و تسمیه است و تسمیه را همان لفظ دال بر اسم، و اسم را مدلول تسمیه می‌داند. او اسماء الهی را به سه دسته تقسیم می‌کند:

۱- برخی از اسماء، خود او هستند و عبارت‌اند از هرچه تسمیه بدان دلالت بر وجود او داشته باشد.

۲- اسمائی که غیر ذات و عبارتند از افعال او، مانند خالق و رازق.

۳- اسمائی که نه غیر او و نه خود او هستند، و عبارتند از هرچه تسمیه بدان دلالت بر صفتی قدیم می‌کند، مانند عالم و قادر. (جوینی، همان، ص ۱۴۲، ۱۴۴؛ نیز نک: بدوی، همان، ج ۱، ص ۷۶۹-۷۸۵)

اما از آن میان، امام فخر رازی مهمترین تقسیم‌بندی و طبقه‌بندی از صفات را به دست داده است. او نیز مانند بیشتر متکلمان، صفات را به دو طبقه سلبی و ثبوتی تقسیم کرده است. صفات سلبی بر بنیاد سلب و نفی استوارند و اوصاف ناپسندیده را از خداوند سلب می‌کنند که عبارتند از: نفی تساوی ماهیت خدا و دیگر ماهیات، نفی

ترکیب، نفی تحیز (نفی تجسیم و تشبیه)، نفی اتحاد، نفی حلول، نفی جهت و مکان و...؛ و صفات ثبوتی، که جنبه وجودی دارند، عبارتند از: قدرت، علم، حیات، اراده، سمع، بصر و کلام. او همچنین صفات را به سه طبقه حقیقی، اضافی و حقیقی - اضافی تقسیم کرده و با تلفیق این دو طبقه‌بندی، طبقه‌بندی هفتگانه‌ای از صفات به دست داده است: (۱) صفات حقیقی، مانند: موجود و حی؛ (۲) صفات اضافی، مانند: معبود و مشکور؛ (۳) صفات سلبی، مانند: غنی و واحد؛ (۴) صفات حقیقی - اضافی، مانند: عالم و قادر؛ (۵) صفات حقیقی - سلبی، مانند: قدیم و ازلی؛ (۶) صفات اضافی - سلبی، مانند: اول و آخر؛ (۷) صفات حقیقی - اضافی - سلبی، مانند: ملک. افزون بر آن، تقسیم بندی‌های دیگری هم از اسماء و هم از صفات به دست داده است. به گفته او اسماء الله دو گونه‌اند: (۱) اسم محض، که اسم علم است، مانند لفظ جلاله الله؛ (۲) اسماء مشتق، که عبارتند از سایر اسماء الحسنی. بر این مبنا صفات نیز دو گونه‌اند: (۱) صفات مستفاد از اسماء الحسنی، که همان هفت صفت ازلی‌اند؛ (۲) سایر اوصاف که در شرع از آنها یاد نشده و توقیفی نیستند، اما چون بر اوصاف کمال دلالت دارند، اطلاق آنها بر خداوند مجاز است. (فخر رازی، لوازم البينات، ص ۲۴۰-۲۴۳؛

منابع و مأخذ:

- آملی، سید حیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار، به کوشش هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، تهران، ۱۳۴۷ ش.
- ابن بابویه، ابو جعفر محمد بن علی (شیخ صدوق)، الاعتقادات، تهران، ۱۳۰۰ ق.
- ابن بابویه، ابو جعفر محمد بن علی (شیخ صدوق)، توحید، ترجمه محمد علی بن محمد حسن اردکانی، تهران، سلسله انتشارات نور.
- ابن بابویه، ابو جعفر محمد بن علی (شیخ صدوق)، عیون اخبار الرضا، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م.
- ابن شعبه حرانی، ابو محمد حسن بن علی، تحف العقول عن آل الرسول، ترجمه احمد جنتی، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۷ ش.
- ابن فورک، ابوبکر، محمد بن حسن، مجرد مقالات الشيخ ابی الحسن اشعری، به کوشش دانیل ژیماره، بیروت، ۱۹۸۶ م.
- اشعری، ابوالحسن علی، الابانة عن اصول الديانة، قاهره، ۱۳۴۸ ق.
- اشعری، ابوالحسن علی، اصول اهل السنّة و الجماعة، به کوشش محمد سید جلیند، ریاض، ۱۴۱۰ ق / ۱۹۸۹ م.
- اشعری، ابوالحسن علی، اللّمع، به کوشش جوزف مک کارت، بیروت، ۱۹۵۳ م.
- اشعری، ابوالحسن علی، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلّین، ترجمه محسن مؤیدی، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۲ ش.
- باقلانی، ابوبکر محمد بن طیب، التمهید، به کوشش محمود محمد خضیری و محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره، ۱۳۶۷ ق / ۱۹۴۷ م.
- بدوی، عبدالرحمن، تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام، ترجمه حسین صابری، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۴ ش.
- بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، به کوشش محمد محی‌الدین عبدالحمید، قاهره (بدون تاریخ).

- تبصرة العوام في معرفة مقالات الانام منسوب به سيد مرتضى داعى حسنى رازى، به كوشش عباس اقبال، تهران، انتشارات اساطير، چاپ دوم، ۱۳۶۴ ش.
- جوينى، امام الحرمين، الشامل فى اصول الدين، به كوشش ر.م. فرانك، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۰ ش.
- جوينى، عبدالملك، الارشاد، به كوشش محمد يوسف موسى و على عبدالمنعم عبدالحميد، قاهره، ۱۳۶۹ ق/ ۱۹۵۰ م.
- حلى، جمال الدين حسن بن يوسف، الباب الحادى عشر، به كوشش مهدى محقق، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۵ ش.
- حلى جمال الدين حسن بن يوسف، كشف المراد شرح تجريد الاعتقاد، ترجمه و شرح فارسى از ابوالحسن شعرانى، تهران، انتشارات كتابفروشى اسلاميه، ۱۳۵۱ ش.
- دادبه، اصغر، «اشاعره»، دائرة المعارف بزرگ اسلامى، تهران، (ج ۱۳۷۷) ۸ ش.
- دادبه، اصغر، فخر رازى، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۴ ش.
- شهرستانى، ابوالفتح محمد، الملل و النحل، به كوشش محمد سيد كيلانى، بيروت، دارالمعرفة، ۱۳۹۵ ق/ ۱۹۷۵ م.
- شهرستانى، ابوالفتح محمد، نهايه الاقدام فى علم الكلام، به كوشش آلفرد گيوم، پاریس، ۱۹۳۴ م.
- صابرى، حسين، پانوشت تاريخ انديشه هاى كلامى در اسلام، مشهد آستان قدس رضوى، ۱۳۷۴ ش.
- صفائى، احمد، هشام بن حكيم متكلم معروف قرن دوم هجرى، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۲ ش.
- طباطبائى، محمد حسين، الميزان، بيروت، ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۱ م.
- عبدالرزاق لاهيجى، گوهر مراد، به كوشش صمد موحد، تهران، كتابخانه طهورى، ۱۳۶۴ ش.
- فخر رازى، محمد، لوايح البينات، به كوشش طه عبدالرئوف سعد، بيروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م.
- فيض كاشانى، ملا محسن، علم اليقين، قم، ۱۳۵۱ ش.

-
- قاضی عبدالجبار معتزلی، شرح الاصول الخمسه، مصر، ۱۹۶۵ م.
- کشی، محمد، معرفة الرجال، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ ش.
- کلینی، محمد، اصول کافی، ترجمه و شرح محمد باقر کمره‌ای، تهران، انتشارات اسلامی، چاپ دهم ۱۳۸۱ ش.
- مجتهد شبستری، محمد، «احوال»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، ج ۱۳۷۵ (۷ ش).
- مفید، محمد، اوائل المقالات، قم، ۱۴۱۳ ق.
- مفید، محمد، النکت الاعتقادیة، ترجمه محمدجواد مشکور، ضمیمه ترجمه الفرق بین الفرق در تاریخ مذاهب در اسلام (ترجمه محمدجواد مشکور)، تهران، انتشارات اشراقی، چاپ سوم ۱۳۵۸ ش.
- نهج البلاغه، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، بنیاد نهج البلاغه، ۱۳۷۷ ش.
- ولفسن، هری اوسترین، فلسفه علم کلام، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات الهدی، ۱۳۶۸ ش.
- Abrahamov, Binyamin, "The Bila kayfa Doctrine", Arabica, vol. - XLII, Leiden, 5991.

