



ایده «نفی صفات از ذات» یا «نیابت»
در آثار عالمان نامی امامیه

محمود هدایت‌افزا^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۵/۰۱

تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۰۱/۲۰

چکیده

بنا بر روایت مشهور متأخران، دیدگاه اغلب اندیشمندان امامیه در باب اوصاف ذاتی خداوند، قول به «عینیت صفات با ذات» یا «اتحاد وجودی و اختلاف مفهومی» است. این نگاه گرچه در خط کلامی علامه حلی و با ملاحظاتی وجودشناسانه در تفکر صدرایی مشهود است، اما تأمل در آثار دست اول پیشینیان، از غلبه ایده «نفی صفات از ذات» یا «نیابت» در میان گروه‌های مختلف تفکر شیعی حکایت دارد. به نظر می‌رسد این دو تعبیر، متضمن ایده واحدی است و تمایز آن‌ها صرفاً به حسب مقام ثبوت و اثبات است. معمولاً این نگاه، به خصوص با تعبیر «نیابت»، به برخی متفکران معتزلی نسبت داده می‌شود؛ اما در میان امامیه، محدثان بزرگی همچون کلینی و صدوق و به دنبال آنان متکلمانی نظیر فاضل مقداد، مجلسی و شبّر، در ترویج این باور کوشیده‌اند. در این راستا، بهترین تقریر موجز از نظریه «نفی صفات»، در گوهر مراد مشاهده می‌شود، چه رافع اشکال خلّو ذات احدی از کمالات است.

واژگان کلیدی

صفات ذاتی، عینیت صفات با ذات، عالمان امامیه، نفی صفات، نیابت ذات از صفات، معتزله، بساطت ذات.

۱. دانش‌آموخته فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران و دانشجوی پست دکتری فلسفه اسلامی (زیر نظر معاونت علمی و فناوری نهاد ریاست جمهوری) (mahmudhedayatafza@yahoo.com).

طرح مسئله

معمولاً در کتب اعتقادی متأخران و به ویژه معاصران، نظریات متفاوت سه دسته از متکلمان در باب صفات ثبوتی ذاتی خداوند مورد مقایسه قرار می‌گیرند: اشاعره، معتزله و امامیه. درباره دو گروه نخست، گفته می‌شود که منکر عینیت صفات با ذات بوده، به ترتیب قائل به عروض خارجی صفات بر ذات و نیابت ذات از صفات هستند؛ ولی عالمان شیعی در تقابل با هر دو گروه از اهل سنت، به عینیت صفات با ذات باور دارند.^۱ در برخی آثار، نظریه کرامیه نیز به عنوان ایده چهارمی، در کنار دیدگاه اشاعره بیان شده است؛ با این توضیح که اشاعره، صفات عارض بر ذات را از لوازم ذات و قدیم می‌پندارند، ولی کرامیه به حدوث صفات عارض بر ذات رأی داده‌اند (طباطبائی، ۱۳۸۵: ۳۱۸).

البته در کتب برخی اهل تحقیق، آراء بیشتری گردآوری شده و گزارش‌های دقیق‌تری نیز از پاره‌ای نظریات ارائه گردیده است (ر.ک: مظفر، ۱۳۸۲: ۱۴۱-۱۴۲؛ طباطبائی، ۱۳۶۲: ۲۸۴-۲۸۷؛ حسینی تهرانی، ۱۳۶۵: ۲: ۵۱۲-۵۱۹)؛ اما همیشگان نیز دیدگاه غالب متفکران شیعی را «اتحاد وجودی و اختلاف مفهومی صفات با ذات» دانسته‌اند.

اما تأمل در آثار دست اول طبقات مختلف عالمان امامیه، حاکی از گفتمان دیگری در این باب است. این آثار بیان می‌دارند که بزرگانی از محدثان، متکلمان و حتی حکیمان شیعی به «عینیت صفات با ذات» باور نداشتند و با دلایل و رویکردهای متفاوت عقلی و نقلی، ایده «نفی صفات» یا «نیابت» را برگزیده‌اند. بر این اساس، پرسش اصلی در این پژوهش به قرار ذیل است: «جایگاه ایده "نفی صفات از ذات" در آثار متفکران امامیه، به لحاظ کمی و کیفی چگونه است؟»

نگارنده به منظور پاسخ‌گویی روشمند بدین پرسش، لازم می‌بیند که در گام نخست، قدری پیرامون پیشینه نظریه مزبور در آثار برخی معتزله کنکاش کند؛ سپس با بهره‌گیری از صریح سخنان عالمان شیعی قائلان به «نفی صفات»، مراحل تکون آن ایده را در تفکرات آنان، گزارش و تحلیل کند.

۱. برای مطالعه نمونه‌های متنوعی از این‌گونه محتوا ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۵۲؛ سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹: ۳؛ ۵۵۷-۵۶۰؛ نراقی، ۱۳۶۹: ۶۳-۶۷؛ سبحانی، ۱۴۱۲ق: ۲: ۳۳-۴۲؛ و...

۱. نظریه نیابت ذات از صفات در مکتب اعتزال

نزد بسیاری از اساتید و نویسندگان متأخر شهرت یافته که اندیشمندان معتزلی، قائل به نفی صفات ازلی از خداوند بوده‌اند. ظاهراً مبادی این شیاع، چندان علمی نبوده است و ریشه در معدودی کتب ناظر به تاریخ اندیشه‌های کلامی و فرقه‌ای به قلم نویسندگان اشعری دارد؛ برای مثال، مصنف *الفرق بین الفرق*، پس از معرفی بیست گروه از معتزله می‌گوید: همه این گروه‌ها بدعت‌گذارند و از جمله بدعت‌های ایشان، نفی کمالات و صفات ازلی پروردگار نظیر علم، قدرت، حیات، سمع و بصر است و از این رو خداوند را در ازل، فاقد اسما و صفات می‌دانستند (بغدادی، ۱۴۰۸ق: ۹۴). اما برخی مورخان، ایده معتزله را به صرف تقابل با اشاعره و نفی صفات معانی تفسیر کرده‌اند نه مطلق صفات؛ از جمله صاحب *الملل و التحل* - که گویا در دورانی اشعری بوده است^۱ - در این باره می‌نویسد: «معتزله صفات ازلی را از اساس، مردود دانستند و گفتند: خداوند عالم بالذات، قادر بالذات و حی بالذات است، اما نه به علم و قدرت و حیاتی که صفات ازلی و معانی قائم به ذات حضرت حق باشند؛ چه اگر این صفات در ازلیت، که خاص‌ترین صفت اوست، شریک شوند، شرک در الوهیت لازم می‌آید» (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۵۷).

آری، قدر متیقن سخن شهرستانی با گزارش پیشین آن است که معتزله، صفات معانی عارض بر ذات را نفی کرده‌اند. این نکته با مراجعه به کتب اعتقادی متکلمان معتزلی نیز به روشنی قابل دریافت است^۲؛ اما در مجموع باید اذعان داشت که دست‌کم، دو تفسیر از ایده اصحاب مکتب اعتزال شده است:

یکی این‌که، خداوند بدون اتصاف به صفاتی نظیر علم و قدرت و به صرف آثار فعلی خود، عالم و قادر خوانده می‌شود؛ پس هوایاتی با عنوان علم، قدرت و... در مقام ذات ملحوظ نیستند.

۱. دانستن مرام فکری و مذهبی شهرستانی به اعتبار برخی آثار تحلیلی وی، نزد اهل نظر و حتی برخی مستشرقان اهمیت یافته است. پاره‌ای از تراجم، او را اشعری و گروهی وی را از تابعان اسماعیلیه می‌دانند. گروهی نیز دو دوره اعتقادی یا دورویه ظاهر و باطن، برای این شخصیت قائلند (ر.ک: فرمانیان، ۱۳۸۴: ۴۴۹-۵۰۳).

۲. گزارش دقیق‌تر را در این آثار ببینید: قاضی عبدالجبار معتزلی، ۱۴۲۲ق: ۱۲۱-۱۲۲؛ صبحی، ۱۴۰۵ق: ۱: ۱۲۳-۱۲۵.

دیگر آن که، واجب تعالی، صفات عارض بر ذات ندارد، بلکه این صفات متحد با یکدیگر و عین ذاتند؛ یعنی ذات حق به تمامه عین علم، قدرت و سایر اوصاف ثبوتیه است.

عبارت موجز شهرستانی در تبیین فرق این دو تفسیر چنین است: «و الفرق بین قول القائل: عالم بذاته لا بعلم، و بین قول القائل: عالم بعلم هو ذاته؛ أن الأول نفی الصفة، و الثانی إثبات ذات هو بعینه صفة أو إثبات صفة هی بعینها ذات» (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۶۴).

بنا بر شواهد متنی، تفسیر نخست شهرت یافته، چنان که در گزارش اکثر اندیشمندان شیعی نیز چنین آمده است؛ اما در عین حال، تفسیر دوم نیز مورد پذیرش برخی اهل دقت، نظیر مصنف توضیح المراد قرار گرفته (حسینی تهرانی، ۱۳۶۵، ۲: ۵۱۹)؛ لیکن به دلیل عدم دسترسی به مکتوبات أبوالهذیل و تابعانش، فاقد شواهد متنی است.

البته بنا بر یک نگاه شاذ، ادعا شده است که مراد اغلب متکلمان معتزلی از نفی صفات، صرفاً صفات عارض بر ذات بوده؛ بدین معنا که معتزله صرفاً در مقام ابطال نظریات اشاعره و کرامیه چنین سخن گفته‌اند نه مطلق صفات. البته همو ادعان دارد که برخی متکلمان معتزلی متقدم، همچون «واصل بن عطاء» با صراحت تام، ذات اقدس احدیت را از هر گونه صفتی تنزیه می‌کردند (احمدوند، ۱۳۸۹: ۱۶۰).

هم‌چنین در برخی تاریخ فلسفه‌ها آمده است: «وقتی قرآن به صراحت از صفات باریء سخن گفته باشد و آنچه را که در کتاب خدا آمده انکار نتوان کرد، معتزله چگونه می‌توانند منکر صفات باشند؟ پس معتزله صفات باریء را انکار نمی‌کنند، ولی اولاً قدیم بودن صفات و ثانیاً زاید بودن آن‌ها را بر ذات منکرند. در نظر معتزله، اقرار به قدیم و ازلی بودن صفات، مانند اقرار به چند قدیم است و این خود شرک است. نیز زاید بر ذات دانستن صفات، مستلزم این است که ذات مبدأ، دارای خصوصیت اعراض شود، زیرا شیئی که عرضی بدان قائم است، آن عرض، برای تعین و تحقق وی ضروری است...» (فاخوری، ۱۳۷۳: ۱۱۹).

این قبیل دعاوی معمولاً به صورت شعاری و نامحصل و فاقد شواهد متنی طرح شده‌اند؛ از جمله در همین قطعه کوتاه از سخنان فاخوری، چند اشکال اساسی دیده می‌شود:

اولاً؛ به کرات مشاهده شده است که متکلمان معتزلی در باب برخی مسائل اعتقادی، دیدگاهی مخالف قرآن یا نصوص نبوی، از جمله در مباحث امامت و خلافت بیان داشته‌اند و البته برای خود توجیهاتی نیز تدارک دیده‌اند. هم‌چنین در آثار آنان - برخلاف اشاعره - برخی

نصوص دینی به تأویل برده شده است؛ مثلاً «ید الله» را به قدرت الهی تفسیر کرده‌اند و اموری از این قبیل؛ لذا چه مانعی دارد که درباره صفات خداوند نیز چنین طریقی پیموده باشند؛ گرچه به باور نگارنده، ایده منسوب به معتزله در باب صفات الهی، قابل دفاع است.

ثانیاً؛ پر واضح است که در سخنان فاخوری، میان حیث وجودشناسی و وجه معناداری صفات الهی خلط شده است. قرآن، سخن از اتصاف خداوند به صفات کمالیه می‌گوید که البته معتزله به هیچ وجه، منکر آن نیستند، اما در باب نحوه تحقق صفات و نسبت آن‌ها با ذات احدی، سخن صریحی در آیات قرآنی مشاهده نمی‌شود. این‌گونه مباحث، بیشتر در روایات مورد بحث قرار گرفته است و از قضا، بزرگان معتزلی نیز به استناد برخی خطب توحیدی امیرمؤمنان (علیه السلام)، مبتنی بر نفی صفات از ذات، بدین ایده گرایش پیدا کرده‌اند.

ثالثاً؛ فاخوری خود اذعان دارد که معتزله علاوه بر نفی صفات زاید بر ذات، ازلیت صفات خداوند را نیز قبول ندارند؛ پس ایشان صفات متحد با ذات (نظر مشهور متأخرین شیعه) را نیز منکرند، چه وقتی ذات، قدیم باشد، صفات متحد با ذات نیز قدیم محسوب می‌شوند. بنابراین اندیشمندان معتزلی، خداوند را در ازل، فاقد هر گونه صفت - چه عین ذات و چه عارض بر ذات - می‌پنداشتند؛ مگر کسانی همچون ابوالهذیل که به عینیت چند صفت خاص با ذات تصریح کرده‌اند.

باری، به نظر می‌رسد که برای حلّ این نزاع، باید به سراغ مبادی و دغدغه‌های پیشینی متکلمان معتزلی رفت، چه آن امور به فهم اصل سخن و ادعایشان کمک شایانی می‌کند. البته شاید بعضی از مبادی مربوطه به صراحت در کلمات آنان نیامده باشد، ولی با قدری تأمل، از خلال برخی تبیین‌ها و دلایل آنان قابل استنباط خواهد بود. از آن‌جا که شرح تفصیلی آن تأملات، قدری به دور از اهداف این نوشتار است، در این مقام به بیان اهمّ دغدغه‌های اندیشمندان معتزلی در طرح نظریه «نیابت ذات از صفات» بسنده می‌شود. البته بعضی از محذورات متفکران شیعی در پذیرش ایده «اتحاد وجودی ذات با صفات» که در ادامه مباحث خواهد آمد، چه بسا از دغدغه‌های مشترک آنان با برخی متفکران معتزله باشد.

به یقین، غایت اصحاب مکتب اعتزال از تقابل با آراء اشاعره، صیانت ذات اقدس از هر گونه تشبیه و تجسیم بوده است، چه از منظر ایشان، پذیرش صفات زاید بر ذات حق، امری شبیه به قبول تثلیث در مسیحیت محرف است؛ اگر مسیحیان به اقانیم ثلاثه قائل شدند، اشاعره

به اقانیم ثمانیه، بلکه تسعه رأی داده‌اند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۱۹۶-۱۹۷؛ صبحی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۱۲۳).

گرچه این ادعا با عنایت به تقریرات اشاعره در باب عروض صفات قدیم بر ذات، چندان بی‌وجه نیست، اما نکته مهم آن است که شماری از متکلمان معتزلی - و نه همه آنان - حتی عینیت صفات با ذات را نیز بر نمی‌تابند و آن را مستلزم قبول ترکیب و تجسیم در ذات الهی می‌دانند. حال باید دید پیش‌فرض این مدعا چیست؟

ظاهراً مهم‌ترین پیش‌فرض تصویری متکلمان معتزلی در اتخاذ چنین رویکردی، معادل دانستن دو مفهوم «عرض» و «صفت» با یکدیگر است. به باور آنان، «صفت» همان «عرض» است و چون عرض در قبال «جوهر» و صفت در قبال «موصوف» استعمال می‌شود، پس «جوهر» و «موصوف» نیز معادل یکدیگرند. اما از آن‌جا که جوهر و عرض مربوط به اجسام یا لاقط ماهیات امکانی است که در آن‌ها جوهر و عرض با یکدیگر ترکیب شده‌اند؛ لذا برای حفظ توحید و بساطت ذات اقدس و عدم تشبیه آن به مخلوقات، لازم است که هر گونه «صفت» را از ذات احدی نفی نمود.

حتی متفکران سلفی که در نقد دیدگاه معتزله حمیت خاصی داشتند، غایت ایشان را صحیح دانسته‌اند. منتقدان معتزله بر آنند که مراد از «جوهر» در نظر معتزله، صرفاً جسم است و آنان از این رو ذات باری را از صفات تنزیه می‌کردند؛ از جمله شارح عقیده الطحاوی - از عالمان اشعری سلفی قرن چهار هجری قمری - در ضمن گزارش انتقادی از ایده مذکور می‌گوید: معتزله اساس اعتقاد خویش را بر پایه جسم و عرض بنا کرده‌اند که نزد ایشان، عبارت أخرای موصوف و صفت است. آنان از طریق صفات یا اعراض بر حدوث موصوف یا جسم استدلال می‌کنند. سخنان ایشان در باب توحید نیز مبتنی بر همین اصل است؛ لذا تمام صفات خداوند - اعم از ثبوتیه و سلبيه - را از ذات اقدس نفی می‌کنند، چه در غیر این صورت، خداوند به صفات موجودات امکانی و جواهر - که همان اجسامند - تشبیه خواهد شد (ابن ابی‌العزّ حنفی، ۲۰۰۵: ۲۹۸).

دکتر اشقر، از اساتید وهابی مسلک معاصر، به نقل از أقاویل الثقات فی تأویل الأسماء و الصفات می‌نویسد: «معتزله می‌گویند: خداوند با ذات خودش علیم، بصیر و سمیع است نه این‌که علم، سمع و بصر دارد. آن‌ها اسم‌ها را برای خداوند اثبات می‌کنند، ولی صفات را که بر

اسما دلالت می‌کنند و از آن‌ها مشتق می‌شوند، نفی می‌نمایند... به گمان آن‌ها اثبات صفات، موجب تعدد قدمای می‌شود و این امر با توحید منافات دارد. هم‌چنین می‌گویند: صفات اعراضند و عرض نیز صرفاً با جوهر متحییز به وجود می‌آید و هر متحییز نیز جسم مرکب یا جوهر فرد می‌باشد. پس هر کس چنین چیزی بگوید، در واقع خداوند را به مخلوقات تشبیه کرده است، زیرا اجسام مانند یکدیگرند» (اشقر، ۱۳۸۹: ۱۸۰).

از گزارش مذکور، نکته‌حایز اهمیتی نتیجه می‌شود؛ این‌که: عناوین «نفی صفات از ذات» و «نیابت ذات از صفات»، دو بیان از یک ایده به شمار می‌آیند که اولی، ناظر به حیث وجودشناسی و اخیر، ناظر به جنبه معرفت‌شناسی صفات است. این نظریه واحد می‌گوید: ذات بحث بسیط از حیث ثبوتی، عاری از هر گونه صفتی است، ولی از حیث اثباتی، اطلاق صفات کمالیه عالم، قادر، حیّ و... بر حق تعالی جایز است. توضیح بیشتر آن‌که، ذات بسیط از حیث معرفت‌شناسی، نایب مناب جمیع صفات کمالیه فرض می‌شود و بدین ترتیب، اتصاف ذات به صفات کمالیه علم، قدرت، حیات و... امکان‌پذیر می‌گردد و لذا گزاره‌های «خدا عالم، قادر، حیّ و... است» معنادار خواهند شد. این معناداری از طریق ارجاع صفات ثبوتی به سلب مقابلات توجیه می‌شود؛ پس ارجاع صفات ثبوتی به سلبی نیز عبارت اُخرای همین نظریه است.

اما در مقام گزارش آراء معتزله - و نه عین کلمات آنان - از ایده فوق بیشتر به «نیابت» تعبیر شده و در تحقیقات اندیشمندان شیعه، به نظریه «نفی صفات» شهرت یافته است.^۱ هم‌چنین شروح برخی قائلان در باب عناوین مذکور، به اعتبار لوازم گفتارشان، مؤید این هم‌سانی است که نمونه‌هایی از آن بیان خواهد شد.

۲. نظریه نفی صفات از ذات نزد عالمان امامیه

با قدری تحقیق و تتبع در آثار دست اول امامیه می‌توان دریافت که شمار قابل توجهی از آنان، به ایده «نفی صفات» یا «ارجاع صفات ثبوتی به سلبی» باور داشته‌اند. شاید در نگاه نخست تصور شود که صرفاً در قرون اولیه به دلیل رواج اخباری‌گری و تصلّب بر ظواهر

۱. چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، علاوه بر ایده «نیابت»، دیدگاه «عینیت» نیز از آثار برخی اکابر معتزله، قابل استنباط است!

احادیث یا تأثیرپذیری برخی متکلمان شیعی از معتزله، ایده «نفی صفات» در میان شیعه منتشر بوده است؛ حال آن‌که طبقات مختلفی از عالمان امامیه، اعم از محدث، متکلم و حکیم^۱، به نظریه مزبور گرایش داشته‌اند. نیز این اندیشه منحصر به دوره زمانی خاصی نبوده است. البته اذعان می‌شود که با نگارش آثار کلامی علامه حلی، اندکی این ایده در میان متکلمان امامیه تضعیف شد و با رواج تفکر صدرایی در قرون اخیر، قدری بیشتر از طرفداران آن کاسته شد. به هر حال، برای دفع هر گونه توهم در این باره، سخنان عالمان نامی امامیه در سده‌های مختلف گزارش می‌شود.

۲-۱. نظریه نفی صفات از ذات در آثار محدثان امامیه

از اوایل غیبت امام عصر^ع به ترتیب زمانی، ثقة الاسلام کلینی، اولین و مهم‌ترین محدث شیعی محسوب می‌شود. او در دوران غیبت صغری می‌زیست. مهم‌ترین اثر علمی وی *الکافی* است که یکی از کتب اربعه امامیه و معتبرترین آن‌ها به شمار می‌آید. کلینی از قضا قائل به نفی صفات ثبوتی از ذات حق و ارجاع آن‌ها به صفات سلبی است.

مؤلف *الکافی* در بخش کتاب التوحید آن، ذیل مبحث تقسیم صفات الهی به ذاتیه و فعلیه می‌نویسد: «وَصِفَاتُ الدَّاتِ تَنْفَى عَنْهُ بِكُلِّ صِفَةٍ مِنْهَا ضِدُّهَا يَقَالُ حَى وَعَالِمٌ وَ سَمِيعٌ وَ بَصِيرٌ وَ عَزِيزٌ وَ حَكِيمٌ غَنِى مَلِكٌ حَلِيمٌ عَدْلٌ كَرِيمٌ، فَالْعِلْمُ ضِدُّهُ الْجَهْلُ وَ الْقُدْرَةُ ضِدُّهَا الْعَجْزُ وَ الْحَيَاةُ ضِدُّهَا الْمَوْتُ وَ الْعِزَّةُ ضِدُّهَا الذِّلَّةُ...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۱۲).

از آن‌جا که بیان کلینی، در راستای ملاک تمایز اوصاف ذاتی از فعلی ادا شده است، برخی معاصران، کلام شیخ را منحصر به حیث معناداری صفات ذاتی و او را از قائلان به اتحاد صفات با ذات انگاشته‌اند (احمدوند، ۱۳۸۹: ۲۶۲)؛ حال آن‌که هیچ شاهدی در سخنان کلینی در اثبات چنین انحصاری وجود ندارد و او در موضع دیگری، سخنی مبتنی بر عینیت ذات با صفات نگفته است، بلکه همه سخن وی در باب صفات الهی و تلقی او از واقعیت صفات ذاتی خداوند، همین مطلب مذکور است. اساساً امثال کلینی میان وجه وجودشناسی و مقام

۱. مراد نگارنده از «حکیم»، کسی است که در جمع میان عقل و نقل (فلسفه و نصوص دینی) کوشیده و ملاک نهایی صدق مطالب در نظر وی، هم خوانی با نصوص دینی باشد؛ خواه به مطلب حق رسیده باشند یا خیر. افرادی همچون فیاض لاهیجی، رجب‌علی تبریزی و شاگرد نامی وی، قاضی سعید قمی، شیخ احمد احسانی و میرزامهدی اصفهانی از این زمره‌اند.

معناداری، تمایز چندانی قائل نبودند و لذا بیاناتشان کاملاً ناظر به واقعیات خارجی - و نه پاسخ به برخی پرسش‌های صرفاً ذهنی - است.

شاید گفته شود تا صفتی وجود نداشته باشد، چگونه می‌توان از معنای صفت سخن گفت؟ اساساً «وجودشناسی» مقدم بر «معناشناسی» است و بیان کلینی ناظر به مقام دوم است؛ پس او پیش‌تر وجود صفات ذاتی را پذیرفته است.

در پاسخ بدین اشکال، توجه به دو نکته ضروری است:

اولاً؛ تمایز معناشناسی از وجودشناسی، دست‌کم امروزه حل شده است. لازم نیست که حتماً صفتی وجود داشته باشد تا از معنای آن سخن گفته شود؛ چه نزاع بر سر معانی محمولات گزاره‌های الهیاتی نظیر «خدا عالم است» یا «خدا قادر است» می‌باشد. به دیگر سخن، لازمه ورود به «معناشناسی» صفات، پذیرش تحقق آن‌ها - خواه عارض بر ذات یا عین ذات - نیست، بلکه پرسش اصلی فهم معانی «عالم»، «قادر»، «حی» و... در گزاره‌های الهیاتی است. حداکثر می‌توان گفت: یکی از پاسخ‌ها در قبال چنین پرسشی، قبول عینیت صفات با ذات است؛ چنان‌که برخی متکلمان معتزلی و نیز برخی اندیشمندان امامیه، چنین طریقی را برگزیده‌اند.

ثانیاً؛ با فرض پذیرش عدم طرح تمایز یادشده نزد کلینی، باید ایده «نفی صفات» را بدو نسبت داد؛ چه اگر او عینیت صفات با ذات را پذیرفته بود، در طریق معناشناسی نیاز به نظریه‌پردازی نداشت؛ اما قول به «نفی صفات»، طبعاً کلینی را با این پرسش مواجه می‌کند که: «با قبول نفی صفات از ذات باری، معنای اسامی مشتق از صفات در گزاره‌های الهیاتی چه می‌شود؟»

ذکر این نکته نیز ضروری است که محلّ نزاع، روایات منقول در کافی نیست، بلکه سخن بر سر فهم کلینی از مجموع آن روایات است. صاحب *الکافی* بیان منقول را در پایان باب «صفات الذات و صفات الأفعال» این اثر و به منظور جمع‌بندی محتوایی روایات آن باب آورده است و چنان‌که پیش‌تر گفته شد، کلینی مطلب دیگری در این باره ندارد. باری، بیان موجز مؤلف *الکافی*، بعدها دست‌مایه اغلب محدثان شیعی، شارحان *الکافی* و برخی متکلمان و حکیمان امامیه، در تبیین صفات ذاتی خداوند گردید.

نمونه برجسته محدثان، شیخ صدوق - از معاصران کلینی - است. صدوق دست‌کم در دو

موضع به ارجاع صفات ثبوتی به سلبی تصریح کرده است. او در کتاب *التوحید* با الهام از سخن کلینی، با بیان صریح تری ایده نفی صفات را مطرح می‌دارد: «هنگامی که ما خدای تبارک و تعالی را با صفات ذاتی وصف می‌کنیم، جز این نیست که به هر صفتی از آن‌ها، ضد آن را از او نفی می‌کنیم؛ پس هرگاه می‌گوییم که او حی است، ضد زندگی، یعنی مرگ را از او نفی می‌کنیم و هرگاه می‌گوییم او علیم است، ضد دانایی، یعنی جهل و نادانی را از او نفی می‌کنیم... و اگر چنین نکنیم چیزی چند را با او ثابت کرده‌ایم که همیشه با او بوده است... پس چون با هر وصفی از این اوصاف که صفات ذات اوست، نفی ضد آن را قرار داده‌ایم، ثابت کرده‌ایم که خدا همیشه یکی بوده و چیزی با او نبوده است» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۱۴۸).

آری، ذیل سخن صدوق، مبین توجه وی به حیث وجودشناختی صفات ذاتی و ارتباط وثیق میان دو مقام ثبوت و اثبات صفات الهی، در نظر اوست. اگر فرضاً سخن کلینی را منحصر در وجه معناداری صفات بدانیم - که همین نیز به جای خود نکته مهمی است - به هیچ وجه نمی‌توان سخن صدوق را از دلالت وجودشناختی ساقط نمود؛ چه او با صراحت تمام، مقصود از ارجاع صفات ذاتی به نفی مقابل آن‌ها را، اثبات فردانیت ذات حق و عاری بودن از هر چیزی، حتی صفات دانسته است. این محدث شیعی در کتاب *اعتقادات* خویش نیز، بر ارجاع صفات ذاتی به سلب ضد آن‌ها تأکید می‌کند (ابن بابویه، ۱۴۱۴ق: ۲۷).

اما از میان شارحان *الکافی*، خوب است به سخن یکی از متأخران استناد شود. ملاصالح مازندرانی از مشهورترین ایشان در قرن یازده هجری قمری است. او در شرح *قطعه* منقول از کلینی می‌نویسد: «صفات ذاتیه عین ذات باری است و مراد از عینیت، نفی اضداد آن‌ها از ذات است، نه اثبات صفتی برای او؛ چنان‌که کلینی گفت: "با حمل هر یک از صفات ذاتی بر خداوند، ضد آن صفت از ذات او نفی می‌شود." شیخ در این عبارت به دنبال اثبات صریح صفات و نفی ضمنی آن‌ها نبوده است، زیرا نفس اثبات وصفی برای یک شیء، به خودی خود مستلزم نفی ضد آن وصف از شیء است و لذا نیازی به بیان مکرر آن نیست...؛ بلکه مراد کلینی آن بود که: اولاً، صفات ذاتی، عین ذات باری است نه زاید بر ذات، چنان‌که اشاعره توهم کرده‌اند و ثانیاً، معنای عینیت صفات با ذات، نفی ضد آن‌ها از ذات است» (مازندرانی، ۱۳۸۲ق: ۳: ۳۶۷).

در بیان ملاصالح نکات مهمی وجود دارد که به بعضی از آن‌ها در گذشته اشاره گردید؛ اما

تبیین دقیقه‌ای که در سخنان محدثان پیشین تلویحاً آمده بود، ولی در بیان ملاصالح بدان تصریح شده، لازم به نظر می‌رسد.

آن نکته دقیق بدین قرار است که: محدثان نامی شیعه، اساساً ایده «نفی صفات از ذات» را در تقابل با نظریه «عینیت صفات با ذات» مطرح نمی‌کردند، بلکه در گام نخست، ایده «عینیت» را اجمالاً می‌پذیرفتند تا دیدگاه اشاعره را نفی کنند؛ سپس در مقام تشریح «عینیت» به نظریه «نفی صفات» رأی می‌دادند. در واقع قول به «عینیت» در سخنان آنان، وجه سلبی و ابزاری داشت و مقصود از آن، نفی زیادت صفات معانی بر ذات (قول اشاعره) بود، نه اثبات صفات کمالیه برای ذات؛ بلکه باور اصلی ایشان به تبع ظاهر برخی روایات، نفی هر گونه صفت و تعیین موهم ترکیب از خداوند بوده است و از این رو، در گام دوم، حمل صفات بر ذات برای آن‌ها به مثابه نفی اضداد آن‌ها می‌دانستند. حاصل تلاقی دو گام مذکور آن شد که ایده «نفی صفات» یکی از تفاسیر «عینیت صفات با ذات» محسوب شود.

۲-۲. نظریه نفی صفات از ذات در آثار متکلمان امامیه

گفته شد که آثار کلامی محقق طوسی و تفکر صدرایی در تضعیف ایده «نفی صفات» نقش مؤثری داشته است، اما با وجود این، متفکران نام‌داری متأخر از خواجه و شاگردان وی و بلکه متأخر از صدرا بوده‌اند که در باب صفات ذاتی ایزد متعال، قول مزبور را برگزیده‌اند. در این جا صرفاً از سه متکلم یاد می‌شود.

متکلم اول. مقداد بن عبدالله سیوری - از متکلمان برجسته امامیه در قرن نهم هجری و ملقب به «فاضل مقداد» - در آثار کلامی متنوع خویش، بر نظریه «نفی صفات» و تطبیق آن بر قول معتزله تصریح کرده است. هم در تألیفات مستقل سیوری و هم در شروح وی بر برخی آثار محقق طوسی و علامه حلی، ایده مزبور قابل مطالعه و پی‌گیری است.

مهم‌ترین تصنیف مستقل فاضل مقداد، اثر ارزشمند و روشمند *الآواع الإلهیه فی المباحث الکلامیه* است.^۱ او در مرصد اول از لامع هشتم این کتاب، ابتدا به نحو تفصیلی در شرح اوصاف سلویه پروردگار تحت عنوان «جلالیات» می‌کوشد (فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق:

۱. صاحب *روضات*، این کتاب را جزو بهترین آثار کلامی دانسته که با شیوه‌ای نیکو نگارش یافته است. او از غفلت ارباب تراجم از عدم ذکر آن در عداد آثار فاضل مقداد اظهار شگفتی می‌کند (موسوی خوانساری، ۱۳۹۲ق، ۷: ۱۷۲).

۱۹۵-۱۹۵)؛ اما در مرصد دوم، شرح اکرامیات یا همان صفات ثبوتیه ایزد متعال به نحو مختصر ارائه شده است (فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق: ۲۰۵-۱۹۵). این شیوه به خودی خود، حاکی از عدم رضایت مصنف مرحوم، نسبت به طرح مباحث تفصیلی و آراء متفاوت اهل نظر در باب صفات ثبوتیه است. سیوری در ادامه، تلویحاً بدین مطلب اشاره کرده، نظر نهایی خود را در باب صفات الهی، این گونه اعلام می‌دارد: «اعلم أنّ التحقیق فی هذا المقام أنّه تعالی لیس له صفة كما قال ولیه علیه السلام: "و کمال الإخلاص له نفی الصفات عنه، بشهادة کلّ صفة أنّها غیر الموصوف، و بشهادة کلّ موصوف أنّه غیر الصّفة"؛ بل التعبير عن صفاته هو بالحقیقة تعبیر عن ذاته، بمعنی أنّ مقتضیات الصفات منسوبة إلى ذاته لا باعتبار صفة يقوم بها کالتمکّن من الإیجاد، فإنّه باعتباره یقال: قادر، و الکشف و الظهور باعتباره یقال: عالم؛ لا باعتبار قیام قدرة أو علم بذاته» (فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق: ۲۰۷).

آری، به باور فاضل مقداد، هر گونه تعبیر از صفات ذاتی خداوند، به مثابه تعبیر از ذات اوست. در واقع، ذات حق به گونه‌ای است که آثار هر یک از صفات کمالیه قابل انتساب بدان است، بدون آن که صفتی عارض بر ذات یا متحد با آن باشد. او از همین رو در شرح نافع خویش بر باب حادی عشر علامه - علی رغم نظر ماتن - فهم صفات ثبوتی را منوط به ارجاع آن‌ها به سلب مقابل هر صفت از ذات ربوبی می‌داند (فاضل مقداد، ۱۳۷۶: ۷۱-۷۲).

سیوری هم‌چنین در شرح *فصول نصیریّه*، فهم تفصیلی صفات الهی را به سلب مقابل آن‌ها، اضافه به مخلوق یا ترکیبی از آن دو ارجاع می‌دهد^۱ و به همان قطعه از خطبه اول *نهج البلاغه* استشهاد می‌کند (فاضل مقداد، ۱۴۲۰ق: ۱۰۲). جالب آن که فاضل مقداد در شرح اثر دیگری از حلّی، در مقام نفی معانی از ذات باری، دیدگاه معتزله را در باب صفات واجب تعالی، «باور صحیح» خوانده است: «ذهبت الاشعرية الى أنه تعالی عالم بالعلم، قادر بالقدرة، حی بالحیة، الی غیر ذلك من الصفات. و المعتزلة أنكروا ذلك، و زعموا أنّه تعالی عالم لذاته لا بمعنی قائم بذاته و کذا باقی الصفات، و هو الحق» (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق: ۲۱۵).

این گفتار به خوبی بیان‌گر هم‌خوانی ایده «نفی صفات» با نظریه «نیابت» است، چه فاضل مقداد در عین باور به ارجاع صفات ثبوتی به سلبی، اعتقاد معتزله را پندار حق می‌خواند.

۱. بنا بر تتبع نگارنده، اصل این مطلب از ابتکارات بوعلی در آثار مشهور او از جمله *شفاء* است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۳۶۷-۳۶۸).

متکلم دوم. ملا محمدباقر مجلسی، محدث و متکلم مشهور شیعی در قرن یازدهم هجری، علاوه بر اثر سترگ روایی خویش، در برخی آثار اعتقادی نیز به ایده «نقی صفات از ذات» رأی داده است. صاحب *بحار الأنوار* در ضمن نقل برخی احادیث ناظر به صفات ذاتی پروردگار، قول صدوق را به تمامه بیان می‌دارد و با اشاره‌ای به سخن کلینی، تعریف وی از اوصاف ذاتی را، مبتنی بر ارجاع هر یک به سلب مقابل آن‌ها از ذات اقدس می‌پذیرد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۴: ۶۲-۶۳).

او هم‌چنین در اواخر باب اول *حَقِّ الْيَقِينِ* می‌نویسد: «صفات کمالیه خداوند عین ذات مقدس اوست، ولی نه بدان معنا که صفات، امور وجودی قائم به ذات باریء باشند. اساساً این‌گونه نیست که ایزد متعال همانند ما ذاتی داشته باشد و صفاتی همچون علم و قدرت بر آن عارض شوند؛ بلکه در مقام ذات بسیط مطلق چیزی نیست و اصل ذات، قائم مقام جمیع صفات است» (مجلسی، بی تا: ۹-۱۰).

متکلم سوم. سید عبدالله شبر - از متکلمان مدقق، نکته‌سنج و کثیرالتألیف شیعه در قرن سیزدهم هجری - با تأکید فراوان، قائل به نقی هر گونه صفت از ذات اقدس و ارجاع صفات ثبوتی به سلب مقابلات آن‌هاست. مهم‌ترین اثر کلامی وی، *حَقِّ الْيَقِينِ فِي مَعْرِفَةِ اَصُولِ الدِّينِ* است.^۱ فصل سوم از کتاب التوحید این اثر، به صفات الهی اختصاص دارد. سید شبر در اواسط این فصل، بحث مبسوطی در باب عینیت ذات با صفات ارائه می‌دهد که حاکی از احاطه وی بر نصوص دینی مرتبط و ذوق سلیم او در ارائه تحلیل‌های عقلی است.

یکی از عبارات صریح و موجز او در تفسیر «عینیت صفات با ذات» بدین قرار است: «الصفات الكمالية كالعلم والقدرة... هي عين ذاته تعالى وجوداً و عيناً و فعلاً و تأثيراً، بمعنى أن ذاته تعالى بذاته يترتب عليه آثار جميع الكمالات و يكون هو من حيث ذاته مبدأ لانتزاعها منه و مصداقاً لحملها عليه، و إن كانت هي غيره من حيث المفهوم و المعنى...» (شبر، ۱۴۲۴ق، ۱: ۵۷).

از آن‌جا که مرحوم شبر در عبارت پردازی ید توانایی داشت، در همین قطعه کوتاه، به چند

۱. این اثر ارزشمند، در دو جلد مبسوط، به زبان عربی فصیح نگارش یافته و با *حَقِّ الْيَقِينِ* فارسی جناب مجلسی متفاوت است. سطح کیفی مطالب کتاب شبر و تحلیل‌های خاص وی در برخی مسائل اعتقادی، بسی غنی‌تر از اثر مجلسی است.

نکته مهم تصریح کرده است:

یک. هر یک از صفات کمالیه همچون علم و قدرت، عین ذات اقدس است. هدف از این گفته در وهله نخست، حیث سلبی آن است؛ یعنی: نفی عروض خارجی صفات بر ذات و ابطال نظریات اشاعره و کرامیه.

دو. منظور از «عینیت صفات با ذات» آن است که آثار کمالات بر ذات حق مترتب است، نه آن که صفاتی همچون علم و قدرت، اموری عینی در مقام ذات باشند؛ یعنی هر اثری که از ذات واجد علم و قدرت مورد انتظار است، همان آثار به نحو اتم و اکمل از ذات بسیط، قابل انتزاع خواهد بود؛ از این رو ذات حق، مصداق کمالات به شمار می آید و صفات کمالیه در قالب اسما بر ذات احدی قابل حملند.

سه. با وجود انتزاع صفات از یک حقیقت بسیط، مفاهیم صفات با یکدیگر متغایرنند و لذا هر یک از گزاره‌های الهیاتی «خدا عالم است»، «خدا قادر است» و... معنای مستقل و مخصوص به خود دارند.

۲-۳. تقریر موجز و دقیق حکیم لاهیجی از ایده «نفی صفات» یا «نیابت»

ملاعبدالرزاق لاهیجی، از شاگردان میرداماد و داماد ملاصدرا، در آثار مهم خویش بر ایده «نفی صفات» تأکید کرده است. او پس از تصریح بر عدم موافقت حکما و عدلیه با عروض خارجی صفات بر ذات باری، به عینیت صفات با ذات احدی رأی می دهد، اما بلافاصله عینیت را به «نیابت ذات از صفات» تفسیر می کند. عین تقریر شیوا و موجز وی از نظریه «نیابت» به قرار ذیل است: «صفات واجب تعالی عین ذات اوست، چنان که وجود، عین ذات اوست؛ به این معنا که کاری که در غیر واجب تعالی، از ذات غیر به اعتبار قیام صفت به آن ذات ناشی شود، در واجب تعالی از ذات مجرد، بی قیام صفتی به او ناشی شود؛ مثلاً انکشاف و تمیز اشیا از ذات زید به اعتبار قائم بودن صفت علم به او حاصل شود و تا صفت علم قائم به ذات زید نشود، انکشاف و تمیز از او نیاید؛ به خلاف واجب تعالی که انکشاف و تمیز اشیا، از ذات بذاتها آید و در انکشاف و تمیز محتاج نیست که صفت علم قائم به ذات او باشد. هم چنین در سایر صفات. پس لفظ علم در واجب عبارت باشد از ذات واجب به اعتبار ترتب اثر صفت علم بر او» (فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۴۱).

طبعاً این پرسش به ذهن می آید که چرا لاهیجی در عین تصریح به عینیت صفات با ذات

حق در صدر سخن، در ذیل آن، ذات باریء را مجرد از صفات می خواند و به دفاع از ایده نیابت می پردازد؟

چنین رویکردی، یک دلیل عام و یک دلیل خاص دارد. دلیل عام آن، طرد آراء اشاعره و کرامیه به اعتبار وجه سلبی قول به عینیت است. در واقع، متکلمان عدلیه، در تقابل با ایده عروض خارجی صفات بر ذات، تعبیر «عینیت صفات» را به کار برده اند و از حیث ایجابی، ایده مورد نظر خویش را به عنوان تفسیر عینیت مطرح داشته اند. اما دلیل خاص لاهیجی در منطوق سخنان وی آمده است: «لفظ عالم در لغت عبارت است از ذاتی که ثابت باشد مفهوم علم برای او، و ثبوت مفهوم علم برای شیء اعم است از این که صفت علم قائم باشد به ذات او یا ذات او عین علم باشد. یعنی ذات او ذاتی بود که اثر علم مترتب بود بر او؛ چه حقیقت علم آن است که اثر علم بر او مترتب شود، خواه صفتی باشد قائم به ذات شیء و خواه نفس ذات شیء» (فیاض لاهیجی، ۲۴۱: ۱۳۸۳-۲۴۲).

بنا بر تتبع نگارنده، تقریر جناب فیاض از ایده «نفی صفات» یا «نیابت» در نقل بالا، بهترین بیان موجز از این نظریه محسوب می شود؛ چه در عین تبیین اصل مطلب، رافع ایرادات قائلان به اتحاد وجودی صفات با ذات است. ظاهراً فیاض به اشکال حمل صفات بر ذات در عین نفی صفات از آن توجه داشته که نکته معرفت شناسانه مذکور را بیان می دارد. به باور وی، ظهور آثار صفات کمالیه در افعال الهی، شرط کافی برای حمل صفات ثبوتیه بر ذات است و لذا ایراد تهی بودن ذات از کمالات و حمل بالمجاز صفات بر ذات، بر نظریه مزبور وارد نیست.

نتیجه گیری

اهم یافته های این پژوهش عبارتند از:

الف. ایده «نفی صفات از ذات» از نظریات مشترک، میان برخی معتزله و بسیاری از امامیه است. البته در گزارش های ناظر به آراء معتزله - و نه عین کلمات آنان - از ایده فوق به «نیابت ذات از صفات» تعبیر شده است. در واقع، دو عنوان مذکور بر نظریه واحدی مبتنا دارند؛ بدین معنا که ذات بحت بسیط از حیث ثبوتی، عاری از هر گونه صفتی است (نفی صفات از ذات)، ولی از حیث اثباتی، اطلاق اسامی کمالیه عالم، قادر و... بر واجب تعالی جایز است (نیابت ذات از صفات).

ب. طبقات مختلفی از عالمان امامیه اعم از محدثان صاحب نظر همچون کلینی، صدوق و

ملا صالح مازندرانی، و متکلمان پرتوان نظیر فاضل مقداد، مجلسی و شبّر، بر نظریه «نفی صفات» پای فشرده‌اند. از آن جا که هر یک از این بزرگان، با شهرت لازم صاحب مکتب حدیثی یا کلامی بوده‌اند، باید اذعان داشت که ایده «نفی صفات» طرف‌داران پرشماری در میان علمای شیعه داشته است.

ج. بهترین تقریر از ایده مزبور در عین ایجاز، بیان فیاض لاهیجی در گوهر مراد است، چه رافع برخی ایرادات ناظر به این ایده، از جمله خلوّ ذات از کمالات است. ذات احدی یک ظرف نیست که پر یا خالی باشد. این اشکال را معمولاً قاصران از فهم ایده «نفی صفات» مطرح می‌دارند. حتی اگر آن ایده درست نباشد، این اشکال وارد نیست. در واقع، منظور آن است که ذات احدی نیازی به علم و قدرت ندارد؛ چنان‌که مثلاً شاخک برای مورچه کمال است و مورچه به شاخک نیاز مبرم دارد؛ اما خالق او نیازمند شاخک نیست. هم‌چنین کمالات معقول نظیر علم و قدرت نیز، برای مخلوقات شریف‌تر از جمله نوع انسان، کمال محسوب می‌شود؛ اما این امر را نمی‌توان دلیل بر اتصاف ذات باریء به کمالات معقول انگاشت.

د. ذات اقدس احدیت بدون نیاز و اتصاف به کمالات محسوس و معقول، به خودی خود ذات کاملی است؛ اما هر آنچه از آثار صفات کمالیه معقول انتظار می‌رود، از افعال الهی قابل انتزاع است.

منابع

۱. ابن ابی‌العزّ حنفی، محمد بن محمد، (۲۰۰۵)، شرح العقیده الطحاویه، تحقیق: ناصرالدین آلبانی، بغداد، دار الکتب العربی.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۹۸ق)، التوحید، تصحیح و تعلیق: سید هاشم حسینی تهرانی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۳. _____، (۱۴۱۴ق)، الاعتقادات، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۴ق)، السّفاء (الهیات)، تحقیق: سعید زائد، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی.
۵. احمدوند، معروف علی، (۱۳۸۹)، رابطه ذات و صفات الهی، قم، بوستان کتاب.
۶. اشقر، عمر سلیمان، (۱۳۸۹)، اسماء و صفات الهی، ترجمه: گروه فرهنگی انتشارات حرمین، زاهدان، حرمین.

۷. بغدادی، عبدالقاهر، (۱۴۰۸ق)، *الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجية منهم*، بیروت، دار الجیل و دار الآفاق.
۸. حسینی تهرانی، سید هاشم، (۱۳۶۵)، *توضیح المراد*، تهران، مفید.
۹. سبحانی، جعفر، (۱۴۱۲ق)، *الإلهيات على هدى الكتاب و السنة و العقل*، قم، مرکز علمی للدراسات الإسلامیه.
۱۰. سبزواری، ملاهادی، (۱۳۶۹-۱۳۷۹)، *شرح المنظومة، تصحیح و تعلیق: حسن حسن‌زاده آملی*، تهران، ناب.
۱۱. شبر، سید عبدالله، (۱۴۲۴ق)، *حقّ الیقین فی معرفة اصول الدین*، قم، أنوار الهدی.
۱۲. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۳۶۴)، *الملل و النحل، تصحیح: محمد بدران*، قم، الشریف الرضی.
۱۳. صبّحی، احمد محمود، (۱۴۰۵ق)، *فی علم الکلام*، بیروت، دار النهضة العربیة.
۱۴. صلابی، علی محمد، (۱۳۹۰)، *توحید اسماء و صفات الهی، ترجمه: فایق احمدی*، نشر الکترونیکی: سایت عقیده.
۱۵. طباطبائی، سید محمدحسین، (۱۳۸۵)، *بداية الحكمة، ترجمه: علی شیروانی*، قم، دار العلم.
۱۶. _____، (۱۳۶۲)، *نهاية الحكمة*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
۱۷. فاخوری، حتّا، (۱۳۷۳)، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه: عبدالمحمد آیتی، تهران، علمی فرهنگی.
۱۸. فاضل مقداد، ابن عبدالله السیوری، (۱۴۲۰ق)، *الأنوار الجلالیه فی شرح الفصول التصیریة*، تحقیق: علی حاجی آبادی و عباس جلالی نیا، مشهد، مجمع البحوث الإسلامیه.
۱۹. _____، (۱۴۰۵ق)، *إرشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين*، تحقیق: سید مهدی رجایی، قم، مکتبه آیت الله المرعشی.
۲۰. _____، (۱۳۷۶)، *شرح باب حادی عشر، ترجمه و توضیح: حسن مصطفوی*، تهران، امیرکبیر.
۲۱. _____، (۱۴۲۲ق)، *اللوامع الإلهیه فی المباحث الكلامیه*، تحقیق و تعلیق: محمدتقی قاضی طباطبائی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۲. فرمانیان، مهدی، (۱۳۸۴)، «شهرستانی، سنی اشعری یا شیعه باطنی؟»، مندرج در *اسماعیلیه*، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۲۳. فیاض لاهیجی، ملاعبدالرزاق، (۱۳۸۳)، *گوهر مراد*، تقدیم: زین العابدین قربانی، تهران، سایه.
۲۴. قاضی عبدالجبار معتزلی، ابن احمد، (۱۴۲۲ق)، *شرح اصول الخمسة*، تعلیق: احمد بن الحسین، بیروت، دار إحياء التراث العربی.

۲۵. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، *الكافی*، تصحیح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
۲۶. کندی، یعقوب بن اسحاق، (۱۳۹۸ق)، *رسائل الكندی الفلسفیه*، تقدیم، تصحیح و تعلیق: محمد أبوریده، قاهره، دار الفكر العربی.
۲۷. مازندرانی، محمدصالح، (۱۳۸۲ق)، *شرح الكافی (الاصول و الروضه)*، تصحیح و تعلیق: ابوالحسن شعرانی، تهران، اسلامیه.
۲۸. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار لدرر الأخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام*، تصحیح: جمعی از محققان، بیروت، دار الإحياء التراث العربی.
۲۹. _____، (بی تا)، *حقّ الیقین*، تهران، اسلامیه.
۳۰. مظفر، محمدرضا، (۱۳۸۲)، *فلسفه و کلام اسلامی*، ترجمه: ابوالفضل محمودی و محمد محمدرضایی، قم، بوستان کتاب.
۳۱. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۲)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح و تقدیم: سید مصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳۲. موسوی خوانساری، سید محمدباقر، (۱۳۹۲ق)، *روضات الجنات فی أحوال العلماء و السادات*، تحقیق: اسدالله اسماعیلیان، قم، مکتبه اسماعیلیان.
۳۳. نراقی، ملامهدی، (۱۳۶۹)، *أنیس الموحّدين*، تقدیم: حسن حسن زاده آملی، تصحیح و تعلیق: قاضی طباطبایی، تهران، الزهراء علیها السلام.
۳۴. یثربی، سید یحیی، (۱۳۸۶)، *حکمت اشراق سهروردی*، قم، بوستان کتاب.