

صفات خبری از دیدگاه امامیه و معتزله با تأکید بر اندیشه سیدمرتضی و قاضی عبدالجبار

مصطفی سلطانی*

چکیده

موضوع صفات خبری همگام با نزول وحی پا به عرصه تفسیر و کلام نهاد. در فهم آیات خبری و انتساب این صفات به خداوند، دیدگاه‌هایی مانند تشبیه و تجسیم، توقف (تفویض)، اثبات بلا تأویل، اثبات بلا کیف و اثبات با تأویل به متکلمان و مفسران نسبت داده شده است. سیدمرتضی و قاضی عبدالجبار از جمله اندیشمندانی هستند که قائل به نظریه اخیر بوده، «عینیت صفات و ذات» و «نظریه تنزیه» اساس تفکر آنان را تشکیل می‌دهد. سیدمرتضی با ارجاع متشابهات به محکمت و در پرتو هدایت عقل و بهره‌وری از دلالت لفظی و تصدیقی به فهم و تفسیر آیات مربوط می‌پردازد؛ اما قاضی عبدالجبار با عقل محض و در مواردی بدون وجود قرینه‌ای بر تأویل، به این امر مبادرت می‌ورزد.

واژگان کلیدی

صفات خبری، تأویل، تشبیه، تجسیم، امامیه، معتزله، صفات خدا.

proman.ms@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۲/۲۰

*. عضو هیئت علمی دانشگاه ادیان و مذاهب.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۹/۶

طرح مسئله

خداوند متعال در قرآن و روایات به دو گونه صفت متصف شده است:
الف) صفات ذاتی که از طریق عقل برای خداوند قابل اثبات است، مانند علم، قدرت، حکمت و

ب) صفات خبری که تنها با استناد به نقل آیات و روایات به او نسبت داده می‌شود و به‌نوعی در جسمانیت و تشبیه ظهور دارد، مانند شنوایی، بینایی، استوا بر عرش و ... (نجار، ۱۴۲۳: ۱۱۰؛ اردبیلی، ۱۳۷۷: ۱۱۶؛ سبحانی، ۱۳۸۱: ۱ / ۸۷ - ۸۶)

بحث صفات خداوند به‌طور عام از قرون نخستین شکل‌گیری جریان‌های فکری - اسلامی مورد توجه متکلمان مسلمان بوده است. (حلی، ۱۳۶۳: ۸۰ - ۵۹؛ صدوق، ۱۳۸۹: ۵۴) بحث «صفات خبری» که نقطه پیدایش آن عصر نزول می‌باشد، نیز در کانون این مباحث بوده است. این پژوهش تلاش خواهد کرد تا با تحقیق در آثار برجای‌مانده از قاضی عبدالجبار از معتزله و سیدمرتضی از مکتب امامیه و ویژگی‌های فکری و شاخص‌های اندیشه‌ورزی آنان که در توجه به عقل و گرایش به تأویل قابل بازنمایی است، دیدگاه‌های این دو متفکر تقریباً هم‌عصر را مقایسه و بررسی نماید.

پیشینه بحث

در سده‌های نخستین اسلامی، نص‌گرایی افراطی فرقه صفاتیّه و اهل حدیث که تنها خود را اهل سنت می‌دانستند، زمینه‌ساز طرح صفات خبری در تفکر اسلامی گردید. آنها خداوند را به‌دلیل آیاتی مانند: «وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحِّينَا» (هود / ۳۷)، «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» (مائده / ۶۴) و ... به دارا بودن «عین»، «ید»، «وجه» و ... متصف نموده، این امور را جزء صفات الهی شمردند. (سبحانی، ۱۳۸۲: ۹۳ - ۹۲) معتزله و امامیه با آنها مخالفت کردند؛ اما اشاعره که تفسیر مستقلى از این صفات نداشتند، با اندیشه اهل حدیث هماهنگ شدند و برای نخستین بار در کتاب‌های کلامی خود، صفات خداوند را به صفات خبری و غیرخبری (عقلی) و همچنین صفات خبری را به ذاتی، فعلی و کیفی تقسیم کردند. (نجار، ۱۴۲۳: ۱۱۰) این از مسائل مطرح در قرن سوم و چهارم بود (ابوزهره، بی‌تا: ۲۲۰ - ۲۱۹) و هم‌اکنون نیز در

مباحث کلامی مورد بحث قرار می‌گیرد.

در ادبیات و منابع کلامی و تفسیری شیعی و معتزلی، عنوان مستقلی برای «صفات خبری» یافت نمی‌شود. اندیشمندان دو مکتب در بحث از صفات سلبی و اکثر متخصصان علوم قرآنی در بحث حقیقت و مجاز (سیوطی، ۱۹۷۳: ۱ / ۶۳۹ به بعد) به بررسی صفات خبری پرداخته‌اند. قاضی عبدالجبار (بی تا ب: ۱۹۹) ضمن بحث نفی جسمیت از خداوند و مفسران با توجه به مصادیق صفات به این بحث پرداخته‌اند. (طوسی، بی تا: ۲ / ۳۰۹، ۳ / ۵۸۰ و ...؛ طبرسی، ۱۴۰۹: ۱ / ۷۴، ۷۵، ۱۴۰، ۳۴۰ و ۲ / ۴۱۵ و ...)

دیدگاه‌های مختلف درباره صفات خبری

هرچند اجماعی در تحلیل صفات خبری و کیفیت حمل و انتساب آنها به خداوند وجود ندارد، در یک نگاه کلی می‌توان دیدگاه‌های متکلمان را در عناوین زیر خلاصه نمود:

۱. تشبیه و تجسیم: براساس این دیدگاه، شباهتی تام بین خالق و مخلوق وجود دارد و صفات خبری به همان معنا که در مخلوقات است، درباره خداوند نیز صدق می‌کند. مشبیه، خشویه و مجسمه که شاخه‌ای از اهل حدیث‌اند، این صفات را با تشبیه و تکلیف برای خداوند ثابت می‌دانند. (شهرستانی، ۱۴۰۲: ۱ / ۱۰۵؛ اشعری، ۱۴۰۰: ۱ / ۲۹۰) مغیریه که شاخه‌ای از غلات‌اند، (اشعری قمی، ۱۳۶۱: ۷۴ - ۵۰) یونسیه (رازی، ۱۴۱۳: ۶۵) و شیطانیه (نوبختی، ۱۹۳۶: ۴۲) نیز صفات خبری را به همان معنا و کیفیت موجود در مخلوقات برای خداوند در نظر می‌گیرند. (شهرستانی، ۱۴۰۲: ۱ / ۱۰۵) از برخی از افراد شیطانیه نقل شده که می‌توان خدا را لمس کرد و با او مصافحه و معانقه نمود (شهرستانی، ۱۴۰۲: ۱ / ۱۰۵) و با رشد و تعالی اخلاقی می‌توان دست بر گردن خدا انداخت و او را در آغوش کشید. (ابن خزیمه، ۱۹۶۸: ۳۱۱) این نظریه مبتنی بر آن است که مجاز مثل دروغ است و در کلام عرب، قرآن و سنت مجاز وجود ندارد و دلیلی بر اثبات آن نداریم. متکلم از ظاهر قرآن عدول نمی‌کند، مگر اینکه حقیقتی - و رای ظاهر - برای او روشن شود که این امر نیز محال است. (سیوطی، ۱۹۷۳: ۲ / ۳۶) از این رو باید این دسته از آیات را بر ظاهرشان حمل کنیم. سلفیه نیز با تکیه بر آیات و روایات و حتی عقل، این دسته از صفات را به تفصیل برای خدا ثابت می‌کنند. (بیهقی، ۱۴۰۴: ۳۰)

۲. توقف: عده‌ای از اهل حدیث، ضمن انتساب صفات خبری به خداوند، در تبیین کیفیت انتساب توقف کرده، فهم معنای این دسته از صفات را به خدا واگذار می‌کنند. (سیوطی، ۱۹۷۳: ۱ / ۶۵۰؛ طباطبایی، ۱۹۹۷: ۱۴ / ۱۳۲)

۳. اثبات بلا تأویل: عده‌ای دیگر از اهل حدیث و سلفیه نیز گفتگو در معنای صفات خبری را منع نموده، پرسش در این باره را بدعت می‌شمردند. به اعتقاد آنها این دسته از صفات، به همان معنای حقیقی بر خداوند حمل می‌شود. نمونه روشن این نظریه در جواب مالک ابن انس آمده است. وی در پاسخ به پرسش از آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه / ۵) می‌گوید: «الإستواء معلوم و الکفیه مجهولة و الإیمان به واجب و السؤال عنه بدعة.» (شهرستانی، ۱۴۰۲: ۱ / ۸۴)

شهرستانی می‌گوید:

... احمد بن حنبل (م ۲۷۰)، داود بن اصفهانی (م ۲۷۰) و جماعتی از پیشوایان سلف، روش متقدمان از اهل حدیث، مانند مقاتل بن سلیمان (م ۱۵۰) و مالک بن انس (م ۱۷۹) را برگزیدند و گفتند ما به آنچه در کتاب و سنت وارد شده است، ایمان آورده، از تأویل آن خودداری می‌کنیم؛ ولی به‌طور قاطع می‌دانیم که خداوند به هیچ‌یک از مخلوقات خود شباهت ندارد. (۱۴۰۲: ۱ / ۱۰۴، ۱۰۳؛ ابن تیمیه، بی‌تا: ۶ / ۳۶۶)

تحلیل و بررسی

سه دیدگاه فوق به‌ویژه از نظر امامیه و معتزله محل تأمل و نقد است:

الف) نظریه تشبیه و تجسیم و نیز نظریه اثبات بلا تأویل که بدان برمی‌گردد، با اندیشه تنزیه خداوند در تعارض است. نفی مجاز در قرآن که اساس این نظریه است، نیز باطل است؛ زیرا قرآن کلام الهی می‌باشد و مجاز هم از آرایه‌های کلام است. از این رو وجود مجاز در قرآن نه تنها نقض نیست که کمال است. (موسوی، ۱۴۰۳: ۱ / ۴ و ۱، ۱۳۶۳، ۲۳۷؛ معتزلی، ۱۹۶۰: ۱۵، ۱۶۱)

ب) نظریه توقف نیز با صریح وحی: «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (نحل / ۸۹) و «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ» (نساء / ۸۲) در تعارض است. علاوه بر اینکه استواری این نظریه بر آن است که از یک سو ظواهر دینی به‌طور مطلق حجت باشند و از سوی دیگر، بحث درباره حقایق

کتاب و سنت (مباحث کلامی) حرام باشد. (طباطبایی، ۱۹۹۷: ۸ / ۱۵۳) حال آنکه اعتقاد به حجیت ظواهر دینی به صورت مطلق باطل بوده، حرمت بحث از حقایق کتاب و سنت نیز غیر قابل اثبات است. علاوه بر اینکه مراد از حجیت ظواهر کتاب و سنت، حجیت ظهورات حرفی نیست؛ بلکه منظور ظهورات تصدیقی است که بعد از توجه به قراین متصل و منفصل برای کلام منعقد می‌گردد و این جنبه نیز در این نظریه مغفول مانده است.

۴. اثبات بلاکیف: ابوالحسن اشعری (۳۲۴ ق) در تفسیر آیات خبری معتقد بود خداوند واجد صفات خبری است؛ اما این صفت بدون کیفیت بر خداوند حمل می‌شود. او از یک سو نظریه اصحاب حدیث را در این مسئله پذیرفته و از سوی دیگر در تحلیل این صفات، قید «بلا تشبیه» و «بلا تکلیف» را اضافه کرده است. (اشعری، ۱۳۹۷: ۲۲؛ همو، ۱۴۲۷: ۲۱۱ - ۲۰۹) اشعری در کتاب *الابانه*، با طرح آیاتی که دربردارنده صفت «عرش» است، می‌گوید: «همه این آیات گواهی می‌دهند ... که خداوند بدون کیفیت و بدون تکیه بر امری، بر عرش خود جای گرفته است.» (۱۳۹۷: ۹۲؛ همو، ۱۴۲۷: ۲۱۱ - ۲۰۹؛ همو، ۱۴۲۲: ۲۳۳ - ۲۲۷) بر این اساس، اشعری در زمره مثبتین قرار دارد؛ با این تفاوت که آنها به ظاهر حرفی تمسک می‌کردند؛ اما اشعری به ظاهر حرفی با قید بلاکیف و بلا تشبیه تمسک می‌جوید تا اشکال تجسیمی و تشبیهی بودن بر نظریه او وارد نشود.

فرقه‌شناسان این نظریه را به اشعری نسبت می‌دهند؛ (شهرستانی، ۱۴۰۲: ۱ / ۱۰۴ - ۱۰۳) هرچند اهل حدیث، حنابله، (تمیمی، ۱۴۲۹: ۷۰) شافعیه و حنفیه نیز از همین دیدگاه پیروی می‌کردند.

۵. توقف: عده‌ای از اندیشمندان اشاعره قائل به تفویض (توقف) هستند. (شهرستانی، ۱۴۰۲: ۲ / ۹۳ - ۹۲) فخر رازی (م ۶۰۶ ه) به این رأی گرایش پیدا کرده است. (رازی، بی تا: ۱۳۳) این در حالی است که تفاوتی در معنای تفویض در این قسم و قسم دوم نیست. از این رو نظریه پنجم و دوم یک نظریه خواهند بود. درحقیقت باید در انتساب مطلق نظریه اثبات بلاکیف به اشاعره تردید نمود و آن را به این بیان تصحیح کرد که اشاعره فی الجمله قائل به نظریه اثبات بلاکیف هستند، نه بالجمله.

تحلیل و بررسی

به نظر می‌رسد نظریه اثبات بلاکیف (اشعری) از جهاتی دارای اشکال است:

الف) اگر در بحث وضع الفاظ، دلالت لفظ بر معنا را از طریق کثرت استعمال و تعیین بدانیم، این کثرت استعمال بدون قرائن و شواهدی که حاکی از کیفیت و مراتب مرجح استعمال باشد، نیست و سر از تشبیه درمی‌آورد؛ تا چه رسد به وضع تعیینی الفاظ که قول مشهور است. (رازی، ۱۴۲۰: ۶ / ۶۴)

ب) لازمه این سخن اجتماع نقیضین است؛ زیرا واژه «ید» در لغت بر هیئت و کیفیت مخصوص اطلاق می‌شود. از این رو اثبات «ید» به معنای لغوی، قبول حقیقتی با هیئت و کیفیت مخصوص است؛ اما اشعری معنای آن را مرادف با «بلاکیف» دانسته که لازمه‌اش اجتماع نقیضین است. (سبحانی، ۱۴۲۱: ۲ / ۳۷)

ج) علاوه بر اینکه لازمه حمل صفات به معنای حقیقی بر خدا در مواردی، مانند علم، قدرت و ... - که برای موجود غیرجسمانی وضع شده است - قابل پذیرش است؛ اما در صفات خبری همچون وجه و ... - که برای موجود مادی وضع شده است - قابل پذیرش نیست؛ زیرا لازمه حمل آن بر خدا تشبیه و تجسیم است.

۶. اثبات با تأویل: امامیه و معتزله در تحلیل آیات و احادیث خبری و مواجهه با ظواهر ابتدایی آنها که با احکام قطعی عقل مخالفت دارند، توجیه و تأویل را برگزیده‌اند. اندیشه سیدمرتضی و قاضی عبدالجبار درباره صفات خبری نیز در این دیدگاه می‌گنجد.

دیدگاه امامیه

امامیه از منظر هستی‌شناختی، صفات خبری (حمل بر ظاهر) را نفی می‌کنند؛ زیرا لازمه اثبات این دسته از صفات جسمیت است؛ اما از منظر معناشناختی، همه آیات را می‌پذیرند و با ارجاع متشابهات به محکومات و اصول معرفتی قرآن و تکیه بر عقل، این صفات را تأویل می‌برند؛ چنان که از امام صادق علیه السلام درباره استوای خداوند بر عرش پرسش می‌شود و ایشان می‌فرماید:

ما وجود عرش را تصدیق می‌کنیم، ... ولی آن را موجودی جسمانی و محدود نمی‌دانیم، ... زیرا در این صورت عرش حامل خداوند و خداوند نیازمند به آن

خواهد بود؛ درحالی که خداوند بی نیاز مطلق است و عرش نیازمند خداست. ازسویی عرش خداوند همه آسمان ها و زمین را فراگرفته است؛ چنان که فرمود: «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» (بقره / ۲۵۵) عرش یا کرسی به معنای مذکور یا کنایه از علم و قدرت و تدبیر فراگیر خداوند است یا مرتبه‌ای از وجود ماسوی الله است که حاکم بر جهان می باشد و خداوند به واسطه آن جهان را تدبیر می کند. (صدوق، بی تا: ۲۴۸ - ۳۱۷ - ۳۱۵؛ کلینی، ۱۴۰۱: ۱ / ۱۳۳ - ۱۲۹)

دیدگاه سیدمرتضی

سیدمرتضی براساس نظریه عینیت صفات و ذات (موسوی، ۱۴۰۵: ۲ / ۳۷۳) بعد از بیان صفات ثبوتی خداوند ضمن فصلی با عنوان «فی بیان استحالة خروجه تعالی عن الصفات التي ذكرناها و أن أضدادها لا يصح عليه» معتقد است اگر لازمه حمل صفتی بر خداوند، انتساب صفات سلبی - به ویژه جسمانیت - برای خداوند باشد، حمل آن صفت بر خدا باطل است و از آنجاکه لازمه حمل صفات خبری بر خداوند، اثبات تجسیم یا صفتی است که لازمه اش تجسیم است، از این رو نمی توان با تمسک به ظاهر آیات یا روایات دربردارنده صفات خبری، این صفات را به خداوند نسبت داد؛ بلکه باید این دسته از آیات را تأویل برد. از نظر سیدمرتضی، انتساب هر صفتی که لازمه حمل آن بر خدا، انتساب صفت محدث به خداوند باشد، باطل است. (موسوی، ۱۴۰۵: ۲ / ۲۹۵؛ همو، ۱۳۸۱: ۱۹۲ به بعد)

از نظر وی، افزون بر تفسیر معجمی کلام، توجه به نسق کلام یا سیاق لفظی (همو، ۱۳۶۳: ۱ / ۲۴۱؛ همو، ۱۴۰۵: ۲ / ۱۸۷؛ همو، ۱۳۷۹: ۱۳۳ - ۱۳۲) و سیاق حالی در فهم متن، نقش تعیین کننده ای دارد؛ به گونه ای که عدم توجه به یکی از این دو ابزار، سبب انحراف از محتوای متن و کج فهمی آن خواهد شد.

ایشان در ذیل آیه: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ» (مائده / ۶۴) ضمن طرح احتمالاتی، اقدام به تأویل آیه کرده، می گوید: مراد از «ید» نعمت و قدرت است و بر همین اساس به تبیین مراد یهودیان از این سخن می پردازد، از نظر سیدمرتضی:

الف) شاید مراد یهودیان از «یدالله مغلوله» محدودیت قدرت خدا و فقر باشد، مانند «لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ» (آل عمران / ۱۸۱) که خداوند نیز در رد آنها فرمود: «بل یداه مبسوطان»، یعنی خداوند بر همه اشیا قدرت دارد. وی می‌افزاید مراد از «یداه» در آیه، نعمت دنیا و آخرت است. ید به صورت تشبیه به کار رفته تا تأکیدی بر این معنا باشد؛ زیرا هریک از این امور هرچند نعمت محسوب می‌شوند، به لحاظ اختصاص به صفتی خاص، گویا به جنس خاص تبدیل شده‌اند. (موسوی، ۱۴۰۳: ۲ / ۴ - ۳)

ب) ممکن است یهودیان خداوند را به بخل متصف نموده، از باب تمسخر می‌گفتند: خدا که فرستنده محمد ﷺ است بر او و اهلش بخل ورزیده است. خداوند سخن آنها را تکذیب کرده، می‌فرماید: «بل یداه مبسوطان» که مراد از «ید» در این بیان نعمت است. این معنا در لغت و کلام عرب مشهور است. وی برای اثبات سخن خود به آیه «وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ» (اسراء / ۲۹) تمسک جسته، می‌گوید: مراد از آیه، معنای ظاهری و حرفی کلمه «ید» نیست؛ بلکه مقصود ترک امساک ید از نفقه و حقوق و ترک اسراف و رعایت حد وسط است.

وی در تبیین کیفیت اغلال دستان یهود (غلت ایدیهم) که ذیل همین آیه آمده است، سه احتمال را مطرح می‌کند:

الف) می‌توان جمله را دعایی تلقی نکرده، آن را اخباری دانست و قبل از «غلت ایدیهم» کلمه «قد» را محذوف و واژه «غلت» را حال دانست. در این صورت معنا چنین می‌شود: خداوند فرمود: یهود گفتند: درحالی که خدا دست‌های آنها را بست، درباره آنها به این حالت حکم کرد و بر آنها لعن فرستاد.

ب) جمله جاری مجرای دعا و مراد خداوند تعلیم و تأدیب باشد.

ج) حرف «فا» یا حرف «واو» در تقدیر است. گویا کلام آنها تمام گشته و کلام جدیدی آغاز شده است؛ مانند آیه «وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبُحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُؤًا». (بقره / ۶۷) در این آیه، حرف «فا» در تقدیر است تا اعلام کند کلام موسی ﷺ تمام شده است. بر این اساس، جمله مستقل خواهد بود. سیدمرتضی این احتمال را می‌پذیرد. (موسوی، ۱۴۰۳: ۲ / ۵ - ۴)

ایشان در تفسیر آیه «يَا إِبْرَاهِيمُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي» (ص / ۷۵) می‌گوید:

این کلام شبیه «لما خلقت أنا» است. این نحوه کلام در محاورات عرب مشهور است. اعراب در مقام نفی فعل از فاعل، این‌گونه سخن می‌گویند: «لا ينطق لسانه»، «لا تكيف يده» و ... و به همدیگر می‌گویند: «هذا ما كسبت يداك»، و «ما جرت عليك يداك»، ... در این موارد فعل به جوارح نسبت داده نمی‌شود؛ بلکه فائده آن نفی فاعل از فعل است. در آیه نیز مراد نفی دست است؛ یعنی دست نداشتن به خداوند نسبت داده شده است. (۱۴۰۳: ۱ / ۵۶۵)

علاوه بر اینکه مراد از «ید» در این آیات می‌تواند نعمت یا قدرت نیز باشد. نتیجه اینکه وی آیاتی را که لازمه تمسک به معنای ظاهری آنها حمل صفت «ید» بر خداست، تأویل برده است. ایشان در توجیه و تأویل آیاتی که جهت‌داری یا مکان‌مند بودن را به خداوند نسبت می‌دهد، مانند «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه / ۵) و «ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ» (اعراف / ۵۴) می‌گوید: مراد از عرش، استیلاي خداوند بر عالم است؛ یعنی خداوند بر عرش که اعظم مخلوقات است، استیلا دارد. در نتیجه از باب اولویت، بر دیگر مخلوقات استیلا خواهد داشت. در آیه «ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ» (یونس / ۳) نیز مراد آن است که خداوند در حالی که بر جهان استیلا دارد، امور عالم را تدبیر می‌کند. همچنین مراد از آیه «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ» (فاطر / ۱۰) ارتقاع قدرت و منزلت در نزد خداوند است و مراد از آیه «إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ» (اعراف / ۲۰۶) نیز این است که خداوند آنها را برگزید و انتخاب کرد. (موسوی، ۱۳۸۱: ۲۱۲ - ۲۱۱) چنان‌که اشاره شد، مبنای سید در تأویل این آیات، نفی جهت از خداوند است. چراکه لازمه‌های آن عبارتند از:

الف) اثبات جسمیت خدا.

ب) تعدد فعل در مشرق و مغرب که امری محال است.

ج) عدم امتناع حصول جوهر من حیث‌هو؛ زیرا دلیلی بر منع وجود ندارد. هروقت جوهر من حیث‌هو حاصل شد، باید حال در آن باشد؛ زیرا حلول در جواهر با حلول سایر اعراض تفاوتی ندارد و حمل صفت حلول بر خدا محال است. پس خداوند در جهت وجود ندارد. د) از نظر سیدمرتضی افزون بر اینکه فعل خدا از جمله راه‌های اثبات خداوند است، صفات

نیز باید بر همین وجه ثابت شوند؛ زیرا آنچه راه اثبات آن فعل است، اثبات آن جز از راه آنچه فعل بنفسه یا به واسطه اقتضا دارد، صحیح نیست. افعال نیز اقتضای اثبات صفت جهت برای خداوند را ندارند. پس خداوند جهت ندارد.

وی در مقصود از واژه «وجه» در آیه «فَأَيُّكُمْ تُلْكُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» (بقره / ۱۱۵) می‌گوید: وجه در آیه می‌تواند به چند معنا باشد:
الف) تدبیر و علم خداوند.

ب) رضایت خدا.

ج) جهت؛ زیرا خداوند فرموده است: «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيُّكُمْ تُلْكُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» (بقره / ۱۱۵) یعنی همه جهات و تمام نواحی تحت ملک خداوند است. خود او احتمال اول را می‌پذیرد. (موسوی، ۱۴۰۳: ۵۹۳ - ۵۹۱)

وی ذیل آیه «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (قیامت / ۲۳ - ۲۲) با ذکر احتمالاتی می‌گوید: مراد از آیه «نعمت رب» است، یعنی آنها در قیامت منتظر نعمت رب خود هستند. (موسوی، ۱۴۰۳: ۱ / ۳۷ - ۳۶)

حاصل آنکه، سیدمرتضی معتقد به نظریه تأویل با ارجاع صفات خبری - که از جمله آیات متشابه می‌باشند - به محکومات قرآن و دلالت عقل است.

در بحث دلالت لفظ بر معنا، خلاصه نظر علمای شیعه این است که دلالت الفاظ بر معانی بر دو قسم است:

الف) دلالت تصویری؛ که عبارت از انتقال ذهن انسان به معنای لفظ به مجرد صدور لفظ از شخص متکلم است و در تحقق آن، اراده متکلم شرط نیست.

ب) دلالت تصدیقی؛ که دلالت بر مراد متکلم دارد. بر این اساس، کلمه‌ای مانند «ید» با چند معنا ارتباط وضعی پیدا می‌کند: یکی دست و دیگری قدرت. بنابراین لفظ «ید» در «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح / ۱۰) مشترک لفظی است که دو معنای حقیقی دارد و ممکن است متکلم در مقام استعمال، یکی از آن دو معنا را اراده کند. در این صورت برای کشف مراد متکلم باید به نوع ترکیب و قراین لفظی و عقلی دقت شود. ترکیب جمله «الإمارة في يد الأمير» و جمله «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح / ۱۰) با قراین عقلی، نافی جسمیت از خداوند است و قرینه

لفظی «لیس کمله شیء» بر معنای قدرت دلالت دارد. بنابراین استعمال واژه «ید» در معنای قدرت از نوع استعمال مجازی یا تأویل نیست؛ بلکه کاربرد لفظ در معنای حقیقی است. (سبحانی، ۱۳۸۱: ۱ / ۳۱۷)

سیدمرتضی نیز چنین اندیشه‌ای را می‌پذیرد؛ اما در تفسیر آیات خبری بر دلالت تصدیقی تأکید دارد. متکلمان بعد از وی نیز اندیشه او را ملاک تأویل آیات خبری قرار داده‌اند. در دوره‌های اخیر، علامه طباطبایی همین روش را در پیش گرفته است. وی ذیل آیه «ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ» (اعراف / ۵۴) می‌گوید: این آیه در عین تمثیل، احاطه تدبیر خداوند بر عالم را بیان کرده و بر وجود مرحله‌ای حقیقی در عالم که مقام اجتماع تدبیر امور مهم است، دلالت دارد. بر این اساس، مراد از استوای بر عرش در آیه «ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأُمْرَ مَا مِنْ شَيْءٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ» (یونس / ۳) تدبیر امور است. (طباطبایی، ۱۹۹۷: ۸ / ۱۵۷؛ ۱۴ / ۱۲۸)

ایشان در تفسیر آیه «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ...» (بقره / ۲۱۰) ضمن یادآوری آیات محکم می‌فرماید: آیات متشابه و آیاتی را که ظاهر آنها نسبت دادن صفات و افعال حادث به خداوند است، مانند «مجیء» (فجر / ۲۲) یا «اتیان» (نحل / ۳۳ / ۲۶) به آیات محکم ارجاع داده، معنای مناسبی مانند احاطه خداوند بر امور و ... را اراده می‌کنیم. (همان: ۲ / ۱۰۳) استاد جوادی آملی نیز همان روش سلف را برگزیده، معتقد است آن دسته از آیاتی را که ظهور در جسمانیت خداوند دارند، نظیر «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ»، (فتح / ۱۰) «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَی رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (قیامت / ۲۳ - ۲۲) و ... بی‌درنگ به محمل صحیحی تأویل می‌بریم و تعارض ظاهری عقل و نقل را برطرف می‌سازیم. (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۷۴ - ۷۸ - ۹۲؛ همو، ۱۳۸۰: ۶ / ۲۶۶ - ۲۶۸ - ۲۷۴ - ۲۷۰)

دیدگاه معتزله

معتزله در مواجهه با ظواهر ابتدایی آیات و احادیثی که با احکام قطعی عقل مخالف است، نظریه توجیه و تأویل صفات خبری را برگزیده‌اند و در مواردی، حتی بدون وجود قرینه‌ای بر تأویل، ظواهر را برخلاف آن حمل کرده‌اند. عده‌ای از آنها پیروی از ظواهر کتاب و سنت را ازجمله پایه‌های کفر بشمار می‌آورند. این نوع تأویل را می‌توان تأویل مردود دانست؛

(طباطبایی، ۱۹۹۷: ۱۴ / ۱۳۳) زیرا مخالفت وحی قطعی با عقل صریح قطعی ممکن نیست. (سبحانی، ۱۴۲۱: ۲ / ۳۷)

معیار عام و کلی معتزله در تأویل این است که: ثبوت شیء دلالت بر نفی ضدش دارد. وقتی صفاتی ثبوتی مثل قدیم، مجرد و ... برای خداوند ثابت شد، هرگونه صفاتی که با صفات ثبوتی خداوند در تعارض باشد، منتفی خواهد بود. تأویل معتزلیان بر دو اصل استوار است:

۱. صحت سمع، موقوف بر اثبات توحید و عدل است. در اندیشه معتزلیان، توحید و عدل اصل و سمع، فرع بر آنهاست؛ زیرا علم به صحت سمع، متوقف بر علم به قدیم، عادل، حکیم و ... است و تا ندانیم خداوند تعالی غنی است، نمی‌توانیم علم به عدالت او پیدا کنیم و تا علم به جسم نبودن او پیدا نکنیم، نمی‌توانیم از بی‌نیازی او آگاهی پیدا کنیم. هیچ راهی برای عقل در حوزه‌های مذکور نیست. پس اگر به این روش استدلال کنیم، از روش استدلال فرع بر اصل استفاده کرده‌ایم که چنین استدلالی باطل است. (معتزلی، ۱۹۶۵: ۲۲۶)

۲. از آنجاکه معتزله تنزیهی هستند، حمل هر صفتی را که معارض با تنزیه است یا لازمه چنین حملی نفی تنزیه باشد، جایز نمی‌دانند. قاضی عبدالجبار معتقد است لازمه حمل صفات خبری بر خداوند، نفی تنزیه و اثبات تجسیم است. از این رو نمی‌توان به ظاهر آیاتی که این دسته از صفات را به خدا نسبت می‌دهند، تمسک نمود؛ بلکه باید مضمون آیات را به معانی‌ای که با مفهوم تنزیه سازگار باشد، تأویل نمود؛ مانند تأویل استوا به استیلا. ایشان در ادامه بحث درباره صفات ثبوتی، فصلی را به این مسئله اختصاص می‌دهد که خداوند صفات جواهر و اجسام را ندارد. (همان: ۲۱۳؛ همو، بی‌تا ب: ۱۹۸) ایشان ضمن نفی و سلب جسمانیت از خداوند، بخشی از بحث را به دفع اشکالات واردشده از سوی مثبتین جسمیت اختصاص می‌دهد. از نظر قاضی، شبهات در این بحث دوگونه‌اند: عقلی و سمعی. وی در مقام دفع شبهات سمعی، آیات خبری را مطرح نموده، ضمن پاسخ به اشکالات مثبتین جسمیت خدا، نظر خود را ارائه می‌دهد. این سخن شاهدهی بر این ادعاست که ایشان مرجع همه صفات خبری را جسمیت می‌داند.

وی در اثر دیگرش می‌نویسد:

خداوند متصف به صفت جواهر و اعراض نمی‌شود و اساس این سخن به نفی جسمیت برمی‌گردد. مثل صفت «وجه» که لازمه انتساب آن به خدا، مکان‌داری خداست و لازمه مکان‌داری او عدم انفکاک این صفت از خداست. هر موجودی که متحیز باشد، حادث است. پس لازمه انتساب «وجه» به خدا حدوث خداوند است؛ درحالی‌که خداوند قدیم است. (همو، بی تا الف: ۱۹۸؛ همو، ۱۹۶۵: ۱۰۴ - ۹۴)

در بیانی دیگر، می‌توان استدلال قاضی را این‌گونه ترسیم کرد: اگر خداوند شبیه جسم باشد، باید حدودش برای ما مشخص باشد و بتوان خدا را به صفت شخص یا شخصیت متصف کرد؛ حال آنکه خداوند متصف به این صفات نمی‌شود. پس صفات خبری برای خداوند ثابت نیست.

وی در اثر دیگرش می‌گوید: اجسام متماثل بوده، بر این اساس در اتصاف به صفات ذاتی مساوی هستند. لازمه حمل صفات خبری، جسمیت خداست و در صورتی که خدا جسم باشد، دو حالت متصور است:

الف) خدا مثل اجسام باشد.

ب) اجسام مثل خدا باشند.

خدا نمی‌تواند مثل اجسام باشد؛ زیرا لازمه‌اش حدوث است؛ حال آنکه خدا قدیم است. اجسام هم نمی‌توانند مثل خدا باشند؛ زیرا خدا قدیم است و در عالم بیش از یک قدیم وجود ندارد. (همو، بی تا ب: ۱۹۹) این کلام نیز شاهی بر مدعای فوق است.

نتیجه اینکه نمی‌توان خداوند را به صفات خبری متصف نمود و آیات و روایات وارد شده در این زمینه را باید تأویل برد. بر همین اساس، وی در تفسیر آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه / ۵) می‌گوید: استدلال با سمع بر این مسئله غیر ممکن است؛ چون صحت سمع موقوف بر عقل است؛ چراکه استوا به معنای استیلا، قهر و اقتدار است و در آیه نیز همین معنا اراده شده است. (همو، ۱۹۶۵: ۱۵۰ و ۳۳۳؛ راوی، ۱۴۰۰: ۲۷۲ - ۲۷۱)

وی واژه «عین» در آیه «وَلِكُنْصَعَ عَلَى عَيْنِي» (طه / ۳۹) و آیه «وَأَصْنَعُ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا» (هود / ۳۷) را به علم تأویل برده، می‌گوید: «واژه عین در مواردی به معنای علم است. مراد

آیه نیز همین معناست، وگرنه باید برای خداوند چشم‌های متعددی فرض کرد؛ زیرا واژه اعیننا به کار رفته است.» (همو، ۱۹۶۵: ۲۲۷ - ۱۵۱) وی در مقام تأویل می‌گوید: «مراد ساختن کشتی براساس علمی است که خدای تعالی به نوح عطا کرده است.» (همان: ۱۵۱)

وی در تأویل «وجه» در آیه «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص / ۸۸؛ الرحمن / ۲۷ - ۲۶) می‌گوید: «آیه وجه برای خدا اثبات نمی‌کند؛ زیرا عرب این لفظ را در اشیا به معنای ذات می‌داند و استعمال این معنا در لغت عرب نیز مشهور است، مثل وجه الامر و ... بر این اساس، استعمال این لفظ درباره خدا به معنای ذات است.» (سلیمان سلیم، بی‌تا: ۲۴۶) وی می‌افزاید: «در صورتی که نظر مثبتین وجه (برای خداوند) صحیح باشد، باید همه چیز خدا نابود شود، جز وجه.» (معتزلی، ۱۹۶۹: ۱۷۲؛ همو، ۱۹۶۵: ۱۵۱) در حالی که این سخن باطل است.

وی «جنب» را به معنای طاعت دانسته، «ید» را به قدرت و نعمت تأویل می‌برد و در تأویل آیه «مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدِي» (ص / ۷۵) و آیه «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ» (مائده / ۶۴) می‌گوید: «مراد از ید، قوت، توانایی و نعمت خداست؛ زیرا این امر در محاوره شایع است. مثل «ما لي على هذا الأمر يد»، یعنی قوتی. (همو، ۱۹۶۵: ۲۲۸؛ همو، بی‌تا ج: ۱۲۰)

معتزله در برخی از موارد، مشکل ظاهر آیات خبری را با تمسک به مباحث حقیقت و مجاز حل می‌کنند. قاضی در تفسیر آیه «وَجَاءَ رَبُّكَ» (فجر / ۲۲) می‌گوید: «خداوند یادآور نام خود شد؛ اما مراد فردی دیگر است.» (همو، ۱۹۶۵: ۲۳۰) دلیل وی آن است که در این آیه، مضاف حذف و مضاف‌الیه جانشین آن شده است؛ مانند آیه «وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ» (یوسف / ۸۲) که در آن واژه «اهل» محذوف است. (همان) وی در این آیه با تمسک به مجاز، کلام الهی را تأویل می‌برد.

وی در تفسیر واژه «ساق» در آیه «بِوَمٍ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ» (قلم / ۴۲) می‌گوید: اعراب وقتی می‌خواهند شدت و سختی امری را بیان کنند، از این واژه استفاده می‌کنند. مراد از «ساق» در آیه نیز توصیف و بیان شدت ترس در قیامت است.

بنابراین ارجاع صفات خبری به صفات سلبی - به‌ویژه نفی جسمیت از خداوند - عمده‌ترین روش قاضی عبدالجبار برای تأویل این دسته از صفات است و از آنجا که خداوند جسم نیست،

پس هیچ صفت خبری بر او حمل نمی‌شود. به بیان قاضی، اگر خداوند جسم باشد، نیاز به مفردات حادثی دارد و از این جهت مانند دیگر موجودات حادث می‌شود؛ حال آنکه خداوند قدیم بوده، مثلی هم ندارد. (همو، بی تا الف: ۱۹۸)

نتیجه

۱. همه مسلمانان به دلیل وجود صفات خبری در آیات و روایات، توصیف خداوند به این صفات را می‌پذیرند؛ هرچند در تفسیر و تحلیل آن اختلاف نظر دارند.

۲. در تحلیل صفات خبری، حداقل پنج نظریه مطرح است: تشبیه و تجسیم، توقف (تفویض)، اثبات بلا تأویل - که به دو قسم دیگر، یعنی اثبات باکیف و اثبات بلاکیف تقسیم می‌شود - تفویض اشاعره و اثبات با تأویل. به نظر می‌رسد برخی از این اقسام به دیگر اقسام برگردند؛ به گونه‌ای که در تحلیل دقیق می‌توان آرا را به چهار قسم: تشبیه و تجسیم، اثبات با تأویل، اثبات بدون تأویل و توقف (تفویض) تقسیم نمود.

۳. پیشینه این بحث به ظهور اشاعره برگرداند شده است؛ اما از آنجاکه قرآن و روایات موطن این بحث هستند، پیشینه بحث به عصر بعثت و نزول وحی برمی‌گردد؛ هرچند می‌توان ادعا کرد این عنوان و اصطلاح در عصر رسالت و حتی بعد از آن نیز در ادبیات کلامی مسلمانان مطرح نبوده است.

۴. در ادبیات شیعی - از قرون نخست تا سده اخیر - عنوان یا اصطلاح «صفات خبری» مطرح نبوده و حتی در منابع فرقه‌شناسی شیعه نیز چنین اصطلاحی دیده نشده است؛ هرچند این مباحث در قالب عناوین دیگری پیگیری شده است. در سده اخیر این عنوان در ادبیات کلامی - تفسیری شیعه نیز دیده می‌شود.

۵. امامیه و معتزله قائل به تأویل صفات خبری هستند؛ هرچند ارائه معیاری یکسان برای شیوه تأویلی دو فرقه امر دشواری است.

۶. امامیه با تأثیرپذیری از ائمه و عقل هدایت‌شده با نقل و ارجاع محکمت به تشابهات، به تأویل این صفات می‌پردازند. ارجاع آیات خبری به آیات محکم، از جمله مهم‌ترین راه‌های تأویل امامیه تلقی می‌گردد؛ به‌خلاف معتزله که در این امر نقل را فرع قرار داده، با عقل

محض به تأویل آیات خبری پرداخته‌اند. در نتیجه حتی در مواردی برای اثبات تنزیه، بدون وجود قرینه‌ای به تأویل آیات و روایات خبری مبادرت کرده‌اند.

۷. دو متفکر موردنظر، صفات سلبی - به‌ویژه نفی جسمیت - را مرجع صفات خبری می‌دانند و از این راه به تأویل ظاهر آیات می‌پردازند.

۸. تحلیل سیدمرتضی درباره صفات خبری، صبغه کلامی دارد؛ اما تحلیل قاضی عبدالجبار صبغه کلامی - فلسفی دارد.

۹. سیدمرتضی به کارگیری ظاهر معجمی یا دلالت ظاهری و دلالت تصدیقی را برای فهم آیات خبری ضروری می‌داند؛ حال آنکه قاضی فهم عقل را در درک معنای متن کافی می‌شمارد.

منابع و مأخذ

۱. ابن تیمیه، بی‌تا، *مجموع الفتاوی*، مغرب، مکتبة المعارف.
۲. ابن حنبل، احمد، ۱۴۱۴ ق، *السنة*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۳. _____، ۱۴۲۷ ق، *اصول السنة*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۴. ابن خزیمه، محمد، ۱۹۶۸ م، *کتاب التوحید و اثبات الصفات الرب*، به کوشش محمد خلیل هراس، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۵. ابوزهره، محمد، بی‌تا، *تاریخ المذاهب الاسلامیه*، قاهره، دارالفکر العربی.
۶. اردبیلی، احمد، ۱۳۷۷، *الحاشیه علی الهیات الشرح الجدید للتجرید*، تحقیق احمد عابدی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ دوم.
۷. اشعری قمی، عبدالله بن ابی خلف، ۱۳۶۱، *کتاب المقالات والفرق*، تصحیح محمدجواد مشکور، تهران، مرکز انتشارات علمی فرهنگی، چاپ دوم.
۸. اشعری، ابوالحسن، ۱۳۹۷ ق، *الابانه عن اصول الدیانة*، تحقیق فوکیه حسین محمود، قاهره، کلیه البنات جامعة عین الشمس.
۹. _____، ۱۴۰۰ ق، *رسالة استحسان الخوض فی علم الکلام*، حیدرآباد دکن، مطبعة المجلس الدائرة المعارف العثمانیه.

۱۰. _____، ۱۴۲۲ ق، رساله الی اهل الثغر، مدینه منوره، مکتبه العلوم و الحكم.
۱۱. _____، ۱۴۲۷ ق، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، بیروت، دار صادر، چاپ اول.
۱۲. بیهقی، احمد بن الحسن، ۱۴۰۴ ق، الاعتقاد، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۱۳. تمیمی، حارث ابن حرب، ۱۴۲۹ ق، اعتقاد الامام المنیل احمد بن حنبل، مصر، دار ابن عفان.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۰، تسنیم، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ اول.
۱۵. _____، ۱۳۸۳، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم، نشر اسراء، چاپ اول.
۱۶. حلّی، یوسف بن علی، ۱۳۶۳، انوار الملکوت فی شرح یاقوت، تحقیق محمد نجمی، قم، انتشارات رضی، انتشارات بیدار.
۱۷. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، ۱۴۱۳ ق، اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین، قاهره، انتشارات مدبولی.
۱۸. _____، ۱۴۲۰ ق، مفاتیح الغیب (تفسیر الکبیر)، بیروت، دار احیا التراث العربی، چاپ سوم.
۱۹. _____، بی تا، اساس التقدیس فی علم الکلام، مقدمه محمد العربی، بیروت، دارالفکر اللبنانی، چاپ اول.
۲۰. راوی، عبدالستار، ۱۴۰۰ ق، العقل والحرية، بیروت، المؤسسة العربیة للدراسات و النشر.
۲۱. سبجانی، جعفر، ۱۳۸۱، الالهیات علی هدی کتاب و السنه و العقل، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامی، چاپ سوم.
۲۲. _____، ۱۴۲۱، رسائل و مقالات، قم، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، چاپ اول.
۲۳. سبجانی، محمدتقی، ۱۳۸۲، «اسماء و صفات خداوند»، مندرج در دانشنامه امام علی علیه السلام، جلد دوم، زیر نظر علی اکبر صادقی رشاد، قم، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم، ص ۱۲۳ - ۶۵.

۲۴. سلیمان سلیم، علم الدین، بی تا، *المعتزله*، لبنان، نوفل، چاپ اول.
۲۵. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، ۱۹۷۳ م، *الاتقان فی تفسیر القرآن*، بیروت، المكتبة الثقافية.
۲۶. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، ۱۴۰۲ ق، *الملل و النحل*، تحقیق محمد سید الکیلانی، بیروت، دارالمعرفه.
۲۷. صدوق (ابن بابویه قمی)، محمد بن علی، ۱۳۸۹، *الاعتقادات*، قم، مؤسسه الامام هادی علیه السلام.
۲۸. _____، بی تا، *التوحید*، لبنان، دارالمعارف.
۲۹. طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۹۹۷ م، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۳۰. طبرسی، حسن بن فضل، ۱۴۰۹ ق، *تفسیر جوامع الجامع*، تصحیح ابوالقاسم گرجی، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۳۱. طوسی، محمد بن حسن، بی تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۱ ق، *الاصول من الکافی*، بیروت، دار صعب و دارالتعارف.
۳۳. معتزلی، قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۰ م، *المغنی فی ابواب القرآن*، باشراف طه حسین و ابراهیم مدکور، مصر، وزارة الثقافة و الارشاد القومي.
۳۴. _____، ۱۹۶۵ م، *شرح الاصول الخمسه*، تعلیق احمد بن الحسین بن ابی هاشم المعروف به مانکدیم، قاهره، دارالکتب العصریه.
۳۵. _____، ۱۹۶۹ م، *متشابه القرآن*، تحقیق زرزور عدنان، مصر، دارالتراث بالقاهره.
۳۶. _____، بی تا الف، *المحیط بالتکلیف*، تحقیق عمر السید عزمی، مصر، المدار المصریه للتألیف و الترجمة.
۳۷. _____، بی تا ب، *تنزیه القرآن عن المطاعن*، بیروت، دارالنهضة الحدیثه.

۳۸. _____، بی تاج، *رسائل العدل و التوحید*، بی جا، دارالهلل.
۳۹. _____، بی تا د، *فضل الاعتزال و طبقات المعتزله*، تونس، الدارالتونسیه للنشر.
۴۰. موسوی (سیدمرتضی)، علی بن الحسین، ۱۳۶۳، *الذریعه الى اصول الشریعه*، تصحیح و مقدمه ابوالقاسم گرجی، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ دوم.
۴۱. _____، ۱۳۸۱، *الملخص فی اصول الدین*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی و کتابخانه مجلس شورای اسلامی، چاپ اول.
۴۲. _____، ۱۴۰۳ ق، *مالی*، قم، منشورات آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
۴۳. _____، ۱۴۰۵ ق، *رسائل الشریف المرتضی*، مقدمه سید احمد حسینی، قم، دارالقرآن الکریم.
۴۴. نجار، عامر، ۱۴۲۳ ق، *علم الکلام عرض و نقد*، قاهره، مکتبه الثقافه الدینیة، چاپ اول.
۴۵. نوبختی، ابومحمد حسن بن موسی، ۱۹۳۶ م، *فرق الشیعه*، نجف، المطبعة الحیدریة.

