

Criteria for Receiving Theological Intellect and Philosophical Intellect from *Sefat Khabari* (Narrated Attributes) from the Perspective of Seyyed Morteza, Ghazi Abdul Jabbar Mutazili and Nasir al-Din Tusi

Mostafa Soltani*

Mohammad Moeinifar**

(Received on: 2020-02-14; Accepted on: 2020-10-28)

Abstract

Monotheism and related issues, such as names and attributes of God, are among the most controversial issues between Islamic sects. The *Sefat Khabari* (Narrated Attributes) mentioned in the verses and narrations have a special position among the various Islamic sects and have sometimes made the subject of *Moshabbahah* (Anthropomorphism) or *Mojassemah* (Corporealism) a means of expelling people from the field of Islam. Apart from many Islamic denominations that differ in the *Sefat Khabari*, some schools of thought such as theologians and philosophers, despite the similarity of some of their intellectual and doctrinal principles, have expressed different views. In the meantime, we have selected a theologian (Seyyed Morteza) and a philosopher (Nasir al-Din al-Tusi) from the Shiites and a theologian (Ghazi Abdol Jabbar al-Mutazili) from the Sunnis to examine and compare their use of philosophical and theological intellect in discussing the *Sefat Khabari*. Although these scholars accepted the *Sefat Khabari* and believed in interpreting them, the methods of each in starting and ending issues, as well as reasoning and interpreting are different and have very subtle differences that are examined in this article. The method used in this paper is descriptive-analytical.

Keywords: Theological Intellect, Philosophical Intellect, Seyyed Morteza, Ghazi Abdol Jabbar, Nasir al-Din Tusi, Sefat Khabari (Narrated Attributes).

* Assistant Professor, Department of Shiite Studies, University of Religions and Denominations, Qom, Iran, proman.ms@gmail.com.

** Assistant Professor, Department of Theological religions, University of Religions and Denominations, Qom, Iran (Corresponding Author), moeinifar92@yahoo.com.

سنجه دریافت عقل کلامی و عقل فلسفی از صفات خبری از منظر سید مرتضی، قاضی عبدالجبار معتزلی و نصیرالدین طوسی

مصطفی سلطانی*

محمد معینی فر**

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۸/۰۷]

چکیده

توحید و مباحث مربوط بدان، مانند اسما و صفات، از جمله مسائل بحث‌برانگیز میان مذاهب اسلامی است. صفات خبری که در لسان آیات و روایات به آن اشاره شده، میان فرق مختلف اسلامی جایگاه خاصی را به خود اختصاص داده و باعث شده است بعضاً مقوله مشبیه یا مجسمه، حربه‌ای برای بیرون‌راندن از میدان اسلام باشد. فارغ از مذاهب مختلف اسلامی که در صفات خبری اختلاف نظر دارند، برخی از مکتب‌ها نیز، مانند دو مکتب متکلمان و فلاسفه، علی‌رغم همسوی بودن برخی از مبانی فکری و اعتقادی‌شان، دیدگاه‌های مختلفی مطرح کرده‌اند. در این میان، از شیعه یک متکلم (سید مرتضی) و یک فیلسوف (نصیرالدین طوسی) و از اهل سنت نیز یک متکلم (قاضی عبدالجبار معتزلی) انتخاب کرده‌ایم تا بهره‌وری‌شان از عقل فلسفی و عقل کلامی در بحث صفات خبری بررسی شود و اختلافات ایشان مقایسه‌ای برای مبحث مد نظر باشد. هرچند این اندیشمندان، صفات خبری را قبول داشته و قائل به تأویل آنها هستند، اما روش هر کدام در ورود، خروج، استدلال و چگونگی تأویل، متفاوت بوده و اختلافات بسیار ظریفی دارند که در نوشتار حاضر بررسی می‌شود. روش به‌کاررفته در این نوشتار توصیفی و تحلیلی است.

کلیدواژه‌ها: عقل کلامی، عقل فلسفی، سید مرتضی، قاضی عبدالجبار، نصیرالدین طوسی، صفات خبری.

* استادیار گروه شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. proman.ms@gmail.com

** استادیار گروه مذاهب کلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (نویسنده مسئول). moeinifar92@yahoo.com

۱. طرح مسئله

در قرآن کریم و روایات، دو گونه صفت به خداوند متعال نسبت داده شده است: الف. گروهی از صفات هستند که از طریق عقل، راجع به خدا اثبات می‌شوند، مانند علم، قدرت، حکمت و ... که متکلمان این گونه صفات را «صفات ذاتی» می‌نامند. ب. گروه دیگر از صفات که اگر در قرآن و سنت وارد نشده بود به مقتضای بحث عقلی برای خدا اثبات نمی‌شد، و از طرفی اثبات مفاد ظاهری‌اش برای خدا مستلزم تشبیه و تجسیم خواهد بود. تعدادی از این صفات، که برخی در قرآن و برخی دیگر در روایات (نک: ابن قیم الجوزی، ۱۴۲۱: ۱۱۳-۲۷۵)،^۱ وارد شده عبارت‌اند از: دست داشتن خدا (يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ) (فتح: ۵)، صورت خدا (وَيَبْقَى وَجَهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ) (الرحمن: ۲۷)، آمدن خدا (وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا) (فجر: ۲۲)، خنده خدا (ضَحِكَ رَبُّنَا مِنْ قُنُوطِ عِبَادِهِ وَقُرْبِ غَيْرِهِ) (بیهقی، ۱۴۱۷: ۶۳۷) و ... که این صنف از صفات به «صفات خبری» موسوم‌اند (سبحانی، ۱۳۸۱: ۸۶/۱-۸۷).

نگاهی به پیشینه این بحث (نک: سلطانی، ۱۳۹۱: ۱۲۷-۱۴۶) نشان می‌دهد که در سده‌های نخستین اسلامی، نص‌گرایان افراطی از جمله اهل حدیث، که فقط خود را اهل سنت می‌دانستند، این صفات را مطرح کردند، و خدا را به دلیل آیاتی نظیر «الرحمن علی العرش استوی» (طه: ۵)، «بل یداه مبسوطتان» (مائده: ۶۴) و ... به صفات و ویژگی‌هایی همچون «ید»، «عین»، «وجه» و ... متصف کردند و مدلول ظاهری آنها را جزء صفات الاهی شمردند (شهرستانی، ۱۴۰۲: ۱۰۳/۱). بعدها معتزله و امامیه با آنها مخالفت کردند و این صفات را تأویل بردند (همان: ۱۰۴).

اما اشاعره، که تفسیر مستقلاً از این صفات نداشتند، با رأی اهل حدیث هماهنگ شدند و برای نخستین بار در کتاب‌های کلامی‌شان صفات خدا را به صفات خبری و غیرخبری (عقلی)، و صفات خبری را به صفات خبری ذاتی، فعلی و کیفی تقسیم کردند (نجار، ۱۴۲۳: ۱۱۰).

با وجود مباحث مطرح درباره صفات خبریه، در منابع کلامی و تفسیری شیعی عنوان مستقلاً برای «صفات خبری» یافت نمی‌شود و اندیشمندان عمدتاً در بحث از صفات سلبی، و اکثر متخصصان علوم قرآنی ضمن بحث حقیقت و مجاز، صفات خبریه را بررسی می‌کنند (سیوطی، ۱۹۷۳: ۶۳۹/۱؛ قاضی عبدالجبار، بی تا الف: ۱۹۹). غالب مفسران قرآن نیز با توجه به مصادیق صفات، این مسئله را بررسی کرده و از آن بحث می‌کنند (نصیرالدین طوسی، بی تا: ۳۰۹/۲ و ۵۸۰/۳؛ طبرسی، ۱۴۰۹: ۷۴/۱-۷۵، ۱۴۰، ۳۴۰ و ۴۱۵/۲).

اگر عقل به «عقل فلسفی» و «عقل کلامی» تقسیم شود و صفات خبری در مقابل اهل حدیث با نگاهی عقل‌گرایانه بررسی شود، آیا برداشت عقل فلسفی و عقل کلامی از این صفات به یک مسیر منتج خواهد شد؟ آیا نتیجه عقل فلسفی از عقل کلامی در صفات خبریه با یکدیگر تفاوت خواهد داشت؟

پاسخ این قبیل پرسش‌ها و مقایسه بین عقل کلامی و عقل فلسفی در زمینه صفات خبریه، از منظر سه اندیشمند یادشده، حاصل این نوشتار است.

۲. دیدگاه‌های مختلف درباره صفات خبریه

متکلمان از نحله‌های مختلف در رویکرد تحلیلی صفات خبریه، انظار معتابهی دارند که مجموعاً چهار نظریه حاصل احصاء آن است.

الف. اخذ به ظواهر آیات و روایات و التزام به لوازم آن (تشبیه و تجسیم)

مشبهه، حشویه، و مجسمه که شاخه‌ای از اهل حدیث‌اند (شهرستانی، ۱۴۰۲: ۱۰۴/۱؛ قاضی عبدالجبار، ۱۳۵۰: ۸۴ و ۱۸۵)، مغیریه (اشعری، ۱۳۹۱: ۵۰-۷۴؛ قاضی عبدالجبار، ۱۳۵۰: ۱۹۵/۱) و برخی از افراد فرقه یونسیه و شیطانیه قائل به این اندیشه‌اند (ابن خزیمه، ۱۹۶۸: ۳۱۱؛ شهرستانی، ۱۴۰۲: ۱۰۵/۱؛ اشعری، ۱۴۰۰: ۲۹۰/۱؛ الحمیری، ۱۹۶۵: ۲۰۴؛ نک.: السیوطی، ۱۹۷۳: ۳۶/۲؛ سلطانی، ۱۳۹۱: ۱۲۷-۱۴۶).^۲

ب. اخذ به ظواهر آیات و روایات بدون اخذ به لوازم آن (اثبات بلاکیف)

ابوالحسن اشعری از جمله طراحان این اندیشه است. وی معتقد است خدا حقیقتاً صفات خبری را دارا است. اما از یک سو نظریه اصحاب حدیث را در اثبات صفات خبریه می‌پذیرد و از سوی دیگر، قید «بلا تشبیه» و «بلا تکلیف» را بر این صفات افزوده است. یعنی خدا متصف به صفات خبریه است، اما صفات محمول بر خدا، کیفیت صفات محمول بر انسان را ندارد. او معتقد بود «ایمان به صفات، واجب، اما پرسش از کیفیت صفات ممنوع است» (شهرستانی، ۱۴۰۲: ۹۳/۱).^۳ اشعری در کتاب *الابانة عن اصول الدیانة*، با مطرح کردن آیاتی که در بردارنده صفات خبری «عرش» است، می‌گوید: «او [خداوند] بدون کیفیت و بدون تکیه بر امری، بر عرش خود جای گرفته است» (اشعری، ۱۳۹۷، باب هفتم: ۹۲؛ وات، ۱۳۸۰: ۹۸).^۴

بر اساس منابع فرقه‌شناسی، این نظریه منسوب به اشعری است، اما اهل حدیث، حنابله، شافعیه و حنفیه نیز از همین روش پیروی می‌کردند. در قرن‌های بعدی، ابن تیمیه احیاگر این مذهب شد. این مذهب در سیر تطورش به مذهب سلف مشهور شد. ابن تیمیه تصریح می‌کند که:

صفات خدا شبیه صفات انسان نیست، صفاتی که خداوند خودش را به آن صفت متصف کرده، یا ذات رسول خاتم، خدا را با آن صفت توصیف کرده، از ذات حق نفی نمی‌شود. زیرا لازمه‌اش تعطیل اسما و صفات است ... هیچ فردی از سلف، صحابی یا تابعی، معتقد نیست که خدا در آسمان یا در عرش یا در مکان ... نیست (ابن تیمیه، بی‌تا: ۴۸۹؛ ابوزهره، بی‌تا: ۲۱۹-۲۲۰).

نظریه اشعری و به تبع او ابن تیمیه و پیروانشان از جهاتی ایراد دارد، زیرا:

۱. این نظریه ابهام دارد و به صورت شفاف تبیین نشده است.
۲. لازمه سخن ایشان تشبیه است. زیرا الفاظ در معنای لغوی از طرف واضع به گونه‌ای وضع شده‌اند، که کیفیت، مقوم معانی این الفاظ است. یعنی واضع، کیفیت دست را با مراتب مختلفی که در انسان و حیوان دارد، در نظر گرفته و این الفاظ را بر آن وضع کرده است.

در صورتی که قائل به وضع تعینی نباشیم و بگوییم نوع الفاظ از طریق تعیین بر چنین معنای ای وضع شده‌اند باز هم این کیفیت با مراتبی که مد نظر است، برای آن وضع شده است. پس این الفاظ بدون کیفیت بی‌معنا است و سخن اشعری نوعی ابهام‌گویی است. در غیر این صورت نیز از تشبیه سر در می‌آورد (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۳۷/۲).

۳. لازمه این سخن اجتماع نقیضین است. زیرا واژه «ید» در لغت به هیئت و کیفیت مخصوصه اطلاق می‌شود. پس اثبات «ید» به معنای لغوی قبول حقیقتی با هیئت و کیفیت مخصوصه است. اما اشعری معنای آن را مرادف با «بلاکیف» دانسته است. قبول این امر لازمه‌اش اجتماع نقیضین است (سبحانی، ۱۴۲۱: ۳۷/۲؛ سلطانی، ۱۳۹۱: ۱۲۷-۱۴۶).

ج. توقف در اظهار نظر و تفویض معنای آیات و روایات مربوط به صفات خبری به شارع^۵ اهل حدیث و سلف از اهل سنت معتقدند صفات را باید به همان معنای حقیقی بر خداوند اطلاق کرد، ولی از بحث و گفت‌وگو در معنایش پرهیز می‌کنند و پرسش در این باره را بدعت می‌شمرند. نمونه روشن این نظریه در جواب مالک ابن انس تجلی یافته است؛ وی در پاسخ به پرسش از آیه «الرحمن علی العرش استوی» می‌گوید: «استوا امری یقینی است در حالی که کیفیتش مجهول و ایمان به آن واجب، و پرسش از آن بدعت است» (شهرستانی، ۱۴۰۲: ۸۴/۱ و ۱۰۴). پرهیز از تأویل در این دیدگاه به دلیل التزام به ظاهر نصوص دینی از یک سو و ترس از افتادن در تشبیه و تجسیم از سوی دیگر است (طباطبایی، ۱۹۹۷: ۱۳۳/۱۴). طباطبایی نقدی بر این نظر دارد. وی می‌گوید:

علما در معنای آیه عرش (و آیات خبری) روش‌های مختلفی دارند. اکثر علما قائل هستند این دسته آیات، از جمله آیات متشابه است و باید فهم آن را به خدا واگذار کرد؛ در حالی که قائلان به این نظریه معتقدند بحث از حقایق دینی و اطلاع یافتن بر فراتر از پیام آیات و سنت، بدعت محسوب می‌شود و جایز نیست.

عقل، کتاب و سنت این نظریه را رد می‌کند، زیرا آیات کتاب تأکید دارند که باید در آیات قرآن تدبر نموده، در شناخت خدا و نشانه‌های وجود او کوشش

و تلاش کرده با ادله عقلی بر اثبات آنها احتجاج نمود. به علاوه، سنت نیز چنین معنایی را تأیید می‌کند.

مانعین کسانی هستند که بحث از حقایق کتاب و سنت را (مباحث کلامی) حرام دانسته، مبنای حجیت ظواهر دینی می‌دانند (همان: ۱۵۳/۸).

شهرستانی با اشاره به اختلاف معتزله و اهل حدیث در تفسیر متشابهات قرآن می‌گوید احمد بن حنبل و داود بن اصفهانی و جماعتی از پیشوایان سلف روش متقدمان از اهل حدیث مانند مالک بن انس و مقاتل ابن سلیمان را برگزیده‌اند و گفته‌اند ما به آنچه در کتاب و سنت وارد شده، ایمان آورده و از تأویلش خودداری می‌کنیم، ولی به طور قاطع می‌دانیم که خدا به هیچ یک از مخلوقاتش شباهت ندارد (شهرستانی، ۱۴۰۲: ۱۰۳/۱ و ۱۰۴؛ ابن تیمیه، بی تا: ۳۶۶/۶؛ سلطانی، ۱۳۹۱: ۱۲۷-۱۴۶).

گروهی از متکلمان اشعری نیز درباره این صفات اظهار نظری نکرده و معانی آنها را به خدا واگذار کرده‌اند. زیرا معتقدند ما مکلف به شناخت این صفات نیستیم، بلکه آنچه بدان مکلف شدیم، ایمان به این صفات است. شهرستانی (شهرستانی، ۱۴۰۲، ۹۲/۲ و ۹۳)، فخرالدین رازی (فخرالدین رازی، بی تا: ۱۳۳) و ... در زمره معتقدان به این نظریه‌اند (غزالی، بی تا: رساله الواعظیه). امروزه طرفداران اهل حدیث وجود چنین نظریه‌ای را در بین خود انکار می‌کنند، اما به نظر می‌رسد می‌توان معنای تفویض را در کلمات احمد بن حنبل جست‌وجو کرد (سبحانی، ۱۳۸۸: ۶۹).

د. تأویل آیات و روایات

معتزله، امامیه، و بسیاری از متکلمان اشعری و ماتریدی قائل به این نظریه هستند. برخی از تقسیم‌بندی‌ها در خصوص صفات خبریه حاکی از آن است که سه نظر در تقسیم صفات خبریه وجود دارد که برگرفته از روایات اهل بیت رسول اکرم است؛ هرچند با تقسیم‌بندی در این نوشتار منافاتی ندارد. در روایتی از ایشان چنین نقل شده است:

قَالَ الْعَبَّاسِيُّ قُلْتُ لَهُ يَعْنِي أَبَا الْحَسَنِ (ع) جُعِلْتُ فِدَاكَ أَمْرَتِي بَعْضُ مَوْلِيكَ أَنْ أَسْأَلَكَ عَنْ مَسْأَلَةٍ قَالَ وَمَنْ هُوَ قُلْتُ الْحَسَنُ بْنُ سَهْلٍ قَالَ فِي أَيِّ شَيْءٍ الْمَسْأَلَةُ

قَالَ قُلْتُ فِي التَّوْحِيدِ قَالَ وَ أَى شَيْءٍ مِنَ التَّوْحِيدِ قَالَ يَسْأَلُكَ عَنِ اللَّهِ جِسْمٌ أَوْ لَأَ جِسْمٌ قَالَ فَقَالَ لِي إِنَّ لِلنَّاسِ فِي التَّوْحِيدِ ثَلَاثَةَ مَذَاهِبَ مَذْهَبَ إِثْبَاتٍ بِتَشْبِيهِهِ وَ مَذْهَبَ النَّفْيِ وَ مَذْهَبَ إِثْبَاتٍ بَلَا تَشْبِيهِهِ فَمَذْهَبُ الْإِثْبَاتِ بِتَشْبِيهِهِ لَأَ يَجُوزُ وَ مَذْهَبُ النَّفْيِ لَأَ يَجُوزُ وَ الطَّرِيقُ فِي الْمَذْهَبِ الثَّلَاثِ إِثْبَاتٌ بَلَا تَشْبِيهِهِ (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۰۱، باب أنه عز و جل ليس بجسم و لا صورة).

۳. دیدگاه قاضی عبدالجبار، سید مرتضی و نصیرالدین طوسی

۳.۱. قاضی عبدالجبار

معتزله در مواجهه با ظواهر ابتدایی آیات و احادیثی که با احکام قطعی عقل مخالف است، نظریه تأویل صفات خبری را برگزیده‌اند و گاه حتی بدون وجود قرینه‌ای بر تأویل، ظواهر را برخلاف آن حمل کرده‌اند. عده‌ای از آنها پیروی از ظواهر کتاب و سنت را از جمله پایه‌های کفر به شمار می‌آورند. این نوع تأویل را می‌توان تأویل مردود دانست (طباطبایی، ۱۹۹۷: ۱۳۳/۱۴). زیرا مخالفت وحی قطعی با عقل صریح قطعی ممکن نیست (سبحانی، ۱۴۲۱: ۳۷/۲).

معیار عام و کلی معتزله در تأویل این است که ثبوت شیء دلالت بر نفی ضدش دارد. وقتی صفاتی ثبوتی مثل قدیم، تجرد و ... برای خدا ثابت شد، هر گونه صفاتی که با صفات ثبوتی خدا 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 آنها است. 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 نبودنش پیدا نکنیم، نمی‌توانیم از بی‌نیازی‌اش 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 (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۲۲۶).

۲. چون معتزله تنزیهی هستند، حمل هر صفتی را که معارض با تنزیه است یا لازمه چنین حملی نفی تنزیه باشد جایز نمی‌دانند (سلطانی، ۱۳۹۱: ۱۲۷-۱۴۶).

اما قاضی عبدالجبار واژه «عین» در آیه «وَلْتَصْنَعْ عَلَيَّ عَيْنِي» (طه: ۳۹) و آیه «وَأَصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا» (هود: ۳۷) را به علم تأویل برده است. وی در مقام تأویل می‌گوید: «مراد، ساختن کشتی بر اساس علمی است که خدای تعالی به نوح عطا کرده است» (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۱۵۱-۲۲۷). او در تأویل «وجه» در آیه «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸؛ الرحمن: ۲۶) می‌گوید: «آیه، اثبات وجه برای خدا نمی‌کند، زیرا عرب این لفظ را در اشیایی که جزء و بعض ندارد، به معنای ذات می‌دانند. بر این اساس، استعمال این لفظ درباره خدا به معنای ذات است». وی می‌افزاید: «در صورتی که نظر مثبتین وجه (برای خدا) صحیح باشد، باید همه چیز خدا نابود شود جز وجه» (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۹: ۱۷۲؛ همو، ۱۹۶۵: ۱۵۱) و این سخن باطل است. وی در اثر دیگرش می‌نویسد:

خداوند متصف به صفت جواهر و اعراض نمی‌شود، پایه و اساس این سخن به نفی جسمیت برمی‌گردد. مثل صفت «وجه»، که لازمه انتسابش به خدا مکانداری خدا و لازمه مکانداری عدم انفکاک این صفت از خدا است. هر موجودی که متحیز باشد، حادث است، پس لازمه انتساب «وجه» به خدا حدوث خدا است، در حالی که خدا قدیم است (همو، بی‌تا ب: ۱۹۸؛ همو، ۱۹۶۵: ۹۴-۱۰۴).

وی در مقام تأویل، کلماتی مانند «ید» را که در قرآن به کار رفته است به قدرت و نعمت تأویل می‌برد. او در تأویل آیه «مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بُيُوتِي» (ص: ۷۵) (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۳۴ و ۲۲۸) و آیه «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَعْلُومَةٌ غَلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلَعْنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ» (مائده: ۶۴) می‌گوید: «مراد از ید، قوت، توانایی و نعمت خدا است. زیرا این امر در محاوره شایع است. مثل «ما لی علی هذا الامر ید» ای قوه» (قاضی عبدالجبار، بی‌تا ب: ۱۲۰؛ نیز زمخشری، ۱۴۰۷: ۸/۲ و ۳۳۵/۴). این کلام قاضی حاکی از آن است که گاهی معتزله مشکل ظاهر آیات خبری را با تمسک به مباحث حقیقت و مجاز حل می‌کنند.

بدین ترتیب روش قاضی عبدالجبار در رد و تأویل صفات خبری این است که جسمیت مرجع همه صفات خبری است، خداوند نیز جسم نیست، پس هیچ صفت خبری بر خدا حمل نمی‌شود (قاضی عبدالجبار، بی تا ب: ۱۹۸).

شاهد دیگر بر مدعای فوق این است که قاضی عبدالجبار بخشی از مباحث مربوط به نفی جسمیت از خدا را به دفع اشکالات وارد شده از سوی مثبتین اختصاص می‌دهد. وی شبهات وارد شده در این بحث را به دو قسم تقسیم می‌کند: الف. شبهات عقلی؛ ب. شبهات سمعی؛ قاضی عبدالجبار در مقام دفع شبهات سمعی، آیات خبری را مطرح می‌کند و ضمن پاسخ به اشکالات مثبتین جسمیت خدا، نظر خود را بیان می‌کند (سلطانی، ۱۳۹۱: ۱۲۷-۱۴۶).

در عبارتی دیگر، وی این‌گونه استدلال می‌کند:

اجسام متماثل‌اند، بر این اساس در اتصاف به صفات ذاتی مساوی هستند. لازمه حمل صفات خبری، جسمیت خدا است، و در صورتی که خدا جسم باشد دو حالت متصور است: الف. یا خدا مثل اجسام است؛ ب. یا اجسام مثل خدا هستند.

خدا نمی‌تواند مثل اجسام باشد. زیرا لازمه‌اش حدوث است، حال آنکه خدا قدیم است. اجسام هم نمی‌توانند مثل خدا باشند، زیرا خدا قدیم است، در عالم بیش از یک قدیم وجود ندارد (همان: ۱۹۹).

نتیجه نظر قاضی عبدالجبار در صفات خبری چنین است: خدا را نمی‌توان متصف به صفات خبری کرد. آیات و روایاتی را هم که در خصوص صفاتی چون ید، وجه، ضحک و ... وارد شده است باید تأویل برد. پس در نتیجه صفات خبری را باید تأویل برد.

۳. ۲. سید مرتضی

سید مرتضی ذیل آیه «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلَعْنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُفِيقُ كَيْفَ يَشَاءُ» (مائدة: ۶۴) ضمن مطرح کردن احتمالاتی مبنی بر اینکه شاید مراد یهود از «محدودیت»، محدودیت قدرت خدا، قبض الاهی و ... باشد، می‌گوید مراد

از واژه «ید» در آیه، همان معنای مشهور در لغت و کلام عرب، یعنی نعمت و فضل الاهی، است. وی برای اثبات سخنش به آیه «وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ» (اسراء: ۲۹) تمسک می‌جوید و می‌گوید مراد آیه، ترک امساک ید از نفقه و حقوق، و ترک اسراف و رعایت حد وسط است. وی می‌افزاید: «اینکه در کلام عرب لغت «ید» به لفظ تثنیه به کار رفته است، مراد از آن نعمت دنیا و آخرت است. زیرا هر یک از این امور هرچند نعمت به حساب می‌آیند، اما از لحاظ اختصاص به صفت خاص، گویا به جنس خاص تبدیل شده‌اند. شاید هم مراد از تثنیه در کلام نعمت ظاهری و باطنی باشد» (سید مرتضی، ۱۴۰۳: ۳/۲ و ۴). همچنین، در تفسیر آیه «مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدِي» (ص: ۷۵) می‌گوید:

این کلام شبیه «لما خلقت انا» است. این نحوه کلام در محاورات عرب مشهور است. اعراب به همدیگر می‌گویند: «هذا ما كسبت يداك»، «و ما جرت عليك يداك»، ... و هر وقت قصد اخفای فاعل فعل را دارند، می‌گویند: «لا ينطق لسانه»، «لا تكتب يداه»، و ... در این مواقع فعل به جوارح نسبت داده نمی‌شود، بلکه فایده‌اش نفی فاعل از فعل است (سید مرتضی، ۱۴۰۳: ۱/۵۶۵).

سید مرتضی در بیان معنای آیاتی که در آنها کلمه «وجه» به کار رفته است می‌گوید «وجه» در کلام عرب در معانی مختلفی به کار رفته است، از جمله:

- الف. چشمی که در هر حیوانی وجود دارد؛
- ب. ابتدای هر شیء؛ مثل «وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَيَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَجَهَ النَّهَارِ وَآكْفُرُوا آخِرَهُ» (آل عمران: ۷۲)؛
- ج. انجام‌دادن کار، مثل آیه «وَمَنْ يَسْلَمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ» (لقمان: ۲۲)؛^۶
- د. چاره‌جویی در دو امر مردد؛
- ه. مذهب، جهت و ناحیه، مثل «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَشَمَّ وَجْهَ اللَّهِ» (بقره: ۱۱۵)؛ یعنی همه جهات و تمام نواحی تحت ملک خدا است. هرچند احتمال دارد به منظور تدبیر، علم و رضایت خدا نیز باشد.

و. قدر و منزلت، مثل جمله «فلانی موجه‌تر از دیگری است»؛

ز. رئیس قوم، مثل «فلان وجه القوم»؛

ح. ذات شیء، مثل «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ (نَفْسَهُ)».

وی معتقد است مراد از «وجه» در آیات همان ذات حق است.

سید مرتضی با پذیرش این قسم، احتمال می‌دهد که شاید مراد از «وجه» در این آیات «ما یقصد به الی الله و یوجّه» باشد؛ و مقصود آن باشد که ماسوای خدا باطل است (سید مرتضی، ۱۴۰۳: ۵۹۱-۵۹۳).

وی در تفسیر آیات دال بر وجود جهت برای خدا می‌گوید خداوند در جهت قرار نمی‌گیرد، زیرا لازمه‌اش تعدد فعل در مشرق و مغرب است که محال است. به‌علاوه، اگر خدا در جهت باشد، حصول جوهر من حیث هو، ممتنع نخواهد بود. باید افزود که آنچه فعل راه اثباتش است، اثباتش جز از راه آنچه فعل بنفسه یا به واسطه اقتضا دارد، صحیح نیست. و چون یکی از راه‌های اثبات خدا فعل او است، صفات نیز باید بر همین وجه ثابت شود. افعال اقتضای اثبات صفت «جهت» را برای خدا ندارند. پس خداوند جهت ندارد.

سید مرتضی با اشاره به آیاتی مثل «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه: ۵)، که دال بر اثبات این معانی برای خدا است، می‌گوید مراد از استوای بر عرش، استیلای خداوند بر عالم است. یعنی خدا بر عرش، که اعظم مخلوقات است، استیلا دارد. در نتیجه از باب اولویت بر دیگر مخلوقات استیلا خواهد داشت. در آیه «ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَدْبُرُ الْأُمُورَ» نیز مراد آن است که خدا در حالی که بر جهان استیلا دارد، امور عالم را تدبیر می‌کند؛ و مراد از آیه «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ» (فاطر: ۱۰) صعود، ارتفاع قدرت و منزلت در نزد خدا است؛ و مراد از آیه «إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ» (اعراف: ۲۰۶) این است که خدا آنها را برگزید و انتخاب کرد (سید مرتضی، ۱۳۸۱: ۲۱۱-۲۱۲).

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

به نظر سید مرتضی، در خصوص صفات خبری با توجه به نقل‌هایی که به دستمان رسیده است، نمی‌توان بر ظاهر این صفات تکیه کرد و باید ظاهر را تأویل کرد. اما راه تأویل نیز بدون قیود راه به جایی نمی‌برد، بلکه باید متکی به شرع و نقل باشد؛ گرچه وی براهین عقلی، استدلال‌های عقلانی و استفاده از کلام و ادبیات عرب را در پیشبرد نظر خویش مؤثر می‌داند.

۳.۳. نصیرالدین طوسی

نصیرالدین طوسی، که سرآمد متکلمان عصر خود بود، بحث صفات خبری را متوجه مصادیق نمی‌کند، بلکه به بیان حکم کلی درباره این صفات اکتفا می‌کند و می‌گوید: «اما صفاتی چون دست، صورت، پا، رحمت، کرم، رضاء، و تکوین به صفات دیگری که قبلاً بحث آنها شده است برمی‌گردد» (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷: ۱۹۵). بر این اساس، وی همه آیاتی را که ظاهرشان بر صفاتی مشابه موجودات مادی دلالت دارد، کنایه و استعاره از اوصاف کمالی دیگر می‌داند. لذا باید به آن صفات برگردند.

همچنین، ضمن بحث از صفات سلبی و اقامه دلایلی بر نفی تجسیم (همو، ۱۴۰۵: ۲۵۸-۲۵۹) می‌گوید: «خدا نمی‌تواند در مکان، جهت یا محل خاص باشد، زیرا لازمه‌اش احتیاج خدا به مکان و جهت و محل است، و این نیز درباره خدا باطل است» (همو، ۱۴۱۶: ۷۰). وی در اثر دیگرش با تفصیل بیشتری به این بحث می‌پردازد و می‌گوید:

اگر خدا مکان داشته باشد، مثل سایر اشیا می‌شود. این سخن درباره خدا باطل است. پس خدا به آن دسته از صفاتی که لازمه‌اش مکانداری است، متصف نمی‌شود. علاوه بر اینکه، اگر خداوند مکان داشته باشد، باید با دیگر موجودات متحیز در اصل مکانداری مساوی باشد، در صورت تساوی دو حالت متصور است:

الف. در وجوه دیگر غیر از تحیز با اشیا متحیز مخالفت نداشته باشد. در این صورت تمائل به نحو مطلق ایجاد می‌شود. خدا منزله از مثل است، پس خدا متحیز نیست و به صفاتی که لازمه اتصافش تحیز است نیز متصف نمی‌شود.

ب. در دیگر وجوه با اشیای متحیز مخالف باشد، در این صورت لازمه‌اش ترکیب است. خدا مرکب نیست، پس خدا مکان ندارد و از صفاتی که لازمه اتصافش تحیز باشد، منزه است (همان: ۲۶۲-۲۶۳).

نتیجه آنکه، هر صفتی که بر جسمیت دلالت کند، یا لازمه حمل آن صفت بر خدا اثبات جسمیت برای خدا باشد، اتصاف خدا به آن صفت باطل است. بر این اساس، نمی‌توان صفات خبری را بر خدا حمل کرد. زیرا لازمه این صفات اثبات جسم و جسمانیت برای خدا است. نصیرالدین طوسی با استفاده از نفی جسمیت می‌گوید هر موجودی که متحیز نباشد، در جهتی از جهات قرار نمی‌گیرد. زیرا مکان خدا اگر مساوی سایر امکنه باشد، اختصاص خدا به آن نیاز به مخصص مختاری دارد. هر چه که فعل فاعل مختار باشد، محدث است. پس لازمه مکانداربودن، حدوث خدا است، و این محال است. اگر این مکان با سایر امکنه مخالف باشد، این مکان موجود است. زیرا اختلاف در نفی محض محال است. اگر این موجود در معرض اشاره قرار نگیرد، به موجود در آن نیز اشاره نمی‌شود. پس خدا در مکان نیست (همو، ۱۴۱۶: ۲۶۲-۲۶۳؛ نیز: حلی، ۱۳۹۸: ۳۱۹). هر چه مکان نداشته باشد در جهت قرار نمی‌گیرد. پس خدا جهت ندارد.

از این کلام نصیرالدین طوسی می‌توان استفاده کرد که «جهت» و آن دسته از صفات خبری که لازمه‌اش اثبات جهت برای خدا است، بر خدا حمل نمی‌شود. اما در خصوص دلالت الفاظی دال بر صفات خبری باید گفت دلالت الفاظ بر معانی بر دو قسم تقسیم می‌شود، که خلاصه‌اش چنین 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 تصدیقیه، که دلالت بر مراد متکلم دارد. بر اساس دلالت تصدیقیه، با یک مثال از صفات خبریه مطلب توضیح داده می‌شود. کلمه‌ای مانند «ید» با چند معنا ارتباط وضعی پیدا می‌کند، به گونه‌ای که لفظ «ید» در «ید الله فوق ایدیهم» مشترک لفظی است که دو معنای حقیقی دارد و ممکن است متکلم در مقام استعمال یکی از دو معنا را

اراده کند. در این صورت برای کشف مراد متکلم باید به نوع ترکیب و قرائن لفظیه و عقلیه دقت شود. ترکیب جمله «ید الله فوق ایدیهم» با قرائن عقلیه، نفی جسمیت از خدا است و قرینه لفظیه «لیس کمثله شیء» بر معنای قدرت دلالت دارد. بنابراین، استعمال واژه «ید» در معنای قدرت از نوع استعمال مجازی یا تأویل نیست، بلکه استعمال لفظ در معنای حقیقی است (سبحانی، ۱۳۸۱: ۳۱۷/۱؛ سلطانی، ۱۳۹۱: ۱۲۷-۱۴۶).

مقایسه دیدگاه‌ها

۱. همه مسلمانان توصیف خدا به صفات خبری را می‌پذیرند، هرچند در تفسیر و تحلیلش اختلاف دارند.
۲. در تحلیل صفات خبری حداقل چهار نظریه مطرح است: الف. تشبیه و تجسیم؛ ب. توقف و تفویض؛ ج. اثبات بلاکیف؛ د. اثبات با تأویل.
۳. منابع، پیشینه این بحث را به ظهور اشاعره برمی‌گردانند، اما چون موطن این بحث قرآن و روایات است، پیشینه بحث صفات خبری را باید به عصر بعثت و نزول وحی برگرداند، هرچند می‌توان ادعا کرد که این عنوان و اصطلاح در آن عصر مطرح نبوده است.
۴. در ادبیات شیعی قرون نخست تاکنون، عنوان یا اصطلاح «صفات خبری» ملاحظه نشده است، هرچند در سده اخیر این عنوان یا اصطلاح وارد ادبیات فرقه‌شناسی شیعه شده است.
۵. امامیه و معتزله قائل به تأویل صفات خبری هستند، اما به دست دادن معیاری کلی برای شیوه تأویلی دو فرقه، دشوار است.
۶. امامیه با تأثیرپذیری از ائمه (ع) و عقل هدایت‌شده به نقل، به تأویل این صفات می‌پردازند. از این رو ارجاع آیات خبری به آیات محکم از جمله مهم‌ترین راه‌های تأویل امامیه تلقی می‌شود، به خلاف معتزله که در این زمینه بهره‌ای از نقل نبرده‌اند و با عقل محض به تأویل آیات خبری پرداخته‌اند. حتی گاه بدون داشتن قرینه‌ای بر تأویل، آیات و روایات خبری را تأویل می‌کنند.

۷. سه اندیشمند مد نظر، صفات سلبی، خصوصاً نفی جسمیت را مرجع صفات خبری می‌دانند، و از این راه به ابطال برداشت ظاهری رأی می‌دهند و آنها را تأویل می‌برند. با این تفاوت که نصیرالدین طوسی اثبات نفی جسمیت را دریچه‌ای به مباحث فلسفی قرار داد و با محوریت «وجود» بحث را به سرانجام رساند (سلطانی، ۱۳۹۱: ۱۲۷-۱۴۶).

پی‌نوشت‌ها

۱. صفحات مذکور آیات و روایات درباره صفات خبری را جمع کرده است. همچنین، صدوق نیز، در *التوحید*، بسیاری از روایات و آیات مربوط را گرد آورده است.
۲. سیوطی این دیدگاه را قبول ندارد و آن را رد می‌کند.
۳. وی در تفسیر آیه «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» می‌گوید: «اما دست خدا بدون کیفیت است، همچنین خداوند چشم دارد، چنان‌که می‌فرماید: «تَجَرَّى بِأَعْيُنِنَا»، اما بدون کیفیت است» (نک: شهرستانی، ۱۴۰۲: ۹۳/۱).
۴. شبیه این دیدگاه را ابن‌قیم دارد، نک: ابن‌قیم الجوزی، ۱۹۷۲: ۲۸/۱.
۵. این نظریه نیز ناتمام است، زیرا لازمه‌اش تعطیل عقول از فهم آیات و تدبیر در آن است، نک: طباطبایی، ۱۹۹۷: ۱۵۳/۸؛ سبحانی، ۱۴۲۱: ۳۷/۲.
۶. و نیز نساء: ۱۲۵؛ روم: ۴۳.

منابع

قرآن کریم.

ابن القيم الجوزی الحنبلی، عبد الرحمن (۱۴۲۱). دفع شبهة التنزیه بأکف التنزیه، تحقیق: حسن سقاف، عمان: دار امام النووی، الطبعة الرابعة.

ابن القيم الجوزی الحنبلی، عبد الرحمن (۱۹۷۲). مدارج السالکین، بیروت: دار الكتاب العربی.

ابن بابویه قمی (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۹۸). التوحید، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، الطبعة الاولى.

ابن تیمیه، احمد (بی تا). مجموع الفتاوی، مغرب: مكتبة المعارف.

ابن خزیمه، محمد (۱۹۶۸). التوحید والصفات، تحقیق: محمد خلیل هراس، بی جا: بی نا.

ابوزهره، محمد (بی تا). تاریخ المذاهب الاسلامیة، قاهره: دار الفكر العربی.

اشعری، ابو الحسن (۱۳۹۷). الابانة عن اصول الاديانة، تحقیق: فوقيه حسین محمود، قاهره: كلية البنات جامعة عين الشمس.

اشعری، ابو الحسن (۱۴۰۰). مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین، تصحیح: هلموت ریتز، بی جا: دار النشر فرانز شتاينز.

اشعری، سعد بن عبدالله (۱۳۹۱). المقالات والفرق، تصحیح: محمدجواد مشکور، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ دوم.

بيهقي، ابو بكر (۱۴۱۷). الاسماء والصفات، تحقیق: عبد الرحمان عميره، بیروت: دار الجيل، الطبعة الاولى.

حلی، حسن بن یوسف (۱۳۹۸). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تهران: کتاب فروشی اسلامیه، چاپ دوم.

الحمیری، نشوان بن سعید (۱۹۶۵). الحور العین، تحقیق: کمال مصطفی، مصر: مكتبة الخانج.

زمخشری، جارالله (۱۴۰۷). الكشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دار الكتاب العربی، الطبعة الثالثة.

سبحانی، جعفر (۱۳۸۱). الالهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، قم: مركز العالمی للدراسات الاسلامی، الطبعة الثالثة.

سبحانی، جعفر (۱۳۸۸). فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، چاپ اول.

سبحانی، جعفر (۱۴۲۱). رسائل و مقالات، قم: مؤسسه الامام الصادق (ع)، الطبعة الاولى.

سلطانی، مصطفی (۱۳۹۱). «صفات خبری از دیدگاه امامیه و معتزله با تأکید بر اندیشه سید مرتضی و قاضی عبدالجبار»، در: اندیشه نوین دینی، ش ۲۹، ص ۱۲۷-۱۴۶.

- سید مرتضی، علی بن حسین (۱۳۸۱). *المانخص فی اصول الدین*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی و کتابخانه مجلس شورای اسلامی، چاپ اول.
- سید مرتضی، علی بن حسین (۱۴۰۳). *الامالی*، قم: منشورات آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
- سیوطی، جلال الدین عبد الرحمن (۱۹۷۳). *الاتقان فی تفسیر القرآن*، بیروت: المكتبة الثقافية.
- شهرستانی، عبد الکریم (۱۴۰۲). *الملل والنحل*، بیروت: دار المعرفة.
- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۹۹۷). *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، حسن بن فضل (۱۴۰۹). *تفسیر جوامع الجامع*، تصحیح: ابوالقاسم گرگی، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- غزالی، محمد (بی تا). *رسائل الغزالی (رسالة الطیر، رسالة الواعظیة، رسالة التوحید)*، تحقیق: عبد الله ریاض مصطفی، بی جا: دار الحکمة.
- فخرالدین رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰). *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثالثة.
- فخرالدین رازی، محمد بن عمر (بی تا). *اساس التقدیس فی علم الکلام*، مقدمه: محمد العربی، بیروت: دار الفکر اللبناني، الطبعة الاولى.
- قاضی عبد الجبار معتزلی، عبد الجبار بن احمد (۱۳۵۰). *المختصر فی اصول الدین*، ضمن رسائل العدل والتوحید، تصحیح: محمد عماره، بی جا: دار الهلال.
- قاضی عبد الجبار معتزلی، عبد الجبار بن احمد (۱۹۶۵). *شرح الاصول الخمسة*، تعلیق: احمد بن الحسین بن ابی هاشم المعروف به مانکدیم، قاهره: دار الکتب العصرية.
- قاضی عبد الجبار معتزلی، عبد الجبار بن احمد (۱۹۶۹). *متشابه القرآن*، تحقیق: عدنان زرزور، مصر: دار التراث بالقاهرة.
- قاضی عبد الجبار معتزلی، عبد الجبار بن احمد (بی تا الف). *تنزیه القرآن عن المطاعن*، بیروت: دار النهضة الحديثة.
- قاضی عبد الجبار معتزلی، عبد الجبار بن احمد (بی تا ب). *المحیط بالتکلیف*، تحقیق: عمر السید عزام، مصر: الدار المصرية للتألیف والترجمة.
- نجار، عامر (۱۴۲۳). *علم الکلام: عرض و نقد*، قاهره: مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الاولى.
- نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد (۱۴۰۵). *تلخیص المحصل*، بی جا: دار الاضواء.
- نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد (۱۴۰۷). *تجربید الاعتقاد*، تحقیق: محمد جواد حسینی جلالی، بی جا: مرکز النشر مکتب الاعلام الاسلامی، الطبعة الاولى.

سنجه دریافت عقل کلامی و عقل فلسفی از صفات خبری / ۱۰۹

نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد (۱۴۱۶). *قواعد العقائد، تحقیق: علی ربانی گلپایگانی، قم: چاپ امیر.*
نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد (بی تا). *التبیین فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.*
وات، ویلیام منتگمیری (۱۳۸۰). *فلسفه و کلام اسلامی، ترجمه: ابوالفضل عزتی، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ دوم.*

References

The Holy Quran.

Abu Zohreh, Mohammad. n.d. *Tarikh al-Mazaheb al-Eslamiyah (History of Islamic Denominations)*, Cairo: Arabic Thought Institute. [in Arabic]

Al-Hemyari, Nashwan ibn Said. 1965. *Al-Hur al-Ayn (Houris)*, Researched by Kamal Mostafa, Egypt: Al-Khanej Press. [in Arabic]

Ashari, Abu al-Hasan. 1977. *Al-Ebanah an Osul al-Diyanah (Clarification of the Principles of Religiosity)*, Edited by Foghiyah Hoseyn Mahmud, Cairo: Girls College, Ayn al-Shams University. [in Arabic]

Ashari, Abu al-Hasan. 1980. *Maghalat al-Eslamiyin wa Ekhtelaf al-Mosallin (Islamists' Statements and Difference Between Worshipers)*, Edited by Hellmut Ritter, n.p: Franz Steiner Press. [in Arabic]

Ashari, Sad ibn Abdollah. 1971. *Al-Maghalat wa al-Feragh (Utterances and Denominations)*, Edited by Mohammad Jawad Mashkur, Tehran: Scientific & Cultural, Second Edition. [in Arabic]

Beyhaghi, Abubakr. 1997. *Al-Asma wa al-Sefat (Names & Attributes)*, Researched by Abd al-Rahman Omayrah, Beirut: Al-Jayl Institute, First Edition. [in Arabic]

Fakhr al-Din Razi, Mohammad ibn Omar. 1999. *Mafatih al-Ghayb (Unseen Keys)*, Beirut: Foundation for the Revival of Arabic Heritage, Third Edition, [in Arabic]

Fakhr al-Din Razi, Mohammad ibn Omar. n.d. *Asas al-Taghdis fi Elm al-Kalam (Basis of Sanctification in the Science of Theology)*, Introduced by Lebanese Institute of Thought, First Edition. [in Arabic]

Ghazi Abd al-Jabbar Motazeli, Abd al-Jabbar ibn Ahmad. 1932. *Al-Mokhtasar fi Osul al-Din (Summary of the Principles of Religion)*, within Treatises of Justice and Unification, Edited by Mohammad Ammareh, n.p: Al-Helal Institute. [in Arabic]

Ghazi Abd al-Jabbar Motazeli, Abd al-Jabbar ibn Ahmad. 1965. *Sharh al-Osul al-Khamsah (Explanation Five Principles)*, Annotated by Ahmad ibn al-Hoseyn ibn Abi Hashem Known as Mancodim, Cairo: Modern Books Institute. [in Arabic]

Ghazi Abd al-Jabbar Motazeli, Abd al-Jabbar ibn Ahmad. 1969. *Motashabah al-Quran (Similar Verses of the Quran)*, Researched by Adnan Zarzur, Egypt: Cairo Heritage Institute. [in Arabic]

Ghazi Abd al-Jabbar Motazeli, Abd al-Jabbar ibn Ahmad. n.d. A. *Tanzih al-Quran an al-Mataen (Purifying the Quran from Reproach)*, Beirut: Modern Renaissance Institute. [in Arabic]

- Ghazi Abd al-Jabbar Motazeli, Abd al-Jabbar ibn Ahmad. n.d. B. *Al-Mohit be al-Taklif*, Researched By Omar al-Sayyed Ezam, Egypt: Egyptian Institute of Compilation and Translation. [in Arabic]
- Ghazzali, Mohammad. n.d. *Rasa'el al-Ghazzali; Resalah al-Tayr, Resalah al-Waeziyah, Resalah al-Tawhid (Al-Ghazali's Treatises; Treatise of Birds, Treatise of Advice, Treatise of Monotheism)*, Researched by Abdollah Riyadh Mostafa, n.p: Wisdom Press. [in Arabic]
- Helli, Hasan ibn Yusof. 1978. *Kashf al-Morad fi Sharh Tajrid al-Eteghad*, Tehran: Islamiyah Bookstore, Second Edition. [in Arabic]
- Ibn al-Ghayyim al-Jawzi al-Hanbali, Abd al-Rahman. 1972. *Madarej al-Salekin (Degrees of the Seekers)*, Beirut: Arabic Book Institute. [in Arabic]
- Ibn al-Ghayyim al-Jawzi al-Hanbali, Abd al-Rahman. 2000. *Daf' Shobhah al-Tanzih be Akoff al-Tanzih*, Researched by Hasan Saghhaf, Oman: Emam al-Nawawi Institute, Fourth Edition. [in Arabic]
- Ibn Babewayh Qomi (Sadugh), Mohammad ibn Ali. 1978. *Al-Tawhid (Monotheism)*, Qom: Islamic Publishing Foundation, First Edition. [in Arabic]
- Ibn Khozaymeh, Mohammad. 1968. *Al-Tawhid wa al-Sefat (Oneness of God and His Attributes)*, Researched by Mohammad Khalil Harras, n.p: n.pub. [in Arabic]
- Ibn Taymiyyah, Ahmad. n.d. *Majmu Fatawi (Collection of Rulings)*, Morocco: Knowledge Press. [in Arabic]
- Najjar, Amer. 2002. *Elm al-Kalam: Arz wa Naghd (Theology: Presentation & Criticism)*, Cairo: Religious Cultural Press, First Edition. [in Arabic]
- Nasir al-Din Tusi, Mohammad ibn Mohammad. 1985. *Talkhis al-Mohassal (Summary of the Book al-Mohassal)*, n.p: Lights Institute. [in Arabic]
- Nasir al-Din Tusi, Mohammad ibn Mohammad. 1987. *Tajrid al-Eteghad (Abstraction of Beliefs)*, Researched by Mohammad Jawad Hoseyni Jalali, n.p: Islamic Publishing Center, First Edition. [in Arabic]
- Nasir al-Din Tusi, Mohammad ibn Mohammad. 1996. *Ghawaed al-Aghaed (Creed Rules)*, Researched by Ali Rabbani Golpaygani, Qom: Amir Press. [in Arabic]
- Nasir al-Din Tusi, Mohammad ibn Mohammad. n.d. *Al-Tebyan fi Tafsir al-Quran (Clarification of the Quran Exegesis)*, Beirut: Foundation for the Revival of Arabic Heritage. [in Arabic]
- Seyyed Morteza, Ali ibn Hoseyn. 1983. *Al-Amali*, Qom: Grand Ayatollah Marashi Najafi Press. [in Arabic]

- Seyyed Morteza, Ali ibn Hoseyn. 2002. *Al-Molakhkhas fi Osul al-Din (Summary of the Principles of Religion)*, Tehran: University Publishing Center & Library of the Islamic Consultative Assembly, First Edition. [in Arabic]
- Shahrestani, Abd al-Karim. 1982. *Al-Melal wa al-Nehal (Nations & Schools)*, Beirut: Knowledge Press. [in Arabic]
- Siyuti, Jalal al-Din Abd al-Rahman. 1973. *Al-Etghan fi Tafsir al-Quran (Mastery in the Sciences of the Quran)*, Beirut: Cutural Press. [in Arabic]
- Sobhani, Jafar. 1962. *Al-Elahiyat ala Hoda al-Ketab wa al-Sonnah wa al-Aghl (Theology Based on the Guidance of the Quran and the Prophet's Practice and the Intellect)*, Qom: World Center for Islamic Studies, Third Edition. [in Arabic]
- Sobhani, Jafar. 2000. *Rasa'el wa Maghalat (Treatises & Utterances)*, Qom: Imam Sadeh (AS) Institute, First Edition. [in Arabic]
- Sobhani, Jafar. 2009. *Farhang Aghaed wa Mazaheb Eslami (Dictionary of Islamic Doctrines and Denominations)*, Qom: Imam Sadeh (AS) Institute, First Edition. [in Farsi]
- Soltani, Mostafa. 2012. "Sefat Khabari az Didgah Emamiyeh wa Motazeleh ba Takid bar Andisheh Seyyed Morteza wa Ghazi Abd al-Jabbar (Narrated Attributes from the Perspective of Imamites and Mutazilites with Emphasis on the Thought of Seyyed Morteza and Ghazi Abd al-Jabbar)". In: *New Religious Thought*, vol. 29, pp. 127-146. [in Farsi]
- Tabarsi, Fazl ibn Hasan. 1988. *Tafsir Jawame al-Jame*, Edited by Abu al-Ghasem Gorji, Tehran: University of Tehran Institute for Publishing and Printing. [in Arabic]
- Tabatabayi, Seyyed Mohammad Hoseyn. 1997. *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran (The Yardstick of the Interpretation of the Quran)*, Beirut: Scientific Foundation for Publications. [in Arabic]
- Watt, William Montgomery. 2001. *Falsafeh wa Kalam Eslami (Islamic Philosophy and Theology)*, Translated by Abu al-Fazl Ezzati, Tehran: Scientific & Cultural, Second Edition. [in Farsi]
- Zamakhshari, Jarollah. 1987. *Al-Kashshaf an Haghaegh Ghawamez al-Tanzil (Discovering the Facts about the Mysteries of Revelation)*, Beirut: Arabic Book Institute, Third Edition. [in Arabic]