



## متافیزیک صفات در مدرسه دینی معتزله و اشاعره

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۰۳

مسعود جعفرزاده کردکندی<sup>۱</sup>

غلامرضا زکیانی<sup>۲</sup>

فهیمة داوری<sup>۳</sup>

### چکیده

مسئله اصلی توحید این است که یگانگی ذات خداوند چگونه با کثرت صفات او سازگاری دارد؟ آیا خداوند دارای صفات است یا خیر؟ اگر صفتی ندارد، پس صفات سمعی چیست. اگر دارای صفات است چه رابطه‌ای با ذات دارند و چگونه می‌توان از ذات و صفات و ساحت الهی سخن گفت؟ دو گونه الهیات تنزیهی و تشبیهی در پاسخ به این پرسش‌ها شکل گرفته و هر یک منجر به برخی محذورات عقلانی شده که نتوانسته‌اند از عهده حل آنها برآیند. گرچه ممکن است تفکیک حقیقت و مجاز نزد معتزله و در موارد اندکی نزد اشاعره بتواند همچون راه‌حلی موضعی عمل کند، اما راه‌حل قابل‌دفاعی نیست و به تبیین دیگری نیاز دارد. این پژوهش به روش توصیفی-تحلیلی می‌کوشد رویکرد متافیزیکی معتزله و اشاعره به صفات را در قالب سه مسئله به ترتیب منطقی بیان کند: آیا صفات هستی‌شناختی‌اند یا معناشناختی؟ از سنخ معانی واقعی‌اند یا نام و اقوال‌اند؟ الهی‌اند یا انسانی؟ پژوهش حاضر بر این است که از رهگذر تفکیک‌های سه‌گانه مذکور و ارائه تبیین نوینی از رویکرد معتزله به راه‌حل بهتری برسد. به طور خلاصه، هرچند اشاعره صفات را هستی‌های دارای معانی واقعی و پیش‌زبانی می‌دانند که خداوند خود را با آن صفات وصف می‌کند و به صورت توقیفی توسط خداوند از طریق وحی و سمع به انسان رسیده‌اند، تدقیق در اندیشه معتزله نشان می‌دهد که صفات اموری معناشناختی از سنخ نام و اوصاف زبانی و انسانی‌اند و به صورت عقلی از طرف انسان به خداوند نسبت داده می‌شوند.

### کلیدواژه‌ها

متافیزیک صفات، وصف، قاضی عبدالجبار، قاضی باقلانی، الهیات تشبیهی، الهیات تنزیهی، حقیقت، مجاز

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. (m\_jafarzade@atu.ac.ir)

۲. دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) (zakiani@atu.ac.ir)

۳. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. (f\_davari@atu.ac.ir)



## **Metaphysics of Attributes in the Religious School of Mu‘tazilites and Ash‘arites**

Masoud Jafarzadeh Kordkandi<sup>1</sup>

Qholamreza Zakiani<sup>2</sup>

Fahimeh Davari<sup>3</sup>

Reception Date: 2021/08/02

Acceptance Date: 2022/01/23

### **Abstract**

The main issue of monotheism is how divine unity is compatible with the plurality of attributes. Hence, the question arises whether God has attributes. If God does not have attributes, then what are the revelatory attributes with which He describes Himself? If God has attributes, what is the nature of these attributes and their relation to His essence? How can one speak of the essence, attributes, and divine realm? The apophatic and analogical theologies have been formed in response to these questions, and each has led to some controversies that they have not been able to solve. Although it is possible that the separation of the truth and the metaphor according to the Mu‘tazilites and in a few cases according to the Ash‘arites, can act as a temporary solution, it does not seem to be a defensible solution and requires another explanation. This descriptive-analytical study tries to express the metaphysical approach of Mu‘tazilites and Ash‘arites about attributes in terms of three issues: Are attributes ontological or semantic? Are they real meanings or names and sayings? Are they divine or human? This research aims to propose a better solution by providing a new reading of Mu‘tazilite approach based on the aforementioned metaphysical one. In short, although the Ash‘arites consider attributes to be entities with real and pre-linguistic meanings which God describes Himself with those, and these attributes have reached humans exclusively through revelation, investigating the Mu‘tazilite approach depicts that the attributes are semantic matters which are derived from human-linguistic names and are attributed to God by humans through the reason.

### **Keywords**

Metaphysics of Attributes, Description, Qāḍī ‘Abd Al-Jabbār, Qāḍī Bāqilānī, Analogical Theology, Apophatic Theology, Truth, Metaphor

- 
1. Ph.D. Student of Islamic Philosophy and Theology, Allameh Tabatabai University, Tehran, Iran. (M\_jafarzade@atu.ac.ir)
  2. Associate Professor, Department of Philosophy, Allameh Tabatabai University, Tehran, Iran. (Corresponding Author) (Zakiani@atu.ac.ir)
  3. Ph.D. Student of Islamic Philosophy and Theology, Allameh Tabatabai University, Tehran, Iran. (F\_davari@atu.ac.ir)

## ۱. مقدمه

قبل از متکلمین، درباره صفات، دو جبهه در مقابل هم قرار داشتند. قدریه و جهمیه همه صفات (حتی صفات انتزاعی) را از خداوند نفی می‌کردند و خدا را ورای شناخت انسان می‌دانستند. آنان صفاتی را که در ظاهر برای خدا بیان شده است مجازی و استعاری می‌دانستند (اشعری ۱۳۹۷ ق، ۱۶۳). در الهیات تنزیهی، خداوند موجودی غیرمتشخص و غیرانسان‌وار تلقی می‌شد. در مقابل، صفاتی و اهل حدیث (مشبهه و مجسمه) همه صفات (حتی حسی و مادی) را برای خداوند ثابت می‌دانستند. در الهیات تشبیهی، خداوند موجودی انسان‌وار و متشخص تصور می‌شد که صفات حقیقی و ظاهری دارد. متکلمین برخی از صفات را برای خداوند ثابت می‌دانستند و برخی را از او سلب می‌کردند، لذا در میانه این دو می‌خواهند تبیینی عقلانی از صفات الهی بدهند که در دوگانه تشبیه و تنزیه مطلق گرفتار نیاید.

اثبات خداوند در گفتمان معتزله و اشاعره عقلانی است. در هر دو گفتمان، نظر برای شناخت خداوند واجب است. اما معتزله وجوب نظر را از ناحیه عقل می‌داند (عبدالجبار ۱۴۱۶ ق، ۴۰) و اشاعره از ناحیه سمع و وحی می‌داند (باقلانی ۱۴۱۸ ق، ۱: ۲۰). تفاوت آنان در منشأ وجوب به مبادی معرفت‌شناختی و نحوه رابطه عقل و نقل/سمع برمی‌گردد. عقل معتزله مستقل از سمع به اثبات خداوند، صفات، حالات و مقاصد الهی می‌پردازد، که تحت اصل توحید و عدل قرار می‌گیرد. اما عقل اشعری تابع سمع است و با مجوز آن به اثبات خداوند و صفات او می‌پردازد. معتزله نه نفی‌گرایی مطلق را درباره صفات قبول داشتند و نه نظر ظاهرگرایانه اهل حدیث را. آنان گرچه نظریه واحد و یکپارچه‌ای درباره صفات نداشتند، اما رویه مشابهی اتخاذ کردند. اشاعره نیز نظریه قدمای ثمانیه را مطرح کردند که رگه‌هایی از نظریات اهل حدیث، مشبهه، صفاتی و کلابیه را در بر داشت. حال که نزد هر دو - با تفاوت‌هایی - ذات و صفات به طور عقلانی اثبات می‌شود، سؤال این است که معتزله چگونه از یک سو به اثبات صفات برای خداوند می‌پردازند (عبدالجبار ۱۴۱۶ ق، ۱۵۱)، و از سوی دیگر آن را از ذات نفی می‌کنند؟ پاسخ به این سؤال در گرو تبیین مسئله متافیزیک صفات است. مسئله این نوشتار صرفاً بیان نظریات صفات نیست، بلکه رویکرد متافیزیکی به آن را بیان می‌کند؛ جدای از این که صفات از چه راهی (عقل/سمع) اثبات می‌شوند، ماهیتشان چیست؟

## ۲. بیان مسئله

در عرف دینی اجماع بر این است که خداوند دارای صفات ثبوتی و ذاتی است که به طور حقیقی به او تعلق دارند. معتزله از یک سو برای خداوند صفاتی را اثبات و از سوی دیگر آن را از وی نفی می‌کنند. اثبات صفات متعدد برای خداوند به تکثر در ذات الهی و انکار آن به تعطیلی صفات می‌انجامد. این مسئله باعث بروز اختلاف درباره صفات شده است. صفات را چه خداوند به خودش اطلاق کند یا انسان آن را به او نسبت دهد، در هر صورت به خداوند تعلق دارند. منتها مسئله تعلق داشتن صفات به خداوند نیست، بلکه آنچه تاکنون بدان پرداخته نشده این است که آیا صفات متعلق به خداوند هستی‌شناختی‌اند یا اسناد آنها به خدا جنبه معرفت‌شناختی دارد؟ معانی صفات واقعی است یا اعتباریات و اقوالی بیش نیست؟ منشأ صدور این صفات انسان است یا خداوند؟ بنابراین الهی یا انسانی بودن صفات به صرف تعلق داشتن به خداوند نیست، بلکه به منشأ صدور و اسناد این صفات مربوط می‌شود که آیا خداوند این صفات را به خود نسبت می‌دهد یا انسان خداوند را با این صفات توصیف می‌کند؟ این مسئله نزد معتزله و اشاعره تحت عنوان توقیفی/قیاسی بودن صفات و رابطه صفت، وصف و موصوف مطرح شده است.

مسئله متافیزیک صفات به ترتیب منطقی در قالب سه سؤال بیان می‌شود. (۱) صفات اموری هستی‌شناختی‌اند یا معرفت‌شناختی؟ (۲) معانی صفات از سنخ واقعیت است یا نام‌نگارانه است؟ و (۳) صفات الهی‌اند یا انسانی؟ همان طور که می‌توانیم مسائل متافیزیک صفات را از هستی‌شناختی/معرفت‌شناختی بودن آغاز و به واقعی/نام‌نگارانه بودن آن، سپس به الهی/انسانی بودن برسیم، همچنین می‌توانیم از انسانی بودن صفات به نام‌نگارانه بودن و معرفت‌شناختی بودن صفات نزد معتزله و الهی، واقعی و هستی‌شناختی بودن صفات نزد اشاعره برسیم. برای این که متافیزیک صفات در کلام معتزله و اشاعره روشن شود، در گام اول نظر معتزله درباره صفات را بیان می‌کنیم و سپس در گام بعد نظر اشاعره را می‌آوریم. در گام سوم و آخر، با توجه به نظریات آنان، به سه سؤال پژوهش پاسخ می‌دهیم و به نتیجه‌گیری می‌پردازیم.

## ۳. رویکرد متافیزیکی به صفات

وقتی از رویکرد متافیزیکی به صفات سخن می‌گوییم معنای خاصی مراد می‌کنیم. رویکرد هستی‌شناختی به رابطه وجودی میان صفات و ذات می‌پردازد. آیا صفات حقیقتی متمایز از ذات دارند یا عین ذات‌اند؟ آیا ذات، در مقام ثبوت و نفس‌الامر، صفاتی دارد؟ آیا

صفات الهی در قرآن مستلزم هستی‌های غیرجسمانی‌اند؟ اتصاف ذات به صفات با وحدت سازگار است؟ استقلال ذات از صفات، وجود و قوام صفات و ذات، مسائلی هستند که در این رویکرد قرار دارند. رویکرد معرفت‌شناختی پرسش از مقام اثبات است که با چه ابزاری و تا چه حد می‌توان صفات را شناخت؟ صفات به تبع ذات شناخته می‌شوند یا مستقل و جدا از آن؟ شناخت ما از صفات ایجابی است یا سلبی؟ رابطه معرفت‌شناختی صفات با وصف و اخبار از صفات نیز در این رویکرد به میان می‌آید. رویکرد معناشناختی به رابطه معنایی صفات با یکدیگر و با ذات خدا می‌پردازد. آیا معانی صفات خدا و مخلوقات یکی است یا مختلف است و چگونه می‌توان به گونه‌ای معنا دار درباره خدا سخن گفت؟ صفات الهی را که با انسان مشترک هستند چگونه بر خداوند اطلاق می‌کنیم؟ صفات معانی مستقل و واقعی‌اند یا نام و قول‌اند؟ این سه حوزه، در عین استقلال، ارتباط منطقی با هم دارند و اتخاذ نوع رویکرد در باب هستی‌شناسی صفات در معرفت‌شناسی و معناشناسی صفات تأثیرگذار است.

#### ۴. صفات خداوند نزد معتزله

معتزله خداوند را به طریق عقلی، یعنی مستقل از سمع و مقدم بر آن، اثبات می‌کنند و دلیل اصلی آنان برای این امر «حدوث» عالم است (ملاحمی ۲۰۱۰، ۴۰-۴۱). در مقابل، فلاسفه اسلامی از دلیل «امکان» سخن می‌گویند (ابن‌سینا ۱۳۷۶، ۵۰-۵۱). نزد متکلمین، عالم آغاز و انجام دارد و حادث زمانی است و فلاسفه از حدوث ذاتی و قدم زمانی سخن می‌گویند. نظر فلاسفه در میانه متکلمین و فلاسفه ارسطویی قرار دارد. ارسطو قائل به خلقت عالم نیست، بلکه عالم از ماده اولی (هیولی) توسط صانع (دمیورژ) صورت‌بندی شده و ماده قدیم و ازلی و ابدی است. فلاسفه اسلامی با مفاهیم حدوث ذاتی و قدیم زمانی سعی کرده‌اند بین رویکرد اسلامی به عالم و خلقت با رویکرد یونانی سازگاری ایجاد کنند. خدای متکلمین خالق است، و آنان در برابر نظریه جوهر متصل به جوهر فرد (لایتجزا) باور دارند تا قدرت خداوند در خلقت و اداره عالم را تبیین کنند. جوهر متصل، که فقط نیاز به محرک دارد، تبیین معقولی از خلقت به دست نمی‌دهد، زیرا نقش خداوند را کاهش می‌دهد. بنابراین باور به جوهری فرد که در ایجاد و بقا و صیوریت خود به بیرون از خود (خدا) نیازمند است سازگاری بیشتری با اندیشه آفرینش دارد (بوهمال ۱۳۹۴، ۹۱-۹۲). این دو رویکرد به الوهیت، ذات و صفات الهی تفاوت‌های بنیادینی با یکدیگر دارند. خدای ارسطو فکرِ فکر است و تشخیص و انسان‌وارگی ندارد، در

حالی که خدای اسلام صفات متعددی دارد که برخی از آنها با انسان مشترک است. بنابراین صفات یکی از محوری‌ترین مباحث کلام است که حتی اختلافات درون‌فرقه‌ای درباره آن وجود دارد.

#### ۴-۱. نظریات صفات نزد معتزله

بیشترین حجم مباحث الهیات اعتزالی را بحث ذات و صفات تشکیل می‌دهد که فلسفه‌ای خاص را پدید آورده است (مروّه ۱۹۷۹، ۶۵۷). مهم‌ترین مسئله در اینجا تلاقی ذات واحد با صفات متکثر است که محذوراتی از جمله تعدد اعتبارات و حیثیات، حدود و تغییر در ذات الهی و... را به دنبال دارد. نظریات صفات نزد معتزله به قرار زیرند.

۱. جعد بن درهم قدری و جهم بن صفوان جبری، در مقام پیش‌قراولان کلام معتزله، به استناد آیات «لیس کمثله شیء» (شوری: ۱۱) و «لا تدرکه الابصار» (انعام: ۱۰۳)، با قول به تنزیه، خداوند را بری از صفات و صفات را نیز سلبی می‌دانستند. جعد اولین کسی بود که صفات الهی را نفی کرد، و جهم نیز نفی صفات را از وی گرفته بود (حنبلی ۱۴۰۶ ق، ۱۱۲). همچنین جهم نخستین فرد غیرصفاتی بود که به هستی‌شناسی و معناشناسی صفات توجه کرده بود (ولفسن ۱۳۶۸، ۲۴۱). به باور جهم، اتصاف خدا به وصف اشکال ندارد، ولی به صفات اشکال دارد. آنان از یک طرف صفات الهی را انکار و از طرف دیگر صفات منصوص الهی را به صورت مجازی برای خداوند اثبات می‌کردند و تعارض بین نگاه عقلانی به صفات و منصوص بودن صفات را با تفکیک حقیقت و مجاز حل می‌کردند. معتزله، در امتداد این رویکرد، به نفی صفات باور داشتند (ابن‌المرتضی ۱۹۸۵، ۱۰۹-۱۱۰). یکی از اصول کلامی واصل بن عطا نفی صفات بود. واصل در وجودشناسی صفات معتقد است هر کس معنا و صفتی را ازلی و قدیم بداند به دو خدای قدیم معتقد شده است. او صفات خدا را به علم و قدرت برمی‌گرداند که این دو، دو اعتبارند (شهرستانی ۱۹۷۷، ۴۶). بنابراین، معتزله با استفاده از تفکیک فوق سعی در حل تعارض پیش‌آمده کرده‌اند.

از نگاه معتزله، خداوند نه جوهر است، نه عرض. از این رو نمی‌توان او را با چشم دید (اشعری ۱۹۵۰، ۱: ۱۵۵). اما در نصّ قرآن بر رؤیت‌پذیری خداوند تأکید شده است. آنان رؤیت را در دنیا و آخرت انکار می‌کردند و به تأویل آیات دال بر رؤیت پرداخته، آن را به لقای الهی تعبیر می‌کردند (عبدالجبار ۱۴۱۶ ق، ۴۵-۴۷). اشاعره رؤیت جسمانی خدا را در دنیا نپذیرفته‌اند، اما در آخرت امکان‌پذیر دانسته‌اند (باقلانی ۱۴۰۷ ق، ۳۰۲).

۲. نظریه عینیت صفات با ذات ابوالهذیل علاف جزء اولین نظریات صفات است که برخی آن را اقتباس از فلاسفه می‌دانند (خیاط ۱۹۸۸، ۹۴-۹۵؛ شهرستانی ۱۹۷۷، ۵۰؛ اشعری ۱۴۲۶ ق، ۱۷۸)، اما شواهدی مبنی بر اقتباس از فلاسفه در دست نیست. بر اساس این نظریه، خداوند عالم است به علمی که همان ذات خداوند است (خیاط ۱۹۵۷، ۵۹)، قادر است به قدرتی که همان ذات خداوند است، و حی است به حیاتی که همان ذات خداوند است (اشعری ۱۹۵۰، ۱: ۱۶۵). بین صفات و ذات اختلافی وجود ندارد و صفات عین ذات‌اند (عبدالجبار ۱۴۱۶ ق، ۱۸۳). برای همین حمل صفات بر خداوند نه حقیقی بلکه اعتباری است، زیرا ذات و صفات یک حقیقت‌اند (الغرابی ۱۹۴۹، ۴۰). همان گونه که ارسطو محرک اول را فکر فکر می‌دانست (اشعری ۱۹۵۰، ۲: ۴۸۳)، بر اساس این نظریه نیز صفات با یکدیگر و با موصوف مترادف‌اند (بلخی ۲۰۱۸، ۲۵۰). در این رویکرد، کثرت از ذات الهی زدوده می‌شود. تفاوت ابوالهذیل با اکثر معتزله این است که او صفات را اثبات کرده (شهرستانی ۱۹۷۷، ۵۰) و آنها را یکی می‌داند، اما اکثر معتزله صفات را نفی می‌کنند (جبائی ۲۰۱۹، ۸۴).

عینیت مد نظر علاف صرفاً مصداقی نیست، بلکه مفهومی نیز هست، زیرا عالم و حی بودن به معنای قادر بودن است. بنابراین اختلاف صفات نزد او به اختلاف مقدرات و معلومات برمی‌گردد (اشعری ۱۴۰۰ ق، ۴۸۶). علاف، که از لحاظ وجودشناختی عینیت صفات با ذات را پذیرفته است، به لحاظ معناشناختی، صفات را سلبی می‌داند. ایراد اصلی نظریه علاف تغایر صفات است، که با قول به عینیت مفهومی و مصداقی آن را به مقدرات و معلومات ارجاع می‌دهد. در واقع، دعوا این بود که خدا صفات دارد یا نه؟ اگر صفات دارد اختلاف صفات چگونه در ذات واحد قابل تبیین است؟ علاف این اختلاف را به بیرون از ذات برد. اما همچنان ایراد این است که اگر صفات عین ذات باشند، اساساً این منجر به نفی صفات می‌شود و ارجاع اختلاف به بیرون از ذات و صفات نیز مورد قبول نیست.

۳. ابراهیم نظام به نظریه سلبی صفات باور داشت. به باور وی وقتی صفتی را به ذات الهی نسبت می‌دهیم، ضد آن (جهل) را از ذات سلب می‌کنیم (اشعری ۱۹۵۰، ۱: ۱۶۶؛ ۲: ۴۸۷). نظام اختلاف را به اختلاف اضداد منفی صفات با ذات الهی می‌دانست (اشعری ۱۹۵۰، ۱: ۲۲۷). لذا اختلاف تعابیر و تصورات درباره صفات به تعدد صفات نمی‌انجامد. بر خلاف علاف، وحدت مفهومی صفات را قبول ندارد و تنها وحدت مصداقی آنها را می‌پذیرد (اشعری ۱۴۰۰ ق، ۴۸۷). تفاوت آنان در این است که نزد نظام

صفت عین ذات نیست، بلکه اثبات ذات و سلب نقص از آن است. مطابق این تصور، خداوند نه تنها نمی‌خواهد ظلم کند، بلکه قادر بر ظلم هم نیست، زیرا عدل الهی ضد آن را از ذات سلب می‌کند (خیاط ۱۹۵۷، ۱۷-۱۸). اما از نظر علاف، خداوند قدرت انجام ظلم را دارد، ولی چون عادل است ظلم نمی‌کند.

۴. نزد معتزله واحدیت و احدیت خداوند مورد تأکید زیادی قرار گرفته است، اما کیفیت حکایتگری و رابطه صفات با ذات همچنان محل مناقشه (صبحی ۱۹۸۵، ۳۱۸) بود و مسئله تباین یا ترادف صفات با یکدیگر هنوز باقی مانده بود. معمر بن عباد با معانی دانستن صفات سعی کرد این مسئله را حل کند. او می‌گفت اختلاف صفات با یکدیگر نه به خود صفات و نه به اختلاف اضداد آنها، بلکه به معانی صفات برمی‌گردد. نظریه معانی در واقع همان نظریه دلالت مفهومی بود که نظام و علاف نتوانسته بودند به روشنی بیان کنند (صبحی ۱۹۸۵، ۳۱۹). مطابق نظریه معانی، خداوند عالم است به علم و علم او معنا است (اشعری ۱۴۲۶ ق، ۱۸۰)، و معنا نیز معنا دارد، به طوری که به معنای غایی نمی‌رسد، بلکه این سیر معانی تسلسلی ادامه دارد. صفات دیگر نیز از دیدگاه وی چنین‌اند. نظریه معانی بر این پیشفرض مبتنی است که اعراض در محل قرار می‌گیرند و به آن قیام دارند (بلخی ۲۰۱۸، ۱۶۴). مطابق این تعبیر، دو جسمی که ساکن‌اند اگر یکی از آنها بدون فاعل بیرونی حرکت کند، نشان می‌دهد که درون آن معنایی وجود دارد که آن را به حرکت درمی‌آورد. این معنا توسط معنای دیگری حلول کرده است، الی غیرالنهاییه (خیاط ۱۹۸۸، ۸۱). بر اساس این نظریه، صفات الهی هستی‌شناختی نیستند، بلکه اموری اعتباری از سنخ معانی ثانوی محسوب می‌شوند (اشعری ۱۹۵۰، ۱: ۱۶۸)، لذا نمی‌توان صفتی را به طور حقیقی به خداوند نسبت داد. ویژگی اساسی این معانی تغییر است، که ذات خداوند از آن منزّه است. وقتی این صفات را در مورد خداوند به کار می‌بریم، معنای اولیه آنها، که مستلزم تغییرپذیری است، مد نظر نیست، بلکه معنای ثانوی آنها که بری از تغییر است مراد است، همانند مثل افلاطونی که واقعیتی فرامادی دارند. اگرچه با معانی دانستن صفات و انتقال اختلاف صفات به معانی، ذات از تغییر و تکثر مصون می‌ماند، اما باز هم این معانی اگر حقیقی و وجودی باشند همان مشکل صفات نزد اشاعره را دارند.

۵. ابوعلی جبائی، در راستای نفی صفات، تقریری از عینیت صفات با ذات بیان می‌کند که بر اساس آن، ذات الهی جانشین صفات است و برای اطلاق صفت به خدا ذات کافی است و معنا و خصوصیتی ورای ذات لازم نیست (اشعری ۱۴۰۰ ق، ۴۸۶). صفات خداوند ازلی‌اند، یعنی ذات الهی علت قادر، عالم و حی است (عبدالجبار ۱۴۱۶ ق،



۱۱۸). ابوعلی این صفات را صرفاً اعتبارات عقلانی می‌دانت (صبحی ۱۹۸۵، ۳۱۹). این نظریه را به عباد بن سلیمان نیز نسبت داده‌اند. نزد عباد، صفاتی چون قادر و عالم برای خدا به این معنا نیست که مفهوم آن عین صفت قادر باشد، بلکه تنها اثبات اسمی برای خدا است (اشعری ۱۴۰۰ ق، ۱۶۵). لذا صفات حقایق مستقل از ذات و ذهن نیستند، بلکه اعتبارات ذهنی‌اند و اختلاف صفات به این اعتبارات است که مستلزم تعدد و تکثر در ذات الهی نمی‌شود. علاوه بر انکار صفات وجودشناختی، عباد خداوند را نیز دارای ذات نمی‌دانت، لذا قید «لنفسه» و «لذاته» را در مورد عینیت صفات برای ذات به کار نمی‌برد (اشعری ۱۴۰۰ ق، ۱۶۴). جاحظ نیز نیابت از ذات را قبول داشت؛ خداوند حی است، نه به حیاتی، و عالم است، نه به علمی (جاحظ ۱۳۸۵، ۴: ۹۰). نظریه نیابت ذات، به ویژه تقریر ابوعلی، در مقابل نظریه عینیت صفات علاف بیان شد. حال، صفات عین ذات چگونه در ذات تحقق دارند؟ اگر عین ذات باشند نفی صفات لازم می‌آید و اگر وجود داشته باشند کجا قرار دارند؟ ایراد نظر ابوعلی این است که صفات نه مستقل‌اند و نه عین ذات. از طرف دیگر، بیرون از ذات و زائد بر آن هم نیستند، پس چگونه وجود دارند؟ این ایراد باعث شد نظریه احوال مطرح شود.

۶. از نظر ابوهاشم، صفات احوالاتی هستند نه موجود و نه معدوم، و نه معلوم و نه مجهول، نه قدیم‌اند و نه حادث (ملاحمی ۱۹۹۱، ۱۸۲؛ ۲۰۱۰، ۱۰۸، ۱۱۷). به لحاظ هستی‌شناختی، ماهیت آن معلوم نیست و در دوگانه وجود/عدم نمی‌گنجد، لذا نه تعدد قدما لازم می‌آید و نه نفی صفات. به لحاظ معرفت‌شناسی نیز در دوگانه علم/جهل قرار ندارد. خدا صفتی واقعی به نام علم ندارد. این که خداوند متصف به صفات است بدین معناست که دارای حالاتی و رای ذات است. عالم بودن خداوند در حال دانستن است، و قادر بودن خدای در حال قدرت داشتن است (ملاحمی ۲۰۱۰، ۱۰۸). ابوهاشم به صراحت وجود هستی‌شناختی صفات را انکار و آن را اقوال و الفاظ اعتباری می‌داند که برای ذات لحاظ می‌شوند (بغدادی ۱۹۷۷، ۱۸۲). خداوند به سبب آنچه در ذاتش بر آن است مستحق صفات است، یعنی به واسطه حال (عبدالجبار ۱۴۱۶ ق، ۱۸۲). از نظر ابوهاشم، صفات نه به تنهایی بلکه در ارتباط با ذات شناخته می‌شوند (بغدادی ۱۹۷۷، ۱۸۲).

بر اساس نظریه معانی و احوال، صفات وجود عینی و خارجی ندارند، بلکه تنها معانی و احوالی هستند که ذهن آنها را درک می‌کند؛ زیرا وجود و عدم مربوط به عالم اعیان است. دشواره اصلی نظریه احوال اعتباری دانستن (معرفت‌شناختی) صفات نیست، بلکه

ابهام ماهوی آن است، که نه وجودی است و نه عدمی. ظاهر این دو گزاره متناقض است. اعتباری بودن صفات نظر اصلی ابوهاشم است، و تعارض حیثیت وجودشناختی آن را نیز رفع می‌کند. زیرا وقتی از وجودی نبودن احوال سخن می‌گوید مراد این است که در عالم خارج وجود ندارد و وقتی از عدمی نبودن آن سخن می‌گوید بدین معناست که معدوم مطلق هم نیست، بلکه امری ذهنی و اعتباری است. لذا این دو گزاره تعارضی ندارند و کاملاً سازگار هستند. بر اساس نظریات معانی و احوال، صفات اموری هستی‌شناختی نیستند که پیشین، قدیم و متعین به وجود واقعی باشند و بتوان تفاوت و تمایز آنها را در عالم اعیان نشان داد، بلکه اختلاف و تمایز اعتباری و زبانی است و توسط عقل به وجود می‌آید و به طریق عقلی به خداوند اسناد داده می‌شود و این اسناد از طریق زبان و توسط انسان صورت می‌گیرد و عقل آن را درک می‌کند.

۷. عبدالجبار صفات را سه قسم می‌داند: (الف) صفات اختصاصی خداوند، مانند قدیر و غنی؛ (ب) صفات مشترک با غیر، بدون اشتراک در کیفیت آنها، مثل قادر و عالم و حی؛ (ج) صفات مشترک خداوند با انسان، با اشتراک در کیفیت نسبت آنها مانند مدرک و مرید بودن (عبدالجبار ۱۴۱۶ ق، ۱۳۰-۱۳۱). رابطه صفات با ذات نزد قاضی همان است که ابوعلی بیان می‌کند؛ خداوند به ذات خویش مستحق صفات وجود قدرت، علم و حیات است. ابوالحسین بصری نیز، مانند ابوعلی و قاضی، بر این باور است که خداوند لذاته این صفات را دارد (بصری ۲۰۰۶، ۷۵) و صفات چهارگانه را برای خداوند ثابت می‌داند، اما قائل به ترادف صفات نیست، بلکه بین معانی این صفات تفاوت می‌گذارد. قاضی دیدگاه علاف درباره صفات را همان دیدگاه ابوعلی می‌داند که علاف نتوانسته بود آن را خوب بیان کند (عبدالجبار ۱۴۱۶ ق، ۱۱۹). هر دوی علاف و ابوعلی از تعبیر «لذاته» استفاده کرده‌اند (اشعری ۱۴۰۰ ق، ۱۶۵).

از مجموع نظریات روشن می‌شود که اولاً آنان به نفی صفات و تنزیه الهی باور دارند؛ ثانیاً از تفکیک حقیقت و مجاز برای حل تعارض اثبات صفات (در شرع) و انکار صفات (در عقل) استفاده کرده‌اند؛ ثالثاً صفات را از سنخ امور اعتباری، معانی<sup>۲</sup>، نام و حالت می‌دانند که واقعیاتی هستی‌شناختی نیستند. این صفات بر معانی دلالت ندارند (ابن‌المرتضی ۱۹۸۵، ۱۳)، بلکه اقوال و اوصافی هستند که صرفاً در زبان وجود دارند. بنابراین صفات نزد آنان تابعی است از عقل‌گرایی حداکثری و فلسفه زبان ایشان. خداوند، فی‌نفسه و جدای از ماسوی، صفت و صورتی ندارد و با خلق ماسوی و ارتباط با غیرخود است که متصف به صفات می‌شود، لذا صفات بیشتر از این که اموری الهی باشند،

اعتبارات انسانی‌اند و این انسان است که مطابق فهم خود از خدا صفاتی را به او نسبت می‌دهد (باقلانی ۱۹۵۷، ۲۱۷) و بیان صفات در سمع و شرع نیز حاکی از تلقی انسان از خداوند است. در واقع، الهیات تنزیهی آنان ناظر بر نفی و انکار هستی‌شناختی صفات است و اثبات آن ناظر به معرفت‌شناختی بودن است. حال، اگر صفات از سنخ هستی نیستند، چه هستند؟ وقتی اسمی یا صفتی به خداوند اسناد می‌دهیم چه چیز به خداوند اطلاق می‌کنیم؟ برای روشن شدن ماهیت صفات لازم است اسم و صفت نزد معتزله و رابطه این دو با هم و سپس رابطه اسم با مسمی و وصف با صفت را بیان کنیم تا تصویری روشن‌تر از صفات الهی نزد معتزله به دست دهیم.

#### ۲-۴. اسم و صفت نزد معتزله

##### ۱-۲-۴. یکسانی اسم و صفت

اسم و صفت نزد معتزله تفاوتی ندارند. هر دو اقوال و کلام، امور معرفت‌شناختی و اعتبارات عقلی هستند (ورستیگ ۱۳۹۱، ۱۲۸). این که آنان بین این دو تمایزی نمی‌گذارند نباید ما را به این اشتباه بیندازد که به تفاوت‌ها و کارکردهای زبان‌شناختی و دستوری این دو واقف نبودند، بلکه عدم تمایز این دو ناشی از رویکردشان به اسماء و صفات است که اسم با قصد نام‌گذار و صفت/وصف با قصد واصف برای نیازی وضع و وصف می‌شوند. قاصد و واضع و واصف نزد معتزله انسان است. بنابراین هر دو در ارتباط با قصد انسانی حادث می‌شوند، لذا تفاوت دستوری و نحوی آنها اینجا اهمیتی ندارد.

##### ۲-۲-۴. یکسانی اسم و تسمیه

نزد معتزله زبان قراردادی انسانی و اجتماعی است که وحی الهی مطابق آن نازل شده است. به تبع آن، بین اسم و موضوع تسمیه رابطه طبیعی، ضروری و مستقیم وجود ندارد، بلکه این ارتباط به واسطه قصد انسانی صورت می‌گیرد (عبدالجبار ۱۹۶۰-۱۹۶۵، ۵: ۱۶۰). اسم به قصد برای مسمی ساخته شده و به تسمیه برمی‌گردد. هر کسی بخواهد چیزی را اسم‌گذاری کند اسمی بر آن می‌گذارد و مسمی کسی است که اسم را می‌سازد. لذا خود واژه‌ها به تنهایی معنا ندارند، بلکه قصد واصف به آنها معنا می‌دهد. در واقع، اسماء مولود اعتبار و نام‌گذاری انسانی‌اند. بر اساس این نظریه، معانی قائم به اجسام مثل حرکت، سکون، رنگ، طعم، علم و... اعراض‌اند. بنابراین معانی نزد معتزله از سنخ اعراض‌اند که تابع قصد و کارکرد هستند. عموم معتزله معانی اسماء حسنی را از خداوند نفی می‌کنند،

بدین معنا که این اسماء و صفات معنا ندارند. اسم و مسمی اقوال اند (اشعری ۱۹۵۰، ۱: ۱۷۲). معتزله در نفی اسماء و صفات الهی به دو شیوه متفاوت عمل کرده‌اند: (الف) اسماء الهی اعلام محض اند که مترادف معنایی با هم دارند و معنا ندارند. علیم، مرید، بصیر و... صرفاً اعلامی هستند که بر صفات دلالت ندارند. بنابراین آنان اسماء الهی را از صفات و معانی جدا کردند. (ب) اسماء الهی اعلام اند با این تفاوت که مابین هم هستند و بر معانی دلالت ندارند، مانند علیم بدون علم، قادر بدون قدرت. نزد معتزله خداوند نه اسماء قدیمی و نه صفات قدیمی ندارد، بلکه صفات خداوند حادث و مخلوق اند و با وضع زبان و مواضع انسانی است که خداوند اسماء و صفات می‌یابد. موطن این معانی ذهن واصف است.

ابوهاشم صفات را احوال حاکی از ذات می‌دانست. این نظریه ایراد نظریه ابوعلی را نداشت که عاجز از تبیین اختلاف صفات و اختلاف صفات با ذات بود. اما ایراد اساسی نظریه او مشخص نبودن ماهیت هستی‌شناختی احوال است که ناظر به این است که اساساً از سنخ اعیان نیستند، بلکه اموری معرفت‌شناختی و اعتباریاتی زبانی انسانی هستند که بر ذات الهی (حوزه اعیان و هستی) وارد می‌شوند.

#### ۳-۲-۴. یکسانی وصف و صفت

صفات نزد معتزله حادث و مخلوق اند و با حدوث زبان و مخلوق بودن آن ارتباط دارند. صفت به دو صورت می‌تواند تصور شود: (الف) صفت به مثابه شیئی حقیقی، موجود، بالفعل، مستقل و زائد بر موصوف؛ (ب) اتصاف شخص یا ذات به وصف خاص بدون وجود صفت مستقل موجود در موصوف (جبائیان و بهشمیه) (اشعری ۱۹۵۰، ۲: ۵۲۹). مثلاً اگر انسان را قادر می‌دانیم فقط او را به این وصف توصیف می‌کنیم. صفت نزد معتزله مستقل از وصف نیست، بلکه در وجود تابع وصف است. نزد معتزله اوصاف تقدم هستی‌شناختی بر صفت دارند. صفت چیزی بیش از وصف نیست. اسم و صفت را واصف و مسمی حادث می‌کنند (عبدالجبار ۱۹۶۰-۱۹۶۵، ۵: ۱۶۰). بنابراین صفات، نه حقایق موضوعی قائم به ذات، بلکه عین وصف واصف اند و مدلولی جز وصف ندارند و بر وجودی مستقل در ذات موصوف دلالت نمی‌کنند. دلیل معتزله بر یکسانی صفت و وصف این است که اهل لغت آن دو را یکی می‌دانند. مثلاً «وعد» و «عده»، «وجه» و «جهه» به یک معنا هستند (باقلانی ۱۹۵۷، ۲۲۱). نزد معتزله چون انسان واصف است، صفات مجازی بودن در گفتمان معتزله می‌تواند دو گونه دلالت و معنا داشته باشد: مجازی بودن در برابر حقیقت، که به وضع اصلی و نقل به وضع جدید برمی‌گردد؛

معنای دیگر این است که خداوند اصلاً صفات هستی‌شناختی و حقیقی و توقیفی ندارد و این انسان است که صفات و اوصافی بر خداوند بار می‌کند، لذا صفات به این معنا نیز اعتباری و مجازی‌اند. معتزله علاوه بر بحث صفات، در هستی‌شناسی و نظام متافیزیکی خود نیز همین گونه عمل می‌کردند. آنان معانی و صفات در اشیاء و اجسام را نفی و آنها را اعراض می‌دانستند مثل حرکت و سکون و غیره، زیرا صفات وصف و قول‌اند (اشعری ۱۹۵۰، ۲: ۳۶۹).

نزد معتزله نسبت دادن وصف و صفت به خداوند یعنی این که واصف یا نام‌گذار آن را به قصد حادث کرده است. اگر قصد واصف نباشد، صفتی نیز در کار نخواهد بود. معتزله در نهایت معانی و صفات الهی را انکار و به اوصاف تحویل می‌کنند. استدلال قاضی عبدالجبار مبنی بر نفی و انکار صفات برای ذات الهی مبتنی بر دو محذور است: محذور قدمای چندگانه و محذور عروض حدوث بر ذات الهی (عبدالجبار ۱۴۱۶ ق، ۱۸۶).

#### ۴-۲-۴. قیاسی بودن اسماء و صفات

معتزله بر اساس رویکرد عقلی به زبان، مسئله ذات و صفات را نیز عقلانی می‌فهمیدند. آنان زبان را عقلانی، قراردادی و قیاسی می‌دانند و به همین سان صفات خداوند را نیز عقلانی، قیاسی، زبانی و قراردادی می‌دانند. ابوعلی اسماء خداوند را قیاسی می‌داند و می‌گوید از هر فعلی که خدا انجام دهد می‌توان اسمی را مشتق کرد. به باور او اهل زبان این اسماء را برای افاده معنا وضع کرده‌اند که دلالت بر احوال الهی می‌کنند (عبدالجبار ۱۹۶۰-۱۹۶۵، ۵: ۱۸۰). آنچه در شرح درباره اسماء الهی بیان شده نه به این اعتبار که سمعی هستند بلکه بدین اعتبار مورد قبول واقع می‌شوند که عقلی‌اند و سمع نیز برای تأیید بر عقل آمده است. قاضی نیز اسماء و صفات الهی را عقلی می‌داند، نه سمعی و توقیفی (عبدالجبار ۱۹۶۰-۱۹۶۵، ۵: ۱۷۹، ۲۳۲). صفات طبق حسن و قبح عقلی بر خداوند اطلاق می‌شوند. هر آنچه عقل به خدا می‌تواند نسبت دهد در مورد خداوند جایز است (عبدالجبار ۱۹۶۰-۱۹۶۵، ۵: ۱۷۵، ۱۸۰). لذا عقل در توصیف و نام‌گذاری خداوند دخالت دارد، مشروط بر این که در زبان و عقل این معانی صحیح باشند و بر معنای حسن دلالت کنند و صفات و معانی قبیح را از خداوند سلب کنند (عبدالجبار ۱۹۶۰-۱۹۶۵، ۵: ۱۷۹، ۲۳۲). قاضی اجرای اسماء و صفات بر خداوند را همانند اجرای آن در غیر (بشر) می‌داند (عبدالجبار ۱۹۶۰-۱۹۶۵، ۵: ۱۷۹). او می‌گوید «مردم بر زبان توافق و تواضع کرده‌اند و تسمیه مسمیات بدون اذن و ورود شرع صورت گرفته است و حسن است

زیرا اشیاء را از طریق آن می‌شناسیم و اخبار از مسمیات به هنگام غیبت اسماء صحیح است، بنابراین همه اسماء حسن‌اند و اسماء حسن جایز است به خداوند اطلاق شوند» (عبدالجبار ۱۹۶۰-۱۹۶۵، ۵: ۱۷۴، ۱۷۹). از نظر قاضی اسم دو گونه است: (الف) القاب محض که اشاری‌اند و اطلاق آنها بر خدا جایز نیست، زیرا خداوند قابل اشاره حسّی نیست؛ (ب) جنس یا صفت‌اند که در صورت نبود منع عقلی و زبانی بر خدا اطلاق می‌شوند (عبدالجبار ۱۹۶۰-۱۹۶۵، ۵: ۱۹۵).

طبق این آموزه، معتزله صفات خداوند را به صفاتی که در سمع نیامده‌اند توسعه داده‌اند، مثل قدیم، مستطیع، طاهر، طیب، عارف (عبدالجبار ۱۹۶۰-۱۹۶۵، ۵: ۲۳۵، ۲۳۳-۲۳۴، ۲۱۷، ۲۲۱؛ ۲۲۳؛ ۲۵۷، ۲۲۱-۲۲۲). در کنار این، برخی از اسماء کتاب و سنّت را نفی کردند. مثلاً متین، لطیف، وتر، جمیل، که معتزله آنها را حقیقی نمی‌دانند، بلکه مجازی تلقی می‌کنند (عبدالجبار ۱۹۶۰-۱۹۶۵، ۵: ۲۵۶، ۲۱۶، ۲۴۶، ۲۵۴، ۲۵۶).

## ۵. صفات الهی در گفتمان اشاعره

متکلمین اشعری درباره صفات نظریه کمابیش یکسانی مطرح کرده‌اند که به «قدمای ثمانیه» مشهور شده و تحول زیادی نیافته است. از این رو تنها نظریه باقلانی را بیان می‌کنیم، زیرا هم از متکلمین طراز اول اشعری است و هم معاصر قاضی عبدالجبار بوده است. در گفتمان باقلانی، صفات خداوند رابطه محکم و جدانشدنی با ذات دارند و ویژگی‌هایی که بر ذات خداوند بار می‌شوند به صفات او نیز سرایت می‌کند. مهم‌ترین ویژگی ذات قدیم بودن آن است که از ناحیه آن صفات خداوند نیز قدیم می‌شوند. خداوند دارای صفات متعدد قدیم است که این صفات در کنار ذات و زائد بر آن قرار دارند. خداوند از ازل این صفات را داشته و زمانی نبوده که خداوند این صفات را نداشته باشد (باقلانی ۱۹۵۷، ۲۱۳-۲۱۴، ۱۹۷-۱۹۸). این دیدگاه درباره صفات به دیدگاه آنها درباره زبان برمی‌گردد. زبان در نگاه اشعری و باقلانی توقیفی- وضعی است (ابوزید ۱۳۸۷، ۹۶)، بدین معنا که از طرف خداوند به حضرت آدم الهام و وحی شده و بشر در ادامه آن را در دست گرفته و متحول کرده است. همچنین کلام، در این گفتمان، نفسی و قدیم است. کلام جزء صفات ذاتی خداوند و مستقل و زائد بر ذات است. او صفات را اموری نفسی و جدای از ذات در نظر می‌گیرد. با نفسی بودن صفات در باقلانی دو گونه ثبات در صفات داریم: (الف) ثباتی که از ناحیه ذات به صفت رسیده است؛ (ب) ثبات و نفسی بودن خود

صفت بدون لحاظ رابطه آن با ذات خداوند. اشاعره مانند سایر متکلمین تقسیمات متعددی برای صفات الهی بیان می‌کنند که تفکیک صفات ذات<sup>۳</sup> از صفات فعل و صفات ثبوتی از سلبی از جمله آنهاست. آنان گرچه صفات الهی را ثبوتی می‌دانند، از نحوه بیان کیفیت این صفات طفره می‌روند و همانند سلف و اهل حدیث در این باره توقف می‌کنند (اشعری ۱۴۳۲ ق، ۱۶۳). نزد باقلانی، صفات ذاتی از ازل تا ابد همراه خداوند وجود دارند و صفات فعل بر فعل الهی دلالت دارند. گرچه صفات ذات قدیم‌اند، اما صفات فعل حادث‌اند.

#### ۵-۱. تمایز وصف از صفت و موصوف

باقلانی برای تبیین این مسئله از زبان کمک می‌گیرد. به نظر او، این که در زبان وضع صورت گرفته بدین معناست که آن امر صفتی دارد، زیرا جایز نیست که وضعی بدهیم که آن را نداشته باشد (باقلانی ۱۴۰۷ ق، ۳۲). انسان را به دلیل صفت انسان بودن انسان می‌نامیم؛ آتش را به خاطر صفت سوزانندگی آتش می‌دانیم. پس اهل زبان صفت را قبول دارند (باقلانی ۱۴۰۷ ق، ۲۵۱) و وصف را حاکی از صفتی موجود می‌دانند (باقلانی ۱۴۰۷، ۳۲). مثلاً سفیدی و سیاهی به سفید و سیاه ارجاع دارند. از نظر باقلانی معانی و صفات از پیش و به طور مستقل موجودند و الفاظ، اقوال و اوصاف (ما یا خداوند) غیر از صفت است (باقلانی ۱۹۵۷، ۲۱۶) و تنها حکایتگر از آنهاست. درباره وصف و صفات الهی نیز وصف را اقوال و حاکی از صفات و معانی نفسی زائد بر ذات الهی می‌دانند، در حالی که خدای معتزله از ازل صفت ندارد و با خلقت ماسوی اسماء و صفات پدید می‌آیند (باقلانی ۱۹۵۷، ۲۱۷). نزد باقلانی صفت شیئی است که در موصوف یافت می‌شود و وصفی را کسب می‌کند که نعت از صفت است (باقلانی ۱۴۰۷ ق، ۲۴۳). بدون صفت نمی‌توان خدا را به چیزی وصف کرد. صفات توقیفی و سمعی هستند (باقلانی ۱۴۰۷ ق، ۲۳۳) و خداوند خودش را با این صفات خوانده و کلام حاکی از وصف واصف (خداوند) (باقلانی ۱۹۵۷، ۲۱۵-۲۱۶) از صفات خودش است. صفات معنای نفسی‌اند که هستی واقعی دارند، نه این که ملکه، فعل و حالت باشند. صفات خداوند ثابت و قدیم‌اند، لذا تغییر نمی‌کنند، زیرا از ازل با اویند. وصف قول واصف تعالی است که دارای صفتی است. وصف کلام مسموع است و هم غیر از صفات ذات است، هم غیر از صفات فعل، بلکه حاکی از آنهاست (باقلانی ۱۴۰۷ ق، ۲۴۳-۲۴۵). صفت به لحاظ هستی‌شناختی بر وصف مقدم است و در وجود وابسته به الفاظ به کار برده شده توسط

واصف نیست (باقلانی ۱۹۵۷، ۲۱۳-۲۱۵)، بلکه جدای از وجود واصف، و جدای از این که در زبان واژه‌هایی بر آن دلالت کنند یا نه، وجود دارد (باقلانی ۱۹۵۷، ۲۲۷). در صفت صدق و کذب راه ندارد. وصف حکایتگر از صفتی موجود در ذات موصوف و مستقل از آن است. وصف از صفت صادر می‌شود و قابلیت صدق و کذب دارد (باقلانی ۱۴۰۷، ق، ۲۴۵)، چون صبغه معرفتی و گزاره‌ای دارد. مثلاً علم و قدرت صفاتی مستقر در ذات‌اند (باقلانی ۱۹۵۷، ۲۱۳)، که اگر از آن اخبار بدهیم امکان دارد گزاره ما صادق یا کاذب باشد، و این ربطی به خود صفت ندارد. بنابراین وصف نزد اشاعره به صفت ارجاع دارد، نه بالعکس. به باور باقلانی، صفت نزد معتزله غیر از وصف واصف نیست، خدا در ازل و قبل از خلقت مخلوقات اسم و صفت نداشته و خود را وصف نمی‌کرده، بلکه خلق بر او اسم نهاده‌اند (باقلانی ۱۴۰۷، ق، ۲۴۸).

#### ۵-۲. یکسانی اسم و مسمی

باقلانی معنای درونی و کلام را یکی می‌داند و در سطح زبان میان اسم و مسمی تفاوتی نمی‌گذارد (باقلانی ۱۹۵۷، ۲۲۷). از نظر او، اهل حق معتقدند: «اسم عیناً و ذاتاً همان مسمی است و عملیات تسمیه مجازی است، نه حقیقی» (باقلانی ۱۹۵۷، ۲۳۳-۲۳۶)، زیرا اسمی جدای از مسمی نیست که نام‌گذاری برای آن صورت بگیرد. اسم غیر از تسمیه است (باقلانی ۱۴۰۷، ق، ۲۵۱)، یعنی یا خود مسمی است یا صفتی متعلق به مسمی (باقلانی ۱۴۰۷، ۲۵۸). او یکسانی اسم و تسمیه را به معتزله منسوب می‌داند. اسم همان قول کسی است که نام‌گذاری می‌کند، که با توجه به توقیفی بودن اسماء نزد وی، خداوند نام‌گذار است (باقلانی ۱۹۵۷، ۲۳۰). اما تمام صفات منصوص دارای واقعیت وجودی‌اند (باقلانی ۱۹۵۷، ۲۲۷). در صفات دینی، صفت تابع اسماء است، بنابراین صفت گاهی مشتق از اسم است و گاهی صفات نفسی و به اصطلاح زبان جامدند (باقلانی ۱۴۰۷، ۲۵۰). بنابراین رابطه لفظ و معنا (دال و مدلول) در این نگاه به صورت تعریف‌شده و پیشینی خود را نمایان می‌کند، گویی که لفظ و معنا یکی‌اند. باقلانی برای یکسانی اسم و مسمی هم از زبان و هم از سمع (نص) دلیل می‌آورد (باقلانی ۱۴۰۷، ق، ۲۶۰): «ما تعبدون من دونه الا الاسماء سمیتموها انتم و اباءوکم ما انزل الله بها من السلطان» (یوسف: ۴۰). اسماء تسمیه نیستند، بلکه اشخاص‌اند (باقلانی ۱۴۰۷، ق، ۲۶۰): «سبح اسم ربک الاعلی» (اعلی: ۱) و «لا تأکلوا مما لم یذکر اسم الله علیه» (انعام: ۱۲۱). بنابراین اسماء خدا یا خود اویند یا صفات ذاتی و فعلی اویند (باقلانی ۱۴۰۷، ق، ۲۶۱).



اسماء فعل برای ذات‌اند؛ ذات می‌تواند بدون آنها هم وجود داشته باشد (باقلائی ۱۹۵۷، ۲۳۰).

حال، اگر اسم همان مسمی باشد، اسماء الهی متفاوت‌اند و مسمی واحد، لذا تکثر در مسمی لازم می‌آید. به نظر باقلائی، اسماء در عبارات تکثر دارند، نه در ذات. تکثر در تسمیه است (باقلائی ۱۹۵۷، ۲۶۲). نبی اکرم (ص) می‌فرماید: «لله تسعه و تسعون اسما من احصاها دخل الجنة» (باقلائی ۱۹۵۷، ۲۶۲) و «لله اسماء الحسنی فادعوه بها» (اعراف: ۱۸۰). استدلال باقلائی برای دفع محذور تکثر در ذات الهی بیشتر به نفع معتزله است تا خودش، زیرا آنان اسم را همان تسمیه می‌دانستند نه عین مسمی، لذا اختلافات به تسمیه برمی‌گردد، نه مسمی. از نظر باقلائی، اسماء الهی بین انسان و خدا مشترک نیستند، اما تسمیه می‌تواند بین انسان و خدا مشترک باشد (باقلائی ۱۹۵۷، ۲۶۴). اسما عام و خاص ندارند، زیرا ذوات و معانی‌اند و عام و خاص برای قول و تسمیه به کار می‌رود (باقلائی ۱۹۵۷، ۲۶۵).

با حقیقی دانستن صفات، و یکسانی اسم و مسمی، زبان دین نیز حقیقی خواهد بود. حقیقی دانستن زبان دین نیز نشان از توقیفی بودن زبان دارد. باقلائی برای توقیفی بودن زبان از آیه «کن فیکون» استفاده می‌کند، که باب مصدری آن بیان شده و در کلام عرب مساوی با حقیقت است (باقلائی ۱۹۵۷، ۲۷۴). وقتی می‌گوییم اشاعره استعمال و اسناد صفات را درباره خداوند حقیقی می‌دانند نه مجازی، دو گونه می‌توان از آن مراد کرد: (الف) حقیقت در مقابل مجاز؛ (ب) چون صفات از سنخ امور هستی‌شناختی و معانی واقعی‌اند (باقلائی ۱۹۵۷، ۲۲۲)، صفات الهی به این معنا نیز مشتمل بر معانی حقیقی‌اند. اگر صفات و اسما، قبل از خلق ماسوی، وجود داشته‌اند (باقلائی ۱۹۵۷، ۲۱۹) و قدیم‌اند، این بدان معناست که وضعی زبانی از سوی انسان در کار نبوده، لذا هم زبان توقیفی است، هم صفات. زیرا صفات هم وجود واقعی دارند، هم معانی حقیقی. وضع زبانی (توقیفی بودن) حاکی از صفات هستی‌شناختی است و الفاظ زبان (کلام) خبر از صفات می‌دهند. باقلائی نیز همانند معتزله اسم و صفت را یکی می‌داند. یکی دانستن اسم و صفت نزد معتزله و اشاعره اتفاقی و ظاهری است، زیرا معتزله اگر آنها را یکی می‌دانند به جنبه نام‌انگارانه، اعتباری و قراردادی بودن آن می‌اندیشند، و اشاعره به پیشینی بودن، توقیفی بودن، و هستی‌شناختی بودن و از سنخ معانی واقعی بودن آن باور دارند.

### ۵-۳. توقیفی بودن صفات

در این که منشأ صدور صفات و راه دسترسی به آن چیست، میان متکلمین اختلاف وجود دارد و دو رویکرد توقیفی و قیاسی مطرح است. رویکرد اشاعره در این باره تابعی از تقدم سمع بر عقل نزد آنان است. اگر سمع مقدم بر عقل باشد، به طریق اولی نیز صفات الهی توقیفی خواهند بود و عقل در آن نقشی ندارد، کما این که زبان نیز در گفتمان اشعری توقیفی است.

اشاعره و باقلانی بر مبنای نگاهشان به زبان به مثابه توقیف الهی و کلام نفسی، در بحث اسماء و صفات به توقیفی بودن آنها باور دارند. بنابراین عقل در اسماء و صفات الهی دخالت ندارد و تنها آنچه را در نصّ و سمع آمده از طریق نصّ و سمع اثبات می‌کند. اما چون کیفیت آنها در سمع به روشنی نیامده و از عقل نیز کمک نمی‌گیرند، لذا قائل به توقف در کیفیت آن هستند (شبهه اثبات بلاکیف حنابله). بنابراین نمی‌توان صفاتی خارج از صفات منصوص که خداوند به خودش منتسب می‌کند به وی اطلاق کرد (بغدادی ۱۳۴۶ ق، ۱۱۶؛ اشعری ۱۴۲۶ ق، ۳۸۵). عقل در نامیدن خداوند دخالت ندارد و صفات خداوند با فضل خود خدا شناخته می‌شوند. علاوه بر اشاعره و اهل سنت، معتزله بغداد نیز به توقیفی بودن صفات الهی باور دارند، بدین معنا که اطلاق صفاتی مثل ابالمکارم و ابیض‌الوجه و سخی به خدا جایز نیست (زمخشری ۱۴۰۷ ق، ۱۶۹). به عبارتی، اشتقاق اسم از اسماء و افعال الهی به غیر از آنچه در سمع بیان شده اعتباری ندارد و جایز نیست. از نظر باقلانی، خداوند این صفات را دارد و نصّ و سنت و اجماع هم بر آن وجود دارد، لذا صفات خدا تسمیه انسانی و افعال بندگان نیست (باقلانی ۱۴۰۷ ق، ۲۵۰)، یعنی صفات خدا هستی‌های همزاد الهی‌اند، نه اعتبارات و وصف و نام‌گذاری انسانی. با توجه به نگاه زبانی باقلانی، می‌توان گفت صفات به طور پیشینی و مستقل وجود دارند و بود و نبود ماسوی تأثیری در آنها ندارد و فراتاریخی‌اند. لذا او تنها به صفات منصوص در کتاب و سنت بسنده کرده و از مداخله عقل در آن خوداری می‌کند. به نظر رازی در کلام باقلانی برخی از صفات عقلی که در سمع نیامده را می‌توان به خدا اطلاق کرد (رازی ۱۳۲۳ ق، ۱۸). این که باقلانی برخی از صفات عقلی را به طور محدود بر خداوند اطلاق می‌کند نشان از تغییر جهتی است که در کلام وی رخ داده است. او از اشعری کمی فاصله گرفته و در میانه دیدگاه معتزله و اشعری در تردید است. هرچند طبق مبانی کلامی، توقیفی بودن صفات بیشترین سازگاری را با دیدگاه‌های وی دارد، می‌پذیرد که برخی از صفات را می‌توان از ناحیه عقل به خداوند اطلاق کرد. او در باب زبان نیز در

میانه توقیفی بودن و اصطلاحی بودن منشأ زبان در تردید است، هرچند مبانی کلامی وی با توقیفی بودن منشأ زبان و صفات سازگارتر است. این رویکرد باقلانی تحت تأثیر معتزله است. همچنین در بحث اعجاز نیز نظم قرآن را گاهی مانند معتزله به لفظ و گاهی به معانی می‌داند (باقلانی، ۱۹۷۱، ۲۶، ۳۵). او از نظریه جبرگرایانه کسب اشعری گذر کرده و تقریری از آن می‌دهد که جایی برای اختیار انسان باز کند. اشعری استطاعت را همزمان با خلق افعال توسط خداوند می‌دانست و بر این بود که قدرت حادث در فعل تأثیری ندارد، اما باقلانی آن را در فعل مؤثر می‌داند هرچند می‌گوید تأثیر آن در جنس فعل است. بنابراین تغییر رویکرد باقلانی در بحث زبان و صفات آشکار است.

در نگاه اولیه تصور این است که باقلانی در بحث اثبات ذات و اثبات صفات رویکرد ناسازگار و متناقض‌نمایی داشته باشد. زیرا از یک طرف مشابه معتزله در اثبات ذات از رویکرد عقلانی بهره می‌گیرد، و از طرف دیگر بر خلاف رویکرد عقلی صفات را با نص کتاب اثبات می‌کند. اما رویکرد او با مقدم دانستن نص و سمع بر عقل هیچ منافاتی ندارد و سازگار است. زیرا اولاً وجوب نظر برای شناخت خداوند نزد باقلانی از ناحیه سمع است نه عقل، و خداوند در آیات زیادی به پیروی از عقل فرمان داده است (باقلانی ۱۴۲۱ ق، ۲۰)؛ دیگر این که، بعد از اثبات ذات، دوباره رویکرد نص‌گرایانه و سمعی خود را پی می‌گیرد و در بحث صفات کلاماً نص‌گرا است (باقلانی ۱۴۰۷ ق، ۲۹۵). او آیات «و ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي» (ص: ۷۵) و «بيقي وجه ربك ذوالجلال و الاكرام» (الرحمن: ۲۷) را به منزله دلیلی بر اثبات صفات خداوند می‌آورد.

## ۶. متافیزیک صفات در گفتمان معتزله و اشاعره

۱-۶. رویکرد اشاعره به متافیزیک صفات  
نزد اشاعره ویژگی‌های ذات الهی به صفات نیز سرایت پیدا می‌کند. ذات الهی قدیم، غیرمخلوق، ازلی و ابدی، نازمانمند و نامکانمند، و نازیانمند است؛ صفات نیز چنین ویژگی‌هایی دارند. ذات هستی واقعی دارد، صفات نیز هستی واقعی دارند و زائد بر ذات‌اند. عالم بودن یعنی پذیرفتن حقیقت وجودی به نام علم که خارج و زائد بر ذات الهی قرار دارد (بغدادی ۲۰۰۳، ۷۶). همان گونه که ویژگی‌های ذات به صفات سرایت پیدا کرده، استقلال ذات نیز به صفت راه یافته است. صفات استقلال هستی‌شناختی از ذات دارند و به طور مستقل از ذات هم شناخته می‌شوند. صفات مستقل از این که واصف انسانی آن را وصف یا از آن اخبار دهد وجود دارند، لذا مستقل از انسان و عقل او شناخته

می‌شوند. به همین خاطر است که در گفتمان اشعری صفات الهی را سمعی و توقیف الهی می‌دانند و عقل به جز موارد معدودی حق بحث درباره آنها را ندارد. همچنین، صفات از لحاظ معناشناختی نیز از سنخ معانی واقعی و مستقل‌اند.

همچنین ترتیب منطقی این سه مسئله نزد اشاعره متفاوت از معتزله است. نزد اشاعره کنه ذات الهی قابل شناخت نیست و شناخت از راه صفات به دست می‌آید. ظاهر امر این است که انسان خدا را از طریق صفاتش می‌شناسد، اما در واقع این شناختی است که از طرف خداوند ارائه شده نه این که از طرف انسان کسب شده باشد. از این رو صفات الهی‌اند، نه صرفاً بدین معنا که به خداوند تعلق دارند، بلکه بدین معنا که منشأ صدور آنها خداوند است و از مرتبه متعالی هستی به واسطه وحی به دست انسان رسیده‌اند. چه انسان و ماسوی خلق می‌شدند چه نمی‌شدند، خداوند از ازل و به طور پیشینی دارای این صفات مستقل و معین بود و وجود و عدم انسان و جهان در آن تأثیری ندارد.

همان گونه که صفات الهی ناتاریخمند و قدیم‌اند، وحی (صفت ذات) نیز قدیم و ناتاریخمند است و رابطه تاریخی روشن با انسان و عالم ندارد. به تبع این نوع نگاه به صفات و وحی، گونه‌ای ثبات و جاودانگی در معنای وحی نزد اشاعره شکل گرفته که همان سان که صفات الهی در قدیم بودن و ثبات تابع ذات الهی‌اند، فهم ما از وحی نیز همچون خود وحی ثابت، کامل و ناتاریخی است. متافیزیک صفات نزد اشاعره تلاش برای ارائه شناخت و تصویری الهی، غیرمتشخص و غیرانسان‌وار از خداوند است.

#### ۲-۶. رویکرد معتزله به متافیزیک صفات

معتزله ذات الهی را کاملاً از صفات تفکیک می‌کنند، لذا ویژگی‌ها و خصوصیات ذات به صفات سرایت نمی‌کند. بنابراین صفات خداوند حادث، مخلوق، زمانمند و زبانمند هستند و هستی آنها نه از سنخ وجودات هستی‌شناختی، بلکه معرفت‌شناختی، ذهنی و بین‌الذهانی است. اتصاف خداوند به عالم بودن بدین معنا نیست که حقیقتی وجودی به نام علم در خداوند وجود دارد (عالم بنفسه لا بعلم) (اشعری ۱۴۰۰ ق، ۱۶۴). همان گونه که صفات از سنخ وجود نیستند بلکه وجودی ذهنی دارند، به لحاظ معرفت‌شناختی نیز توسط عقل انسان اسناد داده می‌شوند و اثبات و شناخته می‌شوند. بنابراین، صفات الهی عقلانی‌اند، نه سمعی، و سمع تنها برای تأکید بر عقل آمده است. لذا در موارد بسیاری، بیان سمعی صفات تأویل به بیان عقلی می‌شود تا تعارضی با عقل نداشته باشد. همان گونه که صفات جدای از ذات وجود واقعی و مستقل از ذات ندارند و در ارتباط با

ذات شناخته می‌شوند (نظریه عینیت و احوال)، از لحاظ معناشناختی نیز معانی واقعی ندارند، بلکه از سنخ نام و اعتباریات تابع قصد و اوصاف هستند. گرچه برخی همچون معمر بن عباد معتقدند که صفات معنا دارند و ظاهراً هر دو گفتمان بر معنایی بودن صفات متفق‌اند، اما اختلافشان درباره معنای صفات جدی است و در معنای معنا اختلاف دارند. معتزله معنا را دارای وجه معرفت‌شناختی و زبانی می‌دانند، که عبارت است از اقوال، و اشاعره آن را از سنخ هستی‌شناختی می‌دانند که عبارت است از شیء که امری وجودی است نه عدمی.

نزد معتزله می‌توان سه گونه تبعیت در صفات در نظر گرفت: هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و معناشناختی. از هر سه لحاظ، صفات تابع عقل و زبان انسان هستند. همچنین ترتیب منطقی این سه مسئله نزد معتزله چنین است که صفات وجود و معنای واقعی و حقیقی ندارند و از سنخ هستی نیستند، بلکه از سنخ اعتبارات ذهنی و عقلی‌اند که به اقوال و اوصاف تحویل شده‌اند و تابع قصد و اوصاف و واضح انسانی هستند، لذا صفات به لحاظ معناشناختی نام‌انگارانه‌اند و زبانی-انسانی‌اند، که از ناحیه پایین به مرتبه بالای هستی (خداوند) نسبت داده می‌شوند. مطابق این تلقی، وجود و عدم انسان در وجود و عدم صفات (حتی صفات ذاتی) تأثیر دارد و خداوند در تعامل با خلقت عالم و انسان است که این صفات را دارد (باقلانی ۱۹۵۷، ۲۱۷). لذا صفات اموری پسینی، برساختی و ارتباطی هستند. معتزله بیشتر صفات را تأویل عقلی می‌کنند، در حالی که اگر از ناحیه خدا توقیف شده باشند نباید چنین تأویلی بپذیرند، بلکه چون تأویل‌پذیرند می‌توان گفت این خداوند است که از زبان و از ناحیه فهم عقلی انسان خود را توصیف می‌کند. لذا صفات، مطابق فهم و عقل انسان تأویل می‌شوند. ملاک معتزله در اسناد صفات به خداوند عقل و اخلاق است، لذا برخی از صفات که در سمع نیامده بر خداوند اطلاق و برخی صفات که در سمع بیان شده از وی نفی می‌شود. از آنجا که صفات اموری حادث و تاریخمند هستند و وحی به مثابه صفت فعل الهی حادث و تاریخمند است و با انسان و عالم رابطه‌ای معنادار و تاریخمند دارد، وحی نیز تاریخمند فهم می‌شود و فهم ما از وحی در طول زمان و با توجه به شرایط تغییر می‌کند. متافیزیک صفات نزد معتزله تلاشی برای برساخت و ترسیم صورتی انسانی و مشخص از خداوند مطابق فهم عقلی انسان است.

## ۷. نتیجه‌گیری

همان گونه که در ابتدا بیان شد، رابطه صفات با ذات الهی یکی از مهم‌ترین مباحث در

مسئله توحید است. مطابق دیدگاه باقلانی و اشاعره، خداوند دارای صفات سمعی است و عقل در اسناد صفات خارج از سمع به خداوند ناتوان است. در نتیجه با اسناد این صفات متعدد و متکثر به خداوند به دامان الهیات تشبیهی می‌افتیم که باقلانی با ترجیح نص و سمع بر عقل بدان تن می‌دهد. همچنین نزد باقلانی و اشاعره، خداوند قبل از خلق ماسوی و خلق زبان از ازل دارای صفات بوده، بدین معنا که صفات الهی هستی‌های واقعی دارای معانی حقیقی هستند که از جانب خدا به خودش اطلاق شده و از طریق وحی و سمع به انسان رسیده و در قالب اوصاف و به صورت زبانی بیان شده است. این تعبیر زبانی، ترجمان کلام نفسی خداوند است، لذا بود و نبود زبان و انسان در صفات الهی تأثیری ندارد. از طرف دیگر، بر اساس رویکرد معتزله و قاضی عبدالجبار، خداوند علاوه بر صفات سمعی دارای صفات عقلی است. اما اسناد صفات (سمعی و عقلی) به خداوند نه تنها به الهیات تشبیهی منجر نمی‌شود، بلکه با تقدم عقل بر سمع، در راستای نگاه تنزیهی و نفی صفات معتزلیان قرار دارد. توضیح این که نزد معتزله کنه ذات قابل شناخت نیست و ایشان صفات را نیز نفی می‌کنند، لذا شناخت خداوند از طریق صفات وی (سمعی) ممکن نخواهد بود. از طرف دیگر، ایشان صفاتی را برای خداوند اثبات می‌کنند. گرچه این تعارض از طریق حقیقت/مجاز تبیین‌پذیر است، اما با قبول صفات حداقلی و لذاته برای خداوند، تعارض همچنان باقی است.

به این ترتیب، با تفکیک سه مسئله در متافیزیک صفات می‌توان راه‌حلی قابل دفاع بیان کرد. همانند نظریه رایج، نگارندگان باور دارند که صفات به خداوند تعلق دارند، اما نه بدین معنا که صفات حقیقی هستند و خداوند منشأ صدور و اسناد این صفات است، بلکه بدین معنا که منشأ صدور این صفات و اسناد آن به خداوند انسان است. صفات اموری معرفت‌شناختی و اعتبارات عقلی هستند که انسان از طریق کاربرد زبان آنها را به خداوند نسبت می‌دهد. بر این اساس، می‌توان فهمی عمیق‌تر از دیدگاه معتزله حاصل کرد که بر اساس آن تعارض ذکرشده در بالا به طور کامل مرتفع گردد. معتزله در نفی صفات مرادشان صفات قدیم و زائد بر ذات است و در اثبات مرادشان صفات مخلوق (انسانی) و حادث است. آنچه ایشان نفی می‌کنند صفات هستی‌شناختی، دارای معانی واقعی و الهی است و آنچه اثبات می‌کنند اوصاف معرفت‌شناختی، نام‌انگارانه، زبانی و انسانی است. در مقام غیرزبانی، تفکیکی بین ذات و صفات نیست و به تعبیر معتزله ذات جانشین صفات است، ولی در مقام زبانی، تفکیک بین ذات و صفات، وصف و صفت، اسم و صفت

پیش می‌آید. استفاده از ترکیب‌های زبانی درباره خداوند هنگامی ضرورت پیدا می‌کند که در مقام زبان به دنبال بیان و استدلال باشیم.

### کتاب‌نامه

- ابن‌المرتضی. ۱۹۸۵. *المنیة والأمل للقاضی عبدالجبار*. تحقیق عصام الدین محمدعلی. الاسکندریه: دارالمعرفة الجامعية.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۷۶. *الالهیات من کتاب الشفاء*. حقه حسن حسن‌زاده‌آملی. قم: المکتب الاعلام الاسلامی.
- ابوزید، نصر حامد. ۱۳۸۷. *رویکرد عقلانی در تفسیر قرآن*. ترجمه احسان موسوی خلخالی. تهران: نیلوفر.
- اشعری، ابوالحسن. ۱۳۹۷. *ق. الابانه عن اصول الديانه*. حقه فوقیه حسین محمود. القاهره: دارالانصار.
- اشعری، ابوالحسن. ۱۴۰۰. *ق. مقالات الاسلامیین*. ویراست: فرانس شتاينر.
- اشعری، ابوالحسن. ۱۴۲۶. *ق. مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*. ج. ۲. حقه نعيم زرزور. المکتبه العصريه.
- اشعری، ابوالحسن. ۱۴۳۲. *ق. الابانه عن اصول الديانه*. حقه ابو عبدالله العصیمی. الرياض: مدار المسلم للنشر.
- اشعری، ابوالحسن. ۱۹۵۰. *مقالات الاسلامیین*. طبعه محمد محی‌الدین عبدالحمید. مصر: مکتبه النهضه المصريه.
- باقلانی، ابی‌بکر. ۱۴۰۷. *ق. تمهید الاوائل و تلخیص الدلائل*. حقه شیخ عمادالدین احمدحیدر. بیروت: مؤسسه الکتب الثقافیه.
- باقلانی، ابی‌بکر. ۱۴۲۱. *ق. الانصاف فی ما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به*. تحقیق و تعلیق و تقدیم محمد زاهد بن الحسن الکوثری. قاهره.
- باقلانی، ابی‌بکر. ۱۹۵۷. *التمهید*. حقه اب ریشارد یوسف مکارثی. بیروت: الکتبه الشریقه.
- باقلانی، ابی‌بکر. ۱۹۷۱. *اعجاز القرآن*. مصر: دارالکتب و الوثائق القومیه.
- بصری، ابوالحسن. ۲۰۰۶. *تصفح الادله*. عنی بتحقیق مابقی منه ویلفرد مادلونگ و زابینا اشمیتکه. فیسبادن.
- بغدادی، عبدالقاهر. ۱۳۴۶. *ق. اصول الدین*. بیروت: دار صادر.
- بغدادی، عبدالقاهر. ۱۹۷۷. *الفرق بین الفرق*. بیروت: دارالآفاق الجدیده.
- بغدادی، عبدالقاهر. ۲۰۰۳. *اصول الايمان*. حقه ابراهیم محمد رمضان. بیروت: مکتبه الهلال.
- بلخی. ۲۰۱۸. *کتاب مقالات*. تحقیق حسین خانصو و اخرون. الاردن: دارالفتح.
- بوهلال، محمد. ۱۳۹۴. *اسلام اهل کلام*. ترجمه علی‌رضا باقر. تهران: نگاه معاصر.
- جاحظ. ۱۳۸۵. *الحيوان*. تحقیق عبدالسلام محمد هارون. بیروت.
- جباتی. ۲۰۱۹. *کتاب المقالات*. تحقیق اوزکان شمشک و آخرون. اسطنبول.

- جوینی، امام الحرمین. ۱۹۵۰. الارشاد الی قواطع الادله فی اصول الاعتقاد. تحقیق محمد یوسف موسی، علی عبدالمنعم عبدالحمید. القاهره: مکتبه الخانجی.
- حنبلی، ابن عماد. ۱۴۰۶ ق. شذرات الذهب، ج. ۲. تحقیق محمد الارناووط. دمشق-بیروت: دار ابن کثیر.
- خیاط، ابولحسین. ۱۹۵۷. الانتصار و الرد علی ابن الراوندی الملحد. بیروت: المطبعة الكاثولیکیه.
- خیاط، ابولحسین. ۱۹۸۸. الانتصار و الرد علی ابن الراوندی الملحد. لبنان: دارالندوه الاسلامیه.
- رازی، فخرالدین. ۱۳۲۳ ق. لوامع البینات شرح اسماء الله تعالی و الصفات. القاهره: د.ن.
- زمخشری. ۱۴۰۷ ق. الکشاف، ج. ۲. بیروت: دارالکتب العربی.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. ۱۹۷۷. الملل و النحل، ج. ۱. تقدیم عبداللطیف العبد. القاهره: الانجلو المصریه.
- صبحی، احمد محمود. ۱۹۸۵. فی علم الکلام: دراسه فلسفیه لآراء الفرق الاسلامیه فی اصول الدین: المعتزله. بیروت: دارالنهضة العربیه للطباعه و النشر.
- عبدالجبار. ۱۴۱۶ ق. شرح الاصول الخمسه. تحقیق عبدالکریم عثمان. مصر: مکتبه وهبه.
- عبدالجبار. ۱۹۶۰-۱۹۶۵، المغنی فی ابواب التوحید و العدل. تحقیق طه حسین و آخرون. القاهره: الدارالمصریه للتالیف و الترجمه.
- الغرابی، علی مصطفی. ۱۹۴۹. ابوالهذیل العلاف اول متکلم اسلامی تأثر بالفلسفه. القاهره: مکتبه الحسین التجاریه، مطبعه حجازی.
- مروّ، حسین. ۱۹۷۹. النزعات المادیه فی الفلسفه العربیه الاسلامیه. بیروت: دارالفارابی.
- ملاحمی، محمود. ۱۹۹۱. المعتمد فی اصول الدین. عنی بتحقیق مابقی منه مارتن مکدرمت، ویلفرد مادلونخ. لندن: الهدی.
- ملاحمی، محمود. ۲۰۱۰. الفائق فی اصول الدین. تحقیق فیصل بدیرعون. قاهره، دارالکتب و الوثائق القومیه.
- ورستیگ، کیس. ۱۳۹۱. تاریخ مطالعات زبان شناسان مسلمان. ترجمه زهرا ابوالحسنی. تهران: سمت.
- ولفسن، هری اوسترین. ۱۳۶۸. فلسفه علم کلام. ترجمه احمد آرام. تهران: الهدی.

## یادداشت‌ها

۱. در عینیت فلسفی تغایر مفهومی صفات پذیرفته شده است.
۲. اشاعره معانی را شیء و هستی می‌دانند (باقلانی ۱۴۰۷ ق، ۲۴۳) و معتزله آن را یا از سنخ معنا می‌دانند که به صورت تسلسلی به معنا تحویل می‌شود (معمر بن عباد) یا از سنخ نام و اقوال می‌دانند (عبدالجبار ۱۹۶۰-۱۹۶۵، ۲: ۲۲۷).
۳. اشاعره صفات ذات را محدود به هفت صفت علم، قدرت، حیات، سمع، بصر، اراده و کلام کردند که همراه ذات به قدمای ثمانیه معروف است.