

مقایسه آراء فخر رازی و علامه طباطبائی در کیفیت رابطه صفات با ذات خداوند متعال

رضا کهساری*

رضا زارعی سمنگان**

چکیده

یکی از مسائل خداشناسی، کیفیت رابطه صفات ثبوتیه کمالیه با ذات خداوند است، عینیت ذات با صفات، زیادت صفات بر ذات و نظریه نیابت سه قول مطرح در این مورد است. مسئله تحقیق در این نوشتار بررسی مقایسه ای آراء فخر رازی و علامه طباطبائی در کیفیت رابطه صفات ثبوتیه کمالیه با ذات خداوند است. روش این مقاله از نظر اسنادی کتابخانه‌ای و از نظر محتوایی توصیفی تحلیلی است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد فخر رازی گرچه در این مسئله گرایش اشعری داشته و قائل بر زیادت صفات بر ذات است اما در باور خویش ثبات رای نداشته است، ولی علامه طباطبائی قائل بر عینیت ذات و صفات بوده و بر آن ثبات قدم داشته است.

واژگان کلیدی

فخر رازی، علامه طباطبائی، ذات، صفات، عینیت.

*. استادیار گروه کلام اسلامی، دانشکده علوم انسانی، واحد سمنان، دانشگاه آزاد اسلامی، سمنان، ایران.
kohsari888@gmail.com

** استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی گلستان (نویسنده مسئول).
rezazareisamangan@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۰۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۱۶

طرح مسئله

از نظر حکمای الهی هیچ علمی شریف‌تر از علم توحید نیست زیرا، معلوم این علم کامل‌ترین وجود یعنی ذات مقدس احدیت است که منبع همه هستی‌ها و سرچشمه همه کمال‌ها و اصل و اساس همه جمال‌ها و جلال‌ها و بهائتها و عظمت‌هاست، بلکه هستی حقیقی منحصرأ هستی اوست (مطهری، ۱۳۷۴: ۶ / ۸۷۷) و «همه هرچه هستند از آن کمترند، که با هستیش نام هستی برند». (سعدی، ۱۳۳۰: ۱۱۴) همان‌گونه که همه هستی در وجود به «حیّ قیوم» تکیه و اعتماد دارد تمام اندیشه‌های اصیل و افکار قویم انسانی نیز مرهون وابستگی و پیوستگی به اندیشه توحیدی است، یقیناً هر مقدار که این وابستگی عالمانه‌تر و برهانی‌تر باشد از قوام بیشتری برخوردار خواهد بود، لکن چون شناخت کامل و پی بردن به کنه ذات خداوند برای کسی میسر نیست. چنان که علی علیه السلام می‌فرماید: «لا یدرکه بعد الهمم و لا یناله غوص الفطن» خدایی که بلندی همّت‌ها او را در نیابد و ژرفی اندیشه‌ها بدو نرسد. (نهج البلاغه، خطبه اول)

عمده‌ترین و مهم‌ترین راه شناخت باری تعالی از طریق شناخت اسما و صفات اوست؛ بدین جهت بحث از اسما و صفات الهی از مباحث دیرین و مورد اختلاف در اندیشه اسلامی است. یکی از موضوعات مورد اختلاف کیفیت اتصاف باری تعالی به اوصاف ثبوتیه ذاتیه است. با عنایت به اینکه این نوع مسائل در هستی‌شناسی دینی و دست‌یابی به توحید خالص و فاصله گرفتن از شرک اهمیت بسیار دارند هر انسانی موظف است که معتقدات خود را براساس معیارهای صحیح مبتنی بر عقل و وحی بیاموزد. بررسی نظرات اندیشمندان و مقایسه دیدگاه‌ها و سنجش آن با کتاب و سنت، یکی از شیوه‌های کشف حقیقت و دست‌یابی به باور صحیح در این حوزه است. به لحاظ اینکه نظرات اندیشمندان از حیث تأثیرگذاری و اقناع افکار در یک سطح نیستند بلکه بعضاً در تقابل کامل با یکدیگرند. هر صاحب خردی، براساس آیه شریفه «فَبَشِّرْ عِبَادِ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ؛ (زمر / ۱۸ - ۱۷) پس به بندگانم مژده ده. آنان که سخن را می‌شنوند و از بهترینش پیروی می‌کنند، اینانند کسانی که خدا هدایتشان کرده، و اینان همان خردمندانند»، موظف به بررسی اقوال و انتخاب برترین نظر از بین آرا مختلف است، این امر مستلزم بررسی منصفانه آرا اندیشمندان و مقایسه ادله و براهین آنان با یکدیگر است.

این مقاله جهت تحقق این امر مهم، دیدگاه فخر رازی و علامه طباطبایی را در مسئله کیفیت اتصاف باری تعالی به اوصاف ثبوتیه کمالیه با شیوه توصیفی - تحلیلی مورد بررسی و تحلیل قرار داده است تا نقاط اشتراک و افتراق این دو دیدگاه را مشخص نموده و سپس ارزیابی و نتیجه‌گیری لازم را داشته باشد و درنهایت راه رسیدن به توحید ناب که عاری از هر نوع تشبیه و تجسیم و یا تعطیل باشد را برای خود و طالبان حقیقت بیش‌ازپیش فراهم سازد.

علت انتخاب فخر رازی و علامه طباطبائی این است که آنها میراث‌دار دو مکتب فکری مهم اسلامی‌اند آراء و افکار فلسفی، کلامی و تفسیری آن دو تحول‌شگرفی در دو مکتب امامیه و اشاعره به‌وجود آورده است. به‌گونه‌ای که بین اشاعره کمتر دانشمندی است که بعد از فخر رازی متأثر از آرا و افکار او نباشد و در مکتب امامیه نیز اکثر افکار فلسفی، کلامی و تفسیری بعد از علامه تحت‌تأثیر اندیشه بلند اوست. بدین‌جهت می‌توان مقایسه بین دیدگاه آنان را مقایسه بین مکتب اشاعره و شیعه در زمینه اسما و صفات الهی نامید.

پیشینه تحقیق

فخر رازی و علامه طباطبائی از جمله شخصیت‌هایی هستند که نظرات آنان مورد توجه دائمی و مقایسه اهل تحقیق بوده و به صورت مقاله و یا پایان‌نامه به جامعه علمی ارائه شده است مانند موارد زیر:

- «مقایسه و بررسی علم خداوند متعال به همه مخلوقات از منظر علامه طباطبائی و فخر رازی با تأکید بر آیه ۵۹ سوره انعام»، توسط آقای رضا میرزایی، چاپ شده در دو فصلنامه **اندیشه علامه طباطبائی**، سال پنجم، ش ۹، پاییز و زمستان ۱۳۹۷، ص ۱۴۵ - ۱۲۵.

- مقاله «تحلیل تطبیقی دیدگاه علامه طباطبائی و فخر رازی درباره تکلم الهی» به قلم آقای عبدالله نصری و خانم معصومه مرزبان، چاپ شده در **اندیشه علامه طباطبائی**، سال دوم، بهار و تابستان ۱۳۹۴، ش ۲.

- همچنین مقاله «بررسی تطبیقی مسئله جبر در تفسیر کبیر فخر رازی و تفسیر المیزان علامه طباطبائی»، از آقایان مرتضی بیات، محمود صیدی و احسان منصوری، چاپ شده در **مجله پژوهش‌های تفسیر تطبیقی**، بهار و تابستان ۱۳۹۴.

- پایان‌نامه **بررسی تطبیقی سعادت و شقاوت از دیدگاه فخر رازی و علامه طباطبائی**، آفریده مسلمی مهنی به راهنمایی آقایان دادخدا خدایار و علیرضا حیدری نسب.

- پایان‌نامه **سعادت انسان از دیدگاه فخر رازی و علامه طباطبائی** (بررسی مقایسه‌ای)، خانم اکرم باغخانی به راهنمایی دکتر محمد محمدرضایی، و موارد دیگر، ولی در مورد عنوان این نوشته مقایسه‌ای بین آراء علامه و فخر رازی انجام نگرفته است یا از سوی نویسندگان مشاهده نشده است.

تعیین محل نزاع

اندیشمندان اسلامی صفات الهی را به چند دسته تقسیم می‌کنند:

۱. صفات ثبوتی ذاتی: صفاتی که از مقام ذات انتزاع می‌گردد و در توصیف ذات به آنها به جز ذات به چیز دیگری نیاز نیست و تصور خود ذات، در توصیف وی با آنها کافی می‌باشد مانند صفت حی و علم ...

۲. صفات ثبوتی فعلی: آن رشته صفاتی هستند که از مقام ذات انتزاع نمی‌گردند، بلکه برای توصیف ذات الهی به آنها فعل خدا را در نظر می‌گیریم، سپس او را با این صفات توصیف می‌نماییم، مانند رزاق، خالق و غفور.

۳. صفات سلبی: این صفات ناظر به سلب نقص و کاستی از ذات مقدس اوست. چنان که می‌گوییم: خدا جسم نیست، مکان ندارد، مرکب نیست.

۴. صفات خبری: اوصافی است که قرآن و سنت، از وجود آن گزارش داده و خرد آدمی درباره آن نفیاً و اثباتاً ساکت است. مانند «وجه»، «بد» و «استواء بر عرش» که در آیات قرآن برای خداوند ذکر شده است. با عنایت به اینکه هرکدام از اوصاف الهی، مشتمل بر مسائل خاص خود است، مسئله کیفیت رابطه صفات با ذات خداوند متعال از مسائل مربوط به صفات ثبوتیه ذاتیه (حقیقی محض و حقیقی دارای اضافه) است لذا ارتباطی به سایر صفات ندارد. (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۴۸، سبحانی، ۱۴۱۳: ۲ / ۳۳، ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۱: ۳ / ۴۵۸)

مراد از عینیت صفات ذات با ذات هم این نیست که ذات و صفات در خارج دو چیزند و باهم متحد شده‌اند؛ چون یکی شدن دو چیز عینی محال است؛ (فاضل مقداد، ۱۴۰۵: ۲۳۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۹۸) بلکه مراد این است که ذات خداوند در عین بساطت همه صفات کمال را بدون نیاز به هرچیز زایدی داراست. برخلاف اوصاف ممکنات که هیچ وصفی عین ذات آنها نیست و هر وصف کمالی قابل سلب از آنهاست.

آراء اندیشمندان کلامی

در چگونگی ارتباط ذات باری تعالی با صفات در میان مسلمانان سه قول مهم وجود دارد.

۱. زیادت صفات بر ذات

اشاعره قائل‌اند که خدا دارای صفات زاید بر ذات است. او عالم به علم و قادر به قدرت و مرید به اراده و ... است. (ایبجی، بی‌تا: ۸ / ۴۵ - ۴۴)

و نیز سعدالدین تفتازانی می‌گوید: «نزد اهل حق، یعنی اشاعره، خدا دارای صفات ازلی زاید بر ذات است. او عالمی است که علم برای اوست، قادری است که قدرت برای اوست، حی‌ای است که حیات

مقایسه آراء فخر رازی و علامه طباطبائی در کیفیت رابطه صفات با ذات خداوند متعال □ ۸۵

برای اوست و در سایر صفات نیز این چنین است». (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۲ / ۷۲ و نیز ر. ک: شهرستانی، ۱۴۲۱: ۱ / ۹۵ و بنگر به «الفرق بین الفرق»، بغدادی، ۱۹۷۷ م: ۳۲۲؛ شرح مواقف عضدالدین ایجی، بی تا: ۸ / ۴۵ - ۴۴؛ «اقتصاد فی الاعتقاد»، ابوحامد غزالی، ۱۴۲۱: ۱۲۵ و «الملل و النحل»، شهرستانی، ۱۴۲۱: ۱ / ۹۵ - ۹۴)

۲. نیابت ذات از صفات

نیابت ذات از صفات به این معناست که خداوند عالم به علم و قادر به قدرت نیست بلکه او ذاتی است بسیط که در عین بساطت عالم و قادر است یعنی در عین وحدت و بساطت در جای علم و قدرت نیز قرار دارد. این نظر بعضی از دانشمندان معتزله است. هرچند برخی دیگر از آنان قائل به عینیت ذات و صفات می باشند. (شیخ مفید، ۱۳۷۱: ۴ / ۵۲، شهرستانی، ۱۴۲۱: ۱ / ۴۴؛ سبحانی، ۱۴۱۲: ۳ / ۲۷۹ - ۲۷۱)

عباد بن سلیمان می گوید: «هو عالم، قادر، حی و لا أثبت له علما و لا قدرة و لا حياة و لا أثبت سمعاً و لا أثبت بصرأ و اقول هو عالم لا بعلم و قادر لا بقدرة و حی لا بحياة و سمیع لا بسمع و كذلك سائر ما یسمی به من الاسماء التي یسمی بها» خداوند عالم و قادر و حی است و من علم و قدرت و حیات و سمع و بصر را برای او اثبات نمی کنم بلکه می گویم او عالم است اما نه به وسیله علم و قادر و حی است اما نه به وسیله قدرت و حیات، سمیع است نه به وسیله سمع و این چنین است نسبت به سائر اسامی که نامیده می شود. (الاشعری، ۱۳۸۹: ۴۲)

۳. عینیت ذات و صفات

امامیه معتقد به عینیت ذات و صفات هستند یعنی معتقدند که علم و قدرت و حیات و سایر صفات کمالیه عین ذات حق اند و تنها در مفهوم با یکدیگر تفاوت دارند. (ابراهیم بن نوبخت، ۱۴۱۳ ق: ۴۱؛ شیخ طوسی، ۱۳۵۸ ق: ۶۶؛ خواجه نصیر طوسی، ۱۴۱۷ ق: ۶۳؛ ملا عبدالرزاق لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۴۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۰ ق: ۱ / ۲۳؛ ملامحمد مهدی نراقی، ۱۴۲۳ ق: ۱ / ۱۴۵؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱ م: ۶ / ۱۲۰، حاج ملاهادی سبزواری، ۱۴۱۶ ق: ۳ / ۵۴۹) و ... از جمله کسانی اند که قائل به عینیت صفات با ذات هستند.

خواجه نصیر طوسی می گوید: «وجوب الوجود يدل علي نفي المعاني و الاحوال و الصفات الزائدة عیناً»؛ (حلی، ۱۳۷۵: ۴۷) یعنی وجوب وجود حق تعالی دلالت بر این دارد که او در اتصاف به صفات نیاز به هیچ چیزی ندارد نه به معانی قدیم چون علم، قدرت و حیات و نه احوال، چون (عالمیت و قادریت) و نه به صفات زاید بر ذات، بلکه ذات حق تعالی برای اتصاف کافی است و این همان عینیت ذات و صفات است.

ادله امامیه

۱. ادله عقلیه

یک. لزوم خالی بودن ذات از صفات کمال در صورت زیادت صفات بر ذات
اگر صفات کمالیه مانند علم و قدرت زائد بر ذات او باشند لازم می‌آید که ذات واجب در مرتبه هستی
خود مصداق این صفات کمالی نباشد (بلکه در مرتبه ذات فاقد آن معانی و عاری از آنها باشد) و این تالی
باطل است؛ پس مقدم هم که صفات کمالیه زائد بر ذات باشد باطل خواهد بود. وجه بطلان تالی آن است
که ذات خدا که هستی صرف می‌باشد مبدأ و منبع همه خیرات و کمالات است. آنگاه چون عطاکننده
کمال نمی‌تواند خود فاقد کمال باشد پس باید آن کمال را به عین ذات خویش داشته باشد.
(شیرازی، ۱۹۸۱: ۶ / ۱۳۳؛ نیز ر. ک: لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۴۳)

دو. ضرورت منتهی شدن امر عرضی به ذاتی

این دلیل متوقف بر سه مقدمه است:

۱. صفات کمالی چون علم، قدرت و حیات در ما انسان‌ها وجود دارد؛
 ۲. این کمالات عین ذات ما نیست، بلکه عارض بر ذات ماست؛
 ۳. عقل حکم می‌کند هر امری عرضی باید به ذاتی منتهی شود.
- نتیجه: پس موجودی باید در عالم هستی باشد که این کمالات ذاتی او باشند و این کمالات ذاتی،
ممکن نیست که جزء ذات یا خارج از ذات باشند پس باید عین ذات او باشند. (شیرازی، ۱۹۸۱: ۶ / ۱۳۵)

سه. محال بودن اجتماع قابل و فاعل در یک مورد

اگر صفات باری تعالی ذاتی نباشد و زائد بر ذات باشند ارتباطه آنها به یکی از سه حالت خواهد بود:

۱. ذات حق قائم به آن صفات باشد، یعنی صفات زاید علت ذات باری تعالی باشند؛
 ۲. صفات زاید، معلول امری غیر از ذات واجب باشد؛
 ۳. صفات زاید، معلول ذات واجب باشد.
- احتمال اول و دوم باطل است زیرا مستلزم نیاز ذات واجب به غیر است و با واجب‌الوجود بودن
مغایر است و احتمال سوم هم باطل است زیرا مستلزم آن است که ذات واجب محل صفات خود باشد
که در این صورت قابل آنهاست و از طرفی فاعل آن صفات هم باشد؛ در نتیجه ذات او هم فاعل و
ایجادکننده صفات و هم قبول‌کننده آنها باشد این ممتنع است زیرا شیء واحد نمی‌تواند نسبت به یک
شیء دارای دو حالت متضاد باشد. لذا قول به زیادت صفات بر ذات باطل است. (ابن‌نوبخت، ۱۴۱۳ ق:
۴۱؛ لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۴۴)

چهار. افضلیت کمالات ذاتی بر کمالات زاید

ذاتی که کمالات آن ذاتی آن باشد به حکم عقل افضل از ذاتی است که کمالاتش زائد بر ذاتش است زیرا جمال اولی ذاتی و دومی توسط غیر است، هرچند که آن غیر، صفاتش باشد و از طرفی واجب‌الوجود لازم است که از هر جهت در برترین مرتبه شرافت و کمال باشد پس لازم است که صفاتش عین ذاتش باشد. (شیرازی، ۱۹۸۱ م: ۶ / ۱۳۴)

پنج. عین ذات نبودن مستلزم نیازمندی واجب

در منشا و علت اتصاف خداوند به صفات چند احتمال وجود دارد:

۱. به‌خودی‌خود و به ذات خویش شایستگی اتصاف دارد؛
۲. به واسطه صفت دیگری که آن را به‌خودی‌خود دارد؛
۳. نه به‌خودی‌خود و بذاته و نه به‌واسطه علتی دیگر متصف به صفات شود؛
۴. به واسطه علتی ازلی و قدیم این شایستگی در او ایجاد شده است؛
۵. به واسطه علتی حادث این اتفاق افتاده است.

احتمال چهارم و پنجم باطل است زیرا مستلزم نیاز واجب‌تعالی به غیر است. احتمال سوم، باطل است زیرا محال است که اتصاف نه بالذات باشد و نه به واسطه غیر. احتمال دوم نیز باطل است زیرا تنها صفتی که ممکن است به‌خودی‌خود در واجب باشد و سبب اتصاف او به صفات دیگر شده باشد صفت حیات است و اگر زنده بودن این شایستگی را ایجاد کرده است در ما هم که زنده‌ایم باید ایجادکننده باشد درحالی که چنین نیست. پس واجب‌تعالی به‌خودی‌خود متصف به صفات است و صفات او عین ذات اوست. (طوسی، ۱۳۵۸: ۶۷)

۲. ادله نقلی بر عینیت صفات با ذات

قال علی علیه السلام: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا يَبْلُغُ مِدْحَتَهُ الْقَائِلُونَ ... الَّذِي لَيْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدُودٌ» علی علیه السلام فرمود: سپاس ذات خدا را، آنکه ستایش‌کنندگان نتوانند به ستایش او برسند، آنکه صفت او را حد و نهایتی نیست.

بعد از چند جمله می‌فرماید:

... و کمال الاخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف و شهادة كل

موصوف انه غير الصفة ... (نهج‌البلاغه، خ ۱)

کمال اخلاص برای خدا آن است که، صفات (زائد بر ذات) را از خداوند نفی (و سلب) کنیم؛ زیرا هر صفتی نشان می‌دهد که غیر از موصوف و هر موصوفی گواهی می‌دهد که غیر از صفت است ..

در این جمله‌ها، هم برای خداوند اثبات صفت شده است که حدی ندارد «لیس لصفته حدّ محدود» هم از او نفی صفات شده است «کمال الاخلاص له نفي الصفات عنه»، از خود این جمله‌ها معلوم می‌شود صفتی که خداوند به آن موصوف است نامحدود به نامحدویت ذات است که عین ذات است، و صفتی که خداوند از آن میرا و منزّه است، صفت محدود است که هم غیر ذات و زاید بر آن و هم غیر صفت دیگر است. لذا شارحان نهج البلاغه و کلام حضرت مانند صدرالمآلهین و غیره فرمایش حضرت را بر همین معنا یعنی نفی صفات از ذات و اثبات عینیت بین ذات و صفت تفسیر کرده‌اند. (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱ م: ۶ / ۱۴۰ و ر. ک: ابن‌راوندی، بی‌تا: ۱ / ۲۲)

۲. حسین بن خالد می‌گوید از حضرت رضا علیه السلام شنیدم می‌فرمود: خداوند متعال از ازل علیم، قادر، حی، قدیم، سمیع و بصیر بوده است. یعنی صفات ذاتی خدا نیز مانند خود ذات او، ازلی و قدیم است پس صفات خدا عین ذات اوست که خصوصیات ذات را در بر دارد. راوی می‌گوید: به امام رضا علیه السلام عرض کردم گروهی می‌گویند: خدا همواره عالم است لکن به علم، قادر است به قدرت، زنده است به حیات، قدیم است. به قدم، شنونده است به سمع و بیناست به بصر.

امام علیه السلام فرمود: هرکس درباره صفات خدا، چنین بگوید و بدان معتقد باشد، خدایان متعددی را با خدا معبود خود قرار داده، هیچ بهره‌ای از ولایت ما اهل بیت ندارد. سپس فرمود: خدا از ازل ذاتاً دانا، توانا، زنده، قدیم، شنونده و بیننده بوده است و همه این صفات، ذاتی اوست. خدا از آنچه مشرکان و مشبهه می‌گویند بسیار برتر است. (ابن‌بابویه صدوق، ۱۳۹۸ م: باب ۱۱، ح ۳ / ۱۴۰)

نکته قابل توجه در این سخن امام رضا علیه السلام تعبیر «لذاته» است، یعنی همه صفات فوق ذاتی خداست و این همان نکته مهم در صفت شناسی یعنی عینیت صفات با ذات است.

۳. ابوبصیر می‌گوید: امام صادق علیه السلام همواره می‌فرماید: خدا از ازل پروردگار ما بود و از آن هنگام که هیچ معلوم و مسموع و مبصر و مقدوری نبود، دانایی و شنوایی و دیدن و توانایی ذاتی او بود. (همان: ح ۱ / ۱۳۹؛ کلینی، ۱۴۰۷ م: ۱ / ۱۰۷)

۴. هشام بن حکم می‌گوید: امام صادق علیه السلام در پاسخ زندیقی که سؤال کرد آیا خدا شنوا و بیناست؟ فرمود: خدا شنوا و بیناست، شنواست بدون عضو و بیناست بدون ابزار، بلکه به ذات خود می‌شنود و به ذات خود می‌بیند و اینکه گویم به ذات خود می‌شنود معنایش این نیست که او چیزی است و ذات چیز دیگر، ولی چون تو از من پرسیدی برای نمایاندن به تو خواستم آنچه در دل دارم به لفظ آورم. پس می‌گویم خدا می‌شنود به تمام ذاتش ولی نه به آن معنا که ذاتش جزء و بعض داشته باشد چنان که تمام ما دارای جز و بعض هستیم بلکه مقصودم فهمانیدن به تو و تعبیر از ضمیرم بود و بازگشت سختم به این

است که او شنوا، بینا، دانا و آگاه هست بدون آنکه ذات و صفتش اختلاف و کثرت پیدا کند. (ابن بابویه الصدوق، ۱۳۹۸: باب ۱۱، ح ۱۰، ص ۱۴۴)

خلاصه اینکه مجموع روایات بر دو مطلب تاکید دارند. یکی نفی زیادت صفات بر ذات و دیگر اثبات عینیت صفات با ذات.

دیدگاه فخر رازی

فخر رازی به پیروی از اشعری می‌گوید: صفات حقیقی، صفاتی است که نه می‌توان گفت خداست و نه می‌توان گفت غیر خداست و نظریه زیادت صفات بر ذات را می‌پذیرد و بر آن استدلال می‌کند و از شبهات معتزله پاسخ می‌گوید. او صفات ثبوتیه مانند صفت علم و قدرت را از مقوله نسبت و اضافه می‌داند؛ لذا می‌گوید: «ان القدرة و العلم بالتفسیر الذی ذکرناه یتنح ان یکون عین الذات بل هما صفتان قائمتان بالذات» (فخر رازی، ۱۴۰۷: ۳ / ۲۲۵ - ۲۲۴) قدرت و علم با تفسیری که ما گفتیم (نسبت و اضافه) محال است که عین ذات باشند بلکه دو صفت قائم به ذات می‌باشند.

و همچنین در *البراهین* تصریح می‌کند که «علم خداوند تعالی صفتی موجود و قائم به ذات خداوند است». (فخر رازی، ۱۳۴۱ق: ۱۳۶) و نیز در «الاربعین» بعد از ذکر ادله بر اثبات مدعا می‌گوید: «فثبت ان كونه تعالی عالماً قادراً امر زائد علی ذاته و هو المطلوب». (فخر رازی، ۱۴۰۶ ق: ۲۲۰ و نیز همو، ۱۴۱۱: ۴۲۲؛ همو، ۱۴۰۴: ۵۶؛ همو، بی‌تا: ۵۱؛ همو، ۱۴۲۰: ۱ / ۱۳۳ و ۲۲ / ۸؛ همو، ۱۳۹۶: ۳۹)

ادله فخر رازی

۱. نقیض «فلانی عالم است» جمله «فلانی عالم نیست» می‌باشد و نمی‌توان جمله «فلانی موجود نیست» را نقیض دانست و نقیض «فلانی موجود است» جمله «فلانی موجود نیست» می‌باشد و نمی‌توان جمله «فلانی عالم نیست» را نقیض آن دانست. حال اگر موجودیت پروردگار عین عالمیت او بود این تغایر وجود نداشت.

۲. هرگاه دلیل اقامه شود بر اینکه جهان دارای یک مؤثر قدیم ازلی و واجب‌الوجود لذاته است در این صورت عقل می‌تواند تردید کند که آیا این موجود قدیم ازلی عالم هم هست یا نه؟ و آیا این موجود واجب قادر هم است یا نه؟ و برای اثبات عالمیت و قادریت او نیاز به دلیل جداگانه‌ای وجود دارد و اگر عالم و قادر بودن او عین موجودیت و قدیم و حی بودن او بود نیاز به دلیل جداگانه نداشت.

۳. هرگاه گفته شود «ذات موجود پروردگار، موجود است» قضیه بی‌فائده است، اما اگر گفته شود

«ذات موجود پروردگار، عالم و قادر است» فائده دارد و در تصدیق و اعتقاد به آن نیاز به حجت دارد و اگر مفهوم عالم و قادر با مفهوم موجود مغایر نبود چنین حالتی و تفاوتی در این دو قضیه وجود نداشت.

۴. صفات از مقوله اضافه هستند مثلاً وقتی گفته می‌شود «پروردگار عالم است» یعنی نسبت و اضافه‌ای به نام «علم» بین خداوند به‌عنوان «عالم» و اشیا به‌عنوان «معلوم» ایجاد می‌شود و اضافه نیازمند به طرفین است و حال آنکه ذات قائم به خود است و تکیه به غیر ندارد و همین مطلب تغایر بین ذات و صفت را می‌رساند.

۵. آنچه که از حمل «قادر» بر ذات فهمیده می‌شود مغایر آن چیزی است که از حمل «عالم» بر ذات فهمیده می‌شود. زیرا قادر ممکن است عالم هم باشد یا نباشد همانگونه که عالم هم ممکن است قادر باشد یا نباشد. حال چون ماهیت عالمیت غیر از ماهیت قادریت است و حد و تعریف این دو غیر از یکدیگر است پس اگر گفتیم این صفات عین ذات هستند لازم می‌آید که ذات او به‌عنوان یک شیء واحد، شیء واحد نباشد بلکه دو شیء مغایر باشد که این امر محال است.

۶. اگر عالم بودن پروردگار عین قادر بودن او باشد لازم است هرآنچه علم او به آن تعلق می‌گیرد و معلوم واجب می‌تواند باشد مقذور او هم باشد. در این صورت لازم می‌آید اموری که واجب لذاته و ممتنع لذاته هستند مقذور او باشند. درحالی‌که عقلاً معتقدند این دو معلوم هستند اما مقذور نیستند و از این حالت می‌دانیم که مفهوم علم و قدرت مغایر یکدیگرند و عینیت آنها معنا ندارد.

۷. موجود قادر هرگاه مقذور و فعل او پا به عرصه وجود نهد دیگر قادر بر ایجاد آن عیناً نیست. زیرا ایجاد موجود و تحصیل حاصل محال است و قدرت به محال تعلق نمی‌گیرد. بنابراین شیء ممکن و مقذور هرگاه موجود شد دیگر مقذور نیست اما می‌تواند معلوم باشد و این اختلاف بین مقذوریت و معلومیت، تغایر بین قدرت و علم را ثابت می‌کند.

۸. علم یک ماهیت مخصوص به خود دارد، قدرت نیز ماهیت مخصوص به خود دارد. حال می‌گوئیم یا این دو ماهیت عین یکدیگرند یا مغایر یکدیگر هستند. اگر عین یکدیگر باشند پس دو لفظ علم و قدرت مترادفند، و هرکدام از آن دو مفهومی را که دیگری می‌رساند افاده خواهد کرد که این امر معلوم‌البطلان است. زیرا حد علم غیر از حد قدرت است و احکام این دو مغایر یکدیگر است و هرکدام خواص جداگانه دارند. بنابراین مفهوم آنها با یکدیگر مغایر است. (فخر رازی، ۱۴۰۷ ق: ۳ / ۲۲۷ - ۲۲۵؛

همو، ۱۴۰۴ ق: ۵۷؛ همو، بی‌تا: ۵۱ و ۱۴۲۰: ۱ / ۱۲۳)

نقد ادله فخر رازی

۱. برخی از دلایل فخر رازی مبتنی بر نسبت و اضافه دانستن صفات است. با توجه به اینکه در مبحث علم این موضوع بررسی و اثبات شده است که علم و صفات از مقوله نسبت و اضافه نیستند بلکه حقیقتی واقعی در عالم خارج است نه صرف رابطه بین عالم و معلوم، یعنی بعد از تعلق رابطه چیزی در ذات عالم حاصل می‌شود که اسم آن علم است. بنابراین وقتی مبنی باطل بود بنا نیز مردود خواهد بود.

۲. ایراد اساسی استدلال‌های فخر رازی خلط بین مفهوم و مصداق است. او گمان کرده است که معتقدان به عینیت، مفاهیم اوصاف را نیز عین هم می‌دانند. لذا بیشترین تلاش او بر این است که بتواند تعایر مفهومی بین ذات و صفات یا بین اوصاف، خصوصاً علم و قدرت را اثبات کند، درحالی‌که چنین نیست. آنها مفهوم را مغایر یکدیگر می‌دانند و فقط مصداق آنها را واحد می‌دانند. بنابراین الفاظ صفات مترادف نیستند بلکه هر کدام معنای خاص خود را دارد، وقتی مترادف نبودند از نقیض یکی نقیض دیگری لازم نمی‌آید و قضایایی که از حمل آنها بر ذات تشکیل می‌شوند با یکدیگر متفاوت بوده و مفید فایده هستند و تفاوت مفهومی برای مفید بودن قضایا کافی است.

تفاوت مفهومی صفات بهترین دلیل برای نیاز به اثبات آنها با دلیل جداگانه است چون معانی متفاوت دارند. بعد از اثبات اصل وجود ذات حق تعالی نیاز به این است که برای اثبات وجود معانی صفات در واجب تعالی دلیل دیگر اقامه شود که مصداق صفات واجب یک ذات واحد بسیط است.

۳. اشکال دیگر بر فخر رازی این است که گمان کرده است لازمه عینیت صفات با ذات این است که متعلق آنها مساوی و عین هم باشد و لذا اشکال کرده که ممتنع متعلق علم هستند ولی متعلق قدرت نیستند درحالی‌که چنین نیست یعنی ممکن است صفات واجب تعالی وحدت مصداقی داشته باشند؛ یعنی مصداق جدای از ذات نداشته باشند ولی متعلق آنها مختلف و متفاوت باشد. مثلاً سمع و بصر که از صفات ذاتی حق تعالی است متعلق آنها شنیدنی‌ها و دیدنی‌ها است که آنها بخشی از معلومات خدا هستند. چون خداوند به لمس کردنی‌ها، چشیدنی‌ها و غیره هم آگاهی دارد، اما الفاظ حکایت‌کننده از آنها به‌عنوان صفت ذاتی جداگانه به‌کار نرفته است.

شاید به دلیل قانع‌کننده نبودن این دلایل بوده است که فخر رازی در مسئله رابطه ذات و صفات آراء مختلفی را اظهار کرده است. به‌گونه‌ای که تفتازانی در شرح مقاصد فخر رازی را متمایل به عقیده معتزله دانسته است. (تفتازانی، ۱۴۰۹ ق: ۴ / ۷۰)

لذا در تفسیر کبیر گفته است «ان الله تعالی لذاته عالم». (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق: ۲۲ / ۸)

خداوند متعال عالم بالذات است و در جای دیگر گفته است «اعلم ان صفات الکمال محصورة في القدرة

و العلم فقولہ تعالیٰ «هُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ». (انعام / ۱۸) اشاره الی کمال القدرة و قولہ «وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ». (انعام / ۱۸) اشاره الی کمال العلم». (همان: ۱۲ / ۱۷۳)

درعین حال هرچند که ایشان در این عبارت صفات را منحصر به قدرت و علم می‌داند ولی در همان جا می‌گوید این دو صفت قائم به ذات هستند. یعنی درحالی که گرایش به قول معتزله پیدا نموده ولی از عقیده اشعریه نیز دست بر نمی‌دارد. از این رو می‌توان گفت فخر رازی شاید به خاطر ضعف‌هایی که در نظریه اشعریه احساس کرده است تلاش می‌کند بین مذهب معتزله و اشعریه را جمع نماید.

او در *لوامع البينات* که به دنبال جمع اقوال مختلف در باب صفات بوده دلیل اختلاف عقلا را دو مطلب می‌داند. یکی اینکه وحدت برای واجب تعالی کمال و کثرت برای او نقص است که این مطلب انگیزه مبالغه در توحید و نفی صفات شده است و دوم اینکه موجودی که عالم، قادر، سمیع و بصیر باشد کامل تر است از موجودی که این صفات را نداشته باشد و این مطلب انگیزه اثبات صفات گردیده است. بنابراین مقصود هردو گروه اثبات کمال برای خدا و نفی نقصان از او بوده است. (فخر رازی، ۱۳۹۶: ۳۶)

با توجه به انگیزه اشاعره و معتزله است که فخر رازی تلاش می‌کند بین دو قول را جمع کند. از طرفی می‌گوید همه صفات به دو صفت علم و قدرت بر می‌گردند و از طرف دیگر می‌گوید آنها دو صفت قائم به ذات هستند. یعنی نه دست از عقیده اشاعره بر می‌دارد و نه به عقیده معتزله دل خوش می‌شود. بدین جهت است که در جای دیگر عدم رضایت خویش به عقیده اشاعره و معتزله را اعلام نموده و صراط مستقیم را در انتخاب راه میانه و نفی تنزیه ملازم با تعطیل و تشبیه همراه با تجسیم دانسته است.

او در تفسیر آیه «اهدنا الصراط المستقیم» می‌گوید هرکسی در تنزیه مبالغه نماید گرفتار تعطیل و نفی صفات می‌شود و هرکس در اثبات صفات مبالغه نماید مبتلا به تشبیه و تجسیم می‌شود و هردو بیراهه است، بلکه راه درست اعتراف و اقراری است که خالی از تشبیه و تعطیل باشد و آن راه قرآن کریم است. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱ / ۱۸۳)

ابن قیم از کتاب *اقسام اللذات* فخر که دو سال قبل از وفاتش نوشته شده است نقل می‌کند که گفته است: «بدان که من بعد از غور در این تنگناهای علمی و تعمق در کشف اسرار حقایق بهترین و شایسته‌ترین راه را در طریق قرآن کریم دیدم که به طور تفصیل در این مسائل وارد نمی‌شود. پس نسبت به تنزیه خدا آیاتی چون «وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ» (محمد / ۳۸) و «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری / ۱۱) و «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» (اخلاص / ۱) را می‌خوانم و در اثبات صفات آیاتی چون «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه / ۵) و «قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ» (نساء / ۷۸)». (ابن قیم، ۱۹۹۵: م: ۸۸)

از آنچه که گذشت می‌توان به طور خلاصه گفت: فخر رازی در آخرین آثارش به این نتیجه رسیده

است که تمسک به راه قرآن و دوری از تعمق در مواردی که عقل به نتیجه نمی‌رسد بهتر از جمع بین تشبیه و تنزیه است و در حقیقت فخر رازی در این طریق با ماتریدی و ابن‌رشد هم مسلک شده است. (زرکان، بی‌تا: ۳۲۳ و نیز ر. ک: جمان‌زاده، ۱۳۸۱: ۴۱۹ - ۴۱۸؛ ربانی گلیپایگانی، ۱۳۷۷: ۲۲۷)

به‌هرحال فخر رازی در مسئله عینیت صفات با ذات سه نظریه داده است.

۱. نظریه زیادت صفات بر ذات که نظریه اشاعره است؛

۲. گرایشی به نظریه معتزله مانند جایی که صفات الهی را به علم و قدرت باز می‌گرداند و علم و

قدرت را قائم به ذات می‌شمارد و علم خدا را لذاته می‌خواند؛ (فخر رازی، ۱۳۹۶: ۲ / ۸ و ۱۲ / ۱۷۳)

۳. راه قرآنی (راه میانه) که از آن به صراط مستقیم تعبیر می‌کند. یعنی نه تنزیه افراطی و نه تشبیه افراطی.

دیدگاه علامه طباطبائی

علامه طباطبائی قائل به عینیت صفات با ذات است و در بسیاری از آثارش بر این نظریه تصریح و استدلال کرده و بر سایر اقوال دیگر مانند تنزیه یا تشبیه اشکال کرده و از اشکالات احتمالی قول به عینیت پاسخ داده است.

ایشان در *نهایة الحکمة* با ذکر مقدماتی اثبات می‌کند که صفات کمالیه خدا عین ذات او است.

الف) واجب بالذات علت تامه‌ای است که هر موجود ممکن با واسطه یا بدون واسطه به آن منتهی

می‌گردد.

ب) هر کمال وجودی که در معلول باشد علت نیز به‌نحو اعلا و اشرف واجد آن است. زیرا معطی شیء

واجد شیء است؛

ج) واجب‌تعالی وجود صرف بوده و هیچ عدمی در او راه ندارد.

د) واجب‌الوجود، بسیط و واحد به وحدت حقه‌ای است که در ذات او نه تعدد جهت است و نه تعدد

حیثیت؛ لذا کمالات مصداقاً عین یکدیگرند.

در نتیجه: هر کمال وجودی که در واجب‌الوجود باشد عین ذات او و عین کمال دیگری است که در او

وجود دارد. بنابراین صفات ذاتیه واجب‌الوجود از حیث مفهوم کثیرند ولی از حیث مصداق و وجود یکی

می‌باشند. (طباطبائی، ۱۴۱۶: ه قم مرحله دوازدهم، فصل ۹ / ۲۸۵)

و در *المیزان* می‌گوید: «وقتی صفات کمال را برای خدا اثبات می‌کنیم و از قبیل حیات، قدرت، علم

و امثال آن، این‌گونه صفات را ما از راه اذعان به مالکیت او نسبت به جمیع کمالات ثابت کرده و در دار وجود

اثبات می‌کنیم؛ لکن این صفات در دار وجود ملازم با جهاتی از نقص و حاجت است و ما این جهات نقص

و حاجت را از خدای تعالی نفی می‌کنیم مثلاً اصل معنای ثبوتی و وجودی علم و قدرت را دربارهٔ او اثبات

می‌کنیم ولی خصوصیت مصداق را که مؤدی به نقص و حاجت است از ساحت مقدسش سلب می‌نماییم. از طرفی دیگر وقتی بنا شد تمامی نقائص و حوائج را از او سلب کنیم، بر می‌خوریم به اینکه داشتن حد هم از نقائص است. برای اینکه چیزی که محدود باشد به‌طور مسلم خودش خود را محدود نکرده، بلکه موجودی دیگر بزرگتر از آن و مسلط بر آن بوده که برایش تعیین حد کرده، لذا همه انحای حد و نهایت را از خدای سبحان نفی می‌کنیم و می‌گوییم خدای تعالی در ذاتش و همچنین در صفاتش به هیچ حدی محدود نیست، قرآن کریم هم این را تأیید نموده و می‌فرماید: «وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (رعد / ۱۶) پس او وحدتی را داراست که آن وحدت بر هر چیز دیگری قاهر است و چون قاهر است احاطه به آن هم دارد.

اینجاست که حکم می‌کنیم به اینکه صفات خدای تعالی عین ذات اوست و همچنین هریک از صفاتش عین صفت دیگر اوست و هیچ تمایزی میان آنها نیست مگر بحسب مفهوم، چرا؟ برای اینکه فکر می‌کنیم اگر مثلاً علم او غیر قدرتش باشد و علم و قدرتش غیر ذاتش باشد، بایستی صفاتش، هریک آن دیگری را تحدید کند و آن دیگری منتهی به آن شود، پس باز پای حد و انتها، و تناهی به میان می‌آید و با به‌میان آمدن آنها ترکیب و فقر و احتیاج به مافوق که تحدیدکننده او باشد نیز در کار خواهد بود و حال اینکه خدای تعالی منزله از این نقائص است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸ / ۳۵۱)

علامه در تعلیقه بر اسفار با تکیه بر اصالة الوجود و اینکه اوصاف کمالیه وجودیه غیر آن نخواهند بود و گرنه باطل خواهند بود بر عینیت صفات با ذات اقامه دلیل کرده است. (شیرازی، ۱۹۸۱: ۶ / تعلیقه / ۱۲۴)

مقایسه و بررسی دیدگاه فخر رازی و علامه طباطبائی

۱. با توجه به ادله‌ای که هریک بر مدعای خود اقامه نمودند دیدگاه علامه طباطبائی هماهنگ با آیات و روایات و سازگار با مبانی فلسفی و کلامی است. زیرا نه موجب آن است که ذات باری تعالی عاری از صفات کمالیه باشد و نه اینکه اوصاف او در حد اوصاف مخلوق باشد، برخلاف قول به زیادت.

۲. فخر رازی در آخرین نظریه خود اظهار می‌کند بهترین طریق، راه قرآنی است که صراط مستقیم است نه گرفتار تشبیه و تجسیم می‌شود و نه مبتلا به تنزیه افراطی و نفی صفات. اما اینکه این راه قرآنی چیست؟ به تبیین آن پرداخته است بلکه این مسئله را به صورت مبهم و مجمل گذاشته است.

اگر مقصود ایشان از راه قرآنی این است که به آنچه قرآن اظهار کرده تعبداً بپذیرد و سعی در تفکر و تدبیر نداشته باشد و به همان ظواهر آیات اکتفا نماید، این همان ظاهرگرایی بلکه توقف است و با دعوت قرآن و روایات به تدبیر و تفکر ناسازگار است و اگر معنای دیگری را اراده کرده است باید تبیین می‌کرد که نکرده است.

۳. اختلاف نظر فخر رازی با علامه در مورد صفات ذاتی ناشی از اختلاف مبانی آنهاست؛ یعنی فخر رازی صفات ایجابی را از مقوله نسبت و اضافه می‌داند درحالی که علامه آنها را حقیقتی واقعی در عالم

خارج می‌داند. بنابراین اگر نظر فخر رازی و علامه را براساس مبنایشان بسنجیم نظر هر یک نسبت به مبنای خودش صحیح است. یعنی اگر صفات از مقوله اضافه باشند زائد بر ذات هستند کما اینکه علامه نیز صفات اضافه را زاید بر ذات می‌داند (طباطبائی، ۱۳۸۷: فصل چهارم از مرحله دوازدهم / ۲۰۶) و اگر صفات دارای حقیقتی واقعی باشند (کما هو الحق) عین ذات خواهند بود نه زائد بر ذات. لذا نظر علامه نیز براساس مبنایش صحیح خواهد بود. ولکن از آنجایی که در مبحث علم این موضوع بررسی و اثبات شده است که علم و صفات از مقوله اضافه نیستند در نتیجه نظر فخر رازی مصاب نخواهد بود.

۴. قول به زیادت صفات بر مبنای اضافه بودن صفات بر مبنای فخر رازی با گرایش ایشان به قول معتزله که می‌گوید «عالم لذاته»، متعارض است زیرا صفات اضافه یا زائد بر ذاتند و یا عین ذات، اگر فخر رازی با گرایش به نظر معتزله صفات را عین ذات می‌داند باید دست از مبنایش بردارد و اگر بر مبنایش اصرار دارد، علم را لذاته دانستن بی‌مورد است. چون اعراض از مبنایش اثبات نشده، این تعارض به حال خود باقی است.

۵. علامه طباطبائی ضمن اثبات قول به عینیت، بر قول به زاید بودن صفات بر ذات اشکالاتی را وارد کرده است که بیان آنها خالی از فائده نیست:

الف) صفات ذاتی نزد اشاعره از هفت صفت تشکیل می‌شود: حیات، علم، قدرت، سمع، بصر، اراده و کلام که این صفات زاید بر ذات واجب‌تعالی و لازمه ذاتند و قدیم به قدم ذات می‌باشند. حال اگر صفات یاد شده در وجود خود بی‌نیاز از علت باشند در این صورت هشت واجب‌الوجود خواهیم داشت، ذات و صفات هفتگانه درحالی که براهین توحید، تعدد واجب را ابطال کرده و آنرا محال می‌شمارد.

ب) اگر صفات هفت‌گانه در وجود خود نیازمند علت باشند، در صورتی که علت آنها همان ذات واجب باشد، ذات واجب در عین حال که فاقد آن صفات است علت آن صفات، مقدم بر آنها و هستی بخش به آنها خواهد بود و این محال است (زیرا فاقد شیء هرگز معطی آن نتواند بود).

و در صورتی که علت آن صفات، چیزی غیر از ذات واجب‌تعالی باشد، آنها واجب‌بالغیر خواهند بود و این وجوب‌بالغیر لاجرم به یک واجب بالذات دیگری، غیر از واجب‌الوجودی که متصف به آنهاست منتهی خواهد شد و این با براهین دال بر وحدانیت واجب بالذات ناسازگار است.

افزون بر اینکه، فرض اخیر مستلزم آن است که واجب بالذات در اتصافش به صفات کمال نیازمند غیر باشد درحالی که نیازمندی با وجوب ذاتی ناسازگار است. (طباطبائی، ۱۴۱۶ ق: مرحله ۱۲، فصل ۹، ۲۸۶)

نتیجه

در کیفیت اتصاف ذات به صفات، سه قول وجود دارد: زیادت صفات بر ذات، نیابت صفات از ذات و

عینیت ذات با صفات. فخر رازی قول به زیادت را پذیرفته ولی در آن ثبات رای نداشته است و لذا در بعضی از نوشته‌هایش به نظریه معتزله تمایل پیدا کرده است و در بعضی از نوشته‌های خویش، درصدد جمع بین نظریه معتزله و اشاعره برآمده است و در بعضی از نوشته‌ها حق جویان را به تبعیت از راه قرآن ارجاع داده است بدون اینکه راه مستقیم قرآنی را در این موضوع تبیین نماید. و در مقابل، علامه طباطبایی قول به عینیت ذات و صفات را پذیرفته و برای اثبات آن ادله متعدد عقلی ارائه داده است و معایب دو قول دیگر را آشکار کرده است و در این طریق، از ثبات رای برخوردار بوده است.

منابع و مآخذ

قرآن.

نهج البلاغه.

۱. ابن بابویه القمی، ابن جعفر محمد بن علی، ملقب به صدوق، ۱۳۹۸ ق، *التوحید*، تصحیح و تعلیق هاشم حسینی تهرانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲. ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر، ۱۹۹۵ م، *اجتماع الجیوش الاسلامیة*، بیروت، دار الفکر.
۳. ابن نوبخت، ابراهیم، ۱۴۱۳ ق، *الیاقوت فی علم الکلام*، تحقیق علی اکبر ضیائی، قم، مکتبه النجفی، چ ۱.
۴. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، ۱۳۸۹ ق، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، تحقیق محمد محی الدین عبدالحمید، مصر، مکتبه النهضة مصریة، چ ۲.
۵. بغدادی، ابو منصور عبدالقادر بن طاهر بن محمد، ۱۹۷۷ م، *الفرق بین الفرق*، بیروت، دار الآفاق الجدیة، چ ۲.
۶. تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر، ۱۴۰۹ ق، *شرح المقاصد*، تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمید، قم، انتشارات شریف رضی، چ ۱.
۷. جمالزاده، عبدالرضا، ۱۳۸۱، *کاوشی در آراء کلامی فیض کاشانی*، بی جا، نشر مؤسسه فرهنگی سما، چ ۱.
۸. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶ ش، *توحید در قرآن*، قم، مرکز نشر اسراء، چ ۳.
۹. حلّی، حسن بن یوسف بن المطهر، ۱۳۷۵ ش، *کشف المراد فی تجرید الاعتقاد*، تعلیق جعفر سبحانی، چ ۱، قم، نشر مؤسسه امام صادق.
۱۰. راوندی، قطب‌الدین، *منهاج البراعة*، بی تا، بی جا، بی نا.

۱۱. ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۷۱ ش، *ایضاح الحکمة (ترجمه و شرح بدایة الحکمة)*، قم، نشر مرکز جهانی علوم اسلامی، چ ۱.
۱۲. ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۷۷ *فرق و مذاهب اسلامی*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، چ ۱.
۱۳. زرکان، محمد صالح، بی تا، *فخرالدین الرازی و آرائه الكلامية و الفلسفية*، لبنان - بیروت، دار الفکر.
۱۴. سبحانی، جعفر، ۱۴۱۲ ق، *بحوث الملل و النحل*، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه، چ ۱.
۱۵. سبحانی، جعفر، ۱۴۱۳ ق، *الالهیات*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، چ ۴.
۱۶. سبزواری، ملاحادی، ۱۴۱۶ ق، *شرح المنظومه*، تعلیق حسن حسن زاده آملی، قم، نشر ناب، چ ۱.
۱۷. سعدی، ابو محمد مشرف مصلح ۱۳۲۰، *کلیات بوستان*، ویراستار محمدعلی فروغی، تهران، بروخیم.
۱۸. شیرازی، صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، ۱۹۸۱ م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چ ۳.
۱۹. طباطبائی سید محمد حسین، ۱۳۸۵، *شیعه در اسلام*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، چ ۱۸.
۲۰. طباطبائی سید محمد حسین، ۱۳۸۷ ش، *بدایة الحکمة*، تصحیح و تحقیق علی شیروانی، قم، دار الفکر، چ ۵.
۲۱. طباطبائی سید محمد حسین ۱۳۷۰ ش، *رسائل توحیدی*، ترجمه و تحقیق علی شیروانی، قم، انتشارات الزهراء، چ ۱.
۲۲. طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۴۱۷ ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، چ ۵.
۲۳. طباطبائی، سید محمد حسین، ۴۱۶ ق، *نهایة الحکمة*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، چ ۱۳.
۲۴. طوسی، ابو جعفر محمد بن الحسن، ۱۳۵۸، *تمهید الاصول*، ترجمه و تعلیق عبدالحسین مشکوة الدینی، تهران، انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۲۵. طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۴۱۶ ق، *قواعد العقائد*، تحقیق و تعلیق علی ربانی گلپایگانی، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه.
۲۶. علم الهدی، سید مرتضی، ۱۴۱۰ ق، *شرح جمل العلم و العمل*، تصحیح شیخ یعقوب جعفری مراعی، قم، دار الاسوة، چ ۱.
۲۷. غزالی، ابو حامد، ۱۴۲۱ ق، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، تقدیم و تعلیق دکتر علی بو ملحم، بیروت، مکتبة الهلال.

۲۸. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، ۱۴۰۵، *ارشاد الطالبین*، قم، مكتبة آية الله المرعشي.
۲۹. فخرالدين الرازي، ابو عبدالله محمد بن عمر، ۱۳۴۱ ش، *البراهين في علم الكلام*، تحقيق محمدباقر سبزواري، انتشارات دانشگاه تهران
۳۰. فخرالدين الرازي، ابو عبدالله محمد بن عمر، ۱۳۹۶ ق، *لوامع البينات*، قاهره، منشورات مكتبة الكليات الازهرية.
۳۱. فخرالدين الرازي، ابو عبدالله محمد بن عمر، ۱۴۰۴ ق، *معالم اصول الدين*، بيروت، دار الكتاب العربي.
۳۲. فخرالدين الرازي، ابو عبدالله محمد بن عمر، ۱۴۰۶ ق، *الاربعين*، تحقيق احمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الازهرية، ج ۱.
۳۳. فخرالدين الرازي، ابو عبدالله محمد بن عمر، ۱۴۰۷ ق، *المطالب العالية*، تحقيق احمد حجازي السقا، بيروت، دار الكتاب العربي، ج ۱.
۳۴. فخرالدين الرازي، ابو عبدالله محمد بن عمر، ۱۴۰۷ ق، *المطالب العاليه*، تحقيق احمد حجازي السقا، بيروت، دار الكتاب العربي.
۳۵. فخرالدين الرازي، ابو عبدالله محمد بن عمر، ۱۴۱۱ ق، *المحصل*، ج ۱، قاهره، مكتبة الدار التراث.
۳۶. فخرالدين الرازي، ابو عبدالله محمد بن عمر، ۱۴۲۰ ق، *التفسير الكبير*، بيروت، دار احياء التراث العربي، ج ۳.
۳۷. فخرالدين الرازي، ابو عبدالله محمد بن عمر، بي تا، *المسائل الخمسون*، تحقيق احمد حجازي السقا، القاهرة، المكتب الثقافي للنشر و التوزيع.
۳۸. فيض كاشاني، ملامحسن، ۱۴۰۰ ق، *المحجة البيضاء، علم اليقين في اصول الدين*، قم، بيدار، ج ۱.
۳۹. قاضي عبدالجبار، ابن احمد، ۱۳۸۴ ق، *شرح الاصول الخمسة*، تحقيق عبدالكريم عثمان، القاهرة، مكتبة وهبة، ج ۱.
۴۰. كليني، محمد بن يعقوب، ۱۴۰۷ ق، *اصول كافي*، تصحيح و تعليق على اكبر غفاري، تهران، دار الكتب الاسلامية، ج ۳.
۴۱. لاهيجي، عبدالرزاق، ۱۳۸۳ ش، *گوهر مراد*، تصحيح زين العابدين قرباني لاهيجي، قم، مؤسسه تحقيقاتي امام صادق عليه السلام، ج ۱.
۴۲. مطهري، مرتضى، ۱۳۷۴ ش، *مجموعه آثار (اصول فلسفه و روش رئاليسم)*، تهران، صدرا، ج ۳.
۴۳. نراقي، محمدمهدي، ۱۴۲۳ ق، *جامع الافكار و فاقد الانظار*، تصحيح مجيد هادي زاده، تهران، حكمت، ج ۱.