

نوع مقاله: پژوهشی

بازخوانی نظریه نیابت ذات از صفات در هستی‌شناسی اوصاف الهی و نسبت آن با مسئله نفی صفات و نظریه عینیت

mkhoshsohbat@gmail.com

مرتضی خوش صحبت / دکترای کلام اسلامی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

hasanusofian@gmail.com

حسن یوسفیان / دانشیار گروه کلام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۲۲ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۰۳

چکیده

پرسش درباره اینکه آیا خدای تعالی صفت دارد و اگر آری، دارای چه نسبتی با ذات الهی است، مجموعه‌ای از مباحث را در اندیشه اسلامی فراهم کرده است که معمولاً زیرعنوان توحید صفاتی دسته‌بندی می‌گردند و امروزه با عنوان «هستی‌شناسی اوصاف الهی» شناخته می‌شوند. این مباحث به لحاظ تاریخی از همان قرن اول هجری در میان اندیشمندان مسلمان مطرح بوده‌اند و هریک براساس مبانی و پیش‌فرض‌های دستگاه فکری خود، به نظریه‌پردازی درباره آنها پرداخته‌اند. یکی از مهم‌ترین نظریه‌ها در این زمینه، نظریه نیابت است که واکنش‌های مختلفی را به خود دیده است. در این مقاله با نگاهی تحلیلی - تاریخی، به بازخوانی نظریه نیابت و شناخت ارکان آن پرداخته‌ایم و ضمن اثبات وجود چنین نظریه‌ای در میان معتزله، باورمندان به آن را از معتزله و دیگر مذاهب بازشناسی کرده‌ایم. براین‌اساس به این نتیجه رسیده‌ایم که این نظریه تبیینی برای نفی صفات است و تحویل آن به نظریه عینیت صدرایی درست نیست.

کلیدواژه‌ها: هستی‌شناسی اوصاف الهی، نیابت، نفی صفات، عینیت، متکلمان معتزله، متکلمان امامیه.

یکی از نخستین پرسش‌های اعتقادی و موضوعات اختلاف‌برانگیز در سطح جامعه اسلامی، مباحث مربوط به «صفات الهی»، به‌ویژه در موضوعاتی همچون «رابطه ذات و صفات الهی» و معضل «تشبیه و تنزیه» بوده است. به‌نظر می‌رسد نخستین اظهارنظرها در باب صفات الهی را گروهی از حشویه اهل حدیث مطرح کرده‌اند که به‌شدت گرایش به تشبیه و تجسیم در صفات الهی داشتند (ر.ک: شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۲۰). در این جریان، اگرچه از افرادی همچون *مضر بن محمد بن خالد بن الولید*، *ابومحمد الضبی الاسدی الکوفی*، *کهمس بن الحسن ابو عبدالله البصری* (۱۴۹ق)، *احمد بن عطاء الهجیمی البصری* و *رقبه بن مصقله* (ر.ک: اشعری، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۲۱۴؛ شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۲۰) نام برده شده است، اما مهم‌ترین چهره جریان تشبیه و حشویه را باید *مقاتل بن سلیمان* (۱۵۰ق) دانست؛ تا جایی که مذهب تشبیه و تجسیم به وی برمی‌گردد و با نام او گره خورده و در بیشتر آثار به او منسوب است (برای نمونه، ر.ک: مقدسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۴۱؛ ج ۱، ص ۸۵؛ اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۲۰۹ و ۲۰۹؛ تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۲، ص ۱۴۷۳)؛ هرچند در برخی منابع از فردی به نام *داود الجواربی* نیز به‌منزله یکی از سردمداران مشبهه و مجسمه یاد شده که در توصیف حق تعالی، عبارت «اعفونی عن الفرج و اللحیة و اسألونی عما وراء ذلک» (شهرستانی، ۱۳۶۴، ص ۱۲۰-۱۲۱) را به او نسبت داده‌اند. اشعری دیدگاه‌های وی را همانند *مقاتل* می‌داند؛ البته با اختلافی کوچک در تفسیر مصمت (ر.ک: اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۱۵۳ و ۲۰۹). از سوی دیگر، معمولاً عالمان اهل سنت بر رافضی بودن *جواربی* تأکید می‌کنند؛ چنان‌که *ابن حزم اندلسی* می‌نویسد: «و کان داود الجواربی من کبار متکلمیهم؛ یزعم أن ربه لحم و دم، علی صورة الإنسان» (ابن حزم، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۱۱۶). نهبی نیز درباره همین شخص می‌گوید: «کان رافضیاً مجسماً کهمشام بن الحکم» (ذهبی، ۱۴۱۰ق، ج ۱۶، ص ۴۷۶). در میان معاصران نیز می‌توان از دکتر *علی سامی النشار* نام برد که چنین نگرشی به وی دارد (ر.ک: النشار، ۱۹۷۴، ج ۱، ص ۲۹۰). در این زمینه، توجه به این نکته حائز اهمیت است که در میان رجال شیعی، به شخصی به این نام (*داود جواربی*) بر نمی‌خوریم؛ چه رسد به آنکه از متکلمان بزرگ باشد. بر این اساس و با توجه به اطلاعات بسیار اندکی که از وی باقی مانده، احتمال اینکه چنین شخصیتی ساختگی بوده و اصلاً وجود خارجی نداشته باشد، بسیار زیاد است. شاهد بر این ادعا این است که معمولاً در کتاب‌های اهل سنت، شیعیان به تشبیه منسوب شده‌اند و گاه ریشه این نگرش را در تشیع دانسته‌اند؛ لذا بعید نیست که برای اثبات ادعای خود، به شخصیت‌سازی نیز دست زده باشند. البته بر فرض آنکه چنین شخصی وجود خارجی داشته و از شیعیان امامی بوده باشد، درستی صدور چنین سخنانی از وی جای تأمل بسیار دارد؛ چنان‌که به دیگر متکلمان بزرگ امامی، همچون *هشام بن حکم* و *هشام بن سالم* نیز به دروغ چنین نسبت‌هایی داده شده است.

در حال، پس از اینکه حشویه اهل حدیث و به‌ویژه *مقاتل بن سلیمان* آرا و نظریه‌های تشبیهی و تجسیمی خود را در باب صفات الهی مبنی بر معرفی ذات خدا و باور به اینکه او جسمی است غیر اجسام شناخته شده (جسم لا کالاجسام) و نیز تحلیلی مادی از صفات خبریه و در نظر گرفتن اعضا و جوارحی مانند انسان برای حق تعالی (ر.ک: شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۲۱؛ جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۳۹۹) مطرح کردند و در سطح جامعه اسلامی آنها را

نشر دادند، اندیشمندان مختلفی به‌منظور نقد این نگرش‌ها یا با هدف تعدیل در آنها، آرا و نظریه‌های مختلفی را درباره صفات الهی و رابطه آنها با ذات حق تعالی مطرح کردند.

بدین ترتیب، مسئله اسما و صفات خداوند و کیفیت انصاف ذات اقدس الهی به اوصاف کمالیه و ارتباط آن با توحید، از جمله مسائل بنیادین الهیات اسلامی درآمد، که همواره در میان اصناف اندیشمندان اسلامی از مفسران، متکلمان، فیلسوفان و عرفا جنجال برانگیز بوده و سبب ظهور اندیشه‌ها و باورهای گوناگون در این زمینه شده است. بدین ترتیب، اندیشمندان مسلمان هریک در حد بضاعت علمی دستگاه فکری خود و با بهره‌گیری از پیش‌فرض‌های نظری خاصی، درصدد پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها برآمده‌اند و حاصل آن ارائه طیفی از نظریه‌های مختلف در این باره است. این نظریه‌ها که به ماهیت وجودی و تکوینی صفات و رابطه آنها با ذات خداوند می‌پردازند و در آثار فلسفی و کلامی معمولاً زیرعنوان کلی «توحید صفاتی» دسته‌بندی می‌شوند، ارزشی بسیار دارند؛ به‌ویژه آنکه در برهه‌ای از تاریخ، مجادلات فراوانی را درباره شرک و توحید در میان اندیشمندان مسلمان برانگیخته‌اند. این‌گونه مباحث را امروزه در اصطلاح، «هستی‌شناسی صفات الهی» می‌نامند.

مهم‌ترین نظریه‌های مطرح در مباحث هستی‌شناسی، به‌ویژه مسئله رابطه ذات و صفات، عبارت‌اند از:

۱. نفی مطلق صفات؛

۲. لذاته بودن صفات یا نظریه نیابت ذات از صفات؛

۳. نظریه احوال/بوهائسم جایی؛

۴. اعتبار ذهنی بودن صفات؛

۵. عینیت مصداقی و مترادف مفهومی؛

۶. عینت مصداقی و اختلاف مفهومی؛

۷. زیادت صفات بر ذات؛ نظریه نه عین ذات و نه غیرذات (لا هی هو و لا هی غیره).

در آثار کلامی و مقالات علمی کم‌وبیش به بسیاری از این نظریه‌ها پرداخته شده است؛ اما پیش از این درباره نظریه «نیابت» معمولاً به‌تفصیل سخن گفته نشده و تنها در ضمن بررسی دیدگاه‌های معتزله در حد یک یا دو بند به آن و باورمندان آن پرداخته شده است؛ حتی گاهی اندیشمندان منکر وجود چنین نظریه‌ای شده‌اند و آن را منطبق بر نظریه‌ای دیگر دانسته یا آن را به نظریه‌ای دیگر تحویل برده‌اند.

براین اساس، در این مقاله برآنیم تا با نگاهی تاریخی به تحلیل نظریه نیابت به‌منزله یکی از مهم‌ترین نظریه‌های مطرح در هستی‌شناسی اوصاف الهی بپردازیم و باورمندان به آن را از مذاهب مختلف کلامی بازشناسی کنیم و از نسبت آن با دیگر نظریه‌ها، به‌ویژه نفی صفات و عینیت مصداقی و اختلاف مفهومی، پرده برداریم.

۱. لذاته بودن صفات یا نظریه نیابت

یکی از نظریه‌های مطرح در هستی‌شناسی صفات الهی و به‌ویژه مسئله رابطه ذات و صفات، لذاته یا نفسه دانستن صفات یا همان نظریه نیابت ذات از صفات است. به‌اجمال می‌توان گفت در این نظریه، ذات حق تعالی نایب و

جانشین صفات است؛ به این معنا که صفات به‌نحو حقیقی در ذات حق تعالی وجود ندارند؛ اما آنچه بر عالم، قادر و حی مترتب می‌شود، بر نفس ذات خداوند یگانه مترتب است؛ اگرچه معانی علم، قدرت و حیات در آن ذات متحقق نشود؛ مثلاً اثر ذاتی که موصوف به علم است، این است که افعال او متقن، محکم و دارای غایتی عقلایی باشد؛ و چنین اثری بر افعال الهی مترتب است، بدون اینکه صفت علم به‌نحو وجودی و عینی در حق تعالی تحقق و واقعیت داشته باشد (ر.ک: سبحانی، ۱۴۲۷ق، ج ۳، ص ۴۳۷؛ طباطبائی، ۱۴۲۰ق، ص ۳۴۶). بدین ترتیب، براساس این نظریه، دربارهٔ صفت علم الهی می‌توان چنین تعبیری را به کار برد: «عالم لا بعلم بل لنفسه او لذاته».

این نظریه معمولاً از سوی اندیشمندان امامیه، به‌ویژه برخی از فیلسوفان و متکلمان متأخر و معاصر، به برخی از معتزله نسبت داده شده است. این نسبت، گاه چنان تعمیم داده شده که مشهورترین رأی معتزله در میان امامیه، همین قول به نیابت شناخته می‌شود؛ برای مثال، صدرالمتألهین (۱۰۵۰ق) در تبیین دیدگاه خویش در باب هستی‌شناسی صفات الهی و رویکردهای مطرح در آن می‌گوید: «صفات تعالی عین ذاته لا کما تقوله الاشاعره من اثبات تعددها فی الوجود لیلزم تعدد القدماء الثمانية و لا کما قالته المعتزله من نفی مفهوماتها رأساً و اثبات آثارها جعل الذات نائبةً منابها» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص ۲۲۳؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۵۴).

ملاهادی سبزواری (۱۲۸۸ق) نیز با اشاره به سه نظریهٔ معروف دربارهٔ رابطهٔ صفات خداوند با ذات او (ر.ک: سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۴۴۴؛ همو، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۵۴۵-۵۵۹)، چنین می‌سراید:

ان الحقیقیة من صفاته	بشعبتها هی عین ذاته ...
والاشعری بازیداد قائلة	وقال بالنسابة المعتزلة

آیت‌الله سبحانی هم نیابت را نظریهٔ مشهور معتزله توصیف می‌کند: «نیابة الذات مناب الصفات و ان لم تكن الذات موصوفة بنفس الصفات و هذا القول هو المشهور بین المعتزله» (سبحانی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۸۶).

نکتهٔ جالب اینجاست که در آثار موجود معتزلی و نیز گزارش‌هایی که از آرای اندیشمندان معتزلی در قرون نخستین و میانه صورت گرفته، حتی یک بار هم کلمهٔ «نیابت» به‌کار نرفته است. در میان پژوهشگران و اندیشمندان عرب‌زبان نیز اثری از انتساب چنین نظریه‌ای در باب صفات الهی به معتزلیان با عنوان نیابت دیده نمی‌شود؛ بلکه محتوای آن را بدون ذکر نامی آورده‌اند (برای نمونه، ر.ک: جارالله، ۱۹۹۰، ص ۶۹-۷۵؛ النعمی، ۱۹۹۰، ص ۲۰-۲۴؛ المعتق، ۱۴۱۷ق، ص ۸۳-۱۰۲) یا اینکه آن را معادل نظریهٔ عینیت دانسته و تفسیری از آن را برای این نظریه برگزیده‌اند (برای نمونه، ر.ک: صبحی، ۱۹۹۲، ج ۱، ص ۱۲۳-۱۲۵؛ شافعی، ۱۴۱۸ق، ص ۲۱۴ فخری، ۱۳۷۲، ص ۷۳). این امر مستمسکی شده برای برخی از پژوهشگران معاصر ایرانی که انتساب این نظریه به معتزله را منکر شونند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۲۷۹؛ قردان قراملکی، ۱۳۹۳، ص ۲۰۴-۲۰۵؛ احمدوند، ۱۳۸۹، ص ۱۷۵ و ۱۸۰). در ادامه به‌منظور ارائهٔ تحلیلی دقیق‌تر از این نظریه و با نگاهی تاریخی، درستی یا نادرستی انتساب آن را به معتزله بررسی و باورمندان به آن را بازشناسی خواهیم کرد.

۲. معتزله و نظریهٔ نیابت

اشعری هنگامی که به بیان اختلاف اندیشمندان معتزلی در باب صفات الهی می‌پردازد، به صورت کلی آنان را منکرین صفات معرفی می‌کند (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۴۳۸)؛ هرچند بر این باور است که تمامی معتزلیان حق تعالی را لم یزل عالم، قادر و حی می‌دانند (همان، ص ۱۵۶). سپس در توضیح این باور بر آن است که بیشتر معتزله حق تعالی را بنفسه عالم، قادر و حی می‌دانند، نه به علم، قدرت و حیات (همان، ص ۱۶۴). بنابراین به نظر می‌رسد بیشتر متکلمان معتزلی پس از *واصل* چنین دیدگاهی داشته‌اند.

با این همه، برخی از معاصران این نظریه را تنها به *ابوعلی جبایی* و *عبادین سلیمان* نسبت داده‌اند (ر.ک: سبحانی، ۱۴۲۷ق، ج ۳، ص ۴۳۸). از این رو لازم است با بررسی دیدگاه‌های متکلمان معتزلی، به بررسی این ادعا نیز پردازیم.

۲-۱. ضرار بن عمرو (قبل از ۱۸۰ق / قرن دوم)

دربارهٔ دیدگاه *ضرار بن عمرو* در بحث هستی‌شناسی صفات الهی مطلبی گزارش نشده است؛ جز اینکه *شهرستانی* وی و *حفص الفرد* را متفق در تعطیل می‌داند (ر.ک: *شهرستانی*، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۰۲) و از آنجاکه تعطیل از نگاه *شهرستانی* مرادف با نفی صفات است (همان، ص ۱۰۴)، این دو را باید قائل به نفی صفات دانست. با این همه، در تبیین دیدگاه *ضرار* دربارهٔ صفات الهی، معمولاً به نقل عبارتی معناشناسانه از وی پرداخته‌اند که در آن، وی صفات الهی را به نفی و سلب نقیض آنها تفسیر کرده است: «و قال ضرار: معنی ان الله عالم انه لیس بجاهل و معنی انه قادر [انه] لیس بعاجز و معنی انه حی انه لیس بمیت» (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۱۶۶ و ۲۸۱؛ نیز، ر.ک: بغدادی، ۱۴۰۸ق، ص ۲۰۲؛ باقلانی، ۱۴۲۵ق، ص ۳۸؛ *شهرستانی*، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۰۲).

اشعری در جایی دیگر از کتاب خود، ضمن نقل عبارت پیشین، توضیحی تفسیری دربارهٔ آن ارائه می‌دهد: «و اما ضرار بن عمرو فکان یقول: «أذهب من قولی ان الله سبحانه عالم الی نفی الجهل و من قولی قادر الی نفی العجز» و هو قول عامّة المشیئة» (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۴۸۷-۴۸۸).

از این گزارش‌ها می‌توان نتیجه گرفت که وی در چارچوب نگرشی همسو با غالب متفکران معتزلی، صفاتی را برای حق تعالی اثبات می‌کند که تنها اثباتگر ذات و تأکید بر وحدت آن است (این تفسیر، از عبارت «عامّة المشیئة» قابل برداشت است. توضیح اینکه *اشعری* مدعی است دیدگاه *ضرار* با دیدگاه تمامی معتزلیانی که صفات را به خدا نسبت می‌دهند و خدا را عالم و قادر و... می‌دانند، یکی است. از سوی دیگر، می‌دانیم چنین نگرشی دربارهٔ صفات الهی در میان معتزله، همان نظریهٔ نیابت است که در عین اطلاق الفاظ صفات، از پذیرش هرگونه امر ایجابی در ذات حق تعالی دوری می‌کنند و تنها تفسیری سلبی از آنها ارائه می‌دهند. پس در حقیقت، این عبارت بیان می‌کند که از نگاه *اشعری*، هدف *ضرار* از اطلاق این صفات بر حق تعالی، تنها سلب معانی ضد آنها از ذات حق تعالی است؛ نه اینکه با این اطلاقات بخواهد معنایی ایجابی و زاید یا غیرزاید بر ذات را اثبات کند. بنابراین وی در ضمن اینکه اطلاقات این اسامی و اوصاف را بر حق تعالی روا می‌داند، باور به هرگونه صفت وجودی را در ذات حق تعالی نفی

می‌کند و تفسیری سلبی مطابق با این نگرش از آن اسامی و اوصاف ارائه می‌دهد و این تبیین با نظریه نیابت قرابت بسیار، بلکه تطابق دارد. تذکر این نکته لازم است که بر اساس عبارت /شعری، عموم معتزلیان چنین نگرشی درباره حق تعالی دارند و این یعنی کسانی که در هستی‌شناسی صفات الهی قائل به نفی صفات و نیابت ذات از صفات‌اند، در معناشناسی صفات، تفسیری سلبی از آنها ارائه می‌دهند.

شاهد بر آنچه درباره ضرار گفتیم، آن است که بغدادی نیز تحلیلی مشابه تحلیل ما از عبارت ضرار داشته است: «قوله ان معنى قولنا ان الله تعالى عالم حى هو انه ليس بجاهل و لا ميت؛ و كذلك قیاسه فى سائر اوصاف الله تعالى من غير إثبات معنى أو فائدة سوى نفى الوصف بنقيض تلك الأوصاف عنه» (بغدادی، ۱۴۰۸ق، ص ۲۰۲). به نظر می‌رسد، وی نخستین اندیشمند مسلمان است که تفسیری سلبی از صفات الهی ارائه می‌دهد.

۲-۲. نظام (۲۳۱ق)

شعری در گزارش خود ابتدا می‌گوید که نظام صفات ذات را نفی می‌کند: «فاما النظام فانه كان ينفى العلم و القدرة و الحياة و السمع و البصر و [سائر] صفات الذات» (شعری، ۱۴۰۰ق، ص ۴۸۷) و بدین ترتیب، او را در زمره منکران صفات ذات به‌شمار می‌آورد؛ اما در توضیح بیشتر درباره دیدگاه وی، از او نقل می‌کند: «ان الله لم يزل عالما حيا قادرا سميعا بصيرا قديما بنفسه لا يعلم و قدرة و حياة و سمع و بصر و قدم و كذلك قوله فى [سائر] صفات الذات» (شعری، ۱۴۰۰ق، ص ۴۸۷). براساس این عبارت باید گفت که مقصود نظام از انکار صفات ذاتی، مانند علم و قدرت، نه نفی مطلق، بلکه مقصودش انکار وجود مستقل، معایر و متفاوت با ذات الهی (قرائت صفاتی اهل حدیث و سپس شعری) است؛ اما اطلاق صفات فوق به خداوند، مثل «خدا عالم است» را می‌پذیرد. براین اساس، می‌توانیم نگرش نظام را درباره هستی‌شناسی اوصاف الهی، با این تعبیر در صفت علم نشان دهیم: «عالم لا يعلم بل لنفسه او لذاته». شعری در ادامه با ارائه سخنی دیگر از نظام، ضمن تأکید بر این نکته، تبیین روشن‌تری را از دیدگاه وی ارائه می‌کند: «و كان يقول: اذا ثبت الباري عالما قادرا حيا سميعا بصيرا قديما اثبت ذاته و انفى عنه الجهل و العجز و الموت و الصمم و العمى و كذلك قوله فى سائر صفات الذات على هذا الترتيب» (شعری، ۱۴۰۰ق، ص ۴۸۷). براساس این عبارت، هنگامی که مثلاً گفته می‌شود: «الله عالم؛ خدا عالم است» منظور آن نیست که خداوند علمی دارد که با آن عالم می‌شود (ولو به نحو عینیت)؛ بلکه مقصود از این عبارت و امثال آن، تنها اثبات ذات الهی و نفی برخی نواقص (در مثال ما «جهل») از حق تعالی است. حتی اگر گفته شود «الله علم» یا «الله قوة» که مستفاد از برخی آیات قرآن است «أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ» (نساء: ۱۶۶) و «أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً» (فصلت: ۱۵) تنها از باب توسع است و برگشت آن به همان اثبات عالم بودن حق تعالی به معنای نفی جهل از اوست. بر همین اساس، نظام معتقد است که علت اختلاف این الفاظ، ذات الهی نیست؛ بلکه اموری است که از ذات الهی نفی می‌شوند؛ نواقصی همچون جهل، عجز، موت و...؛ و از همین روست که این الفاظ مترادف نیستند (ر.ک: شعری، ۱۴۰۰ق، ص ۴۸۷).

آنچه ما را در ارائه چنین تفسیری یاری می‌کند، دانستن این نکته است که نظام شاگرد و خواهرزاده /بوهدیل علاف (۲۲۶ق)، یکی از بزرگان و شیوخ معتزله است (ر.ک: ابوریثه، ۱۹۸۹، ص ۱) و نیز می‌دانیم که /بوهدیل علاف

در هستی‌شناسی اوصاف الهی قائل به نظریه عینیت بوده (البته با تفسیر خاص. در این باره ر.ک: اعتصامی، ۱۳۹۴، ص ۹۷-۱۰۰) و در صفتی مثل علم، از تعبیر «عالم بعلم هو هو» بهره می‌گرفته است (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۱۶۵). بنابراین باید دلیل تغییر تعبیر از «عالم بعلم هو هو» به «عالم لا بعلم بل بنفسه» توسط نظام را همین مطلب دانست؛ چراکه وی نظریه عینیت را که مورد قبول استادش *ابوالهذیل* است، نمی‌پذیرد و در این مسئله با او اختلاف دارد (ر.ک: ابوریثه، ۱۹۸۹، ص ۸۰-۸۱).

بر این اساس، باید گفت که نظام به لحاظ هستی‌شناختی منکر صفات است و چیزی جز ذات حق تعالی را نمی‌پذیرد؛ اما در عین حال اطلاق الفاظ صفات را بر حق تعالی از باب ایجاب تسمیه و توسع جایز می‌داند و به لحاظ معناشناختی قائل به الهیات سلبی است که صفات الهی را به معنای نفی نواقصی می‌داند که ضد آن صفات است. چنین تبیینی از صفات الهی، منطبق بر نظریه «نیابت ذات از صفات الهی» است و از این رو باید نظام را باورمند به نظریه نیابت دانست.

۳-۲. عبادین سلیمان (بعد از ۳۶۰ق)

اطلاعات ما درباره دیدگاه‌های عبّاد، به‌ویژه در بحث صفات الهی، عمدتاً مبتنی است بر گزارش‌های نسبتاً مفصّلی که اشعری در *مقالات الاسلامیین* آورده است. بر اساس این گزارش‌ها، *عبادین سلیمان*، همانند سلف خود، ابتدا صفاتی را که مشبّه به خدا نسبت می‌دهند (صفات خبریه)، نفی می‌کند. بر این اساس، در نگاه او خدا وجه، نفس، ذات، چشم و دو دست ندارد (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۴۹۶)؛ در مکان نیست (همان، ص ۱۵۷)؛ دیده نمی‌شود، نه با چشم سر و نه با دیده دل (همان، ص ۱۵۷ و ۲۱۶)؛ و بدین سان، خدا غیر از اشیا و بکلی «دیگر» است (همان، ص ۴۹۶).

او در ادامه، همچون سایر همفکرانش، صفات خدا را نفی می‌کند؛ اما روش وی در نفی صفات، با شیوه‌ای که دیگر معتزلیان به کار می‌بردند، متفاوت بود. آنها معمولاً در نفی صفات، اوصاف الهی را به ذات حق تعالی برمی‌گرداندند و از تعبیری همچون «عالم لذاته» یا «عالم لِنفسه» بهره می‌گرفتند؛ اما همان‌طور که گفتیم، عبّاد بر این باور است که خدا ذات یا نفس ندارد. بر این اساس، وی در مورد صفتی نظیر علم می‌گوید: «اینکه می‌گویند خدا عالم است، سخن درستی است؛ ولی اینکه بگویند به سبب علم یا به سبب ذات یا نفس عالم است، خطاست» (همان، ص ۴۹۶)؛ اما در عین حال از نگاه او، اینکه خدا را فاقد علم هم بدانیم، نادرست است (همان، ص ۴۹۷). به نظر می‌رسد، عبّادین سلیمان در هستی‌شناسی اوصاف الهی حقیقتاً منکر صفات الهی بوده است؛ تاجایی که نه تنها زاید بر ذات بودن آنها را نپذیرفته، که حتی آنها را به ذات حق تعالی هم برنگردانده است.

وی در توضیح بیشتر نظر خود، مدعی است اساساً کلماتی که با عناوینی همچون صفت خدا (در کلماتی نظیر *یعلم*، *یقدر*، *یسمع* و *یبصر*) یا اسم خدا (در کلماتی نظیر *عالم*، *قادر*، *حی*، *سمیع* و *بصیر*) مشهورند، چیزی بیش از گفتارهای زبانی نیستند. البته از دیدگاه وی، به کار بردن این اسم‌ها درباره خداوند هیچ اشکالی ندارد؛ مشروط به اینکه مسلمانان بر به کار بردن آن لفظ به عنوان اسم الهی اجماع داشته باشند؛ به این معنا که منکر آن را تخطئه کنند. در غیر این صورت، آن لفظ را نمی‌توان از اسمای الهی به‌شمار آورد (همان، ص ۴۹۸).

به روایت/شعری، عباد در پاسخ به این سؤال که «خدا عالم است، یعنی چه؟» می‌گفت: وقتی می‌گویم خداوند عالم است، با این گفتار اسمی را برای او ثابت کرده‌ام و همراه آن، علم به معلوم را نیز ثابت کرده‌ام؛ یعنی با اثبات این اسم، روشن می‌شود که که خداوند به فعل خود (معلوم) آگاه است. وی دربارهٔ دیگر اسمای الهی، همچون قادر، حی، سمیع و بصیر نیز چنین نظری داشت (همان، ص ۴۹۷-۴۹۸ و ۱۶۶). به نظر می‌رسد که وی در این توضیح می‌خواهد بگوید: با اطلاق این الفاظ بر حق تعالی نمی‌توان معنای محصل و مستقلی برایشان در حق تعالی باز جست؛ بلکه بهترین چیزی که دربارهٔ اینها می‌توان گفت، این است که این واژه‌ها صرفاً نام‌هایی برای خداوندند؛ نام‌هایی که تنها بر افعال او دلالت دارند و نشانگر کمالات اویند، نه چیزی بیشتر؛ یعنی کسی تصور نکند که نفی علم از خدا، به منزلهٔ یک معنا به معنای نفی عالم بودن او به منزلهٔ یک کمال است؛ بلکه مثلاً با نام عالم، ضمن اثبات این کمال، خواهیم دانست که خداوند به مخلوقات خود آگاه است و لذا معلومی وجود دارد؛ یا با نام قادر خواهیم دانست که مقدوری وجود دارد؛ و همین‌طور در دیگر نام‌های حق تعالی. البته لازم به تذکر است که وی ضمن تأکید بر بکلی دیگر بودن خدا و تباین میان او و مخلوقات در حقیقت (همان، ص ۵۰۱)، اشتراک کاربرد این الفاظ میان خدا و بشر را از سنخ حقیقت و مجاز می‌داند و بر این باور است که تسمیهٔ حق تعالی به این نام‌ها و اطلاق آنها بر او، به نحو حقیقی، و کاربرد آنها دربارهٔ انسان به نحو مجازی است (همان، ص ۵۰۰).

براین اساس، می‌توان این نحوه از نگرش دربارهٔ هستی‌شناسی اوصاف الهی را با این تعبیر در صفت علم نشان داد: «عالم لا بعلم و لا لذاته او لنفسه»؛ درحالی که بیشتر متکلمان معتزلی پیش از او یا حتی پس از وی، در نفی صفات از عباراتی نظیر «عالم بذاته» یا «عالم لنفسه» بهره می‌بردند که می‌توان رویکرد آنان را با تعبیر «عالم لا بعلم بل لذاته او لنفسه» بیان کرد. بدین ترتیب، به نظر می‌رسد نگرش عباد به مباحث خداشناسی و صفات الهی، مبتنی بر الگویی تنزیهی است که پیش از او مطرح شده بود. با این تفاوت که وی در اندیشهٔ تنزیه سخت‌گیری بیشتری اعمال کرده و تا حدی از الگوهای پیشینیان، به‌ویژه معتزله، متفاوت است و بیشتر بر نظریهٔ نفی صفات منطبق است تا نظریهٔ نیابت.

۴-۲. ابوعلی جبایی

دربارهٔ دیدگاه/ابوعلی جبایی آنچه می‌توان گفت، این است که در گزارش‌های اشعری و شهرستانی، دیدگاه وی در باب صفات همچون دیدگاه عموم متکلمان معتزلی دانسته شده است. اشعری هنگامی که به اختلاف اندیشمندان معتزلی در باب صفات الهی می‌پردازد، به صورت کلی آنان را منکرین صفات معرفی می‌کند (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۴۳۸)؛ هرچند بر این باور است که تمامی معتزلیان حق تعالی را لم یزل عالم، قادر و حی می‌دانند (همان، ص ۱۵۶). سپس در توضیح این باور، بر آن است که بیشتر معتزله حق تعالی را بنفسه عالم، قادر و حی می‌دانند، نه به علم، قدرت و حیات (همان، ص ۱۶۴). وی در ادامه، دیدگاه‌های ابوهذیل (عالم بعلم هو هو)، عبادین سلیمان (عالم لا بعلم و لا لنفسه)، ضرار، نظام و... (عالم لنفسه و توضیح معناشناختی عالم) را در این زمینه توضیح می‌دهد.

از آنجاکه اشعری در بسیاری از موارد، دیدگاه‌های جبایی را حتی در مسائل فرعی طرح کرده است، اما در اینجا تنها دیدگاه معناشناختی ابوعلی جبایی را نقل می‌کند، به نظر می‌رسد که وی نیز با دیگر متکلمان معتزلی به لحاظ هستی‌شناختی هم‌نظر است و دیدگاه «عالم لنفسه» را می‌پذیرد (ن.ک: همان، ص ۱۶۷-۱۶۸). اشعری در بیان اجمالی دیدگاه‌های ابوعلی، بر این برداشت صحه می‌گذارد و می‌گوید: «و کان لا یشث للباریء علما فی الحقیقه به کان عالما و لا قدرة فی الحقیقه بها کان قادرا و كذلك جوابه فی سائر ما یوسف به القدیم لنفسه» (همان، ص ۵۲۴).

براساس گزارش اشعری، در تبیین جبایی، اختلاف اسما و صفات، نه اختلافی حقیقی، بلکه اختلاف فوایدی بود که بر نام‌ها مترتب است. به باور او، وقتی گفته می‌شود خداوند عالم است، غرض افاده اثبات وجود [ذات] حق تعالی به گونه‌ای است که امور بر او معلوم است؛ و آن کس که جهل را به خداوند نسبت دهد، به حق تعالی نسبت دروغ بسته است؛ و نیز اینکه حق تعالی دارای معلوماتی است. وی صورت‌بندی مشابهی درباره قدرت و حیات نیز ارائه کرده است: «و کان یزعم ان معنی الوصف لله بأنه عالم اثباته و انه بخلاف ما لا یجوز ان یعلم و اکذاب من زعم انه جاهل و دلالة علی ان له معلومات و ان معنی القول ان الله قادر اثباته و الدلالة علی انه بخلاف ما لا یجوز ان یقدر و اکذاب من زعم انه عاجز و الدلالة علی انه له مقدرات و معنی القول انه حی اثباته و...» (همان).

بنابراین از نگاه وی اطلاق اوصاف بر حق تعالی به معنای اثبات ذات حق تعالی به گونه‌ای است که جاهل، عاجز و... نباشد. در این تبیین، بجز تأکید بر ارزش اسمی اسما و صفات، ویژگی دیگری که دیده می‌شود، تعریف صفات به ارزش سلبی - یعنی نفی جهل، نفی عجز و نفی موت - است. بنابراین، دیدگاه ابوعلی درباره صفات حق تعالی، چیزی جز نظریه «نیابت» نیست.

شهرستانی نیز همین دیدگاه را از ابوعلی جبایی نقل می‌کند و در تفسیر «لذاته»، آن را در مقابل دیدگاه اشاعره و ابوهاشم قرار می‌دهد. به عبارتی دیگر، در تفسیر «عالم لذاته» و دیگر صفات ذاتی، ابوعلی معتقد بود معنای «لذاته» آن است که عالم بودن او اقتضای صفتی مانند علم یا حالی که موجب عالم بودن او باشد را ندارد: «فقال الجبایی: الباری تعالی عالم لذاته. قادر حی لذاته و معنی قوله: لذاته ای لا یقتضی کونه عالما صفة هی علم، أو حال توجب کونه عالما» (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۹۲).

اگر این تفسیر را با آنچه شهرستانی در تفاوت دیدگاه ابوهذیل با دیگر متکلمان معتزلی گفته است (ر.ک: شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۶۴)، مقایسه کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که از نگاه وی، قائل به نظریه نیابت بوده که با تعبیری همچون «عالم لا یعلم بل لذاته او لنفسه» بیان می‌شده است. بنابراین، در عین اینکه دیدگاه ابوعلی بیانگر نفی صفات است؛ اما از آنجاکه وی این صفات را مستند به ذات می‌کند، باید وی را قائل به نظریه نیابت دانست.

بدین ترتیب، مشاهده می‌شود که نه تنها چنین دیدگاهی در میان معتزله وجود داشته است، بلکه متکلمان بنامی از معتزله، و به تعبیر اشعری، اکثر معتزله به این نظریه باور داشته‌اند و از آن دفاع کرده‌اند. نکته دیگری که لازم است به بررسی آن پرداخته شود، این است که آیا غیر از متکلمان معتزلی، از متکلمان دیگر مذاهب کسی به نظریه نیابت باور داشته است یا نه. در ادامه، این مسئله را بررسی خواهیم کرد.

۳. متکلمان غیر معتزلی و نظریه نیابت

اشعری هنگامی که به ذکر اختلاف معتزلیانی می‌پردازد که خدا را از ازل عالم، قادر و حی می‌دانند، در کنار اکثر معتزله از گروه‌هایی دیگر از متکلمان نام می‌برد که خدا را بنفسه عالم، قادر و حی می‌دانند، نه به واسطه علم، قدرت و حیات. در زمره این گروه‌ها، وی از خوارج، بسیاری از مرجئه و برخی از زیدیه نام برده است؛ هرچند وی از متکلمان باورمند به این نظریه نام نبرده است: «فقال اکثر المعتزلة و الخوارج و كثير من المرجئة و بعض الزيدية ان الله عالم قادر حی بنفسه لا بعلم و قدرة و حياة» (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۱۶۴).

با این همه، به نظر می‌رسد که علاوه بر گروه‌های یادشده، برخی از متکلمان امامیه نیز از چنین نگرشی درباره صفات الهی و رابطه آنها با ذات حق تعالی دفاع کرده‌اند. در ادامه به بررسی دیدگاه این متکلمان می‌پردازیم.

۳-۱. شیخ صدوق (۳۸۶ق)

دیدگاه شیخ صدوق درباره هستی‌شناسی صفات الهی را می‌توان از توضیحاتی که وی درباره صفات الهی همچون حیات، علم و قدرت ارائه کرده است، به دست آورد. برای مثال، وی درباره حیات الهی و صفت حی، به صراحت نیاز حق تعالی را به حیاتی که به واسطه آن زنده شود، نفی می‌کند و حی بودن حق تعالی را لنفسه می‌داند و از آن تفسیری سلبی ارائه می‌دهد: «الحی معناه أنه الفعال المدبر و هو حی لنفسه لا يجوز علیه الموت و الفناء و ليس يحتاج إلى حياة بها يحيى» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۲۰۱)؛ همان‌گونه که درباره صفت علم، خدای تعالی را لذاته عالم می‌داند و به صراحت تعبیر «عالم بعلم» را طرد می‌کند و در تفسیر آن تعبیری کارکردی می‌آورد؛ به این معنا که اثر علم را برای عالم بودن بیان می‌کند و می‌گوید: عالم کسی است که فعل محکم و متقن از او صادر می‌شود؛ نه اینکه علم الهی را به نحوی ثبوتی و وجودی تفسیر کند: «و الله عالم لذاته و العالم من يصح منه الفعل المحکم المتقن فلا يقال إنه يعلم الأشياء بعلم كما لا يثبت معه قديم غيره، بل يقال إنه ذات عالمة و هكذا يقال في جميع صفات ذاته» (همان، ص ۲۰۱-۲۰۲). در این عبارت نیز وی چنین تعبیری به کار می‌برد که به تعبیر منقول از باورمندان به نظریه نیابت بسیار نزدیک، بلکه منطبق بر آن است. وی در عبارتی دیگر، ضمن تأکید بر نفسه عالم، حی و قادر بودن حق تعالی، استدلالی هم بر نفی زیادت صفات و عالم بعلم بودن حق تعالی، ارائه می‌کند (ر.ک: همان، ص ۲۲۳).

بنابراین، ظاهر این عبارات بیانگر این مطلب است که صدوق صفاتی همچون حیات، علم، قدرت و... را نفی می‌کند و در عین حال حق تعالی را لنفسه حی، عالم و قادر می‌داند و با تعبیری همچون «عالم لنفسه لا بعلم» یا «ذات عالمة» از آنها تعبیر می‌کند و برای آنها تفسیری سلبی یا کارکردی (مبتنی بر فعل) ارائه می‌کند. روشن است که چنین نگرشی بسیار نزدیک به نظریه نیابت، بلکه منطبق بر آن است. از این رو به نظر می‌رسد، آنچه مشهور است که شیخ صدوق نظریه عینیت را پذیرفته است، اما تفسیری سلبی از معانی صفات ارائه می‌کند، درست نیست؛ بلکه وی صفات را مقتضای ذات می‌داند و هیچ نحوه وجودی را برای آنها نمی‌پذیرد (ر.ک: صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۲۷)؛ در عین حال ذات حق تعالی را واجد کمالات می‌شمرد و الفاظی را که بر این کمالات دلالت می‌کنند (اسمای الهی) بر حق تعالی اطلاق می‌کند؛ ولی تفسیری سلبی یا مبتنی بر افعال الهی از آنها ارائه می‌کند.

۳-۲. شیخ مفید (۴۱۳ق)

شیخ مفید در *اوائل المقالات*، دیدگاه همه امامیه و جمهور زیدیه و غالب معتزله را یکی می‌داند و آن را نفی معانی صفات و لنفسه حی، قادر و عالم دانستن خدا می‌داند و براین اساس، منکر دیدگاه صفاتیه و نیز دیدگاه ابوهاشم جبایی می‌شود:

و أقول إن الله عزوجل اسمه حی لنفسه لا بحیة و إنه قادر لنفسه و عالم لنفسه لا بمعنی كما ذهب إليه المشبهة من أصحاب الصفات و لا الأحوال المختلفات كما أبدعه أبو هاشم الجبایی و فارق به سائر أهل التوحید و ارتكب أشنع من مقال أهل الصفات و هذا مذهب الإمامیة كافة و المعتزلة إلا من سمیناه و أكثر المرجئة و جمهور الزیدية و جماعة من أصحاب الحدیث و المحكمة (مفید، ۴۱۳ق، ص ۵۲).

وی همچنین در عبارتی دیگر تصریح می‌کند که دیدگاهش درباره رابطه ذات و صفات الهی، بر هیچ‌یک از نظریه‌های عینیت (مورد تأیید برخی معتزله، همچون ابوهذیل، و فلاسفه)، زیادت (مورد تأیید صفاتیه) و احوال (ابوهاشم) منطبق نیست:

أقول إن وصف الباری تعالی بأنه حی قادر عالم یفید معانی معقولات لیست الذات و لا أشياء تقوم بها كما یذهب إليه جمیع أصحاب الصفات و لا أحوال مختلفات علی الذات كما ذهب إليه أبوهاشم الجبایی وقد خالف فيه جمیع الموحدین وقولی فی المعنی المراد به المعقول فی الخطاب دون الأعیان الموجودات و هذا مذهب جمیع الموحدین و خالف فيه المشبهة و أبوهاشم كما ذكرناه (مفید، ۴۱۳ق، ص ۵۶).

چنین نگرشی بیان می‌کند که شیخ مفید هیچ نحوه وجودی برای صفات حق تعالی قائل نبوده و برای اطلاق الفاظ این اوصاف بر حق تعالی، تنها به معنایی ذهنی (معقول) باور داشته است. آنچه از عبارات وی قابل استنتاج است، این است که وی دیدگاه اکثر معتزله را - که به نظر ما همان نظریه نیابت است - پذیرفته است.

چنین نگرشی، از تعبیر متکلمانی همچون سید مرتضی (ر.ک: ۱۳۸۱، ص ۱۳۸-۱۶۶)، شیخ طوسی (ر.ک: ۱۴۰۶ق، ص ۶۲؛ همو، ۱۳۹۴، ص ۱۲۱-۱۲۷)، ابوصلاح حلبی (ر.ک: ۱۴۰۴ق، ص ۸۳) و حمصی رازی (ر.ک: ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۷۴ و ۱۳۹) نیز قابل برداشت است.

۴. بازتقریر نظریه نیابت

با توجه به آنچه باورمندان به نظریه نیابت گفته‌اند، می‌توان این نظریه را این‌گونه بازتقریر کرد:

در نظریه نیابت، صفات را به اعتبار ذات حق تعالی نمی‌گوییم؛ بلکه اطلاق اسما و صفات کمالی بر حق تعالی به اعتبار افعال الهی (مخلوقات) است. توضیح اینکه در غیر حق تعالی، متصف شدن به صفتی، منوط است به عروض عرضی بر ذات یا وجود خصوصیتی در درون ذات؛ درحالی‌که هر دوی اینها درباره حق تعالی محال است؛ زیرا عروض عرضی بر ذات به معنای نیازمندی ذات به آن عرض برای انصاف به صفت خواهد بود؛ حال آنکه حق تعالی بی‌نیاز مطلق است. از سوی دیگر، نمی‌توان در ذات الهی هیچ‌گونه معنا و خصوصیتی برای اطلاق صفات بر خداوند در نظر گرفت؛ چون با بساطت محض حق تعالی در تضاد خواهد بود (در این باره، ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۹ق، ص ۶-۱۲).

براین اساس، باید آثاری را که از صفات کمالی انتظار داریم، بر افعال حق تعالی بار کنیم؛ در عین حالی که هیچ‌گونه معنا و خصوصیتی را در ذات در نظر نگیریم. توضیح بیشتر اینکه مثلاً ما هنگامی کاری را عالمانه می‌دانیم که متقن و محکم باشد و هیچ‌گونه نقص و خللی در آن راه نیافته باشد؛ یا هنگامی فرد را قادر می‌دانیم که در انجام یا ترک فعلش تحت تأثیر چیزی غیر از خواست خود نباشد؛ یا موجودی را حی می‌دانیم که فعالیت داشته باشد و... بدین ترتیب، ذات حق تعالی بدون اینکه معنا و خصوصیتی در آن وجود داشته باشد، نایب و جانشین صفات می‌شود و آثاری که قرار است بر ذات دارای صفات مترتب شود، بر افعال الهی بار می‌شود. براین اساس، منشأ انتزاع صفات، از ذات به افعال منتقل می‌شود و از طریق افعال الهی و تأمل در آنها، به‌اجمال به شناخت حق تعالی نائل می‌شویم. از این رو وقتی گفته می‌شود: «ان الله عالم»، این اطلاق و اتصاف، به‌اعتبار ذات حق تعالی نیست؛ بلکه به‌اعتبار فعل الهی است. به بیان دیگر، «علم» در اینجا به‌معنای «معلوم» است؛ بنابراین تعبیرهایی همچون عالم، قادر یا «له علم» و «له قدرة»، تنها بیانگر نسبت و اضافی‌ای میان ذات الهی و معلوم و مقدر است. نتیجه چنین سخنی این است که ذات خداوند متعال فاقد هرگونه صفتی است و در ذات حق تعالی هیچ معنا و ویژگی‌ای به‌نام «علم» وجود ندارد. بنابراین، نظریه نیابت دست‌کم دارای سه رکن است:

۱. نفی صفات از ذات (اعم از زاید بر ذات و عین ذات) (به‌لحاظ هستی‌شناختی)؛
۲. انتزاع صفات از افعال الهی (مخلوقات) و اطلاق اسامی و صفات کمالی منتزع از آنها بر ذات (به‌لحاظ معرفت‌شناختی)؛
۳. ارائه تفسیری سلبی یا کارکردی از صفات (به‌لحاظ معناشناختی).

۱-۴. نظریه نیابت و نفی صفات

براین اساس، می‌توان گفت که این دیدگاه تقریر و تبیینی برای نظریه نفی صفات است که در آن، ضمن انکار صفات ذاتی الهی به‌لحاظ هستی‌شناختی، اطلاق الفاظ اسامی و اوصاف را بر حق تعالی جایز می‌شمارد و در نگاهی معناشناختی غالباً تفسیری سلبی یا کارکردی (تحویل به صفات فعلی) از آنها ارائه می‌شود.

شاهد بر این ادعا آن است که یکی از نظریه‌های منسوب به معتزله به‌طور عام یا جمعی از آنان در زمینه بحث صفات الهی، نفی مطلق صفات است (ر.ک: اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۴۸۳؛ بغدادی، ۱۴۰۸ق، ص ۹۳؛ شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۵۶-۵۷). این نظریه بر این باور است که به‌لحاظ هستی‌شناسی، حق تعالی فاقد صفت است و صفات الهی اموری صرفاً اعتباری‌اند که از فعل الهی انتزاع می‌شوند یا اموری هستند که از ذات حق سلب می‌شوند. براین اساس، ورای ذهن و اعتبار عقلی، چیزی جز ذات حق تعالی وجود ندارد (برای آشنایی بیشتر با این دیدگاه و ادله آن، ر.ک: خوش‌صحبت، ۱۳۹۷، فصل دوم).

نخستین گزارش‌ها در این زمینه، به رهبران قدریه و جبریه، همچون معبد جهنی (۱۰/۸۰ق)، غیلان دمشقی (۱۲۳ق)، جعبلین درهم (۱۲۵ق) و جهم‌بن صفوان (۱۲۸ق) برمی‌گردد (احمدوند، ۱۳۸۹، ص ۴۳-۴۴). درباره معبد،

غیالان و جعد گزارش‌های مفصلی وجود ندارد و از گزارش‌های موجود نیز تنها می‌توان فهمید که این افراد عمدتاً نگاهی معناشناختی به صفات داشته‌اند و دیدگاه آنها در باب نفی صفات، تنها مبتنی بر تنزیه محض، نفی تشبیه و لزوم تأویل در برخی صفات به‌ویژه صفات، خبریه بوده است (ر.ک: ابن تیمیه، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۷۷؛ همو، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۱۲؛ ج ۶، ص ۲۶۶؛ ابن قیم جوزیه، ۱۹۸۴، ص ۱۳۹؛ ذهبی، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۳۳۷؛ عطوان، ۱۹۸۶، ص ۳۷ و ۸۷؛ همو، ۱۳۸۰، ص ۸۹ و ۹۳؛ العقل، ۱۴۱۸ق، ص ۲۹)؛ اما دربارهٔ جهم بن صفوان گزارش‌های بیشتری در اختیار ماست که عمدتاً به قلم مخالفان وی در قالب نقدها و ردیه‌ها ارائه شده است (برای فهرستی از این نقدها و ردیه‌ها، ر.ک: العسلی، ۱۹۶۵، ص ۲۰-۲۶). براساس این گزارش‌ها، به نظر می‌رسد که اندیشهٔ نفی صفات از نگاه جهم، مبتنی بر دو اصل نفی تشبیه و لزوم تأویل است؛ تا جایی که حتی اطلاق عنوان «شیء» را بر حق تعالی جایز نمی‌شمارد؛ زیرا از نگاه وی، «شیء» بودن به‌معنای مخلوقی است که همانند دارد (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۱۸۱ و ۲۸۰ و ۵۱۸).

البته جهم علاوه بر صفات خبریه، معانی ازلیه و صفات ذاتیهای همچون «حی» و «عالم» و «مرید بودن» را از خداوند نفی می‌کرد و در این راستا، علاوه بر رویکرد معناشناختی و اعتقاد به جایز نبودن اطلاق چنین صفاتی به حق تعالی به‌دلیل اشتراک آنها میان خدای تعالی و غیر او - به‌ویژه انسان‌ها - و در پی آمدن معضل تشبیه (ر.ک: اسفراینی، بی‌تا، ص ۹۰-۹۱؛ نیز ر.ک: بغدادی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۹۹؛ شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۹۷-۹۸)، نگاهی هستی‌شناختی نیز به مسئله داشته است. او در تفسیر صفت علم، بر این باور است که علم الهی ازلی نیست و محدث و مخلوق است (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۲۲۲؛ بغدادی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۹۹). ابن حزم تحلیلی را از جهم دربارهٔ اثبات این ادعا نقل می‌کند؛ به این بیان که اگر علم خدا ازلی باشد، از دو حال خارج نیست: یا خداست یا غیر خدا؛ اگر علم خدا غیر خدا و ازلی باشد، چنین باوری مستلزم شرک و کفر است؛ اما اگر علم خدا باشد، خدا علم می‌شود که این الحاد است. ظاهراً منظور وی از الحاد، انکار خداست؛ یعنی در این صورت خدا را انکار کرده و به‌جای او علم را گذاشته‌ایم (برخلاف صورت اول، که خدا و علم در کنار هم به‌عنوان دو خدا پذیرفته می‌شدند): «لو کان علم الله تعالی لم یزل لکان لایخلو من ان یکون هو الله او هو غیره فان کان علم الله غیر الله و هو لم یزل فهذا تشریک لله تعالی و ایجاب ازلیه لغیره تعالی معه و هذا کفر و ان کان هو الله فالله علم و هذا الحاد» (ابن حزم، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۳۸۶). این تعبیر منقول از جهم که «اگر علم خدا غیر خدا و ازلی باشد، مستلزم شرک است»، به‌روشنی بیانگر نگاه هستی‌شناختی جهم در باب صفات الهی است.

واصل بن عطا (۱۳۱ق)، بنیان‌گذار مکتب کلامی معتزله، نیز تحت تأثیر جریان‌های تنزیه‌ی پیش از خود یا در اثر فراگیری آموزه‌های علوی دربارهٔ شناخت خدا و نفی صفات در مدرسهٔ محمدبن حنفیه و فرزنداناش (ر.ک: النشار، ۱۹۷۴، ج ۱، ص ۲۳۰ و ۲۳۲؛ ج ۲، ص ۵۵ و ۶۰)، این مسئله را به‌گونه‌ای ساده و روشن مطرح نمود و برای نخستین بار برهانی رسمی برای آن ارائه کرد. وی این استدلال را که در صورت اثبات صفات قدیم، تعدد قدما و تعدد خدایان لازم می‌آید، مطرح کرد و بر پایهٔ آن به نفی صفات حق تعالی متمایل شد (ر.ک: شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۶۰). در این برهان، دو اصل مفروض است: یکی اینکه هر آنچه قدیم است، باید خدا باشد؛ دیگر اینکه یگانگی خدا با هر

کثرت درونی در خدا ناسازگار است (حق تعالی بسیط محض است)؛ حتی اگر این اجزای متکثر، از ازل به هم پیوسته باشند (ر.ک: ولفسن، ۱۳۶۸، ص ۱۴۴-۱۴۵).

پیروان *واصل* پس از آشنایی با فلسفه یونانی و مطالعه آثار فلسفی، برای رهایی از غرابت این اندیشه و نیز دفع شبهه تعطیل و جلوگیری از اطلاق عنوان معطله از سوی مخالفان بر خود، تفسیرهای مختلفی از نظریه نفی صفات ارائه کردند (در این زمینه، ر.ک: اعتصامی، ۱۳۹۴، کل مقاله). تقریرهایی که این اندیشمندان از نفی صفات مورد پذیرش *واصل* ارائه داده‌اند، یکسان نیست و در این زمینه دست کم چهار دیدگاه مطرح است: همان طور که گفتیم، بیشتر معتزلیان از تقریر لذاته یا نفسه بودن صفات (نیابت) حمایت می‌کنند و در این میان، *عبدبن سلیمان* از نفی مطلق صفات سخن به میان می‌آورد و حتی لذاته بودن آنها را هم نمی‌پذیرد و *ابوهاشم جبابی* نیز نظریه‌ای کاملاً متفاوت با نام «احوال» را مطرح می‌کند و تنها *ابوالهذیل علاف* از نظریه عینیت (آن هم با تقریری خاص) دفاع کرده است (ر.ک: اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۴۸۵-۴۸۶؛ شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۶۴).

بدین ترتیب، مشاهده می‌شود که نظریه نفی صفات، زمینه را برای ارائه نظریه نیابت فراهم کرده و نظریه نیابت هم تقریر و تفسیری خاص از نظریه نفی صفات است. باین همه، برخی از پژوهشگران معاصر درصددند دیدگاه *واصل* درباره نفی صفات و دیدگاه اکثریت معتزله درباره لذاته دانستن صفات الهی (نیابت) را به نفی صفات معانی زاید بر ذات فروکاهند و آن را منطبق بر نظریه عینیت مصداقی و اختلاف مفهومی قلمداد کنند (ر.ک: فخری، ۱۳۷۲، ص ۷۲؛ الفاخوری و الجری، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۱۹؛ شافعی، ۱۴۱۸ق، ص ۲۱۴؛ الشواشی، ۱۹۹۳، ص ۱۵۳؛ الزینی، ۱۴۳۱ق، ص ۹۸-۹۹).

براین اساس، لازم است ببینیم: آیا چنین تفسیری از نظریه لذاته دانستن صفات یا نیابت، صحیح است یا خیر؟ در ادامه به این مسئله می‌پردازیم.

۲-۴. نسبت نظریه نیابت و نظریه عینیت

اندیشمندان درباره نسبت نظریه نیابت و عینیت دیدگاه‌های مختلفی دارند: برخی از اندیشمندان امامیه نیابت را تفسیری برای نظریه عینیت دانسته‌اند؛ یعنی اگرچه از عینیت صفات با ذات دم زده‌اند، اما به‌هنگام تحلیل و تبیین نظریه عینیت، تقریری همسان با نظریه نیابت ارائه داده‌اند. برای نمونه، *ابوالفتح بن مخدوم الخادم الحسینی العرشاهی* (۹۷۶ق)، شارح کتاب *الباب الحادی عشر*، چنین می‌گوید: «أن المختار عند أهل الحق و هو مذهب الحكماء أنه ليس للواجب صفة موجودة زائدة على ذاته، بل وجوده و سایر صفاته عین ذاته، بمعنی أن ما یترتب فی الممكنات على صفة زائدة قائمة بها من الوجود و الحیاة و العلم و القدرة و غیرها یترتب فی الواجب على ذاته المقدسة» (الحسینی، ۱۳۶۵، ص ۱۴۹).

علامه مجلسی و مرحوم *ملا مهدی نراقی* نیز در برخی آثار خود در زمینه تفسیر نظریه عینیت، نظریه نیابت را مطرح می‌کنند (ر.ک: مجلسی، بی تا، ص ۹-۱۰؛ نراقی، ۱۳۶۹، ص ۶۴-۶۵)؛ هرچند در برخی دیگر از آثار خود، برای

نظریه عینیت سه تفسیر ارائه کرده‌اند که یکی از آنها نظریه نیابت است (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۶۲؛ نراقی، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۳۵۳-۳۶۴).

برخی دیگر از اندیشمندان امامیه مدعی‌اند که نظریه نیابت، همان نظریه عینیت یا شبیه‌ترین نظریه به عینیت است. برای مثال، محمدتقی آملی (۱۳۹۱ق) با بیان اینکه ممکن است نزاع میان معتزله و حکما لفظی باشد، از نظریه نیابت معتزله تفسیری سازگار با عینیت به دست می‌دهد (آملی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۷۵). آیت‌الله مصباح نیز دیدگاه نیابت را بسیار نزدیک به نظریه عینیت یا یکی از تفاسیر آن می‌داند (مصباح، ۱۴۰۵ق، ص ۴۴۰).

در مقابل، مؤلف کتاب *شرح الاصول الخمسه* نیز بر این باور است که مقصود *ابوهذیل علاف* که خدا را «عالم بعلم هو هو» می‌دانت، چیزی جز این نیست که «انه تعالی عالم لا بعلم». در واقع، وی تعبیری را که ظهور در عینیت دارد، به نیابت برمی‌گرداند (مانکدیم، ۱۴۲۲ق، ص ۱۱۹).

بالین‌همه، *شهرستانی* میان نیابت و عینیت تفاوتی بنیادین قائل است؛ چراکه از نگاه او، در عینیت، حقیقتاً به اثبات صفات پرداخته می‌شود؛ ولی در نیابت، صفات از اساس نفی می‌گردد: «و الفرق بین قول القائل: عالم بذاته لا بعلم و بین قول القائل: عالم بعلم هو ذاته أن الأول نفی الصفة و الثانی إثبات ذات هو بعینه صفة. أو إثبات صفة هی بعینها ذات» (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۶۴).

این تفاوت، از سخن *صدرالمتألهین* که در ابتدای مقاله آورده‌ام نیز قابل برداشت است. وی می‌گوید: «صفات تعالی عین ذاته لا كما تقوله الاشاعره من اثبات تعددها فی الوجود لیلزم تعدد القدماء الثمانية ولا كما قالته المعتزله من نفی مفهوماتها رأساً و اثبات آثارها وجعل الذات نائبة منابها» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص ۲۲۳؛ نیز ر.ک: همو، ۱۳۶۳، ص ۵۴). وی در اینجا سه نظریه را مطرح می‌کند: یکی عینیت؛ دوم، نظریه زیادتی که اشاعره می‌گویند؛ و سوم نظریه نیابت، که معتزله بر آن‌اند. ظاهر این تقسیم، نشان‌دهنده آن است که اینها سه نظریه متفاوت و متمایزند؛ هرچند وی در *شرح اصول کافی* عبارتی دارد دال بر اینکه «نیابت» یکی از تقریرهای مرجوح نظریه عینیت است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۰۹).

با توجه به آنچه پیش از این گفته شد، مبنی بر مبتنی بودن نظریه نیابت بر نفی صفات، تحویل یا انطباق آن بر نظریه عینیت ناممکن است و در توجیه سخن کسانی که چنین کرده‌اند، باید گفت که منظور آنها از عینیت، با آنچه در عینیت صدرایی مطرح است، بسیار متفاوت است؛ زیرا نظریه عینیت، تقریرها و تفسیرهای مختلفی به خود دیده است که نظریه نیابت مبتنی بر نفی صفات، می‌تواند یکی از این تقریرها باشد؛ اما تقریری که منطبق بر عینیت صدرایی نیست (چنان که خود صدرا نیز به آن معترف بود). براین اساس، شاید بتوان گفت که میان نظریه عینیت و نیابت مبتنی بر نفی صفات، صرفاً نزاع لفظی است و اینها دو روی یک سکه‌اند (برای نمونه، ر.ک: جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۴۵ و ۴۷)؛ درحالی‌که در تقریر صدرایی، براساس اصولی همچون «معطی الشیء لا یکون فاقداً له»، «بسیط الحقیقة کل الاشیاء» و... برای صفات در ذات الهی، نحوه‌ای از وجود قائل هستند. براین اساس، به‌هیچ‌وجه نمی‌توان این دو را یکی انگاشت و نزاع را لفظی به‌شمار آورد.

نتیجه‌گیری

۱. با توجه به آنچه گفته شد و براساس گزارش‌های موجود، می‌توان گفت که اکثر معتزله و برخی از متکلمان دیگر فریق، همچون بسیاری از مرجئه و جمعی از زیدیه و برخی از امامیه، نظیر شیخ صدوق، شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی، ابوصلاح حلبی و حمصی رازی نیز به نظریه نیابت باور داشته‌اند. بنابراین، نگرشی که منکر وجود چنین نظریه‌ای است، نادرست است.
۲. براساس گزارش‌های موجود، نظریه نیابت را قطعاً می‌توان به تنی چند از متکلمان معتزلی، همچون ضراربن عمرو، نظام و ابوعلی جبایی قابل استناد دانست؛ اگرچه استناد آن به عبادبن سلیمان درست به نظر نمی‌رسد.
۳. براساس بازخوانی صورت‌گرفته، نظریه نیابت دست‌کم دارای سه رکن است که هر سه باید با هم لحاظ شوند:
 - الف) رکن هستی‌شناختی: نفی صفات از ذات (اعم از زاید بر ذات و عین ذات)؛
 - ب) رکن معرفت‌شناختی: انتزاع صفات از افعال الهی (مخلوقات) و اطلاق اسامی و صفات کمالی منتزع از آنها بر ذات؛
 - ج) رکن معناشناختی: ارائه تفسیری سلبی یا کارکردی (تحویل به صفات فعلی) از اسما و صفات الهی.
۴. با توجه به زمینه‌های تاریخی که برای این نظریه برشمردیم، باید گفت که نظریه نیابت، برآمده از رویکرد نفی صفات بوده و تقریری برای تحلیل و تبیین آن است.
۵. میان عینیت صدرایی که برای صفات در ذات الهی نحوه‌ای از وجود قائل است و نظریه نیابت، به هیچ وجه نمی‌توان جمع کرد و یکی را به دیگری فروکاست یا نزاع میان آنها را لفظی دانست؛ بلکه میان آنها تفاوتی بنیادین برقرار است.
۶. البته به نظر می‌رسد، اگر برای نظریه عینیت تطورات و تقریرهای متفاوتی را بپذیریم که اوج آنها تفسیر صدرایی از عینیت باشد، می‌توان نظریه نیابت را یکی از تقریرهای نسبتاً مقبول نظریه عینیت به‌شمار آورد که تا پیش از صدر/ مطرح شده است.

منابع

- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، ۱۴۱۲ق، *بیان تلبیس الجهمیة*، تصحیح محمد بن عبدالرحمن بن قاسم، ریاض، دار القاسم.
- ، بی تا، *درء تعارض العقل والنقل*، تحقیق محمد بن عبدالرحمن بن قاسم، بی جا، قرطبه.
- ابن حزم اندلسی، محمد، ۱۴۱۶ق، *الفصل فی الملل و الاہواء و النحل*، تعلیق احمد شمس الدین، بیروت، دارالکتب العلمیہ.
- ابن قیم جوزیه، ۱۹۸۴، *اجتماع حیویش الاسلامیة*، بیروت، بی تا.
- ابوریذ، محمد عبدالهادی، ۱۹۸۹، *ابرامیم بن سبار النظام و آراؤہ الکلامیة و الفلسفیة*، قاهرہ، دارالتدبیم.
- احمدوند، معروفعلی، ۱۳۸۹، *رابطہ ذات و صفات الهی*، قم، بوستان کتاب.
- اسفرائینی، ابوالمظفر، بی تا، *التبصیر فی الدین*، تحقیق محمد زاهد کوثری، قاهرہ، المكتبة الازهریة للتراث.
- اشعری، ابوالحسن، ۱۴۰۰ق، *مقالات الاسلامیین*، تصحیح ہلموت ریتز، قیسبادن (آلمان)، دار النشر فرانز شتاہنر.
- اعتصامی، عبدالهادی، ۱۳۹۴، «رابطہ ذات و صفات از منظر معتزلہ»، *تحقیقات کلامی*، ش ۸، ص ۸۹-۱۰۶.
- املی، محمدتقی، بی تا، *درر الفوائد: تعلیقہ علی شرح المنظومہ*، تہران، مصطفوی.
- باقلانی، محمد بن طیب، ۱۴۲۵ق، *الانصاف*، (در: *العقیدہ و علم الکلام*)، تحقیق محمد زاهد کوثری، بیروت، دارالکتب العلمیہ.
- بغدادی، عبدالقادر، ۱۴۰۸ق، *الفرق بین الفرق*، بیروت، دار الجیل - دار الافاق.
- تہانوی، محمدعلی، ۱۹۹۶، *موسوعۃ کشف اصطلاحات الفنون و العلوم*، بیروت، مکتبہ لبنان ناشرون.
- جارالله، زہدی، ۱۹۹۰، *المعتزلہ*، بیروت، المؤسسة العربیة للدراسات و النشر.
- جرجانی، میرسیدشرف، ۱۳۲۵ق، *شرح المواقف*، تصحیح بدرالدین نعسانی، قم، شریف الرضی.
- جوادی املی، عبدالله، ۱۳۸۳، *توحید در قرآن*، قم، اسراء.
- الحسینی، ابوالفتح بن مخدوم، ۱۳۶۵، *مفتاح الباب (در الباب الحادی عشر مع شرحہ)*، تحقیق مهدی محقق، تہران، مؤسسۃ مطالعات اسلامی.
- حلبی، ابوصلاح، ۱۴۰۴ق، *تقریب المعارف*، قم، الہادی.
- حمصی رازی، سدیدالدین، ۱۴۱۲ق، *المنقذ من التقليد*، قم، موسسۃ النشر الاسلامی.
- خوش صحبت، مرتضی، ۱۳۹۷، *ہستی شناسی اوصاف الهی در روایات اہل بیت*، رسالہ دکتری، رشتہ کلام، قم، مؤسسۃ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ذہبی، شمس الدین، ۱۴۱۰ق، *تاریخ الاسلام و وفیات المشاہیر و الاعلام*، بیروت، دارالکتب العربی.
- الزینی، محمد عبدالرحیم، ۱۴۳۱ق، *عمرو بن عبید و الاصول الخمسہ: دراسہ مقارنہ بین فکر المعتزلہ و الاباضیہ*، مصر، المنصورہ، دار البیقین.
- سبحانی، جعفر، ۱۴۲۷ق، *بحوث فی الملل و النحل*، قم، مؤسسۃ الامام الصادق.
- سبزواری، مالاہادی، ۱۳۶۰، *التعلیقات علی شواہد الربوبیة (در: صدر المتألمین، الشواہد الربوبیة)*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، مشہد، مرکز نشر دانشگاهی.
- ، ۱۳۷۹، *شرح المنظومہ*، تصحیح حسن حسن زادہ املی، تہران، ناب.
- سیدمرتضی، علی بن حسین، ۱۳۸۱، *الماخص*، تحقیق محمد رضا انصاری قمی، تہران، مرکز نشر دانشگاهی.
- شافعی، حسن، ۱۴۱۸ق، *الامدی و آراؤہ الکلامیة*، قاهرہ، دارالسلام.
- الشواشی، سلیمان، ۱۹۹۳، *واصل بن عطا و آراؤہ الکلامیہ*، لیبی، دار العربیة للکتب.
- شہرستانی، محمد بن عبدالکریم، ۱۳۶۴، *الملل و النحل*، تحقیق محمد بدران، قم، شریف الرضی.
- صبحی، احمد محمود، ۱۹۹۲، *فی علم الکلام*، اسکندریہ، مؤسسۃ الثقافۃ الجامعیہ.

- صدرالمآلهین، ۱۳۶۱، *العشریة*، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، مولی.
- ، ۱۳۶۳، *المشاعر*، به اهتمام هانری کرین، تهران، کتابخانه طهوری.
- ، ۱۳۶۶، *شرح اصول کافی*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- ، ۱۴۱۴ق، *الاعتقادات*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۹ق، *الرسائل التوحیدیه*، بیروت، مؤسسه النعمان.
- ، ۱۴۲۰ق، *نهاية الحكمة*، تحقیق عباسعلی زارعی سبزواری، چ پانزدهم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- طوسی، محمدبن حسن، ۱۳۹۴، *تمهیدالاصول*، قم، راند.
- ، ۱۴۰۶ق، *الاقتصاد فی ما یتعلق بالاعتقاد*، بیروت، دار الاضواء.
- العسلی، خالد، ۱۹۶۵، *جهنم بن صفوان و مکاتبه فی الفكر الاسلامی*، بغداد، المكتبة الاهلیة.
- عطوان، حسین، ۱۳۸۰، *مرجئه و جهمیة در خراسان عصر اموی*، ترجمه حمیدرضا آژیر، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی.
- ، ۱۹۸۶، *الفرق الاسلامیة فی بلاد الشام فی عصر الاموی*، بیروت، دارالجلیل.
- العقل، ناصر بن عبدالکریم، ۱۴۱۸ق، *القدریة و المرجئه*، ریاض، دارالوطن.
- الفاخوری، حنا و خلیل الجر، ۱۳۷۳، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، علمی و فرهنگی.
- فخری، ماجد، ۱۳۷۲، *سیر فلسفه در جهان اسلام*، ترجمه نصرالله پورجوادی و دیگران، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- قدردان فراملکی، محمدحسن، ۱۳۹۳، *اسما و صفات خدا*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- مانکدیم، قوامالدین، ۱۴۲۲ق، *شرح الاصول الخمسة*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- ، بی تا، *حق البقین*، بی جا، اسلامیه.
- مصباح، محمدتقی، ۱۴۰۵ق، *تعلیقه علی نهاییة الحکمه*، قم، مؤسسه در راه حق.
- المعتق، عوادبن عبدالله، ۱۴۱۷ق، *المعتزله و اصولهم الخمسة*، ریاض، مكتبة الرشد.
- مفید، محمدبن محمدبن نعمان، ۱۴۱۳ق، *اوائل المقالات*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- مقدسی، مطهرین طاهر، بی تا، *البدء و التاريخ*، بی جا، المكتبة الثقافة الدینیة.
- نراقی، مهدی، ۱۳۶۹، *انیس الموحیدین*، تهران، الزهراء.
- ، ۱۴۲۳ق، *جامع الافکار و ناقداالانظار*، تصحیح مجید هادی زاده، تهران، حکمت.
- النشار، علی سامی، ۱۹۷۴، *نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام*، قاهره، دارالمعارف.
- النعمی، عماد اسماعیل، ۱۹۹۰، *مدرسة البصرة الاعتزالیة*، بغداد، دارالکتب الوثائق.
- ولفسن، هری اوسترین، ۱۳۶۸، *فلسفه علم کلام*، ترجمه احمد آرام، تهران، الهدی.