

رابطه ذات الهی با صفات ذات الهی از نظر فرق اسلامی

محمد هادی ملازاده (استادیار گروه کلام دانشگاه قرآن و حدیث)

m.h.mollazadeh@gmail.com

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۱)

چکیده

رابطه «ذات الهی» با «صفات ذات الهی» همواره میان مذاهب کلامی اسلامی مورد بحث و جدل بوده و هست. این پژوهش به بررسی نظریه‌های اصلی در این زمینه می‌پردازد: «نظریه زائد بودن صفات ذات نسبت به ذات احدیت» از اشاعره، «نظریه نیابت ذات از صفات» دیدگاه بیشتر معتزله و برخی دیگر از مذاهب کلامی و «عینیت ذات با صفات» به عنوان دیدگاه امامیه. هدف پژوهش، بررسی و ارزیابی دلایل له و علیه هر نظریه، و اثبات دیدگاه امامیه مبنی بر «عینیت ذات و صفات خداوند» است. بنابراین «آگاهی از مهمترین دلایل هر یک از نظریات» و «نقدهای وارد بر هر یک از نظریات» بر اساس مهمترین متون کلامی قائلان آنها و نیز «دلایل نقلی و حدیثی امامیه» بر حقانیت رأی مورد قبول ایشان و «منازعات حدیثی» محدثان و متکلمان امامیه در این خصوص از دیگر دستاوردهای این پژوهش به شمار می‌آیند.

کلیدواژه‌ها: صفات ذات، زیادت صفات بر ذات، نظریه نیابت ذات از صفات، عینیت ذات با صفات، معتزله، اشاعره، امامیه.

۱- مقدمه

یکی از مباحثی که از ابتدای به وجود آمدن علم کلام اسلامی در میان فرقه‌های مختلف کلامی به وجود آمد، بحث رابطه ذات الهی با صفات ذاتش است. قبل از بررسی نظریات مختلف در این باره، لازم به ذکر است که طبق یک تقسیم‌بندی متکلمین اسلامی، صفات الهی به دو دسته اساسی تقسیم می‌شوند: صفات ثبوتیه و صفات سلبيه (السبحانی، ۱۴۱۷: ۸۲/۱-۸۴؛ الخرازی، ۱۴۱۸، ۴۲/۱-۴۳؛ المصباح الیزدی، ۱۳۷۴: ۸).

صفات ثبوتیه، صفاتی هستند که کمالی را برای خداوند اثبات می‌کنند، مثل: صفات علم یا رازقیت. صفات سلبيه، صفاتی هستند که نقصی را از ساحت او نفی می‌کنند، مثل: جسمانی نبودن، مکان نداشتن یا غیر قابل دیده شدن. آنگاه، خود صفات ثبوتیه را نیز به دو قسم تقسیم



می‌کنند: «صفات ذات» و «صفات فعل» (السبحانی، ۱۴۱۷: ۸۴/۱-۸۵؛ الخرازی، ۱۴۱۸: ۴۴/۱-۴۳؛ المصباح الیزدی، ۱۳۷۴: درس ۹)

صفات ذات الهی، صفاتی هستند که از ازل همراه ذات حق بوده‌اند و وابسته به وجود یا عدم مخلوقات نیستند، مثل: علم، قدرت و حیات. در مقابل آنها، صفات فعل هستند که در نسبت با مخلوقات برای ذات حق معنا پیدا می‌کنند، مثل: خالقیت که تا وقتی مخلوقی نباشد برای ذات بی‌معناست. بنابر این چنین صفتی از زمان وجود مخلوقات برای ذات خداوند حاصل می‌شوند. بحث ما درباره رابطه ذات الهی با صفات ذات خداوند است. بنابراین صفات فعل خداوند موضوع بحث ما نیست. در این مقاله ۴ نظریه مشهور در این باره که به ترتیب به: «نظریه زیادت ذات بر صفات (اشاعره)»، «نظریه احوال (ابو هاشم جبائی)»، «نظریه نیابت (بیشتر معتزله و بعضی فرقه‌های دیگر)» و «نظریه عینیت ذات با صفات (شیعه و برخی معتزله)» موسومند، همراه با دلایلشان، مورد نقد و بررسی قرار گرفته‌اند. در نهایت، نظریه چهارم با دلایل متعدد عقلی و نقلی مورد تأیید واقع شد. چگونگی طرح مطالب در این پژوهش به این صورت است که ابتدا نظریات تبیین می‌شوند. سپس دلایل طرفداران هر نظریه بیان می‌شود. آنگاه به نقد و بررسی دلایل پرداخته می‌شود و در نهایت، ایرادات و اشکالات نظریه‌های مردود ذکر می‌شود. اهمیت این بحث آنجاست که در انتهای مقاله، حقانیت نظریه شیعه امامیه، اثبات و توضیح داده می‌شود که رأی بعضی از مذاهب، مانند اشاعره، سر از کفر و شرک در می‌آوردند و بعضی دیگر نظیر قول به نیابت، به خالی شدن ذات الهی از کمالات می‌انجامد که هر دوی اینها از نظر قرآن و حدیث گناهی نابخشودنی است. بنابراین بحث و تحقیق در مورد آن از نظر دینی ضروری و مورد تأکید است.

فایده دیگر این مقاله آن است که پیرامون آن دسته از روایات شیعی که به ظاهر با هم متعارضند، در ضمن بحثی حدیثی، چالش‌های مربوط به آنها مورد بررسی قرار گرفته و در نهایت جمع‌بندی صورت گرفته است.

۲- ادله اشاعره در مبحث صفات

اشاعره معتقدند: ذات خداوند متعال غیر از صفاتش است و خود صفات الهی نیز با یکدیگر مغایرت دارند و این مغایرت میان ذات و صفات صرفاً در مفهوم نیست بلکه آنها در

مصدق نیز با یکدیگر تفاوت دارند (الجرجانی، ۱۴۱۹: ۵۲/۸). آنها در تبیین دیدگاه خود استدلال‌هایی را مطرح می‌کنند که برخی از آنها مبتنی بر کارکرد عقل نظری است. در ادامه به برخی از ادله آنها اشاره می‌شود:

۱-۲ قیاس الغائب علی الشاهد

در کاربست «قیاس الغائب علی الشاهد» در مبحث خداشناسی، مقصود از غائب، خداوند است و مقصود از شاهد نیز انسان. آنها معتقدند: اگر در جایی نسبت به حوزه خداشناسی جهل وجود داشت و مشابه آن مسأله در مورد انسان وجود داشت می‌توان از آن برای حل مجهول در حوزه خداشناسی بهره گرفت.

اگر در مبحث رابطه ذات و صفات الهی ابهام وجود دارد و نمی‌دانیم آیا آنها با هم از جهتِ مصداقی، عینیت دارند یا خیر؟ آیا اصلاً صفتی برای خداوند وجود دارد یا خیر؟ برای حل آن به انسان مراجعه می‌کنیم. انسان ذاتی دارد و صفاتی. انسان وجود دارد و عالم، صاحب اراده، متکلم و ... است. در مورد انسان، بسیار واضح است که علم او غیر از اراده اوست و حتی علم او غیر از وجودش است. زیرا علم، کیف نفسانی بوده و عرض است ولی وجودش جوهر است. طبیعی است جوهر و عرض عینیتِ مصداقی ندارند. حال در مبحث صفات الهی می‌دانیم خداوند، عالم، قادر، مرید و ... است. در تحلیل رابطه وجود الهی با صفاتش باید بگوییم ذات خداوند از حیثِ مصداق، مغایر با صفاتش است. کما اینکه در شاهد (یعنی انسان) نیز چنین بود (الجرجانی، ۱۴۱۹: ۵۳/۸ و ۵۲).

در نقد این استدلال باید گفت: اولاً، این تحلیل با آراء همه اشاعره سازگار نیست. زیرا برخی از آنها معتقدند که انسان علم ندارد بلکه عالمیت (یعنی آثار علم) را دارد، در حالی که خداوند علم دارد. انسان اراده و قدرت ندارد زیرا قائل به جبر هستند در حالی که خداوند اراده و قدرت دارد. پس تمسک به قیاس الغائب علی الشاهد بر مبنای کسانی صحیح است که اصل صفت در شاهد (یعنی انسان) را بپذیرند؛ ولی کسانی که چنین مبنایی ندارند به طور طبیعی به قیاس مذکور روی نمی‌آورند (الجرجانی، ۱۴۱۹: ۵۳/۸).

ثانیاً، حتی بر مبنای کسانی که وجود صفات در انسان را پذیرفته‌اند، افرادی وجود دارند که شباهت صفات الهی با انسان را منکرند. به عنوان مثال: آمدی معتقد است که صفات غائب با



صفات شاهد متفاوت است. زیرا قدرت خداوند، خصوصیت ایجادکنندگی دارد ولی قدرت انسان، تأثیری در ایجادکنندگی ندارد. بنابراین از منظر آنها انسان مجبور است. اراده الهی، صفت تخصیص است یعنی وجود شیء را در زمان و مکان خاص بر عدمش تخصیص زده و آن را موجود می‌سازد، در حالی که اراده انسان چنین خصوصیتی ندارد.

ثالثاً، حتی اگر فرض کنیم که شباهت میان اصل صفات انسان و خداوند وجود داشته باشد ولی شباهت در بخشی از صفات به معنای شباهت در همه خصوصیات نیست و نمی‌توان گفت که چون در انسان، علم باعث عالم شدن است و عالم کسی است که علم به اوقائم است، پس در خداوند هم چون صفت علم وجود دارد باید عالم را به همین نحو تحلیل کنیم و بگوییم پس عالم غیر از علم است. زیرا از جمله شرایط حجیت قیاس الغائب علی الشاهد که همان تمثیل منطقی است، فهم مشابَهت به صورت قطعی است. یعنی باید میان دو چیزی که باهم مقایسه شده‌اند جهت اشتراک به صورت یقینی فهمیده شود در حالی که در مبحث قیاس الغائب علی الشاهد به صورت ظنی فهم گردیده است (همان).

۲-۲ لغویت حمل در صورت عینیت ذات و صفات

اگر کسی معتقد شود که صفات الهی عین ذات اوست، در نتیجه علم، قدرت، اراده و ... با ذات الهی اتحاد مصداقی داشته باشد، حمل صفات بر ذات الهی بی‌ثمر خواهد بود. زیرا همانطور که حمل ذات بر ذات بی‌فایده است، همچنین حمل صفت متحد با ذات بر ذات بی‌فایده است در حالی که وقتی علم بر ذات الهی حمل می‌شود، چنین حملی، بی‌فایده و لغو نیست. همین امر، کشف می‌کند میان ذات الهی و صفاتش تغایر وجود دارد (الجرجانی، ۱۴۱۹: ۵۴/۸ و ۵۳).

در نقد این دلیل می‌توان گفت: ثمره و فایده‌داشتن، صرفاً وابسته به تغایر وجودی میان موضوع و محمول نیست. بلکه اگر موضوع و محمول اختلاف مفهومی داشته باشند ولی اتحاد مصداقی داشته باشند، باز می‌توان در حمل، فایده یافت. مثلاً، در حمل ناطق بر انسان با وجود اینکه میان ناطق و انسان، اتحاد مصداقی وجود دارد ولی این حمل، بی‌فایده نیست. زیرا تغایر مفهومی میان ناطق و انسان برای صحت حمل و فایده داشتن کفایت می‌کند. در مبحث صفات

نیز چنین است. ذات الهی از جهت معنا و مفهوم با صفات، تغایر دارد ولی می‌توان پذیرفت میان آنها اتحاد مصداقی وجود دارد و حمل صفات بر ذات نیز صحیح است (همان، ۵۴/۸).

۲-۳ تالی فاسد

دلیل تالی فاسد را می‌توان به دو شکل، تقریر کرد که در ادامه به آنها اشاره می‌شود:
تقریر اول: اگر میان ذات و صفات اتحاد مصداقی وجود داشته باشد، باید گفت که علم همان قدرت است، علم همان ذات است. در حالی که بدیهی است علم، غیر از قدرت است. همچنین علم، غیر از ذات است (همان).

در نقد این تقریر باید گفت که منشأ چنین استدلالی، فرق نگذاشتن میان مفهوم شی و حقیقت آن است. همانطور که در نقد دلیل سابق گذشت: میان علم، قدرت و ذات، تغایر مفهومی وجود دارد؛ هر چند اتحاد مصداقی قابل تصور است. اگر به صورت بدیهی، می‌فهمیم که علم غیر از قدرت است و همچنین علم غیر از ذات است به این دلیل است که مفهوم آنها با هم تفاوت دارد و لازم نیست علاوه بر تغایر مفهوم، حتماً تغایر مصداقی هم داشته باشند. برای غیریت میان دو چیز، اختلاف مفهومی کافی است. به عبارت دیگر، حداقل چیزی که برای مغایرت علم و ذات لازم است، مغایرت مفهومی است. این مغایرت مفهومی می‌تواند همراه با مغایرت مصداقی هم باشد. کما اینکه اگر کسی علم را در انسان کیف نفسانی بداند، علم عَرَض است و وجود انسان جوهر. بنابراین مغایرت مصداقی نیز وجود دارد. این مغایرت مفهومی می‌تواند بدون مغایرت مصداقی همراه باشد کما اینکه نظریه عینیت ذات و صفات الهی چنین ادعایی را دارد (همان).

تقریر دوم: اگر مغایرت ذات و صفات پذیرفته نشود به ناچار باید عینیت ذات و صفات پذیرفته شود. لازمه چنین سخنی آن است که اصلاً صفت و موصوفی در کار نباشد. بلکه کلاً یک شی وجود دارد، در حالی که هر دو گروه (قائلان به عینیت ذات و صفات و زیادت صفات بر ذات) قبول دارند که دو چیز، درک شده است: یکی صفت و دیگری موصوف. پس درک دو مورد لازمه اش تعدّد وجود آنهاست (همان، ۵۴/۸ و ۵۵).

در نقد این تقریر نیز باید گفت که مطابق نظریه عَرَض بودن علم در انسان، علم و ذات انسان از مقولات ماهوی است و یکی از قسم عَرَض است و یکی از قسم جوهر. بنابراین، این



دو مفهوم از دو نوع وجود به ذهن انسان راه می‌یابد و ذهن با آنها آشنا می‌شود. ولی ذات الهی چون از مقوله مفاهیم ماهوی نیست و ماهیت ندارد، شکل‌گیری مفاهیم به صورت انتزاعی است. یعنی از یک وجود، دو مفهوم ذات و علم انتزاع می‌شود؛ در عین اینکه مصداق آنها در خارج یک شیء است و تغایر مصداقی باهم ندارند. به عبارت دیگر به نظر می‌رسد در این استدلال بین مفاهیم ماهوی و مفاهیم انتزاعی خلط شده است. زیرا در مفاهیم ماهوی اگر اتحاد مصداقی باشد در واقع کاشف از آن است که یک شیء است و دوئیت در کار نیست ولی در مفاهیم انتزاعی در عین اینکه مصداق واحد است ولی تعدّد مفهوم امکان‌پذیر است (همان، ۵۵/۸).

۴-۲ تحلیل معناشناسی

در صفاتی همچون عالم و قادر، به این تحلیل باید اذعان داشت که عالم یعنی ذاتی که علم دارد و قادر یعنی ذاتی که قدرت دارد. در این صفات، علم و قدرت، قائم بر ذات است. وقتی چنین باشد غیریت میان ذات و صفت ثابت می‌شود. در نتیجه همانطور که مفهوم علم با ذات متفاوت است مصداق آنها نیز متفاوت است، پس زیادت صفت بر ذات ثابت می‌شود (همان، ۵۴/۸).

در نقد این دلیل باید گفت که مشتقات به یک نحو نباید تحلیل شوند. در برخی از مشتقات دلیل وجود دارد که میان ذات و مبدأ اشتقاق صفت، دوئیت وجود دارد. در برخی از مشتقات، مبدأ اشتقاق با ذات دوئیت دارد کما اینکه در انسان، بنابر نظریه کسانی که علم را عَرَض می‌دانند، علم به عنوان مبدأ مشتق با ذات انسان غیریت دارد. زیرا ذات، جوهر است و علم، عَرَض. ولی برهانی اقامه نشده است که در همه مشتقات چنین است. بنابراین، در ذات الهی همانطور که اشاعره تصوّر کرده‌اند غیریت وجود دارد. برخی دیگر برهان بر عینیت اقامه می‌کنند. پس چنین نیست که حتماً عینیت محال باشد و به ناچار، زیادت صفات بر ذات ثابت شود در نتیجه باید قدرت استدلال هر یک از طرفین مورد ارزیابی صورت بگیرد (همان).

۵-۲ بهره‌گیری از برخی مبانی در مبحث علم

اگر در یک صفت، ثابت شد که میان ذات و صفت غیریت وجود دارد، می‌توان آن را به سایر صفات نیز سرایت داد. علم از مقوله اضافه اشراقیه است. علم نسبتی میان علم و معلوم است.

البته در این تقریر، علم همان معلوم است و طبیعی است معلوم نمی‌تواند با ذات عالم متحد باشد زیرا اضافه اشراقیه شکل نمی‌گیرد. در نتیجه در صفت علم، باید پذیرفت غیر از ذات الهی است وقتی ثابت شد در سایر صفات نیز چنین است.

در نقد این دلیل باید گفت که مبنای ایشان در مبحث علم، مورد پذیرش غالب فلاسفه و متکلمان نیست و حتی بر فرض که چنین مبنایی پذیرفته شود ولی در این استدلال، میان علم به غیر خود و مطلق علم خلط شده است. آیا می‌توان تصوّر کرد که علم انسان به خودش از مقوله اضافه اشراقیه باشد و علم و معلومش غیر از خودش باشد؟ در نتیجه اگر در مبحث علم به ذات، این استدلال خدشه‌دار بود، فی الجمله ثابت شده است میان علم و عالم اتحاد و عینیت وجود دارد.

۶-۲ نقد نظریه اشاعره

گاهی ممکن است نظریه‌ای درست باشد ولی برخی ادله آن نقد شود. گاه نیز ممکن است هم ادله نقد گردد و هم خود نظریه صحیح نباشد و بر آن نقد وارد بشود. در قسمت قبل، ادله اشاعره مورد ارزیابی قرار گرفت. این ادله توان اثبات نظریه آنها را نداشت ولی اثبات هم نشد که نظریه آنها مشکل دارد. اکنون به ایراد نظریه مغایرت ذات با صفات پرداخته می‌شود:

اگر صفات خداوند عین ذاتش نباشد باید پذیرفت که خداوند هم باید قابل باشد و هم فاعل. در توضیح این استدلال باید گفت که مطابق نظریه اشاعره در عالم صرفاً یک خالق وجود دارد که همان وجود باری تعالی است. حال اگر ذات الهی با صفاتش عینیت نداشته باشد باید صفات الهی توسط ذاتش خلق شده باشد. در نتیجه خداوند خالق و فاعل صفات است و از طرفی نیز قابل صفات. هر چند، برخی از متفکران اشعری، در صدد برآمده‌اند قابل و فاعل بودن شیئی واحد را به نوعی باورپذیر کنند و استبعاد را از آن دور نمایند ولی این تلاش با چالش جدی روبه روست. زیرا خداوندی که می‌خواهد علم را ایجاد کند باید آن را دارا باشد. به عبارت دیگر مطابق قاعده معطی الشئی لایکون فاقداً للشیئی، چگونه می‌توان تصوّر کرد که ذات الهی فاقد علم باشد و علم را خلق نماید و سپس متّصف به علم گردیده و عالم شود؟ (همان، ۵۶ و ۵۷).

۳- نظریه احوال و معانی و ادله آن

رویکرد دیگر در تحلیل صفات الهی و رابطه‌اش با ذات الهی، «نظریه احوال و معانی» است. ابوهاشم جبائی معتقد است: صفات الهی نه عین ذات او هستند و نه قائم بر ذات و زائد

بر آن، بلکه حال هستند. حال، صفتی است برای موجود که این صفت نه متّصف به وجود می‌شود و نه به عدم، نه مجهول است و نه معلوم. اگر بخواهیم مثال و نمونه‌ای برای آن بیان کنیم باید بگوییم صفات، مثل معانی حرفی هستند که وجود مستقل ندارند ولی در عین حال به وجود دیگری اتکا دارند. حال نه متّصف به قدیم بودن می‌شود و نه متّصف به حادث بودن و نمی‌توان تصوّر کرد که حال یک موجود، معدوم گردد.

شهرستانی در نقل گزارش نظریه ابوهاشم می‌گوید: خلاصه کلام ابوهاشم در باب صفات الهی و رابطه آن با ذات این است که وجود ذات الهی غیر از عالم بودن آن است. عالم بودن غیر از سمیع بودن است و ... این تغایر را عقل به صورت بدیهی درک می‌کند. به همین جهت اگر کسی ذات الهی را شناخت، نمی‌تواند مدّعی بشود که عالم بودن خدا را نیز شناخته است [و شاهدش آن است که علاوه بر استدلال بر هستی خداوند، بر تک تک صفات نیز باید استدلال کرد و آنها را جداگانه شناخت. همین امر می‌تواند غیریت را بیان کند]. صفاتی مثل سمیع بودن و عالم بودن نه به ذات بر می‌گردد و نه به اعراضی که به ذات اضافه شده‌اند. زیرا لازمه بازگشت صفات مذکور به عَرَض اضافه شده و نسبت داده شده به ذات، این است که عَرَضی بر عَرَض دیگر متکی شود و چنین امری محال است. پس باید گفت که نه موجود است و نه معدوم. پس، واسطه‌ای میان وجود و عدم در نظر گرفت که به آن حال گفت.

۱-۳ ایرادات نظریه احوال و معانی

اشکال حسینی تهرانی: این مرد (ابوهاشم جبائی) علاوه بر خبطش در اینکه قائل به حال شده، مانند اشعری، به عالم مفاهیم رفته و به آسمان حقیقت (عالم خارج) پرواز نکرده است. گویی از مذهب سایر معتزله فرار کرده به خاطر اشکالاتی که به نظر آنها وارد می‌شود و مذهب صفائیه را هم اختیار نکرده و زشتی آن مذهب کمتر از مذهب وی است. چرا که زیر بار ننگ تبعیت نرفته در حالیکه وی از شیوخ اعتزال است.

ثانیاً، در نقد نظریه احوال و معانی گفته می‌شود که این نظریه با واجب الوجود بودن خداوند سازگار نیست و با آن منافات دارد. زیرا تحلیل واجب الوجود، ما را به بی‌نیازی مطلق او رهنمون می‌سازد: چه بی‌نیازی از صفات زائد بر ذات و چه بی‌نیازی از احوال و معانی. به همین جهت، گاهی در اشکال بر نظریه زیادت صفات بر ذات، بر زیادی تأکید می‌شود. یعنی اگر این زیادی

و مغایرت ذات و صفات، ذهنی و مفهومی باشد مشکلی ندارد و حتی پذیرفته‌شدنی است. زیرا مفهوم علم، غیر از مفهوم قدرت و غیر از مفهوم ذات است ولی این تغایر نباید به زیادی عینی، خارجی و وجودی ختم شود. زیرا زیادی خارجی و وجودی از دو حال خارج نیست: اول اینکه صفات، زائد بر ذات و قدیم باشند که لازمه آن پیدایش چند قدیم است و این با انحصار صفت قدیم در ذات الهی منافات دارد؛ علاوه بر اینکه مستلزم ترکیب و غیره است. دوم اینکه صفات، ممکن هستند و لازمه امکان صفات این است که باید علتی آن را ایجاد کرده باشد و این علت یا همین ذات الهی است که واجب الوجود است که در نتیجه ذات الهی هم باید فاعل باشد هم قابل و اتحاد فاعل و قابل عقلاً صحیح نیست. و یا باید آن را غیر از این ذات واجب الوجود ایجاد کرده باشد که هم مستلزم دور و تسلسل است و هم مستلزم راهیابی نیاز به ذات الهی است. زیرا خداوند در داراشدن صفت علم به شیء دیگری و به علت دیگری نیازمند خواهد شد. علاوه بر اینکه لازمه‌اش آن است که صفات الهی ممکن باشند نه واجب.

شایان ذکر است که اتحاد قابل و فاعل از جهات مختلف محال است. زیرا اولاً، لازمه اتحاد فاعل و قابل، تناقض است. زیرا از طرفی صفت را باید داشته باشد تا بتواند اثر بگذارد و فاعل باشد و از طرفی باید فاقد آن باشد تا آن را دریافت نماید. ثانیاً، مخالف با قاعده معطی الشیء لایکون فاقداً للشیء، چگونه می‌توان تصوّر کرد که ذات الهی فاعل باشد و فاقد آن تصوّر شود؟ اگر فاعل است و مطابق قاعده معطی الشیء نباید فاقد آن باشد؛ در این صورت نمی‌تواند پذیرای مجدد آن باشد، زیرا تحصیل حاصل است.

۴- نظریه نیابت

بیشتر معتزله، خوارج، مرجئه و زیدیه، «نظریه نیابت» را پذیرفته‌اند. بدین معنا که خداوند را عالم می‌دانند ولی نه به علمی که عین ذاتش باشد و نه به علمی که صفت زائد بر ذاتش باشد. بلکه مقصود از عالم بودن الهی آن است که ذات الهی به تنهایی آثار علم را دارد و کارهایی که از او سر می‌زند، عالمانه است. یعنی دیگر موجودات در صورتی که علم داشته باشند کار از روی علم و عالمانه انجام می‌دهند و خداوند همین کار عالمانه را صرفاً با توجه به ذاتش انجام می‌دهد و این ذات، جانشین صفت علم است. در انسان، صفتی به نام علم وجود دارد ولی در خداوند صرفاً ذات اوست که کارایی صفت علم را نیز دارد. بنابراین با توجه به آثار هر صفتی،

آن صفت را به خداوند نسبت داده‌اند. پس با توجّه به آثار قدرت، خداوند را قادر نامیده‌اند زیرا ذات الهی این آثار را دارد و جانشین صفت قدرت است و همینطور است در بقیّه صفات. در نقد این نظریّه باید گفت: اولاً، شاید مهمترین نقدی که بر این نظریّه وارد است مجاز دانستن صفات الهی است. از جمله لوازم این دیدگاه آن است که نسبت دادن صفاتی مثل عالم و قادر به ذات الهی به صورت حقیقی نبوده باشد، بلکه مجاز است. یعنی مجازاً به خداوند گفته می‌شود عالم و قادر. بلکه حقیقتاً این ذات است که کارهای عالمانه و قادرانه انجام می‌دهد. حکمت مجاز دانسته شدن انتساب عالم و قادر و ... به خداوند آن است که عالمیت، مبدأ اشتقاق می‌خواهد. باید مبدائی به نام علم وجود داشته باشد تا عالمیت از آن انتزاع و اشتقاق یابد در حالی که در خداوند علم وجود ندارد. بنابراین این نظریّه با روایات گفته شده و اصاله الحقیقه در روایات در تنافی است و باید دلیل مستحکمی وجود داشته باشد تا از ظاهر روایت دست کشید؛ در حالی که ظاهر روایت با ادله عقلی نیز مورد تأیید قرار گرفته است.

ثانیاً، لازمه نظریّه مذکور، پذیرش تعطیل در صفات است. این تعطیل، تعطیل وجودشناختی است نه معرفت‌شناختی. بدین معنا که گاه گفته می‌شود خداوند صفت دارد ولی ماقدرت شناخت آن را نداریم؛ در این صورت تعطیل، معرفت‌شناختی است. ولی گاهی گفته می‌شود خداوند اساساً صفتی ندارد تا سؤال پیش آید که می‌توانیم آن را بشناسیم یا نه. این تعطیل، وجودشناختی است. نظریّه معتزله، مستلزم چنین تعطیلی‌ای است و با روایات نیز سازگار نیست.

۵- ادله شیعه و برخی از معتزله در مبحث صفات

نظریّه رایج در میان شیعه و معتزله، «عینیت ذات الهی با صفاتش» است. آنها معتقدند که صفات الهی با ذاتش، مغایرت مفهومی دارد ولی در مصداق باهم اتحاد دارند. در تحلیل یکی از تقریرهای نظریّه عینیت می‌توان گفت: خداوند عالم به علمی است که عین ذاتش است کما اینکه موجود به وجودی است که عین ذاتش است. یعنی ذات الهی به ذات خویش همان حقیقت احدیت است. در نتیجه این حقیقت احدیت، مصداق حقیقی است برای صفات ذاتی به گونه‌ای که تغایر میان ذات الهی و صفات ذاتیش تغایر مفهومی است نه وجودی. مطابق این نظریّه، ذات احدیت، نوری بدون ظلمت، علمی بدون جهل، قدرتی بدون عجز و ... است. همانطور که ملاحظه می‌شود در واقع صفات ذاتی، مستلزم سلب نواقص از ذات الهی است.

آنها برای باورپذیر کردن نظریه خود، استدلال‌هایی ارائه کرده‌اند که برخی از آنها عقلی و برخی نقلی است. در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱-۵ کفرآمیز بودن نظریه زیادت صفات بر ذات

اگر کسی معتقد شود ذات خداوند مغایر با صفاتش است و همه را نیز قدیم بداند لازمه‌اش تعدّد قدماست و چنین نظریه‌ای منجر به کفر و شرک خواهد شد. هر چند عضد الدّین ایجی تلاش می‌کند این استدلال را خدشه‌دار نماید و بگوید کفر یعنی تعدّد چند ذات قدیم نه تعدّد یک ذات قدیم با صفات قدیم. ولی باید توجه داشت که چون صفات وجودی جداگانه و قدیم دارند در واقع اشکال سرجایش باقی است و نمی‌توان با تغییر تعبیر، مشکل را حل کرد. هر مشکل که بر تعدّد ذوات قدیم وارد باشد همان مشکل دقیقاً بر تعدّد قدماء در صورت قدیم بودن ذات و صفاتش وارد است.

۲-۵ راهیابی ترکیب

اگر میان ذات الهی و صفاتش غیریت باشد باید پذیرفت که ترکیب به ذات الهی رخ می‌دهد. در حالی که خداوند بسیط است و ترکیب در مورد وی معنادار نخواهد بود. زیرا از واجب الوجودی خارج می‌شود و به ممکن الوجود تبدیل می‌گردد.

۳-۵ نیاز به غیر

اگر صفات الهی زائد بر ذاتش باشد لازمه‌اش آن است که ذات الهی تهی از علم باشد و خداوند از طریق امر خارج از ذاتش عالم گردد و این مستلزم نیاز در ذات الهی است و آن را از واجب الوجود بودن خارج خواهد ساخت.

شایان ذکر است که دلیل سوم با دلیل دوم متفاوت است هر چند نوعی مشابهت در آنها وجود دارد. مشابهت از این جهت که در هر دو به خروج ذات الهی از واجب الوجود و تبدیل شدن آن به ممکن الوجود استدلال شد ولی در دلیل دوم، این لازمه از آن جهت است که ترکیب در ذات الهی رخ می‌دهد و ترکیب، چنین تالی فاسدی را دارد. ولی در دلیل سوم، نیامندی ذات به علم، سبب تالی فاسد انقلاب واجب الوجود به ممکن الوجود را در پی دارد.

۴-۵ راهیابی نقصان به ذات الهی



اگر خداوند در ذاتش صفات را نداشته باشد و صفات زائد بر ذات الهی باشد در این صورت ذات الهی ناقص خواهد بود و کمالات را دارا نخواهد شد؛ در حالی که نقص در ذات الهی راه ندارد. هر چند برخی از صاحب نظران اشعری مثل ایجی به این اشکال تن داده و گویا آن را اشکال تلقی نمی‌کند و معترف است ذات الهی خالی از هرگونه کمالات است و صرفاً ذات است و کمالاتی مثل: علم، قدرت، اراده و ... در خارج از ذات خداوند هستند و چنین نیست که خروج کمالات از ذات، نشانه نقص باشد.

گویا مقصود وی این است که خداوند نباید کمالات را نداشته باشد ولی الزامی نیست که ذات الهی همه کمالات را داشته باشد بلکه ذات به همراه صفات دیگر می‌تواند کمالات را در خداوند توجیه کند و در نتیجه نباید ذات الهی صرفاً را خدا بدانیم؛ بلکه خداوند یعنی ذات، به همراه کمالاتش. پس نقصان اگر به لحاظ صرف ذات ملاحظه شود قابل پذیرش است کما اینکه علم الهی فاقد قدرت است و نقصان تلقی نمی‌شود؛ بلکه طبیعت علم آن است که قدرت را ندارد. پس طبیعت ذات الهی آن است که علم، قدرت، اراده و غیره را ندارد ولی از این نمی‌توان نتیجه گرفت که پس خداوند ناقص است زیرا ذات، مساوی با خداوند نیست. عضد الدین ایجی (نویسنده مواقف) در پاسخ به این اشکال شیعه و معتزله به اشاعره می‌گوید:

سپس (معتزله و شیعه) لزوم نقص ذاتی و استکمال ذات به غیرش را در مورد آنچه ما ادعا کردیم بیان کرده‌اند و خلاصه‌اش این است که آنچه محال است این است که ذات، صفت کمالی را از غیرش به دست بیاورد (اما این را نگفته‌اند) که محال است ذاتاً متّصف به صفت کمالی که غیرش هست بشود؛ در حالی که لازمه مذهب ما مطلب دوم است نه مطلب اول.

سپس میر سید شریف (شارح مواقف) سخن معتزله را اینگونه توجیه می‌کند:

می‌توان گفت: تأثیرگذاری خدا در مثلاً صفت قدرتش اگر به قدرت و اختیار دیگری باشد لازمه‌اش محذور تسلسل در صفات و حدوث آنها می‌باشد و اگر این تأثیر با ایجاب کردن قدرت حاصل شود لازم می‌آید که خداوند ذاتاً موجب باشد در نتیجه موجب بودن نقصان محسوب نمی‌شود. در نتیجه جایز خواهد بود که خداوند نسبت به بعضی مصنوعاتش موجب باشد ولی ادعای اینکه ایجاب صفات کمال است ولی ایجاب غیر صفات کمال نیست بلکه نقصان است ادعای مشکلی است (نمی‌توان این ادعا را پذیرفت).

۵-۵ تمسک به روایات

در منابع روایی نیز می‌توان با متونی اعتقادی مواجه شد که نظریه عینیت را از آن استخراج نمود. البته نقل در اینگونه موارد نقل تعبّدی صرف نیست بلکه آن نقل را باید از جمله نقل‌های ارشادی بدانیم. در ادامه به برخی از این ادله نقلی اشاره می‌شود تا در سایه آن صحّت نظریه به اثبات درآید:

از ابی عبدالله علیه السلام سؤال می‌کنند آیا خدا سميع و بصیر است؟ امام می‌گوید: شنونده بدون عضو، بینا بدون آلت بلکه به نفس ذاتش می‌شنود و می‌بیند (کلینی، ۱۳۶۳: ۸۳/۱).

همچنین در روایت دیگری کلینی از ابی بصیر نقل کرده از امام صادق علیه السلام شنیدم:

خدا از ازل پروردگار ما بود. علم، عین ذاتش بود در حالی که هیچ معلومی وجود نداشت و شنوا بودنش عین ذاتش بود در حالی که هیچ شنیده‌ای وجود نداشت. بینایی‌اش عین ذاتش بود در حالی که هیچ بینایی وجود نداشت. قدرت عین ذاتش بود در حالی که هیچ محل قدرتی وجود نداشت (همان، ۱۰۷).

در واقع در این روایت، تحلیلی از علم الهی صورت می‌گیرد که علم الهی، علم بلامعلوم است. یعنی علم الهی به مانند دانش و علم بشر نیست که همیشه ذات اضافه باشد و متقوم به طرف باشد. بنابراین می‌فرماید که علم الهی عین ذات الهی بود و معلومی هم در کار نبود. در روایت دیگر محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند که حضرت درباره صفات قدیم خداوند چنین فرمودند:

خداوند، واحد است. احدی المعناست، معانی کثیر و مختلف ندارد. راوی می‌گوید: فدای تو شوم قومی از اهل عراق معتقدند که خدا می‌شنود با غیر چیزی که با آن می‌بیند. حضرت فرمود: دروغ گفتند و کافر شدند و خدا را تشبیه کردند به بندگان. خدا از این مطلب منزّه است. او شنونده بیناست. می‌شنود با آنچه که می‌بیند و می‌بیند با آنچه که می‌شنود (همان، ۱۰۸).

صدوق نیز در کتاب التّوحید در باب «وهم» می‌گوید:

منصور صیقل از امام صادق علیه السلام چنین نقل می‌کند که حضرت فرمودند: خداوند علمی است که جهلی در آن نیست. حیاتی است که مرگ ندارد، نوری است که ظلمتی ندارد (ابن بابویه، ۱۴۱۶: ۱۳۷).



همچنین می‌توان به روایت یونس بن عبدالرحمن اشاره کرد که به امام رضا علیه السلام گفت:
برای ما روایت شده که خداوند علمی است که جهلی ندارد، حیاتی است که مرگی
ندارد، نوری است که ظلمتی ندارد. حضرت فرمود: همینطور است (همان، ۱۳۸).
از امام موسی بن جعفر علیه السلام نقل می‌شود که حضرت فرمودند:
علم خدا، توصیف به مکان نمی‌شود. علم خدا، کیفیت ندارد. علم از خدا جدا نیست. خدا
از علمش جدا نیست. بین خدا و علمش حدی نیست (فیض کاشانی، ۱۳۷۲: ۹۱/۱).
کما اینکه از امام رضا علیه السلام چنین نقل شده است:

خداوند از اول علیم بوده، قادر بوده، توانا بوده، قدیم بوده، سمیع بوده، بصیر بوده.
راوی گفت: قومی می‌گویند: خداوند از ازل، عالم بوده به وسیله علمی، قادر بوده به
قدرتش و ... حضرت گفت: کسی که این را بگوید و این اعتقادش باشد با خدا،
خدایان دیگری گرفته و از ولایت ما دور است. سپس حضرت فرمودند: خدا از ازل
علیم، قادر، حی، سمیع و بصیر به صورت ذاتی بوده، خداوند از آنچه مشرکین و
تشبیه‌کنندگان می‌گویند به دور است (ابن بابویه، ۱۴۱۶: ۱۳۹/۱).
همچنین در روایت دیگری از امام صادق علیه السلام پرسیده می‌شود:
از خدا به من خبر بده. آیا از اول سمیع، بصیر، عالم و قادر بوده؟ حضرت فرمود: بله.
من به امام گفتم: فردی ادعای دوستی شما را دارد و می‌گوید خدا از اول سمیع است
به وسیله سمعی، بصیر است به وسیله بصری و ... حضرت عصبانی شده و فرمودند:
هر کس این را بگوید مشرک است و جزو پیروان ما نیست. خدای تبارک و تعالی ذاتی
است علامه، سمیع، بصیر و قادر (همان، ۱۴۳).

با توجه به روایاتی که نقل شد می‌توان چنین برداشت کرد که روایات، ظهور در عینیت ذات
با صفات دارند. بنابراین جای تعجب است که علامه مجلسی با وجود این روایات و صراحت
آنها می‌گوید:

بدان که اکثر روایات این باب دلالت می‌کند بر اینکه صفات، زائد بر ذات نیست. اما
اینکه این صفات عین ذات خداست به این معنا که تمام صفات بر او صدق می‌کند یا
اینکه این صفات، قائم مقام صفاتی که در غیر خداست یا اینکه اینها اعتباری‌اند،
موجود در خارج نیستند. اما برای ذات خدا، وجودشان ثابت است. نصی از ائمه

درباره این سه نظریه نداریم. گرچه که از بعضی روایات بر می آید که یکی از آن دو معنای اول درست است. برای تحقیق در این بحث باید در مقام دیگری بحث کرد. (مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳: ۴/ ۶۲-۶۳؛ حسینی طهرانی، ۱۳۶۵: ۱۵/۲)

تحلیل معنای روایات

برخی از اندیشمندان در مقام نقد دیدگاه علامه مجلسی برآمده و می خواهند با ذکر شواهدی بیان کنند که ظاهر روایت، همان نظریه عینیت ذات با صفات است و با نظریه های رقیب آن سازگار نیست. وی وجه سازگاری روایات با نظریه عینیت را چنین استدلالی می نماید: اگر ذات الهی به تنهایی همه کمالاتش نباشد، لازم می آید در خارج محدود گردد و این محدودیت، مفهومی نیست تا بگوییم تغایر مفهومی قابل پذیرش است، بلکه لازم می آید ذات الهی و وجود خارجی محدود گردد و کمالات از دایره وجودش خارج باشد و چنین امری محال است؛ زیرا محدود، مستلزم امکان وجودی است.»

آقای حسینی تهرانی می خواهد حرف علامه را نقد کند:

معنای اول، معنای مورد نظر روایات است. معنای دوم (قائم مقام) این مذهب معتزله است که خواهد آمد. نظر سوم که نظر فخر رازی است که می گوید صفات ذات اعتباری اند. یعنی در عالم خارج وجود ندارد ولی واجب النبوت برای ذات خداست. این حرف برای زنان بیوه هم خنده دار است.

نباید این اشکال به ذهن برسد که لازمه استدلال مذکور آن است که به علت حدّ نداشتن خداوند و محدود نبودنش پس نباید چیزی خارج از وجود خداوند تحقق یابد. پس هر چه در عالم هست خداوند است و عین ذات الهی و داخل در ذات حقیقی الهی و نمی توان خارج از آن تصوّر کرد و گویا مخلوقی در کار نیست بلکه کل عالم، همان خداوند است. زیرا این اشکال و توهم در صورتی است که میان خداوند و ماسوی الله سنخیت وجود داشته باشد. در این صورت یا باید همه داخل در ذات الهی باشند و یا باید هر آنچه غیر خداوند است انکار شود تا وجود الهی حدّ زده نشود. ولی اگر ما سوی الله، سنخ وجودش متفاوت از سنخ وجود الهی باشد در عین اینکه خداوند مباین با مخلوقات است و عینیتی با آنها ندارد محدود نیز



نخواهد شد. زیرا وجودی می‌تواند وجود دیگر را محدود کند که از آن سنخ باشد و الا در صورت تغایر سنخ، نباید تصوّر کرد ذات الهی محدود شده است.

در ظاهر روایات، بر صفات علم، قدرت و ... اشاره شده است. اصاله الموضوعیه می‌گوید که خداوند واقعاً صفت علم را دارد نه اینکه ذات، نایب از علم باشد و علمی در کار نباشد و یا این صفات اعتباری باشند. از طرفی نمی‌توان با اصاله الموضوعیه گفت که این صفات از جهت وجودی نیز منحاز از ذات الهی هستند. زیرا مستلزم نقصان در ذات الهی و سایر مشکلاتی باشد که در قبل بیان شد. پس دایره اصاله الموضوعیه در عین تحفّظ بر اصل آن باید محدود گردد. محدودیتش آن است که گفته شود این صفات انتزاعی هستند و از ذات الهی انتزاع شده است. صفات انتزاعی یعنی واقعاً صفت وجود دارد ولی وجودش در خارج با وجود منشأ انتزاعش است. بنابراین تغایر وجودی هم نخواهد داشت. در نتیجه روایات، نظریه عینیت را ثابت می‌کنند.

به عبارت دیگر، وقتی از یک متن، چند احتمال قابل برداشت باشد، احتمالی مقبول است که مؤید و قرینه داشته باشد و از جمله قرائن مؤید، یک احتمال می‌تواند استدلال عقلی یقینی باشد. برخی از این استدلال‌ها در تبیین ادله شیعه بر عینیت گذشت و برخی نیز می‌تواند اینگونه تقریر شود: اگر عینیت وجودی میان صفات و ذات الهی منتفی گردد یا این صفات، قائم به ذات هستند یا غیر قائم به آن. اگر قائم به ذات نباشند و مستقل باشند در این صورت عرفاً و عقلاً چگونه به ذات اطلاق می‌کنیم و می‌گوییم عالم است؟ زیرا علم ذاتاً و مفهوماً از ذات الهی منحاز است و قائم به آن هم نیست. چگونه وجود یک شیء مستقل سبب خواهد شد شیء دیگر دارای آن بشود؟ و اگر قائم به ذات باشد صفات به ممکن الوجود تبدیل خواهند شد. زیرا نیازمند محل هستند و نیاز با امکان سازگار است نه با وجوب وجود.

علاوه بر این می‌توان گفت: وجود، حقیقتی است که حقیقت هر کمالی دائرمدار و متحقّق به آن است (صغری)؛

و اگر آنچه حقیقت هر کمالی به او است، عین یک شیء باشد، حقیقت هر کمالی عین آن شیء است (کبری)؛

اما کبری صدقش آشکار است و اما صغری به این دلیل صادق است که مثلاً، کمال علم در خارج وجود اعلم است نه ماهیتاً و مفهوماً؛ چون ماهیت و مفهوم اعتباریند. پس حقیقت علم، فقط

همان حقیقت وجود است و اختلافشان در مفهوم است. پس واجب تعالی از آنجایی که ذاتش همان حقیقت وجود است پس او همان حقیقت علم است و همینطور در مورد مابقی کمالات. البته در نقد این می توان گفت: خدا حقیقت وجود نیست بلکه وجود مخلوقات، مخلوق خداست.

نتیجه گیری

در مقاله ای که از نظر گذشت، بعضی نظریات متکلمین اسلامی با دلایلشان در مورد چگونگی ارتباط ذات الهی با صفات ذاتش آورده شده و به نقد و بررسی آنها به شرح زیر پرداخته شد:

ابتدا نظریه زیادت ذات بر صفات (نظر اشاعره) بیان و ۵ دلیل آنان بر حقانیت نظرشان ذکر شد. شاید بتوان گفت که مهمترین دلیل اشاعره بر این نظریه که خود به صورت اشکالات متعددی بیان شده این باشد که چگونه ممکن است ما یک ذات داشته باشیم که از نظر مصداقی عین تمام کمالات ذاتی باشد. یعنی عینیت خارجی ذات با صفات برایشان غیر قابل تصور است و این به دلیل عدم آگاهی شان به مفاهیم انتزاعی و عدم متمایز کردن آنها از مفاهیم ماهوی است. آنگاه تمام آن دلایل، نقد و در پایان یک دلیل بر رد نظر آنان اقامه شد. سپس نظریه احوال و معانی (متعلق به ابو هاشم جبائی) با یک دلیل از طرف قائلینش ذکر شد و با دو نقد مردود دانسته شد.

آنگاه نظریه سوم که همان نظریه نیابت (متعلق به بیشتر معتزله، خوارج، مرجئه و زیدیه) است، توضیح و دو نقد بر آن وارد شد.

در نهایت، به نظریه عینیت ذات با صفات (متعلق به شیعه امامیه و برخی معتزله) پرداخته شد. ضمن بیان ۴ دلیل عقلی، به وسیله روایات معتبر، حقانیت این نظریه از نظر ائمه علیهم السلام تأیید شد و در انتهای این قسمت، نظر علامه مجلسی رحمته الله درباره روایات مورد اشاره، نقد شد. پس از این مرحله، دلیل دیگری با فرض اینکه خداوند همان حقیقت وجود است مطرح و اصل آن فرض نیز ابطال شد.

بنابراین پس از نقد و بررسی نظریات مختلف در این مقاله، نظریه مقبول این شد که صفات ذات خداوند از نظر مفهومی، مغایر با ذات اویند ولی در واقع و در عالم خارج، عین اویند؛ نه زائد بر او و نه جزئی از او. بلکه به این معنا که ما با مراجعه به معرفتی که از خداوند داریم،



می‌یابیم که خدای فطری‌ای که می‌شناسیمش جاهل به هیچ چیز نیست، عاجز از انجام هیچ کاری نیست، میت نیست، معدوم نیست و ... به این معانی، او را عالم، قادر، حی، موجود و ... می‌یابیم. یعنی به این معانی او را عین علم، عین قدرت، عین حیات و ... می‌یابیم. البته این تصوّر که حقیقت وجود، عین کمالات است و خداوند همان حقیقت وجود است (وحدت وجود) نیز به این صورت کنار گذاشته شد که حقیقت وجودی که ما می‌شناسیم، حقیقت وجود مخلوقات است نه حقیقت وجود خدا و خود، مخلوق خداوند است بنابراین، خداوند به آن متّصف نمی‌شود.

منابع

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۶ق). التّوحید. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۲. الحسینی الطّهرانی، السّید هاشم (۱۳۶۵ش). توضیح المراد. تهران: انتشارات مفید.
۳. الحلّی، الحسن بن المطهّر (۱۴۰۷ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. قم: مؤسسه التّشرّ الإسلاميّة.
۴. الخرازی، سید محسن (۱۴۱۸ق). بدایة المعارف الإلهیّة فی شرح عقائد الإمامیّة. قم: مؤسسه التّشرّ الإسلاميّ.
۵. السّبحانی، جعفر (۱۴۱۷ق). الإلهیات علی هدی الكتاب والسّنة والعقل. قم: مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام.
۶. السّید شریف، علی بن محمد الجرجانی (۱۴۱۹ق/۱۹۹۸م). شرح المواقف. بیروت: دار الکتب العلمیّة.
۷. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۳۷۲ش). نوادر الأخبار فی ما یعلّق بأصول الدّین. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی [پژوهشگاه].
۸. الكلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳ش). الکافی. تهران: دارالکتب الإسلاميّة.
۹. المجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق/۱۹۸۲م). بحار الأنوار. بیروت: مؤسسه الوفا.
۱۰. المصباح الیزدی، محمدتقی (۱۳۷۴ش). آموزش عقائد. تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۱. نرم افزار جامع الأحادیث نور.

