



HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/	Vol. 55, No. 1: Issue 110, Spring & summer 2023, p.9-31	
Online ISSN: 2538-4171	Print ISSN: 2008-9112	
Receive Date: 01-09-2020	Revise Date: 14-03-2023	Accept Date: 10-04-2023
DOI: 10.22067/epk.2023.44291.0	Article type: Original	

Meaningfulness of Divine Attributes in the Viewpoint of Mu'tazila

Dr. Janan Izadi (corresponding author), University of Isfahan

Email: j.izadi@ltr.ui.ac.ir

Najmeh Moeini, PhD graduate, University of Isfahan

Abstract

Meaning is the truth realized in one's mind and conveyed to them after perceiving the levels or the appearance of reality. The question of the meaningfulness of theological propositions and especially those related to divine attributes is one of the most important topics that forms the foundation of every religious system and, due to God's transcendence and the negation of His likeness to creation, it has been the matter of conflict between philosophers of religion and theologians. In this article, the opinion of Mu'tazila, as one of the most rationalist movements in Islamic theology, has been explored with a descriptive-analytical method. According to them, with the criterion of correspondence of propositions with reality, knowledge of God's intent is achieved after knowledge of God's Attributes. The inspiration of guiding messages of revelation to the prophets is for the ordinary people, and therefore it is possible for them to understand God's intention and divine attributes. Mu'tazila explained the semantics of God's Essential Attributes with different theories such as *ahwāl* (states), representation of His Essence by the Divine Attributes and the negative meaning theory, none of which gives us positive knowledge. Also, they resolved the conflicts of religious texts, including narrated attributes (*khbariyya*) or attributes of similarity which implies the corporeality of God and His resemblance to mankind, by using esoteric interpretation, metaphor, paying attention to lexical issues and referring to rare recitations, which in some cases led to neglecting the apparent meaning of the Qur'an.

Keywords: Religious language, theological propositions, Mu'tazila, essential attributes, narrated (*khbariyya*) attributes





سال ۵۵ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۱۰ - بهار و تابستان ۱۴۰۲، ص ۳۱-۹	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۱۲	شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۴۱۷۱
تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۱۱	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۱۲/۲۳
نوع مقاله: پژوهشی	تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۲۱
	DOI: 10.22067/epk.2023.44291.0

معناداری صفات الهی در کلام معتزلی

جنان ایزدی

j.izadi@ltr.ui.ac.ir

نجیمه معینی

دانش آموخته دانشگاه اصفهان

چکیده

معنا حقیقتی است که پس از ادراک مراتب یا ظهور واقعیت در ذهن شخص محقق شده و به مخاطب منتقل می‌شود. معناداری گزاره‌های کلامی و به‌ویژه صفات الهی از مهم‌ترین مباحثی است که شالوده هر نظام دینی را تشکیل داده و به دلیل متعالی بودن خداوند و نفی تشبیه او به مخلوق، محل نزاع فیلسوفان دین و متكلمان بوده است. در این نوشتار با روش توصیفی - تحلیلی نظر معتزله که از عقل‌گراترین متكلمان اسلامی هستند، کنکاش شده است. از نظر آنان با ملاک مطابقت گزاره‌ها با واقعیت، شناخت مراد خداوند بعد از شناخت صفات خدا حاصل می‌شود. القای پیام‌های هدایت‌گرانه وحی برای عموم مردم است و از این رو، فهم مراد خداوند و صفات الهی میسر شناخته شده است. آن‌ها معناشناسی صفات ذاتی خداوند را با نظرات مختلفی مانند احوال، نیابت ذات از صفات و معنای سلبی تبیین کردند که هر کدام از این نظرات معرفتی برای انسان حاصل نمی‌کنند. همچنین، تعارض‌های متون دینی، از جمله صفات خبری را که حاکی از لوازم جسمانیت در خداوند است، با استفاده از تأویل، استعاره و مجاز، توجه به مباحث لغوی و استناد به قرآنات شاذ برطرف ساختند که در پاره‌ای از موارد از ظاهر قرآن غفلت شده است.

کلیدواژه‌ها: زبان دین، گزاره‌های کلامی، معتزله، صفات ذاتی، صفات خبری.

طرح مسئله

خداوند در ادیان الهی از طریق کتب مقدس و با زبان مکتوب با انسان‌ها سخن می‌گوید. در زبان دین متفکران در پی این مسئله‌اند که آیا با همان الفاظ متداول بشری می‌توان امر متعالی را توصیف کرد؟ آن دسته از گزاره‌های کلامی که در آن‌ها موضوع خداوند و محمول یکی از اوصاف، افعال و ویژگی‌های اوست چطور؟ برای مثال، وقتی می‌گوییم که «خداوند عالم است»، به لحاظ ساختار زبانی با گزاره‌ای مثل «فلان دانشمند عالم است» متفاوت است. عالم درباره‌ی انسان امری است که در دسترس است و می‌توان آن را بررسی و تعریف کرد؛ درحالی‌که خداوند به‌غیر از اینکه در دسترس ما نیست، منزّه بودن صفاتش از صفات انسانی، برای متکلم تردید ایجاد می‌کند که اگر عالم بودن خداوند همانند عالم بودن انسان نیست؛ پس به چه معناست؟ و این از دو حال خارج نیست یا خدا جاهل است یا من از خدا چیزی نمی‌دانم. در نظامی فلسفی/ کلامی مثل حکمت متعالیه، میان سنخ علم انسان و علم خداوند وحدت وجود دارد؛ با این تفاوت که علم انسان محدود است و علم خداوند نامحدود.

در متون مقدس دینی اوصاف زیادی را به خداوند نسبت می‌دهیم که پاره‌ای از این اوصاف، مشترک بین انسان و خدا هستند. ازسوی دیگر، خداوند هیچ شباهتی با سایر اشیاء و پدیده‌ها ندارد. از طرفی، می‌دانیم که معنای دیگری برای این اوصاف، غیر از معانی روزمره و انسانی که مستلزم امکان و احتیاج است، سراغ نداریم که موجب معرفت ما در فهم معانی اوصاف خداوند گردد. پس بیان حقایق و حیاتی در قالب الفاظ و گزاره‌های فهم‌پذیر بشری و درک این معانی لطیف نسبت به سایر ساحت‌ها دشوارتر است. ازسوی دیگر، از آنجایی که این گزاره‌ها بنیاد هر نظام دینی را تشکیل می‌دهند، فهم آن برای هر مؤمن و مفسر دین ضرورت دارد. پس برای انتقاد از کسانی که معتقدند کتب مقدس فهمیدنی نیستند باید پاسخی درخور ارائه شود. از آنجاکه در میان معتزله پیش از دیگر فرق مسلمانان به عقل‌گرایی توجه شده، پاسخ به این‌گونه مسائل از نظرگاه آنان راهگشاست. بنابراین، باید روشن شود که ملاک شناختاری بودن این گزاره‌ها چیست و آیا این گزاره‌ها معنادارند یا خیر؟ و اگر معنادارند، راهی برای شناخت آن‌ها وجود دارد؟ معناداری صفات الهی در کلام معتزله چگونه است؟ صفات ذاتی و خبری خداوند هرکدام چگونه تبیین می‌شوند؟

در نوشتار حاضر، مسئله معناداری گزاره‌های کلامی در قالب تبیین صفات ذاتی و خبری خداوند از دیدگاه معتزله صورت‌بندی و بررسی می‌شود. فرضیاتی که آن‌ها را می‌آزماییم عبارت‌اند از: معتزله مدافع شناختاری بودن زبان دین به‌طور عام و شناختاری بودن گزاره‌های کلامی به‌طور خاص هستند. نحوه تبیین صفات ذاتی پروردگار از دید معتزله با نظریه احوال، نیابت ذات از صفات و معنای سلبی، شناختاری بودن این صفات را می‌رساند. همچنین، درباره صفات خبری بیان می‌شود که چگونه از تأویل و مجاز و مباحث

پیشینه بحث

مبحث زبان دین و گزاره‌های کلامی و به تبع آن معناداری به شکل امروزی در کلام قدیم مطرح نبوده؛ اما کم‌وبیش این سنخ مباحث در آثار متکلمان مطرح بوده است. در زمینه مبحث زبان دین و صفات الهی مقالات زیادی نوشته شده است؛ مانند: «تحلیل و بررسی دیدگاه‌ها درباره زبان دین»، «نظریه‌های شناختاری و غیرشناختاری زبان دینی»، «کارکردگرایی و معناشناسی اوصاف الاهی از دیدگاه علامه طباطبایی و ویلیام آلتون» و...؛ اما از نظر معتزله، این مبحث به طور خاص بررسی نشده است. نگرش رسمی میان دین‌پژوهان سنتی و مدرن درباره شناختاری بودن گزاره‌ها، نگرش معرفتی است؛ اما پس از طرح نگرش‌های پوزیتیویستی و تحلیل زبانی، شناختاری بودن گزاره‌های دینی خدشه‌دار می‌شوند و این به دلیل تفاوت ملاک شناختاری بودن گزاره‌ای کلامی در میان آنان است.

۱. معنا و ملاک شناختاری بودن زبان دین

شناختاری بودن در ساده‌ترین تعبیر، معنادار بودن یک گزاره است. از نظر عرف، سخن معنادار سخنی است که توسط آن معنا، چیزی از سوی گوینده به مخاطب منتقل می‌شود. براین اساس، معنا حقیقتی است که پس از ادراک مراتب یا ظهور واقعیت در ذهن شخص محقق می‌گردد و شخص در مرحله ارتباط کلامی قصد می‌کند که آن را به مخاطب خویش منتقل کند.^۱ بیشتر گفتار ما انسان‌ها سخنان معنادار است؛ چراکه به طور کلی پیدایش زبان به قصد بیان معنا بوده است. اصولاً گزاره بی معنا امری متناقض است؛ زیرا گزاره بی معنا یعنی چیزی که از یک طرف گزارش - و انتقال معنا خواه مطابق واقع و خواه غیر مطابق واقع - باشد و از طرف دیگر، وصف آن عدم گزارش یا عدم انتقال معنا باشد.^۲

در این معنای اولیه شناختاری بودن، دلیلی برای مطرح ساختن شناختاری یا غیرشناختاری بودن زبان دین باقی نمی‌ماند؛ درحالی‌که مشاهده می‌شود این بحث در میان فیلسوفان دین از قرن بیستم به بعد محل نزاع گردیده است. عوامل گوناگونی باعث شک در معناداری زبان دین و به خصوص معناداری گزاره‌های کلامی شد؛ برای نمونه، در اسلام با توجه به اینکه قرآن کتابی از جانب حقیقتی متعالی و دربردارنده مضامین بلند است؛ آیا زبانش شناختاری است؟ همین‌طور درباره معناشناسی و درک صفات حق تعالی،

۱. فخار، «تحلیل معناداری زبان دین از دیدگاه فرایوتیویستی»، ۷۵.

۲. فخار، «تحلیل معناداری زبان دین از دیدگاه فرایوتیویستی»، ۷۸.

تعارض‌های موجود در متن دین مانند مباحث جبر و اختیار، تعارض علم و دین و تلاش برای حل آن‌ها از طریق راه‌حل‌های زبانی و پیدایش مکاتب فلسفی معارضی، چون پوزیتیویسم، پوزیتیویسم منطقی و فلسفه تحلیلی.^۱

با نگاهی به نظر فیلسوفان دین درباره زبان دین درمی‌یابیم که در این نظریه‌ها معیار پوزیتیویستی معناداری به‌عنوان اصل و مبنا پذیرفته شده است.^۲ ملاک پوزیتیویست‌ها برای معنی‌دار یا بی‌معنی دانستن الفاظ موافقت یا مخالفت آن‌ها با تجربه حسی است؛ به همین دلیل، آن‌ها متافیزیک را به‌طور کلی بی‌معنا دانستند و با همین شیوه، دین و اخلاق را نیز بی‌معنا شمردند. به نظر می‌رسد با توجه به نقدهای گسترده نظریه‌های پوزیتیویست‌ها پرسش از معناداری زبان دین را می‌توان با ملاک ذکر شده در ابتدای بخش مطرح کرد. بدین ترتیب، گزاره کلامی معنادار گزاره‌ای خواهد بود که حقیقت محتوای آن به ذهن مخاطب انتقال‌پذیر باشد. بنابراین، هنگامی که از معناداری زبان دین صحبت می‌کنیم منظور این است که آیا مطالب بیان‌شده در متون دینی گزاره‌های دینی، واقعیت‌ها را توصیف می‌کنند و ناظر به حقیقتی هستند؟ یا اینکه واقعیتی در پس این گزاره‌ها نیست و آن‌ها فقط نقش عملکردی، تحریکی و... را ایفا می‌کنند؟ در تحقیق حاضر ملاک شناختاری بودن گزاره‌های دینی، مطابقت یا عدم مطابقت با واقعیت است.

۲. معتزله و شناخت متون مقدس

معتزله در تفسیر متون مقدس در صورت تعارض گزاره‌های کلامی با عقل، آن را به تأویل می‌برند. حامد ابوزید درباره روش تفسیری و کلامی معتزله در کتاب «رویکرد عقلی به تفسیر قرآن» می‌نویسد: معتزله در دلالت قرآن بر مقاصدش، شناخت عقلی خداوند را شرط می‌کند. آنان میان دلیل عقلی و سمع تناقضی قائل نیستند؛ زیرا هر دو را وضع خداوند می‌دانند و اگر در کلام خداوند معنایی باشد که ظاهرش با عقل مخالف باشد، به تأویل آن می‌پردازند؛ بنابراین، آنان تأویل را ضرورتی اجتناب‌ناپذیر برای رفع تناقض ظاهری ادله عقلی و ادله شرعی می‌دانند.^۳ البته فیلسوفان اسلامی هم از روش تأویل استفاده می‌کنند؛ با این تفاوت که معتزله غالباً از تفکر جدلی بهره می‌گرفتند؛ ولی فیلسوفان اسلامی از تفکر برهانی استفاده می‌کنند.^۴

۱. علی‌زمانی، ۴۱؛ نصری، ۷۳.

۲. نصری، ۶۶.

۳. ابوزید، رویکرد عقلانی در تفسیر قرآن، ۱۷۴-۱۷۵.

۴. ربانی کلپایگانی، درآمدی کلام جدید، ۲۸۵.

معتزله بیان می‌کنند که تناقضی میان عقل و نقل نیست؛ اما اعتقاد دارند که کلام وقتی معنا پیدا می‌کند که قصد گوینده آن روشن باشد و شناخت قصد گوینده (خداوند) فقط بعد از شناخت صفات خداوند - که معرفتی عقلی است - میسر خواهد بود.^۱ استدلال به قرآن فقط پس از شناخت متکلم با همه صفاتش از عدل و توحید امکان‌پذیر است. لازمه عدل خداوند این است که قبیح را برنگزیند و امر به آن نکند؛ در خبر دادن دروغ نگوید. بنابراین، اگر همه این موارد نیاز به دلیل عقلی دارد، خود قرآن نیز باید تابع دلیل عقل باشد؛ زیرا دلالت قرآن جز با سابقه شناخت عقلی توحید و عدل و دیگر صفات خدا ممکن نمی‌شود؛ در این صورت، نیاز به قرآن و نقل تابع عقل خواهد شد.^۲

قاضی عبدالجبار به‌عنوان یکی از مفسران بزرگ معتزلی به‌وضوح مسئله زبان دین را مطرح می‌کند. او می‌گوید که کلمات بنا بر قرارداد دارای معنی هستند و زبان توسط آفریدگار اختراع شده است. ارتباط طبیعی و مستقیم میان اسم و مسمی وجود ندارد. ارتباط آن‌ها نتیجه قصد کسی است که نام‌گذاری کرده است.^۳ او در کتاب شرح الأصول الخمسة در بابی با عنوان «قول کسی که ادعا می‌کند مراد از ظاهر قرآن شناخته نمی‌شود، مردود است» می‌گوید: «شکی در آن نیست که قول مذکور، ادعای نادرستی است. غرض از کلام، فهمیدن است؛ مگر برای کسی که اهدافی را دنبال کند (مانند کسی که هدفش از کلام بی‌معنایی، هذیان‌گویی و یا استهزاء... بوده باشد). اگر کلام متعلق به هدفی نباشد، این کار عبث شمرده می‌شود؛ در صورتی که از دین و سنت پیامبر خلاف آن معلوم است. پیامبر در شناخت احکام از حلال و حرام به ظاهر قرآن رجوع می‌کردند. پس اگر از ظاهر کلام، غرض فهمیده نمی‌شد، معنی نداشت ایشان به معنی کلام رجوع کنند... اصل رجوع به کتاب خدا در شناختن آن است. اگر شناخت مراد آن ممکن نبود، مکلف شدن به آن تکلیف مالایطاق بود. این کار قبیح شایسته خداوند قدیم نیست. پس ناچار است که حضرت رسول (صلی الله علیه و آله) مراد قرآن را بشناسد... و این مطلب در نهایت وضوح است».^۴

معتزله اعتقاد داشتند که فهم خطاب‌های قرآن برای همه کسانی که به زبان عربی آشنا هستند و به علوم زبانی لازم در تفسیر همچون لغت، صرف، نحو و بلاغت دانش کافی داشته باشند، میسر است. مطابق گفته قاضی عبدالجبار، کلام خداوند بر مراد او دلالت دارد و فهم و درک مراد او به پیامبر اختصاص ندارد؛ بلکه سایر اهل علم هم که شرایط لازم را داشته باشند، تفسیر آن را می‌دانند و به علوم زبانی لازم در تفسیر

۱. ابوزید، رویکرد عقلانی در تفسیر قرآن، ۲۳۳.

۲. ابوزید، رویکرد عقلانی در تفسیر قرآن، ۲۳۳-۲۳۴.

۳. همدانی اسدآبادی، ۱۶۰/۵.

۴. همدانی اسدآبادی، ۴۰۷/۵.

آگاهی دارند. ۱

ازاین‌رو، قاضی عبدالجبار ذیل تفسیر (آل‌عمران: ۷) نظراتی را مردود می‌شمارد که فهم قرآن را به پیامبر و صحابه اختصاص داده یا آن را مشتمل بر رموزی دانسته‌اند که فهم آن‌ها فقط در اختیار افراد خاصی است. از نظر معتزله، اینکه فهم مراد قرآن از ظاهر آن برای همگان ممکن نباشد - البته در صورت برخورداری از شرایط لازم و حصر آن در گروهی خاص - با غرض افعال الهی سازگار نیست. به عبارت دیگر، غرض از خطاب‌های قرآنی، القای پیام‌های هدایت‌گرا به عموم مردم است. بنابراین، مراد این گزاره‌ها برای همگان باید فهم‌پذیر باشد و اگر این غرض را از آن سلب کنیم، فعل خدا عبث و بیهوده خواهد شد؛ درحالی‌که مسلمانان همواره به قرآن مراجعه می‌کرده و ظواهر آن مرجع احکام شرعی برای عموم بوده است و اگر فهم ظاهر قرآن برای آنان ممکن نباشد، رجوع به قرآن بی‌معنا و عبث خواهد بود. ۲ در حدیث مشهور منسوب به پیامبر، قرآن دارای هفت بطن است. ۳ از طرفی، قرآن برنامه زندگی برای همه انسان‌ها در هر سطح فکری است. مردم عامه نیز بنا به ظرفیت خود از فهم قرآن بهره‌ای دارند و به تناسب سطوحی از آن را می‌فهمند. با نگاهی گذرا به تفاسیر فراوان، متنوع و متعدد که تاکنون نگاشته شده است، شاهد این هستیم که هرکدام بنا به ظرفیت خود، حقایقی از قرآن را از آشکار کرده و به مردم عرضه می‌نمایند.

اگر انسان مخاطب کتاب الهی و آموزه‌های آن برای راهیابی به هدایت باشد، متن قرآن به منزله واسطه و پل ارتباط میان خدا و عقل بشر خواهد بود. این ارتباط دوسویه تنها با فرض امکان فهم آن از سوی مخاطبان و تفسیرپذیری آن از ناحیه عقل بشر، برقرار خواهد شد. هدایت عام الهی از طریق کتابش تحقق پیدا خواهد کرد. بنابراین، مقتضای تفسیرپذیری قرآن میدان‌داری عقل در عرصه فهم آیات آن و لزوم رویکرد عقلی به آن است. ۴ بنابراین، به طور کلی دلایل معتزله بیانگر معناداری زبان قرآن است؛ اما برخی مواضع مانند آیات متشابه و صفات خبری نیازمند تلاش فکری بیشتری است. برای توضیح بیشتر این مطلب باید معناداری گزاره‌های کلامی از طریق بررسی صفات ذاتی و خبری بررسی شود. در برخی مسائل کلامی، مواضع معتزله با غیرشناختاری بودن زبان دین تناسب دارد؛ برای نمونه، معتزله صفات الهی را به گونه‌ای تفسیر می‌کنند که در عین قبول معناداری، آن صفات را نشناختند. برای بررسی این مطلب دیدگاه معتزله را

۱. همدانی اسدآبادی، تنزیه القرآن، ۳۶۹/۱۶.

۲. همدانی اسدآبادی، المعنی، ۶۰۲/۱۶-۶۰۳.

۳. ابن ابی جمهور، ۱۰۷/۴.

۴. آریان، «معنا و مبانی عقل‌گرایی معتزله در تفسیر قرآن»، ۲۰.

در باب صفات الهی بررسی می‌کنیم.

۳. تحلیل معناشناختی معتزله از گزاره‌های کلامی

برخی از معاصران برای تبیین معنای صفات الهی آن‌ها را به ذاتی و خبری تقسیم کردند. صفات ذاتی، صفاتی هستند که بر کمالات خداوند دلالت دارند و صفات خبری، صفاتی هستند که در کتاب و سنت وارد شده‌اند که اگر نیامده بودند به مقتضای عقل برای خداوند اثبات نمی‌شدند. ازسویی اگر به مفاد ظاهری آن‌ها قائل شویم، تشبیه و تجسیم لازم خواهد آمد.^۱ در ادامه، از معناداری گزاره‌های کلامی، صفات ذاتی و خبری سخن می‌گوییم.

۱/۳. نظرات معتزله و صفات ذاتی

هرگاه برای انتزاع و فهم یک صفت از خداوند فقط لحاظ ذات او کافی باشد، آن صفت در اصطلاح کلامی، صفت ذات است. معتزله در امر تبیین صفات ذاتی و ثبوتی پروردگار به سه دسته تقسیم می‌شوند: گروهی نظریه احوال را مطرح می‌کنند؛ گروهی قائل به نیابت ذات از صفات هستند و گروهی دیگر نیز معنای سلبی را درباره صفات الهی بیان می‌کنند. همه آن‌ها معتقد به بساطت ذات الهی هستند؛ اما در مبادی استدلال خود با یکدیگر اختلاف نظر داشته و به نتایج متناقضی رسیده‌اند.

از دیدگاه معتزله، هرگاه بگوییم که خدا داناست، ذات و صفتی برای او قائل شده‌ایم. اگر این صفت معنای زائد بر ذات و قدیم در نظر گرفته شود، در این صورت از توحید دور شده‌ایم و به تعدد قدما قائل شده‌ایم. اگر این صفات را حادث بدانیم، ذات خداوند را محل حوادث دانسته‌ایم؛ درحالی‌که او محل حوادث نیست؛ زیرا حدوث مستلزم امکان و با آن همراه است و اما ذات الهی واجب‌الوجود است. پس باید فهمید که معنای عالم بودن خداوند چیست.^۲

معتزله با این استدلال بر سر دوراهی قبول یا رد صفات خداوند قرار گرفتند و گاه از ظاهر آیات روی می‌گرداندند و گاه متوسل به نظرات عجیبی چون «حال» می‌شدند. آنچه باعث شد به این عقیده روی آورند، التزام به لوازم همان استدلال‌های عقلی است که در بعضی موارد با یک مقدمه استنادناپذیر این نتایج را به بار آورده است.^۳ نکته درخور تأمل این است که معتزله قرن‌ها پیش مباحث زبان دین را پیش کشیده و به تفکر و تعمق درباره آن پرداخته‌اند؛ گرچه نامی از زبان دین و مباحث آن به قالبی که امروزه در

۱. ربانی گلپایگانی، فرق و مذاهب کلامی، ۱۳۱.

۲. شیخ‌الاسلامی، تحقیقی در مسائل کلامی، ۵۳؛ محمدی، ۳۸.

۳. عالمی، «نظر متکلمین معتزلی درباره صفات خدا»، ۱۲۲.

کلام جدید مطرح شده، نیامده است؛ کاوش‌های فکری آنان در این زمینه شایان تأمل است.

۱/۱/۳. نظریهٔ احوال

یکی از آرای معتزله در تبیین صفات الهی نظریهٔ احوال است. شیخ مفید بیان می‌کند که ابوعلی جبائی می‌خواست از هرگونه زبان و لغتی پرهیز کند که هدف آن ظاهراً جنبهٔ حیثیت بخشیدن به چیزی در خدا باشد؛ بنابراین، تنها این کافی نیست که همچون نظر سلیمان بن جریر^۱ معتقد باشیم که علم معنایی در خداست؛ حتی با در نظر گرفتن این محدودیت که این معانی صفاتی از خود ندارند که بنا بر آن بتوان آن‌ها را موجود یا معدوم یا قدیم یا محدث خواند. به اعتقاد ابوعلی، مجاز شمردن این معانی در خدا به یگانگی کامل او آسیب می‌رساند؛ بنابراین، بهتر آن است که بگوییم: خدا به ذات خود می‌داند و به ذات خود زنده و توانا است.^۲ پس در نظر ابوعلی، صفات خدا به معنی ذات او است. از ابوالهذیل نقل شده که «خدا دانا است به علمی که عین او است». مقصود وی همان است که ابوعلی گفته است؛ اما از دیدگاه سلیمان بن جریر و دیگر پیروان صفاتی، خدای تعالی به معانی مستحق این صفات، به وجود یا عدم و به حدوث یا قدم توصیف نمی‌شود.^۳

تغییری که ابوهاشم به این آموزه داد، برای پاسخ‌گویی به این اعتراض بود که اگر خدا به خود عالم و قادر باشد؛ آنگاه لازم می‌آید که صفت عالم همان معنی را داشته باشد که صفت قادر؛ چه این هر دو فقط به ذات الهی بازمی‌گردند.^۴ اینجا بود که ابوهاشم برای شناساندن و معنادار دانستن صفات الهی قائل به نظریهٔ حال شد. این نظریه در تفکر معتزلی به تدریج شکل گرفت و به مرور زمان توسط متکلمان دیگر شرح و بسط یافت؛ به طوری که متکلمان معتزلی پس از واصل بن عطا همهٔ صفات را به علم و قدرت برگرداندند و آنگاه این دو صفت را فقط دو اعتبار برای ذات قدیم الهی به شمار آورده و آن را دو حال برای او دانستند.^۵

عجالی معتزلی دربارهٔ شیوخ معتزله می‌نویسد که آنان تا زمان شیخ ابوهاشم بر نفی و اثبات صفات و احوال سخنی به میان نیاوردند. ابوهاشم به اثبات صفات و احوال پرداخته است. ابوعلی جبائی و ابوبکر بن إخشاد و شیخ ابوالحسین بصری هم به نفی صفات و احوالی که ابوهاشم بیان کرده است، تصریح کردند.^۶

۱. مؤسس فرقه سلیمانیه زیدی.

۲. مکدرموت، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ۱۸۷.

۳. عجالی معتزلی، الکامل، ۲۱۷.

۴. عجالی معتزلی، الکامل، ۲۱۷.

۵. عجالی معتزلی، الکامل، ۲۱۷.

۶. عجالی معتزلی، الکامل، ۲۱۷.

ابو هاشم به حد وسطی میان وجود و عدم قائل شد تا نه با مشکلات قول به واقعیت داشتن صفات مواجه شود و نه عملاً صفات خدا را نفی کرده باشد. او این حد وسط را «حال» نامید. به نظر او، ماهیات ممکن که معدوم هستند در ظرف عدم شیء محسوب می‌شوند و بین وجود و عدم، واسطه‌ای قائل‌اند که آن را حال نامیده‌اند. بعدها حال را به صفت موجود تعریف کردند که این صفات فی حد ذاتها نه موجودند و نه معدوم، مثل عالم بودن و قادر بودن. بنابراین، نظریه صفات خداوند متعال هم مشمول این حکم است؛ یعنی عالمیت و قدرت الهی نشان از تعیناتی همراه ذات ندارد؛ بلکه ذاتی است که جز آن چیزی نیست. صفات اگر مستقلاً در نظر گرفته شوند همان ماهیات ممکن‌العدم هستند که کالعدم به شمار می‌روند و اگر ذات لحاظ شود؛ آنگاه صفات معنی پیدا می‌کنند.^۱ بنابراین، شناخت حال به تنهایی، امکان‌پذیر نیست؛ بلکه با کیفیت یافتن به واسطه ذات شناخته می‌شود. عبدالقاهر بغدادی هم همین اشکال را به ابو هاشم می‌گیرد و می‌گوید که ابو هاشم می‌گوید: احوال نه موجودند و نه معدوم؛ حتی قابل ذکر هم نیستند؛ در حالی که خود با همین گفته آن‌ها را ذکر کرد و به این ترتیب دچار تناقض شد.^۲

بنابراین، با اینکه نظریه حال در صدد چگونگی قیام صفات به ذات حق تعالی شد؛ اما به طور صریح اعتراف آنان را بر غیرشناختاری بودن صفات خدا در بر داشت و شبهات لاینحل دیگری را برای متکلمان به وجود آورد. با توجه به ملاک معناداری بیان شده در این تحقیق در دیدگاه شناختاری، برای زبان دین و گزاره‌های کلامی نقش معرفت‌بخش قائل‌اند. در نظریه حال با اینکه تلاش معتزله این است که برای گزاره‌های کلامی و به عبارت دیگر، صفات خدا شناختاری دانسته شود؛ اما در تبیین این نقش معرفت‌بخشی به خطا رفته و قبل از اینکه در گروه نظریه‌های شناختاری قرار بگیرد، بسیار شبیه به نظریه‌های غیرشناختاری در باب زبان دین است. پس نظریه حال نمی‌تواند به درستی صفات الهی را بشناساند. از همین جا بود که معتزله مسئله نیابت را مطرح کردند. بعضی از آنان نظریه حال را مردود دانسته و به راه حل دیگری پرداختند.

۲/۱/۳. نظریه نیابت ذات از صفات

معتزله که نمی‌توانستند صراحت آیات قرآن مجید را درباره صفات الهی نادیده بگیرند، به تفسیری دور دست زدند؛ بدین نحو که صفت واقعی به نام قدرت در ذات خداوند نیست؛ اما ذات الهی به گونه‌ای است که افعالش از چنان ویژگی‌هایی برخوردار است که تشبیه آن به فعل انجام‌شده از روی قدرت غلط نیست. به همین ترتیب، درباره علم و حیات خداوند بحث کردند. ذات خدا فاقد این صفات است؛ ولی فعل و

۱. عالمی، «نظر متکلمین معتزلی درباره صفات خدا»، ۱۲۵.

۲. بغدادی، اصول دین، ۹.

عملش مشابه فعل و عملی است که با حضور این صفات تحقق می‌یابد و این نظریه را توحید در صفات و به عبارت دیگر، نیابت ذات از صفات نامیدند؛ برای مثال، عباد بن سلیمان می‌گوید: «خداوند عالم، قادر و حی است؛ اما من علم، قدرت و یا حیات را برای او ثابت نمی‌کنم؛ بلکه می‌گویم خداوند عالم است، اما نه به سبب علم و قادر است، اما نه به سبب قدرت. اینکه می‌گویم عالم، اسمی را برای خدا ذکر کرده‌ام که به وسیله آن، علم به معلومی را ثابت کرده‌ام».^۱

قاضی عبدالجبار در توضیح مبسوط این نظریه صفات ثبوتی را به سه دسته تقسیم می‌کند:

الف) صفاتی که فقط خداوند به آن‌ها متصف می‌شود؛ نظیر: قدیم و غنی.

ب) صفاتی که خداوند و مخلوقات به آن‌ها متصف می‌شوند؛ اما از نظر استحقاق‌شان با یکدیگر تفاوت دارند؛ از قبیل: قدرت، علم، حیات و وجود. صفات مذکور برای خداوند ذاتی و برای انسان عرضی است. به عبارت دیگر، برخلاف انسان که اوصاف مذکور برای آنان عارضی است، خداوند ذاتاً مستحق این صفات است.

ج) صفاتی که خداوند و مخلوقات در استحقاق آن‌ها یکسانند و به آن‌ها متصف می‌شوند؛ مانند: ادراک، اراده و کراهت. برای نمونه، قاضی منشأ ادراک را در انسان و خداوند، حیات می‌داند. او توجه دارد که میان انسان و خداوند در نحوه داشتن این صفات تفاوت وجود دارد؛ برای مثال، انسان برای درک کردن امور مختلف به حواس پنج‌گانه نیاز دارد؛ در صورتی که خداوند به حواس مذکور نیازی ندارد.^۲ به نظر می‌رسد که چون صفات مذکور از اوصاف فعلی‌اند، قاضی استحقاق آن‌ها را در خداوند و انسان یکسان می‌داند و تفاوت آنان را در نحوه داشتن این صفات به اوصافی ذاتی ارجاع می‌دهد که منشأ آن‌ها است.

قاضی در توضیح صفات ثبوتی دسته اول برخلاف دو دسته دیگر، از مقایسه امر محسوس با امر نامحسوس استفاده نمی‌کند؛ زیرا اصولاً درباره صفات دسته اول چنین چیزی ممکن نیست؛ چون صفات مذکور صرفاً به خداوند اختصاص دارند و نمی‌توان آن‌ها را از طریق چنین مقایسه‌ای تبیین کرد.^۳ سپس، قاضی در اثبات بعضی از صفات ثبوتی که به دو دسته دیگر تعلق دارند، براهینی اقامه می‌کند که بر این مقدمات استوار است: یکی، اشتراک معنوی در حیطه مفاهیم و دیگری، توجه به کارکرد صفات.^۴

قاضی مقدمات فوق را در هریک از صفات به کار می‌برد.

۱. همدانی اسدآبادی، شرح الأصول الخمسة، ۸۱.

۲. همدانی اسدآبادی، المختصر، ۱۳۰-۱۳۱.

۳. حبیبی، «معناشناسی اوصاف الهی از دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی و ویلیام پی آلستون»، ۵.

۴. همدانی اسدآبادی، المختصر، ۱۸۱.

ایده کلی «کارکردگرایی» این است که هر مفهوم نفسانی‌ای، نقش کارکردی خاصی در جریان عمل ذهن است. تأکید عمده این دیدگاه بر ویژگی و خصلت کارکردی مفاهیم نفسانی است. این حرکت که در فلسفه ذهن معاصر مطرح شده است، زمینه را برای توجیه چگونگی انتزاع مفاهیم واحد و مشترک از امور متغایر و متکثر که در جهتی از جهات دارای کارکرد واحد و مشترکی هستند، فراهم کرده است.^۱

قاضی نیز در بیان صفات ذاتی خداوند هریک از اوصاف الهی را از کارکرد خاصش انتزاع می‌کند. قاضی صفت قدرت را منشأ سایر اوصاف الهی می‌داند و برای اثبات آن، به برهانی جهان‌شناختی استناد می‌کند. از نظر او، برهان جهان‌شناختی علاوه بر اینکه وجود خداوند را اثبات می‌کند، از قدرت الهی نیز حکایت دارد؛ زیرا همان‌گونه که جایز بودن صدور فعل از انسان دلیلی بر قدرت اوست، جواز صدور فعل از خداوند نیز بر قدرت او دلالت می‌کند. همچنین، درباره صفت علم براساس مقایسه عملکرد این صفت در انسان و خداوند توضیح می‌دهد و می‌گوید که همان‌طور که صدور فعل محکم از انسان بر علم او دلالت می‌کند، صدور فعل محکم از خداوند نیز از علم او حکایت می‌کند.^۲

از طرف دیگر، قاضی در اثبات صفت حیات نیز برهانی اقامه می‌کند و در آن، بر علم و قدرت الهی تأکید می‌ورزد. در این باره می‌گوید: خداوند عالم و قادر است. هر فاعلی که عالم و قادر است، حی است؛ پس خداوند حی است. از آنجاکه وی مقدمه اول برهان خود را پیش‌تر اثبات کرده است، توجه خود را به اثبات مقدمه دوم معطوف می‌سازد و در این زمینه نیز به مقایسه امر مشهود با امر نامشهود می‌پردازد و تصریح می‌کند: همان‌گونه که حیات انسان منشأ علم و قدرت اوست، حیات خداوند نیز منشأ علم و قدرت الهی است؛ بنابراین، یکی از کارکردهای صفت حیات را ظهور علم و قدرت می‌داند. از سوی دیگر، صفت وجود را نیز براساس کارکرد آن تعریف می‌کند.^۳

دسته سوم صفات ثبوتی مانند سمیع و بصیر به ابزار مادی نیاز دارند. پس این سؤال مطرح می‌شود که چگونه ما خداوند را با این صفات توصیف کنیم؟ زیرا برای مثال، متکلم به کسی می‌گویند که دارای دهان و زبان است و به سبب تموج هوا، از دهان او صوتی برخیزد و کلام او را تشکیل دهد؛ در حالی که مسلماً خداوند از این ابزار جسمانی منزّه است.^۴ این مطلب با مسئله زبان دین و شناختاری بودن یا نبودن گزاره‌های کلامی مرتبط است.

۱. علی‌زمانی، ۳۷۴-۳۷۵.

۲. همدانی اسدآبادی، المختصر، ۱۵۱-۱۵۷.

۳. همدانی اسدآبادی، المختصر، ۱۶۰-۱۷۷.

۴. سبحانی، «زبان دینی در فلسفه و کلام اسلامی»، ۵.

روش قاضی در حل این مشکل مانند روشی است که براساس آن، صفاتی از قبیل قدرت و علم و غیره را تبیین کرده است. او ابتدا تفاوت دو واژه سمیع و بصیر را با سامع و مبصر بیان می‌کند و در این زمینه می‌گوید که کلمات سمیع و بصیر بر توانایی شنیدن و دیدن در هر زمانی که مسموع و مبصری یافت شود، اعم از زمان گذشته و حال و آینده، دلالت می‌کنند؛ در صورتی که واژه‌های سامع و مبصر، از شنیدن و دیدن در زمان حال حکایت می‌کنند. قاضی تأکید می‌کند که درباره خداوند باید از کلمات سمیع و بصیر استفاده شود؛ زیرا خداوند همواره شنوا و بیناست.^۱

نکته مهم اینکه نظریه نیابت از ذات به گونه‌ای کارکردگرایی را بیان می‌کند که در تبیین صفات الهی تحلیلی جامع نخواهد بود؛ زیرا تمام صفات الهی را در بر نمی‌گیرد؛ برای مثال، اوصافی هستند که نه روانی‌اند و نه فعلی، مانند وصف «وجود» که کارکردگرایی درباره این‌ها صادق نیست.^۲ پس با توجه به این نکته نظریه کارکردگرایی و به تعبیر معتزله نظریه نیابت ذات از صفات، برای همه اوصاف باری مشکل‌گشا نخواهد بود و بایستی برای شناخت همه گزاره‌های کلامی برای ما باز نمی‌کند.

۳/۱/۳. نظریه معنای سلبی

معتزله که تشبیه را از خدای متعال نفی می‌کردند در تفسیر صفات حی، قادر، عالم و قدیم با هم اختلاف نظر پیدا کردند؛ برای مثال، ضرار می‌گفت که وقتی این صفات را به خدا نسبت می‌دهم به این معناست که مرده بودن، ناتوانی، نادانی و حادث بودن را از خدا نفی کنم. او معتقد بود که اختلاف در این اسما برای اثبات این صفات درباره خداوند نیست؛ بلکه درباره نفی صفات مذکور از خداست. ضرار این عقیده را درباره اسما دیگر الهی مانند سمیع و بصیر هم جاری می‌دانست. ضرار بن عمرو و نظام که هر دو از شیوخ و بزرگان معتزله‌اند، معتقدند قائل شدن به این صفات نفی ضد آن‌هاست؛ زیرا ضد این صفات نقص است و نسبت دادن نقص به خداوند جایز نیست.^۳ به عقیده نظام، تفاوت بین صفات همان تفاوت میان اعداد آن صفات است؛ نه اینکه آنان خود واقعیات گوناگونی در ذات الهی باشند.^۴

با توجه به ملاک شناختاری بودن گزاره‌های کلامی و بیان ضرار، روشن می‌شود که این رأی مطابقت یا عدم مطابقت با واقع را نشان نمی‌دهد. در این نظریه، واقعیت موضوعیت ندارد که درباره مطابقت یا عدم مطابقت آن صحبتی کنیم؛ زیرا آنان فقط بیان می‌کنند که خداوند چه چیزی نیست و ثبوتی برای صفات

۱. حبیبی، «معناشناسی اوصاف الهی از دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی و ویلیام پی آلستون»، ۳؛ همدانی اسدآبادی، المختصر، ۲۳۴-۲۴۲.

۲. نقوی، «کارکردگرایی و معناشناسی اوصاف الهی از دیدگاه علامه طباطبایی و ویلیام آلستون»، ۴۰؛ واعظی، «کارکردگرایی و زبان الهیات»، ۲۲.

۳. شیخ‌الاسلامی، تحقیقی در مسائل کلامی، ۵۴-۵۵.

۴. اشعری، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، ۲۲۷/۱.

ذاتی بیان نمی‌کنند. شاید با مسامحه بتوان سلب نقص را نوعی شناخت دانست؛ اما این شناخت برای همه صفات باری تعالی تحقق‌پذیر نیست. برای بعضی صفات، نمی‌توان سلب نقص را طرح کرد؛ مانند جبار، حسیب، باعث و... بیانگر جامع و مانعی از صفات الهی نخواهد بود. برای بعضی صفات که دارای مراد متفاوت هستند، مانند صفت رحمان و رحیم و... صفت سلبی یکسان وجود دارد و امر متمایزکننده‌ای را در بر نخواهد داشت. از طرفی، سلب صفات سلبیه یا سلب سلب بعضی از صفات، خود به ایجاب برمی‌گردد و باز مسئله شناخت آن به قوت خود باقی می‌ماند. از طرف دیگر، رابطه مفاهیمی مانند علم و جهل در شیوه سلبی عدم و ملکه نست. بنابراین، ابتدا ملکه اثبات شده و بعد عدم آن ملکه لحاظ شده است. اگر این‌گونه باشد، شیوه سلبی نوعی شناخت خواهد بود؛ هر چند ممکن است قائلین به الهیات سلبی چنین امری را لحاظ نکرده باشند.

مطلب دیگر درباره گزاره‌های کلامی و تأمل بر شناختاری بودن آن‌ها این است که برخی تفکیک میان صفت نفس و صفت فعل خدا را به جایی نسبت داده‌اند. آن‌ها این گفته او را شاهد می‌آورند که «خداوند از ازل عالم و قادر و حی و سمیع و بصیر بوده است؛ ولی او از ازل سامع و مبصر نبوده است». ^۱ معتزلیان درباره این جمله که «خداوند همواره سمیع و بصیر بوده است»، هم‌رأی نیستند. گروهی این تعبیر را صحیح می‌دانند؛ ولی گروه دیگر آن را انکار می‌کنند و می‌گویند: فقط وقتی می‌توان گفت که خداوند سمیع است که شیء مسموعی وجود داشته باشد و هنگامی می‌توان صفت بصیر را به کار برد که مبصری وجود داشته باشد؛ در صورتی که گاهی می‌گوییم: خداوند عالم است؛ درحالی که اشیا معلومی هنوز وجود پیدا نکرده‌اند. بیشتر معتزلیان معتقد بودند که خداوند همواره خالق بوده است. از نظر آنان جمله «لم یزل الخالق» با عبارت «لم یزل خالقاً» متفاوت است؛ ولی عده‌ای دیگر از آنان تعبیر دوم را صحیح نمی‌دانند. ^۲ معتزله در معنای جمله «خدا واحد است» نیز، اختلاف نظر داشتند. معتقدین به معنای سلبی می‌گفتند: منظور ما از وصف واحد، آن است که او دو تا و بیشتر نیست و بیش از این توضیح نمی‌دادند؛ اما گروهی دیگر در مراد اصلی از واحد سه معنا را نفی کردند:

۱. از نظر تعداد یکی باشد.

۲. هرگاه او با دیگری سنجیده شود، او و دیگری دو تا می‌شوند.

۳. او یک واحد جزئی باشد که تقسیم‌بردار نباشد؛ بلکه مقصود آن‌ها از صفت واحد همان است که او یکتا و بی‌مانند است. هر چیزی که مثل و مانند داشته باشد، در حقیقت یکتا نیست؛ زیرا هرگاه با غیر

۱. عالمی، «نظر متکلمین معتزلی درباره صفات خدا»، ۱۹.

۲. ناشی، الأوسط فی المقالات، ۱۲۴.

خودش ضمیمه گردد، دو تا می‌شود و می‌توان آن را با این ویژگی که «او یکی نیست» وصف نمود؛ بنابراین، حقیقت واحد است و آن کسی که واحد است، در تمامی حالات چیزی جز واحد بودن نیست و عقل برای او دومی درک نمی‌کند.¹

نظریه این دسته از معتزلیان نیز نقدپذیر است. در صورتی می‌توانیم محمول یا وصفی را از موضوعی سلب کنیم که نسبت به آن موضوع واجد حداقلی از شناخت ایجابی باشیم؛ برای مثال، از دیدگاه ما چون خداوند واجب‌الوجود است و وجوب وجود مستلزم تجرد محض، علم مطلق و قدرت مطلق است. بدین ترتیب، سایر اوصاف و محمولات امکانی و سلبی از قبیل جسمانیت، جهل و بخل را از او سلب می‌کنیم. بنابراین، قبل از اینکه بگوییم خدا جسم نیست، باید بدانیم که او واجب‌الوجود است. علاوه بر اینکه احکام سلبی هر چند متعدد باشند، به ما معرفت تازه‌ای نمی‌دهند.²

بنابراین، صرف نظر از انتقادهایی که به سه نظریه فوق وارد است که در جای خود باید به آن‌ها پرداخت؛ آنچه از تفکر معتزله استنباط می‌شود، این است که آنان صفات ذاتی پروردگار را بر این مبنا که شناختاری و معنادار است به گونه‌های مختلف تبیین کردند؛ اما هر کدام از نظریه‌های فوق نمی‌تواند استدلال پذیرفته‌شدنی برای شناختاری بودن گزاره‌های کلامی باشند.

۲/۳. معتزله و صفات خبری

دسته دیگر از مباحثی که در گزاره‌های کلامی از آن صحبت به میان می‌آید، صفات خبری است. همان‌گونه که پیش از این بیان شد، مقصود از صفات خبری آن دسته از صفات خداست که خود در قرآن از آن‌ها گزارش داده است و ناظر به جسم بودن خدا هستند؛ مانند ید و عین. ظاهر آیات از وجود اعضاء و جوارح جسمانی گزارش می‌دهد؛ در حالی که به طور حتم خدا از داشتن دست و چشم منزّه است. چنان‌که می‌فرماید: «مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيْ» (ص: ۷۵). از آنجاکه معتزله صفات خبری را از خدا نفی و سلفیه آن را ثابت می‌کردند، سلفیه را «صفاتیه» و معتزله را «معطله» می‌نامند.^۳

برخی فرق کلامی مانند مجسمیه، مشبهه، حشویه، مغیریه، یونسیه و شیطانیه اعتقاد دارند معنای این صفات همان معنای مستعمل در مادیات است؛^۴ یعنی قائل به تشبیه هستند. عده‌ای از اهل حدیث هم در تبیین کیفیت این صفات توقف کردند و فهم معنای آن را به خدا واگذار می‌کنند.^۵ برخی از اهل حدیث و

1. ناشی، الأوسط فی المقالات، ۱۲۴.

۲. علی‌زمانی، ۳۳-۳۴.

۳. رضوانی، شیعه‌شناسی و پاسخ به شبهات، ۵۱۳/۲.

۴. شهرستانی، الملل و النحل، ۱۰۵/۱.

۵. طباطبایی، ترجمه تفسیر المیزان، ۱۳۲/۱۴.

سلفیه گفت‌وگو در معنای صفات خبری را بدعت شمرده و منع کردند.^۱ از آنجا که معتزله مطابق آیه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (الشوری: ۱۱)، رویکرد تنزیهی دارند، حمل هر صفتی را که با تنزیه معارض باشد یا لازمه چنین حملی نفی تنزیه باشد، جایز نمی‌دانند.^۲

در بیان قاضی عبدالجبار لازمه حمل صفات خبری، جسم دانستن خداست. اگر خدا را جسم بدانیم، دو حالت متصور است: یکی اینکه خداوند مثل اجسام باشد؛ و دیگر اینکه اجسام مثل خدا باشند. خداوند نمی‌تواند مثل اجسام باشد؛ زیرا لازمه اش حدوث است؛ در حالی که خداوند قدیم است. به عبارت دیگر، اگر خداوند شبیه جسم باشد، باید حدوثش برای ما مشخص باشد و بتوان خدا را به صفت شخص یا شخصیت متصف کرد؛ حال آنکه خداوند متصف به این صفات نمی‌شود.^۳ اجسام هم نمی‌توانند مثل خدا باشند؛ زیرا خداوند قدیم است و براساس نظر متکلمان، در عالم یک قدیم بیشتر وجود ندارد؛ پس صفات خبری برای خداوند ثابت نیستند.^۴

قاضی در المختصر فی أصول الدین، پس از ابطال تمام فروض جسم و شبه جسم بودن خداوند می‌گوید که در قرآن آیاتی است که دلالت بر جسمیت خداوند دارد؛ مانند: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه: ۵)، «هُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ» (الأنعام: ۳)، «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ» (فاطر: ۱۰) و «مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ» (ص: ۷).^۵

همچنین، آیاتی که در آن لوازم جسمیت وجود دارد، مانند: «أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَا عَلَىٰ مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ» (الزمر: ۵۶)، «يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ» (القلم: ۴۲)، «وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي» (طه: ۳۹)، «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَلْيَنْتَظِرُوا لِقَاءِ اللَّهِ» (البقرة: ۱۱۵). به تعبیر قاضی، بعد از آنکه انسان به خدا معرفت پیدا کرد، می‌داند که جنب، ساق، عین و وجه داشتن برای خدا صحیح نیست. خداوند شبیه اجسام نیست و از طرفی می‌دانیم که خداوند فعل قبیح انجام نمی‌دهد؛ پس علت توصیف خود با اوصاف فوق چیست؟ علاوه بر اینکه با قرآن و اجماع ثابت شده است که «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ». پاسخ قاضی این است که این اقوال از جهت مجاز است و ما ناچاریم این آیات را به تأویل ببریم.^۶

۱. شهرستانی، الملل و النحل، ۱/ ۸۴.

۲. سلطان، «صفات خبری از دیدگاه امامیه و معتزله با تأکید بر اندیشه سیدمرتضی و قاضی عبدالجبار»، ۱۲۹.

۳. همدانی اسدآبادی، مشابه القرآن، ۱۹۹.

۴. همدانی اسدآبادی، مشابه القرآن، ۱۹۹.

۵. همدانی اسدآبادی، المختصر، ۱۸۵.

۶. همدانی اسدآبادی، مشابه القرآن، ۲.

در ادامه به دسته‌بندی‌های آیات فوق و بررسی شناختاری بودن آن‌ها از دیدگاه معتزله می‌پردازیم.

۱/۲/۳. شناختاری بودن صفات خبری با استفاده از تأویل آیات

قاضی درباره آیات «ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأُمْرَ» (یونس: ۳) و «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ» (طه: ۵) می‌گوید که استدلال با سماع بر این مسئله غیرممکن است؛ چون صحت سماع موقوف بر عقل است. پس استوا به معنای استیلا، قهر و اقتدار است و در این آیه نیز همین معنا اراده شده است.^۱ با توجه به اینکه معتزله عقل را اصل می‌دانند و سماع را با توجه به آن توصیف می‌کنند و به دلیل اینکه استوای خداوند بر عرش از لوازم جسمانیات است و خداوند منزله از آن است، آیه را به تأویل می‌برند و برای آن معنای استیلا را در نظر می‌گیرند. زمخشری ذیل این آیه می‌گوید که استوا به معنای نشستن نیست؛ بلکه از آن افاده استیلا و استعلا و مدح بزرگ می‌شود. در اینجا مخصوصاً کلمه عرش را به خاطر بیان اشد اقتدار بیان کرده است؛ همان‌طور که در آیه «رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ» (التوبة: ۱۲۹) بیان می‌کند.^۲

در آیات «خَلَقْتُ بِيَدِي» (ص: ۷۵)، «ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتَ أَيْدِيكُمْ» (الأنفال: ۵۱)، «بُشْرًا بَيْنَ يَدَي رَحْمَتِهِ» (الأعراف: ۵۷) تأکید بر این است که آن را من خلق کردم و خلق آن ابتدایی بوده است، نه تدریجی. بنابراین، ید را به قدرت و نعمت تأویل می‌برد و در تأویل آیه «مَا مَنَعَكَ لَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي» (ص: ۷۵) و آیه «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلَعْنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ» (المائدة: ۶۴) می‌گوید که مراد از ید، قوت، توانایی و نعمت خداست؛ زیرا این امر در محاوره شایع است.^۳ و در آیه «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (الفتح: ۱۰) تخییل از عقد، عهد و پیمان با رسول خداست؛ یعنی منظور داشتن دست برای خدا نیست؛ بلکه دست رسول خدا که بر روی دست بیعت‌کنندگان قرار می‌گیرد، همان دست خداست.^۴

معتزله گاهی برای شناخت معنای صفات خبری از کنایه استفاده می‌کنند؛ برای مثال، در آیه «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» کنایه از این است که خدا در غایت سخاوت قرار دارد؛ همین‌طور که در بطلان قول یهودیان هم آمده است: «وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُوبَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ» (الإسراء: ۲۹). پس در اندیشه معتزلی گاهی ید کنایه از قدرت و نعمت است.^۵

در آیاتی که ظاهر آن‌ها حاکی از قبول تحیز و مکان‌داری برای خداوند است، قائل به تأویل‌اند؛ مانند:

۱. همدانی اسدآبادی، المغنی، ۱۵۱/۵؛ همو، المختصر، ۱۸۶، ۳۳۳.

۲. زمخشری، الکشاف، ۲۳۶/۳.

۳. همدانی اسدآبادی، المختصر، ۲۲۸.

۴. همدانی اسدآبادی، المختصر، ۳۳۵/۴.

۵. همدانی اسدآبادی، المختصر، ۶۵۴/۱.

«أَمِنْتُمْ مَن فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ» (الملک: ۱۶)؛ منظور این است که عادت او این است که نعمات و عقابش را از طریق آسمان به پایین بفرستد.^۱ همچنین، در آیه «هُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَ فِي الْأَرْضِ» (الأنعام: ۳) منظور این است که خداوند عالم و حافظ آسمان‌ها و زمین و تغییر و زوال آن‌ها و مدیرشان است؛ زیرا می‌گوید: «يَعْلَمُ سِرُّكُمْ وَ جَهْرُكُمْ» (الأنعام: ۳).

گونه‌ای دیگر از آیات هستند که برای خداوند اجزای جسمانی شبیه چشم یا صورت قائل‌اند؛ مانند آیات «وَ لُتُصَنِّعَ عَلَيَّ عَيْنِي» (طه: ۳۹)، «وَ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا» (هود: ۳۶)، «وَ تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا» (القمر: ۱۴)؛ عین را به علم تأویل می‌برد و می‌گوید: «واژه عین در مواردی به معنای علم است ... ؛ وگرنه باید برای خداوند چشم‌های متعددی فرض کرد؛ زیرا واژه «أَعْيُنِنَا» به کار رفته است». ^۲ وی در مقام تأویل می‌گوید که مراد ساختن کشتی براساس علمی است که خدای تعالی به نوح(ع) عطا کرده است ^۳ و درباره آیه بعدی می‌گوید که آن کشتی جاری است و ما به حال آن عالمیم. ^۴ در آیات فوق ناگزیر از قبول استفاده از تأویل و مجاز هستیم؛ زیرا خداوند حکیم، سخن لغو نمی‌گوید؛ پس باید این صفات خبری حاوی معنای تأویلی و مجاز برای رساندن مفاهیم بلند و متعالی به عقل کوتاه بشر باشند.

قاضی درباره آیه «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (القصاص: ۸۸) می‌گوید که آیه، وجه را برای خدا ثابت نمی‌کند؛ زیرا عرب این لفظ را در اشیاء به معنای ذات می‌دانند و استعمال این معنا در لغت عرب نیز مشهور است، مثل وجه الأمر. براین اساس، استعمال این لفظ درباره خدا به معنای ذات است. وی می‌افزاید: در صورتی که نظر مثبتین وجه برای خداوند صحیح باشد، باید همه چیز خدا نابود شود، جز وجه او. درحالی که این سخن باطل است. ^۵

با توجه این نکته که در همه جا نمی‌توانیم از معنای ظاهری عدول کنیم و آیه را به تأویل ببریم و گزاره‌های کلامی را مجازاً معنا کنیم، معتزله ملاک‌هایی برای تأویل دارند؛ برای نمونه، معتزله آیاتی که ظاهراً از آن معنای جبر فهمیده می‌شود، تأویل می‌کند و افعال شر انسان را به خداوند نسبت نمی‌دهد. ایشان آیاتی را که بیانگر هدایت خداوند است، به معنای لطف خدا و آیاتی را که معنای ضلالت و گمراهی دارد، به معنای منع لطف خداوند می‌دانند که محصول اعمال اختیاری انسان است؛ ^۶ برای مثال،

۱. همدانی اسدآبادی، المختصر، ۱۸۷.

۲. همدانی اسدآبادی، المغنی، ۲۲۷/۵-۱۵۱.

۳. همدانی اسدآبادی، المغنی، ۱۵۱.

۴. همدانی اسدآبادی، المختصر، ۱۸۸.

۵. همدانی اسدآبادی، المختصر، ۱۷۲؛ همو، المغنی، ۱۵۱/۵.

۶. همای ورجب‌زاده، «میانی و روش‌های تفسیر معتزله»، ۱۵.

زمخشری در تفسیر آیه «مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلَّهُ وَ مَنْ يَشَأِ يَجْعَلُهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (الأنعام: ۳۹) می‌گوید: «يُضِلُّهُ» یعنی او را خوار می‌کند و بین او و ضلالتش مانع نمی‌شود و به او لطف نمی‌کند؛ زیرا او شایسته لطف نیست و «يَجْعَلُهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» یعنی به او لطف می‌کند؛ زیرا او سزاوار لطف اوست.^۱ بنابراین، ارجاع صفات خبری به صفات سلبی، به‌ویژه نفی جسمیت به خداوند، عمده‌ترین روش معتزله برای تأویل این دسته از صفات است. از آنجاکه خداوند جسم نیست، پس هیچ صفت خبری بر او حمل نمی‌شود. شناختاری بودن این صفات برای معتزله در صورت به تأویل بردن آن‌ها قابل قبول است.

۲/۲/۳. شناختاری بودن صفات خبری با تمسک به مجاز و استعاره

معتزله در برخی موارد مشکل آیات صفات خبری را با تمسک به مباحث حقیقت و مجاز حل می‌کنند. معنای مجازی در جایی است که قرینه‌ای در میان باشد یا حمل معنا بر ظاهر موجب قول به تشبیه یا تجسیم درباره خداوند شود. گرایش به مجاز در تفاسیر معتزله از وجوه تمایز تفاسیر آنان است؛ برای نمونه، قاضی در تفسیر آیه «وَجَاءَ رَبُّكَ» (الفجر: ۲۲) می‌گوید: «خداوند یادآور نام خود شد؛ اما مراد فرد دیگری است». ^۲ دلیل وی آن است که در این آیه مضاف حذف و مضاف‌الیه جانشین آن شده است؛ مانند آیه «وَأَسْأَلُ الْقُرْيَةَ» (یوسف: ۸۲) که در آن واژه «اهل» محذوف است.^۳

۳/۲/۳. شناختاری بودن صفات خبری با استفاده از مباحث لغوی

یکی دیگر از راه‌هایی که معتزله برای تفسیر آیات قرآن و تبیین صفات خبری به کار برده‌اند اهتمام به مباحث مربوط به منابع لغوی و واژگان آیات است. مقصود از منابع لغوی هرگونه منبعی است که ما را در فهم معنا و کاربرد واژگان قرآن در زمان نزول یاری می‌دهد.^۴

آنچه تفاسیر معتزله را متمایز از دیگران ساخته این است که آنان به بحث‌های لغوی اهمیت فوق‌العاده‌ای می‌دادند و ملاک آنان توجه به معنای واژگان در زمان نزول نبوده؛ بلکه اگر در جایی معنای لغتی با عقاید آنان ناسازگار بوده است، به‌راحتی از آن صرف‌نظر کرده یا آن را با برداشت‌های اعتقادی خویش توجیه کرده‌اند؛ برای مثال، در آیه «عَلَى الْأَرْزَاقِ يُنْظَرُونَ» (المطففين: ۲۳) درباره رویت یا عدم رویت خداوند به ادله لغوی پرداختند و از این رهگذر سعی کردند دیدگاه خود را مبنی بر عدم رویت مطلق خداوند اثبات کنند. به عقیده آنان، مراد از نظر کردن در آیات مذکور «رجاء» به رحمت و مغفرت الهی و

۱. همای و رجب‌زاده، «مبانی و روش‌های تفسیر معتزله»، ۲۲/۲.

۲. همدانی اسدآبادی، المغنی، ۲۳۰/۵.

۳. همدانی اسدآبادی، المغنی، ۲۳۰/۵.

۴. بابایی، روش‌شناسی تفسیر قرآن، ۲۹۳.

امید به نعمت و کرامت خداوند است.^۱

۳/۲/۴ شناختاری بودن صفات خبری با استناد به قرائات شاذ

یکی دیگر از راه‌هایی که معتزله برای شناختاری دانستن گزاره‌های کلامی در نظر گرفته‌اند، استناد به قرائت‌های شاذ و نادر است؛ برای نمونه، در آیه «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» (النساء: ۱۶۴) برای تنزیه خداوند از صفت تکلم که به انسان مربوط می‌شود و لازمه آن جسم داشتن است، «الله» را به فتح خواندند تا تکلم را به موسی برگردانند.^۲

نتیجه

یکی از مسائل کلیدی که امروزه فیلسوفان دین به بررسی شناختاری بودن آن می‌پردازند، گزاره‌های کلامی است که مبحثی پایه‌ای و بنیادی در دین است. مسئله این است که آیا فهم گزاره‌هایی که موضوع آن خداوند و محمول یکی از صفات و ویژگی‌های اوست، برای انسان درک‌پذیر و شناخت‌پذیر است. در این تحقیق ملاک ما از شناختاری بودن زبان دین و گزاره‌های کلامی این است که آیا این گزاره‌ها واقعیتی را توصیف می‌کنند و ناظر به حقیقت‌اند یا نه؟

در گام نخست، معتزله همه گزاره‌های کلامی را شناختاری دانسته و اصرار آن‌ها در این مطلب باعث شده است که در پاره‌ای از موارد به مبالغه و اغراق کشیده شوند و برای تبیین شناخت معانی بلند این گزاره‌ها به هر وسیله‌ای رو بیاورند؛ از این رو، نظرات مختلفی در میان آنان پدید آمده است. درباره صفات ذاتی پروردگار گروهی مانند ابوهاشم نظریه احوال را بیان کردند. او به حد وسطی میان وجود و عدم قائل شد و آن را حال نامید. حال را به صفات خداوند تعریف کرد. گزاره‌های کلامی را به گونه‌ای برای خداوند بیان کرد که نه موجودند و نه معدوم. نظریه او برای شناخت گزاره‌های کلامی بود؛ اما خود این نظریه ناشناخته و درک‌ناپذیر بود. نظریه احوال بسیار شبیه نظراتی است که معنای معرفت‌بخشی برای گزاره‌های کلامی قائل نیستند. بنابراین، نظریه حال پاسخ‌گوی شناختاری بودن گزاره‌های کلامی نیست؛ گرچه معتزله خود در پی اثبات معناداری برای گزاره‌ها بودند. این نظریه شبهات زیادی را پدید آورد؛ به طوری که گروهی دیگر، مانند عباد بن سلیمان و قاضی عبدالجبار، به دنبال نظریه نیابت ذات از صفات رفتند. معتزله در این نظریه، صفت واقعی مثل قدرت را در ذات خداوند نمی‌دانند؛ اما ذات خداوند را به گونه‌ای می‌دانند که افعالش شبیه فعل و عملی است که با حضور صفت قدرت تحقق می‌یابد. به عبارت دیگر، آن‌ها هریک از صفات الهی و

۱. زمخشری، الکشاف، ۷۲۳/۴؛ همای و رجب‌زاده، «میانی و روش‌های تفسیر معتزله»، ۱۹-۲۰.

۲. زمخشری، الکشاف، ۸۱/۱.

گزاره‌های کلامی را از کارکرد خاصش انتزاع می‌کنند؛ که این همان نظریه کارکردگرایی است که قائلین به این نظریه، گزاره‌های کلام را غیرشناختاری می‌دانند.

دسته‌ای دیگر از معتزلیان نظریه معنای سلبی را بیان می‌کنند. به این ترتیب که وقتی صفاتی را به خدا نسبت می‌دهیم، به این معنا نیست که قائل به این صفات در ذات الهی هستیم؛ بلکه ضد این صفات را از ذات خداوند نفی می‌کنیم. به دلیل اینکه در این نظریه واقعیت موضوعیتی ندارد، شأنیت بحث از شناختاری بودن گزاره‌های کلامی در آن نیست و این نظریه در باب زبان دین ابتر است.

اما دسته دیگر از مباحث گزاره‌های کلامی، شامل صفات خبری است که در آن جسمیت یا لوازم جسمیت خداوند، در قرآن کریم بیان شده است. معتزله این دسته از گزاره‌ها را نیز شناختاری می‌دانند و معنای آن را با استفاده از تأویل، مجاز، کنایه و استعاره تفسیر می‌کنند. این بیان آن‌ها در صورتی پذیرفته است که از ظاهر آیه ثبوت این صفات اراده شده باشد. پس درباره اثبات آن‌ها برای خداوند سبحان از آرایه‌های ادبی استفاده شده است؛ وگرنه ما درباره هر آیه‌ای و صفتی مجاز نیستیم آن‌ها را به تأویل ببریم یا در منابع لغتی به دنبال واژه‌های مطابق با اعتقاد خودمان بگردیم یا از قرانات شاذ استفاده کنیم. بنابراین، به طور کلی در روش معتزله گزاره‌های کلامی را نمی‌توان معنا کرد و این به معنای غیرشناختاری بودن گزاره‌های کلامی در نظریات ایشان است.

فهرست منابع

اشعری، ابوالحسن ابن علی. مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین. ترجمه: محسن امیر مؤید. تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲.

ای پیلین، دیوید. مبانی فلسفه دین. گروه مترجمان. ویراسته: سید محمود موسوی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۳.

آریان، حمید. «معنا و مبانی عقل‌گرایی معتزله در تفسیر قرآن». شناخت قرآن، ش. ۱ (۱۳۹۲): ۵-۲۵.
بابایی، علی‌اکبر و غلامعلی عزیزی کیا و مجتبی روحانی راد. روش‌شناسی تفسیر قرآن. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۸.

بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر. اصول دین. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۱ق.

بهرامی، محمد. «پرسش‌ها و پژوهش‌های بایسته قرآنی در زمینه علوم قرآن». پژوهش‌های قرآنی، ش. ۳ (۱۳۷۴): ۴۰-۵۵.

جبرئیلی، محمدصفر. فلسفه دین و کلام جدید. تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی،

۱۳۸۶.

حبیبی، معصومه. «معناشناسی اوصاف الهی از دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی و ویلیام پی آلستون». اندیشه دینی ۱۴، ش. ۱ (۱۳۹۳): ۳-۲۲.

دان آر، استیور. فلسفه زبان دینی. ترجمه: ابوالفضل ساجدی. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۴.

دان آر، استیور. فلسفه زبان دینی، نشانه، نماد و داستان. ترجمه: حسین نوروزی. تبریز: انتشارات دانشگاه تبریز، ۱۳۸۰.

ربانی گلپایگانی، علی. درآمدی بر کلام جدید. قم: هاجر، ۱۳۸۵.

ربانی گلپایگانی، علی. فرق و مذاهب کلامی. قم: انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۵.

رشاد، علی اکبر. فلسفه دین. تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۵.

رضوانی، علی اصغر. شیعه شناسی و پاسخ به شبهات. قم: نشر مشعر، ۱۳۸۴.

زمنخسری، جارالله محمد بن عمر. الکشاف عن حقایق التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل. قم: نشر البلاغة، ۱۴۱۳ق.

ساجدی، ابوالفضل. زبان دین و قرآن. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۳.

سالاری راد، معصومه. «نظریه‌های شناختاری و غیرشناختاری زبان دینی». معرفت، ش. ۱۱۱ (۱۳۸۵): ۹-۲۴.

سبحانی، جعفر. «زبان دینی در فلسفه و کلام اسلامی». کلام اسلامی، ش. ۲۳ (۱۳۷۶): ۴-۲۱.

سلطانی، مصطفی. «صفات خبری از دیدگاه امامیه و معتزله با تأکید بر اندیشه سیدمرتضی و قاضی عبدالجبار». اندیشه نوین دینی، ش. ۲۹ (۱۳۹۱): صص ۱۲۷-۱۴۵.

سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن. الاتقان فی علوم القرآن. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۱ق.

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. الملل و النحل. ترجمه: مصطفی خالقداد هاشم. تصحیح: محمدرضا جلالی نایینی. تهران: اقبال، ۱۳۶۲.

شیخ الاسلامی، اسعد. تحقیقی در مسائل کلامی. تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳.

طباطبایی، محمدحسین. ترجمه تفسیر المیزان. ترجمه: محمدباقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به حوزه علمیه قم، ۱۳۸۹.

عالمی، روح‌الله. «نظر متکلمین معتزلی درباره صفات خدا». مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ش. ۱۶۰ (۱۳۸۰): ۱-۲۰.

عجالی معتزلی، مختارین محمود. الکامل فی الاستقصاء فیما بلغنا من کلام القداماء. تحقیق دکتر محمد

- شاهد. قاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلام، ۱۴۲۰ق.
- علی زمانی، امیرعباس. زبان دین. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
- علی زمانی، امیرعباس. علم عقلانیت و دین. قم: انتشارات دانشگاه قم، ۱۳۸۳.
- فخار، وحیده و مرتضی حسینی شاهرودی. «تحلیل معناداری زبان دین از دیدگاه فرایوزیتیویستی». فلسفه و کلام، ش. ۸۸ (۱۳۹۱): ۶۵-۸۸.
- فولادوند، محمد مهدی. ترجمه قرآن. تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۴۱۸ق.
- قربانی، قدرت الله. «نقد و بررسی دیدگاه‌های ویتگنشتاین و بریث ویت درباره زبان دین». مطالعات تحول در علوم انسانی، ش. ۴ (۱۳۹۴): ۱۱۹-۱۴۰.
- محمدرضایی، محمد و دیگران. جستارهایی در کلام جدید. تهران: سمت، ۱۳۸۱.
- محمدی، مجید. آسیب‌شناسی دینی. قم: نشر تفکر، ۱۳۸۳.
- محمدی، هاشم. «صفات ذات از دیدگاه اشاعره، معتزله و تشیع». دین و سیاست، ش. ۵ و ۶ (۱۳۸۴): ۲۹-۵۷.
- مکدموت، مارتین. اندیشه‌های کلامی شیخ مفید. ترجمه: احمد آرام. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.
- ناشی اکبر، عبدالله. الأوسط فی المقالات. تحقیق: علیرضا ایمانی. قم: مرکز مطالعات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۶.
- نصر حامد، ابوزید. رویکرد عقلانی در تفسیر قرآن. ترجمه: احسان موسوی خلخالی. تهران: نیلوفر، ۱۳۸۷.
- نقوی، حسین. «کارکردگرایی و معناشناسی اوصاف الهی از دیدگاه علامه طباطبایی و ویلیام آلستون». معرفت کلامی، ش. ۱ (۱۳۸۹): ۳۱-۵۸.
- واعظی، احمد. «کارکردگرایی و زبان الهیات». معرفت، ش. ۱۹ (۱۳۸۹): ۵۷-۶۳.
- همامی، عباس و حسین رجب زاده. «مبانی و روش‌های تفسیر معتزله». پژوهش دینی، ش. ۱۹ (۱۳۸۸): ۷-۲۲.
- همدانی اسدآبادی، عبدالجبار بن احمد. المختصر فی اصول الدین. تحقیق: محمد عماره، بیروت: دارالهلل، ۱۹۷۱م.
- همدانی اسدآبادی، عبدالجبار بن احمد. المغنی فی أبواب التوحید و العدل. قاهرة: الدار المصریه، ۱۹۶۵م.
- همدانی اسدآبادی، عبدالجبار بن احمد. تنزیه القرآن عن المطاعن. القاهرة: المكتبة الازهریه للتراث،

۲۰۰۶ م.

همدانی اسدآبادی، عبدالجبار بن احمد. شرح الأصول الخمسة. بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
همدانی اسدآبادی، عبدالجبار بن احمد. متشابه القرآن. تحقیق: عدنان محمد زرزور. القاهرة: داراحیاء
التراث العربی، بی تا.

هیگ، جان. فلسفه دین. ترجمه: بهزاد سالکی. تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۸۱.