

معناشناسی اوصاف الاهی از منظر روایات

اکرم علی بیگی نژاد*

علی اکبر نصیری**

چکیده

انسان آنگاه که از خداوند سخن می‌گوید اوصاف درباره او را بر زبان جاری می‌کند. از این‌رو، برای فهم معنای درست گزاره‌های ناظر به اوصاف الاهی، ناگزیر از تحلیل معناشناختی در این باره هستیم. اسماء و صفات الاهی همگی نشانه‌ای هستند که خودِ خداوند آنها را برای خواندن بندگان به نحو اشتراک لفظی، و نه معنوی، وضع کرده است. در تمامی این اسماء و صفات، هدف، وصف حق تعالی به این صفات نیست، بلکه این است که خداوند را با این صفاتی که می‌شناسیم تنزیه کنیم. زیرا تمامی اسماء و صفات، مخلوق خدا و مابین با ذات او است. از این‌رو، خداوند متعال در بسیاری از آیات قرآن، به معرفی اسماء و صفات خویش پرداخته است تا از این طریق و در حد مقدور، ما را از معرفت خود بهره‌مند کند.

کلیدواژه‌ها: معناشناسی، معرفت‌شناسی، اسماء و صفات الاهی، اشتراک لفظی، اشتراک معنوی، روایات.

* دانش‌آموخته کارشناسی ارشد الاهیات و معارف اسلامی، گرایش فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه سیستان و

بلوچستان (نویسنده مسئول) fbeygi32@yahoo.com

** استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه سیستان و بلوچستان nasirizaboli@yahoo.com

[تاریخ دریافت: ۹۴/۰۸/۱۵ تاریخ پذیرش: ۹۴/۱۱/۲۵]

مقدمه

در متون مقدس دینی، اوصاف بسیاری را به خداوند نسبت می‌دهیم که پاره‌ای از این اوصاف، اختصاص به خداوند دارد و غیرمشترک است؛ ولی پاره‌ای دیگر، بین انسان و خدا مشترک است. از سوی دیگر، یکی از باورهای بنیادین دینی که بر اساس متون دینی هم تأیید شده، این است که خداوند هیچ شباهتی با سایر اشیا و پدیده‌ها ندارد و از این رو، نمی‌توان او را به هیچ مخلوقی تشبیه کرد؛ چنانچه در روایات ذکر شده است: «آن که از خلق به وساطت نداشتن مشابَهت دور شده، پس چیزی مانند او نیست» (نهج‌البلاغه: خطبه ۳۲)^۱ «با همه آنچه احداث فرموده در صفات مابینت و جدایی دارد» (صدوق، ۱۳۹۸: ۷۰).^۲ همچنین، ما معنای دیگری برای این اوصاف، غیر از معانی روزمره و عرفی آنها، که مستلزم امکان و احتیاج است، سراغ نداریم؛ و همین‌ها سبب پیدایش یکی از مشکلات اصلی بحث زبان دینی و پرسش‌هایی از این قبیل شد که: اوصافی از قبیل سمیع، بصیر، متکلم و ... وقتی درباره خداوند به کار می‌روند چه معنایی دارند؟ اگر ما این اسامی را بر معانی انسانی و محدود و امکانی حمل نکنیم، پس معنای دیگر اینها چیست؟ آیا آنها دقیقاً به همان معنایی که در خصوص ممکنات به کار می‌روند در مصداق ربوبی‌شان معنا می‌دهند؟ و آیا می‌توان آنها را شناخت؟» (علی‌زمانی، ۱۳۸۷: ۴۲). از آنجایی که سخن گفتن از خداوند فقط از طریق بیان اوصاف او میسر است، بنابراین، برای اینکه معنای درست این نوع گزاره‌ها را بفهمیم، نیازمند تحلیل معناشناختی اوصاف الهی هستیم (همان: ۱۳). با توجه به اهمیت نقش مباحث معناشناسی اسماء و صفات الهی در گزاره‌های دینی و به تبع آن، نحوه صحیح دستیابی انسان به درک صحیح از حق تعالی، در این نوشتار، تلاشمان بر این است که در حد امکان، با تکیه بر منابع اصیل دینی به شرح این مسئله بپردازیم؛ و از آنجایی که لازمه مباحث معناشناختی ورود به مباحث معرفت‌شناسی است، به تبع مباحث معناشناسی، مباحث معرفت‌شناسی هم مطرح می‌شود.

۱. طرح مسئله

یکی از دغدغه‌های بسیاری از متفکران این است که: چگونه می‌توانیم به تحلیل و تبیین معناشناختی اوصاف و محمولات کلامی بپردازیم، تا قابل اسناد بر خدای سبحان باشند؟ در یک تقسیم‌بندی کلی، اوصاف و محمولات منسوب به خدا، دو دسته‌اند:

الف. اوصاف و محمولاتی که فقط به خدا نسبت داده می‌شوند و به غیر خدا قابل اسناد نیستند؛ اوصافی از قبیل وجوب وجود، نامتناهی بودن و بساطت مطلقه از این دسته صفات‌اند که مختص به خداوند سبحان هستند. این اوصاف را «اوصاف مابعدالطبیعی» می‌نامند.

ب. اوصافی که علاوه بر اینکه قابل اسناد به خداوند هستند درباره غیر خدا هم به کار می‌روند و به عبارتی بین خدا و مخلوقات او مشترک‌اند؛ اوصافی چون مهربانی، غضب، سخن‌گفتن، شنیدن و عدالت از این قبیل اوصاف هستند که اوصاف انسانی نامیده می‌شوند؛ و ما در متون مقدس دینی به‌خوبی می‌بینیم که به خداوند، اوصافی انسانی نسبت داده شده است. خدای کتب مقدس، خدای شخصی و انسان‌واری است که با بندگان خاص خود سخن می‌گوید، دعا‌های آنها را می‌شنود و آنها را مشمول رحمت یا غضب خود قرار می‌دهد.

و از آنجایی که خدای کتب مقدس، بیش از آنکه خدایی مابعدالطبیعی باشد، خدایی شخصی و انسان‌وار است که بیشتر اوصاف انسانی به او نسبت داده شده، و همچنین از آنجایی که بیشترین ابهام‌های معناشناختی که در بحث سخن‌گفتن از خدا وجود دارد، در تحلیل معنایی همین اوصاف انسانی به هنگام اسناد به خدا بروز و ظهور می‌یابند، تحلیل معناشناختی اوصاف الهی معطوف به اوصاف و محمولات دسته دوم است.

مشکلی که اوصاف انسانی دارند این است که هنگام اطلاق بر انسان، یک سلسله لوازم معنایی یا دلالت‌های ضمنی خاصی دارند که اطلاق همین اوصاف به موجودی متعالی، غیرجسمانی، نامتناهی و بسیط غیرممکن است. مثلاً هنگامی که وصف «سخن‌گفتن» را به علی نسبت می‌دهیم و می‌گوییم «علی سخن می‌گوید» از این وصف، معنایی اراده می‌کنیم که مستلزم استفاده از دهان و امور جسمانی دیگری از این قبیل است؛ اما زمانی که وصف «سخن‌گفتن» را به خدا نسبت می‌دهیم و می‌گوییم «خدا با موسی سخن گفت»، به هیچ وجه نمی‌توانیم در معنای سخن‌گفتن خدا، این‌گونه احوال جسمانی را اخذ کنیم. از این‌رو چاره‌ای نیست جز اینکه در معنای این اوصاف و محمولات، دخل و تصرفی حاصل شود تا قابل اطلاق بر خداوند باشند (علی‌زمانی، ۱۳۸۷: ۲۱-۲۴).

و از اصلی‌ترین پرسش‌هایی که در باب اوصاف الهی مطرح می‌شود، این است که: این اسماء و صفات به چه معنا هستند؟ آیا آنها دقیقاً به همان معنایی که در خصوص

ممکنات به کار می‌روند در مصداق ربوبی‌شان معنا می‌دهند؟ آیا می‌توان آنها را شناخت؟ در پاسخ به این پرسش‌ها، پاسخ‌های متعددی مطرح شده و تضارب آرا و دیدگاه‌ها در این حوزه به حدی است که شمارش و بررسی و نقد آنها وسیع و گسترده است.

۲. مفهوم اسم و صفت از منظر روایات

در احادیث میان اسم و صفت تفاوتی لحاظ نشده، و به کمالاتی (مثل علم) و ذات متّصف به کمالات (مثل عالم) اسم و صفت هر دو اطلاق شده؛ مثلاً در برخی احادیث درباره سمیع و بصیر لفظ «صفت» به کار رفته است (نک: صدوق، ۱۳۹۸: ۱۴۶). و در برخی احادیث لفظ «اسم» استعمال شده است (نک: همان، ۱۸۷)، و در بعضی دیگر در تفسیر اسم، از لفظ صفت استفاده شده، و بر این اتّحاد و یگانگی اسم و صفت تأکید شده است (نک: همو، ۱۳۷۸: ۱۲۹/۱). همچنین، این اتّحاد در روایات معروفی که برای خداوند نود و نه اسم برشمرده‌اند نیز به وضوح مشهود است؛ چنانچه رسول خدا (ص) فرمودند: «خدای تبارک و تعالی را نود و نه نام باشد که عبارت است از صد نام مگر یکی. هر که آنها را احصا کند داخل بهشت شود و آنها الله و إله و واحد و احد و ... است» (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۹۵).^۳ در حدیثی از امام رضا (ع) نیز در تفسیر «بسم الله» اسم به معنای علامت تفسیر شده است: مفهوم گفته کسی که می‌گوید بسم الله این است که من خودم را داغ می‌زنم به نقشی از نشان‌های پروردگار، که گرامی و بزرگ است نام او، که این عمل عبادت است». روای می‌گوید: «عرض کردم معنای «سمه» چیست؟». فرمود: «نشان» (همو، ۱۴۰۳: ۳).^۴

علاوه بر اینکه از این روایت چنین استنباط می‌شود که اسم از ریشه «وسم و سمه» است. در دعاهای معصومان (ع) نیز کلیه صفات حق با تعبیر «اسماء» آمده است (قمی، ۱۳۷۶: ۱۴۴).^۵

در پرتو احادیثی که از معصومان (ع) در این باره به دست ما رسیده، و همچنین با توجه به دعاهای مأثوره می‌توان چنین برداشت کرد: اسامی خداوند همگی از نوع صفات‌اند، و خداوند فاقد اسمی است که در آن وصفی لحاظ نشده باشد. از این رو، پیدا است که اسم (ریشه آن هرچه باشد) و صفت به معنای علامت و نشانه‌هایی هستند که خود خداوند برای خواندن بندگانش وضع کرده است. از

این‌رو، ائمه (ع) مردم را امر کردند بر اینکه به وسیله آنها به درگاه خدا تضرع، و او را پرستش کنند.

۳. اشتراک لفظی در اسماء و صفات خداوند

در بحث مفهوم اسم و صفت دانستیم که اسم و صفت به یک معنا است؛ یعنی اسم‌هایی که خداوند، خود را به آنها نامیده، همه، معنای وصفی دارند که او خود، خویشتن را به آنها توصیف کرده است. از آنجا که هیچ وجه اشتراکی بین خدا و خلق وجود ندارد، خدا را باید از توصیفات خلق منزه دانست. از سوی دیگر، می‌بینیم که برخی از اسامی بین خدا و خلق مشترک است، که به بررسی این موضوع خواهیم پرداخت.

در لسان روایات، هر گونه تشبیه بین خالق و مخلوق نفی شده و به‌صراحت بیان شده است که هیچ اشتراک معنوی بین خالق و مخلوق وجود ندارد؛ اگرچه لفظ مشترک است، اما معنا متفاوت است. چنانچه امام رضا (ع) می‌فرماید:

خدا را عالم نامند، زیرا به چیزی نادان نیست. پس خالق و مخلوق در اسم عالم شریک شدند و معنا چنان‌که دانستی مختلف بود و باز پروردگار ما شنوا نامیده شود، نه به این معنا که سوراخ گوشی دارد که با آن آواز را بشنود و با آن چیزی نبیند، مانند سوراخ گوش ما که از آن می‌شنویم ولی با آن نتوانیم دید، اما خدا خود خبر دهد که هیچ آوازی بر او پوشیده نیست و این بر طبق آنچه ما اسم می‌بریم نیست، پس او هم در اسم شنیدن با ما شریک است، ولی معنا مختلف است. همچنین، دیدن او با سوراخ چشم نیست، چنان‌که ما با سوراخ چشم خود بینیم و از آن استفاده دیگری نمی‌کنیم، ولی خدا بینا است و به هر چه توان نگاه کرد نادان نیست، پس در اسم بینایی با ما است و معنا مختلف است (کلینی، ۱۳۶۲: ۱/۱۲۱).^۶

در روایتی دیگر آمده است: «آن جناب می‌شنود با آنچه می‌بیند و می‌شنود با آنچه می‌شنود؛ بینا است نه به چشمی که مثل چشم آفریدگان باشد و شنوا است نه به مثل گوش شنوندگان»^۷ (صدوق، ۱۳۹۸: ۶۵). امام صادق (ع) نیز می‌فرماید:

وقتی به انسان گفته می‌شود: او واحد است، واحد بودن اسم او است و او را شبیه و ماندنی است؛ در حالی که خدا واحد است و واحد اسمی برای او است و هیچ

چیز شبیه او نیست؛ پس معنای واحد یکی نیست؛ و اسم‌ها جز اینکه ما را به مسماً دلالت کنند نقشی ندارند (مجلسی، ۱۴۰۴ الف: ۱۹۴).

«با توجه به آنچه آمد، روشن شد که نباید گمان شود که خالق و مخلوق در اصل شنیدن و دیدن (مثلاً) که مفهوم ما است، مشترک‌اند. زیرا خداوند خالق عقل و خرد انسان است؛ پس آنچه معقول انسان است نمی‌تواند صفت او باشد و او موصوف به آن گردد. البته این به معنای تعطیل در معرفت خدا نیست، بلکه تعطیل در معرفتی است که از مفاهیم و متصورات حاصل می‌شود. زیرا چنانچه قبلاً گفتیم شناخت خدا باید به تعریف خود او باشد. در نتیجه، اسماء و صفات او نیز باید به خود او شناخته شود» (بیابانی اسکویی، ۱۳۹۰: ۲۸۱).

صفات حق در لسان معصومان از سنخ صفات اقرار است. امام صادق (ع) با دقت تمام از این نکته پرده برداشته است. وی شناخت حق تعالی را فراتر از عقل شمرده، می‌فرماید: «انسان به حکم عقل خویش، پدیدآورنده را فقط از این جهت می‌شناسد که موجب اقرار به وجود او می‌شود، نه از جهت احاطه به توصیف او» (مجلسی، ۱۴۰۴ الف: ۱۴۷/۳).^۸ بنابراین، دامنه توانای عقل در شناخت خداوند تا بدان پایه است که به اقرار و اعتراف به حق تعالی بینجامد؛ ولی عقل از شناختی که سبب احاطه به صفت خداوند شود، ناتوان است (سبحانی، ۱۳۸۲: ۱۰۳). امام در پاسخ به این پرسش که مگر خداوند را وصف نمی‌کنیم و او را عزیز و حکیم و جواد و کریم نمی‌دانیم، می‌فرماید: «همه این صفات از نوع صفات اقرار هستند نه صفات احاطه» (همان).^۹ و می‌افزاید:

ما می‌دانیم که او حکیم و قدیر و جواد است؛ ولی کنه این معانی را نمی‌شناسیم؛ چنان‌که آسمان را می‌بینیم، ولی جوهر آن را نمی‌دانیم، دریا را می‌بینیم و منتهای آن را نمی‌شناسیم؛ یعنی همین مثال‌های آسمان و دریا را هم نباید به حق تعالی قیاس گرفت؛ چراکه هیچ مثالی نمی‌تواند بیانگر حقیقت او باشد و این مثال‌ها تا اندازه‌ای شناخت او را به عقل ما نزدیک‌تر می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۴ الف: ۱۴۷/۳).^{۱۰}

قاضی سعید بر اساس مضمون روایاتی از این قبیل می‌گوید:

آنچه خداوند درباره خود به عنوان اوصاف ذکر کرده، فقط برای خداوند معلوم است و هیچ کس نمی‌تواند به درک این اوصاف نائل شود. پس آنچه برای ما شایسته است، این است که آنچه را خداوند درباره خویش بیان کرده، اقرار کنیم و در صدد

آن نباشیم که به درک صفات حق نائل شویم (قمی (قاضی سعید)، ۱۴۱۵: ۱/۱۷۷).

و این نوع شناخت در تحلیل نهایی به تنزیه از «نفی و تعطیل» و تقدیس از «تشبیه» برمی‌گردد (برنجکار، ۱۳۷۴: ۴۶۳). چنانچه در برخی روایات، معصومان هر یک از اوصاف ثبوتی خداوند را با وصفی تنزیهی و سلبی همراه کرده‌اند تا تصوّر انسان از معانی این اسماء و صفات را، که ناشی از درک و فهم وی از خود و هموعانش است بگیرند و آنها را به معانی حقیقی و واقعی اسماء و صفات الاهی، که به تعریف خود حق تعالی شناخته شده، نزدیک کنند و آنان را به معرفت فطری خویش توجّه دهند که هر گونه تشبیهی را بین خالق و مخلوق در معنا تنزیه می‌کند (بیابانی اسکویی، ۱۳۹۰: ۲۷۵). جابر جعفری از حضرت باقر (ع) چنین نقل می‌کند که گفت شنیدم از آن حضرت که می‌فرمود: «خدا نوری است که ظلمتی در آن نیست و علمی است که جهلی در آن نیست و حیاتی است که مرگی در آن نیست» (همان).^{۱۱} حضرت صادق (ع) فرمودند: «خدا علمی است که جهلی در آن نیست و زندگی و حیاتی که مرگی در آن نیست و نوری که ظلمتی در آن نیست» (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۳۸).^{۱۲} از یونس بن عبدالرحمن نیز نقل است که گفت به ابوالحسن حضرت امام رضا (ع) عرض کردم که روایت به ما رسیده که خدا علمی است که جهلی در آن نیست و حیاتی است که مرگی در آن نیست و نوری است که ظلمتی در آن نیست. فرمود که آن جناب، چنین است (همان).^{۱۳}

امام موسی بن جعفر (ع) می‌فرمایند:

او زنده‌ای است که نمی‌میرد و توانایی که در نمی‌ماند و غالبی که مغلوب نمی‌شود و بردباری که شتاب نمی‌کند و دائمی که هلاک و نابود نمی‌گردد و باقی‌ای که فانی نمی‌شود و ثابتی که زوال ندارد و بی‌نیازی که محتاج نمی‌شود و عزیزی که خوار و ذلیل نمی‌شود و دانایی که نادانی ندارد و عادل‌ی که ستم نمی‌کند و بخشنده‌ای که بخل نمی‌کند (صدوق، ۱۳۹۸: ۷۶).^{۱۴}

امام جواد (ع) نیز می‌فرمایند:

پس قول تو که خدا توانا است خبر داده که چیزی او را عاجز نمی‌کند پس به همین کلمه عجز را از او دور کرده و عجز را غیر از او قرار داده و همچنین قول تو که می‌گویی خدا دانا است به همین کلمه جهل را از او نفی کرده و جهل را غیر او قرار داده است (همان: ۱۹۳).^{۱۵}

برخی متکلمان مسلمان، از جمله قاضی سعید قمی، خداشناسی و شناخت اوصاف الاهی را در شکل سلبی و تنزیهی آن مطرح می‌کنند. وی معتقد است همه صفات خداوند به سلب اضداد و نقایض برمی‌گردد و تقسیم صفات الاهی به صفات ثبوتی و سلبی صرفاً به اعتبار الفاظ است و نوعی تقسیم ظاهری و لفظی است نه به اعتبار معنای آنها. پس الفاظ برخی از این اوصاف به صورت ایجابی بیان شده است؛ مانند وصف حلم و قدرت؛ و بعضی دیگر به صورت سلبی بیان شده؛ مانند لیس بجسم، لا جوهر، لا عرض. همه اوصاف الاهی، و رای الفاظشان، معنای سلبی دارند و این اوصاف یا اوصافی هستند که خود آن اوصاف از خداوند سلب شده است، مانند صفات سلبی (مثل جسمانی بودن)؛ یا اینکه اوصافی هستند که نقیض آن اوصاف از خداوند سلب شده است، مانند صفات ثبوتی (مثل قدرت که به معنای سلب عجز است) (قمی قاضی سعید، ۱۴۱۵: ۱۷۹/۱).

قاضی سعید قائل به تباین بین خالق و مخلوق است. وی همین امر را مبنای قول به اشتراک لفظی قرار داده است و بر همین اساس طرفدار نظریه اشتراک لفظی است. او هر گونه قول به اشتراک معنوی را ملازم با پذیرش «تشبیه» خداوند به مخلوقات می‌داند و منکر هر گونه تشابه و اشتراک معنایی بین خالق و مخلوق می‌شود و کسی را که قائل به اشتراک معنوی شده است از حقیقت دور می‌داند (همان). البته آنچه قاضی سعید قمی درباره سلبی بودن صفات و همچنین اشتراک لفظی وجود بیان کرده، مربوط به مقام احدیت ذات الاهی است؛ و اما در خصوص مقام واحدیت، وی قائل به اشتراک معنوی وجود است و وجود صفات ثبوتیه را برای ذات حق در این مقام می‌پذیرد.

در احادیث اهل بیت (ع) هر یک از اوصاف ثبوتی خداوند با وصفی تنزیهی و سلبی همراه می‌شود. علاوه بر این بیان تنزیهی و سلبی، بیان فعلی صفات نیز محل توجه ایشان واقع شده است؛ بیان فعلی صفات یعنی بازگرداندن صفات کمالیه خدا به فعل او و اینکه خدا، آفریدگار آن کمالات است و به جهت همین خلق و ایجاد، به وصف خاصی متّصف می‌شود (برنجکار، ۱۳۷۴: ۷۵).

در اهمیت این گونه توصیف همین بس که امام علی (ع) در شأن ذات ربوبی می‌فرماید: از علامات تدبیر آنکه هنگامی که از پیغمبران درباره خدا می‌پرسیدند او را به حد و حرکت یا بعض یا نقصان وصف نکردند، بلکه به کردار نیکی که دارد وصف فرمودند و به آیات و علامات آن جناب بر او دلالت کردند (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۲).^{۱۶}

یعنی پیامبران، خداوند را فقط به افعال و آثارش وصف می‌کنند و از وصف خودِ خداوند خودداری می‌ورزند؛ چراکه وصف او مستلزم حد و نقص است (قاضی سعید، ۱۴۱۵: ۷۹/۱). امام در این روایت هر گونه وصفی را که به خود خداوند ناظر باشد، مستلزم حدّ و نقص دانسته، یگانه وصف ممکن در مرتبه عقل را «وصف به افعال» می‌داند. بنا بر آنچه تا کنون از معصومان (ع) نقل شد، به اجمال می‌توان نتیجه گرفت که کاربرد این اسماء درباره خداوند به معنای رایج و متداول آن نیست و آنها را باید متناسب با تمام مبانی پیش‌گفته فهمید. بنابراین، از علم و قدرت و حیات، آنجا که به ذات الاهی نسبت داده می‌شوند، نمی‌توان و نباید تصوّر و وصفی را در عقل آماده کرد، بلکه همه اوصاف الاهی به افعال و آثار حق تعالی در عالم خلق اشاره دارند و بدین وسیله منشأ آن کمالات را نشان می‌دهند (سبحانی، ۱۳۸۲: ۱۲۱).

در حدیث است که وقتی از امام رضا (ع) می‌خواهند لطف خداوند را توصیف کند، در پاسخ می‌فرماید:

خدا لطیف است به جهت آفریدن چیز لطیف و دانایی‌اش به چیز لطیف است، مگر نمی‌بینی - خدایت توفیق دهد و ثابت دارد- اثر ساخت و هنر او را در گیاه لطیف و غیرلطیف و در آفرینش لطیف مثل جاندار کوچک و پشه و کوچک آن و کوچک‌تر از آن، که به چشم درنیاید، بلکه به واسطه کوچکی نر و ماده و نوزاد و پیش‌زاد آن تشخیص داده نشود و ما چون کوچکی این حیوان را با لطافتش دیدیم ... از ملاحظه تمام اینها دانستیم که خالق این مخلوق لطیف در خلقت آنچه نام بردیم لطافت به کار برده بدون رنج‌بردن و استعمال ابزار و آلت (کلینی، ۱۳۶۲: ۱۲۰/۱) ۱۷.

به این ترتیب تشبیه میان خالق و مخلوق در این اسماء از بین می‌رود؛ زیرا خلق را به دلیل لطافت در خود آنان، و خالق را به دلیل لطافت در افعال و آثارش لطیف می‌گویند (سبحانی، ۱۳۸۲: ۱۲۱).

یکی از راه‌های ایجاد معرفت، که در روایات به آن پرداخته شده، شناخت پروردگار و اوصاف او از طریق مصنوعات و افعال خداوند است. با مشاهده موجودات عالم می‌بینیم که این جهان و هر آنچه در آن است دارای نظمی خاص و خاصیتی مخصوص به خود است؛ و هر یک از آنها را دارای اجزا و اعضای هماهنگی می‌بینیم که به سمت هدفی

معین پیش می‌روند و با تدبّر و تعقل درمی‌یابیم که هیچ یک از اینها خود به خود به وجود نیامده و نیازمند علتی است که آن را ایجاد کند (میرحسینی اشکوری، ۱۳۷۶: ۴۳؛ جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۵۶-۵۷). علاوه بر این، جست‌وجوی از علت، گرایشی فطری است؛ یعنی ذات انسان چنین سرشته شده که هیچ پدیده‌ای را بی‌علت نمی‌داند و با دیدن آفریده از آفریننده آن می‌پرسد (باهنز، ۱۳۶۶: ۲۵)؛ و وقتی در تنظیم حوادث و پدیده‌های جهان نقشه و هدفی مدبرانه می‌بینیم، به طور مسلّم متوجه می‌شویم که در پیدایش آنها عنایت و منظوری به کار رفته است و جهان بی‌نقشه و حساب نیست (همان: ۱۰۴).

اگر اندیشه‌ات را به کار گیری تا به راز آفرینش پی برده باشی، دلایل روشن به تو خواهند گفت که آفریننده مورچه کوچک همان آفریدگار درخت بزرگ خرما است، به جهت دقتی که جدا جدا در آفرینش هر چیزی به کار رفته است (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۸۵).^{۱۸}

در خطبه‌های بلیغ حضرت علی (ع) تفکّر در حدوث اشیا به عنوان یکی از راه‌های وصول به عالم الاهی مطرح شده است. ایشان می‌فرمایند: «حادث بودن اشیا، گواه بر ازلیت او، و ناتوانی پدیده‌ها، دلیل قدرت بی‌مانند او» (همان)؛^{۱۹} یعنی خداوند با حدوث اشیا بر ازلیتش دلیل آورده و با ناتوانی در آفریدگان بر قدرتش نشانه آورده است. پس بی‌تردید با وجود همه این نشانه‌ها، عقل به وجود پدیدآورنده عالم حکم می‌کند؛ «به عقل‌ها تصدیق به خدا اعتقاد می‌شود»^{۲۰} (صدوق، ۱۳۹۸: ۴۰)؛ «بنابراین، چاره‌ای نیست جز اثبات صانع (و اعتراف به آن) به جهت بودن مصنوعات و آفریدگان»^{۲۱} (کلینی، ۱۳۶۲: ۱/۸۴)؛ «وجود ساخته‌ها دلالت دارد بر اینکه سازنده‌ای آنها را ساخته، مگر نمی‌دانی که چون ساختمان افراشته و استواری بینی یقین کنی که بنایی داشته، اگرچه تو آن بنا را ندیده و مشاهده نکرده باشی» (همان: ۸۱).^{۲۲}

از این‌رو، انسان دچار تحیّر می‌شود. زیرا از یک طرف نمی‌تواند وجود آفریدگار را انکار کند و از سوی دیگر، او را نمی‌بیند و نمی‌تواند ذاتش را توصیف کند. زیرا «انسان به حکم عقل خویش، پدیدآورنده را فقط از این جهت می‌شناسد که موجب اقرار به وجود او می‌شود، نه از جهت احاطه به توصیف او» (مجلسی، ۱۴۰۴ الف: ۱۴۷/۳).^{۲۳} بنابراین، انسان برای رفع حیرت ذات آفریننده، به تدبّر و تعقل بیشتر در پدیده‌ها می‌پردازد، و درمی‌یابد که صانع نباید نظیر مصنوع باشد. اگر مصنوع حادث است، صانع نمی‌تواند حادث باشد

و اگر مصنوع عاجز است، صانع این‌گونه نخواهد بود؛ و به طور کلی، خالق در هیچ صفتی شبیه مخلوق خود نخواهد بود. زیرا در غیر این صورت، چون صانع دارای صفات مخلوق خواهد شد، صانع نیز مصنوع و مخلوق خواهد بود؛ «هرچه در مخلوق باشد در خالق یافت نمی‌شود و هرچه در مخلوق ممکن است یافت شود، ممتنع است در سازنده آن یافت شود»^{۲۴} (صدوق، ۱۳۹۸: ۴۰)؛ «با همه آنچه احداث فرموده در صفات مابینت و جدایی دارد» (همان: ۷۰).^{۲۵}

بدین‌سان در این مرحله تمام اوصاف مخلوقات که برای انسان شناخته شده، از خالق سلب می‌شود و تباین ذاتی در همه صفات، میان خالق و مخلوق به اثبات می‌رسد. بنابراین، نهایت این سیر عقلی، که در روایات از آن به «تجلی خداوند به عقول» یاد شده، اثبات آفریدگار و بی‌همتای بودن او و حیرت در شناسایی او است (برنجکار، ۱۳۷۴: ۲۰-۲۱)؛ «به آفریده‌ها، آفریننده، بر خردها آشکار گردید» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۸۲)؛^{۲۶} «با نشانه‌های تدبیر که به ما نمایاند، بر خردها آشکار گردید» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۸۶).^{۲۷}

در روایات، برای نشان‌دادن جایگاه این نظریه معناشناسی در بین سایر آرای کلامی، از آن با عنوان «اثبات بلا تشبیه» یاد شده و آن را در برابر دو تفکر دیگر، یعنی «مذهب اثبات با تشبیه» و «مذهب نفی» قرار داده‌اند (سبحانی، ۱۳۸۲: ۱۲۶). هنگامی که از حضرت رضا (ع) درباره توحید پرسیده شد، فرمودند:

مردم را در توحید سه مذهب است: یکی مذهب اثبات با تشبیه، و دیگری مذهب نفی، و سیم مذهب اثبات بدون تشبیه. پس مذهب اثبات با تشبیه روا نباشد و مذهب نفی نیز جایز نیست و طریق درست در مذهب سیم باشد که اثبات است بدون تشبیه^{۲۸} (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۰۱).

نتیجه

با نگاهی کلی به مباحث مطرح‌شده در پرتو آیات و روایات، نتایج ذیل به دست می‌آید:

۱. اسامی خداوند، صفاتی است که خدای متعال نفس خود را با آنها توصیف کرده، و علامت و نشانه‌ای برای ذات اقدس الاهی هستند؛

۲. اگر خداوند به نام خود خوانده نمی‌شد، شناخته نمی‌شد و راه به سوی درخواست از او و دعا به سوی او مسدود می‌گشت. از این‌رو، این اسماء و صفاتی که

- به عنوان علامت برای خود قرار داده، ما را به ذات او راهنمایی می‌کند؛
۳. معرفت حق تعالی بالاترین معرفت‌ها است و یکی از اهداف مهم خلقت انسان به شمار می‌رود؛
۴. همه انسان‌ها با معرفت خدای تعالی پا به دنیا می‌گذارند. این معرفت فعل خدا است و کنه فعل الاهی قابل تشخیص نیست. تکلیف مردم در برابر معرفت تسلیم، اقرار، اذعان و تسلیم است؛ و اگر خدا خود را به بندگان معرفی نمی‌کرد هیچ کس خود خدا را نمی‌شناخت؛
۵. همه انسان‌ها خدا را به معرفتی خود او شناخته‌اند، اما نسیان و غفلت بر آنها عارض شده، که به وسیله تذکر انبیا به معروف فطری از نسیان و غفلت بیرون می‌آیند و متوجه خدا می‌شوند و آثار این معرفت، نفی الحدین است.
۶. توصیف خداوند مقدور عقول انسانی نیست، اما این به معنای تعطیل عقل از معرفت الاهی نیست، بلکه همه مخلوقات در خصوص خداوند در تحیر و وله به سر می‌برند و مفظور به معرفت الاهی هستند و با تجلی خداوند به عقول و با تدبیر در نشانه‌هایی که خداوند بر خردها آشکار کرده، خدای خویش را می‌شناسند؛
۷. انسان و همه قوای ادراکی او مخلوق و محدود است و به دست آوردن معرفت خدا با قوای ادراکی غیرممکن است. از این‌رو، از تفکر در ذات الاهی نهی شده است؛
۸. خداوند و بندگان هیچ‌گونه شباهتی با هم ندارند و هیچ اشتراک معنوی بین خالق و مخلوق وجود ندارد و اگرچه لفظ مشترک است، اما معنا مختلف است؛ علم خداوند یعنی اینکه خداوند جاهل نیست. قدرت خداوند یعنی عاجز نیست و به همین ترتیب. در واقع، در لسان روایات، نسبت ذات و صفات الاهی با آنچه در مخلوقات وجود دارد نسبت تباین است. این تباین و جدایی عزلی و مکانی نیست، بلکه ذاتی و صفتی است؛
۹. برای شناخت خدا، تفکر در صفات فعل و احوال مخلوقات توصیه شده است؛
۱۰. اهل بیت (ع) در معنای اوصاف الاهی، گزاره‌های سلبی و تنزیهی را برای تحذیر بندگان از تشبیه بین خالق و مخلوق در معنا و توجه‌دادن ایشان به معرفت فطری بیان کرده‌اند؛
۱۱. دیدگاه روایات در معناشناسی اوصاف الاهی دیدگاه «اثبات بلا تشبیه» است.

پی نوشت ها

۱. «الذی بَانَ مِنَ الْخَلْقِ فَلَا شَیْءَ كَمِثْلِهِ».
۲. «مُبَیِّنٌ لِجَمِیعِ مَا أُحْدِثَ فِی الصِّفَاتِ».
۳. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) إِنَّ لِلَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى تِسْعَةَ وَتِسْعِينَ اسْمًا مِائَةً إِلَّا وَاحِدًا مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ وَ هِيَ اللَّهُ الْإِلَهُ الْوَاحِدُ الْأَحَدُ».
۴. سَأَلْتُ الرَّضَا عَلِيَّ بْنَ مُوسَى (ع) عَنْ بِسْمِ اللَّهِ؟ فَقَالَ: «مَعْنَى قَوْلِ الْقَائِلِ بِسْمِ اللَّهِ أَيُّ اسْمٍ عَلَيَّ نَفْسِي سِمَةً مِنْ سِمَاتِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ هِيَ الْعِبَادَةُ» قَالَ فَقُلْتُ: لَهُ مَا السِّمَةُ؟ قَالَ: «هِيَ الْعَلَامَةُ».
۵. دعای جوشن کبیر با این فقره آغاز می شود: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِاسْمِكَ يَا اللَّهُ، يَا رَحْمَنُ، يَا رَحِيمُ، يَا كَرِيمُ...».
۶. «إِنَّمَا سَمِيَ اللَّهُ عَلَمًا لِأَنَّهُ لَا يَجْهَلُ عَلَيَّ مَا رَأَيْتَ وَ سَمَى رَبَّنَا سَمِيعًا لِأَنَّهُ لَا يَخْرُتُ فِيهِ بِسْمَعٍ بِهِ الصَّوْتُ وَ لَا يَبْصُرُ بِهِ كَمَا أَنَّ خَرْتَنَا الَّذِي بِهِ نَسْمَعُ لَا نَقْوَى بِهِ عَلَيَّ الْبَصْرَ وَ لَكِنَّهُ أَخْبَرَ أَنَّهُ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ مِنْ الْأَصْوَاتِ لَيْسَ عَلَيَّ حَدٌّ مَا سُمِينَا نَحْنُ فَقَدْ جَمَعْنَا الْاسْمَ بِالسَّمْعِ وَ اخْتَلَفَ الْمَعْنَى».
۷. «إِنَّهُ يَسْمَعُ بِمَا يَبْصُرُ وَ يَرَى بِمَا يَسْمَعُ بِبَصِيرٍ لَا يَبِينُ مِثْلَ عَيْنِ الْمَخْلُوقِينَ وَ سَمِيعٌ لَا مِثْلَ سَمْعِ السَّمَاعِينَ».
۸. «إِنَّ الْعَقْلَ يَعْرِفُ الْخَلْقَ مِنْ جِهَةٍ تُوْجِبُ عَلَيْهِ الْإِفْرَارَ وَ لَا يَعْرِفُهُ بِمَا يُوْجِبُ لَهُ الْإِحَاطَةَ بِصِفَتِهِ».
۹. «كُلُّ هَذِهِ صِفَاتِ إِفْرَارٍ وَ لَيْسَتْ صِفَاتِ إِحَاطَةٍ»؛ روایات صفات احاطه را که از نظر معناشناسی در ظاهر انسان را به احاطه علمی به ذات و صفات حق می رساند، به شدت انکار کرده اند. چنانچه امام علی (ع) وصف را مستلزم احاطه خوانده است و در قالب قاعده ای کلی فرموده است: «إِنْ الْوَصْفُ جِهَةٌ الْإِحَاطَةُ»؛ یعنی وصف در هر جا و نسبت به هر کس باشد، گونه ای از احاطه به موصوف را در پی دارد. بر اساس این روایت، امام علی (ع) نسبت احاطه و وصف را، نسبت تلازم می داند (سبحانی، ۱۳۸۲: ۱۰۳).
۱۰. «بَلْ فَوْقَ هَذَا الْمَثَلِ بِمَا لَا نَهَايَةَ لَهُ لِأَنَّ الْأَمْثَالَ كُلَّهَا تَقْصُرُ عَنْهُ وَ لَكِنَّهَا تَقْوُدُ الْعَقْلَ إِلَى مَعْرِفَتِهِ».
۱۱. جَابِرُ الْجُعْفِيُّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ: «إِنَّ اللَّهَ نُورٌ لَا ظِلْمَةَ فِيهِ وَ عِلْمٌ لَا جَهْلَ فِيهِ وَ حَيَاةٌ لَا مَوْتَ فِيهِ».
۱۲. أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ عَلِمٌ لَا جَهْلَ فِيهِ حَيَاةٌ لَا مَوْتَ فِيهِ نُورٌ لَا ظِلْمَةَ فِيهِ».
۱۳. يُونُسُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ الرَّضَا (ع) زُوَيْنَا أَنَّ اللَّهَ عَلِمٌ لَا جَهْلَ فِيهِ حَيَاةٌ لَا مَوْتَ فِيهِ نُورٌ لَا ظِلْمَةَ فِيهِ. قَالَ: «كَذَلِكَ هُوَ».
۱۴. مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ (ع) قَالَ: «أَنَّهُ الْحَيُّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَ الْفَادِرُ الَّذِي لَا يَعْجِزُ وَ الْقَاهِرُ الَّذِي لَا يَغْلِبُ وَ الْحَلِيمُ الَّذِي لَا يَعْجَلُ وَ الدَّائِمُ الَّذِي لَا يَبِيدُ وَ الْبَاقِي الَّذِي لَا يَفْنَى وَ النَّابِتُ الَّذِي لَا يَزُولُ وَ الْغَنِيُّ الَّذِي لَا يَفْتَقِرُ وَ الْعَزِيزُ الَّذِي لَا يَذَلُّ وَ الْعَلِيمُ - الَّذِي لَا يَجْهَلُ وَ الْعَدْلُ الَّذِي لَا يَجُورُ وَ الْجَوَادُّ الَّذِي لَا يَنْخَلُّ». این روایت را علامه مجلسی نیز در بحار الانوار نقل کرده اند.
۱۵. فَقَوْلُكَ إِنَّ اللَّهَ قَدِيرٌ خَيْرٌ أَنَّهُ لَا يَعْجِزُهُ شَيْءٌ فَتَفَيَّتْ بِالْكَلِمَةِ الْعُجْزُ وَ جَعَلَتْ الْعُجْزَ سِوَاهُ وَ كَذَلِكَ قَوْلُكَ عَلِمٌ إِنَّمَا نَفَيْتَ بِالْكَلِمَةِ الْجَهْلَ وَ جَعَلْتَ الْجَهْلَ سِوَاهُ. این روایت را علامه مجلسی در بحار الانوار و همچنین کلینی در الکافی نقل کرده اند.
۱۶. «مِنْ عَلَامَاتِ التَّنْبِيهِ الَّذِي سُبُلَتْ الْأَنْبِيَاءُ عَنْهُ فَلَمْ تَصِفْهُ بِحَدٍّ وَ لَا بِنَقْصٍ بَلْ وَصَفْتَهُ بِأَفْعَالِهِ وَ دَلَّتْ عَلَيْهِ

- بایاته». این روایت را کلینی نیز در اصول کافی نقل کرده است.
۱۷. «اللَّطِيفُ لِلخَلْقِ اللَّطِيفِ وَ لِعِلْمِهِ بِالشَّيْءِ اللَّطِيفِ أَوْ لَا تَرَى وَ فَكَّكَ اللهُ وَ ثَبَّتَكَ إِلَى أَثَرِ صُنْعِهِ فِي النَّبَاتِ اللَّطِيفِ وَ غَيْرِ اللَّطِيفِ وَ مِنَ الخَلْقِ اللَّطِيفِ وَ مِنَ الحَيَوَانَ الصَّغَارِ وَ مِنَ البُحُوضِ وَ العِجْرَجِ جِسْمٌ وَ مَا هُوَ أَصْغَرُ مِنْهَا مَا لَا يَكَادُ تَسْتَبِينُهُ العُيُونُ بَلَّ لَا يَكَادُ يَسْتَبَانُ لِصِغَرِهِ الذِّكْرُ مِنَ الأنثَى وَ الحَدِيثُ المَوْلُودُ مِنَ القَدِيمِ فَلَمَّا رَأَيْنَا صِغَرَ فَلكِ فِي لُطْفِهِ وَ اهْتِدَاءَهُ لِلسَّفَادِ وَ الهَرَبِ مِنَ المَوْتِ وَ الجَمْعِ لَمَّا يَصِلُحُهُ وَ مَا فِي لُجْجِ البَحَارِ وَ مَا فِي لِحَاءِ الأشْجَارِ وَ المَفَاوِزِ وَ القَفَارِ وَ إِفْهَامِ بَعْضِهَا عَن بَعْضِ مَنْطِقِهَا وَ مَا يَفْهَمُ بِهِ أَوْلَادُهَا عَنهَا وَ نَقْلُهَا الغَدَاءَ إِلَيْهَا ثُمَّ تَأَلَّفَ الوَائِيهَا حُمْرَةً مَعَ صَفْرَةٍ وَ بِيَاضٍ مَعَ حُمْرَةٍ وَ أَنَّهُ مَا لَا تَكَادُ عُيُونُنَا تَسْتَبِينُهُ لِدَمَامَةِ خَلْقِهَا لَا تَرَاهُ عُيُونُنَا وَ لَا تَلْمِسُهُ أَيْدِينَا عَلمُنَا أَنَّ خَلِقَ هَذَا الخَلْقِ لَطِيفٌ لُطْفٌ بِخَلْقِ مَا سَمِينَاهُ بِلَا عِلاجِ وَ لَا أَدَاةِ وَ لَا آلَةٍ».
۱۸. «و لَوْ ضَرَبْتِ فِي مَذَاهِبِ فَكْرِكَ لَتَبَلَّغَ غَايَاتِهِ مَا دَلَّتْكَ الدَّلَالَةُ إِلَّا عَلَيَّ أَنْ فَاطِرَ النَّمَلَةِ هُوَ فَاطِرُ النُّحْلَةِ لِذَلِيقِ تَفْصِيلِ كُلِّ شَيْءٍ».
۱۹. «المُسْتَشْهَدُ بِحُدُوثِ الأَشْيَاءِ عَلَيَّ أَرْزَلْتِهِ وَ بِمَا وَسَمَهَا بِهِ مِنَ العَجْزِ عَلَيَّ قُدْرَتِهِ وَ بِمَا اضْطَرَّهَا إِلَيْهِ مِنَ الفَنَاءِ عَلَيَّ دَوَامِهِ».
۲۰. «بِالعُقُولِ يَعْتَقِدُ التَّصْدِيقُ بِاللَّهِ».
۲۱. «فَلَمْ يَكُنْ بُدٌّ مِنْ إِبْتِاتِ الصَّادِعِ لُوجُودِ المَصْنُوعِينَ».
۲۲. «وُجُودُ الأَفَاعِيلِ دَلَّتْ عَلَيَّ أَنَّ صَانِعاً صَنَعَهَا أَوْ لَا تَرَى أَنْكَ إِذَا نَظَرْتَ إِلَى بِنَاءِ مُسَيِّدِ مَبْنِي عَلمْتَ أَنَّ لَهُ بَنيَاءً وَ إِنْ كُنْتَ لَمْ تَرَ البَليَّ وَ لَمْ تُشَاهِدْهُ».
۲۳. «إِنَّ العَقْلَ يَعْرِفُ الخَلْقَ مِنْ جِهَةِ تَوْجِبِ عَلَيْهِ الإِفْرَارَ وَ لَا يَعْرِفُهُ بِمَا يَوْجِبُ لَهُ الإِحَاطَةَ بِصِفَتِهِ».
۲۴. «فَكُلُّ مَا فِي الخَلْقِ لَا يَوْجِدُ فِي خَلْقِهِ وَ كُلُّ مَا يَمْكَنُ فِيهِ يَمْتَنِعُ مِنْ صَانِعِهِ لَا تَجْرِي عَلَيْهِ».
۲۵. «مُبَينٌ لِجَمِيعِ مَا أَحْدَثَ فِي الصِّفَاتِ».
۲۶. «بِهَا تَجَلَّى صَانِعُهَا لِلْعُقُولِ».
۲۷. «ظَهَرَ لِلْعُقُولِ بِمَا أَرَانَا مِنْ عَلامَاتِ التَّبْيِيرِ».
۲۸. قَالَ العَبَّاسِيُّ قُلْتُ لَهُ يَعْنِي أَبَا الحَسَنِ (ع) جُعِلْتُ فِذاكَ أَمْرِنِي بَعْضُ مَوَالِيكَ أَنْ أَسْأَلَكَ عَن مَسْأَلَةٍ قَالَ وَ مَنْ هُوَ قُلْتُ الحَسَنُ بَنُ سَهْلٍ قَالَ فِي أَي شَيْءِ المَسْأَلَةُ قَالَ قُلْتُ فِي التَّوْحِيدِ قَالَ وَ أَي شَيْءٍ مِنَ التَّوْحِيدِ قَالَ يَسْأَلُكَ عَنِ اللهِ جِسْمٌ أَوْ لَا جِسْمٌ قَالَ فَقالَ لِي إِنَّ لِلنَّاسِ فِي التَّوْحِيدِ ثَلَاثَةَ مَذَاهِبٍ مَذَهَبُ إِبْتِاتِ بِنْتِشِيهِ وَ مَذَهَبُ الأنثَى وَ مَذَهَبُ إِبْتِاتِ بِلَا تَشْبِيهِ فَمَذَهَبُ الإِبْتِاتِ بِنْتِشِيهِ لَا يَجُوزُ وَ مَذَهَبُ النُّفَى لَا يَجُوزُ وَ الطَّرِيقُ فِي المَذَهَبِ الثَّلَاثِ إِبْتِاتِ بِلَا تَشْبِيهِ».

منابع

- نهج البلاغه (بی تا). ترجمه: محمد دشتی، قم: انتشارات هدی.
- ابن بابویه (صدوق) (۱۳۷۷). معانی الأخبار، ترجمه: عبدالعلی محمدی شاهرودی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ج ۱.
- ابن بابویه (صدوق) (۱۳۷۸). عیون أخبار الرضا علیه السلام، تهران: نشر جهان، ج ۱.

- ابن بابویه (صدوق) (۱۳۹۸). *التوحید*، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
- ابن بابویه (صدوق) (۱۴۰۳). *معانی الأخبار*، قم: جامعه مدرسین قم.
- ابن بابویه (صدوق) (بی تا). *اسرار التوحید*، ترجمه: محمدعلی اردکانی، تهران: انتشارات اسلامیة.
- باهنر، محمدجواد؛ و همکاران (۱۳۶۶). *سخنی چند درباره خداشناسی*، قم: نشر اسلامی.
- برنجکار، رضا (۱۳۷۴). *معرفت فطری خدا*، تهران: مؤسسه نبأ.
- بیابانی اسکویی، محمد (۱۳۹۰). *توحید و اسماء و صفات*، تهران: انتشارات نبأ.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹). *حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه*، قم: اسراء.
- سیحانی، محمدتقی (۱۳۸۲). «اسماء و صفات خداوند»، در: *دانش نامه امام علی (ع)*، ج ۲، ص ۶۵-۱۲۶.
- علی زمانی، امیرعباس (۱۳۸۷). *سخن گفتن از خدا*، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- قمی، عباس (۱۳۷۶). *مفاتیح الجنان*، بی جا: کانون انتشارات پیام محراب، ج ۱ و ۲.
- قمی، قاضی سعید (۱۴۱۵). *شرح توحید صدوق*، تصحیح و تعلیق: نجف‌قلی حبیبی، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (بی تا). *اصول کافی*، ترجمه: مصطفوی، تهران: کتاب‌فروشی علمیه اسلامیة، ج ۱ و ۸.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۲). *الکافی*، تهران: انتشارات اسلامیة.
- المجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ الف). *یحار الانوار*، بیروت: مؤسسة انتشارات الوفاء، ج ۳، ۵۴، ۹۲.
- المجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ ب). *مرآة العقول*، تحقیق: سید هاشم رسولی، تهران: انتشارات دار الکتب الاسلامیة، ج ۱.
- میرحسینی اشکوری، جلال (۱۳۷۶). *دلایل خداشناسی*، قم: نشر روح.