

معناشناسی اوصاف الهی از منظر روایات

اکرم علی‌بیگی‌نژاد*

**علی‌اکبر 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 الهی، ناگزیر از تحلیل معناشناختی در این باره هستیم. اسماء و صفات الهی همگی نشانه‌ای هستند که خود خداوند آنها را برای خواندن بندگانش به نحو اشتراک لفظی، و نه معنوی، وضع کرده است. در تمامی این اسماء و صفات، هدف، وصف حقتعالی 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، فی اسماء و صفات خویش پرداخته است تا از این طریق و در حد مقدور، ما را از به معر معرفت خود بهره‌مند کند.

کلیدواژه‌ها: معناشناسی، معرفت‌شناسی، اسماء و صفات الهی، اشتراک

ل
ف
ظ
ی

،
ا
ش
ت
ر
ا
ک
م
ع
ن
و
ی
،
ر
و
ا
ی
ا
ت
.

دانشآموخته کارشناسی ارشد الهیات و معارف اسلامی، گرایش فلسفه و کالم اسلامی، دانشگاه سیستان و *

com.yahoo@32fbeygi (بلوچستان) نویسنده مسئول

استادیار گروه فلسفه و کالم اسلامی، دانشگاه سیستان و بلوچستان **

تاریخ دریافت: [com.yahoo@nasirizaboli

94/08/15 تاریخ پذیرش: 94/11/25

پژوهشنامه امامیه، سال اول، شماره دوم / 110

مقدمه

در متون مقدس دینی، اوصاف بسیاری را به خداوند نسبت می‌دهیم که پاره‌های از این اوصاف، اختصاص به خداوند دارد و غیرمشترک است؛ ولی پاره‌های 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 اینرو، نمیتوان او را به هیچ مخلوقی تشبیه کرد؛ چنانچه در روایات ذکر شده است: «آن که از خلق به وساطت نداشتن مشابهت دور شده، پس چیزی مانند او نیست» (نهج‌البلاغه: خطبه

با همه آنچه احداث فرموده در صفات مابینت و جدایی دارد» (صدق، 1398: 21) 32.70؛ همچنین، ما معنای دیگری برای این اوصاف، غیر از معنای 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 معنای 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، 1387: 42). از آنجایی که سخنگفتن 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

ت نقش
(همان: 13).

مباحث معناشناسی

اسماء و صفات

الهی در گزاره‌های

دینی. با توجه به

اهمی

و به تبع آن، نحوه صحیح دستیابی انسان به درک صحیح از حقتعالی، در این نوشتار، تالشمان بر این است که در حد امکان، با تکیه بر منابع اصیل دینی به

شرح این مسئله پردازیم؛ و از آنجایی که الزمه مباحث معناشناختی ورود به مباحث معرفتشناسی است، به تبع مباحث معناشناسی، مباحث معرفتشناسی هم مطرح میشود.

طرح مسئله 1.

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

معناشناسی اوصاف الهی از منظر روایات / 111

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

ب. اوصافی که عالوه 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 داللت‌های ضمنی خاصی دارند که اطلاق همین اوصاف به موجودی متعالی،^۲ غیرجسمانی، نامتناهی و بسیط غیرممکن است. مثال هنگامی که وصف «سخنگفتن» را به علی نسبت می‌دهیم و می‌گوییم «علی سخن می‌گوید» از این وصف، معنایی اراده می‌کنیم^۳ 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

فی حاصل شود چارهای نیست جز اینکه در معنای این اوصاف و
محمولت، دخل و تصر تا قابل اطلاق بر خداوند
(باشند) (علیزمانی، 1387: 21-24)

و از اصلیت‌ترین پرسشهایی که در باب اوصاف الهی مطرح میشود، این است که:^۴
این اسماء و صفات به چه معنا هستند؟ آیا آنها دقیقاً به همان معنایی که در
خصوص

پژوهشنامه امامیه، سال اول، شماره دوم / 112

ممکنات به کار می‌روند در مصداق ربوبیشان معنا می‌دهند؟ آیا میتوان آنها را
شناخت؟ در پاسخ به این پرسشها، پاسخ^۵ های متعددی مطرح شده و تضارب آرا و
دیدگاهها در این^۶ حوزه به حدی است که شمارش و بررسی و نقد آنها وسیع و
گسترده است.

مفهوم اسم و صفت از منظر روایات 2.

صف در احادیث میان اسم و صفت تفاوتی لحاظ نشده، و به کمالاتی (مثل علم)
و ذات مت^۷ (به کمالت) (مثل عالم) اسم و صفت هر دو اطلاق شده؛ مثال در برخی
احادیث درباره سمیع و بصیر لفظ «صفت» به کار رفته است (نک: صدوق،
1398: 146). و در برخی احادیث لفظ «اسم» استعمال شده است (نک: همان،
187)، و در بعضی دیگر در تفسیر اسم، از لفظ صفت استفاده شده، و بر این
اتحاد و یگانگی اسم و صفت تأکید شده است (نک: همو، 1378: 129/1). همچنین،
این اتحاد در روایات معروفی که برای خداوند نود و نه اسم برشمرده‌اند نیز

بهوضوح مشهود است؛ چنانچه رسول خدا (ص) فرمودند: «خداى تبارک و تعالى را نود و نه نام باشد که عبارت است از صد نام مگر یکی. هر که آنها را احصا در کند داخل بهشت شود و آنها الل و إله و واحد و احد و ... است» (صدق،³ 1398: 195). حدیثی از امام رضا (ع) نیز در تفسیر «بسم اهلل» اسم به معنای عالمت تفسیر شده است: مفهوم گفته کسی که می گوید بسم الل 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». راوی میگوید: «عرض کردم معنای «سمه» چیست؟». فرمود: «نشان»⁴ همو، 3 1403:

عالوه 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، 1376: 5⁵ 144

در پرتو احادیثی که از معصومان (ع) در این باره به دست ما رسیده، و همچنین⁶ 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 اینرو، پیدا است که اسم (ریشه آن هرچه باشد) و صفت به معنای عالمت و نشانههایی هستند که خود خداوند برای خواندن بندگان وضع کرده است. از

معناشناسی اوصاف الهی از منظر روایات / 113

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

اشتراک لفظی در اسماء و صفات خداوند 3.

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، خویشان را به آنها توصیف کرده است. از آنجا که هیچ وجه اشتراکی بین خدا و

خلق وجود ندارد، خدا را باید از توصیفات خلق منزّه 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 بهصرacht بیان شده است که هیچ اشتراک معنوی بین خالق و مخلوق وجود ندارد؛ اگرچه لفظ «مُشترک است، اما معنا متفاوت است. چنانچه امام رضا (ع) میفرماید:

خدا را عالم نامند، زیرا به چیزی ندادن 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 می شنویم ولی

با آن نتوانیم دید، اما خدا خود خبر دهد که هیچ آوازی بر او پوشیده نیست و این بر طبق آنچه ما اسم می بریم 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 ندادن نیست، پس (در اسم بینایی با ما است و معنا مختلف است) کلینی، 1362: 121/1

در روایتی دیگر آمده است: «آن جناب میشنود با آنچه میبیند و میبیند با آنچه میشنود؛ بینا است نه به چشمی که مثل چشم آفریدگان باشد و شنوا است نه به مثل «⁷ صدوق، 1398: 65). امام صادق (ع) نیز میفرماید: گوش شنوندگان

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

پژوهشنامه امامیه، سال اول، شماره دوم / 114

چیز شبیه او نیست؛ پس معنای واحد یکی نیست؛ و اسمها جز اینکه ما را

به - مسما داللت کنند نقشی ندارند (مجلسی، 1404

(الف: 194

با توجه به آنچه آمد، روشن شد که نباید گمان شود که خالق و مخلوق در اصل «شنیدن و دیدن» مثال (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 قبال گفتیم شناخت

خدا باید به تعریف او باشد. در نتیجه، اسماء و صفات او نیز باید به خود او شناخته شود» (بیابانی اسکویی، خود

:1390 281).

ت صفات حق در لسان معصومان از سنخ صفات اقرار است. امام صادق (ع) با دق تمام از این نکته پرده برداشته است. وی شناخت حقتعالی 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، 1404 الف: ⁸ بنابراین، دامنه توانای عقل در شناخت خداوند تا بدان پایه است که به اقرار و 147/3

اعتراف به حقتعالی بینجامد؛ ولی عقل از شناختی که سبب احاطه به صفت خداوند شود، ناتوان است (سبحانی، 1382: 103). 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 ⁹ و میافزاید: نوع صفات اقرار هستند نه صفات احاطه» ((همان

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 حقتعالی قیاس گرفت؛ چراکه هیچ مثالی نمیتواند بیانگر حقیقت او باشد و این مثالها تا

اندازه‌های شناخت او را به عقل ما نزدیکتر میکند (مجلسی، 1404 الف: 147/3¹⁰).

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

معناشناسی اوصاف الهی از منظر روایات / 115

آن نباشیم که به درک صفات حق نائل شویم (قمی (قاضی سعید)، 1415: 177/1). و این نوع شناخت در تحلیل نهایی به تنزیه از «نفی و تعطیل» و تقدیس از «تشبیه» برمیگردد (برنجکار، 1374: 463). چنانچه در برخی روایات، معصومان هر یک از اوصاف ثبوتی خداوند را با وصفی تنزیهی و سلبی همراه کرده اند تا تصور

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 الهی،

که به تعریف خود حقتعالی شناخته شده، نزدیک کنند و آنان را به معرفت فطری خویش توجه دهند که هر گونه تشبیهی را بین خالق و مخلوق در معنا تنزیه میکند (بیابانی اسکویی، 1390: 275). 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»

(همان¹¹). 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، 1398: 138)¹². 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 (همان¹³)

:امام موسی بن جعفر (ع) میفرماید

او زندهای است که نمیمیرد و توانایی که درنمیراند و غالبی که مغلوب نمیشود و بردباری که شتاب نمیکند و دائمی که هالک و نابود نمیگردد و باقیای که فانی نمیشود و ثابتی که زوال ندارد و بینیزی که محتاج نمیشود

و عزیزی که خوار و ذلیل نمیشود و دانایی که نادانی ندارد و عادل که
ستم نمیکند و بخشنده‌ای که بخل نمیکند (صدوق، 1398: 76)¹⁴

:امام جواد (ع) نیز میفرماید

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: 193)¹⁵

پژوهشنامه امامیه، سال اول، شماره دوم / 116

برخی متکلمان مسلمان، از جمله قاضی سعید قمی، خداشناسی و شناخت اوصاف
الهی را در شکل سلبی و تنزیهی آن مطرح میکنند. وی معتقد است همه صفات
خداوند به سلب اضداد و نقایض برمیگردد و تقسیم صفات الهی 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، ال جوهر، ال عرض. همه اوصاف الهی، 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 جسمانیبودن)؛ 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)، 1415: 179/1).
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 مالزم 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 ه آنچه قاضی سعید قمی به اشتراک معنوی شده است از
حقیقت دور میداند (همان). البت

درباره سلبیبودن صفات و همچنین اشتراک لفظی وجود بیان کرده، مربوط به مقام
احدیت ذات الهی 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

صف خدا، آفریدگار آن کمالت است و به جهت همین خلق و ایجاد، به وصف خاصی مت می‌شود
(برنجکار، 1374: 75).

ت اینگونه توصیف همین بس که امام علی (ع) در شأن ذات ربوبی میفرمایند:
در اهمی

از عالمات 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 عالمات آن جناب بر او داللت کردند
(صدوق، 1398: 32)¹⁶.

معناشناسی اوصاف الهی از منظر روایات / 117

یعنی پیامبران، خداوند را فقط به افعال و آثارش وصف میکنند و از وصف خود خداوند خودداری میورزند؛ چراکه وصف او مستلزم حد و نقص است (قمی) قاضی سعید، 1415: 79/1). امام در این روایت هر گونه وصفی را که به خود خداوند ناظر باشد، «مستلزم حد و نقص دانسته، یگانه وصف ممکن در مرتبه عقل را «وصف به افعال» میداند. بنا بر آنچه تا کنون از معصومان (ع) نقل شد، بهاجمال 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 الهی نسبت داده میشوند، نمی‌توان و نباید تصور و وصفی را در عقل آماده کرد، بلکه همه اوصاف الهی به افعال و آثار حقتعالی در عالم خلق اشاره دارند و بدین وسیله منشأ آن کمالت را نشان میدهند (سبحانی، 1382: 121).

در حدیث است که وقتی از امام رضا (ع) میخواستند لطف خداوند را توصیف کند،

در پاسخ

:میفرماید

خدا لطیف است به جهت آفریدن چیز لطیف و داناییش 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، 1362: 120/1)¹⁷

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، 1382: 121)

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

پژوهشنامه امامیه، سال اول، شماره دوم / 118

ر و تعقل درمیابیم که هیچ یک از اینها خود به خود به معین پیش میروند و با تدبیر

وجود نیامده و نیازمند علتی است که آن را ایجاد کند (میرحسینی اشکوری، 1376:

43؛ جوادی آملی، 1379: 56-57). عالوه بر این، جستجوی از علت، گرایشی فطری است؛ یعنی ذات انسان چنین سرشته شده که هیچ پدیده‌های را بی‌علت نمیداند و با دیدن آفریده از آفریننده آن می‌پرسد (باهر، 1366: 25)؛ و وقتی در تنظیم

حوادث و پدیده‌های جهان نقشه و هدفی مدبرانه می بینیم، به طور مسلم متوجه

میشویم که در پیدایش آنها عنایت و منظوری به کار رفته است و جهان بینقشه و
(حساب نیست) همان: 104

اگر اندیشهات را به کار گیری تا به راز آفرینش پی برده باشی، دلیل
روشن به تو خواهند گفت که آفریننده مورچه کوچک همان آفریدگار
درخت بزرگ تـی که جداجدا در آفرینش هر چیزی به کار رفته است
خرما است، به جهت دق
نهجالبالغه، خطبه 185⁽¹⁸⁾)

در خطبه های بلیغ حضرت علی (ع) تفکر در حدوث اشیا به عنوان یکی از
راههای وصول به عالم الهی مطرح شده است. ایشان میفرمایند: «حادثبودن اشیا،
گواه بر ازلیت او، و ناتوانی پدیدهها، دلیل قدرت بمانند او» (همان؛¹⁹ یعنی
خداوند با حدوث اشیا بر ازلیتش دلیل آورده و با ناتوانی در آفریدگان بر قدرتش
نشانه آورده است. پس بتردید با وجود همه این نشانهها، عقل به وجود پدیدآورنده
عالم حکم میکند؛ «به عقلها تصدیق به خدا اعتقاد میشود»⁽²⁰⁾ صدوق: 1398: 40؛
«بنابراین، چارهای نیست جز اثبات صانع (و اعتراف به آن) به جهت بودن
مصنوعان و آفریدگان»⁽²¹⁾ کلینی، 1362: 84/1؛ «وجود ساختها داللت 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: 81²²)

ر میشود. زیرا از یک طرف نمیتواند وجود آفریدگار را از اینرو، انسان دچار
تـحی
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، 1404 الف:
147/3²³). بنابراین، انسان برای رفع حیرت ذات آفریننده، به تدبر 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»²⁴ (صدوق، 1398: 40)؛ «با همه آنچه احداث فرموده در صفات مابینت و جدایی دارد» (همان: 70)²⁵

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 او و حیرت در شناسایی او است (برنجکار، 1374: 20-21)؛ «به آفریدهها، آفریننده، بر خردها آشکار گردید» (نهجالبالغه، خطبه 182)؛²⁶ «با نشانههای

تدبیر که به ما نمایاند، بر خردها آشکار گردید» (نهجالبالغه، خطبه 186)²⁷. در

روایات، برای نشان دادن جایگاه این نظریه معنائشناسی در بین سایر آرای کالمی، از

آن با عنوان «اثبات بالتشبيه» یاد شده و آن را در برابر دو تفکر دیگر، یعنی

«مذهب اثبات با تشبيه» و «مذهب نفی» قرار دادهاند (سبحانی، 1382: 126).

هنگامی که از حضرت رضا (ع) درباره توحید پرسیده شد، فرمودند

مردم را در توحید سه مذهب است: یکی مذهب اثبات با تشبيه، و دیگری

مذهب نفی، و سیم مذهب اثبات بدون تشبيه. پس مذهب اثبات با تشبيه روا

نباشد و مذهب نفی نیز جایز نیست و طریق درست در مذهب سیم باشد که

(اثبات است بدون تشبيه)²⁸ (صدوق، 1398: 101).

نتیجه

با نگاهی کلی به مباحث مطرح شده در پرتو آیات و روایات، نتایج ذیل به دست

میآید: 1. اسامی خداوند، صفاتی است که خدای متعال نفس خود را با آنها توصیف

کرده، و عالمت و نشانههای برای ذات اقدس الهی هستند؛

اگر خداوند به نام خود خوانده نمیشد، شناخته نمیشد و راه به سوی درخواست 2. از او و دعا به سوی او مسدود میگشت. از اینرو، این اسماء و صفاتی که پژوهشنامه امامیه، سال اول، شماره دوم / 120

به عنوان عالمت برای خود قرار داده، ما را به ذات او راهنمایی میکند؛ 3. معرفت حقتعالی بالاترین معرفتهاست و یکی از اهداف مهم خلقت انسان به شمار میرود؛ 4. همه انسانها با معرفت خدای تعالی پا به دنیا میگذارند. این معرفت فعل خدا است و کنه فعل الهی قابل تشخیص نیست. تکلیف مردم در برابر معرفت تسلیم، اقرار، خدا اذعان و تسلیم است؛ و اگر خدا خود را به بندگان معرفی نمیکرد هیچ کس خود را نمیشناخت؛

اند، اما نسیان و غفلت بر آنها عارض فی خود او شناخته 5. همه انسانها خدا

را به معرفت شده، که به وسیله تذکر انبیا به معروف فطری از نسیان و غفلت بیرون می آیند و

متوجه خدا میشوند و آثار این معرفت،
نفیالحدین است.

توصیف خداوند مقدور عقول انسانی نیست، اما این به معنای تعطیل عقل از 6

و له به سر معرفت الهی نیست، بلکه همه مخلوقات در خصوص خداوند در

تحتی می برند و مفسور به معرفت الهی هستند و با تجلی خداوند به عقول، و با تدبیر در نشانههایی که خداوند بر خردها آشکار کرده، خدای خویش را میشناسند؛ 7. 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 الهی نهی شده است؛ 8. 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 الهی با آنچه در مخلوقات وجود دارد نسبت تباین است. این تباین و جدایی عزلی و مکانی

نیست، بلکه ذاتی و صفتی است؛ 9. برای شناخت خدا، تفکر در صفات فعل و احوال مخلوقات توصیه شده است؛ 10. اهل بیت (ع) در معنای اوصاف الهی، گزاره‌های سلبی و تنزیهی را برای تحذیر - بندگان از تشبیه بین خالق و مخلوق در معنا و توجّه دادن ایشان به معرفت فطری بیان کرده‌اند؛ دیدگاه روایات در معناشناسی اوصاف الهی دیدگاه «اثبات بال تشبیه» است 11. معناشناسی اوصاف الهی از منظر روایات / 121

پینوشتها

ه. «قَالَ شَيْءٌ كَمَثَلِ خَلِّ أَنْ مَذَى ب. 1» ال
 ی. الصفات «بَحْ دَثَفَ جِ م ی ع ما اُ این ل. «مب 2
 جَنِّ فَحَصَّاهُ ادْخَلَ الَّ وَ احْدًا مَن اُئْتَتْ اِیْنِ اسْ سَعِ مَعِ وَ تَ ی تَرَ كَ وَ تَ
 عَالِ (ص) اِنْ لَ تَبَّ 3 بَقِ
 اَلِ بَسْ وَلَ اللّٰحُ دُ وَ
 اَحْدَا لِهٖ اَلْ اِلٰهَ وَ هِیَ اَللّٰ
 ی نَفَسِی سَمَّ عَلَیْ اَ اَلْ بَسَمَ اللّٰقَائِی قَوْلِ الَّ فَقِ ال: «م. عَنْ م. وَ سِ
 (ع) عَنْ بَسَمَ اللّٰی بَ الرِّضَا عَلِ سَأَلَهُ عُمَةُ «م. اَلْ سَمَةُ؟ قَالِ «ه. ی ال
 ت: لِ اَذَّةَ «قَالَ فُلَيْحٌ وَ ذُو رِجْلٍ وَ هِیَ اَلْ نَسَمَاتُ اللّٰ سَمَةُ م. 5. دَعَا جُوشَن
 شُود: «اللّٰ هُم اِنْ یَ اَسْأَلُکَ بِاسْمِکَ یَا اللّٰ یَا رَحْمَنِ یَا رِ
 کبیر با این فقره آغاز می
 ...حیم، یا کریم

بِسْمِ رَبِّهِ الصَّوْتِ وَ یَهْتَفُ اسْمُ یَعَالِ بِخُرْنِ یَتِ وَ سَمِی رَبِّ ی م. ا
 اُ رَأَتْهُ لَ یَجْهَلُ عَلَ مَا لَ عَالِ 6. «اِنْ مَ اسْمُ ی اللّٰ نَ یَهْ شِیْءٌ مِنْهُ لَ یَخْفَی عَلَ رَ
 خُبَّ کُنْ هُ اَصْرَ وَ لَبِیْ اَلْ ذِی بَهْ نَسَمَ عَلَ نَقِ وَ یَبْ عَلَ الشَّیْءِ نَ خُبَّ کَمَا اُ
 صَرَلِ یبِ «م. عَنْ فِ اللّٰ اَلْ بَسَمَ بَ السَمِ عَ وَ اخْتَانُ حَنَ فَقِ دَجَمَ عَنْ ی حَ دِ م. ا
 سَمِیْنِ یَسَ عَلِصَ وَ اتَ لَ اَلْ یَنَ «عَثَلُ سَمِ عَ السَامِ یَنَ وَ سَمِ یَعِ لَ مَ وَ قَمَ خَلِ ثَلِ
 عَ یَنِ اَلْ بَ یَنَ مَصِیْرًا یَسَمِ عَ بَیْ بَمِ وَ یَصْرِ یَسَمِ عَ بَ یَمَ یَبِ 7. «اِنْ هُ وَ اَلْ

حَاطَةِ بِصَدْفَتِ ارَّوْ لَ بِعَرَفَ بِهِ بِ اِیُوجِبُ لِرَّ یَهْ التَّیُّ تَ وَجِبَ عَلَنَ جِهَةً قَ م
خَالِیَ لَ بِعَرَفَ ال. 8 «أَنَّ الِ یَسْتَصِفُّ اتَّ اِحْاطَةَ»؛ روایات صفات احاطه را که از

نظر معناشناسی در ظاهر و لایزر صَفُّ اتَّ یُوقِ 9 . «کُلَّ هَذِهِ
انسان را به احاطه علمی به ذات و صفات حق میرساند، بهشدت انکار کرده‌اند. چنانچه امام
علی (ع) وصف را مستلزم احاطه خوانده است و در قالب قاعده‌ای کلی فرموده است: «إِنَّ
الوصف جهة الحاطة»؛ یعنی وصف در هر جا و نسبت به هر کس باشد، گونه‌ای از احاطه به
موصوف را در پی دارد. بر اساس این روایت، امام علی (ع) نسبت احاطه و وصف را، نسبت
(تألزم میدان) سبحانی، 1382: 103

ه. «مَعْرِفَتِ لَ اِنْ كُنْ هَاتُودَ اَلْهَ وَلَ عَنْ هَاتُ قِصِرَ اَلْ كُلِّ مَثَّنْ اَلْهَ لَهْ اِیَّة
لَ اَلْ بِ مَثَلِ فَوْقَ هَذَا ال. 10 «بِ یَهْ وَ حِ یَاةٌ مَّ لَ جَ هَلْ فَ یَهْ وَ عِلْمَ
فَنُورِ لَ ظِلُّهُ یُقِ وَلَ: «إِنَّ اللبَّ یَجْعَلُ (ع) قَالَ سَمِعْتُ عَنِ اُجْعَفَ 11 .
جَابِرِ اَلْ یَهْ» لَ مَوْتِ ف

یه. «مَعْرِفَتِ یَهْ نِوْرِ لَ ظِلِّ حِ یَاةٌ مَّ لَ مَوْتِ فَمَّ لَ جَ هَلْ فَ عَلَ (ع) قَالِ: «إِنَّ
اللَّبَّ دَ اللَّبَّ یَعْبَ 12 أَّ یَهْ حِ یَاةٌ مَّ لَ مَوْتِ مَّ لَ جَ هَلْ فَ عَلَنَ اللّٰهُ اُحْسَنَ الرِّضِ
ا (ع) رَوِیْنِیْ اَلْ تَ لِدِ الرَّجْمَنِ قِ اَلْ قُلُوبِ عِبَ 13 یُونَسَ بَ کَ هَ وَ» . قَالِ :

«كُنْ لَمَعَةً فَا یَهْ نِوْرِ لَ ظِلِّ
بَذَلِ لَ یَغْلُ اَلْقَ اَهْرَ وَالَّذِی لَ یَعْبُ رَ اَلْقَادِ ذِی اَلْ یَمِ وَ اَلْحِی اَلْنَهْ اَلْ نِجَ
عَفَرِ (ع) قَالَ: «أ. مَوْسَى بَ 14 ذِی لَ اَلْغَنَ ذِی لُ یَزُ وَلَ اَلْأَبِ اَلْ یَ وَ اَلْثَ ذِی لَ
یَ اَلْ اَقْبَ ذِی لَ یَبِ یَدِ وَالِ مَ اَلْ ذِی لَ یَعِ لَ وَ الدَّائِ یَمِ اَلْ حَلِ اَلْ یَ اَلْ ذِی لَ
یَبَادِ اَلْ جَ وَ ذِی لَ یَجُورِ وَالِ مَ اَلْ ذِی لَ یَجُهِ لَ وَالِ مَ اَلْ عَالِ ذِی لَ یَذُ مَ عَزُ یَزُ

اَلْ وَ اَلْ رَفِیْفَتِ رَوَایَتِ رَا عَالِمِهْ مَجْلِسِ نِیْزِ دَرِ بَحَارِ اَلنَّوَارِ نَقْلِ كَرْدِهَانْدِ
کاه و کذلک جَزَ سَمِعْتُ اَلْعَجَزِ وَ جَ اَلْ مَ کَلْفَ یَتِ بِاَلْنَهْ لَ یَعْرِضُ شَیْءَ فَنِ

أَبْ خَبَرْتُ دَبِیرَ 15 . فَقَالَ لَکَ اِنَّ اَللَّاهَ اِیْنَ رَوَایَتِ

را عالمه مجلسی در بحار النوار ج ه ل س و ت ال
ج ه ل و ج ال کل ال مة ان ما نف يت بال ول ک
عال

و همچنین کلینی در کافی نقل کرده‌اند

يَهْتَفُ عَلَيْهِ وَلَدُ عَالِفٍ بِأَلٍ وَصَفَتْ قَصَبًا تَصْفُهُ بِحَدٍّ وَلَبْنُهُ فَلَبَّ يَاءَ عَنْ

تَالِ لَيْسَ سَيِّئًا عَالٍ اتَّالَتْ دَبِيرُ ال 16 «م

پژوهشنامه امامیه، سال اول، شماره دوم / 122

بآیاته». این روایت را کلینی نیز در اصول کافی نقل کرده است

اتَّالَتْ النَّبْهَ فَعَثَلُ صَنِىَ أَكْ إِيَّائِي وَذَبَّيْ وَفَقَّكَ الَّلَّ وَلَ تَرَطَّيْفُ أَلِّ مَهَبٍ
الشَّيْءَ لَعَطَّ يَفَّ وَلَقَّ الَّلَّ خَلَّ طُيْفُ ل 17 «الَّلَّ جَسَّ وِمَّ وَا هُ جَوِعَ وَضَّ وَالْبَنَّ الَّ
وَمَحَّ يَوْ. إِنْ الصَّغَارَ الَّ طُيْفَ وَمَقَّ الَّلَّ خَلَّ نَ الَّ طُيْفَ وَمَطَّ يَفَّ وَغَيْرَ اللَّلَّ
نَمَّ وَلَوْ دَمَحْتُ الَّيَّ وَالَّتِي مَ الذَّكَرَ صَغَّرَهُ إِنْ بَيَّسْتُ لَّ يَكَادُ عُيُونُ بُّهَ الْبَيْنِ
هَ أَمَّا لِي كَادَتْ تُسْتَمِصُّ أَيُّ حُدَّهِ وَ مَا فِيمَ أَصِلُّ جَمْعَ لِمَ تَ وَالَّ بَ مَهْرُ
وَالَّ لَسَ فِدَاءُ دَدَّهِ وَ اهْتَلَى لُ طَفَّ كَفَّ ذَلَّ اصْغَرَيْنِ مَ ارَأَقُ دِيمَ فَلَ لَوْ كَادَتْ ضَهَ
أَعْنَ بَعَضَ مِنْطَقَهَا وَ مَ أَيْفُ مَ بِهِ أَمَّ بَ وَ إِفَّ فَارَقَ وَالْمَفَّ أَوْزَ وَالَّ جَارَ الَّ حَايَ
لَ وَ مَا فَبَّ حَارَلَّ جَجَّ الَّ هُبَيْنَا تَسْتَنُّهُ مَا لَتْ كَادُ عِيُونُ وَ أَقْرِضْ مَرَّ حَمْرِي وَ بَ
مَرَّ صَفْرِي أَحَ مَرَّوَالَّ يَفَّ إِيَّائِيهَا تَمَّ تَاءَ إِيَّائِي خَالِهَا هَ أَوْ نَقْلَعَنَّاهُ بَيْنَ قَمَّ اس
مَيْنَ طَفَّ بِيَّ خَلَّ طُيْفَ لَقَّ الَّلَّ خَلَّ قَ كَذَا الَّ نَ خَالِهَا أَعْلَى يَدَيْنِ مَسَّهُ أَوَّلَ ثَلَاثِ

عِيُونُ خَلَّقَهَا لَتَرَدَّ مَ امْتَلَأَ «وَلَّ الدَّاءَ عَالٍ جَ وَلَ أ
سَقَّ النَّ خَلَّ وَ فَا طَرَقَ النَّ مَلَّ نَ فَا طَرَقَ الَّ عُلَّةُ إِيَّكَ الدَّلَّتْ هَ مَ ادْلُغَ غَايَاتِ
كَرَكَ لَيَّ مَذَاهِبَ فَبَّ 18 «وَلَّ يِقَّتْ فَصَّ يَلَّ كُلَّ شَيْءٍ «بَقْلَ نَ
يَهَ مَرَّ وَ بَ اَضَّ طَرَّ هَا إِيَّائِي قَ دَرَّتْ جَزَّ عَلَّ نَ الَّ وَ بَمَّ أَوْ سَ هَا بَهَ
مَ بَزَلَى أَعْلَى شَيْءٍ دَبَّ حُدَّ وَ ثَ الَّ شَمَّ سَتَ 19 «الَّ هَ «وَامَّ عِلَاءَ فَنَالَ
قُدَّ التَّ صَدَّقَ بِيَّ الَّلَّ «عَقَّ وَلَّ يَعْتَ 20 «بَالِ

وعين «م. البو. جود. ع. ل. ات الصائب ن. ث. د. م. م. يكن ب 21. «فل.
ه. ن. م. ت. أ. ع. م. ش. يد. م. ب. ي. د. ن. ت. إ. ن. ك. إذا ن. ظ. ر. ي. أ. ل. ت. ر. ع. ا. ص. ن. ع. ا. ص. ن. ا.

تَ عَفَّيَّ أَعْلَى يَلَّ دَلَّ 22 «وَجَّ وَدَّ
الَّ مَ تَشَّ هَ «يَ وَلَّ بَ الَّ تَرَّ

تَلَّيَا وَإِنْ كُنَّا نَب
 «هُ» أَلْحَاطَهُ بِصَدَقَةِ رُفْعِهِ بِإِيجَابِ لِرَّيْهِ النَّقْثِ وَجَبَّ عَلَّنَ
 خَالَفَ لِرَّيْهِ رُفْعُ الـ 23 «إِنْ أَلَّيْهِ» هَلَّ تَجَرَّى عَلَّيْهِ صَانِ عَمَّنْ
 بِهِ يَمْتَهُ وَكُلِّمَ أَيْمُ كُنْ فَتَقَّى خَالَفَ لِرَّيْهِ يُوْجُ دَفَّ خَلَّى الـ 24 «فَ كُلِّ مَا فِ
 نَّيَّ الصَّدَقَاتِ» نَحْ دَثْ فَجَّ مَ يِعَ مَا أَيْنَ لِرَّيْهِ 25

عُقُولُ «لَعْنَهُ لِرَّيْهِ صَانِ 26» بِهَا تَجَلَّ
 نَعْمَ أَلَّيْهِ التَّوْبِ يَرَّيْهِ «نَرَانَا مُعْقِرُ وَلَّيْهِ 27» «ظَهَرَ»
 قِ الِئَلَّكَ عَمَّنْ سَأَلْنَا أَيْكُ أَيْضَ مَ يَبْنِ مَرَدَاكُ أَلَّيْهِ حَسَنَ (ع) جَمَّ
 الْبَيَّ أَيْعَنَ لِرَّيْهِ اسْ يَقْلُ عِبَّ 28 قِ الِئَلَّيْهِ مَ يَشْيَ الْتَوَّحَّيْدُ وَ أَلَّيْهِ
 فَنَّةُ قِ الِئَلَّيْهِ سَأَلْ يَشْيَ يَأْنِ سَهْلَ قِ الِئَلَّيْهِ حَسَنَ بَرَّيْهِ الْوَلَّيْهِ مَنُّ وَ قَلَّيْهِ
 التَّوَّحَّيْدُ مَ ذَهَبَ لِرَّيْهِ نَاسَ فَيَّ لِرَّيْهِ جَسَّ مَ قِ الِئَلَّيْهِ لِرَّيْهِ جَسَّ مَ أَلَّيْهِ
 وَحَّيْدُ يَدُ ثَلَاثَةٍ مَ ذَهَبَ لِرَّيْهِ نَاسَ فَيَّ لِرَّيْهِ جَسَّ مَ قِ الِئَلَّيْهِ لِرَّيْهِ جَسَّ مَ أَلَّيْهِ
 كَعَنَّيْهِ لِرَّيْهِ وَحَّيْدُ يَدُ ثَلَاثَةٍ مَ ذَهَبَ لِرَّيْهِ نَاسَ فَيَّ لِرَّيْهِ جَسَّ مَ قِ الِئَلَّيْهِ
 شَبَّيْهِ لِرَّيْهِ وَحَّيْدُ يَدُ ثَلَاثَةٍ مَ ذَهَبَ لِرَّيْهِ نَاسَ فَيَّ لِرَّيْهِ جَسَّ مَ قِ الِئَلَّيْهِ
 شَبَّيْهِ لِرَّيْهِ وَحَّيْدُ يَدُ ثَلَاثَةٍ مَ ذَهَبَ لِرَّيْهِ نَاسَ فَيَّ لِرَّيْهِ جَسَّ مَ قِ الِئَلَّيْهِ
 اتَّيَّيْدُ يَدُ ثَلَاثَةٍ مَ ذَهَبَ لِرَّيْهِ نَاسَ فَيَّ لِرَّيْهِ جَسَّ مَ قِ الِئَلَّيْهِ
 اتَّيَّيْدُ يَدُ ثَلَاثَةٍ مَ ذَهَبَ لِرَّيْهِ نَاسَ فَيَّ لِرَّيْهِ جَسَّ مَ قِ الِئَلَّيْهِ
 النِّسْئُ الِئَلَّيْهِ وَحَّيْدُ يَدُ ثَلَاثَةٍ مَ ذَهَبَ لِرَّيْهِ نَاسَ فَيَّ لِرَّيْهِ جَسَّ مَ قِ الِئَلَّيْهِ

منابع

نهج البالغه (بيتا). ترجمه: محمد دشتي، قم: انتشارات هدى
 ابن بابويه (صدوق) (1377). معاني الأخبار، ترجمه: عبدالحی محمدی شاهرودی، تهران: دار
 الكتب

السالمية، ج. 1

ابن بابويه (صدوق) (1378). عيون أخبار الرضا عليه السلام، تهران: نشر جهان، ج. 1
 معاشناسی اوصاف الهی از منظر روایات / 123

ابن بابويه (صدوق) (1398). التوحيد، قم: مؤسسة النشر السالمی
 ابن بابويه (صدوق) (1403). معاني الأخبار، قم: جامعه مدرسين قم

ابن بابویه (صدوق) (بیتا). اسرار التوحید، ترجمه: محمدعلی اردکانی، تهران: انتشارات اسالمیه. باهنر، محمدجواد؛ و همکاران (1366). سخنی چند درباره خدانشناسی، قم: نشر اسالمی. برنجکار، رضا (1374). معرفت فطری خدا، تهران: مؤسسه نبأ بیابانی اسکویی، محمد (1390). توحید و اسماء و صفات، تهران: انتشارات نبأ. جوادی آملی، عبدالله (1379). حکمت نظری و عملی در نهج‌البالغه، قم: اسراء. سبحانی، محمدتقی (1382). «اسماء و صفات خداوند»، در: دانشنامه امام علی (ع)، ج 2، ص 65-126. عزیزمائی، امیرعباس (1387). سخنگفتن از خدا، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسالمی. قمی، عباس (1376). مفاتیح الجنان، بیجا: کانون انتشارات پیام محراب، ج 1 و 2. قمی، قاضی سعید (1415). شرح توحید صدوق، تصحیح و تعلیق: نجفعلی حبیبی، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسالمی.

کلینی، محمد بن یعقوب (بیتا). اصول کافی، ترجمه: مصطفوی، تهران: کتابفروشی علمیه اسالمیه، ج 1 و 8. کلینی، محمد بن یعقوب (1362). الکافی، تهران: انتشارات اسالمیه.

المجلسی، محمدباقر (1404 الف). بحار النوار، بیروت: مؤسسة انتشارات الوفاء، ج 3، 54. 92. المجلسی، محمدباقر (1404 ب). مرآة العقول، تحقیق: سید هاشم رسولی، تهران: انتشارات دار الکتب السالمیه، ج 1.

میرحسینی اشکوری، جلال (1376). دالیل خدانشناسی، قم: نشر روح