

بررسی تطبیقی اسما و صفات خداوند در مسیحیت و اسلام*

□ هدایت‌حسین محصلی
طلبه دوره دکتری فقه و معارف
مجمع آموزش عالی فقه

چکیده

بحث صفات خداوند، در میان دینداران با سنت‌های گوناگون همواره اهمیت فراوان داشته است. متألهان در سنت اسلامی و مسیحی، وجود خداوند را يك اصل مسلم، و تردیدناپذیر انگاشته‌اند. آنان، با مقبولیت این اصل شك ناشناس، به بررسی و شمارش صفات^۱ خداوند توجه نموده‌اند. در فرهنگ و سنت مسیحی و اسلامی، صفات فراوان به خداوند نسبت داده شده است. این صفات به دو قسم قابل تقسیم است: صفاتی که هم به انسان و هم به خداوند نسبت داده می‌شود؛ صفاتی که مختص خداوند است و عین آن به انسان نسبت داده نمی‌شود. در عرف و سنت این دو دین، تقریباً دوازده صفت به خداوند نسبت داده می‌شود. جستار حاضر، با تکیه بر بحث مفهوم‌شناسی و توجه به پیشینه تاریخی و طبقه‌بندی صفات، به بررسی تطبیقی «اسما» و «صفات» در سنت «اسلام» و «مسیحیت» پرداخته است. البته صفاتی که در این جستار کالبد شکافی شده است، بخشی از اوصافی هستند که توحید مشربان هر دو سنت به خداوند نسبت داده‌اند.

کلیدواژه‌ها: صفات، اسم، صفت، اسلام، مسیحیت.

مقدمه

در سنت مسیحی و اسلامی، بحث درباره صفات خداوند همواره کانون توجه متألهان بوده است. در این دو سنت، مانند بسیاری از ادیان، وجود خدا مسلّم و تردید ناپذیر دانسته شده و به جای اثبات وجود او، بیشتر به بررسی و شمارش صفاتش پرداخته‌اند. یکی از پرسشهای اساسی در بحث از صفات الهی آن است که آیا اساساً خداوند را می‌توان دارای صفت یا صفاتی دانست و آیا انسان با توجه به اینکه خداوند شبیه هیچ چیز نیست، می‌تواند صفات خدا را بشناسد.

جمعی از متألهان مسیحی و اسلامی بر پیراسته بودن ساحت الهی از هرگونه صفتی تأکید می‌ورزند. به گفته افلوپین (حدود ۲۷۰ - ۲۰۳ م) «ما نمی‌توانیم هیچ صفتی به خدا نسبت دهیم، زیرا خدا برتر از همه کمالات است» (لئو الدرز، الهیات فلسفی توماس آکویناس بی‌تا: ۹۵؛ افلوپین، *اثولوجیا*، ۱۳۷۸: ۶۲، ۷۱). پل تلخ (۱۸۸۶ - ۱۹۶۵ م) می‌گوید: وقتی درباره خدا سخن می‌گوییم، باید به طریق سمبلیک حرف بزنیم. ... هر صفتی غیر از وجود، درباره خدا به کار برود سمبلیک است، چون محدودیت می‌آورد. در پیرامون اسماء الهی سرّی وجود دارد که آنها را متعالی و نمادین می‌سازد (هوردرن، *راهنمای الهیات پروتستان* ۱۳۶۸: ۱۵۱؛ پل تلخ، *الهیات سیستماتیک* ۱۳۸۱: ۳۲۲/۱).

اصل ناشناختی بودن ذات خدا در فلسفه یونانی پیش از «فیلو» مشاهده نمی‌شود و فیلو همچون استنتاجی فلسفی از تعلیم دینی بی‌شبیه بودن خدا آن را وارد کرد. اما شهرستانی این مطلب را چنین گزارش می‌کند: افلاطون گفته است: «خدا را تنها از طریق منفی می‌توان شناخت، بدین معنا که او شبیه و نظیری ندارد» (شهرستانی، *الملل والنحل* ۱۳۶۷: ۲۸۱).

در سنت اسلامی، ریشه تفسیر منفی از صفات خداوند در گفته‌های نجّار و ضرار نهفته است. نجّار و ضرار از نخستین کسانی بودند که تعبیر منفی صفات مثبت را وارد فلسفه اسلامی کردند. این تفسیر منفی موضوع اختلاف میان دو نفر از معاصران جوان‌تر، به نامهای نظام (م ۸۴۵/۲۳۱) و ابوالهذیل (م ۸۴۹/۲۳۵) شد (ولفسن، *فلسفه علم کلام* ۱۳۶۸: ۲۴۲ - ۲۴۳). همچنین قاضی سعید قمی (حدود ۱۰۴۵ - ۱۱۰۳ ق) و ملارجبعلی تبریزی (م ۱۰۸۰ ق) از این دیدگاه جانبداری کرده‌اند (آشتیانی، *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران* ۱۳۷۸: ۲۵۲/۱). دلیل اصلی طرفداران الهیات سلبی این است که آنان اعتقاد دارند ذات خداوند ناشناختی است. لذا خدا باید به صورت منفی توصیف شود. دلیل اصلی برای کاربرست تفسیر منفی توسط یوحنا دمشقی و دیگران نیز همین بوده است. آنان گفته‌اند در غیر این صورت، منجر به تشبیه خواهد شد.

جمع کثیری از متألهان مسیحی و اسلامی بر آراستگی و شایستگی ساحت الهی به صفتی از صفات تأکید می‌ورزند. آنان اعتقاد دارند: خداوند دارای صفات است و عقل انسان این توانمندی را دارد که اوصاف خدا را بشناسد و افزون بر آن به تحلیل و بررسی آن نیز بپردازد.

توماس آکویناس (۱۲۲۵ - ۱۲۷۴ م) متکلم برجسته مسیحی می‌گوید: «حقیقت ذات خداوند را آن چنان فی نفسه، نه کاتولیک می‌شناسد و نه بی‌دین، اما هر کدام، آن را طبق تصویری از علیت (Causality) استعلا (Transcendental) و تنزیه (Negative) می‌شناسد. او نام خدا را به عنوان اسمی که حاکی از ذات است، تفسیر کرده است» (ژریلسون، *مبانی فلسفه*

۱۳۰ فصلنامه پژوهشی - علمی کوثر معارف / سال ششم / شماره ۱۶ / زمستان ۱۳۸۹
مسیحیت ۱۳۷۵: ۲۳۶، ۴۱۰).

خداوند در تورات با نامهایی خوانده شده است. از جمله «الوئیل» و مشتقات آن و «یهوه». وقتی موسی × از نام خدا پرسید، خداوند جواب داد: «هستم آنکه هستم» و به موسی × فرمود: به بنی اسرائیل بگو که هستم، و مرا نزد شما فرستاده است (خروج، ۳: ۱۴).

حکمای مسلمان و متألهان «امامی» و «معتزلی» بر داشتن صفات خداوند تأکید دارند و آن را قابل شناخت نیز می‌دانند (فارابی، آراء اهل المدینة الفاضلة ۱۹۴۷: ۴۷؛ صدر المتألهین، الحکمة المتعالیة ۱۹۸۱: ۱۲۴/۶ - ۱۴۹؛ شیخ مفید، اوائل المقالات ۱۴۱۳: ۵۲؛ شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد ۱۴۰۶: ۳۳؛ طوسی، کشف المراد بی‌تا: ۲۹۶؛ اشعری، مقالات الاسلامیین ۲۰۰۵: ۱۶۴؛ شهرستانی، الملل والنحل ۱۳۶۷: ۱/۴۴؛ اشعری، الانابة عن الاصول الديانة بی‌تا: ۱۴۳؛ تفتازانی، شرح المقاصد ۱۴۰۹: ۴/۶۹).

آنان اعتقاد دارند صفات خداوند، وجودی جدا از ذات او ندارند؛ یعنی همه این صفات عین ذات و در نتیجه عین یکدیگرند. بسیاری از عارفان مسلمان نیز این نظریه را با تفسیری خاص پذیرفته‌اند (ابن عربی، الفتوحات المکیة بی‌تا: ۲/۶۸۶؛ کاشانی، تأویلات القرآن الکریم ۱۴۲۵: ۲/۱۶۹).

گروهی دیگر از مسلمانان (اشاعره و کرامیه) صفات خدا را زائد بر ذات او شمرده‌اند. با این تفاوت که «اشاعره» بر قدیم بودن این صفات تأکید می‌ورزند و «کرامیه» حادث بودن آنها را نیز روا می‌دانند (اشعری، اللمع عن الرد علی اهل الزیغ والبدع ۱۹۵۵: ۲۶ - ۳۱؛ غزالی، احیاء العلوم الدین ۲۰۰۵: ۱/۱۳۱؛ شهرستانی، الملل والنحل: ۱/۱۱۲).

در ادیان ابراهیمی، به خصوص در مسیحیت و اسلام، صفات فراوانی به خدا نسبت داده می‌شود. این صفات در درون خود به دو دسته قابل تقسیم‌اند: صفاتی که همان صفت به انسان هم نسبت داده می‌شود. دیگر صفاتی که تنها به خداوند اختصاص دارند و عین آن به انسان نسبت داده نمی‌شود. صفاتی که تنها به خداوند نسبت داده می‌شود کثیر است (تقریباً دوازده صفت) که در عرف این دو دین به خدا نسبت داده می‌شود. ولی صفاتی که در این جستار بررسی می‌شوند، بخشی از اوصافی مشترک هستند که اندیشمندان توحیدی مشرب، در دو سنت مسیحی و اسلامی، به خداوند نسبت می‌دهند.

الف. مفهوم‌شناسی

۱. اسم - صفت

در فرهنگ اسلامی، «اسم» در لغت به معنای نشانه و علامت است. «اسم» یک شیء، نامی است که آن را از امور دیگر متمایز می‌سازد. «صفت» نیز در یک کاربرد، گونه‌ای از اسم است که بر وجود معنایی در ذات دلالت دارد. میرسید شریف جرجانی (۷۴۰ - ۸۱۶ق) در تعریف «صفت» می‌نویسد: «الصفة هی الاسم الدال علی بعض احوال الذات» (جرجانی، التعریفات ۱۴۲۴: ۱۵۱). بنابراین، می‌توان هر «صفتی» را «اسم» نیز به شمار آورد (زمخشری، الکشاف ۱۴۲۱: ۱/۳۶۳) و هر «اسمی» را «صفت»

نمی‌خوانیم (تفتازانی، شرح المقاصد ۱۴۰۹: ۴/۳۴۴). از آنجا که هیچ اسمی از اسمای خدا را نتوان یافت که بیانگر کمالی از کمالات وی نباشد (طبرسی، مجمع البیان ۱۴۰۶: ۳ - ۴/۷۷۳) پس، همه اسمای خداوند صفات او نیز به شمار می‌روند.

در میان نحویان، در باب معنای «اسم» وحدت نظر مشاهده نمی‌شود. بر اساس گزارش فخررازی، نحویون وابسته به «مکتب بصره»، کلمه «اسم» را مشتق از «سموه» دانسته و در مقابل، نحویان وابسته به «مکتب کوفه» منشأ اشتقاق آن را «سمه» به شمار آورده‌اند. بر اساس دیدگاه نحویون، هرگاه لفظ افاده معنا کند، آن را «اسم» می‌خوانند و تفاوت نمی‌کند که معنا در زمره معانی اسمیه باشد، یا حرفیه، یا با معانی فعل تطبیق کند (فخررازی، شرح اسماء الله الحسنى بی‌تا: ۲۸). البته برخی از علمای نحو معتقدند: «اسم» جز بر معنای مستقل و غیر مقرون به یکی از زمانهای سه‌گانه ماضی، حال و مستقبل دلالت ندارد (نظر مشهور).

متکلمان در بحث «اسم» اصطلاح خاص خود را دارند و معتقدند «اسم» جز در مورد برخی از اقسام آنچه علمای علم نحو آن را «اسم» می‌خوانند، به کار نمی‌رود. آنان استدلال می‌کنند که هریک از ماهیات را از دو لحاظ می‌توان اعتبار کرد: «ماهیت من حیث هی» که چیزی دیگر در آن دخالت نداشته باشد. یا «ماهیت موصوف به صفت» یعنی از جهت اینکه ماهیت موصوف به یک صفت معین است، منظور گردد.

در منظر متکلمان، اعتبار اول در مورد «اسم» صادق است و اعتبار دوم به «صفت» مربوط می‌گردد. این همان چیزی است که متکلمان آن را ملاک تفاوت میان «اسم» و «صفت» می‌شناسند. همچنین در باب افضلیت «اسم» بر «صفت» یا عکس آن، در میان متکلمان وحدت نظر مشاهده نمی‌گردد. برخی افضلیت «اسم» را باور دارند و در مقابل، گروهی افضلیت «صفات» را بر می‌شمرد (فخررازی، همان: ۲۸). برخی دیگر از متکلمان، تفاوت «اسم» و «صفت» را در توقیفی بودن و عدم آن، جست‌وجو می‌کنند. آنان اعتقاد دارند آنچه به «اسم» مربوط می‌شود، توقیفی است و باید اجازه استعمال آن در مورد حق از ناحیه شریعت صادر شده باشد. ولی در مورد «صفت»، اذن شارع شرط نیست و هرآنچه از ناحیه عقل جایز شناخته شود، به کار بردن آن در مورد حق تبارک و تعالی بی‌اشکال خواهد بود. با این همه، برخی از اندیشمندان مسلمان میان «اسم» و «صفت» خداوند تفاوتی این چنین نهاده‌اند: «اسم مشتق است، چون علیم و قدیر و غیرهما؛ و صفت مبدأ اشتقاق است، چون علم و قدرت و مانند اینها» (سبزواری، اسرار الحکم بی‌تا: ۵۵؛ باقلانی، تمهید الاوائی ۱۹۸۷: ۲۴۴ - ۲۵۲؛ فیاض لاهیجی، گوهر مراد بی‌تا: ۲۳۹ - ۲۴۰؛ حسینی دشتی، معارف و معاریف ۱۳۷۹: ۶/۶۸۶ - ۶۸۷).

در نتیجه، بر اساس آنچه تا کنون گفته شد، موجودات عینی (آسمان - زمین) به حکم اینکه بر هستی حق تبارک و تعالی دلالت دارند، «اسم» حق شناخته می‌شوند زیرا «اسم» یک شیء چیزی است که بر آن شیء دلالت می‌نماید. تفاوت نمی‌کند که آن دلالت به صورت مطلق باشد، یا اینکه به اعتبار برخی از صفات آن شیء باشد (براهیمی دینانی، اسماء و صفات حق ۱۳۸۶: ۱۰۰). البته در برخی متون، موجودات عینی «کلمه» خوانده شده‌اند که «کلمه» دال بر مقصود خالق است، مانند کلمه لفظی که دال بر مقصود متکلم است. اما نگاه تحقیقی می‌گوید: ترتولیان که به زبان لاتینی چیز می‌نوشت، چنین استدلال کرده است: «کلمه» عبارت از «ادا و صوت دهان» نیست، بلکه یک «چیز (اریس) و یک شخص» است و به همین جهت هریک از سه شخص را یک «شیء وجودی» ریس سوستانتیوا توصیف کرده است (ولفسن، فلسفه علم کلام ۱۳۶۸: ۱۲۶).

«مسیحیت» مانند تمام ادیان دیگر، حاصل تداخل و ترکیب عناصر گوناگون است. این دین در دل دیانت یهودی و در یک محیط یهودی متولد شد. بنیانگذار آن حضرت عیسی[×] نیز خود یک یهودی بود. «مسیحیت» مانند خیلی از ادیان زنده جهان در دامن گسترده آسیا، سرزمین فلسطین دامن گسترانید. از جهت گسترش نیز غرب را در نوردید. مغرب زمین، آرمانهای عدالت، آزادی، پیشرفت، مهربانی و... را از دیانت مسیح بهره بردند (ناس، تاریخ جامع ادیان ۱۳۸۵: ۵۸۵).

نظام عقیدتی این آیین در طی قرنهای گذشته، نزاعهای طولانی را پشت سر گذاشته، به شکل کنونی در آمده و روی همین مناقشات، فرقه‌های متعددی با اندیشه‌ها و اعمال متنوع پدید آمده است. امروزه «مسیحیت» از تنوع برخوردار است که در پشت این تنوع، دسته‌ای از اعتقادات و اعمال مورد توافق همه گروههای مسیحی، کاتولیک، پروتستان و ارتدوکس، وجود دارد (هیوم، ادیان زنده جهان ۱۳۷۶: ۳۶۱).

متون مقدس «دیانت مسیح» در کتب مقدس جمع‌آوری گردیده‌اند. این کتاب منبع اولیه اطلاع در مورد بنیانگذار و منشأ کلیسای مسیحی و نیز خلاصه‌ای مستند از اصول «مسیحیت» است. متألهان «مسیحیت» در اینکه چه چیزی «کتاب مقدس» را تشکیل می‌دهد، توافق ندارند. براساس نظریه پروتستان، «کتاب مقدس» مرکب از ۳۹ کتاب عهد عتیق (تورات) و ۲۷ کتاب عهد جدید (انجیل) است. پروتستانها غیر از این موارد را کتاب غیر رسمی (در نزد پروتستانها، چهارده کتاب و یا به روایت مشهور هفت کتاب غیر رسمی خوانده شده است) نامیده و آنها را شرعاً قانونی نمی‌دانند. نسخه‌هایی از مجموعه کتاب مقدس در سال ۳۵۲ میلادی به دستور کنستانتین امپراتور وقت تهیه گردید (هیوم، ادیان زنده جهان ۱۳۷۶: ۳۳۵ - ۳۳۶).

ب. پیشینه تاریخی

نگاه به ادبیات و پیشینه تاریخی این بحث در جهان مسیحیت نشان می‌دهد که بحث صفات خداوند در این سنت دینی تا اواسط قرون وسطا مطرح نبوده، بلکه تا آن زمان، تنها بحث اسما مطرح بوده است (ولفسن، همان: ۳۷۶). در اواسط قرون وسطا، به دلیل حوادثی که اتفاق افتاد، این بحث نیز مطرح شد. در صورتی که بحث صفات خداوند در جهان اسلام سابقه دیرینه دارد و قرن‌ها قبل در میان مسلمانان رواج داشته است، زیرا متکلمان اسلامی در شرایطی زندگی می‌کردند که اختلاف بین فرق و نحل اسلامی از همان قرن اول وجود داشت. اختلاف بین مسلمانان با مسیحیان و یهودیان خیلی متأخرتر از اختلاف بین فرق و نحل اسلامی است.^(۱)

ولفسن در این باره چنین گزارش می‌کند: جان ال‌کوتوس اریگنا (۸۰۰ - ۸۷۷) بحثی درباره «مُثُل» افلاطون مطرح ساخت که مانند نگرش آموزه‌های صفاتی در اسلام بود. همچنین ژیلبر دوپوره (۱۰۷۶ - ۱۱۵۴) مطالبی را پیرامون کمالات محمول بر خدا و ذات او طرح کرد و بین این دو تمایز قائل شد. این نظریه نیز بهره از نگرش دیدگاه صفاتی اسلامی در باب صفات خدا داشت. وی در ادامه می‌گوید: در اوایل قرن سیزدهم، کتاب *دلالة الحائرین* ابن میمون به زبان لاتین ترجمه شد. این کتاب به اختلاف نظرهای مسلمانان درباره صفات خدا و نظریه خود ابن میمون در مخالفت با واقعیت داشتن صفات خدا می‌پرداخت. در

بررسی تطبیقی اسما و صفات خداوند در مسیحیت و اسلام □ ۱۳۳
همین قرن، آلبرت کبیر و توماس آکویناس، به ترتیب بر کتاب گفته‌های پیتر لومبارد شرح نوشتند و در آن برای نخستین بار لفظ «صفات» (Attributes) را به جای لفظ سنتی «نامها» (Names) برای توصیف خداوند به کار بردند. آلبرت پس از این بحث، این سؤال را طرح کرد که آیا صفات خدا یکی است یا متعدد. توماس نیز می‌پرسد: آیا در خدا صفات متعدد است؟ (ولفسن، همان: ۳۷۶ - ۳۷۸).

با توجه به گزارش ولفسن، روشن می‌گردد که کاربرد کلمه صفات و بحث از آن در اندیشه فلسفی مسیحیت قرون وسطا، با ترجمه لاتینی کتاب دلالة الحائرين آغاز شد و با گذر از تفکر فلسفی مسیحیت قرون وسطا، در ذهن و اندیشه دکارت مسیحی و اسپینوزای یهودی سرازیر گشت و توسط این دو نظریه پرداز فلسفه، به فلسفه نوین راه یافت.
متون کهن و دیرینه فرق اسلامی، حکایتگر این نکته است که در سنت و تمدن اسلامی می‌توان بحث صفات خداوند را در نیمه اول قرن دوم، ردیابی و جست‌وجو کرد. شهرستانی صاحب ملل و نحل در این مورد اعتقاد دارد: واصل ابن عطا (م ۱۳۱ق) صفات خداوند را نمی‌پذیرفت و آن را با این استدلال رد می‌کرد که به دو «اله» قدیم منتهی می‌شود؛ ولی این دیدگاه در نزد اصحاب سلف مقبول نبود. آنان می‌گفتند که این صفات در کتاب و سنت آمده است. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که تنور بحث صفات خداوند از آغاز قرن دوم، در میان معتزله و اصحاب سلف داغ بوده است (شهرستانی، همان: ۱/ ۴۶؛ ولفسن، همان: ۱۲).

اما در فرهنگ مسلمان امامیه این دیرینه شناسی مقبول نیست، بلکه آنان عقیده دارند که تاریخ این بحث به یک قرن بیشتر از آنچه شهرستانی گزارش می‌کند، باز می‌گردد. تکیه گاه آنان، سخنان بزرگانی مانند علی x در جهان اسلام است که بسیار پیش‌تر از زمان واصل ابن عطا بحث از صفات و کیفیت انتساب آن را به خدا مطرح ساخته‌اند (صدرالمثلهین، الحکمة المتعالیة: ۶/ ۱۳۵؛ شبر، حق‌الیقین فی معرفة اصول‌الدین بی‌تا: ۱/ ۳۶).

در مجموع، اصل بحث صفات خداوند مورد وفاق همه فرقه‌های اسلامی است و همه قبول دارند که این بحث در سده‌های نخست، به صورت جدی در میان متکلمان مسلمان مطرح بوده است. اصل مسئله به این شکل بوده که آیا صفات ذاتی واجب‌تعالی عین ذات است و یا غیر ذات، و اگر غیر ذات است، قدیم است و یا حادث (گروه نویسندگان، اندیشه‌های کلامی شیخ طوسی ۱۳۷۸: ۱۱۵ - ۱۱۶).

با توجه به سخنان پیش‌گفته، می‌توان در یک جمع‌بندی چنین نوشت: اصطلاح صفت از فعل «وصف» به معنای توصیف کردن و بیان کردن می‌آید که سیزده بار به صورت فعلی و یک بار به صورت اسم در قرآن آمده است. مورد کار بست واژه صفت در قرآن همواره اشاره به چیزی زشت است که کافران نسبت به خدا می‌گویند و هرگز در مورد چیزی خوب و قابل تحسین راجع به خدا به کار نرفته است (بقره: ۱۸ و ۱۱۲؛ آل عمران: ۱۰۰ - ۱۴۰؛ حج: ۲۲؛ مومنون: ۹۳؛ فصلت: ۱۸۰ و ۱۹۵؛ زحرف: ۱۲). اصطلاح تحسین‌آمیزی که خدا با آنها در قرآن توصیف شده، از زیباترین نامهای خدا «الاسماء الحسنی» (اعراف: ۱۷۹، بنی‌اسرائیل: ۱۱۰؛ طه: ۷ و...) است، و در احادیث نبوی نیز ۹۹ بار با چنین اصطلاح زیبایی از خداوند سخن گفته شده است.

۱۳۴ □ فصلنامه پژوهشی - علمی کوثر معارف / سال ششم / شماره ۱۶ / زمستان ۱۳۸۹
بنابراین، اصطلاح «صفت» که در ترجمه لاتینی *دلالة الحائرين* ابن میمون در قرن سیزدهم میلادی به (Attribute) ترجمه شده، یک اصطلاح فنی است که برای جایگزینی کلمه قرآنی «اسم» به وجود آمده است. پس می‌توان مقبول دانست که واصل بن عطا لفظ «صفت» را که مورد قبول وی نبود، به جای لفظ یونانی «توکاراکستریتیکیو» به کار برده است. در نتیجه، می‌توان ثابت کرد که فعل یونانی «کاراکتریزو» و اسم «کاراکتیریا» به ترتیب برای ترجمه فعل عربی «وَصَفَ» و صفت یا وصف به کار می‌رفته است (ولفسن، همان: ۱۲۹ - ۱۳۱).

ج. طبقه‌بندی صفات الهی

مسئله صفات خدا در علم کلام دارای دو جنبه وجودشناختی و معناشناختی هستند. جنبه سوم، یعنی جنبه منطقی (انسجام و سازگاری صفات) را بعدها کسانی افزودند که به نام «فلاسفه» خوانده می‌شوند تا از کسانی که به نام «متکلمان» نامیده می‌شوند، متمایز شوند.

جنبه وجود شناختی مسئله با این پرسش آغاز می‌شود: آیا کلماتی که در متون دینی همچون صفت خدا ذکر شده است، مثل زنده، دانا، و توانا، مستلزم وجود زندگی، دانش و توانایی در عین جدایی‌ناپذیر بودن از ذات خدا، متمایز از اویند، یا چنین نیست؟

جنبه معناشناختی مسئله این است: چگونه شخص باید الفاظی را تفسیر کند که خدا در متون دینی به وسیله آنها به موجودات آفریده شده، تشبیه شده است؟

تقسیم‌بندی صفات الهی در فرهنگ مسیحیت و اسلام به صورتهای گوناگون و با نگرشهای متفاوت انجام گرفته است که به صورت مختصر به آن تقسیمات اشاره می‌شود:

در سنت مسیحی، صفات خداوند به صفات طبیعی،^(۲) صفات اخلاقی،^(۳) صفات ذاتی،^(۴) صفات ارتباطی،^(۵) صفات ثبوتی،^(۶) و صفات سلبی^(۷) طبقه‌بندی شده است (تیسن، *الهیات مسیحی بی‌تا: ۱۷ - ۷۸*). برخی دیگر در جهان مسیحیت صفات خداوند را به: ۱. صفات کیانی (ذاتی)، مانند قائم به ذات، حی، قادر، و لایتناهی؛ ۲. صفات اخلاقی، مثلاً خدایی که قادر مطلق است و در عین حال خدای محبت، امانت، عدالت و رحمت نیز هست؛ ۳. صفت جامع، یعنی قدوسیت که جامع بین صفات «کیانی» و «اخلاقی» است، طبقه‌بندی نموده‌اند (*اغناطیوس، الله حیاتنا ۱۹۹۰: ۱۱۸ - ۱۲۱*).

متکلمان مسلمان درباره انواع و اقسام «صفت» به تفصیل سخن گفته‌اند. آنچه بحث صفات را در سنت اسلامی پر اهمیت می‌سازد، کیفیت ارتباط «صفت» و «موصوف» است. برخی اعتقاد دارند که «صفت» عین «موصوف» است. گروهی «صفت» را غیر «موصوف» قلمداد می‌نمایند. در این میان کسانی نیز هستند که می‌گویند «صفت» نه عین «موصوف» است و نه غیر آن.

در فرهنگ و سنت اسلامی «سه فرقه» به بحث صفات الهی پرداخته‌اند: متکلمان، فلاسفه، و متصوفه. اما دیگرانی مثل فقها و علمای اخلاق نهایت استفاده را کردند و تولید کننده نبودند. در عین حال، وقتی صفات خدا از دیدگاه متکلم معنا می‌شود با وقتی که از دیدگاه عرفا و متصوفه و فلاسفه معنا می‌شود، فرق می‌کند.

در کتب کلامی که از قرن پنجم به این سو نوشته شده است، اولین بحثی که مطرح است، بحث صفات باری است. البته بحث از صفات الهی از آن ناحیه است که این صفات به چه معناست؟. به تعبیر امروزی، بحث معناشناسی صفات است نه بحث هستی‌شناسی صفات.

نخستین تقسیم‌بندی در فرهنگ و سنت اسلامی، تقسیم صفات به: صفات ثبوتی و سلبی است. آیه ۷۸ از سورة الرحمن «تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» اشاره به همین دو نوع صفات دارد (صدرالمألهین، الحکمة المتعالیة: ۶/ ۱۱۸). در فرهنگ اسلامی، صفات خداوند به صفات نفسی و اضافی نیز تقسیم شده است. صفات نفسی، آن دسته از صفاتی است که ذات الهی بدون لحاظ نسبت و اضافه به خارج از ذات، به آنها متصف می‌شود، مانند حیات الهی. صفات اضافی آن دسته از صفاتی است که به لحاظ مفهومی، به نوعی اضافه به غیر است، مانند علم و قدرت که مشتمل بر اضافه و نسبت به شیء دیگر یعنی «معلوم» و «مقدور» است (محمد رضایی، الهیات فلسفی ۱۳۸۳: ۱۵۲).

برخی متکلمان مسلمان، صفات خداوند را به صفات ذات و صفات فعل تقسیم نموده‌اند. صفات ذات عبارت است از صفاتی که برای انتزاع آنها تنها ملاحظه در ذات خداوند کافی است و به چیزی دیگر نیاز نیست، اما در صفت فعل علاوه بر ذات باید چیز دیگر را در نظر گرفت و آن چیز، فعل الهی است (سبحانی، محاضرات فی الالهیات ۱۴۱۵: ۱۱۴). اما اصحاب حدیث، صفات خداوند را به ذاتی و خبری تقسیم می‌کنند. مقصود از ذاتی همان صفات کمال است، و منظور از خبری آن است که در قرآن به خداوند نسبت داده شده است، مانند وجه و دست داشتن (سبحانی، الهیات علی هدی الکتاب والسنة والعقل ۱۴۱۱: ۱/ ۸۳ - ۱۸۵).

بدون تردید در فرهنگ مسیحی و اسلامی یک سلسله صفات به خداوند متعال نسبت داده شده است که آن صفات در متون مقدس هر دو دین وجود دارد. با این تفاوت که برخی از آن صفات در هر دو سنت کاربرد داشته و در نسبت دادن آن صفات به خداوند، اختلافی وجود ندارد، اما برخی صفات دیگر تنها در یک سنت به چشم می‌خورد و اختصاص به دین خاصی دارد. آن صفات مشترک که در این تحقیق مورد ارزیابی قرار گرفته‌اند عبارت‌اند از:

۱. علم مطلق (Omniscience)

خاستگاه خدا باوری در جهان مسیحیت را می‌توان با کتاب مقدس و فلسفه یونانی پیوند زد، زیرا همه اوصاف الهی، از جمله صفت «علم» خداوند در کتاب مقدس آمده است. کتاب مقدس خدا را «علم» مطلق می‌داند و برای «علم» او هیچ‌گونه محدودیتی نمی‌شناسد. بخشهایی از کتاب مقدس در این زمینه چنین است:

هیچ خلقت از نظر او مخفی نیست، بلکه همه چیز در چشمان او که کار ما با وی است، برهنه و منکشف

می‌باشد (رساله به عبرانیان، ۴: ۱۳)

لیکن همه موهای سر شما شمرده شده است (متی، ۱۰: ۳۰).

اما پدر آسمانی شما می‌داند که بدین همه چیز احتیاج دارید (متی، ۶: ۳۲).

۱۳۶ □ فصلنامه پژوهشی - علمی کوثر معارف / سال ششم / شماره ۱۶ / زمستان ۱۳۸۹
آخر را از ابتدا و آنچه را که واقع نشده از قدیم بیان کنم (اشعیا، ۴۶: ۱۰).

خدا حتی از درون انسان آگاه است و هیچ چیز بر او پوشیده نیست (مزمیر، ۱۳۹: ۱ - ۶). ای خداوند! مرا آزموده و شناخته‌ای، تو نشستن و برخاستن مرا می‌دانی و فکرهای مرا از دور فهمیده‌ای زیرا که سخن بر زبان نیست، جز اینکه تو، ای خداوند آن را تماماً دانسته‌ای و... (پیدایش، ۱۷: ۱).

از فقرات فوق درباره «علم» خداوند به دو نکته استدلال می‌شود: یکی اینکه خداوند همه‌جا حاضر است، و دیگر اینکه خداوند همه چیز را خلق کرده است. بنابراین، خدایی که همه‌جا حاضر است، علمی نامحدود دارد، و خدایی که همه چیز را خلق کرده، چیزی بر او پوشیده و مخفی نیست. پس او عالم مطلق است، زیرا در تورات آمده است: خداوند از آینده و گذشته و دور و نزدیک و حتی از آنچه در قلب انسانها می‌گذرد خبر می‌دهد. پس او عالم مطلق است و هیچ کار اعجاب انگیزی برای او غیر ممکن نیست.

در قرآن کریم، آیاتی زیاد وجود دارد که «علم» مطلق خداوند را با تعبیر مختلف بیان می‌کند. اشاره به نمونه‌هایی از آن آیات، روشنگر همین مطلب است:

وَمَا تَعْلَمُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ (بقره: ۲۱۵).

إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ (آل عمران: ۵).

عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ (رعد: ۹).

عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ (مؤمنون: ۹۲).

قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ عَالِمُ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ (سباء: ۳).

ذَٰلِكَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ (سجده: ۶).

أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (فصلت: ۵۳).

وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ (ملک: ۱۳).

أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (ملک: ۱۴).

در نتیجه، از چیدن آیات در کنارهم، علم مطلق خداوند سبحان به دست می‌آید. محصول آیات این است که همه چیز در اختیار خداوند است و او به همه چیز علم دارد.

علاوه بر متون دینی، در تفسیر و تحلیلهایی متألهان مسیحی، اصل «علم مطلق» خداوند، امر مسلّم و انکارناپذیر قلمداد شده است. اما درباره کیفیت و جزئیات آن اختلاف نظرهایی وجود دارد. در متون فلسفی مسیحی آمده است: «علم خداوند را حد و مرزی نیست. او از ازل همه چیز را به صورت کامل درباره خود و درباره سایر امور می‌داند. خواه این امور واقعی باشند و یا احتمالی، خواه گذشته باشند یا حال و آینده» (نیسن، همان: ۱۸).

بررسی تطبیقی اسما و صفات خداوند در مسیحیت و اسلام □ ۱۳۷
توماس نیز با رویکرد عقل‌گرایانه خویش تلاش نموده است تا اموری را درباره علم خداوند به اثبات برساند. وی در این مورد می‌نویسد:

فعل دانستن، ذاتی خداوند است... خدا برای علم خود به واسطه‌ای غیر از ذات خویش نیاز ندارد... خدا به ذات خویش آگاهی کامل دارد، علم خداوند بر ذات خویش مقدم بر امور دیگر است. خدا علم کامل به همه چیز دارد، و همین طور خدا به شر علم دارد با اینکه او خیر محض است (سلیمانی اردستانی، در آمدی بر الهیات تطبیقی اسلام و مسیحیت ۱۳۸۵: ۹۳).

اما در اندیشه متألّهان مسیحی، تعریف واحد و یکسان از علم خداوند وجود ندارد. همچنین آنان در قلمرو علم خداوند نیز تفاوت نظر دارند (پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی ۱۳۷۹: ۱۱۲ - ۱۱۳). متکلمان مسلمان نیز در اصل «علم» خداوند اختلافی ندارند. آنان علم خداوند را مطلق و نامحدود می‌شمرند (تفتازانی، همان: ۱۱۸/۴) و پذیرفتن آن را مطابق عقل می‌دانند. اما در اثبات آن، هرکدام با تکیه به مشرب کلامی خویش به اثبات آن همت نموده‌اند. صاحب مواقف می‌گوید:

اصل علم الهی مورد اتفاق متکلمان و حکماست، اما راه اثبات آن متفاوت است (ایجی، المواقف فی علم الکلام بی تا: ۲۸۵).

وی تفاوت روش‌شناسی اثبات علم خداوند را در میان متکلمان و حکما چنین گزارش می‌کند: متکلمان از دو راه علم الهی را اثبات کرده‌اند: یکی اینکه «فعل خداوند متقن است و هرکس فعل متقن انجام دهد عالم است»، زیرا فعل خداوند اتقان و احکام دارد و کسی می‌تواند موجودات عالم را رد کمال و اتقان بیافریند که به تمام اجزا و کیفیات و دقایق آن آگاهی داشته باشد. و لازمه علم همه‌جانبه است که فعل بدون نقص را می‌آفریند. دیگر اینکه «خداوند قادر است و هرکس قادر باشد عالم هم هست». حکما نیز از دو راه علم خداوند را اثبات کرده‌اند: یکی اینکه «خداوند مجرد است و هر مجردی عاقل و عالم است». دیگر اینکه: «خداوند ذات خود را تعقل می‌کند و هرگاه ذات خود را تعقل کند، ماعدای خویش را نیز تعقل می‌کند» (همان: ۲۸۵ - ۲۸۶).

در نگاه حکمای مسلمان، «علم» خدا به ذات خویش (طباطبایی، نهاية الحکمة ۱۳۸۰: ۲۵۴) و «علم» او به اشیا قبل از ایجاد، و بعد از ایجاد، امر مقبول و قابل اثبات است. آنان «علم» خداوند را «علم» حضوری می‌دانند نه حصولی که عبارت است از: حضور معلوم نزد عالم یا احاطه و اشراف علمی عالم بر معلوم (سبحانی، الهیات: ۱/ ۱۱۲) همچنین برای علم خدا دو مرتبه قائل‌اند: یکی علم به اشیا قبل از ایجاد که در مرتبه ذات است، و دیگری علم بعد از ایجاد آنها، که خارج از مرتبه ذات است و به مرتبه فعل بر می‌گردد (صدر المتألّهین، حکمة المتعالیة: ۱۷۴/۶).

۲. قدرت مطلق (Omnipotence)

بر اساس تصور سنتی از خداوند، خداوند بزرگ‌ترین و کامل‌ترین موجود است. در خداآوری سنتی، همان‌طور که فیلسوفان قرون وسطا همچون آنسلم (Anselm) ابن میمون (Maimonides) و توماس آکوئیناس (Thomas Aquinas) بیان

۱۳۸ فصلنامه پژوهشی - علمی کوثر معارف / سال ششم / شماره ۱۶ / زمستان ۱۳۸۹
کرده‌اند، اعتقاد بر آن است که خداوند صفات معینی دارد، مثل «قدرت مطلق» و... بنابراین، خداوند در سنت مسیحی و اسلامی دارای قدرت نامحدود توصیف گردیده است. لذا در متون دینی هردو سنت به این صفات از خداوند تبارک و تعالی اشاره شده است. در کتاب مقدس بخشهای زیادی وجود دارد که بر این صفت خداوند دلالت می‌کند:

من هستم خدای قادر مطلق (پیدایش، ۱۷: ۱).

زیرا من قادر مطلق هستم و دیگری نیست (اشعیا، ۴۶: ۹).

خدای قادر مطلق که بود و هست (مکاشفه، ۴: ۸).

می‌دانم به هرچیز قادر هستی و ابداً قصد تو را منع نتوان کرد (ایوب، ۴۲: ۲).

آه ای خدای یهوه، اینک تو آسمان و زمین را به قوت عظیم و بازوی بلند خود آفریدی و چیزی برای تو مشکل نیست (ارمیا، ۳۲: ۱۷).

نزد خدا همه چیز ممکن است (متی، ۱۹: ۲۵)

در قرآن کریم نیز آیاتی وجود دارد که بر «قدرت خداوند» دلالت می‌کند. آیاتی که به صفت قدرت در خداوند راهنما و هدایت‌گرند، به دو دسته قابل بازشناسی است که به نمونه‌ای از آن آیات اشاره می‌شود:

در یک دسته از آیات، قدرت خداوند بر حوادث و رویدادهای خاص بیان شده است، مثل «قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ...» (انعام: ۶۵). بسیاری از این آیات به گونه‌ای قدرت خداوند بر رستخیز انسان و بر پایبندی قیامت را یاد آور می‌شود، مانند: «أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ...» (اسراء: ۹۹) و «...إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲).

در دسته دیگر از آیات، توانایی خداوند بر هر چیز و هرکار یعنی مطلق بودن قدرت الهی، با تعبیر: «... وَكَوْشَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (بقره: ۲۰) بیان شده است؛ مانند: «...أَيُّنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ». دلالت این دسته از آیات بر قدرت مطلق الهی بی‌نیاز از توضیح است.

دقتی هرچند کوتاه و مختصر در آثار متألهان مسلمان روشن می‌سازد که بحث صفات و به خصوص بحث «قدرت» در میان آنان رونق داشته است. از همان آغاز که بحث صفات مطرح شده است، بر اساس گزارش تاریخ علم کلام، بحث «قدرت» به عنوان یکی از صفات خداوند همواره در سنت اسلامی و در حلقه‌های متألهان پر رونق بوده است. همواره میان فلاسفه و متکلمان مسلمان این مسئله در بحث قدرت الهی مطرح بوده است که آیا خداوند، فاعل موجب است یا فاعل مختار؟ اما اصل «قدرت خدا» مورد اتفاق همگان بوده و هیچ فرقه‌ای از فرق اسلامی آن را تردید و یا انکار نکرده است. اما در گستردگی گستره آن، نزاع دامن دراز در گرفته است (ایجی، همان: ۲۸۱؛ تفتازانی، همان: ۴/ ۸۶ - ۹۲؛ سبحانی، الهیات: ۱/ ۱۳۶).

دقت عقلی، ریشه نزاع متألهان در گستردگی «قدرت خدا» را با شبهاتی که در برابر «قدرت خدا» مطرح بوده است، پیوند می‌زند. این پرسشها مطرح بود چگونه «قدرت خدا» با اراده انسان جمع می‌شود؟ چگونه «قدرت خداوند» با علم پیشینش قابل

جمع است؟ آیا «قدرت خدا» با محالات چگونه برخورد می‌کند؟ رابطه «قدرت خدا» با قانون علیت و قانون منطق و اخلاق چیست؟ این پرسشها، زمینه تعدد تفاسیر مختلف از «قدرت خدا» را سبب شد. متألهان مسلمان جهت پاسخ دادن به پرسشهای فوق و.... با تکیه بر مشرب کلامی و پیش‌فرضهایشان پاسخ دادند. آنان در اصل «قدرت خدا» که آیاتی از قرآن کریم به صورت روشن بر آن دلالت دارد، اختلاف ندارند و در میان آنان دوگانگی در نظر و اندیشه وجود ندارد، بلکه همگی بر «قدرت مطلقه خدا» تأکید و اصرار دارند.

در بحث «قدرت مطلق» که در غرب مطرح است، به صورت کلی دو معنا از «قدرت مطلق» را می‌توان در سنت مسیحیت باز شناخت. معنای نخست «قدرت مطلق» عبارت است از: قدرت داشتن بر پدید آوردن هر وضعیتی از امور که شامل وضعیتهای واجب و ممتنع هم می‌شود. «دکارت» اعتقاد دارد که قدرت الهی شامل ممتنع‌الوجودها نیز می‌شود، زیرا ممتنع‌الوجود یعنی آنچه وجودش در منطق به تناقض می‌انجامد و وجودش با قواعد منطقی ناسازگار است. قواعد منطقی ساخته خداست. خداوند می‌تواند اول قواعد منطقی را از صفحه وجود بیرون ببرد و بعد آنچه را با قواعد منطقی متناقض است، بیافریند. یعنی شما فکر نکنید که همه نظامهای متعدد که امکان خلق آنها وجود دارد، باید قواعد منطقی در آنها رعایت شود (این مطلب را دکارت در تأملات (Meditations) بیان داشته است). در مقابل، آکوئیناس در رساله الهیات، (Summa Theologia) و ابن میمون در دلالة الحائرين تشخیص داده‌اند که «قدرت الهی» تنها شامل ممکن‌الوجودها می‌شوند زیرا اگر چنین باشد، حصول وضعیت ممتنع از امور ممکن خواهد شد، و این تناقض است (براون، فلسفه و ایمان مسیحی ۱۳۷۵: ۲۱).

«عقل و اعتقاد دینی» نیز می‌نویسد: «قدرت مطلق خداوند به این معناست که خداوند می‌تواند هر کاری را که منطقاً متضمن تناقض نیست و با ذات و سرشت خود او نیز منافات ندارد، انجام دهد.» عالمان الهیات مسیحی بر قدرت مطلق خدا تأکید کرده‌اند، اما اصرار ورزیده‌اند که انجام امور نامعقول برای خدا محال است (پترسون و دیگران، همان: ۱۱۱؛ تیسن، همان: ۸۰). معنای دوم، عبارت است از: «قدرت حداکثری» (Maximum Power)؛ دقیقاً به این معنا که قدرت هیچ موجودی نمی‌تواند بر مجموع قدرت موجود قادر مطلق بچربد. این معنا مستلزم آن نیست که موجود دارای قدرت اکثری بتواند هر وضعیتی از امور را پدید آورد، زیرا پدید آوردن پاره‌ای از وضعیتهای امور، ناممکن است.

۳. اراده (will)

صفت دیگری که در هردو سنت به خداوند اسناد داده می‌شود، صفت «اراده» است. در متون دینی هردو دین به صفت «اراده» در خداوند متعال اشاره شده است. در کتاب مقدس مسیحیت، آیات و گزاره‌هایی وجود دارد که داشتن «اراده» در خداوند را نشان می‌دهد. به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌گردد:

به جای آوردن اراده تو، ای خدا من رغبت می‌دارم (مزامیر، ۴۰: ۸).

ای خادمان او که اراده او را به جای می‌آورید (مزامیر، ۱۰۴: ۲۱).

۱۴۰ فصلنامه پژوهشی - علمی کوثر معارف / سال ششم / شماره ۱۶ / زمستان ۱۳۸۹
ای پدر ما که در آسمانی، نام تو مقدس باد. ملکوت تو بیاید، اراده تو چنان که در آسمان است به زمین نیز
کرده شود (متی، ۶: ۹ - ۱۰).

آنچه اراده توسست، بشود (متی، ۲۶: ۴۲).

عیسی گفت، من از خود هیچ نمی توانم کرد، بلکه چنان که شنیده ام داوری می کنم و داوری من عادل است،
زیرا که اراده خود را طالب نیستم، بلکه اراده پدری که مرا فرستاده است، می طلبم (یوحنا، ۵: ۲۹).
در قرآن کریم نیز آیاتی متعدد وجود دارد که دلالت بر «اراده خداوند» می نمایند. جست و جو در آیات، افق روشن را در برابر
نگاه های دقیق جست و جوگران می گشاید، تا آنان بتواند از چراغ نوربخش آیات در رسیدن به مطلوب بهره ببرند. آیاتی که در آن
«اراده» به عنوان صفت خداوند ذکر شده فراوان است که در اینجا به نمونه هایی از آن اشارت می گردد:

... إِنَّ اللَّهَ يَخْلُقُ مَا يُرِيدُ (مائده: ۱).

... إِنَّ رَبَّكَ فَاعَلْ لِمَا يُرِيدُ (هود: ۱۰۷).

... إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (نخل: ۴۰).

... يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (نور: ۴۵).

عالمان هردو دین، درباره «اراده الهی» بحثهایی را انجام دادند. بحث «اراده الهی» در هردو سنت شبیه به هم است. در هردو
سنت درباره ماهیات «اراده الهی»، کیفیت انتساب آن به خداوند، روش جمع آن با «اراده انسان» و... سخنها گفته شده است.
در سنت و فرهنگ دینی «مسیحیت» رابطه میان «اراده» یا «سلطه» خداوند و «اختیار» انسان، پیوسته زمینه درگیری اساسی بوده
است. در اندیشه فیلسوفان مسیحی، دو رویکرد کلی در این مورد وجود دارد. بسیاری اعتقاد دارند که باید خداوند را به صفت
«حاکمیت مطلق» توصیف و تعریف نمود؛ یعنی خداوند همه امور را در اختیار خود دارد و به آنها تعیین می بخشد. به تعبیر
آگوستینوس: «اراده خداوند (will of god) (شرط) ضروری (تحقق) همه امور است» (پترسون و دیگران، همان: ۱۱۷).

این رویکرد، جهت سازگاری «اراده الهی» با «اختیار» انسان و فرار از چالشهای فرارو، در تعیین معنای «اختیار» سه شرط را
ذکر می کنند: ۱. علت مستقیم فعل، میل یا طلب فاعل باشد؛ ۲. هیچ واقعه بیرونی، انجام آن فعل را الزام نکند؛ ۳. اگر فاعل
خواست بتواند به نحو دیگری عمل کند» (همان: ۱۱۷). در مقابل، کثیری از دین پژوهان توصیف فوق از «اختیار» را بر نمی تابند،
چون آنان این گونه «اختیار» را برای مختارانه بودن عمل انسان وافی نمی دانند (همان: ۱۱۸).

در فرهنگ اسلامی «اراده» کاربردهای مختلف دارد. برخی، «اراده» را در تقابل «کراهت» قرار داده، «اراده» را اعتقاد به
سودمندی فعل، و «کراهت» را اعتقاد به ضررمند بودن فعل تعبیر کردند. برخی «اراده» را شوق نفسانی که به دنبال سودمندی فعل
می آید، نامیده اند. جمعی دیگر گفته اند: «اراده» کیفیت نفسانی است که بین علم یقینی و فعل قرار دارد که از آن به قصد و عزم
تعریف شده است (سبحانی، الهیات: ۱/ ۱۶۶).

بررسی تطبیقی اسما و صفات خداوند در مسیحیت و اسلام □ ۱۴۱

متکلمان اسلامی، واژه «اراده» را در چهار معنا به کار برده‌اند. ۱. انجام افعال خداوند بدون اجبار؛ ۲. علم به نظام احسن و اصلح؛ ۳. ابتهاج و رضایت خداوند؛ ۴. اعمال قدرت و حاکمیت (صدرالمآلهین، حکمة المتعالیة: ۶/۳۱۶؛ سبحانی، الهیات: ۱۰۹/۱).

بنابراین، با توجه به «اراده تشریعی» و «تکوینی» خداوند می‌توان گفت که منظور از «اراده» به معنای اعمال قدرت و حاکمیت است که در «اراده تکوینی» تخلف ناپذیر و در «اراده تشریعی» تخلف‌پذیر است.

۴. حیات (Life)

نشانه‌ای دیگر که برای فهم و درک از خداوند در هردو سنت کاربرد دارد و به عنوان صفت نامبردار است، صفت و نشانه‌ای به نام «حیات» است. حقیقت «حیات» برای آدمی روشن نیست، ولی مفهوم آن واضح و روشن است. لغت‌شناسان، واژه «حیات» را نقیض مرگ دانسته و گفته‌اند:

حیات، مجموع اعمال حیاتی‌ای است که در حیوانات و نباتات مشاهده می‌شود و موجب امتیاز آنها از جمادات می‌گردد (ابن فارس، مقاییس اللغة ۱۳۸۷: ۲۶۳؛ شرتونی، اقرب‌الموارد ۱۴۱۶: ۷۶۱/۱).

در دانش صوفیان، «حیات»، تجلی نفس و روشن شدن آن به انوار خداوندی تفسیر شده است (صلیبی، فرهنگ فلسفی ۱۳۸۵: ۳۲۶). در علم فلسفه، واژه «حی» و «حیات» نور محض خوانده شده و «حی» متحرک لذاته است. فلاسفه می‌گویند: آنچه قائم به ذات بوده و قوام اشیا به اوست، آن، شایسته به صفات کمالیه مثل «علم»، «قدرت»، «حیات» و... است (جهامی، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب بی‌تا: ۲۹۶).

در فلسفه یونان و کتب مقدس، به خصوص در عهد عتیق، بر صفت «حیات» در خداوند بیش از همه تأکید شده است. خدای یونانی، موجود زنده است. او، مثل خود انسان، موجود جاندار توصیف شده است، با این تفاوت که حیات انسانی فناپذیر است و خدای یونانی هرگز نابودی و پایان‌پذیری در او راه نمی‌یابد. لذا او را موجود فناپذیر (Immortals) می‌خوانند؛ چرا که مفاهیم «حیات» و «خون» در اندیشه و فکر یک فرد یونانی از یکدیگر جداناپذیر است. در نتیجه، چون خدای یونانی، خون ندارد، هیچ‌گاه نمی‌تواند خون از دست بدهد. پس نمی‌تواند بمیرد (تریلسون، خدا و فلسفه ۱۳۷۴: ۲۱). در اندیشه دینی مسیحیت نیز تبیین و توصیف انسان واره کتاب مقدس از خدا، مظاهر صفت «حی» خوانده شده است.

پل تلیخ، با توجه به این مطلب که وی صفات خداوند، غیر از صفت «وجود» را نمادین می‌خواند، در بحث صفت «حیات»، در تعریف «حیات» گفته است:

حیات، روندی است که در آن موجود بالقوه به موجود بالفعل بدل می‌گردد. «حیات» فعلیت یافتن وحدت و تنش عناصر ساختاری است. این عناصر در هر روند حیات به صورت متقارب و متباعد پیش می‌روند، همزمان از هم انفصال می‌یابند و مجدداً متحد می‌شوند. اگر ما خدا را «خدای حی» بنامیم، در آن صورت انکار می‌کنیم که او وحدت صرف هستی از حیث هستی است و نیز تمایز مشخص موجود از موجود دیگر را در او نفی

۱۴۲ □ فصلنامه پژوهشی - علمی کوثر معارف / سال ششم / شماره ۱۶ / زمستان ۱۳۸۹
می‌کنیم. ما اذعان می‌کنیم که خداوند روند جاودانه‌ای که در او انفصال پدید می‌آورد و به وسیله اتحاد مجدد بر

این انفصال غلبه می‌آید. خدا به این معنا، حی است (پل‌تلیخ، الیهات سیستماتیک ۱۳۸۱: ۱/۳۲۲).

بنابراین، تعریف «حیات» در آثار متألهان، تعریف به لوازم است؛ یعنی از آنجا که خداوند را «دانا» و «توانا» می‌دانند، «دانایی» و «توانایی» را از نشانه‌های «حیات» شمرده‌اند و خداوند را دارای «حیات» می‌دانند. پس خداوند دارای صفت «حیات» است (طوسی، کشف‌المراد بی‌تا: ۲۲۳).

در تحلیل واژه «حیات» می‌توان گفت: «حیات» کاربردهای گوناگون دارد. در آنچه از «حیات» در تور فهم انسان صید می‌شود، سه کاربرد، بیشتر قابل فهم و درک است که عبارت‌اند از:

۱. حیات گیاهی: کار این حیات، جذب غذا، سوزاندن غذا و دفع مواد زائد است.

۲. حیات حیوانی: کار این حیات، توان بخشی جهت حس و حرکت است و نیز شناساندن چیزهای سودمند از غیر سودمند.

۳. حیات انسانی: کار این حیات، دوراندیشی، داشتن عواطف مرموز و پایدار است.

کالبدشکافی این سه‌گونه «حیات» نشان می‌دهد که همه آنها، همراه با نوعی از نیازمندی در آمیخته‌اند. تلاش موجود ذی‌حیات در این گونه از زندگی، برداشتن نیازمندیهای وابسته به این زندگیهاست، چون خداوند از هرگونه نیازمندی پیراسته بوده، غنی و بی‌نیاز است، پس هیچ‌یک از «حیاتهای فوق» بر او قابل انطباق نیست. در نتیجه، مفهوم «حیات» در مورد خداوند به نوع دیگری تفسیر شده و آمده است: صفت «حیات» در خداوند، به همان «علم» و «قدرت» بازگشت می‌کند. دیگر اینکه «حیات» در مورد خداوند تصور شدنی و شناختی است و صفتی است که «علم» و «قدرت» با آن همراه است (دعیم، موسوعة مصطلحات علم الکلام الاسلامی ۱۹۹۱: ۱/۵۰۵ - ۵۰۹؛ شیخ طوسی، تمهید الاصول در علم کلام اسلامی ۱۴۰۰: ۱۷۶۳؛ ایجی، همان: ۵۹۷).

بنابراین، اثبات صفت «حیات» برای خداوند از طریق آثار و لوازم آن است که بارزترین اثر و نشانه «حیات» عبارت است از «علم» و «قدرت»، زیرا پدید آورنده همه پدیده‌ها و دگرگونیها در عالم هستی، طبیعت ناهوشیار نیست، بلکه همه آنها به پیش‌بینی موجودی آگاه، دانا و توانای بالذات است که همان خداوند تبارک و تعالی است.

خدای عهدین و قرآن کریم، خدای زنده است که حیات جاودانه و پایدار دارد. در کتاب مقدس به این صفت از خداوند با گزاره‌های ذیل به آن اشاره شده است:

و می‌گویم من تا ابدالابد زنده هستم (تثنیه، ۳۲: ۴۰).

و من می‌دانم که ولی من زنده است (ایوب، ۱۹: ۲۵).

خداوند گفت ... به حیات خودم قسم که تمامی زمین از جلال یهوه پر خواهد شد (اعداد، ۱۴: ۲۱).

آیاتی مختلف در قرآن کریم وجود دارد که به صراحت و روشنی بر صفت «حیات» در خداوند دلالت می‌کند. آن آیات

عبارت‌اند از:

اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ... (بقره: ۲۵۵).

وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ (فرقان: ۵۸).

۵. سرمدیت (Eternity)

اعتقاد به «سرمدی» (eternal) بودن خداوند، اصل اساسی همه دینداران است. خداپاوران غربی موافقاند که خدا «سرمدی» است. آنان (غربیها) درباره معنای جمله «خدا سرمدی است» توافق ندارند. عهد عتیق جمله «خدا سرمدی است» را به این معنا می‌گیرد: خداوند در سراسر زمان جاودان، بی‌آغاز و انجامی وجود دارد. به عبارتی، ساده‌ترین تعبیر از «سرمدیت» خداوند این است که بگوییم: «خداوند در زمان جاویدان (everlasting) است». در مقابل، متفکران مسیحی، تحت تأثیر فلسفه افلاطونی این تعبیر را نارسا دیدند و خداوند را فراتر از زمان نشاندهند. آنان جمله «خدا سرمدی است» را این‌گونه تفسیر نمودند که خدا بی‌زمان است (Timeless)؛ یعنی اینکه وجود خداوند از طریق زمان ادامه نمی‌یابد و در زمان قرار ندارد. به اعتقاد آنان، خداوند همه تاریخ جهان را دفعه‌تاً و در یک اکنونی کاملاً همزمان تجربه می‌کند (پترسون و دیگران، همان: ۱۲۱).

خدای بی‌زمان، از روزگار آگوستین تا آکویناس بدون تغییری حاکمیت داشته است. دانس اسکوتس نخستین کسی بود که از صف خدای بی‌زمان خارج شد. سر مشق او به دیگران سرایت کرد و هم‌اکنون تعداد مخالفان خدای بی‌زمان از موافقان آن بیشتر است.

برخی از منکران خدای بی‌زمان می‌گویند: با اینکه خداوند در زمان (Temporal) است، زمان او با زمان ما فرق دارد. برخی دیگر می‌گویند که آن از جنبه کمی نامنظم است؛ یعنی با اینکه آنچه در عمر خداوند رخ می‌دهد زمان‌بر است، اما مقدار معینی از زمان را اشغال نمی‌کند. بعضی مدعی شدند که زمان خداوند نامنظم بود تا اینکه او دست به خلقت زد که در این نقطه خداوند وارد زمان منظم گردید.

گفت‌وگو در باب «سرمدیت خداوند» متوجه این است که آیا بی‌زمانی را بپذیریم، یا نه. بدین‌سان، برای کندوکاو در «سرمدیت خداوند»، هر گروه دلایل خاصی خود را دارند که ذکر آن در این مختصر نمی‌گنجد (کوین، راهنمای فلسفه دین (صفات خدا): ۱۳۸۷: ۱۰۷ - ۱۱۵).

در الهیات اسلامی، خداوند موجودی «ازلی» (Eternal) و «ابدی» (Eterna) است. این دو صفت در فرهنگ اسلامی برای خداوند «سرمدی» (Eternal) خوانده می‌شود. در فرهنگ اسلامی دو تفسیر از «سرمدیت» وجود دارد:

الف. موجودی زمانمند که عمری بی‌آغاز و انجام دارد، همیشه بوده، هست و خواهد بود. چنین موجودی زمانمند است و مانند سایر موجودات زمانمند، دارای گذشته، حال و آینده است، با این تفاوت که گذشته و آینده او، بی‌هیچ محدودیتی هر دو امتدادی بی‌نهایت دارند.

ب. موجودی که زمانمند نیست و نه تنها زمان ندارد، بلکه فوق زمان و بیرون از زمان است. در نتیجه، چنین موجودی گذشته و آینده ندارد و تمام آن یکجا موجود است.

۱۴۴ □ فصلنامه پژوهشی - علمی کوثر معارف / سال ششم / شماره ۱۶ / زمستان ۱۳۸۹
در الهیات اسلامی، تفسیر مقبول و رایج از «سرمدیت» همان تفسیر دوم است. ملاصدرا در جانب‌داری از تفسیر دوم چنین می‌گوید:

زمان مقدار حرکت و تعین آن است که تنها در تحلیل ذهن، از زمان انفکاک مفهومی می‌یابد و در خارج با آن متحد، بلکه یگانه و واحد است. در این تحلیل، زمان، حرکت و وجود سیال، سه مفهوم برخاسته از یک حقیقت خارجی است. براساس این تحلیل، موجود فاقد حرکت، فاقد زمان نیز خواهد بود، و چون در خدای سبحان هیچ‌گونه تغییر و تحولی راه ندارد، پس، خداوند بدون زمان خواهد بود (صدرالمآلهین، الشواهد الربوبیة ۱۳۸۲: ۱۳۵ - ۱۳۶؛ تفتازانی، همان: ۴/ ۱۵ - ۲۰ و ۶۱ - ۶۵؛ فخررازی، مطالب العالیة ۱۹۹۰: ۱/ ۲۰۰ - ۲۰۶؛ همو: ۱۹۹۰: ۲/ ۱۰۶ - ۱۱۱؛ طوسی، کشف المراد فی التجرید الاعتقاد ۱۳۷۵: مقصد سوم، فصل دوم، مسئله ۱۶).

در متون مقدس هردو دین آمده است: خداوند «ازلی» و «ابدی» است. نه آغازی دارد و نه پایانی. بحث «ازلیت» و «ابدیت» خداوند متعال در هردو سنت، پیوسته کانون توجه دین‌پژوهان هر دو دین بوده است. در هر دو سنت، تردید و شک در «ازلیت» و «ابدیت» خداوند، کفر و بد دینی خوانده شده است. هردو گروه بر «سرمدیت» خداوند به صورت یکسان تأکید نموده‌اند (تیسن، همان: ۷۶؛ سبحانی، الهیات: ۱/ ۱۸۳).

با توجه به مطالب فوق، می‌طلبد که نگاهی به کتاب مقدس و قرآن کریم بیفکنیم و در صحت و سقم سخن پیش‌گفته، داوری نماییم. در کتاب مقدس می‌خوانیم:

و ابراهیم... به نام یهوه، خدای سرمدی دعا نمود (مزامیر، ۹۰: ۲)

او خدا، ساکن در ابدیت می‌باشد (اشعیا، ۵۷: ۱۵)

در قرآن کریم نیز آمده است:

...كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (قصص: ۸۸).

هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (حدید: ۳).

۶. سمیع و بصیر

به صفت «شنیداری» و «دیداری» خداوند در هر دو سنت، توجه و تأکید شده است. با این تفاوت که این دو صفت، در فرهنگ و سنت اسلامی برجسته‌تر نشان داده شده است. ولی در فرهنگ مسیحیت رونق نداشته و کمتر چشم نواز بوده است. عالمان مسیحی، برای این دو صفت باب مستقل باز نکردند و گاهی آنها را تحت عنوان «شخص بودن خداوند» مطرح نموده‌اند (تیسن، همان: ۷۵). ولی متألهان مسلمان به صورت مستقل و مفصل به این دو صفت پرداخته، و آن را تعریف و اثبات کرده‌اند (ایجی، همان: ۲۹۲؛ صدرالمآلهین، حکمة المتعالیة: ۶/ ۴۲۱). در کتاب مقدس آمده است: «او که گوش را غرس نمود، آیا نمی‌شنود؟ او که چشم را ساخت، آیا نمی‌بیند؟» (مزامیر، ۹۴: ۹).

در قرآن کریم نیز آیات زیادی بر صفات «شنیداری» و «بینایی» در خداوند دلالت دارد. از جمله در آیه چهار از سوره مجادله آمده است: «...أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (مجادله: ۴). یا در سوره بقره می‌خوانیم: «...إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (بقره: ۲۲۷)؛ «...وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (بقره: ۲۲۴)؛ «وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (بقره: ۲۶۵)؛ «إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (آل عمران: ۳۵).

در متون مقدس هردو سنت، اوصاف متعدد دیگری نیز به خداوند نسبت داده شده است. در «کتاب مقدس» (انجیل) خداوند تبارک و تعالی به اوصافی چون رحمان، رحیم، رئوف، عادل، خیرخواه، قدوس، عظیم، حکیم، فیاض، لطیف، محسن، و... توصیف گردیده است. گزاره‌هایی در متون مقدس وجود دارد که بر همین اوصاف دلالت می‌کند. مثلاً آمده است: «خداوند رئوف و عادل است، و خدای ما رحیم است» (مزمیر، ۱۱۶: ۵). یا آمده است: «خدا روح و مجرد است» (یوحنا، ۴: ۲۴)، «من قدوس هستم» (لاویان، ۱۱: ۴۴). یا می‌خوانیم: «خداوند کریم و رحیم است و دیر غضب و کثیر الاحسان. خداوند برای همگان نیکوست» (مزمیر، ۱۴۵: ۸).

در قرآن کریم نیز آیاتی کثیر وجود دارد که بر همین اوصاف مثل رحمانیت، رحیمیت، عظیم بودن، عادل بودن، قدوسیت، رئوفیت، حکمت، لطیف بودن، و... دلالت می‌کند:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ (بقره: ۳۲)؛ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ (بقره: ۳۷) إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (بقره: ۱۸۲)؛ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (بقره: ۲۴۰)؛ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ (بقره: ۲۵۵)؛ الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ (جمعه: ۱)؛ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ (ق: ۲۹)

افزون بر آن، صفاتی دیگر وجود دارد که در یکی از این دو کتاب (کتاب مقدس - قرآن کریم) آمده و دیگری با آن مخالفت نکرده است.

نتیجه

گفتمان صفات «خداوند»، در میان دینداران با وجود تنوع فرهنگی، همواره اهمیت فراوان داشته است. متألهان، در سنت «اسلامی» و «مسیحی» وجود «خداوند» را یک اصل مسلم، و تردید ناپذیر انگاشته‌اند. آنان، با مقبولیت این اصل شک ناشناس و مقبول که «خداوند» وجود دارد، بررسی و شمارش صفات «خداوند» را کانون توجه قرار داده‌اند.

در ادیان ابراهیمی، به خصوص در «مسیحیت» و «اسلام» صفات فراوانی به «خدا» نسبت داده می‌شود. این صفات با تکیه بر کاربرست آن، به دو دسته قابل تقسیم‌اند: صفاتی که کاربرد آن نسبت به انسان و «خداوند» همپوشانی دارد، و دیگر صفاتی که اختصاص به «خداوند» دارند و عین آن به انسان نسبت داده نمی‌شود. صفاتی که تنها به «خداوند» نسبت داده می‌شود کثیر است (تقریباً دوازده صفت هستند) که در عرف این دو دین به «خدا» نسبت داده می‌شود.

بدون تردید در فرهنگ «مسیحی» و «اسلامی» یک سلسله صفات به «خداوند» متعال نسبت داده شده است که آن صفات در متون مقدس هر دو «دین» وجود دارد. با این تفاوت که برخی آن صفات در هردو سنت کاربرد داشته و در نسبت دادن آن صفات به «خداوند»، اختلافی وجود ندارد، اما برخی صفاتی دیگر تنها در یک سنت به چشم می‌خورد، و اختصاص به

۱۴۶ □ فصلنامه پژوهشی - علمی کوثر معارف / سال ششم / شماره ۱۶ / زمستان ۱۳۸۹
«دین» خاصی دارد. آن صفاتی که در این «جستار» بررسی شده‌اند، بخشی از اوصافی مشترک هستند که اندیشمندان توحیدی مشرب، در دو سنت «مسیحی» و «اسلامی»، به «خداوند» نسبت می‌داده‌اند.

پي‌نوشتها

-
- (۱). کلام نقلی در تاریخ کلام اسلامی بر کلام عقلی مقدم است و نخستین مواجهه مسلمانان با غیر مسلمانان به اوایل قرن سوم باز می‌گردد. نخستین مواجهه مسلمانان بین خودشان به زمانهایی قبل از قرن سوم باز می‌گردد.
- (۲). این صفات برای بیان صفات الهی در رابطه با طبیعت است.
- (۳). این صفات به عنوان اداره کننده کائنات است.
- (۴). این صفات مربوط به ذات خداست.
- (۵). این صفات در ارتباط خدا با مخلوقات ظاهر می‌گردد.
- (۶). *Affirmative Attributes* این صفات مربوط به کمالات الهی است.
- (۷). *Negative Attributes* این صفات مربوط به رد کردن محدودیتهاست.

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. کتاب مقدس.
۴. آشتیانی، سید جلال‌الدین، منتخبانی از آثار حکمای الهی ایران، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.
۵. ابراهیمی دینانی، غلام حسین، اسماء و صفات حق، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، دوم، ۱۳۸۶.
۶. ابن عربی، ابو عبد الله محمد بن علی، الفتوحات المکیه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۷. ابن فارس، احمد، مقایس اللغة، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، اول، ۱۳۸۷.
۸. اشعری، ابوالحسن، الانابه عن الاصول الدیانه، تحقیق عباس صباغ، بی‌تا.
۹. —، اللمع عن الرد علی اهل الزیع والبدع، تحقیق دکتر حمود غرابه، مصر، ۱۹۵۵.
۱۰. —، مقالات الاسلامیین، تصحیح هلموت دیتز، بیروت، نشرات الاسلامیه، ۲۰۰۵.
۱۱. افلوطین، اثولوجیا، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران، سروش، ۱۳۷۸.
۱۲. آلن گالووی، پانن برگ: الهیات تاریخی، ترجمه مراد فرهاد پور، مؤسسه فرهنگی صراط، بی‌تا.
۱۳. ایجی، عبدالرحمن بن احمد، المواقف فی علم الکلام، بیروت، عالم الکتب، بی‌تا.
۱۴. باقلانی، ابوبکر، تمهید الاوائل، تحقیق احمد حیدر، بیروت، مؤسسه الکتب الثقافیه، ۱۹۸۷.
۱۵. بایرناس، جان، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، شانزدهم، ۱۳۸۵.
۱۶. براون، کالین، فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمه طاهره وس مکائیلیان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، اول، ۱۳۷۵.
۱۷. پل تلخ، الهیات سیستماتیک، ترجمه حسین نوروزی، تهران، انتشارات حکمت، اول، ۱۳۸۱.
۱۸. تفتازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، قم، منشورات الشریف الرضی، ۱۴۰۹ق.
۱۹. تیسن، هنری، الهیات مسیحی، ترجمه مکائیلیان، تهران، انتشارات حیات ابدی، بی‌تا.
۲۰. جرجانی، میر سید شریف، التعریفات، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۴ق.
۲۱. جهامی، جیرار، موسوعه مصطلحات الفلسفه عند العرب، بیروت، مکتبه ناشرون، بی‌تا.
۲۲. حسینی دشتی، سید مصطفی، معارف و معاریف، تهران، مؤسسه فرهنگی ارایه، ۱۳۷۹.

۲۳. دعیم، سمیع، موسوعة مصطلحات علم الکلام الاسلامی، بیروت، مکتبه ناشرون، اول، ۱۹۹۸.
۲۴. دیک، اغناطیوس، الله حیاتنا، بیروت، منشورات المکتبه البولسیه، الطبعة الثانية، ۱۹۹۰.
۲۵. زمخشری، ابی القاسم جارالله محمود بن عمر، الکشاف، بیروت، دار احیاء التراث العربی، مؤسسه تاریخ العربی، ۱۴۲۱ق.
۲۶. ژیلسون، اتین، خدا و فلسفه، ترجمه شهرام یازوکی، انتشارات حقیقت، ۱۳۷۴.
۲۷. — مبانی فلسفه مسیحیت، ترجمه محمد محمد رضایی و سید محمود موسوی، قم، مرکز دفتر انتشارات دفتر تبلیغات، اول، ۱۳۷۵.
۲۸. سبحانی، جعفر، الهیات علی هدی کتاب والسنة والعقل، قم، منشورات المركز العالمی للدراسات الاسلامی، سوم، ۱۴۱۱ق.
۲۹. — محاضرات فی الالهیات، تقریر: ربانی گلیاگانی، قم، مؤسسه نشر اسلامی، دوم، ۱۴۱۵ق.
۳۰. سبزواری، ملاهادی، اسرار الحکم، تهران، بی نا، بی تا.
۳۱. سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم، در آمدی بر الهیات تطبیقی اسلام و مسیحیت، قم، کتاب طه، ۱۳۸۵.
۳۲. شبر، عبدالله، حق الیقین فی معرفة اصول الدین، تهران، کانون انتشارات عابدی، بی تا.
۳۳. شرتونی، سعید الخوری، اقرب الموارد، دارالاسوة للطباعة والنشر، اول، ۱۴۱۶ق.
۳۴. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملل والنحل، قم، منشورات الشریف الرضی، دوم، ۱۳۶۷.
۳۵. شیخ طوسی، محمد بن الحسن، تمهیدالاصول در علم کلام اسلامی، ترجمه و تعلیقات عبدالمحسن مشکوٰۃ الدینی، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۴۰۰ق.
۳۶. شیخ طوسی، محمد بن حسن، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۶ق.
۳۷. شیخ مفید، محمد بن نعمان، اوائل المقالات، (مجموعه مصنفات الشیخ المفید، قم، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.
۳۸. صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، سوم، ۱۹۸۱.
۳۹. — الشواهد الربوبیه، مع حواشی ملاهادی سبزواری، تعلیق و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم، مؤسسه مطبوعات دینی، ۱۳۸۲.
۴۰. صلیبا، جمیل، فرهنگ فلسفی، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، انتشارات حکمت، سوم، ۱۳۸۵.
۴۱. طباطبایی، محمدحسین، نهاية الحکمة، با تعلیقه غلام رضا فیاضی، مؤسسه آموزش پژوهشی امام خمینی &، ۱۳۸۰.
۴۲. طبرسی، ابوالفضل، مجمع البیان، بیروت، دار المعرفة، ۱۴۰۶ق.

۱۵۰. فصلنامه پژوهشی - علمی کوثر معارف / سال ششم / شماره ۱۶ / زمستان ۱۳۸۹
۴۳. طوسی، خواجه نصیر، کشف المراد فی التجرید الاعتقاد، با شرح علامه حلی، تعلیق جعفر سبحانی، قم، مؤسسه امام صادق خ، ۱۳۷۵.
۴۴. —، کشف المراد، شرح علامه حلی، با حواشی سید ابراهیم موسوی زنجانی، بی تا.
۴۵. غزالی، ابی حامد محمد بن محمد بن محمد، احیاء العلوم الدین، بیروت، مؤسسه الریان للطباعة والنشر والتوزیع، ۲۰۰۵.
۴۶. فارابی، ابونصر، آراء اهل المدینة الفاضلة، مصر، قاهره، ۱۹۴۷م، چاپ دوم.
۴۷. فخر رازی، محمد بن عمر الرازی، شرح اسماء الله الحسنی، قاهره، بی تا، بی تا.
۴۸. —، مطالب العالیة، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۹۹۰.
۴۹. فیاض لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مراد، با تصحیح و تعلیق، تهران، مؤسسه تحقیقاتی امام صادق خ، نشر، بی تا.
۵۰. قاضی عضد الدین، ایجی، شرح مواقف، منشورات الرضی، بی تا.
۵۱. کاشانی، عبدالرزاق، تأویلات القرآن الکریم، تهران، نشر حکمت، ۱۴۲۵ق.
۵۲. گروه نویسندگان، اندیشه های کلامی شیخ طوسی، مشهد، انتشارات دانشگاه علوم اسلامی رضوی، اول، ۱۳۷۸.
۵۳. لئو الدرز، الهیات فلسفی توماس آکویناس، ترجمه شهاب الدین عباسی، بی تا.
۵۴. مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.
۵۵. محمد رضایی، محمد، الهیات فلسفی، قم، بوستان کتاب، اول، ۱۳۸۳.
۵۶. ملکیان، مصطفی، جزوه درس کلام، قم، مؤسسه امام صادق خ.
۵۷. هری اوستری، ولفسن، فلسفه علم کلام، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات الهدی، اول، ۱۳۶۸.
۵۸. هوردرن، ویلیام، راهنمای الهیات پروتستان، ترجمه طاهره مکائیلان، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، اول، ۱۳۶۸.
۵۹. هیوم، رابرت، ادیان زنده جهان، ترجمه عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، پنجم، ۱۳۷۶.