

مقدسه خلیلی

چکیده:

همه اندیشمندان مسلمان بر متکلم بودن خداوند اتفاق نظر دارند؛ اما در چگونگی آن بین فرقه های کلامی و فلسفی اختلاف است. عدلیه (امامیه و معتزله) کلام را صفتی فعلی، حادث و قائم به غیر می دانند و اشاعره به کلام نفسی معتقدند و آن را بسیط و قائم به ذات خداوند می دانند و برای اینکه اشکال ربط حادث به متغیر پیش نیاید، کلام خدا را قدیم پنداشتند که از اینجا مفهومی به نام حدوث و قدم قرآن پدید آمد که منشأ نظریه پردازی های بعدی شد. معتزله قائل شدند احکام قرآن می تواند با شرایط مختلف تغییر کند؛ بر خلاف اشاعره که احکام قرآن را فراتاریخی دانستند. زمانی که این بحث به دست روشنفکران اهل سنت رسید، گفتند قرآن حادث است و در نتیجه حکم صدر اسلام برای زمان کنونی کاربرد ندارد. مهم ترین اشتباه در این بحث حادث پنداشتن قرآن است؛ اما وجود ملازمه آن با تاریخی بودن احکام، یک مغالطه است؛ زیرا ممکن است ظرف حادث، ولی مظروف، زمانی یا فرازمانی باشد.

واژه های کلیدی: کلام، صفات ذات، صفات فعل، قرآن، حادث، قدیم، تاریخی، فراتاریخی.

یکی از صفات ثبوتی خداوند تکلم است که مسلمانان و پیروان دیگر ادیان آسمانی بر وجود آن اجماع دارند. مباحث حول این صفت را می‌توان در سه مبحث کلی جای داد: ماهیت کلام خدا، اثبات کلام خدا و حادث یا قدیم بودن آن. در اینکه ماهیت کلام خدا چیست و کلام خدا قائم به چه چیزی است، هر کدام از اشاعره و معتزله بیانی دارند که متکلمان امامیه، قول معتزله را بر حق می‌دانند و بر رد قول اشاعره، ادله‌ای اقامه می‌کنند. به دنبال بحث ماهیت کلام خدا که آیا صفت ذات است یا صفت فعل و آیا همان حروف و الفاظ است یا معانی، بحث حدوث و قدم کلام مطرح می‌شود. اگر اثبات شود کلام خدا صفت فعل است، ناخودآگاه حادث هم خواهد شد و در مقابل، اگر کسی کلام خدا را صفت ذات دانست، بی‌تردید قدیم بودن آن را نتیجه خواهد گرفت. حال چون قرآن کلام خداست، شبهه حدوث و قدم در مورد آن چنین جاری می‌شود که آیا قرآن مخلوق است یا خیر؟ امامیه با پیروی از ائمه (ع) خود را از گرفتار شدن در دام این شبهه رهانیده‌اند. در این مقاله، سه مبحث پیش گفته بررسی می‌شود و در خاتمه، نظریه یکی از روشنفکران اهل سنت که با برقراری ملازمه بین حدوث قرآن و تاریخی بودن احکام دچار مغالطه شده است، بررسی می‌گردد.

۱. تکلم خداوند

یکی از صفات خداوند متکلم بودن اوست و مسلمانان، بلکه همه پیروان ادیان آسمانی بر این مطلب اجماع دارند؛ ولی در تفسیر آن اختلاف است. پیغمبران نیز بر اتصاف ذات باری تعالی به صفت تکلم اتفاق دارند (حلی، ۱۳۷۶ الف، ص ۱۶؛ محمدی، ۱۳۷۸، ص ۳۵؛ لاهیجی، ۱۳۸۱، ص ۲۷۵؛ السیوری الحلی، ۱۴۰۵، ص ۲۰۸؛ مشکور، ۱۳۶۸، ص ۱۷۵). قرآن نیز از خدا با صفت متکلم یاد می‌کند: «و کلم الله موسی تکلیماً» (نساء، ۱۶۴). این از مسلمات قرآن است و اختلاف در آن است آیا تکلم از صفات ذات خداست یا از صفات فعل او؟ در اینجا آرای گوناگونی طرح شده است:

متکلمان عدلیه (امامیه و معتزله) کلام خدا را کیف مسموع می‌دانند که خدا آن را در موجودی می‌آفریند. خواجه نصیر در تجرید می‌فرماید: «کلام مرکب از حروف و اصوات است و خدا گرچه آلت تنفس و حلقوم و لب و دندان و تقطیع حروف ندارد، قدرت دارد این اصوات را در جایی ایجاد کند» (حلی، ۱۳۷۶ ب، ص ۴۰۱ و ۴۰۲).

علامه حلی نیز در باب حادی عشر می‌گوید: «کلام آن حروفی است که به یکدیگر پیوند داده شده و شنیده می‌شود و معنای اینکه خدا متکلم است، آن است که او ایجاد می‌فرماید سخن را در جسمی از اجسام». عبدالرزاق لاهیجی هم می‌فرماید: «کلام نیست مگر الفاظ مسموعه مقروء» (لاهیجی، ۱۳۸۱، ص ۲۷۶). قاضی عبدالجبار نیز می‌نویسد: «حقیقت کلام، حروف منظم و اصوات پیاپی است» (الهمذانی الاسدآبادی، ۱۴۲۲، ص ۳۵۸). همین طور که خدا با دادن نعمت به دیگری منعم و با دادن روزی به دیگران رازق است، با ایجاد کلام در دیگران نیز متکلم است و هرگز شرط فاعل این نیست که فعل، قائم به ذات او باشد و در خود او حلول کند.

شهرستانی در حاشیه کتاب *الفصل فی الملل والاهواء والنحل* تألیف ابن حزم ظاهری در بیان موارد اتفاق معتزله می‌نویسد معتزله اتفاق عقیده دارند که کلام خدا در محل، مخلوق و محدث است و آن عبارت است از حرف و صوت و امثال آن که در مصاحف نوشته شده، از آن حکایت می‌کند. هر جا عرضی در محلی پیدا شود، بلافاصله از بین می‌رود و عرضی دیگر جانشین آن می‌شود (شیخ الاسلامی، ۱۳۶۳، ص ۱۵). لذا طبق نظر معتزله، هر کس حروف و اصوات منظمی را ایجاد کند که بتوان از آنها معنای مفیدی را فهمید، او را «متکلم» گویند. ایشان آن معنا را که در نفس متکلم است، کلام نمی‌شمارد (مشکور، ۱۳۶۸، ص ۱۷۵) و معنای تکلم خدا آن

است که حروف و اصواتی را در اجسام مخصوصی ایجاد می‌کند تا بر معانی‌ای که خداوند اراده کرده است،

دلالت کند (السیوری الحلی، ۱۴۰۵ ق، ص ۲۰۸ و ۲۰۹).

پس به طور کلی، طبق نظر متکلمین امامیه و معتزله، کلام در همه جا همان حروف و اصواتی است که به طرز خاصی با یکدیگر تألیف شده‌اند و بر معنای خاصی دلالت می‌کنند. این همان کلام لفظی و دارای شعبه‌هایی است؛ از قبیل اینکه یا مفرد است یا مرکب، یا جمله اسمیه است یا فعلیه، یا جمله انشائیه است یا خبریه، یا امر است یا نهی یا تمنی یا ترجی و...؛ لکن انسان‌ها جسم و دارای حنجره، زبان و مخارج حروف هستند و لذا با همین ابزار سخن می‌گویند؛ اما اینکه خداوند متکلم است یعنی آنکه حروف و اصواتی را در جسمی ایجاد می‌کند که کاملاً مراد و مقصود هستند؛ در حالی که قائم به ذات او نیستند و خدا خودش سخن نمی‌گوید؛ بلکه چنانکه در درخت ایجاد سخن نمود و موسی(ع) آن را شنید، خالق کلام در چیزی است (حلی، ۱۳۷۶ الف، ص ۱۷؛ محمدی، ۱۳۷۸، ص ۱۳۵ و ۱۳۶).

اکنون که کلام خدا از جنس حروف و اصوات دانسته شد، نباید در حدوث آن شک کرد. تفسیر کلام به این معنا، محل انکار هیچ یک از فرقه‌های اسلامی نیست. سخن در اینجاست که آیا واقعیت کلام خدا همین است یا غیر از این کلام لفظی که همگی به حدوث آن معتقدیم، کلام دیگری نیز دارد؟

۱-۲. نظریه حکما

حکما می‌گویند جهان آفرینش سراسر کلام خداست. کلام از اول به آن کیف مسموع گفته می‌شد، ولی به تدریج در اطلاق آن توسعه داده شد؛ زیرا اگر ما کیف مسموع را کلام می‌دانیم، به دلیل این است که ما را از سرّ درون متکلم آگاه می‌سازد. حال هر گاه عملی از متکلم صادر شد و عین همین نتیجه را دربر داشت، می‌توان آن را کلام او دانست. قرآن نیز حضرت مسیح را کلمه خدا می‌نامد و می‌فرماید:

«إنما المسيحُ عيسى بنُ مريمَ رسولُ اللهِ وَكَلِمَتُهُ...» (نساء، ۱۷). مسیح بازگوکننده قدرت عظیم خدا و در نتیجه

کلام اوست. به همین جهت، قرآن همه عالم آفرینش را کلمات خدا می‌داند و می‌فرماید اگر دریا مرکب شود و

هفت دریای دیگر آن را کمک کنند، همگی پایان می‌پذیرند و سخنان خدا پایان نمی‌یابد (لقمان، ۲۷).

صدرالمتألهین می‌گوید:

تکلم مشتق از «کَلِم» و فایده آن اعلام و اظهار است و در خداوند متعال، متکلم بودن به معنای انشا و ایجاد

حروف و کلمات است. کلام بر سه قسم است که اعلا مرتبه آن همان ابداع و ایجاد عالم امر به واسطه کلمه

«کن» است؛ چون همه هستی کلمات تامه الهی هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۵).

همگی با زبان بی‌زبانی، از کمال و زیبایی، دانش و توانایی خالق خود سخن می‌گویند و کلام او به شمار

می‌روند. امیرمؤمنان (ع) در برخی از سخنان خود به این قسم از کلام اشاره کرده، می‌فرماید:

يقول لمن اراد كونه كن فيكون لا بصوت يقرع ولا بندااء يُسمع، وإنما كلامه سبحانه فعل منه أنشأه و مثله؛ چیزی

را که وجود آن را بخواهد، به آن فرمان باش می‌دهد و آن نیز تحقیق می‌پذیرد؛ اما در این فرمان نه صدایی است

که گوشی را بنوازد و نه ندایی است که شنیده شود. کلام خدا فعل خداست که آن را ایجاد می‌کند. (نهج البلاغه،

خطبه ۱۸۶)

در این دو نظریه (حکما و معتزله) کلام خدا از صفات فعل شمرده شدند، نه از صفات ذات.

۳-۱. نظریه حنابله و کرامیه

حنابله و کرامیه معتقدند کلام خداوند، حروف و اصوات مرکبی است که در حال ترکیب قابل فهم هستند؛

لکن این کلام نزد آنها قدیم و قائم به ذات خداوند است و او خود سخن می‌گوید و حروف را خودش ادا

می‌کند و صدا مانند سایر سخنگویان از او برمی‌آید (حلی، ۱۳۷۶ الف، ص ۱۷؛ السیوری الحلی، ۱۴۰۵، ص ۲۰۹؛ مشکور، ۱۳۶۸، ص ۱۷۷).

علامه حلی این پندار را از دو راه ابطال می‌کند. اول آنکه، اگر متکلم کسی باشد که کلام قائم به اوست، باید هوا که حروف و صدا قائم به آن هستند، متکلم باشد، در صورتی که چنین نیست و اهل زبان فقط کسی را که ایجاد سخن کند، متکلم می‌نامند و از این جهت، صدا را متکلم نمی‌نامند. همچنین می‌گویند جن بر زبان شخص مصروع سخن می‌گوید؛ چون اعتقاد ایشان آن است که فاعل و قائل کلامی که از شخص مصروع شنیده می‌شود، جن است (حسینی شهرستانی، ۱۳۴۱، ص ۴۹؛ حلی، ۱۳۷۶ الف، ص ۱۷). وجه دوم آن است که کلام از دو وجه خالی نیست: یا معناست که از لفظ فهمیده می‌شود و یا اصوات و حروف است که معنا از آن فهمیده می‌شود. بطلان وجه اول معلوم گشت و در معنای دوم هم قیام آنها به ذات باری جایز نیست، وگرنه لازم می‌آید خداوند صاحب آلت حاسه باشد؛ زیرا آواز و حروف بالضروره متوقف بر وجود آلت آنها هستند. پس باید خداوند دارای حاسه باشد که امری باطل است (همان).

۱-۴. نظریه اشاعره (کلام نفسی)

اشاعره از آنجا که تکلم را صفت ذات می‌دانند و از طرف دیگر، کلام به معنای صوت و ندا نمی‌تواند صفت ذات باشد، ناچار برای کلام خدا معنای خاصی اختراع کردند و از این طریق برای او صفت ذاتی به نام کلام ثابت کردند. اشعری می‌گوید: کلام خدا یکی و عبارت است از امر، نهی، خبر، استخبار، وعد و وعید. تمام این وجوه به اعتبارات مختلف در کلام خداوند برمی‌گردد، نه به تعدد در نفس کلام و عبارات؛ زیرا الفاظی که بر زبان ملائکه برای انبیا نازل می‌شود، بر کلام ازلی دلالت دارند که دلالت، امری مخلوق و محدث است و مدلول، امری قدیم و ازلی (شیخ الاسلامی، ۱۳۶۳، ص ۶۲).

با این بیان اشعری دانستیم نظر اشاعره آن است که کلام خدا نفسی و مغایر با علم و قدرت است. تفتازانی

می‌گوید:

کلام الله صفتی است ازلی، ترکیب یافته از حروف که از آن تعبیر به نظم قرآن می‌کنند و آن صفتی است که به آن امر و نهی کنند و خبر دهند و به خودی خود دارای معنا باشد و به عبارت و کتابت و اشارت درآید و آن را کلام نفسی خوانند (بی تا، ص ۱۰۸).

اشاعره برای اثبات کلام نفسی چنین استدلال می‌کنند که این کلام عبارت از علم، قوه یا صفتی است که به وسیله آن - چه اکتسابی و چه غیر اکتسابی - معلوماتی برای انسان کشف شود. از طرفی در نهاد انسان نیروی دیگری هست که به وسیله آن می‌تواند در علم خود تصرف کند و آن را به صور مختلفی که قابلیت اعلام داشته باشد، مصور نماید. انسان نیز می‌تواند به واسطه آن نیرو، معلومات خویش را به قلب دیگران القا کند که این را صفت کلام می‌گویند و هر مقدار از آن علم در نفس باشد، «کلام نفسی» نامیده می‌شود؛ چنان‌که می‌گوییم: «در دل خود چیزی گفتم» و به آن مقدار که افاده و اعلام را بالفعل برساند، مانند قول یا کتابت و آن را به دیگری القا کند، «کلام لفظی» می‌گویند (شیخ الاسلامی، همان، ص ۶۷). پس اشاعره کلام خدا را دو قسم می‌دانند: یکی کلام نفسی و دیگری کلام لفظی. آنها کلام لفظی را نسبت به ذات خدا محال می‌دانند؛ زیرا چنین کلامی باید همراه با زبان باشد. آنها همچنین کلام لفظی را حادث و نفسی را صفتی قدیم و قائم به ذات واجب می‌شمرند و اطلاق کلام به نوع اول را بر سبیل مجاز یا اشتراک لفظ می‌دانند (همان، ۱۳۶۳، ص ۳۴؛ حلی؛ ۱۳۷۶ الف، ص ۱۷؛ لاهیجی، ۱۳۸۱، ص ۲۷۶).

در اینکه مراد اشاعره از کلام نفسی چیست، تفسیرهای مختلفی ارائه شده است. جوینی اهتمام خاصی به مسأله کلام خداوند داشت و با توجیه خاصی بر کلام نفسی، نظریه‌ای کاملاً تازه ارائه داد و کلام نفسی را جوهر و حقیقت کلام شمرد. مقصود از کلام نفسی یا قائم به نفس همان تفکر است که در زبان یونانی، واژه لوگوس

برای دلالت بر آن به کار می‌رود. جوینی در این مبحث به ویژه تحت تأثیر باقلانی است و کلام را چنین تعریف می‌کند: «کلام عبارت است از قول (عقیده و تفکر) قائم به نفس که عبارت و اشارت اصطلاح شده بر آن، از آن حکایت می‌کند» (۱۴۰۵، ص ۱۰۸). بنابراین کلام، همان فکر و اندیشه‌ای است که به ذهن انسان خطور می‌کند و عبارت و اشارت حاکی از آن است (بدوی، ۱۳۷۴، ص ۷۸۱).

معتزله کلام نفسی را انکار کردند و معتقد شدند کلام همان اصوات بریده‌بریده و کلمات منظم هستند. البته جبائی به نحوی کلام نفسی را ثابت دانسته و آن را «خواطر» نامیده است که با حس شنوایی درک می‌شوند. صداهای بریده‌بریده که متکی به مخارج حروف است، کلام نیست و کلام همان حروف مقارن با اصوات است، نه خود صوت؛ ولی چون صوت شنیده می‌شود، این کلام نیز شنیده می‌شود (جوینی، ۱۴۰۵، ص ۱۰۹). اشاعره نیز بر این عقیده‌اند که کلام قدیم همان کلام قائم به نفس است، نه عبارات الفاظ و اشارات (بدوی، ۱۳۷۶، ص ۷۸۱).

متکلمان امامیه قول معتزله را بر حق می‌دانند و به کلام نفسی اشاعره اشکالاتی وارد می‌کنند. اول اینکه آنچه به در وقت شنیدن لفظ کلام به ذهن عَقْلًا سبقت می‌گیرد، همان معنایی است که معتزله بیان کردند و آن آواز مرکب از حروفی است که فهماننده معنایی باشد. از این رو کسی را که نمی‌تواند این صدا و حروف را ادا نماید، متکلم نمی‌گویند؛ مانند کسی که ساکت یا گنگ است و قدرت بر تکلم ندارد؛ گرچه در دلش هزار گونه سخن بگوید (حلی، ۱۳۷۶ الف، ص ۱۷).

دوم اینکه، آنچه اشاعره در تفسیر کلام ذکر کرده‌اند، قابل تصور نیست. علامه حلی می‌گوید اگر مراد این است که خداوند بر ایجاد این الفاظ و کلمات قدرت دارد، این به قدرت برمی‌گردد و اگر مراد این است که خداوند به معانی و مفاهیم این الفاظ عالم است، به علم خدا برمی‌گردد و شما (اشاعره) هیچ‌کدام را کلام نمی‌دانید. بقیه صفات هم صلاحیت ندارند مصدر چنان کلامی که شما مدعی شده‌اید، باشند. آنها باید مراد خود

را روشن کنند تا بتوانیم تصدیق یا تکذیب کنیم؛ چون تا چیزی تصور نشود، اثبات آن صحیح نیست. لذا ما قول معتزله را انتخاب می‌کنیم (همان؛ محمدی، ۱۳۷۸، ص ۱۳۶؛ لاهیجی، ۱۳۸۱، ص ۲۷۶).

۵-۱. دیدگاه علامه طباطبائی

علامه کلام را بنابر مشهور، صفت ذات دانسته و گفته‌اند: کلام در عرف انسان، لفظ دال بر مافی‌الضمیر انسان است و دلالت آن از نوع دلالت ذهنی است. بنابراین تعریف کلام امری اعتباری است و برای کسی که از چگونگی وضع الفاظ بر معانی مطلع باشد، دارای دلالت است و می‌تواند او را بر آنچه در ضمیر گوینده است، آگاه سازد. به همین جهت، آن را وجود لفظی معانی ذهنی شمرده‌اند. همان طور که معانی موجود در ذهن را وجود ذهنی و مصداق خارجی آن را وجود خارجی نامیده‌اند. علامه در ادامه می‌فرماید اگر اکنون یک موجود حقیقی، دلالت حقیقی بر امری حقیقی و غیر اعتباری داشته باشد - مانند معلول که با کمال وجودی خود، بر کمال برتر در علت خود دلالت دارد- قطعاً چنین موجودی شایسته‌تر است که کلام نامیده شود؛ چون وجودش اصیل و دلالتش کامل است. حال اگر موجودی دارای ذات بسیط باشد که همه کمالات وجودی در او به نحوی برتر و والاتر از هر چیز دیگر موجود شوند و با صفت تفصیلی خود که عین ذات اوست، کاشف از اجمال ذات مقدس خویش باشد - مانند حق تعالی- در آن صورت او از حیث ذات و صفاتی که در او عین ذات است، به معنای کامل کلمه، کلام خواهد بود که اجمال در او عین تفصیل است.

با این تحلیل علامه، کلام نیز به قدرت خداوند ارجاع داده می‌شود و ضرورتی ندارد آن را جدا از قدرت بدانیم. حال اگر سؤال شود چرا درباره صفات سمیع و بصیر چنین ارجاعی نیست، ایشان در پاسخ می‌فرماید: صفات سمیع و بصیر در قرآن مجید و سنت نبوی آمده است؛ لیکن در مورد کلام در کتاب خدا، جز به عنوان صفتی از صفات فعل چیزی نیامده است (۱۴۱۷، ص ۳۷۱-۳۷۳).

البته این سخن علامه که کلام را جزء صفت ذات می‌شمارند، با آنچه در کتاب شیعه در اسلام گفته‌اند،

متعارض است؛ چون در آنجا آمده:

شیعه دو صفت اراده و کلام را به معنایی که از لفظ آنها فهمیده می‌شود (اراده به معنای خواستن و کلام یعنی

کشف لفظی از معنای صفت فعل) می‌دانند و غالب اهل سنت، آنها را به معنای علم گرفته، صفت ذات

می‌شمارند (۱۳۷۴، ص ۱۲۸ و ۱۲۹).

وی برای تأیید قول شیعه و رد اعتقاد علمای اهل سنت، دو روایت نقل می‌کند. امام ششم می‌فرماید: «خدا

پیوسته در ذات خود عالم بود، در حالی که معلومی نبود و قادر بود، در حالی که مقدوری نبود.» راوی می‌گوید:

متکلم بود؟ امام می‌فرماید: «کلام حادث است. خدا بود و متکلم نبود و پس از آن کلام را احداث و ایجاد کرد»

(مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۱۴۷؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۱۲۸ و ۱۲۹ پاورقی)

وجه جمع و رفع تناقض ظاهری سخن علامه این است که اگر اراده و کلام را به معنای ظاهری لفظ بگیریم،

قطعاً صفت فعل خواهند بود؛ چون خداوند آنها را به مخلوق و موجود خود عنایت فرمود و اگر عطای او نبود،

نه موجود اراده‌ای داشت و نه کلامی از او صادر می‌گردید و اگر آن دو را از جنبه عدمی مبرا ساخته، به معنای

کمال وجودی اخذ کنیم و آن را به قدرت حق تعالی ارجاع دهیم، جزء صفات ذات خواهند بود و این نکته

اختصاص به اراده و کلام ندارد؛ بلکه شامل همه صفات کمال می‌گردد؛ چون همه کمالات وجودی در ذات

حق جمع است: «إن الواجب لذاته واجب لجميع جهاته» (خلیلی، ۱۳۸۲، ص ۲۲۳ و ۲۲۴).

۲. برهان بر اثبات کلام

برای اثبات کلام خداوند به دو وجه عقلی و نقلی استدلال شده است. قبلاً ثابت شد که جمیع ممکنات،

مقدور حق تعالی هستند (کبرای کلی) و ایجاد اصوات و حروف در اجسام امری ممکن است (صغرای بحث)

پس ایجاد کلام مقدر خداوند است و حال اینکه خداوند در خارج بالفعل متکلم است یا خیر، قرآن این معنا را اثبات کرده است که: «و کلم الله موسی تکلیماً» (نساء، ۱۶۴) (محمدی، ۱۳۷۸، ص ۱۳۷؛ حلی، ۱۳۷۶ الف، ص ۱۶ و ۱۷؛ السیوری الحلی، ۱۴۰۵، ص ۲۰۹).

۳. حدوث و قدم کلام خدا

اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم هجری از برخی لحاظ دارای اهمیت است. با شکست جناح عربی خلافت عباسی و روی کار آمدن مأمون، دوره‌ای در تاریخ کلام اسلامی آغاز شد که طی آن مجالات کلامی درباره کلام خدا - که از مدتی قبل شروع شده بود - به اوج خود رسید. مأمون با گرایش معتزلی خود، باعث رشد این فرقه شد و اعتقادات علما و قضات و عده‌ای دیگر از مردم درباره کلام خدا محل پرسش قرار گرفت. پرسش اصلی این محاکم درباره حدوث و قدم کلام خدا بود و مبنای امتحان نیز عقاید معتزله قرار گرفت. این دوره در تاریخ اسلام به عصر «محدث قرآن» معروف است. این اختلافات ناشی از آن بود که گروهی طرفدار حدوث کلام خدا و گروهی دیگر طرفدار قدم آن شدند. قومی گفتند اسلام هم شبیه مسیحیت است؛ زیرا مسلمانان هم مانند مسیحیان که عیسی را کلمه ازلی خدا می‌دانند، قرآن را کلمه‌الله و غیر مخلوق می‌پندارند. از این رو معتزله گفتند کلام خدا (قرآن) مخلوق است، نه قدیم و این موضوع یکی از مسائل مورد اتفاق معتزله است که ریشه‌ای یهودی دارد (شیخ‌الاسلامی، ۱۳۶۳، ص ۳۱ و ۳۲ و ۵۸؛ مشکور، ۱۳۶۸، ص ۱۷).

دو نظریه

در جهان اسلام دو عقیده در مورد کلام خدا وجود دارد: یکی قرآن را قدیم و ازلی و دیگری آن را مخلوق و حادث می‌داند. اشاعره می‌گویند: کلام نفسی قدیم است. حنابله می‌گویند: کلام خدا همین حروف و قدیم

است و معتزله هم گویند: کلام خدا همین حروف و اصوات و حادث است. غزالی که تابع مذهب اشعری است، عقیده خود را در این مورد چنین بیان می‌کند:

کلام خدای تعالی در مصاحف نوشته شده و در قلوب محفوظ است و با زبان قرائت می‌شود. اما کاغذ، مرکب، نوشتن، حروف و اصوات حادث هستند؛ زیرا اینها اجسام و اعراض در اجسام می‌باشند. اینکه ما می‌گوییم کلام خداوند در مصحف مکتوب است، منظور صفت قدیم خداست و لزومی ندارد ذات قدیم در مصحف باشد؛ مثلاً کلمه «نار» که در کتاب نوشته شده، لازم نیست خود ذات نار در کتاب حلول کند؛ زیرا اگر خود آتش در آن حلول کند، مصحف می‌سوزد و اگر کسی به کلمه آتش تلفظ نماید و خود آتش در زبان او باشد، هر آینه زبانش خواهد سوخت؛ بنابراین نار، جسم سوزاننده‌ای است و اصوات مقطع، مانند «نون» و «الف» و «راء» بر آن دلالت دارند. از این رو نار محرق، مدلول علیه است، نه نفس دلالت. هم‌چنین کلام قدیم که قائم به ذات خداست، مدلول است، نه ذات دلیل. حروف هم عبارتند از ادله که شرع برای ادله حرمت قائل شده است. بنابراین احترام مصحف واجب است؛ زیرا بر صفت خداوند دلالت دارد (شیخ‌الاسلامی، ۱۳۶۳، ص ۶۷؛ مشکور، ۱۳۶۸، ص ۱۷۶).

امام‌الحریمین ابوالمعالی جوینی که خود از پیروان مذهب اشعری و از اکابر متکلمان اشاعره است، در کتاب

الارشاد بحث مفصلی درباره صفت کلام کرده است:

کلام خداوند در مصاحف، مکتوب و در قلوب محفوظ است؛ ولی در مصحف حلول نکرده و قائم به قلب نیست. به عبارت دیگر، کتابت حادث است، ولی مفهوم آن قدیم است. کلام خداوند بر انبیا نازل شده، اما کلمه تنزیل یعنی انزال معنای فرود آمدن چیزی از بالا به پایین را ندارد؛ زیرا به معنای انتقال است و اختصاصی به اجسام دارد. منظور از انزال آن است که جبرئیل کلام خداوند را درک کرده و در حالی که در بالای هفت آسمان

قرار داشت، به زمین فرود آمد و آنچه را از کلام خداوند در سدره المنتهی فهمیده بود، به رسول خدا فهماند، بدون اینکه ذات کلام را نقل کرده باشد (۱۴۰۵، ص ۱۲۸ و ۱۳۰).

رأی اخیر جوینی موجب تعجب است؛ زیرا در هیچ یک از کتب کلامی اشاعره، نظیر آن وجود ندارد. برآیند عقیده وی در این خصوص آن است که جبرئیل معانی را نازل کرد، نه الفاظ را و از این عبارت استنباط می‌شود که الفاظ قرآن از پیامبر می‌باشد. البته خود جوینی به این نتیجه تصریح نکرده است. (شیخ الاسلامی، همان، ص ۶۸).

قاضی عبدالجبار که خود از طرفداران معتزله است، می‌گوید:

معتزله برآنند که قرآن کلام خدا و وحی اوست و مخلوق و حادث می‌باشد که خداوند آن را بر پیامبر نازل کرده تا دلیلی بر نبوت او باشد. همچنین خداوند آن را برای ما دلیلی بر احکام شرع قرار داد تا در حلال و حرام به آن مراجعه کنیم و بدین طریق بر ما واجب کرده است بر این مهم، سپاس گفته، به تسبیح و تقدیس او پردازیم. بنابراین آنچه امروز می‌شنویم و تلاوت می‌کنیم، هر چند در این حال از جانب خداوند پدید نیامده، حقیقتاً به خداوند نسبت داده می‌شود؛ چنان که وقتی امروز شعری از اشعار امرؤالقیس را می‌خوانیم، به او نسبت می‌دهیم، هر چند این (الفاظ و صدای خواندن) شعر در همین حال که می‌خوانیم، از جانب او حادث نمی‌شود (الهمذانی الاسدآبادی، ۱۴۲۲، ص ۳۵۷).

وی در رد نظریه کسانی که معتقدند قرآن قدیم است، همراه با خداوند چنین پاسخ می‌دهد: بعضی از بخش‌های قرآن بر بعضی از بخش‌های دیگر آن تقدم دارد و هر چیز که چنین خصوصیتی داشته باشد، نمی‌تواند قدیم باشد؛ زیرا قدیم آن است که غیر آن بر آن تقدم نداشته باشد. این مطلب به این بیان روشن می‌شود که می‌بینیم مثلاً در فرموده خداوند: «الحمد لله» همزه بر حرف لام و لام بر حرف حاء تقدم دارد و این قدم را ثابت نمی‌کند و چنین وصفی در همه قرآن وجود دارد. دلیل دیگر این است که قرآن شامل سوره‌هایی

جدا از هم و آیه‌هایی مجزاست و آغاز، پایان، نصف، ربع، سدس و سابع دارد و آنچه چنین وصفی داشته باشد، چگونه می‌تواند قدیم باشد؟ (همان، ص ۳۶۰)

وی سپس به نقل شبهات مخالفان (معتقدان به قدیم بودن قرآن) می‌پردازد:

۱. ثابت شده که قرآن دربر دارنده اسمای خداوند است و اسم و مسما حقیقت یک چیزند. پس باید قرآن همانند خداوند قدیم باشد. گفته‌اند: دلیل یکی بودن اسم و مسما هم آن است که آنگاه که کسی سوگندی می‌خورد و «تالله» و «والله» می‌گوید، اگر اسم و مسما یکی نباشند، چنین سوگندی که تنها نام خداست، سوگند به خدا نخواهد بود. عبدالجبار در پاسخ می‌گوید: اگر این دو در حقیقت یک چیز باشند، مستلزم آن خواهد بود که اگر کسی نام نجاستی را بر زبان آورد، او نیز به نجاست آلوده شود؛ در حالی که واقعیت چنین نیست. علاوه بر این، چگونه اسم و مسما می‌توانند یک چیز باشد، با آنکه اسم، عرض و مسما، جسم است؟!
۲. آنها همچنین به آیاتی از قرآن در این زمینه استناد کرده‌اند؛ از جمله: «الله الخلق والامر؛ خلق و امر از آن خداوند است» (اعراف، ۵۴) و گفته‌اند: خداوند در این آیه میان خلق و امر تفاوت گذشته و این خود دلیلی بر این حقیقت است که امر، غیر مخلوق (قدیم) می‌باشد. وی چنین استدلالی را باطل می‌داند؛ زیرا جدا کردن دو عنوان از یکدیگر، دلیل اختلاف و تفاوت جنس آن دو نمی‌شود و گواه این مطلب آن است که در قرآن آمده: «در آن (بهشت) میوه و خرما و انار است» (الرحمن، ۶۸) و میان میوه و انار تفاوت گذاشته شده؛ در حالی که انار نوعی از میوه است.

۳. از دیگر آیاتی که بدان استناد کرده‌اند این است که «الرحمن * علم القرآن * خلق الانسان» (الرحمن، ۱-۳)

و گفته‌اند: این آیه بر آن دلالت می‌کند که قرآن غیر مخلوق است؛ چه اینکه در مورد انسان از خلقت سخن گفته و قرآن را به چنین وصفی (مخلوق) متصف کرده است. قاضی در رد این استدلال نیز می‌گوید: لازم نیست اگر خداوند انسان را به این وصف (مخلوق) بخواند، آنچه جز اوست؛ مخلوق نباشد؛ اختصاص عنوانی

به چیزی هیچ دلالتی در مورد غیر آن ندارد. علاوه بر این، اگر ما به این آیه استدلال می‌کردیم، ساده‌تر به مطلوب خویش می‌رسیدیم؛ چه اینکه خداوند فرموده است: «قرآن را بیاموخت» و این در حالی است که تعلیم دادن، تنها در مورد آنچه حادث است، تصور می‌شود (الهدانی الأسد آبادی، ۱۴۲۲، ص ۳۶۷-۳۶۹).

پس معتزله کسانی را که منکر خلق قرآن بودند، به قدیم دانستن قرآن و از بین بردن وحدانیت خداوند متهم می‌کردند. ایشان بیمناک بودند که مبدا کسانی را که به ازلیت کلام خدا معتقد می‌شوند و بی‌خبران از اسلام را از فرق نصارا پندارند. از این‌رو با این رأی مبارزه کرده، معتقد شدند ازلی دانستن کلام خدا با توحیدی که از آن دفاع می‌کنند، منافات دارد. (الفاخوری، ۱۳۵۸، ص ۱۲۰).

در قرآن نیز آیاتی وجود دارد که بر حدوث کلام خدا دلالت دارند و بر آن تصریح می‌نمایند و دسته‌ای که معتقد به حدوث آن هستند، این آیات را دلیل اعتقاد خود می‌دانند (ر.ک: انبیا، ۲؛ حجر، ۹؛ زخرف، ۴۴).

علامه حلی (ره) نیز در باب حادی‌عشر، قول معتزله را بر حق می‌داند و بر آن پنج اقامه می‌کند که در اینجا به ذکر یک دلیل اکتفا می‌کنیم. خود خداوند در قرآن، کلام خویش را به حادث بودن توصیف کرده است: «ما یأتیه من ذکر من ربهم محدث الا استمعوه و هم یلعبون» (انبیا، ۲) و در جای دیگری می‌فرماید «انا نحن نزلنا الذکر و انا له لحافظون» (حجر، ۹). از جمع این دو آیه نتیجه می‌گیریم که «القرآن ذکر» (صغری) و «الذکر محدث» (کبری) «فالقرآن محدث» (نتیجه) (حلی، ۱۳۷۶ الف، ص ۱۸؛ محمدی، ۱۳۷۸، ص ۱۳۷).

موضع گیری شیعیان

شیعیان نیز به ابراز عقیده در مورد کلام خدا پرداختند. از برخی نوشته‌ها چنین برمی‌آید که ائمه (ع) اصحابشان را از پرداختن به این گونه مسائل منع می‌کردند و آن را یک جدال بیهوده و بحث انحرافی می‌دانستند. امام هشتم (ع) هنگام سؤال درباره قرآن می‌فرماید: «قرآن کلام خداست، از این پا فراتر ننهید و هدایت را در غیر

قرآن طلب نکنید تا گمراه نشوید» (ابن بابویه قمی، ۱۴۲۳، ص ۲۱۸، ح ۲) و نیز وقتی سلیمان بن جعفر از امام هفتم (ع) سؤال می‌کند که آیا قرآن مخلوق است یا نه، امام می‌فرماید: «من هیچ کدام را نمی‌گویم! من می‌گویم قرآن کلام خداست» (همان، ص ۱۱۹، ح ۵).

این دو روایت نشان می‌دهند پیشوایان ما از اظهار نظر صریح خودداری می‌کردند و مصلحت را در این می‌دیدند که با توصیف قرآن به کلام خدا بودن، به هر نوع پرسش خاتمه دهند؛ اما در مواردی که محیط برای بیان حقیقت آماده بود، ائمه آشکارا می‌فرمودند قرآن خالق نیست و تنها خالق خداست. امام هشتم (ع) برای برخی از شیعیان خود در بغداد پیامی فرستادند و چنین نوشتند:

به نام خدا بخشنده مهربان؛ خدا ما و شما را از فتنه حفظ کند و اگر این دعا مستجاب شود، چه نعمت بزرگی شامل انسان شده است و اگر مستجاب نشود، نتیجه آن هلاکت و نابودی است. ما نزاع در قرآن را نوعی بدعت می‌دانیم که در آن سؤال‌کننده و پاسخ‌دهنده شریکند؛ سؤال‌کننده چیزی را می‌خواهد که اهل آن نیست و پاسخ‌دهنده خود را در مورد چیزی که بر او واجب نیست، به زحمت می‌افکند. خالق جز خدای عزوجل نیست و غیر او همه مخلوق او هستند. قرآن کلام خداست و برای آن از پیش خود اسمی قرار مدهید که از گمراهان می‌شوید. خدا ما و شما را از کسانی قرار دهد که از پروردگار خود در پنهان ترسانند و از آخرت بیمناکند (همان ص ۲۱۸ و ۲۱۹، ح ۴).

امام در این روایت، حقیقتی را بیان کرده که ماسوی‌الله - که قرآن از جمله آن است - مخلوق خدا هستند و از طرفی هم اجازه نمی‌دهد بر قرآن نام مخلوق بگذاریم؛ بلکه باید به جای لفظ مخلوق، «محدث» بگوییم؛ زیرا چه بسا لفظ مخلوق به معنای مصنوع و ساخته بشری تفسیر شود. همان طور که در روایتی از امام صادق (ع) محدث بودن قرآن تأیید و غیر مخلوق بودن آن تبیین شده است (ر.ک مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۹، ص ۱۱۸).

۴. عدم تلازم بین حدوث قرآن و تاریخی بودن احکام

قدیم و حادث بودن قرآن، منشأ نظریه‌پردازی‌هایی شده است که تا زمان حاضر هم ادامه دارد. از جمله اینکه آیا احکام الهی مختص به زمان نزول قرآن است یا خیر؟ به عبارت دیگر، شریعت چگونه می‌تواند فراتاریخی باشد؟ این سؤال همیشه برای مردم بوده است که آیا ما باید به احکام صدر اسلام عمل کنیم؟

نظریه فضل الرحمان

فضل‌الرحمان از نظریه‌پردازان زمان حاضر و مسلمانی معتقد است که به دلیل درد دین داشتن و درصدد یافتن راه حل برای معضلات اجتماعی متناسب با شرایط متفاوت روزگار ما با سده‌های گذشته، بر ضرورت بازگشایی باب اجتهاد در فقه تأکید دارد (علمی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۰).

وی آموزه‌های دینی در حوزه جامعه را آن گونه که در صدر اسلام وجود داشت، به دو گروه تقسیم می‌کند. یکی، آموزه‌هایی چون فضیلت و عدالت که جنبه ارزشی دارند و از این رو هویتی فراتاریخی هستند. دوم، آموزه‌هایی دینی که جنبه اجتماعی یا اقتصادی و مانند اینها داشته، در قالب احکام اسلامی بیان شده‌اند. بنابراین با سپری شدن شرایط تاریخی صدر اسلام، به صورت یک واقعیت تاریخی درآمده و بر زمان‌های بعد قابل تطبیق نخواهند بود. بدین ترتیب وی با تفاوت گذاشتن بین این دو آموزه، توانست نظریه جدیدی برای به دست دادن روشی که بتوان مطابق شرایط متحول دنیای جدید نوسازی صورت داد، پی‌ریزی کند (همان ص ۷۸).

وی بر اساس تحلیلی که از آموزه‌های قرآنی به عمل آورد و آن را به دو گروه عام و فراتاریخی و خاص و تاریخی تقسیم کرد، درصدد تبیین روش استنباط احکام برای دوران متأخر از صدر اسلام برآمد و اجتهاد روش‌مند را حاصل دو حرکت توأم دانست: حرکت از شرایط فعلی به زمان قرآن و سپس بازگشت به زمان حاضر که نتیجه روش پیشنهادی وی، باز شدن باب اجتهاد و نوآوری در احکام خواهد بود. وی اجتهاد را چنین

معرفی می‌کند: تلاش برای فهم معنای یک متن یا حکم در زمان گذشته که دربرگیرنده یک قانون است و تغییر دادن آن با توسعه و بسط آن یا محدود ساختن مفاد آن (همان، ص ۸۵-۸۷).

وی با توجه به نظریه‌اش، مسأله ربا را این گونه توضیح می‌دهد: مسأله تحریم ربا یکی از مسلمات قرآنی است و قرآن کریم نظام مالی ربوی را تحریم کرده است؛ اما با این حال، نظام بانکی جدید گرچه بر اساس بهره استوار است، با نظام ربوی صدر اسلام متفاوت است. از این رو نمی‌توان حرمت آن را نتیجه گرفت؛ زیرا حذف ربای بانکی باعث ایجاد هرج و مرج در نظام مالی جامعه خواهد شد (همان، ص ۹۴-۹۶). وی همچنین می‌گوید: در صدر اسلام، دزدی صرفاً تجاوز به حریم مالی افراد نبوده است؛ بلکه به نوعی تجاوز به آبرو و شرف افراد نیز شمرده می‌شده است. از این رو مجازات آن در قرآن کریم چنین سخت و سنگین معرفی شده است؛ اما در زمان حاضر که دزدی فقط جنبه اقتصادی دارد، حکم آن نیز باید تغییر کند (همان، ص ۱۰۰).

یکی از مبانی کلامی که فضل‌الرحمان برای اثبات نظریه‌اش به کار می‌گیرد، بحث حدود و قدم قرآن است تا از طریق آن تاریخی بودن آموزه‌های قرآنی را توجیه کند. از نظر وی، قول به قدم قرآن، زمینه را فراهم می‌آورد تا چنین نتیجه‌گیری شود که چون قرآن قدیم است، پس آموزه‌های آن جنبه فراتاریخی دارند و این خود به منزله بستن باب اجتهاد و عقیم گشتن فقه از هر گونه نوآوری خواهد شد. در صورتی که قرآن حادث است و آموزه‌های آن تاریخی‌اند. اینکه قرآن نه به صورت یک کتاب، بلکه به صورت تدریجی نازل شده است و اینکه بعضی از آیات آن ناظر به بعضی دیگر از آیات آن است، نشانگر حدود قرآن کریم و نافی قول به قدم آن می‌باشد. از همین رو در آیات قرآن کریم، شاهد انعکاس علایق، نگرانی‌ها، مسائل روز و مشکلات و حوادث جامعه صدر اسلام هستیم و این خود شاهد گویایی است که قرآن کریم منعکس‌کننده و پاسخ‌دهنده شرایط تاریخی و سؤالات زمان خود بوده است (همان ص ۸۴ و ۸۵).

بررسی دیدگاه فضل‌الرحمان

از نظر، چون قرآن حادث است، پس احکام آن نیز تاریخی بوده، ثبات ندارند. گره زدن بحث ثبات و تغییر به مسأله حدوث و قدم قرآن، یک اشتباه فاحش در نظریه فضل‌الرحمان است. بحث حدوث و قدم قرآن از مباحث فرعی بحث اسما و صفات الهی است. معتزله قائل بودند کلام فعلی از افعال الهی است و اشاعره قائل به صفت ذات بودن کلام بودند. در هر حال، چه کلام الهی صفت ذات باشد چه صفت فعل و چه قرآن حادث باشد چه قدیم، این ارتباطی با تاریخی بودن یا نبودن احکام قرآنی ندارد. همان طور که شیعه در این مسأله، قائل به حدوث قرآن کریم و تاریخی نبودن احکام آن است. ظاهراً منشأ اشتباه، تعلیل فراتاریخی بودن احکام قرآنی به قدیم بودن آن از سوی فقهای اهل سنت است و این گروه با این دلیل به نفی امکان نسخ قرآن به وسیله سنت و نیز جاودانه نبودن احکام آن پرداختند (همان ص ۱۰۱-۱۰۳).

اینکه فضل‌الرحمان الفاظ قرآن را بازتاب شرایط تاریخی روزگار پیامبر می‌داند، هم پیش از او و هم پس از او تکرار شده است. با این همه، در میان سخنان آنان چیزی جز ابداع احتمال دیده نمی‌شود و صرف ابداع احتمال، دلیل درستی این تفاسیر نیست؛ بلکه از جمله ویژگی‌های یک تفسیر درست، سازگاری آن با دیگر معارف دینی و اصول قطعی عقلانی است و این نظریه در مخالفت با تصریح آیات قرآن کریم است. همچنین احادیث متعددی که در این زمینه وارد شده، نص در این هستند که الفاظ قرآن کریم، نه برخاسته از ذهن پیامبر، بلکه عین وحی الهی است (همان ص ۱۰۳ و ۱۰۴).

جاودانگی احکام نیز به دلایل مختلف اثبات شده است. در یک تقسیم‌بندی کلی، احکام اسلامی از حیث شمول آن بر مکلفان، به دو گروه تقسیم می‌شوند: اول مواردی که به طور قطعی مشخص باشد حکمی جنبه شخصی یا تاریخی داشته و مقید به زمان خاصی بوده باشد، مانند نهی پیامبر اکرم (ص) از اکل اسب و قاطر که مربوط به غزوه خیبر بود و سبب ضعف امکانات مسلمانان می‌شد. دوم، مواردی است که به طور قطعی مشخص باشد حکمی به صورت عام و برای همه زمان‌ها و مکان‌ها صادر شده است، مانند خطابات قرآنی که با

«یا ایها الذین آمنوا» حکمی را وضع کرده است. در هر حال، مواردی که به طور قطعی حکم مشخص باشد، اختلافی نخواهد بود. مشکل در مواردی است که به طور قطعی مشخص نیست حکم به نحو قضیه حقیقه است یا شخصیه و خارجیه. اصولیان در این موارد می‌گویند اصل در مقام تشریح، حقیقت بودن یا فراتاریخی بودن حکم مورد نظر است. علاوه بر این، در روایات مختلفی به فراتاریخی بودن احکام و عدم اختصاص آن به زمان پیامبر(ص) اشاره شده است (همان، ص ۱۰۴ و ۱۰۵).

نتیجه

در مورد کلام خداوند، اقوال مختلفی وجود دارد و امامیه در این میان، قول معتزله را بر حق می‌داند که ماهیت کلام خداوند متعال همان حروف منظوم و اصوات مقطعه است که خداوند در اجسام ایجاد می‌کند، به نحوی که معنای آن فهمیده می‌شود این کلام صفت فعل است. اینکه اشاعره کلام را به دو قسم لفظی و نفسی تقسیم می‌کنند و اولی را حادث و دومی را قدیم و قائم به ذات واجب می‌دانند، نامعقول است؛ زیرا کلام نفسی یا عبارت است از تخیل الفاظ که درباره خدا روا نیست و یا همان علم به مدلولات و معانی الفاظ و عبارات (صفت علم) است که فعل خداست. از طرفی، چون می‌توان با مبرا ساختن جنبه‌های عدمی، صفت فعل را به قدرت ارجاع داد، صفت کلام جزء صفات ذات نیز خواهد بود؛ چون همه کمالات وجودی در ذات خدا جمع است. در این میان، سخن حکما و عرفا زیباست که سراسر هستی را کلمات خداوند می‌دانند که با زبان تکوین از کمال نامتناهی و علم و قدرت نامحدود الهی حکایت می‌کنند. در هر صورت با اعتقاد به اینکه کلام، فعل خداست، قهراً حدوث آن نیز ثابت خواهد شد؛ ولی باید از توصیف کلام خدا به مخلوق بودن خودداری کنیم و به جای آن بگوییم محدث است؛ زیرا چه بسا لفظ مخلوق به سبب ابهامی که دارد، به معنای ساخته

بشری نیز تفسیر گردد؛ و همچنان که امامیه با پیروی از ائمه(ع) قرآن را حادث و کلام خدا معرفی می‌کنند و

احکام آن را نیز به دلیل علم و قدرت خداوند، فراتاریخی می‌دانند.

فهرست منابع

۱. قرآن.
۲. نهج البلاغه.
۳. بدوی ، عبدالرحمن (۱۳۷۴)، تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام ، ترجمه حسین صابری، ج ۱، مشهد: آستان قدس رضوی.
۴. تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر (بی تا)، شرح العقائد النفسیه، تحقیق و تعلیق محمد عدنان درویش، بی جا، بی نا.
۵. جوینی، ابی المعالی عبدالملک (۱۴۰۵)، کتاب الارشاد الی قواطع الادله فی اصول اعتقاد ، تحقیق اسعد تمیم، بیروت: موسسه الکتب الثقافه.
۶. حسینی شهرستانی، محمد علی (۱۳۴۱) الجامع فی ترجمه النافع فی شرح باب حادی عشر، تهران: مرکز نشر کتاب.
۷. حلّی، حسن بن یوسف (۱۳۷۶ الف)، باب حادی عشر، مع شرحیه لمقداد بن عبدالله السیوری ولابی الفتح بن مخدوم الحسینی، تحقیق مهدی محقق، مشهد: آستان قدس رضوی.
۸. ----- (۱۳۷۶ ب)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد ، ترجمه و شرح فارسی ابوالحسن شعرانی، تهران: کتابفروشی اسلامی.
۹. خلیلی، مصطفی (۱۳۸۲)، اندیشه‌های کلامی علامه طباطبایی ، قم: دفتر تنظیم و نشر آثار علامه طباطبایی.

۱۰. السیوری الحلّی، جمال الدین مقداد (۱۴۰۵) *ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين* ، تحقیق سید مهدی الرجائی، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۱۱. شیخ الإسلامی، اسعد (۱۳۶۳)، *تحقیقی در مسائل کلامی از نظر متکلمان اشعری و معتزله* ، تهران: امیر کبیر.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۰)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، ج ۷، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۳. ابن بابویه قمی، محمد بن علی بن الحسین (۱۴۲۳). *التوحید*، تحقیق سید هاشم حسینی طهرانی، قم: موسسه نشر اسلامی.
۱۴. طباطبائی، محمد حسین (۱۳۷۴)، *شیعه در اسلام*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۵. ----- (۱۴۱۷)، *نهایه الحکمه*، تحقیق و تعلیق عباس علی سبزواری، قم: مرکز نشر اسلامی.
۱۶. علمی، محمد جعفر (۱۳۸۶)، «بررسی و نقد نظریه فضل الرحمان در بازسازی اجتهاد در دین»، فصلنامه علوم سیاسی، سال دهم، شماره ۳۷، بهار ماه.
۱۷. الفاخوری، حنا و الخلیل الجر (۱۳۵۸)، *تاریخ فلسفه در جهان اسلام*، عبدالمحمد آیتی، تهران: انتشارات زمان.
۱۸. لاهیجی، عبدالرزاق بن علی (۱۳۸۱)، *گوهر مراد*، مقدمه زین العابدین قربانی لاهیجی، تهران: سایه.
۱۹. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳) *بحار الأنوار الجامعه للدرر الخبر الاثمه الأطهار*، ج ۲ و ۸۹، بیروت: موسسه الوفاء.
۲۰. محمدی، علی (۱۳۷۸)، *شرح کشف المراد*، قم: دارالفکر.
۲۱. مشکور، محمد جواد (۱۳۶۸)، *سیر کلام در فرق اسلام*، تهران: شرق.

٢٢. الهداني الاسد آبادي، عبدالجبار بن احمد (١٤٢٢)، شرح الأصول الخمسة، تعليق امام احمد بن الحسين

بن ابي هاشم، بيروت: دارأحياء التراث العربي.