

قرآن کریم؛ مخلوق با واسطه یا بی واسطه؟

حسام امامی دانالو*

دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران

محمدحسین بیات**

استاد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۵/۰۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۸/۱۶)

چکیده

تحلیل فلسفی وحی و تکلم الهی، یکی از ضرورت‌های دینی است. بشری بودن الفاظ قرآن کریم، انگاره‌ای است که حداقل از قرن سوم هجری، برای تبیین نحوه خلق قرآن کریم طرح شده است. برخی معاصران همچون سروش و... برآنند که با توجه به اصل «سنخیت»، ممکن نیست قرآن مخلوق بی واسطه خداوند باشد؛ بلکه باید قرآن کریم را از طریق و به واسطه پیامبر اکرم (ص)، به خداوند نسبت داد. از این رو، پس از تبیین نحوه تمسک او به اصل سنخیت، برداشت‌اش از این قاعده تحلیل و نقد شده است. این مسئله در فلسفه، ذیل عنوان ربط حادث به قدیم بررسی می‌شود و فلاسفه از دیرباز راه‌حل‌هایی برای تبیین آن ارائه کرده‌اند. به طوری که اصل سنخیت مانع از الهی دانستن الفاظ قرآن کریم نیست و با توجه به مبانی فلسفی سروش و کسانی مانند او که بیشتر برآمده از فلسفه صدراست، از جمله مبانی وحدت تشکیکی وجود، می‌توان به دست آورد که پذیرش اصل سنخیت و بساطت ذات‌الزومه‌ای با بشری بودن الفاظ قرآن کریم ندارد و ضمن پذیرش آنها، همچنان الفاظ قرآن کریم را می‌توان مخلوق بی واسطه خداوند دانست.

واژگان کلیدی: بشری بودن الفاظ قرآن، اصل سنخیت، تجلی الهی، وحی کلامی، الفاظ قرآن.

* نویسنده مسئول (E-mail: hesam.e.danaloo@gmail.com)

** E-mail: dr.bayat60@yahoo.com

بیان مسئله

به رغم این که اکثر مسلمانان، لفظ و معنای قرآن کریم را الهی و مخلوق خداوند می دانند؛ اما در این میان هستند کسانی که الفاظ قرآن کریم را بشری و برآمده از وجود پاک پیامبر اکرم (ص) می دانند. این رویکرد در دوران معاصر، بیش از گذشته، مورد توجه نواندیشان مسلمان قرار گرفته و در میان آثاری که به زبان فارسی منتشر شده است، بیشتر از همه، در آثار دکتر سروش به چشم می خورد. از سخنان قائلان به بشری بودن الفاظ، چنین برمی آید که آنان، برای گریز از حل و توجیه ماهیت وحی و تکلم الهی به آن تمسک کرده اند؛ چنان که دکتر سروش می نویسد: «کلام باری را عین کلام پیامبر دانستن، بهترین راه برای حل مشکلات کلامی تکلم باری است» (سروش، ۱۳۷۸ ش: ۱۴) و در جای دیگر می نویسد: «مگر سخن گفتن خداوند راهی دیگر هم دارد؟ شما اگر راه حل دیگری برای تبیین معضل سخن گفتن خدا دارید بیان بفرمایید» (سروش، ۱۳۸۶ ش: مقاله بشر و بشیر). با این حال، گاه نیز سعی کرده اند دیدگاه خود را با استفاده از قواعد فلسفی و استناد به آیات قرآن کریم مستدل کنند. آیاتی نظیر ﴿مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ (الانفال/۱۷) و ﴿قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾ (التوبة/۱۴) استناد کرده اند. توضیح آن که در این آیات، افعالی از بندگان به خداوند نسبت داده شده و آنان به نوعی آلت دست خداوند معرفی شده اند و قائلان به بشری بودن متن قرآن در گام نخست به ناهمگونی آیات قرآن کریم از جهت بلاغی و شمول آنها بر ناسخ و منسوخ اشاره می کنند و سپس در گام دوم با تمسک به اصول فلسفی همچون اصل سنخیت، علیت و ضرورت، چنین تبیین می کنند که الفاظ قرآن کریم را نمی توان مستقیماً و بی واسطه به خداوند نسبت داد؛ زیرا قرآن کریم دارای ناسخ و منسوخ، فراز و فرود زیبایی های بلاغی و... است و باید واسطه ای در میان باشد تا خداوند همان طور که در آیات مذکور افعال

خود را از طریق دیگران انجام می‌دهد سخن خود را نیز از طریق او تبیین کند و با مخاطبان سخن بگوید! و این پیامبر اکرم^(ص) بوده که به معانی بی‌صورت، لباس الفاظ پوشانده است. از این رو، پژوهش حاضر بر آن است تا صحت استناد به آیات مذکور و اصول فلسفی را ارزیابی کند. در این پژوهش، روش گردآوری مطالب، کتابخانه‌ای است و در نحوه استناد داده‌ها، از روش اسنادی و در تجزیه و تحلیل مطالب، از روش تحلیل محتوایی از نوع توصیفی تحلیلی پیروی شده است. شایان ذکر است در این باب، تاکنون مقالاتی به رشته تحریر درآمده است که در هیچ‌یک از آنها اصول فلسفی مذکور مورد توجه قرار نگرفته است و مستمسک قرار داده نشده. نظیر نقش پیامبر^(ص) در وحی نوشته محمدحسن قدردان قراملکی که نویسنده در آن - به گفته خود - «می‌کوشد دیدگاه سنتی مشهور [= نقش قابل از سنخ تکوینی] و دیدگاه فیلسوفان و عارفان را جمع کند و آن دو را با مبانی قرآنی و روایی تطبیق دهد» (قدردان قراملکی، ۱۳۸۷ش: ۵۱-۷۰). تعارض آیات و روایات با گمانه خلق الفاظ قرآن از سوی پیامبر اکرم^(ص)، نوشته «عبدلهادی فقهی‌زاده» و «مصطفی آذرخشی» که در آن، آیات و روایاتی که در نقطه مقابل انگاره بشری بودن الفاظ قرآن کریم قرار دارند معرفی، دسته‌بندی و تبیین شده‌اند (ر.ک؛ فقه‌زاده و آذرخشی، ۱۳۸۸ش: ۱۲۱-۱۵۲). نقد و بررسی دیدگاه‌های مختلف در خصوص وحیانی بودن الفاظ قرآن کریم، نوشته «محمد شیبانی» که در آن، نخست مفهوم وحی و تفاوت آن با تجربه دینی، سپس پیامدهای غیروحیانی بودن الفاظ قرآن کریم تبیین شده و معتقد است: «طرفداران دیدگاه مذکور [= بشری بودن الفاظ] برای اثبات مدّعی خود به هیچ دلیل منطقی تمسک نجسته و تنها به طرح ادعای خود بسنده کرده‌اند» (شیبانی، ۱۳۹۵ش: ۲۵-۴۵). مقاله «فاعلیت خداوند در معجزات» نوشته علی ربانی گلپایگانی که در آن، به معجزات و دیدگاه اشاعره، فلاسفه و متکلمان عدلیه اشاره شده است که ضمن رد و نادرست دانستن دو دیدگاه نخست (= اشاعره و فلاسفه) بر دیدگاه

متکلمان عدلیه تأکید شده است. جالب آن که ربانی می نویسد: «از دیدگاه فلاسفه اسلامی، صدور بی واسطه معجزات از خداوند محال است. لذا [از منظر فلاسفه] معجزه، فعل پیامبر است که با قدرت و عنایت الهی واقع می شود» (ربانی، ۱۳۹۲ش: ۱۹-۴۲).

صورت استناد قائلان به بشری بودن الفاظ به آیات قرآن کریم و اصول و مبانی فلسفی

براساس اصل «علیت»، هیچ معلولی، بدون علت تحقق نمی یابد و براساس اصل «ضرورت» - که از تحلیل مفهوم علت، به دست می آید - اگر علت یک پدیده به شکل تام، به وجود آید و درعین حال، هیچ مانعی نیز بر سر راه پدید آمدن معلول آن نباشد، آنگاه وجود معلول قطعی خواهد بود. از سوی دیگر، بنابر اصل «سنخیت»، میان علت و معلولش ارتباطی خاص وجود دارد که آن معلول را به علتش اختصاص می دهد. به نحوی که آن ارتباط مانع از پدید آمدن آن معلول از هر علتی می شود؛ یعنی مثلاً حرارت را آتش و برودت را یخ به وجود می آورد. از این ارتباط با عناوینی نظیر «سنخیت»، «خصوصیت»، «مناسبت» و «ملایمت» یاد شده است (ر.ک؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۲: ۲۰۵؛ آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۱: ۳۰۶؛ فخر رازی، ۱۹۸۶م، ج ۱: ۳۳۶؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۵ش: ۱۵۸). به این معنا که هر آنچه معلول، از صفات کمالی دارد، به طریق اولی باید در علت نیز باشد و این سنخیت و مناسبت، بین علت و معلول، واقعی و تکوینی است، تا در نتیجه، هر معلول دارای علتی خاص باشد؛ یعنی اگر معلول دارای وصف کمالی حیات است، به طریق اولی علت آن هم دارای وصف حیات است.

بر پایه این اصل، خداوند نیز علتی است و معلول خاص خود را دارد و هر معلولی از او بر نمی آید و اگر معلول او حیات دارد به طریق اولی او نیز حی است. «اصل سنخیت» زیربنای برخی از قواعد فلسفی از جمله قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» و «فاقد

الشیء لایکون معطی الشیء» است. دکتر سروش، در نوشته‌های خود به اصل «سنخیت» تمسک می‌کند: «مطابق تصویر من، هر میوه‌ای از هر درختی بر نمی‌خیزد. درخت سیب فقط سیب می‌دهد نه آلبالو و اشعریث محض است اگر بگوییم از هر درختی هر میوه‌ای را می‌توان انتظار برد» (سروش، ۱۳۸۶ش، مقاله بشر و بشیر)، و در پاسخ به اشکالات طرح شده به دیدگاه خود، با قبول اصل «علیت» و با استفاده از اصل «سنخیت» می‌افزاید: «تجدد ارادات هم در مورد باری تعالی فرض محالی است. خداوند چون معرض حوادث واقع نمی‌شود و تغییر نمی‌کند، نمی‌تواند هر دم اراده‌ای بکند و تصمیمی بگیرد [...] بنا بر حکمت اسلامی، افعال الهی مسبوق و معلل به اغراض نیست و در جای خود مدلل شده است که محال است باری تعالی برای رسیدن به غرضی و هدفی کاری بکند. او فاعل بالقصد نیست. این که گاه‌گاه اراده تازه‌ای بکند و آیه تازه‌ای را برای تحصیل غرضی و توضیح مطلبی یا ایجاب و تحریمی نازل کند، از اشد محالات است [...] حل همه این معضلات بدین است که نفس نیرومند و مؤید پیامبر را فاعل اراده‌ها و صاحب اغراض و خالق آیات و جاعل احکام بدانیم [...] سخن او سخن خداوند است و قرآن معجزه اوست. نظام همبسته و بی‌رخنه هستی و نسبت فاعلی و معیت قیومیه خداوند با ممکنات و جریان علیت در عظام و عروق موجودات، جایی برای رابطه قراردادی و اعتباری و انسانی پادشاه و پیک باقی نمی‌گذارد» (سروش، ۱۳۸۷ش، مقاله طوطی و زنبور). بر این اساس و با توجه به اصل سنخیت، ممکن نیست خداوند قرآن کریم را به صورت بی‌واسطه خلق کند تا آن را مخلوق مباشر خداوند بدانیم؛ زیرا قرآن کریم، دارای ناسخ و منسوخ است و به تدریج و بنا بر اغراض خاص نازل شده است و در صورت خلق بی‌واسطه قرآن از سوی خداوند، او نیز لزوماً متغیر و محدود خواهد بود و این نحوه انتساب، خداوند را مرگب و در نتیجه، ناپایدار می‌کند. تا جایی که برخی برآند که «این که در عالم طبیعت فعلی به نحو مباشر به خداوند نسبت داده شود، براساس مبانی فلسفی قابل تبیین نیست» (ملابری،

۱۳۹۳ش: ۲۵۸). لذا برخی از دانشمندان، برای رفع این اشکال، منکر خلق مستقیم و مباشر قرآن کریم از سوی خداوند می‌شوند و آن را بشری می‌دانند. به این صورت که قرآن کریم مخلوق خداوند است؛ اما با واسطه‌هایی از جمله پیامبر اکرم (ص) یعنی الفاظ قرآن کریم کاملاً بشری و برآمده از وجود پاک پیامبر اکرم (ص) است و محدود به اوست. اما باید دانست هر چند دکتر سروش سعی کرده است از حکمت متعالیه و عرفان استفاده کند تا دیدگاه خود را اثبات کند، ولی نتیجه‌گیری او ناصحیح است.

نقد دیدگاه بشری بودن الفاظ قرآن کریم

دیدگاه بشری بودن الفاظ قرآن کریم، از دو جهت قابل تأمل است. نخست، مبانی، یعنی اصل علیت و سنخیت، که ریشه و زیربنای بشری بودن الفاظ قرآن کریم را شکل می‌دهد. دوم، صورت‌بندی دیدگاه که پس از پذیرش اصل سنخیت شکل گرفته است؛ یعنی با توجه به این که قائلان به بشری بودن الفاظ قرآن کریم به اصل سنخیت تمسک کرده‌اند، باید دید که آیا با پذیرش اصل سنخیت، لزوماً قرآن کریم مخلوقی غیرمباشر برای خداوند است؟ یا همچنان می‌توان آن را مخلوق مباشر خداوند دانست؟

پیشینه و گستره بشری بودن الفاظ قرآن کریم

دیدگاه بشری بودن الفاظ قرآن کریم از قرن سوم و هم‌زمان با گسترش مناظرات کلامی وجود داشته است. بدرالدین زرکشی (م. ۷۹۴ق.) در *البرهان فی علوم القرآن* گزارش کرده است که «ابوليث سمرقندی» (م. ۳۷۳ق.) درباره چستی ماهیت وحی سه دیدگاه گزارش کرده است. او چنین می‌نویسد: «دیدگاه نخست این که لفظ و معنا، از جانب خداوند است. دیدگاه دوم این که جبرئیل (ع) فقط معانی را بر پیامبر اکرم (ص) نازل می‌کرد و خود پیامبر، به آنها شکل عربی می‌داد و دیدگاه سوم این که، جبرئیل (ع) معانی

را دریافت و خود جبرئیل^(ع) به آنها شکل عربی می‌داد» (زرکشی، ۱۴۱۰ق.، ج ۱: ۳۲۳). دیدگاه دوم در گزارش زرکشی همان بشری بودن الفاظ است که «ماتریدی» (م ۳۳۳ ق.) آن را به باطنیان نسبت می‌دهد: «و الباطنیه یقولون: أنزله علی رسوله کالخیال غیر موصوف بلسان، ثم إن رسولہ أدّاه بلسانه العربی المبین أی: بینہ» (ماتریدی، ۱۴۲۶ق.، ج ۸: ۸۵)؛ (باطنیه می‌گویند: خداوند قرآن را مانند خیال بر رسولش نازل کرد که در قالب زبان خاصی نیست، آنگاه رسول خدا آن را به زبان عربی روشن اظهار کرد؛ یعنی بیان کرد). لذا این دیدگاه حداقل از قرن چهارم هجری وجود داشته است و با توجه به این، پیشینه دیدگاه مذکور به قرن سوم هجری می‌رسد. متکلمان دیگری نظیر «معمربن عباد سلمی» (م. ۲۱۵-۲۲۰ق.) در مخلوقِ مباشرِ خداوند بودن معجزات، تردید کرده‌اند. «ابومنصور بغدادی» (م. ۴۲۹ق.) درباره او می‌نویسد: «اکثر معجزات، فعل خداوند است که کس دیگری قادر به آنها نیست؛ مانند زنده کردن مُردگان و شفای کوری مادرزاد و شفای پیسی و تبدیل عصا به اژدها و شکافته شدن دریا و موارد دیگری از این دست؛ اما مُعمر، عالم و استاد قدری‌ها، چنین تصور کرده است که معجزات فعل خداوند نیستند؛ زیرا او چنین گفته است:

«خداوند اجسام را آفرید. اجسام نیز اعراض را در نفس خود پدید آوردند و معجزه، حدوثِ جسم نیست [تا در نتیجه فعل خداوند باشد؛ بلکه] اعجاز فقط صورتی در جسم است که قرار گرفتن جسم در آن حالت معمول و بر وفق عادت نبوده است. [بنابراین] معجزه، حصول نوعی از اعراض در خودِ جسم است و اعراض فعل خداوند نیست و از همین رو، معجزات فعل خداوند نیستند» (بغدادی، ۲۰۰۳م.: ۱۴۲-۱۴۳).

این بیان نشان می‌دهد که از منظر برخی متکلمان همچون «معر» نیز قرآن کریم را نمی‌توان فعل و سخن خداوند دانست. برخی نیز آن را به «عبدالله بن محمد بن کلاب القطان» (م. ۲۴۱ ق.) از متکلمان اهل سنت نسبت داده‌اند (ر.ک؛ اشعری، ۱۴۰۰ ق.: ۵۸۴).

ابن ندیم، توضیح می‌دهد که «عبدالله بن محمد بن کلاب القطان» با «عباد بن سلمان»^۱ مناظره‌های کلامی داشته است و «عباد» دائماً می‌گفته که «ابن کلاب» به خاطر داشتن چنین اعتقادی، نصرانی است. همچنین ابن ندیم از «ابوالعباس البغوی» نقل می‌کند که با «فیثون» النصرانی، در جانب غربی «دار الروم» سخن می‌گفته است تا جایی که «بغوی» از «فیثون» درباره «ابن کلاب» پرسیده و «فیثون» جواب داده است که: «خدا او را رحمت کند، دائماً می‌آمد و در آن گوشه می‌نشست (در حالی که به گوشه‌ای از کلیسا اشاره می‌کرد) و او این سخن را از من آموخت» (ابن ندیم، بی تا: ۲۳۰)؛ بنابراین می‌توان ریشه باور به بشری بودن الفاظ قرآن کریم و تزریق آن در باورهای مسلمانان را در تلاش‌های مسیحیان جست‌وجو کرد. در پاسخ به این باور، برخی متفکران، گاه اصل سنخیت را رد کرده‌اند، (ر.ک؛ فخر رازی، ۱۴۱۱ ق.، ج ۱: ۴۶۶؛ جعفری، ۱۳۶۶ ش، ۹۹-۱۵۰)؛ اما فرض پژوهش حاضر بر پذیرش این اصل و عدم تردید درباره آن است. چنان‌که اصل سنخیت یکی از مبانی دیدگاه بشری بودن الفاظ قرآن کریم است و این اصل در آثار فلاسفه‌ای همچون افلوطین (م. ۲۷۰ م.) به چشم می‌خورد (ر.ک؛ افلوطین، ۱۴۱۳ ق.: ۲۱۸)، که نشان از قدمت توجه به آن دارد. در آثار فلاسفه مسلمان نیز به این اصل اشاره شده است (برای مثال، ر.ک؛ ابن سینا، ۱۳۷۵ ش: ۱۰۸؛ صدرالمتألهین ۱۹۸۱ م.، ج ۷: ۲۰۴ و ج ۸: ۶۱)، و از همین رو، این بخش از سخن قائلان به بشری بودن الفاظ قرآن کریم که گفته‌اند باید قرآن کریم با علتش سنخیت داشته باشد، سخن درستی است، بلکه اصل اشکال در دو مسئله فلسفی یعنی ربط بین حادث و قدیم و ربط متغیر به ثابت است.

برای هر حادثه‌ای که رخ می‌دهد، می‌توان دو دسته از علل را تصور کرد: ۱- علل قریب و ۲- علل بعید که مجموعه این علت‌ها، «علت تامه» را شکل می‌دهند. همچنین علل حوادث، از جهت اثربخشی به دو نوع: ۱- مؤثر و ۲- معده تقسیم می‌شود. علت مؤثر، فیض را ایجاد می‌کند و علت معده، مستعد را برای دریافت فیض آماده می‌کند و اثری در خود معلول ندارند، بلکه فقط ماده معلول را به موقعیت مورد نظر نزدیک می‌کند (ر.ک؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶ش، ۲- ۵: ۴۶۲) در فلسفه درباره «علت تام»، اصلی وجود دارد و آن این‌که: هر معلولی دارای علت تامی است و به محض به وجود آمدنش، معلول نیز به وجود خواهد آمد (= متی وجدت العلة وجد المعلول) و عکس آن، یعنی هرگاه معلول وجود داشته باشد، ناگزیر علت تامه آن هم وجود یافته است. (= متی وجد المعلول وجدت العلة) (ر.ک؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۱۳۲؛ ابن‌رشد، ۱۳۷۷ش، ج ۲: ۷۲۷؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۲: ۱۳۱). علت تام به معنای مجموع علل مؤثر و معده، مقارن با معلول است.

اگر خداوند متعال علت قریب باشد که علت تام‌الفاعلیه است، آنگاه حوادث نیز قدیم خواهند بود و این منجر به اشکال دیگری می‌شود و آن عبارت است از تعدد قدما، زیرا در غیر این صورت، معلول از علت خود تخلف می‌کند که خلاف فرض و ضرورتاً محال است. از همین‌رو، فاعل قریب و علت تام حوادث نمی‌تواند، موجودی مجرد باشد. از طرف دیگر، وجود حوادث به وجود برخی شرایط و نبود برخی موانع محتاج است که در جای خود سبب می‌شود علت تامه حوادث را علاوه بر مبادی مجرد و فاعل تام، علل قریب دیگری بدانیم که آن علل قریب حادث خواهند بود. اشکال متوجه همین علل قریب و حادث حوادث است که به دلیل حادث بودن، نیاز به علتی حادث دارند و همین‌طور این سلسله ادامه می‌یابد و به تسلسل می‌انجامد که محال و باطل است. در اینجا ملاصدرا می‌گوید: «لقائل أن يقول إذا كان وجود كل متجدد مسبوقا بوجود متجدد آخر يكون علة تجده فالكلام عائد في تجدد علته و هكذا في تجدد علة علته فيؤدي ذلك إما

إلى التسلسل أو الدور أو إلى التغير في ذات المبدأ الأول تعالى عن ذلك علوا كبيرا» (صدر المتألهين، ۱۹۸۱ م، ج ۲: ۱۳۱)؛ یعنی (اگر کسی بگوید: وقتی که وجود هر معلول متجددی مسبوق به وجود متجدد دیگری باشد که علت تجدد آن است، سخن در علت تجدد علت آن و همچنین در تجدد علت آن از سر گرفته می‌شود و این امر یا به تسلسل می‌انجامد یا دور یا تغییر در ذات مبدأ اول و خداوند که بسیار برتر و منزّه از آن است!).

ربط بین حادث و قدیم و ربط متغیر به ثابت از دیرباز ذهن حکما و متکلمان را به خود مشغول کرده و از مباحث پیچیده‌ای است که هریک از حکما طرحی برای حل آن ارائه کرده‌اند. با این توضیح، اشکال متوجه خلق کلّ جهان^۲ است و نه فقط قرآن کریم؛ یعنی اگر بپذیریم که قرآن کریم مخلوق خداوند نیست، این اشکال درباره کلّ جهان نیز مطرح است. البته این اشکال بیشتر برای متکلمان است؛ زیرا فلاسفه، اصل عالم را حادث ذاتی و قدیم زمانی می‌دانند. بدیهی است که حدوث ذاتی یا قدم زمانی قابل جمع است و این اشکال را تنها درباره حوادث روزمره باید پاسخ بدهند. به این معنا که حکمای مشاء و اشراق اصل فیض را دائمی و قدیم می‌دانند، ولی متکلمان اصل عالم را حادث نیز می‌دانند و باید علاوه بر حوادث روزانه به حدوث اصل عالم نیز پاسخ بدهند (ر.ک؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶ ش، ج ۲: ۴۶۹؛ حسن زاده آملی، ۱۳۷۹ ش، ج ۳: ۶۸۱). با توجه به این که ذات خداوند از هر گونه تغییر و حرکت منزّه است و دیگر موجودات مادی همواره در حرکت و تبدل و علاوه بر این متکثر نیز هستند، چگونه ممکن است آن چه حادث و متغیر است، معلول ذاتی ثابت و ازلی باشد؟ زیرا بین علت و معلول سنخیت تامّه است و نیز پاسخ به این سؤال که از علتی واحد که از تمام جهات بسیط است، چگونه متکثرات به وجود آمده‌اند؟ در حالی که طبق قاعده «الواحد» از واحد، تنها یک معلول صادر می‌شود، پاسخ به چگونگی خلق قرآن کریم نیز خواهد بود.

حل ربط حادث به قدیم و متغیر به ثابت

مسئله ربط حادث به قدیم با مسئله ربط متغیر به ثابت فرق دارد و هر یک مسئله مستقلی در فلسفه به شمار می آیند. چنان که به نظر می رسد ربط حادث به قدیم از فروع مبحث قوه و فعل است و بی ارتباط با بحث علت و معلول نیست؛ زیرا ملاصدرا، آن را ذیل بحث از قوه و فعل تبیین کرده است و از مسائل پیچیده ای می داند که سبب تحیر افهام عقلا از جمله متکلمان و فلاسفه شده است. (ر.ک؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۳: ۱۲۸)، و شیخ الرئیس، آن را ذیل بحث علت و معلول (ر.ک؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۲۶۴ و ۴۰۲؛ ابن سینا، ۱۳۷۵ش: ۱۰۲)، طرح کرده است، ولی مسئله ربط متغیر به ثابت از فروع مبحث علت و معلول است. تفاوت دیگر آن که در ربط متغیر به ثابت، بحث بر سر این است که متغیر باید علتی متغیر داشته باشد، ولی در ربط حادث به قدیم، بحث بر سر این است که علت حادث، باید حادث باشد؛ یعنی این امکان وجود دارد که حادث، متغیر نباشد. از همین رو مسئله را از طریق ربط حادث به قدیم دنبال می کنیم.

هریک از فلاسفه با توجه به مبانی خود برای حل مشکل ربط «مکون»، که حادث و متغیر است، به مبدأ متعال، که قدیم و ثابت است، راه حلی ارائه کرده اند. روش آنان را در پاسخ به این سؤال می توان به شکل زیر دسته بندی کرد: ۱- از طریق علت غایی، ۲- از طریق تسلسل در علل قریب، ۳- از طریق حرکت دوری مستمر، ۴- از طریق حرکت جوهری.

از طریق علت غایی

شاید قدیمی ترین تحلیل درباره ربط حادث به قدیم، متعلق به ارسطو باشد. او از حکمای مشاء است و محرک اول را نه به شکل فاعلی که به شکل غائی محرک می داند (ر.ک؛ فارابی، ۱۴۰۵ق: ۲۹). البته در اینجا کلمه «اول» به معنای سبقت زمانی نیست؛ زیرا

از منظر ارسطو، حرکت بالضروره ازلی است و آغاز شدن و ناپدید شدن آن خود مستلزم حرکت است. کلمه اول در اینجا بیشتر به معنای اعلی است. از منظر ارسطو محرک اول به سبب میل و کششی که در معلول نسبت به آن هست، فاعل حرکات است و مبدأ سرمدی حرکت سرمدی است. به بیان دیگر، محرک اول، مانند معشوق و آهن ربایی است که خود، ثابت ولی در عین حال دیگران را به سوی خود جذب می کند و سبب حرکت آنها می شود. ارسطو از یک محرک نامتحرک سخن می گوید؛ زیرا اگر خدا به عنوان علت فاعلی فیزیکی، علت حرکت می بود و به اصطلاح، عالم را می راند، آنگاه خود نیز متحمل تغییر می شد^۳ (ر.ک؛ کاپلستون، ۱۳۸۰ش، ج ۱: ۳۵۹).

از طریق حرکت دوری

حکمای مشاء پس از ارسطو، تلاش کرده اند که تبیینی از مسائل ارائه کنند که اشکالات دیدگاه او را نداشته باشد (کاپلستون، ۱۳۸۰ش، ج ۱: ۳۶۲). به طوری که ابن سینا برای حل مسئله ربط ثابت به قدیم به حرکت دوری و دائمی فلک استناد کرده است (ر.ک؛ بهمنیار، ۱۳۷۵ش: ۶۴۱). او در نمط ششم از الاشارات و التنبیها توضیح می دهد که عقول مجرد، موجوداتی دائمی و همواره فیاض هستند و نفوس فلکی نیز برای تشبیه به آن فعل دائمی، دائماً در حرکت هستند، ولی از آنجا که حرکت مستقیم متناهی است، لاجرم حرکت آن نفوس دوری است تا به این وسیله دائمی باشد (ابن سینا، ۱۳۷۵ش: ۱۱۳-۱۱۷). این حرکت از آن سو، که دوری دائمی است، قدمت دارد و از سوی دیگر با توجه به مفهوم حرکت، حدوث دارد. از آن سو، که قدمت دارد، با علت قدیم مرتبط می شود و از آن سو، که حدوث دارد، با حوادث و علت آنها مرتبط می شود^۴ (ر.ک؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۲۶۵؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ۳: ۱۲۸). ملاهادی سبزواری به این بحث چنین اشاره می کند:

حرکت دوریه تجددت نسبها و ذاتها قد ثبتت
 کما بثابت ثباتها ارتباط کان لحادث حدودها وسط

(حسن زاده آملی، ۱۳۷۹ش، ج ۳: ۶۷۵)

یعنی حکما به حرکت دوریه متجدد قائل شده‌اند و ذات حرکت، ثابت است؛ چنان که به جهت ثابت بودن به ثابت و به جهت حدوثش به حادث مرتبط می‌شود. امام خمینی، در توضیح می‌نویسد:

«نسبت حرکت دوریه فلک متجدد می‌شود و ذات حرکت ثابت است؛ زیرا چنین گفته‌اند که: در هر حرکتی امر واحد بسیط مستمری است که آن توسط بین مبدأ و منتها و یا حرکت توسطیه است که راسم امر ممتدی است که آن حرکت به معنای قطع و یا حرکت قطعیه است. پس حرکت توسطیه به اعتبار ذاتش، امری ثابت و دائم است و همانا تجدد به اعتبار نسبت آن به حدود مفروضه در «فیما فیہ الحركه» است.» (خمینی، ۱۳۹۲ش، ج ۲: ۱۱۴۸).

حدوث دهری

میرداماد، استاد ملاصدر است و کتاب قبسات خویش را برای تبیین معضل حادث یا قدیم بودن عالم (ماسوی الله) نگاشته است. او تلاش می‌کند که مسئله حدوث و قدم عالم را از طریق نظریه فیض و اثبات نوعی حدوث برای عالم در عین قول به قدیم بودن فیض حل کند. (ر.ک؛ رحیمیان، ۱۳۸۱ش: ۱۲۳). او برای این نوع حدوث نام «حدوث دهری» را انتخاب می‌کند و سپس معلولیت را به دو نوع تقسیم می‌کند: ۱- «معلولیت صدوری»؛ ۲- «معلولیت تألیفی».

«معلولیت صدوری» معلولیتی است که در اصل وجود خویش، محتاج علت است، اما «معلولیت تألیفی» معلولیتی است که به عنوان کل و ماهیتی مرکب به علت خویش یعنی به اجزای خود محتاج است. تفاوت این دو در آن است که ملاک نیاز به علت در «معلولیت صدوری» طبیعت امکان ذاتی معلول است در حالی که در «معلولیت تألیفی»، ملاک نیاز به علت، مرکب بودن ماهیت معلول است. همچنین میرداماد بر آن است که بازگشت «معلولیت تألیفی» به «معلولیت صدوری» است؛ زیرا از منظر میرداماد، صدور، همان افاضه است و افاضه عبارت است از ابداع نفس ماهیت و تحقق بخشی به آن ماهیت. (ر.ک؛ میرداماد، ۱۳۶۷ش: ۵۶)؛ اما او نام این تحقق را وجود نمی گذارد، بلکه وجود از منظر او مفهومی است که پس از وقوع، ماهیت از آن انتزاع می شود (رحیمیان، ۱۳۸۱ش: ۱۲۴)؛ یعنی علت وجود مرکب که سبب تحقق یک ماهیت چندلایه حقیقی (یعنی مُردَوْجُ الحقیقه مانند ماهیت مرکب از جنس و فصل) است، همان افاضه وجود تک تک اجزای آن است که مقوم حقیقت آن ماهیت موجود نیز است. از همین رو، نفس ایجاد ماهیت مزدوج الحقیقه، ایجاد مرکب با جعل بسیط است. بنابراین، وجود چنین مرکبی به علت امکان اجزایش وابسته است و نه امکان نفس مرکب (ر.ک؛ میرداماد، ۱۳۶۷ش: ۵۳-۵۴؛ احمدبن زین العابدین، ۱۳۷۶ش: ۲۱۲-۲۱۳). میرداماد، با این توضیح معتقد است که اتصاف به قدمت مخصوص خداوند یا همان هستی سرمدی است و سایر مخلوقات اعم از مجرد و مادی متصف به حدوث دهری و مسبوق به عدم سرمدی هستند. حدوث دهری سبب تأخر انفکاک و وجود از خداوند می شود. توضیح بیشتر آن که بر مبنای هستی شناسی میرداماد، موجودات در سه ساحت وجودی هستند: ۱- زمان، ۲- فرازمان یا همان دهر، ۳- سرمدی؛ هر یک از این سه، ظرف حضور حوادث پسین است؛ یعنی دهر، ظرف حوادث زمانی و سرمد، ظرف حوادث دهری است. سرمد، ساحت وجود خداوند، ثابت و قدیم است. در این هستی شناسی، خداوند در رأس هرم هستی است که همه

موجودات را به یک‌باره در ساحت دهر، فیض وجود داده است. موجودات در ساحت دهر، وجود عقلی دارند و هنوز وجود مشخص و متکثر خارجی ندارند. همین ساحت دهر و حدوث دهری، رابط میان حادث و قدیم است و همین سبب می‌شود که تمام زمان و ابعاض آن در ساحت دهر یکسان باشند و تعجدد و تغیر نداشته باشند (ر.ک؛ مدرس موسوی بهبهانی، ۱۳۷۰ش: ۱۹۲)؛ زیرا در غیر این صورت، سبب به وجود آمدن تغیر در دهر می‌شود و از آنجا که لازمه تغیر، امتداد است و امتداد در زمان است و در غیر این صورت، ساحت دهر به ساحت زمان تبدیل می‌شود که خلاف فرض است و حصول زمان‌ها در ساحت سرمد به طریق اولی به همین شکل است. به بیان دیگر، جمیع حوادث زمانی، از ازل تا ابد، در ظرف دهر دارای ثبات هستند و به وساطت آن به ساحت سرمدی مستند می‌شوند.

طرق حکمت متعالیه

ملاصدرا در فلسفه‌اش چند مبنا دارد که هر یک به شکلی در حل مسئله ربط حادث به قدیم راهگشا است. نخست آن که او قائل به حرکت جوهری و حدوث ذاتی عالم است. دوم آن که قائل به اصالت وجود است و آن را واحد تشکیکی می‌داند و سوم آن که از منظر او با توجه به قاعده «بسیط الحقیقة کل الاشیاء»، هر چه غیر الله است تجلی از ذات خداوند است و از همین رو، چیزی جز خداوند وجود مستقل ندارد.

پس می‌توان چند طریق را برای حل ربط حادث به قدیم از فلسفه ملاصدرا به دست آورد. آن طرق عبارت‌اند از:

حرکت جوهری

از منظر ملاصدرا همه عالم طبیعت یک هویت اتصالی دارد که تجدد در آن دائمی است و میان طبیعت و حرکت، دوگانگی وجود ندارد. به همین دلیل، علت، با جعلی بسپط، موجودی را خلق کرده است که حرکت عین ذات آن است (ر.ک.؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ۳: ۶۸). با این بیان، حرکت، خارج از ذات طبیعت نیست تا نیازمند علت حادث باشد.

تشکیک در وجود

درباره قرآن کریم، پیامبر اکرم (ص) و فرشته وحی می توان از اصل تشکیک در وجود بهره برد. در فلسفه ملاصدرا قرآن کریم نیز مانند هر موجود دیگری دارای مراتب و مظاهر مختلف است و از آنجا که وجود پیامبر اکرم (ص) نیز دارای مراتبی است، مرتبه عالی قرآن کریم، که در عوالم ملکوت و جبروت به وجودی اشمنخ و اعلی موجود است، به مرتبه عالی وجود پیامبر اکرم (ص) فرود آمده و مرتبه نازل قرآن کریم، که به صورت الفاظ و کلمات ظاهر شده، به مرتبه نازل پیامبر اکرم (ص) فرود آمده است (ر.ک.؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۷ش: ۱۷۶). لذا در مقام شامخ ربوبی کلمات و حروف مطابق کلمات ملفوظه (حال هر چه این کلمات را منزله از سنخ کلمات عالم ماده و حروف قائم به خیال و ذهن بدانیم)، وجود ندارند و شیء در هر عالمی با وجودی مناسب آن عالم تحقق دارد.

تحلیل هویت حرکت و حدوث

از منظر ملاصدرا، حرکت نحوه وجود است نه خود آن. او توضیح می دهد که ضعف وجودی زمان و حرکت به شکلی است که درآمیخته با عدم اند؛ زیرا حدوث این دو، یعنی زمان و حرکت، به منزله زوال و نیز عین زوال شان است و هر بخش از آنها خود،

مستلزم عدم بخش دیگر است. بنابراین، حرکت همان زوال شیء پس از شیء و حدوث شیء قبل از شیء است (ر.ک؛ همان: ۳۷). از این عبارت ملاصدرا می‌توان نتیجه گرفت که حرکت و حدوث از دو جنبه «وجود» و «عدم» تشکیل شده‌اند که به‌اندازه‌ای سریع و پشت‌سرهم رخ می‌دهند که ذهن آدمی قادر به تفکیک آنها نیست. به‌نظر می‌رسد بتوان گفت که اگر از حادث، «وجود» را بگیریم، آنگاه کاملاً «عدم» است و برعکس اگر «عدم» را از آن بگیریم، به کلی «وجود» است و خداوند وجود مطلق، قدیم و ثابت است و از همین طریق ربط حادث به قدیم و متغیر به ثابت تحلیل پذیر می‌شود. موجود حادث از وجه «وجود» قدیم است و با علّة‌العلل، که آن هم قدیم است، سنخیت پیدا می‌کند.

وجود مستقل و وجود رابط

در فلسفه ملاصدرا، برخلاف آن‌چه حکمای گذشته تصور کرده بودند، وجود به دو نوع مستقل و رابط تقسیم می‌شود. در این نظام فکری این فقط خداوند است که وجود مستقل دارد و سایر موجودات وجودشان عین ربط است. به این معنا که هر چه غیرخداوند است، هیچ استقلالی ندارد و صرفاً به خدا تعلق دارند و به محض این‌که خداوند فیض خود را از آنان قطع کند، جز عدم چیز دیگری نیستند. بنابراین می‌توان گفت که حوادث و متغیرها جز تعلق به خداوند هیچ استقلالی ندارند (ر.ک؛ صدرالمآلهین، ۱۳۶۰ش: ۴۶؛ محقق سبزواری، ۱۳۶۰ش: ۴۶۱). با این توضیح، جز خداوند، هویت مستقل دیگری نداریم تا معلولِ علتی باشد. به بیان دیگر، جمیع ماسوی الله، اعم از علل و معلولات، عین ربط و تعلق به آن هویت مستقل هستند.

تحلیل و بررسی

برای حادث بودن علت تامه نیازی نیست که تمام اجزای آن حادث باشد، بلکه علت تامه، می تواند از اجزایی تشکیل شده باشد که برخی قدیم و برخی حادث باشند؛ و با حادث بودن تنها یکی از آن علل، کافی است تا علت تامه را حادث بدانیم. از این رو، اگر علت بعید حادثه ای ثابت و قدیم باشد، آنگاه ناگزیریم علل قریب یعنی معدّات و مباشر آن حادثه را حادث بدانیم که باعث می شود مجموع علل، که همان علت تامه است، حادث باشند. با توجه به این نکته، به نظر می رسد با قدیم بودن علت مؤثر و حادث بودن علت معدّه بتوان ربط حادث به قدیم را تحلیل کرد. به بیان دیگر، مخلوق بی واسطه بودن قرآن کریم، به این معناست که پیامبر اکرم^(ص) و فرشته وحی علت معدّه هستند.

میان خدا، که علةالعلل است، با جمیع معالیل از آن جهت که هر دو از سنخ وجود هستند سنخیت بر قرار است؛ زیرا با توجه به قاعده «بسیط الحقیقة کل الاشياء» سنخیت و تناسب بر قرار است.

الهی بودن الفاظ قرآن کریم با فرض پذیرش اصل سنخیت و بساطت ذات

سخنان دکتر سروش، در بشری دانستن الفاظ قرآن کریم، با تمسک به اصل سنخیت و بساطت ذات، با برخی دیگر از مبانی او ناسازگار است؛ زیرا از سخنان وی، چنین برمی آید که دیدگاه او در مسئله خلقت به فلاسفه و عرفا نزدیک تر است تا متکلمان، چنان که می نویسد: «نه تنها خدا در پیامبر بود که پیامبر در خدا بود و هر چه می اندیشید، اندیشه او بود و این جز بدان سبب نیست که خدای موحّدان، بی فاصله و بی حجاب در کائنات و ممکنات حاضر است و جمیع ممکنات و کائنات هم در اوست. جهان، الهی

است.» (سروش، ۱۴۳۴ق.، مقاله دوم محمد^(ص) راوی رؤیاهای رسولانه: خواب احمد خواب جمله انبیاست)؛ با توجه به این که متکلمان، که برای تبیین خلقت، نظریه «من لا شیء» (= خلقت از عدم) و فلاسفه نظریه «لا من شیء» (= صدور از ذات الوهی) و عرفا (= تجلی از ذات الوهی) را برگزیده‌اند (ر.ک.؛ قدردان قراملکی، ۱۳۹۵ش.، بخش نخست)؛ همچنین عرفا برای خداوند سه مقام گوناگون تبیین می‌کنند: ۱- ذات احدیت؛ ۲- مقام احدیت؛ ۳- مقام واحدیت. (آشتیانی، ۱۳۸۸ش.؛ ۷۴ به بعد)، به نظر می‌رسد دیدگاه دکتر سروش که از آن با نام متافیزیک وصال یاد می‌کند (برای مثال، ر.ک.؛ سروش، ۱۴۳۴ق.، مقاله دوم)، همان دیدگاه عرفاست. حال در مقام جمع میان دیدگاه عرفا و فلاسفه، می‌توان صادر اول یا همان عقل اول از نگاه فلاسفه را برابر با تعین اول از وجود منبسط از نگاه عرفا دانست که در این صورت هم اصل سنخیت رعایت شده و هم بساطت ذات الهی و هم حادث با قدیم مرتبط می‌شود.

به بیان دیگر، اصل سنخیت به جمیع مراتب مربوط است. هرچند برخی اشکالاتی بر جمع میان دیدگاه عرفا و فلاسفه وارد کرده‌اند؛ اما در مقابل، برخی جمع مذکور را پذیرفته‌اند (برای گزارش نقدها و پاسخ به آنها ر.ک.؛ آشتیانی، ۱۳۸۸ش.؛ ۷۸؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵ش.، ۲ و ۳؛ ۳۸۷ به بعد؛ قدردان قراملکی، ۱۳۹۶ش.؛ ۶۶). بنابراین ضمن استفاده از این مبانی، می‌توان در کنار پذیرش اصل سنخیت، الهی بودن الفاظ قرآن کریم را تبیین کرد.

از آنجا که دکتر سروش خدا را در پیامبر و پیامبر را در خدا می‌داند (ر.ک.؛ سروش، ۱۴۳۴ق.، مقاله دوم محمد^(ص) راوی رؤیاهای رسولانه: خواب احمد خواب جمله انبیاست)، و ملاصدرا و حکمت متعالیه قائل به وحدت تشکیکی در وجود است و دکتر سروش نیز در مواضع متعدد (از جمله: مقاله طوطی و زنبور، کتاب بسط تجربه نبوی و...) به سخنان ملاصدرا تمسک کرده است، می‌توان به مبانی ملاصدرا، که دکتر سروش نیز

تلویحاً آنها را پذیرفته، استناد کرد و چنین نتیجه گرفت که معجزات از جمله قرآن کریم - حتی با پذیرش اصل سنخیت و نیز نقش پیامبران^(ع) در معجزات - مخلوق بی واسطه خداوند هستند؛ زیرا با در نظر گرفتن وحدت وجود و تشکیک در آن، دیگر علل واسطه‌ای مفروض نخواهند بود و نیازی به توجیه نقش آنها از راه علل طولی و نهایتاً تقسیم فعل خداوند، به مباشر و غیر آن نیست.

در حالی که اگر الفاظ قرآن کریم را بشری بدانیم و پیامبر اکرم^(ص) را واسطه فعل الهی و آلت دست او تصور کنیم، چنان که دکتر سروش می نویسد: «خداوند در قرآن به پیغمبر^(ص) فرموده است: ﴿مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [الانفال / ۱۷] (=) وقتی که تو تیر افکندی، تو تیر نیفکندی، خدا تیر افکند. ﴿قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾ [التوبه / ۱۴] «کافران و مشرکان را بکشید، خداوند به دست شما آنان را تعذیب می کند». در این آیات سخن از این است که آدمیان آلت و ابزار دست خداوندند. خداوند کار خود را از طریق آدمیان انجام می دهد. وقتی تو تیر می افکنی به ظاهر تو تیر افکنده‌ای، اما، در حقیقت، خدا تیر افکنده است.» (سروش، ۱۳۷۸ش: ۲۵۴)، باید سایر مبانی را نفی کنیم؛ زیرا بر اساس حکمت متعالیه، خداوند مستغنی از داشتن وسیله است و در انجام افعالش بی نیاز از غیر و موجودات، واسطه علی بین خداوند و افعال او نیستند؛ زیرا در این صورت علاوه بر پدید آمدن مسئله جبر، خداوند متعال و سبحان، موجودی ناتوان خواهد بود، بلکه چنان که ملاصدرا توضیح می دهد باید با یک چشم علت معده و با چشم دیگر علت لعل را دید. او می گوید:

«تنها نور دیدگانی که مستفاد از عالم ملکوت است قادر خواهد بود چنین حالتی را درک کند که دو چشم فرد باز شده، چشمی برای مشاهده حق و چشمی برای مشاهده خلق. در این حالت بیننده،

درحالی که فعل حق و خداوند را مشاهده می کند در همان حال فعل
عبد را نیز می بیند» (صدرالمآلهین، ۱۳۶۱ش، ۱: ۴۴۳).

این بیان نشان می دهد که خداوند در انجام افعال خود به آلت و ابزار محتاج نیست تا پیامبران^(ع) را آلت و وسیله دست خود کند و از سوی دیگر مخلوق های او قادر نیستند، خداوند را محدود کنند، پس خداوند در همه عوالم وجود دارد.

براین اساس، قرآن کریم در عین این که از زبان و دهان پیامبر اکرم^(ص) به گوش می رسد؛ اما خداوند که در عالم تجلی می کند، در قرآن کریم هم تجلی کرده و از همین رو الفاظ و معانی آن نیز به طور مطلق الهی است. جالب توجه آن که خود دکتر سروش نیز این را قبول دارد و به همین نکته اشاره می کند و می نویسد: «نظام همبسته و بی رخنه هستی، و نسبت فاعلی و معیت قیومی خداوند با ممکنات و جریان علیت در عظام و عروق موجودات، جایی برای رابطه قراردادی و اعتباری و انسانی پادشاه و پیک باقی نمی گذارد. خدا جهان را چنان مدیریت نمی کند که پادشاهی مملکتی را بل مدیریت او چون مدیریت نفس است نسبت به بدن (در مدل های کلاسیک طبیعیات). بدن چون یک ماشین خودگردان کار می کند؛ اما در قبضه تسخیر نفس است و چنان نیست که هر دم، نفس اراده ای بکند تا نوروں ها شلیک کنند یا هورمون ها در خون بریزند. گرچه قلب هم به قول صدرالدین شیرازی، به اراده خفیه نفس می تپد. [...] این تمثیل و تقریب دست کم نشان می دهد که تا تصویر درستی از رابطه خدا و جهان نداشته باشیم، پیامبرشناسی و وحی شناسی هم چهره راستینشان را آشکار نخواهند کرد و زندانی اسطوره های ما خواهیم شد که برای هر رابطه علی و هر گونه کارکرد و فاعلیتی چهره ای و شخصیتی می تراشند و جهان را از غوغای رفت و آمد موجودات خیالین پر می کنند.» (سروش، ۱۳۸۷ش، مقاله طوطی و زنبور)، مثال نفس به شکل روشنی تبیین کننده رابطه خدا با جهان است. چنان که «من» در نازل ترین شکل، جسمانی و مدرک احساساتی چون درد و... است و همین «من»

در مراتب بالاتر در تفکر غوطه‌ور است و وجود او در نازل‌ترین حالت وجودی، مانع از حضور او در بالاترین حالت وجودی نخواهد شد و نسبت افعال به او، چه در بالاترین حالت و چه در نازل‌ترین حالت، مستقیم و بی‌واسطه است.

خداوند در مرتبه ذات، بدون مراتب و در مرتبه تجلیات، دارای مراتب است. تشکیک در پیامبر اکرم (ص)، جبرئیل، وحی و تمام عالم مراتب گوناگون هستند. هریک از این مراتب، با مرتبه سازگار خود در ارتباط است؛ یعنی خداوند در مرتبه عقول به مرتبه عقلانی پیامبر وحی می‌کند و خود وحی هم دارای مراتب است و در آن مرتبه دارای لفظ نیست. فرشته وحی نیز در آن مرتبه، محدود به حدود مراتب دیگر نیست؛ همان‌طور که در مراتب پایین‌تر ممکن است به صورت «دحیه کلبی» ظاهر شود و برای پیامبر اکرم (ص) یا به صورت بشر برای حضرت مریم (س) - که خودشان در مراتبی از مراتب قرار دارند - تجلی و تمثیل پیدا کند و با ایشان سخن بگوید. لذا بر سر راه الهی دانستن الفاظ، در ضمن پذیرش اصل سنخیت و بساطت ذات، مانعی وجود ندارد.

تعارض آیات و روایات با انکاره بشری بودن الفاظ قرآن کریم

برخی آیات قرآن کریم و روایات را می‌توان مؤید نزول الهی از نوع تجلی دانست. آیاتی نظیر ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ [...]] وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (الحدید / ۳-۴) یا ﴿إِذْ يُوحَىٰ رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ...﴾ (الانفال / ۱۲). توضیح آن که براساس این آیات، خداوند، خالق است که اول، آخر، ظاهر و باطن است؛ همان‌طور که هریک از مخلوقات دارای حدودی هستند و این حدود سبب محدود شدن خداوند نمی‌شود، قرآن کریم نیز دارای حدودی است و این حدود سبب محدود شدن خالق آن نمی‌شود؛ همان‌طور که مخلوق نخست، محدود به مخلوق بودن است و این سبب محدود شدن

خداوند نمی‌شود. این نکات را می‌توان از سخنان منقول از معصومان^(ع) نیز به دست آورد. چنان‌که از امام رضا^(ع) نقل شده است: «لَا يَتَغَيَّرُ اللَّهُ بِتَغْيِيرِ الْمَخْلُوقِ كَمَا لَا يَتَحَدَّدُ بِتَحْدِيدِ الْمَحْدُودِ أَحَدٌ لَا بِتَأْوِيلِ عَدَدٍ صَمَدٌ لَا بِتَبْعِيضِ بَدَدٍ بَاطِنٌ لَا بِمُدَاخَلَةِ ظَاهِرٍ لَا بِمُزَايَلَةِ مُتَجَلٍّ لَا بِاشْتِمَالِ رُؤْيِيَةِ لَطِيفٍ لَا بِتَجَسُّمِ فَاعِلٍ لَا بِاضْطِرَابِ حَرَكَةِ مُقَدَّرٍ لَا بِجَوْلِ فِكْرَةِ مُدَبِّرٍ لَا بِحَرَ سَمِيعٍ لَا بِأَبْصِيرٍ لَا بِأَدَا قَرِيبٍ لَا بِمُدَاانَاةِ بَعِيدٍ لَا بِمَسَافَةِ مَوْجُودٍ لَا بَعَدَ عَدَمٍ» (ابن شعبه حرانی، ۴۰۴ق: ۶۳)؛ یعنی خداوند، با تغییر مخلوق، تغییر نمی‌کند؛ همان‌طور که به حدود مخلوق، محدود نمی‌شود. احد است نه به معنای عددی آن. درباره حاجت‌ها و نه فقط برخی از آنها صمد است. باطن است نه به مداخله و نه این که درون چیز دیگری باشد. ظاهر است نه به این که از چیزی برآمده باشد. متجلی است نه به این که مشمول دیده شدن شود. لطیف است نه به تجسم. فاعل است نه به نوعی از حرکت. تقدیرکننده است نه به جولان فکر. مدبر است نه به حرکت. سمیع است نه با دستگاه شنوایی. بصیر است نه با ابزار. قریب است نه به نزدیکی مکانی. بعید است نه به مسافت. موجود است نه به این معنا که بعد از عدم به وجود آمده باشد.

از مطالعه آیات قرآن کریم، الهی بودن الفاظ قرآن کریم به دست می‌آید. برای مثال، در آیه **﴿وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَ مَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا الْفَاسِقُونَ﴾** (البقره / ۹۹) و در آیه **﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾** (یوسف / ۲)؛ از فعل «انزلنا» برای آیات قرآن کریم استفاده شده است؛ ولی در آیه **﴿تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَ إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾** (البقره / ۲۵۲) و در آیه **﴿تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَ اللَّهِ وَ آيَاتِهِ يُؤْمِنُونَ﴾** (الجاثیه / ۶)؛ به جای فعل «انزلنا» از فعل «نتلوهما» استفاده شده است. «نتلوا» از ریشه «تلو» به معنای «خواندن» و متناسب با نزول الفاظ قرآن کریم است. برخلاف تصور نصر حامد ابوزید که قائل به نزول معانی قرآن کریم است (برای اطلاع از دیدگاه ابوزید ر.ک.؛ نصر حامد ابوزید، ۱۳۸۱ش: ۵۱۶-۵۱۷).

۵۱۷؛ همان، ۱۳۷۹ش: ۲-۱۷). توجه به جانشین شدن «جعل» و «تیسیر» به جای «تنزیل» در آیات آغازین سوره زخرف و دخان در این باره راه گشاست: ﴿حَم * وَ الْكِتَابِ الْمُبِينِ * إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ * وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ (الزخرف / ۱-۴)؛ ﴿حَم * وَ الْكِتَابِ الْمُبِينِ * إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ [...] فَإِنَّمَا يَسْرُنَاهُ لِبَلْسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (الدخان / ۱-۳ و ۵۸)، و در آیات سوره شعراء چنین بیان شده است: ﴿طَسْم * تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ [...] وَ إِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ * بِلسانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ * وَ إِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأُولِينَ﴾ (الشعراء / ۱-۲ و ۱۹۲-۱۹۶). براساس این جانشینی می‌توان نتیجه گرفت که «تنزیل» همان قالب‌بندی و عربی کردن و آسان‌سازی است که در آیات فوق، همگی فعل خدا معرفی شده و بر روی «کتاب مبین» انجام شده است. علامه طباطبایی نیز در این باره می‌نویسد: «انزال کتاب به صورت قرآن و عربی بدین معناست که در مرحله انزال، به لباس قرائت عربی درآمده است.» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ۱۱: ۷۵)، و اگر این نکته را در کنار بی حد و غایت بودن علم الهی قرار دهیم، چنان که در قرآن کریم بدان اشاره شده است: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَ لَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ (الکهف / ۱۰۹)، می‌توان به این نتیجه رسید که علم الهی محدود به آیات قرآن کریم نیست و حقایقی که در «أمّ الکتاب» یا همان «کتاب مبین» است همان حقایقی است که تنها خداوند به آنها دسترسی دارد و قدیم، ثابت و خارج از صورت عربی است و «أمّ الکتاب» بدون «تنزیل» یا همان «جعل» یا «تیسیر» برای بشر قابل درک و ذکر نیست و باید نخست آسان شود: ﴿وَ لَقَدْ يَسْرُنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ﴾ (القمر / ۱۷)؛ فاعل این آسان کردن، خداوند است و روش آن نیز صورت‌بندی به زبان پیامبر اکرم (ص) یعنی زبان عربی است: ﴿فَإِنَّمَا يَسْرُنَاهُ لِبَلْسَانِكَ﴾ (مریم / ۹۷؛ الدخان / ۵۷)؛ بنابراین، «تنزیل»

سبب صورت‌بندی قرآن و عربی شدن آن شده است و در عین حال، قرآن کریم منطبق بر کتاب مبین است: ﴿طَسِ تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَ كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ (النمل / ۱) و این «تنزیل» تنها از سوی خداوند امکان تحقق دارد؛ زیرا «أُمُّ الْكِتَابِ» یا همان «کتاب مبین» تنها در اختیار خداوند است: ﴿وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ﴾ (الزخرف / ۴) چنان‌که در آیات سوره شعراء نخست «تنزیل» را به خود خداوند نسبت می‌دهد و سپس آن‌چه خداوند از «کتاب مبین» یا همان «أُمُّ الْكِتَابِ» به شکل قرآن عربی تبدیل کرده است، به واسطه فرشته وحی و جبریل (ع) به پیامبر اکرم (ص) نازل می‌شود.

﴿وَ كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ (الشوری / ۷). براساس این آیات آن‌چه در فرایند نزول قرآن کریم بر پیامبر اکرم (ص) منتقل شده، الفاظ آن است. از سوی دیگر آیات دیگری نظیر ﴿يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ أَرْضِي وَاسِعَةٌ فَإِيَّايَ فَاعْبُدُون﴾ (العنكبوت / ۵۶) وسیله نبودن پیامبر اکرم (ص) برای تکلم خداوند را نشان می‌دهد؛ زیرا اگر پیامبر اکرم (ص) الفاظ قرآن را ساخته بود یا خلق و ایجاد کرده بود، آنگاه صحیح نبود که مسلمانان را عبد خود بخواند یا در آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَىٰ طَعَامٍ غَيْرِ نَظِيرِينَ إِنَاهُ وَ لَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَ لَا مُسْتَأْنِسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ وَ اللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ﴾ (الاحزاب / ۵۳)، اگر طبق گزارش این آیه، پیامبر اکرم (ص) از رفتار مسلمانان (= باقی ماندن در خانه پیامبر و سلب آسایش ایشان) در رنج بودند و در عین حال برای بیان این رنجش خود از آنان حیا می‌کردند، نسبت این گزارش به پیامبر اکرم (ص) ناممکن خواهد بود؛ یعنی معنا ندارد که پیامبر اکرم (ص) هم از اعلام رنجش خود پرهیز کنند و از مسلمانان حیا داشته باشند و در عین حال، در این آیه آن را طرح کنند و از مسلمانان بخواهند که خانه ایشان را ترک کنند و نیز این سخنان را به خداوند نسبت دهند!

نتیجه گیری

۱. گاه برای اثبات دیدگاه بشری بودن متن قرآن کریم به قواعد فلسفی از جمله اصل سنخیت، تمسک شده است، اما مطالعه پیش رو که بر روی این قاعده و تلاشی که فلاسفه برای تبیین ربط حادث به قدیم بر مبنای آن کرده اند، نشان داد که قواعد فلسفی لزوماً با الهی بودن متن قرآن کریم ناسازگار نیستند. همچنین پژوهش حاضر نشان داد که اقوال قائلان به بشری بودن متن قرآن کریم متناقض با قواعد فلاسفه‌ای است که برای اثبات دیدگاه خود به آنها استناد می‌کنند.

۲. فلاسفه بر اساس نظام‌های فکری گوناگون اعم از مشاء و حکمت متعالیه هریک برای تبیین ربط حادث به قدیم راه‌حلی ارائه کرده‌اند. این راه‌حل‌ها عبارت‌اند از: علت غایی، حرکت دوری، حدوث دهری، حرکت جوهری، وحدت وجود، تشکیک در وجود، وجود مستقل و ربطی.

۳. از مطالعه دیدگاه دکتر سروش، که آن را در طول چند سال و در مواضع گوناگون تبیین کرده است، به دست آمد که او دیدگاهش را بر مبنای حکمت متعالیه استوار کرده است و حال آن‌که توجه به مسئله وحدت وجود و تشکیک وجود، نشان می‌دهد معجزات از جمله قرآن کریم - حتی با پذیرش نقش پیامبران^(ع) در آنها - مخلوق بی‌واسطه خداوند هستند؛ زیرا با افزودن این مبانی، دیگر علل واسطه‌ای مفروض نخواهند بود و نیازی به توجیه نقش آنها از راه علل طولی و نهایتاً تقسیم فعل خداوند، به مباشر و غیر آن نیست.

پی نوشت

^۱ به نظر می‌رسد او همان «عباد بن سلیمان صیمری معتزلی» (متوفای حدود سال ۲۵۰) باشد که به جای «سلیمان»، «سلمان» نوشته شده و فاضل مقداد، یکی از اعتقادات او را چنین بیان می‌کند که خداوند قادر بر خلاف معلوم خود نیست. «أن الله تعالى لا يقدر على خلاف معلومه» (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق. : ۱۹۰). ناگفته نماند که در برخی از منابع شهرت عباد «ضمری» نیز ثبت شده است (برای نمونه، ر.ک؛ بغدادی ۲۰۰۳م. : ۴۰؛ اسفراینی، بی تا: ۱۱۷).

^۲ در حکمت مشاء، معلول صادر و قابل تصدیق از مبدأ بالذات سه قسم است: ۱- «مبدع»؛ ۲- «مخترع»؛ ۳- «مکون». (ر.ک؛ ملاهادی بن مهدی. محقق سبزواری، اسرار الحکم. قم: مطبوعات دینی، ۱۳۸۳ش. صص ۲۲۷؛ عبدالله جوادی آملی، ریحی مختوم. تحقیق: حمید پارسانیا. قم: اسراء. ۱۳۸۶ش.) ج ۲- ۵. صص ۴۵۳.

^۳ این دیدگاه با نقدهایی نیز روبه‌رو است فردریک، کاپلستون، تاریخ فلسفه (تهران: سروش، ۱۳۸۰ش.) ج ۱، ص ۳۶۰.

^۴ این دیدگاه با نقدهایی از سوی ملاصدرا همراه بوده است. او مجموعاً چهار ایراد را در اسفار و یک ایراد نیز در تعلیقه‌اش بر شفا، متوجه این دیدگاه می‌داند (ر.ک؛ محمدبن- ابراهیم صدر المتألهین، تفسیر القرآن الکریم. تصحیح: محمد خواجوی. قم: بیدار، ۱۳۶۱ش.) صص ۱۲۹-۱۳۲).

منابع و مآخذ

قرآن کریم.

- آشتیانی، سید جلال الدین. (۱۳۸۱ش). *شرح بر زاد المسافر*. چ ۳. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- آشتیانی، مهدی. (۱۳۸۸ش). *اساس التوحید*. چ ۱. تهران: هرمس.
- آمدی، سیف الدین. (۱۴۲۳ق.). *ایکوار الافکار فی اصول الدین*. تحقیق احمد محمد مهدی. قاهره: دارالکتب.
- ابن رشد، محمد بن احمد. (۱۳۷۷ش.). *تفسیر مابعدالطبیعة*. چ ۱. تهران: انتشارات حکمت.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۵ش.). *الاشارات و التنبيهات*. چ ۱. قم: نشر البلاغه.
- _____ . (۱۳۷۱ش.). *المباحثات*. چ ۱. قم: انتشارات بیدار.
- _____ . (۱۴۰۴ق.). *الشفاء (الالهيات)*. تصحیح سعید زاید. قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- _____ . (۱۴۰۴ق.). *التعلیقات*. بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۴۰۴ق.). *تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیه و آله*. تحقیق علی اکبر غفاری. چ ۲. قم: جامعه مدرسین.
- ابن ندیم البغدادی، محمد بن اسحاق. (بی تا). *فهرست*. تحقیق رضا تجدد. بی جا: بی نا.

ابوزید، نصر حامد. (۱۳۸۱ش.). *معنای متن*. ترجمه مرتضی کریمی‌نیا. چ ۲. تهران: طرح نو.

_____ . (۱۳۷۹ش.). «*تأویل، حقیقت و نص*». نشریه کیان. شماره ۵۴. صص ۱۷-۲.

احمدبن زین‌العابدین العلوی. (۱۳۷۶ش.). *کتاب شرح القیسات*. تحقیق حامد ناجی اصفهانی. چ ۱. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.

اشعری، ابوالحسن. (۱۴۰۰ق.). *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*. چ ۳. آلمان: فرانس شتاينر.

افلوطين. (۱۴۱۳ق.). *اثولوجيا*. تحقیق عبدالرحمن بدوی. چ ۱. قم: انتشارات بيدار.

بغدادی، عبدالقاهر. (۲۰۰۳م.). *اصول الايمان*. تحقیق ابراهیم محمد رمضان. بیروت: دار و مکتبه الهلال.

بهمنیاربن المرزبان. (۱۳۷۵ش.). *التحصیل*. تصحیح شهید مرتضی مطهری. چ ۲. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

جعفری، محمدتقی. (۱۳۶۶ش.). *تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی*. چ ۱۱. تهران: انتشارات اسلامی.

_____ . (بی‌تا). *جبر و اختیار*. قم: انتشارات دار التبلیغ.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۵ش.). *رحیق مختوم ۲-۳*. تحقیق حمید پارسانیا. قم: مؤسسه اسراء.

_____ . (۱۳۸۶ش.) **رحیق مختوم ۲-۵**. تحقیق حمید پارسانیا. قم: مؤسسه اسراء.

حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۷۹ش.) **شرح المنظومه حکیم سبزواری**. چ ۱. تهران: نشر ناب.

خمینی، روح الله. (۱۳۹۲ش.) **توحید از دیدگاه امام خمینی (س)**. تدوین فروغ السادات رحیم پور. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)

ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۹۲ش.) **«فاعلیت خداوند در معجزات»**. مجله کلام اسلامی. شماره ۲۲. صص ۴۲-۱۹.

رحیمیان، سعید. (۱۳۸۱ش.) **فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تا صدر المتألهین**. چ ۱. قم: بوستان کتاب.

زرکشی، محمدبن عبدالله. (۱۴۱۰ق.) **البرهان فی علوم القرآن**. چ ۱. بیروت: دارالمعرفة.

سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۸ش.) **بسط تجربه نبوی**. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.

_____ . (۱۳۸۶ش.) **بشر و بشیر**. www.drSOROUSH.com. تاریخ دسترسی: ۱۳۹۶/۹/۲۰.

_____ . (۱۳۸۷ش.) **طوطی و زنبور**. www.drSOROUSH.com. تاریخ دسترسی: ۱۳۹۶/۹/۲۰.

_____ . (۱۴۳۴ق.) **مقاله دوم محمد (ص) راوی رؤیاهای رسولانه: خواب احمد خواب جمله انبیاست**. www.drSOROUSH.com. تاریخ دسترسی: ۱۳۹۶/۹/۲۰.

شکر، عبدالعلی. (۱۳۸۱ش.). «ربط حادث و قدیم». خردنامه صدر. شماره ۳۰. صص ۸۳-۹۷.

صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم. (۱۳۶۱ش.). *تفسیر القرآن الکریم*. تصحیح محمد خواجوی. چ ۲. قم: بیدار.

_____ . (۱۹۸۱م.). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. با حاشیة علامه سید محمدحسین طباطبایی. چ ۳. بیروت: دار احیاء التراث.

_____ (۱۳۸۷ش.). *سه رساله فلسفی*. تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی. چ ۳. قم: دفتر تبلیغات اسلام.

_____ . (۱۳۶۰ش.). *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*. تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی. چ ۲. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.

فارابی، ابونصر. (۱۴۰۵ق.). *الجمع بین رأی الحکیمین*. مقدمه و تعلیق البیر نصری نادر. چ ۲. تهران: انتشارات الزهراء.

فاضل مقداد. (۱۴۰۵ق.). *ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین*. تحقیق سید مهدی رجائی. قم: انتشارات کتابخانه آیت‌الله مرعشی^(ره).

فخررزی، محمد بن عمر. (۱۹۸۶م.). *الاربعین فی اصول الدین*. چ ۱. قاهره: مکتبة کلیات الازهریة.

_____ . (۱۳۷۸ش.). *سه رساله فلسفی*. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. چ ۳. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

_____ . (۱۴۱۱ق.). *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات*.

چ ۲. قم: انتشارات بیدار.

فقه زاده، عبدالهادی و مصطفی آذرخشی. (۱۳۸۸ش.). *تعارض آیات و روایات با گمانه خلق الفاظ قرآن از سوی پیامبر اکرم (ص)*. مطالعات اسلامی. سال چهل و یکم، شماره ۸۳. صص ۱۲۱-۱۵۲.

فیض کاشانی، محمد بن مرتضی ملامحسن. (۱۳۷۵ش.). *اصول المعارف*. چ ۳. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

قدردان قراملکی، محمدحسن. (۱۳۹۵ش.). *راز خلقت و بقاء*. چ ۱. تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

_____ . (۱۳۹۶ش.). *قاعده الواحد از دیدگاه متکلمان*. چ ۱.

تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

_____ . (۱۳۸۷ش.). «نقش پیامبر (ص) در وحی». *قیسات*. شماره

۴۷. صص ۵۱-۷۰.

کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۰ش.). *تاریخ فلسفه*. مترجم: سید جلال الدین مجتبیوی. چ ۴. تهران: سروش.

ماتریدی، محمد بن محمد. (۱۴۲۶ق.). *تأویلات أهل السنة*. تحقیق مجدی با سلوم. چ ۱. بیروت: دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.

محقق سبزواری، ملاحادی بن مهدی. (۱۳۸۳ش.). *اسرار الحکم*. چ ۱. قم: مطبوعات دینی.

_____ . (۱۳۶۰ش). *التعليقات على الشواهد الربوبية في*

المناهج السلوكية. تصحيح سيد جلال الدين آشتياني. ج ۲. مشهد: المركز الجامعي للنشر.

مدرس موسوی بهبهانی، سید علی. (۱۳۷۰ش). *حکیم استرآباد، میرو/ماد*. ج ۱. تهران: مؤسسه اطلاعات.

ملایری، موسی. (۱۳۹۳ش). *تبیین فلسفی وحی از فارابی تا ملاصدرا*. ج ۳. قم: کتاب طه.

میرداماد، محمد باقر. (۱۳۶۷ش). *القياسات*. ج ۲. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

