

تحلیل و بررسی امکان یا استحاله صدق و کذب کلام الهی

تاریخ دریافت: ۹۳/۰۳/۱۰

تاریخ تأیید: ۹۳/۰۸/۱۵

محسن پیرهادی *

محمد رضا کریمی والا**

چکیده

با توجه به دیدگاه عدلیه مبنی بر حسن و قبح عقلی و معقول بودن بحث از صدق و کذب، معتزله و متکلمان امامیه، ضمن اعتقاد به کلام لفظی خداوند، امکان ذاتی صدق و کذب کلام الهی را پذیرفته‌اند و بر محال وقوعی کذب و وجوب صدق کلام الهی اصرار می‌ورزند؛ ولی اشاعره که به حسن و قبح شرعی قائل‌اند، ضمن حمل کلام، بر کلام نفسی، یعنی معانی قائم بر نفس متکلم، اساساً بحث از صدق و کذب را معقول نمی‌دانند و به محال ذاتی کذب کلام الهی باور دارند.

بر اساس تفسیر حکمت متعالیه از کلام الهی و کلمات الله، به تمام موجودات و کل عالم هستی - چون کلام الهی، عین واقعیت است و دویستی در میان نیست - به ناچار صادق خواهد بود و فرض کذب محال است؛ باین حال از این دیدگاه، بحث صدق درباره کلام لفظی خداوند که از جمله آن آیات قرآن کریم است، فرض صحیحی است و ادله بر اثبات صدق، تمام است.

به نظر می‌رسد موضع حکمت متعالیه افزون بر اینکه بهترین معاضد در فهم مضامین آیات و روایات در خصوص کلام و کلمات الله است - همان گونه که توجیه معتزلی و بیان اشعری را یارای تبیین این مضامین نیست - می‌توان آن را اندیشه‌ای پذیرفتنی در بحث صدق و کذب کلام الهی دانست.

واژگان کلیدی: کلام الهی، امکان و استحاله، صدق و کذب، حکمت متعالیه، اشاعره، معتزله.

* کارشناس ارشد مدرسی معارف اسلامی دانشگاه قم (نویسنده مسئول) m.pirhadi22@gmail.com

** استادیار گروه معارف دانشگاه قم r.karimivala@qom.ac.ir

کلام و تکلم، یکی از اوصاف خداست که در آیات قرآن بدان اشاره شده است. در برخی آیات بر موجودات، کلمات رب، اطلاق شده است: «قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا» (کهف: ۱۰۹). همچنین در قرآن کریم از تکلم خداوند با انسان یاد شده است: «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» (نساء: ۱۶۴) و در برخی روایت، چنین تعبیری است که «الْإِمَامُ كَلِمَةُ اللَّهِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۰، ص ۳۹۲). از سوی دیگر در برخی آیات، خداوند به صدق توصیف شده است: «وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا» (نساء: ۸۷)، «وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا» (نساء: ۱۲۲). در راستای فهم دقیق مراد این آیات و روایات، تلاش‌ها و مباحث جدی و پردامنه‌ای میان علما شکل یافته که اولاً حقیقت کلام خداوند چیست و ثانیاً مراد از صدق در کلام الهی چه بوده و بر چه معیاری است؟ دیگر اینکه آیا ضرورت اتصاف کلام خداوند به صدق، به معنای محال ذاتی بودن کذب برای خداوند است یا اینکه راهیابی کذب برای کلام خداوند، امکان ذاتی دارد؟ و در صورت امکان ذاتی، آیا امکان وقوعی هم دارد؟ یا اینکه اساساً بحث از صدق و کذب در کلام الهی، فرض نامعقولی است؟

بررسی صفت تکلم که ریشه دیرینه در الهیات دارد، از چند دیدگاه اهمیت دارد؛ نخست از جنبه معرفت به یکی از اوصاف مهم خداوند است که در آیات و نیز برخی روایات بدان اشاره شده و لازم است ابهامات در این رابطه زدوده شود که بی‌گمان این بحث، تأثیر بسیاری در علوم اسلامی به‌ویژه عقاید و تفسیر قرآن دارد و بنا بر احتمالی، زمینه نام‌گذاری علمی ویژه به نام «کلام» بوده است (بدوی، ۱۹۹۷م، ج ۱، ص ۳۲ / حلبی، ۱۳۷۶، ص ۳۲).

از سوی دیگر یکی از عوامل بحث از زبان دین در فلسفه دین، گزاره‌هایی است که از اوصاف خداوند گزارش می‌دهند؛ اوصافی مانند متکلم، سمیع و عادل. این امر سبب شده نزد فیلسوفان دین این پرسش مطرح شود که حمل چنین اوصافی بر خداوند به چه معناست. آیا به همان معنا و صورتی است که بر انسان حمل می‌شود یا اینکه در رابطه با وجود واجب و بی‌نهایت خداوند، عروض و حمل متفاوت است؟

براین اساس معناداری الفاظی که درباره خدا به کار می‌رود، همواره یکی از دغدغه‌های فیلسوفان دین بوده و در این زمینه دیدگاه‌هایی طرح شده که برخی شناختاری و بعضی غیرشناختاری‌اند. دیدگاه شناختاری معتقد است گزاره‌های دینی بیانگر واقعیات هستند. این دیدگاه خود به چند نظریه تقسیم می‌شود؛ از جمله: نظریه تمثیل، نظریه ظاهرگرایانه و نظریه اشتراک معنوی. در مقابل، دیدگاه غیرشناختاری است و بر این بینش استوار است که گزاره‌های دینی، بیانگر معانی واقعی و حقیقی نیستند. انگاره غیرشناختاری، خود به نظریه‌های خاصی تقسیم می‌شود؛ از جمله نظریه احساس‌گرایی، نظریه نمادین و نظریه اسطوره‌زبان و پوزیتویسم منطقی (سبحانی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۶۵ ° ۱۲۵ / هیک، ۱۳۸۱، ص ۱۹۷ ° ۲۲۸ / پترسون، ۱۳۸۹، ص ۲۵۲ ° ۲۷۴ / خسروپناه، ۱۳۹۰، ص ۳۵۳ ° ۳۵۹ / علی‌زمانی، ۱۳۸۳، ص ۵-۱۰۰).

متکلمان و فیلسوفان مسلمان که بر معناداری اوصاف خداوند تأکید دارند و در صفت تکلم خداوند به تبع قرآن و سنت، اتفاق و اجماع دارند، درباره امکان و استحاله صدق و کذب کلام الهی اختلافاتی دارند و در این باره تحقیق و بررسی‌هایی را ارائه کرده‌اند. در این میان، کوشش‌های متأخران، بیشتر در خصوص تبیین کلام الهی است و درباره صدق کلام الهی و امکان یا استحاله کذب در کلام خداوند به‌ویژه در نقد و بررسی نظریه اندیشوران تلاش‌های چندانی انجام نگرفته است. از سوی دیگر بحث از صدق و کذب، متوقف بر این است که در بحث حقیقت کلام خداوند چه مبنایی لحاظ شده باشد که با چنین رویکردی نیز جستارهای چشمگیری ملاحظه نمی‌شود.

بدین‌روی مقاله پیش رو می‌کوشد ابتدا از باب مقدمه، ارزیابی‌هایی از دیدگاه‌های گوناگون در باب حقیقت کلام الهی انجام دهد تا بحث در خصوص کلام خداوند به‌درستی تنقیح شود. سپس بر اساس آن، مباحثی درباره امکان و استحاله صدق و کذب کلام الهی ارائه کند تا در نهایت به مبنایی معقول و نظریه‌ای درخور دفاع در این خصوص دست یابد.

دیدگاه اول: حقیقت کلام؛ معتزله و متکلمان امامیه معتقدند کلام، حروف و اصواتی است که با نظم خاصی با یکدیگر تألیف شده و بر معنای مخصوصی دلالت دارند و از آن به کلام لفظی تعبیر می‌شود، (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۵ق، ص ۵۲۹ و ۱۹۶۵م، ج ۷،

ص ۱۳). شیخ مفید و علامہ حلی همان مراد معتزله را برای کلام پذیرفته‌اند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۱۲۶ / علامہ حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۸۹). براین اساس معتزله و متکلمان امامیه، کلام لفظی را برای خداوند اثبات می‌کنند و معتقدند کلام خداوند عبارت است از ایجاد الفاظ و اصوات در عالم خارج. قاضی عبدالجبار معتزلی و خواجہ نصیر طوسی عمومیت قدرت را دلیل بر کلام خداوند می‌دانند و معتقدند از آنجاکہ قدرت، یکی از اوصاف ذاتی خداوند متعال، نامحدود و فراگیر به هر امر ممکن است، پس خداوند کہ قادر بالذات است، بر کلام نیز قدرت دارد (علامہ حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۸۹ / قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵م، ج ۷، ص ۵۶). قاضی عبدالجبار و شیخ مفید نیز دلیل را اجماع و قرآن و اخبار می‌دانند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵م، ج ۷، ص ۵۸ / شیخ مفید، ۱۴۱۳م، ص ۲۷).

دیدگاه دوم: متکلمان اشعری معتقدند کلام خداوند، کلام نفسی است و حقیقت آن، معانی طلب و اخباری است کہ در نفس متکلم بوده و با اختلاف عبارات، مختلف نمی‌شود. همان‌گونه کہ جوینی در تبیین حقیقت کلام می‌گوید: «الأولی، أن نقول: الکلام هو القول القائم بالنفس، وإن رمنا تفصيلاً، فهو القول القائم بالنفس، الذي تدل عليه العبارات و ما يصطلح عليه من الإشارات» (جوینی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۶). اشاعره برای مدعای خویش مبنی بر اثبات کلام نفسی برای خداوند به اجماع، تواتر و آیات، از جمله آیه شریفه «و کَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» (نساء: ۱۶۴) استناد می‌کنند (ایجی، ۱۴۲۵ق، ج ۸، ص ۹۱ / فخر رازی، ۲۰۰۹ق، ص ۱۷۲؛ و ۱۴۱۳ق، ص ۶۱ و ۱۳۴۱ق، ج ۱، ص ۱۵۲).

نکته دیگر در باور اشاعره، این است کہ الفاظ، کلام لفظی و بیانگر آن معانی قائم در نفس متکلم است؛ بدان‌رو کہ اگر انسان بخواهد دیگران را به این معانی در نفس خویش آگاه کند، لازم است فعلی دال بر آن معانی را انجام دهد؛ اما بهترین و آسان‌ترین دال، الفاظ و عبارات هستند؛ چراکہ معانی در نفس، بسیارند و تنها با الفاظ می‌توان این معانی را بیان کرد (فخر رازی، ۲۰۰۹م، ص ۱۷۰ و ۱۴۱۳ق، ص ۵۸ / ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۰۳). همچنین در باور اشاعره، حقیقت طلب، مغایر با اراده و حقیقت خبر، غیر از علم و اعتقاد است و خبر و جملات خبری در حقیقت یک حکم ذهنی و اسناد عقلی هستند کہ از جنس علم و اعتقاد نیستند (جوینی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۷ / ایجی،

۱۴۲۵ق، ج ۸، ص ۹۴ / فخررازی، ۲۰۰۹م، ص ۱۶۹ و ۱۴۱۳ق، ص ۵۴ و ۱۳۴۱ق، ج ۱، ص ۱۵۰).

دیدگاه سوم: حکمای صدرایی؛ بر اساس اینکه در نگاه لغوی، تکلم، مصدر و کلام، حاصل مصدر است و آنچه از عنوان کلام و تکلم اخذ شده است، مسئله تأثیر و جرح در غیر است؛ چراکه ماده اصلی آن «کلم» است که به معنای جرح و تأثیر در غیر می‌باشد (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۵۲۵ / ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۱۳۱ / فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۳۷۸ / جوهری، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۲۶). ملاصدرا که در صدر اندیشوران صدرایی است، معتقد است کلام از نظر اینکه اثر و انفعالی در گوش و نفس دیگران ایجاد می‌کند، کلام نامیده شده و فایده آن، اعلام و اظهار نهان و درون است و کلام یعنی انشا و ایجاد چیزی که بر درون و ضمیر متکلم دلالت کند و غرض متکلم از تکلم، ابراز مافی الضمیر است (ملاصدرا، [بی‌تا]، ج ۷، ص ۵ و ۱۳۶۳ «ب»، ص ۱۸ و ۱۳۵۴، ص ۱۴۷ / طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۱۸۵).

با توجه به اینکه کلام، عبارت شد از انشای چیزی که بر ضمیر و درون متکلم دلالت کند و به وسیله آن، اظهار غیب و نهان شود، می‌توان نتیجه گرفت مخلوقات که از خداوند وجود می‌یابند، نشانه و علائم غیب هستند و با پیدایش آنها از آنچه در نهان و باطن است، پرده برداشته می‌شود. در نتیجه سراسر جهان، علامت و نشانه هستند و فایده آفرینش آنها اعلان و اظهار غیب است؛ بنابراین سراسر جهان، کلمات حق و قائم به خداوند هستند (ملاصدرا، [بی‌تا]، ج ۷، ص ۵ و ۱۳۶۳ «ب»، ص ۱۸ و ۱۳۶۰، ص ۵۴ / طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۱۸۶) از بخش‌های گوناگون تفسیر شریف المیزان نیز استفاده می‌شود که کلام خداوند با ایجاد موجودات، محقق می‌شود و در واقع، قول خداوند در امور تکوینی همان شیئی است که به دست خداوند خلق شده و ایجاد می‌گردد؛ یعنی مخلوق خداوند بعینه قول اوست (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۱۲، ص ۲۴۹ و ج ۱۳، ص ۴۰۴).

ارزیابی

در آیات قرآن، کلام و کلمات خداوند به اموری غیر از کلام لفظی و نفسی اطلاق شده است: «إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ» (نساء: ۱۷۱)، «قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَذَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَ لَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا» (کهف: ۱۰۹) و «وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفَذَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (لقمان: ۲۹) چگونه می‌توان بر اساس مشی معتزله و اشاعره، برای این آیات توجیه و تبیینی روشن ارائه داد؛ چرا که بر اساس نظریه ایشان، کلام حقیقی، همان کلام لفظی یا معانی در نفس است. اما آیا می‌توان مثلاً کلمه خداوند، یعنی عیسی علیه السلام و کلمات خداوند را در دو آیه دیگر که تمام موجودات هستی است، با کلام لفظی یا معانی در ذات احدیت تفسیر کرد؟! به نظر می‌رسد تبیینی که ملاصدرا از کلام خداوند ارائه کرده، در فهم روشن آیات بسیار کارساز است و می‌توان در همه آیات، کلمه و کلام را به یک معنا دانست و با سوگیری واحدی، سراغ تفسیر آیات رفت؛ همان‌گونه که علامه طباطبایی با مشی صدرایی در تفسیر آیه شریفه «قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَذَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَ لَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا» (کهف: ۱۰۹) می‌گوید: «کلام خداوند به زبان دهان نیست؛ بلکه تکلم او همان فعل اوست و افاضه وجودی است که می‌کند و نیز از اینجا روشن می‌شود که هیچ عینی از اعیان خارجی و هیچ واقعه‌ای از وقایع به وجود نمی‌آید؛ مگر آنکه از این جهت که بر ذات خدای تعالی دلالت دارد، کلمه اوست (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۱۳، ص ۴۰۴). از سوی دیگر بیان امیر مؤمنان علی علیه السلام در نهج البلاغه که فرمودند: «يَقُولُ لِمَا أَرَادَ كَوْنَهُ كُنْ فَيَكُونُ لَنَا بِصَوْتِ يَقْرَعُ وَ لَمَّا يَنْدَاءُ يُسْمَعُ وَ إِنَّمَا كَلَامُهُ سُبْحَانَهُ فِعْلٌ مِنْهُ أَنْشَأَهُ» (۱۴۱۴ق، ص ۲۷۸) کلام خداوند از جنس صوت و لفظ نخواهد بود؛ بلکه کلام خداوند، فعل اوست و این بیان می‌تواند تأییدی بر نظریه ملاصدرا باشد و بر اساس نظریه ملاصدرا به تمام افعال و مخلوقات خداوند، کلام گفته شد.

صدق کلام خداوند

پیش از بحث از صدق کلام خداوند، لازم است به عنوان مقدمه، معنا و معیار صدق و کذب روشن شود. صدق و کذب، گاهی صفت کلام واقع می‌شود و گاهی صفت متکلم. در صورت اول به آن صدق و کذب خبری و در صورت دوم، صدق و کذب مخبری گفته می‌شود. علامه طباطبایی می‌فرماید: کذب به معنای دروغ است که ضد راستی است و حقیقتش عبارت است از اینکه خبری که گوینده می‌دهد با خارج مطابقت نداشته باشد. پس صدق و کذب، وصف خبر است؛ ولی گاهی مطابقت در صدق و مخالفت در کذب به حسب اعتقاد خبردهنده را هم صدق و کذب می‌نامند. در نتیجه خبری که بر حسب اعتقاد خبردهنده مطابق با واقع باشد، صدق می‌نامند؛ هر چند که در واقع مطابق نباشد و مخالفت خبر به حسب اعتقاد خبردهنده را دروغ می‌نامند؛ هر چند که در واقع مخالف نباشد. نوع اول را صدق و کذب خبری و نوع دوم را صدق و کذب مخبری می‌گویند (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۱۹، ص ۲۷۹). پس صدق «الخبر المطابق» است و کذب «الخبر غیر المطابق» است؛ با این توضیح که اختلاف است در اینکه میزان، مطابقت و عدم مطابقت با چه امری است؟ در این رابطه سه نظریه مطرح است:

۱. مشهور معتقدند صدق عبارت است از مطابقت خبر با واقع و کذب عبارت است از عدم مطابقت خبر با واقع. پس مناط صدق و کذب، واقع و نفس الامر است.
۲. به عقیده نظام صدق عبارت است از مطابق بودن خبر با اعتقاد متکلم (مخبر)؛ اگرچه مخالف با واقع باشد و همین‌طور کذب، عدم مطابقت خبر با اعتقاد مخبر است.
۳. جاحظ گفته صدق عبارت است از مطابق بودن خبر با واقع و اعتقاد (مخبر) هر دو؛ یعنی خبر باید مطابق واقع و اعتقاد متکلم باشد و کذب عبارت است از عدم مطابقت خبر با واقع همراه با اعتقاد به عدم مطابقت (تفتازانی، ۱۳۹۱، ص ۹۰).

به نظر می‌رسد بهتر است گفته شود که اگر صدق، صفت کلام واقع شد، معیار صدق، مطابقت با واقع است و اگر صدق، صفت متکلم شد، معیار، مطابقت با اعتقاد متکلم است؛ هم‌چنان‌که مدار حرمت شرعی کذب و ترتب گناه، خلاف اعتقاد بودن است و اگر کسی واقعاً با اعتقاد به صدق خبری، آن را

بر زبان جاری کند، فعل حرامی مرتکب نشده؛ اگرچه خلاف واقع باشد. اما در بحث اوصاف خداوند، مراد از صدق، مطابق با واقع بودن است؛ گرچه در مورد خداوند بین اعتقاد و واقع تلازم است؛ چراکه اعتقاد در مورد خداوند، همان علم الهی است و هیچ‌گاه علم خداوند با واقع تخلف نمی‌کند. پس بحث در این است که کلام، مطابق واقع است یا امکان دارد خلاف واقع باشد.

به باور همه مسلمانان - به‌طور ضروری - کلام خداوند، صادق است و کذب در آن راه ندارد. در این بین دو دیدگاه متفاوت وجود دارد؛ معتزله و متکلمین امامیه، کلام خداوند را صادق می‌دانند؛ ولی معتقدند خداوند بر کذب، قادر است؛ از این‌رو در کلام خداوند، کذب را محال نمی‌دانند؛ هرچند خداوند از کذب منزّه است. در مقابل، اشاعره صدق را برای خداوند اثبات می‌کنند؛ اما معتقدند کذب در کلام خداوند محال است.

دیدگاه قائلان به کلام لفظی

معتزله و امامیه که معتقدند تکلم خداوند در کلام لفظی منحصر است در مورد صدق کلام خداوند از دو جهت بحث کرده‌اند؛ نخست از جهت ثبوتی و اینکه آیا عقلاً کذب در کلام الهی، محال ذاتی است یا ممکن است و دیگر از جهت اثباتی و اینکه در صورت امکان صدور کذب، آیا واقع نیز شده است یا اینکه محال وقوعی دارد؟

جهت اول: مقام ثبوت

امامیه و معتزله معتقدند صدور کذب بر خداوند محال نیست و خداوند بر آن قدرت دارد؛ گرچه قاضی عبدالجبار بیان می‌کند در میان معتزله تنها نظام و جاحظ معتقد به محال ذاتی صدور کذب از خداوند هستند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵م، ج ۵، ص ۲۱۰).

دلایل قائلان بر امکان صدور کذب از خداوند

دلیل اول: سیدمرتضی و حواجه نصیر در مقام بیان امکان صدور کذب، این‌گونه استدلال می‌کنند؛ کلام کذب از امور قبیح است و امور قبیح، ذاتاً از ممکنات هستند؛ چراکه اگر ممکن نباشد، باید ممتنع باشد و هیچ‌گاه تحقق پیدا نکند و حتی در مورد انسان نیز تحقق

پیدا نکند؛ درحالی که انسان، کلام کذب دارد، پس از ممکنات است و خداوند بر هر امر
ممکنی قادر است (سیدمرتضی، ۱۳۷۸، ص ۳۱ / علامه حلی، ۱۴۱۳ق، صص ۲۸۳ و ۳۰۵)
و از آنجاکه قدرت، یکی از اوصاف ذاتی خداوند متعال، نامحدود و فراگیر به هر امر ممکن
است، پس خداوند که قادر بالذات است بر کلام [صادق یا کاذب] نیز قدرت دارد (قاضی
عبدالجبار، ۱۹۶۵م، ج ۷، ص ۵۶ / علامه حلی، ۱۳۶۵، ص ۱۲).

دلیل دوم: قاضی عبدالجبار معتقد است خداوند همچنان که بر کلام صادق، قادر
است بر کلام کاذب نیز قدرت دارد. ایشان در بحث قدرت خداوند بیان می کند که
خداوند بر فعل قبیح قدرت دارد؛ زیرا اگر کسی بر فعلی قدرت داشته باشد؛ باید بر
ضد آن فعل نیز قادر باشد، وگرنه اگر بر ضد آن قدرت نداشته باشد، به او قادر گفته
نمی شود و از آنجاکه خداوند بر افعال حسن قدرت دارد، بر افعال قبیح نیز قدرت
خواهد داشت و لذا در صورتی می توانیم بگویم خداوند صادق است که بر کذب نیز
قدرت داشته باشد. به خاطر اینکه حقیقت کلام صادق و کلام کاذب، یکی است و
اختلاف و تفاوت، فقط در مخبرعنه است و تفاوت مخبرعنه نیز موجب تغییر یا
زوال قدرت نمی شود (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۵ق، ص ۲۱۱).

قاضی عبدالجبار در بیان دلیل نقلی بر قدرت خداوند بر افعال قبیح به قرآن استناد
می کند که در آیات قرآن خود را به خاطر عدم ظلم مدح کرده است؛ «وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ
لِّلْعَالَمِينَ» (فصلت: ۴۶)، «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ» (نساء: ۴۰). وی اظهار می دارد این مدح
در صورتی صحیح است که بر ظلم قدرت داشته باشد؛ وگرنه در صورت ناتوانی در ظلم
کردن، مدح معنا ندارد (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۵ق، ص ۲۱۲ و ۱۹۶۵م، ج ۶، ص ۱۳۴).

جهت دوم: مقام اثبات

در جهت نخست، بیان شد که خداوند بر امور قبیح همچون کذب قدرت دارد. حال
بحث در امکان وقوعی کذب بر خداوند است. عدلیه و امامیه معتقد به محال وقوعی
هستند و اینکه هرگز از خداوند کذب صادر نمی شود و همیشه صادق است و قدرت بر
امری، تلازمی با انجام آن ندارد. بر این مدعا چند دلیل اقامه می کنند:

دلیل اول: قاضی عبدالجبار و همچنین علامه حلی در شرح کلام خواجه در عدم صدور کذب، این گونه بیان می‌کنند که کذب، یکی از صفات قبیح است و ذات حق تعالی از هر قبحی مبرا است؛ چراکه داعی بر انجام قبیح، یکی از چند امر است: جهل به قبح کار قبیح، نیاز به فعل قبیح، عجز از ترک فعل قبیح، آمیختگی به برخی اوصاف نقص چون حسادت و حقارت. اما این امور نشان نقص و محدودیت است که در خداوند متعال وجود ندارد و چون خداوند، حکیم است فعل قبیح از او صادر نمی‌شود. در نتیجه خداوند صادق است و صدق از صفات کمالی است و چون خداوند، مستجمع جمیع صفات کمالیه است، پس ضرورتاً صادق است (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۹۰/ قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۵ق، ۲۱۲ و ۱۹۶۵م، ج ۶، ص ۱۲۸).

دلیل دوم: از جمله ادله قاضی عبدالجبار بر صادق بودن خداوند، این است که کذب، خلاف مصلحت عالم است؛ زیرا همان گونه که در آیات قرآن نیز اشاره شده، آفرینش عالم و در رأس آن انسان، لغو و بیهوده نیست و برای اغراض و اهدافی و بر اساس مصالحی این آفرینش صورت گرفته است. حال اگر از سوی خداوند، ظلم و کذب واقع شود، خلاف مصالح عالم خواهد بود؛ چراکه در این صورت بر هیچ کدام از اوامر و نواهی و وعد و وعید خداوند، وثوق حاصل نمی‌شود و اگر کسی معتقد به این امور در حق خداوند شود، باید منکر ربوبیت و عبودیت خداوند شود که سر از شرک در می‌آورد که فساد آن، واضح است (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۵ق، ص ۲۱۴ و ۱۹۶۵م، ج ۶، ص ۱۲۸).

ژوبشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

دیدگاه فائلان به کلام نفسی مال جامع علوم انسانی

اشاعره به صدق کلام خداوند معتقدند و کذب را بر کلام خداوند، محال ذاتی می‌دانند. فخر رازی می‌گوید: «مسلمانان اتفاق دارند که کذب در کلام خداوند محال است و کلام خداوند، صادق است؛ ولی معتزله مخالفانند و می‌گویند کذب در کلام خداوند محال نیست و امری ممکن است؛ ولی خداوند آن را انجام نمی‌دهد» (فخر رازی، [بی تا]، ص ۲۲۳). اشاعر بر نظریه خود به ادله‌ای تمسک جسته‌اند:

دلیل اول: فخر رازی می‌گوید این کلام معتزله در امکان کذب در کلام الهی تصریح دارد که خداوند قادر است خودش را از الوهیت خارج کند و این مطلب، کفر است. فخر رازی به پیروی از امام‌الحرمین (عبدالملک بن عبدالله الجوینی) برای ضرورت صدق کلام خداوند و استحاله کذب، این‌گونه استدلال کرده است:

انسان به طور بدیهی درک می‌کند که شخص واحد، محال است در یک لحظه، هم صادق باشد و هم کاذب، و چون کلام خداوند قدیم است، حال اگر کلام خداوند، کاذب باشد، پس باید کذب کلام خداوند نیز قدیم باشد و نتوان خداوند را صادق دانست. چون نمی‌توان خداوند را هم‌زمان صادق و کاذب فرض کرد؛ درحالی‌که به طور بدیهی و یقینی علم داریم که کلام خداوند، صادق است و نمی‌تواند کاذب باشد (فخر رازی، [بی تا]، ص ۳۳۴ / جوینی، ۱۴۱۶ ق، ص ۱۳۶).

دلیل دوم: برخی اوصاف خداوند ثبوتی هستند؛ بدین معنا که ذات به این اوصاف متصف می‌شود. در مقابل برخی از اوصاف الهی سلبی هستند؛ به این معنا که ذات خداند به این اوصاف متصف نمی‌شود؛ چراکه اتصاف خداوند به اوصاف سلبی، موجب اموری مانند نقص و عجز و محدودیت در ذات خداوند می‌شود و این امور در مورد خداوند محال است. با توجه به این مطلب، تفتازانی در شرح مقاصد و میر سید شریف در شرح مواقف بر استحاله صدور کذب از خداوند، این‌گونه استدلال می‌کنند. از جمله اوصاف سلبی، کذب است و کذب، نقص است و نقص در مورد خداوند متعال محال است (ایجی، ۱۳۲۵ ق، ج ۸، ص ۱۰۱ / تفتازانی، ۱۴۰۹ ق، ج ۴، ص ۱۴۴).

دیدگاه حکمای صداریی

ملاصدرا معتقد به قدرت مطلقه خداوند است و اینکه هر امری که امتناع ذاتی نداشته باشد، متعلق قدرت خداوند واقع می‌شود. ملاصدرا در المشاعر بیان می‌کند که قدرت خداوند متعال در عین بساطت، قدرت محض است و شامل همه چیز می‌شود؛ زیرا قدرت او حقیقت قدرت است. پس اگر همه چیز را در بر نگیرد باید بر چیزی قادر باشد و بر چیز دیگری قادر نباشد. در این صورت قدرت او قدرت محض نخواهد بود

(ملاصدرا، ۱۳۶۳ «الف»، ص ۵۶). وی در اسفار نیز به شمول قدرت خداوند اشاره می‌کند: «قوة الفاعل يجوز أن تكون محدودة على أمر واحد وقد تكون على أمور كثيرة محدودة كقوة المختارين على ما يختارونه وقد تكون على جميع الأمور كالقوة الإلهية إنه على كل شيء قدير» (ملاصدرا، [بی تا]، ج ۳، ص ۶). وی همچنین از «برهان صدیقین» و «بسیط الحقیقة کل الاشياء» و «واجب الوجود واجب من جمیع الجهات» شمولیت قدرت خداوند را اثبات می‌کند؛ همان‌گونه که محقق سبزواری نیز در اسرارالحکم و شرح منظومه فصلی را در عمومیت قدرت خداوند باز کرده و مفصل درباره این مسئله بحث کرده است (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۱۷۳ و ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۶۱۷). حال با توجه به اینکه قدرت خداوند متعال، مطلق است و جمیع ممکنات را شامل می‌شود و از جمله ممکنات، کلام کاذب است، می‌توان گفت در مقام ثبوت، محال نیست که کذب، متعلق قدرت خداوند باشد.

اما در مقام اثبات و امکان وقوعی، حکمت متعالیه، قائل به محال وقوعی کذب خداوند است و اینکه از خداوند جز فعل خیر و حسن صادر نمی‌شود و افعال به ظاهر شرّ و قبیح، درحقیقت خیر و حسن است. این بدان‌روست که خداوند، خیر محض است و چون حکیم است به اقتضای حکمت، هر ممکنی را انجام نمی‌دهد؛ بلکه مقتضای نظام احسن را ایجاد می‌کند و چون کذب، شرّ، قبیح و مخالف نظام احسن است از او صادر نمی‌شود. ملاصدرا در بیان اثبات صفات کمالیه معتقد است هر صفت کمالیه که منزه از تغییر، تکثر و تجسّم است، هرگاه در موجود معلول و ممکن تحقق داشته باشد، واجب‌الوجود - به طریق اولی و به نحو اتم و اکمل - خواهد داشت؛ زیرا ممکن، همان‌گونه که اصل وجودش را از واجب گرفته است، تمام کمالات وجودی را نیز از واجب تعالی دریافته است و معطی شیء، فاقد شیء نمی‌شود. از سویی اگر خداوند دارای کلام صادق نباشد، لازم می‌آید که موجود ممکن و معلول از این جهت، اشرف و اکمل باشد و در واجب، جهت نقص وجود داشته باشد که این امر، محال است (ملاصدرا، ۱۳۶۳ «ب»، ص ۳۲۵ و [بی تا]، ج ۶، ص ۱۳۴ / طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۱۱۵). می‌توان از

کلام صدرالمتألهین نتیجه گرفت خداوند از آن رو که به نحو اتم و اکمل، حائز کمالات مخلوق است، به طور ضروری متصف به کلام صادق است و کذب که نقص و صفتی سلبی است، هرگز بر کلام خداوند راه ندارد.

ارزیابی

با توجه به دیدگاه عدلیه مبنی بر حسن و قبح عقلی و معقول بودن بحث از صدق و کذب، معتزله و متکلمین امامیه، در مقام ثبوت، اساساً خداوند را قادر بر کلام کاذب می‌دانند؛ اما در مقام اثبات، ملتزم به عدم وقوع کذب در کلام خداوند می‌باشند. با توجه به اینکه این گروه از اندیشمندان معتقد به کلام لفظی هستند، کلامشان تمام است؛ اما برخی ادله جای مناقشه دارد. اینکه در بحث از مقام ثبوت، در دلیل دوم قاضی عبدالجبار بیان کرده است که قدرت بر شیء، به این وابسته است که بر ضد آن نیز قدرت باشد و خداوند در صورتی بر کلام صادق، قادر است که بر کلام کاذب نیز قادر باشد، به نظر می‌رسد ناصحیح باشد؛ زیرا آنچه از این حیث می‌توان گفت، آن است که لازمه قدرت بر شیء، قدرت بر ترک آن است؛ نه قدرت بر ضد آن. به بیانی دیگر، کسی بر فعلی قدرت دارد که فعل را از روی اجبار انجام نمی‌دهد و مجبور، کسی است که بر ترک قدرت نداشته باشد. از سویی استناد به دلیل نقلی برای نفی ظلم و اثبات صدق، مستلزم دور است؛ چراکه پیش از استناد به دلیل نقلی باید صدق آن اثبات شود. به نظر می‌رسد دیدگاه اشاعره نیز از چند جهت تمام نباشد؛ از جمله:

جهت نخست مربوط به دلیل اول است که از دو جهت قابل مناقشه است؛ اولاً مقام ثبوت و اثبات، خلط شده است. معتزله که قائل به امکان ذاتی کذب هستند، می‌گویند ذات خداوند به هر ممکنی قادر است؛ از جمله کذب؛ هر چند که در اثبات و وقوع، کذب واقع نمی‌شود؛ چون قبیح است. بله، اگر می‌گفتند از خداوند کذب صادر می‌شود می‌توانستیم بگوییم که خداوند نمی‌تواند هم‌زمان صادق و کاذب باشد؛ در حالی که سخن آنان صرف قدرت بر صدق و کذب است که هم‌زمانی آن خالی از مناقشه است؛ بنابراین اگر بحث در هم‌زمانی قدرت خداوند بر صدق و کذب است، این هم‌زمانی، خالی از

اشکال، بلکه درست است؛ ولی اگر بحث در هم‌زمانی وقوع کذب و صدق است، این محال است؛ حتی در نظر معتزله. پس اگر مراد فخر رازی، هم‌زمانی قدرت بر صدق و کذب است سخنش نادرست است و اگر مرادش هم‌زمانی وقوع صدق و کذب است این نه تنها در خداوند، بلکه در مورد همه موجودات عاقل و مختار، محال است.

ثانیا دلیل اول اشاعره مبتنی بر قدم کلام الهی است و قدم کلام، محل نظر است. قدیم بودن کلام به این دلیل مخدوش است که کلام نفسی که اشاعره آن را کلام حقیقی معرفی کردند، اگر قدیم و در ذات خداوند باشد - با توجه به اینکه اشاعره قائل به عدم اتحاد ذات و صفات بوده و قدمای ثمانیه را مطرح می‌کنند - لازم می‌آید که ذات، محل غیر و عرصه تغیر و حدوث شود؛ درحالی که محال است ذات خداوند، محل غیر، حدوث و تغیر باشد و چنانچه کلام نفسی، چیزی جز ذات خداوند و درعین حال قدیم باشد، یا مستقل و واجب‌الوجود است و یا غیرمستقل و ممکن‌الوجود. صورت نخست، مستلزم تعدد واجب‌الوجود است و صورت دوم، مستلزم خالی بودن ذات از صفات کمالیه، ترکیب از امری ممکن‌الوجود و نفی بساطت ذات واجب است که این امور با وجوب وجود و بساطت ذات واجب تعالی منافات دارد؛ چراکه بر فرض امکان، نیاز به علت مستقل و واجب‌الوجود است که اگر آن علت مستقل، همان ذات خداوند باشد لازمه‌اش آن است که فاقد شیء، معطی شیء شود و سپس بدان متصف گردد و اگر علت مستقل، غیر ذات خداوند باشد، لازمه‌اش تعدد واجب‌الوجود است. بطلان تمام این وجوه، واضح است؛ از این رو نمی‌توان کلام نفسی را صفت ذات و قدیم قلمداد کرد.

جهت دوم اینکه فخر رازی فرمودند: به طور بدیهی و یقینی علم داریم که کلام خداوند صادق است و نمی‌تواند کاذب باشد؛ درحالی که این نظر مستلزم سلب قدرت از خداوند بر کلام کذب و شائبه اجبار در صدق دارد؛ درحالی که هیچ اجباری بر ذات الهی راه ندارد.

جهت سوم اینکه با توجه به اعتقاد اشاعره به حسن و قبح شرعی، اساساً بحث از صدق و کذب خداوند معقول نیست و انسان به داوری در قبیح بودن یا حسن بودن فعل خداوند مجاز نیست. سخن در حسن صدق و قبح کذب، تنها در مورد کلام انسان جاری است؛ از این رو بحث اشاعره در محال بودن کذب بر کلام خداوند، با مبنای

خودشان مطابق نیست. افزون بر آنکه چون بحث در محال بودن کذب بر خداوند ذاتاً و ثبوتاً است، پس بازگشت بحث در مقام ثبوت و ذات در واقع به قدرت مطلق خداوند است و تنها چیزی بر قدرت خداوند محال خواهد بود که لازمه‌اش اجتماع نقیضین باشد؛ درحالی که تعلق قدرت خداوند بر کذب، هرگز اجتماع نقیضین نیست و اما اینکه کذب، نقص است، خارج از محل بحث و مربوط به مقام اثبات و وقوع کذب و مبتنی بر حسن و قبح عقلی است.

دراین میان گرچه بیان و دلیل حکمت متعالیه در مورد کلام لفظی تمام است، با توجه به تبیین حکمت متعالیه از حقیقت کلام خداوند مبنی بر اینکه بر تمام موجودات، کلام الهی اطلاق می‌شود و تمام عالم، کلمات‌الله است؛ به نظر می‌رسد بتوان در سخن از توان صدور کلام صدق و کلام کذب مناقشه نمود و اظهار داشت که وقتی چنین نظریه‌ای صحیح و حتی ممکن است که میان کلام و واقعیت، دویت و غیریتی باشد؛ اما اگر میان آن دو، عینیت برقرار شد و هیچ غیریتی در میان نباشد؛ اساساً طرح چنین سؤالی نادرست است. توضیح مطلب: از آنجاکه ذات احدیت، هستی بی‌نهایت است و هستی و واقعیت هر چیزی در پرتو افاضه اوست؛ پس هرآنچه از ناحیه ذات احدیت صادر می‌شود به طور ضروری ذاتی، غیر از واقعیت نخواهد بود و راه‌یابی کذب بر کلام صادره از ناحیه خداوند، از این حیث محال است که کلام خداوند به طور ضروری عین واقعیت است و مدلول این کلام که وجود خداوند متعال است نیز عین واقعیت است؛ پس بالضروره کلام الهی، صادق است.

جمع‌بندی

بر اساس نظریه عدلیه، مراد از تکلم، کلام لفظی است و آیات قرآن را بهترین اماره بر تکلم خداوند معرفی می‌کنند. لکن نظریه ایشان را از دو جهت می‌توان مورد ملاحظه قرار داد؛ اول اینکه کلام را منحصر در کلام لفظی کرده‌اند و این نظر، توانایی تبیین آیاتی که در آنها کلام بر غیر این الفاظ اطلاق شده را ندارد و ابهامی که در آیات وجود دارد را حل نمی‌کند.

اشاعره معتقدند کلام منحصر در این الفاظ نیست و در پس این الفاظ، معانی‌ایی وجود دارد و این معانی، کلام حقیقی هستند که با الفاظ و عبارات، اِبراز و آشکار می‌شوند. اشاعره معتقدند بهترین دلیل بر اثبات کلام خداوند آیات قرآن و تواتر اخبار انبیاست. اشکال، این است که اتصاف خداوند به این معنا از تکلم، موجب می‌شود ذات خداوند محل غیر و تغیر شود و از سوی دیگر توان تبیین آیاتی را که در آنها کلام بر غیر این الفاظ اطلاق شده را ندارند و ابهامی را که در آیات وجود دارد حل نمی‌کند. اما بر مبنای حکمت متعالیه در تبیین کلام الهی، صرفاً بر روی کلام لفظی توقف نشده و با به‌دست دادن مفهوم اصلی کلام که کشف و اظهار نمان است، معتقدند بر هرآنچه که ایجاد شود تا نمان و غیب را آشکار کند، کلام صدق می‌کند. بر اساس تحلیل حکمت متعالیه از معنای کلام، تمام جهان، کلام خداوند است و با دقت و تأمل در آیات و روایات به این نتیجه می‌رسیم که اگر کلام بر غیر از این الفاظ و عبارات اطلاق شده، به خاطر همین ملاک است؛ از این رو با این نظریه، آیات و روایات که کلام را بر موجودات اطلاق کرده‌اند، برای ما روشن می‌شود؛ بدون اینکه به توجیه و تأویلی نیاز داشته باشد.

از سوی دیگر بیان امیر مؤمنان علی علیه السلام در نهج البلاغه که فرمودند: «يَقُولُ لِمَا أَرَادَ كَوْنَهُ كُنْ فَيَكُونُ لَأَبْصَوْتِ يَفْرَعُ وَلَا بِنِدَاءٍ يُسْمَعُ وَإِنَّمَا كَلَامُهُ سُبْحَانَهُ فِعْلٌ مِنْهُ أَنْشَأَهُ» (۱۴۱۴ق، ص ۲۷۸) بیانگر این است که کلام خداوند از جنس صوت و لفظ نیست؛ بلکه کلام خداوند، فعل اوست که این بیان در تأیید نظریه ملاصدرا است.

اما در مورد اثبات صدق کلام خداوند، نظریه عدلیه در مورد صدق کلام خداوند در دو مقام ثبوت و اثبات بحث کرده‌اند؛ در مقام ثبوت، معتقد به امکان صدور کلام صادق و کاذب شده‌اند، اما در مقام اثبات، معتقد به محال وقوعی کذب کلام خداوند هستند. این دیدگاه عدلیه با دیدگاهشان از کلام لفظی سازگاری دارد؛ اگرچه برخی از ادله‌ای که بیان کرده‌اند، دارای ملاحظاتی بود؛ چراکه در یک دلیل، اثبات صدق، بر این کبری مبتنی بود که قدرت بر شیء، منوط به این است که بر ضد آن نیز قدرت باشد؛ درحالی که این سخن ناتمام است و ملاک در قدرت بر شیء، توانایی بر ترک همان است؛ نه توانایی بر ضد آن. افزون بر اینکه اثبات صدق کلام از طریق دلیل نقلی،

مستلزم دور است. همچنین در مقابل حمل آیات نفی ظلم از خداوند بر مدح، احتمال دیگری نیز وجود دارد که آیات صرف گزارش خبری باشند.

اما اشاعره در صدق و کذب کلام خداوند، معتقد به محال ذاتی کذب کلام خداوند هستند؛ در نتیجه فقط در مقام ثبوت بحث کرده‌اند؛ چراکه بحث از اثبات و امکان وقوعی، فرع بر امکان ذاتی است و اشاعره معتقد به محال ذاتی شده‌اند و اما تحلیل و استدلال اشاعره در محال بودن کذب کلام خداوند مبتنی بر قدم کلام است که دچار محذوراتی چون خالی بودن ذات از اوصاف کمالیه و نفی بساطت ذات و تعدد واجب است. علاوه بر آنکه بحث از صدق و کذب کلام الهی مبتنی بر حسن و قبح عقلی است؛ در حالی که با مبنای اشاعره که به حسن و قبح شرعی قائل‌اند، ناسازگار است و اساساً بحث از امکان و استحاله بر این مبنا معقول نیست. اما بر اساس حکمت متعالیه، بحث صدق در مورد کلام لفظی خداوند که از جمله آن آیات قرآن کریم است، فرض صحیحی است و ادله بر اثبات صدق تمام است؛ اما بنا بر توسعه در کلام که بر اساس آن، تمام موجودات عالم، کلام الهی هستند، کلام، عین واقعیت است و وجود ممکنات نیز عین ربط به خداوند هستند و حقیقتی که کلام الهی دال بر آن است، وجود خداوند است و خداوند عین واقعیت است؛ پس به ناچار کلام، صادق خواهد بود و فرض کذب، معقول نیست.

منابع و مأخذ

- * قرآن کریم.
- * نهج البلاغه؛ به کوشش سیدرضی؛ ج ۱، قم: مؤسسه نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق.
۱. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ لسان العرب؛ ج ۱۲، ۳، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۴ق.
 ۲. ابن فارس، ابوالحسین، احمد ابن زکریا؛ معجم مقاییس اللغة؛ ج ۵، ۱، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۴۰۴ق.
 ۳. آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین؛ کفایة الأصول؛ ج ۱، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۹ق.
 ۴. ایچی، میرسید شریف؛ شرح المواقف؛ ج ۱، افسر، قم: ناشر الشریف الرضی، ۱۳۲۵ق.
 ۵. بدوی، عبدالرحمان؛ مذاهب الاسلامیین، ج ۱، بیروت: دارالعلم، ۱۹۹۷م.
 ۶. پترسون، مایکل و ویلیام هاسگر و بروس رایشنباخ و دیوید بازینجر؛ عقل و اعتقاد دینی؛ مترجم: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی؛ ج ۸، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۹.
 ۷. تفتازانی، سعدالدین بن عمر؛ شرح مقاصد؛ ج ۱، افسر، قم: ناشر شریف الرضی، ۱۴۰۹ق.
 ۸. _____؛ المطول فی شرح تلخیص المفتاح؛ تحقیق سعید عرفانیان؛ ج ۱، قم: انتشارات هجرت، ۱۳۹۱.
 ۹. جوهری، اسماعیل بن حماد؛ الصحاح؛ ج ۱، بیروت: دارالعلم للملاییین، ۱۴۱۰ق.
 ۱۰. جوینی، عبدالملک؛ الإرشاد إلی قواطع الأدلة فی أول الاعتقاد، ج ۱، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۶ق.
 ۱۱. حسین بن محمد بن راغب؛ مفردات الفاظ القرآن؛ ج ۱، لبنان: دارالعلم، ۱۴۱۲ق.
 ۱۲. حلبی، علی اصغر؛ تاریخ علم کلام در ایران و جهان؛ ج ۲، تهران: اساطیر، ۱۳۷۶.
 ۱۳. خسروپناه، عبدالحسین؛ کلام جدید با رویکرد اسلامی؛ ج ۲، قم: دفتر نشر معارف، ۱۳۹۰.
 ۱۴. خواجه نصیر طوسی؛ تجریر الاعتقاد؛ ج ۱، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۷ق.
 ۱۵. سبحانی، جعفر؛ مدخل مسائل جدید در علم کلام؛ ج ۲، ۲، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۳.
 ۱۶. محقق سبزواری؛ اسرار الحکم؛ ج ۱، قم: مطبوعات دینی، ۱۳۸۳.

١٧. ____؛ شرح المنظومه؛ ج١، طهران: نشر ناب، ١٣٦٩.
١٨. سيد مرتضى؛ **جمل العلم والعمل**؛ ج١، نجف اشرف: مطبعة الآداب، ١٣٨٧ق.
١٩. شيخ مفيد، محمد بن نعمان؛ **النكت الاعتقاديّه**؛ ج١، قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، ١٤١٣ق.
٢٠. طباطبائي، محمد حسين؛ **الميزان في تفسير القرآن**؛ ج١٣، ج٥، قم: انتشارات جامعه مدرسين، ١٤١٧ق.
٢١. ____؛ **نهاية الحكمه**، قم: انتشارات مؤسسه آموزشي و پژوهشي امام خميني عليه السلام، ١٣٨٥.
٢٢. علامه حلي؛ **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**؛ ج٤، قم: مؤسسه النشر الإسلامي، ١٤١٣ق.
٢٣. علامه حلي، فاضل مقداد و ابو الفتح بن مخدوم حسيني؛ **الباب الحادي عشر مع شرحه النافع يوم الحشر و مفتاح الباب**؛ ج١، طهران: مؤسسه مطالعات اسلامي، ١٣٦٥.
٢٤. علي زماني، امير عباس؛ **علم، عقلانيت و دين**، ج١، قم: انتشارات دانشگاه قم، ١٣٨٣.
٢٥. فخر رازي، محمد بن عمر؛ **خلق القرآن بين المعتزله و اهل السنه**؛ ج١، بيروت: دار الجبل، ١٤١٣ق.
٢٦. ____؛ **كتاب المحصل**؛ ج١، عمان: دار الرازي، ١٤١١ق «الف».
٢٧. ____؛ **مباحث المشرقين**؛ ج١، ج٢، قم: بيدار، ١٤١١ق «ب».
٢٨. ____؛ **مطالب العاليه من العلم اللهي**؛ ج٣، ج٣، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧ق.
٢٩. ____؛ **معالم اصول الدين**؛ قاهره: مكتبة الازهرية للتراث، ٢٠٠٤م.
٣٠. ____؛ **مفاتيح الغيب (تفسير كبير)**؛ ج٢٥، ج٢١ و ج١١، ج٣، بيروت: دار احياء التراث العربي، ١٤٢٠ق.
٣١. ____؛ **الاربعين في اصول الدين**، ج١، بيروت: دار الكتاب العلمي، ٢٠٠٩ق.
٣٢. فراهيدي، خليل بن احمد؛ **كتاب العين**؛ ج٥، ج٢، قم: نشر هجرت، ١٤١٠ق.
٣٣. قاضي عبدالجبار، ابو الحسن؛ **المغنى في ابواب التوحيد والعدل**؛ ج٧، قاهره: الدار المصريه، ١٩٦٢-١٩٦٥م.
٣٤. ____؛ **شرح الاصول الخمسه**؛ ج٤، قاهره: مكتبه وهبه، ١٤٢٥ق.
٣٥. مجلسي، محمد باقر بن محمد تقى؛ **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**؛ ج٢، بيروت: دار احياء التراث العربي، ١٤٠٣ق.
٣٦. ملا صدرا، محمد بن ابراهيم؛ **اسرار الآيات**؛ ج١، طهران: انجمن حكمت و فلسفه، ١٣٦٠.

۳۷. _____؛ المشاعر؛ ج ۲، تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳ «الف».
۳۸. _____؛ اسفار؛ ج ۷، چ ۱، بیروت: دارالاحیاء التراث، [بی تا].
۳۹. _____؛ مفاتیح الغیب؛ چ ۱، تهران: مؤسسه مطالعاتی و تحقیقاتی فرهنگی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۳ «ب».
۴۰. _____؛ المبدأ والمعاد؛ چ ۱، تهران: انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۵۴.
۴۱. هیک، جان؛ فلسفه دین؛ مترجم: بهزاد سالکی؛ چ ۳، تهران: انتشارات بین المللی الهدی، ۱۳۸۱.

