

نقد دیدگاه ابوزید درباره حدوث کلام الهی و تلازم آن با تاریخ‌مندی قرآن

محمد عرب صالحی*
رقیه شجاعی**

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۰۶/۲۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۳/۱۰

چکیده

ابوزید به عنوان یکی از نظریه‌پردازان نومعتزله، در مواردی آموزه‌های قرآن را تاریخ‌مند دانسته و در راستای اثبات نظریه خود، ادله مختلفی اقامه کرده است؛ از جمله اینکه کلام الهی را حادث و مخلوق در نظر گرفته و نتیجه آن را تاریخیت قرآن می‌داند. او تلاش می‌کند از طریق فعل دانستن صفت تکلم، آن را به مسئله حدوث قرآن ارتباط داده، از رهگذر آن به تاریخی بودن قرآن استناد کند. در این راستا وی منکر وجود پیشین قرآن در لوح محفوظ شده و مراد از وجود قرآن در لوح محفوظ را معنای مجازی آن انگاشته است. به اعتقاد او لوح محفوظ همان قلوب مؤمنان است. این مقاله که به روش توصیفی، تحلیلی و انتقادی نگاشته شده است، بر آن بوده با مذاقه در اصل بحث حدوث و قدم قرآن، اولاً درکی درست از آن ارائه نماید و سپس با اقامه دلایل و شواهدی از آرای فلاسفه و دانشمندان و صراحت‌های قرآن، در قالب پاسخ‌های حلی و نقضی ثابت کند که ارتباطی بین حدوث و تاریخیت قرآن برقرار نیست. نتیجه آنکه بحث حدوث کلام الهی تأثیری بر تاریخ‌مندی قرآن به آن معنایی که مراد ابوزید است، ندارد و ادله و شواهد جناب ابوزید بر این مسئله همگی مخدوش است.

واژگان کلیدی: ابوزید، حدوث و قدم، کلام الهی، تاریخ‌مندی، لوح محفوظ.

* دانشیار گروه منطق فهم دین پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. salehnasrabad@yahoo.com

** دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران. rsshojaei317@gmail.com

مقدمه

حدوث و قدم قرآن از مباحث کلامی مسلمانان است که در قرن سوم هجری به اوج خود رسید و مکاتب فکری گوناگون نسبت به آن، نگرش‌هایی متفاوت داشتند؛ از جمله مهم‌ترین مکاتب فکری می‌توان از اشاعره، معتزله و امامیه نام برد. اشاعره به قدم قرآن قایل بودند و کلام الهی را به دو نوع لفظی و نفسی تقسیم کرده بودند و کلام نفسی را قائم به ذات پروردگار می‌دانستند. در مقابل معتزله معتقد به حدوث قرآن بوده، آن را منحصر در کلام لفظی و تکلم را صفت فعلی الهی در نظر می‌گرفتند. امامیه با هدایت فکری ائمه علیهم‌السلام نه همچون اشاعره به قدم قرآن و نه همچون معتزله به صرف کلام لفظی و محدث معتقد بودند؛ بلکه تأکید اهل بیت علیهم‌السلام بر آن بود که در مورد قرآن گفته شود کلام خداست و بر مخلوق بودن آن اصرار داشتند.

عده‌ای از متفکران اهل سنت که میراث فکری جهان اسلام را در تقابل با مدرنیته و عامل اصلی در بن بست‌های فکری و عملی حاصل از آن می‌دانستند، به دنبال راه برون رفت از این مسئله دریافتند که اعتقاد به قدم قرآن با توجه به سابقه دیرینی که در بین فقهای اهل سنت داشت، علت موجبه این رخداد است؛ چراکه با فرض قدیم بودن قرآن باب اجتهاد بسته می‌شد. این گروه در تلاش برای زدودن باور قدم قرآن و پیامدهای آن، با اندیشه‌های معتزله که قرآن را اعتقاد به حدوث و خلق قرآن داشتند، آشنا گشتند و با تأیید دیدگاه اخیر خود را نومعتزله نامیدند (عرب‌صالحی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۴۱-۴۲). نومعتزله با اصل قرارداد خلق و حدوث قرآن نظراتی متفاوت با باور عمومی فریقین درباره کلام الله ابراز داشتند. برخی از این رویکردها متوجه زبان قرآن و برخی دیگر پیرامون سایر امور بنیادین بود. در این میان نصر حامد ابوزید به عنوان شاخص‌ترین پژوهشگر و نماینده فکری این جریان، از حدوث قرآن به عنوان شاهدهی بر تاریخ مندی آن بهره‌برداری نمود. این نگرش که در تقابل با باور عمومی امت اسلام مبنی بر فراتاریخی بودن آموزه‌های قرآن و عدم محدودیت آن در حصار زمان و مکان بود، موجب واکنش‌هایی به نام برده گشت. با توجه به مطالب مذکور و ناکافی بودن پژوهش‌ها در موضوع تحقیق این نوشتار، ضرورت اقتضا می‌نمود با مطالعه و بررسی آرای وی، ادله او مورد ارزیابی قرار گیرد. در این مقاله ابتدا به تبیین دیدگاه ابوزید و ارائه ادله او درباره حدوث و سپس رابطه آن با تاریخ مندی قرآن و در پایان ارزیابی و نقد و بررسی آنها بر اساس

دلایل عقلی، شواهد قرآنی و روایی اقدام گردیده است.

۱. پیشینه

ابوزید به عنوان یکی از شاخص‌ترین اندیشمندان نومعتزله با نفی وجود ازلی و پیشین قرآن در لوح محفوظ، حدوث قرآن را مستلزم تاریخ‌مندی احکام و آموزه‌های قرآن می‌داند. او حدوث قرآن را از جنبه کلامی خاص به عرصه‌های دیگر کلامی وارد نموده و بر این اساس برای آیات قرآن در عرصه عمل جاودانگی قایل نیست. در واقع از حدوث قرآن تاریختی آن را نتیجه گرفته که در کلمات قایلان به حدوث چنین امری دیده نمی‌شود (ابوزید، ۱۳۸۸، ص ۳۳۲). منظور از تاریخ‌مندی قرآن در نگاه ابوزید آن است که قرآن ساخته شرایط تاریخی است یا دست کم آن شرایط در کیفیت و کمیت آموزه‌های قرآن دخیل‌اند و در نتیجه برای این دست آموزه‌های قرآنی تاریخ تولید، مصرف و انقضا در نظر می‌گیرند (عرب‌صالحی، ۱۳۹۱، ص ۲۹۸-۲۹۹). در این نگرش، قرآن مبتنی بر نظام فرهنگی و زبانی مردم آن زمان نازل شده است (ابوزید، ۱۳۸۹، ص ۱۲). از مهم‌ترین دستاویزهای ابوزید در پیش‌برد نظریه خود بحث حدوث و مخلوق بودن قرآن است. اصل بحث حدوث و قدم قرآن بارها موضوع کتب فریقین اعم از متقدم و متأخر بوده است؛ اما علی‌رغم توجه ابوزید در خصوص التزام بین حدوث قرآن و تاریخ‌مندی آن، سند مکتوبی که به طور خاص به این مبحث پرداخته باشد، موجود نیست و صرفاً به اشاراتی مجمل بسنده گردیده است. از جمله در جلد اول کتاب جریان‌شناسی اعتزال نو به زمینه شکل‌گیری این نظریه اشاره‌ای مختصر گردیده است و در کتاب تاریخی‌نگری و دین نیز بحث مذکور به طور گذرا مورد توجه قرار گرفته است. در مقاله «بررسی مکتب امین الخولی با اندیشه‌های نومعتزله» حدوث قرآن از دید ابوزید به خوبی تبیین گردیده است؛ اما نسبت به نقد و ارزیابی ساکت مانده است؛ همچنین در مقاله «بررسی تطبیقی دیدگاه خلق قرآن و بشری بودن آن» به تبیین وجود رابطه یا عدم آن میان فرضیه نویسنده مقاله مبادرت گردیده است؛ اما به بحث خلق قرآن و رابطه آن با تاریخ‌مندی اشاره نشده است. ضرورت علمی و اعتقادی اقتضا می‌نمود با بررسی ابعاد گوناگون این بحث مشخص گردد که اولاً آیا اصل بحث حدوث و قدم قرآن با توجه به تفاوت نگرش‌ها موضوعی قابل پذیرش است یا قابل رد

می باشد؛ ثانیاً انکار لوح محفوظ یا تأویل آن به معنایی دیگر بر چه اساسی استوار است؛ ثالثاً بر فرض حدوث قرآن آیا تلازمی میان حدوث و تاریخ مندی قرآن وجود دارد یا اینکه ادعای ابوزید در این تلازم مبتنی بر مبانی مخدوشی است. مقاله حاضر به این مهم پرداخته است.

۲. مهم‌ترین دیدگاه‌ها درباره حدوث و قدم کلام الهی

سه دیدگاه اساسی در این زمینه مطرح است که به طور خلاصه اشاره می‌شود:

الف) دیدگاه اشاعره

از نظر اشاعره کلام خدا صفتی ازلی و قدیم و قائم به ذات الهی است و حروف و اصوات دلالت بر آن می‌کنند. به این حروف و اصوات کلام لفظی و به آن صفت قدیم، کلام نفسی گفته می‌شود (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۱۴۲). قضیه به صورت موجبه کلیه بدین شکل است: قرآن کلام خداست؛ کلام خدا صفتی ذاتی و قدیم است؛ پس قرآن قدیم است. اعتقاد به قدیم بودن قرآن لوازم یا پیامدهایی دارد که در جای خود قابل نقد می‌باشند؛ از جمله تعدد قدما و تفکیک بین صفات الهی؛ زیرا آنها کلام نفسی را ماورای علم الهی می‌دانستند (جرجانی، ۱۳۷۰، ج ۸، ص ۹۴). فخر رازی اطلاق کلام خدا بر الفاظ قرآن را مجازی دانسته و معتقد است حروف پی در پی و اصواتی که به دنبال یکدیگر می‌آیند، بدان جهت کلام خدا نامیده می‌شوند که بر صفت ذات خدا یعنی کلام نفسی دلالت می‌کند و مراد از ازلی بودن کلام خدا آن صفت قدیم است که مدلول این الفاظ و عبارات است. او در ادامه می‌نویسد: «وقتی که می‌گوییم کلام خدا معجزه محمد ﷺ است، منظور ما این الفاظ و حروف حادث و نوپدید می‌باشد؛ زیرا کلام ازلی خداوند که قبل از خلقت محمد ﷺ وجود داشته، چگونه می‌تواند معجزه پیامبر باشد» (فخر رازی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۱).

ب) دیدگاه معتزله

برخی از معتزله بر آن هستند که کلام خدای تعالی همین اصوات و حروفی است که قائم به

ذات او نیست؛ بلکه خداوند آنها را در غیر خود، مانند لوح محفوظ یا جبرئیل یا پیامبر خلق می‌کند. قاضی عبدالجبار در این خصوص می‌گوید: «حقیقت کلام حرفی است که به نظم در آمده و اصواتی است که تقطیع شده و این مانند آن است که خداوند منعم است به نعمتی که در غیر یافت می‌شود و رازق است به رزقی که در غیر پیدا می‌شود. پس به همین نسبت متکلم است به ایجاد کلام در غیر خود و این جزء شروط فاعل نیست که فعل بر او روا باشد» (معتزلی همدانی، ۱۴۲۲ق، ص ۵۲۸). معتزله کلام را صفت فعل خداوند و غیر ازلی می‌دانند. آنها برای حادث دانستن قرآن ادله چندی از جمله عدم قابلیت بقا بر کلام در مقابل بقای واجب الوجود و همچنین معجزه بودن قرآن را بیان نموده‌اند. از جمله دستاوردهای اعتقاد معتزله به حدوث قرآن و صوت پنداشتن کلام الهی، گرایش به مجاز در تأویل آیات متشابه بود (همان، ص ۲۱). همچنین ملاحمی خوارزمی که از بزرگان معتزله در قرن ششم است، می‌نویسد: بزرگان معتزله معتقدند قرآن، فعلی از افعال خداوند متعال است که برای تأمین مصالح بندگانش آن را بیان کرده است. رب و خالق خداست و قرآن مانند سایر افعالش مخلوق اوست (ملاحمی خوارزمی، ۱۳۸۶، ص ۶۰).

ج) حدوث و قدم در احادیث شیعه

اثمه علیه السلام پس از بروز بحث حدوث و قدم کلام الهی در میان فقها و متکلمان، نوعاً پیروانشان را از پرداختن به چنین موضوعاتی بازداشته و این بحث را فاقد فایده عنوان نموده‌اند. امام رضا علیه السلام به هنگام سؤال درباره قرآن فرمود: «کلام الله لا تتجاوزوه و لا تتطلبوا الهدی فی غیره فتضلوا: قرآن کلام خداست، از آن پا فراتر نتهید و هدایت را در غیر قرآن طلب نکنید، و الا گمراه خواهید شد» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۲۲۳). در بیانی دیگر طی نامه‌ای به گروهی از شیعیان عراق چنین نوشت: «ما جدال در قرآن را بدعت می‌دانیم و در این مورد سائل و مجیب هر دو شریک‌اند و جز خدا خالق نیست و آنچه ماسوای اوست، مخلوق و آفریده می‌باشد و قرآن کلام الهی است، از پیش خود بر آن اسمی نگذار که از گمراهان خواهی بود (همان، ص ۲۲۴). در برخی موارد به بیان دیدگاه خود پرداخته و به طور شفاف ابراز عقیده می‌نمودند. امام صادق علیه السلام در پاسخ عبدالرحیم قصیر نوشته است: «درباره قرآن و اختلاف مردم درباره آن سؤال کرده‌ای. قرآن کلام خدا و حادث و غیر مخلوق و غیر ازلی

است. خدا بود و جز او چیزی، نه معلوم بود و نه مجهول...» (همان، ص ۲۲۶—۲۲۷). سلیمان بن جعفر اختلاف مردم درباره مخلوق بودن یا مخلوق نبودن قرآن را به امام کاظم علیه السلام یادآوری نموده و نظر ایشان را در این باره جویا شد. امام فرمود: «آئی لا اقول فی ذالک ما یقولون؛ لکنی اقول انه کلام الله: من سخن آنان را نمی‌گویم، بلکه می‌گویم قرآن کلام خداست» (همان، ص ۲۲۴).

۳. تقریر دیدگاه ابوزید درباره حدوث و قدم قرآن و ارتباط آن با تاریخ‌مندی آن

ابوزید نظر خود درباره حدوث قرآن را از زبان معتزله این‌گونه بیان می‌کند: قرآن محدث و مخلوق است؛ زیرا قرآن از صفات ذاتی و ازلی خداوند نیست. قرآن کلام خداست و کلام، فعل است نه صفت. پس قرآن از این حیث به صفات فعلی خداوند تعلق دارد و با آن دسته از صفات خداوند که «صفات ذات» خوانده می‌شود، ارتباط پیدا نمی‌کند (ابوزید، ۱۳۸۸، ص ۳۳۴). ابوزید تفاوت میان این دو دسته صفت را در آن می‌داند که صفات فعلی قلمرو مشترک میان خداوند و عالم است و صفات ذات را صرفاً نمایانگر و حدانیت خداوند در ذات خویش و در مرتبه ای پیش از وجود عالم و پیش از خلق یا عدم آن می‌داند. وی وجود صفات الهی در عرصه فعل را به معنای تاریخ‌مندی آنها دانسته و با توجه به این مسئله می‌نویسد: «امر الهی "کن" در آغاز آفرینش و نیز همه مخلوقاتی که از پی آن به وجود می‌آیند تا ابد در دایره افعال زمان‌مند می‌گنجند. فعل در قلمرو تاریخ است. اگر کلام الهی در تحقق خود فعل به شمار آید، چگونه قرآن که از مصادیق کلام الهی است، می‌تواند قدیم و ازلی باشد؟». ابوزید معتقد است اگر بپذیریم که کلام الهی فعل است، ناگزیر باید اذعان کنیم که پدیده‌ای تاریخ‌مند خواهد بود؛ زیرا تمام افعال الهی در قلمرو عالمی قرار دارد که مخلوق و محدث و به بیان دیگر تاریخ‌مند است. او از این رابطه نتیجه می‌گیرد که قرآن نیز تاریخ‌مند است؛ زیرا آن را یکی از تجلیات کلام الهی می‌داند (همان، ص ۳۳۸).

ابوزید اعتقاد به وجودی متافیزیکی و پیشین برای قرآن را کوششی برای پوشاندن این حقیقت که قرآن محصولی فرهنگی است دانسته که نتیجه آن از میان بردن امکان شناخت علمی از پدیده متن قرآنی است. او مدعی است قایل نشدن به وجودی پیشین برای وجود عینی آن در فرهنگ و واقعیت، مسئله ای است که با بررسی متن قرآنی از طریق شناخت فرهنگی که قرآن بدان منتسب است، در

تعارض نیست (ابوزید، ۱۳۸۰، ص ۶۸). ابوزید اعتقاد به وجود پیشین قرآن در لوح محفوظ را به منزله نادیده گرفتن رابطه دیالکتیکی میان قرآن و واقعیت فرهنگی می‌داند و یکی از پیامدهای ازلی دانستن قرآن را ترجیح روایات بر آیات می‌داند و این گونه تعلیل می‌نماید: چون حدیث نبوی سخن بشر است و زبان و ساخت آن قابل فهم است؛ اما قرآن دارای قداست خاصی است و واژه‌هایش ازلی و بیانگر ذات متکلم یعنی خداوند می‌باشد. طبیعی است که گرایش مردم به حدیث نبوی بیش از تأمل در قرآن خواهد بود (ر. ک: همان، ص ۹۸). او معتقد است امکان‌های نامتناهی قدرت الهی با افعال مطابقت ندارند؛ زیرا قدرت الهی مطلق و نامتناهی است و افعال وابسته به آن لزوماً باید نامتناهی باشند؛ اما افعال به عالم ممکن و متناهی تعلق دارند؛ اگرچه از قدرت مطلق الهی سرچشمه گیرند؛ از این رو افعال به دلیل پیوندی که با ممکن تاریخی دارند، همواره در افق تاریخ خواهند بود. ایجاد عالم از این حیث که رویدادی است که جز به علم الهی به چیز دیگری مسبوق نیست، پدیده‌ای تاریخی است و حدوث معنایی جز تاریخ‌مندی و زمان‌مندی ندارد (همو، ۱۳۸۸، ص ۲۳۶-۲۳۷. ر. ک: نجفی، ۱۳۸۹، ص ۵۶). ابوزید برای اثبات فعل بودن کلام الهی و قرآن که از مظاهر آن است، اذعان می‌دارد که ازلی دانستن صفت کلام در استناد آن به باری تعالی به این معناست که او متکلمی بدون مخاطب بوده باشد؛ در حالی که این امر با حکمت الهی منافات دارد. تنها صفات ذات مانند علم، قدرت و حیات ازلی‌اند؛ چراکه تحققشان مستلزم وجود عالم نیست (همان، ص ۳۳۴). لازم است یادآوری گردد که هیچ یک از فرق اسلامی اعم از اینکه قایل به حدوث قرآن یا قدم آن بوده باشند، کلام الله را تاریخ‌مند و آموزه‌هایش را منحصر به شرایط قومی و زمانی خاصی ندانسته‌اند.

۴. معنای لوح محفوظ در نظر ابوزید

ابوزید در توجیه ارتباط تاریخ‌مندی و حدوث معتقد است آنچه در قرآن با عنوان «لوح محفوظ» یاد شده است، باید به گونه‌ای مجازی فهم شود و معنای حقیقی از آن مراد نگردد؛ از این رو بیان می‌دارد که حفظ قرآن بدین معنا نیست که آن را در آسمان و در لوح محفوظ به گونه‌ای مدوّن نگاهداری می‌کند؛ بلکه مقصود زنده‌نگاه‌داشتن در این جهان و بر لوح دل مؤمنان است. او در ادامه

لوح محفوظ را نیز با توجیه اجتناب از تعدد قدما، حادث و مخلوق دانسته و از آن نتیجه می‌گیرد که «اگر لوح محفوظ مخلوق و حادث باشد، قرآن نگاشته شده در آن چگونه می‌تواند قدیم و ازلی باشد؟ آیا جمع میان این دو از نظر منطقی ما را به ورطه تناقض نمی‌کشاند؟ یعنی محتوای قرآن قدیم باشد، در حالی که می‌دانیم لوح متضمن آن محدث و مخلوق است، چگونه نگارش نص قرآن که کلام قدیم و ازلی خداوند به شمار می‌آید، بر لوحی که فاقد چنین ویژگی است، میسر گشته است؟» (همان، ص ۳۳۷). همچنین تبیان بودن قرآن در تنافی با وجود پیشین آن در لوح محفوظ است؛ چراکه در این صورت با فرهنگ زمان خویش تناسب نداشته، برای مخاطبانش قابل درک نیست؛ اما همین که توسط مردم زمان خودش قابل ادراک است، بدان معناست که متن کاربردی و مرتبط با دنیای واقع و حقایق عینی زمان نزول هستند (وصفی، ۱۳۸۷، ص ۴۱).

۵. نقد و بررسی دیدگاه تلازم حدوث قرآن با تاریخ مندی آن

در این مجال با استناد به ادله عقلی و نقلی با ارائه پاسخ هایی در ردّ نظر ابوزید درباره ارتباط حدوث قرآن با تاریخ مندی آن پرداخته می‌شود. برخی پاسخ ها مبنایی است و برخی مبتنی بر بنای ابوزید ایراد خواهد شد. به نظر می‌رسد از زوایای مختلفی آرای ایشان قابل نقد و بررسی است.

الف) دو مغالطه بزرگ در کلام ابوزید

نوع روشنفکران نواعترالی از صنعت مغالطه به‌خوبی استفاده می‌کنند پیدا کردن این مغالطات بعضاً کار آسانی نیست. ابوزید هم از این قاعده مستثنا نیست. ذیلاً به دو مغالطه در کلیت کلام ابوزید اشاره می‌شود:

۱) مغالطه اول مصادره به مطلوب در تحلیل ابوزید است. توضیح اینکه ابوزید معتقد است چون کلام خدا و به تبع آن قرآن که از قسم کلام خداست، حادث است، پس حیث دیالوگی با واقعیت‌های عینی دارد و از آنها در قالب و محتوا متأثر است. وی در تبیین آن می‌گوید حدوث کلام الهی به معنای آن است که در پی حوادث ساخته و پرداخته شده است و حیث دیالوگی دارد و در نتیجه تاریخ مند می‌شود. در واقع آنچه را دنبال اثبات آن است، از همانی که در نظر او ثابت شده

است، نتیجه می‌گیرد. خلاصه نظر ابوزید این است: حدوث کلام الهی ثابت است؛ حدوث به معنای ثبوت حیث دیالوگی در ماهیت وحی است؛ پس کلام خدا تاریخ‌مند است؛ در حالی که ایشان هیچ دلیلی بر تلازم یا یگانگی حدوث و دیالوگی بودن وحی اقامه نکردند؛ نه در معنای حدوث چنین امری نهفته است و نه لازم عقلی یا نقلی حدوث چنین است؛ و الا بر این اساس اگر سخن ابوزید درست باشد، باید گفت همه مجردات تام عالم چون حادث‌اند، پس متأثر از وقایع عینی و تاریخ‌مندند و در کوران حوادث تاریخی دچار سیلان و تغییر می‌گردند؛ در حالی که در عالم مجردات تغییر و تحول نیست. هیچ دلیلی بر اثبات این مدعا وجود ندارد که هر موجود حادثی حتماً زمان‌مند است؛ بلکه چنان‌که افعالی الهی شامل مادی و مجردند، موجودات عالم هستی هم در همین انواع جای دارند. از بین این انواع، تاریخ‌مندی به موجودات مادی اختصاص دارد و چون حقیقت قرآن از سنخ علم است و علم از سنخ مجردات است و زمان ندارد (ر. ک: طباطبایی، ۱۳۷۶، ص ۱۴۱)؛ از این رو قبل از قبیله نواعتزال هیچ کس از افرادی که قرآن و کلام خدا را حادث و مخلوق دانسته بودند، قایل به حیث دیالوگی قرآن به معنای مورد نظر ابوزید و نواعتزالیان نشده‌اند. البته کیفیت رابطه قرآن با حوادث عینی خود مسئله مهم دیگری است که خارج از موضوع این مقاله است.

۲) مغالطه دوم خلط بین انگیزه و انگیزخته است. توضیح اینکه مغز سخن ابوزید این است که حدوث قرآن به معنای حیث دیالوگی داشتن قرآن با واقعیت‌های عینی زمان نزول است و هرچه حیث دیالوگی این چنین داشته باشد، ناگزیر مناسب و درخور همان شرایط تاریخی خواهد بود و برای غیر آن شرایط پاسخگو نخواهد بود و معنای تاریخ‌مندی هم جز این نیست؛ زیرا این واقعیت‌ها باعث نزول قرآن به شکل خاص و قالب خاص و محتوای خاص شده‌اند. اگر واقعیت‌ها دیگرگون بود، قالب و محتوای قرآن هم مختلف می‌شد. در اینجا انگیزه نزول، واقعیت‌های عینی تاریخی است و انگیزخته که نتیجه آن انگیزه است، قرآن و کلام الهی نازل شده از پس این واقعیت‌هاست و چون انگیزه تاریخی است، انگیزخته هم لزوماً تاریخ‌مند خواهد شد. اشتباه و مغالطه ابوزید دقیقاً همین جاست.

بر فرض بپذیریم که حدوث به معنای حیث دیالوگی داشتن وحی یا ملازم آن است و وحی ماهیت دیالوگی با واقعیت‌های عینی زمان نزول دارد، این مسئله تلازمی با تاریخ‌مندی وحی ندارد؛

به عبارت دیگر حوادث عینی، قالب و زمان نزول را مشخص می‌کند نه اینکه باعث تاریخمندی محتوای قرآن گردد. تاریخیت انگیزه (حوادث عینی) تلازمی با تاریخیت انگیزه (محتوای قرآن) ندارد.

توضیح مغالطه را به ذکر چند نمونه پیگیری می‌کنیم: جنگ جهانی دوم یک حادثه تاریخی بود که منجر به خسارت‌های جانی و مالی فراوان شد و سرانجام با جنایت بمباران اتمی ژاپن توسط آمریکا به پایان رسید. پس از آن عقلای عالم گرد هم آمده، برای پیشگیری از بروز مجدد چنین حوادثی پس از شور و مشورت فراوان منشور ملل و اعلامیه جهانی حقوق بشر را تصویب کردند. وقوع جنگ جهانی یک حادثه تاریخی گذرا بود که انگیزه شد برای تصویب اعلامیه جهانی حقوق بشر که انگیزه آن انگیزه است. آیا تاریخیت انگیزه (جنگ جهانی دوم) لزوماً تاریخیت انگیزه (اعلامیه جهانی حقوق بشر) را در پی دارد؟ هرگز چنین تلازمی نیست. انگیزه می‌تواند تاریخی باشد، می‌تواند فراتاریخ نیز باشد. چنان‌که اعلامیه را اولاً جهانی تصویب کردند نه برای ملت و فرهنگ خاص؛ ثانیاً برای همیشه تصویب شد و زمان در آن لحاظ نگردید.

مثال دیگر: در کشوری زلزله مهیب رخ می‌دهد و منجر به از بین رفتن هزاران نفر می‌شود. پس از آن استانداران یا شهرداران آن کشور دور هم نشسته، قوانینی را تصویب می‌کنند؛ از جمله اینکه از این پس برای همیشه ساختمان‌سازی روی گسل‌های زلزله و ساختمان‌سازی بدون شناژبندی و مستحکم‌سازی فونداسیون آن ممنوع است. پرواضح است در اینجا هم یک حادثه تاریخی گذرا انگیزه شد برای تصویب قوانین فراتاریخی و عام. حتی در زندگی فردی هم چه بسا حوادث تاریخی که موجب تصمیم‌های جدی همیشگی می‌گردد.

در خصوص نزول وحی هم دقیقاً همین را می‌توان گفت. چه ایرادی دارد خداوند به عنوان مصدر وحی از حوادث تاریخی کمال استفاده را ببرد و در همان قالب قوانین و آموزه‌هایی را نازل کند که فراتاریخ باشد و برای هدایت همه انسان‌ها کارساز و کارگشا؟ مثلاً از حادثه غدیر که در یک روز بلکه چند ساعت رخ داد، آموزه امامت معصوم و جانشینی پیامبر را نازل کند و در کنار قرآن، مکانیزم پاسخگویی قرآن به تمام متغیرات را تا روز قیامت برای بشر در دل همین قرآن و دین تعبیه کند؟ حادثه غدیر یک امر تاریخی بود که زمینه نزول یکی از بزرگ‌ترین آموزه‌های دینی را که در واقع ضامن بقای کل دین بود، فراهم کرد که فراتاریخ است، بلکه ضمانت بقای سایر آموزه‌ها و

فراتاریخ شدن آنها در مقام اجرا را هم فراهم کرد. دقت در کلیت آیاتی که به حوادث تاریخی می‌پردازد، نشان می‌دهد در نوع موارد تا آنجا که امکان داشته، از جزئیات تجرید شده و به پیام اصلی پرداخته شده است، مگر موارد خاص که نفس بیان امر جزئی مسئله آموز بوده است. این نشان‌دهنده آن است که قالب‌ها صرفاً قالب‌اند و نه بیشتر؛ حوادث عینی صرفاً زمینه بیان حقایق کلی و آموزه‌های فراتاریخ و فرازمان و فرامکان الهی است البته در قالب خاص و با زبان خاص.

ب) پاسخ مبنایی و تشکیک در روابودن بحث حدوث و قدم در کلام الهی

۱۵

قیس

قد دیدگاه ابوزید درباره حدوث کلام الهی و تلازم آن با تاریخ‌سنجی قرآن

حدوث و قدم در خصوص کلام به لحاظ وجودی مطابق برخی مبانی محل شبهه‌اند. علامه طباطبایی کلام را امری وضعی و قراردادی و اعتباری می‌داند که جز در ظرف اعتبار واقعیت ندارد و آنچه را در خارج هست، صورت‌های گوناگونی می‌داند که در ظرف اعتبار و قرارداد، هر یک علامت چیزی شده‌اند و نسبت دادن موجودیت و تحقق به کلام را نوعی عنایت می‌داند. ایشان هر آنچه را که در خارج تحقق می‌یابد، صوت می‌داند نه کلام و معتقد است با این وصف کلام نه می‌تواند متصف به حدوث باشد و نه متصف به بقا و قدم؛ چراکه حدوث و قدم مربوط به واقعیات است نه امور اعتباری. علامه حدوث را مسبوق بودن وجود چیزی به عدم زمانی آن و قدیم را چیزی می‌داند که از آن اول نیز موجود بوده و در آنات بعدی نیز وجود متصل داشته باشد. نتیجه آنکه حدوث و قدم مربوط به واقعیات خارجی است نه اعتباریات؛ چون اعتباریات در خارج وجود ندارند (ر. ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۴۸). ایشان هر صفت ذاتی را به دلیل آنکه از مکنون ذات پرده‌برداری می‌کند، کلام دانسته و مراد فلاسفه را از این عبارت که صفات خدا سراپا کلام اوست، به همان معنا در نظر گرفته است و بر این اساس قدیم یا حادث بودن کلام را تابع سنخ وجودی آن برشمرده و می‌نویسد: «علم الهی که کلام اوست، به خاطر قدیم بودن ذات خدا قدیم است. وحی نازل بر رسول خدا ﷺ بدان جهت که تفهیم الهی است و تفهیم حادث است، آن نیز حادث است؛ ولی بدان جهت که در علم خداست و علم را کلام دانستیم و علم صفت ذاتی اوست، پس وحی نیز قدیم است، مانند علمش به همه چیز، چه قدیم و چه حادث» و نیز آیات قرآن را بدان اعتبار که بر معانی ذهنی دلالت دارند، همچون سایر کلمات نه حادث دانسته است و

نه قدیم بلکه به وساطت حدوث اصوات که معنون به عنوان کلام و قرآن اند، حادث در نظر گرفته است و اگر منظور از قرآن معارفی حقیقی در علم خدا باشد، آن را مانند علم خداوند به سایر موجودات قدیم می‌داند و این طور استدلال نموده است که «چون خدا قدیم است و با این حساب اگر می‌گوییم قرآن قدیم است، معنایش این است که علم خدا قدیم است» (همان، ص ۲۴۹). بنابراین چون بحث حدوث و قدم موضوعیت ندارد و به عبارتی قرآن نه حادث مطلق و نه قدیم مطلق است، خودسوز است و هر گونه ارتباط آن با بحث تاریخ‌مندی قرآن منتفی می‌باشد.

ج) مخاطب کلام الهی

ابوزید کلام را صفت فعل می‌داند و بر آن است انتساب این صفت فعل به خداوند مستلزم وجود مخاطب است و می‌گوید اینکه خداوند را از ازل متکلم بدانیم، بدین معناست که او متکلم باشد بدون آنکه مخاطبی وجود داشته باشد و این امر را متافی حکمت الهی می‌داند (ابوزید، ۱۳۸۸، ص ۳۳۴). به نظر نویسندگان بر اساس آیه «و اذ قال ربک للملائکة...» (بقره: ۳۰) و آیه «..الست بریکم قالوا بلی...» به یاد آر هنگامی را که پروردگارت از صلب بنی آدم نسلشان را پدید آورد و آنان را بر خودشان گواه گرفت و فرمود آیا من پروردگار شما نیستم» (اعراف: ۱۷۲) و «و اذ قال ربک للملائکة ائی خالق بشراً من صلصالٍ: آن‌گاه که پروردگارت به فرشتگان گفت من بشری را از گل خواهم آفرید» (حجر: ۲۸) و «قال یا ابلیس ما لک الا تکون من الساجدین: فرمود ای ابلیس تو را چه شده است که با سجده‌کنندگان نیستی» (حجر: ۳۲) مشخص می‌شود که خداوند با مجردات که مقید به زمان نیستند، گفتگو نموده و اقرار انسان در عالم ذر، ناظر به قبول شرایع الهی بوده است. ضمناً تکلم الهی منحصر به انسان مادی نیست. علاوه بر آن همان طور که از ازل برای خداوند خلق بوده و تعطیل بردار هم نبوده است، اشکالی ندارد که خداوند از ازل متکلم نیز بوده باشد (ر. ک: گلی، ۱۳۹۰).

د) عدم تلازم میان صفت فعل و تاریخ‌مندی

ابوزید معتقد است در مینا باید بپذیریم که وحی از صفات فعل است و لذا حادث است

(ابوزید، ۱۹۹۵م، ص ۶۷). همان طور که فلاسفه اذعان داشته‌اند، صفات خدا عین ذات خداست؛ بنابراین کلام نیز از صفات ذات محسوب می‌گردد. قرآن کریم از لحظه ای که از جانب خداوند صادر شد، حدوث یافته است؛ به عبارت دیگر معنا و گوهر کلام ازلی است، اما بروز و بیان آن حادث است؛ برای نمونه انسان وقتی سخن می‌گوید فکر و اندیشه آن سخن قدیم است؛ اما الفاظی که بر زبان جاری می‌شود، حادث است. بر این اساس هرچند ابوزید قرآن را از صفات فعل و حادث دانسته است، نسبت به بازگشت کلام به علم الهی که از صفات ذات است، غفلت کرده است.

همه صفات فعل از ذات کامل الهی و اوصاف ذات نشئت می‌گیرند. توضیح آنکه همه جهان آفرینش پیش از پیدایش در علم ازلی خدای سبحان موجودند. بر این اساس صفات فعل خدا نیز بر حسب حقیقت و اصل خود به نحوی در ذات باری تعالی ثبوت دارند؛ به بیان دیگر صفات فعل پیش از تحقق مضاف الیه خود (وجودهای امکانی) در مقام ذات خداوند تحقق دارند (طباطبایی، ۱۴۲۸ق، ص ۳۲۵). بر اساس قاعده «بسیط الحقیقة کل الاشياء» اشیا که وجوداتی مقید و مرکب از وجود و عدم‌اند، به نحو اعلی و اشرف در وجود کامل تحقق دارند. به بیان دیگر تمام اشیا تنها با جهات وجودی خود و مبراً از جهات عدمی و به نحو اعلی و اشرف نزد وجود کامل تحقق دارند و این همان تحقق حقیقت جهات وجودی در مرتبه اشیا، مقید به جهات عدمی است و این همان رقیقت جهات وجودی و کمالی نزد ذات مقید است. از آنجا که مصداق قاعده بسیط الحقیقه منحصر در ذات باری است، حقیقت اخیر، رقیقه هر کمالی نزد خداوند متعال است (همان، ص ۲۳۱-۲۳۳). حاصل سخن آن است که صفات فعلیه... یک نحو ثبوتی به حسب ریشه اصلی در مقام ذات دارند؛ «یعنی حقیقتی که منشأ پیدایش فعل است، در مقام ذات موجود است» (همو، ۱۳۸۷، ص ۱۵۹). بر اساس این تحلیل، توحید ذاتی مبدأ توحید فعلی است. ذات باری تعالی که واحد به وحدت حقه حقیقی و یگانه علت مستفیض هستی است (لا مؤثر فی الوجود الا الله)، به حسب سنخیت علت و معلول، افاضه او مطلق و واحد است که در عین وحدت دارای کثرت است (همو، ۱۳۹۰، ص ۷۶ و ج ۱۳، ص ۷۶-۷۷). این فعل واحد که عین ربط به خداست، بر اساس حیثیات وجودی و کثرات مفهومی سبب متکثرشدن وجود واحد نمی‌شود؛ به عبارت دیگر تکثر

صفات فعل به تبع کثرت جهات کمال در وجود اوست که عین ایجاد پروردگار بیگانه است* (همو، [بی تا]، ص ۲۸۸). دیگر آنکه حادث بودن ملازم با تاریخت و محکوم به عصر بودن نیست. حقایق بسیاری در این جهان هستند که حدوث تاریخی دارند، ولی ابدی اند و محکوم تاریخی بودن نمی شوند.

با اینکه خداوند فراتر از زمان است و در معرض حوادث واقع نمی گردد، قرآن در مورد فعل خداوند نسبت زمان مندی در برخی افعال را مطرح کرده است. به همین دلیل ممکن است این گونه گفته شود که با وجود منسلخ بودن فعل خداوند از زمان، توجه به این نکته ضروری است که فعل خداوند از جهت نسبی که با پروردگار دارد، تغییرناپذیر و فوق زمان است؛ مثلاً آیه «أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (ملک: ۱۴) یک نوع علم ذاتی را به خدا نسبت می دهد که قبل از آفرینش مخلوقات نیز واجد آن بوده است و علم دیگری را نیز به خداوند نسبت می دهد که دارای قید زمان است: «الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَ عَلَّمَ أَنْ فِيكُمْ ضِعْفًا» (انفال: ۶۶) و «وَ لَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَ الصَّابِرِينَ» (محمد: ۳۱). این نسبت به لحاظ خود فعل است. همان طور که پیش از خلق یک پدیده خداوند خالق بالفعل آن پدیده نبوده است، با اینکه بر خلق آن قدرت داشته است، در علم فعلی نیز چنین است؛ تأییدیه ای تحقق نیافته، موضوع ندارد تا گفته شود برای خدا معلوم است یا خیر. علم فعلی از خود فعل انتزاع می گردد (ر. ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ج ۱-۳، ص ۱۷۹-۱۸۵).

ه) لزوم توجه به انواع حادث و تفکیک حادث ذاتی از حادث زمانی

حادث به دو دسته ذاتی و زمانی تقسیم می شود. الفاظ قرآن حادث زمانی اند؛ اما حقیقت قرآن از سنخ الفاظ نیست و مانند ملائکه و سایر مجردات حادث ذاتی و فرازمانی بوده و منشأ ظهور کلمات لفظی قرآن است. به همین دلیل ادعای ابوزید در مورد حدوث قرآن صرفاً الفاظ قرآن را در بر می گیرد و منجر به تاریخ مندی آموزه های قرآن نمی شود. همین جا علت موضع گیری اهل بیت

* تَمَّ إِنَّ وَجُودَهُ بِاعْتِبَارَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ اِبْدَاعٍ وَ خَلْقٍ وَ صِنْعٍ وَ نِعْمَةٍ وَ رَحْمَةٍ فَيَصْدُقُ عَلَيَّ مُوجِدُهُ أَنَّهُ مُبْدِعُ خَالِقٍ صَانِعٍ مُنْعَمٍ رَحِيمٍ.

در باره بحث حدوث و قدم مشخص می‌گردد. معصومان علیهم‌السلام وقتی می‌گفتند قرآن حادث است، الفاظ و حروف آن را مد نظر داشتند و غیر ازلی بودن قرآن در بیانات ایشان ناظر به قرآن ملفوظ است؛ اما از آنجایی که انواع حادث به شکل علمی مطرح نبود، برخی به این باور رسیده‌اند که نگاه اهل بیت علیهم‌السلام همسوی معتزله و مؤید ایشان است. علت اینکه ائمه علیهم‌السلام یارانشان را از ورود به این بحث باز می‌داشتند، می‌تواند ناشی از چند مطلب باشد: نخست آنکه تأیید هر یک از گرایش‌های فکری که اجمالاً هر دو باطل بودند، هم به لحاظ علمی نادرست بود و هم شائبه گرایش و حمایت امام علیه‌السلام را از حکومت‌های جور در قالب تأیید مشرب‌های فکری‌شان در پی داشت. ثانیاً درک معنای واقعی و حقیقی کلام الهی و حقیقت نوری آن نیاز به طهارت و تقوا، «لایمسه الا المطهرون» دارد و چون همه مخاطبان در این سطح از علم نبودند، ائمه علیهم‌السلام اجازه ورود به بحث را به ایشان نمی‌دادند و در مواردی که به حقیقت متعالی قرآن توجه داشتند، به مردم می‌فرمودند: بگویند کلام خدا و بیش از این چیزی نگویند.

شهید مطهری پس از معرفی دیدگاه متکلمان در مورد حدوث قرآن، به تبیین دیدگاه فلاسفه پرداخته و می‌نویسد: فلاسفه معتقدند چون علت تامه خلقت و به وجود آمدن اشیا و عالم هستی خداوند سبحان است و خدا خود قدیم است و محدود به زمان نیست، خلقت و عالم نیز قدیم است و محدود به زمان نیست، در عین حال در ذات خود فقیر است و معلول (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۱۰، ص ۳۴). وی در جایی دیگر از تطابق عوالم وجود که برای هر موجود مادی مراتبی عالی‌تر در عالم مثال و عقل اسمایی قایل است، یاد نموده است (همان، ج ۷، ص ۲۷۶). بدیهی است طبق قاعده فوق، قرآن کریم نیز وجودی در عوالم بالا دارد که قرآن ملفوظ نازل شده آن است. قرآن ملفوظ به عنوان مخلوق (طبق بیان ائمه) حادث است و بنا بر اینکه هر موجودی حقیقتی در عوالم بالاتر دارد که موجودیتش بدان حقیقت ماورایی وابسته است، حقیقت قرآن که در علم الهی است، قدیم می‌باشد.

و) انکار وجود پیشین قرآن در تهافت با نزول دفعی قرآن

ابوزید با انکار نزول دفعی قرآن و اعتقاد به نزول تدریجی صرف، آن را حاصل دیالوگ با

واقعیت‌های عینی و متأثر از آن می‌داند؛ چنانچه نزول دفعی قرآن اثبات گردد، وجود پیشین آن هم اثبات می‌گردد. در این زمینه به آیاتی از قرآن و همچنین روایات تفسیری ذیل آیات تمسک شده است:

(۱) وَ الْكِتَابِ الْمُبِينِ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ (الدخان: ۳).

(۲) إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ (القدر: ۱).

(۳) شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ (البقرة: ۱۸۵).

ظاهر آیات به خوبی دلالت دارد که این قرآن در یک شب مبارک، در شب قدر در ماه مبارک رمضان بر پیامبر نازل شده است (ر. ک: ابن ابی حاتم، ج ۱۰، ص ۱۴۱۹، ج ۱۰، ص ۳۴۵۲) و تفسیر به اینکه مراد از این آیات ابتدای نزول قرآن (مراغی، [بی تا]، ج ۳۰، ص ۲۰۷ / مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۷، ص ۵۹۱ / ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۵، ص ۳۰۸) یا مراد نزول بعضی از آیات قرآن باشد (المرتضی، ۱۹۹۸م، ج ۲، ص ۲۵۳) هم خلاف ظاهر است و هم با واقعیت منطبق نیست؛ زیرا ابتدای نزول قرآن ماه رمضان نبوده است و هم با مفاد روایات تفسیری که در ادامه می‌آید، قابل جمع نیست (ر. ک: سبزواری، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۴۲). برخی روایات تفسیری ذیل آیات فوق صراحت دارند بر اینکه قرآن یک نزول دفعی تا بیت المعمور داشته و سپس در طول زمان رسالت پیامبر به تناسب زمان به نحو تدریجی بر ایشان نازل شده است. تعبیر روایت این است که «لیلة القدر أنزل الله القرآن فیها إلى البیت المعمور جملة واحدة: شب قدر شبی است که قرآن در آن شب به صورت یکجا و دفعتاً بر پیامبر نازل شده است» (قمی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۲۹۰ / عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۸۰).

برخی دیگر از روایات علاوه بر اینکه دلالت دارند قرآن به صورت یکجا در ماه رمضان نازل شده است، سایر کتب آسمانی نظیر صحف ابراهیم، تورات و انجیل را هم نازل شده در ماه رمضان دانسته‌اند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۲۹ / طبری، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۸۴-۸۵ / ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۶۸) و مطابق روایتی که ابن شهر آشوب نقل کرده، همه کتب به نحو یکجا (جملة منسوجة) در این ماه از لوح محفوظ به آسمان دنیا نازل شده است (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۲، ص ۳۸۴).

ز) توجیهی عرفانی برای وجود پیشین قرآن

در مباحث عرفانی، برخی عرفا در تحلیل‌های خود قایل به وجود جمعی برای قرآن شدند؛ برای نمونه امام خمینی^ع در تأویل ضمیر غایب در «اَنَا انزَلناه فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ: ما قرآن را در شب قدر فرو فرستادیم» (قدر: ۱) می‌نویسد: قرآن قبل از تنزل به این نشئه، در مقام و کینونیت علمی در حضرت غیبیه به تکلم ذاتی موجود بوده، به احدیت جمع و ضمیر غایب اشاره به آن مقام است (خمینی، ۱۳۷۰، ص ۳۴۹). همچنین معتقدند خداوند بر معانی ملکوتی و ازلی لباس بیان پوشانیده است (ر. ک: خوش منش، ۱۳۷۸، ص ۲۵). در دیدگاه عرفانی قرآن دارای مراتبی است که مرتبه اعلائی آن در صقع و ذات ربوبی است و مرتبه مادون آن به صورت تکوینی عالم طبیعت و صورت تدوینی آن همین قرآن مکتوب است و مراد از تکلم ذاتی حق تعالی مراتب عالیه است و قرآن مکتوب و ملفوظ تجلی آن. در نگاه عرفا موجودات کلمه اند و جهان هستی کلام خداست؛ همان طور که قرآن ملفوظ در مرتبه ظاهر کلام خداست.

قرآن با هدف خاصی نازل گشته است و چه از لحاظ روح حاکم بر آنکه توحید است و چه بر اساس هدف کلی آن (هدیٰ للناس) و چه بر اساس قوانین حاکم بر زندگی بشر، دچار تغییر نمی‌گردد؛ زیرا قوانین حاکم بر جهان و زندگی انسان، علی‌رغم برخی تغییر حالت‌ها در شیوه اجرا تغییرناپذیرند؛ بنابراین مقصد نزول (هدف و مراد الهی از فرستادن قرآن)، مشمول تاریخ و تحولات و تغییرات عارض بر آن نمی‌گردد و تفسیر حقیقی تفسیری است که بتواند به مراد الهی دست یابد.

ح) نقد و بررسی دیدگاه ابوزید در مورد لوح محفوظ

تفسیر «لوح محفوظ» به قلوب مؤمنان با اشکالات فراوانی مواجه است:

۱) تفسیر خلاف ظاهر و خلاف قاعده

اولاً تفسیر لوح محفوظ به قلوب مؤمنان برداشتی بر خلاف سیاق آیات قرآن است (کلاتری، ۱۳۸۳، ص ۱۲۷). ابوزید باید توجه می‌داشت که اصل در هر متنی حمل آن بر معنای حقیقی است نه مجاز؛ مگر با قرینه قطعی که اینجا وجود ندارد. به علاوه چه در مورد «لوح محفوظ» و چه هر

مفهوم دیگری در قرآن در تعیین معنا و همین طور تعیین مقصود آن مفهوم، تابع قوانین دلالت‌شناسی اعم از قوانین زبانی، سیاق، قرائن قرآنی، روایی و عقلی هستیم و با صرف احتمال اینکه «لوح محفوظ» قلوب مؤمنان است نمی‌توان در مورد یک مفهوم قرآنی تعیین تکلیف کرد. ثانیاً این شبهه مطرح می‌گردد که اگر با دمیده شدن صور، انسانی روی زمین و مؤمنانی در عرصه دنیا نباشند، قرآن در کدامین دل حفظ و نگهداری خواهد شد؟ در حالی که قرآن حقیقتی جاودانه است. ثالثاً قرآن حقیقتی مجرد و متعالی است و باید با مظهر خود سنخیت داشته باشد؛ از طرفی ایمان مقوله ای ذومراتب است و قلوب تمام مؤمنان برای ظرفیت تمام قرآن ظرفیت ندارد. رابعاً از آنجا که اهل بیت علیهم‌السلام عدل و مبین قرآن و به لحاظ علمی و تقوا مورد عنایت فریقین هستند، مصداق کامل مؤمنان‌اند و وظیفه حفاظت از معارف قرآن را بر عهده دارند؛ درحالی که هیچ یک از بیانات ایشان نه تنها سخنی دال بر ایده ابوزید وجود ندارد، بلکه بر جاودانگی تعالیم قرآن برای هر عصر و دوره‌ای تأکید کرده‌اند. خامساً اگر مراد از «لوح محفوظ» قلوب مؤمنان است، ناگزیر در آیات ذیل هم باید چنین معنایی مراد باشد: «قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنْقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ... ولی ما می‌دانیم آنچه را زمین از بدن آنها می‌کاهد و نزد ما کتابی است که هر چیز در آن محفوظ است» (ق: ۴) و «إِنَّ مِنْ قَرِيْبِهِ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا.. كَانْ ذَلِكْ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا... هیچ شهر و دیاری نیست مگر اینکه آن را پیش از روز قیامت هلاک می‌کنیم یا اگر گنهکارند، به عذاب شدیدی گرفتارشان خواهیم ساخت» (اسراء: ۵۸) و «وَ مَا يَعْزُبُ عَنْ أَمْرِ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلُّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ: و هیچ چیز در زمین و آسمان از پروردگار تو مخفی نمی‌ماند، حتی به اندازه سنگینی ذره‌ای و نه کوچک‌تر از آن و نه بزرگ‌تر مگر اینکه همه آنها در کتاب آشکار ثبت است» (یونس: ۶۱). نیز مراد از «کتاب حفیظ» و «کتاب مسطور» و «کتاب مبین» دل مؤمنان است. آیا به راستی کسی می‌تواند ادعا نماید که تمام جزئیات عالم اعم از آنچه در آن کم یا زیاد رخ می‌دهد و یا روزی‌هایی که برای تمام مخلوقات مقدر گردیده است، در قلب همه مؤمنان جای دارد؟

۲) تهافت دیدگاه ابوزید با سایر آیات قرآن و روایات تفسیری ذیل این آیات

به آیات مختلفی از قرآن برای اثبات وجود پیشین قرآن قبل از نزول بر قلب پیامبر تمسک شده

است که هیچ یک با نگاه ابوزید در تفسیر لوح محفوظ سازگار نیست:

- ۱- «وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ» (زخرف: ۲-۴). مطابق این آیه همین قرآنی که برای سهولت فهم و تعقل در آن به زبان عربی بر ما نازل شده، وجودی دیگر دارای مکاتبی عالی رتبه و حکمت‌آمیز نزد خداوند متعال دارد.
- ۲- «بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ» (بروج: ۲۲). این آیه نیز حکایت دارد که قرآن در لوح محفوظ هم وجود داشته و دارد.

- ۳- «كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ» (هود: ۱). مطابق این آیه قرآن در جایی دیگر به طور حکیمانه شکل گرفته و سپس از مقام لدنی به تفصیل رسیده و نازل شده است.
- ۴- «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (الواقعة: ۷۹). در این آیه هم برای قرآن یک مقام و مکان مکنون و پوشیده‌ای در نظر گرفته که جز مطهرون یارای رسیدن به آن مقام و فهم آن را ندارند.

بررسی روایات تفسیری ذیل آیات فوق نیز نفی کننده نگاه ابوزید در تفسیر لوح محفوظ است. مدلول برخی روایات این است که خداوند به قلم امر نمود و قلم تمام آنچه را تا روز قیامت محقق می‌شود، در لوح محفوظ نوشت و تمام کتب آسمانی هم در آن ثبت شده است که از جمله آنها تورات و انجیل و زبور و قرآن است که خداوند این کتب را از لوح محفوظ بر رسولانش نازل کرده است. نکته جالب توجه در این روایت آن است که بر تحریم خواهر بر برادر در همه آن کتب که در لوح محفوظ است، تأکید شده است (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۹). معلوم می‌شود این کتب نه به اجمال که حتی جزئیات آن هم در لوح محفوظ موجود است. علامه مجلسی این دسته روایات را مستفیض می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۸، ص ۲۵۳).

۳) لوح محفوظ و قابل فهم بودن قرآن

نتیجه دومی که ابوزید از اعتقاد به وجود پیشینی قرآن در لوح محفوظ بیان می‌کند، آن است که چنین باوری منجر به اقرار به ژرفایی دلالت و تعدد مراتب معنایی قرآن می‌شود؛ زیرا دلالت و معنا از یک سو باید با علم الهی و از دیگر سو با حجم عظیمی از حروف ازلی قرآن سازگار باشد و این قرآن را غیر قابل فهم برای عموم انسان‌ها می‌کند (ر. ک: ابوزید، ۱۳۸۰، ص ۹۶). باید گفت: تفکر

ابوزید و امدار روایاتی است که برای لوح محفوظ معیار مادی در نظر گرفتند و برای آن طول و عرض و حجم معین کردند؛ از جمله: «... جبرئیل قرآن را از لوح محفوظ فراگرفته، آن را بر پیامبر نازل نموده است. حروف قرآن در لوح محفوظ هر کدام به اندازه کوه قاف است و زیر هر حرفی چندان از معانی و مفاهیم بسیار نهفته است که جز خدای عزوجل کسی یارای احاطه و آگاهی بر آنها ندارد» (همان، به نقل از: زرکشی، ج ۲، ص ۲۹).

اولاً این دسته روایات باید مورد نقد سندی و متنی قرار گیرند تا میزان اعتبار یا عدم اعتبارشان مشخص گردد؛ ثانیاً عجیب است که ابوزید با اینکه اعتقاد راسخی به تأویل در متن دارد، در قبال این دسته روایات بر اساس ظواهر حکم می‌نماید؛ ثالثاً چه بسا روایاتی که لوح محفوظ را به اندازه زمین و آسمان معرفی کرده‌اند، اشاره به آن دارند که ظرف قرآن به گستردگی همه جهان است و معارف آن تمام هستی را الی الابد پوشش می‌دهد؛ رابعاً ذوی‌ظنون بودن و داشتن لایه‌های معنایی متعدد برای قرآن که در روایات مورد تأکید قرار گرفته‌اند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۹۴، ص ۹۱)، دلیل بر من عنداللهی و جاودانگی و قابلیت پاسخگویی در تمام ادوار است و این مسئله مانع از دریافت معانی و مفاهیم آن نیست؛ بلکه ما را متوجه نیاز به راسخان در علم می‌کند تا با راهنمایی‌هایشان بهره‌وافر داشته باشیم نه اینکه چون نمی‌توانیم تمام مراتب معنایی قرآن را دریابیم، به انکار حقیقت لوح محفوظ پردازیم. فیض کاشانی در آغاز تفسیر خود در شرح ظاهر و باطن قرآن می‌نویسد: سخنی که همه انسان‌ها مخاطب آن هستند، باید به گونه‌ای باشد که عموم انسان‌ها قادر به استفاده از آن باشند و لازمه آن را داشتن اسرار و حقایقی پنهانی می‌داند تا هر کس به قدر عقول و درجات خود حظ و بهره‌ای از آن ببرد (فیض کاشانی، ۱۳۴۷ق، ج ۱، ص ۱۹).

تبیان بودن قرآن و ادراک مفاهیم آن توسط مخاطبان منافاتی با وجود آن در لوح محفوظ ندارد؛ زیرا طبق نظر برخی مفسران و دانشمندان علوم قرآنی منظور از «تنزیل» ساده‌شدن حقیقت بسیط قرآنی موجود در مکنون علم الهی و «لوح محفوظ» است. بر خلاف باور ابوزید اعتقاد به وجود پیشین و ازلی قرآن مانعی جهت ادراک عمومی قرآن نیست؛ چراکه قرآن کریم دارای مراتب معنایی و ژرفایی است که هر کس به میزان فهم و استعداد خود به معارف آن دست می‌یابد و حقیقت والای آن جز برای پاکان که آن حقایق را برای هدایت امت اسلام تبیین می‌نمایند، قابل دسترسی مستقیم نیست.

در نگاه عرفا لوح محفوظ از اعیان ثابت دانسته شده است. از اسامی مختلفی که قرآن به خود اختصاص داده است، بر می‌آید که هر کدام از این نام‌ها شأن و مرتبه‌ای از کلام حق را نشان می‌دهند. مراتب کلام الهی از لوح و قلم تا قلب و زبان نبی اکرم ﷺ تا دل‌های مؤمنان هر کدام مرتبه و جلوه‌ای از کلام اوست که به لحاظ متعلقات و مظاهر مختلف است؛ اما واقعیت آن میرا از وصف و حدّ و تعین است (حاجی اسماعیلی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۲).

۴) نگاه علامه طباطبایی در بیان رابطه قرآن ملفوظ با حقیقت قرآن در لوح محفوظ

علامه طباطبایی رابطه حقیقت قرآن در «امّ الكتاب» یا لوح محفوظ را با قرآنی که در اختیار ماست، از نوع رابطه جسد با متمثل می‌داند و معتقد است این حقیقت محفوظ همان است که خداوند آن را «کتاب حکیم» (یونس: ۱) می‌نامد. معارف قرآن نازل، بر آن متکی است و هرگز نمی‌توان آن را از سنخ الفاظی که قابلیت تجزیه و تقطیع دارند و معانی مدلول الفاظ که در قلمرو فهم و تعقل آدمیان اند شمرد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۵۴). بنابراین همچنان که قرآن موجود در لوح محفوظ مبرای از حدوث و قدم و تاریخ مندی است، قرآن ملفوظ و موجود در دست بشر نیز چون برگرفته از آن حقیقت است، نمی‌تواند بنا بر فرض حدوث، تاریخ مند باشد. این قرآن متأثر از آن حقیقت ماورایی فراتاریخ است نه متأثر از حوادث تاریخی.

نویسنده کتاب قرآن در قرآن نیز در بیانی حکیمانه مبدأ نزول قرآن را اسمای حسنای الهی دانسته، پس از ذکر آیاتی در اثبات دیدگاه خود، ذیل آیه «حم و الكتاب المبین انا جعلناه قرآناً عربياً لعلکم تعقلون و انه فی امّ الكتاب لدینا لعلی حکیم» (زخرف: ۱-۴) می‌نویسد: این کتاب وقتی که تنزل یافت و پایین آمد، در کسوت لغت و لفظ عربی مبین در آمد؛ اما همین کتاب در مقام بالا و نزد خدای سبحان کتابی «علی» و «حکیم» و بلند مرتبه است و در ادامه علت معرفی قرآن به اعتلا و حکمت را تعلق کلام به متکلمی می‌داند که ذاتاً دارای علم و حکمت است (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۳۴). پس قرآن منشعب از صفت ذاتی الهی است.

نتیجه گیری

۱. تحلیل و استدلال ابوزید بر تلازم حدوث با تاریخ مندی قرآن دچار مغالطه مصادره به مطلوب و مغالطه خلط انگیزه و انگیزه است.
۲. ابوزید برای اینکه ثابت کند قرآن محصول فرهنگی است، دچار برخی تناقضات شده است. او گاه وجود فراطبیعی قرآن را انکار می‌کند و گاه تغییر موضع داده و می‌گوید: ایمان داشتن به منشأ آسمانی قرآن و امکان گونه‌ای وجود، پیش از شکل‌گیری آن در چهارچوب فرهنگ و واقعیت با فهم متن از راه شناخت فرهنگ متعلق به آن ناسازگار نیست. در واقع او عقیده به حدوث قرآن را ملازم با نفی وجود ازلی آن در لوح محفوظ می‌داند تا بدین وسیله بتواند برای نظریه تاریخ مندی قرآن مستندی به ظاهر موجه فراهم آورد.
۳. الفاظ قرآن حادث زمانی و حقیقت ماورایی قرآن قدیم زمانی و حادث ذاتی است. علاوه بر آن در نگاهی بالاتر قرآن تجلی اسمای حسناى الهی است.
۴. بر خلاف آنچه گفته شده، دیدگاه اشاعره با جرح و تعدیل به نگاه شیعه و اهل بیت علیهم‌السلام نزدیک‌تر است. امام خمینی در مورد حقیقت قرآن می‌نویسد: حقیقت قرآن شریف قبل از تنزل به منازل خلقیه و تطوّر به اطوار فعلیه از شئون ذاتیه و حقایق علیّه در حضرت واحدیت است و آن حقیقت کلام نفسی است که مقارعه ذاتیه در حضرات اسمائیه است. با توجه به منشأ صدور قرآن که اسمای حسنائی چون «علی» است و همچنین بیانات عرفانی شاید بتوان کلام را از صفات ذات به شمار آورد؛ همان‌طور که فلاسفه عالم را قدیم، اما در ذات خود فقیر و معلول دانسته‌اند. تأکید اهل بیت علیهم‌السلام نیز بر حادث بودن قرآن ناظر به قرآن ملفوظ و مکتوب بوده است و هر گاه می‌فرمودند «قرآن را مخلوق ننماید و بگویید کلام خداست»، اشاره به حقیقت ماورایی و عنداللهی قرآن کریم داشتند و نگاه ائمه نسبت به حدوث و قرآن مؤید دیدگاه معتزله در این خصوص نبوده است.
۵. بر خلاف گفته ابوزید که معتقد است متکلم بودن خدا مستلزم داشتن مخاطب است و مخاطب را فقط انسان معاصر نزول قرآن می‌داند، آیاتی از قرآن بر تکلم خداوند با مجردات دلالت دارند. افزون بر آن در هیچ یک از آیات به تلازم بین حدوث قرآن و تاریخ مندی آن اشاره نشده است و روایاتی که ابوزید درباره لوح محفوظ بدانها استناد کرده است، مخدوش می‌نماید.

۶. تفسیر ابوزید لوح محفوظ را به قلوب مؤمنان مخالف صریح دلالت آیات و روایات تفسیری
ذیل این آیات است.



منابع و مأخذ

۱. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد؛ تفسیر القرآن العظیم؛ ط ۳، ریاض: مکتبه نزار مصطفی الباز، ۱۴۱۹ق.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی؛ اعتقادات الإمامیه؛ ج ۲، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۴ق.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی؛ علل الشرائع؛ ج ۱، قم: کتاب فروشی داوری، ۱۳۸۵.
۴. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی؛ مناقب آل ابی طالب؛ ج ۱، قم: علامه، ۱۳۷۹ق.
۵. ابن عاشور، محمد طاهر؛ تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور؛ ط ۱، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۰ق.
۶. ابوزید، نصر حامد؛ معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن؛ ترجمه مرتضی کریمی نیا؛ تهران: طرحی نو، ۱۳۸۰.
۷. —؛ النص و السلطة و الحقیقه؛ بیروت: مرکز الثقافی العربی، ۱۹۹۵م.
۸. —؛ «تاریخ مندی مفهومی پوشیده و مبهم»، ترجمه و تحقیق محمد کریمی؛ فصلنامه نقد و نظر؛ ش ۱۲، ۱۳۸۸.
۹. —؛ نقد الخطاب الدینی؛ قاهره: سینا للنشر، ۱۹۹۲م.
۱۰. تفتازانی، سعدالدین؛ شرح المقاصد؛ قم: الشریف الرضی، ۱۴۰۹ق.
۱۱. ثعلبی، احمد بن محمد؛ الكشف و البیان؛ ط ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۱۲. جرجانی، میرسید شریف؛ شرح المواقف؛ قم: منشورات الشریف الرضی، ۱۳۷۰ق.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله؛ قرآن در قرآن؛ ج ۱، قم: انتشارات اسراء، ۱۳۹۰.
۱۴. حاجی اسماعیلی، محمدرضا؛ «بررسی رویکرد اشاعره و معتزله در چیستی کلام الهی»، مجله الهیات تطبیقی؛ ش ۲، بهار و تابستان ۱۳۸۹.
۱۵. خوش منش، ابوالفضل؛ «قرآن در وصیت نامه امام خمینی»، فصلنامه صحیفه مبین؛ ش ۴، ۱۳۸۷.
۱۶. خمینی، روح الله؛ آداب الصلوة؛ تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۰.
۱۷. زمانی، محمد؛ مستشرقان و قرآن؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.

۱۸. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن؛ الاتقان فی علوم القرآن؛ ج ۱، تهران: سپهر، ۱۳۶۳.
۱۹. شہرستانی، محمد بن عبدالکریم؛ ملل و نحل؛ تحقیق سید محمد کیلانی؛ مصر: مکتبۃ الشاملہ، [بی تا].
۲۰. صدوق؛ التوحید؛ قم: جامعہ مدرسین قم، ۱۳۹۸ق.
۲۱. طباطبائی، محمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعہ مدرسین، ۱۴۱۷ق.
۲۲. —؛ نہایۃ الحکمہ؛ قم: مرکز نشر دار التبلیغ، [بی تا].
۲۳. —؛ شیعہ در اسلام؛ بہ کوشش ہادی خسروشاهی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۲۴. —؛ مجموعہ رسائل؛ قم: باقیات، ۱۴۲۸ق.
۲۵. —؛ مسائل التوحید؛ قم: مؤسسۃ النشر الاسلامی، ۱۴۲۷ق.
۲۶. —؛ ترجمہ نہایۃ الحکمہ و تعلیقات مصباح یزدی؛ تهران: انتشارات الزہرا، ۱۳۷۶.
۲۷. طبری، محمد بن جریر؛ جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری)؛ ط ۱، بیروت: دار المعرفۃ، ۱۴۱۲ق.
۲۸. عرب صالحی، محمد؛ تاریخی نگری و دین؛ ج ۱، تهران: سازمان انتشارات پژوهشکدہ فرہنگ و اندیشہ اسلامی، ۱۳۹۱.
۲۹. —؛ جریان شناسی اعتزال نو؛ ج ۱، تهران: سازمان انتشارات پژوهشکدہ فرہنگ و اندیشہ اسلامی، ۱۳۹۳.
۳۰. علم الہدی، علی بن حسین؛ امالی المرتضیٰ (غرر الفوائد و درر القلائد)؛ ط ۱، قاہرہ: دار الفکر العربی، ۱۹۹۸م.
۳۱. عیاشی، محمد بن مسعود؛ تفسیر العیاشی؛ ط ۱، تهران: المطبعۃ العلمیۃ، ۱۳۸۰ق.
۳۲. فخر رازی، ابو عبد اللہ محمد بن عمر؛ مفاتیح الغیب؛ تهران: نشر اساطیر، ۱۳۷۱.
۳۳. فیض کاشانی، مولا محسن؛ تفسیر صافی؛ تهران: انتشارات صدر، ۱۴۱۵ق.
۳۴. قائمی نیا، علیرضا؛ «نقد تاریخی قرآن»، فصلنامہ مطالعات قرآنی؛ ش ۶، ۱۳۹۰.
۳۵. قمی، علی بن ابراہیم؛ تفسیر القمی؛ ج ۳، قم: دار الکتب، ۱۳۶۳.
۳۶. کلاتری، ابراہیم؛ «لوح محفوظ»، نشریہ مقالات و بررسیہا؛ تهران: دانشگاہ الزہرا، ۱۳۸۳.
۳۷. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی (ط الإسلامیۃ)؛ ج ۴، تهران: دار الکتب الإسلامیۃ، ۱۴۰۷ق.

۳۸. گلی، جواد و ابوالفضل روحی؛ بررسی تطبیقی دیدگاه خلق و بشری بودن قرآن در رویکرد معتزله و سروش»، مجله معرفت کلامی؛ س ۱، ش ۴، ۱۳۸۹.
۳۹. مراغی، احمد مصطفی؛ [بی تا]، تفسیر المراغی؛ ط ۱، بیروت: دار الفکر، ۱۳۸۹.
۴۰. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الانوار الجامعة لدرر الاخبار الائمة الطاهرة؛ تهران: الاسلامیه، [بی تا]، ۱۴۰۴ق.
۴۱. مصباح یزدی، محمدتقی؛ معارف قرآن؛ قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹.
۴۲. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ تهران: نشر صدرا، ۱۳۶۸.
۴۳. معتزلی همدانی، قاضی عبدالجبار؛ شرح اصول الخمسه؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۴۴. مغنیه، محمدجواد؛ التفسیر الکاشف؛ ج ۱، قم: دار الكتاب الإسلامی، ۱۴۲۴ق.
۴۵. ملاحمی خوارزمی، محمود بن محمد؛ الفائق فی اصول الدین؛ تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۶.
۴۶. موسوی سبزواری، عبدالاعلی؛ مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن؛ ج ۲، [بی جا]: دفتر سماحة آیت الله العظمی السبزواری، ۱۴۰۹ق.
۴۷. نجفی، وجیه؛ پایان نامه نقد مبانی تاریخ مندی قرآن؛ دانشکده الهیات، گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران، ۱۳۸۹.