

بررسی و تحلیل کلام نفسی اشاعره و تأویل قرآن از

نگاه علامه طباطبایی

غلامحسین اعرابی *

چکیده

پس از راهیابی اندیشه‌های دینی و فلسفی به حوزه تفکرات اسلامی که ارمغان نهضت ترجمه در جهان اسلام بود؛ نزاع اندیشمندان مسلمان و رخداد تفریق آنان به فرقه‌های کلامی گوناگون پدید آمد. اولین مسأله کلامی، متأثر از بحث امتناع نسخ در کلام الهی که در نزد یهودیان مطرح بود به صورت بحث «قدم و حدوث قرآن» نمود پیدا کرد. و به دنبال دخالت سیاستمداران (عباسی)، این مسأله (که ماهیتی مدرسه‌ای داشت و باید در همین سطح باقی می‌ماند) به فتنه فراگیری تبدیل شد، که بعدها تحت عنوان «محنت قرآن» در تاریخ ثبت گردید. متفکران اسلامی و عمدتاً اشاعره بحث قدم قرآن را تحت عنوان «کلام نفسی» تئوریزه کردند. در این مقاله ضمن تبیین زوایای این مسأله؛ ادعا شده است: که «تأویل قرآن» از نگاه علامه طباطبائی (ره) در المیزان؛ شکل تکامل یافته «کلام نفسی» اشاعره است. و برخی از خدشه‌هایی که دانشمندان شیعی و معتزلی بر کلام نفسی وارد ساخته‌اند دامن‌گیر این نظریه نیز می‌باشد.

واژه‌های کلیدی: کلام، حدوث، قدم، کلام لفظی، کلام نفسی، تأوی

مقدمه - اشارهای تاریخی:

در کلام سلف (صحابه و تابعین) سخنی درباره کلام نفسی نقل نشده است (شوکانی، ۲۹۷/۳). با نهضت ترجمه در جهان اسلام و ورود مفاهیم جدید در حوزه اندیشه اسلامی یکی از مباحث مهم یعنی کلام الهی مورد گفتگوی اندیشوران و متکلمان مسلمان قرار می‌گیرد. توضیح این که: «در پایان قرن اول هجری، مترجمان اسلامی خردخرد چیزهایی ترجمه می‌کردند، ولی نهضت واقعی ترجمه تنها از نیمه قرن دوم پا گرفت. در قرن سوم هجری، یعنی عصر کلاسیک اسلام، این نهضت به اوج خود رسید و تا پایان قرن پنجم دامه یافت.» (مذکور، ۹۴) ظاهراً بعد از انقراض بنی امیه، خلفای عباسی در سرعت بخشیدن به جریان ترجمه نقش اساسی ایفا کردند؛ نقل شده است که: «عباسیان برای کفایت این مهم، یعنی ترجمه آثار علمی و فلسفی به زبان عربی، به زبان دانان ایرانی و هندی و صابئی و یهودیان و مسیحیان توسل جستند. در آن زمان سه مرکز ترجمه عبارت بود از اسکندریه و جندی‌شاپور و حران مهمترین کوشش برای ترجمه به زبان عربی در مکتب اسکندریه آغاز شد. اسکندریه که وارث آتن بود واسطه‌ای شد میان اندیشه یونانی و اندیشه اسلامی.» (همانجا، ۹۶-۹۷)

* دانشیار دانشگاه قم

ظاهراً زنادقه نیز تأثیر بسزایی در نهضت ترجمه داشته‌اند و هدف آنان رواج شکوک و شبهات علیه اسلام بوده است. یکی از نویسندگان معاصر نوشته است: «در واقع آشنایی مسلمین با معارف و علوم عقلی حاصل سعی مجوس و زنادقه و مخصوصاً عیسویان و حرائیان بود و برای دفع شکوک و شبهات همینها بود که نیز در بین مسلمین علم کلام پدید آمد.» (زرین کوب، تاریخ ایران بعد از اسلام، ۴۳۶)

به نظر می‌رسد اعتقاد به قدم و حدوث قرآن تحت تأثیر ترجمه‌های متون دینی و فلسفی پدید آمده است زیرا هندیان و یونانیان و ایرانیان قوانین را قابل نسخ و تغییر می‌شمردند و یهودیان قوانین الهی را ازلی و ابدی دانسته و بر این عقیده بودند که تورات قدیم است؛ این دو نظریه کهن در قرن دوم هجری در بغداد به صورت نزاع بر سر «حدوث و قدم قرآن» ظاهر شد. (مقدسی، ۵۵/۱، ابن اثیر، ۷۵/۷)

البته یهودیان در مورد امتناع نسخ بر دو طایفه بودند؛ طایفه‌ای امتناع نسخ را مستند به دلیل عقلی نموده و آن را قبیح می‌دانستند؛ و طایفه دیگر نسخ را عقلاً جایز شمرده و عدم جواز آن را مستند به دلیل نقلی می‌کردند به این صورت که می‌گفتند حضرت موسی (ع) فرموده: شریعت من دائمی و نسخ ناپذیر است. (کراجکی، ۱۰۲ و نیز نک خویی، ۲۰۸ به بعد) نیز گفته شده است که مسأله «حدوث و قدم قرآن» در بین مسلمانان تحت تأثیر ترجمه منازعات مسیحیان در باب «کلمه» مطرح شده است: «متکلمان [مسلمان] گذشته از حکمت یونانی» از مباحثات لاهوتیان نصارا و موبدان مجوس بهره می‌گرفته‌اند و هم تا حدی از مقالات سمنیه و براهمه‌هند.

بحث در باب ذات و صفات خداوند که نزد معتزله مخصوصاً زیاده مورد توجه بوده است، غیر از قرآن ظاهر از حکمت یونانی و حتی تثلیث نصارا نیز نشأت یافته است. چنان که اصل مسأله کلام که بحث در باب کلام خدا و قدم و حدوث آن است یادآور گفتگوهای لاهوتیان نصارا است در باب «کلمه» که در انجیل آمده است. (زرین کوب، ۴۴۱)

آیت الله خوئی (ره) اختلاف مسلمانان درباره کلام خدا و حدوث و قدم آن را متأثر از فلسفه یونان دانسته و نوشته است که مسلمانان قبل از ورود فلسفه یونانی؛ در این باور که تکلم یکی از صفات ثبوتی خداست چنان که خود در قرآن فرموده است: «و کلم الله موسی تکلیماً» (النساء، ۱۰۳) متحد بودند و اختلاف آنان بر سر حدوث و قدم آن پس از رواج فلسفه یونان شکل گرفته و موجب مشاجرات و کشتار گردید. (خویی، ۴۰۴، شوکانی، ۳۹۷/۳)

ظاهراً اولین کسی که اعتقاد به حدوث قرآن را در بین مسلمانان مطرح کرده «جعبد بن درهم» در ایام خلافت هشام بن عبدالملک بوده است. هشام دستور داده وی را دستگیر و به امیر عراق، خالد قسری، جهت اعدام بسپرد؛ اما قسری وی را به زندان افکند تا آن که هشام نامه‌ای عتاب آمیز به قسری نوشته و تأکید بر قتل جعد می‌کند؛ قسری در روز عید قربان وی را با دست و پای در بند حاضر و خطبه‌ای ایراد کرده و در ضمن آن گفت بروید و قربانی‌های خود را ذبح کنید که من هم می‌خواهم این عید را با قربانی کردن جعبد بن درهم جشن بگیرم. آنگاه از منبر فرود آمده و جعد بن درهم را سر برید. (ابن اثیر، ۲۶۳/۵، سمعانی، ۴۳۸/۳، بلاذری، ۱۰۱/۴، ابن عماد حنبلی، ۱۱۲/۲ و گردیزی، ۲۵۵)

ابن کثیر هم نوشته است: «هو اول من قال بخلق القرآن» (همو، ۳۵۰/۹) برخی از نویسندگان از جمله مقدسی، جعد بن درهم را زندیق معرفی کرده‌اند. (همو، ۵۴/۶ و نیز نک ابن خلدون، ۱۶۵/۳ و ذهبی، تاریخ الاسلام، ۳۳۸/۷)

پس از انقراض بنی امیه و در دوره خلافت مأمون بار دیگر مسأله قدم و حدوث قرآن مطرح می‌شود این مسأله سخت مورد علاقه مأمون بوده تا آن جا که دستور داد بسیاری از دانشمندان معروف را احضار کرده و عقیده آنان را درباره قدم و حدوث قرآن جویا شد. (ذهبی، ۲۱/۱۵) مأمون، معتصم و واثق در وادار کردن مردم به پذیرش اعتقادیه حدوث قرآن از هیچ گونه سخت گیری و فشار و جستجو و تفتیش از عقاید مردم در مورد این مسأله فروگذاری نکردند و این قضیه در تاریخ به محنت قرآن معروف شد (ذهبی، تاریخ الاسلام، ۲۷/۱۵، ابن طقطقی، ۲۹۹).

معتمد احمد بن حنبل را به خاطر اعتقاد به قدم قرآن به محاکمه کشاند و او را چنان تازیانه زد که آثار آن تا پایان عمر در پشتش ظاهر بود. (ابن عمرانی، ۱۰۵، مسعودی، ۵۹۲/۲)

در این میان شافعی با توریه توانست از قضیه محنت قرآن به سلامت برون رود بدین صورت که وقتی او را برای امتحان و پرسش از کلام خدا احضار نموده و سؤال کردند نظرات درباره کلام خدا چیست؟ آیا قدیم است یا حادث؟ گفت: در حالی که به انگلستان دست خود اشاره می‌کرد - آیا مقصود شما این چهار کتاب آسمانی است؟ - تورات، انجیل، زبور، و قرآن - این چهار تا مخلوق هستند (حویش، بیان المعانی، ۴۳/۱). و مقصودش چهارانگشتش بود و با این توریه از شکنجه و قتل خودش را نجات داد.

جریان محنت قرآن تا زمان متوکل ادامه پیدا کرد و افراد زیادی به جرم اعتقاد به قدم قرآن از عهد مأمون، معتصم و واثق در زندان بسر می‌بردند و متوکل دستور داد همه آنان را از زندان آزاد کنند (ذهبی، تاریخ الاسلام، ۲۳/۱۷) و از جدال در مورد قرآن منع کرد. (طبری، ۱۹۰/۹، غفار، ۳۰۱، مقدسی، ۱۲۱/۶)

با فرمان متوکل مبنی بر خودداری از جدال در مورد بحث حدوث و قدم قرآن بساط این گفتگوها از محافل سیاسی برچیده شد و آنان که در این مباحث وارد شده و گفتگو می‌کردند دیگر نه به خاطر اعتقاد به حدوث و نه به خاطر اعتقاد به قدم قرآن؛ ترس و واهمه ای نداشتند. ولی اندیشورانی که به زوایای سیاسی این بحث کاری نداشتند بالاخره برای آنان حدوث و قدم قرآن یک مسأله بود و سعی داشتند که به پاسخ واقعی برسند. از این رو این بحث در محافل کلامی و مدرسی همچنان مطرح بود و می‌توان گفت تداوم گفتگوها در بین دانشجویان و متکلمان دلیلی شد برای ابوالحسن اشعری که نظریه معروف خود مبنی بر تحلیل کلام خدا به کلام نفسی و کلام لفظی را مطرح نماید. و در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

شایان یادآوری است که پیشوایان شیعه ضمن پاسخ لازم به پرسشگران شیعی، آنان را از ورود در بازی سیاسی که درباره حدوث و قدم قرآن دایر شده بود پرهیز دادند و با این

موضعگیری درست، شیعه را هم از گزند که دامن قائلان به حدوث و هم از گزند که قائلان به قدم قرآن را گرفت به سلامت عبور دادند.

پاسخ امام موسی بن جعفر (ع) و امام رضا (ع) به کسانی که سؤال از حدوث و قدم قرآن می‌کردند محتاطانه به نظر می‌رسد؛ یعنی ضمن این که از ظاهر کلامشان حدوث قرآن استفاده می‌شود راه مفر را هم برای مخاطبان خود باز گذاشته‌اند. راوی از امام موسی بن جعفر (ع) سؤال می‌کند: «ما تقول فی القرآن، فقد اختلف فیہ من قبلنا، فقال قوم: انه مخلوق، و قال قوم: انه غیر مخلوق؟ فقال: اما انی لا اقول فی ذلک ما یقولون، ولکنی أقول انه کلام الله عزوجل.» (صدوق، الامالی، ۶۴۷)

نیز ابن خالد از امام رضا (ع) سؤال می‌کند: یا بن رسول الله اخبرنی عن القرآن أخالق أو مخلوق؟ فقال: لیس بخالق، ولکنه کلام الله عزوجل.» (نمازی، ۴۵۹/۸)

بدینصورت از ورود در مسأله مورد نزاع خودداری فرمودند و راه دریافت پاسخ صحیح را برای مخاطب عاقل باز گذاشتند.

۲- ماهیت کلام

کلمه واژه‌ای حجازی است و در لغت به هر سخنی گفته می‌شود که از حروف هجائی ترکیب یافته - و از مخارج مخصوص به خود خارج می‌گردد - خواه آن سخن مفید باشد و شنونده را وادار به سکوت نماید - یعنی جمله وافی به مقصود باشد - یا مفید نباشد و خواه زیاد یا کم باشد (فراهیدی، ۵۱۲/۵، ۳۷۸)

اما در اصطلاح علمای ادب بر سخن مفید اطلاق می‌شود «کلامنا لفظ مفید کاسقتم» (سیوطی، ۳، ابن عقیل، ۱۴/۱) پس می‌توان گفت: «کلام آهنگی است که به حرکت دهن و زبان از حروف و کلمات ترکیب یافته و برای بیان مقصودی گفته شده باشد. مرادف آن را سخن یا گفتار و گوینده را متکلم یا سخنگوی می‌گوییم ... مقصود اصلی از سخن، تفهیم معانی مختلف و تقریر حالات متفاوت است و در صورتی آن را کلام و سخن ادبی، و گوینده را ادیب سخن سنج و سخن پرداز می‌گویند که مقصود خود به بهترین وجه

بفهماند، و در روح شنونده مؤثر باشد، چندان که موجب انقباض یا انبساط او گردد، و خاطر او را برانگیزد، تا حالتی را که منظور اوست از غم و شادی و مهر و کین و رحم و عطوفت و انتقام و کینه جویی و خشم و عتاب و عفو و اغماض و امثال آن معانی در وی ایجاد کند.

و این خاصیت را از سخنی می‌توان چشم داشت که به زیور فصاحت و بلاغت و سایر محسنات لفظی و معنوی آراسته باشد و تشخیص آن جز به دانستن فن بدیع و دیگر فنون ادبی ... میسر نمی‌شود. (همایی، ۳-۴)

آنچه در باب کلام گفته شد تعریفی است از دانشمندان لغت و ادب درباره کلام. اما از دیدگاه فلاسفه «عبارت است از این که صاحب کلام بخواهد معنایی را که در دل دارد به دیگران بفهماند، و به این منظور لغت وضع می‌کند... و غرض نهایی از کلام و حقیقت آن همین است که فهم و ذهن کسی به معنایی آشنا شود که تاکنون آشنای به آن نبود، و اما بقیه خصوصیات و این که مثلاً تفهیم کننده، انسانی باشد... و با ترکیب چند صدا کلمه ای بسازد... و شنونده دستگاه شنوایی داشته باشد... همه این خصوصیات مربوط به مصداق و مورد تکلم بشری است؛ نه این که همه آن‌ها در تحقق حقیقت کلام دخالت داشته باشند، و تفهیم‌های دیگر کلام نباشد.» (طباطبایی، المیزان، ۲/۴۹۶-۴۹۷)

پس می‌توان گفت: کلام از نگاه فلسفه اعم از کلام لغت شناسان و ادیبان است و شامل اشارات و معلول‌ها و علت‌ها نیز می‌شود دلالتی که ذات علت بر معلول یا برعکس دارد نیز کلام شمرده می‌شود.

علامه (ره) ملاحظه‌ای در باب کلام از دیدگاه فلاسفه دارد و نوشته است: «آن چه در این جا از فلاسفه نقل کردیم به فرض که درست هم باشد، لغت با آن مساعد نیست، برای این که آن چه از کتاب و سنت که برای خدا اثبات کلام کرده با امثال عبارات زیر اثبات کرده، می‌فرماید: «منهم من کلم الله و کلم الله موسی تکلیماً» اذ قال الله يا عيسى « و قلنا يا آدم « انا اوحينا اليك « بتانی العليم الخبير» و کلام به معنای عین ذات با هیچیک از این عبارات سازش ندارد.» (همانجا، ۴۹۸)

۳- حدوث و قدم

از نظر لغت، حدیث و قدم نقیض هم‌اند حدوث یعنی هر چیزی که وجود نداشته و مسبوق به عدم بوده است (جوهری، ۱/۲۷۸)

تعریف دیگری از حدوث و قدم در نظر عرف عام وجود دارد که از نظر فلسفی و کلامی هر دو مصداق حادث است. در عرف وقتی دو چیز را با هم می‌سنجند، هر کدام را که عمر کمتری دارد حادث گفته و آن را که عمر بیشتری دارد قدیم می‌گویند. از این تعریف به حدوث و قدم عرفی یاد شده است. (مطهری، ۴/۱۴)

اصطلاحات دیگری برای حدوث و قدم در فلسفه بیان شده که چون به بحث ما خیلی مربوط نمی‌شود از پرداختن به آنها خودداری می‌شود. آن چه در باب حدوث یا قدم قرآن محل بحث متکلمین قرار گرفته؛ تعریف کلامی این دو واژه می‌باشد، که عبارت است: «والموجود ان اخذ غیر مسبوق بالغير او بالعدم فقديم و الا فحادث» (حلی، ۳۴) توضیح سخن علامه حلی (ره) این است: موجود یا مسبوق به غیر (یا مسبوق به عدم خود) هست یا نیست؛ اگر مسبوق نباشد قدیم است و اگر مسبوق به غیر یا مسبوق به عدم باشد حادث است.

نزاعی که در باب حدوث و قدم قرآن در بین مسلمانان پس از ورود اصطلاحات کلامی و فلسفی رخ داد همین معنایی است که در علم کلام مورد بحث و گفتگو قرار گرفته و سپس در مورد صفات خدا مطرح گردیده که آیا صفات حادث است یا قدیم و اگر قدیم است آیا عین ذات است یا زائد بر ذات و هر کدام از این شقوق هم دارای طرفدارانی است. (اشعری، مقالات الاسلامیین، ۱/۱۱۰)

۴- کلام لفظی و کلام نفسی و رابطه آن با بحث حدوث و قدم قرآن:

مسلمانان در مورد کلام خدا، و متکلم دانستن او اختلافی نداشتند و به مقتضای آیات قرآنی از قبیل: « کلم الله موسی تکلیماً. (النساء، ۱۶۴)؛ «و اذ قلنا للملئکه اسجدوا لآدم» (البقره، ۳۴)؛ «و قلنا يا آدم اسکن انت و زوجك الجنة» (البقره، ۳۵) « اذ قال الله يا عيسى»

(آل عمران، ۵۵)؛ «تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعضٍ منهم من كلم الله» (البقره، ۲۵۳) و آیات دیگر؛ وصف تکلم را به خدا نسبت می‌دادند.

ظاهرا در مورد ماهیت کلام الهی و همچنین سایر صفات خدا بحثهای دقیق عقلی و کلامی جز در بین افراد محدودی که بیشتر با پیشوایان معصوم در ارتباط بودند صورت نگرفته است. زیرا «مردم در عهد رسول خدا (ص) ... با ذهنی ساده و غیر فنی به بحثهای علمی می‌پرداختند ... مختصر مناظراتی در خصوص علم کلام بود که یا در بین خود داشتند و یا با بعضی از غیرمسلمانان و صاحبان مذاهب بیگانه - مخصوصا یهودیان و مسیحیان ... از همین جا بود که علم کلام پیدا شد.» (طباطبایی، المیزان، ۴۴۴/۵)

و اما پس از رحلت پیامبر اسلام (ص) و در عهد خلفای راشدین نیز به عللی، مسلمانان از غور در مباحث علمی و کلامی بازماندند؛ علامه طباطبائی (ره) توقف علمی مسلمانان را معلول چند چیز معرفی کرده است، از جمله: الف - اشتغال به جنگها؛

ب - اهمیت به صنایع، زیرا آثار آنها محسوس بود؛ و عدم اهتمام به علوم ج - طغیان روح جاهلیت بر اثر فتوحات مکرر؛ علامه نشانه های این طغیان و بازگشت به جاهلیت را چند چیز دانسته است:

اول - تقسیم مسلمانان به عرب و موالی - توضیح این که عرب، اسلام را به حساب خود شمرده و افتخار عرب می‌پنداشت و سایر مسلمانان را به عنوان موالی و برده می‌دانستند.

دوم - تغییر دادن حکومت اسلامی به نظام سلطنتی سوم - بروز خلیقات استکباری چون رفتار قیصرها و کسری ها. (طباطبایی، المیزان، ۲۷۱/۵ - ۲۷۳)

پس از دوره بنی امیه است که با اختلاط فرهنگها و آغاز نهضت ترجمه مباحث جدال برانگیز در بین مسلمانان سرعت گرفته و دو مسلک کلامی متفاوت به نام معتزله و اشاعره پدیدار می‌شود. (زرین کوب، دو قرن سکوت، ۲۹) اما قبل از پیدایش فرقه های کلامی؛ غالب دانشمندان مسلمان بر اساس معلومات سطحی و بیشتر بر اساس ظواهر آیات و

روایات، قضایای اعتقادی - کلامی را مطرح نموده و بر آنها پافشاری می‌کردند. مثلاً وقتی از فقها، قضات و مؤذنان از حدوث یا قدم قرآن پرسش می‌شد (ذهبی، تاریخ الاسلام، ۶/۱۷، ابن عماد حنبلی، ۱۴۰/۳) هیچ گونه تفصیلی را نه پرسشگران و نه پاسخ دهندگان مطرح نمی‌کردند؛ گویا چنین پنداشته می‌شد که یا باید گفت: قرآن حادث است و یا باید گفت: قرآن قدیم است؛ تقریباً نیم قرن گذشت تا علم کلام فربه شد و در سال ۳۰۰ هجری پاسخ تفصیلی را به پرسش مذکور داد و کسانی مطرح کردند که می‌شود قرآن را از جهتی قدیم و از سوئی حادث دانست و اولین کسی که به تفصیل این مسأله را مطرح و تئوری جدیدی را عرضه و سپس فراگیر کرد ابوالحسن اشعری بود.

قبل از تقسیم مسلمانان به دو مسلک کلامی اعتزالی و اشعری؛ میدان دار مباحث کلامی (هر چند بصورت بسیط) حشویه و اهل حدیث بودند تا این که «واصل به عطا» (۸۰-۱۳۱ هـ) از مجلس استادش حسن بصری عزلت گزید و مسلک کلامی جدیدی را بنیان نهاد که بعدها معروف به معتزله گردید (ابن ندیم، ۲۰۳، مجلسی، ۶۰۴) این جریان فکری به خلفای بنی عباس در دوره هارون، مأمون، معتصم و واثق نزدیک و میدان دار مباحث کلامی گردید و با توجه به حمایت دستگاه خلافت توانست مسأله «محنت قرآن» را پدید آورد در این مقطع اهل حدیث به صورت مطلق قائل به قدم قرآن بودند و هیچگونه تحلیل و تقسیمی از قبیل کلام لفظی و کلام نفسی در مورد قرآن وجود نداشت تا این که ابوالحسن اشعری بعد از سال ۳۰۰ هـ (با توجه به این که به مدت چهل سال معتزلی بوده و ولادتش در سال ۲۶۰ ذکر شده است) در روز جمعه در مسجد جامع بصره رویگردانی خود از مسلک اعتزال را در نزد مردم مطرح نمود (ابن جوزی، ۳۰/۱۴) و در مسلک کلامی خود راهی را پیمود که بعدها مورد اقبال عموم مسلمانان قرار گرفت و معروف به «کلام اشعری» گردید. (ابن خلدون، ۵۸۹/۱)

ابوالحسن اشعری مسلک اعتزال را در نزد ناپدریش (محدث قمی، ۴۷/۱) «جَبَّائِي» آموخت (سیدمرتضی، ۱۲۱) نقل شده است که قبل از اشعری در اثنای قرن سوم هـ شخصیتی به نام «ابن کلاب» (باقی قبل از ۲۴۰ هـ) برای اولین بار مبادی کلام نفسی را مطرح کرده و

هدفش از طرح این نظریه مقابله و در رد «حدوث قرآن» بوده است. (ذهبی، سیر الاعلام النبلاء، ۱۱/۱۷۵)

بعدها برخی از شاگردان وی به ابوالحسن اشعری ملحق شدند؛ ابن کلاب همان کسی است که شیخ مفید کتابی در رد وی به نام «الرد علی ابن کلاب فی الصفات» را نگاشته است. (مفید، الامالی، ۱۸، نجاشی، ۴۰۰) و ابن کلاب می‌گفته: «کلام الله هو الله» (ابن حجر عسقلانی، ۳/۲۹۱) به همین خاطر کسانی وی را متهم به نصرانیت کرده و از یک نفر مسیحی (فیثون) نقل کرده‌اند که وی این نظر را به ابن کلاب آموخته است. (ابن ندیم)

علمای شیعه با تکیه به قرآن و روایات چنین گفته‌اند که کلام خدا به این گونه است که خدا حروف و اصواتی را ایجاد می‌کند که ممکن است قائم به اجسام و جمادات باشد (علامه حلی، نهج الحق، ۶۰). (پس کلام خدا از طریق عضوی مادی مثل زبان صورت نمی‌گیرد) آن حروف و اصوات ایجاد شده بر معانی و مفاهیمی که مراد خداست دلالت می‌کند (مفید، النکت الاعتقادیة، ۲۷). چنان که در قرآن آمده است: «برای هیچ بشری امکان ندارد که خدا با او سخن گوید مگر از راه وحی یا از پشت پرده یا از طریق فرستادن رسول (فرشته) تا به اذن خدا هر آنچه خواهد به وی الهام کند.» (شوری، ۵۱)

«پس چون موسی به آتش رسید از ساحل رودخانه که در راستش قرار داشت و در مکان بابرکتی واقع بود صدائی شنید: ای موسی تنها منم خدایی که پروردگار جهانیان است.» (القصص، ۳۱)

حضرت علی (ع) فرموده است: «و انما کلامه سبحانه فعل منه أنشأ» (سید رضی، ۲/۱۲۲) آن چه از قرآن و روایات و سخنان علمای اسلامی استفاده می‌شود این است که کلام خدا صفتی از صفات فعل خداست و لذا کلام خدا در نزد تمامی فرق اسلامی غیر از حشویه و اهل حدیث و بطور کلی سلفیه حادث است (تفتازانی، ۲/۹۹)؛ اما اشاعره به نحوه دیگری از کلام قائل شده و از آن به کلام نفسی یاد کرده‌اند و معتقد شده‌اند که کلام نفسی قدیم است.

مصب بحث و نکته اصلی محل نزاع در کلام خدا مسأله کلام نفسی مورد ادعای اشاعره است در ابتدا مسلمانان در مورد کلام خدا دو دیدگاه ماه بیشتر نداشتند به این صورت که عده‌ای قائل شدند که کلام عبارت است از حروف و اصوات و کلام خدا نیز ترکیبی از اجزاء حرفی و صوتی است که مترتب و متعاقب یکدیگر در حدوث و وجود است و هر چیزی که در آن ترتب و تعاقب وجود داشته باشد، حادث است پس کلام خدا حادث است. گروه دیگر قائل شدند که کلام خدا قائم به نفس و ذات خدا است و از آن جا که کلام خدا صفت خدا محسوب می‌شود و هر صفتی که برای خدا وجود دارد قدیم است؛ پس کلام خدا هم قدیم است. (مواهبی، ۱/۱۰۵-۱۰۶)

ظاهراً آن چه باعث شده برخی از فرقه‌های اسلامی کلام خدا را قدیم بدانند این است که آنان بین صفات خدا فرق قائل نشده‌اند و حال آن که معتزله و شیعه صفات را به دو قسم صفات ذات و صفات فعل تقسیم کرده‌اند و فرق آن دو را به این دانسته‌اند که صفات ذات ازلی و ابدی است مثل حیات، قدرت و علم یعنی نمی‌شود گفت که خدا در فلان حال یا فلان مورد عالم نیست ولی صفات فعل ممکن است در حالتی اثبات و در حالت دیگری نفی شود مثلاً می‌توان گفت خدا با موسی سخن گفت و با فرعون سخن نگفت یا با موسی در جبل طور سخن گفت و در دریای نیل سخن نگفت. پس کلام از صفات فعل و حادث است. (خویی، البیان، ۴۱۰)

اشعری با توجه به این که در مکتب اعتزال پرورش یافته و سپس از آن روی برگردانیده بود؛ به احتمال می‌توان گفت که تحت تأثیر آموزه‌های اعتزالی می‌دانست که اتصاف کلام خدا به قدم، امری نامعقول است؛ از این رو کلام را به دو قسم لفظی و نفسی تحلیل کرده و قائل شد که کلام لفظی همان گونه که معتزله گفته‌اند حادث است. ولیکن فراسوی کلام لفظی، امری است که قائم به ذات خداست و آن معنای قائم به ذات، امری واحد و بسیط و غیر قابل تغییر است. نیز این کلام نفسی، علم خدا نیست چنانکه اراده او نیز نیست؛ پس کلام نفسی امری است قائم به ذات و مغایر با علم و اراده خدا؛ و کلام لفظی حاکی از آن است. (جرجانی، ۸/۹۱-۹۵)

کلام نفسی حقیقتی بسیط است اما کلام لفظی دارای انواع و اجزاء است گاه عربی است و گاه عبری گاه امر است و گاه نهی و هکذا ... (ابن ابراهیم، ۲۶۷/۱)

موضع بسیاری از سلفیه در برابر نظریه کلام نفسی، استدلالی نبوده است. بلکه از چماق تکفیر استفاده کرده و کلام نفسی را نوعی الحاد و هذیان جاهلی معرفی کرده‌اند؛ زیرا اعتقاد به کلام نفسی را به معنای نفی کلام خدا دانستن قرآن تلقی کرده‌اند. (ابن عبدالوهاب، ۴۳/۱)

اما معتزله و عدلیه راه استدلال را در پیش گرفته و کلام نفسی را مردود شمرده‌اند.

۵- نقل و نقد دلایل قائلان به کلام نفسی

از مجموع سخنان اشعری و اشاعره چند استدلال به دست می‌آید که به طور اختصار به نقل و نقد آنها می‌پردازیم:

الف- قرآن وصف کلام را برای خدا اثبات کرده است: «و کلم الله موسی تکلیماً» (النساء، ۱۶۴) و هیچ وصفی نمی‌تواند، حلول در غیر موصوف کند یا در غیر موصوف موجود شود پس این وصف باید در ذات موصوف تحقق داشته باشد و از آن جا که موصوف (خدا) قدیم است پس کلام او هم قدیم است؛ (اشعری، الابانه، ۷۲/۱) و چون به ضرورت معلوم است که الفاظ، حروف و اصوات حادث است و حادث نمی‌تواند وصف قدیم باشد پس برای خدا وصفی به عنوان کلام در ذات وی وجود دارد که از آن به کلام نفسی یاد می‌کنیم (جرجانی، ۹۳/۸، ابن ابراهیم، ۲۷۹/۱).

در نقد این استدلال گفته شده است که اشاعره تفتن به واقع صفات خدا پیدا نکرده‌اند زیرا ضرورت ندارد که همه صفات خدا قدیم باشد زیرا برخی از صفات خدا ذاتی است مثل علم، حیات و قدرت و لذا نمی‌شود این اوصاف را از خدا سلب کرد. اما برخی از اوصاف از صفات فعلی خدا است و از مقام فعل انتزاع می‌شود مثل خالقیت، رازقیت و لذا می‌شود در حالی که خدا نسبت داد و در موردی سلب کرد مثلاً خدا اینگونه خلق کرد، خدا اینگونه خلق نکرد، خدا به فلانی فرزندی داد به فلانی نداد؛ این اوصاف که

اصطلاحاً صفات فعلی گفته می‌شود قدیم نیست و پرواضح است که کلام نیز از صفات فعلی است و لذا می‌توان گفت خدا با موسی سخن گفت اما با فرعون سخن نگفت. (خویی، البیان، روحانی، ۲۴۲/۱) و لذا ابوبصیر وقتی از امام صادق (ع) سؤال می‌کند: «فلم یزل الله متکلماً؟» امام در پاسخ می‌فرماید: «ان الکلام صفة محدثة لیست بأزلیة، کان الله عزوجل و لا متکلم» (کلینی، ۱۰۷/۱، صدوق، التوحید، ۱۳۹) امام با این فرمایش توهم ابوبصیر را زدود زیرا او خیال کرده بود که وصف تکلم مثل علم و حیات از صفات ذات است. (مولی صالح مازندرانی، ۲۴۶/۳)

ب- کلام نفس یا حدیث نفس توضیح این که هر متکلمی قبل از آن که اراده کند امر یا نهی یا نداء یا خبری را ارائه کند؛ در ضمیر خود چیزی را احساس می‌کند که این امر احساس شده حقیقتی بحث و بسیط است و فقط بعد از قصد متکلم به ابراز آن، در قالب امر، نهی، نداء، استخبار و امثال آن می‌گنجد. این حقیقت بسیط درونی از سنخ علم، اراده و امثال آن هم نیست زیرا گاه متکلم برخلاف علم خود سخن می‌گوید؛ و گاه عبد خود را به چیزی فرمان می‌دهد و حال آنکه آن چیز را اراده نکرده است؛ پس آن حقیقت بسیط همان چیزی است که از آن به کلام نفسی یاد می‌کنیم. (تفتازانی، ۹۹/۲) در اثبات این معنی گاه به شعر اخطل تمسک جسته‌اند:

ان الکلام لفی الفؤاد و انما جعل اللسان علی الفؤاد دلیلا

(ابن ابراهیم، ۲۷۰/۱)

و گاه به آیه قرآن استشهاد کرده‌اند که: «و أسروا قولکم أو اجهروا به انه علیم بذات الصدور» (ملک، ۱۳) یعنی: سخن خود را چه پنهان نمایید و چه آشکار کنید خدا به آن چه در درون دارید آگاه است.

معلوم می‌شود سخن ممکن است در درون باشد (کلام نفسی) یا آشکار در بیرون باشد (کلام لفظی). (مواهبی، ۲۴۳/۱)

در نقد این استدلال گفته شده است که آن چه در ضمیر یا قلب انسان وجود دارد سخن و کلام نیست بلکه صورت ذهنی است مثل این که مهندسی بگوید: در نفس من

صورت یک ساختمانی وجود دارد که به زودی نقشه‌اش را خواهیم کشید این همان وجود ذهنی یا تصور است (روحانی، ۱/۲۴۳) (و چیزی جدای از علم نیست) و اختصاص به کلام هم ندارد بلکه هر فعل اختیاری را قبل از تحقق؛ فاعل آن تصور می‌کند و کلام هم چون فعل اختیاری متکلم است لذا قبل از انجام آن را تصور می‌کند. (خویی، البیان، ۱۱۴) یعنی هر چیزی وجود ذهنی دارد و وجود خارجی. در مورد شعر اخطل هم گفته شده: شعر وی «ان البیان لفی الفؤاد» است نه «ان الکلام...» و در مورد آیه هم اسرار در برابر اجهار آمده یعنی ممکن است سخن و کلام آهسته و به نجوی گفته شود یا به اجهار و با صدای بلند. (مواهی، ۱/۷۷) پس این استدلال هم نمی‌تواند مؤید نظریه اشعری باشد.

ج- استدلال ادبی هم کرده‌اند به این صورت که «متکلم» اسم فاعل است، و فاعل یعنی: من قام به الفعل و متکلم یعنی: من قام به الکلام پس به کسی که ایجاد کلام کند متکلم نمی‌گویند چنانکه اگر کسی ایجاد حرکت کند به او متحرک نمی‌گویند. (تفتازانی، ۲/۱۰۰)

در نقد این استدلال گفته شده است: سخن شما که «اسم فاعل وضع شده است برای افاده قیام مبدأ به ذات به نحوه قیام وصف به موصوف» سخن درستی نیست زیرا ممکن است قیام مبدأ به ذات به نحو حلولی باشد یا به نحو صدور و ایجاد مثلاً در نائم نحوه قیام نوم به نائم حلولی است بر خلاف قابض و نافع و امثال آن پس اطلاق متکلم بر موجد کلام اطلاقی صحیح است و نیاز به اثبات کلام نفسی ندارد.

نتیجه آن که کلام از صفات فعلی خداست و فراسوی آن چیز دیگری به عنوان کلام نفسی وجود ندارد و دلایل اشاعره وافی به مدعای آنان نیست.

البته برخی از علمای شیعه تحلیل‌هایی برای توجیه کلام نفسی به نحوی که اشکال بر آن وارد نشود کرده‌اند (خمینی، ۲/۳۸) لیکن سخن با کسانی است که به کلام نفسی اشاعره قائل هستند.

- نظریه علامه طباطبائی و اما علامه در باب تأویل قرآن مطالبی ابراز فرموده که ظاهراً منطبق بر کلام نفسی است. گرچه در تصحیح کلام نفسی تحلیل خاص خودش را دارد که ذکر خواهیم کرد.

علامه در فراسوی الفاظ قرآن و عربیت آن برای این کتاب الهی حقیقتی قائل است؛ که اولاً: دارای اجزاء و فصول نیست ثانیاً: از دسترس فهم بشر خارج است ثالثاً: در قالب ماده و حس نمی‌گنجد. و تأویل قرآن از نظر علامه همان حقیقت علوی است که دارای عناصر سه گانه مذکور است. (همو، قرآن در اسلام، ۶۳-۶۷ و المیزان، ۳/۴۵ و ۲/۱۷)

از نظر علامه (ره) قرآن دارای اصل و حقیقتی است که ویژگیهای خاص خود را دارد و دارای قشر و لباسی است که همین قرآن منزل است این قرآن اولاً: دارای اجزاء است و لذا آیه آیه و سوره سوره است ثانیاً: در دسترس فهم بشر است ثالثاً: قابل حس و تلاوت است دقیقاً در مقابل ویژگیهای اصل و حقیقت خود؛ «کون القرآن فی مرتبه التنزیل بالنسبه الی الکتاب المبین - ونحن نسیمه بحقیقه الکتاب - بمنزله اللباس من المتلبس و بمنزله المثل من الحقیقه و بمنزله المثل من الغرض المقصود.» (همو، المیزان، ۲/۱۸) این عبارات از نظر محتوی با سخنان اشاعره که می‌گویند کلام نفسی حقیقتی بسیط است و کلام لفظی حاکی از آن می‌باشد که دارای اجزاء (امر، نهی، خبر و ...) و رنگ عربی است (ابن ابراهیم، ۱/۲۶۷، جرجانی، ۸/۹۱-۹۵) یکسان می‌نماید.

چنانکه علامه (ره) در جای دیگر فرموده است: «مراد از اینکه فرمود لعلی... این است که قرآن در آن حال که در ام الکتاب بود قدر و منزلتی رفیع تر از آن داشت که عقول بتوانند آن را درک کنند و مراد از اینکه فرمود حکیم این است که قرآن در ام الکتاب یک پارچه بوده است، و مانند قرآن نازل شده مفصل و جزء جزء و سوره سوره و آیه آیه و جمله جمله و کلمه کلمه نبوده...» (طباطبائی، ۱۸/۱۲۳)

کلام علامه در باب حدوث و قدم قرآن نیز با سخن اشاعره همگونی دارد وی معتقد است که قرآن نازل حادث است و قرآن حقیقی و اصل قدیم است:

می‌شود گرچه از سوی معتزله و عدلیه و سلفیه سخت مورد نقد و اشکال قرار گرفته است؛ لیکن از سوی برخی از دانشمندان دارای توجیه صحیح نیز می‌باشد از نظر علامه اگر کلام نفسی به علم پروردگار ربط داده شود درست است و باید گفت قدیم می‌باشد اما اثبات حقیقت بسیط و رای قرآن نازل، امری است که غیر از اشاعره و مرحوم علامه (ره) تحت عنوان تأویل قرآن کسی ادعا نکرده است.

«قرآن کریم... به وساطت حدوث اصوات که معنون به عنوان کلام و قرآنند حادث است و اگر بدان جهت در نظر گرفته شود که معارفی است حقیقی و در علم خدا، در اینصورت مانند علم خدا به سایر موجودات، قدیم خواهد بود، چون خود خدا قدیم است.» (طباطبایی، المیزان، ۳۴۹/۱۴)

این که قبلاً گفتیم نظر علامه در باب تأویل قرآن شکل تکامل یافته‌ای از کلام نفسی است؛ از عبارت مذکور روشن می‌شود و آن این که علامه قدم قرآن را ربط داده است به علم خدا در حالی که اشاعره می‌گویند کلام نفسی حقیقتی بسیط و غیر از علم خدا است. از این روی علامه بحث قدم و حدوث قرآن را بحثی بی‌فایده دانسته است. (همانجا، ۳۵۰) اما سخن علامه از این جهت که قرآن نازل را در واقع وجود تنزیلی و قشری قرآن حقیقی می‌داند قابل پذیرش نیست؛ زیرا برخلاف باور عموم دانشمندان اسلامی است که قرآن یک حقیقت بیشتر ندارد و آن هم همین قرآن عربی نازل بر حضرت محمد(ص) است؛ اگر سخنان اشاعره را در باب کلام نفسی بپذیریم راهی برای دو وجودی بودن قرآن گشوده می‌شود ولیکن ادعای حقیقتی برای قرآن فراسوی قرآن نازل بر پیامبر(ص) ادعایی بی‌دلیل است.

این سخن علامه هم که «و اگر [قرآن] بدان جهت در نظر گرفته شود که معارفی است حقیقی و در علم خدا، در این صورت مانند علم خدا به سایر موجودات، قدیم خواهد بود، چون خود خدا قدیم است» (همانجا، ۳۴۹) قابل خدشه است، زیرا همه حوادث در علم خدا وجود دارد مثلاً علم خدا به حدوث زید در مقطع زمانی مشخص، قدیم است؛ آیا می‌توان گفت پس زید قدیم است؟ هرگز زیرا آن چه قدیم است علم خدا به حدوث زید است، نه وجود زید؛ وجود زید حقیقتی حادث است همچنین حقیقت قرآن؛ علم خدا به نزول قرآن در زمان مشخص بر وجود پیامبر(ص) قدیم است؛ اما خود قرآن حقیقتی حادث است.

نتیجه گیری:

مسئله کلام نفسی که تحلیلی از سوی اشاعره برای بحث حدوث و قدم قرآن محسوب

کتابشناسی

- ۲۷- زرین کوب، عبدالحسین، تاریخ ایران بعد از اسلام، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۹ش.
- ۲۸- همو، دو قرن سکوت، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۷۸ش.
- ۲۹- سمعانی، عبدالکریم، الأنساب، حیدرآباد، دائره المعارف العثمانیه، ۱۹۶۲م.
- ۳۰- سید مرتضی، الناصریات، تهران، رابطه الثقافه و العلاقات الاسلامیه، ۱۴۱۷هـ.
- ۳۱- سیوطی، عبدالرحمان، البهجة المرضیة فی شرح الألفیة، بی جا، بی تا،
- ۳۲- سید رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، به تصحیح و شرح عبده، بیروت، دارالمعرفة، بی تا.
- ۳۳- شوکانی، محمد، فتح القدير الجامع بین فنی الروایة و الدرایة من علم التفسیر، بیروت، دارالفکر، بی تا.
- ۳۴- صدوق، ابوجعفر محمد بن علی، التوحید، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۸۷هـ.
- ۳۵- همو، الأمالی، قم، مؤسسه بعثت، ۱۴۱۷هـ.
- ۳۶- مفید، محمد، الأمالی، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۳هـ.
- ۳۷- همو، التکت الاعتقادیة، بیروت، دارالمفید، ۱۴۱۴هـ.
- ۳۸- طباطبائی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۷۴ش.
- ۳۹- همو، قرآن در اسلام، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۶۱ش.
- ۴۰- طبری، محمد بن جریر، تاریخ الامم و الملوک، بیروت، دارالترات، ۱۹۶۷م.
- ۴۱- عسکری، ابوهلال، معجم الفروق اللغویة، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۲هـ.
- ۴۲- حلّی، حسن بن یوسف المطهر، نهج الحق و کشف الصدق، قم، دارالهجرة، بی تا.
- ۴۳- همو، کشف المراد فی معرج تجرید الاعتقاد، قم، مکتبه المصطفوی، بی تا.
- ۴۴- غفار، شیخ عبدالرسول، الکلینی و الکافی، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۶هـ.
- ۴۵- فراهیدی، خلیل، العین، قم، دارالهجرة، ۱۴۰۹هـ.
- ۴۶- کراجکی، ابوالفتح، کنزالفوائد، قم، مکتبه المصطفوی، ۱۴۱۰هـ.
- ۴۷- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه (آخوندی)، ۱۳۸۸هـ.
- ۴۸- گردیزی، ابوسعید، زین الأخبار، تهران، ذنای کتاب، ۱۳۶۳ش.
- ۴۹- مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳هـ.
- ۵۰- محدث قمی، شیخ عباس، الکنی و اللقب، بی جا، بی تا.
- ۵۱- مدکور، ابراهیم، نهضت ترجمه در جهان اسلام، ترجمه اسماعیل سعادت منتشر شده در مجموعه مقالات دربارۀ ترجمه، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۶.
- ۵۲- مسعودی، ابوالحسن، مروج الذهب و معادن الجواهر، قم، دارالهجرة، ۱۴۰۹هـ.
- ۵۳- مطهری (شهید)، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۶۹ش.

- ۱- ابن اثیر، عزالدین، الکامل فی التاریخ، بیروت، دارصاد، ۱۹۶۵م.
- ۲- ابن جوزی، ابوالفرج، المنتظم فی تاریخ الامم، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۲هـ.
- ۳- ابن حجر العسقلانی، احمد بن علی، لسان المیزان، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۳۹۰هـ.
- ۴- ابن خلدون، عبدالرحمان، (تاریخ ابن خلدون) دیوان المبتدأ والخبر فی تاریخ العرب و ... بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۸هـ.
- ۵- ابن ططقی، محمد بن علی بن طباطبا، الفخری فی الآداب السلطانیة و الدول الاسلامیه، بیروت، دارالقلم، ۱۴۱۸هـ.
- ۶- ابن العماد، الحنبلی، شهاب الدین، شذرات الذهب فی اخبار من ذهب، بیروت، دارابن کثیر، ۱۴۰۶هـ.
- ۷- ابن عبدالوهاب، محمد، مسائل الجاهلیة، مدینه منوره، جامعه الاسلامیه، ۱۳۹۶هـ.
- ۸- ابن عقیل، بهاء الدین، شرح ابن عقیل، بی جا، بی تا.
- ۹- ابن عمرانی، محمد بن علی، الإنباء فی تاریخ الخلفاء، قاهره، دارالافاق العربیه، ۱۴۲۱هـ.
- ۱۰- ابن الفقیه همدانی، ابوعبدالله احمد، البلدان، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۱۶هـ.
- ۱۱- ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل، البدایه و النهایه، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۷هـ.
- ۱۲- ابن ندیم، محمد بن اسحق، الفهرست، بیروت، دارالمعرفة، ۱۳۹۸هـ.
- ۱۳- ابن ابراهیم بن عیسی احمد، شرح قصیده ابن القیم، بیروت، المکتب الاسلامی، ۱۴۰۶.
- ۱۴- أشعری، ابوالحسن، الإبانة عن اصول الدیانه، قاهره، دارالانصار، ۱۳۹۷هـ.
- ۱۵- همو، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، قاهره، مکتبه النهضة المصریه، ۱۳۸۹هـ.
- ۱۶- ایجی، عضدالدین، المواقف، بیروت، دارالجیل، ۱۴۱۷هـ.
- ۱۷- بلاذری، احمد بن یحیی، أنساب الأشراف، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۷هـ.
- ۱۸- تفتازانی، سعدالدین، شرح المقاصد فی علم الکلام، پاکستان، دارالمعارف النعمانیه، ۱۴۰۱هـ.
- ۱۹- جرجانی، سید شریف، شرح المواقف، مصر، مطبعة السعادة، ۱۹۰۷م.
- ۲۰- جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، بیروت، دارالعلم، ۱۴۰۷هـ.
- ۲۱- حویش، عبدالقادر، بیان المعانی، دمشق، مطبعة الترقی، ۱۳۸۲هـ.
- ۲۲- خمینی، سید مصطفی، تحریرات فی الاصول، قم، مؤسسه تنظیم نشر و آثار امام خمینی (ره)، ۱۴۱۸هـ.
- ۲۳- خویی، (آیت الله) ابوالقاسم، بیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالزهراء، ۱۳۹۵هـ.
- ۲۴- ذهبی، شمس الدین، تاریخ الاسلام، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۱۳هـ.
- ۲۵- همو، سیر أعلام النبلاء، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۱۳هـ.
- ۲۶- روحانی، سید محمد صادق، زبده الاصول، قم، مدرسه امام صادق (ع)، ۱۴۱۲هـ.

- ۵۴- مقدسی، ابو عبدالله محمد بن احمد، أحسن التقاسیم فی معرفۃ الأقالیم، قاهره، مکتبه مدبولی، ۱۴۱۱هـ.
- ۵۵- مقدسی، مطهر بن طاهر، البدء و التاریخ، پور سعید، مکتبه الثقافه الدینیة، بی تا.
- ۵۶- مواهبی، عبدالباقی، العین و الأثر فی عقائد اهل الأثر، بیروت، دارالمأمون للتراث، ۱۴۰۷هـ.
- ۵۷- مولی صالح مازندرانی، محمد، شرح اصول الکافی، بی جا، بی تا.
- ۵۸- نجاشی، فهرست اسماء مصنفی الشیعہ (رجال النجاشی) قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۶هـ.
- ۵۹- نمازی، علی، مستدرک سفینه البحار، قم، مؤسسه نشر اسلامی، بی تا.
- ۶۰- همایی، جلال الدین، فنون بلاغت و صناعات ادبی، تهران، نشر هما، ۱۳۶۷ش.