

## زمینه‌ها و پیامدهای تفکیک لفظ از معنای قرآن کریم در آثار متکلمان قدیم مسلمان

سعید شفیعی\*

DOI: 10.22096/rc.2023.561479.1071

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۱۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۲۲]

### چکیده

مقاله حاضر با کاوش در زمینه‌های تفکیک «لفظ» از «معنا»ی قرآن کریم، این مسئله را می‌کاود که چرا این تفکیک مطرح شد و چه پیامدهایی داشت؟ و آیا بشری‌دانستن قرآن پیامد مستقیم یا لازمه این تفکیک بود؟ نویسنده مقاله دیدگاه‌های معتزله، اهل حدیث، ابن کلاب، اشاعره، ماتریدیه و ظاهریه را با توجه به زمینه‌های این تفکیک - یعنی دو نظریه خلق قرآن و صرفه بررسی می‌کند. دیدگاه ابن کلاب از آن‌رو که «مقروء» را از «کلام قدیم الهی» جدا کرد و زمینه تفکیک کلام به «نفسی و لفظی» را برای اشاعره فراهم آورد، اهمیت دارد. براساس دیدگاه ابن کلاب و اشعری، الفاظ قرآن بشری است. دیدگاه مهم دیگر از آن معمر بن عبّاد معتزلی است که از تفکیک آفرینش جواهر و أعراض، و عرض دانستن قرآن، به این باور رسیده بود که قرآن در لفظ و معنا بشری است.

**واژگان کلیدی:** تفکیک لفظ از معنا؛ بشری دانستن قرآن؛ متکلمان قدیم مسلمان؛ معمر بن عبّاد؛ ابن کلاب؛ ابوالحسن اشعری.



## ۱. بیان مسئله

سال‌هایی چندان دور از مطرح‌شدن نظریه بشری دانستن قرآن کریم در زمانه ما نمی‌گذرد، ولی این دیدگاه بازتاب‌های فراوانی در میان مسلمانان یافته است. بسیاری از مخالفان این نظریه معتقدند چنین دیدگاهی از نظریه تجربه دینی در مورد کتاب‌های مقدس یهودی-مسیحی اثر پذیرفته است و متکلمان قدیم مسلمان چنین باوری نداشته‌اند. مقاله حاضر در پی آن است تا نشان دهد این دیدگاه در آرای مسلمانان قدیم از جمله در آثار متکلمان مسلمان و به‌ویژه در مباحث مرتبط با تفکیک لفظ از معنای قرآن کریم زمینه‌هایی دارد. برای این کار به نظر می‌رسد که دست‌کم دو باور در این زمینه باید بررسی شود؛ یکی مبحث خلق و آفرینش قرآن؛ و دیگری نظریه صرفه در اعجاز قرآن. هر دو دیدگاه را معتزله مطرح کردند، ولی دامنه آن به آثار مخالفان آنها نیز کشیده شد و بنابراین، حجم انبوهی از اطلاعات در این باره هست؛ گرچه از میان رفتن بیشتر آثار معتزله نخستین و تنها نقل پاره‌ای از دیدگاه‌های آنان در آثار متکلمان اغلب مخالف، کار را دشوار می‌کند.

در آغاز تأکید می‌شود که بیشتر گذشتگان، جز ظاهرگرایان، باور به بشری بودن قرآن را یکی از نظریات در این موضوع می‌دانستند و آن را کفر و بی‌دینی به شمار نمی‌آوردند. سیوطی سه قول درباره آنچه بر پیامبر (ص) نازل شد نقل می‌کند: یکی اینکه لفظ و معنا الهی است و آن را جبرئیل از لوح محفوظ فرود آورد؛ دوم اینکه جبرئیل فقط معانی را آورد و پیامبر با علم به آن معانی، آنها را به زبان عربی بیان کرد؛ و سوم آنکه جبرئیل معنا را آورد و خود آن را به زبان عربی برگرداند.<sup>۱</sup> چنانکه شرفی می‌گوید، سیوطی دیدگاه نزول معانی را نه کفر می‌داند نه خروج از دین، و این دیدگاه به عقلانیت امروزی نزدیک‌تر است.<sup>۲</sup>

نکته دیگری که در سخنان سیوطی آشکار است، تفکیک کلام خدا به لفظ و معناست. باید گفت که چندین سده به طول انجامید تا چنین تفکیک روشنی در این سخنان مطرح شود. در واقع، معتزله نخستین بحثی از «لفظ و معنا» نمی‌کردند و مقصود خود را چنین روشن به زبان نمی‌آوردند، یا دست‌کم در آثار موجود چنین تفکیکی دیده نمی‌شود. در این مقاله خواهیم دید که تا رسیدن به تفکیک لفظ از معنا در آثار دانشمندانی همچون ابن رشد و ابن تیمیه و سیوطی، دست‌کم دو گام مهم برداشته شد: یکی دیدگاه مبتکرانه ابن کلاب و دوم نظریه کلام نفسی و لفظی اشاعره.

در این مقاله، بررسی خواهد شد که چرا متکلمانی مانند ابن کلاب و اشعریان به سوی تفکیک لفظ از معنا رفتند و اینکه آیا پیامد این تفکیک و زمینه‌های آن یعنی دو نظریه خلق قرآن و صرفه

۱. عبدالرحمان بن ابی‌بکر سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، جلد ۱، (بیروت: چاپ سعید مندوب، ۱۴۱۶ / ۱۹۹۶)، ۱۲۶.

۲. عبدالمجید شرفی، الاسلام بین الرسالة والتاریخ (بیروت: مکتبه الفکر الجدید، دار الطلیعة، ۲۰۰۸)، ۳۷.

در اعجاز، بشری بودن قرآن بود؟ همچنین، اگر چنین نبود، آیا دیگران از این نظریات چنین برداشتی می‌کردند و به عبارت دیگر، آیا بشری دانستن قرآن لازمه این باورها بود؟

## ۲. پیشینه

در سال‌های اخیر آثار و مقالات زیادی در موضوع مفهوم و حیانت قرآن - از هر دو جنبه الفاظ و معانی آن - و بشری یا الهی بودن آن نوشته شده است. اما درباره زمینه‌های آن در آثار متکلمان در نوشته‌های معاصر مطلب چندانی نمی‌یابیم. با این حال، سه مقاله زیر با موضوع مقاله حاضر ارتباط بیشتری دارند: مقاله «تبیین وحی از دیدگاه متکلمان مسلمان»،<sup>۳</sup> با تقسیم دیدگاه‌ها به دو رویکرد زبانی و غیرزبانی، وحی را از منظر متکلمان بررسی می‌کند. رویکرد زبانی، نظریه‌های کلام نفسی، کلام حادث و توقف را دربرمی‌گیرد و رویکرد غیرزبانی، نظریه‌های وحی یا شعور ویژه و تجربه دینی را شامل می‌شود. در مقاله «بررسی تطبیقی دیدگاه خلق قرآن و بشری بودن قرآن (رویکرد معتزله و سروش)»،<sup>۴</sup> این دو دیدگاه مقایسه شده و نویسندگان به این نتیجه رسیده‌اند که دیدگاه سروش با دیدگاه معتزله درباره قرآن از جهات مختلف تضاد دارد. از دیدگاه نویسندگان، برخلاف نظر سروش، معتزلیان خداوند متعال را خالق بی‌واسطه قرآن دانسته و بشری بودن آن را مردود می‌دانند. همچنین، بر طبق این مقاله، این دشمنان معتزله بودند که بشری بودن قرآن را به مُعَمَّر بن عَبَّاد نسبت دادند. نویسندگان مقاله سوم: «نقد و بررسی الفاظ و حیانت قرآن از دیدگاه معمر بن عباد السلمی معتزلی»<sup>۵</sup> نیز بر همین باورند و این را اتهامی ساخته و پرداخته دشمنان او به‌ویژه اشاعره می‌دانند. در بخش «تحلیل و نتیجه‌گیری» مقاله حاضر، پاره‌ای از نظریات دو مقاله اخیر نقد شده‌اند.

## ۳. دیدگاه‌های متکلمان متقدم

یکی از نخستین چالش‌هایی که متکلمان مسلمان با آن روبه‌رو شدند، آیاتی از قرآن بود که از آنها معانی انسان‌انگارانه (تشبیهی) به نظر می‌آمد. اما این بحث به چنین آیاتی ختم نشد و به دیدگاه‌های مرتبط با خود قرآن نیز راه یافت، زیرا با اینکه قرآن خودش را «کلام خدا» خوانده بود، کلام هم صفتی از صفات اوست. برخی مسلمانان برای حل این معضل، تعبیر «کلام خدا» را استعاری

۳. حیدر باقری اصل، «تبیین وحی از دیدگاه متکلمان مسلمان»، فصلنامه پژوهش‌های فلسفی - کلامی، شماره ۱۹ (۱۳۸۹): ۴۳-۵۹.

۴. جواد گلی و ابوالفضل روحی، «بررسی تطبیقی دیدگاه خلق قرآن و بشری بودن قرآن (رویکرد معتزله و سروش)»، معرفت کلامی، شماره چهارم (سال اول، زمستان ۱۳۸۹): ۱۱۳-۱۴۲.

۵. جواد فرامرزی و دیگران، «نقد و بررسی الفاظ و حیانت قرآن از دیدگاه معمر بن عباد السلمی معتزلی»، احسن الحدیث، شماره ۶ (۱۳۹۷): ۵۷-۶۹.

دانستند. این باور را نخست شاید بتوان به جعد بن درهم نسبت داد که درباره او گفته‌اند تکلم خدا را نفی می‌کرد و قرآن را مخلوق می‌دانست.<sup>۶</sup> گفته شده که جهم بن صفوان نیز قرآن را آفریده خدا می‌دانست و آن را فعل خدا برمی‌شمرد.<sup>۷</sup> از جهم به بعد، معتزله کوشیدند استعاری بودن کلام خدا را به همین شکل توضیح دهند، گرچه دغدغه معتزله بیشتر توحید بود، نه صرفاً انسان‌نگاری خدای متعال.

### ۱-۳. معتزله

معتزله در زمینه آفرینش قرآن فراوان بحث کرده‌اند و اقوال گوناگونی درباره جزئیات آن دارند. آنها به‌طور کلی معتقد بودند که صفاتی مانند کلام او باید از ذات الهی نفی شود، زیرا کلام صفت فعل است و از حروف و اصوات تشکیل می‌شود که پدیده‌هایی مخلوق‌اند و خدا از آنها منزّه است. بنابراین، آنها آیه «خدا با موسی سخن گفت»<sup>۸</sup> را به این صورت تفسیر کردند که خداوند صوت و حرف را در چیزی از آفریدگان مانند درخت (اشاره به آیه ۳۰ سوره قصص) خلق می‌کند و از این طریق با پیامبرانش سخن می‌گوید. آنها بر این باور بودند که محال است خدای سبحان همواره متکلم باشد؛ اعتقاد به نامخلوق یا قدیم بودن قرآن، یکتایی خدا را به خطر می‌اندازد؛ چنانکه مأمون عباسی در سال ۲۱۸<sup>۹</sup> در نامه خود به حاکم بغداد نوشته است: «هر کسی که به مخلوق بودن قرآن اقرار نکند، به یگانگی خدا باور ندارد».<sup>۱۰</sup>

از معتزله نخستین اثر مفصلی باقی نمانده است، اما نظرات آنها را نویسندگان بعدی از جمله ابن‌راوندی/خیاط معتزلی، ابوالحسن اشعری، بغدادی، قاضی عبدالجبار معتزلی و عبدالکریم شهرستانی بازگفته‌اند. هرچند، این گزارش‌ها چنان پراکنده و نامنظم‌اند که به‌سختی بتوان به دیدگاه روشنی درباره دیدگاه‌های گوناگون آنان دست یافت. قاضی عبدالجبار همدانی در جزء هفتم کتاب المغنی فی أبواب التوحید والعدل که با عنوان خلق القرآن منتشر شده است، به تفصیل آرای مشایخ معتزلی خود را بیان و از آنها دفاع کرده است. او چکیده باورهای معتزله در مسئله آفرینش قرآن

۶. عزالدین علی بن کرم ابن اثیر جزری، الکامل فی التاریخ (بیروت: ۱۳۸۶/۱۹۶۶)، ۲۶۳، ۴۲۹؛ هری اوسترین ولفسن،

فلسفه علم کلام، ترجمه احمد آرام (تهران: انتشارات الهدی، ۱۳۶۸)، ۲۸۷.

۷. علی بن اسماعیل اشعری، مقالات الإسلامیین واختلاف المصلّین، تصحیح: هلموت ریتز (جمعية المستشرقین الألمانية: ۱۹۸۰م)، ۲۸۰، ۵۸۹.

۸. نساء، ۱۶۴.

۹. این سال آغاز دورانی است که به «محت» مشهور شد و تا ۱۸ سال پس از مرگ مأمون - در دوره حکومت معتصم و واثق ادامه یافت، تا اینکه متوکل عباسی در سال ۲۳۴ آن را لغو کرد.

۱۰. محمدبن جریر طبری، تاریخ الأمم والملوک، جلد ۷، به کوشش نخبة من العلماء الأجلاء (بیروت: مؤسسة الأعلمی، ۱۹۸۳/۱۹۸۳)، ۱۹۹؛ احمد بن ابی یعقوب یعقوبی، تاریخ یعقوبی، جلد ۲ (بیروت: دار صادر، بی‌تا)، ۴۶۷-۴۶۸.

را به این صورت بیان می‌کند: «بزرگان ما بر این باورند که سخن خدای عزوجل از جنس کلام معقول است یعنی آنچه به مخاطب گفته می‌شود، و حروفی است منظوم و اصواتی مقطّع. کلام خدا عَرَضی است که خداوند آن را در اجسام خلق می‌کند به طوری که شنیده می‌شود و معنای آن فهم می‌شود و فرشته آن را به پیامبران (ع) می‌رساند، برحسب آنچه خدا دستور می‌دهد و صلاح می‌داند؛ و مشتمل بر امر و نهی و خبر و دیگر اقسام کلام است، همانند سخن بندگان. اصحاب ما کلام قدیم و مخالف با سخن ما را نمی‌پذیرند، همچنانکه حرکت قدیم را جایز نمی‌دانند. همچنین، آنها کلام محدّث و مخالف با این کلام معقول را قبول ندارند، علی‌رغم آنکه برخی از آنها کلام نفسی (قائمٌ بنفسه) را باور دارند. بزرگان ما در فروع این مسئله اختلاف دارند، مانند بحث در ماندگاری کلام، حکایت و محکّی، اینکه کلام صوت است یا نه و مانند آن. اما اهل عدل در این اختلافی ندارند که قرآن آفریده (مخلوق) و پدیدآمده (مُحدّث) و از فعل خداست (فَعَلَهُ)؛ نبود و پدید آمد، و اینکه کلام خدا غیر از اوست که آن را برحسب نیازهای بندگان پدید آورد و می‌تواند مانند آن را بیافریند».<sup>۱۱</sup>

بنابراین، گرچه همه معتزلیان در اصل آفرینش قرآن اتفاق نظر دارند، درباره مکان، جسم، عَرَض، لفظ، صوت، حرف، کلام نفسی و ماندگار بودن کلام خدا بر یک قول نیستند. معتزلیان بغداد به نمایندگی جعفر بن حرب و جعفر بن مبشّر، معتقد بودند کلام خدا عَرَض (و جسم) و آفریده است و خداوند قرآن را بر لوح محفوظ آفرید. بنابراین، قرآن بر لوح محفوظ آفریده شده و مانند آن پیش از خلقت جهان بوده است. از دیدگاه این دو، قرآن متنی مرتّب شده و دارای حروف و کلمات بوده است؛ همچنین، انتقال آن از جای خود ممکن نیست و نیز نمی‌تواند در یک آن، جز در یکجا وجود داشته باشد.<sup>۱۲</sup> بنابراین، آنچه در مصاحف نوشته شده و در سینه‌های مؤمنان است و از قاری شنیده می‌شود قرآن است، اما حکایت (تقلیدی) از قرآن (در لوح محفوظ) است و این حکایت و تقلید، فعل نویسنده و خواننده و حافظ آن است.<sup>۱۳</sup>

دیدگاه دوم به معتزلیان بصره تعلق دارد که نماینده آنها ابوالهذیل است. دیدگاه ابوالهذیل از این جهت که خداوند قرآن را خدا بر لوح محفوظ آفرید و نیز قرآن عرض است، با جعفر بن حرب و جعفر بن مبشّر اشتراک دارد. اما پیروان ابوالهذیل منکر جسم بودن قرآن بودند. اختلاف مهم دیگر

۱۱. قاضی ابوالحسن عبدالجبار اسدآبادی، المغنی فی أبواب التوحید والعدل: المجلد السابع (خلق القرآن)، قوم نصح: ابراهیم الأبیاری، باشراف: الدكتور طه حسین (بی‌جا: بی‌تا)، ۳.

۱۲. اشعری، مقالات الإسلامیین، ۱۹۲؛ محمدبن عبدالکریم شهرستانی، الملل والنحل، جلد اول، به کوشش محمد سید گیلانی (بیروت: دار المعرفة، بی‌تا)، ۷۰.

۱۳. ولفسن، فلسفه علم کلام، ۲۸۹-۲۹۱.

در باور ابوالهذیل، صورت کتابی و مصحفی قرآن است. او با جعفر بن حرب و جعفر بن مبشر در این نقطه اشتراک داشت که قرآن از لوح آسمانی منتقل نمی‌شود، اما درعین حال می‌گفت قرآن می‌تواند هم‌زمان در چند جا باشد (یعنی به صورت نوشته در مصحف، همراه با تلاوت قاری یا در حافظه به خاطر سپارنده آن).<sup>۱۴</sup>

گروه سوم، یعنی نظام و معمر، با ابوالهذیل و جعفر بن حرب و جعفر بن مبشر اختلافی جدی‌تر دارند.

### ۱-۳-۱. ابراهیم بن سيار نظام

گفته شده است که برخی از متقدمان معتزله معتقد بودند که مردم می‌توانند قرآن را از حیث بلاغت تقلید کنند؛ اما خداوند مانعی پدید می‌آورد که آنها را از این کار باز می‌دارد. این دیدگاه به نظریه «صرفه» شهرت دارد. با این حال، نظریه صرفه اغلب به نظام معتزلی گره خورده است؛ هرچند گاهی در کنار نظام، به نام‌هایی مانند ابواسحاق نصیبی و شریف مرتضی علم الهدی هم اشاره شده است.<sup>۱۵</sup> درباره علت گرایش معتزله به نظریه صرفه، دیدگاه‌های گوناگونی مطرح شده است: جان ونزبرو احتمال می‌دهد که این باور به نظریه آفرینش قرآن پیوند می‌خورد که از نگاه معتزله بسیار اهمیت داشت. بر این اساس، از آنجاکه سخن خدا، قرآن، عرض و آفریده است، الفاظ آن دارای بلاغت فوق‌بشری نیستند. ونزبرو بر این باور است که باور به اعجاز القرآن هیچ همانندی در الهیات ربّی ندارد، اما اصل تحدی بی‌سابقه نیست و در فرهنگ یهودی الگو دارد.<sup>۱۶</sup> فن گرونیباوم بر این باور است که دیدگاه صرفه پیش از آن به گونه‌ای در مسیحیت وجود داشته است و می‌کوشد آثاری از این دیدگاه را در آثار لاکتانیوس (حدود ۲۴۰-۳۴۰ م)، از پدران کلیسا، نشان دهد.<sup>۱۷</sup> کریمی‌نیا معتقد است که شاید برخی از ادیبان و متکلمان معتزلی، به دلیل توانمندی در ادبیات عربی، گاه فرق چندانی میان قصائد مشهور عرب و آیات قرآن از جهت نظم نمی‌دیدند، یا حتی تقلید از ساختار و نظم ظاهری سوره‌های مدنی قرآن را دشوار نمی‌دانسته‌اند.<sup>۱۸</sup>

۱۴. اشعری، مقالات الإسلامیین، ۱۹۲.

۱۵. عباسی، مهرداد، «صرفه»، دانشنامه جهان اسلام، جلد ۲۹، زیر نظر غلامعلی حداد عادل (تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، ۱۴۰۰).

16. Wansbrough, John, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Foreword, Translations, and Expanded Notes by Andrew Rippin (Amherst, New York: Prometheus Books, 2004), 79, 81-82.

17. Grunebaum, G. E. von, "I'DJĀZ", in: *The Encyclopedia of Islam*, v.3 (Leiden/London: 1986), 1019.

۱۸. مرتضی کریمی‌نیا، «ریشه‌های تکوین اعجاز قرآن و تبیین وجوه آن در قرون نخست»، مجله پژوهش‌های قرآن و حدیث (بهار و تابستان ۱۳۹۲): ۱۱۳-۱۴۴، ۱۳۳-۱۳۲.

درباره دیدگاه نظام در آفرینش قرآن، اشعری می‌گوید که بسیاری از معتزله معتقد بودند که سخن انسان حرف است و همچنین است کلام خدا، اما نظامیه می‌گفتند: کلام خدا صوت مقطّع یا همان حروف است، اما کلام انسان حرف نیست.<sup>۱۹</sup> ابن‌راوندی اندیشه دیگری را به برخی معتزله نسبت می‌دهد که اشعری احتمال می‌دهد گفته نظام باشد. برطبق این دیدگاه، کلام الهی سخنی است در هوا (جو) و قاری با قرائت خود مانع آن را برطرف می‌کند و پس از آن کلام شنیده می‌شود.<sup>۲۰</sup> بنابراین، به اعتقاد نظام، قرآن نه بر لوح محفوظ بلکه در هوا و همچون جسم خلق شد که صورت ترکیبی «آوای جدا از هم» (اصوات مقطّعه) داشت.<sup>۲۱</sup> همچنین، زبان قرآن همچون پوسته و صدفی برای کلام خدا و مانع شنیدن آن است، ولی با خواندن آن توسط قاری این صدف شکسته می‌شود و لباس لفظ به تن می‌کند، همان‌گونه که محمد (ص) چنین کرد. از دیدگاه ولفسن، نظام نیز مانند جعفر بن حرب و جعفر بن مبشر و بغدادیان منکر صورت کتاب پیدا کردن کلام خدا در قرآن است، گرچه مانند آنها قرآن را نه حکایت کلام خدا می‌داند و نه آفریده بر لوح محفوظ.<sup>۲۲</sup>

#### ۲-۱-۳. معمر بن عبّاد

در میان معتزله، جسورانه‌ترین دیدگاه درباره سرشت قرآن، از آن مُعَمَّر بن عبّاد است. پیشینه معتزله «فعل» بودن سخن خدا را پذیرفته بودند؛ یعنی خداوند سخنی دارد که آن را انجام می‌دهد (إِنَّ لِلَّهِ كَلِمًا مَّا فَعَلَهُ). اما درباره معمر، ابن‌راوندی نوشته است که او قرآن را از نه فعل خدا و نه از صفات ذاتی او بلکه از افعال طبیعت می‌دانست.<sup>۲۳</sup> به گفته اشعری، برخی مشایخ معتزله از جمله معمر و «طبیعت‌گرایان» (اصحاب الطباع) بر این باورند که خدا کلام را خلق نمی‌کند، بلکه موجبات آن را پدید می‌آورد و اینکه خدا در حقیقت سخن نمی‌گوید و کلام را انجام نمی‌دهد، زیرا سخن خدا فعل جسم برطبق طبیعت آن است. اینان معتقدند که خداوند در حقیقت کلامی ندارد و اینکه خدا نه متکلم است نه مکلم.<sup>۲۴</sup> از دیدگاه معمر، قرآن عَرَض است و محال است که خداوند در حقیقت آن را پدید آورده باشد، زیرا از نظر آنها اعراض نمی‌تواند فعل خدا باشند. بنابراین، قرآن فعلی است از هر محلی که از آن شنیده می‌شود؛ مثلاً اگر از درخت شنیده شود فعل درخت است.<sup>۲۵</sup>

۱۹. اشعری، مقالات الإسلامیین، ۶۰۴.

۲۰. اشعری، مقالات الإسلامیین، ۵۸۸.

۲۱. اشعری، مقالات الإسلامیین، ۱۹۱.

۲۲. ولفسن، فلسفه علم کلام، ۲۹۶-۲۹۸.

۲۳. ابوالحسین عبدالرحیم بن محمد خیاط معتزلی، کتاب الانتصار والردّ علی ابن‌الراوندی الملحد، محقق: الدكتور نیبج (بیروت: دار و مکتبه بیبلیون، ۱۹۵۷)، ۴۸.

۲۴. اشعری، مقالات الإسلامیین، ۵۱۶-۵۱۷.

۲۵. اشعری، مقالات الإسلامیین، ۱۹۲-۱۹۳.

اشعری از زرقان<sup>۲۶</sup> نیز نقل می‌کند که معمر می‌گفت: خداوند جوهر را آفرید اما أعراضی که در آن (جوهر) است فعل جوهر است که همان فعل طبیعت باشد. بنابراین، قرآن فعل جوهری است که به طبیعت خود در آن است، پس نه خالق است نه مخلوق بلکه پدیدآمده چیزی است که بنا بر طبعش در آن قرار دارد (مُحَدَّثٌ لِلشَّيْءِ الَّذِي هُوَ حَالٌّ فِيهِ بِطَبْعِهِ).<sup>۲۷</sup> شهرستانی نیز می‌نویسد که معمر معتقد بود خداوند چیزی جز اجسام را نیافرید و این اجسام هستند که اعراض را پدید می‌آورند، یا به صورت طبیعی مانند آتش که باعث سوختن می‌شود و خورشید که گرما پدید می‌آورد و ماه که سبب رنگین شدن چیزها می‌شود، یا به‌طور اختیاری مانند جانوران که جنبش و ایستایی و گردآمدن و جدایی را پدید می‌آورند. از دیدگاه شهرستانی نیز نتیجه این سخن آن است که خداوند کلامی نداشته باشد.<sup>۲۸</sup>

بنابراین، دیدگاه معمر نه همچون معتزلیانی است که قرآن را عَرَضی آفریده در لوح محفوظ می‌دانند، نه مانند نظام که آن را اصواتی مخلوق در هوا می‌داند که با آنها پیام خدا به مردم ابلاغ می‌شود. او برخلاف پیشینه معتزله، خداوند را متکلم نمی‌داند بلکه در واقع، خداوند تنها اجسام یا بدن‌های پیامبران را به‌طور مستقیم آفریده و به آنها قابلیت داده است که بتوانند کلام الهی را پدید آورند. این ایجاد کلام یا به طبع است، همچون درختی که خدا از آن طریق با موسی سخن گفت، یا به اختیار، مانند پیامبران و از جمله پیامبر اسلام که سخن خود را توسط آنان به بندگان می‌رساند. بنابراین، قرآن اثری است از یک سو ساخته انسان، و از سوی دیگر، الهی؛ بدین معنا که پیامبری که آن را پدید می‌آورد دارای موهبتی خاص از سوی خداوند است که توان آفرینش آن را به او اعطا می‌کند، چنانکه نماینده اراده و قصد خدا باشد. در این صورت، در نظریه معمر، نه چگونگی صورت کتاب پیدا کردن کلام خدا مطرح است، نه تقلید و حکایت قرآن زمینی از آسمانی.<sup>۲۹</sup>

۲۶. با توجه به اینکه اشعری از او به نقل از برخی معتزله مانند معمر (اشعری، مقالات الإسلامیین، ۵۸۴) و نظام (اشعری، مقالات الإسلامیین، ۴۳۳) نیز نقل می‌کند، به نظر می‌رسد که این زرقان همان محمد بن شداد مسمعی، از معتزلیان سده سوم و شاگرد نظام معتزلی باشد (محمد بن ابی یعقوب ابن ندیم بغدادی، الفهرست، چاپ رضا تجدد (تهران: بی‌تا)، ۲۰۲؛ ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغة، جلد اول، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم (دار إحياء الكتب العربية: ۱۹۵۹/۱۳۷۸)، ۸۳. پانویس ۱؛ شمس‌الدین محمد بن احمد ذهبی، میزان الاعتدال، چاپ علی محمد البجاوی (بیروت: دار المعرفة، ۱۳۸۲/۱۹۶۳)، ۳، ۵۷۹.

۲۷. اشعری، مقالات الإسلامیین، ۵۸۴. اشعری چنین دیدگاهی را به ثمامه بن اشرس نیز نسبت می‌دهد که البته این شخصیت معتزلی آن را به صورت یکی از دو احتمال قبول داشته است: جایز است قرآن از طبیعت باشد یا اینکه خداوند آن را آغاز کند؛ اگر خدا آن را آغاز کند مخلوق است، و اگر فعل طبیعت باشد نه خالق است، نه مخلوق (اشعری، مقالات الإسلامیین، ۵۸۴).

۲۸. شهرستانی، الملل والنحل، ۱: ۶۶.

۲۹. ولسن، فلسفه علم کلام، ۲۹۸-۳۰۱.

## ۲-۳. اهل حدیث

در سده‌های سوم و چهارم هجری، اهل حدیث و فقهای اهل سنت تعداد زیادی ردیه علیه جهمیه و معتزله نوشتند، که برخی از آنها باقی مانده است. آنها در نقد نظرات جهمیه و مخالفان معتزلی خود استدلال عقلی نمی‌کردند، بلکه می‌گفتند مسلمانان نباید از «مخلوق» بودن قرآن بحث کنند، زیرا در قرآن چنین بحثی نشده و در سخنان پیامبر اسلام یا صحابه نیز نیامده است. آنها قول به خلق قرآن را برابر با کفر می‌دانستند و معتقد بودند تنها چیزی که می‌توان گفت این است که قرآن کلام خداست، خدا خالق است و هر چه جز اوست مخلوق.<sup>۳۰</sup> دارمی به نقل از سفیان بن عیینه از عمرو بن دینار (د. ۱۲۶) نقل می‌کند که «از هفتاد سال گذشته مردمی را دیدم که می‌گفتند: خدا خالق و جز او مخلوق است. قرآن کلام خداست، از او آغاز شده و به سوی او بازمی‌گردد».<sup>۳۱</sup>

عبدالله بن احمد بن حنبل دیدگاه‌هایی مشابه درباره کافر بودن باورمندان به خلق قرآن و جایز نبودن شرکت در نمازهای جهمیه و معتزله از پدرش احمد<sup>۳۲</sup> و عده زیادی از اهل حدیث و فقیهان سده دوم و سوم نقل می‌کند.<sup>۳۳</sup> از دیدگاه احمد بن حنبل، قرآن از علم خداست و نام‌های خدا در آن است، و هر کس بگوید علم خدا مخلوق است کافر خواهد بود، زیرا گمان کرده است که خداوند علم نداشت تا آن را خلق کرد.<sup>۳۴</sup> آنها یک‌صدا می‌گفتند: «القرآن کلام الله لیس بمخلوق».<sup>۳۵</sup> طوسی این را دیدگاه اهل حجاز و بزرگان مکه و مدینه و نیز برخی از شیوخ بصره و کوفه و نیز مذهب شافعی دانسته است.<sup>۳۶</sup> ابن حنبل و پیروان او قرآن را نامخلوق می‌دانستند و اعتقاد داشتند که کلام ناآفریده خدا در «لفظ قرآن» مکتوب شده و صورت کتاب پیدا کرده است. تنها حنبلیان بودند که به‌طور کامل بر لفظ تکیه می‌کردند. به همین دلیل، حنبلیان «کلام خدا» (توبه: ۶) را به صورت تحت‌اللفظی معنا می‌کنند.<sup>۳۷</sup> شهرستانی می‌نویسد که اهل سلف و حنبلیان می‌گفتند آنچه میان دو جلد قرآن است کلام خداست و آنچه می‌خوانیم (حروف) و می‌شنویم (اصوات) و

۳۰. عثمان بن سعید دارمی، رد الامام الدارمی عثمان بن سعید علی بشر المریسی العنید، تصحیح: محمد حامد الفقی (بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۳۵۸)، ۱۴۳.

۳۱. دارمی، رد الامام الدارمی عثمان بن سعید علی بشر المریسی العنید، ۱۵۴.

۳۲. عبدالله بن احمد بن حنبل، کتاب السنة، تحقیق: محمد بن سعید القحطانی (المملکة العربیة السعودیة: دار ابن قیم، ۱۹۸۶/۱۴۰۶)، ۱۰۳-۱۰۲.

۳۳. عبدالله بن احمد بن حنبل، کتاب السنة، ۱۰۲.

۳۴. عبدالله بن احمد بن حنبل، کتاب السنة، ۱۰۲.

۳۵. عبدالله بن احمد بن حنبل، کتاب السنة، ۱۳۳.

۳۶. محمد بن حسن طوسی، الخلاف (قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۰۷)، ۶، ۱۲۱.

۳۷. ابویعلی حنبلی بغدادی، المعتمد فی اصول الدین، تحقیق: ودیع زیدان حداد (بیروت: دار المشرق، ۱۹۷۴)، ۹۰.

می‌نویسیم عین کلام اوست، پس کلمات و حروف نیز باید عین کلام خدا باشند زیرا معقول نیست کلام خالی از حرف و کلمه باشد.<sup>۳۸</sup>

چنانکه ذهبی گفته است، محدثانی مانند ابوزرعۀ رازی و محمد بن یحیی ذهلی نیز در کنار احمد بن حنبل قرار می‌گیرند و آنها نیز از پرداختن به مبحث خلق قرآن پرهیز می‌کنند.<sup>۳۹</sup> اما چنین دیدگاهی، به‌ویژه قول برخی که حتی مصاحف قرآنی یا کلام قاری قرآن را قدیم می‌دانستند، در میان خود اهل حدیث نیز چندان پذیرفته نبود و مخالفانی داشت. از جمله دیدگاه دو محدث بزرگ اهل سنت، نویسندگان صحیحین، در این موضوع در میان اهل حدیث جنجال برانگیز بوده است. از دوران «محدث» در آخرین ماه‌های حکومت مأمون عباسی (۱۹۸-۲۱۸) تا میانه قرن سوم، این بحث در میان محدثان مطرح بود که آیا درباره قرائت و تلفظ قرآن نیز نباید واژه «مخلوق» به کار برد؟ از احمد بن حنبل نقل می‌شد که «هر کس بگوید تلفظ من به قرآن، آفریده است (لفظی بالقرآن مخلوق)، بدعت‌گذار یا جهمی است». چنین کسانی «لفظیه» خوانده می‌شدند و چنین اعتقادی را از دیدگاه جهمیه بدتر دانسته‌اند.<sup>۴۰</sup> ذهبی در بحث از اختلاف دو محدث مشهور نیمه اول سده سوم، یعنی محمد بن اسماعیل بخاری و محمد بن یحیی ذهلی، به این نکته اشاره می‌کند که ذهلی با این سؤال بخاری را به چالش کشید که آیا تلفظ قرآن مخلوق است؟ هر دو قرآن را کلام خدا و نامخلوق می‌دانستند، اما وقتی قاری الفاظ قرآن را بر زبان می‌راند، این «تلفظ» آفریده است یا نیست؟ بر پایه گزارش‌ها، ذهلی معتقد بود که اعتقاد به آفریده بودن تلفظ قرآن بدعت است و قصد داشت تا بخاری به آفریده بودن تلفظ قاری اذعان کند تا مردم از مجلس درس او پراکنده شوند. بخاری پاسخ صریحی به این‌گونه پرسش‌ها نمی‌داد و چنین می‌گفت که قرآن غیرمخلوق و افعال انسان (حرکت‌ها، صداها، اکتساب و نوشتن آنها) همه مخلوق است، اما قرآنی که تلاوت می‌شود و در مصاحف نوشته شده و بر قلب‌ها نقش بسته کلام نامخلوق خداست. برخلاف بخاری که ظاهراً در آغاز گفته بود تلفظ قرآن مخلوق است، اما از پاسخ به سؤال ذهلی طفره می‌رفت، محدث بزرگ دیگر این عصر، مسلم بن حجاج نیشابوری، آشکارا می‌گفت که تلفظ قرآن مخلوق است، و به دلیل همین باور از مجلس درس ذهلی در نیشابور کناره گرفت.<sup>۴۱</sup>

۳۸. محمد بن عبدالکریم شهرستانی، کتاب نه‌ایة الإقدام فی علم الکلام، به کوشش الفرد جیوم (بی‌جا: بی‌تا)، ۲۱۳.

۳۹. شمس‌الدین محمد بن احمد ذهبی، سیر أعلام النبلاء؛ (بیروت: چاپ شعيب الأرنؤوط / حسین الأسد، ۱۴۱۳/۱۹۹۳)، ۱۲، ۲۸۵-۲۸۴.

۴۰. ذهبی، سیر أعلام النبلاء، ۱۱، ۲۸۸-۲۸۹؛ اشعری، مقالات الإسلامیین، ۶۰۲.

۴۱. ذهبی، سیر أعلام النبلاء، ۱۲، ۴۶۰-۴۵۳.

### ۳-۳. ابن کلاب

دیگر متکلم سده سوم که دیدگاهش در این زمینه اهمیت دارد، عبدالله بن سعید بن کلاب بصری است که آرای او بر اشعری و کلام اشاعره بسیار مؤثر بوده است. ابن کلاب، قرآن «مقروء» را از «کلام قدیم خدا» تفکیک کرد. او معتقد بود که خدا همواره «متکلم»، و کلام از «صفات نفس» مانند علم و قدرت است. از این نگاه، کلام خدا صفتی قائم به خود و «قدیم» است؛ چنانکه صفاتی مانند علم و قدرت قائم به خود و قدیم‌اند. خطاست که گفته شود کلام خدا، خود او یا بعض او یا غیر اوست. همچنین، کلام حرف و صوت نیست و تقسیم و تجزیه نمی‌پذیرد و دگرگون نمی‌شود. آنچه تغییر می‌پذیرد و دگرگون می‌شود، حروف است که همان رسم و قرائت قرآن است. از دیدگاه ابن کلاب، رسم و قرائت قرآن تعبیر عربی کلام الهی است، چنانکه تورات رسم و قرائت عبرانی آن است؛ اینها «عبارات» گوناگونی از کلام خدا هستند که تغییر پذیرند. آنچه قاریان تلاوت می‌کنند و ما آن را می‌شنویم، فقط «تعبیری» (عبارة) است از کلام خداوند، ولی موسی (ع) عین کلام خدا را شنید. همچنین، او معتقد بود که خداوند هر چیزی را با کلمه «کن» می‌آفریند و محال است که خود این کلمه مخلوق باشد.<sup>۴۲</sup>

ظاهراً ابن کلاب معتقد بود که با محدودیت‌های زبان عربی به مثابه یک پدیده مخلوق، کلام خداوند در طی نزول محدود و بشری شده است و به این جهت نمی‌توان گفت کلام خداوند با نزول بر پیامبر (ص) به صورت مصحف درآمده است و نمی‌توان گفت آنچه به صورت قرآن در دسترس ماست، عین کلام خداوند است. عقیده ابن کلاب درباره مخلوق نبودن قرآن همان عقیده سلف است، ولی دیدگاه خاص او این است که کلام خدا همچون ذات خداوند است و همانطور که حقیقت خداوند در هیچ صورتی مجسم نمی‌شود، حقیقت کلام خدا نیز در هیچ صورتی حتی به صورت مصحف در دسترس انسان قرار نگرفته است.<sup>۴۳</sup>

بنابراین، به نظر می‌رسد آنچه ابن کلاب را واداشت میان قرآن «مقروء» و «کلام قدیم خدا» تمایز قائل شود، حفظ نظریه قدیم کلام الهی بود. در واقع، او با این تفکیک، دیدگاه سنتی مخالفان معتزله را نگاه داشت، اما نظریه او پیامدهایی داشت که بعدها برخی ظاهرگرایان و پیروان اشعری آن را دریافتند و به نقد آن پرداختند.

۴۲. اشعری، مقالات الإسلامیین، ۵۱۷، ۵۸۴-۵۸۵.

۴۳. محمد مجتهد شبستری، «ابن کلاب»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، جلد ۴، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی (تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۰ش).

#### ۴-۳. اشاعره

اشاعره کلام خدا را از صفات ذات می‌دانستند و برای توضیح دیدگاه خود، دو نوع کلام را از یکدیگر تفکیک کردند: کلام نفسی و کلام لفظی. کلام نفسی، «از سنخ «معنا» و در نفس و ذات گوینده است؛<sup>۴۴</sup> در مقابل «کلام لفظی» که همان عبارت‌هایی است که گوینده بر زبان می‌آورد و قابل حس و بنابراین، حادث خواهد بود.<sup>۴۵</sup> گرچه در آثار موجود اشعری به این تفکیک تصریح نشده،<sup>۴۶</sup> اما ظاهراً او زمینه آن را فراهم آورده است، به طوری که بعدها پیروانش آن را به نقل از اشعری مطرح کرده و بسط داده‌اند. برای نمونه، شهرستانی در کنار قول حنبله و معتزله، دیدگاه سومی از اشعری می‌افزاید که آن را «ابتداع» و «خرق الاجماع» می‌داند. طبق این قول، حروف قرآن حادث است و آنچه می‌خوانیم مجازاً سخن خداست نه حقیقتاً.<sup>۴۷</sup>

این دیدگاه شهرستانی نزد همه متکلمان اشعری بعدی پذیرفتنی نبود و تفاسیر دیگری نیز از این نظر می‌شد. برای نمونه، عضدالدین ایجی - با تصریح به نام شهرستانی و کتاب نه‌ایه الإقدام او - در دفاع از اشعری، می‌نویسد: اصحاب ما از اینکه شیخ اشعری گفته است کلام همان معنای نفسی است، چنین فهمیده‌اند که مرادش تنها مدلول لفظ است که همان «قدیم» نزد اوست، اما عبارت‌ها و تعابیر مجازاً کلام نامیده می‌شوند، از آنجاکه بر کلام حقیقی دلالت می‌کنند. آنها تصریح کرده‌اند که الفاظ بنا بر مذهب اشعری حادث‌اند و کلام حقیقی نیستند. ایجی می‌افزاید که این فهم از سخن شیخ لوازم فاسد بسیاری دارد... بنابراین، سخن شیخ باید بر معنای دوم حمل شود، یعنی اینکه «کلام نفسی» نزد او دربرگیرنده لفظ و معناست و قائم به ذات خدای متعال است و همین است که مکتوب در مصاحف، جاری بر زبان‌ها و محفوظ در سینه‌هاست، و این غیر از نوشتن و خواندن و حفظی است که حادث است. اما پاسخ به این اشکال که گفته می‌شود حروف و الفاظ به ترتیب و پشت سر هم می‌آیند، این است

۴۴. این تعبیر را چه بسا به زبان امروزی معادل «اندیشه» دانست؛ این تطبیق را حنبلیان در مناظرات کلامی با اشاعره انجام می‌دادند، اما خود اشاعره از آن پرهیز می‌کردند (فان اس، یوزف، کلام و جامعه در سده‌های دوم و سوم هجری، جلد چهارم، ترجمه: محمد سردانی (طارمی) (نسخه خطی موجود در کتابخانه بنیاد دایرة المعارف اسلامی، در دست آماده‌سازی و انتشار در مؤسسه فرهنگی پژوهشی نوارغنون)، ۱۲۶۸، پانویس ۲۳).

۴۵. ابوبکر بن الطیب باقلانی، الإنصاف فیما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، به کوشش محمد زاهد بن الحسن الکوثری (اقاهره: لمکتبة الأزهریة: ۲۰۰۰/۱۴۲۱)، ۳۷؛ محمد بن عمر فخر رازی، التفسیر الکبیر او مفاتیح الغیب، جلد اول (بیروت: ۲۰۰۰/۱۴۲۱)، ۲۶؛ ایجی، المواقف، ۳، ۱۲۹.

۴۶. حتی اشعری اذعان دارد که در اعتقادات خود از احمد بن حنبل پیروی می‌کند و قرآن را نامخلوق می‌داند و باور به آفرینش آن را کفر می‌شمارد (علی بن اسماعیل اشعری، الإبانة عن أصول الدیانة (بی‌جا: بی‌تا)، ۹-۱۰؛ برای استدلال‌های اشاعره درباره نافریده بودن کلام خدا، باقلانی، الانصاف، ۳۶).

۴۷. شهرستانی، کتاب نه‌ایه الإقدام فی علم الکلام، ۳۱۳.

که این ترتیب فقط در تلفظ است به این دلیل که ابزار (زبان) یاری نمی‌کند، پس تلفظ حادث است نه آنچه تلفظ می‌شود.<sup>۴۸</sup>

با این حال، معنای دومی که ایچی مطرح می‌کند، درست به نظر نمی‌آید. ایچی خود چند صفحه بالاتر بیان می‌کند که عبارت‌ها (کلام لفظی) برحسب زمان و مکان و از قومی به قومی تغییر می‌کنند.<sup>۴۹</sup> بنابراین، لازمه این تفکیک آن است که الفاظ قرآن تاریخ‌مند و بشری باشند. به هر حال، تفکیک آنها میان کلام نفسی و لفظی در پیشبرد بحث راهگشا بود: قرآن مجموعه‌ای است از حروف و کلمات به زبان قومی خاص، و چنین وصفی از کتاب خدا با حکمی که اشعری برای کلام الهی قائل بود، یعنی کلام ازلی واحد و تقسیم‌ناپذیر، سازگار نیست. از اینجاست که وی میان دو مفهوم از کلام الهی فرق می‌نهد: یکی قرآن به عنوان کتابی شامل حروف و عبارات که از راه وحی بر زبان پیامبر جاری شده است؛ و دیگر معنایی ازلی، واحد و نامتناهی که قائم به ذات خداست، یعنی کلام نفسی، و قرآن تعبیر و ترجمان آن معناست. اشعری با این تمایز، صورت مسئله دشوار و تاریخی خلق قرآن را بدین‌گونه تغییر می‌دهد که آنچه اصحاب حدیث درباره مخلوق نبودن قرآن گفته‌اند، بر کلام نفسی صادق است، اما قرآن را به هیئتی که متشکل از حروف و اجزا است، باید حادث به اراده الهی دانست. بدین‌سان، اشعری محل نزاع با معتزله را از مخلوق بودن یا نبودن قرآن به اثبات یا نفی مفهوم کلام نفسی تبدیل کرد<sup>۵۰</sup> که به نظر می‌آید او خود در این تفکیک از ابن کلاب اثر پذیرفته باشد.

### ۳-۵. ماتریدیه

ابومنصور ماتریدی در پاسخ به این پرسش که آیا خداوند کلامش را به موسی شنواند، آنجا که می‌گوید: «و خدا با موسی آشکارا سخن گفت»<sup>۵۱</sup> می‌نویسد: «خدا آن را به زبان موسی به او شنواند و با حروفی که آفرید و صدایی که پدید آورد، پس او آنچه را مخلوق نیست به او شنواند».<sup>۵۲</sup> به گفته ابن تیمیه، ماتریدی معتقد بود که قرآن کلامی است دارای معنایی،

۴۸. عضالدین عبدالرحمن بن احمد ایچی، المواقف، جلد ۳، تحقیق: عبدالرحمن عمیره (بیروت: دار الجیل، ۱۹۹۷/۱۴۱۷)، ۱۴۲-۱۴۱.

۴۹. ایچی، المواقف، ۳، ۱۲۹.

۵۰. محمدجواد انواری، «اشعری، ابوالحسن»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، جلد ۹، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی (تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۹ش).

۵۱. نساء: ۱۶۴.

۵۲. ابومنصور محمد بن محمد سمرقندی ماتریدی، کتاب التوحید، تحقیق: بکر طوبال اوغلی/محمد آروشی (بیروت/استانبول: دار صادر/مکتبة الارشاد، ۲۰۰۱/۱۴۲۲)، ۱۲۲.

درحالی که به خود قائم است و در غیر خود آفریده شده است.<sup>۵۳</sup> بنابراین، ماتریدیان نیز مانند اشعریان به اندیشه تفکیکی ابن کلاب در این زمینه پیوسته بودند، زیرا از سخن ماتریدی برمی آید که او میان کلام نامخلوق الهی و حروفی که خداوند به موسی شنواند، تفاوت می نهد. اگر چنین باشد، می توان این سخن را پذیرفتنی دانست که: «در ایران زمین به طور گسترده ای وحدت نظر حاکم بود؛ حنبلیان حتی در میان بنیادگراترین متفکران هم با مخالفت روبه رو شدند».<sup>۵۴</sup>

### ۳-۶. ظاهریه

ظاهرگرایان اهل سنت، جز باورهای سلف، همه اقوال دیگر، حتی نظرات اشعریان را رد کردند. سخنان ابن حزم نشان می دهد که از دید حنابله ظاهرگرایی مانند او، اشعری نیز در این زمینه از ابن حنبل پیروی کامل نکرده است. ابن حزم دیدگاه های مسلمانان درباره مسئله را سه دسته می داند: نخست، معتزله که آنها کلام خدا را صفت فعل او و مخلوق دانستند و گفتند خدای متعال از طریق کلامی که در درخت پدید آورد با موسی سخن گفت. دوم، دیدگاه اهل سنت و ابن حنبل که معتقد بودند «سخن خدای متعال همان علم همیشگی او و غیرمخلوق است». سوم، اشاعره که می گویند: «کلام خدا صفت همیشگی ذات او و غیرمخلوق است» و اینکه، کلام خدا غیر از او و غیر از علم اوست.<sup>۵۵</sup> ابن حزم می افزاید که پیروان اشعری گفتند جبرئیل کلام خدا را بر قلب محمد (ص) فرود نیاورد؛ بلکه چیز دیگری را آورد که آن تعبیری از کلام خداست [= معانی]. آنچه ما در مصاحف می خوانیم و می نویسیم، هیچ چیزی از آن کلام خداوند نیست. کلام خدا که نبود و پدید آمد... همواره با خداست و به دیگری قائم نیست و در جاها قرار نمی گیرد و منتقل نمی شود و حروفی به هم پیوسته نیست. از دیدگاه ابن حزم، این دیدگاه کفر است و اشاعره باید از آن دست بردارند، زیرا به اجماع امت قرآن کلام خداست و نیز آنچه در مساجد تلاوت می شود و در مصاحف نوشته می شود و در سینه ها محفوظ است همه کلام خداست.<sup>۵۶</sup>

از سخنان ابن تیمیه نیز برمی آید که او جز ظاهرگرایان و حنبلیان، بسیاری از متکلمان مسلمان، حتی اشاعره، و نیز فلاسفه و اهل تصوف و باورمندان به وحدت وجود را معتقد به این

۵۳. احمد بن عبدالحلیم ابن تیمیه، منهاج السنة النبویة، چاپ محمد رشاد سالم (بی جا: ۱۴۰۶/۱۹۸۶)، ۳۶۲.

۵۴. فان اس، کلام و جامعه در سده های دوم و سوم هجری، ۴، ۱۲۷۴-۱۲۷۵.

۵۵. ابن حزم ظاهری، ابومحمد علی بن احمد، الفصل فی الملل والأهواء والنحل، چاپ محمد ابراهیم نصر، عبدالرحمن عمیره (بیروت: دار الجیل، بی تا)، ۱۱.

۵۶. ابن حزم، الفصل فی الملل والأهواء والنحل، ۱۳.

باور می‌داند که معنای قرآن بر قلب پیامبر (ص) نازل شده است نه لفظ آن، و این دیدگاه را نادرست و مخالف با سخنان صحابه و تابعان و حتی امامان اهل بیت می‌شمارد.<sup>۵۷</sup> در واقع، در اوایل سده هشتم، ابن تیمیه (د. ۷۲۸) باره آرای همه اندیشمندان، میدان را به سود ظاهرگرایی و قول سلف بازگرداند.<sup>۵۸</sup> از دیدگاه وی، معتزله کلام خدا را آواهای جدا از یکدیگر و حکایت قول خدا می‌دانستند؛ گرچه خداوند کلام خود را آفریده است، اما در جایی معین مانند شجره. گرچه برطبق دیدگاه معمر، لفظ و معنا هر دو بشری خواهد بود، اما ابن تیمیه می‌افزاید که در میان متکلمان قدیم، هیچ‌کس به اندازه معمر بر معنا تأکید نکرده است، به طوری که او و اصحابش را «اصحاب المعانی» می‌خواند؛ آنها می‌گفتند کلام خدا معانی بی‌نهایت در یک لحظه (آن واحد) است.<sup>۵۹</sup>

#### ۴. تحلیل و نتیجه‌گیری

برای فهم بهتر مفهوم وحی و کلام خدا از نگاه نخستین آثار مسلمانان، باید به دو نوع تقسیم‌بندی توجه داشت: نخست، سه تلقی از وحی باید از یکدیگر تفکیک شوند: ۱. وحی در عوالم بالا یا لوح محفوظ؛ ۲. وحی به معنای آنچه پیامبر (ص) در قالب قرآن آورد؛ ۳. حروف و کلمات قرآن وقتی که بر زبان ما جاری می‌شود و در واقع، اکتساب و فعل ماست. این تقسیم‌بندی بیشتر برای تحلیل سخنان اهل حدیث و اختلافاتشان به‌ویژه با اشعریان کاربرد دارد. درباره معنای سوم اختلافی نبود و تمامی مسلمانان، حتی ظاهرگرایان،<sup>۶۰</sup> آن را ساخته بشر می‌دانستند. اختلاف درونی میان اهل حدیث (بخاری و مسلم با ذهلی) نیز اختلاف لفظی به نظر می‌رسد، زیرا بنا بر آنچه شهرستانی در نهایت الإقدام آورده است، سلف نیز قرآن به این معنا را مخلوق می‌دانستند. شهرستانی از قول سلف چنین می‌آورد: «مبادا کسی گمان کند ما حروف و اصواتی را که بر زبان می‌آوریم و از صفات ما شده است قدیم می‌دانیم، زیرا به قطع از آغاز و پایان این حروف و اصوات خبر داریم و می‌دانیم که این‌ها اکتساب و فعل ماست. بزرگان سلف جان‌های خود را فدا کردند و انواع بلایا و سختی‌ها را از معتزله زمان تاب آوردند تا نگویند قرآن آفریده شده است، اما منظور آنها حروف و اصواتی که فعل و اکتساب ماست نبود».<sup>۶۱</sup>

۵۷. ابن تیمیه، منهاج السنة النبویة، ۲، ۳۵۹.

۵۸. ابن تیمیه، منهاج السنة النبویة، ۲، ۳۶۳-۳۶۸.

۵۹. ابن تیمیه، منهاج السنة النبویة، ۲، ۳۹۰.

۶۰. جز گروهی از حشویه که به گفته شهرستانی (الملل والنحل، ۱، ۹۶) حتی حروف و کلمات را قدیم می‌دانستند.

۶۱. شهرستانی، کتاب نهایت الإقدام فی علم الکلام، ۳۱۴. شهرستانی متن اخیر را به نقل از «سلف» می‌آورد و سخنی از حنبلیان به میان نمی‌آورد، متن نیز نشان می‌دهد که این سخنان باید از سلفیان پس از اشعری باشد، اما ولفسن فرض می‌گیرد که این سخنان حنبلیان است. (ولفسن، فلسفه علم کلام، ۲۷۱)

وحی به معنای دوم و ارتباط آن با معنای سوم، یعنی رسم و قرائت قرآن، محل اختلاف متکلمان است، که نظرات آنها در ادامه تحلیل می‌شود.

تقسیم‌بندی دوم، تفکیک لفظ از معناست. یکی از مشکلات این‌گونه مطالعات این است که تقسیم کلام توسط اشاعره به کلام نفسی و لفظی بسیار دیر هنگام رخ داد و آن‌هم نه در آثار خود اشعری، بلکه بعدها و از طریق آثار پیروان و شارحان نظرات او به نسل‌های پسین رسید. بنابراین، به‌سختی می‌توان میان اینکه بحث از لفظ است یا معنا تمییز داد. پیش از آن، ابن کلاب تقسیم دوگانه دیگری از کلام ارائه کرده بود که این نیز بعدها مرکز توجه قرار گرفت. با این حال، در این مقاله، تلاش شد با بهره‌گیری از آرای متکلمان سده‌های میانه (مانند شهرستانی، ایجی، ابن حزم و ابن تیمیه) و نیز توضیحات برخی پژوهشگران معاصر، نظرات متکلمان متقدم مسلمان در این زمینه از هم تفکیک شود.

این نکته را باید افزود که سال‌ها پیش از ابن تیمیه (د. ۷۲۸)، ابن رشد (د. ۵۹۵) فیلسوف اندلسی بود که لزوم تفکیک لفظ از معنا را یادآوری کرده بود. ابن رشد «قرآن» را کلام خدا و قدیم می‌دانست و الفاظ آن را مخلوق، اما آفریده خدا نه انسان. او حروفی را که در مصاحف است، فعل انسان به شمار می‌آورد، گرچه به اذن خدا. ابن رشد معتقد بود که راه‌حل اختلاف معتزله و اشاعره توجه هم به لفظ و هم به معناست. در واقع، معتزله تنها لفظ را در نظر داشتند، پس قرآن را مخلوق تلقی کردند؛ برخلاف آن، اشاعره به معنا نگرستند، پس آن را غیرمخلوق شمردند، درحالی‌که باید هر دو را در نظر می‌گرفتند.<sup>۶۲</sup>

بر این اساس، می‌توان گفت که نظریه خلق قرآن به‌تنهایی دلالتی بر بشری بودن قرآن ندارد، زیرا گرچه معتزله وحی قرآنی را مخلوق می‌دانستند، جز معمر که پیامبر را آفرینشگر قرآن می‌شمرد، دیگر معتزلیان بر این باور بودند که فاعل این خلق خداست. درباره نظام گفته شد که او قرآن را اصواتی مخلوق در هوا می‌دانست. ولفسن، نظام را در کنار معمر قرار می‌دهد و می‌نویسد که هر دوی آنها صورت لفظی قرآن را اثری ساخته انسان می‌دانند.<sup>۶۳</sup> اما سخن نظام به‌تنهایی چنین دلالتی ندارد، مگر اینکه شهرت او به صرفه در اعجاز را مؤیدی بر این نظر بدانیم. به‌هرحال، صرفه بدین معناست که به جای اعجاز لفظی و جنبه‌های صوتی، بر محتوا و معنای قرآن تأکید شود. خیاط معتزلی به اشکال ابن‌راوندی، که گفته بود نظام دلیل

۶۲. ابن‌رشد، الکشف عن مناهج الأدلة فی عقائد الملة، به کوشش محمد عابد جابری (بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیه، ۱۹۹۸)، ۱۳۱-۱۳۳.

۶۳. ولفسن، فلسفه علم کلام، ۳۰۱.

نبوت پیامبر اسلام را نظم و تألیف قرآن نمی‌دانست و معتقد بود که دیگران هم می‌توانند مانند آن را بیاورند، چنین پاسخ می‌دهد که از دیدگاه ابراهیم (نظام) قرآن از این جهت دلیل نبوت پیامبر اسلام است که از غیب خبر می‌دهد.<sup>۶۴</sup> اما باید گفت که این باور فاعلیت خداوند را در آفرینش الفاظ نفی نمی‌کند. شاهد این سخن آن است که اگر صرفه دال بر مخلوق بودن الفاظ قرآن می‌بود، دیگر متکلمانی که به صرفه باور داشتند نیز باید لفظ قرآن را مخلوق و بشری بدانند؛ حال آنکه چنین نیست. برای نمونه، یکی از مدافعان سرسخت باور به صرفه، ابن حزم اندلسی، مشهورترین متکلم ظاهرگرایان، است. ابن حزم به شدت بر مدافعان نظریه نظم و اعجاز ادبی قرآن تاخسته و حتی برخی استدلال‌ها برای اثبات اعجاز آیات و کلمات قرآن را معادل کفر می‌داند،<sup>۶۵</sup> درحالی‌که گفته شد، ابن حزم دیدگاه اشاعره درباره مخلوق بودن کلمات و حروف قرآن را نیز کفر می‌شمارد.

معمّر معتقد بود که خداوند تنها جواهر را می‌آفریند و أعراض فعل جوهر است. همچنین، او قرآن را عرض می‌دانست. بنابراین، از دیدگاه وی، قرآن نمی‌تواند آفریده خدا باشد؛ بلکه او توانایی این کار را به پیامبرش بخشیده است. از میان دیدگاه‌های پیش‌گفته، هیچ دیدگاهی به اندازه سخنان منتسب به معمّر نشان‌دهنده باور به بشری‌دانستن قرآن نیست. در واقع، معمّر لفظ و معنای قرآن را از آن پیامبر اسلام می‌دانست. با این حال، برخی معتقدند که اعتقاد به بشری بودن قرآن در کتاب‌های خود معتزله نیامده است و آن را دشمنان معتزله به معمّر نسبت داده‌اند، یعنی ابن‌راوندی یا اشاعره، درحالی‌که خیاط معتزلی یا قاضی عبدالجبار همدانی این دیدگاه را رد کرده‌اند و گفته‌اند معمّر قرآن را کلام خدا می‌دانست.<sup>۶۶</sup> گرچه این سخن درستی است، اما باید گفت که نقل دیدگاه‌های معتزله در منابع مخالفان آنها به این موضوع اختصاص ندارد، زیرا آثار معتزله متقدم از میان رفته و اندک منابعی که به دست ما رسیده، مانند آثار قاضی عبدالجبار، حدود دو قرن با آنها فاصله دارد. در این صورت آیا راهی جز تکیه بر همین منابع موجود باقی می‌ماند؟ افزون بر این، طبیعی است که متکلمان بعدی، برای دفاع از بزرگان دینی خود، اقوال جنجال‌برانگیز را از آنان نفی کنند. در همین مقاله دیدیم که قاضی عبدالجبار آرای معتزله پیشین را به گونه‌ای بیان می‌کند که چندان با آرای جمهور مسلمانان تعارض پیدا نکنند، یا متکلم اشعری متأخری همچون ایجی همین

۶۴. خیاط معتزلی، کتاب الانتصار والرد علی ابن الراوندی الملحد، ۲۸.

۶۵. ابن‌حزم، الفصل فی الملل والأهواء والنحل، ۳، ۳۱.

۶۶. گلی و روحی، «بررسی تطبیقی دیدگاه خلق قرآن و بشری بودن قرآن (رویکرد معتزله و سروش)»، ۱۳۰؛ فرامرزی و دیگران، «نقد و بررسی الفاظ و حیاتی قرآن از دیدگاه معمّر بن عباد السلمی معتزلی»، ۶۵.

روش را درباره بنیان‌گذار مکتب فکری خودش در پیش می‌گیرد. از اینها که بگذریم، گفته شد که اشعری دیدگاه معمر در این زمینه را از زرقان نیز نقل می‌کند، که خود معتزلی و از شاگردان نظام بوده است.

چنانکه گفته شد، ابن کلاب با تفکیک قرآن «مقروء» از «کلام قدیم خدا»، پیوند قرآن با وحی در لوح محفوظ را به شکل دیگری بیان کرد و راه بهتری برای رفع این مشکل در پیش گرفت. ابن کلاب درصدد بود که نظریه قدم کلام خدا را حفظ کند؛ بنابراین رسم و قرائت قرآن را مخلوق دانست، زیرا او معتقد بود کلام قدیم الهی، بنا بر زبان و بیان پیامبران، به صورت‌های عبری یا عربی درآمده است و بنابراین، هر پیامبری معنای کلام را به زبان خود بیان می‌کند. ابن تیمیه در توضیح این دیدگاه نوشته است:

ابن کلاب با اینکه به قدیم بودن کلام خدا باور داشت، اما قدیم را صفت «معنای» کلماتی می‌دانست که قرائت می‌شوند نه آنچه آدمیان قرائت می‌کنند. وی معتقد بود که سخن خدا «معنایی» واحد و قدیم و قائم به ذات خداست؛ اگر به عربی از آن تعبیر شود قرآن است و اگر به عبری درآید تورات؛ حتی اشعری نیز در این باور با او موافق است.<sup>۶۷</sup>

به نظر می‌رسد که ابن کلاب را باید نخستین متکلمی بدانیم که با چنین تفکیکی، زمینه تفکیک لفظ از معنا را فراهم آورد. افزون بر اینکه مطابق با نظریه وی، هر پیامبری کلام قدیم را به زبان و بیان خود تعبیر می‌کند و بنابراین، الفاظ از پیامبر و بشری خواهد بود.

سرانجام نه رأی ابن کلاب مورد پسند حنبلیان و ظاهرگرایان قرار گرفت، نه دیدگاه اشاعره. آنها نیز، چنانکه حنبلیان می‌گفتند، پذیرفتند که خدا با موسی به معنای حقیقی سخن نگفته، بلکه معنای کلام خود را به طور شهودی در قلب او انداخته است (نزل تلاوته و عبارته و افهامه و اعلامه).<sup>۶۸</sup> برخی اشعریان مانند شهرستانی، دیدگاه اشعری را به این صورت تفسیر کردند که آنچه قدیم است، معنای کلام الهی است اما الفاظ و تعابیر حادث و مخلوق اند. این برداشت درستی است؛ اما برخی دیگر مانند ایجی، برداشت دیگری از دیدگاه اشعری پیشنهاد کردند. ایجی معتقد است همان «کلام نفسی» که در بردارنده لفظ و معناست، در مصاحف مکتوب شده است. این برداشت درست به نظر نمی‌رسد، زیرا اگر چنین بود، تقسیم کلام به نفسی و لفظی معنایی نداشت.

۶۷. ابن تیمیه، منهاج السنة النبویة، ۳۶۰.

۶۸. ابویعلی حنبلی، المعتمد فی اصول الدین، ۹۰.

زمینه‌ها و پیامدهای تفکیک لفظ از معنای قرآن کریم... / شفیعی ۲۳۱

بنابراین، می‌توان گفت که برخی متکلمان بزرگ مسلمان، قرآن را بشری می‌دانستند. به عبارت دقیق‌تر، معمر بن عبّاد معتزلی آشکارا قرآن را آفریده پیامبر (ص) و بنابراین در لفظ و معنا بشری می‌دانست. لازمه دیدگاه ابن کلاب و ابوالحسن اشعری نیز آن است که الفاظ قرآن ساخته پیامبر و بشری است. شاهد ما این است که همین دلالت باعث شد که متکلمان ظاهری و حتی برخی از اشاعره به ابن کلاب و اشعری به خاطر دیدگاه‌هایشان اعتراض کنند (که برخی سخنان آنها در مقاله گزارش شد).

## سياهه منابع

### الف- منابع فارسى:

- ابن أبى الحديد. شرح نهج البلاغة. چاپ محمد ابوالفضل ابراهيم، بيروت: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٩/١٣٧٨.
- ابن أثير جزرى، عزّالدين على بن كرم. الكامل فى التاريخ. بيروت: دار صادر، دار بيروت، ١٣٨٦ / ١٩٦٦.
- ابن تيميه، احمد بن عبدالحليم. منهاج السنة النبوية. چاپ محمد رشاد سالم، رياض: ١٤٠٦ / ١٩٨٦.
- ابن حزم ظاهرى، ابومحمد على بن احمد. الفصل فى الملل والأهواء والنحل. چاپ محمد ابراهيم نصر، عبدالرحمن عميرة، بيروت: دار الجيل، ١٤١٦.
- ابن رشد. الكشف عن مناهج الادلة فى عقائد الملة. به كوشش محمد عابد جابرى، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨.
- ابن نديم بغدادى، محمد بن أبى يعقوب. الفهرست. چاپ رضا تجدد، تهران: ١٣٤٦.
- ابو يعلى حنبلى بغدادى. المعتمد فى اصول الدين. تحقيق: وديع زيدان حداد، دار المشرق، بيروت: ١٩٧٤.
- اشعري، على بن اسماعيل. الإبانة عن أصول الديانة. دمشق: مكتبة دار البيان، ١٤١١ق.
- اشعري، على بن اسماعيل. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. تصحيح: هلموت ريتز، ويسبادن: دار النشر فرانز شتاينر، ١٩٨٠م.
- انوارى، محمدجواد. «اشعري، ابوالحسن». دايرة المعارف بزرگ اسلامى، جلد ٩، به كوشش كاظم موسوى بجنوردى، تهران: مركز دايرة المعارف بزرگ اسلامى، تهران، ١٣٧٩ ش.
- ايحيى، عضدالدين عبدالرحمن بن احمد. المواقف. تحقيق: عبدالرحمن عميرة، بيروت: دار الجيل، ١٩٩٧/١٤١٧.
- باقرى اصل، حيدر. «تبيين وحى از دیدگاه متكلمان مسلمان». فصلنامه پژوهش هاى فلسفى - كلامى، شماره ١٩ (١٣٨٩): ٤٣-٥٩.
- باقلانى، ابوبكر بن الطيب. الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به. به كوشش محمد زاهد بن الحسن الكوثرى، قاهره: المكتبة الأزهرية: ١٤٢١/٢٠٠٠.
- خياط معتزلى، ابوالحسين عبدالرحيم بن محمد. كتاب الانتصار والردّ على ابن الراوندى الملحد. محقق: الدكتور نبيرج، بيروت: دار و مكتبة بيبليون، ١٩٥٧.
- دارمى، عثمان بن سعيد. ردّ الامام الدارمى عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد. تصحيح: محمد حامد الفقى، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٣٥٨.
- ذهبي شمس الدين محمد بن احمد. سير أعلام النبلاء. بيروت: چاپ شعيب الأرنؤوط / حسين الأسد، ١٩٩٣/١٤١٣.

زمینه‌ها و پیامدهای تفکیک لفظ از معنای قرآن کریم... / شفیع ۲۳۳

ذهبی شمس‌الدین محمد بن احمد. میزان الاعتدال. چاپ علی محمد البجاوی، بیروت: دار المعرفة، ۱۹۶۳/۱۳۸۲.

سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر. الاتقان فی علوم القرآن. بیروت: چاپ سعید مندوب، ۱۹۹۶/۱۴۱۶. شرفی، عبدالمجید. الاسلام بین الرسالة والتاریخ. مكتبة الفكر الجديد، بیروت: دار الطلیعة، ۲۰۰۸. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. الملل والنحل. به کوشش محمد سیدگیلانی، بیروت: دار المعرفة، ۱۴۱۵. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. کتاب نهاية الإقدام فی علم الکلام. به کوشش الفرد جیوم، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۵.

طبری، محمد بن جریر. تاریخ الأمم والملوک. به کوشش نخبة من العلماء الأجلاء، بیروت: مؤسسة الأعلمی، ۱۹۸۳/۱۴۰۳.

طوسی، محمد بن حسن، الخلف، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۰۷.

عباسی، مهرداد. «صرفه»، دانشنامه جهان اسلام. جلد ۲۹، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، ۱۴۰۰.

عبدالله بن احمد بن حنبل. کتاب السنة. تحقیق: محمد بن سعید الفحطانی، المملكة العربية السعودية: دار ابن قیم، ۱۹۸۶/۱۴۰۶.

فان اس، یوزف. کلام و جامعه در سده‌های دوم و سوم هجری. جلد چهارم، ترجمه: محمد سردانی (طارمی) نسخه خطی موجود در کتابخانه بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، در دست آماده‌سازی و انتشار در مؤسسه فرهنگی پژوهشی نوارغنون، بی تا.

فخر رازی، محمد بن عمر. التفسیر الکبیر او مفاتیح الغیب. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۲۰۰۰/۱۴۲۱. فرامرزی، جواد، سیدمحسن موسوی، و حجت علی نژاد. «نقد و بررسی الفاظ و حیاتی قرآن از دیدگاه معمر بن عباد السلمی معتزلی». احسن الحدیث. شماره ۶ (۱۳۹۷): ۶۹-۵۷.

قاضی ابوالحسن عبدالجبار اسدآبادی. المغنی فی أبواب التوحید والعدل: المجلد السابع (خلق القرآن). قوم نصح: ابراهیم الأبیاری، بإشراف: الدكتور طه حسین، [بی جا]: [بی تا]. کریمی‌نیا، مرتضی. «ریشه‌های تکوین اعجاز قرآن و تبیین وجوه آن در قرون نخست». مجله پژوهش‌های قرآن و حدیث (بهار و تابستان ۱۳۹۲): ۱۴۴-۱۱۳.

گلی، جواد، و ابوالفضل روحی. «بررسی تطبیقی دیدگاه خلق قرآن و بشری بودن قرآن (رویکرد معتزله و سروش)». معرفت کلامی، سال اول، شماره چهارم (زمستان ۱۳۸۹): ۱۱۳-۱۴۲.

ماتریدی، ابومنصور محمد بن محمد سمرقندی. کتاب التوحید. تحقیق: بکر طویال اوغلی/محمد آروشی، بیروت/استانبول: دار صادر/مکتبة الارشاد، ۲۰۰۱/۱۴۲۲، ۱۲۲.

مجتهد شبستری، محمد. «ابن کلاب»، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی. جلد ۴، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران: ۱۳۷۰ ش.

۲۳۴ دین و دنیای معاصر / سال ۹ / شماره ۱ / پیاپی ۱۶ / صص ۲۱۳-۲۳۴

ولفسن، هری اوسترین. فلسفه علم کلام. ترجمه احمد آرام، تهران: انتشارات الهدی، ۱۳۶۸.  
یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب. تاریخ یعقوبی. بیروت: دار صادر، [بی تا].

ب- منابع لاتین:

Grunebaum, G. E. von. "I'DJĀZ". In: *The Encyclopedia of Islam*, vol. 3, Leiden/  
London: 1986.  
Wansbrough, John. *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*.  
Foreword, Translations, and Expanded Notes by Andrew Rippin, Amherst, New  
York: Prometheus Books, 2004.