



Metaphysics of the Divine Word; Ontology of Revelation in Mu'tazilites Theological System

Masoud Jafarzade Kurdkandi¹  | Qholamreza Zakiani² 

1. Ph.D. Student in Islamic Philosophy and Theology, Allameh Tabataba'i University.

E-mail: M_jafarzade@atu.ac.ir

2. Associate Professor, Department of Philosophy, Allameh Tabataba'i University.

E-mail: Zakiani@atu.ac.ir (Corresponding Author)

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received 18 February 2024

Received in revised form 28

March 2024

Accepted 28 April 2024

Published online 22 July 2024

Keywords:

*Quran, Revelation,
Metaphysics, Word, Accident,
Creation, Intention,
Historicity, Mu'tazila*

ABSTRACT

In the Middle Ages, after the divine monotheism, one of the most important issues in the Islamic sect was the discussion of the nature of the divine word, which both the Mu'tazilites and the hadith scholars considered sound and words, with the difference that the divine word was an event and a creature of God and a hadith of the people of Hadith, ancient and other. Creature. The end of this conflict led to the hardship of the Qur'an, not with the logic of reason and reasoning, but with power and force. The ideological end of this story left many questions unanswered, and addressing it will solve many other issues. The theory of the divine word for the Mu'tazilites is based on a special metaphysics that can be achieved by explaining the type of metaphysical approach to a better understanding of the divine theology. What is the nature of the divine word? Is it ontological or epistemological and semantic? has real meanings? Is it human or divine? What does the divine word have to do with history? How do religions relate to each other? In short, the divine word is the verbal act of God, which in terms of actuality, two-member and in terms of verb, is multi-actual, which is human in terms of the source of the issuance of intention, and human in terms of the source of the word, and it is an event and a historian in three aspects: linguistic, philosophical and theological. And according to it, the relationship between the Abrahamic religions is essentially independent.

Cite this article: Jafarzade Kurdkandi, M & Zakiani, Qh (2024). Metaphysics of the Divine Word; Ontology of Revelation in Mu'tazilites Theological System, *History of Islamic Philosophy*, 3 (2), 5-38.
<http://doi.org/10.22034/hpi.2024.444586.1058>



© The Author(s). **Publisher:** Ale-Taha Institute of Higher Education Institute.

DOI: <http://doi.org/10.22034/hpi.2024.444586.1058>

Extended Abstract

Introduction

There is a consensus in Islamic thought about God's speech, but the way of speaking and the attribution of speech to God is a point of disagreement. Ahl al-Hadith and Mu'tazilite have different views on the nature of God's speech, with Ahl al-Hadith considering it ancient, uncreated, and an attribute of essence, while Mu'tazilite view it as an event, a creature, and an action. Mu'tazilite separate divine essence from divine attributes in terms of ontology and epistemology, attributing attributes God from human reason and language. Attributes do not exist independently of essence ontologically, but their meaning is based on names and credits subject to human intent and convention. The divine word is considered an event and a created thing by Mu'tazila, addressed to humans and needing a human audience to be realized. The debate between Mu'tazila and Ahl al-Hadith goes beyond the creation aspect to being a human creation, with Ahl al-Hadith not explaining it rationally but considering it closed without further inquiry. The Mu'tazila reduced divine attributes to mere descriptions sourced from human reason and language. They believed that the divine word was similar to human speech and could be produced by humans. Abu Musa Mordar thought the Qur'an was like any other book that humans could replicate with the same eloquence. Muammar bin Abad also viewed the divine word as a human action. Baqillani from the Mu'tazila considered divine attributes as intellectual and linguistic attributes attributed to God by humans. The Ash'a'rites disagreed with the Mu'tazila's belief, seeing it as humanizing the divine word.

Methods

In this article, we will analyze the Mutazilite's metaphysical approach to the nature of God's speech in a descriptive-analytical method, that what is the origin of the divine speech, and what kind of meaning does it have, and from which region issued?

Findings

God's speech is a nascent act, created, and is composed of several acts such: expression, in-expression, and with-expression, whose expression act is issued by man and the act of in-expression is issued by God. The

doer of the speech is also a dual agency, which is divine due to the origin of the intention, and human according the origin of the utterance. The divine word is a historical matter from three philosophical, theological and linguistic aspects.

Conclusion

Mu'tazila consider speech to be a direct creation of God and also believe that God, due to his incorporeal nature, cannot speak directly nor can he convent the language; Rather, it speaks indirectly and based on the human convention. They have tried to resolve the aforementioned conflict by separating God's activity from the creation of the word to his essence, and creating the word on the place; But despite this, the speech cannot be considered as a direct creation of God and the conflict remains. It can be said that speech is the creation of God and God is the doer of the act of speech, but since its nature is sound and language and God cannot speak directly, but rather He has created it in a place with His power, the source of issuing the word is not God, but is a prophet In fact, it is the speech is an act that has two agent: it is human in according to the issuing words, and it is divine according to issuing intentions. Also, speech is a participle of multiple actions that consists of three actions of expression, in-expression, and with-expression. The expression action is not the act of God, but the in-expression action is the act of God, and the expression action was issued by the Propht .

The author believes that the divine word is a direct creation of God, but not in the sense that God is the source of issuing the word, but in the sense that the source of issuing the intention is God, and what makes the word into speech is the source of issuing the intention, not the source of issuing the word; Because the words of someone who is asleep or foolish, or the words of a parrot that lacks serious and useful intentions and will, cannot be considered as words. Therefore, by separating the source of issuing words from the source of issuing intentions, considering the doer of speech to be multi-agent, and the action to be multi-functional, the aforementioned conflict is resolved. Mu'tazilite in the direct creation of the divine word, they mean the issue of intention, and to think linguistical the divine word, they mean the issue of the word. God's speech is human speech and human is also capable of producing it. Since it has been expressed in the form of sound and words from the eginning, the way to transform meanings and intentions into words is the same as human

mental and linguistic mechanisms. God's Word is an action which is historical from three philosophical-ontological, theological and linguistic aspects and it happened and was created in each period according to the conditions and with the will of God, and the three religions of Judaism, Christianity and Islam, each one is a separate religion and in terms of substance, independent from are each other.



متافیزیک کلام الهی؛

هستی‌شناسی وحی در منظومه کلامی معتزله

مسعود جعفرزاده کردکندی^۱ | غلامرضا زکیانی^۲

M_jafarzade@atu.ac.ir

Zakiani@atu.ac.ir

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

۲. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۱۱/۲۹

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۳/۰۱/۰۹

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۳/۰۱/۰۹

تاریخ انتشار:

۱۴۰۳/۰۵/۰۱

واژگان کلیدی:

قرآن، وحی، متافیزیک، کلام،

حادث، مخلوق، قصد،

تاریخ‌مندی، معتزله.

در دوره میانه، بعد از توحید الهی، یکی از مهم‌ترین موضوع‌های مورد اختلاف فرق اسلامی بحث در باب ماهیت کلام الهی بود که هر هم معتزله و هم اهل حدیث آن را صوت و لفظ می‌دانستند؛ با این تفاوت که کلام الهی نزد معتزله حادث و مخلوق خدا بود و نزد اهل حدیث، قدیم و غیرمخلوق. پایان این منازعه نه با منطق عقل و استدلال بلکه با قدرت و زور به محنت قرآن انجامید. فرجام ایدئولوژیک این ماجرا، مسائل بسیاری را بدون پاسخ باقی گذاشت که پرداختن به آن راه‌گشای بسیاری از مسائل دیگر خواهد بود. نظریه کلام الهی نزد معتزله مبتنی بر متافیزیک خاصی است که از رهگذر تبیین نوع رویکرد متافیزیکی به آن، می‌توان به فهمی بهتر از کلام الهی نائل شد. این پژوهش به‌روش توصیفی - تحلیلی می‌کوشد رویکرد متافیزیکی معتزله به کلام الهی را در قالب چند مسئله به‌ترتیب منطقی بیان کند که ماهیت کلام الهی چیست؟ آیا امری هستی‌شناختی است یا معرفت‌شناختی و معناشناختی؟ دارای معانی واقعی است؟ امری انسانی است یا الهی؟ کلام الهی چه نسبتی با تاریخ‌مندی دارد؟ رابطه ادیان با یکدیگر چگونه است؟ به‌طور خلاصه، کلام الهی، فعل گفتاری خداوند است که به‌لحاظ فاعلی، دوعاملیتی و به‌لحاظ فعل بودن، چندعملی است که از جهت منشأ صدور قصد، الهی و از جهت منشأ صدور لفظ، انسانی است و از سه جهت زبانی، فلسفی و کلامی، حادث و تاریخ‌مند است و بر مبنای آن، رابطه ادیان ابراهیمی، به‌لحاظ ماهوی، استقلالی است.

استناد: جعفرزاده کردکندی، مسعود؛ زکیانی، غلامرضا (۱۴۰۳). متافیزیک کلام الهی: هستی‌شناسی وحی در منظومه کلامی معتزله، تاریخ فلسفه اسلامی ۳ (۲)، ۵-۳۸. <http://doi.org/10.22034/hpi.2024.444586.1058>

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

DOI: <http://doi.org/10.22034/hpi.2024.444586.1058>

© نویسندگان



مقدمه

اهمیت کلام الهی از این روست که خداوند موجودی کامل است که هیچ نقصی در او وجود ندارد و یکی از وجوه کمال او، اتصاف به صفت کلام است. از سوی دیگر، مبنای احکام شرعی، کلام الهی است و منبعی که خداوند به وسیله آن احکام و تکالیف شرعی را صادر می‌کند، کلام است. کلام الهی یکی از مسائل مشترک ادیان ابراهیمی است که گرچه این ادیان را از ادیان طبیعی جدا می‌کند اما در این ادیان سه تلقی از کلام الهی وجود دارد؛ در یهودیت صیغه قومی - نژادی گرفته، در مسیحیت کلمه در عیسی مسیح تجسد یافته و در اسلام امری زبانی است. در فلسفه و کلام اسلامی، ذات خداوند خارج از دسترس معرفتی انسان است و عقل یا روش دیگری نمی‌تواند به آن دست یابد. معتزله بر این باورند که شناخت خدا، تصور انسان از خداوند است (عبدالجبار، ۱۴۱۶، ص ۵۳)، (محمد، د.ت، ص ۱۴). شناخت انسان تنها به صفات و افعال خدا تعلق دارد که از طریق عقل یا سمع امکان‌پذیر است. به غیر از عقل که از مسیر جهان خارج و به واسطه تغییرات در حوادث عالم به وجود محدث می‌رسد، شناخت صفات خداوند از طریق کلام الهی نیز امکان‌پذیر است. مراد از کلام الهی، سخن گفتن خداوند با پیامبر است که بر همین مبنای فرق اسلامی از الهیات تنزیهی تا الهیات تشبیهی، به نوعی خداوند را موجودی انسان‌وار و مشخص می‌دانند. خداوند از طریق کلام با انسان سخن گفته و انسان با دعا با خداوند سخن می‌گوید. کلام الهی، محل تلاقی امر الوهی با امر بشری و شرط امکان ایجاد رابطه شخصی خدا با انسان است. خدا از طریق کلام بر انسان تجلی پیدا کرده و پیامبر از طریق کلام، حضور خداوند را درک کرده است. کلام الهی، راه ارتباط زبانی خداوند با انسان است. خداوند با واژگان زبانی آشنا و قابل فهم برای انسان با انسان سخن گفته (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۱۸۳) و محتوای کلام الهی، مجموعه‌ای از گزاره‌های اعتقادی، احکام شرعی و آموزه‌های اخلاقی است. در اندیشه اسلامی درباره این که خداوند متکلم است، اجماع وجود دارد (جشمی، ۱۴۲۹، ص ۱۶۸)، هرچند نحوه تکلم و اتصاف کلام به خداوند، محل اختلاف اندیشمندان اسلامی به ویژه اهل حدیث، معتزله و اشاعره است. اختلاف تا حدی زیاد بود که از مرزهای استدلال و عقل فراتر رفته و دستگاه خلافت و قدرت نیز به میان آمد و با محنت اول مأمون و محنت دوم متوکل فرجامی خوشونت‌آمیز یافت.

اهل حدیث کلام را قدیم و غیرمخلوق می دانستند و تا آنجا پیش رفتند که کتابت، مصحف و جلد قرآن را نیز قدیم و غیرمخلوق پنداشتند (شهرستانی، ۱۴۳۰، ص ۳۰۲). در مقابل، معتزله کلام را صوت می دانستند که از سنخ کلام انسان است. کلام (قرآن/روحی) از نظر معتزله، حادث و مخلوق بود (عبدالجبار، ۱۴۱۶، ص ۵۲۸) که نه تنها به زبان آشنا و قابل فهم برای انسان (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۱۸۳) و بلکه اساساً به زبانی نازل شده که مواضعه‌ای انسانی - اجتماعی است (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۹۲). اشتراک اهل حدیث و معتزله در این بود که هر دوی آنها، کلام را اصوات و الفاظ می دانستند با این تفاوت که اهل حدیث آن را قدیم، غیرمخلوق و صفت ذات تلقی می کردند (ابن حنبل، بی تا، ص ۴۹؛ شهرستانی، ۱۴۳۰، ص ۳۰۲). اما معتزله آن را حادث، مخلوق و صفت فعل می دانستند (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۶۴).

براساس جست‌وجو در منابع و پایگاه‌های اسنادی و اطلاعاتی، پژوهش‌هایی که به کلام الهی از دیدگاه معتزله پرداخته‌اند به شرح زیر است:

- پیرهادی و کریمی والا^۱ در مقاله خود، ماهیت کلام را از منظر قاضی عبدالجبار مطالعه کرده‌اند که لفظی و مخلوق است. خداوند هم قدرت ایجاد کلام صادق هم کلام کاذب را دارد اما به دلیل این که عادل است، کلام کاذب اظهار نمی کند .

- معصومی و محمد^۲ در مقاله خود به چگونگی کلام الهی نزد متکلمان و ابن عربی می پردازند و اشاره‌ای گذرا به معتزله می کنند که ماهیت کلام الهی را لفظ مخلوق می دانند.

- حاجی اسماعیلی^۳ در مقاله خود رویکرد معتزله و اشاعره به چیستی کلام الهی را بررسی می کند که در آن چگونگی تکلم خداوند را بررسی و بازگویی می کند؛ بدین منظور که با اشاره به نظریه کلام نفسی اشاعره و کلام لفظی معتزله و بیان دلایل آنها بر نظریه شان و با اشاراتی به

۱. پیرهادی، محسن؛ کریمی والا، محمدرضا (۱۳۹۴)، بررسی و تطبیق حقیقت و صدق کلام الهی از دیدگاه قاضی عبدالجبار و ملاصدرا، فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی، سال ۱۱، تابستان، شماره ۴۱، ص ۶۳-۸۰.

۲. معصومی، زهره؛ محمد، فاطمه (۱۳۹۸). چگونگی کلام الهی را از نظر متکلمان و ابن عربی، خردنامه صدر، شماره ۹۵، بهار، ص ۶۱-۷۶.

۳. حاجی اسماعیلی، محمدرضا (۱۳۸۹)، بررسی رویکرد کلامی اشاعره و معتزله به چیستی کلام الهی، الهیات تطبیقی، سال اول، شماره دوم، تابستان، ص ۸۷-۱۰۲.

کلام اهل بیت (علیهم السلام) بدین نتیجه می‌رسد که عالم، کلام خداوند است و کلام خدا دارای مراتب است.

- حسینی نژاد و شجاعی^۱ در مقاله خود نشان می‌دهد که جدال حدوث و قدم کلام الهی، مقدمه برای زبان قرآن و برداشت تفسیری مفسران است. آنان به این اشاره می‌کنند که کلام الهی، لفظی و مخلوق است و نظر معتزله را پیروی از قدریه می‌دانند.

- اداک^۲ در مقاله خود بعد از بیان معنای لغوی و اصطلاحی کلام، به تفصیل به بیان دلایل معتزله و اشاعره در باب کلام الهی می‌پردازد.

آثار و نوشته‌هایی که کلام الهی را از دیدگاه معتزله بررسی کرده‌اند هیچ‌کدام به صورت جامع و با رویکرد حاضر در این مقاله به موضوع پرداخته و از بیان دلایل بر مخلوق بودن و لفظی بودن آن، فراتر نرفته‌اند. مسئله این نوشتار، بیان رویکرد متافیزیکی معتزله به کلام الهی است که به صورت چندین مسئله به دنبال هم بیان شده است؛ نه این‌که صرفاً به مخلوق بودن و لفظی بودن کلام الهی پرداخته باشد. علاوه بر آن، فعل بودن کلام در پرتو نظریه افعال گفتاری مورد بررسی قرار گرفته است که نحوه فاعلیت الهی و انسانی و نحوه فعل بودن کلام به چه صورت است. همچنین رابطه کلام الهی با تاریخمندی از سه منظر فلسفی، زبانی و کلامی بررسی شده است. همچنین بر مبنای نظریه کلام لفظی، رابطه ادیان با یکدیگر بیان شده است.

الف) متافیزیک صفات و کلام الهی

نظریه معتزله درباره کلام الهی مبتنی بر متافیزیک خاصی است که هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی ارسطویی را می‌توان بنیان آن دانست. به نظر ارسطو، معرفت حقیقی از اشیاء جزئی و متغیر به دست نمی‌آید، اما در کلیات مفارق از ماده، که در عالم مثل قرار دارند، هم نیست. معرفت یقینی در همین جهان، قابل تحقق است (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۴۶-۳۴۷). مطابق هستی‌شناسی ارسطویی، کلیات، وجوداتی از سنخ امور ذهنی و نام هستند (کاپلستون، ۱۳۸۰،

۱. حسینی نژاد، امید؛ شجاعی، رقیه سادات (۱۳۹۵)، جدال کلامی حدوث و قدم کلام الهی به مثابه مقدمه‌ای

بر مسئله زبان قرآن، پژوهشنامه قرآن و حدیث، شماره ۱۸، بهار و تابستان، ص ۹۹-۱۱۴

۲. اداک، ساجد (۱۳۹۸)، کلام نفس - و لفظی از دیدگاه متکلمان (اشاعره و معتزله)، دوفصلنامه تخصصی مطالعات فقه و اصول، سال دوم، شماره اول، بهار و تابستان، ص ۱۶۷-۱۸۴.

ج ۱، ص ۳۴۷). معتزله هم، کلام الهی را امری حادث و مخلوق می‌دانند که جنبه هستی‌شناختی و ماوراءالطبیعی فراتر از حوادث این عالم ندارد. کلام الهی از سنخ کلام انسان و از جنس الفاظ زبانی است (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۵). همان‌گونه که ارسطو عالم واقع را اصل می‌دانست، معتزله نیز شاهد را اصل گرفته و عالم غایب را بر مبنای آن فهم می‌کردند (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۳).

هستی‌شناسی کلام الهی نزد معتزله از هستی‌شناسی صفات الهی تبعیت می‌کند. در فلسفه و کلام اسلامی، ذات خداوند نه به صورت عقلی و نه سمعی، در دسترس معرفتی نیست؛ آنچه در سمع آمده، بیشتر سلبی و تنزیهی است. شناخت انسان به صفات خداوند تنها از طریق عقل امکان‌پذیر است (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۵، ص ۲). مطابق آموز متافیزیک صفات،^۱ نزد معتزله صفات الهی، امور معرفت‌شناختی هستند که از سنخ اقوال و اوصاف انسانی است (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۱۱۷) که از طرف انسان به ذات خداوند نسبت داده می‌شود و خداوند در سمع، آن را تأیید می‌کند (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۴، ص ۱۷۴-۱۷۵). در اینجا نیز همچون متافیزیک صفات، سه مرحله و مسئله، قابل تفکیک است.

معتزله در مقابل اهل حدیث نص‌گرا، عقل را اصلی‌ترین منبع شناخت انسان در کنار وحی می‌دانستند که بر مبنای خود عقل بدان رسیده بودند. به لحاظ معرفت‌شناختی، کارکرد عقل هم به عنوان منبع و هم مبنای شناخت به رسمیت شناخته شده بود. از طریق عقل بدین نتیجه رسیده بودند که عقل بر وحی تقدم دارد (عبدالجبار، ۱۴۱۶، ص ۸۸) و تازمانی که عقل، خدا، صفات، حالات و مقاصد او را نشناسد، حجیت معرفت‌شناختی وحی را نمی‌توان پذیرفت و این شناخت را نمی‌توان در بادی نظر از قرآن به دست آورد. قرآن، منبع اصلی شناخت توحید و ذات و صفات نیست، بلکه با عقل به این معارف می‌رسیم؛ هرچه سمع در این باره بیان کرده، مؤید عقل است. تنها جایی که عقل بدان راه ندارد حوزه جزئیات احکام شرعی است که آن هم خود عقل از ورود به آن حذر کرده است (شهرستانی، ۱۹۹۳، ج ۱، ص ۹۱)؛ اما مبانی و اصول اخلاقی

۱. جعفرزاده کردکندی، مسعود؛ زکیانی، غلامرضا؛ داوری، فهیمه (۱۴۰۱)، متافیزیک صفات در مدرسه دینی معتزله و اشاعره، پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت سابق)، سال بیستم، شماره دوم (پیاپی ۴۰)، صص ۲۳-

حاکم بر احکام الهی، تابع حسن و قبح عقلی است (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۶، ص ۶۶). سخن خداوند بر عقلیاتی چون توحید و عدل دلالت نمی‌کند (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۶، ص ۳۵۴) و دلالت ابتدایی قرآن بر عقلیات محال است (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۶، ص ۱۷۴-۱۷۵). بر این اساس، تمام آیات مربوط به توحید و صفات را به صورت عقلانی فهم و تفسیر می‌کردند. معتزله از طریق برهان جهان‌شناختی خداوند را اثبات می‌کنند. جهان و موجودات آن حادث‌اند، هر حادثی نیازمند محدث است و خداوند آن را حادث کرده است (عبدالجبار، ۱۴۱۶، ص ۹۵). معتزله ذات الهی را به لحاظ هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی از صفات الهی تفکیک می‌کنند و ویژگی‌ها و خصوصیات ذات را به صفات سرایت نمی‌دهند. ذات خداوند، قدیم و واحد است (عبدالجبار، ۱۴۱۶، ص ۱۸۱) اما صفات خداوند حادث، مخلوق خداوند، زمانمند و زیانمند هستند و هستی آنها نه از سنخ وجودات هستی‌شناختی بلکه از سنخ امور معرفت‌شناختی و ذهنی است. اتصاف خداوند به عالم بودن بدین معنی نیست که واقعیتهای هستی‌شناختی به نام علم در خداوند وجود دارد؛ بلکه صفات، اموری معرفت‌شناختی هستند که توسط عقل و زبان انسان به خداوند اسناد داده می‌شوند (جعفرزاده، زکیانی و داوری، ۱۴۰۱، ص ۴۲). معتزله صفات الهی را به طریق عقلی اثبات و هر جا با صفات ذکر شده در سماع و با عقل تعارض داشته باشد، آن را تأویل می‌کنند. صفات از لحاظ هستی‌شناختی، وجود مستقل از ذات ندارند (براساس نظریات عینیت صفات با ذات، نیابت، احوال)، به لحاظ معرفت‌شناختی نیز معانی واقعی ندارند بلکه معنای آنها از سنخ نام و اعتبارات تابع قصد و وضع واصف انسانی است (جعفرزاده، زکیانی و داوری، ۱۴۰۱، ص ۴۳)؛ بنابراین مستقل از انسان و عقل شناخته نمی‌شوند. به طور خلاصه، صفات الهی از جهت هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و معناشناختی تابع عقل و زبان انسان هستند که از پایین به خداوند نسبت داده شده‌اند (باقلانی، ۱۹۵۷، ص ۲۱۷). صفات فعل نیز در گفتمان معتزله در نسبت با جهان هستی و عالم واقع و انسان قابلیت تحقق دارند. کلام الهی صفت فعل خداوند و به تعبیر دقیق‌تر، فعل خداوند است (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۱۱۷) که همانند دیگر صفات، مخلوق و حادث است. خطاب آن به انسان است و بدون وجود مخاطب انسانی، قابلیت تحقق ندارد (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۶۹، ۷۱ و ۸۰).

جدال معتزله و اهل حدیث دربارهٔ مخلوق و حادث بودن کلام الهی، صرفاً لفظی نیست بلکه حاکی از تقابل عمیق ساختار فکری و رویکرد متافیزیکی آنان به ماهیت کلام الهی است که تابعی از متافیزیک صفات الهی نزد آنان است. منازعهٔ آنان دربارهٔ کلام الهی نه به مخلوق بودن، بلکه به انسان برمی‌گردد؛ زیرا با مخلوق دانستن صفات و کلام الهی، مشکل جدی به وجود نمی‌آید، به‌ویژه که اهل حدیث آن را تبیین عقلانی نمی‌کنند و با بلاکیف دانستن آن، مسئله را مختومه می‌دانند (اشعری، ۱۴۳۲، ص ۱۶۳). مسئله این است که معتزله صفات را به اوصاف تقلیل داده و منشأ صدور آن را عقل و زبان و اصف و واضع انسانی می‌دانند (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۵، ص ۱۷۴-۱۷۹؛ جعفرزاده، زکیانی و داوری، ۱۴۰۱، ص ۳۵) و به‌همین شیوه، کلام الهی را نیز از جنس کلام انسان می‌دانند که انسان هم قادر به تولید آن است (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۵)؛ و گرنه هم در قرآن و هم به‌باور اهل حدیث، جهان و موجودات، افعال و اعمال انسان همگی مخلوق مستقیم خداوند هستند و انسان قدرت خلق‌کنندگی ندارد (باقلانی، ۱۹۵۷، ص ۳۰۳). بنابراین مسئله، صرف مخلوق بودن نیست بلکه مخلوق انسان بودن و قدرت انسان بر ایجاد آن است (جشمی، ۱۴۲۱، ص ۱۶۸) که اهل حدیث و اشاعره با آن مخالفت می‌کنند. نظریات معتزلیان دربارهٔ کلام الهی تا حدود زیادی به این سمت است که کلام را انسانی تلقی می‌کنند و اشاعره در تقریر نظریات آنان به انسانی دانستن کلام الهی نزد آنان اعتراض کرده‌اند. اشعری ضمن تفسیر آیهٔ ۲۵ سورهٔ مدثر «إِن هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ»، باور معتزلیان به مخلوق بودن کلام الهی را به انسانی دانستن کلام الهی تعبیر کرده است (اشعری، ۱۳۹۷، ص ۹-۱۲). باقلانی نیز صفات الهی را نزد معتزله صفاتی عقلانی و زبانی می‌داند که انسان به خدا نسبت می‌دهد (باقلانی، ۱۹۵۷، ص ۲۱۷). ابوموسی مردار قرآن را مانند کتب دیگر می‌دانست که انسان توانایی این را دارد نمونه و مثل آن را به‌همان فصاحت و بلاغت بیاورد (شهرستانی، ۱۴۳، ص ۶۰).

ب) ماهیت کلام الهی نزد معتزله

کلام الهی نزد متکلمین، صفت خداوند است و معتزله آن را صفت فعل خداوند تلقی می‌کنند (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۱۱۷). در فلسفه و کلام، صفت چیزی است که عرض و قائم به امر دیگری باشد. مانند قیام زردی بر جسم؛ بنابراین در برابر ذات قرار دارد. اما، معتزله صفت را به‌لحاظ هستی‌شناختی به امر معاشناختی و زبانی تقلیل داده‌اند و آن را وصف و اصف می‌دانند.

صفت شأن هستی‌شناختی مستقلی ندارد و چیزی بیش از نام، قول و وصف نیست. نزد معتزله، وصف، در برابر ذات قرار دارد. لذا گرچه در نگاه کلی، بین فرق اسلامی در صفت داشتن خداوند اختلافی نیست اما در هستی‌شناسی صفات و نحوه اسناد صفات به خداوند و ارتباط این صفات با ذات الهی، اختلاف زیادی دارند.

صفات الهی (صفات ذات و فعل) به‌لحاظ هستی‌شناختی از ذات الهی جدا هستند و ویژگی‌ها و خصوصیات ذات به صفات سرایت نمی‌کند؛ چون صفت مستقل از ذات است، لذا با ناشناختنی بودن کنه ذات و معرفت‌بخش بودن صفات ناسازگار نیست؛ زیرا اولاً صفات، هستی‌شناختی نیستند بلکه زبانی‌اند و از طرف انسان به خدا نسبت داده شده‌اند، ثانیاً شناختی که صفات می‌دهند یقینی و ثابت نیست بلکه تأویل‌پذیر است. معتزله چندین نظریه درباره صفات الهی مطرح کرده‌اند: از نفی مطلق صفات، عنینت صفات با ذات، نیابت ذات، و احوال، که همگی در این امر مشترکند که صفت، واقعیتهای هستی‌شناختی نیست بلکه وصف است (برخلاف اهل سنت/اشاعره). بنابراین از نظر آنان، ذات خداوند صفت ندارد اما کارکردهای صفات را دارد و کارکردهای صفات را وصف انجام می‌دهد.

کلام الهی ماهیتی زبانی و لفظی دارد، صفات و اوصاف الهی نیز ماهیتی زبانی و لفظی دارند. معتزله توصیف ذات خدا را نیز با افعال بیان می‌کنند. مثلاً علم خدا، بدین معنی است که خداوند عالمانه عمل می‌کند. همانند اوصاف ذات، نزد معتزله خداوند صفت ندارد بلکه وصف دارد؛ خدا علم ندارد بلکه عالمانه عمل می‌کند، قدرت ندارد قادرانه عمل می‌کند؛ بنابراین برای صفت داشتن، صرف علم و قدرت کافی نیست بلکه مهم عالمانه و قادرانه عمل کردن است. یعنی به‌گونه‌ای عمل می‌کند گویی علم دارد؛ صفت کلام نیز همانند سایر صفات، مخلوق و حادث است. صفت کلام به خداوند قیام ندارد بلکه خداوند فاعل آن است و کلام خود را در غیر، ایجاد می‌کند (عبدالجبار، ۱۴۱۶، ص ۵۲۸). در اینجا نیز خداوند به‌گونه‌ای عمل می‌کند که گویی صفت کلام دارد؛ سخن نمی‌گوید اما گویی چنین می‌کند. به‌عبارت‌دیگر، از شرایط فاعل این نیست که فعل کلام درباره خودش صادق باشد و خودش همانند انسان قادر به تکلم باشد تا کلامی از جنس کلام انسانی را ایجاد کند (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۱۳۴).

کلام الهی یک حقیقت عقلی نیست بلکه اصطلاح صرف و امری است که بدون زبان نمی‌تواند وجود داشته باشد. هرکسی قادر به ایجاد آن باشد، متکلم است (محل فاعل آن است)

(شهرستانی، ۱۴۳۰، ص ۲۵۷). از اصوات منظوم تشکیل شده است و از سنخ کلام انسانی است امری است که خداوند آن را در محلی خلق کرده است و این کلام، تغییر می‌پذیرد (عبدالجبّار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۹۱) و دارای نظم خاصی است که تأخیر و تقدیم در آن وجود دارد، امر واحدی نیست، حاوی امر و نهی و انشاء و علم و خاص و ... است (عبدالجبّار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۳).

۱. قرآن؛ کلام مخلوق

از نظر معتزله قرآن مخلوق خداوند و حادث است. آیات و کلمات قرآن به‌حسب زمان و به زبان نازل شده است (جشمی، ۱۴۲۱، ص ۱۶۹) و چون آغاز و انجامی دارد، اگر عمر پیامبر اکرم (ص) کمتر یا بیشتر می‌شد قرآن به‌تبع آن بلندتر یا کوتاه‌تر می‌بود و شاید احکام آن تفاوت پیدا می‌کرد. به‌باور معتزله، قرآن نه یک‌باره بلکه به‌صورت تدریجی و به‌حسب زمان نازل شد. تدریجی بودن نزول قرآن را از اتفاقاتی که قرآن روایت کرده می‌توان فهمید. آیاتی از قرآن مربوط به جنگ احد، بدر و خندق است، آیاتی درباره صلح حدیبیه (فتح، ۱-۱۵)، داستان افک عائشه (نور، ۱۱-۲۱) و ... است که به‌روشنی نشان می‌دهد این اتفاقات در بازه‌های زمانی مختلف رخ داده و متناسب با آن، آیاتی نازل می‌شده است.

ج) کلام الهی؛ تجلّی فعل خداوند

معتزله در برابر اهل حدیث و اشاعره، کلام را نه صفت ذات بلکه فعل الهی می‌دانند که برای تأمین مصالح بندگان آن را بیان کرده است (عبدالجبّار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۲۰۸). خالق قرآن، خداست و قرآن مانند سایر افعالش مخلوق اوست آنان خداوند را فاعل کلام می‌شمردند (عبدالجبّار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۵۶). به نظر آنان قرآن، وحی و کلام الهی است که بر پیامبر نازل شده تا دلیلی بر نبوت او باشد (عبدالجبّار، ۱۴۱۶، ص ۵۲۸).

نزد معتزله، فعل تکلم قائم به ذات نیست؛ آن‌گونه که اشاعره قائم به ذات و قدیم می‌دانستند. کلام، مخلوق خدا و او فاعل آن است که آن را در محلی ایجاد کرده است (قاضی عبدالجبّار، ۱۹۶۵، ج ۷، ص ۵۶) و نیازمند این نیست که خداوند خودش سخن بگوید و تکلم کند بلکه صوت و سخن را ایجاد می‌کند. خداوند از ازل متکلم نبوده بلکه کلام را مانند سایر

موجودات در زمانی خاص خلق و ایجاد کرده است (عبدالجبار، ۱۳۸۴، ص ۵۲۸). نزد معتزله ویژگی‌ها و اوصاف ذات به صفات و افعال الهی سرایت نمی‌کند؛ از این رو نه صفات خداوند و نه افعال خداوند، هیچ‌یک نه قدیم‌اند و نه واحد و نه ثابت. کلام الهی نیز چون از سنخ صوت و حرف است (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۸۴)، دارای تقدم و تأخر و نظم خاصی است که مختلف و تغییرپذیر است.

معتزله کلام را فعل الهی می‌دانند که از طریق زبان (صوت/حرف) انجام گرفته است (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۵۷). در واقع کلام الهی به‌عنوان امر زبانی، رسانه‌ای است که افعال خداوند را نمایش می‌دهد و تجلی فعل الهی است. نزول وحی یعنی آشکارشدن افعال الهی. وحی الهی، تحقق فعل خداوند در جهان و در تاریخ است که در قالب گزاره‌ها و جملات زبانی بیان شده است و تفسیر آن از سوی انسان، تفسیر فعل خداوند است. کلام الهی مخاطب میان خداوند و انسان است و خداوند خود را از طریق فعل کلام نشان می‌دهد. بنابراین کلام در وهله اول فعل است که بیان زبانی یافته است و خداوند با زبان از آن اخبار می‌دهد و آن را وصف می‌کند. بنابراین منطقی‌اً یک تمایز میان فعل و گزارش فعل در زبان وجود دارد که اگر کلام را صفت ذات الهی بدانیم، هم‌ذات خداوند تلقی می‌شود و این تمایز، خود را پنهان می‌کند. اما با فعل دانستن کلام، تمایز میان ذات و صفات (و افعال) برجسته‌تر می‌شود. اگر کلام فعل الهی باشد پی می‌بریم که مؤلفی وجود دارد، قصدی از نزول کلام دارد (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۲۰۸) و این قصد برای انسان قابل شناخت است. لذا برای فهم متن علاوه بر زبان و قواعد زبانی، نیازمند عبور از متن هستیم که به نیت و قصد مؤلف بپردازیم. لذا گرچه متن امری زبان‌مند است اما فهم آن امری صرفاً زبان‌مند نیست و نیازمند فراروی از زبان است.

اگر کلام الهی و سخن‌گفتن از سنخ فعل و از جنس کلام انسان است و انسان نیز قادر به ایجاد آن است (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۵)، می‌توان گفت که فعل (یکی از افعال) خداوند زبانی است. یعنی کلام، فعل^۱ گفتاری خداوند است. طبق این نگاه، کار اصلی زبان (جمله) این نیست که واقعیتهای (صادق یا کاذب) را توصیف کند بلکه با زبان می‌توان افعال زیادی انجام داد.

۱. کلام، فعل است لذا کارکرد زبان صرفاً اخبار و بیان واقع نیست بلکه معانی واژگان با توجه به قصد گوینده و کاربردی که دارد کاربردهای مختلفی انجام می‌دهد.

بنابراین بسیاری از اظهارات زبانی، ظاهری خبری و توصیفی دارند اما در واقع، فعلی را انجام می‌دهند (سرل، ۱۳۸۵، ص ۲۹). بنابراین در ظاهر، جملات زبان به اخبار و انشاء تقسیم می‌شود اما در واقع، افعال یا کرداری‌اند یا گفتاری. افعال گفتاری به اخباری و انشایی تقسیم می‌شود. بنابراین همه اظهارات زبانی به نظر آستین فعل‌اند (سرل، ۱۳۸۵، ص ۳۲). فعل گفتاری، سه کار انجام می‌دهد:

الف) فعل بیانی؛ جنبه مکانیکی/فیزیکی (زیستی) زبان که عبارت است از حرکت لب و زبان و تلفظ و ایجاد صوت (سرل: ۱۳۸۵، ص ۳۳).

ب) فعل در - بیانی؛ نیت و قصدی که به خاطر آن، فعل تکلم (بیانی) را انجام می‌دهیم (سرل، ۱۳۸۵، ص ۳۳). مراد از قصد، قرار گرفتن اراده بر تحقق امری است؛ خواه با فعل بیانی، این امر محقق شود (مطابقت قصد با نتیجه) یا نه (عدم موافقت قصد با نتیجه). قصد و نیت مقدم بر فعل است.

ج) فعل با - بیانی؛ واکنش و تأثیری که فعل برجای می‌گذارد؛ (نتیجه فعل)، که ممکن است قصد شده یا نشده باشد (سرل، ۱۳۸۵، ص ۳۳).

از نظر سرل ما با فعل بیانی، پنج کار (فعل در - بیانی) انجام می‌دهیم:

۱- اخباری: خبر دادن از وضعیت امور، که صدق و کذب بردار است (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۷۱)؛ باران می‌بارد؛

۲- کرداری یا ایجاد: عقود و ایقاعات؛

۳- التزامی: التزام گوینده به چیزی از طریق فعل زبانی؛ وعده دادن. نذر، قسم، عهد.

۴- رفتاری یا وصف‌الحال: نشان‌دهنده نگرش و رفتار؛ با جمله، کاری می‌کنم که گویی حالتی مانند ناراحتی درون من است و با بیان «تسلیت» آن را اظهار می‌دارم.

۵- تحریکی: امر و نهی و التماس؛ برخی از این افعال در - بیانی بدون زبان هم، قابل انجام هستند؛ یعنی بدیل غیرزبانی دارند اما برخی صرفاً با زبان انجام می‌شود.

کلام، فعل زبانی خداوند است که در آن انواع افعال در - بیانی از اخبار و التزام (وعده و عید) تا ایجاد و وصف‌الحال و تحریک را دربر دارد و معتزله با قصدمند دانستن آن (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۴۸)، هرمنوتیک خاص خود را سامان داده‌اند و نظریه‌شان درباره کلام الهی، بسیار شبیه به نظریه افعال گفتاری است.

مطابق نظر معتزله، خداوند سخن می‌گوید اما سخن گفتن و تکلم خداوند در یک نکته با سخن گفتن انسان متفاوت است. انسان توانایی تولید فعل بیانی (تلفظ) را دارد و با اندام‌های سیستم صوتی انجام می‌دهد (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۵۷)؛ درحالی‌که خداوند جسمانی نیست؛ بنابراین تولید صوت را از طریق ایجاد آن در محل (گوش پیامبر یا درخت) انجام می‌دهد (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۲۶) و خودش مستقیماً آن را اظهار نمی‌کند. بنابراین، کلام گرچه مستقیماً مخلوق خداوند است اما بیان و اظهار زبانی خداوند نیست بلکه بیان پیامبر و اظهار زبانی پیامبر است (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۲۰۷). تفکیک فاعل کلام با قائم بودن کلام نزد معتزله بدین منظور صورت گرفته است؛ لذا کلام الهی از این جهت که فعل خداوند است، کلام الهی است و از این جهت که بیان پیامبر است، بشری است. در واقع، خداوند کلام را در پیامبر خلق کرد و کلام او، کلام خداوند است (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۲۰). کلام الهی قابلیت است که خداوند در انسان ایجاد می‌کند و انسان توانایی و شایستگی پیدا می‌کند که کلمه بسازد و با کلمه، قصد خداوند را آشکار کند (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۴۸). چون شرط امکان ایجاد کلام این است که در محل باشد، بنابراین کلام الهی، نه صفت فعل خدا و نه فعل خدا (اشعری، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۲۰۰) بلکه فعل محل است (خیاط، د.ت، ص ۵۷) و چون در وحی، خداوند این قابلیت را در پیامبر ایجاد می‌کند و پیامبر کلام را با گوش دریافت می‌کند می‌توان گفت کلام الهی، فعل پیامبر است. مبنای هستی‌شناختی این بیان این است که خداوند فقط اجسام را خلق کرده است و عوارض (صفات) این اجسام، مخلوق خود اجسام است و طبیعتشان بدین‌گونه خلق شده است که چنین خاصیتی داشته باشند. مثلاً آتش می‌سوزاند و حیوان حرکت می‌کند (شهرستانی، ۱۹۹۳، ج ۱، ص ۸۰). از این رو کلام الهی، امری انسانی است و خدا انسان را طوری خلق کرده و قدرت ایجاد کلام را به وی داده است که اراده الهی را نمایش دهد. خداوند جسمانی نیست نمی‌تواند وضع و اشاره حسی داشته باشد و سخن گفتن هم، نیازمند ابزار و سیستم صوتی جسمانی است؛ لذا خداوند هیچ‌یک از اینها را ندارد، بلکه همان‌گونه که قدرت وضع زبان را به انسان داده است، قدرت خلق کلام را نیز به وی عطا کرده است. نظام کلام را مخلوق در هوا می‌داند (شهرستانی، ۱۹۹۳، ج ۱، ص ۸۰) و معمر هم آن را قابلیت که خدا به پیامبر داده تا از طریق آن اراده الهی را با الفاظ بیان کند (شهرستانی، ۱۹۹۳، ج ۱، ص ۸۰) لذا نزد هر دوی نظام و معمر، کلام الهی (لفظی) ساخته‌ای انسانی است (بغدادی، ۲۰۱۰، ص ۹۴ و

۱۰۲-۱۰۱). بنابراین علت اصلی مخالفت اشاعره با نظریه معتزله درباره مخلوق بودن قرآن و کلام الهی همین است.

همان‌گونه که گفتیم، هم مطابق نظر معتزله و هم مطابق نظریه افعال گفتاری، خداوند تکلم می‌کند و چون حقیقت کلام عبارت است از صوت و کلام الهی از جنس کلام بشر است، بنابراین مطابق هر دو نظریه، خداوند فعل بیانی را مستقیماً انجام نمی‌دهد؛ یعنی سخن گفتن از دهان خود خدا نیست و به او قیام ندارد، بلکه خداوند فاعل آن است که در محلی ایجاد کرده است و متکلم بودن به خلق کلام در محل است (جشمی، ۱۴۲۱، ص ۱۶۹). در واقع، خداوند در محل خاصی (گوش پیامبر) کاری کرده است که ما آن را تعبیر می‌کنیم که به زبان سخن گفته است. از طرف دیگر، چون کلام الهی قصدمند است، لذا خدا فعل بیانی ندارد اما فعل در - بیانی دارد و این فعل در - بیانی کارکردهای مختلف دارد. از نظر معتزله تکلم، فعل گفتاری خداوند است و چون قصدمند است خداوند می‌خواهد با خلق فعل بیانی (ایجاد کلام در محل) کاری انجام دهد. از آنجاکه تکلم از سنخ صوت است و مستلزم جسمانیت است، نمی‌توان فعل بیانی را فعل مستقیم خداوند دانست؛ از این رو فعل بیانی کلام الهی، فعلی انسانی است که خداوند از طریق پیامبر ایجاد کرده است و فرقی نمی‌کند کلام خدا یا کلام پیامبر بنامیم (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۲۰۱ و ۲۰۷) و فعل در - بیانی آن، فعل الهی است. آنچه کلام را، الهی می‌کند، منشأ صدور قصد است نه صدور لفظ. بر اساس منشأ صدور لفظ، کلام امری انسانی است اما بر اساس منشأ صدور قصد، امری الهی است. بنابراین همانند مسئله متافیزیک صفات نگارنده باور دارد که صفات متعلق به خداوند است اما نه بدین معنا که صفات حقیقی هستند و خداوند منشأ صدور آنها باشد بلکه بدین معنا که منشأ صدور این صفات و اسناد آن به خداوند انسان است. اینجا هم، کلام الهی متعلق به خداوند است اما نه بدین معنا که منشأ صدور لفظ را خدا بدانیم بلکه منشأ صدور قصد، خداوند است.

تا اینجا بیان شد که کلام دو جنبه دارد. منشأ صدور لفظ و منشأ صدور قصد؛ بنابراین، کلام، فعلی دوعاملی است. برای روشن شدن؛ مثالی بیان می‌کنیم که حالت‌های مختلفی از دوعاملی بودن را نشان دهد. الف) مدیر سازمان به منشی خود دستوراتی دیکته می‌کند و منشی آنها را نوشته و به کارمندان ابلاغ می‌کند. در این حالت، کارمندان، مخاطبان ابلاغی هستند که از دو مجرای مدیر و منشی صادر شده است.

ب) منشی مطالبی می‌نویسد و مدیر آن را امضا می‌کند سپس به کارمندان ابلاغ می‌شود. مدیر گرچه در اصل، مطالب منشی را امضا کرده اما گفته‌ی مدیر هم است.

ج) مدیر به‌طور مختصر تذکراتی به منشی بیان می‌کند و منشی آن را به‌تفصیل نوشته و با امضای مدیر به کارمندان ابلاغ می‌کند. گرچه کل مطلب از جانب منشی و لبّ مطلب از مدیر سازمان است اما باین‌حال کل مطلب را مدیر امضا کرده است.

د) مدیر در مرخصی است و منشی شخصاً دستوراتی می‌دهد و خودش از طرف مدیر، آن را امضا و به کارمندان ابلاغ می‌کند. اگر خود مدیر هم بود این دستورات را صادر می‌کرد؛ لذا سخن مدیر هم هست.

ر) مدیر در مسافرت است و منشی شخصاً دستوراتی را امضا و به کارمندان ابلاغ می‌کند اما خودش آنها را قبول ندارد ولی مدیر آنها را قبول دارد. در این‌حالت، این دستورات، سخن مدیر هم محسوب می‌شود. در تمام حالت‌ها، سخنان و دستورات، دارای دو عامل هستند.

از سوی دیگر مطابق نظریه‌ی افعال‌گفتاری، فعل کلام عبارت است از سه عمل: الف) بیان؛ ب) فعل در - بیانی (مضمون در سخن)؛ ج) فعل با - بیانی. علاوه‌براین که فاعل کلام دوعاملی است، فعل نیز دارای چندین عمل است که هر یک از آنها می‌تواند در غیاب عمل دیگر محقق شود؛ گاهی فعل بیانی وجود دارد اما فعل در - بیانی محقق نشده است زیرا قصد مبهم و نامشخص است. گاهی هم، بدون تحقق و ادای فعل بیانی، فعل در - بیانی محقق شده است. فعل بیانی از سنخ جمله و مبتنی بر مواضعه‌ی زبان است. فعل در - بیانی هم قصدمند است و زمانی معنا دارد که اراده‌ی گوینده‌ی اشاره‌کننده در آن باشد و مخاطب آن، هم معنای آن را بفهمد (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۹۳) و هم منظور (کاربرد) آن را. در کلام ممکن است که کسی معنا را بفهمد اما منظور را نفهمد؛ لذا کلام به‌تمامی منعقد نشده است. مثلاً مادر به دخترش بگوید گوشه‌ی من را بهم می‌دهی؟ ممکن است دختر معنای کلام مادر را بفهمد ولی منظور را که فعل در - بیانی (امری یا خواهشی در قالب استفهام)، نفهمد. در این‌حالت، جواب می‌دهد که نه نمی‌دهم. بنابراین علاوه بر دوعاملی بودن فاعل کلام، خود فعل نیز چندعملی است.

معتزله کلام را با قدرت الهی مرتبط می‌دانند؛ خداوند فاعل کلام و قادر است و بدون ابزار و اندام صوتی، آن را در محلی ایجاد کند (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۵۳). از طرف دیگر آن را مرتبط با علم الهی می‌دانند یعنی وقتی خداوند در قرآن می‌فرماید سمیع است، بدین معنی است

که به مسموعات علم دارد (عبدالجبار، ۱۴۱۶، ص ۱۶۷).

سخن گفتن انسان مشمول قواعد اخلاقی است که بدون آن، سخن گفتن، ممکن نیست؛ نهاد اخلاق، شرط امکان سخن گفتن است. اولین شرط سخن گفتن این است که گوینده کلام، صادق باشد. مطابق با نظریه افعال گفتاری و انواع فعل در - بیانی، صداقت گونه‌های مختلفی دارد. صداقت اخباری؛ قصد اخبار از واقعیت، صداقت التزامی و عمل به التزام و وعده، صداقت تحریکی؛ قصد جدی داشتن نه شوخی، صداقت ایجاد؛ تسمیه چیزی که دیگران هم استعمال کنند، و صداقت وصف‌الحالی؛ به قصد تمسخر نباشد. به همین سان و بر مبنای این که کلام الهی از جنس کلام بشر است و با شاهد قیاس می‌شود خداوند نیز مشمول این قواعد اخلاقی است. از نظر معتزله خداوند فعل قبیح انجام نمی‌دهد (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۱۸۳)، حکم ما لایطاق نمی‌کند، امر به مفسده نمی‌کند و اگر انسان را به امور مشقت‌آمیز امر کند باید مطابق عدل به او عوض بدهد (عبدالجبار، ۱۴۱۶، ص ۵۰۰). وعده وعید الهی و تعلق ثواب به افعال حسن و عقاب به افعال قبیح انسان بر خداوند واجب است (عبدالجبار، ۱۴۱۶، ص ۶۳۸).

تبعیت خداوند از اخلاق محذوراتی دارد؛ زیرا خداوند در ذات خود، در صفات خود، در افعال خود و در نسبت‌های خود، مستقل و بی‌نیاز از غیر است. اما مطابق تلقی معتزله و تحلیل آنان خداوند در ذات خود، بی‌نیاز از غیر است اما در صفات و افعال و نسبت‌ها نیازمند غیر است و این نیازمندی نه نیازمندی خداوند که نیازمندی و نقص انسان است. معتزله صفات ذات را حادث و مخلوق می‌دانند که اقوال و نام‌ها و اوصاف هستند و از طرف انسان به خداوند نسبت داده می‌شوند و خداوند از زبان انسان و به زبان انسان خود را توصیف می‌کند (عبدالجبار، ۱۹۶۶، ص ۸۳-۸۴). افعال الهی نیز در نسبت با مخلوقات و انسان محقق می‌شوند. در این میان، می‌توان صفت خالقیت و رازقیت را در نسبت خدا با ماسوی و انسان دانست نه نفسی و بالذات. از طرف دیگر، قواعد اخلاقی نزد معتزله مستقل و ذاتی‌اند و انسان با عقل مستقل و مقدم بر وحی می‌تواند آن را بشناسد و وحی الهی نیز برای تأیید و تأکید بر عقل آمده است (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۴، ص ۱۷۴-۱۷۵). معتزله به صراحت بیان می‌کنند که خداوند اصلاً نمی‌تواند فعل قبیح انجام دهد و یا می‌تواند انجام دهد اما انجام نمی‌دهد و نباید انجام دهد (شهرستانی، ۱۹۹۳، ج ۱، ص ۶۸).

با قصدمندی و فعل گفتاری دانستن کلام الهی، گزاره‌های قرآن گرچه به لحاظ دستوری و

گرامری عموماً اخباری هستند، اما به لحاظ معنایی، از انواع دیگر افعال در - بیانی التزامی، انشائی هستند. گاهی انشاء در لباس اخبار و اخبار در لباس انشاء بیان شده است. بنابراین هم هرمنوتیک معتزله و هم نظریه افعال گفتاری، تأکید را بر سمانتیک می‌دانند؛ از همین روست که نزد معتزله گرچه کلام الهی امری زبان‌مند است اما نیاز است از زبان (دستور) و متن عبور کنیم و به قصد مؤلف توجه کنیم و معنا، حاصل هم‌کنشی و تعامل زبان با قصد مؤلف است. بنابراین دیگر مسئله ما صدق و کذب گزاره‌های قرآن نیست بلکه کارکردها و مقاصد دیگر اهمیت دارند. در قرآن خداوند خود را خالق هفت آسمان می‌داند؛ مطابق نظر فوق، خداوند قصد ندارد تعداد طبقات آسمان را بیان کند بلکه مطابق آنچه اعتقاد اعراب بود می‌خواهد بگوید که خداوند خالق است نه کس دیگری.

کلام لفظی به‌عنوان صفت فعل خداوند به ارتباط دوطرفه خداوند با موجودات عالم (انسان) اشاره دارد که عالم امر در نسبت با عالم خلق است. کلام الهی هم از جهت صدور لفظ و هم از جهت صدور قصد، امری حادث و مخلوق است که تنها با ایمان عقلانی و عقل مستقل و مقدم بر وحی است که فهمیده می‌شود. از نظر معتزله ایمان نمی‌تواند از درون خود تکوین یابد بلکه مستلزم تلاش و شناخت عقلی و اکتسابی انسان از خداوند است (عبدالجبار، ۱۴۱۶، ص ۵۲). فهم عقلانی ایمان ما را به رابطه کلام با تاریخ رهنمون می‌کند که در زیر بیان می‌کنیم.

ه) کلام الهی و تاریخ‌مندی

تاریخ‌مند بودن کلام الهی نزد معتزله گرچه در ابتدا به حدوث و مخلوق بودن آن برمی‌گردد اما از سه جهت قابل بیان است.

الف) به لحاظ فلسفی و هستی‌شناختی کلام الهی، امری است که نه صفت ذات بلکه صفت فعل خداوند است. هر دوی صفات ذات و فعل نزد معتزله، حادث و مخلوق هستند. کلام الهی، مسبوق به عدم است و سابق بر وجود، دارای سابقه عدمی است.

ب) به لحاظ کلامی و دینی، معتزله هم با دلایل عقلانی و هم شواهد منصوص در قرآن، نشان می‌دهند که کلام الهی امر حادث، مخلوق و جدیدی است که دارای تاریخ و سابقه است و سابقه و تاریخ آن به این برمی‌گردد که خداوند انسان را خلق کرد و از طریق ارسال رسل، انسان را مخاطب قرار داد و کلام را برای وی نازل کرد.

ج) به لحاظ زبان‌شناختی معتزله باور دارند که کلام از جنس صوت و کلام بشر است و مطابق با زبان قراردادی انسانی نازل شده است. زبان انسان مقدم بر کلام الهی وجود داشت (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۱۸۲) و خداوند از همین زبان انسانی استفاده کرد. زبان نزد معتزله مواضعه انسانی است که مستلزم اشاره حسی، اندام و سیستم صوتی است. خداوند جسمانی نیست و نمی‌تواند وضع زبان کند بلکه مطابق وضع انسانی زبان عمل می‌کند. معتزله صفات و اسماء الهی را اموری حادث و مخلوق می‌دانند که دارای وضع زبانی هستند نه حقایقی وجودی. چون وضع زبانی از سوی انسان صورت گرفته است، خداوند زبان انسان را به کار گرفت و از زبان انسان سخن گفته و خود را وصف کرده و نامیده است و در مواردی نیز زبان را تغییر وضع داده است (بصری، ۱۹۶۴، ص ۲۳). همچنین معتزله معرفت دینی را امری انسانی و تاریخمند می‌دانند که مقدم بر وحی و سمع و مستقل از آن به شناخت خدا و صفات و حالات و مقاصد او تعلق می‌گیرد؛ بنابراین هم کلام الهی امری تاریخمند است، هم فهم کلام الهی (معرفت دینی) و هم ابزار فهم کلام الهی (زبان و عقل) از سنخ خود کلام الهی و تاریخمند هستند که انسان در هریک از آنان به نحو بارزی اثرگذار است.

۱. تاریخمندی از لحاظ هستی‌شناختی و فلسفی

متکلمین برای اثبات خداوند از راه جهان طبیعت وارد شده و برهان جهان‌شناختی خود را صورت‌بندی کردند که حول محور حدوث می‌چرخد. به‌باور آنان، جهان را حوادث پر کرده است؛ این حوادث دائماً در حال تغییرند و در ایجاد و احداث خود، نیازمند محدث هستند (عبدالجبار، ۱۴۱۶، ص ۹۵). خداوند موجودی قدیم است که جهان هستی، فعل و مخلوق او است. خداوند هم دارای اوصاف ذات و هم دارای فعل است. نزد معتزله تنها ذات خداوند قدیم است و صفات ذات (اوصاف) و صفات فعل هر دو حادث و مخلوق هستند. کلام یکی از صفات فعل الهی است که مخلوق است. این بدین معنی است که اوصاف ذات به صفات و فعل سرایت نکرده و تعمیم نمی‌یابد. کلام الهی به‌عنوان فعل الهی، امری حادث است که زمانی نبوده و بعداً خلق و حادث شده است و امری تاریخمند است.

۲. تاریخ‌مندی از جهت کلامی

آموزه کلام مخلوق و حادث از ابتدای شکل‌گیری جریان معتزله و توسط جهمیه و قدریه مطرح شد و معتزله بعدها آن را صورت‌بندی کردند؛ بنابراین بخشی از اعتقادات آنان بود. مطابق این آموزه، قرآن از طریق فرشته وحی بر پیامبر نازل شد (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۳) و حادث و مخلوق بود. خداوند از ازل متکلم نبود و کلام وجود نداشت، بلکه در زمان خاصی خداوند اراده به خلق کلام کرد. در مقابل، اهل حدیث قرآن را کلام الهی و غیرمخلوق و قدیم دانستند. این منازعه دینی، در دوره مأمون به اوج رسید و تبدیل به جدال سیاسی حکومت با مخالفان شد. مأمون بنا به اعتقادات معتزلی که داشت قول به قدم قرآن را الحاد می‌دانست.

اشاعره کلام نفسی را صفت ذات الهی، قدیم و غیرمخلوق می‌دانستند که با اراده ذاتی الهی در ارتباط است و خداوند از ازل هم متکلم بود، هم اراده داشت (باقلانی، ۱۹۵۰، ص ۲۳). نزد معتزله نیز کلام لفظی با اراده الهی مرتبط است و خود اراده هم، صفت فعل است (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۱۱۳). اراده الهی خداوند ازلی نیست؛ کلام او هم ازلی نیست؛ بلکه هر دو از سنخ فعل هستند. اشاعره با استناد به آیه «کن فیکون» (نحل، ۴۰)، فعل خلقت را با کلام الهی که صفت ذات است بیان می‌کنند اما به‌باور معتزله کلام، فعل گفتاری خداوند است که با بیان آن، افعال دیگری انجام داده است که خلقت، یکی از آنهاست (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۲۰۸-۲۰۹).

معتزله سنخیتی میان کلام الهی با کلام بشر قائل هستند و قیاس غائب به شاهد می‌کنند (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۵۳) و این نگرش، در بادی نظر با نظام الهیاتی آنان که تنزیهی است منافات دارد؛ زیرا وجود سنخیت و مشابهت میان کلام الهی با کلام انسانی، عین باور به الهیات تشبیهی است. گرچه معتزله با قول به این‌که کلام الهی از موجودی قدیم و غیرمخلوق و کلام انسانی از موجودی مخلوق و حادث صادر شده است سعی کرده‌اند در دام الهیات تشبیهی نیفتند و با تفکیک مجاز از حقیقت و تأویل صفات دال بر تشبیه، تا حدودی بر این مسئله فائق آمدند، اما به‌باور نگارنده این تفکیک‌ها نمی‌تواند تناقض الهیات تشبیهی آنان را برطرف کند و راه‌حل را باید جای دیگری جست. تفکیک صفات از جهت هستی‌شناختی و معناشناختی راه‌حل بهتری برای این دشواره است، بدین معنی که صفات الهی، واقعیاتی هستی‌شناختی نیستند، بلکه از سنخ اوصاف و اقوال انسانی‌اند که انسان به خدا اسناد می‌دهد.

معتزله برای اثبات مخلوق و حادث بودن کلام الهی دلایل زیادی از عقل و سمع بیان می‌کنند.

۱-۲. دلایل عقلی:

- ۱- کلام، قابلیت بقا ندارد، درحالی‌که موجود قدیم، واجب‌الوجود و خودبه‌خود باقی است (ملاحمی، ۱۳۸۶، ص ۱۸۰).
- ۲- اگر قرآن قدیم باشد، همانند خداوند معبود خواهد بود؛ زیرا قدیم، صفات نفس است و اشتراک در یکی از صفات نفس، موجب تماثل است (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۱۱۰).
- ۳- ماهیت کلام، حروف متوالی است و کلامات قرآن با تقدم و تأخر آمده‌اند و شامل سوره‌هایی جدا از هم و آیه‌هایی مجزاست و آغاز، پایان، نصف، دارد (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۴۳).
- ۴- اگر قرآن، قدیم و خداوند از ازل، متکلم باشد، لازم می‌آید خداوند ناقص باشد؛ زیرا در ازل، به‌غیر از خداوند، موجودی وجود نداشت که از نزول کلام منتفع شود و خداوند هم نقصی ندارد که بخواهد از چیزی نفع ببرد (ملاحمی، ۱۳۸۶، ص ۱۸۰-۱۸۱).
۵. شرط اعجاز قرآن این است که بعد از ادعای نبوت محقق شود و به مدعی نبوت اختصاص داشته باشد، درحالی‌که موجود قدیم به کسی اختصاص ندارد (جشمی، ۱۴۱۵، ص ۱۰۰).

۲-۲. دلایل نقلی

- ۱- قرآن آیاتش را به اوصافی، مانند محکم، مفصل، عربی، ناسخ، منسوخ و حدیث توصیف کرده است و این اوصاف از صفات افعال است که حادث‌اند نه قدیم (ملاحمی، ۱۳۸۶، ص ۱۸۱).
- ۲- طبق آیه: «مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُّحَدَّثٌ» (انبیاء، ۲)، «ذکر» حادث است و طبق آیه: «أَنَا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (حجر، ۹)، ذکر همان قرآن است. علاوه بر این، چیزی که نازل شده، حادث است. همچنین خداوند بر حفظ قرآن تأکید کرده است، و اگر قدیم باشد، نیاز نیست که حافظ آن را حفظ کند (عبدالجبار، ۱۳۸۰، ص ۵۳۱-۵۳۳).

۳. تاریخ‌مندی از جهت زبانی

نظریه کلام مخلوق و حادث نزد معتزله ارتباط وثیقی با نظریه زبانی آنان دارد که دو گونه می‌تواند باشد: الف) ابتدای نظریه کلامی بر نظریه زبانی؛ ب) ابتدای نظریه زبانی بر نظریه کلامی آنان.^۱ از آنجا که معتزله عقل را مقدم بر وحی می‌دانند که مستقل از وحی، باید خداوند را اثبات و صفات و حالات و افعال الهی را به نحو عقلانی شناخت؛ سپس سراغ کلام الهی رفت، همچنین کلام الهی هم، زمانی معنادار است که به لحاظ زبانی مبتنی بر موضعه انسانی باشد؛ زیرا خداوند نمی‌تواند وضع اولیه زبان بکند و به لحاظ هرمنوتیکی نیز باید قصد مؤلف و گوینده را قبل از ورود به متن فهمید؛ بنابراین نظریه کلام مخلوق و حادث گرچه دارای شواهد و قرائن قرآنی هم است، مبتنی بر نظریه زبان‌شناسی آنان قرار دارد. مطابق این نظریه، وضع اولیه زبان، نیازمند ابزار و سیستم صوتی و اندام‌های خاصی و مستلزم اشاره حسی است؛ لذا خداوند نمی‌تواند آن را انجام دهد، بلکه خداوند مبتنی بر موضعه انسانی زبان، کلام را نازل کرده است (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۹۲). انسان قبل از کلام الهی با این موضعه آشنا است و نمی‌توان گفت به هنگام نزول کلام الهی و به اضطرار، معنا و زبان را فهمیده است (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۱۸۲؛ عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۵، ص ۱۶۴). برای این که کلام الهی نازل شود نیازمند این است که زبان قراردادی و وضعی، مقدم بر آن وجود داشته باشد و علم به قصد و مراد الهی نیز وجود داشته باشد که عقل انسان بشناسد (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۱۸۲). خبر از آن جهت به مخبر عنه دلالت دارد که با آن، اخبار قصد شده باشد و نیز ما از صفات خبردهنده آگاهیم (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۱۵، ص ۱۶۳ و ۱۶۶). نظریه موضعه نگاه عقلانی به زبان دارد که در آن، رابطه اسم و مسمی، ضروری، طبیعی و پیشینی نیست، بلکه این رابطه، قراردادی، اختیاری و تابع قصد و نیاز انسان است (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۵، ص ۱۶۹). به همین دلیل در اصول فقه، معتزله قائل به نقل معنا هستند (عبدالجبار، ۱۴۱۶، ص ۷۱۰) و چون تسمیه، امری قصدی و قراردادی است رابطه لفظ و معنا، اسم و مسمی، یا ارتباط و مشابهت معنای اولیه (حقیقی) با معنای ثانویه (مجازی) نیازمند وجود علاقه و ارتباط نیست (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۲۰).

۱. ادريس مقبول در کتاب سبويه معتزلياً؛ حفریات فی متافيزيقا النحو العربی، این نگرش را بررسی کرده است.

چون زبان قرارداد انسانی است، خداوند در مواردی برای بیان مراد خود، دست به نقل زده است (باقلانی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۳۸۸). نقش اصلی انسان در زبان، تسمیه و نام‌گذاری است که عبارت است از پیوند معنا با الفاظ. لذا تسمیه، امری انسانی است نه الهی و اسما و صفات الهی را انسان به خداوند اسناد می‌دهد؛ از این رو، معتزله در نظریه صفات، قائل به توفیقی و عقلانی بودن هستند (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۵، ص ۱۷۹-۲۳۳) که انسان و عقل انسانی می‌تواند صفات را به خداوند نسبت دهد و خود این امر نشان می‌دهد که اسما و صفات، وجود هستی‌شناختی ندارند و اوصاف زبانی هستند. زبان نه تنها کارکرد بازنمایی جهان واقع را دارد بلکه علاوه بر آن، بخشی از واقعیت را نیز می‌سازد که واقعیات نهادی نام دارند. شناخت ما از جهان، تابع قرارداد و تصورات زبانی ما از جهان است و با تغییر این قرارداد و تصورات، شناخت ما نیز دستخوش تغییر می‌شود.

کلام الهی، زبان بنیاد است که تحقق آن مستلزم وجود مخاطب انسانی است؛ بنابراین بعد از خلقت انسان است که حادث و مخلوق شده است (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۱۷، ص ۲۰). معنای لفظ و متن، تابع قواعد و قراردادهای زبانی انسان است. وحی به ساختارها و چهارچوب زبانی انسان مقید شده و آن چیزی را بیان می‌کند که زبان انسان توانایی بیان آن را دارد و محتوای آن همان است که عقل بشر به آن راه دارد؛ بنابراین در مواجهه با فهم و تفسیر متن، معتزله اقدام به تأویل حداکثری می‌کنند. رابطه معناداری میان قول به حادث و مخلوق بودن کلام الهی با تأویل‌گرایی وجود دارد. حنا بله که حتی حرف و جلد قرآن را نیز قدیم و غیرمخلوق می‌پندارند به هیچ وجه تأویل را بر نمی‌تابد.

کلام لفظی دارای نظم و ترتیب است، تقدیم و تأخیر در آن وجود دارد، مختلف و تغییرپذیر است (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۶۳). اگر کلام لفظی را به مثابه دین در نظر بگیریم کما این که اساس دین هم است، فهم ما از دین و معرفت دینی، معرفت واحد و یکسانی نخواهد بود. معتزله با قول به این نظریه، در فهم دین اختلاف بسیاری دارند و اختلافشان بیشتر از اشتراک است، برعکس، اشاعره و اهل حدیث که در عین داشتن اختلاف با یکدیگر در فهم و تفسیر معنای متن و معرفت دینی، اشتراکاتشان بیش از اختلاف است. قول به نظریه حادث بودن کلام الهی با نظریه تحدیث و نوسازی فهم دین نیز می‌تواند در ارتباط باشد و در گفتمان معتزله فهم دین همیشه به معنای فهمی متفاوت و نو از متن است و آنان در پی بازگشت به فهم قدما و اولیه

از متن نیستند و نقل قول و ارجاعاتشان به قدمای خود و بیشتر برای ذکر روند تاریخی و نقد نظریه آنان است، نه تأیید و تکرار نظریات آنان. بنابراین هم در خود دین و کلام الهی و هم در فهم دین و معرفت دینی رگه‌های قوی از تاریخمندی را می‌توان یافت که نشان می‌دهد بین وحی و جهان، عالم الوهی با عالم واقع (جهان، انسان و تاریخ) رابطه معنادار و آشکاری وجود دارد. کلام الهی در جهان اثرگذاری واقعی دارد و خداوند با فعل گفتاری خود در جهان حضور دارد نه این‌که مدام به‌طور مستقیم در کار تغییر جهان باشد. جهان با سازوکارهای طبیعی و علل و معلولی کار می‌کند و خداوند از طریق کلام در جهان کنش‌گری می‌کند و فعلیت دارد (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۵۷). خلقت به‌عنوان فعل الهی، امری مربوط به گذشته نیست بلکه آن را در زندگی هر روزه انسان می‌توان به‌طور غیرمستقیم یافت. دخالت مستقیم خداوند (علیت خاص) در عالم طبیعت، دشواره‌های زیادی به دنبال دارد. نزد معتزله عالم هستی با قوانین علیت عمل می‌کند. همچنین انسان علت حقیقی اعمال خود است (عبدالجبار، ۱۴۱۶، ص ۳۲۳)؛ بنابراین دخالت خداوند در جهان نه به‌طور مستقیم بلکه از طریق انسان و عوامل طبیعی صورت می‌گیرد. همچنین چون کلام الهی صفت فعل خداوند و حادث است همچنین اصالتاً و بالذات امری زبانی است، لذا فعل الهی از طریق کلام اعمال می‌شود (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۲۰۸-۲۰۹) که وحی مطابق زبان بشری نازل شده است و حاوی احکام، گزاره‌های اخلاقی و اعتقادی است. به همین دلیل نزد معتزله می‌بینیم امر و نهی الهی حادث و زبانی است (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۹۴) و چون امر زبانی بر اساس زمان و مکان و قواعد اجتماعی امکان تغییر را دارد؛ لذا انسان‌ها توانایی تغییر یا تعدیل در آن را متناسب با زمان و مکان و اقتضائات خاصی دارند. فهم کلام الهی از ناحیه زبان، به‌دو صورت تغییر می‌کند:

الف) مبتنی بر بستر و بافت پیام (وضعیت اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی) ممکن است که گیرندگان پیام الهی، محتوای آن را متفاوت بفهمند. انسان مقید و محدود به بافت فرهنگی و شناختی است و این محدودیت انسانی در دریافت و فهم کلام الهی تأثیرگذار است.

ب) زبان و نشانه‌های زبان‌شناختی نیز امری تاریخمند، انسانی و وابسته به ساختار و بافت فرهنگی اجتماعی انسان‌اند؛ بنابراین کلام الهی با تأثیرپذیری از زبان محمل پیام، مقید به زبان می‌شود. در واقع، زبان، جهان‌بینی و زیست‌جهان فرهنگی انسان است و شناخت انسانی را در زبان می‌توان یافت؛ لذا گرچه کلام الهی امری متعالی است اما لاجرم در این زبان انسانی ریخته

می‌شود و محدودیت‌های آن بر کلام الهی نیز تحمیل می‌شود تا به فهم انسان دربیاید. بنابراین، کلام الهی هم امری زبانمند و هم امری زمانمند است؛ وجود زبان در وجود وحی اثرگذار بوده است و وحی هم با تغییر وضع، و تغییر معنا بر زبان تأثیر گذاشته است. زبان یکی از مؤلفه‌های مهم تاریخمندی کلام الهی محسوب می‌شود. کلام الهی چون خودش امری حادث و مخلوق است، روش و ابزار فهم آن هم که زبان باشد، حادث، مخلوق و تاریخمند است. از طرف دیگر زمان نیز بر کلام الهی تأثیرگذار بوده است. از همین رو معتزله نزول قرآن را تدریجی و تاریخی می‌دانند نه دفعی و یکباره (جشمی، ۱۴۲۹، ص ۱۶۹). قرآن در طول بیست و سه سال بر پیامبر اکرم نازل شد و به مناسبت‌های مختلف و با شأن نزول‌های متفاوت و به مقتضای زمان نازل شده است. بنابراین مطابق رویکرد و نظریه معتزله به کلام الهی، ارتباط وحی با عالم واقع از جهات مختلفی و به صورت برجسته‌ای برقرار است و کلام الهی قبل از این که مجموعه‌ای از آموزه‌های نازل شده از سوی خداوند محسوب شود، واقعیتی حادث و تاریخمند از سوی خداوند است. صفات الهی نزد معتزله اموری حادث و تاریخمندند که نشان‌گر تصور و شناخت انسان از خداوند است که به زبان درآمده است و زبان می‌تواند از لایه‌های عمیق‌تر خداوند نیز شناخت به دست بدهد. خداوند از طریق زبان، درون انسان را تغییر می‌دهد و حالات مختلف را در آن ایجاد می‌کند. بنابراین کلام الهی نیز امری تاریخمند و فهم آن هم، امری تاریخمند است که از طریق عقل می‌توان آن را فهمید. در واقع، تاریخمندی یکی از ویژگی‌های هستی‌شناختی فهم متن دینی است. از این رو دانش کلام و تفسیر، معرفتی تاریخی، انضمامی و این‌جهانی تلقی می‌شوند. نزد معتزله ایمان نیز امری تاریخی، اکتسابی، عقلانی و معرفت‌شناختی است که درون خود، عمل را نیز دربر دارد؛ لذا ایمان از بیرون از قلمرو ایمان و به همراهی عمل است (عبدالجبار، ۱۴۱۶، ص ۷۰۸) که شناخته می‌شود که نشان‌گر تاریخمندی آن است.

و) کلام لفظی و سازوکار تبدیل

مطابق رویکرد ارسطویی، کلیات، موجوداتی مفارق و مجرد از ماده نیستند که در عالم مثل وجود داشته باشند بلکه در ضمن موجودات جزئی این عالم وجود دارند. کلام الهی نیز امری نفسی و قدیم و غیرمخلوق در لوح محفوظ نیست که با وحی شدن و نزول بر پیامبر به لفظ تبدیل و جامعه زبان بر آن پوشانده شده باشد، بلکه از آغاز به صورت لفظ و صوت خلق شده است.

برخی معتزلیان کلام الهی را امری حادث شده و خلق شده در لوح محفوظ و برخی محل خلق آن را هوا می‌دانند. فارغ از محل خلق کلام الهی، چون به صورت صوت و لفظ خلق شده است، نیازمند تبیین مکانیسم تبدیل نیست و از این نظر، معتزله با دشواره نحوه تبدیل معنای نفسی به کلام لفظی روبه‌رو نیستند. همچنین کلام از سنخ فعل است نه معنا که نیاز به تبدیل به لفظ باشد. دشواره معتزله در این نظریه، نحوه سخن گفتن خداوند است که با فاعل دانستن متکلم و قدرت بر ایجاد آن به جای قیام کلام به ذات او، آن را تبیین کرده‌اند. از آنجا که خداوند به دلیل غیر جسمانی بودن نمی‌تواند سخن بگوید، کلام لفظی را با اصوات مشخص در محلی خلق کرده است. در اینجا چندین فرضیه می‌توان بیان کرد که کلام الهی مخلوق چگونه بر پیامبر نازل شده است. یک حالت این است که کلام الهی در لوح محفوظ خلق شده باشد و جبرئیل آن را به پیامبر رسانده باشد. حالت دیگر، کلام الهی در هوا خلق شده باشد و جبرئیل یا پیامبر این اصوات و الفاظ را شنیده باشد. علاوه بر این، شواهد و دلایلی در آثار معتزله نیز وجود دارند که کلام الهی را امری بشری می‌دانند. اولاً کلام الهی، فعل است و از لحاظ فاعلیت، چندعاملی است؛ لفظ آن از پیامبر است «إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ» (تکویر، ۱۹) و قصد آن از خداوند (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۲۰۷). همچنین فعلی است که از چندین عمل مختلف تشکیل شده است. فعل بیانی، فعل در - بیانی و فعل با - بیانی. خداوند به جهت غیر جسمانی بودن نمی‌تواند فعل بیانی را تولید کند؛ بلکه قادر است آن را در محل، ایجاد کند (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۱، ص ۲۶)؛ بدین معنی که قدرت و توانایی خاصی را در محلی تعبیه و ایجاد کرده است که صوت و لفظ تولید کند (خیاط، د.ت، ص ۵۷) و این تولید صوت و لفظ در محل، قصدمند است و این قصدمندی الهی است که کلام را به او منتسب می‌کند. بنابراین وقتی معتزله قرآن و کلام الهی را مخلوق و حادث می‌دانند و آن را حقیقتاً فعل خداوند می‌دانند مرادشان قصدمندی کلام است نه تلفظ و صدور صوت که امری است تابع محل.

ز) کلام لفظی و استقلال دین

در مطالعات دین‌پژوهی به تأثیر از فلسفه هگل، ادیان را دارای گوهر مشترکی می‌دانند که دین بودن ادیان به وجود این عناصر گوهری است (ملکیان، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۱۴۹). طبق این نگرش، گوهر دین، امری فراتاریخی، مقدس و الوهی است و سایر بخش‌های دین، اموری تاریخی و در

معرض تغییر و تحول هستند. در مقابل، بر اساس نظریه بازی‌های زبانی ویتگنشتاین، ادیان گوهر و آموزه مشترکی ندارند بلکه اشتراکشان صرفاً شباهت خانوادگی است. ادیان همانند بازی‌اند، همان‌گونه که بازی‌های مختلف دارای قواعد مختلف هستند و شباهت و اشتراک یک بازی با بازی‌های دیگر متفاوت از اشتراک و شباهت یک بازی دیگر با سایر بازی‌ها است، لذا اشتراکاتی میان بازی‌ها (ادیان) وجود ندارد.

اما رابطه ادیان با یکدیگر را می‌توان از خود اندیشه کلامی معتزله بیرون کشید و بر اساس مبانی آنان، نحوه ارتباط بین ادیان را صورتبندی کرد. معتزله ارتباط بین ادیان را به تصریح بیان نکرده‌اند و فقط به مطالعات تطبیقی بین ادیان پرداخته‌اند و هدف آنان از مطالعات تطبیقی بین ادیان (به‌ویژه مسیحیت و یهودیت) غالباً انتقادی است. معتزله کلام الهی را لفظی، حادث و مخلوق می‌دانند که به زبان خاصی نازل شده است؛ چون قرآن از ابتدا به زبان عربی، تورات به زبان عبری و انجیل به زبان سریانی حادث شده است، به‌لحاظ زبانی، این سه کلام متمایز و مستقل از یکدیگرند. هر بار و در هر دوره‌ای که خداوند اراده کرد، کلام مستقلی به زبان خاصی نازل شد. نزد معتزله، دین و اسلام یکی‌اند. براساس این آموزه، ادیان سه‌گانه یهودیت، مسیحیت و اسلام، یک دین واحد با سه صورت مختلف نیستند، بلکه هریک به‌تنهایی دین مستقلی هستند. البته استقلال ادیان، مانع از وجوه مشترک میان آنها نیست. مسئله این است ما یک کلام واحد نداریم که در هر دوره‌ای به‌صورتی تعبیر شده و در فرایندی تاریخی در امتداد هم نازل شده باشند و یک تحول خطی میان آنها برقرار باشد، بلکه در عین وجود اشتراک، به‌لحاظ ماهوی از یکدیگر مستقل هستند. کلام الهی امری حادث است و حدوث اساساً همشین تغییر و اختلاف است. کلام الهی دارای نظم و ترتیب و مشتمل بر امور مختلفی است. خدا با هر امتی با زبان خاص آن امت سخن گفته و متناسب با شرایط و وضعیت آن جامعه، آموزه‌ها، احکام و باورهای مختلفی را بیان کرده است؛ چون کلام، فعل خداوند است و بدون وجود مخاطب، خطاب امکان‌پذیر نیست لذا مخاطب کلام الهی در هر دوره‌ای، امت و جامعه خاصی است.

نتیجه‌گیری

رویکرد معتزله به کلام الهی مبتنی بر متافیزیک صفات نزد آنان است که امری حادث و مخلوق و زبانی‌اند، خداوند متکلم است و کلام، حادث و مخلوق خداوند است. معتزله از یک‌سو، کلام

را مخلوق مستقیم خداوند می‌دانند و از سوی دیگر، باور دارند که خداوند نمی‌تواند مستقیماً سخن بگوید؛ زیرا مستلزم جسمانیت است. همچنین به دلیل محذور جسمانیت، خداوند نمی‌تواند وضع اولیه زبان بکند، بلکه مبتنی بر وضع انسانی زبان، تکلم می‌کند. گرچه معتزله با تفکیک فاعلیت خداوند از قیام کلام به ذات او، و ایجاد کلام در محل، سعی کرده‌اند تعارض پیش‌گفته را رفع کنند، اما با وجود این، نمی‌توان کلام را مخلوق مستقیم خداوند دانست و تعارض همچنان باقی است؛ بنابراین می‌توان گفت که کلام مخلوق خداوند است و خداوند فاعل فعل کلام است، اما از آنجا که ماهیت آن صوتی و زبانی است و خداوند نمی‌تواند مستقیماً سخن بگوید، بلکه با قدرتی که دارد آن را در محلی ایجاد کرده است، پس منشأ صدور لفظ، خداوند نیست بلکه پیامبر است. در واقع، کلام فعلی است که دارای دو عامل است به جهت صدور لفظ، انسانی و به جهت صدور قصد، الهی است. از طرف دیگر، کلام، فعلی چندعملی است که مطابق نظریه افعال گفتاری حداقل از سه فعل بیانی و در - بیانی و با - بیانی تشکیل شده است. فعل بیانی، فعل خداوند نیست بلکه فعل در - بیانی، فعل خداوند است و فعل بیانی، از جانب پیامبر صادر شده است. بنابراین نگارنده باور دارد که کلام الهی مخلوق مستقیم خداوند است اما نه بدین معنی که منشأ صدور لفظ را خداوند بدانیم بلکه بدین معنی که منشأ صدور قصد، خداوند است و آنچه کلام را کلام می‌کند، منشأ صدور قصد است نه منشأ صدور لفظ؛ زیرا کلام کسی که خواب است یا سفیه است، یا کلام طوطی که فاقد قصد و اراده جدیه و استعمالیه است را نمی‌توان کلام محسوب کرد. به این ترتیب، با تفکیک منشأ صدور لفظ از منشأ صدور قصد و چندعاملی دانستن فاعل کلام و چندعملی دانستن فعل کلام، تعارض مذکور رفع می‌شود. معتزله در مخلوق مستقیم دانستن کلام الهی، مرادشان صدور قصد است که از طرف خداوند صادر شده است و در زبانی دانستن کلام، صدور لفظ است که از طرف پیامبر صادر شده است؛ چون کلام الهی از جنس کلام بشر است و بشر نیز قادر به تولید آن است و از همان ابتدا به صورت صوت و لفظ بیان شده است تبیین نحوه تبدیل معانی و قصد به الفاظ همانند مکانیسم‌های ذهنی و زبانی انسانی است. همچنین کلام الهی، فعلی است که از سه جهت فلسفی - هستی‌شناختی، کلامی و زبانی، تاریخمند است و چون در هر دوره‌ای به اقتضای شرایط و با اراده الهی حادث و مخلوق شده و متفاوت از سایر کلام‌ها است؛ لذا ادیان سه‌گانه یهودیت، مسیحیت و اسلام، هر یک دینی جدا و به لحاظ ماهوی، مستقل از یکدیگر هستند.

منابع و مأخذ

قرآن

۱. ابن حنبل، احمد (د.ت). کتاب السنه بیروت: داراحیاء القرآن العربی.
۲. اشعری، ابوالحسن (۱۳۹۷). الابانه عن اصول الدیانة. حققه: فوئیه حسین محمود، قاهره: دارالانصار.
۳. اشعری، ابوالحسن (۱۴۱۱). مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، تحقیق: محمد محی الدین عبدالحمید، بیروت: مکتبه العصریه.
۴. اشعری، ابوالحسن (۱۴۳۲). الابانه عن اصول الدیانة، حققه: ابو عبدالله العصیمی، ریاض: مدار المسلم للنشر.
۵. باقلانی، ابی بکر بن الطیب (۱۹۵۰). الانصاف فیما یجب الاعتقاد به ولا یجوز الجهل به، بتحقیق: السید عزت عطار الحسینی، بتعلیق: محمدزاهد الکوثری، مصر: مکتب نشر الثقافه الحدیثه.
۶. باقلانی، ابی بکر بن الطیب (۱۹۵۷). التمهید، تحقیق یوسف مکارثی الیسوعی، بیروت: المکتبه الشرقیه.
۷. بصری، ابی الحسین (۱۹۶۴). المعتمد فی اصول الفقه، اعنتی بتهدیه و تحقیقه: محمد حمیدالله بتعاون: محمد بکر و حسن حنفی، ج ۱، دمشق: المعهد العلمی الفرنسی للدراسات العربیه.
۸. بغدادی، عبدالقاهر (۲۰۱۰). الفرق بین الفرق، دراسه و تحقیق: مجدی فتحی السید، قاهره: دارالتوفیقیه للتراث.
۹. جشمی بیهقی، امام الحاکم (۱۴۱۵). رساله ابلیس الی اخوانه المناحیس، تحقیق حسین مدرسی، بیروت: دارالمنتخب العربی.
۱۰. جشمی بیهقی، امام الحاکم (۱۴۲۹). تحکیم العقول فی تصحیح الاصول، تحقیق: عبدالسلام بن عباس الوجیه، طبعه الثانيه، صنعاء: مؤسسه الامام زیدین علی الثقافیه.
۱۱. جعفرزاده کردکندی، مسعود؛ زکیانی، غلامرضا؛ داوری، فهیمه (۱۴۰۱). متافیزیک صفات در مدرسه دینی معتزله و اشاعره، پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت سابق)، سال بیستم، شماره دوم (پیاپی ۴۰)، صص ۲۳-۴۶.
۱۲. خیاط، عثمان (د.ت). الانتصار، دون مکان و دون طبع.
۱۳. شهرستانی، عبدالکریم (۱۴۳۰). نهاییه الاقدام فی علم الکلام، حرره و صححه: الفرید جیوم، طبعه الاولى، قاهره: مکتبه الثقافه الدینیه.
۱۴. شهرستانی، عبدالکریم (۱۹۹۳). الملل و النحل، تحقیق: امیرعلی منها و علی حسن فاعور، ج ۱، طبعه الثالثه، بیروت: دارالمعرفه.

۱۵. عبدالجبار، قاضی (۱۳۸۰ق). *المعنی فی ابواب التوحید و العدل*، د.م: مطبعه دارالکتب.
۱۶. عبدالجبار، قاضی (۱۴۰۸). *شرح الاصول الخمسه*، تحقیق و مقدمه: عبدالکریم عثمان، الطبعه الثانيه، قاهره: مطبعه وهبه.
۱۷. عبدالجبار، قاضی (۱۴۱۶). *شرح الاصول الخمسه*، تعلیق: الامام احمد بن الحسين بن ابی هاشم، حقه و قدمه: عبدالکریم عثمان، طبعه الثالثه، قاهره: مکتبه وهبه.
۱۸. عبدالجبار، قاضی (۱۹۶۰). *المعنی فی ابواب التوحید و العدل*، باشراف: طه حسین و ابراهیم مدکور، مصر: وزاره الثقافه و الارشاد القومي.
۱۹. عبدالجبار، قاضی (۱۹۶۶). *متشابه القرآن*، بتحقیق عدنان زرور، قاهره: دارالتراث.
۲۰. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰). *تاریخ فلسفه*، ترجمه: سیدجلال الدین مجتبیوی، ج ۱، چاپ چهارم، تهران: سروش علمی و فرهنگی.
۲۱. محمد، صبری عثمان (د.ت). *متافیزیکا عند المعتزله*، قاهره: دارالهدایه للطباعه و النشر و التوزیع.
۲۲. ملاحمی، محمود بن محمد (۱۳۸۶) *الفائتق فی اصول الدین*، تحقیق: ویلفرد مادلونگ و مارتین مکدرموت، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۲۳. ملکیان، مصطفی (۱۳۷۸). *تاریخ فلسفه غرب*، ج ۳، قم: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.

References

The Holy Quran

1. Abd al- Jabbar, Qadi (1966). *Mutashabih al-Quran*, researched by Adnan Zarzour, Cairo: Dar al-Torath (in Arabic).
2. Abd al-Jabbar, Qadi (1380 AH). *Al-Mughni fi Abwab al-Tawhid wa al-Adl*, No Publisher.: Dar al-Kutub Press (in Arabic).
3. Abd al-Jabbar, Qadi (1408 AH). *Sharh al-Usul al-Khamsa*, research and introduction: Abd al-Karim Othman, second edition, Cairo: Wehba Press (in Arabic).
4. Abd al-Jabbar, Qadi (1416 AH). *Sharh al-Usul al-Khamsa*, suspension: Imam Ahmad bin Al-Hussein bin Abi Hashem, Reaserch&Introduced: Abd al-Karim Othman, Thirth Editin, Cairo: Maktaba Wahba (in Arabic).
5. Abdul Jabbar, Qadi (1960). *Al-Mughni fi Abwab al-Tawhid wa al-Adl*, Supervisor: Taha Hossein and Ibrahim Madkur, Egypt: Ministry of Culture and Al-Arshad Al-Qoumi (in Arabic).
6. Al-Baqillani, Muhammad b.al-Tayyib(1950). *Al-Insaf fima yajib al-I'itiqad bihi wa La yujawwazu al-jahli bihi*, researched by: Al-Sayyid Izzat Attar al-Husseini, Commented by: Mohammad Zahid Al-Kawthari, Egypt, cario: Al-Thaqafa Al-Hadithah Publishing House (in Arabic).
7. Ash'ari, Abul Hasan (1411 AH) *Maghalat al-Islamieen va Ikhtilaf Al-Mosallin*, Research: Mohammad Muhyiddin Abd al-Hamid, Beirut: Maktaba al-Asriya (in Arabic).
8. Ash'ari, Abul Hasan (1432 AH). *Al-Ibanah A'n Usul Al-Diyanah*, Reaserch: Abu Abdallah al-A'simi, Riyadh: Madar al-Muslim publishing house (in Arabic).
9. Ash'ari, Abulhasan (2017). *Al-Ebaneh A'n Usul al-Diyanah*. Reaserch: Fouqieh Hossein Mahmoud, Cairo: Dar al-Ansar (in Arabic).
10. Baghalani, Abiyker bin al-Tayeb (1957). *Al-Tamhid*, Editted and published by: Alab Ratshard Yusof Makarathi al-yasoui'i, Beirut: Al-Maktaba Al-Sharqiya (in Arabic).
11. Baghdadi, Abd al- Qahir (2010). *Al-Fargh bayn Al-Firagh*, study and research: Majdi Fathi al-Sayyed, Cairo: Dar al-Tawfiqiyyah Leltrath (in Arabic).
12. Basri, Abi al-Hossein (1964). *Al-Mu'tamid fi Usul al-Fiqh*, attention to discipline and research: Muhammad Hamidullah in collaboration with: Muhammad Bakr and Hassan Hanafi, vol. 1, Damascus: Al-Ma'hed Al-Elami Al-Fransi for Arabic Studies (in Arabic).
13. Copleston, Frederick (2010). *History of Philosophy*, translation: Seyyed Jala al-Din Mojtavavi, vol. 1, 4th edition, Tehran: Soroush&Elami and Farhangi Publication (in Persian).
14. Ibn Hanbal, Ahmad (No Date). *Al-Sunan*, Beirut: Dar al-Ihiya al-Qur'an al-Arabi (in Arabic).
15. Jafarzadeh Kurdkandi, Maso'ud; Zakiani, Qholamreza; Davari, Fahime (1401 AD). *Metaphysics of Attributes in the Religious School of*

- Mu'tazilites and Ash'arites, 'Philosophy of Religion Research', 20th year, 2nd issue (40 series), pp. 23-46 (in Persian).
16. Jeshomi Beyhaqi, Imam al-Hakam (1415 AH). *Risalah Iblis ala-Ikhwanehi al-Manahis*, researched by Hossein Madrasi, Beirut: Dar al-Muntakhb al-Arabi (in Arabic).
 17. Jeshomi Beyhaqi, Imam al-Hakam (1429 AH). *Tahkim al-O'qool fi Tashih al-Usul*, Research: Abd al-Salam bin Abbas al-Awjiyyah, second edition, Sana'a: Imam Zayd bin Ali al-Thaqafiyyah Institute (in Arabic).
 18. Kayyat, Othman (No Date). *Al-Intisar*, No Place, No Publication (in Arabic).
 19. Malekian, Mustafa (1378 AD). *History of Western Philosophy*, Volume 3, Qom: The Office Collaborations Hawza&Universuty (in Persian).
 20. Melahmi, Mahmoud bin Mohammad (1386 AD) *Al-Faiq fi Usul al-Din*, Research: Wilfred Madelong and Martin McDermott, Tehran: Iranian Institute of Philosophy (in Arabic).
 21. Mohammad, Sabri Othman (No Date). *Metafizika I'ind al-Mu'tazilah*, Cairo: Dar al-Hidayeh for printing and publishing (in Arabic).
 22. Shahrastani, Abdul Karim (1430AH). *Nihaya al-Ighdam fi Ilm al-Kalam*, Edited by: Alfred Jiyoum, First Edition, Cairo: Maktaba al-Thaqaf al-Diniyeh (in Arabic).
 23. Shahrastani, Abdul Karim (1993). *Al-Milal and Al-Niahl*, Research: Amir Ali Menha and Ali Hassan Fao'ur, Vol. 1, Thirth Pub, Beirut: Dar al-Mariafa (in Arabic).