

# سنجش و سازش دیدگاه فخر رازی و آلوسی در مسئله کلام الهی\*

- ابراهیم نوری<sup>۱</sup>
- حسین خاکپور<sup>۲</sup>
- محمد بزرگزاده<sup>۳</sup>

## چکیده

تفسیر مفاتیح الغیب فخر رازی و روح المعانی آلوسی، از تفاسیر برجسته اهل سنت به شمار می‌روند. برخی پژوهشگران، تفسیر روح المعانی آلوسی را نسخه دوم تفسیر کبیر فخر رازی - به ویژه در مسائل کلامی - دانسته‌اند. پژوهش حاضر به روش توصیفی - تحلیلی و با رویکرد تطبیقی، مسئله «کلام الهی» را از دیدگاه این دو اندیشمند ارزیابی نموده و دریافته است که هر دو مفسر، خداوند را متکلم، و کلام را دو نوع می‌دانند و علی‌رغم اشتراک در مبانی کلامی، تفاوت‌هایی در فهم و روش دارند. فخر رازی از دلایل عقلی در اثبات یا توجیه

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۴/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۲۲.

۱. دانشیار دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه سیستان و بلوچستان (نویسنده مسئول)  
([enoori@theo.usb.ac.ir](mailto:enoori@theo.usb.ac.ir))

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه سیستان و بلوچستان ([dr.khakhpour@theo.usb.ac.ir](mailto:dr.khakhpour@theo.usb.ac.ir))

۳. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه سیستان و بلوچستان ([benuri1234@gmail.com](mailto:benuri1234@gmail.com))

مدعیاتش بهره می‌گیرد؛ ولی آلوسی بیشتر سلوک علمای سلف را ترجیح می‌دهد. رازی «کلام» را دو گونه می‌داند: لفظی، که مرکب از حروف و اصوات و حادث است، و نفسی، که قائم به ذات الهی و قدیم است. آلوسی معنای مصدری کلام را سخن گفتن و حاصل آن را سخن معنا نموده است. وی معنای دوم را حقیقی دانسته و آن را به دو نوع لفظی و نفسی تقسیم کرده و هر دو را قدیم می‌داند. از نگاه آلوسی، کلام لفظی، تجلی کلام نفسی و مجرد است که خداوند آن را در صورت‌های خیالی و حسی ظاهر نموده است.

**واژگان کلیدی:** تفسیر، کلام الهی، فخر رازی، آلوسی.

## ۱. مقدمه

یکی از پرمخاطره‌ترین مسائل در تاریخ اندیشه‌های کلامی، مسئله کلام خداوند است. متکلمان مسلمان، نخست تحت تأثیر آیات قرآن و احادیث پیامبر و آنگاه در مواجهه با اندیشه‌های مسیحی، مسئله صفات را ارائه داده‌اند. پس از آن بر مبنای تلقی‌های متفاوت از صفات الهی، اختلاف‌ها و مشاجره‌هایی درباره متکلم بودن خدا به وجود آمد. از جمله آیاتی که پیرامون آن بحث‌های فراوانی مطرح شده است، آیه «تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ» (بقره / ۲۵۳) می‌باشد. در مورد کاربرد واژه تکلم و کلام در قرآن کریم می‌توان گفت: این واژه در مواردی به صورت مصدر تکلم (سخن گفتن) به کار رفته است: «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» (نساء / ۱۶۴)؛ «و خدا با موسی آشکارا سخن گفت». از این گذشته، قرآن در سه موضع، تعبیر «کلام الله» و در یک موضع، عبارت «کلامی» را به کار برده است. در مواردی نیز شاهد تعبیرهایی همچون: «کلمة ربك» و «کلمة الله» هستیم. در برخی آیات، قرآن کریم از کلام لفظی و مسموع خداوند سخن گفته است: «فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِي الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (قصص / ۳۰)؛ «هنگامی که به سراغ آتش آمد، از کرانه راست درّه در آن سرزمین پُربرکت از میان یک درخت ندا داده شد که ای موسی! منم خداوند، پروردگار جهانیان!». این آیه حاکی از آن است که خداوند سبحان، موسی عَلَيْهِ السَّلَام را از طریق الفاظ مسموع مورد خطاب قرار داده، با او سخن گفت و از قرائن موجود در آیه و آیات پس از آن آشکار می‌شود که الفاظ مزبور

از سوی موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ شنیده می شده است (نصری و مرزبان، ۱۳۹۴: ۳۴).

در آیه‌ای دیگر، اقسام سه گانه سخن گفتن خداوند با آدمیان برشمرده شده است: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَائِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآيَاتِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ﴾ (شوری / ۵۱)؛ «و شایسته هیچ انسانی نیست که خدا با او سخن گوید، مگر از راه وحی یا از پشت حجاب یا رسولی می فرستد و به فرمان او آنچه را بخواهد وحی می کند؛ چرا که او بلند مقام و حکیم است».

افزون بر کلام لفظی، قرآن کریم مخلوقات خداوند را «کلمات» او می داند. گاه عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ را به عنوان «کلمه الله» معرفی می کند: ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ﴾ (نساء / ۱۷۱)؛ «مسیح عیسی بن مریم فقط فرستاده خدا و کلمه [و مخلوق] اوست که او را به مریم القا نمود و روحی [شایسته] از طرف او بود». گاهی نیز از همه مخلوقات و نعمت‌های خداوند به «کلمات» تعبیر می نماید: ﴿وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أُنْجُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾ (لقمان / ۲۷)؛ «و اگر همه درختان روی زمین قلم شود و دریا برای آن مرکب گردد و هفت دریاچه به آن افزوده شود، این‌ها همه تمام می شود، ولی کلمات خدا پایان نمی گیرد!». پس می توان گفت که قرآن کریم کلام الهی را هم در معنای کلام مسموع و هم در معنای خلق الهی (کلام فعلی) به کار برده است (رک: سبحانی، ۱۳۷۸: ۱۸۵/۲). بر این اساس، همه مسلمانان به پیروی از قرآن و سنت متفق هستند که یکی از صفات خداوند، متکلم بودن اوست؛ اما در اینکه حقیقت کلام الهی چیست، اختلاف دارند. بر این اساس، بررسی تطبیقی دیدگاه دو مفسر، از جمله روش‌های کارآمد در این حوزه است.

از میان تفاسیر کهن اهل سنت، تفسیر *مفاتیح الغیب* مشهور به تفسیر کبیر اثر فخر رازی به دلیل مهارتش در علوم مختلف، سرشار از مباحث کلامی، فلسفی، منطقی، فقهی، ادبی و... است و همین ویژگی آن را دایرةالمعارف گونه کرده است (سلمانی، ۱۳۸۲: ۷/۷۱۰). در این تفسیر می توان مجموعه نسبتاً کاملی از آرای کلامی اشاعره، معتزله، کزامیه و برخی فرقی دیگر را ملاحظه کرد و به یک دوره کامل از مباحث کلامی دست یافت (همان: ۷/۷۰۹). فخر رازی گرچه به هدف خود اشاره نکرده است، ولی در جای جای این تفسیر از مذهب کلامی ابوالحسن اشعری دفاع می کند (ذهبی،

۱۳۸۱: ۲۹۴/۱). پاكتنچى مى گوید: «مى توان آن را در تفسیرنگارى اشعری، قله محسوب کرد» (۱۳۸۷: ۷۱۴/۱۵).

تفسیر روح المعانی اثر شهاب‌الدین محمود آلوسی از مفسران قرن سیزدهم را نسخه دوم تفسیر کبیر گفته‌اند. معرفت می نویسد:

«تفسیر آلوسی، گسترده‌ترین تفسیری است که پس از تفسیر فخر رازی به شیوه کهن ظهور یافته است. بلکه می توان گفت: نسخه دوم تفسیر رازی است، ولی با اندکی تغییر - که چندان هم مهم نیست-؛ چون هر کسی تفسیر آلوسی را بخواند، درمی یابد که وی به طور کامل بر تفسیر رازی تکیه کرده و بر طبق گفته استاد عبدالحمید، منبع و مأخذ اول وی در تفسیر، همان تفسیر رازی بوده است» (۱۳۹۰: ۳۰۳/۲).

پژوهش حاضر در پی آن است که میزان تأثیرپذیری آلوسی در تفسیر روح المعانی از فخر رازی را در مسئله «کلام الهی» بررسی نماید.

پرسش‌ها:

- ۱- دیدگاه فخر رازی و آلوسی در باب کلام الهی چیست؟
- ۲- جهات اشتراک و افتراق آن‌ها کدام‌اند؟

فرضیات:

- ۱- از دیدگاه فخر رازی و آلوسی، کلام الهی صفت ذات و دو گونه است.
- ۲- تفاوت عمده رازی و آلوسی، در حادث یا قدیم بودن قسمی از کلام الهی است.

## ۲. پیشینه پژوهش

بررسی نگارندگان نشان می دهد که تا کنون پژوهشی مستقل که به بررسی تطبیقی «کلام الهی» از دیدگاه فخر رازی و آلوسی پرداخته باشد، مشاهده نگردید. اما نظر به اهمیت موضوع، کارهای زیادی در مورد کلام الهی انجام گرفته است که برای نمونه به چند مورد اشاره می شود: پژوهشی با عنوان «فخر رازی و میراث سینوی در مسئله کلام الهی» (صادقی رشتی، ۱۳۹۶)، دیدگاه ابن سینا و فخر رازی را در کلام الهی مقایسه نموده که بیشتر به وحی و چگونگی آن برای نفس پرداخته است. مقاله «تحلیل تطبیقی دیدگاه علامه طباطبایی و فخر رازی درباره تکلم الهی» (نصری و مرزبان، ۱۳۹۴) به تحلیل

تطبیقی دیدگاه علامه طباطبایی و فخر رازی درباره تکلم الهی پرداخته است. در مورد «کلام الهی» از دیدگاه دیگر اندیشمندان نیز پژوهش‌های زیر انجام گرفته است: «بررسی رویکرد کلامی اشاعره و معتزله به چیستی کلام الهی» (حاجی اسماعیلی، ۱۳۸۹)؛ «معناشناسی کلام الهی از منظر علامه طباطبایی» (کبیر و بلوکی، ۱۳۹۳)؛ «تیین فلسفی کلام الهی از نظرگاه ملاصدرا» (پیرهادی و کریمی‌والا، ۱۳۹۳)؛ «نقد و بررسی کلام لفظی و کلام نفسی بر اساس حکمت متعالیه» (پیرهادی و بداشتی، ۱۳۹۴)؛ «مفهوم‌سازی کلام الهی در قرآن بر اساس ارتباط‌شناسی و استعاره مفهومی» (قائم‌نیا و دیگران، ۱۳۹۵). هرچند پژوهش‌هایی درباره دیدگاه رازی در مورد کلام الهی انجام گرفته است، ولی طبق بررسی نویسندگان تا کنون هیچ پژوهش مستقلی درباره دیدگاه آلوسی در مورد کلام الهی تا زمان نگارش این مقاله مشاهده نگردید.

### ۳. صفت «کلام» از دیدگاه متکلمان و مفسران مسلمان

صفت «کلام الهی» یکی از مهم‌ترین، معروف‌ترین و اختلافی‌ترین مباحث کلامی مسلمانان بوده است تا جایی که گفته‌اند: یکی از دلایل نام‌گذاری این علم به «علم کلام» همین مسئله می‌باشد (سبحانی، ۱۴۲۰: ۲/۲۴۱). چنان که گفته شد، آیات زیادی تکلم خداوند را به شکل‌های مختلف بیان می‌کند و همین مسئله بر اختلاف دیدگاه‌ها افزوده است. اختلاف در این مسئله به حدی شدید و جدی است که گاهی طرفداران برخی دیدگاه‌ها یکدیگر را تکفیر نموده، به روی هم شمشیر کشیده و خون‌ها را مباح دانسته‌اند (نعمانی، ۱۹۷۹: ۱۹-۲۰). همه متکلمان و محققان علوم و معارف اسلامی با استناد به قرآن کریم و روایات، بر نفس متکلم بودن خداوند اجماع دارند (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۲۷/۱۸۷). شهرستانی اظهار داشته است که تمام مکاتب کلامی، صفت کلام را برای خدا اثبات کرده‌اند (همان: ۲۷/۲۶۸). تفتازانی می‌گوید: «متکلم بودن خداوند با تواتر در گفتار انبیای کرام ثابت است» (تفتازانی، ۱۹۸۹: ۴/۱۴۳). اما در دو مسئله اختلاف دارند: یکی در چیستی (ماهیت) کلام خدا، و دیگری در حدوث و قدم صفت کلام (همان: ۴/۱۴۴؛ نیز: سبحانی، ۱۴۲۰: ۲/۲۴۱)، که به دنبال آن در مورد مخلوق یا غیرمخلوق بودن قرآن، میان متکلمان اسلامی اختلاف نظر پدید آمده است. علامه طباطبایی می‌گوید:

«کلام خداوند سبحان همانند احیاء، اماتة، رزق، هدایت و... از زمره افعال او به شمار می‌رود» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۱۵/۲).

این بیان، مأخوذ از کلام امیر مؤمنان علی علیه السلام است که می‌فرماید:  
 «... يَقُولُ لِمَا (لِمَنْ) أَرَادَ كَوْنَهُ "كُنْ فَيَكُونُ" لَا بِصَوْتٍ يُقْرَعُ، وَلَا بِبِنْدَاءٍ يُسْمَعُ، وَإِنَّمَا كَلَامُهُ سُبْحَانَهُ فِعْلٌ مِنْهُ أَنْشَأَهُ وَمِثْلُهُ لَمْ تَكُنْ مِنْ قَبْلِ ذَلِكَ كَأَنَّ...» (نهج البلاغه: خطبه ۲۲۸).

همچنین از امام صادق علیه السلام روایتی نقل شده که در پایان آن چنین آمده است:  
 «قَالَ: فَقُلْتُ: فَلَمْ يَزَلِ اللَّهُ مَتَكَلِّمًا؟ قَالَ: فَقَالَ: إِنَّ الْكَلَامَ صِفَةٌ مُحَدَّثَةٌ لَيْسَتْ بِأَزَلِيَّةٍ، كَانَ اللَّهُ تَعَالَى وَلَا مَتَكَلِّمٌ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۱۸).

در قرآن، کلام و تکلیم خداوند تنها درباره انسان و نیز کلمه و کلمات در باب غیر انسان به کار رفته است؛ مانند: «وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ» (نساء / ۱۷۱) که در اینجا مقصود، نفس ناطقه انسانی است، و «مَا تَقَدَّتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ» (لقمان / ۲۷) که منظور از کلمات، قضا و احکام کلی الهی می‌باشد. قول در قرآن، هم در باب انسان و هم درباره غیر انسان به کار رفته است؛ مانند: «فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِزَوْجِكَ» (طه / ۱۱۷)؛ «قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ» (انبیاء / ۶۹).

جوادی آملی در تفسیر آیه ۲۵۳ بقره می‌فرماید: در قرآن کریم، اموری مانند «کلام» و «قول» و «امر» به خدای سبحان نسبت داده شده است. معنایی که انسان‌های عادی از کلام به یاد دارند، لفظی است که برای مفهومی وضع شده است و اشخاص با استمداد از حنجره و فضای دهان، آن را ادا می‌کنند و با تلفظ چند کلمه در کنار یکدیگر، کلام شکل می‌گیرد. ولی خداوند از این نوع کلام پیراسته است؛ چنان که کارهای تکوینی او با قرارداد و اعتبار نیز سامان نمی‌یابد: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری / ۱۱). البته کتاب‌های آسمانی که برای هدایت بشر فرود آمده است، در مرحله نازل با قرارداد همراه است و برای انبیاء و امت آنان با استمداد از حنجره و مخارج فم و فضای دهان ادا می‌شود: «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا» (زخرف / ۳)؛ ولی آنچه مستقیماً به خداوند نسبت داده می‌شود، از جهات مادی منزّه است. مسلم است که خدای سبحان با پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله

حضرت موسیٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ و انبیای دیگر عَلَيْهِمُ السَّلَامُ و نیز با فرشتگان سخن گفته است: «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا»؛ «إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَبِكَلَامِي»؛ «وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقُصِّصْهُمْ عَلَيْكَ»؛ «وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَائِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ»؛ «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً». اما برای روشن شدن حقیقت تکلم الهی، نخست باید معنای «کلمه» در قرآن کریم روشن شود؛ زیرا «تکلم» از «کلمه» گرفته شده است. قرآن کریم از حضرت عیسی و یحیی عَلَيْهِمَا السَّلَامُ به «کلمه الله» یاد می کند: «إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْفَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ»؛ «أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَىٰ مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ» و فراتر از آن، سراسر نظام آفرینش را کلمات الهی می نامد: «قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي». انضمام این آیات به یکدیگر نتیجه می دهد که «کلمه الله» فیض وجودی است و راه افاضه آن، تکلم الهی است و حضرت مریم و زکریا عَلَيْهِمَا السَّلَامُ که مستفیض این فیض اند، مستمع و مخاطب کلام الهی هستند. بر این اساس، احساس نورانیت باطنی، نشان تکلم الهی با فرد است؛ اگر بی واسطه یا از پشت حجاب مانند شنیدن صدای توحید از درخت نباشد، به وسیله جبرئیل یا دیگر فرشتگان است؛ ولی به هر حال، مطالب خیری که در قلب انسان پیدا می شود، کلام الله است (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۱۲/۱۵۰).

### ۳-۱. چیستی «کلام الهی»

یکی از مسائل اختلافی متکلمان مسلمان، کلام خداوند متعال است. گرچه اصل آن مورد پذیرش عموم مسلمانان بوده است، ولی در مورد چیستی آن به چند دسته تقسیم شده اند.

چنان که عضدالدین ایجی کلام الهی را بنا بر باور حنابله این گونه تعریف می کند:  
«کلام الهی حرف و صوتی است که قائم به ذات الهی است» (ایجی، ۱۹۹۷: ۱۲۸/۳).

عبدالجبار معتزلی می گوید:

«حقیقت کلام همین حروف دارای نظم و آواهای بریده است» (همدانی اسدابادی، ۲۰۱۴: ۲/۵۰۲).

به اعتقاد معتزله، کلام در اسناد به خداوند نیز چیزی غیر از کلمات و حروفی که شنیده می‌شوند، نیست؛ زیرا از نگاه آنان، کلام الهی یکی از نعمت‌هایی است که خداوند متعال به انسان ارزانی داشته است و این زمانی ممکن است که قابل شنیدن باشد. اما اگر آن را صفتی ذاتی تصور کرد، استفاده از آن ناممکن می‌شود (همان: ۵۰۴/۲).

کژامیه نیز کلام الهی را مرکب از حروف و اصوات دانسته‌اند (تفتازانی، ۱۹۸۹: ۱۴۵/۴).

اشاعره بر این باورند که کلام الهی از جنس حروف و اصوات نیست، بلکه صفتی ذاتی است که به وسیله این حروف و اصوات تعبیر می‌شود (همان: ۱۴۴/۴؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۱۸۷/۲۷).

ابومنصور ماتریدی (متوفی ۳۳۳ ق.) کلام الهی را صفتی ذاتی می‌داند که غیر قابل تجزی (ماتریدی، ۱۹۸۶: ۵۴) و غیر قابل شنیدن است (همو، ۲۰۰۴: ۵۲۸/۱). وی تصریح می‌کند: ممکن است خداوند کلامش را به وسیله چیزی که کلام او نیست، به سمع ما برساند؛ همان گونه که صفات علم، قدرت و ربوبیتش را با چیزهایی غیر از علم، قدرت و ربوبیت، به ادراک ما رسانیده است (همو، ۱۹۸۶: ۵۹).

شارح العقیده الطحاویه می‌نویسد:

«فلسوفان بر این باورند که کلام الهی، آن معانی هستند که از عقل فعال یا چیزی دیگر بر نفوس افاضه می‌شوند» (ابن ابی‌العز دمشقی، ۱۹۹۳: ۱۷۳).

این رشد اندلسی می‌گوید:

«کلام چیزی است که متکلم به واسطه آن، مخاطب را متوجه ما فی‌الضمیر خود نماید» (۱۹۹۲: ۷۲، به نقل از: اژدر، ۱۳۸۵: ۱۲۸).

سبحانی می‌گوید:

«از نگاه حکما، تمام عالم امکان، کلام الهی است که با ایجاد و انشای آن، بدان سخن می‌گوید» (۱۴۲۰: ۲۴۲/۲).

صدرالدین شیرازی می‌گوید:



«کلام، انشاء چیزی است که بر درون متکلم دلالت دارد و کلام الهی شامل تمام موجودات و افعال خداوند است. فایده آفرینش آن‌ها، اعلان و اظهار غیب است. پس اطلاق کلمه و کلام بر جهان آفرینش صحیح است و خداوند هم به این اعتبار متکلم است» (پیرهادی و کریمی‌والا، ۱۳۹۳: ۱۰۹).

گفتنی است که تفسیر متکلم بودن خداوند منحصر به این آراء نیست؛ بلکه بنا بر دیدگاهی دیگر، عالم وجود با تمامی جوهر و عرض خویش، فعل خدا و در عین حال کلام خداست و این، هم با براهین فلسفی قابل اثبات است و هم با آیات قرآنی و احادیث همخوانی دارد (حاجی‌اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۸۹).

علامه طباطبایی در این باب می‌نویسد:

«کلام، یعنی تفهیم ما فی الضمیر - به وسیله اصوات ترکیب شده - فقط در ظرف اجتماع میسور است؛ چرا که اگر انسانی به تنهایی زندگی کند، به طوری که هیچ کس با او نباشد، کلام هم معنا نخواهد داشت. این از آن روست که تکلم برای تفهیم و تفهم است و چنین امری فقط در جامعه رخ می‌دهد» (۱۳۷۴: ۳۱۵/۲).

وی می‌گوید: کلام الهی که به انبیاء اختصاص دارد، مثل وحی و تکلیم و نزول روح و ملائکه و مشاهده آیات و... امور حقیقی در مقابل امور اعتباری است. ایشان قوای عقلی را که به خیر دعوت می‌کنند، ملائکه و آنچه را که این قوای عقلی به انسان القا می‌کنند، وحی نامیده است (همان: ۳۲۹/۲-۳۴۴).

### ۲-۳. حدوث یا قدم کلام الهی

مسئله «حادث یا قدیم» بودن کلام الهی، از مهم‌ترین مسائل اختلافی متکلمان مسلمان به ویژه معتزله و اشاعره است. اختلاف در این مسئله، زمینه‌ساز توجه و تأملات صاحب‌نظران در آن و در نتیجه پیدایش دیدگاه‌های گوناگون و تحلیل و تفسیرهای مختلف از آیات و روایات مربوط به این امر گردید. جدیت این مسئله به قدری بود که برخی افراد به لعن و حتی تکفیر منکران و مخالفان باورهایشان پرداختند.

قدر مسلم آن است که متکلمان معتزلی، قرآن را حادث می‌دانند. کعبی از متقدمان معتزله، کلام را به دلیل آنکه به اتیان و مجیء (رفت و آمد) متصف است، حادث دانسته

است (نویسی، ۲۰۱۸: ۱۰۴). قاضی عبدالجبار تصریح کرده است:  
 «مذهب ما آن است که قرآن، کلام و وحی خدا، مخلوق و محدث است» (همدانی  
 اسدابادی، ۲۰۱۴: ۵۰۱/۲).

شهرستانی نیز می‌نویسد:

«تمام معتزله بر این اتفاق دارند که کلام الهی حادث و مخلوق در محل است و از  
 حروف و اصوات تشکیل شده است» (شهرستانی، ۱۹۹۸: ۵۷/۱).

ابن ابی‌العز دمشقی می‌گوید:

«گروهی از اهل کلام و برخی از اهل حدیث بر این باورند که کلام الهی، حروف و  
 اصواتی ازلی هستند که از ازل ترکیب یافته‌اند» (۱۹۹۳: ۱۷۳).

حنابله اعتقاد دارند که کلام الهی حرف و صوتی است که قدیم و قائم به ذات  
 الهی است. برخی از آنان تا جایی پیش رفتند که حتی جلد و غلاف مصحف را هم  
 قدیم گفتند (ایجی، ۱۹۹۷: ۱۲۸/۳).

ماتریدی ضمن رد دیدگاه کعبی می‌نویسد:

«اتیان و مجیء (رفت و آمد) به خداوند نیز اسناد شده است. ولی این اسناد باعث  
 نشده، خداوند را حادث بدانند؛ بلکه اتیان را به معنایی مناسب ذات الهی توجیه  
 کرده‌اند. لذا وقتی صفت کلام برای خداوند اثبات شد، اتیان و مجیء منسوب به  
 کلام نیز باید به گونه‌ای مناسب توجیه گردد» (ماتریدی، ۱۹۸۶: ۵۳).

البته وی معتقد است:

«چیزی که بین مردم با نام قرآن به عنوان کلام الهی شهرت دارد، اضافه آن به  
 خداوند مجازی است، از آن جهت که این موافق با آن چیزی است که به وسیله آن به  
 کلامی که صفت ذات است، شناخت حاصل می‌گردد» (همان: ۵۴).

به تبعیت از اختلاف در مورد صفت کلام الهی، متکلمان در مورد چیستی قرآن نیز  
 دچار اختلاف شدند. برخی آن را مخلوق شمرده، از پذیرش آن به عنوان صفت کلام  
 الهی امتناع ورزیدند. اشعری می‌نویسد:

«تمام معتزله بر مخلوق بودن قرآن اتفاق نظر دارند؛ اما در تعریف و چیستی قرآن  
 اختلاف دارند. برخی آن را جسم دانسته‌اند. عده‌ای آن را عرض شمرده، گفته‌اند:

محال است که به حقیقت، آن حاصل فعل خدا باشد؛ زیرا اعراض فعل او نباشند» (اشعری، ۱۳۶۲: ۹۹).

و در مرکب از حروف بودن آن نیز اختلاف دارند (همان: ۱۰۰). آلوسی می‌نویسد: «در بحث متکلم بودن خداوند، تمام معتزله بر دو نکته اتفاق نظر دارند: ۱- متکلم بودن خداوند به این معناست که خداوند کلام را خلق می‌کند و کلام صفت حقیقی خداوند نیست، همان گونه که با خلق دیگر اجسام و اشیاء، صفتی حقیقی برای خداوند اثبات نمی‌شود. ۲- قرآن مرکب از حروف و اصوات و محدث و مخلوق است» (حسینی آلوسی، ۲۰۱۵: ۱۳۵/۱؛ سبحانی، ۱۳۸۲: ۹).

خوارج نیز نظریه خلق قرآن را پذیرفته‌اند (اشعری، ۱۳۶۲: ۵۸ و ۶۴).

از کلام صدوق نیز حادث بودن قرآن قابل برداشت است: «اعتقاد ما در مورد قرآن این است که قرآن کلام الله و وحی اوست. خداوند تبارک و تعالی مُحدِّث و مُنزِل قرآن، ربّ، حافظ و متکلم آن است» (صدوق، ۱۴۱۲: ۵۹).

حنابله و حشویه گفتند:

«همین اصوات و حروف با وجود توالی و ترتیبشان در ازل ثابت بوده و قائم به ذات پروردگار است و حتی آنچه که قاریان قرآن تلاوت می‌کنند و ما می‌شنویم و نوشته‌هایی را که می‌بینیم نیز عین کلام قدیم خدا و ازلی است. بالاتر اینکه حتی بعضی از آن‌ها گفته‌اند: جلد قرآن نیز قدیم است» (تفتازانی، ۱۹۸۹: ۱۴۴/۴).

از دیدگاه ماتریدی (متوفی ۳۳۳ ق.) کلام الهی دو معنا می‌تواند داشته باشد: یکی صفت ذات که قابل تجزیه نیست و دیگری صدایی که از قرآن خوان شنیده می‌شود. طبق باور ماتریدی، صفت ذات الهی، قدیم و غیر حادث است، ولی صدایی که از قاری قرآن به گوش می‌رسد، مخلوق است و کلام الله نامیدن آن از باب موافقت می‌باشد (ماتریدی، ۱۹۸۶: ۵۸).

طحاوی می‌گوید:

«قرآن کلام الله است که به صورت قولی بلاکیف از خداوند ظاهر شد که آن را به صورت وحی، بر پیامبرش نازل کرد. مؤمنان آن را تصدیق کردند و یقین کردند که حقیقتاً کلام الله است. همچون کلام مردمان مخلوق نیست. هر کس آن را شنید و

گمان برد که سخن بشر است، بدان کفر ورزیده است. خداوند گوینده ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ﴾ (مدثر / ۲۵) را به ﴿سَأُصَلِّيهِ سَقَرَ﴾ (مدثر / ۲۶) تهدید کرده است» (ابن ابی العز دمشقی، ۱۹۹۳: ۱۷۲).

#### ۴. دیدگاه فخر رازی در مورد کلام الهی

در برخی مسائل کلامی، کشف مراد فخر رازی اندکی دشوار و مستلزم حوصله زیاد است. وی در کلیات مسائل کلامی از تفکر اشعری پیروی می‌نماید؛ اما در مواردی از اندیشه اشعری فاصله می‌گیرد تا جایی که به دیدگاه مخالفان اشعری - یعنی معتزله - نزدیک می‌شود. تفکیک سخنان رازی در مسائل مذکور به عنوان یک فیلسوف یا یک متکلم یا یک مفسر دشوار است؛ از این رو برخی محققان، حیات علمی و فکری فخر رازی را پنج مرحله، عده‌ای سه مرحله، و گروهی دیگر دو مرحله دانسته‌اند (زرکان، ۱۹۶۳: ۶۱۷ و ۶۲۶)؛ زیرا اولاً در باب تقدم و تأخر آثار وی بر یکدیگر، بین پژوهشگران اتفاق نظری وجود ندارد. این اختلافات عمدتاً ناشی از نامعلوم بودن زمان تألیف آثار اوست. ثانیاً او در تمام آثارش از عقل و نقل در اثبات مدعیاتش - از جمله مسئله مورد بحث - در کنار هم بهره می‌گیرد و هرگز به روش فیلسوفان به بحث عقلی محض و یا به سبک متکلمان به نقل بسنده نمی‌کند.

رازی کلام الهی را از جنس سخن می‌داند که گوینده (فاعل) برای بیان آنچه در ذهن دارد، به کار می‌گیرد (فخرالدین رازی، ۱۹۸۶: ۲۴۷). بنابراین حقیقت کلام، بیان ما فی الضمیر است. از نگاه وی، کلام عبارت است از ایجاد صوت در اجسام به منظور دلالت بر معانی. خداوند کلام لفظی را ایجاد می‌کند تا کلام نفسی بیان شود. او می‌گوید:

«از آنجا که پدید آمدن صدا در اجسام ممکن است و خداوند بر هر ممکنی قادر است، پس خدا بر کلام نیز قادر است و متکلم می‌باشد» (همو، ۱۹۸۹: ۵۴).

فخر رازی کلام را به تبعیت از اشعری دو نوع می‌داند: لفظی و نفسی. سخن او در مورد کلام لفظی، به دیدگاه معتزله و امامیه نزدیک است و در کلام نفسی، دیدگاه اشعری را می‌پذیرد و می‌گوید:

«کلام، وصفی است قائم به نفس متکلم که مغایر با قدرت، اراده و علم است. خداوند موصوف به یک معنای حقیقی است که غیر از اراده و علم اوست که همان کلام نفسی است» (همو، ۱۹۸۶: ۲۵).

رازی به پیروی از اشعری، کلام نفسی را معنایی قائم به ذات خدا می‌داند که با امر و نهی و... مغایر است. دلیل وی بر کلام نفسی این گونه است:

«ما بالضرورة، امر، نهی، خیر و استخبار داریم که ماهیت‌اند و ماهیات تبدیل‌ناپذیرند؛ یعنی ماهیت یکی از آن‌ها به دیگری تبدیل نمی‌شود» (همو، ۱۹۸۷: ۳/۲۰۱).

وی می‌گوید که گاهی کلام خداوند به قلب پیامبر القا می‌شود. در این حالت، پیامبر سخنی نمی‌شنود، و گاهی از ورای حجاب عین کلام خدا را می‌شنود و گاهی نیز توسط فرشته وحی، کلام به او فرستاده می‌شود. به گفته وی، فقط حضرت موسی علیه السلام واسطه کلام خدا را شنیده است و دیگر پیامبران به واسطه فرشتگان کلام خدا را دریافت نموده‌اند (همو، ۱۴۲۰: ۱۹/۱۷).

هرچند او در جایی دیگر به صراحت می‌گوید که پیامبر در مرتبه نخست، حقایق معقول را درمی‌یابد و در مرتبه پایین‌تر، کلام را می‌شنود و حروف را می‌بیند (همو، ۱۹۸۷: ۲/۴۲۲).

فخر رازی در تفسیر آیه **﴿مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ﴾** (بقره/۲۵۳) می‌نویسد:

«بین متکلمان اختلاف است که آیا کلام، قدیم ازلی که نه حرف است و نه صوت، شنیده شده است یا چیزی دیگر؟ اشعری و پیروانش می‌گویند: مسموع همان کلام قدیم و ازلی است، به دلیل آنکه وقتی رؤیت شیء بی‌کیف ممتنع نیست، پس نزد اشعری، شنیدن شیء بی‌کیف نیز بعید نیست. ماتریدی گفته است: شنیدن کلام قدیم محال است، آنچه شنیده شده حرف و صوت بوده است» (همو، ۱۴۲۰: ۶/۲۱۵).

رازی در این آیه صرفاً دیدگاه اشعری و ماتریدی را نقل کرده است، بی‌آنکه اظهارنظری کرده باشد؛ ولی در تفسیر آیه ۵۱ سوره شوری پس از اشاره به دیدگاه اشعری و ماتریدی می‌گوید: دیدگاه ماتریدی به دیدگاه معتزله نزدیک است (همان: ۲۷/۱۸۸).

وی از این اصل که «کلام» بر دو نوع است، استفاده می‌کند؛ کلام لفظی که

مرکب از حروف و اصوات است، و دیگری کلامی که قائم به ذات الهی است. صفت کلام الهی قائم به ذات را قدیم می‌داند، ولی در حدوث کلام به معنای حدوث حروف و اصوات، با معتزله موافق است و در اثبات حدوث کلام لفظی و امتناع قدم آن می‌گوید:

«کلامی که متشکل از حروف و اصوات است، عقلاً از دو جهت قدیم بودنش ممتنع است؛ اولاً کلمه زمانی شکل می‌گیرد که حروفش پشت سر هم قرار بگیرند، هر حرف قبلی تمام شده، معدوم می‌گردد و چون معدوم می‌شود، حادث است؛ زیرا قدیم عدم‌پذیر نیست. حرف بعدی قطعاً حادث است؛ زیرا بعد از عدم اولی به وجود می‌آید. ثانیاً خود متعاقب بودن حروف دلیل بر حدوث است» (همان: ۳۰/۱).

رازی کلام لفظی را به عنوان صفت الهی نمی‌پذیرد و اسناد آن را به خداوند فقط به صورت مجاز، جایز می‌شمارد:

«اما هر گاه به همین حروف متوالی و اصوات بگوییم: "إِنهَا كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى"، هدف آن خواهد بود که این‌ها الفاظی هستند که بر صفت قائم بذات الله دلالت دارند. در این صورت مجازاً به این حروف و اصوات کلام الله اطلاق می‌شود» (همان: ۳۱/۱).

فخر رازی در این مورد، پیرو ابومنصور ماتریدی است؛ زیرا ماتریدی در تأویلات *اهل السنه* به صراحت گفته است:

«چیزی که بین مردم، با نام قرآن به عنوان کلام الهی شهرت دارد، اضافه آن به خداوند مجازی است، از آن جهت که این موافق با آن چیزی است که به وسیله آن به کلامی که صفت ذات است، شناخت حاصل می‌گردد» (همو، ۱۹۸۶: ۵۴).

به همین دلیل رازی در مورد کار برد «کلام الله» در تعابیر مختلف فرق می‌نهد: «زمانی که ما می‌گوییم: کلام الله قدیم است، مقصود ما آن صفت قدیم الله است که مدلول این الفاظ می‌باشد. ولی وقتی گفته شود: کلام الله معجزه محمد ﷺ است، همین حروف و اصوات حادث مرادند؛ زیرا صفت قدیم قبل از حضرت محمد وجود داشت، پس چطور می‌توان آن را معجزه وی نامید؟! به همین صورت وقتی می‌گوییم کلام الله دارای سوره و آیات است، یا از فصاحت برخوردار است و یا ما آن را تفسیر می‌کنیم، در همه این تعابیر هدفی جز همین الفاظ نیست» (همو، ۱۴۲۰: ۳۱/۱).

فخر رازی سخن «حشویه» مبنی بر کلام الهی دانستن حروف و اصوات را مردود

می‌داند:

«به گمان حشویه، همین اصواتی که از انسان [هنگام تلاوت قرآن] شنیده می‌شود، عین کلام‌الله است و این پنداری باطل است؛ چون بالبداهه ما می‌دانیم که این اصوات، قائم به زبان آن شخص‌اند. اگر معتقد باشیم که عین کلام‌الله هستند، لازمه‌اش این می‌شود که ما معتقد باشیم صفت قائم به ذات احدیت در زبان و بدن انسان حلول کرده است» (همان).

در جایی دیگر، دیدگاه حنابله را ذکر می‌کند که همین حروف و کلمات را کلام الهی می‌دانند و معتقد به قدیم بودن حروف هستند. رازی این دیدگاه را به شدت رد می‌کند و می‌گوید: این افراد پست‌تر از آن‌اند که در زمره خردمندان به حساب آیند (همان: ۱۸۸/۲۷).

بنا بر آنچه گفته شد، از دیدگاه فخر رازی کلام دو گونه است: کلام قائم به ذات الهی که قدیم است، و کلام لفظی که از حروف و اصوات تشکیل شده، بر کلام ذاتی دلالت دارد و حادث است. در ضمن، ادعای برخی نویسندگان که گفته‌اند: «رازی کلام خدا را به دو قسم نفسی و لفظی تقسیم کرده، معتقد بود که هر دو حادث و مخلوق هستند» (فضایی، ۱۳۸۶: ۴۵۸/۱) نیز بی‌اساس می‌نماید.

کلام رازی در مورد مسئله خلق قرآن راهگشا نیست. وی در موضعی، نظریه خلق قرآن را رد کرده، ولی خود در این مورد نظری شفاف ارائه نداده است. در تفسیر آیه «مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا» (بقره/۱۰۶) با اشاره به باور معتزله مبنی بر مخلوق شمردن قرآن و وجه استدلال آنان به تفصیل سخن گفته است؛ ولی به جای اثبات دیدگاه خود با توسل به راهبرد سلبی، به رد دیدگاه معتزله پرداخته و به صورت الزامی پاسخ داده است. او می‌گوید:

«این دلایلی که شما با آن، قرآن را حادث و مخلوق شمردید، مستلزم حادث و مخلوق شمردن تمام صفات الهی می‌شود. اگر حدوث و خلق قرآن را می‌پذیرید، باید تمام صفات را نیز حادث بدانید. جواب و دلیلی که شما در مورد صفات دیگر الهی از قبیل علم و قدرت ارائه بدهید، همان دلیل و پاسخ ما در مورد صفت کلام خواهد بود» (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۲۳۳/۳).

در مجموع بر اساس تفسیر رازی در باب کلام الهی، قرآن حادث است؛ زیرا طبق دیدگاه او، آنچه شنیداری، نوشتاری و فهمیدنی است، کلام لفظی و حادث می‌باشد. قرآنی که در دسترس مردم است، چیزی غیر از این نیست. صفت قائم به ذات الهی، نه در دسترس مردم است و نه تلاوت‌شدنی است. شرع نیز آنچه را مردم تلاوت می‌کنند یا بدان گوش می‌دهند، قرآن می‌داند.

## ۵. دیدگاه آلوسی در مورد کلام الله

دیدگاه آلوسی در مورد «کلام الهی»، تفاوت جوهری با دیدگاه سایر مفسران و متکلمان اشعری از جمله فخر رازی ندارد؛ ولی اندکی با دیدگاه فخر رازی متفاوت است. او کلام را به معنای مصدری، تکلم یعنی سخن گفتن، و حاصل آن یعنی متکلم به یا همان سخن، معنا کرده و واژه «کلام» را به معنای دوم حقیقی دانسته است. سپس آن را به دو نوع لفظی و نفسی تقسیم کرده، کلام لفظی را به هر دو معنای مصدری و مفعولی‌اش مورد اتفاق دانسته است. به همین دلیل به اثبات و شرح آن پرداخته است. وی در مورد کلام نفسی انسان می‌گوید:

«سخن گفتنِ نفسی، آن است که انسان در ذهن خود، کلماتی ذهنی و الفاظی خیالی را به گونه‌ای مرتب می‌کند که اگر آنها را به زبان بیاورد، عین کلام لفظی و کلمات لفظی خواهد بود».

به عبارتی دیگر از دیدگاه آلوسی، کلام نفسی به معنای مصدری، همان با خود سخن گفتن است، به شرط آنکه کلمات بر زبان جاری نشوند، و همین کلمات ذهنی و الفاظ خیالی که در ذهن مرتب هستند، کلام نفسی به معنای مفعولی خواهد بود (حسینی آلوسی، ۲۰۱۵: ۱۱۶/۱).

آلوسی با دلایل مختلف به اثبات کلام نفسی در هر دو معنای مصدری و مفعولی پرداخته و در تأیید آن، از آیات و روایات بهره برده است (همان: ۱۱۷/۱-۱۱۸). وی نتیجه می‌گیرد که «بندگان دارای کلام نفسی هستند و خداوند نیز کلامی نفسی دارد که با کلام بندگان مشابهت ندارد» (همان: ۱۱۷/۱). او در توضیح کلام نفسی پروردگار به معنای مصدری آن می‌نویسد:



«صفتی ازلی است و با آفت درونی که همچون بند آمدن زبان در گفتار لفظی انسان پدید می‌آید، منافات دارد. این کلام نفسی خداوند از جنس حروف و الفاظ نیست، ذاتاً واحد است، متعلقاتش بر حسب متکلم به متعدد می‌شوند» (همان: ۱/۱۱۸).

در مورد نوع دوم کلام نفسی خداوند به معنای «متکلم به» می‌نویسد:  
 «کلماتی غیبی هستند که از نوع الفاظی حکمی به شمار می‌آیند که مطلقاً از ماده مجردند. این کلمات ازلی و در وضع غیبی و نه زمانی مرتب هستند» (همان).

آلوسی این را به یک صفحه کتاب تشبیه می‌کند که چند سطر با ترتیب در آن نوشته شده است و نگاه انسان یکباره بر کل سطور می‌افتد. هرچند این کلمات در وضع کتابی، ترتیب‌بندی دارند، اما در نگاه همه با هم ظاهر می‌شوند. لذا کلمات کلام نفسی خداوند نیز از نظر وضع غیبی ترتیب دارند، ولی ترتیب و تعاقب زمانی ندارند. آلوسی پس از این توضیح می‌نویسد:

«قرآن که کلام الهی است، به این معنا نزول یافته است. از این رو، قرآن کلماتی غیبی و مجرد از مواد است که در علم خداوند، ترتیب ازلی دارند، حقیقتاً تعاقب ندارند، بلکه هنگام تلاوت بر زبان‌های زمانمند و مکانمند تقدیراً پی‌درپی هم می‌آیند و هدف از نزول این کلمات آن است که به صورت مواد روحانی، خیالی و حسی در قالب الفاظی شنیداری، ذهنی و نوشتاری ظاهر شوند» (همان).

آلوسی در توضیح این سخن احمد بن حنبل که «لم یزل الله متکلماً کیف شاء و إذا شاء بلا کیف» می‌گوید:

«این گفتار به هر دو مرتبه لفظی و نفسی کلام الهی اشاره دارد. ابن حنبل با جمله «کیف شاء» به مرتبه تجلی کلام الهی در الفاظ و اصوات اشاره کرده است و قسمت دوم گفتار وی، «إذا شاء بلا کیف»، بر کلام الهی در مرتبه نفسی دلالت دارد؛ زیرا کلام نفسی در مرتبه ذات، مجرد از ماده و بالاتر از تکلیف است. به همین دلیل، ابن حنبل کلام را در این مرتبه، به قید «بلا کیف» مقید کرده است» (همان: ۱/۱۱۹).

آلوسی برای تأیید دیدگاه خود، سخن جوینی را از الارشاد نقل می‌کند که می‌گوید:  
 «اهل حق، معتقد به اثبات کلام قائم به نفس هستند. این کلام نفسی همان سخنی است که در ذهن دور می‌زند» (جوینی، ۱۹۹۲: ۱۰۹).

### آلوسی در شرح آن می‌گوید:

«این همان لفظ نفسی است که بر معنایش دلالت دارد و از آن جدایی ناپذیر است»  
(حسینی آلوسی، ۲۰۱۵: ۱۲۰/۱).

به باور آلوسی، «قول» میان کلام نفسی و کلام لفظی اشتراک معنوی دارد؛ یعنی اطلاق «قول» از نظر معنا و مفهوم بر هر دو حقیقی است. در این جهت، آلوسی به تفصیل سخن گفته و به اشکالات معترضان با دلایل گوناگون پاسخ داده است (همان: ۱۲۰/۱-۱۳۰).

دیدگاه وی در مورد قرآن آن است که کلام الهی و غیر مخلوق است. با این حال در مصاحف مکتوب شده و در سینه‌ها حفظ می‌گردد، با زبان‌ها تلاوت می‌شود و با گوش‌ها شنیده می‌شود و در هیچ کدام حلول نمی‌کند و در تمام این مراتب از نظر شرعی حقیقتاً قرآن است. لذا می‌نویسد:

«عدم حلول، به مرتبه نفسی و ازلی بودن کلام اشاره دارد؛ یعنی از ذات جدا نشده است، بلکه خداوند در صورت‌های خیالی و حسی، آن را ظاهر کرده است. این صورت‌ها به کلماتی تخیلی و الفاظی شنیداری و نوشته‌هایی دیدنی تبدیل شده‌اند. لذا در تمام این مراحل خیالی، لفظی و نوشتاری از کلام الهی بودن و اسناد آن به خدا خارج نشده است و مخلوق نیست» (همان: ۱۱۹/۱).

آلوسی حفظ قرآن در سینه‌ها را مرتبه خیالی کلام‌الله دانسته و قرآن خواننداری و شنیداری را مرتبه لفظی و نوشته‌های قرآن را مرتبه نوشتاری و مکتوب کلام‌الله گفته است.

آلوسی برای خداوند صوت را نیز اثبات کرده است؛ چنان که در مورد واژه «نداء» که در بسیاری از آیات به خداوند اسناد داده شده، مانند آیات ﴿وَنَادَيْنَاهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ﴾ (مریم/ ۵۲) و ﴿وَإِذْ نَادَى رَبُّكَ مُوسَى﴾ (شعراء/ ۱۰) می‌گوید:  
«این واژه را باید به معنای «صوت» دانست. بلکه اثبات صوت برای خداوند در احادیث بی‌شمار تصریح شده است» (همان: ۱۳۱/۱).

در باب اینکه در وقت هم کلامی موسی با خداوند، آیا کلماتی به گوش موسی رسید و او صدایی شنید یا آنکه معنا و مفاهیمی بر قلب موسی نازل شد، بی‌آنکه

صدایی وجود داشته باشد؟ نویسنده روح المعانی معتقد است:

«موسی به وقت هم کلامی با خداوند، کلام خدا را با حرف و صوت شنید» (همان).

وی این باورش را بر این اصل مبتنی کرده است که خداوند متعال قادر است به هر شیء و هر کیفیت که مشیت او بدان تعلق گیرد، تجلی کند، در حالی که او در تجلی‌اش از تقید منزّه است؛ همان گونه که بر درخت با نور تجلی کرد و توهم تقید را با ﴿وَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (نمل / ۸) دفع نمود. او با این مقدمه نتیجه می‌گیرد که کلام الهی با صوت تجلی یافته و موسی آن صوت را شنیده است (همان: ۱/۱۳۲).

آلوسی می‌گوید:

«این نظریه محققین امثال ماتریدی و اشعری و غیره است که نصوص فراوان و غیر قابل تأویل، مؤید آن است» (همان: ۱/۱۳۱).

ماتریدی در تفسیر آیه ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ (نساء / ۱۶۴) می‌نویسد:

«ما کیفیت این هم کلامی را نمی‌دانیم. فقط این را می‌دانیم که خداوند صوتی را ایجاد کرد که وجود نداشت و آن را به همان کیفیتی که خواست، به سمع موسی رساند؛ زیرا صفت کلام که خداوند از ازل بدان موصوف است، به صفات کلام خلق از قبیل حرف، صوت و هجا متصف نمی‌گردد. حرف و صوتی را که کلام الهی می‌نامند، مانند آیه ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ (توبه / ۶)، مجازی و از باب موافقت می‌باشد؛ چون انسان به صفت ذاتی و ازلی دسترسی ندارد تا آن را بشنود» (ماتریدی، ۲۰۰۴: ۱/۵۲۸).

آلوسی در توضیح گفتار اشعری که «کلام الهی قائم به ذات حق و هنگام تلاوت

هر قاری قابل شنیدن است»، می‌نویسد:

«بی‌تردید کلام لفظی که حروفش بر صوت قاری عارض می‌گردد، ابتدائاً و حقیقتاً شنیده می‌شود؛ اما این کلمات لفظی، صورت‌های کلمات غیبی هستند که قائم به ذات حق‌اند. بنابراین کلام نفسی با عین شنیدن کلام لفظی شنیده می‌شود، ولی نه از جهت کلمات غیبی، چون شنیدن کلمات غیبی جز از طریق معجزه و خرق عادت ممکن نیست».

از این رو، آلوسی میان سماع حضرت موسی عليه السلام و سماع ما تفاوت قائل است و

تأکید می‌کند که سماع موسی عليه السلام بلاواسطه بود و مستقیماً کلام خدا را شنید؛ ولی کلامی را که ما می‌شنویم کلامی نیست که از وراء حجاب از جانب پروردگار تجلی یافته باشد، بلکه کلامی لفظی است که با زبان بنده تلاوت می‌شود و حروفش بر صوت قاری عارض می‌گردد (حسینی آلوسی، ۲۰۱۵: ۱۳۳/۱).

به باور آلوسی، کلام نفسی به معنای «متکلم به»، یعنی به معنای مفعولی، به امر، نهی و خبر متصف می‌شود، ولی حروفش صدادار نیست. در اسناد به حضرت حق، کلماتی غیبی‌اند که مطلقاً از مواد مجردند، چون در ازل، چیزی غیر خداوند وجود نداشته است؛ و در اسناد به خلق، کلماتی تخیلی و ذهنی هستند که دارای مواد خیالی‌اند (همان: ۱۱۹/۱). آلوسی این کلمات مجرد و غیبی را کلماتی حقیقی گفته است، هرچند لفظی در کار نباشد؛ به این دلیل که در نگاه وی برای حقیقی بودن کلمه، لفظ حقیقی شرط نیست. لذا آلوسی با صراحت می‌گوید:

«کلمات کلام نفسی خداوند، کلماتی حقیقی هستند که حکماً الفاظ به شمار می‌آیند و برای حقیقی بودن کلمه، لفظ حقیقی شرط نیست» (همان: ۱۲۰/۱).

از نظر آلوسی، لفظ نفسی و معنایش به صورت مجموعی، مدلول لفظ حقیقی هستند؛ به این دلیل که لفظ حقیقی در مرتبه نزول، صورت کلام نفسی و دال بر آن است (همان).

دیدگاه کسانی که معتقدند قرآن کلام الهی، قدیم و غیر مخلوق است و از طرفی دیگر می‌گویند: قرآن همین است که با زبان‌ها قرائت می‌شود، به سمع می‌رسد و در سینه‌ها حفظ می‌گردد، دارای یک تعارض داخلی است. آلوسی برای دفع این تعارض می‌گوید: اگر در دیدگاه اهل سنت دقت شود، روشن می‌گردد که آنان معتقد به مظاهر تجلی کلام حق هستند و با این تفسیر از نگاه آنان، نزول قرآن قدیم و قائم به ذات الهی به صورت متلو و مقروء، موجب قدح در قدم آن نمی‌شود؛ چون در زبان، گوش و سینه حلول نکرده است، و این خود بزرگ‌ترین دلیل بر اثبات این مدعاست که تجلی قدیم در مظهر حادث، با قدیم و منزّه بودن آن منافاتی ندارد (همان: ۱۳۴/۱). متکلمان اهل سنت، به تجلی صفات قدیم الهی در مظاهر و صورت‌های مختلف باور دارند. از نگاه آنان، صفات ازلی خداوند می‌توانند در اشکال گوناگون ظهور یابند و آنان میان تجلی و

ظهور صفات الهی در مظاهر مختلف و میان قدیم و قائم به ذات بودن صفات، منافاتی نمی‌بینند.

آلوسی می‌گوید:

«با عنایت به این نظر، مفهوم روایاتی که در آن‌ها از ظهور قرآن به صورت مردی رنگ‌پریده، شاکی و مدافع سخن رفته است، نیز روشن می‌گردد» (همان).

معتزله با استناد به آیه ﴿مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ (بقره/ ۱۰۶) می‌گویند: قرآن حادث است، به این دلیل که نسخ و آوردن «خیر»، به تفاوت و دگرگونی اشاره دارد که از علامات و توابع حدوث به شمار می‌روند. آلوسی در تفسیر این آیه می‌نویسد: در پاسخ معتزله گفته شده است که این تفاوت و دگرگونی از عوارض افعال و نسبت‌های خبری است که کلام نفسی قدیم به آن‌ها تعلق گرفته است؛ لذا تفاوت و تغییر در خود کلام نفسی رخ نداده است. سپس آلوسی به پاسخ فخر رازی اشاره کرده، می‌نویسد: امام رازی در پاسخ گفته است:

«این کلام لفظی است که به تفاوت و تغییر متصف می‌شود، ولی ما کلام نفسی را قدیم می‌دانیم [نه کلام لفظی را]».

آلوسی می‌نویسد: بر این پاسخ رازی ایراد گرفته شده است که این جواب بر خلاف رأی است که تمام اشاعره بر آن اتفاق نظر دارند، مبنی بر اینکه حکم قدیم است و نسخ نیز فقط در احکام جاری می‌شود (همان: ۳۷۹/۲).

آلوسی در تفسیر آیه ۳ سوره زخرف می‌گوید: از این آیه بر مخلوق بودن قرآن استدلال شده و پاسخ داده شده است که مخلوقیت قابل برداشت از آیه، بر مخلوقیت کلام لفظی دلالت دارد که ما می‌پذیریم (همان: ۳۴۱/۲۴). آلوسی با این کلمات، به استدلال معتزله و پاسخ رازی اشاره کرده است، ولی پاسخ رازی را تأیید نکرده است؛ چون در ادامه به دیدگاه حنابله پرداخته، یادآور می‌شود که حنابله این نظر را قبول ندارند و استدلال معتزله را با وجوهی پاسخ داده‌اند.

آلوسی بر خلاف رازی در مورد حنابله نگاه مثبتی دارد و می‌گوید: آنان بر اثبات دیدگاه خود دلایلی ارائه داده‌اند که در کتاب‌های آنان مذکور است. سپس یکی از

دلایل حنابله را ذکر می‌کند که فردی از ابن عباس در مورد قرآن پرسید: آیا قرآن کلام الله است یا خلق الله؟ ابن عباس در جواب گفت: کلام الله است و به آیه ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ (توبه / ۶) استناد کرد (همان).

رازی حنابله را به این دلیل که قرآن خوانداری و شنیداری را کلام خدا دانسته‌اند، از زمره عقلا و خردمندان خارج کرده است. ولی آلوسی هر دو دیدگاه را محترم شمرده، می‌نویسد:

«علت وقوع اختلاف میان مردم، وجود دو قیاس متعارض نتیجه است. بر اساس یک قیاس، کلام صفت خداوند است و چون تمام صفات الهی قدیم‌اند، لذا کلام الهی نیز قدیم است. بر اساس قیاس دوم، کلام مرکب از حروف و اصواتی است که متوالی هستند. هرآنچه چنین باشد، حادث است؛ پس کلام الهی نیز حادث است. به نظر من، هر دو قیاس صحیح‌اند و هر دو نتیجه نیز صادق‌اند، لکن مقام مقال و لکن کلام أحوال» (همان: ۱/۱۳۶-۱۳۷).

قبل از آلوسی، تفتازانی نیز این نکته را مطرح کرده است که از مقدمات قطعی و مشهور، دو قیاس شکل گرفته است که نتیجه یکی از آن دو، قدیم بودن کلام الهی است؛ چون کلام صفت خداست و صفات خداوند قدیم‌اند، و قیاس دوم، حادث بودن کلام را نتیجه می‌دهد؛ به دلیل آنکه کلام از جنس اصوات حادث است. در نتیجه متکلمان با عنایت به عدم امکان حق بودن دو نقیض، به اجبار یکی از دو قیاس را رد کردند و به نتیجه قیاس دیگر باورمند شدند (تفتازانی، ۱۹۸۹: ۴/۱۴۵).

آلوسی در تفسیر آیه ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ (نساء / ۱۶۴) می‌نویسد:

«تَكْلِيمًا» مصدر تأکید است که احتمال مجازی بودن فعل را دفع می‌کند؛ ولی احتمال مجازی بودن اسناد با آن دفع نمی‌شود. لذا این آیه بر علیه کسانی نیست که معتقد باشند کلام از جانب ملائکه و امثال آنان بوده، ولی مجازاً به خدا اسناد شده است» (حسینی آلوسی، ۲۰۱۵: ۶/۳۹۹-۴۰۰).

## ۶. مقایسه دو دیدگاه

بر اساس آنچه گذشت، می‌توان گفت: میان دیدگاه رازی و آلوسی در مسئله کلام الهی، تفاوت بنیادین دیده نمی‌شود و هر دو در مشی کلامی با اندکی تفاوت، جانب

شعری را مراعات می‌کنند. با توجه به چند مرحله‌ای بودن حیات علمی فخر رازی و فراز و نشیب وی در میزان توجه به معیارهای عقلی و تأثیرپذیری از ادله و اندیشه‌های فلسفی و نقلی، نگاه او به مسائل کلامی از جمله مسئله مورد بحث متغیر است. در مرحله‌ای از زندگی، جانب عقل را در تفسیر دین ترجیح می‌دهد و در اواخر عمر از این موضع عدول می‌نماید؛ در حالی که در سلوک علمی آلوسی، هیچ فراز و نشیبی دیده نمی‌شود. همین امر، یکی از دلایل دوگانگی دیدگاه رازی در پاره‌ای از مسائل است. با مقایسه دو دیدگاه در مسئله مورد بحث می‌توان گفت:

۱- فخر رازی و آلوسی در کلیات مسئله کلام الهی با یکدیگر اتفاق نظر دارند. هر دو بر اساس آیات قرآن کریم، خداوند را به صفت کلام متصف می‌دانند و آن را به دو نوع نفسی و لفظی تقسیم می‌کنند؛ کلام لفظی (مركب از حروف و اصوات) و کلام نفسی (قائم به ذات الهی). فخر رازی، دومی را قدیم و اولی را همانند معتزله حادث می‌داند (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۳۰/۱). بر این اساس از نگاه فخر رازی، قرآن حادث است. آلوسی نیز با استناد به آیه ۳ سوره زخرف، مخلوق بودن قرآن را پذیرفتنی می‌داند و می‌گوید: این آیه بر مخلوقیت کلام لفظی دلالت دارد که ما می‌پذیریم (حسینی آلوسی، ۲۰۱۵: ۳۴۱/۲۴). هرچند وی در جایی دیگر، حکم کلی به غیر مخلوق بودن کلام الهی می‌کند؛ ولی صراحتاً سخنی از کلام لفظی و قرآن به میان نمی‌آورد (همان: ۱۱۹/۱).

۲- فخر رازی کلام لفظی را حقیقتاً صفت الهی نمی‌داند و می‌گوید: این‌ها الفاظی هستند که بر صفت قائم به ذات الله دلالت دارند و مجازاً به آن‌ها کلام الهی گفته می‌شود (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۳۱/۱). به نظر می‌رسد رازی در این تفسیر، متأثر از ماتریدی است که می‌گوید: آنچه میان مردم با نام قرآن به عنوان کلام الهی شهرت دارد، اضافه آن به خداوند مجازی است (همو، ۱۹۸۶: ۵۴). از این رو، رازی دیدگاه حنابله را که حروف و کلمات و به تبع آن، قرآن مکتوب و مسموع را کلام الهی می‌دانند و قدیم بودن آن‌ها را باور دارند، بر نمی‌تابد تا جایی که آن‌ها را فاقد قوه خرد می‌داند (همو، ۱۴۲۰: ۱۸۸/۲۷)؛ در حالی که آلوسی -بر خلاف رازی- به حنابله نگاه مثبتی دارد (حسینی آلوسی، ۲۰۱۵: ۳۴۱/۲۴).

به نظر می‌رسد آلوسی برای آنکه هم جانب حنابله را رعایت نماید و هم از اشکالات وارده به دور بماند، قائل به ذومراتب بودن کلام الهی در عین اشتراک معنوی آن است (همان: ۱۲۰/۱-۱۳۰). وی قرآن را مرتبه‌ای از کلام الهی و غیر مخلوق می‌داند که در مصاحف مکتوب، در سینه‌ها حفظ، با زبان‌ها تلاوت و با گوش‌ها شنیده می‌شود و در هیچ کدام حلول نمی‌کند و در همه مراتب مذکور از نظر شرع حقیقتاً قرآن است. عدم حلول، بیانگر نفسی و ازلی بودن کلام الهی است. بلکه خداوند در صورت‌های خیالی و حسی آن را ظاهر کرده است. این صورت‌ها به کلماتی تخیلی و الفاظی شنیداری و نوشته‌هایی دیدنی تبدیل شده‌اند. بنابراین مراحل خیالی، لفظی و نوشتاری، از کلام الهی بودن و اسناد آن به خداوند خارج نشده است و مخلوق نیست (همان: ۱۱۹/۱). وی حفظ قرآن در سینه‌ها را مرتبه خیالی کلام‌الله دانسته و قرآن خوانداری و شنیداری را مرتبه لفظی، و نوشته‌های قرآن را مرتبه نوشتاری و مکتوب کلام‌الله گفته است.

### نتیجه‌گیری

قرآن کریم در آیات متعددی اصل تکلم و سخن گفتن خدای سبحان را تأیید می‌فرماید. بر همین اساس مفسران، خداوند را متصف به صفت «کلام» دانسته‌اند؛ اما ماهیت کلام الهی مسئله‌ای اختلافی بوده است. برخی مفسران علی‌رغم اشتراک در مبانی کلامی، فهمشان از این مسئله یکسان نبوده است. فخر رازی و آلوسی که هر دو در بُعد کلامی سعی بر سلوک در طریق اشعری دارند، گرچه در کلیات مسئله کلام الهی با اشعری همراهی می‌کنند، ولی در مواردی از او جدا شده و خودشان نیز با یکدیگر اختلاف نظر پیدا می‌کنند. رازی «کلام» را بر دو نوع دانسته است: کلام لفظی که مرکب از حروف و اصوات است و حادث، دیگری کلامی که قائم به ذات الهی است. وی صفت کلام الهی قائم به ذات را قدیم می‌داند؛ ولی در حدوث کلام به معنای حدوث حروف و اصوات، از معتزله و ماتریدی تأثیر پذیرفته و با دیدگاه آن‌ها موافق است. در حالی که آلوسی تأکید و تصریح دارد که کلام لفظی نیز قدیم است، و این خود یکی از جهات افتراق دیدگاه آلوسی از فخر رازی است. آلوسی در توضیح



این مدعایش، کلام لفظی را همان تجلی کلام نفسی مجرد از ماده دانسته که خداوند در صورت‌های خیالی و حسی، آن را بروز و ظهور داده است و تجلی آن در مظهر حادث، با قدیم و منزّه بودن آن منافاتی ندارد.

از دیدگاه رازی، به دلیل حدوث کلام لفظی، اسناد آن به خداوند جز به صورت مجاز صحیح نیست. وی در این مسئله نیز رأی ماتریدی را برگزیده است. ولی آلوسی معتقد است که کلام در هر دو مرتبه نفسی و لفظی، به خداوند حقیقتاً منسوب است. از ظاهر سخن و تقسیم رازی در صفت کلام استفاده می‌شود که قرآن را باید حادث شمرد؛ زیرا طبق دیدگاه او، آنچه شنیداری، نوشتاری و فهمیدنی است، کلام لفظی و حادث می‌باشد. قرآنی که در دسترس مردم است، چیزی غیر از این نیست. صفت قائم به ذات الهی، نه در دسترس مردم است و نه تلاوت‌شدنی است. شرع نیز آنچه را مردم تلاوت می‌کنند یا بدان گوش می‌دهند، قرآن می‌داند. اما آلوسی می‌گوید: قرآن کلماتی غیبی و مجرد از مواد است که در علم خداوند ترتیب ازلی دارند، حقیقتاً تعاقب ندارند، بلکه هنگام تلاوت بر زبان‌های زمانمند و مکانمند تقدیراً پی‌درپی هم می‌آیند و هدف از نزول این کلمات آن است که به صورت مواد روحانی، خیالی و حسی در قالب الفاظی شنیداری، ذهنی و نوشتاری ظاهر شوند.

فخر رازی و آلوسی در میزان جانبداری از تفکر اهل حدیث در تفسیر صفات الهی با یکدیگر تفاوت دارند. در صفات خدا از جمله کلام الهی، مواضع آلوسی به حنابله نزدیک است و آن‌ها را تأیید می‌کند؛ در حالی که رازی حنابله را به این دلیل که قرآن خوانداری و شنیداری را کلام خدا دانسته‌اند، از زمره عقلا و خردمندان خارج کرده است. آلوسی هر دو دیدگاه را محترم شمرده، می‌گوید: آنان بر اثبات دیدگاه خود دلایلی ارائه داده‌اند که در کتاب‌های آنان مذکور است.

## کتاب‌شناسی

۱. نهج البلاغه.
۲. ابن ابی العزّ دمشقی، علی بن علی بن محمد، شرح العقیلة الطحاویة، بیروت، مؤسسة الرساله، ۱۹۹۳ م.
۳. ابن رشد اندلسی، ابوالولید محمد بن احمد، تهافت التهافت، بیروت، دار المشرق، ۱۹۹۲ م.
۴. ازدر، علی رضا، «ابن رشد و مسئله خداشناسی»، فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق علیه السلام، شماره ۲۹، بهار ۱۳۸۵ ش.
۵. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، ترجمه محسن مؤیدی، تهران، سپهر، ۱۳۶۲ ش.
۶. ایچی، عضدالدین عبدالرحمن بن احمد، کتاب المواقف، بیروت، دار الجیل، ۱۹۹۷ م.
۷. پاکتچی، احمد، «تفسیر»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، جلد ۱۵، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۷ ش.
۸. بیرهادی، محسن، و علی اله بداشتی، «نقد و بررسی کلام لفظی و کلام نفسی بر اساس حکمت متعالیه»، فصلنامه حکمت اسراء، سال هفتم، شماره ۲ (پیاپی ۲۴)، تابستان ۱۳۹۴ ش.
۹. بیرهادی، محسن، و محمدرضا کریمی والا، «تبیین فلسفی کلام الهی از نظرگاه ملاصدرا»، پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، سال دوازدهم، شماره ۲ (پیاپی ۲۴)، پاییز و زمستان ۱۳۹۳ ش.
۱۰. تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر، شرح المقاصد، بیروت، عالم الکتب، ۱۹۸۹ م.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم؛ تفسیر قرآن کریم، تنظیم محمدحسین الهی زاده، قم، اسراء، ۱۳۹۸ ش.
۱۲. جوینی، امام الحرمین عبدالملک، کتاب الارشاد الی قواطع الادلة فی اصول الاعتقاد، بیروت، مؤسسة الکتب الثقافیة، ۱۹۹۲ م.
۱۳. حاجی اسماعیلی، محمدرضا، «بررسی رویکرد کلامی اشاعره و معتزله به چیستی کلام الهی»، الهیات تطبیقی، سال اول، شماره ۲، تابستان ۱۳۸۹ ش.
۱۴. حسینی آلوسی بغدادی، شهاب‌الدین ابوالثناء محمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، دمشق، دار الرسالة العالمیه، ۲۰۱۵ م.
۱۵. ذهبی، محمدحسین، التفسیر و المفسرون، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۸۱ ق.
۱۶. زرکان، محمدصالح، فخرالدین الرازی و آراؤه الكلامیة و الفلسفیة، بیروت، دار الفکر، ۱۹۶۳ م.
۱۷. سبحانی، جعفر، المتکلم و الصفات الخبریه، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۲ ش.
۱۸. همو، بحوث فی الملل و النحل، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۰ ق.
۱۹. همو، فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، قم، توحید، ۱۳۷۸ ش.
۲۰. سلمانی، پرویز، «تفسیر کبیر»، دانشنامه جهان اسلام، تهران، بنیاد دائرةالمعارف اسلامی، ۱۳۸۲ ش.
۲۱. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملل و النحل، بیروت، دار المعرفه، ۱۹۹۸ م.
۲۲. صادقی رشتی، مرضیه، «فخر رازی و میراث سینوی در مسئله کلام الهی»، فصلنامه نقد و نظر، سال بیست و دوم، شماره ۳ (پیاپی ۸۷)، پاییز ۱۳۹۶ ش.
۲۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۲۴. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، الاربعین فی اصول الدین، قاهره، مکتبه کلیات الازهریه، ۱۹۸۶ م.

۲۵. همو، *المسائل الخمسون فی اصول الدین*، قاهره، مكتبة الكليات الازهریه، ۱۹۸۹ م.
۲۶. همو، *المطالب العالیة من العلم الالهی*، بیروت، دار الکتب العربیه، ۱۹۸۷ م.
۲۷. همو، *مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۲۸. قائمی‌نیا، علیرضا، محمدرضا پورسینا، و شعبان نصرتی، «مفهوم‌سازی کلام الهی در قرآن بر اساس ارتباط‌شناسی و استعاره مفهومی»، *فصلنامه ذهن*، شماره ۶۸، زمستان ۱۳۹۵ ش.
۲۹. کبیر، یحیی، و مهدی بلوکی، «معناشناسی کلام الهی از منظر علامه طباطبایی»، *فصلنامه اندیشه‌های نوین دینی*، شماره ۳۸، پاییز ۱۳۹۳ ش.
۳۰. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، *الکافی*، تحقیق و تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۳۱. ماتریدی، ابومنصور محمد بن محمد بن محمود، *تأویلات اهل السنه (تفسیر الماتریدی)*، بیروت، مؤسسة الرسالة ناشرون، ۲۰۰۴ م.
۳۲. همو، *کتاب التوحید*، بیروت، دار المشرق، ۱۹۸۶ م.
۳۳. معرفت، محمدهادی، *تفسیر و مفسران*، ترجمه علی خیاط و علی نصیری، قم، تمهید، ۱۳۹۰ ش.
۳۴. نصری، عبدالله، و معصومه مرزبان، «تحلیل تطبیقی دیدگاه علامه طباطبایی و فخر رازی درباره تکلم الهی»، *دوفصلنامه اندیشه علامه طباطبایی*، سال دوم، شماره ۲، بهار و تابستان ۱۳۹۴ ش.
۳۵. نعمانی، شبلی، *علم الکلام اور الکلام*، کراچی، نفیس اکیدمی، ۱۹۷۹ م.
۳۶. نویهی، محمد خلیل، *الوسیط فی عقائد الامام الماتریدی*، عمان، دار النور المبین، ۲۰۱۸ م.
۳۷. همدانی اسدآبادی، قاضی عبدالجبار بن احمد، *شرح الاصول الخمسه*، قاهره، مكتبة الثقافة الدینیة، ۲۰۱۴ م.