

نهج‌البلاغه و نقد تاریخی (پژوهش موردی: وجود و عدم)

سعید شفیعی^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۶/۹/۷ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۶/۱۲/۱۶)

چکیده

در نهج‌البلاغه الفاظ و تعبیرهایی به کار رفته است که معانی متأخر کلامی - فلسفی دارد و با شرایط تاریخی قرن اول هجری همخوان نیست. برخی مؤلفان این ناهمخوانی را نپذیرفته‌اند و معتقدند که امام علی^(ع) واضح این الفاظ و تعبیرها بوده است. گروهی دیگر کوشیده‌اند شواهد تاریخی بر وجود بافت تاریخی مناسب ارائه کنند اما آنچه مطرح می‌شود تنها امکان وجود چنین مباحثی را نشان می‌دهد نه اینکه شاهدی تاریخی در اثبات آن ارائه دهد. برخی دیگر سعی کرده‌اند نشان دهند که بخشی از موارد مشکوک، سخنانی از شخصیت‌های دینی متأخرتر، از جمله امامان شیعه - از قرن دوم به بعد - است. با این حال، در این روش نیز بافت تاریخی نصوص، بازسازی نشده و درباره آغاز بحث و تحولات آن سخنی به میان نیامده است. در مقاله حاضر تلاش بر این است که ریشه‌های تاریخی موضوع وجود و عدم در قرآن، روایات، منابع کلامی و فلسفی و مناظره‌های مسلمانان با پیروان دیگر ادیان در قرن‌های دوم و سوم هجری، بررسی و تحلیل شوند و پاسخ بهتری برای این مسئله بیان گردد.

کلیدواژه‌ها: فلسفه یونان، معتزله، مناظره‌های دینی، نقد تاریخی، نهج‌البلاغه، وجود و عدم.

۱. درآمد

«نقد تاریخی» روشی است که در آن از «تاریخ» و «معیارهای تاریخی» برای نقد استفاده می‌شود و عناصر مهم در آن عبارتند از: متن (الفاظ و جمله‌هایی که مضمون و محتوایی را می‌رسانند)، مؤلف (پدیدآورنده متن)، مخاطب متن، زمینه شکل‌گیری متن (کانتکست^۱) و مجتمعی که متن در آن شکل می‌گیرد. محققان سنتی مسلمان تا کنون به این شیوه از نقد و تحلیل درباره منابع خود نگاه مثبتی نداشته‌اند.

در مورد *نهج‌البلاغه*، پیش از این کسانی همچون ابن خَلکان و شمس الدین ذهبی و در دوره معاصر شوقی ضیف و دیگران، مسائل و شبهه‌هایی مطرح کرده‌اند که بسیاری از محققان با آن مخالفت کرده‌اند زیرا از یکسو کلی‌گویی و بحث دور از تحقیق علمی جایی برای دفاع از نظر آن‌ها باقی نمی‌گذارد و از سوی دیگر، این تصور در بسیاری از محافل شیعه و اهل سنت وجود داشت و دارد که نقد منابع برابر است با نقد بزرگان و شخصیت‌های دینی؛ حال آنکه چنین نیست و نقد منابع به دور از جانبداری، نتایجی قانع‌کننده و قابل تطبیق بر اوضاع تاریخی زمان گویندگان یا مؤلفان آن منابع به دست خواهد داد.

اغلب بخش‌های *نهج‌البلاغه* با شرایط و حوادث تاریخی دوران امام علی^(ع) همخوان است و با معیارهای نقد تاریخی مخالفت ندارد. در عین حال، در موارد اندکی از این کتاب ارزشمند، الفاظ و تعبیرهایی به کار رفته است که با دوره‌های تاریخی بعدی مطابقت دارد. این موارد نیز اغلب، سخنانی است که از ائمه بعدی شیعه روایت شده و در منابع حدیثی پیش از *نهج‌البلاغه* ریشه دارد. محدثان شیعه با پیش‌فرض «نور واحد» بودن ائمه^(ع) و اینکه خاستگاه علم همه آن‌ها به پیامبر^(ص) می‌رسد، در انتساب تاریخی روایات، سخت‌گیری چندانی نداشتند. اما باید توجه داشت که پیش‌فرض‌های اعتقادی همچون «علم امامان»، «نور واحد بودن» و «عصمت» ناظر به محتوای حدیث است حال آنکه نقد تاریخی نوعی نقد صوری است که در آن از تطابق محتوا با واقعیت بحث نمی‌شود. در واقع، نقد تاریخی با پیش‌فرض‌های اعتقادی در تعارض نیست و به عبارتی، علم و عصمت امام مانع از آن نیست که او مطابق با زمان و بافت و مخاطبان خود سخن بگوید. آنچه در این مقاله مورد بحث قرار دارد، «وجود»، «عدم» و واژه‌های هم‌ریشه با آن‌ها است که معانی متأخر کلامی و فلسفی دارند.

۲. پیشینه بحث

تشکیک در اصالت تاریخی نهج البلاغه پیشینه درازدانی دارد. ابن خلکان (م ۶۸۱ ق) نخستین کسی است که درباره مؤلف نهج البلاغه و انتساب آن به امام علی^(ع) تردید کرد [۱۰، ج ۳، ص ۳۱۳]. پس از وی، کسانی همچون صفدی [۵۵، ج ۲۰، ص ۲۳۱] و ابن عماد حنبلی [۱۶، ج ۳، ص ۲۵۶-۲۵۷] همان سخنان نادرست وی را تکرار کردند. [برای نقدی جامع بر گفته ابن خلکان، نک: ۵۴، ص ۱۳ به بعد] شمس‌الدین ذهبی [۴۵، ج ۳، ص ۱۲۴] شبهه را بسط داده و سب برخی از صحابه و ادعاهای کلی دیگری همچون تناقض و رکاکت برخی عبارتها را معیار نقد قرار داده است که منظور وی - به احتمال بسیار - بخشی از خطبه شفشقیه است [نک: ۷، ج ۴، ص ۲۲۳].

در دوران معاصر، برخی از نویسندگان - عمدتاً متمایل به عقل‌گرایی و تفکرات نومعتزلی - نیز به بحث و تحقیق پیرامون نهج البلاغه پرداخته‌اند. کسانی همچون محمد عبده و صبحی صالح به تصحیح متن این کتاب مهم اهتمام کردند اما گروهی نیز در خصوص بخشی از نصوص آن شبهاتی مطرح کرده‌اند که عمدتاً خالی از استدلال تاریخی است. برخی از جمله بروکلیمان [۳۰، ج ۲، ص ۶۴] همان سخنان ابن خلکان و دیگر مؤلفان پیشین را تکرار کرده‌اند [نک: ۳۵، ج ۱، ص ۱۶۳]. شوقی ضیف [۵۱، ص ۶۲] بر این نکته تأکید می‌کند که این کتاب بر ساخته شریف رضی است و او سخنانی مسجع را در نهج البلاغه گردآوری کرده است؛ حال آنکه طبیعی نیست که علی بن ابی‌طالب^(ع) به سجع سخن بگوید زیرا پیامبر^(ص) از آن نهی کرده بود [نک: ۲۳، ص ۱۶۹]. مشابه چنین سخنانی از قرن‌ها پیش مطرح بود و بسیاری از محققان به آن چنین پاسخ داده‌اند که اولاً اسلوب بیانی نهج البلاغه با گفتار شریف رضی و دیگر مؤلفان فاصله زیادی دارد و ثانیاً، این مطالب ده‌ها سال پیش از نهج البلاغه در منابع، از امام علی^(ع) نقل می‌شده است [نک: ۱، ج ۱، ص ۲۰۵-۲۰۶].

شوقی ضیف، همچنین بر این باور است که خطبه‌های بسیاری از امام علی^(ع) در منابعی همچون البیان و التبیین (جاحظ)، عیون الأخبار (ابن قتیبه) و تاریخ طبری برجای مانده، اما عمده خطبه‌هایی که در کتاب‌های متأخر به ویژه نهج البلاغه نقل شده، مجعول است و این سخن درستی به نظر نمی‌رسد، زیرا بخش زیادی از خطبه‌های نهج البلاغه از همین کتاب‌هایی است که او نام می‌برد و از همین رو شوقی ضیف [۵۲، ج ۲، ص ۱۲۸] ادعان می‌کند که اگر خطبه‌ها از این منابع باشد، می‌توان بر آنها اعتماد کرد [برای نقدی جامع بر نظرات شوقی ضیف، نک: ۴۷، ص ۹۱-۱۰۷].

آنچه گذشت، ادعاهایی کلی و دور از بحث علمی، بدون ذکر لفظ یا عبارتی از *نهج‌البلاغه* بود. در ادامه درباره مسئله الفاظ متأخر کلامی و فلسفی در *نهج‌البلاغه* و پاسخ‌هایی که ارائه شده، بحث خواهد شد.

۳. طرح مسئله

در *نهج‌البلاغه* به نقل از امیرالمؤمنین علی^(ع) الفاظ و تعابیری وجود دارد که دارای معانی متأخر کلامی و فلسفی است که در آن زمان مطرح نبود. از این‌رو، این مسئله مطرح می‌شود که آیا چنین تعبیرهایی از امیرالمؤمنین^(ع) است یا در دوره‌های بعدی به ایشان منتسب شده است. در این زمینه، عمر فروخ با اذعان به اینکه اغلب خطبه‌های *نهج‌البلاغه* از امام علی^(ع) است، اظهار می‌کند که جملاتی از دیگران به خطبه‌ها راه یافته است، چنانکه در این کتاب برخی خطبه‌های طولانی وجود دارد که اثر وضع بر آن آشکار است و برخی از نظرات فلسفی اسکندرانی که عرب تا آن زمان شناختی از آنها نداشت، در آن نفوذ کرده است. از دید عمر فروخ، مباحث طبیعیات و الهیات در *نهج‌البلاغه* از آرای اسکندرانی و معتزلی تأثیر پذیرفته است. افزون بر اینکه نمی‌توان برای امام علی^(ع) یک نظام فلسفی خاص و ابتکاری در نظر گرفت زیرا او معتقد بود که اسلام بهترین نظام برای انسان است [۶۴، ص ۱۸۷-۱۸۸]. بنابراین، عمر فروخ به تأثیر فلسفه بر *نهج‌البلاغه* اشاره کرده، اما شاهدهی برای مدعای خود نیاورده است. احمد امین [۲۴، ص ۱۶۹] نیز به تعبیرات فلسفی یونان اشاره می‌کند اما نمونه‌هایی که نام می‌برد، با تقسیم‌بندی به اعداد (ست معان، اربع دعائم و...)، یا وصف طاووس ارتباط دارد. سه اصطلاح «الاین»، «الکیفیه» و «الآزلیه» نیز از اصطلاحات مرتبط با فلسفه در *نهج‌البلاغه* هستند که مورد تشکیک قرار گرفته‌اند. همچنین، خطبه اول *نهج‌البلاغه* در باب توحید که عمده مباحث آن عقلی و فلسفی است و برخی دیگر از دانش‌هایی که پس از عصر صحابه و تابعان پدید آمد همچون دقائق علم توحید، مباحث رؤیت، عدل، کیفیت کلام خالق و تنزه خدا از مجانست مخلوقات مشمول این شبهه است [نک: ۳۷، ص ۴۲؛ ۵۴، ص ۲۴، ۴۷-۴۸]. عطاردی [۶۳، ص ۲۵-۲۶] نیز واژه‌های «این» و «کیف» که از اصطلاحات کلامی - فلسفی هستند یا «ناسخ»، «مجمل» و «مبین» را که از اصطلاحات علم اصول‌اند، مثال می‌زند.

پاسخی که به‌طور سنتی در این مباحث مطرح می‌شود، چنین است که علی^(ع) یک

انسان فوق‌العاده بود و مطالب و موضوعاتی که از آن بزرگوار در معارف الهی و علوم اسلامی نقل شده، بی‌سابقه است و ملت عرب از آنها بی‌اطلاع بوده است. ذکر مسائلی همچون توحید و خداشناسی و صفات پروردگار و اخبار انبیاء گذشته و حالات ملل و اقوام و اخبار روز قیامت و بهشت و دوزخ و مسائل اخلاقی و اجتماعی که در قرآن ذکر گردیده، حال آنکه اعراب از آنها آگاه نبوده‌اند و قرآن این مطالب را به آنها آموخته، شاهدی بر این دیدگاه است [برای نمونه، نک: ۶۳، ص ۲۶].

آنچه از این پاسخ به این بحث ارتباط دارد دو نکته است؛ یکی بحث از صفات الهی و دو تعبیر «وکمال الإخلاص له نفی الصفات عنه» و «الذی لیس لصفته حدّ محدود ولا نعت موجود» از خطبه اول نهیج البلاغه و بحث از حدوث کلام خدا در خطبه ۱۸۴ با تعبیر «... ولو کان قدیماً لکان إلهاً ثانیاً» که با آرای کلامی قرن دوم و نظرات معتزله ارتباط دارد [۷۳، ص ۷۰-۶۹] و دیگری بحث از وجود و عدم و حدوث و قدم - به معنای فلسفی آن - که با نظرات فلسفی یونان ارتباط دارد [۷۳، ص ۷۱].

پاسخی که استاد مطهری برای این اشکال‌ها مطرح می‌کند، پاسخی کلامی - فلسفی است. وی بیان می‌کند که محتوای این عبارت با نظرات معتزله و فلسفه یونان تفاوت زیادی دارد. آنچه معتزله در مورد صفات خدا به آن اعتقاد داشتند، نفی هرگونه صفتی است که این دیدگاه مستلزم نیابت ذات از صفات خواهد بود، حال آنکه در نهیج البلاغه صفت محدود نفی می‌شود و صفت نامحدود برای ذات نامحدود، مستلزم عینیت ذات با صفات است نه انکار صفات، آنگونه که معتزله پنداشته‌اند. درباره بحث حدوث و قدم، ایشان معتقد است که این بحث در نهیج البلاغه ارتباطی با مباحث متکلمان درباره قرآن ندارد، بلکه درباره «امر تکوینی» و «اراده انشائی» پروردگار است که از دید امام علی^(ع) فعل خدا و به همین دلیل حادث و متأخر از ذات است [۷۳، ص ۷۱-۷۰].

پاسخ استاد مطهری به وجود الفاظی همچون «وجود» و «عدم» در نهیج البلاغه نیز از همین جنس است، نه بحث تاریخی. ایشان بیان می‌کند که علامه طباطبایی محتوای این تعبیرها را با اندیشه‌های فیلسوفان مسلمان متفاوت می‌دانست. محور بحث فلاسفه پیشین اسلام از جمله فارابی، ابن‌سینا و خواجه نصیر درباره ذات و صفات الهی، «وجوب وجود» است حال آنکه در نهیج البلاغه هرگز بر وجوب وجود به عنوان اصل توجیه‌کننده ممکنات تکیه نشده است. آنچه در این کتاب بر آن تکیه شده، همان چیزی است که ملاک واقعی وجوب وجود را بیان می‌کند، یعنی واقعیت محض و «وجود صرف» بودن

ذات حق. در نهج‌البلاغه پایه و اساس همه بحث‌ها درباره ذات حق، این است که او هستی مطلق و نامحدود است، قید و حدّ به هیچ وجه در او راه ندارد، هیچ مکان، زمان یا هیچ چیزی از او خالی نیست؛ او با همه چیز است، ولی هیچ چیز با او نیست و چون مطلق و بی‌حدّ است، بر همه چیز حتی بر زمان، عدد، حد و اندازه (ماهیت) تقدم دارد، یعنی زمان و مکان و عدد و حد و اندازه در مرتبه افعال اوست و از فعل و صنع او انتزاع می‌شود؛ همه چیز از اوست و بازگشت همه چیز به اوست [۷۳، ص ۷۲-۷۵].

آنچه در پاسخ‌های بالا مطرح شد، به این معناست که امام علی^(ع) واضع این الفاظ و تعبیرهای کلامی و فلسفی است و در واقع این متکلمان و فلاسفه هستند که چنین مطالبی را از ایشان آموخته‌اند. برخی در استدلال بر این دیدگاه، تلاش کرده‌اند شواهد تاریخی نیز ارائه کنند و به این منظور به سخنان کسانی همچون احمد امین درباره انتشار فلسفه یونانی پیش از اسلام در جندی‌شاپور، حرّان و اسکندریه [۲۳، ج ۱، ص ۲۷۳-۲۷۲] و در حیره [۲۴، ص ۲۶] استناد شده است. بر این اساس، ورود فلسفه یونان در حوزه سرزمین‌های اسلامی، آن هم در عراق، به گذشته‌های دور بر می‌گردد و مبدأ و خاستگاه رواج مباحث عقلی در عراق و در میان مسلمانان، از فلسفه یونان و عصر عباسیان نبوده، بلکه این مباحث سال‌ها پیش از اسلام در عراق سابقه داشته است [۳۷، ص ۵۳].

به‌طور کلی به نظر می‌رسد پیروان فلسفه صدرایی تلاش کرده‌اند از تاریخی بودن الفاظ و تعبیری از نهج‌البلاغه که از آن‌ها معانی کلامی - فلسفی متأخر بر می‌آید، دفاع کنند اما نه به شیوه تاریخی بلکه با بیان تفاوت‌های محتوایی و هرمنوتیکی میان فلسفه و روایات. در واقع، اغلب مطالبی که در این زمینه نوشته شده است، ارتباط زیادی با سیر تاریخی اندیشه کلامی و فلسفی در تاریخ اسلام ندارد.

گروهی دیگر تلاش کرده‌اند ریشه‌های تاریخی مباحث فلسفی در جهان اسلام را بازکاوی کنند و نشان دهند که این مباحث در صدر اسلام نیز در میان مسلمانان مطرح بوده اما به نظر می‌رسد چنین تلاشی تا کنون بی‌ثمر بوده است زیرا آنچه مطرح می‌شود تنها امکان وجود چنین مباحثی را اثبات می‌کند نه اینکه شاهی تاریخی برای آن ارائه دهد. به عبارت دیگر، اگر مردم عراق در آغاز اسلام با مباحث فلسفی - آن هم به شکلی که در این روایات آمده - آشنا بودند، چرا اثری از این مباحث در سخنان و گفتگوهای آنان یافت نمی‌شود؟ افزون بر این، بر فرض که مردم حیره یا مدائن و دیگر شهرهای کهن عراق با فلسفه یونان آشنا بوده‌اند، اما مخاطبان امام علی^(ع) قبایل عرب‌زبانی بودند که هیچ شاهد

تاریخی بر آگاهی آنان از چنین مباحثی در دست نیست. آیا آن حضرت می‌توانست بدون در نظر داشتن شرایط مخاطبان، از مباحثی سخن بگوید که اطلاعی از آن ندارند؟ صبری ابراهیم در روشی دیگر با پذیرفتن برخی اشکالات، موارد صحیح‌النسبه را از نصوص مشکوک جدا کرده است. وی نصوص نهج‌البلاغه را به پنج بخش تقسیم کرده [۵۴، ص ۸۷-۸۱] و معتقد است که برخی از این سخنان به دیگران از جمله پیامبر (ص)، صحابه و تابعان یا امامان شیعه منسوب است [نک: ۵۴، ص ۷، ص ۶۵-۷۷]. در مورد مباحث فلسفی، وی از خطبه اول فقط فقره نخست (الحمد لله ... ولا وقت معدود) را که ابن عبد ربه [۱۴، ج ۴، ص ۱۶۳-۱۶۴] نقل کرده، از امیرالمؤمنین (ع) دانسته و بقیه این خطبه را منسوب به امام رضا (ع) می‌داند و نسبت خطبه‌های ۱۸۵ و ۱۸۶ (به جز بخشی از فقره چهارم) را نیز نمی‌پذیرد [۵۴، ص ۶۸، ۸۶، ۱۰۱]. با این حال، این مؤلف نیز از بافت تاریخی نصوص بحثی نمی‌کند. چنانکه گفته شد، برای چنین بحثی، لازم است زمینه و بافت تاریخی موضوع بازسازی شود تا بتوان به نتیجه رضایت‌بخشی درباره آغاز بحث و تحولات آن دست یافت. بر این اساس، باید ریشه‌های تاریخی موضوع در قرآن، روایات، منابع کلامی و فلسفی و مناظرات مسلمانان با پیروان دیگر مذاهب و ادیان بررسی و تحلیل شوند.

۴. واژه‌های مرتبط با «وجود» و «عدم» در قرآن و روایات

ریشه «و ج د» در قرآن کریم به صورت فعلی و به معنای «یافتن» به کار رفته است [نک: ۶۱، ذیل ریشه] و واژه‌هایی همچون «وجود» و «موجود» در قرآن کاربرد ندارند. همچنین «وَجَدَ» از حزن و اندوه است و «مَوْجِدَةً» از خشم و غضب؛ «وَجْدَان» و «جِدَّة» نیز به معنای به دست آوردن و یافتن است [۳۹، ج ۶، ص ۱۶۹] اما معنای دیگر این واژه غنا و بی‌نیازی است که «واجِد» (از نام‌های الهی) و نیز «وُجِدَ» در آیه ششم سوره طلاق در این معنا کاربرد یافته‌اند [نک: ۴۶، ج ۵ ص ۲۹۵] اما «وجود» یا پدید آمدن شیء از عدم، معنایی متأخر و از باب «ایجاد» و در شمار نوادر است. گفته می‌شود: «أوجد الله الشيء من العدم فوجد فهو موجود»، همان‌گونه که می‌گویند: «أجنه الله فجئن فهو مجنون» [۴۶، ج ۵، ص ۲۹۵-۲۹۶].

ریشه «ع د م» نیز در قرآن هیچ کاربردی ندارد، اما در لغت عرب به معنای نبودن شیء و ناپدید شدن آن آمده است. از جمله در عربی به «فقیر» گفته می‌شود «عَدیم»،

زیرا فاقد غنا (ثروت) است و از آن نا امید شده است (أیس منه). حسان بن ثابت در بیتی در این باره چنین سروده است: «رَبُّ حِلْمٍ أَضَاعَهُ عَدَمُ الْمَالِ / وَجَهْلٌ غَطَّى عَلَيْهِ النِّعِيمَ» [۳۶، ج ۵ ص ۱۹۸۲-۱۹۸۳؛ ۳۹، ج ۲ ص ۵۶-۵۷].

۱.۴. بحث از وجود و عدم در منابع حدیثی اهل سنت

این بحث در زمان پیامبر^(ص) و صحابه مطرح نبود و واژه «وجود» و «عدم» در روایات اهل سنت کاربردی ندارد. دیگر کاربردهای این دو واژه نیز به همان معانی لغوی است و با مفهوم آن‌ها در روایات مورد بحث در منابع شیعه تفاوت دارند. ریشه «و ج د» در روایات نبوی نیز همچون قرآن کریم، عمدتاً به صورت فعلی و در چند مورد در ساختار اسمی به کار رفته است. کاربردهای معدود اسمی آن عبارتند از: وَجَدَ، وَأَجِدَ، جِدَّةً، أَوْجَدَ، و مَوْجِدَةً [نک: ۶۷، ج ۷، ص ۱۴۱-۱۴۳].

ریشه «ع د م» در روایات نبوی بسیار کم کاربرد بوده و تنها در چند مورد انگشت‌شمار به صورت فعلی و اسمی به کار رفته است [نک: ۶۷، ج ۴، ص ۱۵۵-۱۵۶]. کاربردهای اسمی آن به صورت «معدوم» و «عدیم» یا «عدوم» است. واژه «معدوم» در گفته حضرت خدیجه^(س) به پیامبر^(ص): «إِنَّكَ لَتَصِلُ الرَّحِمَ وَتَحْمِلُ الْكَلَّ وَتَكْسِبُ الْمَعْدُومَ» [۲۹، ج ۱ ص ۳؛ ۷۲، ج ۱ ص ۹۷] به سه صورت معنا شده است. نخست، «محروم» یعنی «به دست می‌آوری آنچه را دیگران از آن محرومند»؛ دوم، «شیء معدوم» یعنی «می‌آوری برای مردم آنچه را که ندارند»؛ سوم، «فقیر» یعنی «به فقیران می‌بخشی» [۳، ج ۳ ص ۱۹۱-۱۹۲].

۲.۴. «وجود» و «عدم» در منابع حدیثی شیعه و نهج البلاغه

در منابع حدیثی شیعه، افزون بر واژه‌های به کار رفته در منابع اهل سنت، برخی کاربردهای فعلی و اسمی دیگر، از جمله «وجود» و «موجود» نیز گزارش شده است [نک: ۷۰، ج ۱۳، ص ۶۸۰-۷۰۰]. در این منابع، واژه‌های «وجود» در معنای خلاف عدم و نیز «وجدان» به معنی یکی از قوای باطنی کاربرد یافته است [نک: ۵۹، ج ۴، ص ۴۷۰]. در نهج البلاغه ریشه «و ج د» به صورت‌های مختلف فعلی (چهل بار) و اسمی (شانزده بار) به کار رفته است. از میان کاربردهای اسمی این ریشه، واژه وجود (شش بار) و موجود (چهار بار)، پرکاربردتر از دیگر واژه‌هاست. دیگر کاربردها عبارتند از: مَوْجِدَةً (دو بار)، و واژه‌های وجدان، جِدَّةً، ایجاد و واجد که هر کدام یک‌بار در نهج البلاغه به کار رفته‌اند [نک: ۴۴، ذیل ریشه].

در منابع حدیثی شیعه، ریشه «ع د م» نیز پرکاربردتر از روایات اهل سنت بوده و از جمله واژه «عدم» نیز به کار رفته است [نک: ۷۰، ج ۹، ص ۷۱-۷۲]. این ریشه پنج بار در نهج البلاغه به کار رفته است؛ دو بار به صورت فعلی «عَدِمْتُ» و «يَعْدَمُ»؛ دو بار به صورت مصدری «عَدَمَ» و یک بار به صورت اسم مفعول، یعنی «مَعْدُوم» [۴۴، ذیل ریشه؛ نیز، نک: ۵۹، ج ۳، ص ۱۳۵]. روایاتی که بحث از وجود و عدم در آن‌ها مطرح شده، دو دسته‌اند: دسته اول منقول از امیرالمؤمنین علی^(ع) و دسته دوم مروی از امام رضا^(ع) است که عبارت‌ها و محتوای آن‌ها بسیار مشابه و گاهی متداخل‌اند.

۴.۲.۱. روایت‌های نقل شده از امیرالمؤمنین^(ع)

کلینی [۶۸، ج ۱، ص ۱۳۸-۱۳۹] و ابن بابویه [۵، ص ۳۰۸-۳۰۹] در روایتی به نقل از امام صادق^(ع) نقل می‌کنند که مردی موسوم به «ذعلب» که به شجاعت و بلاغت ستوده می‌شود، هنگام خطابه امیرالمؤمنین^(ع) بر منبر مسجد کوفه از ایشان می‌پرسد: «ای امیرمؤمنان! آیا پروردگارت را دیده‌ای؟» و ایشان در پاسخ می‌فرماید: «ویلبک یا ذعلب! ما کنت أعبد رباً لم أره... لم تره العیون بمشاهدة الأبصار ولكن رأته القلوب بحقائق الايمان». سپس در ضمن اوصاف خدای متعال این عبارت‌ها نیز می‌آید: «مَوْجُودٌ لَا بَعْدَ عَدَمٍ» (موجود است نه پس از عدم) و «سَبَقَ الْأَوْقَاتَ كَوْنَهُ وَالْعَدَمَ وَجُودَهُ وَالْإِبْتِدَاءَ أَرْلَهُ» (هستی او بر زمان‌ها سبقت دارد، وجودش بر عدم مقدم است و ازلیتش را آغازی نیست).

این «ذعلب» در نقل‌های دیگری نیز مخاطب امیرالمؤمنین^(ع) است. ابن بابویه [۴، ص ۴۲۲-۴۲۵] به صورت مفصل‌تر و مسند از اصغ بن نباته روایتی نقل کرده که در آن «ذعلب» تنها یکی از سؤال‌کنندگان است و مخاطبان دیگری همچون أشعث نیز ذکر شده‌اند اما عبارت مورد بحث، در این نقل نیست. شبیه به همین نقل ابن بابویه را ابن شعبه حرانی [۱۳، ص ۶۱-۶۸] با حذف همه اسم‌ها و سند روایت، به نقل از امیرالمؤمنین^(ع) گزارش کرده است. همچنین، دلالت مخلوقات بر وجود خدا در روایتی دیگر از امام صادق^(ع) از امیرالمؤمنین علی^(ع) ذکر شده است [۶۸، ج ۱، ص ۱۳۹-۱۴۰].

افزون بر این، واژگانی دال بر همین بحث در «خطبة الوسيلة» به نقل از عمرو بن شمر از جابر بن یزید جعفری از امام باقر^(ع) به امیرالمؤمنین^(ع) منسوب شده است. در این نقل که آن را کلینی [۶۸، ج ۸، ص ۱۸-۱۹] روایت کرده است، امام علی^(ع) هفت روز پس از وفات پیامبر اکرم^(ص) و پس از فراغت از جمع قرآن، در ضمن سخنانی در شهر مدینه

چنین می‌فرماید: «الحمد لله الذي منع الأوهام أن تنال إلا وجوده ... إن قيل «كان» فعلى تأويل أزلية الوجود وإن قيل «لم يزل» فعلى تأويل نفى العدم» [نک: ۴، ص ۳۹۸-۳۹۹؛ ۵، ص ۷۲-۷۳؛ ۱۳، ص ۹۲].

۴.۲.۲. روایت‌های نقل شده از امام رضا^(ع)

عبارت‌های «موجود لا بعد عدم» و «سبق الأوقات كونه والعدم وجوده والإبتداء أزله» در روایتی از ابن بابویه [ص ۳۴-۴۱] از امام رضا^(ع) نقل شده است. در این روایت، این خطبه به هنگام پذیرفتن ولایت‌عهدی مأمون عباسی ضمن خطبه توحیدی مفصلی بیان شده است [نک: ۶، ج ۲ ص ۱۳۵-۱۳۸؛ ۷۴، ص ۲۵۳-۲۵۸]. ابن بابویه [ص ۵۶-۵۷]، خود در روایتی مشابه چنین گزارش می‌کند که فتح بن یزید جرجانی به امام رضا^(ع) نامه نوشت و در آن سؤال‌هایی از توحید پرسید. ایشان در پاسخ به خط خود، عبارت‌هایی در صفات توحیدی خدای متعال می‌نویسند که در آن عبارت «الدال علی وجوده بخلقه و بحدوث خلقه علی أزله» آمده است. روایت فتح جرجانی را کلینی [ص ۶۸، ج ۱ ص ۱۳۷-۱۳۸، ۱۴۰-۱۴۱] با اندکی تفاوت نقل کرده است.

۴.۲.۳. روایات سید رضی در نهج‌البلاغه

آنچه سید رضی در بحث از وجود و عدم در نهج‌البلاغه آورده، در چند خطبه دیده می‌شود. در خطبه اول ضمن بحث از آفرینش و صفات آفریدگار جهان، این عبارت آمده است: «موجود لا عن عدم». در خطبه ۱۸۶ که همچون خطبه اول به مباحث توحیدی ارتباط دارد این جمله ذکر شده است: «سبق الأوقات كونه والعدم وجوده والإبتداء أزله». به جز این دو خطبه که صریح‌ترین عبارت‌ها در بحث از وجود و عدم است، در خطبه‌های ۱۵۲ و ۱۸۵ بحث از دلالت مخلوق بودن یا حادث بودن مخلوقات بر وجود خدا آمده است. در خطبه ۱۷۹ نهج‌البلاغه نیز که مخاطب امیرالمؤمنین^(ع) ذعلب است، تنها مضمون عبارت «ما كنت أعبد ربا لم أره ...» آمده و الفاظ مرتبط با وجود و عدم در آن نیامده است. بنابراین، به نظر می‌رسد که سید رضی روایت امام صادق^(ع) را در نهج‌البلاغه نقل می‌کند و در این بحث از روایت اصبع بن نباته و جابر جعفی بهره نبرده است.

رضی این روایت را در چند خطبه پراکنده است، اما این پراکندگی پیش از وی نیز در روایات سابقه دارد. نکته مهم‌تر اینکه اختلاف بر سر منشأ روایت که آیا خطبه از

امیرالمؤمنین^(ع) است یا از امام رضا^(ع)، پیش از سید رضی نیز وجود داشته و چنانکه ابن بابویه [ص ۵، ص ۳۰۹] می‌نویسد، بخشی از الفاظ روایت از امیرالمؤمنین^(ع) با خطبه امام رضا^(ع) مشترک است. ابن بابویه راه حل این مسئله را همان بحث کلامی می‌داند که در آغاز مطرح شد، یعنی منشأ علم امامان^(ع) یکی است و همه به پیامبر^(ص) بازگشت می‌کند. آنچه وی مطرح می‌کند، با پیام و محتوای روایات ارتباط دارد و پذیرفتنی است اما چنانکه گفته شد، این راه حل کلامی برای نقد تاریخی که به «صورت متن» می‌پردازد کافی نیست. بنابراین، باید در پی زمینه بحث از وجود و عدم در تاریخ اسلام و گفتگوهای مسلمانان در قرن‌های نخستین باشیم.

۵. وجود و عدم در منابع کهن اسلامی

در بررسی لغوی وجود و عدم باید به منابع برجای مانده از قرن‌های دوم و سوم هجری مراجعه کنیم. به دلیل احتمال نقل به معنا، منابع قرن‌های چهارم و پنجم در گزارش آرای متفکران پیشین چندان قابل اعتماد نیستند. با این حال، از منابع قرن‌های بعدی می‌توان در بررسی تحولات لغوی و معنایی بهره برد.

۵.۱. آثار متکلمان مسلمان

براساس اقوال فرقه‌نگاران مسلمان، یکی از نخستین زمینه‌های پیدایی مباحث کلامی پدیدآمده در دنیای اسلام، ظهور قدریه توسط کسانی همچون معبد جهنی (م ۸۰ ق)، غیلان دمشقی (م ۱۲۵ ق) و یونس أسواری در اواخر دوران صحابه است. اختلاف بر سر قضا و قدر، از سوی جعد بن درهم (م ۱۲۰ ق) و جهم بن صفوان (م ۱۲۸ ق) افزایش یافت [نک: ۱۸، ص ۴۸۴؛ ۳۱، ص ۱۸-۲۰؛ ۵۳، ج ۱، ص ۳۰]. جعد بن درهم به قدری بودن و قول به اختیار انسان شهرت دارد، برخلاف جهم بن صفوان که از مجرّه تلقی شده است اما هر دو در نفی برخی از صفات خدا از جمله صفت تکلم [نک: ۲۸، ج ۱، ص ۶۴] و اعتقاد به خلق قرآن هم‌نظر دانسته شده‌اند.

جهم با استناد به آیاتی مانند «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» [قصص، ۸۸] معتقد بود که جز خدا هیچ چیزی نباید به «لم یزل» و «لا یزال» متصف شود و حتی اطلاق اوصافی همچون علم و اراده و حیات بر خدای متعال جایز نیست [۹، ج ۲، ص ۲۹۴-۲۹۵؛ همان، ج ۴، ص ۱۴۶؛ ۳۱، ص ۲۱۱-۲۱۲]. کهن‌ترین منابعی که آرای جهمیه در آن‌ها آمده،

عمدتاً تألیف اهل حدیث و مخالفان جهمیه است که براساس آن‌ها جهمیه معتقد بودند «خداوند، لا شیء است» [نک: ۲۵، ص ۲۰۹؛ ۴۲، ص ۲۳؛ ۶۲، ج ۱، ص ۱۰۹-۱۱۱]. به اعتقاد برخی محققان، این عبارتی نیست که جهمیه گفته باشند، بلکه جهم بن صفوان خداوند را از شیء بودن منزّه می‌شمرد [۳۲، ص ۱۱۶]. به نظر می‌رسد که این خطای اهل حدیث، ناشی از تفسیر نادرست این باور جهمیه باشد که خداوند غایت و حدّ و نهایت ندارد [نک: ۲۵، ص ۲۰۸؛ ۴۲، ص ۲۳].

در همین ایام، نخستین جرقه‌های جریان معتزله نیز روشن شد. واصل بن عطاء (م ۱۳۱ق) از مجلس درس حسن بصری (م ۱۱۰ق) جدا شد و سپس عمرو بن عبید (م ۱۴۴ق) به او پیوست [۳۱، ص ۲۰-۲۱؛ ۵۳، ج ۱، ص ۳۰]. معتزله متقدم، دیدگاهی شبیه به جهم بن صفوان برگرفتند؛ قول به اختیار انسان، خلق قرآن و نفی صفات از خدا را پذیرفتند. آنان معتقد بودند پذیرفتن صفت برای خدا، مستلزم فرض دو خدای قدیم ازلی است [۵۳، ج ۱، ص ۴۶]. جهمیه، معتزله قرن دوم و اهل حدیث مخالف آن‌ها، از واژه‌هایی همچون «وجود» و «عدم» به مفهومی که در فلسفه پدید آمد، بهره نبرده‌اند.

یکی از کهن‌ترین آثار برجای مانده از معتزله، کتاب *التحریش* تألیف ضرار بن عمرو (م حدود ۲۰۰ق) است. ضرار از بزرگان معتزله بود اما در برخی مسائل با آن‌ها اختلاف داشت و از این‌رو مورخان معتزله او را در شمار اصحاب خود قرار ندادند [۵۶، مقدمه محققان، ص ۷]. در این کتاب، مباحث گوناگون سیاسی، اعتقادی، فقهی و... مطرح شده است و هدف ضرار این بود که نشان دهد در هر مسئله، چند حدیث ضد و نقیض وجود دارد. بنابراین، کتاب ضرار صبغه ضد فقهی و ضد اهل حدیث داشت و به احتمال بسیار ابن قتیبه دینوری کتاب *تأویل مختلف الحدیث* را در پاسخ به این کتاب نوشته است [نک: ۵۶، مقدمه محققان، ص ۱۸-۲۲]. در این کتاب کهن، واژه‌های فلسفی از جمله وجود و عدم به کار نرفته و در مباحث مرتبط با اختلافات کلامی جهمیه، مرجئه، قدریه و دیگر مباحث کلامی، زمینه چنین بحثی هم مطرح نشده است. مباحث کلامی این کتاب با معرفت، ایمان، مرتکب گناهان کبیره، آرای فرق اسلامی درباره بلایی که در بین امت افتاد، ادراک حق و مانند آن ارتباط دارد [نک: ۵۶، ص ۷۴-۸۲، ۹۷-۱۰۱، ۱۳۹-۱۴۵] اما از قرن سوم به تدریج معانی فلسفی وارد آثار متکلمان معتزلی و سپس دیگر فرقه‌های مسلمانان می‌شود.

ابوالهذیل علاّف (۲۳۵-۱۳۵ق) ابتکار دیگری در بحث از صفات خدا پدید آورد و

صفات را عین ذات تلقی کرد [۵۳، ج ۱، ص ۵۰]. این بحث در آغاز پخته نبود، اما معتزله متأخرتر همچون ابوعلی جبائی (۳۰۳-۲۳۵ق) با مطالعه کتاب‌های فلاسفه، استدلال‌های فلسفی برای آن آوردند و به گفته شهرستانی [۵۳، ج ۱، ص ۴۶] همان دیدگاه فلاسفه را اختیار کردند. از اواخر قرن سوم، معانی فلسفی برای چنین واژه‌هایی گاهی به توضیحات محدثان درباره احادیث و تفاسیر قرآن نیز راه پیدا می‌کند [برای نمونه، نک: ۵۸، ج ۱ ص ۲۷۴ و ۷۱۱؛ همان، ج ۷، ص ۳۱۵؛ ۶۵، ص ۱۷۳].

۵. ۲. منابع فلسفه اسلامی

برای زمینه بحث از وجود و عدم در فلسفه، باید به سراغ منابع کهن برجای مانده از فیلسوفان مسلمان در قرن‌های اولیه اسلامی برویم. در نخستین آثار فلسفی از قرن‌های دوم و سوم هجری، هم تعبیر «وجود» و «عدم» و هم دو واژه «اَیْس» و «لیس» به کار رفته است. از مترجمان آثار یونانیان و ایرانیان در قرن دوم هجری، ابن مقفع (۱۰۶-۱۴۲ق) در ترجمه کتاب‌های منطقی ارسطو، تعبیر «وجود ... عدم» و نیز «موجود ... معدوم»، و در ترجمه کلیله و دمنه از پهلوی، واژه «عدم» را به کار برده است [۲۷، ص ۱۷۲].

در حدود شصت سال پس از ابن مقفع، دیگر مؤلف و مترجم ایرانی، عبد یسوع (یشوع) ابن بهریز [درباره او، نک: ۲، ص ۲۸۲؛ ۲۰، ص ۲۶ و ۳۰۴] در ترجمه خود، از واژه «وجود» در معنای منطقی آن بهره برده است [۱۹، ص ۱۱۰]. در همین دوران، یوحنا (یحیی) بن بطریق (م حدود ۲۰۰ق) در ترجمه کتاب درباره آسمان ارسطو، واژه اَیْس را معادل einai (هستی) و لیس را معادل mé einai (نیستی) نهاده است [۴۹، ص ۱۳۶۸]. بنا بر تحقیقات صورت گرفته، این کتاب ارسطو را یوحنا بن بطریق به عربی ترجمه کرده است و حنین بن اسحاق یا کندی آن را اصلاح کرده‌اند [۷۶، مقدمه، ص «زی»].

در قرن سوم، نخستین فیلسوف مسلمان، یعقوب بن اسحاق کندی (۲۵۹-۱۸۰ق)، هم از تعبیر وجود و عدم بهره می‌گیرد [۲۷، ص ۱۷۲] و هم از معادل آن یعنی «اَیْس» و «لیس». کندی، «اَیْس» را معادل موجود و پدیده و «لیس» را در برابر هیچ و عدم به کار می‌برد: فعل نخست خداوند این است که پدیده‌ها را از هیچ پدید می‌آورد (تأییس الأیسات عن لیس) [۶۹، ص ۱۳۴ و ۱۳۶؛ نیز نک: همان، ص ۵۸-۶۰ و ۷۴-۷۹]. از نظر لغت عرب، «اَیْس» به گفته خلیل بن احمد فراهیدی [۳۹، ج ۷ ص ۳۳۰] یک واژه مرده است؛ عرب تنها می‌گوید: «أَتَتْنِي بِه مِنْ حَيْثُ أَيْسٌ وَ لَيْسٌ»، که به همان معنای وَجَدٌ و

جِدَّة (یافتن) است. «لیس» نیز به معنی «لا اَیْس»، یعنی «لا وَجْد» است. ابن فارس [ج ۱ ص ۱۶۴] بر این باور است که «اَیْس» واژه عربی نیست.

در قرن سوم همچنین، واژه‌های «وجود»، «موجود» یا «موجودات»، «عدم» و «معدوم» در آثار مترجمان آثار فلسفی یونان از جمله اسحاق بن حنین، ابوعثمان دمشقی، ابوبشر متی، ابوعلی نظیف، تزاری و اسطاط، به کار رفته است [۲۷، ص ۱۷۲ و ۳۰۷-۳۰۹].

«اسطاط»^۱ - از مترجمان *ما بعد الطبیعه*^۲ (متافیزیک) ارسطو^۳، کتابی که آن را به نام *اثولوجیا* (الهیات) شناختند و در آغاز به ارسطو منسوب شد اما بعدها آشکار شد که در واقع ترجمه تفسیری بخش‌هایی از *تاسوعات* فلوطین است، گرچه معضل *اثولوجیا* هنوز لاینحل باقی مانده است [نک: ۲۲، مقدمه، ص ۴-۶۴] - در برابر واژه یونانی *to ésti* (هستی)، واژه عربی اَیْس را می‌گذارد، همانطور که در برابر واژه *to einai* (وجود، هستی) نیز واژه «أنیة» را که در واقع معرب آن است به کار می‌برد. وی همچنین، «إنه لیس» را در برابر یونانی *to mé einai* (نیستی) و «الذی لیس هو» را در برابر *to mé on* (ناموجود) به کار گرفته است [۴۹، ص ۱۳۶۸].

در منابع قرن چهارم و پنجم، هر دو تعبیر وجود و عدم و «اَیْس و لیس» به فراوانی دیده می‌شود. فارابی (م ۳۳۹ق) در تعریف «عدم» گفته است: «و العدم هو لا وجود ما شأنه أن يوجد» [نک: ۶۶، ص ۲۵]. در *رسائل اخوان الصفاء* (نیمه دوم قرن چهارم)، به صراحت گفته شده است که این دو تعبیر معادل یکدیگرند: «فإن قيل: ما الوجود؟ فيقال: اَیْس. فإن قيل: ما العدم؟ فيقال: لیس» [۲۶، ج ۳، ص ۳۸۵]. ابن سینا (م ۴۲۸ق) در کتاب *تعلیقات خود* [۱۱، ص ۲۹] درباره «وجود» نوشته است: «سبب وجود کل موجود علمه به ...». همچنین، اصطلاحاتی همانند «واجب الوجود»، «ممکن الوجود» و «ممتنع الوجود» متأخر بوده و از قرن چهارم به بعد رواج یافته است [نک: ۲۷، ص ۳۰۸].

۵. ۳. ارتباط بحث با موضوع حدوث و قدم و متکلمان شیعه

زمینه بحث در روایات پیش گفته، با صفات خداوند متعال ارتباط دارد، یعنی وجود خدا و ارتباط آن با عدم و ازلیت، زیادت صفات بر ذات (نفی الصفات عنه) و بحث از قدیم بودن خداوند [نک: ۶، ج ۲ ص ۱۳۵-۱۳۶؛ ۷۶، خطبه ۱]. براساس دیدگاه استاد مطهری [۷۳،

۱. ظاهراً معرب نام یونانی یوستاتیوس (Eustathios).

۲. ta meta ta phusika

۳. این ترجمه در زمان کندی و به تشویق او انجام شد و مترجم آن در منابع اسلامی اسطاط نام دارد.

ص ۷۰-۷۱]، بحث از حدوث و قدم در نهج/البلاغه نیز درباره «امر» تکوینی و اراده انشائی پروردگار است و با مباحث معتزله و مخالفان آنها ارتباطی ندارد. با این حال، به نظر می‌رسد که این مباحث با گفتگوها و مناظرات میان مسلمانان یا بین مسلمانان و غیرمسلمانان - که در ادامه به آن اشاره خواهد شد - ارتباط دارد که از قرن دوم شکل گرفت و در قرون سوم و چهارم به اوج رسید. در خطبه ۱۸۶ نیز به صراحت گفته شده است که «اگر کلام خدا قدیم بود، دو خدا می‌بود». زمینه روایات مذکور در تعبیری همچون نفی صفات نیز با مباحث کلامی قرن دوم درباره صفات خدا ارتباط دارد. در مباحث متکلمان مسلمان، از وجود و عدم بحثی نیست، اما بحث از صفات الهی به فراوانی دیده می‌شود. ادبیات این بحث با جهمی و سپس معتزله آغاز شد اما به میان شیعیان نیز راه یافت و سپس توسط اشاعره تکامل یافت.

از متکلمان شیعه، درباره هشام بن حکم (م ۱۷۹ق) گفته شده است که او صفات الهی از جمله قدرت، حیات و علم را نه قدیم می‌دانست و نه حادث. اما گویی دیدگاه هشام در مورد علم الهی با دیگر صفات تفاوت داشته است زیرا می‌گفت: «علم باری تعالی به نفس خود، ازلی است و علم او به اشیاء پس از اتصاف آنها به علم است.» از دیدگاه هشام، اگر علم خدا به معلومات ازلی باشد، معلومات نیز ازلی خواهند بود زیرا وجود عالم بدون معلوم موجود صحیح نیست. توضیح هشام در مورد علم خدا، به این صورت تفسیر شده است که او علم را حادث می‌دانست [نک: ۳۱، ص ۶۷؛ ۴۱، ص ۱۰۸ و ۱۶۸؛ ۵۳، ج ۱ ص ۱۸۵؛ ۷۸، ص ۱۴۴]. درباره زراره بن أعین (م ۱۵۰ق) نیز گفته شده است که او، هم علم خدا و هم قدرت، حیات و دیگر صفات الهی را حادث می‌دانست [۵۳، ج ۱، ص ۱۸۶]. بغدادی [۳۱، ص ۷۰] به نادرستی، دیدگاه قدریه بصره درباره حدوث قرآن را تحت تأثیر زراره می‌داند حال آنکه قدریه سال‌ها پیش از وی در شام پدید آمدند [نک: ۷۷، ج ۱، ص ۸۲] و افزون بر این، ارتباط زراره که یک راوی کوفی است با متکلمان بصره روشن نیست.

۵.۴. مناظره‌های مسلمانان با پیروان دیگر ادیان و مذاهب

ممکن است بخشی از تفکرات کلامی مسلمانان، در اثر مناظره با پیروان دیگر ادیان به‌ویژه مسیحیان شکل گرفته باشد. مؤلفانی همچون یحیی بن عدی، ابن رشد و ابن میمون^۱، برای این گروه از غیرمسلمانان، از عنوان «متکلمان مسیحی» و گاهی عنوان

1. Moses Maimonides

«متکلمان از سه دین» که در آن روزگار وجود داشت بهره برده‌اند. «متکلمان مسیحی» می‌تواند به آباء کلیسای مسیحی اشاره داشته باشد و «متکلمان سه دین» که ابن رشد از آن یاد می‌کند با توجه به زمینه بحث (اینکه ابن رشد هر سه دین را با اصل خلق از عدم^۱ موافق می‌داند) به متکلمانی از دین یهودی و مسیحی و نیز مسلمانان، به‌ویژه معتزله اشاره دارد که به عربی می‌نوشتند [۷۸، ص ۷۹].

در مورد عقیده جهم بن صفوان به قدر، گفته شده است که اوزاعی معتقد بود جهم را یک مسیحی عراقی به نام سوسر یا سوسن گمراه کرده است [۱۵، ج ۴۸، ص ۱۹۲؛ ۷۱، ج ۲۸، ص ۲۴۵-۲۴۶]، هرچند در این زمینه اقوال دیگری هم وجود دارد [نک: ۷۷، ج ۱، ص ۸۲]. یوحنا دمشقی (حدود ۷۴۹-۶۷۵م) از نخستین مسیحیانی است که با مسلمانان مناظره داشت. وی نماینده مسیحیان در دربار امویان و مدتی خزانه‌دار معاویه بود و گفته شده او نخستین متکلم مسیحی است که در دفاع از تثلیث، حمله به اسلام و قرآن را به شکل نظام‌مند آغاز کرد [۳۸، ص ۶۳]. همچنین، گفته‌اند که وی در اثبات نظریه خود از این اصل بهره برد که «هر آنچه مخلوق نباشد، یعنی نامخلوق باشد، خداست و «کلمه» نامخلوق است، پس خداست» [۷۸، ص ۱۳۳]. برخی معتقدند علت گرایش معتزله به نظریه حدوث قرآن همین ترفند یوحنا دمشقی بوده است. در واقع، وی این سخن را مطرح کرد که اگر کلام خدا قدیم باشد، پس عیسی (کلمه الله) قدیم است. بنابراین، معتزله وادار شدند قرآن را مخلوق و حادث بدانند تا از تن دادن به این مشکل در امان بمانند [۴۸، ص ۱۹۰].

مخالفان معتزله (اهل حدیث) با رد این دیدگاه که نامخلوق بودن مساوی خدایی است، این استدلال را به چالش کشیدند. در واقع، معتزله اصل مسیحی را پذیرفتند و استدلال کردند که صفات الهی به معنی خدایان است، در حالی که مخالفان آن‌ها این اصل را رد کردند و بنابراین استدلال معتزله را نپذیرفتند [۷۸، ص ۱۳۷]. به اعتقاد ولفسون، معتزله با پذیرفتن این اصل در واقع با بدعت‌گذاران مسیحی همراه شدند که آنها نیز واقعیت صفات را رد کرده بودند. برخلاف معتزله، جریان اکثریت مسلمان همچون مسیحیت ارتودکس، واقعیت صفات را پذیرفتند. روش استدلال آن‌ها نیز همان شیوه‌ای بود که مسیحیت ارتودکس براساس آن، از واقعیت دو و سه شخص در تثلیث دفاع کرده بودند [۷۸، ص ۱۳۸].

در منابع حدیثی شیعه، مناظره‌هایی از ائمه^(ع) - و در بحث وجود و عدم - از امام رضا^(ع) با پیروان مذاهب و ادیان گوناگون نقل شده است. در اغلب این روایات، امام^(ع) با افرادی بی‌نام و نشان مناظره می‌کند. از جمله در روایت بلندی که آن را ابن بابویه نقل کرده است [ص ۴۱۷-۴۵۴؛ ج ۶، ۲، ص ۱۳۹-۱۵۸] امام^(ع) به درخواست مأمون با جمعی از سران یهودی، مسیحی، زرتشتی، صابئی و برخی دیگر از متکلمان مناظره می‌کند. این مناظره بی‌نام و نشان است اما گاهی این مناظره‌ها با افراد مشهور بوده و امکان بازسازی فضای تاریخی بحث بهتر فراهم می‌آید که از آن جمله است گفتگوی امام رضا^(ع) با فردی موسوم به سلیمان مروزی که ابن بابویه او را متکلم خراسان می‌خواند [ص ۴۴۱-۴۵۴؛ ج ۶، ۲، ص ۱۵۹-۱۶۹]. این گفتگو در حضور مأمون عباسی بود و موضوع کلی آن مباحث توحیدی است. این سلیمان مروزی غیر از سلیمان بن حفص (یا جعفر) مروزی است که در منابع روایی شیعه، از اصحاب امام کاظم^(ع)، امام رضا^(ع) و امام هادی^(ع) شمرده شده است [نک: ۴۰، ج ۹، ص ۲۵۰-۲۵۵]. شیخ طوسی [۶۰، ص ۳۸۷] از فرد دیگری با عنوان سلیمان بن داود مروزی در اصحاب امام هادی^(ع) نام برده است که احتمالاً همان سلیمان مروزی معاصر با امام رضا^(ع) باشد [نک: ۳۳، ج ۲، ص ۳۶۰]. به هر حال، هیچ‌کدام از این نام‌ها در منابع فرقه‌شناسی شناخته شده نیستند.

روایاتی نیز از مناظره امام رضا^(ع) با مردی به نام ابوقرّه نقل شده است. ظاهراً این ابوقرّه نام دو شخصیت است. یکی مسلمان و از محدثان اهل سنت، که شوشتری [ص ۵۰، ج ۱۱ ص ۴۷۹] او را موسی بن طارق یمانی میداند [برای شرح حال این محدث، نک: ۸، ج ۱۰، ص ۳۱۲؛ ۷۱، ج ۲۹، ص ۸۰-۸۲]. کلینی [۶۸، ج ۱، ص ۹۵-۹۶ و ۱۳۰-۱۳۲] و ابن بابویه [ص ۱۱۰-۱۱۲] روایت کرده‌اند که وی به همراه صفوان بن یحیی به حضور امام رضا^(ع) رسید و با ایشان گفتگو کرد. این گفتگو یک یا دو بار انجام شد و درباره برخی مسائل مورد اختلاف بین اهل حدیث با معتزله و شیعه یعنی ناتوانی انسان در رؤیت خدا، محمول نبودن^۱ و راه نیافتن تغییر و تبدیل در ذات الهی بود.

شخصیت دوم، ابوقرّه همراه جاثلیق و از عالمان مسیحی شناسانده شده که یوحنا نام داشته است [ابن بابویه، ۶، ج ۱، ص ۲۵۴]. در این نقل نیز ابوقرّه به همراه صفوان بن

۱. این بحث می‌تواند با آیه «و یَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةَ» [حاقة: ۱۷] ارتباط داشته باشد، که برخی از مخالفان شیعه چنین دیدگاهی (محمول بودن خدا) را به یونس بن عبدالرحمن نسبت داده‌اند [۳۱، ص ۷۰].

یحیی به حضور امام رضا^(ع) می‌رسد، اما مسئله مورد بحث در اینجا با تفاوت دیدگاه مسیحیان و مسلمانان درباره بشارت عیسی بن مریم^(ع) به ظهور پیامبر اسلام^(ص) ارتباط دارد. در پایان بحث کوتاه آن‌ها، ابوقرّه با نارضایتی از مجلس برخاسته و اظهار می‌کند که نیازی به این گفتگو ندارد [برای برداشتی درباره این مسئله، نک: ۵۷، ج ۱۹، ص ۲۵۷]. در میان متکلمان مسیحی معاصر با هارون و مأمون عباسی، ابوقرّه ثاودورس (تئودوروس^۱)، شخصیتی است که آثاری مکتوب از او باقی مانده است. ابن ندیم [۲۰، ص ۲۶] در شمار شارحان و مترجمان آثار مسیحی، از ثیادورس و نیز ابوعزه، اسقف حرّان، نام می‌برد. جاحظ نیز در کتاب *الحيوان* [۳۴، ج ۱، ص ۵۴ و ۵۵] از ابن قرّه یاد می‌کند که این اسامی می‌تواند همان ابوقرّه مورد بحث باشد [۲۱، مقدمه، ص ۳۶ و ۳۸].

این ابوقرّه در حدود ۷۵۰م در رها تولد یافت و مدتی اسقف حرّان بود و در حدود ۸۲۵م در حرّان از دنیا رفت. از مناطق اسلامی، شواهدی بر حضور وی در مصر وجود دارد اما برای حضور او در بغداد شواهد تاریخی معتبری در دست نیست. با این حال، انتشار زودهنگام دیدگاه‌های وی درباره تثلیث و رایج شدن ترجمه او از منطق ارسطو، نشانه آشنایی محافل بغداد با آثار اوست. در این صورت، امکان دارد معتزله بغداد از جمله ابوهذیل علاّف و نظام (م ۸۳۵ یا ۸۴۵ ق) با ابوقرّه ملاقات کرده یا دست‌کم نظرات او را خوانده باشند. گزارشی نیز در دست است که نشان می‌دهد مأمون عباسی در ۸۲۴ م. در سفر به روم، با ابوقرّه در حرّان ملاقات کرده و او در حضور مأمون با برخی دانشمندان مسلمان مناظره کرده است [۲۱، مقدمه، ص ۳۹-۵۸].

درباره زبانی که ابوقرّه به آن می‌نوشت، اختلاف نظر وجود دارد اما معمول چنین است که می‌گویند او به عربی، سریانی و یونانی می‌نوشت. از جمله رساله‌های عربی او، «میمر فی وجود الخالق والدین القویم» است که در ۱۹۱۲ در *مجله المشرق* و از روی نسخه‌ای ظاهراً متعلق به قرن ۱۸م چاپ شده است [۴۳، ذیل «ابوقرّه»]. این متن که احتمالاً در حدود ۷۸۰ تا ۷۸۵م نوشته شده [۲۱، مقدمه، ص ۱۲۰]، درباره مباحث کلامی و استدلال‌های فلسفی و عقلی بر وجود خدا و دفاع از باورهای مسیحی است. سبک و زبان کتاب از نوع کلام متقدم و مسائل اختلافی میان مسیحیان و مسلمانان است و اصطلاحات فلسفی متأخر در آن نیست. وی در این نصوص به مباحث مختلفی درباره اثبات خدا و خلق جهان از لاشیء می‌پردازد. استدلال ابوقرّه بر حدوث جهان این

1. Theodorus

است که آنچه تغییر و فساد نمی‌پذیرد ازلی است و آنچه تغییر می‌پذیرد مُحدث است. از سوی دیگر، ما می‌بینیم که جهان تغییر و فساد می‌پذیرد، پس جهان محدث است، یعنی نبود و بود شد [۲۱، ص ۱۹۰-۱۹۱].

آنچه به بحث ما ارتباط دارد، اشاره ابوقرّه به بحث از وجود خدا است. واژه وجود در این کتاب بیشتر به معنی لغوی آن به کار رفته است [برای نمونه، نک: ۲۱، ص ۱۹۴] و با مبحث فلسفی خلق از عدم ارتباط ندارد. واژه عدم نیز در این کتاب به صورت مصدری به کار نرفته است و تنها در یکی دو مورد کاربرد فعلی دارد [۲۱، ص ۲۳۴]. استدلال ابوقرّه بر اثبات خدا در این ساختار به این شکل است: «اگر آدم موجود باشد، پس آنکه او را موجود گردانیده بدون تردید موجود است و ما از وجود آدم به وجود خدا پی می‌بریم، گرچه وجود خدا همانند وجود آدم نیست ...» [۲۱، ص ۲۲۱]. نکته مهم در سخنان ابوقرّه، اشاره به مفهوم وجود خدا است که در روایات مورد بحث این مقاله نیز دیده می‌شود حال آنکه چنین تعبیری در هیچ‌یک از آثار فلاسفه و متکلمان معتزلی و غیرمعتزلی متقدم نیست.

۶. نتیجه‌گیری

فیلسوفان مسلمان، موضوع اصلی فلسفه را «دانش حقیقت نخست، که علت همه حقیقت‌هاست» [۶۹، ص ۳۰]، «موجود بما هو موجود» [۱۲، ص ۶۱] و مانند آن دانسته‌اند. همچنین، بنا بر بیان استاد مطهری [۷۳، ص ۷۲]، محور مباحث فلاسفه مسلمان بر «وجوب وجود» قرار دارد. بنابراین، ارتباط متون حدیثی و دینی با الفاظی که اصالتاً و بالذات در زمینه مباحث فلسفی مطرح شده، نامأنوس به نظر می‌رسد. پاسخ این مسئله مثلاً در مورد الفاظ نهج البلاغه در این زمینه، از منظر سنتی این است که امیرالمؤمنین^(ع) واضع این الفاظند اما بیان شد که شواهد تاریخی مؤید این دیدگاه نیست. این شواهد نشان می‌دهد که چنین تعابیر و الفاظی از قرن دوم هجری در جهان اسلام پدید آمده است.

می‌توان گفت آنچه از تعابیر کلامی و فلسفی از قرن دوم پدید آمد، دست‌کم در سه بافت و زمینه متفاوت شکل گرفته‌اند: نخست، بخشی از تعبیرهای کلامی کهن که در اثر اختلاف‌های درونی میان فرقه‌های مختلف مسلمان از قرن دوم پدید آمد - که بخشی از این مباحث خود می‌تواند از مناظره با پیروان ادیان دیگر اثر پذیرفته باشد. این تعبیرها

در بافت و زمینه بحث از صفات الهی، نفی صفات، حادث یا قدیم بودن قرآن و نمونه‌های مانند آن‌ها به کار رفته‌اند. سابقه چنین مباحثی به اواخر قرن اول هجری می‌رسد و ذکر آن‌ها در روایت‌های امامان شیعه از قرن دوم به بعد با اشکال تاریخی روبرو نیست. ممکن است این مباحث به آثار معتزله قرن سوم به بعد و مخالفان اهل حدیث هم راه یافته باشد. با این حال، نباید فراموش کرد که برخی از محققان غربی همواره درصدد اثبات اثرپذیری مسلمانان از مسیحیت هستند و برای نمونه، معتزله را متأثر از یوحنا دمشقی و ابوقره فرض کرده‌اند. این امری است که نیاز به اثبات دارد [نک: ۴۳، ذیل «ابوقره»].

دوم، تعبیری همچون «وجود» و «عدم» و مشتقات آن، متأخرتر از تعبیر پیش‌گفته تاریخ‌گذاری می‌شوند. ترجمه متون منطقی و فلسفی از اواسط قرن دوم آغاز شد، اما الفاظ به کار رفته در این ترجمه‌ها بلافاصله وارد گفتگوهای مسلمانان نشد. چنین الفاظی در آثار متکلمان مسیحی قرن دوم از جمله ابوقره نیز به کار رفته است و برخی از مطالبی که در آثار این مسیحیان یافت می‌شود، یعنی بحث از «وجود خدا» زمینه نزدیکی به روایات شیعه دارد. بنابراین، امکان اینکه چنین الفاظی در سخنان امام رضا^(ع) به کار رفته باشد، تا حدی پذیرفتنی است. حتی اگر صحت تاریخی چنین روایاتی را هم نپذیریم، می‌توان پذیرفت که زمینه آشنایی مسلمانان با این تعبیرها از اواخر قرن دوم پدید آمده باشد. باید افزود که «وجود و عدم» در این روایات با صفات الهی ارتباط دارد، نه با مباحث متأخرتر فلسفی؛ به عبارت دیگر، زمینه تاریخی بحث بین‌الادیانی است.

سوم، بحث از «وجود و عدم» در ترجمه‌ها و منابع فلسفی قرن سوم، زمینه متفاوتی با روایات شیعه دارد. آنچه در این آثار یافت می‌شود، با آفرینش جهان و مبحث خلق از عدم ارتباط دارد و در آثار مسلمانان پیشینه‌ای ندارد. با این حال، از اواخر قرن سوم این معنی از بحث به آثار مختلف مسلمانان از منابع کلامی و تفسیرهای قرآن و شرح‌های احادیث هم راه می‌یابد.

منابع

- [۱]. ابن ابی الحدید (۱۳۷۸) شرح نهج البلاغه. تصحیح محمد ابوالفضل إبراهیم، دار إحياء الكتب العربية.
- [۲]. ابن ابی أصیبة (بی‌تا). عیون الأنباء فی طبقات الأطباء. چاپ نزار رضا، بیروت، دار مکتبة الحیاء.
- [۳]. ابن اثیر جزری، مجدالدین مبارک بن محمد (۱۳۶۷). النهایة فی غریب الحدیث والأثر. به کوشش محمود محمد طنحی، قم.

- [۴]. ابن بابويه، محمد بن علي بن حسين (۱۴۱۷). *الأمالی*. ط. الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة، قم.
- [۵]. ——— (بی تا). *التوحيد*. تصحيح وتعليق: السيد هاشم الحسيني.
- [۶]. ——— (۱۴۰۴). *عيون أخبار الرضا (ع)*. تصحيح، تعليق و تقديم: حسين الأعلمی، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات - بيروت - لبنان.
- [۷]. ابن حجر عسقلاني، احمد بن علي (۱۳۹۰). *لسان الميزان*. مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بيروت.
- [۸]. ——— (۱۴۰۴). *تهذيب التهذيب*. دار الفكر، بيروت.
- [۹]. ابن حزم ظاهري، ابومحمد علي بن احمد (بی تا). *الفصل في الملل والأهواء والنحل*. چاپ محمد ابراهيم نصر/ عبدالرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت.
- [۱۰]. ابن خلكان (بی تا). *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان*. تحقيق: إحسان عباس، لبنان، دار الثقافة.
- [۱۱]. ابن سينا (۱۴۰۴). *التعليقات*. تحقيق: عبدالرحمن بدوي، ناشر: مكتبة الاعلام الاسلامی، بيروت.
- [۱۲]. ——— (۱۴۰۰). *رسائل ابن سينا*. انتشارات بيدار.
- [۱۳]. ابن شعبه حراني (۱۴۰۴). *تحف العقول*. چاپ علي اكبر غفاري، قم.
- [۱۴]. ابن عبد ربه اندلسی، احمد بن محمد (۱۴۰۴). *العقد الفريد*. چاپ عبدالمجيد الترحيني، بيروت، دار الكتب العلمية.
- [۱۵]. ابن عساکر، علي بن حسن (۱۴۱۵). *تاريخ مدينة دمشق*. چاپ علي شيري، بيروت.
- [۱۶]. ابن عماد حنبلي (۱۳۹۹). *شذرات الذهب*. في أخبار من ذهب، بيروت، دار المسيرة.
- [۱۷]. ابن فارس، ابوالحسين احمد (۱۴۰۴). *معجم مقاييس اللغة*. چاپ عبدالسلام محمد هارون، مكتبة الإعلام الإسلامی.
- [۱۸]. ابن قتيبة دينوري، عبدالله بن مسلم (بی تا). *المعارف*. چاپ ثروت عكاشة، قاهره، دار المعارف.
- [۱۹]. ابن المقفع (۱۳۸۱ش). *المنطق* / ابن بهريز، *حدود المنطق*، مقدمه و تصحيح: محمدتقي دانش پژوه، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ايران.
- [۲۰]. ابن نديم، محمد بن أبي يعقوب (بی تا). *الفهرست*. تهران، چاپ رضا تجدد.
- [۲۱]. ابوقرّه ثاودورس (۱۹۸۲). *مَيِّمٌ فِي وَجُودِ الْخَالِقِ وَالِدِينِ الْقَوِيمِ*. تحقيق: الأب الدكتور اغناطيوس ديك، المكتبة البوسنية/ المعهد البابوي الشرقي، جونيه- لبنان/ رومية- ايطاليا.
- [۲۲]. اثولوجيا ارسطاطاليس (۱۹۶۱). نقله الى العربية عبدالمسيح بن ناعمة الحمصي، تحقيق: عبدالرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.
- [۲۳]. احمد امين (۱۹۹۷). *ضحى الاسلام*. مكتبة الأسرة.
- [۲۴]. ——— (۲۰۱۱). *فجر الاسلام*. مؤسسة هندواوي، جمهورية مصر العربية، القاهرة.
- [۲۵]. احمد بن حنبل (۱۴۲۶). *الرد على الزنادقة والجهمية*. تحقيق: دغش بن شبيب العجمي، الكويت، غارس.

- [۲۶]. اخوان الصفا (۱۴۱۲). *رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء*. دار الاسلامیة، بیروت.
- [۲۷]. افنان، سهیل محسن (۱۹۶۹). *واژه‌نامه فلسفی*. دار المشرق، بیروت.
- [۲۸]. بخاری، محمد بن اسماعیل (بی تا). *التاریخ الكبير*. چاپ دکتر محمد عبدالمعید خان، افست از نسخه کورلی، ترکیه.
- [۲۹]. _____ (۱۴۰۱). *الجامع الصحيح*. دار الفكر (افست از چاپ دار الطباعة استانبول).
- [۳۰]. بروکلمان، کارل (۱۹۵۹). *تاریخ الادب العربی*. نقله الی العربیة: عبدالحلیم النجار، دار المعارف، القاهرة.
- [۳۱]. بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر (۱۴۱۱). *الفرق بین الفرق*. تحقیق: محمد محی الدین عبدالحمید، بیروت، المكتبة العصرية.
- [۳۲]. پاکتچی، احمد (۱۳۸۵ش). «معنای لاشیء در انتقال از فلسفه یونانی به فلسفه اسلامی». پژوهشنامه علوم انسانی، شماره ۴۹، بهار.
- [۳۳]. نفرشی، مصطفی بن حسین حسینی (۱۴۱۸). *نقد الرجال*. قم.
- [۳۴]. جاحظ (۱۴۲۴). *الحيوان*. دار الکتب العلمیة، بیروت.
- [۳۵]. جرجی زیدان (بی تا). *تاریخ آداب اللغة العربیة*. تحقیق و تعلیق: شوقی ضیف، القاهرة، دارالهلل.
- [۳۶]. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷). *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة*. چاپ احمد عبدالغفور عطار، بیروت.
- [۳۷]. حاجی خانی، علی/سعید جلیلیان (۱۳۹۶). «تحلیل و نقد شبهه وجود اصطلاحات فلسفی - حکمی در نهج البلاغه». فصلنامه پژوهشنامه نهج البلاغه، سال پنجم، شماره ۱۷، بهار.
- [۳۸]. خلیج اسعدی، مرتضی (۱۳۷۵ش). «یوحنای دمشقی و آغاز مجادلات کلامی میان اسلام و مسیحیت». مقالات و بررسیها، دفتر ۵۹-۶۰، زمستان.
- [۳۹]. خلیل بن احمد فراهیدی (۱۴۰۹)، کتاب العین، چاپ مهدی مخزومی / ابراهیم سامرائی، مؤسسه دار الهجرة.
- [۴۰]. خوبی، ابوالقاسم (۱۴۱۳). *معجم رجال الحدیث وتفصیل طبقة الرواة*.
- [۴۱]. ابوالحسین الخیاط (۱۹۸۸). *الانتصار والرد علی ابن الراوندی الملحد*. چاپ محمد حجازی، مکتبه الثقافة الدینیة، القاهرة.
- [۴۲]. دارمی، عثمان بن سعید (۱۳۵۸). *رد الامام الدارمی عثمان بن سعید علی بشر المریسی العنید*. تصحیح: محمد حامد الفقی، دار الکتب العلمیة، بیروت.
- [۴۳]. دایرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر: کاظم موسوی بروجردی (۱۳۷۳ش)، ناشر: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۶، تهران، «ابوقرّه» (مسعود جلالی مقدم).

- [۴۴]. دشتی، محمد/ سيد كاظم محمدي (۱۳۸۶ش). *المعجم المفهرس لألفاظ نهج البلاغة*. انتشارات اميرالمؤمنين^(ع)، قم.
- [۴۵]. ذهبي، شمس الدين محمد بن احمد (۱۳۸۲). *ميزان الاعتدال*. چاپ علي محمد الجاوي، دار المعرفة، بيروت.
- [۴۶]. زبيدي، محب الدين محمد مرتضى حسيني (۱۴۱۴). *تاج العروس*. چاپ علي شيري، دار الفكر، بيروت.
- [۴۷]. زيني وند، تورج (۱۴۳۱). «في الدفاع عن نهج البلاغة والردّ على شبهات الدكتور شوقي ضيف». مجلة العلوم الانسانية الدولية، العدد ۱۷ (۴)، ۹۱-۱۰۷.
- [۴۸]. سبحاني، جعفر (۱۴۰۹). *الإلهيات*. بيروت، الدار الإسلامية.
- [۴۹]. شرف الدين خراساني (۱۳۶۸ش). «ابداع»، دايرة المعارف بزرگ اسلامي، ج ۲، تهران.
- [۵۰]. شوشتری، محمدتقي (۱۴۱۹). *قاموس الرجال*. مؤسسة النشر الإسلامي.
- [۵۱]. شوقي ضيف (۱۹۶۰). *الفن ومذاهبه في النشر العربي*. دار المعارف، القاهرة، الطبعة التاسعة.
- [۵۲]. ——— (۱۹۶۳). *تاريخ الادب العربي*، ج ۲- العصر الاسلامي، دار المعارف، القاهرة، الطبعة السابعة.
- [۵۳]. شهرستاني، محمد بن عبدالكريم (بی تا). *الملل والنحل*. چاپ محمد سيد گيلاني، دار المعرفة، بيروت.
- [۵۴]. صبري ابراهيم السيد (۱۴۰۶)، نهج البلاغة: نسخة جديدة محققة وموثقة، تقديم: الاستاذ عبدالسلام محمد هارون، قطر، الدوحة، دار الثقافة.
- [۵۵]. صفدي، خليل بن ايبك (۱۴۲۰). *الوافي بالوفيات*. چاپ أحمد أرناؤوط و تركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت.
- [۵۶]. ضرار بن عمرو عطفاني (۱۴۳۵). *كتاب التحريش*. تحقيق: حسين خانصو/محمد كسكين، شركة دار الارشاد/دار ابن حزم، استانبول/بيروت، الطبعة الاولى.
- [۵۷]. طباطبائي، محمد حسين (بی تا). *الميزان في تفسير القرآن*. منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية - قم.
- [۵۸]. طبري، محمد بن جرير (۱۴۱۵)، *جامع البيان*. چاپ شيخ خليل الميس / صدقي جميل العطار، دار الفكر، بيروت.
- [۵۹]. طريحي، فخرالدين (۱۳۶۷/۱۴۰۸ش). *مجمع البحرين*. چاپ سيد احمد حسيني، مكتب النشر الثقافة الإسلامية.
- [۶۰]. طوسي، محمد بن حسن (۱۴۱۵)، *رجال طوسي*. چاپ جواد قیومی اصفهانی، مؤسسه نشر اسلامي، قم.
- [۶۱]. عبدالباقي، محمد فؤاد (۱۴۰۴). *المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم*. استانبول.
- [۶۲]. عبدالله بن احمد بن حنبل شيباني (۱۴۰۶)، كتاب السنة، چاپ محمد بن سعيد بن سالم القحطاني، الرياض، دار ابن القيم.

- [۶۳]. عطاردی، عزیز الله. «شک و شبهه در نهج البلاغه». مجله گلستان قرآن، شماره ۵، ص ۱۹-۲۷.
- [۶۴]. عمر فروخ (۱۹۸۳). *تاریخ الفكر العربی الى أيام ابن خلدون*. بیروت، دار العلم للملایین، الطبعة الرابعة.
- [۶۵]. عمرو بن أبی عاصم (۱۴۱۳). *کتاب السنة*. چاپ محمد ناصرالدین الألبانی، المكتب الإسلامی، بیروت.
- [۶۶]. فارابی، ابونصر (۱۹۹۵). *آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها*. تحقیق: علی بو ملحم، مكتبة الهلال، بیروت.
- [۶۷]. فنسنگ، آی (۱۹۳۶). *المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی*، تحقیق: محمد فؤاد عبدالباقی، مكتبة بریل.
- [۶۸]. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳ش). *الکافی*. چاپ علی اکبر غفاری، دار الکتب الإسلامیة، تهران.
- [۶۹]. کندی (بی تا). *رسائل الکندی الفلسفیة*. تحقیق: محمد ابو ریده، دار الفكر العربی، قاهره، چاپ دوم.
- [۷۰]. *المعجم المفهرس لالفاظ احادیث بحار الانوار* (۱۴۱۶)، مكتب الاعلام الاسلامی.
- [۷۱]. مزی، یوسف بن عبدالرحمن (۱۴۲۲). *تهذیب الکمال فی أسماء الرجال*. چاپ بشار عواد معروف، بیروت.
- [۷۲]. مسلم بن حجاج نیشابوری (بی تا). *صحیح مسلم*. دار الفكر، بیروت.
- [۷۳]. مطهری، مرتضی (۱۳۷۴ش). *سیری در نهج البلاغه*. انتشارات صدرا، تهران.
- [۷۴]. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۴). *الأمالی*. چاپ حسین استاد ولی، علی اکبر غفاری، دار المفید، بیروت.
- [۷۵]. نهج البلاغه، شریف رضی (۱۴۱۷)، *مصحح: صبحی صالح*، مؤسسة النشر الاسلامی.
- [۷۶]. یوحنا بن البطریق (۱۹۶۱). *ارسطوطالیس فی السماء والآثار العلویة*. تحقیق: عبدالرحمن بدوی، مكتبة النهضة المصریة، القاهرة.
- [77]. Van ESS, Josef (2017), *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*, Volume 1, Translated from German by: John O'Kane, Brill.
- [78]. Wolfson, Harry Austryn (1976), *the Philosophy of the Kalam*, Harvard University Press.