

نوآوری نگرش علامه خفری پیرامون کلام الهی

محمد عباس زاده جهرمی^۱

معصومه امیری^۲

چکیده

کلام الهی یکی از مسائل مهم و جنجال برانگیز در دانش کلام و آغازگر شکل گیری این دانش بوده است. پیرامون این موضوع در بین مسلمانان دو دیدگاه کلی مطرح شده است: متکلمان امامیه و معتزله غالباً کلام الهی را لفظی، حادث و مخلوق می دانند. اشاعره آن را نفسی، قدیم و عین ذات او می دانند. در نوشتار حاضر ضمن مروری مختصر بر دو نگرش فوق، به نگاه علامه خفری پرداخته شده است. وی کلام را مشترک لفظی و برای آن دو معنا ارائه می کند. کلام الهی طبق یک معنا قدیم و بر اساس معنای دیگر حادث است. کلام به معنای «تکلم» قدیم و به معنای «ما به التکلم» حادث و لفظی است. به سه بیان می توان تکلم حقیقی الهی را قدیم دانست: با استفاده از رابطه علم و کلام الهی، تکلم حقیقی بر علم اجمالی ذاتی، منطبق در نتیجه قدیم خواهد شد. مطابق توجیه دوم، تکلم نوعی انتقال آگاهی و بالعکس علم هم نوعی تکلم است، لذا این نظریه از اتحاد علم و کلام و یکسانی اوصاف آن ها دفاع می کند. توجیه سوم تکلم حقیقی را از سنخ قدرت و آن هم قدرت القای ذات واجب تفسیر می کند و با استفاده از این ارتباط و نظر به قدمت قدرت، تکلم را نیز قدیم می داند.

واژگان کلیدی: کلام الهی، تکلم، کلام نفسی، کلام لفظی، علامه خفری.

❖ تاریخ دریافت: ۹۸/۲/۲۴ ؛ تاریخ پذیرش: ۹۸/۶/۱۱

۱. استادیار فلسفه دانشگاه جهرم (نویسنده مسئول)، M_abas12@yahoo.com

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد مدرسه علمیه عالی حضرت نرگس، masomah@yahoo.com

مقدمه

از جمله مباحث دقیق و ظریف دانش کلام، صفت تکلم در زمره صفات ثبوتیه خداوند است. متکلمان معمولاً کلام را در زمره هشت صفت اصلی خدای متعال، در کنار علم، قدرت، حیات، سمع، بصر، اراده و بقاء، قرار داده‌اند.

کتاب مقدس از صحبت خدا با موسی پرده برداشته است: «من [خدا] با وی [موسی] رودررو و آشکارا صحبت می‌کنم، نه با رمز و او تجلی مرا می‌بیند.» (اعداد، ۱۲: ۸) مفسران کتاب مقدس این فراز را بر سخن مشافه‌ی و دهان‌به‌دهان خدا با موسی تفسیر کرده‌اند. البته به جهت ضعف بشر، پیامبر عبری از دیدار طرف صحبت الهی عاجز است (Alexander Altmann, 2008: 658). خداوند به موسی فرمود:

«من شکوه خود را برابر تو عبور می‌دهم و نام مقدس خود را در حضور تو ندا می‌کنم. من خداوند هستم و رحم و شفقت می‌کنم بر هر کس که بخواهم. من نخواهم گذاشت چهره مرا ببینی، چون انسان نمی‌تواند مرا ببیند و زنده بماند. حال برخیز و روی این صخره، کنار من بایست. وقتی جلال من می‌گذرد، تو را در شکاف این صخره می‌گذارم و با دستم تو را می‌پوشانم تا از اینجا عبور کنی؛ سپس دست خود را برمی‌دارم تا مرا از پشت ببینی، اما چهره مرا نخواهی دید» (خروج، ۳۳: ۱۹-۲۳).

این گونه نگرش انسان‌وار این دسته به خدا مانع از تفسیر دقیقی از اسناد کلام به خدای متعال شده است. چرا که فرازهای متعددی از کتاب مقدس بر آن اشعار دارد؛ به عنوان نمونه به شنیدن صدای خداوند هنگام راه رفتن توسط آدم (پیدایش، ۳: ۸)؛ پسر داشتن خدا (پیدایش، ۶: ۱)، رفت و آمد خدا از نزد ابراهیم (پیدایش، ۱۷: ۱ و ۲۲) و... نیز می‌توان اشاره کرد.

خدای متعال در آیه «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» (نساء/۱۶۴) بر این حقیقت که خدای متعال سخن می‌گوید، شهادت می‌دهد. البته در معنا و حقیقت آن بین مسلمانان اختلاف وجود دارد. مسلمانان به تبعیت از قرآن و سنت، خداوند را متکلم می‌دانند (مقدس اردبیلی، ۱۴۱۹ق: ۷۵).

به تصریح برخی صاحب‌نظران، اولین مبحث و موضوع مورد مناقشه در تاریخ علم کلام، پیرامون همین موضوع و در خصوص معنای کلام الهی است (سبحانی، ۱۴۱۲ق: ۱؛ ۱۹۰؛ ۱۴۱۵ق: ۲؛ ۲۴۱). دور از واقع نیست اگر ادعا شود که انتخاب نام «کلام» برای این دانش و عنوان «متکلم» و اهل کلام را برای محققین آن، به این جهت بوده است. چراکه از طرفی بی‌شک انتخاب این نام، با دغدغه اصلی و مهم آنان بی‌ارتباط نبوده و از طرف دیگر تلاش اصلی آن‌ها این بوده که قرآن یا دیگر کلام الهی را بفهمند.

مسأله‌ی کلام الهی، به‌خصوص در دوره‌ی خلافت بنی‌عباس ذهن علما و متفکران مسلمان را به خود مشغول کرده بود و نزاع و درگیری‌های خونینی را سبب شد که در کتب تاریخی به تفصیل ذکر شده است. مخلوق نبودن کلام خدا در اواخر قرن دوم شیوع زیادی پیدا کرد و اهل حدیث و به‌خصوص امام حنابله آن را پذیرفتند (سبحانی، ۱۴۱۵ق: ۲؛ ۲۵۳).

بسیاری از متکلمان، حکیمان و پژوهشگران اسلامی در شرح و بسط این مسأله، نظرات متعددی را مطرح کرده‌اند که شاید عمده‌ترین دلیل اختلاف نظر آنان، عدم تبیین دقیق این موضوع باشد. حقیقت و ماهیت کلام الهی از سوی برخی از فرقه‌های اسلامی به‌درستی تفسیر نشده و همین عامل سبب ارائه‌ی نظرات متعارض در زمینه حادث یا قدیم بودن کلام الهی شده است.

در خصوص کلام الهی دیدگاه‌های مختلف و با رویکردهای متعدد ذیل باب «سخن گفتن از خدا» در بین اندیشمندان شرق و غرب مطرح است (قیوم زاده، ۱۳۹۵: ۱۵-۲۰). پژوهش حاضر در پی بررسی گوشه‌ای از نگرش متکلمان اسلامی به این موضوع است و به‌خصوص بر نگاه علامه خفّری - متکلم، فیلسوف و منجم قرن دهم هجری - تمرکز بیشتری دارد و درصدد پاسخ به این پرسش است که: «نگرش علامه خفّری به کلام الهی در مقایسه با دیگر متکلمان مسلمان چه تفاوتی داشته است؟»

توجه به این نکته لازم است که نوآوری دیدگاه علامه خفری پیرامون موضوع مورد بحث، در قیاس با نظریات اندیشمندان معاصر و قبل از وی ادعا شده و نه در سنجش با اندیشه‌های پس از وی که رشد و تعالی آن‌ها دور از انتظار نیست.

پیش از آغاز و بسط کلام علامه خفری خوب است به دیدگاه معاصر و پیشینیان خفری نظری بیفکنیم. محقق دوانی، از دیگر فلاسفه مکتب شیراز و از جمله اساتید خفری، معتقد است که کلام خدا، نه مطابق نظر حکما با علم او یکسان، نه طبق نظر معتزله، حروف و اصوات مخلوقه، نه مطابق نظر حنبله و صاحب مواقف، از سنخ حروف، اصوات، شبیه این دو و معانی و نه مطابق مشهور اشعری، معنای مقابل لفظ است؛ بلکه بایست آن را «قوه تألیف کلام» دانست (دوانی، ۱۳۸۱: ۱۶۳-۱۶۴). وی کلام الهی را با این نگرش، کلماتی می‌داند که ذات الهی در علم قدیم خویش آن را تألیف کرده است، لذا آن را قائم به ذات و قدیم می‌داند و با اشاعره همراه می‌شود (همان: ۱۶۳).

پیرامون حقیقت و ماهیت تکلم و کلام خداوند دو نظریه عمده مطرح است:

۱- کلام لفظی: منظور از کلام لفظی، حروف و اصواتی است که به طرز خاصی با یکدیگر تألیف شده و معنای مخصوصی را دلالت دارند. کلام لفظی اقسامی دارد؛ از جمله این که: یا مفرد است یا مرکب یا جمله اسمیه است یا فعلیه و یا جمله انشائی است و یا خبریه یا امر است یا نهی یا تمنی است یا ترجی و... .

از آنجایی که ما انسان‌ها جسمانی هستیم، به کمک حنجره، صوت و زبان مخارج حروف را ادا و سخن می‌گوییم؛ اما خداوند متکلم است یعنی سلسله‌ای از حروف و اصوات را در یک جسم ایجاد می‌کند که مفید مراد و مقصود هستند. به عنوان نمونه خدای متعال، در سرزمین مقدس طوی، کلام را در درخت ایجاد کرد (طه/ ۱۲ و نازعات/ ۱۶) و حضرت موسی علیه السلام آن را شنید.

۲- کلام نفسی: از منظر متکلمان اشعری، کلام خدای متعال، کلام نفسی و معنوی است و حقیقت آن، نه امر است و نه نهی و...؛ لذا اگر کلام لفظی اقسام مختلفی دارد، کلام نفسی یک قسم بیش نیست. در این نگرش این کلام، مانند سایر کمالات الهی قدیم و زائد بر

ذات است؛ اما در پاسخ به این که «مراد اشاعره از کلام نفسی چیست؟» تفاسیر مختلفی ارائه شده که شاید بهترین تفسیر همان بیان فاضل قوشچی در شرح تجرید باشد:

«مراد از کلام نفسی همان امر ثابت در ضمیر متکلم است و با اختلاف عبارات، مختلف نمی‌شود و بیان آن: هر گوینده‌ای در مقام سخن گفتن برمی‌آید مراد و مقصودی دارد و ما فی الضمیری دارد که می‌خواهد با این الفاظ از آن تعبیر کند. ما آن امر باطنی را کلام نفسی می‌دانیم و این الفاظ را کلام لفظی می‌نامیم که کاشف از آن باطن هستند» (القوشچی، بی تا: ۳۱۶؛ محمدی، ۱۳۷۸: ۱۳۶).

پیش از آغاز بحث، خوب است پیرامون علت انتخاب این دانشمند به‌عنوان محور گفتگوی این مختصر گفتگو کنیم. پس از اعتلای فلسفه و کلام اسلامی توسط ابن‌سینا در قرن پنجم، خواجه طوسی در قرن هفتم نقش بسزایی در حفظ و پایش این مکتب ایفا کرد تا اینکه این سیر به اوج مکتب فلسفی با نگرش ملاصدرای شیراز در قرن یازدهم رسید؛ اما سیر تحولات این رشته از زمان خواجه تا صدرا یکی از ابهامات تاریخ است که کمتر مورد بحث و کنکاش قرار گرفته است. برخی از این دوران به‌عنوان دوره فترت یاد کرده‌اند (صدوقی، ۱۳۵۹: ۹۱؛ میرداماد و علوی، ۱۳۷۶: ۲۹)؛ لکن پژوهش بر آرای دانشمندان حاضر در این چهار سده، به‌خصوص دانشمندان مکتب شیراز - که در آن عصر داعیه‌دار دانش در جهان اسلام بوده (مطهری، ۱۳۸۷: ۱۴: ۵۰۹) - گویای نحوه تحولات دانش آن عصر تا بروز حکمت متعالیه است و میزان میراث داری بزرگ متفکر این مکتب از آرای پیشینیان است. علامه خفّری در کنار محقق دوانی، دشتکی‌ها در آغاز دوران صفویه از جمله حلقات مکتب شیراز پیش از صدرا در قرن دهم است که بررسی آرای او می‌تواند به محققین در رفع پرده غفلت و ابهام از این دوره کمک شایانی نماید (ر.ک: خفّری، ۱۳۹۶: ۱۹-۲۰).

اهتمام ملاصدرا به آرا و نظرات ایشان و به بزرگی یاد کردن از وی، تحت عناوینی چون «علامه خفّری» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م: ۵: ۳۴ و ۷۶؛ ۶: ۲۲۱؛ ۱۳۷۵: ۳۰۰ و ۱۴۲۲ق: ۴۸ و ۳۷۵)، «المحقق الخفّری» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵: ۲۹۹، ۴۶۱ و ۴۶۲) و «بعض

المحققین من اهل فارس» (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م: ۶: ۳۷) در آثار مختلفش گویای جایگاه او در اندیشه صدراست. این حقیقت می‌تواند شاهدی بر مدعای فوق و علت تمرکز نوشتار بر نظر ایشان باشد.

۱. رابطه کلام با قدرت الهی

خواجه نصیرالدین طوسی همچون دیگر متکلمان، کلام الهی را تحت قدرت ایشان و به واسطه آن تبیین کرده و می‌نویسد: «عمومیه قدرته تدل علی ثبوت الکلام و النفسانی، غیر معقول» (خواجه طوسی، ۱۴۰۷ق: ۱۹۳).

عمومیت قدرت حق تعالی که شامل جمیع ممکنات است، بر متکلم بودن حق تعالی دلالت دارد. وی قول قائلان به نفسانی بودن کلام حق یعنی اشاعره را غیر معقول می‌داند؛ زیرا ایشان معتقدند کلام حق از جنس اصوات و حروف نیست؛ بلکه عبارت است از معنایی که به ذات حق قائم است (حلی، ۱۳۸۲: ۳۳؛ شعرانی، ۱۴۹۲ق: ۴۰۲). تقریر استدلال وی عبارت است از:

أ. جمیع ممکنات مقدور حق تعالی هستند (کبری)؛

ب. ایجاد اصوات و حروف در اجسام هم که مراد را بفهماند امری ممکن است (صغری)؛

ج. پس ایجاد کلام مقدور خداوند است (نتیجه) (حلی، ۱۳۸۲: ۳۳).

خواجه طوسی اولاً: دلیل عقلی مستقلاً برای اثبات کلام الهی بیان نکرده است. ثانیاً: کلام را صفت فعل خداوند دانسته است. ثالثاً: کلام حادث است نه قدیم (اله بداشتی، ۱۳۹۲: ۵۷). این استدلال در بین متکلمان پس از وی به گونه‌ای مقبول می‌افتد که حتی برخی از دانشمندان معاصر نیز آن را می‌پذیرند (استرآبادی، ۱۳۸۲: ۲: ۲۷۴).

ناگفته نماند که قدرت صفت ذات است و استدلال فوق بر کلام لفظی و حادث الهی اقامه شد؛ لذا رابطه بین صفات ذات و صفات فعل الهی را بایست بیانگر رابطه کلام و قدرت دانست. همان‌گونه که صفات ذات مقدم و علت بر صفات فعل‌اند؛ قدرت الهی نیز

مقدم و علّت بر کلام حادث به عنوان فعل اوست. البته اشاعره این نگاه را بر نمی تابند و نمی توانند امور حادث را به ذات قدیم اسناد دهند که در ادامه مورد بحث قرار خواهد گرفت.

۲. حدوث یا قدم کلام الهی

مهم ترین نزاع متکلمان پیرامون موضوع مورد بحث، حادث یا قدیم بودن کلام خدا است. معمول معتزله کلام الهی را حادث و اشاعره قدیم و البته نفسانی می دیده اند. در حقیقت در این خصوص، دو قیاس متعارض وجود دارد (حلی و دیگران، ۱۳۶۵: ۱۲۲):

قیاس اول:

صغری: کلام خدای تعالی صفت اوست؛

کبری: هر چه صفت خدا باشد، قدیم است؛

نتیجه: پس کلام خدا قدیم است.^۱

قیاس دوم:

صغری: کلام خدای تعالی از الفاظ و اجزای پشت سرهم و متدرج الحصول تشکیل

شده است؛

کبری: هر کلامی که از اجزای پشت سرهم و متدرج الحصول تشکیل شده باشد،

حادث است؛

نتیجه: پس کلام خدا حادث است.^۲

از آنجا که صدق هر دو نقیض، ممتنع است؛ لذا هر یک از دو طرف نزاع- از قائلان به

حدوث یا قدم کلام الهی- ناچار به یکی از دو قیاس متعارض تمسک کرده است.

قوشچی پس از بیان دو قیاس مذکور، آرای متکلمان را توضیح می دهد و در پایان

نظرات آنها نظر اشاعره را نیز این گونه بیان می کند که: کلام حق از جنس اصوات و

۱ «کلامه تعالی صفة له؛ و کل ما هو صفة له فهو قدیم. فکلامه تعالی قدیم».

۲ «إن کلامه تعالی مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة فی الوجود؛ و کل ما هو كذلك، فهو حادث. فکلامه تعالی

حادث».

حروف نیست، بلکه معنایی است که قائم به ذات حق و مدلول کلام لفظی است. آن‌ها این معنا را کلام نفسی نامیده‌اند. کسی که صیغه امر یا نهی یا ندا یا اخبار یا استخبار یا غیر آن را بر زبان می‌آورد، درون خود معنایی می‌یابد که با الفاظی که آن‌ها را کلام حسی می‌نامیم، آن معانی را اظهار و آشکار می‌کند. پس آنچه کلام نفسی نامیده می‌شود عبارت از معنایی است که متکلم در نفس و باطن خود می‌یابد و با اختلاف عبارات، به حسب اوضاع و اصطلاحات، مختلف نمی‌شود و متکلم می‌خواهد آن معنا در نفس شنونده حاصل شود تا مطابق آن عمل کند (خفزی، ۱۳۸۲: ۵۹).

بنابراین از بیان قوشچی چنین استنباط می‌شود که وی نیز همانند اشاعره، کلام حق را همان کلام نفسانی می‌داند. لذا قیاس اول را صحیح دانسته و بر صغری قیاس دوم خدشه وارد می‌کند.

ایجی از جمله متکلمان اشعری بر کلام نفسی الهی تأکید دارد و آن را غیر از علم می‌داند؛ چرا که چه بسا فردی از چیزی خبر دهد که بدان علم ندارد یا به خلاف آن علم دارد یا نسبت بدان شک دارد. همچنین کلام غیر از اراده است؛ چه بسا فردی با کلام خود درصدد باشد دیگری را امتحان کند و مدلول کلام را اراده نکند (ایجی، ۱۳۲۵ق: ۸: ۹۴). حنبله نیز کلام باری تعالی را قدیم می‌دانند. البته کلام خداوند به نظر ایشان، همان حروف و اصواتی است که قائم به ذات است. کرامیه نیز همانند معتقدند که کلام حق تعالی از حروف و اصوات است، اما برخلاف آن‌ها قائل به حدوث کلام الله هستند؛ زیرا منعی نمی‌بینند که حوادث قائم به ذات حق باشد (ایجی، ۱۳۲۵ق: ۸: ۹۲).

معتزله نیز همانند دو فرقه قبل قائل‌اند که کلام حق تعالی همان اصوات و حروف است، اما قائم به ذات حق نیست؛ زیرا آنان کلام حق را حادث می‌دانند و مقصود از تکلم حق همان خلق کلام در اجسام است (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۳۵۸-۳۵۹). بنابراین معتزله فقط قیاس دوم را صحیح می‌دانند.

خواجه نصیر چنان که در ابتدای قسمت قبل گذشت، مذهب معتزله را اختیار کرده و قائل به حدوث کلام الهی شده است. غالب متکلمان شیعه در خصوص موضوع کلام الهی

با متکلمان معتزله هم‌رأی بوده و بدان تصریح کرده‌اند (حلی و دیگران، ۱۳۶۵: ۱۷؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۴: ۱۵۱).

۳. علامه خفزی و مسأله‌ی کلام الهی

علامه خفزی - که به حق بایست وی را از بزرگ‌ترین فلاسفه و متکلمان مکتب شیراز بعد از خواجه طوسی تا ظهور ملاصدرا و حکمت متعالیه بنامیم - از آنجا که به اهمیت مسأله‌ی کلام حق تعالی واقف بوده، به آن توجه ویژه‌ای مبذول داشته و پیرامون آن مشروحاً به بحث پرداخته است.

ایشان به تبع متکلمان پیش از خویش اظهار می‌دارد که قدرت خداوند تمام ممکنات را در برمی‌گیرد و از جمله ممکنات، القای کلام دالّ بر معناست که به دیگری اعلام می‌شود. لذا خداوند بر تکلم و القای کلام به دیگری قادر است (خفزی، ۱۳۸۲: ۱۶۹).

علامه خفزی در تبیین و تفسیر موضوع بحث، دو معنا برای کلام ارائه و دو مسأله را از هم جدا می‌کند و تلاش دارد تا به گونه‌ای اختلاف اشاعره و معتزله را پوشش دهد؛ البته نه دقیقاً به همان معنایی که آنان قائل بوده‌اند. در ادامه با این مدعا بیشتر آشنا خواهیم شد.

۳-۱. تفکیک تکلم از مابه‌التکلم

خفزی در شرح عبارت خواجه «عمومیّه قدرته...» به دو معنا از کلام اشاره می‌کند. کلام گاهی به معنای «تکلم» و گاهی به معنای «مابه‌التکلم» است. منظور از تکلم، قدرت بر ایجاد اصوات و منظور از مابه‌التکلم، همان اصوات، الفاظ و حروفی است که ما فی الضمیر متکلم را به مخاطب منتقل می‌سازد. وی در خصوص این دو قسم می‌نویسد:

۱- عمومیت قدرت حق تعالی بر اصل کلام او دلالت دارد. کلام و تکلم ممکن است و تحت قدرت او؛ لذا ایجاد کلام مقدور خدای تعالی است. خفزی این قسم را «تکلم حق» می‌نامد. وی بعدها از این قسم، تحت عناوینی چون «کلام حقیقی» و «کلام ذاتی» نیز یاد کرده است.

۲- عمومیت قدرت، بر قدرت القای کلام از سوی حق نیز دلالت دارد و به آن «ما به التکلم» می گوید.

گرچه برخی قدرت بر احداث اصوات و الفاظ را از معنای مصدری القای کلام تفکیک و بر قسم سومی از معنای کلام تأکید می کنند (نراقی، ۱۴۲۳ق: ۳: ۴۲۱)، لکن این دو قسم لازم و ملزوم یکدیگر و قسیم دانستن آن‌ها دور از واقع به نظر می رسد. خفزی بر اساس دو معنایی که از کلام الهی ارائه می کند، توهم تعارض میان دو قیاس ذکر شده توسط متکلمان را چنین برطرف می کند:

تدافع و اختلاف میان دو قیاس، از اشتراک لفظ نشأت می گیرد. چراکه اگر کلام در این دو قیاس به یک معنا در نظر گرفته شود، موجب توهم تعارض خواهد شد. درحالی که اگر کلام را در قیاس اول به معنای «تکلم» و در قیاس دوم به معنای «ما به تکلم» قرار دهیم، هر دو قیاس صحیح و به دور از خدشه خواهد بود؛ یعنی تکلم الهی، قدیم است و ما به التکلم، حادث. این دو نگاه را در ادامه بیشتر خواهیم شناخت.

۳-۲. تکلم قدیم

خفزی تکلم یا کلام حقیقی الهی را ازلی دانسته و آن را عین ذات واجب می داند. از آنجایی که ذات حق تعالی ازلی است؛ یعنی قبل ندارد، کلام او نیز ازلی و عین ذات خواهد شد. این کلام ازلی، در عصر و دوره‌ای خاص به صورت گزاره و کلام لفظی حادث شده و به پیامبر وحی می شود؛ همان گونه که قدرت ذاتی و ازلی الهی علت پیدایی حوادث در آینده است و در دانش کلام ذیل مبحث امکان تعلق قدرت الهی به مستقبل مورد بحث قرار گرفته است.

با توضیحات فوق مطابق نگاه علامه خفزی، تکلم حقیقی در قیاس اول، نفس ذات واجب الوجود است. در نتیجه صفت کلام در حق، قدیم است، بدون آن که مستلزم تعدد قدیم گردد:

«فإنَّ التَّكْلِمَ الحَقِیقِی نَفْس ذَات الواجِب- تعالی- عِنْد المَحَقِّقِین، فیکون قَدِیماً بَلَا تَعَدُّ القَدَماء» (خفزی، ۱۳۹۶ الف: ۱: ۲۶۶).

این نگرش و تبیین علامه خفری مورد توجه و استقبال برخی متکلمان متأخر قرار می‌گیرد (نراقی، ۱۴۲۳ق: ۳: ۴۲۶). به نظر می‌رسد که تبیین و توصیف قدیم بودن کلام الهی را بتوان در زمره نوآوری‌های کلامی خفری تلقی کرد؛ چرا که کمتر صاحب فکری از متکلمان در بین شیعه و حتی معتزله پیش از وی، به این نظر گرایش داشته است. ناگفته نماند که نگرش اشاعره در کلام نفسی نیز مبتنی بر خداشناسی بوده که نظریه پردازان آنان و دیگران از عهده دفاع از آن برنیامده‌اند. لذا سؤال مهم در این میان آن است که: چگونه می‌توان ازلی بودن کلام خدای متعال را توجیه کرد؟

برخی پیرامون تبیین این نگرش خفری چنین آورده‌اند:

«کلام الهی از اوصاف ذات است، نه فعل. عین ذات است نه زائد بر آن. قدیم، ازلی و حقیقی است نه حادث و اعتباری؛ و بدین معناست که ذات حق تعالی اقتضا می‌کند هنگام وجود مخاطبی خاص، معنا (یا معنا و بعد لفظی) خاص را القا کند. به عبارت دقیق‌تر، تکلم حق تعالی به معنای القای معنایی در دل مخاطب است و الفاظ در مرتبه‌ی ثانی به اعتبار وجود ظلّی مثالی و یا به واسطه فرشته‌ی وحی یا پیامبران القا می‌شود و در الهام الهی تنها معنا در دل مخاطب القا می‌گردد. درحالی که تکلم آدمیان عبارت است القای الفاظ گر چه مقصود از به کار بردن الفاظ، القای معانی است» (اوجیبی، ۱۳۸۲: ۱۴۶).

گرچه پاسخ فوق می‌تواند بیان‌گر کلام فعلی الهی باشد؛ اما کلام ازلی را نمی‌تواند تبیین کند؛ چرا که متوقف بر وجود مخاطب نگریسته شده و بایست پس از مرتبه ذات مورد بحث قرار گیرد. القای معنا را نمی‌توان کلام حقیقی، ذاتی و ازلی دانست؛ بلکه صفت فعلی است. به علاوه کلام را به «القای معنا» تعریف کردن، خلاف ظاهر است و از کلام علامه خفری نمی‌توان چنین برداشتی داشت.

مرحوم ملا مهدی نراقی (ره) سعی دارد با استفاده از پیوند قدرت و کلام، بر ازلی بودن آن صحه گذارد. وی تکلم حقیقی را قدرت القای ذات واجب تفسیر کرده است (نراقی، ۱۴۲۳ق: ۳: ۴۲۲ و ۴۹۰). قدرت القا از مصادیق و شعبه‌های قدرت است و با توجه به قدیم بودن قدرت، توانایی القا هم قدیم خواهد شد. در نتیجه تکلم نیز قدیم خواهد شد؛ اما سؤال این خواهد شد که در این صورت، کلام همان قدرت و به عبارت دیگر قدرتی

خاص خواهد شد، پس تفاوت کلام با قدرت چیست؟ که دو صفت مجزا تلقی شوند. ناگفته نماند که توانایی تألیف کلمات نیز شعبه دیگری از قدرت الهی خواهد بود که مورد توجه برخی متکلمان قرار گرفته است.

به نظر می‌رسد که تفاوت قدرت با کلام ذاتی و حقیقی، تفاوت مفهومی است؛ چرا که در مرتبه ذات، تعددی وجود ندارد و صفات عین یکدیگر و متحد با ذات‌اند. همان‌گونه که علم و حیات با قدرت صرفاً در مفهوم تفاوت دارند و ذات الهی، «کُلّه حیات»، «کُلّه علم» و «کُلّه کلام» خواهد بود. تبیین این حقیقت موضوعی جدا می‌طلبد (ر.ک: توازیانی، ۱۳۸۸: ۸۳-۱۰۱). دامنه کلام در نگرش خفری از دانش کلام فراتر رفته و به عرصه فلسفه ورود پیدا می‌کند. وی با نگرشی وجودشناسی به کلام و مبتنی بر آیات کتاب الهی (نساء/ ۱۷۱) موجودات عالم عین را کلام الهی می‌بیند (خفری، ۱۳۸۲: ۱۹۰).

وی کلام قدیم و حقیقی را چنین تعریف می‌کند: «بودن ذات حق به گونه‌ای که اقتضای القاء به سوی مخاطبان در حین وجودشان دارد؛ بنابراین کلام مذکور ازلی است که صفت برای ذات حق تعالی است و این صفت غیر از صفت علم و قدرت است» (خفری، ۱۳۸۲: ۱۸۳).

در این وحیزه، به دو جهت دیگر از ازلی بودن کلام الهی پرداخته خواهد شد:

الف. مبتنی بر رابطه بین علم و کلام الهی: برخلاف مشی خواجه طوسی که بر رابطه کلام و قدرت تأکید داشته، در این نگاه لازم است که به نقش و رابطه علم و کلام خدای متعال توجه شود. علامه خفری (ره) در موضعی، کلام ذاتی و حقیقی الهی را بر علم اجمالی وی به مدلول کلام لفظی تطبیق نموده است (خفری، ۱۳۸۲: ۱۸۲ و ۱۸۴). وی بدین وسیله اشکال قدیم بودن کلام را مرتفع می‌سازد؛ چرا که علم اجمالی الهی قبل از کشف تفصیلی، از منظر فلاسفه و متکلمان، قدیم است.

ب. اتحاد کلام و علم الهی: توجیه دیگر نگرش خفری، بر اتحاد علم و کلام و نه صرف ارتباط آن دو تأکید دارد. اگر کلام را نوعی انتقال آگاهی تلقی کنیم، بیشتر می‌توان به وجه شباهت این دو وصف پی برد.

در حوزه کارکرد تکلمی آدمی، با دو نوع تکلم سروکار داریم: یکی دیالوگ و دیگری مونولوگ یا تک‌گویی.

در ادبیات نمایشی، دیالوگ یا گفت‌و شنود، تکلمی است طرفینی که انسان به هنگام سخن با دیگری به زبان جاری می‌سازد و پاسخ خود را نیز دریافت می‌کند. در مقابل، مونولوگ کلامی است که فرد تنها سخن می‌گوید. اگر دامنه شمول این قسم را گسترش داده و شامل مواضعی بدانیم که فرد با خود سخن می‌گوید یا مسائلی را در ذهن خود مرور می‌کند، هر نوع آگاهی انسان را می‌توان نوعی تکلم او دانست. لذا هر تکلمی را می‌توان نوعی آگاهی دادن یا آگاهیدن به خود یا دیگری تعریف نمود.

ممکن است نگرش فیلسوفان تحلیلی امروز فرانسه و آمریکا پیرامون جایگاه زبان و رابطه آن با فهم بر همین بنیاد بنا شده باشد. آنان معتقدند که: «فکر کردن نوعی سخن گفتن است و محدودیت‌های زبانی ممکن است محدودیت‌های ذهنی و معرفتی ایجاد کند» (ملکیان، ۱۳۷۹: ۴: ۱۶).

از این تبیین پیرامون تکلم انسان به خصوص با توجه به جایگاه مونولوگ می‌توان الگو گرفت و تکلم و کلام الهی را صرفاً محدود به وجود مخاطب و گیرنده کلام ندانست. کلام ذاتی و قدیم الهی همان علم او خواهد شد که با وجود ذات باری تعالی قابل تبیین و توجیه است.

مبثنی بر این نگرش و بر پایه برخی مبانی مقبول است که مرحوم صدرالمتألهین شیرازی به منازل مختلف کلام الهی اشاره می‌فرماید و آن‌ها را به ترتیب چنین برمی‌شمرد (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸: ۶۱): قلم؛ لوح محفوظ؛ لوح قدر؛ زبان جبرئیل.

۳-۳. نگرش خفزی و بررسی دیدگاه اشاعره و معتزله

حال که با نگرش و توجیه دیدگاه خفزی از کلام حقیقی آشنا شدیم، خوب است که به نگرش وی نسبت به دیدگاه اشاعره و معتزله بپردازیم:

علامه خفزی (ره) بر اساس تعریف خود از کلام، این قول اشاعره «کلامه تعالی لیس من جنس الأصوات» را این گونه شرح می‌دهد:

اگر اشاعره از قول مذکور چنین اراده کنند که کلام حق تعالی از جنس اصوات و حروف نیست بر آن‌ها این گونه ایراد خواهد شد: چون «تکلم» به طور مطلق از جنس حروف و اصوات نیست، بنابراین نیازی به ذکر این عبارت «هو مدلول الکلام اللفظی المركب من الحروف» نخواهد بود. مگر آن‌که از ظاهر عبارت قائل صرف نظر کنیم؛ بنابراین، صحیح است که حکم کنیم به این که با توجه به تبیین‌ها و توجیهاث فوق‌الذکر، کلام حق تعالی، قائم‌به‌ذات او و قدیم است؛ و این در صورتی است که از تکلم -یک معنای انتزاعی- یعنی همان قدرت تألیف کلمات را اراده کنیم.

اما اگر اشاعره از کلام مذکور، معنای دوم یعنی «ما به التکلم» را اراده کنند، در آن صورت صحیح نیست که بگویند: «بل هو معنی قائم بذاته تعالی» مگر این که همانند بعضی از حکما قائل شوند موجودات در شهود علمی، قائم‌به‌ذات حق تعالی هستند در نتیجه «ما به التکلم» جز در شهود علمی قائم به متکلم نخواهد بود؛ بنابراین بین نگاه خفری و نگرش اشاعره فاصله وجود دارد و نمی‌توان کلام نفسی اشعری را بر کلام حقیقی مدنظر خفری تطبیق داد، مگر با تأویل که خلاف ظاهر کلام اشاعره است.

با توجه به مطالب فوق، خفری نظر قوشچی درباره اشکال اشاعره بر صغرای قیاس دوم را این گونه مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد: اگر کلامی را که موضوع صغرای قیاس دوم است، به معنای لفظی لحاظ کنیم در این صورت خدشه‌ای بر صغرای قیاس وارد خواهد شد و اما اگر کلام را به معنای نفسی بدانیم در این صورت بر صغرای قیاس دوم خدشه وارد خواهد شد.

معتزله قائل است که کلام الهی، حادث و غیر قائم بر ذات حق تعالی است. لذا متکلم بودن حق تعالی در این نگرش، به معنای خلق کلام است. خدای متعال به قصد القاء و اعلان به غیر، کلام را خلق می‌کند؛ بنابراین اشکال اشاعره که می‌گوید «به مجرد خلق کلام، تکلم خدا لازم نمی‌آید؛ همان گونه که به صرف صحبت کردن زید، کلام توسط او خلق می‌شود لکن نمی‌توان آن را خلق کلام خدا دانست» دفع می‌گردد.

خفزی در ادامه می‌گوید: بنابر ظاهر این تعریف، تکلم از صفات حقیقیه نخواهد بود، بلکه حادث است. اگر تکلم را از صفات حقیقیه بدانیم، در این صورت تکلم باید امری باشد که آن مصدر تألیف کلمات و یا قدرت بر تألیف و خلق آن است. در این هنگام، نزد محققان، آن امر، نفس ذات واجب تعالی خواهد بود که قادر بر تألیف کلمات است (خفزی، ۱۳۸۲: ۱۷۱).

خفزی بر بیان قوشچی درباره قده معتزله بر صغرای قیاس اول چنین آورده است که: اگر از تکلم صفت غیر حقیقیه را اراده کنیم، خدشه بر صغرای قیاس اول وارد خواهد شد؛ اما اگر از تکلم صفت حقیقیه را اراده کنیم، در این صورت ایراد وارد بر صغرای قیاس اول دفع خواهد شد.

خفزی هم چنین می‌گوید: برای کلام لفظی چهار اعتبار وجود دارد که به سبب هر یک از این اعتبارات برای کلام لفظی، نحوه‌ای از وجود، هر چند مجازی، قابل تصویر است:

۱- کلام لفظی قائم به هواست و به این اعتبار در اعیان موجود است. بدون آن که از اجزای کلام قراری باشد.

۲- کلام لفظی در عالم لطیفی که آن را عالم مثال نامند، متحقق است و در این عالم حدوث کلام لفظی تدریجی است و برای جمیع اجزای آن بقا حاصل است؛ اما ممکن است در عالم مثال برای کلام لفظی، حدوث دفعی هم باشد که این امر از نظر عقل محتمل است.

۳- کلام لفظی مدرج در علم، در عالم مجردات است و نحوه‌ی تحقق آن در عالم به نحو حدوث دفعی همراه با بقا است.

۴- کلام لفظی در علمی مندرج است که سابق بر ممکنات است، در این صورت حکم به حدوث آن نمی‌کنیم؛ زیرا مخلوق نیست و سایر ممکنات در این اندراج با کلام لفظی شریک‌اند. سپس تمامی آنچه در این علم اجمالی ازلی مندرج است، عین ذات حق تعالی است (خفزی، ۱۳۸۲: ۱۸۱).

خفری سپس درباره صفت تکلم باری تعالی می‌گوید: اولی این است که گفته شود: تکلم به معنای خلق کلماتی است که بر معانی دلالت می‌کند؛ بنابراین تکلم حادث عبارت است از: خلق کلمات ذکر شده به نحو بالفعل، با قصد اعلام بر مخاطبان؛ که در این صورت امری اعتباری خواهد بود.

خفری در ذیل نگرش قوشچی مبنی بر «ترتیب حروف در تلفظ است و نه در ملفوظ؛ بنابراین، تلفظ حادث است نه ملفوظ. پس این امر از طور عقل خارج است.» چنین می‌گوید:

کلامی که قائم به ذات حق تعالی باشد به معنای «تکلم» است؛ نه به معنای «ما به التکلم» الفاظی که دال بر معانی اند سپس می‌گوید: تفسیر قوشچی از این کلام مصنف که «النفسانی غیر معقول» صحیح است؛ زیرا معنایی که همانند الفاظ حادث است چگونه می‌تواند بر ذات باری تعالی قائم باشد و این همان چیزی است که مصنف آن را انکار کرده است (خفری، ۱۳۸۲: ۶۷).

۳-۴. مراتب کلام الهی

گرچه علامه خفری در مطلع مبحث، نظر خود را در خصوص کلام حق تعالی، به صورت صریح بیان کرده؛ لکن در پایان مبحث، شش مرتبه از تکلم حق تعالی را بر شمرده است (خفری، ۱۳۸۲: ۱۹۷):

مرتبه اول از تکلم الهی، تکلم حقیقی است که زائد بر ذات حق نیست؛ چرا که ذات او اوامر، نواهی و شبیه آن دو و همچنین القای اخبار به مخاطبان را اقتضا می‌کند. وی تکلم با این خصوصیت را «خطاب قدیم» می‌نامند.

مرتبه دوم تکلم، تکلم میان حق و مجرد قدسی است که واجب تعالی، احکام و آنچه به وجود می‌آید را به قلم اعلی القامی می‌کند.

مرتبه سوم تکلم، تکلمی است که واجب تعالی به واسطه قلم، آنچه حکم می‌کند و به وجود می‌آید را به لوح محفوظ القا می‌کند و آن را می‌نویسد.

مرتبۀ چهارم، تکلم نفسی است که در آن مرتبۀ خدای متعال احکام و اخبار را به نفوس مجرد القا می‌کند.

مرتبۀ پنجم از تکلم الهی، تکلم مثالی است که خدای متعال الفاظ مثالی دال بر معنای مقصود را به نفوس انسانی در عالم مثال القا می‌کند.

مرتبۀ ششم تکلم، تکلمی است که خدای متعال الفاظ دال بر معنای مقصود را به نفوس انسانی در عالم ملک و طبیعت القا می‌کند.

به تناسب هریک از این قسم تکلم‌ها، سنخ و نوعی از کلام - به معنای آنچه با آن تکلم شود- وجود دارد.

این برداشت از کلام الهی، با دیدگاه ملاصدرا در این خصوص - که پیش از این آمد- شباهت‌هایی دارد.

نتیجۀ گیری

کلام نزد اشاعره، نفسی و قدیم و از منظر معتزله، لفظی و حادث است. شیعه با نگرش معتزله مشکلی ندارد؛ اما کلام ازلی و قدیم را حقیقی و عین ذات دانسته است. این نگرش را در تبیین علامه خفّری مشاهده می‌کنیم.

علامه خفّری با تفکیک دو معنای کلام الهی سعی دارد از اختلاف موجود بین فرق اسلامی عبور کرده و مبتنی بر این دو معنا، هر دو نگرش قدیم و حادث بودن آن را توجیه نماید. البته وی کلام حقیقی را قدیم می‌داند و نمی‌تواند کلام نفسی اشاعره را بپذیرد. لذا وی از این جهت که کلام حادث و قدیم را تبیین می‌کند به دو معنای مدنظر اشعری و معتزلی توجه دارد، اما نه به این معنا که نگرش آن‌ها را پذیرفته باشد.

مقایسه نگرش خواجه طوسی، علامه حلی، فاضل قوشجی، محقق دوانی، علامه خفّری و ملاصدرا پیرامون کلام الهی و توجه برخی به تکلم حقیقی الهی حاکی از آن است که اولاً تبیین خفّری در خصوص این مسأله در نگرش دانشمندان پیش از وی وجود ندارد. ثانیاً ملاصدرا در نظریه خویش از نگاه علامه خفّری بهره برده و می‌توان آن را ادامه نگاه وی دانست. مشترک لفظی دیدن کلام، ابتدا و اتحاد آن با علم، ذاتی دیدن کلام حقیقی،

عین ذات بودن آن و مراتب داشتن آن از جمله نوآوری‌های علامه خفّری است که در تبیین نظریات دانشمندان پیش از وی مشاهده نشد!

منابع

- قرآن کریم.
- کتاب مقدس، ترجمه تفسیری شامل عهد عتیق و عهد جدید
 - استرآبادی، جعفر. (۱۳۸۲). *البراهین القاطعه فی شرح تجرید العقائد الساطعه*. تحقیق مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی. قم: مکتب الأعلام الإسلامی، چاپ اول.
 - اله بداشتی، علی. (۱۳۹۲). *توحید و صفات الهی*. قم: انتشارات دانشگاه قم، چاپ اول.
 - اوجبی، علی. (۱۳۸۲). *آغاز شناسی در شاهکار کلامی خفزی، نابغه گمنام سده دهم هجری*. شماره ۲۳، آئینه میراث، ۱۳۵-۱۴۹.
 - ایچی، قاضی عضد الدین و میر سید شریف، علی بن محمد. (۱۳۲۵ ق). شرح *المواقف*. تصحیح بدر الدین نعلسانی. قم: الشریف الرضی، چاپ اول.
 - توازیانی، زهرا. (۱۳۸۸). *رویکرد کلامی-فلسفی به مسأله عنیت صفات و بررسی دیدگاه ملاصدرا و ابن سینا در خصوص آن*. فصلنامه تأملات فلسفی، شماره ۱، بهار ۱۳۸۸، ۸۳-۱۰۱.
 - حلّی، حسن بن یوسف. (۱۳۸۲). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*. شارح جعفر سبحانی. قم: موسسه امام صادق علیه السلام، چاپ دوم.
 - حلّی، حسن بن یوسف، فاضل مقداد و الخادم الحسینی العربشاهی، ابوالفتح بن المخدوم. (۱۳۶۵). *الباب الحادی عشر مع شرحیه النافع یوم الحشر و مفتاح الباب*. مقدمه و تحقیق مهدی محقق، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
 - خفزی، شمس الدین محمد بن احمد. (۱۳۸۲). *تعلیقیه بر الهیات شرح تجرید*. تهران: میراث مکتوب.
 - خفزی، شمس الدین محمد بن احمد. (۱۳۹۶ الف). *مجموعه رسائل علوم عقلی شمس الدین محمد بن احمد خفزی*. کوشش محمد برکت، شیراز: بنیاد فارس شناسی.

- خفزی، شمس‌الدین محمد بن احمد. (۱۳۹۶ ب). *الأربعینیات*، مقدمه محمد عباس زاده جهرمی، شیراز: بنیاد فارس‌شناسی.
- دوانی، علی و خواجه‌ئی، ملا اسماعیل. (۱۳۸۱). *سبع رسائل*. تقدیم و تحقیق و تعلیق تویسرکانی، تهران: میراث مکتوب.
- ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۸۹). *ترجمه محاضرات فی الالهیات*. ترجمه عبدالرحیم سلیمانی بهبهانی، قم: انتشارات راند، چاپ پنجم.
- سبحانی، جعفر. (۱۴۱۲ ق). *الالهیات علی هدی الكتاب و السنه و العقل*. قم: مرکز العالمی للدراسات، چاپ سوم.
- سبحانی، جعفر. (۱۴۱۵ ق). *بحوث فی الملل و النحل: دراسه موضوعیه مقارنه للمذاهب الإسلامیه*، قم: مؤسسه نشر الإسلامی.
- شعرانی، ابوالحسن. (۱۴۹۲ ق). *شرح فارسی تجرید الاعتقاد*. تهران: انتشارات اسلامی.
- صدرالمتهلین، محمد. (۱۳۷۸). *المظاهر الالهیه فی أسرار العلوم الکمالیه*. مقدمه و تصحیح و تعلیق سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت‌صدر، چاپ اول.
- صدرالمتهلین، محمد. (۱۹۸۱ م)، *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلی الأربعة (اسفار)*. بیروت: دار احیاء التراث، چاپ سوم.
- صدرالمتهلین، محمد. (۱۳۷۵). *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتهلین*. تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی. تهران: انتشارات حکمت.
- صدرالمتهلین، محمد. (۱۴۲۲ ق). *شرح الهدایه الأثریه*. تصحیح محمد مصطفی فولادکار. بیروت: مؤسسه تاریخ العربی، چاپ اول.
- صدوقی، منوچهر. (۱۳۵۹). *تاریخ حکماء و عرفاء و متأخرین صدرالمتهلین*. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- طوسی، خواجه‌نصیرالدین. (۱۴۰۷ ق). *تجرید الاعتقاد*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.

- قاضی عبدالجبار، احمد و مانکدیم، قوام الدین. (۱۴۲۲ ق). شرح الأصول الخمسه. تعليق احمد بن حسين أبي هاشم. بيروت: دار إحياء التراث، چاپ اول.
- القوشجي، علاءالدین علی بن محمد. (بی تا)، شرح التجريد. قم: منشورات الرضی.
- قیوم زاده، محمود. (۱۳۹۵) کلام الهی، زبان و فاهمه بشری در حکمت صدرایی (با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبایی). دو فصلنامه علمی پژوهشی تأملات فلسفی. شماره ۱۷، پاییز و زمستان ۱۳۹۵، ۱۱-۳۷.
- راقی، ملا مهدی. (۱۴۲۳ ق). جامع الأفكار و ناقد الأنظار. تصحیح و تقدیم مجید هادی زاده. تهران: انتشارات حکمت، چاپ اول.
- محمدی، علی. (۱۳۷۸ ش). شرح کشف المراد. قم: دارالفکر، چاپ چهارم.
- مقدس اردبیلی. (۱۴۱۹ ق)، الحاشیه علی الهیات الشرح الجدید للتجريد. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۷). مجموعه آثار شهید مطهری. ج ۱۴. تهران: صدرا.
- ملکیان، مصطفی. (۱۳۷۹). تاریخ فلسفه غرب (مجموعه درس‌های استاد ملکیان). ج ۴. قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- میرداماد، محمدباقر و العلوی، السید احمد. (۱۳۷۶). تقویم الایمان و شرحه کشف الحقائق، مقدمه و تحقیق علی اوجیبی. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، چاپ اول.
- Alexander Altmann. (2008). "God" in the Encyclopaedia Judaica, Second Edition, vol7, Donald M. Borchert, Editor in Chief.