

حقیقت و اقسام تکلم الهی؛

بررسی و تطبیق سه رهیافت در اندیشه حکیمان و متکلمان*

رحیم لطیفی**

چکیده

اگرچه همه مذاهب و اندیشمندان مسلمان، اصل صفت تکلم خداوند را می‌پذیرند، درباره حقیقت کلام الهی اختلاف‌هایی دارند که بر دیگر مباحث کلامی، مانند صفت ذات یا فعل بودن تکلم الهی و حادث و قدیم بودن آن نیز تأثیر گذارده است. این اختلاف‌های در دو سطح است: (۱) اختلاف خود مذاهب کلامی: امامیه و معتزله، حقیقت کلام الهی را همان حروف و اصوات می‌دانند؛ اما اشاعره افزون بر کلام لفظی، به کلام نفسی هم معتقدند؛ (۲) اختلاف رهیافت مذاهب کلامی و حکما: حکما کلام الهی را مساوق با فعل خدا می‌دانند و معتقدند مفهومش وسیع‌تر از آن چیزی است که متکلمان می‌گویند و به «کلام فعلی» پایبندند، اگرچه به گونه دیگری از کلام الهی به نام «کلام ذاتی» نیز معتقدند. این مقاله با روش توصیفی و تحلیلی، بحث تکلم الهی را در این مذاهب کلامی تبیین و دیدگاه عرفا و حکما را نیز در این باره واکاوی می‌کند. کلیدواژگان: تکلم الهی، کلام لفظی، کلام نفسی، کلام فعلی، کلام ذاتی.

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۲/۱۵

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۱/۲۰

** استاد یار گروه فلسفه و کلام مجتمع عالی فقه و معارف اسلامی.

Email: Rahim_latifi@yahoo.com

مقدمه

تکلم الهی، یکی از صفات ثبوتی فعلی خداوند، حاکی از سخن گفتن او با مخلوقاتش است، به مباحث حدوث و قدم قرآن و حقیقت وحی ربط دارد و کتب مقدس (پل تبلیخ، ۱۳۸۱: ۲۱۹؛ ایان باربور، ۱۳۷۹: ۲۷۱)، به‌ویژه قرآن کریم و روایات، نخستین نظریه‌پرداز در این باره‌اند. برخی معاصران معتقدند فتوحات اسلامی، که موجب آمیزش و آشنایی مسلمانان با دیگر امت‌ها و فرهنگ‌ها شد، و نیز ترویج این مباحث به‌دست خلفا برای انحراف افکار مردم از جنایت‌ها و کج‌روی‌هایشان، از اسباب عام بحث، و تحرکات نصارای حاشیه‌نشین دولت اموی، مانند یوحنا دمشقی، از اسباب خاص پیدایش بحث تکلم الهی است (سبحانی، ۱۴۱۱ق: ج ۱، ۱۸۹-۱۹۰). مباحث بسیاری را می‌توان ناظر به مسئله تکلم و کلام الهی بررسی کرد؛ مانند جایگاه آن در علم کلام، دلایل عقلی و نقلی آن، حقیقت و ماهیت آن، علت اختلاف امامیه، معتزله، اشاعره، حشویه، کرامیه، کلابیه، حنابله، مستدرکه، زعفرانیه و... درباره آن، موضع قرآن و احادیث در هریک از این مباحث، رابطه این بحث با حدوث و قدم کلام الهی و....

این نوشتار ظرفیت بررسی همه‌جانبه این مسائل را ندارد؛ از این‌رو، ضمن تمرکز بر مسئله تکلم الهی، درباره دلایل اثبات تکلم خدا، گونه‌های آن و برخی اختلاف‌های مذاهب کلامی بحث و سخنان متکلمان معروف را درباره تعریف، حقیقت و اقسام تکلم الهی را تحلیل می‌کند. نویسنده دو فرضیه اساسی دارد: ۱) نظر امامیه و معتزله را عقل و نقل تأیید می‌کند. آن‌ها حقیقت کلام خدا را لفظی و حادث و تکلم را صفت فعل می‌دانند؛ ۲) کلام نفسی ریشه و نشانه نقلی و تصویر درست عقلی ندارد و اگرچه قرآن و سنت، کلام فعلی و ذاتی پیشنهادی حکما و عرفا را تأیید می‌کند، از محل نزاع و اصطلاح کلامی خارج است.

درباره پیشینه پژوهش باید گفت اصل تکلم الهی و بررسی دیدگاه‌ها، مذاهب، نقل و نقد اقوال در بیشتر منابع تفسیری، ذیل آیاتی آمده است که از کلام و تکلم الهی سخن گفته‌اند. منابع کلامی، این بحث را در فصل مربوط به صفات ثبوتی فعلی خداوند آورده‌اند؛^۱ باین حال، کتاب، پایان‌نامه یا مقاله‌ای یافت نشد که دیدگاه‌های مختلف را جامع و نظام‌مند منعکس کرده باشد؛ از این‌رو، تلاش می‌کنیم نگرش متکلمان را به تکلم الهی منعکس و سپس آن‌ها را بررسی کنیم.

۱. تکلم الهی و دلایل اثبات آن در اندیشه متکلمان

همه مذاهب اسلامی، اصل صفت تکلم خدا را می‌پذیرند (ایجی، ۱۹۹۷م: ج ۳ ص ۱۲۸؛ شهرستانی، ۱۴۲۵ق: ۱۵۳؛ قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵م: ج ۷ ص ۵۹ تا ۶۲؛ علامه حلی، ۱۴۰۷ق: ۲۸۹). آمدی می‌گوید فلاسفه و اهل اهواء منکر این صفت خداوندند؛ چون کلام به‌هرمعنی که باشد، اطلاق آن بر خدا تعذر دارد (آمدی، ۱۴۱۳ق: ۱۰۳). شهرستانی، صابئه و منکران نبوت را هم افزوده است (شهرستانی، ۱۴۲۵ق: ۸۶).

برخی منابع از راه عمومیت قدرت خدا بر ممکنات و امکان سخن گفتن، اصل امکان تکلم الهی را با استدلال عقلی اثبات می‌کنند (شیخ طوسی، ۱۴۰۶ق: ۶۰ تا ۶۱؛ علامه حلی، ۱۴۰۷ق: ۲۸۹؛ حمصی رازی، ۱۴۱۲ق: ج ۱، ۲۱۳).

برخی منابع کلامی، اثبات صفت کلام خدا را فقط نقلی می‌دانند (تفتازانی، ۱۴۰۹ق: ج ۴ ص ۱۴۴) که اگر اجماع انبیا نبود (ایجی، ۱۹۹۷م: ج ۳، ص ۱۳۰) و شرایع از آن نگفته بودند، عقل ما به آن راه نداشت (دشتکی، ۱۳۸۵: ۹۷؛ حمصی رازی، ۱۴۱۲ق: ج ۱، ص: ۲۱۳ تا ۲۱۵). قاضی عبدالجبار معتقد است راه اثبات صفت تکلم خدا، فقط نقل است و عمومیت صفت قدرت، نمی‌تواند مثبت تکلم باشد؛ چون صفات فعل فقط با ثبوت قدرت اثبات نمی‌شوند، و گرنه از وجود قدرت، صفت علم را هم می‌توان اثبات کرد؛ بلکه مخبر صادق باید خبر دهد که خدا متصف به تکلم است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵م: ج ۷، ۵۹ تا ۶۲).

اشکال این سخن این است که دور پیش می‌آید. اگر اثبات تکلم الهی با نقل (قرآن) باشد، قرآن نیز کلام الهی است. منابع کلامی به این اشکال چنین پاسخ داده‌اند: از آنجاکه صدق سخن انبیا با معجزه ثابت می‌شود، اثبات صفت تکلم خدا با استناد به سخن پیامبران، مستلزم دور نخواهد بود (دشتکی، ۱۳۸۵: ۹۷؛ حمصی رازی، ۱۴۱۲ق: ج ۱، ص: ۲۱۳ تا ۲۱۵).

برخی منابع اشاعره این اشکال را پذیرفته‌اند و کلام الهی را با صفات دیگر خدا و مفهوم رسول و مبلغ بودن پیامبر اثبات کرده‌اند. صفت مطاعیت و معبودیت، مستلزم صفت تکلم الهی است؛ چون اگر خدا کلام و امر و نهی نداشته باشد، عبادت او و اطاعت از او معنی ندارد. همین‌طور رسالت و تبلیغ برای پیامبر بی‌معنی می‌شود؛ پس اعتراف و پذیرش طاعت، عبادت و رسالت، مساوی پذیرش کلام خداست (آمدی، ۱۴۱۳ق: ۸۹)؛ به عبارت دیگر، غرض خدا از خلقت، عبادت است که بدون خطاب و کلام محقق نمی‌شود (شبر، ۱۴۲۴ق: ۵۶)؛ به عبارت دیگر؛

همان گونه که از احکام عالم بر علم خدا استدلال می‌کنیم، از تکالیف و اوامر و نواهی خدا بر سخن و قول او استدلال می‌کنیم؛ چون تشریع با فعل نمی‌شود (شهرستانی، ۱۴۲۵ق: ۱۵۶). در برخی منابع از وجود حیات بر صفت تکلم الهی استدلال می‌کنند: اگر خدای حی، متکلم نباشد، اخرس (لال) خواهد بود و نقص خدا محال است (آمدی، ۱۴۱۳ق: ص ۹۰؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق: ج ۴، ۱۴۱). از ملازمه علم و اخبار نیز بر کلام استدلال می‌کنند: اتقان و احکام افعال خدا، دلیل علم اوست و محال است خدا بداند و خبر ندهد؛ چون خبر و علم ملازم‌اند (شهرستانی، ۱۴۲۵ق: ۱۵۳).

تفتازانی پس از پذیرش اثبات تکلم خدا از راه نقل متواتر انبیا، با استدلال عقلی آن را اثبات می‌کند: «عدم تکلم برای موجودی که می‌تواند متکلم باشد؛ یعنی حی، عالم و قادر است، نقص است و اتصاف چنان موجودی به اضداد کلام، مانند ساکت و لال بودن، محال است؛ به هر حال متکلم بودن کامل تر از متکلم نبودن است و محال است مخلوق کامل تر از خالق باشد.» (تفتازانی، ۱۴۰۹ق: ج ۴ ص ۱۴۱)

۲. سه رهیافت مهم درباره حقیقت کلام الهی و دلایل آن‌ها

اقوال (کلام لفظی، نفسی، فعلی و ذاتی) و مذاهب (حنابله، کلابیه، کرامیه، حشویه و ...) درباره حقیقت کلام الهی فراوان است؛ اما طرف‌های اصلی بحث، امامیه، معتزله و اشاعره‌اند (تفتازانی، شرح مقاصد ج ۴ ص ۱۴۴). متکلمان امامیه و معتزله در حقیقت کلام الهی هم‌نظرند و آن را همان حروف و اصوات می‌دانند؛ اما اشاعره به کلام نفسی هم معتقدند (حمصی رازی، ۱۴۱۲ق: ج ۱، ص: ۲۱۱؛ علامه حلی، ۱۴۰۷ق: ۲۸۹)؛ از سوی دیگر، دیدگاه حکما متفاوت است. اینجا درباره هر سه رهیافت بحث می‌کنیم.

۲ - ۱: حقیقت تکلم الهی نزد امامیه و معتزله (کلام لفظی)

امامیه و معتزله در محورهای اصلی بحث کلام الهی باهم موافق‌اند (علامه حلی، ۱۴۰۷ق: ۲۸۹)؛ ولی در برخی جزئیات و تحلیل‌ها اندکی اختلاف دارند (تهرانی، ۱۳۶۵: ۴۶۵). از نظر آنان کلام در خداوند و ممکنات، یک قسم و به یک معنی است: همان حروف و صداهای حاصل از اراده و قدرت متکلم که به گوش مخاطب می‌رسد. کلام خدا همان عبارت و لفظ است، نه معنی آن، و چون خدا از داشتن جسم، حلق، دهان، لب و ... منزّه است، با قدرت خویش در اشیا، سخن و کلام ایجاد می‌کند، بدون اینکه کلام قیام حلولی یا عروضی به متکلم داشته باشد. همان‌طور که صفت منعم، که به معنی ایجاد نعمت است و رازق، که به معنی ایجاد رزق است، اطلاق متکلم بر

خدا از باب اطلاق اسم مسبب بر سبب است (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۳۵۷؛ تهرانی، ۱۳۶۵: ۴۶۵). حقیقت کلام الهی همان است که عرف مردم و اهل زبان می‌گویند؛ یعنی چیزی که از دو یا چند حرف و به‌دست کسی تنظیم شده باشد که امکان افاده کردن دارد، نه صوت طوطی و امثال آن (علامه حلی، ۱۴۰۷ق: ۲۲۳) و متکلم کسی است که کلامش با قصد و انگیزه صادر شود (حمصی رازی، ۱۴۱۲ق: ج ۱، ص: ۲۱۵).

دلیل این مدعا، سخن گفتن خداوند با مردم به زبان عربی است؛ پس باید واژه کلام در موارد زیر به معنای عرفی (کلام لفظی) حمل شود: «وَ إِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ» (توبه: ۶) «وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» (حمصی رازی، ۱۴۱۲ق: ج ۱، ص: ۲۱۵).

معتزله کلام الهی را در باب عدل بحث کرده (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۳۵۷) و درباره کلام و تکلم الهی مشروح سخن گفته‌اند؛ تا آنجا که صفحات بسیاری از شرح اصول خمس و یک جلد کامل کتاب/المعنی را به آن اختصاص داده‌اند. بیشتر آن مباحث ثمر چندانی ندارد.

کلام اصوات مقطع و حروف منظوم صادر از کسی است که قصد افاده دارد. کلام قیام حلولی یا عروضی به متکلم ندارد، بلکه متکلم آن را ایجاد می‌کند. درست مانند صفت منع، که به معنی ایجاد نعمت است و رازق، که به معنی ایجاد رزق است، کلام خدا مانند کلام بندگان متشکل از حروف منظوم و اصوات مقطع و عرض است که خدا آن را در اجسام پدید می‌آورد. نه اثبات کلام قدیم درست است و نه اینکه کلام خدا چیزی غیر از مفهوم کلام متداول است. اهل عدل موافق‌اند که کلام خدا حادث است و مانند دیگر مدرکات، نیازمند محل است و در محل ایجاد می‌شود (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۵۸۲).

علامه طباطبایی معتقد است هرچند خداوند منزّه از دهان و جسمانیات و بی‌نیاز از سخن گفتن است، حقیقت کلامش بر ما آشکار نیست؛ ولی خواص و آثار و اهداف کلام بشری، از کلام الهی سلب نمی‌شود (علامه طباطبایی، بی‌تا: ج ۲ ص ۳۳۰ تا ۳۳۲).

معتزله تشخیص کلام الهی را از دو راه ممکن می‌دانند: (۱) کلام طوری واقع شود که از هیچ قادری برنیاید؛ برای مثال، کلام را در سنگ و درخت ایجاد کند؛ (۲) نبی صادق خبر دهد که این سخن کلام خداست. ما فقط از همین راه می‌دانیم که قرآن کلام خداست؛ چون اگر پیامبر خبر نمی‌داد و خود قرآن نمی‌گفت که کلام خداست، چنین علمی را به‌دست نمی‌آوردیم (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۳۶۵).

۲-۲: حقیقت تکلم الهی نزد اشاعره (کلام نفسی)

اشاعره درباره حقیقت کلام، با امامیه و معتزله موافقاند و نام آن را کلام لفظی یا کلام حسی می‌گذارند که حادث است و به ذات متکلم قائم نیست؛ ولی کلام خدا را چیزی دیگری می‌دانند و آن همان معنی (مدلول) کلام است که قائم به نفس متکلم است، غیر از آن عبارت و لفظ (دال) یا علم یا اراده است و به آن کلام نفسی می‌گویند؛ درواقع، همان‌طور که ذات خدا با سایر موجودات فرق دارد، صفت کلام او نیز با صفات مخلوقات فرق دارد (ایجی، ۱۹۹۷م: ج ۳ ص ۱۳۲). اشاعره کلام الهی را قدیم و صفت ذاتی می‌دانند؛ بدین ترتیب با حنابله موافقاند و با اختراع کلام نفسی، با همه فرقه‌های اسلامی مخالفت کرده‌اند (ایجی، ۱۹۹۷م: ج ۳ ص ۱۳۰ تا ۱۴۲؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق: ج ۴ ص ۱۴۲)؛ درواقع نزاع اشاعره با مخالفان، برسرِ نفی و اثبات همین معنی (کلام نفسی) است، وگرنه اشاعره نیز حادث بودن کلام لفظی را قبول دارند (تفتازانی، ۱۴۰۹ق: ج ۴ ص ۱۴۲)؛ چنان‌که اگر وجود کلام نفسی را اشاعره ثابت بتوانند، معتزله قدیم بودن آن را می‌پذیرند (ایجی، ۱۹۹۷م: ج ۳ ص ۱۳۲).

عقیده اشاعره در اختراع کلام نفسی، با همه مذاهب اسلامی ناسازگار است (تفتازانی، ۱۴۰۹ق: ج ۴ ص ۱۴۲). برخی از اشاعره متأخر، مانند ابن‌فورک اصفهانی، اعتراف کرده‌اند که بازگشت کلام به فکر است. در نقد آن گفته‌اند: «این همان عقیده مجوس است که معتقدند خدا ابتدا تفکر می‌کند، سپس می‌آفریند؛ برای مثال، خدا فکر ردی و بدی کرد؛ درنتیجه شیطان آفریده شد.» (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۳۶۲)

از نظر اشاعره کلام نفسی، مصداق اصلی مفهوم کلام است که قدیم، قائم‌به‌ذات، واحد و ثابت و چیزی غیر از علم و قدرت و اراده و سایر صفات است (آمدی، ۱۴۱۳ق: ۸۸). لفظ و عبارت بالمجاز یا به اشتراک لفظی، کلام نامیده می‌شود و آنچه به‌راستی کلام است، همان معنی، مدلول و کلام نفسی است. متکلم کسی است که صفت کلام، قائم به اوست، نه آنکه کلام از او صادر شود (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱۰۹/۱). از اشعری نقل کرده‌اند: «کلام معنی و محتوایی دارد که قائم به نفس انسانی است (صفت و موصوفی). همان قول و سخنی که گوینده نزد خویش می‌یابد، در خاطر خویش جولانش می‌دهد و کلام حروف و اصوات نیست.» (شهرستانی، ۱۴۲۵ق: ۱۸۱)

ملاعلی قاری طی اشکال و جواب می‌پذیرد که کلام الله اسم مشترک کلام نفسی قدیم و کلام لفظی حادث است (قاری، ۱۴۲۸ق: ۴۶).

ابن میثم بحرانی در گزارش جامعی می‌گوید برخی اشاعره کلام را لفظ مشترک معنی (مدلول) و عبارت (دال)، برخی دیگر آن را حقیقت در معنی و مجاز در عبارت و برخی دیگر عکس آن می‌دانند. البته درست این است که لفظ کلام، حقیقت در عبارت است، نه در معنی و مدلول (بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۹۲)

تفتازانی می‌گوید: «کلام خدا نزد اهل حق، از جنس اصوات و حروف نیست، بلکه صفت ازلی، قائم به ذات خدا و منافی سکوت و آفتی است که در لال‌ها و اطفال است. هرگاه خدا از آن معانی با عربی تعبیر کند، قرآن و اگر با یونانی تعبیر کند، انجیل و اگر با عبرانی تعبیر کند، تورات و اگر با سریانی تعبیر کند، زبور می‌شود؛ پس اختلاف در عبارات و الفاظ است، نه در معنی و مسمی.» (تفتازانی، ۱۴۰۹ق: ج ۴ ص ۱۴۲)

طرفداران کلام نفسی تلاش کرده‌اند کلام نفسانی را بدیهی و عاقلانه جلوه دهند: «هرگاه انسان عاقل، به خود مراجعه و ذهن خویش را مطالعه کند، سخن و قولی را در جان خویش می‌یابد که در قلب او جولان می‌کند که گاهی اخبار چیزهایی است که دیده یا شنیده و گاهی حدیث نفس است که بعدها از آن حکایت می‌کند؛ مانند صنعتگری که ابتدا درباره آنچه می‌سازد، با خود حدیث نفس می‌کند و سپس حین کار با خودش سخن می‌گوید. انکار وجود این معانی، انکار ضروریات است.» (شهرستانی، ۱۴۲۵ق: ص ۱۸۱)

از کلام نفسی هیچ اثری در منابع کهن دینی، علمی، شعری و ادبی نیست تا نوبت ابوالحسن اشعری یا شیخ دیگری از آن‌ها به نام ابی محمد عبدالله، متکلم قرن سوم بغدادی می‌رسد که چنین کلامی را اختراع کرد (تهرانی، ۱۳۶۵: ۴۶۷)؛ از این رو، کلام نفسی منسوب به اشعری است و این نظریه با وجود اشتهاش به او، در دو اثر مهمش (الایانه و اللمع) پیدا نشد، بلکه تأکید او بر حادث یا قدیم بودن کلام خداست (سبحانی، ۱۴۲۹ق: ج ۶ ص ۱۰۰).

شارح مواقف گوشزد می‌کند که ابوالحسن اشعری گفته است کلام همان معنای نفسی است و دیگران تصور کرده‌اند که مرادش این است که کلام همان مدلول و معناست که قدیم هم است؛ اما عبارات و الفاظ، کلام مجازی‌اند و حادث؛ درحالی که این برداشت و پیامدهایش نادرست‌اند؛ چون در این صورت، آنچه نزد ماست، الفاظ است و قرآن حقیقی نیست؛ پس منکر قرآن کافر نیست و بدین ترتیب قرآن تحدی نشده است؛ پس برداشت درست از سخن وی این است که کلام نفسی شامل معنی و لفظ است (جرجانی، ۱۹۹۷م: ج ۸ ص ۱۰۴).

این سخن جرجانی با سخنان دیگر اندیشمندان همخوانی ندارد. معتزله طرفداران قدیم بودن کلام خدا را به شدت نقد کرده و عقیده آنان را جهالت دانسته‌اند؛ چون عقل به آن راهی ندارد و با التزام به آن، راه بسیاری از مسائل خلاف عقل باز می‌شود؛ مانند اینکه بگویند در بدن میت، حیات، قدرت و شهوت است؛ ولی راهی برای اثبات آن نیست. عقل حکم می‌کند هرچه اثبات کردنی نباشد، نفی‌ش لازم است (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۳۶۱). امامیه نیز معتقد است کلام نفسی مفهوم نیست و نمی‌تواند چیزی جز علم و اراده باشد (حمصی رازی، ۱۴۱۲ق: ج ۱، ص ۲۲۴). آنچه اشاعره در شرح کلام نفسی گفته‌اند، چیزی جز علم، اراده یا کراهت نیست؛ از این رو تلاش بسیاری کرده‌اند تا ثابت کنند کلام الهی، کلام نفسانی، قدیم و صفت ذاتی است (شهرستانی، ۱۴۲۵ق: ۸۸) که امامیه و معتزله و... همه را نقد کرده‌اند. برخی از آن دلایل و رد آن‌ها چنین است:

الف: متغیر (الفاظ) غیر از نامتغیر (معانی)

هرکسی که لفظی یا سخنی می‌گوید، در فکر و خیالش معنایی دارد که با الفاظ، که همان کلام حسی است، از آن تعبیر می‌کند. این معانی ثابت است و با گوناگون شدن الفاظ و عبارات، گوناگون و متعدد نمی‌شود. متکلم می‌خواهد آن معانی را با الفاظ به مخاطب منتقل کند. روشن است که متغیر (الفاظ) غیر از نامتغیر (معانی) است که همان کلام نفسانی است (ایجی، ۱۹۹۷: ج ۸، ۹۴؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق: ج ۴ ص ۱۴۴).

پاسخ: آیا مراد از معانی موجود در نفس، که آن را کلام نفسانی می‌دانید، همان خطورات و معانی مفرد یا مرکب است که در ذهن متکلم است؟ در این صورت، همان تصور و تصدیق است که از اقسام علم است. اگر مراد چیزی دیگری است، باید نخست مفهوم و تصور شود تا تصدیقش ممکن شود. کلام نفسی غیر از صفت علم و اراده، تصویری ندارد تا تصدیق شود؛ به عبارت دیگر، پیش از سخن گفتن، یک چیز بیشتر در ذهن نداریم و آن علم و آگاهی است؛ پس چیزی دیگری در فکر و ذهن نیست تا نامش را کلام نفسی بگذاریم (علامه حلی، ۱۴۰۷ق: ۲۸۹)؛ چنان‌که در قرآن، روایات و در سخن هیچ سخنوری، نشانی از آن نیست (تهرانی، ۱۳۶۵: ۴۶۷).

ایجی (ایجی، ۱۹۹۷م: ۲۹۴) منصفانه می‌گوید مشکل است کلام نفسی غیر از علم و اراده باشد، فخر رازی نیز معتقد است اجماع، مثبت کلام لفظی است، نه کلام نفسی و اعتقاد به کلام نفسی را مخصوص همفکران خویش می‌داند (فخر رازی، ۱۴۰۵ق: ۴۰۷). این معنی از کلام بر فرض ثبوت و درستی، از صفات ذات و قدیم به قدم ذات می‌شود؛ ولی این معنی همان علم است (سبحانی، ۱۴۱۱ق: ج ۱ ص ۲۰۴)

ب: معنی واحد حاکی متعدد

انسان از معانی در نفس خویش، گاهی با کلام، گاهی با نوشته و گاهی با اشاره خبر می‌دهد؛ پس کلام نفسی غیر کلام لفظی است (ایچی و جرجانی، ۱۴۰۹ق: ج ۸ ص ۹۴).

ج: حاکی بدون محکی

کلام نفسی غیر از علم است؛ زیرا انسان گاهی از چیزی خبر می‌دهد که نمی‌داند یا خلاف آن را می‌داند یا شک دارد. کلام نفسی غیر از اراده است؛ زیرا انسان گاهی امر می‌کند؛ ولی اراده تحقق مأموریه را ندارد؛ مانند اوامر امتحانی (ایچی و جرجانی، ۱۴۰۹ق: ج ۸ ص ۹۴؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق: ج ۴ ص ۱۴۴).

پاسخ: هرچه در نفس و ذهن متکلم است، اعم از خبر دادن از علم یا شک خود یا خلاف علم، همه به علم متکلم برمی‌گردد با این تفاوت که در اخبار علمی هم تصور است و هم تصدیق؛ ولی در خبرسازی (اخبار غیرعلم و مشکوک) متکلم ابتدا معانی موضوع، محمول و نسبت را تصور و سپس از آن‌ها حکایت می‌کند. اشتباه جرجانی در این استدلال، تفسیر و انحصار علم به تصدیق است و تصور کرده در خبرهای غیرعلمی یا مشکوک، علم نیست؛ درحالی‌که فقط تصدیق نیست و تصور است. در اوامر واقعی و آزمایشی، اراده وجود دارد؛ اما اراده در اوامر آزمایشی، فقط به مقدمه کار تعلق گرفته است؛ بنابراین وقتی ابراهیم مقدمات ذبح را فراهم کرد، خداوند به او خطاب کرد: «آن یا ابراهیم قد صدقت الرویا» (صافات: ۱۰)؛ ولی در اوامر واقعی، اراده به مقدمات و ذی‌المقدمه وجود دارد (سبحانی، ۱۴۱۱ق: ج ۱ ص ۱۹۹).

د: متکلم مقوم کلام

متکلم کسی است که کلام به او قائم است (خدا موصوف و کلام صفت است)، نه آنکه متکلم ایجادکننده و پیداکننده کلام باشد؛ چون می‌دانیم به وجود آورنده حرکت، متحرک نامیده نمی‌شود و خدا با خلق اصوات، مصوت خوانده نمی‌شود (تفتازانی، ۱۴۰۹ق: ج ۴ ص ۱۴۴). ازطرفی می‌دانیم کلام لفظی، مرکب از اصوات و حروف و حادث است و خدای قدیم به حادث متصف نمی‌شود؛ ازطرف دیگر، می‌دانیم خدا به کلام متصف شده است. حل این تعارض با پذیرش کلام قدیم نفسی است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵م: ج ۷ ص ۱۵۱؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق: ج ۴ ص ۱۴۴).

پاسخ این سخنان از مطالب گذشته معلوم است. می‌توان گفت در این استدلال، صفت ذات و صفت فعل خلط شده است. خدا رازق و منعم است؛ یعنی رزق و نعمت ایجاد می‌کند (برای توضیح بیشتر ر. ک: قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵م: ج ۷ ص ۱۵۱).

ه: کلام نفسی با سابقه

کاربرد و رد پای کلام نفسی در منابع است. اهل زبان بر معنای ذهنی و نفسی، اطلاق کلام می‌کنند؛ برای مثال، در ذهن و نفسم کلامی است که نمی‌گویم یا بعدها می‌گویم یا در سر، فکر سفر مکه را دارم و مانند این شعر اخلط:

لا تعجبك من أثير خطبة حتى يكون مع الكلام أصيلا
الفؤاد و إنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

و آیه شریفه «يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ» (فتح: ۱۱) که کلام لفظی را غیر از کلام نفسی می‌داند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵م: ج ۷ ص ۱۷؛ فخررازی، ۱۴۰۵ق: ۲۹۲)

پاسخ: ۱) در محاوره‌ها که می‌گویند در نفس و ذهنم خانه‌ای یا سفر به مکه است، لازمه‌اش وجود خانه و مکه در نفس نیست، بلکه مراد این است که من به چیزی علم دارم که می‌خواهم تو را از آن آگاه کنم یا عزم رفتن به مکه کرده‌ام که نوعی مجاز یا استعاره است؛ یعنی به اعتبار آینده که به کلام درمی‌آید، اسم کلام و سخن بر آن اطلاق شده است (تلبس مبدأ به صفتی در آینده؛ ۲) تاریخ و گوینده شعر بالا و انتساب آن به اخلط روشن نیست؛ چه‌بسا یکی از اشاعره باشد؛ ۳) از باب مبالغه، مجاز یا استعاره، اسم دال (کلام) بر مدلول (معنای در ذهن) اطلاق شده باشد؛ چون مقصود اصلی از سخن گفتن، انتقال معنی و مافی‌الضمیر است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵م: ج ۷ ص ۱۷؛ حمصی رازی، ۱۴۱۲ق: ج ۱، ص: ۲۱۵). استدلال به این شعر رکیک است. اگر این استدلال درست باشد، لال باید متکلم باشد؛ چون معنا و مدلول سخن در نفس اوست. عجیب است که چنین شعری مایه درگیری شدید و منکر آن تکفیر می‌شود (طوسی، ۱۴۰۵ق: ۲۹۲) از آیه فقط می‌فهمیم که کلام و قول آن‌ها در قلب و از قلبشان نیست و اینکه در قلب آن‌ها سخن و کلامی باشد، دلالت ندارد (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵م: ج ۷ ص ۱۸). مراد از تکلم الهی در استعمال قرآنی، کلام لفظی است؛ مانند «من کلم الله» (بقره: ۲۵۳)، «و کلم الله موسی تکلیما» (نساء: ۱۶۴) و... درباره اینکه خدا کلام نفسی دارد و قدیم است و به شعر شاعر تمسک شده باید گفت اگر مراد از کلام نفسی همان صورت علمی باشد، علم است، وگرنه تصویری از آن نیست و این بحث عقلی را نمی‌توان با شعر پیش‌برد (طباطبایی، بی‌تا: ج

۱۴ ص ۲۷۲). اثبات کلام نفسانی خدا، مستلزم اثبات نفس، جسمانیت و حدوث است (شبر، ۱۴۲۴ق: ۵۷)

و: غیریت قرائت با مقروء

برای معقول نشان دادن کلام نفسی، به سخن متصوفه استناد کرده‌اند. جنید بغدادی قرائت (تلاوت) و مقروء (تلاوت‌شده) را متمایز کرده است: «ذات خدا از حدود و کلامش از حروف منزله است. قرائت (تلاوت) یک‌بار متصف به صحت و نیکویی و باری متصف به فساد و زشتی می‌شود. گاهی طیب و لذت‌آفرین و گاهی منفور است؛ پس قرائت متصف به ضدین می‌شود؛ چون صفت قاری است؛ اما مقروء (آنچه تلاوت شده است؛ یعنی قرآن) متصف به ضدین نمی‌شود؛ چون صفت باری است؛ ازاین‌رو، مقروء نه فعل عبد و نه صفت فعل خداست؛ پس صفت ذات خدا می‌شود که هیچ تغیر و تبدیلی در آن نیست؛ مانند کتابت قرآن که متعدد و متغیر است؛ گاهی در چوب، گاهی در کاغذ، گاهی در طلا و گاهی در نقره؛ ولی مکتوب، یعنی قرآن، همواره یکی است» (باقلائی، ۱۴۲۵ق: ص ۱۵۸)؛ یعنی مقروء همان کلام نفسی و قدیم و آنچه تلاوت شده، کلام لفظی و حادث است.

پاسخ: این تفصیل خروج از محل نزاع است. بحث درباره قرآن و آیات الهی است؛ آنچه خدا بر رسولانش می‌خواند و می‌فرستد، نه آنچه عباد می‌خوانند و می‌نویسند. دو مرحله‌ای شدن در کلام الهی تصویری ندارد تا یکی کلام نفسی و دیگری کلام لفظی شود.

معتزله در رد عقیده اشاعره مبنی بر اختراع کلام نفسانی^۳ می‌گویند محال است کلام بدون اصوات و حروف باشد یا اصوات مقطوع و حروف منتظم باشد، ولی کلامی محقق نشود (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵م: ج ۷ ص ۲۲).

اشاعره معتقدند تکلم الهی مانند سایر صفات، واحد است؛ برای مثال، قدرت واحد است. اصل اثبات صفت تکلم بر خدا نقل و سمع است، نه عقل و اجماع بر نفی کلام قدیم دوم و سوم و... است و امتناع ندارد که امر و نهی و خبر با کلام واحد محقق شود، هرچند عقول از چگونگی آن عاجز است. اگر تکلم الهی متعدد باشد، به عدد معینی منحصر نمی‌شود؛ چون همه اعداد نسبت به خدا مساوی‌اند (تفتازانی، ۱۴۰۹ق: ج ۴ ص ۱۴۶). تعدد و انقسام کلام خدا به امر و نهی و استفهام و... برحسب تعلق است (ایجی، ۱۹۹۷م: ج ۳ ص ۱۳۴).

علم خدا به ذاتش و مخلوقاتش حضوری است؛ پس کلام نفسانی نامعقول است. وجود معناهایی غیر از علم و اراده در ذات و نفس خدا، منوط به حصولی بودن علم خدا و ترسیم شدن مفاهیم ذهنی در اوست. این دیدگاه با براهین بسیار رد شده است (طباطبایی، بی تا: ج ۲ ص ۳۴۳ تا ۳۴۴).

۲-۳: دیدگاه حکما درباره حقیقت تکلم الهی

۲-۳-۱: کلام فعلی

عرفا (تهرانی، ۱۳۶۵: ۴۷۴) و حکما کلام الهی را مساوق با فعل خدا می دانند و معتقدند مفهومش وسیع تر از آن چیزی است که متکلمان می گویند؛ پس هر موجودی همان طور که فعل و مخلوق اوست، کلام او هم است (کلام فعلی). همان گونه که لفظ از ضمیر متکلم حکایت می کند، موجودات هم از صانع خود حکایت می کنند (سهروردی، ۱۳۸۸: ج ۳ ص ۲۱۶ تا ۲۲۳) کلام خدا، یعنی انشا و ایجاد کلمات و کلمات همان موجودات است؛ زیرا از صانعشان حکایت می کنند؛ چنان که لفظ از ضمیر گوینده حکایت می کند. (تهرانی، ۱۳۶۵: ۴۷۴)

غرض از کلام لفظی، آشکار کردن معانی است که در نفس متکلم و پوشیده بر مخاطب و شنونده است؛ پس حقیقت کلام دلالت و کشف است. فعل و خلق و ویژگی هایشان نیز دلالت بر وجود و خصوصیات فاعل و خالق خود دارد. دلالت لفظی، وضعی و دلالت دومی، تکوینی، عقلی و قوی تر از اولی است. حقیقت و ماهیت قوام کلام به دلالت کردن بر معنی مخفی و مضمیر است و سایر ویژگی ها، مانند صوت داشتن، از حنجره صادر شدن، اعتماد بر مخرج دهان و... به مصادیق مربوط است و دخلی در حقیقت و قوام کلام ندارد (طباطبایی، بی تا: ج ۲ ص ۳۴۲؛ سبحانی، ۱۴۱۱ق: ج ۱ ص ۱۹۴)؛ بنابراین هر پدیده ای که کارکرد لفظ را داشته باشد، کلام نامیده می شود؛ چون در کشف ضمیر و نهان متکلم یکسان اند؛ از این رو اثر نقاشی، کلام و سخن نقاش است؛ پس مخلوقات کتاب تکوینی خدایند و کلام به این معنی، صفت فعل خداست (سبحانی، ۱۴۲۹ق: ج ۶ ص ۹۸)؛ چنان که قرآن عیسی ۷ (نساء: ۱۷۱) و دیگر مخلوقات را کلمه خدا می خواند (کهف: ۱۰۹؛ لقمان: ۲۷). سخن امام علی ۷ بر همین معنی دلالت دارد:

«خبر می دهد نه با زبان. و زبانک ها (ی بیخ حلق) می شنود، نه بشکاف ها (ی گوش). سخن می گوید، نه با الفاظ. حفظ می کند، نه با حافظه. بدون اندیشه اراده می کند و بدون رقت (نیکوکاران را) دوست می دارد و خوشنود می شود و بدون رنج و مشقت (گنهکاران را) دشمن داشته و به خشم می آید. بودن هر چه را بخواهد، او را فرماید باش، آنگاه می باشد. (سخنش) نه با صوتی است کوبنده

یا ندایی است که شنیده شود، جز این نیست که گفتار آن خداوند پاک و پاکیزه فعلی است که ایجادش کند و مانند آن خدا پیش از آن موجود نبوده است و اگر قدیم (و موجود) نبود، البته خدای دومی بود (درحالی که خداوند بی شریک و بی همتاست.)» (نهج البلاغه، بی تا: ۶۶۸)

حکیم سبزواری با الهام از این سخن امام علی ^۷ دیدگاه حکما را تبیین می کند:

لسالک نهج

البلاغه انتهج كلامه سبحانه الفعل خرج

ان تدر هذا

حمدا لاشياء تعرف ان كلماته اليها تضيف (ملا هادی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۲۷۳)

پس وجود همه عالم کلام است (ملا هادی، ۱۳۶۱، ۱۵۹)

بر عقول ثانیه و مقامات قدسیه، کلمات تامات اطلاق شده و عالم عین کلام الهی است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۱۸).

شیخ اشراق کلام و کلمه الهی را بر جبرئیل، عیسی و... تطبیق کرده است (سهروردی، ۱۳۸۸: ج ۳ ص ۲۱۶ تا ۲۲۳).

بنابر تحلیلی فلسفی - وجودشناختی، مجموع عالم امکان، کلام خداست. خدا با وجود آنان تکلم و کمالات مکنون خویش را آشکار می کند. با دقت در معنای دلالت، باید گفت ذات خدا دال بر خودش است. ^۴ خداوند نیز بر همه مصنوعاتش دلالت دارد؛ پس کلام بر خداوند بر مرتبه ذات و بر مرتبه فعل صدق می کند؛ بنابراین کلام در مرتبه ای صفت ذات و در مرتبه دیگر صفت فعل است (طباطبایی، بی تا: ج ۲ ص ۳۴۲).

برخی دانشمندان، کلام فعلی ادعایی حکما را مساعد و مطابق لغت، عرف و کاربردهای قرآنی نمی دانند؛ چون محل نزاع و کاربرد قرآنی تکلم و کلام به معنای کلام لفظی است. هیچ عربی از «خدا متکلم است» نمی فهمد که خدا ایجادکننده اشیاست. صرف دلالت شیئی بر شیء دیگر، اجازه نمی دهد دال را کلام بنامیم. سخن امام علی ^۷ در نهج البلاغه نمی رساند که هر فعل صادرشده از خدا، کلام اوست. منظور امام این است که کلام خدا صفت ذات نیست، بلکه صفت فعل است و مانند دیگر افعالش فعل است و اگر بر انبیا و امامان کلمه اطلاق شده، به دلیل ویژگی آنهاست (طباطبایی، بی تا: ج ۲ ص ۳۴۳). مراد از این سخن خدا که «امرش و قولش کن فیکون است» تمثیل سرعت و انقیاد اشیا بر فرمان اوست، نه اینکه قول و سخنی است که «کلماتش فنا

و پایان ندارد». آیه نمی‌گوید موجودات کلام خدایند، بلکه می‌گوید کلمات الهی فنا و پایانی ندارد (تهرانی، ۱۳۶۵: ۴۷۵).

۲ - ۳ - ۲: کلام ذاتی

حکما به گونه دیگری از کلام الهی به نام کلام ذاتی معتقدند. ذات خدا از هر حیث بسیط محض است و صفات ذاتی که دلالت بر آن ذات دارند و از آن حکایت می‌کنند، کلام الهی می‌شوند؛ پس دال و مدلول یکی می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۶ق: ص ۳۰۷ تا ۳۰۸). علامه طباطبایی سخن جالبی در این باره می‌گوید: «البته می‌شود کلام را از جهت کارکرد و غرضش، که همان کشف معانی در ضمیر متکلم است، امر حقیقی بدانیم؛ چنان‌که قرآن، کلام را در معانی مانند سجود و قنوت و ملک و عرش و... به کار برده است.»

بنابراین حقیقت کلام همان مکشوفات از ضمیر می‌شود و هر معلولی کلام برای علتش می‌شود و صفات ذاتی کلام و کاشف ذات می‌شود. این همان گفته فلاسفه است که صفات ذاتی خدا، مانند علم و قدرت و... کلام خدایند.

«پس علم الهی، کلام قدیم خداست و زید، که کاشف از وجود رب است، کلام حادث خداست و وحی نازل بر رسول از آن جهت که تفهیم خداوند است، حادث است و از آن جهت که در علم خداست، کلام قدیم خدا می‌شود.» (طباطبایی، بی‌تا: ج ۱۴ ص ۲۷۰ تا ۲۷۱)

ولی چنین اطلاقی خارج از محاوره عرفی است. کسی به این دلالت‌ها کلام نمی‌گوید و شاهی از قرآن و سنت ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۶ق: ص ۳۰۷ تا ۳۰۸).^۵

۳. تکلم صفت ذات یا صفت فعل

اختلاف در برداشت از حقیقت کلام الهی موجب اختلاف مذاهب اسلامی در صفت ذات یا فعل بودن تکلم الهی شده است (علامه حلی، ۱۴۰۷ق: ۲۸۹). امامیه و معتزله به کلام لفظی معتقدند و با دلایل عقلی و نقلی، قرآن و کلام الهی را فعل خدا و حادث می‌دانند، نه صفت ذات؛ مانند علم و اراده (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۵۲۸؛ حلی، ۱۴۰۷ق: ۲۸۹). برای اثبات این مدعا که متکلم کسی است که فاعل و خالق کلام باشد، نه کسی که کلام به او قائم یا کلام وصف ذاتی او باشد، به سخن اهل زبان و استعمال عرف تکیه کرده‌اند. آن‌ها کلام مصروع (جن زده) را به جن

نسبت می‌دهند؛ چون خالق و فاعل کلام اوست؛ چنان‌که به خالق و فاعل ضرب و شتم، ضارب و شاتم می‌گویند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۳۶۰ تا ۳۶۴).

سخن امام علی ^۷ در نهج البلاغه ^۶ می‌رساند که کلام خدا صفت ذات نیست، بلکه از صفت فعل است و مانند دیگر افعال او فعل است (طباطبایی، بی‌تا: ج ۲ ص ۳۴۳).

علامه طباطبایی معتقد است حقیقت کلام همان اصوات است. اصوات در خارج تقرر، وحدت و ثباتی ندارد، بلکه آن‌ا فائاً موجود و معدوم می‌شود و اگر به الفاظ منقول به‌جامانده، کلام اطلاق می‌شود، از باب مجاز و توسع است؛ از این‌رو نزاع حدوث و قدم کلام الهی بی‌مورد است؛ چون حدوث یا قدم، صفت چیزهای مستقر و واقعی است (طباطبایی، بی‌تا: ج ۱۴ ص ۲۶۹)؛ براین‌اساس، کلام نه فعل است و نه صفت ذات؛ چون حقیقت کلام، اعتباری تدریجی است. اگر فعل بر آن اطلاق می‌شود، مجازی و به‌این‌اعتبار است که عنوان بر فعل (خلق اصوات) است (طباطبایی، بی‌تا: ج ۱۴ ص ۲۷۰).

در تحلیلی فلسفی و هستی‌شناسانه از کلام می‌توان کلام را هم صفت ذات و هم صفت فعل دانست. البته چنین تحلیلی با مباحث کلامی جاری معتزله و اشاعره بیگانه است.

یکی از عالمان اهل سنت معتقد است صفت ذات از نظر معتزله، صفتی است که هرگز از خدا نفی و سلب نمی‌شود؛ مانند علم و حیات؛ ولی صفت فعل صفتی است که گاهی از خدا نفی و گاهی بر او اثبات شود؛ مانند خالقیت او که برای کسی فرزندی می‌آفریند و خالق می‌شود و برای کسی دیگر نمی‌آفریند و خالق نیست. صفت تکلم از این نوع است: «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» (نساء: ۱۶۴).

اما از نظر اشاعره، صفت فعل صفتی است که از نفی آن نقیضش لازم نیاید؛ مانند صفت خلق و رزق که نفی آن‌ها مستلزم صفت نقیض آن‌ها نیست. صفت ذات صفتی است که از نفی آن نقیضش لازم آید؛ مانند نفی حیات که ملازم با اثبات موت، نفی قدرت که ملازم با اثبات عجز است و نفی تکلم که ملازم با اثبات (اخرس) لال یا سکوت است (قاری، ۱۴۲۸ق: ۴۲).

قاضی عبدالجبار به هشام بن الحکم و پیروانش نسبت می‌دهد که قرآن را صفت خدا (نه کلام او) و توصیف‌ناپذیر می‌دانند. سپس به تفصیل این عقیده را رد می‌کند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵م: ج ۷ ص ۳).

این سخن قاضی بی‌سند و نامعتبر است.

باقلائی ذاتی بودن کلام خدا را عقیده همه اهل سنت معرفی می کند (باقلائی، ۱۴۲۵ق: ۱۳۴)؛ درحالی که عموم معتزله و حتی برخی اشاعره چنین اعتقادی ندارند.

بنابر تحلیلی فلسفی، کلام هم صفت ذات و هم صفت فعل است.

منابع احصاء اقوال و علت بروز اختلاف را در صفت کلام الهی این گونه گزارش می کند: «مذاهب اسلامی در اصل اثبات صفت کلام برای خداوند هم نظرند؛ ولی در تفسیر حقیقت آن، صفت ذات یا فعل بودن آن و حادث یا قدیم بودن آن اختلاف دارند.» (علامه حلی، ۱۴۰۷ق: ۲۸۹) دو قیاس متعارض در این باره وجود دارد:

قیاس اول:

صغری: کلام خدا صفت اوست

کبری: و هر آنچه صفت اوست قدیم است

نتیجه: پس کلام او قدیم است.

قیاس دوم:

صغری: کلام خدا از اجزاء مترتب و متعاقب در وجود تألیف شده است

کبری: و هر آنچه اینگونه باشد حادث است

نتیجه: پس کلام خداوند حادث است.^۷

از آنجاکه صدق هردو نقیض ممتنع است؛ هریک از دو طرف نزاع، یعنی طرفداران حدوث یا قدم کلام الله تعالی، ناچار به منع یکی از دو قیاس متعارض است. (ایجی، ۱۹۹۷م: ج ۸ ص ۹۱)

حنابله بر این باورند که کلام باری تعالی قدیم است؛ زیرا کلام همان حروف و اصواتی است که قائم به ذات است. برخی از حنابله در این قول چنان مبالغه کرده اند که جلد و غلاف مصحف را نیز قدیم می دانند. ابطال این سخن بدیهی است (ایجی، ۱۹۹۷م: ج ۳ ص ۱۳)؛ پس قیاس اول را صحیح می دانند و کبرای قیاس دوم را منع می کنند. چنین تعارضی آشکار است که کلام صوتی و حرفی، قدیم و صفت ذات باشد (سبحانی، ۱۴۱۱ق: ج ۱ ص ۱۹۱). آنان کلام الهی را همین قرآن موجود و مشهود و منکر قدیم بودن آن را کافر می دانند (شهرستان، ۱۳۶۴: ج ۱، ۹۹ تا ۱۰۰). کرامیه که مخالفت با ضروریات را بدتر از مخالفت با دلیل یافتند، با تفکیک قول از کلام الهی، راه نجاتی اختراع کردند و گفتند آنچه از حروف و اصوات تشکیل شده حادث؛ ولی قائم به ذات خداست و این قول خداست،

نه کلام الهی و کلام الهی قدرت خدا بر کلام است که قدیم است (تفتازانی، ۱۴۰۹ق: ج ۴، ص ۱۴۴). معتزله از آنجاکه کلام را همین قرآن لفظی می‌دانند، با حنابله موافق و چون کلام الهی را حادث می‌دانند، با آنان مخالف‌اند. اشاعره و کلابیه از آنجاکه قرآن موجود را کلام لفظی و نه حقیقت کلام الهی می‌دانند، با حنابله مخالف و چون کلام خدا را قدیم می‌دانند، با آنان موافق‌اند.

کرامیه نیز همانند حنابله معتقدند کلام حق تعالی اصوات و حروف است؛ اما برخلاف آن‌ها به حدوث کلام الله معتقدند؛ زیرا منعی نمی‌بینند که حوادث قائم به ذات حق باشد؛ از این رو ایشان قیاس دوم را صحیح می‌دانند و کبرای قیاس اول را منع می‌کنند.

معتزله نیز مانند دو فرقه قبل معتقدند کلام حق تعالی همان اصوات و حروف است؛ اما قائم به ذات حق نیست؛ زیرا معتزله کلام حق را حادث می‌دانند و می‌گویند مقصود از تکلم حق، همان خلق کلام در اجسام است؛ بنابراین معتزله در حدوث کلام حق با کرامیه موافق و با حنابله مخالف‌اند و چون کلام حق را قائم به ذات نمی‌دانند، با هر دو مخالف‌اند؛ بنابراین، معتزله قیاس دوم را صحیح می‌دانند و صغرای قیاس اول را منع می‌کنند.

اما اشاعره و کلابیه معتقدند کلام حق از جنس اصوات و حروف نیست، بلکه معنایی است که قائم به ذات حق و مدلول کلام لفظی است. آن‌ها این معنا را کلام نفسی می‌نامند و آن را صفت ذات می‌دانند (حمصی رازی، ۱۴۱۲ق: ج ۱، ص: ۲۱۵ تا ۲۱۷؛ سبحانی، ۱۴۱۱ق: ج ۱، ۱۹۰). این فرقه برخلاف معتزله و کرامیه، کلام حق را قدیم می‌داند؛ از این رو قیاس اول را صحیح می‌دانند و بر صغرای قیاس دوم خدشه وارد می‌کنند (دشتکی، ۱۳۸۵: ۹۶ تا ۹۸). شارح فقه اکبر صورت کلی نزاع معتزله، اشاعره، حنابله و حنفیه را در حدوث و قدم و کلام لفظی و نفسی مشروح گزارش می‌کند (قاری، ۱۴۲۸ق: ص ۴۹).

متکلمان امامیه با الهام از راهنمایی‌های ائمه معصومین (علیهم‌السلام)، موضعی دور از افراط و تفریط و موافق با عقل و قرآن را انتخاب کرده‌اند. حقیقت قرآن و کلام الهی همان الفاظ و اصوات و غیر خداست و هرچه غیر خدا باشد، حادث و تکلم صفت فعل خداوند است (شبر، ۱۴۲۴ق: ۳۳).

نتیجه‌گیری

براساس آنچه گفتیم، رویکردهای متکلمان و حکیمان به تکلم الهی، تفاوت‌های چشمگیری دارد. امامیه و معتزله حقیقت کلام را براساس کلام لفظی تبیین می‌کنند و معتقدند کلام در خداوند و ممکنات یک قسم و به یک معنی است. اشاعره نظر متفاوتی دارند و حقیقت کلام خداوند را متفاوت با ممکنات می‌دانند و معتقدند حقیقت کلام خداوند، همان معنی (مدلول) کلام است که قائم به نفس متکلم است که غیر از آن عبارت و لفظ (دال) یا علم یا اراده است. موضع حکما متفاوت است. آن‌ها کلام الهی را مساوق با فعل خدا می‌دانند و معتقدند مفهومش وسیع‌تر از آن چیزی است که متکلمان می‌گویند. به نظر آن‌ها همان‌طور که هر موجودی فعل و مخلوق خداوند است، کلام او نیز است. نگاه دیگری نیز بین حکما وجود دارد: کلام الهی، کلام ذاتی است، ذات خدا ازهر حیث بسیط محض است و صفات ذاتی که دلالت بر آن ذات دارند و از آن حکایت می‌کنند، درواقع کلام الهی‌اند.

پی‌نوشت‌ها

۱. مانند: احمد بن محمد بن حنبل الشیبانی أبو عبد الله (۱۴۰۸)، العقيدة رواية أبي بكر الخلال، تحقيق: عبد العزيز عز الدين السيروان، الطبعة الأولى، دمشق، دار قتيبة، ج ۱ ص ۷۹؛ شيخ المفيد (۱۴۱۳ق)، أوائل المقالات في المذاهب و المختارات، قم، المؤتمر العالمي، ص ۵۳؛ بحراني، ابن ميثم (۱۴۰۶)، قواعد المرام في علم الکلام، تحقيق احمدحسيني، قم، مكتبة المرعشيّة، ص ۹۲.

۲. نساء: ۱۶۴

۳. ایرادهای آن‌ها در نقل و نقد نظرات اشاعره می‌آید.

۴. هو الدال على ذاته بذاته

۵. دیدگاه‌های نادری درباره ماهیت کلام وجود دارد؛ مانند (۱) لوح ملکي همان کلام الهی: فارابی در فصوص الحکم ششمین قول را درباره حقیقت وحی این‌گونه توضیح می‌دهد: «وحی لوحی بی‌واسطه از مراد ملک برای روح انسانی است که کلام حقیقی همین است.» (تهرانی، ۱۳۶۵: ۴۷۴) در توضیح سخن او آمده است: «وحی لوح است؛ یعنی برق و تابش و اشراق از باطن ملک به روح انسان کاملی چون پیامبر است. انتقال بلاواسطه حقایق علمی، این تابش‌ها و اشراقات همان کلام الهی است» (تهرانی، ۱۳۶۵: ۴۷۴؛ ۲) فیضان علوم همان کلام الهی: «چون خدا واحد و منزّه از علل اربعه است، وصف تکلم به تردید عبارات و سخنان نفسی و فکر بر نمی‌گردد که عبارات دلالت بر آن‌ها دارد، بلکه کلام خدا فیضان علوم از او به قلب نبی است و کلام، علوم خاص مربوط به نبی است.» (ابن سینا، ۱۴۰۰ق: ۲۵۲) بس سخن گفتن خدا با بندگانش عبارت از افاضه علوم بر نفوس آنان با راه‌های گوناگون مانند وحی و الهام و... (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۳۴۹؛ ۳) کلام از عالم امر: «کلام خدای تعالی دیگر است و کتاب خدای تعالی دیگر و کلام امری است و کتاب خلقی انما امره اذا اراد... کلام چون متشخص شود کتاب شود.» (طوسی، ۱۳۷۴: ۴۵)

۶. سخن خداوند همان فعل اوست که انشاء و تمثیل می‌کند که پیش از این نبود و اگر قدیم بود خدای دوم می‌شد. (نهج البلاغه خطبه ۱۸۶ ص ۱۲۳)

۷. اول اینکه کلام خدا صفت اوست و همه صفات خداوند قدیم‌اند؛ در نتیجه کلام خدا قدیم است؛ دوم اینکه کلام خدا مرکب از اجزائی است که در وجود مترتب بر یکدیگرند و هرآنچه چنین باشد، حادث است؛ پس کلام خدا حادث است.

منابع

* قرآن کریم

* نهج البلاغة (بی تا)، شرح محمد عبده، بیروت لبنان، دار المعرفة.

۱. ابن سینا، ابو علی حسین بن عبدالله شیخ الرئيس (۱۴۰۰ق)، رسالة العرشیه در (رسایل شیخ الرئيس)، تحقیق محسن بیدارفر، قم، بیدار.

۲. ایان باربور، علم و دین (۱۳۷۹)، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، دانشگاهی.

۳. ایجی، عضد الدین عبد الرحمن بن أحمد (۱۹۹۷م)، کتاب المواقف، تحقیق د. عبد الرحمن عمیره، بیروت، دار الجیل.

۴. آمدی، سیف الدین علی بن أبی علی (۱۴۱۳ق)، غایة المرام فی علم الکلام، بیروت، دار الکتب العلمیة.

۵. باقلانی، قاضی ابوبکر (۱۴۲۵ق)، الإنصاف فیما یجب اعتقاده، تحقیق شیخ زاهد کوثری، بیروت، دار الکتب العلمیة.

۶. تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، تحقیق عبدالرحمن عمیره، قم، شریف رضی.

۷. تهرانی، سید هاشم حسینی (۱۳۶۵)، توضیح المراد، تهران، انتشارات مفید.

۸. پل تیلیخ (۱۳۸۱)، الهیات سیستماتیک، ترجمه حسین نوروزی، تهران، حکمت.

۹. حمصی رازی (۱۴۱۲ق)، المنقذ من التقليد، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.

۱۰. دشتکی، صدرالدین محمد حسینی (۱۳۸۵)، رساله فی اثبات الواجب، تصحیح چورمقی، قم، مؤسسه امام خمینی.

۱۱. سبحانی، جعفر (۱۴۱۱ق)، الالهیات علی هدی الكتاب، محمد مکی، قم، مرکز العالمی.

۱۲. _____ (۱۴۲۹ق)، مفاهیم القرآن، چاپ سوم، قم، مؤسسه امام صادق.

۱۳. سهروردی، شیخ اشراق شهاب الدین یحیی بن حبش (۱۳۸۸)، آواز پر جبرئیل (مجموعه مصنفات شیخ اشراق جلد سوم، تصحیح حسین نصر، تهران، بی نا).

۱۴. شبر، سید عبد الله (۱۴۲۴ق)، حق الیقین فی معرفه أصول الدین، قم، أنوار الهدی.

۱۵. شهرستانی، محمد بن عبد الکریم (۱۳۶۴)، الملل و النحل، تحقیق محمد بدران، قم، الشریف الرضی.

۱۶. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۴۲۵ ق)، نهایة الأقدام فی علم الکلام، تحقیق احمد فرید مزیدی، بیروت، دار الکتب العلمیة.

۱۷. شیخ طوسی (۱۴۰۶ق)، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، بیروت، دار الأضواء.

۱۸. قاری، ملا علی (۱۴۲۸ ق)، شرح کتاب الفقه الأكبر، تعلیق علی محمد دندل، بیروت، دار الکتب العلمیة.

۱۹. طباطبایی، علامه محمد حسین (بی تا)، المیزان فی تفسیر القرآن، آخوندی، طهران، مطبعة الحیدریه.

۲۰. _____ (۱۴۱۶ق)، نهایة الحکمة، قم، جامعه مدرسن.

۲۱. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۰۵ق)، تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، بیروت، دار الأضواء.

۲۲. _____ (۱۳۷۴)، آغاز و انجام، تحقیق حسن زاده آملی، چاپ چهارم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۳. علامه حلی (۱۴۰۷ ق)، کشف المراد، تحقیق حسن راده، قم، جامعه مدرسین.
۲۴. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۰۵ ق)، المحصل (طوسی، خواجه نصیر، تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، بیروت، دار الأضواء.
۲۵. قاضی عبد الجبار، معتزلی (۱۹۶۵-۱۹۶۲ م)، المغنی فی أبواب التوحید و العدل، تحقیق جورج قنوتی، قاهره، الدار المصریة.
۲۶. _____ (۱۴۲۲ ق)، شرح الأصول الخمسة، نویسنده: قوام الدین مانکدیم، تعلیق از احمد بن حسین ابی هاشم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۷. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تحقیق محمد خواجهی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۸. _____ (۱۳۸۲)، الشواهد الربوبیه، تصحیح آشتیانی، قم، مطبوعات دینی.
۲۹. ملا هادی، حکیم سبزواری (۱۳۸۷)، شرح منظومه (دروس شرح منظومه، یحیی انصاری شیرازی، قم، بوستان کتاب.
۳۰. _____ (۱۳۶۱ ش)، اسرار الحکم، تحقیق ایزوتسو، تهران، مولی.