

## بررسی رویکرد کلامی اشاعره و معتزله به چیستی کلام الهی

محمد رضا حاجی اسماعیلی\*

### چکیده

بر اساس یکی از گزارش‌های تاریخی، ظهور دانش کلام با پرسش از کیفیت کلام الهی آغاز و این دانش به این نام، نامبردار گردید. هنگامی که برخی از اندیشمندان مسلمان بر حدوث کلام الهی و برخی بر قدمت آن اصرار ورزیدند، گروهی عنوان متکلم را بر ذات حق روا دانستند و گروهی که حقیقت کلام را ترکیب آواها و حروف و قطع و وصل آنها برشمرده‌اند، اطلاق این وصف را بر خداوند سبحان جایز ندانستند، زیرا با پذیرش این باور، لازم می‌آمد که خداوند در معرض حوادث قرار گیرد و آثار ممکنات بر دامن کبریايش بنشینند. مطالعات فرسنگی  
این مقاله بر آن است تا چگونگی تکلم الهی را مبتنی بر دو دیدگاه کلامی اشاعره و معتزله بررسی و بازگو نماید، سپس با اشارتی کوتاه به کلام برخی از اهل بیت -علیهم السلام- با بیان دو نکته که عالم کلام خداست و کلام خدا دارای مراتب است، به تبیین این اندیشه پرداخته است.

### واژه‌های کلیدی

کلام، فلسفه، صفات خدا، اشاعره و معتزله، حدوث و قدم قرآن.

## طرح مسأله

پیشینه بحث درباره کیفیت سخن گفتن خداوند را باید با توجه به دو عامل ارزیابی نمود:

۱- فتوحات اسلامی، موجب اختلاط مسلمانان با دیگران و مبدأ برخورد فرهنگ اسلامی با فرهنگ بیگانه گردید و زمینه گسترده‌ای را در باب تضارب افکار و آراء به وجود آورد که نخستین آن، مسأله تکلم خداوند سبحان بود.

۲- اصرار خلفای حاکم بر جامعه اسلامی در ترویج این گونه مباحث به منظور انحراف افکار از نقد عملکردها و انحرافات خویش.

بنابر برخی گزارش‌های تاریخی، پیدایش این پرسش که حقیقت کلام خداوند چیست و این که آیا قرآن مخلوق است یا غیرمخلوق، حادث است یا قدیم، از جانب مسیحیان و در رأس آنان یوحنا دمشقی که با پرسش‌هایی از این دست مسلمانان را در حوزه عقاید به تشکیک و می‌داشت، آغاز گردیده است. وی با استناد به قرآن که تصریح دارد عیسی بن مریم (ع) کلمه‌ای است که خداوند آن را بر مریم القا نمود، تفکر قدیم بودن «کلمه الله» را با شیوه خاصی رواج داده، این پرسش را مطرح می‌نمود که آیا «کلمه‌الله» قدیم است یا نه؟ پس اگر پاسخ می‌شنید که قدیم است؛ مدعی می‌شد که ادعای نصاری که می‌گویند عیسی قدیم است، درست است. و اگر پاسخ می‌شنید که نه؛ می‌گفت: شما می‌پندارید که کلام خدا مخلوق است؟ به همین دلیل، معتزله برآن شدند تا ماده نزع را از ریشه خشکانده، معتقد گردیدند که قرآن مخلوق خداوند سبحان و حادث است، نه قدیم (سبحانی، ۱۴۱۳ق: ۱۹۰).

اما از آنجا که طرح این بحث در تاریخ گذشته مسلمانان بی سابقه بود، پس از طرح آن آراء گوناگونی پدیدار گردید. در این میان، دیدگاه معتزله در عصر مأمون، خلیفه عباسی مقبول افتاد، ولی از دوران حاکمیت متوکل عباسی که دوران افول و انقضای معتزله به شمار می‌آید، اهل حدیث و حنبله در موضعی مخالف به سرکوب اندیشه اعتزال اقدام نموده، به گونه‌ای که در این دو برهه حوادث تأسف باری واقع گردید و خونها بر زمین ریخت و افکار مسلمانان به انحراف گرایید (پاکتچی، ۱۳۷۳: ۷۱۹/۶).

اشاعره در این میان بر آن شدند تا برای خداوند کلامی قدیم ثابت کنند، لذا وصف کلام را از صفات ذات خداوند به شمار آوردند؛ برخلاف معتزله که این وصف را از صفات فعل خداوند دانستند. منشأ این اختلاف مبتنی بر دو قیاس متعارض بود: اشاعره این قیاس را دنبال کردند که: «کلام خدای متعال وصف اوست، و هرچه وصف او باشد، قدیم است، پس کلام خدای تعالی قدیم است.» اما معتزله قیاسی دیگر را برگزیدند مبنی بر این که: «کلام خدای تعالی از اجزایی تشکیل شده که دارای ترتیب خاص و متفاوت است و به دنبال هم به وجود می‌آید، و هر چیزی که چنین باشد، حادث است، پس کلام خدای تعالی حادث است» (دهباشی، ۱۳۸۳: ۱۰۱).

اشاعره به دنبال تصحیح قدیم بودن کلام حق؛ آن را به این گونه تفسیر کردند که این کلام معنایی است که قائم به ذات خداست و کلام نفسی نامیده می‌شود. و معتزله بر اساس قیاس دوم گفتند که معنای کلام حق آن است که خداوند ایجاد کننده حروف و اصوات در خارج است، پس کلام او حادث است. در این میان، گروهی از

حنابله هر دو قیاس متناقض را جمع کرده، گفتند: «کلام خدا همان حروف و اصوات است که در عین حال قدیم است» (سبحانی، ۱۳۹۰ق: ۱۹۱). این در حالی است که تفسیر متکلم بودن خداوند منحصر به این آراء نیست، بلکه بنابر دیدگاهی دیگر، عالم وجود با تمامی جوهر و عرض خویش فعل خدا و در عین حال کلام خداست و این هم با براهین فلسفی قابل اثبات است و هم با آیات قرآنی و احادیث اهل بیت (ع) همخوانی دارد.

**بررسی مفاهیم حدوث و قدم کلام خدا**

با پیدایش دانش فلسفه نزد اندیشمندان مسلمان، بحث پیرامون صفات خداوند، ذهن و اندیشه متکلمان را به خود مشغول ساخت و شاید نخستین و مهمترین مسأله‌ای که بر بساط بحث میان ایشان قرار گرفت، کلام خدا و خلق قرآن بود.

**واقعه محنه**

در برخی گزارش‌های تاریخی به محنه‌ای اشاره شده که در این زمینه رخ داد. در این میان، معتزله بنای بحث را بر خلق قرآن نهاده، آشکارا به دفاع از آن پرداختند؛ تا آنجا که خلافت عباسی در عصر مأمون و پس از آن تا زمان الواثق بالله، حرکت اعتزال و آرای آن را تأیید کرده و معتزله نیز از این حمایت استفاده بردند و از همه اندیشمندان اسلامی در این مسأله نظر خواهی کردند. احمد بن ابی دؤاد به والیان در پایتخت‌های اسلامی در عصر مأمون نامه نوشت و از آنان خواست تا نظر علما را در مسأله خلق قرآن جویا شود، و بر آنان واجب کرد که هرکس را که خلاف معتزله نظر بدهد، مجازات کنند. معتصم و واثق نیز آمدند و سیره و سیاست او را علیه

مخالفان معتزله در پیش گرفتند. نتیجه این امتحان آن شد که همه ایشان به نظریه خلق قرآن رأی دادند و کسی ممانعتی نکرد، جز گروه اندکی که در رأس آنان امام احمد حنبل قرار داشت. شدیدترین قسمت این محنه دامن محدثان را گرفت و احمد بن حنبل بیست و هشت ماه زیر شکنجه بود، ولی از نظر خود برنگشت (ذهبی، بی تا، ج ۱۱: ۲۵۲). لذا می‌توان اعتقاد به غیر مخلوق بودن کلام خدا را به قرن دوم ارجاع داد که تا زمان مأمون در پرده کتمان بود. زمانی که متوکل عباسی سر کار آمد، مذهب حنابله را یاری کرد و دشمنانشان را دور ساخت. در این زمان محدثان احساس گشایش کردند و محنه دچار کسان‌ی شد که تا چند روز پیش عقاید خود را با قدرت سلطان واجب می‌کردند. با این که اهل حدیث ملتزم بودند چیزی را که از پیامبر اکرم (ص) در مورد آن نصی وجود ندارد، یا عهدی از جانب صحابه در آن نباشد، به زبان نیاورند، اما ایشان درباره این موضوع با مبدأ فکری خود مخالفت نمودند، تاجایی که این امر، آنان را به اعلان در برابر توده مردم واداشت. و البته ترویج این تفکر در میان آنان، پیش از همه به احمد بن حنبل و مواضع او بر می‌گردد؛ زیرا وی آغازگر ترویج تفکر عدم خلق قرآن یا قدیم بودن آن بود، و به گونه‌ای حماسی از آن دفاع می‌کرد، اگرچه در این راه متحمل مشقت‌هایی شد و زمانی که فقها از او جواب خواستند، او از اقرار به مخلوق بودن قرآن امتناع کرد و به همین دلیل زندانی و مجازات شد و تازیانه خورد. با وجود این، غیر از ثبات و اصرار بر نظر خود چیزی نگفت. و این از بارزترین عواملی بود که بعدها باعث شهرت او و پیچیده شدن آوازه اش در بلاد اسلامی گردید.

برای تبیین دیدگاه احمد بن حنبل و ابو الحسن اشعری، در این مجال به پاره ای از سخنان ایشان اشاره می‌گردد: احمد بن حنبل بر آن است که: «قرآن کلام خداوند است، اما مخلوق نیست، پس هر کس خیال کند که قرآن مخلوق است، جهمی<sup>۱</sup> و کافر است و هر کس بگوید قرآن کلام خدای عزّ و جلّ است و توقف کند و نگوید مخلوق است یا غیرمخلوق، خبیث‌تر از اولی است. و کسی که بپندارد که الفاظ ما از قرآن و تلاوت ما از آن مخلوق است، و قرآن کلام خداست، او هم جهمی است. پس هر کس همه اینها را تکفیر نکند، او نیز مثل آنان است. و کلم الله موسی تکلیما، موسی به یقین از خدا شنید، و تورات را از دست او گرفت، و خدا همواره عالم و متکلم بوده است، تبارک الله احسن الخالقین» (احمد بن حنبل، بی تا: ۴۹). ابوالحسن اشعری نیز گفته: «ما می‌گوییم که قرآن کلام خدا و غیرمخلوق است و کسی که قائل به خلق قرآن باشد، کافر است» (سبحانی، ۱۴۱۳ق: ۲۰۶ به نقل از الابانه، ۲۱ و مقالات الاسلامیین: ۳۲۱)

نقل شده که به پیشوای حنابله گفتند: در اینجا گروهی هستند که می‌گویند قرآن نه مخلوق است، نه غیر مخلوق. پس او گفت: اینها ضررشان برای مردم از جهمییه بیشتر است، وای بر شما اگر نمی‌گویید قرآن مخلوق نیست، خوب بگویید مخلوق است. احمد گفته است که اینها قوم سوئی هستند. به او گفته شد: نظر شما چیست؟ گفت: آنچه را او گفت و مذهبش بود و تردیدی نیست که قرآن غیر مخلوق است. سپس گفت: سبحان الله، آیا کسی در این شک می‌کند؟ (سبحانی، ۱۴۱۳ق: ۲۰۶)

و اما از معتزله، قاضی عبد الجبار می‌گوید: «سخن ما در این باره آن است که قرآن کلام خدا و وحی اوست و

آن مخلوق حادث شده ای است که خداوند آن را بر پیامبرش نازل کرد تا علامت و دلالتی باشد بر نبوت او، و آن را راهنمای ما قرار داد تا در احکام حلال و حرام به آن مراجعه کنیم، و لازم است که ما به سبب آن خدا را حمد و سپاس گوئیم. و آنچه را که ما امروز می‌شنویم و تلاوت می‌کنیم، هر چند قرائت ما از طرف خدا حادث نمی‌شود، اما در حقیقت به او نسبت داده می‌شود؛ همان گونه که امروز وقتی قصیده‌ای از امرؤ القیس می‌خوانیم، آن را در حقیقت قصیده او می‌دانیم؛ هر چند امرؤ القیس الان آن را ایجاد نمی‌کند» (قاضی عبد الجبار، ۱۸۵۰م: ۵۲۸).

#### ضرورت بررسی پیرامون قدم قرآن یا حدوث آن

از آنجا که مسأله اعتقاد به خلق قرآن یا قدیم بودن آن به صحنه‌ای تبدیل گردید که این دو گروه هر کدام به تکفیر دیگری می‌پرداخت تا آنجا که امام حنابله فتوا داد: «هرکس بگوید که قرآن مخلوق است، جهمی و کافر است» و معتزله، اعتقاد به غیر مخلوق یا قدیم بودن قرآن را شرک به خدای سبحان می‌دانستند، ضرورت دارد که این مسأله در پرتو عقل و کتاب و سنت و به دور از هیجان‌ها و التقاطها بررسی گردد. بی تردید این بحث در فضایی خاص مطرح شده، بدون این که قصد تفاهم در میان باشد و گرنه معنا ندارد در موضوعی که گروهی آن را ملاک کفر دانسته، توحید را در خلاف آن می‌داند، اختلاف نظر پیش بیاید و در همان حال، گروهی دیگر برخلاف آن نظر بدهد.

و اگر موضوع اعتقاد به خلق قرآن دارای اهمیتی این چنین بود، ضرورت داشت که در وحی به یکی از دو طرف آن تصریح و پرده از چهره حقیقت برداشته

است، پی برد که این عقیده، بیهوده و بی مبناست، لذا تصریح کرد که قرائت شده قرآن حادث و آیاتی مانند «یا أيها المزمّل» (المزمل: ۱) و «یا ایها المدثر» (المدثر: ۱) و «قد سمع الله قول التي تجادلک فی زوجها» (المجادله: ۱) و دیگر آیاتی که بر حدوث نداء و سمع دلالت دارد، نشانه حدوث قول خداوند از آن زمان است، نه از ازل. و جالب است که او به دلیل معتزله استدلال کرده تا حدوث قرآن قرائت شده را اثبات نماید و می گوید: «ترتیب حروف کلمات و جمله ها لازمه اش حدوث آنهاست، زیرا تحقق حروف «بسم الله» مستلزم آن است که حرف باء حادث شود و از میان برود سپس سین بیاید، به همین صورت تا آخر کلمه. پس حدوث و انعدام، ذاتی حروف است و از آن جدایی ناپذیر است، وگرنه امکان ندارد کلمه ای ایجاد شود، پس چگونه چنین چیزی می تواند همراه خداوند قدیم و ازلی باشد؟» (ابن تیمیه، بی تا، ج ۳: ۱۰۱)

البته، هنگامی که تفکر عدم خلق قرآن یا قدیم بودن آن شعار اهل حدیث و نشانه آنان بود و از طرفی، اعتقاد به قدیم بودن قرآن تلاوت شده و لفظ آن، چیزی نبود که عقل سلیم آن را بپذیرد، اشاعره دیدگاهی جدید را ابراز داشتند که بر اساس آن قول به عدم خلق قرآن و قدیم بودن آن را اصلاح نموده، گفتند که مراد از کلام خدای تعالی این قرآن که قرائت می شود نیست، بلکه کلام نفسی خداوند است، که تعریف آن بیان خواهد گردید.

### بررسی دیدگاه های گوناگون پیرامون حقیقت کلام خدای سبحان

دانسته شد که میان اندیشمندان مسلمان در اصل توصیف خداوند سبحان به صفت تکلم اختلافی نیست،

می شد. این در حالی است که در شریعت اسلامی درباره این مسأله نص صریحی نیامده و طرح این مسأله به اوایل قرن دوم بر می گردد. آری، هر دو گروه اشاعره و معتزله برای اثبات دیدگاه خویش به پاره ای از آیات استدلال کرده اند، اما دلالت این آیات پنهان است، و بر فرض دلالت تنها شمار اندکی از برجستگان جامعه آن را درک می کنند و اگر بنا بود چنین چیزی معیار توحید یا شرک باشد، واجب می بود که در باره آن نصی غیرقابل تأویل وارد شود که همه آن را درک کنند. یاد آور می گردد بعضی از پیشینیان در توصیف قرآن به قدیم در ابتدا فقط گفته اند که آن غیرمخلوق است؛ ولی به تدریج در این موضوع پیش رفته اند تا در نهایت کلام خدا را قدیم خوانده اند. بدیهی است که توصیف چیزی به غیر مخلوق یا قدیم بودن، از مسائلی است که هرکس جرأت اظهار آن را ندارد، زیرا این دو وصف از خصائص ذاتی پروردگار است؛ لذا اگر بپذیریم که کلام خداوند چیزی غیر از اوست چگونه به غیر مخلوق بودن یا قدیم بودن متصف می شود؟ و اگر فرض گردد که این عقیده صحیح باشد، چگونه می توان پذیرفت چنین مسأله ای پیچیده ای در زمره مباحثی باشد که اعتقاد به آنها واجب است؟

از دیدگاه اهل حدیث بر می آید که ایشان معتقد به قدیم بودن قرآن مقروء هستند و این امری است که آن را بداهت و عقل و خود قرآن انکار می کند. و این عقیده به حدی از بطلان رسیده که شیخ محمد عبده آن را به شدت رد کرد و گفت: کسی که به قدیم بودن قرائت شده قرآن عقیده داشته باشد، در میان کسانی که قرآن آنان را گمراه خوانده و به مخالفت آنان دعوت کرده است، شنیع ترین حال و گمراه ترین اعتقاد را دارد.» (عبده، بی تا: ص ۴۹) و حتی ابن تیمیه که خود مروج عقیده اهل حدیث

نفسی نامیده می‌شود و آن کلام حقیقی است، و کلام لفظی تعبیری از آن است، و این کلام؛ یعنی کلام نفسی، در انسان حادث است، زیرا انسان ذاتاً حادث است، اما در خداوند که ذاتاً قدیم است، این کلام نیز قدیم است. فاضل قوشچی در شرح تجرید می‌گوید: «کسی که صیغه امر یا نهی یا ندا یا اخبار یا استخبار و غیر آن را استفاده می‌کند، در نفس خود معنایی را می‌یابد که از آنها عبارت می‌سازد، ما این را کلام حسی می‌گوییم؛ و معنایی را که در نفس خود می‌یابد و در ذهنش می‌چرخد و با اختلاف عبارتها و بر حسب اوضاع و اصطلاحات دچار اختلاف نمی‌شود، و گوینده می‌خواهد با سخن آن را در دل شنونده در آورد، ما این را کلام می‌دانیم» (قوشچی، بی تا: ۴۲۰).

همچنین فضل بن روزبهان می‌گوید: «کلام در نزد آنان لفظ مشترکی است که گاهی بر مجموعه‌ای از حروف اطلاق می‌شود که به گوش می‌رسد، و زمانی بر معنای قائم به نفسی که الفاظ از آن، تعبیر می‌کنند و می‌گویند که این کلام حقیقی، قدیم و قائم به ذات اوست. و این سخن را باید ثابت کرد، زیرا در عرف مردم از کلام غیر از مجموعه‌ای فراهم آمده از حروف و اصوات چیز دیگری فهمیده نمی‌شود. پس ما می‌گوییم: هر کسی باید به نفس خود رجوع کند که وقتی می‌خواهد حرف بزند، آیا در ذات خود این معنی را درک می‌کند که او معنای را در ذهن خود می‌گرداند و مرتب می‌کند و بعد از آن قصد سخن گفتن می‌کند؟ کما این که وقتی کسی بخواهد بر سلطانی وارد شود یا به دیدن عالمی برود، در نفس خود معناها و چیزهایی را مرتب می‌کند و با خود می‌گوید این جور سخن خواهم گفت. البته، آدم با انصاف چنین چیزی را در جان خود احساس

ولی درباره حقیقت کلام او و حدوث و قدم آن دیدگاهها متفاوت است. ما در این مقاله در ادامه به نقل دیدگاه اشاعره و معتزله و برخی از حکما پرداخته، آرای ایشان را بررسی و گزارش می‌نماییم.

### ۱- دیدگاه اشاعره

اشاعره تکلم را جزو صفات ذاتی خداوند دانسته و سخن خدای سبحان را کلام نفسی توصیف نموده و گفته اند: «کلام نفسی غیر از علم و غیر از اراده و کراهت است.» و برای نزدیک ساختن آن به ذهن به توجیهاات گوناگونی متوسل گشته‌اند، اما پیش از آن که به بازگویی نصوص ایشان بپردازیم، لازم است در این باره مقدمه‌ای را ترسیم نماییم و آن این است که: شکی نیست که وقتی کسی سخن می‌گوید و از چیزی گزارش می‌دهد در این کار شماری تصور و تصدیق وجود دارد که همه آنها از مقوله علم است؛ زیرا تصور عبارت است از در نظر گرفتن موضوع و محمول و نسبت میان آنها در ذهن، و تصدیق، بنا بر مشهور، قبول کردن همان نسبت و رابطه است. و تردیدی نیست که تصور و تصدیق دو شاخه از علم‌اند، یعنی علم یا تصویری است یا تصدیقی آنچنان که گفته‌اند علم اگر اذعان به نسبت باشد، تصدیق و گرنه تصور است. این در مورد گزارش دادن از چیزی یا همان خبر است. اما انشاء درباره امر، عبارت از اراده ذهنی، و در مورد نهی، عبارت از کراهت ذهنی و در پرسش، تمنا و خواهش یا چیزی متناسب با آن در ذهن است (صدرا، ۱۳۶۳: ۴).

اشاعره معتقدند که در جمله های خبری، ماورای علم و در جملات انشایی - همانند امر و نهی - ماورای اراده و کراهت، چیزی در اندیشه سخنور هست که کلام

است که با تغییر عبارات تغییر نمی‌کند و آن غیر از علم است، زیرا ممکن است آدم از چیزی خبر دهد که آن را نمی‌داند یا مخالف آن را می‌داند یا در آن شک دارد» (میر سید شریف، ۱۳۲۵ق، ج ۲: ۹۴). وی در ادامه می‌نویسد: منشأ اشتباه این است که اشاعره علم را به معنای تصدیق گرفته و خیال کرده‌اند که در ذهن مخبر شک دار یا عالم به خلاف امر هنگام خبردادن، علم وجود ندارد، و از این نکته غفلت ورزیده‌اند که اگر علم به معنای تصدیق وجود نداشته باشد، دلیل بر آن نیست که علم به معنای تصور هم وجود نداشته باشد. از طرفی، استدلال ایشان در زمینه انشاء آن است که در ظرف انشاء چیزی غیر از اراده و کراهت پیدا می‌شود، و آن کلام نفسی است، زیرا چه بسا شخصی امر می‌کند به چیزی که آن را نمی‌خواهد، مثلاً می‌خواهد نوکر خود را آزمایش کند که آیا اطاعتش می‌کند یا نه، که منظور آزمایش اوست، نه انجام کار (همان، ج ۲: ۹۴).

این در حالی است که امرهای آزمایشی بر دو گونه‌اند:

گونه اول آن است که اراده به مقدمه تعلق گیرد، نه به خود فعل، چنان که در فرمان خدای سبحان به حضرت ابراهیم خلیل (ع) مبنی بر بریدن سر حضرت اسماعیل (ع) چنین بوده و به همین دلیل، هنگامی که خلیل خدا مقدمات ذبح را فراهم نمود، ندا آمد که: «یا ابراهیم قد صدقت الرؤیا...» (صافات: ۱۰۵)؛ یعنی: ای ابراهیم رؤیای خود را تصدیق کردی.

گونه دوم آزمایش این است که اراده هم به مقدمه تعلق گیرد، هم به ذی المقدمه و آن مصلحتی است که در نفس قیام به انجام کار وجود دارد، نه در خود کار؛ چنانکه وقتی امیر به یکی از وزرای خود در ملأ عام می‌گوید آب

می‌کند. پس این همان کلام نفسی است. سپس دلیل می‌آوریم که الفاظی که ما با آن سخن می‌گوییم، مدلول هایی دارند که قائم به نفس‌اند که ما آنها را کلام نفسی می‌نامیم (فضل بن روزهان، بی تا: ۱۴۶).

آنچه اندیشمندان اشعری مذهب بدان اشاره نموده‌اند، صحیح است؛ مشروط به این که اثبات شود که این معانی در جملات خبری غیر از علم است، و نه اینکه اثبات نشده، بلکه خلاف آن اثبات شده است. زیرا در واقع آنچه در ذهن گوینده می‌گردد، چیزی جز در نظر گرفتن معناهایی مفرد یا مرکب یا اذعان به نسبت نیست. بنابراین، کلام نفسی به تصور و تصدیق بر می‌گردد، پس دیگر چه چیزی ماورای علم می‌ماند که به آن کلام نفسی اطلاق شود؟ هم چنان که وقتی گوینده، معانی انشایی را در ذهن خود می‌پروراند، چیزی غیر از اراده یا کراهت خود یا چیزی که مقدمه این دو باشد را مرتب نمی‌کند، مانند تصور چیزی و تصدیق به فایده آن. بنابراین، کلام نفسی در انشاء نیز به اراده و کراهت بر می‌گردد، پس چه چیزی در اینجا غیر از این دو و غیر از تصور هست که بتوان آن را کلام نفسی نامید؟ در این مقام، تکلم در اخبار وصفی ماورای علم نیست و در انشاء نیز جز اراده چیزی نیست. با این که اشاعره اصرار دارند که ماورای علم و اراده برای متکلم وصفی را اثبات نمایند، و به همین دلیل بر این باورند که: متکلم بودن ذات، غیر از عالم و صاحب اراده بودن ذاتی خداوند است. استدلال ایشان چنین است: کلام نفسی غیر از علم است، زیرا چه بسا که فردی خبر می‌دهد از چیزی که آن را نمی‌داند، بلکه خلاف آن را می‌داند، یا در آن شک دارد، پس خبر دادن از چیزی غیر از علم به آن است. میر سید شریف می‌گوید: «و کلام نفسی در اخبار معنایی قائم به نفس

بیاور، می‌خواهد به دیگران بفهماند که او مطیع است و سرکش نیست. و در این حالت مانند حالت قبلی باز هم مقام خالی از اراده نیست. نهایت امر آن است که در حالت اول اراده تنها به مقدمه تعلق می‌گیرد و در حالت دوم، به مقدمه و ذی المقدمه با هم (همان، ج ۲: ۹۴).

بنابراین، سخن اشاعره که می‌گویند: در اوامر آزمایشی اراده وجود ندارد، صحیح نیست؛ ثانیاً از این استدلال چنین بر می‌آید که ایشان تصور کرده‌اند که اراده امر به فعل غیر- یعنی مأمور- وابسته است، لذا حکم کرده‌اند که در اوامر امتحانی اراده‌ای بر انجام کار دیگری نیست. در نتیجه، چیزی غیر از اراده وجود دارد که آن را طلب یا کلام نفسی نامیده‌اند؛ در حالی که چنین نیست، زیرا اراده فرمانده به کار دیگری وابسته نیست، چون کار دیگری از چارچوب اختیار فرمانده خارج است، و چیزی که چنین باشد، اراده به آن تعلق نمی‌گیرد. به همین دلیل، اگر مشهور شده است که اراده امر و ناهی به کاری است که به آن دستور داده شده، سخنی صوری است، زیرا اراده تنها به کارهای اختیاری تعلق می‌گیرد، و فعل دیگری از افعال اختیاری امر نیست، پس چاره‌ای نیست که بگوییم اراده امر تنها به فعل خود؛ یعنی امر و نهی یا ایجاد انگیزه برای انجام کار یا بازداشتن از آن تعلق می‌گیرد که هر دو در دایره اختیار امر و از زمره افعال اختیاری او هستند.

اگرچه هدف نهایی از انگیزش یا باز داری، همان بر انگیزتن مأمور به کاری است که فرمان یافته، یا دست کشیدن او از آنچه نهی شده، زیرا تکلیف کننده می‌داند که در تخلف در دسرهای دنیوی یا اخروی وجود دارد. و بنابراین، در اوامر جدی و آزمایشی، اراده بر سنجیدن است که اراده به تحریک یا باز دارندگی مأمور تعلق

می‌گیرد، نه به خود انجام فعل یا ترک آن، زیرا که آن هدف نهایی است، نه مراد فعلی. پس در اینجا گوینده باید میان متعلق اراده و آنچه هدف نهایی امر و نهی است را تفکیک نماید و هرگاه بر این نکته اعتراض شود که اگر شخص امر انسان باشد، اراده او نمی‌تواند به فعل غیر تعلق بگیرد، زیرا از اختیار او خارج است، اما واجب الوجود که امر قاهر است، اراده اش در هر چیز نافذ است «إن كلُّ من في السموات و الارض إلا آتی الرحمن عبدا» کسی در آسمان ها و زمین نیست، جز آن که بنده وار به نزد خداوند رحمان خواهد آمد (مریم: ۹۳)، باید پاسخ داد که منظور از اراده در اینجا، اراده تشریحی است، نه اراده تکوینی که بر بندگان چیره است و آنان را از اختیاری که بر ایشان قرار داده، بیرون برده، همانند آلتی بی اراده قرار می‌دهد، زیرا خداوند سبحان می‌فرماید: «و لو شاء ربك لآمن من في الأرض جميعا»: اگر پروردگارت می‌خواست همه اهل زمین ایمان می‌آوردند (یونس: ۹۹). این آیه روشن می‌سازد که خداوند سبحان مشیتش به ایمان هر که در زمین است تعلق نگرفته، بلکه مشیتش به این تعلق گرفته که هر مکلف عاقلی ایمان بیاورد. آنجا که می‌فرماید: «والله يقول الحق و هو يهدي السبيل» (احزاب: ۴): «خداوند حق می‌گوید و راه را نشان می‌دهد». که کلمه «الحق» عام است، چنانکه هدایت او به سبیل نیز عام است و برای همه مردم بیان شده است. همان گونه که فرموده: «یرید الله لیبین لکم و یهدیکم سنن الذین من قبلکم» خداوند خواست تا برای شما روشنگری کند و شما را به سنت‌های پیشینیان هدایت نماید (نساء: ۲۶). و دیگر آیاتی که به صراحت از فراگیر بودن هدایت تشریحی سخن می‌گویند.



همگی فرمان‌ها و نهی‌های خداوند متحقق می‌شود، چه بنده فرمان ببرد، چه نافرمانی کند؛ ولی فعل بنده و خودداری او دیگر متعلق به اراده تشریحی در اوامر و نواهی او نیست، و تخلف از آنها نقض قاعده محسوب نمی‌گردد، زیرا فعل غیر به اراده کسی نیست، چون فعل غیر در اختیار صاحب اراده نیست حتی اگر صاحب اراده خداوند باشد - هر چند امکان دارد- و گرنه به شکل اجبار و الجاء می‌شود که از خداوند به دور است. نتیجه این که اراده تشریحی در مورد گناهکاران و کافران موجود است و متعلق آن محقق، اگرچه بنده امتثال امر نکند.

استدلال دیگر اشاعره این است که هر عاقلی می‌داند که متکلم کسی است که تکلم، قائم به وجود اوست، و اگر معنای متکلم بودن خدای سبحان، این باشد که او کلام را خلق می‌کند؛ این صفت دیگر قائم به او نیست، زیرا به خالق کلام متکلم گفته نمی‌شود، چنانکه به خالق ذوق، ذائق نمی‌گویند (فضل بن روزهان، ج ۱: ۱۴۷). در پاسخ به این توجیه گفته شده که قیام مبدأ به فاعل تنها به گونه حلولی نیست، بلکه گونه‌های متفاوتی دارد، زیرا بعضی از انواع قیام صدوری است، مانند: زدن و گفتن در مورد ضارب و قائل و بعضی حلولی است، مانند: علم و قدرت در عالم و قادر. و تکلم مانند زدن از مبادی حلولی در فاعل نیست، بلکه از مبادی صدوری است، پس از آنجا که خدای سبحان ایجاد کننده کلام است، بر او عنوان متکلم اطلاق می‌شود، همان گونه که عنوان قائل بر او اطلاق می‌شود، بلکه در بعضی موارد اصلاً مبدأ قائم به فاعل نیست، نه حلولی و نه صدوری، بلکه تنها سرو کار داشتن با مبدأ کافی است تا اطلاق درست باشد، مانند «تمار» و «لبان» که به فروشنده خرما و شیر گفته می‌شود.

استدلال دیگر اشاعره بر وجود کلام نفسی این است که: به نص قرآن کریم، گناهکاران و کافران به همان چیزی مکلف شده‌اند که اهل طاعت و مؤمنان به آن مکلفند، و تکلیفی که بر آنان است، نمی‌تواند از اراده خدای سبحان ناشی شده باشد و گرنه لازم می‌شود که میان اراده او و مراد او تفکیک قائل شویم، و چاره‌ای نیست که منشأ دیگری برای تکلیف در نظر بگیریم که گاهی آن را کلام نفسی و گاهی طلب می‌نامیم. پس نتیجه این شد که در انشاء چیزی غیر از اراده پیدا می‌شود. معتزله این مسأله را به این گونه پاسخ داده‌اند که اراده خدای سبحان اگر به کار خودش قرار گیرد، از مراد او جدایی ناپذیر است، اما اگر به کار غیر قرار گیرد، از آنجا که به کار صادر شده از بنده ای که دارای آزادی و اختیار است، تعلق گرفته، پس به ناچار وابسته به اختیار بنده است، پس اگر بنده خواست و انتخاب کرد، فعل انجام می‌گیرد، و اگر نخواست، انجام نمی‌گیرد (انواری، ۱۳۷۹، ج ۹: ۵۷). به عبارت دیگر، خواست خداوند سبحان انجام کار توسط بنده در هر صورت نیست، یعنی چه او بخواهد یا نخواهد، و تنها این است که با اراده خود انجام دهد، پس اگر اراده بنده بود، انجام می‌گیرد و گرنه، نه؛ یعنی اراده خداوند سبحان مطلقاً از مراد او تخلف نمی‌پذیرد و در این باب فرقی میان اراده تکوینی و تشریحی نیست. اما در مورد اولی، اگر اراده تکوینی بر ایجاد چیزی به صورت مستقیم یا از طریق اسباب قرار گیرد، ناچار انجام می‌گیرد. «إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له کن فیکون» فرمان خداوند چنان است که وقتی چیزی را خواست بگوید باش، ایجاد می‌شود (یس: ۸۲). اما در مورد دومی، اگر اراده، بر نفس انشاء و انگیزش، یا نفس باز دارندگی و دور کردن باشد، بدون شک در

صحت اطلاق متکلم بر موجد کلام نخواهد بود (خویی، ۱۳۹۷، ج ۲: ۳۰۷).

در پایان، اشاعره بر آنند که واژه کلام همان گونه که بر کلام لفظی دلالت می‌کند، بر آنچه که در دل می‌گذرد نیز دلالت دارد و می‌گویند: مطلبی را که در ذهن انسان است، می‌توان کلام نامید، و این نوع نامگذاری و گفتار هم کاملاً صحیح است، بدون اینکه در این نامگذاری احتیاج به قرینه و دلیلی باشد؛ چنانکه گاهی انسان می‌گوید در دل من سخن و کلامی است که نمی‌خواهم آن را اظهار کنم. همان گونه که خدای سبحان می‌فرماید: «وَأَسْرُوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ»؛ یعنی: [اگر] سخن خود را پنهان کنید یا آشکارش نمایید، در حقیقت خداوند به راز سینه‌ها آگاه است (الملک: ۱۳). بنابراین، دانسته شد که آنچه در دلها مخفی و پنهان است، سخن و کلام نامیده شده است (همان، ج ۲: ۳۰۴).

## ۲- دیدگاه معتزله

برخی از معتزله برآنند که: کلام خدای تعالی همین اصوات و حروف است که قائم به ذات او نبوده، بلکه خداوند آنها را در غیر خود، مانند لوح محفوظ یا جبرئیل یا پیامبر خلق می‌کند. به این نظریه قاضی عبدالجبار تصریح کرده، می‌گوید: «حقیقت کلام، حروفی است که به نظم در آمده و اصواتی است که تقطیع شده و این مانند آن است که خداوند منعّم است به نعمتی که در غیر یافت می‌شود و رازق است به رزقی که در غیر پیدا می‌شود، پس به همین نسبت متکلم است به ایجاد کلام در غیر خود و این جزو شروط فاعل نیست که فعل بر او

و اما اینکه به خالق ذوق ذائق گفته نمی‌شود، به خاطر آن است که صدق مشتقات به یکی از گونه‌های قیام، قیاسی نیست که به خداوند سبحان به خاطر ایجاد ذائقه و شامه، ذائق و شام گفته شود. آیت الله خویی در این باره چنین پاسخ می‌دهد: پاسخ این دلیل نیز این است که مفهوم اصلی واژه «متکلم» کلام نیست، زیرا کلام حتی در غیر خداوند نیز وصف گوینده و متکلم نیست و قیام او با متکلم نیست، زیرا کلام کیفیتی است در صوت انسان که به وسیله تموج هوا پیدا می‌گردد. بنابراین، کلام قائم به هوا است، نه گوینده و متکلم. پس باید گفت مفهوم اصلی در واژه «متکلم»، تکلم است که به معنای ایجاد کلام است و این کلمه در خدا و غیر خدا به یک معنا استعمال می‌گردد. و اما اینکه می‌گویند: «هیأت و ساختمان اسم فاعل ساخته شده که قیام مفهوم اصلی کلمه را با کسی به صورت وصفی نشان دهد.» غلطی است آشکار، زیرا ساختمان اسم فاعل به قیام فعل با فاعل آن دلالت می‌کند؛ به هر صورتی که باشد، خواه به صورت وصفی و یا ایجاد و یا به شکل دیگر. به عبارت دیگر، چگونگی و خصوصیات قیام فعل با فاعل از هیأت اسم فاعل مستفاد نمی‌شود و هیچ ضابطه و قاعده کلی نیز نمی‌توان برای آن بیان نمود، چون خصوصیات و چگونگی قیام فعل با فاعل با اختلاف موارد تفاوت می‌کند؛ مثلاً عالم و نائم بر ایجاد کننده علم و نوم اطلاق نمی‌گردد، بلکه تنها بر کسانی که متصف به این دو صفت هستند، اطلاق می‌شود، ولی باسط و قابض و نافع و ضارّ بر ایجاد کننده این اوصاف اطلاق می‌گردد، نه بر کسانی که به آنها متصف باشند. پس عدم صحت اطلاق متحرک بر موجد حرکت، مستلزم عدم

صدر المتألهین در «اسفار» با توجه به آیه: «وما کان لبشر أن یکلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو یرسل رسولا» کلام را به سه نوع تقسیم نموده است: کلام اعلی و اوسط و ادنی. کلام اعلی آن است که عین کلام، ذاتاً مقصود و منظور و غایت نخستین باشد و ماورای آن مقصود و منظوری نباشد، مثل آن ابداع عالم امر است که تنها با کلمه «کن» آن را ابداع نموده که در آن عالم، کلمات تامات و انیات عقلی که در حد کمال نهایی هستند، نقصان و تغییر نمی پذیرند. وحی عبارت از کلام حقیقی اولی ضروری است که عین کلام مقصود اصلی و غایت اولی در آن منظور شده است. کلام اوسط آن است که مقصود دیگری برای عین کلام منظور است، ولی در واقع مقصود ثانی از مقصود نخستین قابل انفکاک نیست «و من وراء حجاب» اشاره به این کلام دارد، مثل آن، امر خداوند به فرشتگان و مدبرات است و این دو نوع کلام هر دو از طرف مخاطبان تخلف ناپذیرند. کلام ادنی کلامی است که مقصود ثانی برای کلام منظور شده و گاهی از طرف مخاطبها تخلف پذیرد و گاهی تخلف ناپذیر است. این نوع کلام، به واسطه فرشتگان به سمع خلایق می رسد. پس عالیترین مراتب کلام، امر ابداعی است که آیه: «و ما امرنا إلا واحده کلمح بالبصر» اشاره به آن دارد و به عالم قضای حتمی تعبیر شده است. کلام اوسط امر تکوینی و عالم قدر است و آیه: «إنا خلقنا کل شیء بقدر» به آن اشاره دارد. کلام ادنی امر تشریحی و تدوینی است که آیه: «شرع لکم من الدین ما وصی به نوحا» به آن اشارت دارد (صدر، بی تا: ۹-۵).

زنوزی در این باره می نویسد: پس موضوع له الفاظ، امری است عام، لیکن این عموم، وجودی و کلیتش عینی و مصداقی است و بر حقایق وجودی دلالت دارد، نه این

روا باشد» (قاضی عبد الجبار ۱۸۵۰م: ۵۲۸ و میر سید شریف ۱۳۲۵.ق: ۴۹۵). ظاهراً در این که خداوند متعال به این معنی متکلم است، خلافی نیست، اما بحث بر سر آن است که کلام خدا منحصر در این امر باشد؛ آن گونه که میر سید شریف جرجانی در شرح مواقف می گوید: «این مطلب را معتزله می گویند و ما منکر آن نیستیم بلکه ما هم همین را می گوئیم و آن را کلام لفظی می نامیم و به حدوث آن معترفیم و این که این کلام قائم به ذات خداوند نیست و لکن امری وراء آن را اثبات می کنیم» (میر سید شریف، ۱۳۲۵ق، ج ۱: ۷۷).

شایان توجه است که بر اساس این دیدگاه، کلام خدای سبحان به ایجاد حروف و اصوات در اشیاء تفسیر گردیده، لذا باید شخص یا امتی به عنوان مخاطب کلام حق تعالی موجود باشد؛ بنابراین، طریق اثبات آن همان است که معتزله گفته اند، و آیاتی را که پیرامون تکلم حضرت حق تعالی با حضرت موسی (ع) و دیگران در قرآن وارد گردیده، ناظر به آن دانسته اند، ولی آنجا که مخاطب خاصی مورد خطاب نیست، باید کلام خداوند را به صورت مطلق همان فعل او در نظر گرفت که حاکی از جمال و بیانگر کمال اوست. بنابراین، اکتفای معتزله به این تفسیر از کلام الهی، تنها با نوع اول تناسب دارد، و با نوع دوم آن منطبق نیست، زیرا فعل خداوند به صورت مطلق از قبیل اصوات و الفاظ نیست، بلکه عبارت از اعیان خارجی و جوهرها و عرض هاست. و خداوند سبحان فعل خود را نه در یک آیه بلکه در چندین آیه، کلام خود نامیده است که در ادامه مطلب به آن اشاره خواهد شد.

۳- نقد برخی از حکما بر کلام نفسی

که عمومیت آن به صورت کلی مفهومی باشد. بنابراین، در این صورت اطلاق الفاظ بر مراتب عالیّه و حقایق غیبیه که اصول و مبادی خارجی هستند، به مراتب شایسته تر از اطلاق آنها بر مراتب نازل و پایین خواهد بود. شمول قدرت حق تعالی بر ثبوت تکلم و بر ایجاد حروف و کلمات به وسیله او اشارت دارد. تکلم از عوارض - وجود من حیث آنه وجود - و از کمالات موجود - من حیث انه موجود - است و اتکای کلام بر ادوات و آلات؛ یعنی بر زبان و دهان و انفاس از جهت قصور نشأه و نقصان متکلم است (زنوزی، ۱۳۶۱: ۴۴۸).

علامه طباطبایی نیز در تعریف «کلام» می‌نویسد: کلام عبارت از حروف و اصواتی است که از تموج هوا حاصل شده، با از بین رفتن امواج از بین می‌رود و واژگان و حروفی که پشت سر هم می‌آیند، از انگاره‌هایی که در درون سخنگوست، پرده برمی‌دارند. حال اگر چیزی همان کار آواها و حروف را به گونه‌ای بهتر و برتر انجام دهد، باز هم می‌توان آن را کلام یا کلمه نامید، اما نه کلام لفظی. بنابراین، هر آنچه جانشین کلام لفظی گردد همان کار کننده است که می‌توان آن را کلام فعلی نامید. پس کار هر کننده‌ای بیانگر گستره‌ای از دانش، توان، بزرگی و کمالی است که در بردارد؛ جز آن که دلالت واژگان بر درون آدمی و آنچه در سینه وی پنهان است دلالتی اعتباری است، درحالی که دلالت کارها و آثار بر بزرگی کننده و صاحب اثر دلالتی تکوینی است. از این روست که خداوند، حضرت عیسی (ع) فرزند مریم را «کلمه الله» خوانده؛ یعنی کلمه‌ای که بر مریم عذراء القا نمود، و فرمود: «یا اهل الكتاب لا تغلوا فی دینکم و لا تقولوا علی الله إلا الحق. إنما المسيح عیسی بن مریم رسول الله و کلمته ألقاها إلی مریم و روح منه»

(نساء: ۱۷۱)؛ یعنی: ای اهل کتاب در آیین خود زیاده گویی نکنید و به خداوند نسبت ناروا ندهید. مسیح، تنها عیسی پسر مریم و فرستاده خداوند و کلمه ای است که بر مریم القا نمود و روحی است از جانب او (طباطبایی، ۱۳۹۲ ق، ج ۲: ۳۲۹-۳۴۴)

و این نکته را در کلام امیر المؤمنین (ع) نیز می‌یابیم که فرمود: «يقول لما أراد كونه: كن، فيكون. لا بصوت يقرع، و لا بنداء يسمع، وإنما كلامه سبحانه فعل منه، أنشأه و مثله، لم يكن من قبل ذلك كائنا، و لو كان قدیما لكان إلهًا ثانيا»؛ یعنی: هر آنچه را اراده کند که پدیدار شود، می‌گوید: باش، پیدا می‌شود؛ نه با آوایی که در گوش‌ها نشیند و نه با ندایی که شنیده شود. کلام خداوند سبحان تنها فعلی از اوست، آن را می‌آفریند و جلوه گر می‌کند. پیش از آن آفریده‌ای نبود و اگر سخنش نیز قدیم بود، دومین اله می‌شد (نهج البلاغه دشتی، ۱۳۷۹ ش: ۳۶۴). پس موجودات امکانی که در صحیفه آفرینش‌اند، همگی کلمات او هستند، و از الوایی و زیبایی و دانش و توان مبدأ خبر می‌دهند.

علامه طباطبایی در ادامه می‌افزاید: «آن عملی که نام آن در نظر مردم گفتار و کلام است، عبارت است از اینکه صاحب کلام بخواهد معنایی را که در دل دارد، به دیگران بفهماند، و به این منظور، لغت وضع می‌کند؛ یعنی قبل از هر کار با دیگران قرار می‌گذارد که هر وقت من فلان صدا را از دهان بیرون آوردم، بدان که منظورم فلان چیز است، (و به همین جهت است که در همه جوامع بشری واژه‌هایی معین شده که هر واژه از معنایی حکایت می‌کند) و چون آن صدا به گوش طرف مقابل و یا هر شنونده‌ای رسید، معنایی که طبق قرارداد قبلی برای آن واژه معین کرده بودند، به ذهن او وارد می‌شود، و در

### دیدگاه اهل البیت (ع) درباره کلام الهی

تردیدی نیست که ذات پروردگار و صفات او، یعنی علم و قدرت و حیات و هر آنچه به آن بر می‌گردد، مانند شهادت به یگانگی خدا، قدیم است و بدیهی است که مخلوق نیست، و این اختصاصی به قرآن ندارد، بلکه تمام آنچه را که بشر به زبان می‌آورد و در آن به این حقایق اشاره می‌کند، معانی مورد اشاره با الفاظ و اصوات قدیم است، و در همان حال کلام و جمله‌هایی که برای اشاره به کار می‌روند، حادث‌اند. بنابراین، علم خدای سبحان به آنچه در قرآن و دیگر کتب آسمانی آمده، قدیم و عین ذات اوست.

اما این که خدای سبحان متکلم به کلام قدیم، ازلی و نفسانی باشد که حروف و اصوات نیست و غیر از علم و اراده است، بحث آن گذشت و آنچه را که اشاعره کلام نفسی می‌گویند، از چارچوب علم و اراده خارج نیست و تردیدی نیست که علم و اراده خالص او قدیم‌اند. و اینکه اگر هدف از نفی مخلوق بودن قرآن، این باشد که قرآن مخلوق بشر نیست، و در همان حال، مخلوق خداوند سبحان است، این امر را هیچ مسلمانی انکار نمی‌کند. قرآن مخلوق خداست و جمیع مردمان نمی‌توانند مانند آن را ایجاد کنند. خداوند سبحان می‌فرماید: «قل لئن اجتمعت الإنس و الجن علی أن یأتوا بمثل هذا القرآن لا یأتون بمثله و لو کان بعضهم لبعض ظهیرا» (الاسراء: ۸۸).

گزارش‌های تاریخی این بحث و محنت‌هایی که بر هر دو گروه معتزله و اشاعره گذشته است، حاکی از آن است که سختگیری‌های موجود در آن برای احقاق حق و زدودن شک و تردیدها نبوده، بلکه هر گروه با دنبال

نتیجه، گوینده و شنونده هر دو به یک معنا متوجه می‌شوند، و غرض از تکلم - که همان تفهیم و تفهم است - حاصل می‌گردد... همه این خصوصیات مربوط به مصداق و مورد تکلم بشری است، نه اینکه همه آنها در تحقق حقیقت کلام دخالت داشته باشند، و تفهیم‌های دیگر کلام نباشد. پس در حقیقت کلام مصادیقی دارد و یکی از آنها، همان بود که گفتیم. مصداق دیگرش اشاره است؛ مثل اینکه با دست به کسی اشاره کنی که بنشین، و یا بیا، و یا اشاره کنی که نرو، و یا نگو، برای اینکه این حرکت هم وسیله‌ای برای تفهیم و مصداقی برای حقیقت کلام است، و همچنین موجودات خارجی که هر یک معلول علتی هستند، با هستی خود، هستی علت خود را نشان می‌دهند، و با خصوصیات ذاتشان بر خصوصیات علت خود دلالت می‌کنند، پس اگر بگوییم معلول با خصوصیات وجودش، کلامی است برای علت خود، درست گفته‌ایم، برای اینکه اگر معلول و خصوصیات آن نبود، کسی از ذات و صفت علت آگاه نمی‌شد. پس هر موجود از موجودات عالم به آن جهت که وجودش مثالی است برای کمال علت فیاضه خود، قهراً هر مجموعه‌ای از مجموعه‌های موجودات کلمه‌ای است، و آن گاه مجموع تمامی این مجموعه‌ها؛ یعنی سراپای عالم امکان، کلامی است برای خدای سبحان، و خدای تعالی با این کلمات سخن می‌گوید، و کمالات اسماء و صفات خود را که نهفته در ذات اوست، ظاهر می‌سازد. پس خدای تعالی همان طور که او خالق عالم و عالم مخلوق اوست، همچنین او متکلم به عالم، و عالم، کلام اوست، چون به وسیله همین عالم است که کمالات نهفته در اسماء و صفات خود را ظاهر می‌سازد» (طباطبایی، ۱۳۹۲ق، ج ۲: ۳۲۵).

کردن این بحث در صدد کوبیدن طرف مقابل بوده است. به همین دلیل، اهل البیت (ع) اصحاب خود را از غور و فرو رفتن در این مسائل برحذر می داشتند. سلیمان بن جعفر جعفری این حدیث را آورده که گفت: به ابو الحسن موسی بن جعفر (ع) گفتم: «یابن رسول الله (ص) نظر شما درباره قرآن چیست، در حالی که کسانی که پیش از ما بودند، در آن اختلاف پیدا کردند، قومی گفتند مخلوق است و قومی گفتند غیر مخلوق است؟» امام (ع) فرمودند: «اما من به آنچه آنان گفتند معتقد نیستم، بلکه من می گویم قرآن کلام خداست» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۲۲۵).

مشاهده می شود امام (ع) از پرداختن به این مسأله خودداری کرده، زیرا فرو رفتن در آن را به مصلحت اسلام ندانسته و با اکتفا کردن به این که قرآن کلام خداست، ماده اختلاف را ریشه کن می کند، اما امامان شیعه زمانی که احساس می کردند موقعیت مناسب است، رأی خود را در این موضوع مطرح و تصریح می کردند که خالق خداوند است و غیر او مخلوق و قرآن نفس خدا نیست. و گرنه لازمه آن اتحاد نازل کننده و نازل شده می بود؛ حال آن که چنین نیست پس قرآن به ناچار مخلوق خداوند است.

محمد بن عیسی بن عبید یقطینی روایت کرده که علی بن محمد بن علی بن موسی الرضا (ع) برای بعضی از شیعیانش در بغداد نوشت که: «بسم الله الرحمن الرحيم، خداوند ما و شما را از فتنه محفوظ دارد، که اگر چنین کند، نعمت بزرگی عطا نموده، و اگر نکند، هلاکت است. مشاهده می گردد که جدال در قرآن، بدعتی است که سؤال کننده و پاسخگو هر دو در آن شریکند. پرسشگر چیزی می پرسد که شایستگی آن را ندارد، و پاسخ دهنده

دچار زحمتی می شود که بر گردن او نیست. خالق غیر از خداوند نیست، و ماسوای او مخلوق است، و قرآن کلام خداست، برای آن از پیش خود نامگذاری مکن که از گمراهان خواهی گشت، خداوند ما و شما را از کسانی قرار دهد که در نماند از پروردگار خود بیم دارند و آنان از روز قیامت در هراسند» (سبحانی، ۱۴۱۳ق: ص ۲۱۸).

مناسب است که این بحث را با گفتار امام صادق (ع) به پایان بریم. شیخ کلینی با اسناد خود از ابوبصیر آورده که از امام صادق (ع) شنیدم که می فرمود: «خداوند بزرگ از ازل وجود داشت و علم وی هم عین ذاتش بود؛ یعنی همه چیز را از روز ازل می دانست، قبل از آنکه آنها وجود داشته باشند. شنوایی خدا عین ذات او بود در صورتی که شنیدنی وجود نداشت، و دیدن عین ذاتش بود، بدون اینکه دیدنی وجود داشته باشد، و قدرت عین ذاتش بود و هیچ موجودی که قدرت بدان تعلق بگیرد، وجود نداشت. و چون موجودات را آفرید و دانستنی ها را به وجود آورد، علم او به معلوم، شنوایی و سمع وی به مسموعات، دید و بصر او به دیدنی ها و قدرتش بر مقدرات تعلق گرفت».

ابوبصیر می گوید به امام عرضه داشتم: «خداوند از اول متحرک هم بود؟» امام فرمود: «تعالی الله عن ذلک، خداوند از این صفت برتر و بالاتر است، زیرا حرکت صفتی است که با فعل پدید می آید».

ابوبصیر می گوید: «باز پرسیدم که خداوند از اول متکلم هم بود؟» امام فرمود: «کلام صفتی است حادث و پدیده ای است غیر ازلی و خداوند از اول بود بدون آنکه متکلم باشد» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۱۴۳).

## نتیجه

اشاعره برآنند که در ذهن متکلم در جمله خبری ماورای تصورات و تصدیقات و در جمله انشایی ماورای اراده چیزی وجود دارد که آن «کلام نفسی» است، و در قسم انشایی، لفظ «طلب» را به کار بردند. و با این بیان عقیده خود را پیرامون متکلم بودن خدا تصحیح کرده، آن را مانند عالم بودن و قادر بودنش جلوه دادند و اشعار داشتند که همه صفات خداوند ذاتی است؛ حال آنکه اثبات گردید که در جملات خبری غیر از علم و در جملات انشایی غیر از اراده یا کراهت، چیزی وجود ندارد که بتوان آن را کلام نفسی دانست. همچنین مشخص گردید که طلب نیز همان اراده است و اگر منظور از کلام نفسی، معنای کلام لفظی یا صورت علمی منطبق بر لفظ باشد، نهایتاً باز هم به علم راجع است، نه به چیز زیادتری از آن، و اگر منظورشان از آن معنایی غیر از این باشد، وقتی به خودمان رجوع کنیم، چنین چیزی را نمی‌یابیم.

دیگر اینکه دو قیاسی که در طلیعه بحث به آن اشاره گردید، در حقیقت با یکدیگر تنافی و تعارض ندارند، زیرا منظور از قیاس اول صفتی است که قائم به ذات حق است، و در قیاس دوم، مراد ظهور کلام حق در عالم برزخ و در مظاهر او در عالم هستی است. هر یک از دو کلام قلمرو مخصوص به خود دارد و اختلاف متکلمان ناشی از نادیده گرفتن تمایز بین دو نوع کلام و عدم توجه به تشکیک در مراتب کلام حق تعالی است.

همچنین با توجه به آیات قرآن و روایات و براهین عقلی، این دیدگاه مطرح شد که همه مخلوقات کلام خدا و بیانگر عظمت و جلال او هستند، پس خدای تعالی همان طور که خالق عالم و عالم مخلوق اوست، همچنین

متکلم به عالم، و عالم، کلام اوست، زیرا به وسیله همین عالم است که کمالات نهفته در اسماء و صفات خود را ظاهر می‌سازد. حقیقت کلام الهی این است و آنچه اشاعره به عنوان کلام نفسی مطرح کردند، واقعاً غیر از علم و اراده حق چیز دیگری نمی‌تواند باشد.

حال پس از تحلیل دیدگاههای اندیشمندان اسلامی باید گفت: کلام الهی مانند وجود او دارای تشکیک در مراتب است و منحصر به الفاظ و عبارات و نقش‌ها و سطرها نیست تا حدوث آن شائبه تغییر پذیری را در ذهن بیفکند. از اسامی مختلفی که قرآن به خود اختصاص داده، بر می‌آید که هر کدام از این نامها، شأن و مرتبه‌ای از کلام حق را نشان می‌دهد. مراتب کلام الهی از لوح و قلم تا قلب و زبان مبارک نبی اکرم (ص) تا دل‌های مؤمنان و سطرهای مکتوب قرآن هر کدام مرتبه و جلوه‌ای از کلام اوست که به لحاظ متعلقات و مظاهر متفاوت و مختلف است، اما واقعیت قرآن مبرا از هر وصف و حد و تعین است.

## پی‌نوشت‌ها

۱- جهمی به پیروان جهم بن صفوان سمرقندی می‌گویند و آنها کسانی هستند که ایمان را تنها در معرفت خدا، نه چیز دیگر و کفر را تنها عدم معرفت او می‌دانند. هرگونه صفتی را که بتوان به غیر خدا نسبت داد، از خداوند نفی کرده و رؤیت خدا را قبول ندارند و به خلق قرآن و جبر و عدم قدرت انسان معتقدند. گاهی جهمی‌ها گفته می‌شود و منظور کسانی هستند که به یکی از این امور معتقد باشند و چه بسا به معتزله و قدریه، جهمی گفته شود (سبحانی، ۱۳۷۰، ج ۳: ۸۹).

منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (بی تا). **مجموعه الرسائل والمسائل**، با حواشی سید محمد رشید رضا، مکه المکرمة: نشر لجنه التراث العربی.
- ۳- ابن حنبل، احمد، المسند. (۱۴۰۴ ه.ق). **کتاب السنه**، به تحقیق احمد محمد شاکر، مصر: دارالمعارف،
- ۴- انواری، محمد جواد. (۱۳۷۹). **دایره المعارف بزرگ اسلامی**، تهران: ج ۹.
- ۵- ایچی، قاضی عضد الدین عبد الرحمن بن محمد. (۱۳۲۵ ه.ق). **شرح المواقف فی الکلام**، شرح میر سید شریف جرجانی علی بن محمد الحسینی، باحاشیه حسن چلبی و حاشیه عبد الکریم سیالکوتی، مصر: ناشر محمد افندی.
- ۶- بغدادی، عبدالقاهر. (۶۷ ۱۳ ه.ق. / ۱۹۴۸ م.). **الفرق بین الفرق**، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره: بینا.
- ۷- پاکتچی، احمد. (۱۳۷۳). **دایره المعارف بزرگ اسلامی**، تهران: ج ۶.
- ۸- خویی، سید ابوالقاسم. (۱۳۹۷ ه.ق). **ترجمه البیان**، مسائل کلی در علوم قرآن، به ترجمه نجمی و هریسی، قم: سازمان چاپ مهر قم.
- ۹- دشتی، محمد. (۱۳۷۹ ه.ش). **ترجمه نهج البلاغه**، ج ۶، قم: نشر الهادی.
- ۱۰- دهباشی، مهدی. (بی تا). **تشکیک در مراتب کلام الهی و نفی مشاجرات متکلمان اسلامی**، مجله کیهان اندیشه، شماره ۲۸.
- ۱۱- ذهبی، شمس الدین. (بی تا). **سیر اعلام النبلاء**، ج ۱۱، به تحقیق صلاح الدین منجد، مصر: دارالمعارف.
- ۱۲- زنوزی، ملاعبد الله. (۱۳۶۱ ه.ش). **لمعات الهیه**، ج ۲، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۱۳- سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۴۱۳ ه.ق). **الالهیات علی هدی الکتاب و السنه و العقل**، به قلم شیخ حسن محمد
- مکی عاملی، ج ۴، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، قم: مطبعه القدس.
- ۱۴- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۰ ه.ش). **بحوث فی الملل و النحل**، ج ۳، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
- ۱۵- صدر الدین شیرازی، محمد. (۱۳۶۳ ه.ش). **مفاتیح الغیب**، با تعلیقات مولی علی نوری، تصحیح و مقدمه محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۱۶- \_\_\_\_\_ (۱۹۸۱ م.). **الحکمة المتعالیه فی الاسفار الأربعة**، جز دوم از سفر سوم، با حواشی علامه طباطبایی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۱۷- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳ ه.ش). **رساله التصور و التصدیق**، ضمن کتاب الجوهر النضید، قم: نشر مکتب الاعلام الاسلامی.
- ۱۸- صدوق، محمد بن علی بن حسین. (۱۹۷۸ م.). **عیون اخبار الرضا**، نشر جهان.
- ۱۹- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۸ ه.ق). **توحید**، قم: نشر جامعه مدرسین قم.
- ۲۰- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۹۲ ه.ق. / ۱۹۷۲ م.). **المیزان فی تفسیر القرآن**، ج ۲، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ۲۱- فضل بن روز بهان. (بی تا). **نهج الحق**، نجف: المطبوع فی ضمن دلائل الصدق.
- ۲۲- قوشچی، ملاعلی. (بی تا). **شرح تجرید الکلام**، چاپ سنگی.
- ۲۳- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۳ ه.ش). **الکافی**، کتاب التوحید، باب صفات ذات، به تحقیق علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- ۲۴- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۴ ه.ق). **بحار الانوار**، بیروت: نشر موسسه الوفا.
- ۲۵- معتزلی همدانی، قاضی عبد الجبار بن احمد. (۱۸۵۰ م.). **شرح اصول الخمسه**، دمشق: دار التراث.