

نقد و بررسی کلام لفظی و کلام نفسی براساس حکمت متعالیه

* محسن پیرهادی

** علی اله بداشتی

چکیده

معتزله و امامیه کلام را منحصر به کلام لفظی می‌دانند و معتقدند کلام خداوند، اصوات و حروفی است که ایجاد می‌کند؛ ایشان آیات قرآن را بهترین نشانه بر تکلم خداوند می‌دانند. اشاعره کلام حقیقی را معانی قائم به نفس متکلم می‌دانند که حقیقت مستقلی در نفس انسان داشته و غیر از اراده و علم است، ایشان نیز آیات قرآن را به عنوان بهترین دلیل بر تکلم خداوند تلقی کرده و معتقدند کلام نفسی در ذات خداوند قدیم و قائم به ذات است؛ اما ملاصدرا معتقد است کلام، انشاء چیزی است که بر نهان متکلم دلالت کند. او می‌گوید کلام الهی شامل تمام موجودات و افعال خداوند است و خداوند به این اعتبار متکلم است. وی مراتب کلام الهی را چنین تبیین می‌کند: عالم امر، کلام اعلی؛ عالم نفس، کلام اوسط؛ عالم تشریح؛ کلام نازل خداوند است. با وجود هم‌نظر بودن امامیه، اشاعره و حکمت متعالیه درباره کلام لفظی، عدلیه کلام را منحصر به کلام لفظی می‌داند؛ ولی اشاعره و حکمت متعالیه معتقدند مرتبه دیگری نیز دارد؛ اما درباره کیفیت آن مرتبه، اختلاف نظر دارند. این پژوهش افزون بر اثبات جامع بودن نظریه حکمت متعالیه، به این نتیجه رسیده است که منطوق برخی آیات قرآن کریم و روایات، با تبیین صدرایی بیشتر سازگار است. تبیین دو اندیشه دیگر از آیات کلامی، استوار و کامل نبوده و همچنان ابهام در این آیات باقی است.

کلیدواژه‌ها: کلام الهی، کلام لفظی، کلام نفسی، معتزله، اشاعره، حکمت متعالیه.

* دانشجوی دکتری کلام دانشگاه قم (m.pirhadi22@gmail.com).

** دانشیار دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه قم.

تاریخ دریافت: ۹۵/۱/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۶/۷.

بررسی اوصاف خداوند از آن‌رو مهم است که گزاره‌های حاکی از اوصاف خداوند یکی از جهات عمده در بحث‌های کلامی و فلسفه دین بوده و برای متکلمان و فیلسوفان دین این پرسش مطرح بوده که حمل چنین اوصافی بر خداوند به چه معناست. آیا همان‌طور است که بر انسان حمل می‌شود یا درباره وجود واجب و بی‌نهایت خداوند متفاوت است؟ بنابراین معناداری الفاظی که برای خداوند به کار می‌رود، همواره یکی از دغدغه‌های متکلمان و فیلسوفان دین است. دیدگاه‌ها در این باره به شناختاری و غیرشناختاری تقسیم می‌شوند.

دیدگاه شناختاری معتقد است گزاره‌های دینی حاکی از واقعیات‌اند. این دیدگاه چند دسته دارد: نظریه تمثیل و نظریه اشتراک معنوی. اوصاف انسان و خداوند در نظریه اول، مشترک لفظی یا معنوی نیستند، بلکه فقط مشابه‌اند؛ اما در دومی معنای یکسانی دارند.

دیدگاه غیرشناختاری می‌گوید گزاره‌های دینی حاکی از معانی واقعی و حقیقی نیستند. این دیدگاه انواعی دارد: نظریه احساس‌گرایی، نظریه نمادین، نظریه اسطوره‌زبان و نظریه پوزیتیویسم منطقی. احساس‌گرایی گزاره‌های دینی را بیانگر احساسات و عواطف افراد مؤمن می‌داند. نظریه نمادین معتقد است گزاره‌های دینی نمادین‌اند. نظریه اسطوره‌زبان می‌گوید الهیات و گزاره‌های دینی، در اصل اسطوره‌هایی درباره جهان‌اند و برای مقبول ساختن آن با فهم عقلایی تلاشی می‌کند که اگر با معیار عقلی بررسی شود بی‌پایه و بی‌مفهوم خواهد بود. نظریه پوزیتیویسم منطقی معتقد است گزاره‌هایی که تحقیق‌پذیر تجربی نباشند، فایده معرفتی ندارند (سبحانی، ۱۳۸۳: ۶۵-۱۲۵؛ هیک، ۱۳۸۱: ۱۹۷-۲۲۸؛

پیرسون، ۱۳۸۹: ۲۵۲-۲۷۴)

فیلسوفان مسلمان و متکلمان معناداری اوصاف الهی را می‌پذیرند، از جمله ملاصدر (همتائی، ۱۳۹۳: ۲) گرچه ممکن است گروهی در برخی اوصاف الهی، مانند صفات خبری معتقد به توقف باشند؛ اما به این معنا نیست که اوصاف الهی بی‌معنی است، بلکه

آن‌ها معتقدند علم آن نزد خداوند است و برای ما بندگان روشن نیست. یکی از اوصاف الهی، صفت تکلم است که متکلمان و فیلسوفان مسلمان بر معناداری آن تأکید می‌کنند. آن‌ها این صفت را به تبع قرآن و سنت و به اتفاق و اجماع پذیرفته و بررسی کرده‌اند؛ اما نکته‌های مناقشه‌برانگیز بحث، حتی به مشاجره‌های تاریخی بسیاری میان عالمان و حاکمان منجر شده است؛ به گونه‌ای که بنا بر احتمالی زمینه پایه‌گذاری علمی شد که چون محور مباحث کلام خداوند بود، نام کلام بر آن گذاشتند (بدوی، ۱۹۹۷: ۳۲/۱؛ حلبی، ۱۳۷۶: ۳۲).

دلیل اصلی بحث از صفت تکلم، آیات قرآن است. جمع این آیات به طوری که مشی ثابتی داشته باشند تا بتوان همه این آیات را بر اساس آن تبیین کرد، دشوار به نظر می‌رسد. این آیات را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: (۱) آیاتی که بر ماسوی الله و برخی مخلوقات، کلمات رب یا الله را اطلاق کرده‌اند؛ زیرا کلمات وجوداتی غیر از رب‌اند: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ (کهف/۱۰۹)؛ ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (لقمان/۲۷). در آیات دیگر، حضرت عیسی علیه السلام کلمه خداوند خوانده شده است: ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ﴾ (نساء/۱۷۱)؛ (۲) آیاتی که به تکلم خداوند با انسان اشاره کرده‌اند: «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» (نساء/۱۶۴) و ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وُحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا﴾ (شوری/۵۱).

بر اساس این دو دسته، حقیقت کلام خداوند چیست؟ اتصاف خداوند کلام چگونه است؟ «کلمه» یا «کلمات» در قرآن چه معنایی دارد؟ رابطه کلام الهی با کلام انسان چیست؟

متکلمان درباره پرسش‌های بالا اختلاف دارند؛ بر این اساس سه دیدگاه اصلی به وجود آمده است: (۱) معتزله و متکلمان امامیه معتقدند کلام الهی همان کلام لفظی است که خداوند آن را در خارج ایجاد می‌کند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲: ۴۷/۷-۶۶، شیخ مفید، ۱۴۱۳ الف: ۱۲۶؛ ۲) اشاعره معتقد به کلام نفسی‌اند. آن‌ها می‌گویند کلام لفظی بیان‌کننده کلام نفسی است و

کلام خداوند نیز کلام نفسی است (میر سید شریف، ۱۴۲۵: ۸/۹۱ فخر رازی، ۲۰۰۹: ۱۶۷؛ ۳) حکمت متعالیه به توسعه در معنای کلام معتقد است و بر این اساس تمام عالم را کلام خداوند می‌داند (ملاصدرا، بی تا: ۵/۷؛ طباطبایی، ۱۳۸۵: ۴/۱۱۸۶). از این سه دیدگاه، اشاعره و پیروان حکمت متعالیه به حقیقتی و رای کلام لفظی معتقدند.

در این نوشتار تلاش می‌کنیم تکلم خداوند را از سه منظر بالا بررسی کنیم.

حقیقت کلام

گرچه از واژه کلام، همان کلام لفظی متبادر می‌شود، پرواضح است که بدون تحقیق و تبیین عقلی ماهیت و حقیقت کلام، انتساب صحیح آن به باری تعالی میسر نخواهد بود. هر کدام از متکلمان امامیه، معتزله و اشاعره و حکمای صدارایی تلاش کرده‌اند به شناختی از مفهوم و حقیقت کلام دست بیابند و برای اساس حقیقت کلام خداوند متعال را تبیین کنند.

نظریه اول: معتزله و امامیه

معتزله و متکلمان امامیه معتقدند کلام حروف و اصوات است که با نظم خاصی تألیف شده‌اند و بر معنای مخصوصی دلالت می‌کند که از آن به کلام لفظی تعبیر می‌کنند. قاضی عبدالجبار معتزلی در کتاب *شرح الاصول الخمسه*، در تعریف کلام می‌گوید: کلام چیزی است که از دو حرف یا بیشتر تشکیل شده باشد، یا عبارتست از حروفی که با نظم خاصی ایجاد می‌شوند.^۱ (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۵: ۵۲۹) یعنی فرقی بین کلام مهمل و مستعمل نیست و لازم نیست که دو حرف مختلف باشد، به دو حرف متمائل نیز کلام می‌توان گفت. البته قاضی عبدالجبار ادعا می‌کند تعریف کلام بدیهی است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۱۳/۷) و می‌گوید کلام نعمتی است از خدا تا انسان بتواند با آن مراد و مقاصدش را بیان کند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۵: ۵۳۰). شیخ مفید نیز به این نظر معتقد است و کلام

۱. فالاولی أن نقول فی حده: هو ما انتظم من حرفین فصاعداً أو ماله نظام من الحروف مخصوص

را همین الفاظ و اصوات می‌داند.^۱ (شیخ مفید، ۱۴۱۳ الف: ۱۲۶) علامه‌حلی در شرح کلام خواجه‌نصیرالدین طوسی، همان مراد معتزله را برای کلام می‌پذیرد: «کلام همان الفاظ منظمی است که مجموعشان بر معنایی دلالت می‌کند» (علامه‌حلی، ۱۴۱۳: ۲۸۹)؛ براین اساس، معتزله و قدمای کلام امامیه کلام لفظی را برای خداوند اثبات می‌کنند و معتقدند کلام خداوند ایجاد الفاظ و اصوات در عالم خارج است. البته هرکدام دلایل دارند. در مقام ثبوت، قاضی عبدالجبار معتزلی و خواجه‌نصیر طوسی عمومیت قدرت را دلیل بر ثبوت کلام خداوند می‌دانند و معتقدند از آنجا که قدرت یکی از اوصاف ذاتی خداوند متعال، نامحدود و فراگیر به هر ممکنی است، خداوند که قادر بالذات است، بر کلام نیز قدرت دارد (علامه‌حلی، ۱۴۱۳: ۲۸۹؛ قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۵۶/۷)

قاضی عبدالجبار می‌گوید از آنجا که قدرت یکی از اوصاف ذاتی خداوند متعال، نامحدود و فراگیر به هر ممکنی است، خداوند که قادر بالذات است، بر کلام نیز قدرت دارد. راه اثبات تکلم خداوند این است که علم پیدا کنیم کلام از او ایجاد شده است؛ زیرا صرف اینکه کسی بر فعلی قدرت داشته باشد، اثبات نمی‌کند که فعل از او صادر شده است. قادر بودن بر فعلی، انجام دادن فعل را اثبات نمی‌کند، بلکه باید علم حاصل کنیم که فعل از فاعل صادر شده است. شیخ طوسی نیز به این نکته اشاره کرده است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۵۶/۷، شیخ طوسی، ۱۴۰۶: ۶۰).

قاضی عبدالجبار سپس می‌گوید برای اثبات اینکه چگونه کلام از خداوند صادر شده است، دو راه وجود دارد: (۱) کلام طوری ایجاد شود که وقوع آن از غیر خداوند ممکن نباشد؛ برای مثال، کلام از سنگ ایجاد شود؛ (۲) انبیا خبر دهند که این کلام، کلام خداوند است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۵۸/۷). شیخ مفید (ره) نیز دلیل را اجماع و قرآن می‌داند (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۲۷). آیاتی مانند «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (حجر/۹)، «وَهَذَا كِتَابٌ

۱. و أقول إن الكلام هو تقطيع الأصوات و نظامها على وجه يفيد المعاني المعقولات و الأصوات عندی ضرب من الأعراض

أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكًا» (انعام/ ۹۲) و سخن پیامبر اکرم ﷺ: «كان الله ولا شيء، ثم خلق الذكّر و ما خلق الله من سماء و لا ارضٍ اعظمَ عن آيه الكرسي»^۱ دلالت می‌کند که خداوند متکلم است و کلام را ایجاد کرده. (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۵: ۵۳۹)

براین اساس عدلیه معتقدند تکلم صفت فعلی است، نه صفت ذاتی؛ زیرا از فعل انتزاع می‌شود. وقتی می‌گوییم خداوند متکلم است، مراد این است که کلام از خداوند ایجاد شده است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۶۳/۷، شیخ طوسی، ۱۳۰۶: ۶۵)

نظریه دوم: اشاعره

متکلمان اشعری می‌گویند کلام خداوند، کلام نفسی و معنوی است. آن حقیقت، معانی در نفس متکلم است و مانند کمالات دیگر قدیم و زائد بر ذات است. مراد آنان از کلام نفسی، معانی در ضمیر متکلم است که ثابت است و با اختلاف عبارات مختلف نمی‌شود. هر گوینده‌ای که در مقام سخن گفتن برمی‌آید، مراد مافی‌الضمیری دارد که می‌خواهد با این الفاظ از آن تعبیر کند. متکلمان اشعری چنین امر باطنی را کلام نفسی می‌نامند. آن‌ها الفاظ را کلام لفظی می‌دانند که کاشف از آن باطن‌اند. جوینی درباره حقیقت کلام می‌گوید: «کلام قولی است قائم به نفس متکلم. اگر تفصیل مطلب را قصد کنیم، کلام قول قائم به نفس متکلم است که عبارت‌ها و اشاره‌ها بر آن معانی دلالت می‌کند [و متکلم از الفاظ و اشارات برای بیان معانی در نفسش استفاده می‌کند]»^۲ (جوینی، ۱۴۱۶: ۴۶)

ادله اشاعره بر مغایرت الفاظ و معانی

۱. الفاظی که از انسان صادر می‌شود، گاهی انشایی (طلبی) است. عقلا بالبداهه درک

۱. ترجمه: خدا بود و چیز دیگری نبود سپس ذکر را خلق کرد و خداوند در زمین و آسمان چیزی بزرگتر از آیت الكرسي نیافریده است.

۲. الأولى، أن نقول: الكلام هو القول القائم بالنفس، و إن رما تفصيلا، فهو القول القائم بالنفس، الذي تدل عليه العبارات و ما يصطلح عليه من الإشارات

می‌کنند که الفاظ امر (انشایی) دال و طلب درون متکلم، مدلول آن‌هاست؛ پس الفاظ دال و معانی طلبی، مدلول‌اند و تغایر دال و مدلول، نشانه تغایر الفاظ و معانی است (جوینی، ۱۴۱۶: ۴۷؛ فخررازی، ۲۰۰۹: ۱۶۸؛ همو، ۱۴۱۳، ۵۲، همو، ۲۰۰۴: ۶۴؛ همو، ۱۴۰۷: ۱۴۰/۳) همچنین گاهی به جای الفاظ، از کتابت و اشاره برای این معانی طلبی و اخباری استفاده می‌کنند (جوینی، ۱۴۱۶: ۴۷؛ میرسیدشریف، ۱۴۲۵: ۸/۹۴)

۲. الفاظ امر و نهی تغییرپذیرند و با وضع‌های متفاوتی ممکن است به کار روند؛ درحالی‌که معنا چنین نیست، بلکه واحد و نامتغیر است (میرسیدشریف، ۱۴۲۵: ۸/۹۴، فخررازی، ۲۰۰۹: ۱۶۸؛ همو، ۱۴۱۳: ۵۲؛ همو، ۲۰۰۴: ۶۴؛ همو، ۱۴۰۷: ۱۴۰/۳)

بنابراین نظر اشاعره بر غیریت حقیقت کلام یعنی معانی طلب و خبر از الفاظ است. الفاظ و عبارات آن حقیقت را بیان می‌کنند.

اعتقاد اشاعره به مغایرت حقیقت طلب با اراده و تغایر خبر با علم و اعتقاد

اشاعره معتقدند حقیقت امر، مغایر با اراده و حقیقت خبر، غیر از علم و اعتقاد است. برای اثبات این ادعا می‌گویند: «گاهی امر و طلب، وجود دارد؛ ولی اراده درکار نیست. گاهی نیز اراده وجود دارد؛ ولی امر وجود ندارد؛ مانند اوامر امتحانی، باینکه امر است، اراده وجود ندارد» (فخررازی، ۲۰۰۹: ۱۶۹؛ همو، ۱۴۱۳، ۵۳؛ همو، ۲۰۰۴: ۶۴؛ همو، ۱۳۴۱، ج ۱/۱۵۰)؛ اما صورتی که اراده باشد، ولی امر نباشد؛ مانند اینکه انسان به شخصی بگوید من اراده فلان کار را کرده‌ام؛ ولی به آن امر نمی‌کنم؛ بنابراین اراده و طلب متغایرند (جوینی، ۱۴۱۶، ۴۷؛ میرسید شریف، ۱۴۲۵: ۸/۹۴؛ فخررازی، ۲۰۰۹: ۱۶۹؛ همو، ۱۴۱۳: ۵۴)؛ اما خبر و جملات خبری نیز در حقیقت یک حکم ذهنی و اسناد عقلی‌اند که از جنس علم و اعتقاد نیستند؛ زیرا در علم و اعتقاد، کذب و دروغ راه ندارد؛ درحالی‌که در اسناد ذهنی، کذب و دروغ راه دارد؛ زیرا ذهن همچنان که می‌تواند قضایای صادق درست کند، می‌تواند قضایای کاذب نیز درست کند؛ حال‌آنکه کذب و خلاف در علم و اعتقاد وجود ندارد؛ پس معلوم می‌شود حقیقت خبر، غیر از علم و اعتقاد است (فخررازی، ۲۰۰۹: ۱۶۹؛ همو، ۱۴۱۳: ۵۴؛ همو، ۱۳۴۱: ۱/۱۵۰). همچنین گاهی انسان از چیزی خبر می‌دهد؛ درحالی‌که به آن علم ندارد و حتی علم به خلاف دارد یا به

آن شک می‌کند (میرسیدشریف، ۱۴۲۵: ۸/۹۴).

فخررازی بعد از تبیین مطلب فوق، می‌گوید اگر انسان بخواهد دیگران را از این معانی آگاه کند، لازم است فعلی را دال بر آن معانی انجام دهد؛ اما بهترین و آسان‌ترین دال، الفاظ و عبارات‌اند؛ زیرا معانی در نفس، بسیارند و فقط با الفاظ است که می‌توان این معانی را بیان کرد. ویژگی صوت این است که ایجاد، کم و زیاد و معدوم می‌شود. هرگاه به آن احتیاج داشته باشیم، ایجادش می‌کنیم و هرگاه نیاز نداشته باشیم، معدوم است؛ درحالی‌که افعال دیگری که می‌توان از آن‌ها برای بیان مقاصد استفاده کرد، این خصوصیات را ندارند؛ از این رو، اظهار معانی با الفاظ و عبارات، اولی و بهتر از سایر راه‌هاست (فخررازی، ۲۰۰۹: ۱۷۰؛ همو، ۱۴۱۳: ۵۸؛ همو، ۱۴۰۷: ۱۴۰۳/۳)؛ بدین ترتیب متکلم فاعل کلام است که الفاظ را ایجاد می‌کند تا معانی آشکار شود (فخررازی، ۲۰۰۹: ۱۷۰؛ همو، ۱۴۱۳: ۵۸؛ همو، ۱۴۰۷: ۱۴۰۳/۳).

خلاصه اشاعره معتقدند کلام حقیقی، معانی قائم به نفس است. الفاظ فقط دال بر آن معانی‌اند و متکلم نیز فاعل و موجد آن الفاظ است.

اشاعره معتقدند اگر کلامی از خداوند صادر شود، کلام نفسی است؛ زیرا کلام حقیقی همان کلام نفسی است و کلام خداوند نیز از همین نوع است. آن‌ها برای اثبات مدعایشان به اجماع، تواتر و آیات، از جمله آیه شریف «و کَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» (نساء/ ۱۶۴) استناد می‌کنند. آن‌ها همچنین به اثبات کلام خداوند با اخبار پیامبر ﷺ معتقدند. علم به صدق اخبار پیامبر اکرم ﷺ با اعجاز یا طرق دیگر است؛ پس علم به تکلم خداوند از راه علم به صدق گفته پیامبر و تواتر از دیگر انبیاست که خبر داده‌اند خداوند با بندگانش تکلم کرده و به آن‌ها امر و نهی کرده است (میرسیدشریف، ۱۴۲۵: ۸/۹۱، فخررازی، ۲۰۰۹: ۱۷۲؛ همو، ۱۴۱۳: ۶۱؛ همو، ۱۳۴۱: ۱۵۲/۱).

اشاعره معتقدند کلام نفسی از اوصاف ذاتی است که خارج از ذات و قدیم است (جوینی، ۱۴۱۶: ۴۷، فخررازی، ۲۰۰۹: ۱۷۳، همو، ۱۴۱۳: ۶۲). آن‌ها معتقدند هفت صفت علم، قدرت، حیات، اراده، سمع، بصر و تکلم از اوصاف ذاتی خداوند؛ ولی خارج از ذات و قدیم‌اند

که به آن‌ها قدمای ثمانیه می‌گویند.

نظریه سوم: حکمت متعالیه

بررسی لغوی نشان می‌دهد تکلم مصدر و کلام حاصل مصدر است. تکلم مصدر صفتی (متکلم) است که مؤثر بر غیر باشد. کلام حاصل مصدر است. آنچه از عنوان کلام و تکلم گرفته شده است، تأثیر بر غیر است؛ زیرا ماده اصلی آن کلم است که به معنای تأثیر بر غیر است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۲/۵۲۵؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۵/۱۳۱؛ فراهیدی، ۱۴۱۰: ۵/۳۷۸؛ جوهری، ۵: ۲۶: ۱۴۱۰؛ راغب اصفهانی، ۷۲۲: ۱۴۱۲). ملاصدرا معتقد است کلام از آنجاکه اثر و انفعالی در گوش و نفس دیگران ایجاد می‌کند، کلام نامیده می‌شود. فایده‌اش اعلام و اظهار نهمان و درون است. کلام یعنی انشا و ایجاد چیزی که بر درون و ضمیر متکلم دلالت کند؛ پس کلام، دالّ و معنا، مدلول است و کسی که کلام را انشا می‌کند، متکلم است. غرض متکلم از تکلم، ابراز مافی الضمیر است (ملاصدرا، بی تا: ۷/۵؛ همو ۱۳۶۳: ب: ۱۸؛ همو ۱۳۵۴: ۱۴۷؛ سبزواری، ۱۳۸۳: ۲۱۳). اگر کسی کلام را صفت موجودی دانست، می‌خواهد بگوید در او مبدئی است که با آن کلام محقق می‌شود. این مبدأ همان متکلمیت است؛ یعنی در آن موجود، قدرت ایجاد کلام وجود دارد؛ و گرنه کلام صفت وی واقع نمی‌شود. فرق تکلم و کلام مانند فرق وجود و ایجاد است. وجود نمی‌تواند صفت باشد؛ ولی ایجاد صفت است؛ پس اگر بگوییم وجود صفت است، مراد همان ایجاد است. حال اگر می‌گوییم کلام صفت متکلم است، منظور تکلم است؛ یعنی کلام امری وجودی است که محصول کار متکلم است. این امر وجودی قائم به فرد متکلم است؛ آن‌گونه که فعل به فاعل قیام دارد، نه آن‌گونه که عرض به موضوع؛ یعنی قیام کلام به متکلم، قیام صدوری است، نه قیام حلولی.^۱

اگر بگوییم متکلم کسی است که کلام را ایجاد می‌کند، مراد از کلام، اصوات، موج‌ها و آهنگ‌هایی است که متکلم در خارج ایجاد می‌کند؛ پس وقتی می‌گوییم متکلم، یعنی «من اوجد الکلام» مراد همین معناست. آنچه در خارج وجود دارد، محصول کلام متکلم است که گاهی به صورت کتابت یا نقش درمی‌آید که دفعی است؛ درحالی که کلام تدریجی است و همان خصوصیتی است که بر اثر خروج هوا از دهان ایجاد می‌شود

(ملاصدرا، بی تا: ۵/۷؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۸؛ همو، ۱۳۵۴: ۱۴۷، طباطبای، ۱۳۸۵: ۴/۱۱۸۵).

گفتیم کلام انشای چیزی است که بر ضمیر متکلم دلالت کند و با آن غیب و نهان آشکار شود؛ پس مخلوقات که از ناحیه خداوند ایجاد می‌شوند، نشانه غیب‌اند و با ظهورشان از آنچه در نهان و باطن است، پرده برداشته می‌شود؛ در نتیجه جهان آکنده از نشانه‌هاست و فایده آفرینش آن‌ها اعلان و اظهار غیب است؛ پس سراسر جهان، کلمات حق و قائم‌به‌خداوند هستند. این کلام، کلام تکوینی است در مقابل کلام تشریحی که در صوت شرط نیست. (ملاصدرا، بی تا: ۵/۷؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۸؛ همو، ۱۳۶۰: ۵۴، سبزواری، ۱۳۸۳: ۲۱۴، طباطبای، ۱۳۸۵: ۴/۱۱۸۶).

در تبیین اندیشه حکمت متعالیه، باید به نکته‌ای دقت کرد: اصل و فرع در مخاطب تکوینی الهی. مخاطب در خطاب‌های اعتباری، اصل و خطاب، فرع است؛ یعنی نخست باید مخاطب باشد تا خطاب تحقق پیدا کند؛ ولی در خطاب تکوینی، مخاطب فرع خطاب است و خطاب اصل است. این تقدم، تقدم ذاتی است. در آیه شریف «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس/۸۲) هرچند «کن» و «یکون» این‌همانی دارند، کن بر یکون تقدم ذاتی دارد؛ یعنی خداوند فیض اقدسی دارد که با آن جهان را خلق می‌کند. در این فیض اقدس، صورت‌های علمی اشیا قرار دارند و خطاب کن به آن‌هاست که بر اثر این خطاب، این صورت‌های علمی در فیض مقدس وجود عینی پیدا می‌کنند.

در اینجا هدف اصلی، خود خطاب است تا با آن در فیض مقدس وجودهای عینی خلق شوند، پس از آنجا که ممکنات در فیض اقدس وجود علمی دارند، مستمع و مخاطب‌اند. اولین کلامی که به گوش این مستمعان می‌رسد، کلمه کن است. با این خطاب، از فیض اقدس به فیض مقدس و وجود عینی راه می‌یابند؛ به همین نحو، کلمات دیگر در جهان مرحله‌به‌مرحله ایجاد می‌شود تا می‌رسد به جهان طبیعت که آخرین کلمه از کلمات حق است (ملاصدرا، بی تا: ۷/۷؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۸؛ همو، ۱۳۶۰: ۵۴، سبزواری، ۱۳۷۹: ۳/۶۳۵).

از بخش‌های مختلف تفسیر شریف‌المیزان می‌فهمیم که کلام خداوند با ایجاد

موجودات محقق می‌شود؛ در واقع، قول خداوند در امور تکوینی همان شیئی است که خداوند آن را خلق و ایجاد کرده است؛ یعنی مخلوق خداوند به‌عینه قول اوست (علامه طباطبای، ۱۳۷۲: ج ۲۴۹/۱۲، همو: ۴۰۴/۱۳). سیدمرتضی از متکلمان امامیه نیز کلام خداوند را افعالی الهی می‌داند (سید مرتضی، ۱۳۸۷: ۳۲).

اغراض و مراتب سه‌گانه کلام

حکمت متعالیه معتقد به وجود اغراض و مراتبی برای کلام است. صدرالمتألهین به سه مرتبه اشاره می‌کند. حکیم سبزواری نیز از او تبعیت کرده است (سبزواری، ۱۳۷۹: ۶۴۲/۳). صدرالمتألهین می‌گوید مقصود اولیه تکلم، اعلان مافی‌الضمیر است. اگر متکلمی نهان خود را با لفظی یا مانند آن بیان کرد، او تکلم کرده است؛ اما امتثال و استماع مخاطب اهدافی است که گاهی بر کلام مترتب است و گاهی مترتب نیست؛ پس کلام یک مقصود اولی دارد که همان اعلان و اظهار باطن است. مقصود ثانوی نیز دارد که همان استماع، امتثال و ترتیب اثر است.^۲ ممکن است بر امتثال هم اغراض دیگری مترتب شود. حال که غرض اول و دوم روشن شد، گاهی غرض دوم عین غرض اول است. گاهی غرض اول غیر از غرض دوم است. در این فرض، گاهی غرض دوم ملازم با غرض اول است و انفکاکشان امکان ندارد. گاهی غرض دوم ملازم با غرض اول نیست و انفکاکشان امکان دارد؛ پس از نظر تقسیم‌بندی کلام با اغراضش، سه دست را می‌توان تصور است کرد: غرض دوم عین غرض اول است؛ غرض دوم غیر غرض اول، اما ملازم غرض اول است؛ غرض دوم غیر غرض اول و غیر ملازم با آن است. به اولی کلام اعلی، به دومی کلام اوسط و به سومی کلام ادنی می‌گویند.

از نظر سیر وجودی و دسته‌بندی جهان، اولی در عالم عقول، دومی در عالم نفوس و سومی در عالم طبیعت قرار دارد.

قسم اول که کلام اعلاست و در آن غرض دوم عین غرض اول است، مقصودی برتر از آن وجود ندارد. تحقق این قسم از کلام، مانند ابداع و ایجاد عالم امر، با کن است که در آن موجودات مجرد تام ایجاد می‌شوند. آن‌ها کلمات الهی‌اند که خداوند آن‌ها را برای

غرض زائد بر ذاتشان ایجاد نمی‌کند، بلکه غایتشان با وجودشان یکی است؛ از این رو صدرالمتألهین می‌گوید این سخن همان است که ارسطو در کتاب/اوثولوجیا^۱ می‌گوید: «برخی از مجردات "ماهو و لم‌هو" آن‌ها یکی است؛ پس غرض و هدف این‌ها عین خلق و ایجادشان است و کلام اعلا همان امر ابداعی خداوند است که عالم قضای الهی نام دارد: "وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاٰحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ"^۲ و "وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ"^۳» (ملاصدرا، بی تا، ج ۸/۷، همو، ۱۳۶۳، ب، ۱۸). در اینجا ملاحادی سبزاوای اولین مرتبه کلام الهی را ذات خداوند متعالی می‌داند که براساس حدیث «یا من دلّ علی ذاته بذاته» ذات الهی دال و مدلول می‌باشد. (سبزواری، ۱۳۸۳: ۲۱۴، همو ۱۳۷۹: ۱۳۷۹/۳: ۶۴۳).

در قسم دوم از کلام که کلام اوسط است، غرض دوم کلام غیر از غرض اول است؛ ولی ملازم با آن است. این نوع کلام مانند نفوس فرشتگان است که مدبرات امرند و برای تدبیر مسائل سمائی و ارضی آفریده شده‌اند؛ ولی هدف آفرینش، که تدبیر است، ملازم با آفرینش آن‌هاست و عالم آن‌ها عالم تخلف و عصیان نیست: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ (تحریم/۶) صدرالمتألهین از تعبیر «يفعلون ما يؤمرون» استفاده می‌کند که امر خداوند ملازم با اطاعت آن‌هاست و از یکدیگر جدا نمی‌شوند؛ زیرا نفرمود «يفعلون بما يؤمرون»، بلکه فرمود «يفعلون ما يؤمرون». به دنبال امر، بلافاصله اطاعت تحقق پیدا می‌کند (ملاصدرا، بی تا: ۸/۷، همو، ۱۳۶۳: ب، ۱۸).

صدرالمتألهین کلام اوسط را تکوینی می‌داند که در عالم قدر است و آیه شریف ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ (قمر/۴۹) را اشاره به آن می‌داند. قسم ثالث از اقسام کلام که ادنی و انزل است، کلام تشریعی است و برای تربیت انسان‌ها آمده. «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا» (شوری/۱۳) در این قسم، غرض دوم



۱. در گذشته کتاب اوثولوجیا فلوطین به ارسطو نسبت داده می‌شد.

۲. قمر، ۵۰.

۳. اسراء، ۲۳.

ملازم غرض اول نیست. غرض اول اعلان و غرض دوم وصول انسان‌ها به کمال لایق است؛ اما غرض ثانی که تربیت و کمال انسان است، گاهی همراه و مترتب بر غرض اول نیست؛ زیرا انسان موجودی مختار و متفکر است و در عالمی زندگی می‌کند که عصیان و تخلف در آن راه دارد؛ از این رو گاهی انسان عصیان می‌کند و در نتیجه، غرض آفرینش او حاصل نمی‌شود؛ بنابراین، کلام آدنی همان کلام تشریحی است که به صورت امر و نهی تجلی می‌کند و می‌توان از آن اطاعت یا سرپیچی کرد. به آن امر تشریحی نیز می‌گویند که همان کلام لفظی است که معتزله معتقدند پایین‌ترین مرتبه کلام الهی است. (ملاصدرا، بی تا: ۷، ص ۹؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۹)

صدر المتألهین در کتاب‌های *اسفار و مفاتیح‌الغیب* چیزی درباره صفت ذات یا فعل بودن تکلم نمی‌گوید؛ ولی در کتاب *المبدأ و المعاد* تصریح می‌کند که تکلم عین ذات است؛ پس ایشان تکلم را صفت ذات می‌دانند (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۴۷)؛ اما موضع ایشان در شرح اصول کافی متفاوت است. در باب ۱۸۷ (باب صفات ذات) حدیث اول: علی بن ابراهیم، از محمد بن خالد طیالسی، از صفوان بن یحیی، از ابن مسکان، از ابو بصیر روایت کرده است که گفت: شنیدم از امام جعفر صادق علیه السلام که می‌فرمود: «خدای عزوجل همیشه پروردگار ما بود و علم عین ذاتش بوده آنگاه که معلومی وجود نداشت و شنیدن عین ذاتش بود زمانی که شنیده شده‌ئی وجود نداشت و بینائی عین ذاتش بوده آنگاه که دیده شده‌ئی وجود نداشت و قدرت عین ذاتش بوده زمانی که مقدوری نبود، پس چون اشیاء را پدید آورد و معلوم موجود شد علمش بر معلوم منطبق گشت و شنیدنش بر شنیده شده و بینائیش بر دیده شده و قدرتش بر مقدر ابو بصیر گوید: عرض کردم: پس خدا همیشه متحرك است؟ فرمود: خدا برتر از آنست، حرکت صفتی است که با فعل بوجود آید، عرض کردم: پس خدا همیشه متکلم است؟ فرمود: کلام صفتی است

پدیدشونده ازلی و قدیم نیست، خدای بود و متکلم نبود.^۱ (کلینی، ۱۳۶۹: ۱۴۳/۱)

صدرالمتألهین می‌فرماید این که تکلم چه صفتی است، بستگی دارد که تکلم را چگونه معنا کنیم؛ اگر از کلام اراده معنای مصدری (متکلمیت) شود در این صورت از باب اضافه خواهد بود و از صفات فعلی اضافی است، و اگر مراد از کلام این باشد که ذات بگونه ای است که ایجاد می‌کند چیزی را که دلالت بر معانی کند، در این صورت کلام از صفات ذاتی است، ملاصدرا از این حدیث برداشت می‌کنند که تکلم صفت اضافی است؛ و می‌فرماید: از این که در حدیث، امام علیه السلام تکلم را حادث دانسته معلوم می‌شود که تکلم صفت ذاتی نیست؛ زیرا صفات ذات، عین ذات هستند پس نمی‌تواند حادث باشد. (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۲۰۸/۳)

ملاصدرا دو دیدگاه دربارهٔ صفت کلام دارد. در کتاب *مبدأ و المعاد* کلام را عین ذات و در شرح حدیث اصول کافی آن را از اوصاف فعلی می‌داند. وجه این دو جهت‌گیری چیست؟ از این دو دیدگاه ملاصدرا می‌توان دو وجه بیان کرد: ۱) بنابر تبیین ملاصدرا، کلام کشف مافی الضمیر است. کلام دال و متکلم مدلول. کلام مراتبی دارد. ملاصدرا در شرح اصول کافی می‌گوید واجب‌الوجود بذات بر ذاتش دلالت می‌کند.^۲ (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۴۲/۱) در این مرتبه کلام و متکلم ذات خداوند است. ملاهادی سبزواری شارح ملاصدرا نیز اولین مرتبه از مراتب کلام را ذات خداوند می‌داند که دال ذات اوست و مدلول نیز ذات است. خداوند به این اعتبار متکلم است که ذات کلام و هم متکلم است. (سبزواری، ۱۳۸۳: ۲۱۴، همو ۱۳۷۹: ۶۴۳/۳) امیرالمؤمنین می‌فرماید: «یا من دلّ علی ذاته بذاته» (مجلسی ۱۴۰۳: ۸۴/۱)

۱. «عن صفوان بن یحیی عن ابن مسکان عن ابی بصیر قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لم يزل الله عز و جل ربنا و العلم ذاته و لا معلوم، و السمع ذاته و لا مسموع، و البصر ذاته و لا مبصر، و القدرة ذاته و لا مقدور، فلمّا احدث الأشياء و كان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم و السمع على المسموع و البصر على المبصر و القدرة على المقدور، قال قلت: فلم يزل الله متحركاً؟ قال: فقال تعالى الله عن ذلك، ان الحركة صفة محدثة بالفعل، قال قلت: فلم يزل الله متكلماً؟ قال: فقال: إنّ الكلام صفة محدثة ليست بأزلیة، كان الله عز و جل و لا متكلم»
۲. «فواجب الوجود بالذات يدل بذاته علی ذاته»

در این مرتبه کلام از صفت ذات خواهد بود؛ زیرا چیزی به جزء ذات دخالتی نمی‌کند. ملاصدرا با توجه به این مرتبه، کلام را از اوصاف ذاتی می‌داند؛ اما در مراتب بعدی که کلام مخلوقات خداوند است و خداوند متکلم است، کلام از اوصاف فعلی است؛ پس می‌توان گفت در اولین مرتبه از مراتب تکلم، کلام و متکلم ذات خداوند و کلام از اوصاف ذاتی است؛ اما در مراتب بعدی که خداوند متکلم و مخلوقات و ماسوی الله کلام الهی اند، کلام از اوصاف فعلی است؛ براین اساس، او در شرح اصول کافی، کلام را صفات فعلی می‌داند. او در این مراتب، تحلیل کلام را به صفت ذاتی نمی‌پذیرد؛ چنان‌که در شرح اصول کافی گفت.

(۲) با دقت به این نکته شاید بتوان دلیل آن را این گونه یافت که گرچه در روایات کلام به عنوان صفت ذاتی مطرح نشده است، اما در کنار دو صفت دیگر یعنی سمع و بصر قرار گرفته که از اوصاف ذاتی است. ملاصدرا درباره صفت سمع و بصر نیز به تحلیل و توسعه معانی این صفت پرداخته، جهات مادی را از آن تنزیه کرده و به خداوند نسبت داده است (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۴۴). گرچه به نظر می‌رسد این دو صفت از اوصاف فعلی اند و با تکلم تفاوتی ندارند، در روایات، صفت ذاتی اند. ملاصدرا در کتاب مبدء و المعاد در صدد است کلام را نیز به صفت ذاتی برگرداند؛ در عین حال، براساس حدیث اصول کافی، به فعلی بودن کلام معتقد است. این تحلیل درباره ذاتی و فعلی گرفتن، براساس مراتب کلام الهی است.

علامه طباطبایی کلام را به همان معنایی می‌پذیرد که ملاصدرا تبیین کرد: «کلام دال و متکلم مدلول است و خداوند از آنجاکه با ذاتش بر ذاتش دلالت می‌کند، ذات خداوند کلام و متکلم است،^۱ (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۱۱۸۶/۴). پس کلام از اوصاف ذاتی است؛ اما در ادامه می‌گوید تکلم صفت فعل و متأخر از ذات است:

۱. «الواجب تعالی، فهو کلامٌ يدلُّ بذاته علی ذاته»

«اگر ما ریشه یابی کردیم و ریشه این صفت در ذات بود، دیگر اختصاصی به تکلم ندارد، همه اوصاف فعلی را می توان ریشه یابی کرد و گفت مبدا و ریشه این اوصاف در ذات است، پس همه این اوصاف صفت ذاتی هستند، مانند خالقیت و رازقیت، همه در ذات است [به این معنا که ذات قدرت بر خلق و رزق دارد] حال اگر گفتیم خالق، یعنی کون ذات بحیث یَخْلُق، این صفت ذات می شود و تکلم هم در صورتی که معنی شود به کون ذات بحیث یتکلم، صفت ذات می شود، ولی اگر گفتیم خالق یعنی آفریننده و از مقام فعل این صفت را انتزاع کردیم در این صورت خالق صفت فعل می شود و تکلم هم به این معنی از اوصاف فعلی خواهد بود.»
(طباطبائی، ۱۳۸۵: ۴/۱۱۸۷)

بر این اساس علامه کلام را صفت ذاتی نمی داند و معتقد است اگر بنا باشد این تحلیل پذیرفته شود باید در تمام اوصاف الهی چنین باشد؛ ایشان در ادامه می گوید اگر کسی اشکال کند که کلام چه تفاوتی با سمع و بصر دارد در حالی که این دو صفت از اوصاف ذاتی اند، پاسخ می دهیم که این دو صفت در روایات از اوصاف ذاتی تلقی شده اند، اما کلام از اوصاف فعلی است و به عنوان صفت ذاتی نیامده است. (طباطبائی، ۱۳۸۵: ۴/۱۱۸۷) نتیجه این که علامه کلام را از اوصاف فعلی می داند.

با این بیان علامه کلام در مراتب غیر از ذات که ما سوای الهی است از اوصاف فعلی است، علامه در صدد است که کلام را در این مراتب نیز به صفت ذاتی تاویل ببرد، در حالی که نیاز به این تکلف نیست، بلکه کلام در این مرتبه از اوصاف فعلی است، و ملاصدرا نیز کلام را در این مرتبه از اوصاف فعلی می داند، و در صدد نیست که کلام را در این مرتبه به اوصاف ذاتی برگرداند، بلکه در مرتبه اول کلام از اوصاف ذاتی است. اما آنچه می توان در پاسخ علامه گفت: با توجه به تحلیل ملاصدرا از کلام و مراتب کلام الهی به ناچار باید کلام را در مرتبه ذات از اوصاف ذاتی دانست، یعنی اگر کسی تبیین ملاصدرا را پذیرفت و معتقد به مراتب کلام الهی شد، در مرتبه ذات کلام از اوصاف ذاتی خواهد بود. مگر این که تبیین ملاصدرا را در مورد کلام نپذیرد، که در این صورت به اشکال دیگر مواجه می شود که تبیین و حمل افعال و موجودات بر کلام خداوند بر چه اساسی است!

به بیان دیگر علامه یا تحلیل ملاصدرا را از کلام الهی می پذیرد که در این صورت باید کلام را در مرتبه اول از اوصاف ذات بداند و یا تحلیل را نمی پذیرد که در این صورت باید حمل کلام الهی را در آیات و روایات بیان کند و این در حالی است که تحلیل جدیدی نمی کند؛ لذا به نظر می رسد تبیین ملاصدرا اشکالی نداشته باشد گرچه کلام علامه از این جهت که کلام در آیات و روایات از اوصاف فعلی است، درست است. اما این اشکالی به تحلیل ملاصدرا وارد نمی کند، و حتی ملاصدرا نیز نگفته است که این آیات دال بر صفت ذاتی است.

با تبیین فوق تنافی در دیدگاه ملاصدرا وجود نخواهد داشت؛ زیرا کلام در مرتبه ذات، که کلام و متکلم ذات خداوند است، از اوصاف ذاتی است. ، چنانکه ملاحادی و علامه در تحلیل کلام ملاصدرا، در مرحله ذات، کلام را از اوصاف ذاتی دانستند، اما کلام در مراتب بعدی بنا بر تبیین ملاصدرا از صفات فعلی دانسته شده چنانکه علامه نیز معتقد است که در آیات و روایات کلام به عنوان صفت فعل آمده است؛ لذا دیگر نیازی نیست که با دیدگاه علامه کلام به صفت ذاتی بازگشت کند تا اشکال کنند که این تحلیل در اوصاف فعلی دیگر نیز جاری است، بلکه در همان مرتبه اول از کلام الهی، کلام از اوصاف ذاتی است؛ اما اینکه کلام از اوصاف فعلی است، با توجه به مراتب دیگر کلام است که در آن مراتب، متکلم خداوند است و کلام ماسوای الله است.

ارزیابی

اگر کلام خداوند همان کلام لفظی باشد که با خلق اصوات و حروف ایجاد می شود، اشکال اساسی معتزله، انحصار کلام خداوند در کلام لفظی است؛ درحالی که کلام مراتب دیگری غیر از کلامی لفظی می تواند داشته باشد. اشکال دوم از ملاصدراست. بر مبنای معتزله باید تمام کلام های انسان کلام خداوند باشد^۱ (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۵۲) و خداوند به این

۱. «لا كما ذهب إليه المعتزلة من أنه خلق أصوات و حروف دالة على المعاني في جسم من الأجسام، و إلا لكان كل كلام كلام الله و هو باطل»

اعتبار متصف به تکلم شود؛ زیرا تمامی کلام‌هایی که در عالم اتفاق می‌افتد، با اراده‌ی خداوند است؛ اما معتزله به آن معتقد نیستند؛ زیرا مستلزم تالی فاسدهای فراوان است؛ مانند کلام‌های قبیح انسان که خداوند منزّه از کار قبیح است. البته ممکن است معتزله بگویند که ما به تفویض معتقدیم و می‌گوییم انسان در افعالش مختار است. براساس نظر معتزله، افعال انسان به خداوند منتسب نمی‌شود؛ پس کلام انسان، کلام خداوند نیست؛ در نتیجه ملاکشان صحیح است و اشکال بالا بر آن‌ها وارد نیست؛ از سوی دیگر تمام کلام‌ها و رخدادهای عالم با اراده‌ی خداوند و در طول اراده‌ی وی است؛ براین اساس به نظر می‌رسد ایراد ملاصدرا وارد نباشد؛ به‌ویژه که مرتبه‌ی سوم در مراتب کلام الهی، همان کلام لفظی است که ایشان می‌پذیرند.

۱. به نظر می‌رسد دیدگاه اشاعره درباره‌ی حقیقت کلام خداوند، مناقشه‌برانگیز باشد. صدرالمتهلین می‌گوید اگر مطابق نظر فخررازی، کلام نفسی را معانی قائم‌به‌ذات و قدیم فرض کنیم، چون این معانی غیر از ذات‌اند، باید ذات محل این معانی باشد؛ اما محال است ذات محل غیر باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۳ الف: ۵۶)؛ افزون‌براین، لازم می‌آید که ذات خداوند محل حوادث و تغییر باشد؛ زیرا معانی متغیرند؛ درحالی‌که محال است ذات خداوند محل حوادث و دگرگونی باشد. خود فخررازی در کتاب *اربعین* در مسئله‌ی دهم می‌گوید محال است ذات خداوند محل حوادث باشد (فخررازی، ۲۰۰۹: ۱۱۹)؛ پس خداوند را نمی‌توان به کلام نفسی متصف کرد. اگر بگوییم کلام نفسی نه عین ذات، بلکه مستقل از ذات است، باز هم محال است؛ زیرا مستلزم تعدد قدیم بالذات، تعدد واجب الوجود، خلوق ذات از صفات کمالیه، ترکیب و نفی بساطت ذات واجب است که با وحدت و وجوب وجود و بساطت ذات واجب تعالی منافات دارد.

۲. مناقشه‌ی دیگر این است که در آیات قرآن، کلام و کلمات خداوند به چیزهایی غیر از کلام لفظی و نفسی اطلاق شده است: «إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَ كَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ» (نساء / ۱۷۱)؛ «قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَ لَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً» (کهف / ۱۰۹) و «وَلَوْ أَنَّ مَا فِي

الأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَ الْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفَدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (لقمان/ ۲۹) چگونه می‌توان براساس مشی معتزله و اشاعره، این آیات را به روشنی توجیه و تبیین کرد؟ براساس نظریه ایشان، کلام حقیقی همان کلام لفظی یا معانی در نفس است؛ اما آیا می‌توان برای مثال کلمه خداوند، یعنی عیسی علیه السلام و کلمات خداوند را در دو آیه دیگر که تمام موجودات هستی است، با کلام لفظی یا معانی در ذات احدیت تفسیر کرد؟

۳. حکما و در صدر آنان ملاصدرا معتقدند چون کلام غیب را آشکار می‌کند، موجودات خارجی کلام خداوندند؛ اما باید توجه کرد که اگر الفاظ برای حقیقت و مابه‌ازای عینی معانی وضع شده باشند، بدون اینکه خصوصیات و تشخصات مصادیق دخالتی داشته باشد، در تکلم نیز اطلاق کلام بر موجودات خارجی و عالم تکوین مجازی نیست؛^۱ زیرا الفاظ برای حقیقت معانی وضع شده‌اند. کلام را هم می‌گویند؛ چون نهان را آشکار می‌کند؛ پس سراسر جهان می‌تواند کلمات خداوند باشد و اطلاق کلمه و کلام بر موجودات خارجی مجاز نخواهد بود. اما اگر الفاظ برای خود معانی به‌همراه خصوصیات و تشخصات وضع شده است، اطلاق الفاظ بر حقیقت و مابه‌ازای معانی با توسعه و عنایت و مجازی است و اطلاق کلام بر جهان خارج، مجازی و با توسعه و عنایت همراه خواهد شد.

به نظر می‌رسد تبیین حکمت متعالیه بسیار کارساز است و می‌توان معنی کلمه و کلام را در همه آیات یکسان دانست. علامه طباطبایی در تفسیر آیه شریف «قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَ لَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً»

۱. هم چنان که آخوند خراسانی قائل به همین مناسبت مانند این که میزان و ترازو برای چیزی که وسیله ای برای سنجش است وضع شده است، و به هر چیزی که وسیله سنجش باشد میزان و ترازو گفته می‌شود، خواه دارای دو کفه باشد یا نه، از فلز باشد یا نه، پس منطق، می‌تواند میزان باشد و اطلاق میزان بر منطق مجازی نیست، زیرا تفاوت در مصداق است نه در مفهوم. (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۹-۱۸).

(کهف/ ۱۰۹) می گوید:

«کلام خداوند به زبان دهان نیست، بلکه تکلم او همان فعل او است و افاضه وجودی است که می کند؛ همچنان که فرمود: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (نحل/ ۴۰) از همین جا است که مسیح، کلمه خدا نامیده می شود و قرآن کریم می فرماید: «إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَ كَلِمَتُهُ» (نساء/ ۱۷۱) و نیز از اینجا روشن می شود که هیچ عینی از اعیان خارجی و هیچ واقعه‌ای از وقایع به وجود نمی آید؛ مگر آنکه از این جهت که بر ذات خدای تعالی دلالت دارد، کلمه او است. چیزی که هست در عرف و اصطلاح قرآن کریم مخصوص اموری شده که دلالتش بر ذات باری عز اسمه ظاهر باشد، و در دلالتش خفا و بطلان و تغییری نباشد؛ همچنان که فرموده «وَ الْحَقُّ أَقْوَلُ» و (ص/ ۸۴) و نیز فرموده: «مَا يَبْدُلُ الْقَوْلُ لَدَى» (ق/ ۲۹) و چنین موجودی مثال روشنش عیسی بن مریم علیه السلام و موارد قضای حتمی خدا است. و نیز از همین جا روشن می شود اینکه مفسرین (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶/ ۷۷۰) "کلمات" در آیه را حمل بر معلومات و یا مقدمات و یا میعادهایی که به اهل ثواب و اهل عقاب داده شده نموده‌اند، صحیح نیست». (علامه طباطبای، ۱۳۷۲، ج ۱۳، ص ۴۰۴)

از سوی دیگر، امیر مؤمنان علی علیه السلام در نهج البلاغه می فرمایند: «يَقُولُ لِمَا أَرَادَ كَوْنَهُ كُنْ فَيَكُونُ لَا بِصَوْتٍ يَفْرَعُ وَلَا بِنِدَاءٍ يَسْمَعُ وَ إِنَّمَا كَلَامُهُ سُبْحَانَهُ فِعْلٌ مِنْهُ أَنْشَاءً» (نهج البلاغه، خ ۱۸۶: ۲۱-۲۲) حضرت می فرماید کلام خداوند از جنس صوت و لفظ نیست، بلکه کلام خداوند فعل اوست. این سخن نظر ملاصدرا را تأیید می کند. براساس نظریه مختار، به همه افعال و مخلوقات خداوند کلام می گوئیم.

نتیجه گیری

مراد از تکلم براساس نظریه عدلیه، کلام لفظی است. در مقام ثبوت، عمومیت قدرت خداوند را بر هر ممکنی، دلیل بر قدرت خداوند بر تکلم می دانند. در مقام اثبات، آیات قرآن را بهترین اماره بر وقوع تکلم خداوند می دانند؛ اما نظریه ایشان را از دو منظر می توان بررسی کرد: (۱) کلام را به کلام لفظی منحصر کرده‌اند؛ (۲) آیاتی را که در آنها کلام به غیر این الفاظ اطلاق شده است، نمی توانند تبیین و ابهامشان را رفع کنند.

اشاعره می گویند کلام منحصر به این الفاظ نیست و در پس این الفاظ معانی وجود

دارد. این معانی کلام حقیقی‌اند که با الفاظ و عبارات آشکار می‌شوند. آن‌ها معتقدند بهترین دلیل بر اثبات کلام خداوند، آیات قرآن و تواتر از انبیاست. اشکال این است که اتصاف خداوند به این معنی از تکلم، موجب می‌شود ذات خداوند محل غیر و تغیر شود؛ از سوی دیگر آیاتی را که در آن‌ها کلام به غیر این الفاظ اطلاق شده است، نمی‌توانند تبیین و ابهامشان را رفع کنند. حکمت متعالیه فقط بر روی کلام لفظی متوقف نشده، بلکه بر اساس مفهوم اصلی کلام (کشف و اظهار نهان) معتقد است هر آنچه ایجاد شود تا نهان و را آشکار کند، کلام بر آن صدق می‌کند؛ از این رو تمام جهان کلام خداوند است. وقتی به آیات و روایات دقت می‌کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که اگر کلام بر غیر از این الفاظ و عبارات اطلاق شده است، به دلیل همین ملاک است؛ پس با این نظریه آیات و روایات مربوط روشن می‌شود و نیازی به توجیه و تأویل نیست.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

١. قرآن كريم.
٢. ابن منظور، محمد بن مكرم، (١٤١٤)، لسان العرب، ج ١٢، دار الفكر، بيروت، چاپ سوم.
٣. ابو الحسين، احمد بن فارس بن زكريا (١٤٠٩)، معجم مقائيس اللغة، ج ٥، دفتر تبليغات اسلامي حوزة علميه، قم، چاپ اول.
٤. ايجي، مير سيد شريف (١٣٢٥)، شرح المواقف، ناشر الشريف الرضي، افسست قم.
٥. بدوي، عبدالرحمان، (١٩٩٧)، مذاهب الاسلاميين، ج ١، دارالعلم، بيروت.
٦. پترسون، مايكل؛ هاسگر، ويليام؛ رايشنباخ، بروس؛ ازينجر، ديويد (١٣٨٩) عقل واعتقاد ديني مترجم، نراقي، احمد، سلطاني، ابراهيم، انتشارات طرح نو، تهران، چاپ هشتم.
٧. تفتازاني، سعدالدين بن عمر، (١٤٠٩)، شرح مقاصد، ناشر الشريف الرضي، افسست قم. چاپ اول.
٨. تفتازاني، سعدالدين بن عمر (١٣٩١) المطول في شرح تلخيص المفتاح، تحقيق سعيد عرفانيان، انتشارات هجرت، قم، چاپ اول.
٩. جوهرى، اسماعيل بن حماد (١٤١٠) الصحاح، دار العلم للملايين، بيروت چاپ اول.
١٠. جويني، عبد الملك (١٤١٦) الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أول الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت چاپ اول.
١١. حسين بن محمد بن راغب (١٤١٢) مفردات الفاظ القرآن، دارالعلم، لبنان، چاپ اول.
١٢. خراساني، محمد كاظم (١٤٠٩) كفايه الأصول، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم.
١٣. خواجه نصير طوسي (١٤٠٧) تحرير الاعتقاد، دفتر تبليغات اسلامي، قم، چاپ اول.
١٤. سبحاني، جعفر (١٣٨٣) مدخل مسائل جديد در علم كلام، ج ٢، مؤسسه امام صادق عليه السلام، قم، چاپ دوم.
١٥. محقق سبزواري (١٣٨٣) اسرار الحكم، مطبوعات ديني، قم، چاپ اول.
١٦. ----- (١٣٦٩) شرح المنظومه، نشر ناب، تهران، چاپ اول.
١٧. سيد رضى، محمد بن حسين (١٤١٤) نهج البلاغه، هجرت، قم، چاپ اول.
١٨. سيد مرتضى (١٣٨٧) جمل العلم و العمل، مطبعة الآداب، نجف، چاپ اول.
١٩. شيخ مفيد، محمد بن نعمان (١٤١٣) النكت الاعتقادية، المؤتمر العالمى للشيخ المفيد، قم، چاپ اول.
٢٠. طباطبائي، محمد حسين (١٤١٧) الميزان فى تفسير القرآن، ج ١٣، انتشارات جامعه مدرسين، قم، چاپ اول.

- چاپ پنجم.
۲۱. ---- (۱۳۸۵) **نهايه الحكمة**، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته، قم.
۲۲. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲) **مجمع البيان في تفسير القرآن**، ج ۶، انتشارات ناصر خسرو، تهران، چاپ سوم.
۲۳. شیخ طوسی، محمد حسین (۱۴۰۶) **الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد**، دار الاضواء، بیروت، چاپ دوم.
۲۴. علامه حلی (۱۴۱۳) **كشف المراد**، كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، مؤسسة النشر الإسلامی، قم، چاپ چهارم.
۲۵. علامه حلی، فاضل مقداد، ابو الفتح بن مخدوم حسینی (۱۳۶۵) **الباب الحادی عشر مع شرحه النافع يوم الحشر و مفتاح الباب**، مؤسسه مطالعات اسلامی، تهران چاپ اول.
۲۶. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۳) **خلق القرآن بين المعتزله و اهل السنه**، دار الجبل، بیروت، چاپ اول.
۲۷. _____ (۱۴۱۱ الف) **كتاب المحصل**، دار الرازی، عمان، چاپ اول.
۲۸. _____ (۱۴۱۱ ب) **مباحث المشرقین**، ج ۱، انتشارات بیدار، قم، بیدار.
۲۹. _____ (۱۴۰۷) **مطالب العالیه من العلم اللہی**، ج ۳، دار الكتاب العربی، بیروت، چاپ سوم.
۳۰. _____ (۲۰۰۴) **معالم اصول الدین**، مکتبه الازهریه للتراث، قاهره.
۳۱. _____ (۱۴۲۰) **مفاتیح الغیب (تفسیر کبیر)** ج ۲۵، ۲۱، ۱۱، دار الحیاء التراث العربی، بیروت، چاپ سوم.
۳۲. _____ (۲۰۰۹) **الاربعین فی الاصول الدین**، دار الكتاب العلمیه، بیروت، چاپ اول.
۳۳. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰) **كتاب العین**، ج ۵، نشر هجرت، قم، چاپ دوم.
۳۴. قاضی عبدالجبار، ابوالحسن (۱۹۶۲) **المغنی فی ابواب التوحید والعدل**، ج ۷، الدار المصریة، قاهره.
۳۵. _____ (۱۴۲۵) **شرح الاصول الخمسه**، مکتبه وهبه، قاهره، چاپ چهارم.
۳۶. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۹) **أصول الكافی**، ترجمه مصطفوی، کتاب فروشی اسلامیة، تهران، چاپ اول.
۳۷. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳) **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**، چاپدار احیاء التراث العربی، بیروت چاپ دوم.
۳۸. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۰) **اسرار الایات**، انجمن حکمت و فلسفه، تهران چاپ اول.

۳۹. — (۱۳۶۳ الف) المشاعر، کتابخانه طهوری، تهران، چاپ دوم.
۴۰. — (بی تا) اسفار، ج ۷، دارالاحیاء التراث، بیروت، چاپ اول.
۴۱. — (۱۳۶۳ ب) مفاتیح الغیب، موسسه مطالعاتی و تحقیقاتی فرهنگی حکمت و فلسفه ایران، تهران، چاپ اول.
۴۲. — (۱۳۵۴) المبدأ والمعاد، انجمن حکمت و فلسفه، تهران، چاپ اول.
۴۳. هیک، جان، (۱۳۸۱) فلسفه دین، چاپ سوم، مترجم، سالکی، بهزاد، انتشارات بین المللی الهدی، تهران.
۴۴. همتائی، حسن و احمدی افرمجانی، علی اکبر (۱۳۹۳) «ملاصدرا و معناشناسی»، حکمت اسرا، سال ششم، شماره دوم، پیاپی ۲۰، ۱۱۹-۱۴۲.

