

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، پاییز ۹۶

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University
کد مقاله: ۱۶۸۹۶

بررسی دیدگاه اشاعره پیرامون کلام الهی

نعمت الله قربانی پطروودی*
علی علم الهدی**
محمد رضا ضمیری***

چکیده

بحث و گفتگو پیرامون کلام الهی از جنبه انتساب به خداوند متعال و تأثیر گسترده و عمیق آن در زندگی فردی و اجتماعی متدینان اهمیت فوق العاده‌ای دارد. در این مقاله، ویژگی‌های کلام الهی از نظر اشاعره بررسی شده است. در این نوشتار پس از ذکر مقدمات، دیدگاه اشاعره در خصوص کلام الهی، قائم به ذات، ازلی و قدیم، نفسی و غیر لفظی، واحد و متمایز از علم و اراده و ادله هر یک تبیین شده است. آنها در ادله نقلی با استناد به ظاهر آیات و روایات و در استدلال عقلی غالباً با دو روش سیر و تقسیم و تمثیل به اثبات ادعای خود پرداختند و در بخش نقد نظریه، مبانی و همچنین مورد به مورد ادله آنها مورد تحلیل و بررسی شده و اشکالات این نظریه ذکر شده است و به این جمع‌بندی رسید که نظریه اشاعره در مورد کلام الهی پیوسته وابسته و مترتب بر هم است. یعنی باصفت ذات پنداشتن کلام الهی به کلام قدیم و از آن به کلام نفسی و در نهایت به سایر ویژگی‌ها رسیدند. در نتیجه با ابطال نخستین مبنا سایر فروعات پیاپی باطل می‌شوند. علاوه بر این ادله عقلی و نقلی آنها بسیار ضعیف و اثبات کننده ادعای آنها نیست. از همه مهم‌تر اینکه نظریه کلام نفسی، پیامدها و لوازم کلامی مخالف با اصول پذیرفته شده مسلمانان همانند نفی و حیانی بودن کلام الهی دارد و موجب تنزل آن تا سرحد کلام بشری می‌شود.

کلیدواژه‌ها: اشاعره، کلام الهی، کلام قدیم، کلام نفسی، واحد.

namat.ghorbani@chmail.ir
alamolhoda53@gmail.com
zamiri.mr@gmail.com

* دانشجوی دکتری رشته مدرسی معارف دانشگاه پیام نور
** عضو هیئت علمی گروه فلسفه اسلامی، دانشگاه پیام نور
*** عضو هیئت علمی دانشگاه پیام نور قم

تاریخ دریافت: ۹۶/۲/۱۱ تاریخ پذیرش: ۹۶/۶/۱۶

مقدمه

کلام الهی یکی از موضوع‌های مهم و چالش‌داری است که در مورد آن مباحث دامنه‌داری بین متکلمان اسلامی شکل گرفته است. دانشمندان علم کلام این موضوع را در ضمن مباحث صفات الهی مطرح کرده‌اند و ضمن اتفاق در اتصاف خداوند به این صفت در مورد جزئیات آن اختلاف نظر دارند. به نظر می‌رسد نسبت کلام به ذات الهی، ارتباط آن با مسئله ایمان و کفر، تأیید قرآن (شوری / ۵۱، ۵۲) و اجماع پیامبران بر تکلم خداوند با انسان، تجلی آن در کتب مقدس و سبقت طرح این موضوع بین پیروان ادیان توحیدی پیشین عوامل اساسی برای اهمیت و انگیزه طرح بحث آن بین دانشمندان اسلامی باشد و از جهتی دیگر تعلق این موضوع به عالم غیب و اختصاص آن به پیامبران، و اوحادی از افراد، فهم کلام الهی را برای غیر آنها پیچیده و مبهم نموده است. لذا دانشمندان اسلامی در تبیین حقیقت، ویژگی‌های تکلم الهی و نحوه تلقی آن اختلاف نظر دارند. آنها در پاسخ به پرسش‌هایی همانند صفت یا فعل بودن، قدیم یا حادث بودن، لفظی یا نفسی بودن کلام الهی و همچنین نحوه دریافت آن توسط پیامبران و انتقال آن به سایر انسان‌ها نظریه‌های متعدد و متفاوتی را عرضه کرده‌اند. ریشه این نظریه‌های مختلف در تفاوت مبانی و روش‌های علمی و فرقه‌ای دانشمندان اسلامی نهفته است. در بعضی از این نظریه‌ها، پیامدها و لوازم غیر منطقی وجود دارد که با عقل و شرع همخوانی ندارد و چه بسا کلام الهی را تا سرحد کلام بشری تنزل می‌دهند. در این تحقیق تلاش می‌شود تا دیدگاه اشاعره پیرامون کلام الهی تبیین و نقد و بررسی شود.

۱. واژه‌شناسی کلام

ریشه لغوی «کلام» مطابق کتاب مفردات از «کلم» به معنی اثری است که با یکی از دو حس (شنوایی و بینایی) درک می‌شود و کلام با حس شنوایی درک می‌شود (راغب، ص ۷۲۳).
 به لحاظ لغوی «کلام» درسه معنی کاربرد دارد «قول» یعنی الفاظی که با زبان بیان می‌شوند و تقریباً تمام کتب مهم لغت آن را ذکر کرده‌اند چنانچه در تاج العروس آمده است «الکلام: القول، معروف» (زبیدی، ص ۶۲۴) و دیگری «مجموع الفاظ و معانی» «فَأَلْكَامٌ يُقَعُ عَلَى الْأَلْفَاظِ الْمَنْظُومَةِ، وَعَلَى الْمَعَانِي الَّتِي تَحْتَهَا مَجْمُوعَةٌ» (راغب، ص ۷۲۲). سومین کاربرد کلام در «اصوات مفهوم معنی» است (فیومی، ج ۲، ص ۵۴۰). گرچه کلام از لحاظ لغت در سه معنی متفاوت کاربرد دارد اما در هر سه صورت یک اصطلاح اعتباری و قراردادی برای اثری از یک مؤثر است.

۱.۱. کلام در قرآن

لفظ کلام، کلمه و سایر مشتقات آن در قرآن کریم بارها تکرار شده است که معانی متعددی همانند «لفظ و سخن» (توبه / ۷۴) «عیسی (ع)» (نساء / ۱۷۱) «وعدۀ الهی» (یونس / ۱۹) «قدرت و علم الهی» (لقمان / ۲۷) «وحی» (شوری / ۵۱) از آن برداشت می‌شود. از مجموع معانی که در قرآن برای کلام ذکر شده است این نتیجه حاصل می‌شود که در فرهنگ قرآنی، کلام و مشتقات آن به هر اثر بیرونی که تجلی بخش صفات حق تعالی یا تعبیرکننده مکنونات او باشد اطلاق می‌شود خواه این اثر بیرونی، از سنخ الفاظ و اصوات باشد خواه از سنخ موجودات، سنن، قدرت و علم.

۱.۲. کلام در علم کلام اسلامی

به کارگیری اصطلاحات و واژه‌ها ممکن است در یک علم با تغییرات معنایی متناسب با اصول و مبانی آن علم همراه باشد. «کلام» یکی از این واژه‌هاست که در علم کلام معنی متفاوت و ویژه‌ای برای آن بیان شده است. متکلمان اسلامی مطابق با مبانی کلامی خود، برای واژه کلام معانی متعددی ذکر کرده‌اند. بیشتر پیروان مکتب اشعری معنی حقیقی کلام را معانی و مفاهیم موجود در نفس می‌دانند که الفاظ، اصوات، رموز یا اشارات دال بر آن هستند. به نظر آنها اگر به الفاظ و امثال آن کلام می‌گویند از باب مجاز و به علاقه نامگذاری دال و مدلول است؛ والا کلام حقیقی همان معنای قائم به نفس است. «کلام حقیقی معنی موجود در نفس است که به واسطه امارات متعددی همانند زبان، خطوط، رموز و اشارات و... قابل تعبیر و تبیین است و این امارات دلیل بر کلام هستند نه کلام حقیقی» (باقلانی، ص ۱۶۲).
برخی از اشاعره کلام را مشترک لفظی بین حروف و اصوات و معانی قائم به نفس می‌دانند به نظر این گروه «عبارات و الفاظ و کلام نفسی هر دو به صورت حقیقی کلام هستند اگر چه گروهی از اشاعره فقط کلام نفسی را حقیقی و کلام لفظی را مجازی می‌دانند» (جوینی، ص ۴۸).

معتزله و بیشتر متکلمان شیعه برخلاف اشاعره، کلام را به معنی لغوی آن یعنی حروف و اصوات می‌دانند البته در جزئیات آن با هم اختلاف نظر دارند. بعضی «کلام را مشکل از دو و بیشتر از دو حرف چه مستعمل و مفید و چه مهمل و غیر مفید و بعضی دیگر مفید معنی می‌دانند» (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق)

برخی از متکلمان شیعه برای کلام سه معنی قدرت بر ایجاد حروف و اصوات و القاء آن‌ها به دیگران، نفس احداث و القاء ما به التکلم یعنی اصوات و حروف ذکر کرده‌اند (نراقی، ۱۴۲۳ق، ص ۴۲۱).

۳.۱. واژه‌های معادل کلام

بعضی از اصطلاحات و کلمات همانند واژه‌های قول، کلمه، لفظ، نطق، ندا و وحی در فرهنگ‌های لغت، کتب مقدس، استعمالات عرفی و کتب علمی معنی معادل یا نزدیک به معنی کلام دارند. کلمه یعنی آحاد الفاظ و اجزای جمله که کلام را تشکیل می‌دهند (ابوهلال عسکری، ص ۲۷) قول یعنی هر لفظی که به زبان گفته شود چه جمله کامل باشد جمله ناقص (فیروزآبادی، ج ۳، ص ۶۰۴) و لفظ یعنی چیزی را از دهان بیرون انداختن (صاحب ابن عباد، ج ۱۰، ص ۲۹) و نُطق یعنی تکلم با صوت و حروفی که معنی دارد (حسین یوسف عبدالفتاح، ص ۲۰۱) و نداء یعنی آشکارا و بلند صدا کردن، یا صدای بدون معنی و مفهوم (راغب، ص ۷۹۶) در نهایت وحی که یکی از معانی آن کلام خفی است.

۳.۲. نظر اشاعره پیرامون کلام الهی

مسلمانان در اتصاف خداوند به صفت کلام اتفاق نظر دارند؛ زیرا به اجماع پیامبران، خداوند با آنها سخن گفته و ادعی آنها با ارائه معجزه ثابت شده است. همچنین «تکلم صفت کمال برای انسان است و به طریق اولی خداوند متصف به این صفت کمال است» (غزالی، ص ۷۴). دانشمندان علم کلام اسلامی در جزئیات کلام الهی اختلاف نظر دارند. بیشتر فرق اسلامی، کلام رافع الهی و از سنخ الفاظ و حروف و گروهی دیگر که اشاعره می‌باشند کلام الهی را نفسی و غیرلفظی و بعضی از همین گروه کلام الهی را هم لفظی و هم نفسی می‌دانند. اکثر به اتفاق اشاعره کلام الهی را صفت ذات، قدیم، نفسی، واحد، متمایز از علم واراده و غیر قابل انتقال می‌دانند که در سطور زیر دیدگاه آنها در خصوص موارد مذکور تبیین می‌شود.

۳.۲.۱. کلام صفت ذات الهی

چنانچه گفته شد، اشاعره کلام را صفت ذات الهی می‌دانند و برای اثبات آن، به قاعده مشهور «امتناع اثبات المشتق للشیء من غیر قیام مأخذ الاشتقاق به» (تفتازانی، ص ۴۰) استناد کرده‌اند. مطابق این قاعده، مبدأ و مصدر مشتق باید قائم و متکی به ذات موصوف باشد تا بتوانیم مشتق را به

ذات نسبت دهیم. لذا کلام که مصدر و ریشه متکلم است باید صفت ذات خدا باشد، تا اطلاق متکلم بر خداوند صادق باشد. شایسته توجه است که منظور اشاعره از صفت ذات، وجود دو موجود متغایر است یکی ذات الهی و دیگری صفتی که آن صفت، غیر از ذات و قائم به آن است نه عین ذات. غزالی برای تبیین غیریت بین صفت و ذات، مثالی ذکر می کند که «وقتی گفته شود فلان انسان منتعل است در اینجا دو وجود است یکی انسانی دارای پا و دیگری کفش که این پا وارد آن کفش می شود بنابراین وقتی گفته می شود خداوند عالم (یا متکلم است) یعنی ذات خدا وجود دارد و علم هم وجود دارد و خداوند به واسطه آن علم عالم است» (غزالی، ص ۸۶).

۲.۲. نقد صفت ذات بودن کلام الهی

صفت ذات پنداشتن کلام الهی مطابق تحلیل عقلی منجر به یکی از سه محال، تعدد واجب، احتیاج واجب به غیر و اعطای کمال توسط فاقد کمال می شود. زیرا مطابق دیدگاه اشاعره، صفات ذات، عین ذات نیستند بلکه وجودی غیر از ذات الهی دارند. در این صورت دو فرض متصور است یا کلام از لحاظ وجود بی نیاز از علت است یا محتاج به علت. اگر بی نیاز از علت باشد، تعدد واجب الوجود است یعنی کلام، واجب الوجودی است در کنار ذات الهی. این فرض محال و باطل است و اشاعره هم نمی توانند آن را بپذیرند. اما اگر وجود کلام نیازمند به علت باشد، در این صورت از دو حال خارج نیست یا علت وجودی آن، واجب الوجودی غیر ذات الهی است یا ذات الهی است. حالت اول، دوامر محال و باطل را در پی دارد یکی تعدد واجب الوجود و دیگری نیاز خداوند به کلام و در صورت دوم محال دیگری رخ می دهد که فاقد کمال، اعطاکننده کمال است. یعنی خداوندی که صفت کلام ندارد آن را به ذاتش اعطا نماید.

ضعف دیگر این دیدگاه آن است، اگر کلام مبدا و ریشه متکلم باشد لازم نیست قیام آن به ذات الهی به صورت قیام اتحادی باشد، بلکه می تواند قیام صدوری باشد همانند ضارب و قاتل که صفت فعل هستند نه صفت ذات. لذا در این صورت معنی بر یکی از دو احتمال و طرد احتمال دیگر نیاز به دلیل اثبات کننده دارد.

۳.۲. غیر مخلوق بودن کلام الهی

موضوع مخلوق یا حادث بودن کلام الهی یکی از مباحث چالشی بین متکلمان اسلامی است. پیشینه این بحث به اواخر حکومت بنی امیه یعنی ابتدای قرن دوم هجری قمری باز می گردد. برای

اولین بار «جعد ابن درهم» ادعای مخلوق بودن قرآن نمود و بعد او «جهم ابن صفوان» و همچنین گروه معتزله این نظریه را پذیرفتند و آن را گسترش داده‌اند. در مقابل آنها، احمد حنبل قرآن را قدیم و غیرمخلوق دانست و همین امر منجر به نزاع‌های بسیار بین آنها و پیروانشان گردید» (احمدی، بن سلمان، ص ۱۹۰). ابوالحسن اشعری که خود را تابع محض احمد حنبل معرفی می‌کند به ترویج تفکرات او پرداخت و کلام خدا را از صفات ذات و غیرمخلوق دانست. او برای اثبات قدیم و غیرمخلوق بودن کلام الهی علاوه بر استدلال نقلی از ادله عقلی هم استفاده می‌کند. به نظمی رسد گرایشات مذهبی و همچنین مبانی و اصول کلامی اشاعره انگیزه اصلی آنها در قدیم و غیرمخلوق دانستن کلام الهی باشد. آنها برای اثبات قدیم بودن کلام الهی به سه روش عقلی، نقلی و اجماع استناد کرده‌اند.

۲.۳.۱. ادله غیرمخلوق بودن کلام الهی

قریب به اتفاق اشاعره در استدلال عقلی بر غیرمخلوق بودن کلام الهی، دودلیل اقامه کرده‌اند. در دلیل اول از برهان خلف استفاده کرده‌اند. اشعری در این خصوص می‌گوید «خداوند از ازل یا متصف به کلام است یا متصف به ضد کلام. اگر خداوند از ازل متکلم نباشد لازمه آن، اتصاف او از ازل به ضد تکلم همانند اخرس است. در حالی که به اجماع مسلمانان خداوند متکلم است پس خداوند از ازل و قدیم متکلم است» (ابوالحسن اشعری، ص ۳۶) و در دلیل دوم همانند دلیل اول می‌گویند کلام خدا یا قدیم است یا حادث اگر حادث باشد سه فرض بیشتر ندارد یا محل حدوث آن خداست یا قائم به نفس است یا در غیر، که هر سه فرض باطل است. «زیرا خداوند محل حوادث واقع نمی‌شود و اما قائم به نفس نیست، زیرا کلام صفت است و صفت نمی‌تواند قائم به نفس باشد. و قائم به غیر نیست زیرا در این صورت آن غیرمتصف به کلام می‌شود نه خداوند مثلاً اگر قائم به درخت باشد در این صورت کلام، صفت آن درخت است» (همان، ص ۴۴).

و در استدلال قرآنی به آیاتی همانند آیه ۴۰ النحل، ۳-۱ الرحمن و ۵۴ الاعراف، استناد کرده‌اند. آنها از آیه ۴۰ سوره نحل که می‌فرماید «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ [النحل/۴۰] استنباط می‌کنند «لازمه مخلوق دانستن کلام و قول الهی ردیف شدن بی نهایت لفظ «کن» است؛ «زیرا مطابق این آیه خلق هر مخلوقی نیاز به فرمان «کن» دارد. در این صورت قرآن که کلام الهی و مخلوق است نیاز به فرمان «کن» دارد و از طرفی لفظ «کن» که خود

کلام الهی و مخلوق است نیاز به یک فرمان دیگر «کن» دارد به همین صورت تایی نهایت» و این تسلسل و باطل است. بنابر این باید کلام الهی قدیم و غیر مخلوق باشد تا منجر به تسلسل نشود (همان، ص ۳۶).

و در «عَلَّمَ الْقُرْآنَ (خَلَقَ الْإِنْسَانَ) (الرحمن / ۳-۱) از تقابل دو کلمه قرآن و انسان و اتصاف هر یک به صفتی متمایز استنباط می‌کنند» قرآن به عنوان کلام الهی، اگر مخلوق بود خداوند می‌فرمود الرحمن خلق القرآن و خلق الانسان ولی این گونه نگفت پس همین نشانه است که قرآن یعنی کلام الهی مخلوق نیست» (شیرازی، ص ۳۸۰).

و در آیه «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» (الأعراف / ۵۴) ابتدا امر را به معنی کلام الهی حمل کرده‌اند و سپس از تقابل امر و خلق استنباط می‌کنند که کلام الهی مخلوق نیست. سیف الله‌امدی در این مورد می‌گوید «این آیه با اثبات خلق و امر برای خداوند آنها را جدا کرد. اگر امر مخلوق باشد تمایز بین آنها صحیح نیست زیرا در این صورت معنی آیه می‌شود «الا له الخلق والخلق» و این ممتنع است» (آمدی، ۱۴۲۳ق، ص ۳۶۹).

آنها همچنین از ظاهر تعدادی روایات، قدیم بودن کلام الهی را استنباط کرده‌اند. در این قسمت، دو حدیث نقل شده از پیامبر (ص)، به سبب استناد بیشتر متکلمان اشاعره به آن ذکر می‌شود. یکی حدیث «فضل کلام الله است که آن حضرت فرمود. «فضل کلام الله علی سائر الکلام کفضل الله علی سائر خلقه». آنها ادعا می‌کنند که در این حدیث پیامبر (ص) برتری کلام خدا بر سایر کلمات را همانند برتری ذات خداوند بر سایر مخلوقات بیان کرد و همان‌گونه که ذات خداوند به جهت قدیم بودن بر مخلوقات برتری دارد کلام او هم از جهت قدیم بودن بر کلام مخلوقات برتری دارد.

و حدیث دوم مربوط به پرسشی است، که ابودرداء یکی از صحابه پیامبر (ص) در مورد قرآن پرسید و آن حضرت فرمود: «کلام الله غیر مخلوق» یعنی قرآن قدیم است» (باقلانی، ص ۱۳۶). تنها دلیل نقلی که اشاعره برای اثبات غیر مخلوق بودن کلام الهی به آن استناد کرده‌اند و در آن به صراحت، کلام خدا غیر مخلوق معرفی شده است همین حدیث است و این حدیث نبوی یکی از زمینه‌های اصلی نظریه اشاعره به غیر مخلوق دانستن کلام الهی است.

اشاعره علاوه بر ادله عقلی و نقلی بر غیر مخلوق بودن کلام الهی ادعی اجماع کرده‌اند. آنها برای اثبات اجماع می‌گویند «حضرت علی (ع) در حضور صحابه پیامبر (ص) و برای پاسخ به اعتراض عده‌ای از خوارج در قضیه حکمیت فرمود: «قسم به خدا من بر اساس مخلوق حکم

نکردم بلکه مطابق با قرآن حکم نمودم احدی از صحابه او را انکار نکرد و همین دلیل اجماع صحابه بر غیرمخلوق بودن قرآن است» (همان جا).

۴.۲. نقد غیر مخلوق بودن کلام الهی

غیرمخلوق و قدیم پنداشتن کلام الهی مبنای منطقی و صحیحی ندارد و استندهای آن اعم از استدلال عقلی و شواهد نقلی اشکالات غیرقابل اغماض دارد. که هر یک از این استدلال‌ها به طور مجزا نقد و بررسی می‌شود.

۴.۲.۱. ضعف استدلال عقلی اشاعره

اولاً این نکته قابل ذکر است که با ابطال صفت ذات دانستن کلام الهی بالطبع قدیم و غیرمخلوق بودن کلام الهی هم باطل می‌شود، زیرا اشاعره قدیم بودن را یکی از ویژگی‌های صفت ذات می‌دانند. یعنی صفت ذات دانستن کلام الهی مبنای قدیم دانستن کلام الهی است. وقتی اصل و مبنا باطل شد لوازم و فروعات آن هم باطلند. با این وصف استدلال‌های آنها هم بررسی می‌شود. اشاعره در استدلال اول عقلی، صفت تکلم الهی را به تکلم انسان‌ها تشبیه می‌کنند و با استفاده از برهان خلف نتیجه می‌گیرند که خداوند از ازل متکلم است؛ زیرا در غیر این صورت لازم است از ازل اُخرس و ساکت باشد. در حالی که این استدلال از دو جهت ضعف دارد اولاً صفاتی همانند سکوت و اُخرس مربوط به انسان‌هاست که دارای اعضای گفتاری هستند، اما خداوند بری از این اعضاست، یعنی قیاس مع الفارق است بنابراین اگر کلام را حادث بدانیم لازمه آن صدق صفت اُخرس و سکوت بر خداوند نیست؛ ثانیاً اگر تکلم را به معنی قدرت بر کلام بدانیم لازمه عدم تکلم صفات مقابل تکلم همانند سکوت و اُخرس نیست. زیرا چه بسا فرد متکلم به علت عدم وجود مقتضی تکلم نمی‌کند و ساکت است اما قدرت بر تکلم دارد. با توجه به اینکه متکلمان بر خلاف فلاسفه اعتقاد به حدوث جهان دارند در این صورت می‌توان گفت زمانی بود که خداوند وجود داشت اما به علت عدم وجود مقتضی یعنی مخاطب تکلم نمی‌کرد و در عین حال اُخرس هم نبود.

اما دلیل دوم عقلی که اشاعره با استفاده از برهان سبر و تقسیم حدوث کلام را در هر سه مورد مفروض باطل می‌دانند و حکم به غیرمخلوق و قدیم بودن آن کرده‌اند وجهی منطقی ندارد. زیرا حدوث کلام گرچه در خداوند یا قائم به خود بودن صحیح نیست، اما حدوث کلام در غیر، منعی

ندارد و در این صورت به فاعل کلام متکلم می‌گویند نه به محل حدوث، چنانچه محل کلام بشر دهان و زبان اوست و ما به آن زبان و دهان، متکلم نمی‌گوییم و در عوض به صاحب آن زبان و دهان که فاعل کلام است متکلم می‌گوییم یا با استفاده از ابزارهایی همانند میکروفن در بلندگو ایجاد سخن می‌کنیم اما احدی، اصالتاً به آن میکروفون یا بلندگو متکلم نمی‌گوید بلکه به آن انسانی که از پس این ابزار سخن را ایجاد می‌کند متکلم می‌گوید.

و اگر در مواردی عرف، معنی صفت را به محل نسبت بدهد این عمل به مثابه منع اطلاق آن صفت به فاعل نیست.

۲. ۴. ۲. ضعف ادلة نقلی اشاعره

در آیات و روایات استناد شده از طرف اشاعره بر قدیم بودن کلام الهی هیچ صراحتی بر قدیم بودن کلام وجود ندارد بلکه فقط تفسیر و برداشتی از طرف اشاعره است. در آیه ۴۰ سورة النحل اولاً مطابق تفسیر اکثر مفسران شیعه و سنی، آیه از باب تشبیه و تمثیل اراده الهی در سرعت به فعلیت رسیدن است. یعنی به محض اینکه خداوند چیزی را اراده نمود در همان لحظه واقع می‌شود و نیازی به لفظ و کلامی همانند کن نیست. ثانیاً بر فرض دلالت آیه بر کلام، به چند نشانه و قرینه آیه دلالت بر حدوث کلام الهی می‌کند. زیرا «إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَئِنْ» تصریح دارد که اراده و قول همزمان نیستند بلکه قول بعد از اراده الهی انجام می‌شود یعنی قول الهی بعد از اراده حادث می‌شود و همچنین کلمه «اذا» و «ان نقول له» هر دو برای زمان مستقبل می‌باشند که نشانه حدوث هستند.

و در آیه ۳-۱ الرحمن، چنانچه راغب در مفردات گفته است «هر جا که خلق در وصف کلام به کار رود معنای کذب می‌دهد به همین جهت اکثر مردم از استعمال خلق در مورد قرآن امتناع می‌کنند» (راغب، ص ۲۹۷) و قرآن هم در «و تَخْلُقُونَ إِفْكَاً» (عنکبوت / ۱۷) به این امر اشاره می‌کند. لذا در قرآن برای اجتناب از این برداشت ناصحیح در خصوص قرآن از کلمه خلق استفاده نشده است. ضمن اینکه مطابق بعضی از شأن نزولها این بخش از سورة الرحمن بدان جهت است که مشرکان مکه، الهی بودن قرآن را نفی می‌نمودند و می‌گفتند قرآن تعلیم بشر به محمد (ص) است بدین جهت خداوند در قرآن فرموده است، قرآن تعلیم خداوند به بشر است نه تعلیم انسان به پیامبر (ص).

و در آیه ۵۴ سوره الأعراف اولاً امر به معنی کلام و قول نیست، زیرا بسیاری از مفسران امر را به معنی عالم امر و تدبیر در مقابل عالم خلق و تقدیر تفسیر کرده‌اند، چنانچه فخر رازی که از اشاعره است در تفسیر کبیر می‌گوید «و هو اشارة الى ان كل ما سوى الله تعالى اما من عالم الخلق او من عالم الأمر» (فخر رازی، ج ۱۴، ص ۲۷۲) و مراد از عالم امر، عوالم غیر مادی است که آن را عالم مجردات و عالم مفارقات نیز می‌گویند و آن عبارت است از عالم عقل و عالم مثال. بنابراین هیچ دلیل و قرینه‌ای وجود ندارد که امر به معنی کلام باشد. ثانیاً بر فرض امر به معنی کلام باشد، منعی ندارد که امر داخل در خلق باشد و به جهت اهمیت به طور جداگانه عطف بر خلق شود چنانچه در موارد دیگر، قرآن کریم بعضی از افراد معطوف علیه را بر آن عطف نمود. مثلاً آیه ۹۸ سوره البقرة جبریل و میکال که از ملائکه هستند جداگانه عطف بر ملائکه شدند یا در آیه ۱ سوره الحجر بنا به نظر بیشتر مفسران، قرآن مبین همان آیات الكتاب است و به هم عطف شده‌اند. ثالثاً بر فرض امر به معنی کلام باشد و همچنین بین معطوف علیه و معطوف مغایرت تام باشد، در این صورت این آیه با آیه «فَأَمَّنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ (الأعراف / ۱۵۸)» در تعارض است، زیرا «الكلماته» عطف بر «الله» شده است و الكلمات غیر الله است و هر چه غیر الله باشد حادث و مخلوق است پس کلمات خدا حادث و مخلوق است نه قدیم.

اما در ادله حدیثی، بر فرض صحت سند حدیث، نقد بر اشاعره در تفسیر محتوی حدیث وارد است. زیرا در حدیث «کلام الله غیر مخلوق» آنها ادعی می‌کنند، غیر مخلوق به معنی غیر حادث است که مفهوم آن قدیم بودن است، در حالی که مطابق کلام عرب چنانچه در صفحه قبل گفته شد «خلق کلام» مربوط به کلام انسانی است که در مقابل کلام الهی قرار دارد. لذا در این حدیث قرآن غیر مخلوق معرفی شد. یعنی قرآن کلام بشری و ساخته پیامبر (ص) و سایر انسان‌ها نیست نه اینکه قدیم است و حادث نیست. و همچنین در عصر پیامبر (ص) آنچه موضوعیت داشت کلام الهی یا بشری بودن قرآن بود نه قدیم و حادث بودن کلام الهی. یعنی این حدیث بشری بودن الفاظ قرآن را نفی می‌کند.

و در حدیث «فضل کلام الله علی سایر الکلام...» بر فرض صحت سند روایت، بنابر گفته بخاری این قسمت از حدیث، کلام ابی سعید خدری است نه کلام رسول الله (ص) و ثانیاً، در تشبیه لازم نیست که وجه شباهت در همه جهات باشد، بلکه شباهت در بعضی از ویژگی‌ها برای تشبیه کفایت می‌کند. لذا اشاعره نمی‌توانند کلام خدا را در همه ویژگی‌ها شبیه خداوند بدانند، چنانچه خداوند دارای ماهیت نیست اما کلام دارای ماهیت است یا خداوند عالم سمیع و بصیر

است در حالی که کلام این ویژگی‌ها را ندارد. بنابر این همه فضیلت‌های خداوند قابل سرایت به کلام الهی نیست لذا اثبات قدیم بودن کلام الهی به صرف تشبیه فضیلت کلام الهی به خود خداوند، ادعی بدون شواهد و مدارک است. در نتیجه این حدیث هیچ کمکی به اثبات ادعی اشاعره نمی‌کند.

اجماع ادعی شده از طرف اشاعره، دلالتی بر قدیم بودن کلام الهی ندارد. زیرا حضرت علی (ع) به معترضان حکمیت، فرمود من به سخن مخلوق حکم نکرده‌ام یعنی به قوانین بشری و به نظر شخصی خودم حکم نکرده‌ام که شما معترض هستید، بلکه بر اساس قرآن که کلام خدا و غیر بشری است حکم نموده‌ام. بنابراین این فرمایش حضرت علی (ع) ارتباطی به قدیم و حادث بودن کلام الهی ندارد.

و در انتها ذکر این نکته لازم و ضروری است که در قرآن کریم آیات فراوانی دال بر حدوث کلام الهی وجود دارد. همانند «وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ (صافات / ۱۰۴) «فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَى» (طه / ۱۱). مطابق این دو آیه حضرت ابراهیم و حضرت موسی مورد ندا و خطاب خداوند قرار گرفته‌اند و بین آنها و خداوند مکالمه انجام شد. حال اگر کلام الهی قدیم باشد، لازم می‌آید بدون شکل‌گیری حادثه و اتفاقات مورد نظر و بدون وجود حضرت ابراهیم و حضرت موسی، خداوند از ازل به آنها ندا داده است و با آنها مکالمه نموده است، درحالی که اولاً این عمل از هر انسان عاقلی قبیح است چه رسد به خداوند تبارک تعالی. ثانیاً این ندا به حضرت ابراهیم بعد از اجرای فرمان الهی در ذبح حضرت اسماعیل و ندای به حضرت موسی بعد از داستان دسترسی حضرت موسی (ع) به آتش در بیابان مصر اتفاق افتاده است که هر دو، حادث هستند نه قدیم.

۲.۵. نفسی بودن کلام الهی

اشاعره کلام الهی را نفسی و غیر از حروف و الفاظ می‌دانند و منظور از کلام نفسی معانی است که هر گوینده‌ای در درون و نفس خود دارد و با الفاظ و عبارات از آن تعبیر می‌کند.

ظاهراً تقسیم کلام به نفسی و لفظی، اولین بار توسط «ابن کلاب» مؤسس فرقه کلابیه انجام شده است. ابوالحسن اشعری در کتاب مقالات الاسلامیین در این خصوص می‌گوید «به نظر ابن کلاب، خداوند از ازل متکلم هست و کلام همانند علم و قدرت از صفات ذات و قائم به نفس الهی است و از جنس حروف و اصوات نیست، زیرا حروف و اصوات، عبارات مختلف و متغایر هستند، اما کلام الله، واحد و غیرمختلف و غیرمتغایر است» (اشعری، ص ۵۸۴). او این سخن را به

ابن کلاب نسبت داد و در همین کتاب نظر خودش را نظر اهل حدیث می‌داند که کلام الله را غیر مخلوق می‌دانند «و بكل ما ذكرنا من قولهم (اهل حدیث و حنابلة) نقول و إليه نذهب» (همان، ص ۲۹۷). او هیچ اشاره‌ای به کلام نفسی ندارد. با این وصف پیروان مکتب او دیدگاه کلام نفسی را به او نسبت داده‌اند. به هر حال چه ابوالحسن اشعری معتقد به کلام نفسی باشد یا نباشد، پیروان مکتب او در نفسی بودن کلام خداوند اتفاق نظر دارند. البته آنها در انحصار کلام خداوند در نفسی یا مشترک بودن در نفسی و لفظی اختلاف دیدگاه دارند. بیشتر آنها کلام خدا را حقیقت در کلام نفسی و الفاظ را از باب دال و مدلول و به صورت مجازی کلام خدا می‌نامند و فقط تعداد معدودی از اشاعره همانند تفتازانی، فخر رازی و پیروانشان با توجه به تالی فاسدهای نظریه قبلی، کلام خدا را مشترک در نفسی و لفظی می‌دانند. تفتازانی در این باره می‌گوید «خداوند علاوه بر کلام لفظی که حادث است دارای کلام نفسی می‌باشد که غیر حادث و قائم به ذات الهی است و الفاظ دال بر آن هستند» (تفتازانی، ج ۱، ص ۴۶).

به نظرمی‌رسد نفسی دانستن کلام الهی از الزامات قدیم و غیر مخلوق پنداشتن کلام الهی است. زیرا قدیم بودن کلام الهی با کلام لفظی که حروف و الفاظ آن یکی پس از دیگری حادث می‌شود سازگار نیست. بنابراین آنها برای برون رفت از این مشکل ایجاد شده نیاز به راه‌حل مناسب داشتند تا اینکه مشاهده کرده‌اند در ظاهر بعضی از آیات و روایات و همچنین در گفتار بعضی از اعراب مخصوصاً در سخنی منقول از عمر ابن خطاب به آنچه در نفس و درون انسان است لفظ قول و کلام اطلاق شده است. لذا آنها با الگو از این موارد کلام نفسی را ابداع کرده‌اند.

۲. ۵. ۱. ادلة اشاعره بر کلام نفسی

اشاعره برای اثبات کلام نفسی، از ادله عقلی و نقلی و همچنین از عرف و ادبیات عرب استفاده کرده‌اند. آنها در استدلال عقلی از روش تمثیل یعنی تشبیه کلام الهی به کلام انسان بهره‌جسته‌اند و ابتدا بر اساس یک تحلیل عقلی، گفتار انسان را به دو جزء معانی موجود در نفس و الفاظ تقسیم می‌کنند و بر این باورند «یک فرد قبل از اینکه سخنانش را به صورت صیغه امر، نهی، نداء، اخبار، استخبار و غیرذکر تلفظ کند، ابتدا در نفس خود معانی را احساس می‌کند و در مرحله بعد با استفاده از این الفاظ از آن معانی تعبیر می‌کند و آن معانی طلب حقیقی یا خبر حقیقی هستند و الفاظ صرفاً دال بر آن معانی هستند. پس درحقیقت همان معانی نفسی امر و خبر یعنی کلام

هستند» (همان، ص ۱۴۹). آنها بعد از اثبات کلام نفسی در انسان کلام خداوند را همانند کلام انسان می دانند.

و در ادله نقلی به تعدادی از آیات و روایات استناد کرده اند. اشاعره در استناد به آیات قرآن به چند آیه متمسک شده اند. در این نوشتار به دو آیه قرآن یعنی آیه ۱ سوره منافقون و آیه ۸ سوره مجادله که تقریباً تمام متکلمان اشاعره به آن استناد کرده اند، اشاره می شود.

آنها از آیه اول «إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ بِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَ اللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ (منافقون/۱) استنباط می کنند که «خداوند به مافی الضمیر منافقین، نسبت کذب داده است. زیرا شهادت زبانی و لفظی منافقین یعنی جمله «نَشْهَدُ بِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ» صادق است و نسبت کذب به آن تعلق نمی گیرد پس صفت کذب به ما فی الضمیر آنها تعلق می گیرد و از آنجایی که صدق و کذب از صفات کلام است، در نتیجه مافی الضمیر کلام است» (باقلائی، ص ۱۶۴). و در آیه دوم «وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ حَسْبُهُمْ جَهَنَّمُ (المجادلة/ ۸) می گویند:

خداوند قول را قائم به نفس می داند، اگر چه به زبان نیامده باشد و قول همان کلام است. یعنی خداوند به آنچه منافقین در نفسشان می گفتند قول و کلام اطلاق کرده است اگر چه به زبان نیامده باشد (همان جا).

و در بخش احادیث به دو حدیث از پیامبر (ص) و یک گفتار از عمر ابن خطاب استشهاد کرده اند. آنها مدعی هستند:

پیامبر (ص) فرمود «یا معشر من امن بلسانه و لم یدخل الایمان فی قلبه». یعنی پیامبر (ص) فرمود آنچه در قلب و باطن منافقان هست، حقیقت و آنچه بر زبان آنها جاری می شود مجاز است. زیرا قول زبانی گاهی با قلب مطابقت دارد و گاهی ندارد و در حدیث «یقول الله تبارک و تعالی: إذا ذکرنی عبدی فی نفسه» پیامبر (ص) به آنچه در نفس است «ذکر» یعنی همان کلام اطلاق نموده است. زیرا ذکر، قول و کلام به یک معنی هستند و همچنین عمر ابن خطاب در سخن خود گفته است «زورت فی نفسی کلاما» که به معنای موجود در نفس کلام گفته است (همان جا).

و آخرین استدلال آنها برای اثبات کلام نفسی شعری از اخطل است که می گوید:

إن الكلام لفي الفؤاد و إنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

اشاعره معتقدند که در این بیت، به آنچه در قلب و ضمیر انسان است، کلام حقیقی اطلاق شده است و الفاظ دال بر آن هستند و از طرفی شاعر آنچه مشهور و معروف است، بیان

می‌کند. بنابراین کاربرد کلام در معنی نفسی استعمال حقیقی است و حروف و الفاظ دال بر آن هستند (همان‌جا).

۲.۵.۲. نقد و بررسی کلام نفسی

کلام نفسی از چهار جهت، مبنایی، استدلالی، مخالفت با لغت و قرآن و پیامدهای منفی دارای اشکال و قابل نقد است.

اشکال مبنایی نظریه کلام نفسی، بدان جهت است که این نظریه بر قدیم بودن کلام الهی مبتنی است، اما قدیم بودن کلام الهی چنانچه بررسی شد از دو جهت مبنایی و استدلالی بسیار ضعیف و غیر قابل قبول است. در نتیجه وقتی مبنا یعنی قدیم بودن کلام الهی باطل شد بالطبع فرع آن که کلام نفسی می‌باشد، باطل است.

و در استدلال عقلی که از روش تمثیل استفاده کرده‌اند، ضعف آن بسیار واضح است. زیرا اولاً اشاعره با تجزیه و تحلیل عقلی کلام را به دو جزء معانی و الفاظ تقسیم کرده‌اند. اما برای حقیقی بودن معانی و مجازی بودن الفاظ، هیچ دلیلی ارائه نکرده‌اند و ثانیاً از نظر اشاعره کلام خداوند که همان معانی است دارای تنوع تعبیری نیست لذا صفاتی همانند خبر، انشاء، نداء و امثال آنها را باید به الفاظ نسبت داد نه به معانی.

اما ادله نقلی آنها همانند دلیل عقلی ضعیف است. زیرا در آیه ۱ سوره منافقون، کما اینکه اغلب مفسران گفته‌اند تکذیب مربوط به ادعی منافقان در توافق بین زبان و قلبشان است که گفتند «نشهد» نه مربوط به آنچه در قلب دارند. آلوسی که یکی از پیروان مکتب اشعری است در تفسیر این آیه می‌گوید «تکذیب در آیه به نشهد برمی‌گردد به اعتبار اینکه آنها به طور ضمنی ادعا کردند که زبان و قلبشان در این شهادت با هم توافق دارند» (آلوسی، ص ۳۰۳).

و در آیه ۸ سوره مجادله، برای جمله «يَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ» دو معنی ذکر شده است یکی «يقول بعضهم لبعض» و دیگری «حدیث نفس». که در هر دو صورت کلام نفسی را اثبات نمی‌کند، زیرا در صورت اول منظور کلام لفظی است و در صورت دوم منظور تصور کلام لفظی، ترتیب کلمات و هیئات آن در نفس و ذهن است یعنی تصور علمی و ذهنی کلام، در حالی که اشاعره کلام نفسی را معایر با علم و تصور می‌دانند.

اما ضعف احادیث استناد شده از طرف اشاعره بر ادعای آنها بدین جهت است که محتوای حدیث اول در مورد توییح و تخطئه منافقان است که زبان و قلب آنها یکی نیست و اینکه ایمان در

صورتی واقعی است که زبان و قلب هماهنگ باشند بنابراین حدیث ربطی به کلام ندارد و در حدیث دوم کلمه «ذکر» به معنی کلام نیست تا کلام نفسی از آن برداشت شود بلکه به معنی یادآوری است.

وگفتار عمرابن خطاب بر فرض قبول حجیت این سخن، به معنی تخیل کلام است نه خود کلام. ضمن اینکه اگر «معانی درنفس» کلام باشند پس فردی که لال و ناتوان از سخن گفتن است اما در نفس خود معانی دارد باید به او متکلم گفت درحالی که، احدی به او متکلم نمی گوید. و شعری که از اخطل برای اثبات کلام نفسی نقل شده است، اولاً چنانچه در مبحث مفاهیم گفته شد کلام در لغت و آیات قرآن به چیزی گفته می شود که به عنوان اثر بیرونی از مؤثر، قابل حس و درک باشد و در ثانی، مطالب شعری در اثبات مطالب علمی به عنوان دلیل کاربرد ندارد، زیرا شاعر بیشتر از مجازات و کنایات و تخیلات در شعر استفاده می کند. سوماً، منظور شاعر تخیل و تصور کلام است نه خود کلام و همچنین با استناد به شعر یک شاعر نمی توان معنی حقیقی یک اصطلاح را در یک لغت کشف کرد.

۲.۵.۳. پیامدهای کلام نفسی

کلام نفسی، پیامدها و لوازمی همانند عدم وحیانی دانستن الفاظ و کلمات کتب مقدس، نفی اعجاز بیانی و بلاغی قرآن، عدم جواز توصیف خداوند به صفت صدق، به همراه دارد که با اعتقادات مسلم مسلمانان و همچنین با قرآن سازگار نیست. در ادامه این پیامدها بررسی خواهد شد. البته آن دسته از اشاعره که کلام الهی را مشترک در نفسی و لفظی می دانند می توانند خود را از این پیامدهای منفی تبرئه کنند، اما بیشتر اشاعره که کلام الهی را در کلام نفسی حقیقی و در لفظی مجازی می دانند خواسته یا نخواستہ در دام این پیامدها محصور می شوند و باید پاسخگوی این پیامدهای منفی باشند.

لازمه کلام نفسی، نفی وحیانی بودن الفاظ و حروف قرآن است، زیرا به نظر اشاعره «کلام الهی شبیه کلام بشری نیست و صوت و حرف ندارد» (غزالی، ص ۱۳)، بلکه معانی هستند که الفاظ و حروف دال بر آن می باشند و حروف و اصوات فعل پیامبر است چنانکه باقلانی در این مورد می گوید «موحی مقروء کلام قدیم و صفت خداست و قرائت فعل پیامبر است» (باقلانی، ص ۱۴۶) و منظور از قرائت حروف اصوات است» (همان، ص ۱۴۹) این جملات و مشابه آن که از طرف اشاعره بیان شده است، این معنی را به شنونده القاء می کنند که الفاظ و اصوات به عنوان دال،

ساخته پیامبران هستند و معانی آن از طرف خداست درحالی که قرآن بشری بودن الفاظ قرآن را به مشرکان نسبت می‌دهد که گفته‌اند « ان هذا الا قول البشر(مدثر/ ۲۵) و خداوند به سبب این سخن باطل آنها را در ۵ مورد « بقره، ۲۴-۲۳ » و « یونس، ۲۴-۲۳ » و « طور ۳۴-۳۳ » و « قصص، ۴۹-۵۰ » و « هود ۱۴-۱۳ » دعوت به همانندآوری نموده است.

و همچنین اگر معانی قرآن به عنوان کلام الهی از طرف خداوند باشد و الفاظ از طرف پیامبر، در این صورت تحدی جایز نیست، زیرا یا تحدی به معانی است یا به الفاظ و معانی با هم، اگر تحدی به معانی یعنی کلام نفسی باشد، در این صورت کلام نفسی قابل فهم برای بشر نیست تا با آن مبارزه کند، پس دعوت به مبارزه دعوت بی معنی است و اگر منظور از تحدی دعوت به ارائه کلام لفظی باشد، باز هم تحدی جایز نیست. زیرا اکثر اشاعره الفاظ قرآن را از قاری آن یعنی پیامبر(ص) می‌دانند و وقتی کلام بشری شد انسان‌ها هم می‌تواند همانند آن بیاورند.

و علاوه بر این، عموم مسلمانان اعتقاد دارند که الفاظ و کلمات قرآن از ناحیه خداوند است لذا برای آن احترام و قداست فوق‌العاده‌ای قائلند. آنها بدون طهارت الفاظ و کلمات قرآن را لمس نمی‌کنند و تلاش و افری برای قرائت صحیح و زیبای آن دارند و در این خصوص علوم و فنون متعددی را برای قرائت قرآن ابداع کرده‌اند که همه این احترام‌ها و امثال آن بدان لحاظ است که آنها الفاظ و کلمات قرآن را از ناحیه خداوند می‌دانند. والا اگر این الفاظ و حروف دال و نشانه از کلام خداوند باشند باید تمام مخلوقات جهان که نشانه و دال بر خداوند هستند دارای این احترام و قداست باشند. قرائت یعنی حروف و اصوات قرآن را فعل پیامبر دانستن آنقدر ضعیف و سخیف است که باقلانی یکی از بزرگان اشاعره با اینکه در کتاب الانصاف و سایر تالیفاتش قرائت را فعل پیامبر می‌داند در بخشی از این کتاب مجبور می‌شود «نظم عربی که همان قرائت قرآن است را قول جبرئیل معرفی نماید» (باقلانی، ص ۱۵۵) و همو در چند سطر پایین‌تر می‌گوید «خداوند نظم عربی که همان قرائت است را به جبرئیل تعلیم داد و جبرئیل به پیامبر تعلیم داده است» (همان، ص ۱۵۶).

یکی دیگر از لوازمات کلام نفسی، تناقض بین کلام نفسی و اعجاز قرآن مخصوصاً اعجاز بیانی و بلاغی آن است، زیرا « اشاعره به اعجاز قرآن اعتقاد دارند(غزالی، ص ۸۲). اما مطابق کلام نفسی الفاظ و حروف قرآن از طرف خداوند صادر نشده و فعل خدا نیست در حالی که معجزه حتی به اعتقاد «اسلاف اشاعره فعل خدا است» (همان‌جا). در نتیجه الفاظ و حروف قرآن معجزه نیست.

یکی دیگر از الزامات کلام نفسی، عدم جواز توصیف خداوند و سخنان او به صدق است، زیرا صدق و کذب از ویژگی کلام لفظی است نه کلام نفسی در حالی که به صراحت قرآن کریم خداوند در کلامش صادق است وَ إِنَّا لَصَادِقُونَ (انعام/ ۱۴۶) و سخنان او صادق تر از همه سخنان است «وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا» (نساء/ ۱۲۲).

۶.۲. واحد بودن کلام الهی

اشاعره کلام الهی را واحد و در عین حال داری تنوع در اسلوب‌های تعبیری همانند امر، نهی، اخبار، ندا و امثال آن می‌دانند. بخش اول این ادعا یعنی واحد بودن کلام الهی با مبانی کلامی آنها سازگار است. زیرا از نظر آنها «کلام صفت و قائم به ذات الهی و صفات ذات خداوند واحد است» (شهرستانی، ۱۴۲۵ق، ص ۱۶۴).

اما بخش دوم این ادعا یعنی اثبات اسلوب‌های تعبیری برای کلام الهی با واحد دانستن آن ناسازگار است. لذا متکلمان اشعری برای رفع تناقض به تکاپو افتاده‌اند و پاسخ‌های متفاوتی برای حل این تعارض بیان کرده‌اند. «ابوالحسن اشعری معتقد است کلام خداوند واحد و از ازل به‌امر، نهی، اخبار ندا و امثال آن تعلق گرفته است و عبدالله ابن سعید ابن کلاب وعده کثیری از متقدمان اشاعره اعتقاد دارند که کلام از ازل واحد و در فیما لایزال به ویژگی‌های مذکور تعلق گرفته است» (میرسید شریف، ۱۳۲۵ق، ص ۱۰۱).

اشاعره متأخر از آنها پیرو یکی از این دو دیدگاه شده‌اند عده‌ای همانند تفتازانی و آمدی دیدگاه ابن سعید را پذیرفته‌اند. تفتازانی در این خصوص می‌گوید «کلام الهی واحد است اما از جهت تعلقات و اضافات متصف به‌امر، نهی، اخبار، ندا و... می‌شود. چنانچه علم الهی واحد و معلومات او متعدد یا قدرت او واحد و مقدورات او گسترده هست» (تفتازانی، ص ۱۶۳).

یعنی همان‌طور که قدرت خداوند از ازل واحد است اما به مرور که مقدورات خلق می‌شوند قدرت خداوند به هر یک از آنها تعلق می‌گیرد و از این جهت به علت تعدد در مقدورات قدرت خداوند از نظر تعلق متعدد می‌شود به همین منوال کلام الهی از ازل واحد است و بعد از وجود مخاطبان و احراز شرایط امر و نهی الهی، متصف به اوصاف کلام می‌شود.

و عده‌ای دیگر همانند جوینی دیدگاه اشعری را پذیرفته‌اند و کلام الهی را از لم یزل متصف به امر، نهی، خبر می‌دانند.

و گروه سوم از اشاعره همانند فخر رازی کلام الهی را از ازل به صورت خبر می‌دانند که سایر اسلوب‌های کلامی به آن برمی‌گردند. مثلاً صیغه امر در حقیقت به معنی خبر از مامور است که اگر انجام بدهد شایسته مدح و اگر انجام ندهد شایسته ذم است (فخر رازی، ص ۲۴۷).

۷.۲. نقد بر واحد بودن کلام الهی

واحد دانستن کلام الهی دارای اشکالات و ایرادهای جدی و لاینحلی است. اولاً واحد بودن کلام الهی فرع بر قدیم و نفسی بودن کلام است، وقتی اصل باطل شد، فروع منشعب از آن هم باطلند.

دومین اشکال به جهت عدم تطابق دال و مدلول است. زیرا اشاعره کلام نفسی را مدلول و الفاظ و حروف را دال می‌دانند در نتیجه دال دارای اسلوب‌های تعبیری متعدد اما مدلول واحد است. در حالی که دال باید نشانه مدلول و مطابق آن باشد نه متفاوت.

اشکال سوم از جهت تعلق کلام الهی به اسلوب‌های تعبیری است. اولاً معنی تعلق را مشخص نکرده‌اند که آیا تعلق به معنی ایجاد اسلوب‌های تعبیری است یا عروض بر آنها یا معنی دیگری مدنظر است. اگر منظور از آن ایجاد است و خداوند اوامر و نواهی و اخبار و سایر هیئت‌های کلام لفظی را ایجاد می‌کند، در این صورت اصرار بر نظریه کلام نفسی و قدیم دانستن کلام الهی با همه ابهامات و اشکالاتی در آن است سخنی لغو و بی معنی است و اگر منظور از آن عروض است در این صورت لازم است «قدیم در قدیم بودن خود بر حادث در حادث بودن خود عارض شود و این ممتنع است» (مظفر، ص ۲۳۹). اگر منظور معنی غیر از این موارد است اشاعره باید آن معنی را تبیین کنند.

۸.۲. کلام الهی غیر از علم و اراده

اشاعره کلام الهی را متمایز از علم و اراده می‌دانند و در توجیه این ادعا مثالی از رفتار کلامی انسان‌ها بیان می‌کنند که «گاهی انسان از چیزی خبر می‌دهد که به آن علم ندارد یا در مورد آن شک دارد یا حتی علم به خلاف آن دارد. همچنین گاهی به چیزی امر می‌کند که در واقع اتیان مامور به را اراده نکرده است بلکه صرف امتحان و اختبار است. چنانچه خداوند به حضرت ابراهیم دستور داد تا فرزندش را ذبح نماید اما در واقع اراده ذبح نکرده است پس کلام الهی غیر از علم و اراده است» (آمدی، ص ۹۷-۹۶).

۹.۲. نقد بر غیر علم و اراده بودن کلام الهی

متمایز دانستن کلام الهی از علم و اراده، تابع نظریه کلام نفسی است، با باطل بودن کلام نفسی، این ویژگی هم باطل می‌شود. ثانیاً انسان‌ها زمان گفتن جمله خبری ابتدا کلمات و معنی و نسبت بین آنها را تصور و تصدیق یا حداقل معانی را تصور می‌کنند یعنی علم به آنها دارند. پس تکلم به جمله‌های خبری همان علم است نه کلام نفسی. همچنین در جمله‌های امری آنها را اراده می‌کنند یا از آن کراهت دارند غیر از این دو چیزی دیگری قابل تصور نیست. در مورد حضرت ابراهیم اراده و امر خداوند به مقدمات ذبح تعلق گرفت نه به خود ذبح و خداوند خود بر آن آگاه بود، اما حضرت ابراهیم را بر آن آگاه نکرد. زیرا خداوند از این کار قصد ابتلای حضرت ابراهیم را داشت بنابراین خداوند برخلاف اراده خود عمل نکرد.

نتیجه

از مجموع مباحث مطرح شده در این تحقیق نتیجه می‌گیریم که نظریه اشاعره در خصوص حقیقت کلام الهی با یک خطای مبنايي یعنی صفت ذات پنداشتن کلام الهی شروع شده و به شکل زنجیره‌ای، منجر به نتایج ناصواب قدیم و غیرمخلوق، کلام نفسی، واحد و غیر علم و غیر اراده دانستن کلام الهی شده است، زیرا صفت ذات دانستن کلام الهی، به قدیم و غیرمخلوق بودن کلام الهی و قدیم بودن کلام الهی به نظریه کلام نفسی و نظریه کلام نفسی به ویژگی‌هایی مانند واحد، متمایز از علم و اراده، غیرقابل انتقال بودن کلام الهی منجر شده است و از طرفی ادله عقلی و نقلی قوی، دال بر صفت فعل بودن کلام الهی، نه صفت ذات بودن آن وجود دارد و با باطل شدن این مبنا سایر فروع آن همانند حالت دومینو ریزش می‌کنند. ضمن اینکه ادله عقلی و نقلی اشاعره برای اثبات قدیم و نفسی پنداشتن کلام الهی ضعیف و مخدوش است و به هیچ وجه اثبات کننده ادعای آنها نیست. و همچنین نظریه کلام نفسی مخالف با عقل، نقل و لغت است و الفاظ و ساختار قرآن را تاسر حد کلام بشری تنزل می‌دهد که به همین جهت اختلاف زیادی بین آنها مخصوصاً در خصوص کلام نفسی و ویژگی‌های آن وجود دارد.

منابع

- آمدی، سیف‌الله، *أبکار الأفكار فی أصول الدین*، قاهره، دارکتب، ۱۴۲۳ق.
ألوسی، محمود، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دارالکتاب ۱۴۱۵ق.

- اشعری ابو الحسن، مقالات الإسلامیین واختلاف المصلین، آلمان- ویسبادن، ج ٣، ١٤٠٠ ق.
- باقلانی، ابوبکر محمد بن الطیب، الإنصاف، بیروت، دارالکتب العلمیة، ١٤٢٥ ق.
- بن سلمان احمدی، عبدالله، المسائل و الرسائل المروية عن الإمام أحمد بن حنبل فی العقیة، ریاض، دارالطیبه، ١٤١٦ ق.
- تفتازانی، سعد الدین، شرح العقائد النسفیة، قاهره، مكتبة الكلیات الأزهریة، ١٤٠٧ ق.
- ، شرح المقاصد، افست قم، ناشر: الشریف الرضی، ١٤٠٩ ق.
- حسین یوسف موسی، الفصاح فی فقه اللغة، مكتب الاعلام الاسلامی، ١٤١٠ ق.
- جوینی عبدالملک، الارشاد، بیروت، دارالکتب العلمیة، ١٤١٦ ق.
- راغب، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت، دارالشامیه، ١٤٣٠ ق.
- زیبیدی، مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دارالهدایة، ١٣٨٥ ق.
- شیرازی ابواسحاق، الإیارة إلی مذهب أهل الحق، بیروت، دار الکتب العلمیة، ١٤٢٥ ق.
- صاحب ابن عباد، المحيط فی اللغة، بیروت، عالم الکتب، ١٤١٤ ق.
- عسکری، حسن ابن عبدالله، الفروق فی اللغة، دارالافاق الجدیة، ١٤٠٠ ق.
- غزالی ابو حامد، الأربعین فی اصول الدین، بیروت، دار الکتب العلمیة، ١٤٠٩ ق.
- ، الاقتصاد فی الاعتقاد، بیروت، دار الکتب العلمیة، ١٤٠٩ ق.
- فخررازی، محمد بن عمر بن الحسین، الأربعین فی أصول الدین، قاهره، مكتبة الكلیات الأزهریة، ١٩٨٦.
- فیومی، احمد ابن محمد، مصباح المنیر، قم، دارالهجرت، ١٤١٤ ق.
- فیروز آبادی، القاموس المحيط، قاهره، مطبعة بولاق، ١٨٧٢.
- قاضی عبدالجبار، شرح اصول خمسہ، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ١٤٢٢ ق.
- مظفر، محمد حسین، دلائل الصدق، قم، موسسه آل البیت، ١٤٢٢ ق.
- میرسید شریف، شرح مواقف، قم، شریف رضی، ١٣٢٥ ق.
- نراقی ملامهدی، جامع الأفكار و ناقد الأنظار، انتشارات حکمت تهران، ١٤٢٣ ق.