

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی انتقادی دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی درباره «کلام الهی»

Karam276@gmail.com

رحمت‌الله کریم‌زاده / استادیار گروه فقه و اصول دانشگاه علوم اسلامی رضوی

محمداسحاق عارفی / استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی جامعه‌المصطفی العالمیه مشهد

دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۱۹ - پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۲۴

چکیده

یکی از مباحث مهم اعتقادی که متکلمان اسلامی اهتمام جدی به آن داشته‌اند بحث «کلام الهی» است. در باب حقیقت کلام الهی دیدگاه‌های متفاوتی ارائه شده است. از جمله آنها دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی است. بررسی که این پژوهش بدان پرداخته این است که آیا تبیین خواجه نصیرالدین از حقیقت کلام الهی، براساس تفسیر شارحان او، می‌تواند پاسخی قانع‌کننده نسبت به حقیقت کلام الهی به‌شمار آید؟ این نوشتار پس از اشاره به دیدگاه‌های گوناگون درباره حقیقت کلام الهی، با روش توصیفی - تحلیلی و همچنین کتابخانه‌ای، دیدگاه ایشان را براساس تفسیر شارحان آثارش (علامه حلی و محقق لاهیجی) بررسی و ارزیابی کرده و به این نتیجه رسیده است که تفسیر علامه حلی از، دیدگاه خواجه نصیرالدین کامل به‌نظر نمی‌رسد؛ و تفسیر محقق لاهیجی از آن - افزون بر اینکه ایشان سخن خواجه نصیرالدین را طبق دیدگاه و مذاق خودش تفسیر نموده - با اشکالاتی مواجه است. سپس دیدگاه کامل و جامعی که از این اشکالات مبرا باشد پیشنهاد داده است.

کلیدواژه‌ها: کلام الهی، کلام اعتباری، کلام تکوینی، خواجه نصیرالدین طوسی، علامه حلی، محقق لاهیجی.

یکی از مباحث مهم اعتقادی در میان متکلمان اسلامی کلام الهی است. همه فرقه‌های اسلامی، بلکه همه مسلمانان بر متکلم بودن خداوند اتفاق نظر دارند (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۲۸۹) و تکلم یا کلام را یکی از اوصاف الهی به‌شمار می‌آورند. اما در اینکه مقصود از «کلام الهی» چیست، و اینکه آیا کلام خدا حادث است یا قدیم، و آیا «تکلم» از صفات ذاتی خداوند به‌شمار می‌آید و یا از صفات فعلی او، اختلاف نظر شدیدی بین فرقه‌های کلامی پدید آمده است. این اختلاف به‌گونه‌ای است که برخی احتمال داده‌اند وجه تسمیه مباحث اعتقادی به علم «کلام» و نامگذاری دانشمندان آن به «متکلم» بدین سبب بوده که مباحث اعتقادی عمدتاً درباره کلام الهی مطرح شده است (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۴۱). بدین‌روی، برخی معتقدند: اولین مسئله کلامی مطرح‌شده در بین اشاعره و معتزله مسئله «حدوث و قدم قرآن به‌مثابه کلام الهی» بوده است (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۱۴).

براین‌اساس، با نگاهی اجمالی به تاریخچه این بحث، روشن می‌شود که آنچه در اینجا منشأ اختلاف شده مطلب دو چیز است: یکی حقیقت کلام الهی و دیگری حدوث و قدم آن. با نگاه به حوادث و رویدادهای قرون اولیه اسلام، می‌توان گفت: اختلاف مسلمانان در این نوع مسائل، به‌ویژه در مسئله حدوث و قدم کلام الهی موجب شده است گروهی به تکفیر گروهی دیگر بپردازند (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۱۴۶) البته به‌نظر می‌رسد که نزاع در حدوث و قدم کلام الهی متفرع بر نزاع و اختلاف در تبیین حقیقت کلام خداوند است؛ یعنی منشأ اساسی اختلاف در حدوث و قدم قرآن، نزاع در حقیقت کلام الهی بوده است. در نتیجه، اگر حقیقت کلام الهی روشن شود حدوث و قدم آن نیز معلوم می‌شود.

یکی از اندیشمندانی که به این مسئله پرداخته *خواجه نصیرالدین طوسی* است. شارحان کلام وی، هرکدام تفسیری از سخن ایشان ارائه داده‌اند. بدین‌روی این پرسش مطرح است که آیا تبیین *خواجه نصیرالدین* از کلام الهی پاسخی قانع‌کننده برای حقیقت کلام الهی می‌تواند به‌شمار آید، یا خیر؟ آیا تفسیرهایی که شارحان سخنان ایشان از کلام وی داشته‌اند حقیقتاً مقصود او را تأمین می‌کند؟ در این نوشتار، با اشاره به دیدگاه‌های گوناگون درباره حقیقت کلام الهی، به روش «توصیفی-تحلیلی» و همچنین «کتابخانه‌ای»، دیدگاه *خواجه نصیرالدین طوسی* براساس تفسیر شارحان آثار ایشان (علامه *حلی* و محقق *لاهیجی*) بررسی و ارزیابی شد و این نتیجه به‌دست آمده است که تفسیر علامه *حلی* از دیدگاه *خواجه نصیرالدین* - که شاید بیشتر به دیدگاه ایشان نزدیک باشد - کامل به‌نظر نمی‌رسد؛ و تفسیر محقق *لاهیجی* از آن - افزون بر اینکه وی سخن *خواجه نصیرالدین* را طبق دیدگاه و مذاق خود تفسیر نموده و حقیقتاً مراد او را نمی‌رساند - با اشکالاتی مواجه است. در پایان، دیدگاه کامل و جامعی که از این اشکالات مبراً باشد پیشنهاد شده است.

پیشینه بحث

تمام کتاب‌هایی که در حوزه علم کلام به رشته تحریر درآمده، چه کتاب‌های متکلمان اهل سنت و چه متکلمان شیعی، کلام الهی را مطرح کرده و به دیدگاه‌های موجود درباره کلام الهی اشاره کرده‌اند. همچنین مقالات فراوانی درباره حقیقت کلام الهی و دیدگاه‌های موجود در این باب نوشته شده است. برخی از مقالات عبارتند از: «معناشناسی کلام الهی از منظر علامه طباطبائی» (کبیری و بلوکی، ۱۳۹۳)؛ «تحلیل تطبیقی دیدگاه علامه و فخررازی درباره تکلم الهی» (نصری و مرزبان، ۱۳۹۴)؛ «بررسی دیدگاه اشاعره پیرامون کلام الهی» (پطرودی، علم‌الهدی، ۱۳۹۶)؛ «بررسی رویکرد کلامی اشاعره و معتزله به چیستی کلام الهی» (حاجی‌اسماعیلی، ۱۳۸۹)؛ «تبیین فلسفی کلام الهی از نظر ملاصدرا» (پیرهادی و کریمی‌والا، ۱۳۹۳) و

اما تا آنجا که استقرا شد، نوشتاری مستقل درباره بررسی دیدگاه خواجه نصیرالدین در باب کلام الهی به زیور طبع آراسته نشده است. از این رو، با توجه به اهمیت دیدگاه ایشان در مسائل کلامی، به‌ویژه تفسیری که شارحان از دیدگاه ایشان در باب کلام الهی ارائه داده‌اند، تنقیح، بررسی و ارزیابی دیدگاه ایشان در این باب ضروری به نظر می‌رسد. این نوشتار پس از اشاره به معنای کلام، نخست به مهم‌ترین رویکردها و دیدگاه‌ها درباره حقیقت کلام الهی اشاره می‌کند و سپس سخنان خواجه نصیرالدین را براساس شرح و تفسیر علامه حلی و محقق لاهیجی در این باب تبیین می‌نماید و سرانجام، به ارزیابی دیدگاه ایشان درباره حقیقت کلام الهی می‌نشیند.

چیستی کلام

«کلام» در لغت عبارت است از: «صداها پی‌درپی برای معنای قابل فهم» (طریحی، ۱۹۸۵، ج ۶ ص ۱۵۷؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵۳۹) بدین معنا که پدید آمدن صداها به صورت پی‌درپی موجب ایجاد حروف می‌گردد و ترکیب این حروف پدیدآمده از صداها پی‌درپی که حکایت از معنایی دارد، «کلام» نامیده می‌شود. «کلام» در اصطلاح و استعمال عرفی، عبارت است از: حروف و اصوات که به‌گونه‌ای خاص با یکدیگر تألیف شده و براساس قرارداد بر معنای مخصوصی دلالت دارد (حلی، ۱۳۷۵، ص ۲۲۳؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۳۵۸؛ همو، ۱۹۶۲، ج ۷، ص ۶؛ قاضی نورالله، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۰۳؛ لاهیجی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۵۵). شاید بتوان گفت: به نوعی معنای اصطلاحی «کلام» همان معنای لغوی است و واژه «کلام» معنای اصطلاحی خاصی ندارد. این نکته شایسته دقت است که دلالت کلام بر معنا براساس قرارداد و وضع است و چون کلام بودن کلام به سبب دلالتش بر معناست، باید گفت: کلام بودن کلام، امری وضعی و قراردادی است.

بنابراین، صوت‌های پی‌درپی که حروف از آنها تشکیل می‌شود، از این نظر «کلام» نامیده شده‌اند که قبلاً میان گوینده و شنونده قرار گرفته است که فلان صوت نشان فلان معنا باشد، و همچنین از این نظر کلام واحد شده‌اند که معنا و غرض واحدی را می‌رسانند.

با این بیان، این معنا به دست می‌آید که کلام از آن نظر که کلام است امری است وضعی، قراردادی و اعتباری که جز در ظرف اعتبار، واقعیتی ندارد. آنچه در خارج است صوت‌های گوناگونی است که در ظرف اعتبار و قرارداد هریک علامت چیزی قرارداد شده است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴، ص ۲۴۸).

متکلم برای فهماندن مقصود و مافی‌الضمیر خود به دیگران از کلام بهره می‌گیرد. لازمه آن درباره انسان، داشتن حنجره، تارهای صوتی، دهان، خارج کردن هوا از مجاری و وجود وضع و قرارداد قبلی است (مصباح یزدی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۳۸۹) از سوی دیگر، برای اینکه تفهیم و تفهم صورت بگیرد، کلام به معنای «اظهار ما فی‌الضمیر» که با اصوات و حروف بیان می‌شود، نیازمند طرف مقابل (مخاطب) است؛ یعنی متوقف بر وجود سه چیز است: کلام، متکلم و مخاطب، تا تفهیم و تفهم صورت بگیرد. در غیر این صورت، متکلم بودن معنا پیدا نمی‌کند. بدین‌روی در نهاد تکلم، وجود غیر نیز ملحوظ است و این فقط در بستر جامعه و ارتباط با دیگران تحقق دارد (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۳۱۵). انسان برای برقراری ارتباط با دیگری نیازمند وضع الفاظ، اصوات یا هر ابزار تفهیم و تفهم است تا بتواند نیازهای ارتباطی خود را تأمین کند. حیات اجتماعی انسان نیاز به سخن گفتن و بهره‌گیری از الفاظ را برای او ضروری می‌سازد، وگرنه لزومی نداشت انسان تکلم کند و از واژه‌ها و الفاظ استفاده نماید.

لازم به یاد آوری است که همه نکات یادشده در این تعریف در حقیقت کلام دخالت ندارد، بلکه بسیاری از آنها اختصاص به انسان دارد و درباره خداوند موضوعیت پیدا نمی‌کند؛ زیرا ابزار مادی مانند داشتن دهان، حنجره و تارهای صوتی در کلام انسان مطرح است، ولی داشتن این ابزارها بر خدا محال است. بنابراین می‌توان برخی از اینها را نادیده گرفت؛ زیرا همه آنها در حقیقت کلام دخیل نیست. آنچه حقیقت کلام را تشکیل می‌دهد دلالت آن بر معنای مقصود و فهماندن معنی به مخاطب است.

کلام الهی و دیدگاه‌ها

درباره کلام الهی دو رویکرد کلی وجود دارد که برخی از این رویکردها مشتمل بر چندین دیدگاه است:

رویکرد اول (کلام لفظی و تکوینی)

در رویکرد نخست، بسیاری از اندیشمندان، کلام خداوند را «لفظی» می‌دانند و برخی افزون بر آن، از کلام «تکوینی» سخن رانده‌اند و بلکه کلام تکوینی را سزاوارتر به عنوان «کلام» دانسته‌اند. دیدگاهی که طرفدار کلام لفظی است خود مشتمل بر دیدگاه‌های ذیل است:

۱. عده‌ای مانند حنبلی‌ها و حشویه کلام الهی را اصوات و حروف می‌دانند و بر این باورند که این اصوات و حروف قائم به ذات الهی و قدیم‌اند. برخی از افراد این گروه تا آنجا پیش رفته‌اند که جلد قرآن، غلاف آن و مرکبی را که با آن قرآن نوشته می‌شود قدیم دانسته‌اند (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۱۴۴-۱۴۵).

۲. عده‌ای دیگر مثل کرامیه، کلام خداوند را اصوات و حروف می‌دانند و معتقدند: کلام الهی حادث و قائم به ذات خداوند است (همان، ج ۴، ص ۱۴۵). بطلان این دو دیدگاه کاملاً روشن است و نیاز به بحث ندارد (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۰۹؛ رازی، ۱۹۸۶، ج ۱، ص ۱۷۰؛ آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۳۲؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۳۲۲).
۳. معتزله بر این عقیده است که کلام خداوند اصوات و حروفی حادث بوده و قائم به ذات الهی نیست، بلکه فعل و مخلوق او به‌شمار می‌آید و «متکلم بودن خداوند» به معنای ایجاد حروف و اصوات در خارج است (معتزلی، ۱۴۲۲ق، ص ۳۵۷؛ حمصی رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۱۵).

۴. متکلمان امامیه نیز همچون معتزله معتقدند: کلام الهی از اصوات و حروف تشکیل شده و حادث است و قائم به ذات الهی نیست و خداوند آنها را در خارج به شکل‌های گوناگون ایجاد می‌کند (حلی، ۱۳۶۵، ص ۱۶).

علامه طباطبائی کلام خدا را منحصر در «کلام لفظی» ندانسته و افزون بر آن، «کلام تکوینی» را نیز مطرح کرده است. از نگاه ایشان، کلام لفظی از آن نظر که کلام است، وضعی، قراردادی و اعتباری است و جز در ظرف اعتبار، واقعیتی ندارد و آنچه در خارج قرار دارد صوت‌های گوناگونی است که در ظرف اعتبار و قرارداد، هریک نشانه چیزی قرارداد شده؛ یعنی آنچه در خارج موجود می‌شود صوت است و بس، نه علامت و صوت قراردادی، و اگر موجودیت و تحقق را به کلام نسبت می‌دهیم، به نوعی عنایت و مجاز است، وگرنه کلام در خارج تحقق نمی‌یابد، بلکه صوت موجود می‌شود. اما «کلام» بدان سبب که عنوانی است برای موجودی خارجی، یعنی برای صوت‌های ترکیب شده، و بدان سبب که صوت، فعل خارجی صاحب صوت است، به نحو توسع و مجازگویی فعل او نامیده می‌شود، نه به‌طور حقیقت، و پس از آنکه آن را به‌طور مجاز، فعل او دانستند، از همان نسبت مجازی که به فاعل می‌دهند، وصفی نیز برای او انتزاع نموده، او را «متکلم» می‌خوانند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴، ص ۲۴۸).

اما «کلام» به معنای کشف مکنونات درونی، امری است واقعی، نه اعتباری. کلام به این معنا، بر هر معلولی نسبت به علتش صادق است؛ زیرا معلول با هستی خود از هستی و کمال علت خودش کشف می‌کند؛ کمالی که اگر هستی معلول نبود، همچنان در ذات علت نهفته بود.

براساس این تحلیل، کلام خداوند امری تکوینی است و همه موجودات ممکن، همان‌گونه که مخلوق الهی‌اند، کلام الهی نیز به‌شمار می‌آیند؛ زیرا «کلام» در حقیقت، عبارت است از: دلالت شیئی بر شیء دیگر و موجودات ممکن از حیث اینکه بر وجود خداوند و کمالات او دلالت دارند، کلام او به‌شمار می‌آیند (همان، ص ۲۴۹؛ همو، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۸۶).

رویکرد دوم (کلام نفسی و لفظی)

باید توجه داشت که متکلمان اشعری بر پذیرش «کلام» به معنای ایجاد صوت و حروف تصریح دارند، ولی تفاوت دیدگاه آنها و متکلمان معتزلی و امامیه در این است که آنها افزون بر اصوات و حروف (کلام لفظی)، کلام نفسی را نیز مطرح کرده‌اند و کلام حقیقی و واقعی را «کلام نفسی» دانسته‌اند، درحالی‌که معتزلیان و خواجه نصیرالدین و

همچنین شارحان او کلام نفسی به بیان اشاعره را غیرمعقول می‌دانند. غیرمعقول بودن در هنگام بررسی سخنان اشعری‌ها بیان خواهد شد.

طبق دیدگاه اشاعره، کلام خداوند کلام نفسی و قدیم است؛ یعنی کلام الهی معنایی است قائم به ذات خداوند و با علم و اراده تفاوت دارد و کلام لفظی حاکی از کلام نفسی است. متفکران اشعری نسبت به کلام لفظی و پیدایش اصوات و حروف از سوی خداوند اتفاق نظر دارند، لیکن نسبت به کلام نفسی - دست کم - از زمان ابوبکر باقلانی درصدد ارائه تفسیر تازه‌ای از کلام نفسی برآمدند تا معقول جلوه نماید (باقلانی، ۱۴۲۵ق، ص ۱۶۲).

متکلمان اشعری «تکلم» را از صفات ذاتی خداوند، قدیم، نفسی و غیر از علم و اراده حق تعالی می‌دانند و برای تقریب به ذهن به توجیهاتی متوسل شده‌اند (غزالی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۳). اشاعره بر این عقیده‌اند که در جمله‌های خبری و انشایی، غیر از علم و اراده و کراهت چیز دیگری وجود دارد که کلام حقیقی به‌شمار می‌آید و کلام لفظی حاکی از آن است. این کلام حقیقی که از آن به «کلام نفسی» تعبیر می‌کنند، نسبت به انسان، حادث است؛ زیرا ذات انسان حادث است، اما نسبت به خداوند قدیم است؛ زیرا خداوند ذاتاً قدیم است. پس صفات او نیز باید قدیم باشد. در غیر این صورت، لازم می‌آید که به ضد تکلم اِتصاف پیدا کند، و این محال است (شهرستانی، ۱۴۲۵ق، ص ۱۵۳).

فاضل قوشچی در توضیح و تبیین آن می‌گوید:

همه انسان‌ها پیش از آنکه سخن خبری یا انشایی را بر زبان جاری کنند، معنایی را از قلب می‌گذرانند و عبارت و الفاظ را ترجمان آن قرار می‌دهند. الفاظ مذکور کلام حسی و معنای آن کلام نفسی به‌شمار می‌آید. کلام حقیقی همان معنای درونی است که با اختلاف الفاظ و اصطلاحات اختلاف پیدا نمی‌کند و هدف متکلم از سخن گفتن ایجاد معنای مزبور در نفس مخاطب است (قوشچی، ۱۳۸۵، ص ۳۱۹).

پس از اشاره به رویکردها و دیدگاه‌ها درباره کلام الهی، به توضیح و تبیین کلام *خواجه نصیرالدین* پرداخته، سپس آن را ارزیابی می‌کنیم:

توضیح و تبیین کلام *خواجه نصیرالدین*

برای توضیح کلام *خواجه نصیرالدین*، نخست اصل سخن او را ذکر می‌کنیم و سخنان او را براساس تفسیر علامه *حلی* و محقق *لاهیجی* از کلام ایشان تبیین می‌نماییم. اصل سخن *خواجه نصیرالدین* در این باب چنین است: «و عمومية قدرته تدل علی ثبوت الکلام و النفسانی غیرمعقول» (حلی، ۱۳۷۵، ص ۳۲).

این عبارت *خواجه نصیرالدین* به چهار مطلب اشاره دارد: (۱) بیان دیدگاه خود *خواجه نصیرالدین* درباره کلام الهی؛ (۲) دلیل اثبات دیدگاه او؛ (۳) اشاره به دیدگاه اشاعره درباره کلام الهی؛ (۴) نقد دیدگاه اشاعره.

ایشان در کتاب *قواعد العقائد* فقط به این مطلب اشاره می‌کند که بر خداوند صفت «متکلم» اطلاق می‌شود و سپس به دیدگاه کلی اهل سنت درباره چگونگی ایجاد کلام از سوی خداوند اشاره دارد و توضیحی بیش از آنچه در

کتاب *تجربید الاعتقاد* آمده است، ارائه نمی‌دهد (طوسی، ۱۴۱۳ق، ص ۴۵). او همچنین در کتاب *تلخیص المحصل* به این موضوع که خداوند متکلم است اشاره کرده و قول کسانی که کلام او را ازلی دانسته‌اند مردود شمرده، می‌نویسد: متکلم بودن خداوند ملازمه‌ای با قدیم بودن کلام او ندارد، زیرا کلام امری خارج از حقیقت متکلم است و متکلم آن را ایجاد می‌کند، نه اینکه ذاتی متکلم باشد، بلکه فعل او و خارج از اوست. (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۰۹).

این سخن *خواجه نصیرالدین* به دیدگاه اشاعره و رد آن نیز اشاره دارد. بدین‌روی شایسته است قبل توضیح و تبیین دیدگاه ایشان، به اجمال، به بیان دیدگاه آنها و نقدهای واردشده بر آن اشاره کنیم:

در این دیدگاه دو ادعا وجود دارد:

الف) کلام نفسی معنایی است قائم به ذات خداوند؛ (ب) معنای مزبور مغایر با علم و اراده است.

این دیدگاه همان‌گونه که *خواجه نصیرالدین* اشاره کرده، غیرمعمول است (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۸۹) و تمام توجیهاتی که برای آن انجام شده ناموجه است (حلی، ۱۳۸۶، ص ۳۰۸؛ لاهیجی، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۴۱۴). به بیان دیگر، این دیدگاه که در قالب دو ادعا شکل گرفته، به هر دو وجهش باطل است.

مدعای نخست اشعری‌ها

اشعری‌ها همچون دیگر مذاهب کلامی مدعی هستند که خداوند متکلم است، اما برخلاف دیگران قائلند: کلام هر متکلمی قائم به ذات اوست. دلیلی که آنها برای این ادعا ارائه کرده‌اند این است که وصف «متکلم» مانند وصف «عالم» مشتق است. همان‌گونه که عالم به معنای ذات دارای علم است، متکلم نیز به معنای ذات دارای تکلم است. پس تکلم مانند علم قیام حلولی به ذات دارد، و آنچه قیام حلولی به ذات دارد کلام نفسی است، نه اصوات و حروف؛ زیرا حروف از امور تدریجی است و قیام آن به ذات، موجب تغییر در ذات می‌شود و درباره خداوند چنین چیزی امکان ندارد. پس کلام حقیقی خداوند کلام نفسی است و کلام لفظی حاکی از آن است؛ زیرا غیر از کلام لفظی و نفسی امر سوم وجود ندارد (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۱۴۷).

پاسخ مدعای نخست و دلیل آن

اما اصل ادعای وجود کلام نفسی نادرست است؛ زیرا هر انسانی وقتی به وجدان خود مراجعه می‌کند می‌یابد که هنگام سخن گفتن، در جملات خبری جز مفاهیم ذهنی و صور علمی و در جملات انشایی جز اراده، کراهت، تمنی، ترجیحی و مانند آنها چیز دیگری در درون او وجود ندارد (حلی، ۱۹۸۲، ص ۶۰؛ قاضی نورالله، ۱۴۰۹ق، ص ۲۰۸-۲۰۷؛ مظفر، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۲۲۵-۲۲۷؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۹۴).

دلیل بر مدعای اول اشاعره نیز نادرست است؛ زیرا لازم نیست قیام کلام به خدا را قیام حلولی بگیریم؛ چراکه در مشتق، قیام مبدأ به ذات مختلف است. گاهی قیام صدور است و گاهی حلولی و گاهی نوعی دیگر. قیام تکلم به ذات متکلم قیام صدور است، نه حلولی؛ یعنی تکلم در ذات متکلم حلول نکرده است، بلکه تکلم از او صادر

می‌شود؛ مانند ضارب که ضرب از او صادر می‌شود. (حلی، ۱۹۸۲، ص ۶۰؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۳۶۳؛ مظفر، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۲۳۲).

مدعای دوم اشعری‌ها

مدعای دوم قائلان به کلام نفسی دو بخش دارد: یکی اینکه کلام نفسی غیر از علم است؛ و دیگری اینکه کلام نفسی غیر از اراده است.

دلیل بخش اول این است که در جملات خبری گاهی انسان از چیزی خبر می‌دهد که به آن علم ندارد، بلکه شک یا علم برخلاف آن دارد و به دروغ خبر می‌دهد؛ مثلاً خبر می‌دهد که «زید عالم است»، درحالی که عالم بودن او مشکوک و یا جاهل بودن او معلوم است. در اینجا نسبت به مضمون خبر هیچ علمی ندارد، اما واقعیتی به اسم «کلام» در نفس خبر دهنده موجود است (جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۹۴).

دلیل بخش دوم این است که در اوامر امتحانی، اراده انجام مأموریه وجود ندارد؛ زیرا در اوامر امتحانی هدف امرکننده امتحان مأمور است، نه انجام مأموریه (همان، ص ۹۴). پس در اوامر امتحانی، اراده به مأموریه تعلق نگرفته، ولی طلب هست و طلب همان کلام نفسی است (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۱۴۹).

پاسخ مدعا و دلیل آن

پاسخ دلیل بخش اول این است که در جملات خبری که از نگاه خبردهنده مشکوک یا مخالف واقع است، در نفس او جز شک یا علم به خلاف واقع چیز دیگری وجود ندارد تا کلام نفسی به‌شمار آید.

پاسخ دلیل بخش دوم این است که در اوامر امتحانی، آنچه وجود دارد اراده امتحان است و این اراده عین طلب است. پس این سخن که کلام نفسی غیر از اراده است، سخن ناتمامی است. در نتیجه، در نفس متکلم جز صفات معروف، یعنی علم و اراده، چیز دیگری که آن را «کلام» بنامیم، وجود ندارد. (قاضی نورالله، ۱۴۰۹ق، ص ۲۰۸-۲۰۷؛ مظفر، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۲۲۹-۲۳۱؛ جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۹۴).

اما اینکه دیدگاه *خواجه نصیرالدین* درباره کلام الهی چیست و عبارت فوق چگونه می‌توانند مدعای ایشان را اثبات کند، در ادامه، ابتدا دیدگاه *خواجه نصیرالدین* براساس تفسیر علامه حلی و سپس طبق تفسیر محقق *لاهیجی* را تبیین می‌کنیم:

توضیح دیدگاه *خواجه نصیرالدین* براساس تفسیر علامه حلی

طبق تفسیر علامه حلی، دیدگاه *خواجه نصیرالدین* درباره کلام الهی در مجموع، مشابه دیدگاه معتزله است و آن عبارت است از: اصوات و حروفی که خداوند در اجسام ایجاد می‌کند. به بیان دیگر، خداوند موجودی جسمانی نیست که از راه ارتعاشات خنجره خویش با بشر سخن بگوید، بلکه او اصوات و حروفی را که بر مقصود دلالت دارد در

اجسام می‌آفریند و همین اصوات و حروف کلام او به‌شمار می‌آید و از این طریق با انسان سخن می‌گوید (حلی، ۱۹۸۲، ص ۶۰؛ همو، ۱۴۱۳ق، ص ۲۲۳؛ مظفر، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۲۲۴؛ قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲، ج ۷، ص ۳؛ ایجی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۹۲-۹۳)؛ مانند سخن گفتن خداوند با حضرت موسی علیه السلام از طریق ایجاد صوت در درخت: «فلما أتاه نودی من شاطی الواد الایمن فی البقعة المبارکة من الشجرة أن یا موسی انی أنا الله رب العالمین» (قصص: ۳۰)؛ هنگامی که به سراغ آتش آمد، از کرانه راست دره، در آن سرزمین پربرکت از میان یک درخت ندا داده شد که ای موسی، منم خداوند پروردگار جهانیان!

دلیل این دیدگاه از چند مقدمه تشکیل شده است:

الف) آفرینش اصوات و حروف کاری ممکن و مقدور است و در جای خود ثابت شده است که هر ممکنی مقدور است.

ب) خداوند قادر است؛ زیرا واجب‌الوجود فاعل مختار است، نه فاعل موجب؛ چراکه عالم آفرینش حادث است و هر حادثی محتاج محدث و مؤثر است. آن مؤثر از دو حال خارج نیست: یا الف) فاعل موجب است، و یا ب) فاعل مختار. اگر مؤثر فاعل موجب باشد، لازم می‌آید یا حدوث مؤثر و یا قدیم بودن عالم. این لازم به هر دو قسمش باطل است، پس ملزوم هم باطل است (طوسی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۹).

اثبات ملازمه به این است که اگر مؤثر در عالم، فاعل موجب باشد، یا باید فعل و فاعل هر دو قدیم باشند و یا هر دو حادث و امکان ندارد که فاعل قدیم و فعل او حادث باشد.

بطلان لازم نیز به این است که اگر مؤثر در عالم، حادث باشد مستلزم تسلسل است، و اگر مؤثر در عالم، قدیم باشد این خلاف فرض است؛ زیرا فرض این بود که عالم حادث است، پس مؤثر در آن نیز باید حادث باشد. نتیجه اینکه موجب بودن فاعل واجب‌الوجود باطل است و ثابت می‌شود که واجب‌الوجود فاعل مختار (قادر) است (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۸۱).

ج) خداوند بر هر مقدوری قدرت دارد. به اعتقاد امامیه، قدرت خداوند نامحدود است و به جمیع ماسوی الله به‌طور مساوی تعلق می‌گیرد. دلیل آن این است که مقتضی موجود است و مانع مفقود. وجود مقتضی به این است که خداوند قادر است؛ چنان که در مقدمه قبل ثابت شده. مانع عمومیت قدرت خداوند، یا از ناحیه ذات قادر است و یا از ناحیه مقدرات. نبود مانع از ناحیه ذات قادر به این دلیل است که از یک سو، خداوند موجودی مجرد است، و موجود مجرد نسبتش به تمام موجودات یکسان است. و از سوی دیگر، قدرت خدا عین ذات اوست.

از ناحیه مقدرات نیز مانعی وجود ندارد؛ زیرا مناط تعلق قدرت به یک شیء، ممکن بودن آن است و صفت امکان نسبت به همه ممکنات مساوی است. پس تعلق قدرت به همه مساوی است (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۸۳).

د) پس خداوند بر آفرینش اصوات و حروف توانایی دارد (حلی، ۱۳۷۵، ص ۳۲).

با توجه به این مقدمات، دیدگاه فوق اثبات می‌شود؛ زیرا با عنایت به مقذور بودن اصوات و حروف، آشکار می‌گردد که خداوند از طریق آفرینش اصوات و حروف در اجسام سخن می‌گوید.

باید توجه داشت که اشاعره نیز کلام لفظی - به بیان فوق - را قبول دارند و آن را ممکن می‌شمارند. وجه افتراقی که وجود دارد این است که آنها کلام لفظی را حاکی از کلام نفسی می‌دانند و در حقیقت، کلام حقیقی از نگاه آنها، عبارت است از: کلام نفسی، نه لفظی. اما *خواجه نصیرالدین* و همچنین *علامه حلی* کلام نفسی را غیرمعقول می‌دانند و کلام حقیقی در نگاه آنها همان کلام لفظی است.

متون دینی نیز بر متکلم بودن خداوند تصریح دارند و می‌توان از این راه نیز بر متکلم بودن خداوند استدلال کرد (لاهیجی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۵۵). *علامه حلی* می‌گوید: «اتفق المسلمون علی ذلک، لقوله تعالی: «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» (حلی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۴۳). در قرآن گرچه عنوان «متکلم» نیامده، ولی دیگر مشتقات آن درباره خداوند به کار رفته است؛ مانند آیه شریفه «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» (نساء: ۱۶۴). این آیه به صراحت بر تکلم خداوند دلالت دارد. یا در آیه دیگری می‌فرماید: «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ...» (اعراف: ۱۴۳). در برخی از آیات به شیوه‌های سه‌گانه سخن گفتن خدا با پیامبران تصریح شده است؛ مانند آیه شریفه «وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا...» (شوری: ۵۱). پس اصل سخن گفتن خداوند امری مسلم و قطعی است، هرچند نسبت به اینکه آیا «تکلم» از صفات ذات است یا صفات فعل، اختلاف نظر وجود دارد.

با توجه به تفسیر *علامه حلی* از دیدگاه *خواجه نصیرالدین* درباره کلام الهی، می‌توان گفت: خلاصه تفسیر *علامه حلی* از دیدگاه *خواجه نصیرالدین* چنین است:

۱. کلام خداوند مانند کلام انسان از اصوات و حروف تشکیل شده است.
۲. دلالت کلام الهی بر مقصود، امری اعتباری و قراردادی است و از طریق وضع الفاظ برای معانی صورت می‌گیرد.

۳. کلام الهی خارج از ذات خداوند بوده و مانند خلق و رزق از صفات فعل است و خداوند آن را می‌آفریند.
۴. کلام الهی امری حادث است.

توضیح دیدگاه *خواجه نصیرالدین* براساس تفسیر محقق *لاهیجی*

طبق تفسیر محقق *لاهیجی*، مقصود از «متکلم بودن خداوند»، قدرت بر ایجاد کلام است. بنابراین، صفت «تکلم» به قدرت برمی‌گردد. توضیح مطلب اینکه «کلام» بر دو چیز اطلاق می‌شود:

- (الف) گاهی کلام بر الفاظی اطلاق می‌شود که مرکب از اصوات و حروف است و از مقصود گوینده حکایت دارد.
- (ب) گاهی کلام بر «تکلم» اطلاق می‌شود؛ تکلم یعنی: قدرت بر ایجاد کلام. همان‌سان که قدرت از

صفات ذات است، کلام به این معنا نیز از صفات متکلم به‌شمار می‌آید و قائم به ذات است. اما «کلام» به معنای اول نه از صفات متکلم است و نه قائم به ذات او، بلکه قائم به هو است.

اعلم، ان لفظ الکلام حقیقة فی هذا الملفوظ المسموع و المركب من الاصوات و الحروف و قد یطلق و یراد به التکلم، اعنی القدرة علی الفاء الکلام بالمعنی الاول و هذا المعنی الثانی هو صفة المتکلم قائم به و الکلام بالمعنی الاول هو ما به التکلم و لیس صفة للمتکلم و لا قائمًا به، بل هو قائم بالهواء (لاهیجی، ۱۴۳۰ق، ج ۵، ص ۳۱۷).

براساس توضیح محقق لاهیجی، مقصود خواجه نصیرالدین از «کلام الهی» معنای دوم است؛ زیرا کلام در معنای نخست، قائم به متکلم نیست و صفت متکلم محسوب نمی‌شود، و معنای دوم است که صفت متکلم و قائم به ذات متکلم است. برای اثبات این معنا از کلام درباره خداوند، هم از عمومیت قدرت خداوند می‌توان بهره برد و هم از سخن انبیا (همان، ص ۳۱۸).

حقیقت آن است که محقق لاهیجی عبارت خواجه نصیرالدین را طبق دیدگاه خود تفسیر کرده؛ زیرا او معتقد است: کلام الهی عبارت است از: قدرت بر ایجاد کلام. او در گوهر مراد به این مطلب تصریح می‌کند و می‌گوید: «صفت دیگر [برای خداوند] تکلم است و آن راجع شود به قدرت برای ایجاد کلام» (لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۲۲۳).

با توجه به این تفسیر، کلام الهی دارای ویژگی‌های ذیل است:

۱. کلام خداوند قائم به ذات اوست.
۲. کلام الهی از صفات ذات بوده و قدیم است.
۳. کلام الهی یک صفت مستقل به‌شمار نمی‌آید، بلکه به قدرت برمی‌گردد؛ زیرا کلام الهی قدرت خاصی است؛ یعنی قدرت بر تکلم.

حال که دیدگاه خواجه نصیرالدین براساس دو تفسیر از شارحان سخنان او روشن شد، این سؤال مطرح می‌شود که کدام‌یک از این دو تفسیر با عبارت خواجه نصیرالدین سازگارتر است؟

هرچند عبارت خواجه نصیرالدین با هر دو تفسیر می‌سازد، لیکن به‌نظر می‌رسد تفسیر علامه حلی با عبارت او سازگارتر است؛ زیرا اولاً، ظاهر عبارت حاکی از آن است که خواجه نصیرالدین عمومیت قدرت را دلیل کلام دانسته است. پس معلوم می‌شود که کلام غیر از قدرت است؛ زیرا از راه عمومیت قدرت بر ثبوت آن استدلال می‌کند. بدین‌روی، سزاوار نیست بگوییم: محقق طوسی کلام را همان قدرت دانسته، بلکه کلام خدا حروف و اصوات است و قدرت موجب می‌شود خداوند اصوات و حروف را بیافریند و از این طریق، مقصود خود را بیان کند و همین اصوات و حروفی که حکایت از مقصود او دارد «کلام» او به‌شمار می‌آید.

ثانیاً، خواجه نصیرالدین در جای دیگری به این مطلب تصریح کرده است. او در بحث امور عامه، هنگامی که به اقسام حروف اشاره می‌کند، می‌گوید: «و ینتظم منها الکلام باقسامه». علامه حلی در شرح آن می‌گوید: «فحدّ الکلام علی هذا هو ما انتظم من الحروف المسموعه» (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۲۳). از این مطلب به‌دست می‌آید که

طبق دیدگاه خواجه نصیرالدین، کلام چیزی است که از اصوات و حروف تشکیل می‌شود. این سخن شاهد است بر اینکه مقصود او از «کلام الهی»، اصوات و حروفی است که به وسیله خداوند پدید آمده است. خواجه نصیرالدین می‌گوید:

عنوان «متکلم» بر خداوند اطلاق می‌شود... و معتزله می‌گویند: به کسی که با استفاده از حروف و صوت‌های دارای انتظام اخبار از مدلول آنها می‌کند، «متکلم» گفته می‌شود (طوسی، ۱۴۱۳ق، ص ۴۵؛ همو، ۱۴۰۵ق، ص ۲۸۹).

ارزیابی دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی

پس از توضیح و تبیین دیدگاه خواجه نصیرالدین، به ارزیابی آن می‌پردازیم: به نظر می‌رسد دیدگاه خواجه نصیرالدین درباره کلام الهی براساس هر دو تفسیر، دیدگاه تام و کاملی نیست و به تمام ابعاد آن نپرداخته و کلام الهی را به صورت کامل و جامع بیان نکرده است. برای توضیح این مطلب، دیدگاه ایشان را ابتدا طبق تفسیر علامه حلی و سپس براساس تفسیر محقق لاهیجی بررسی می‌کنیم:

ارزیابی دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی طبق تفسیر علامه حلی

ادعای ما این است که براساس تفسیر علامه حلی، دیدگاه خواجه نصیرالدین درباره کلام الهی دیدگاه جامع و کاملی نیست. در حقیقت، در این ارزیابی دو ادعا وجود دارد:

۱. دیدگاه خواجه نصیرالدین درباره کلام الهی درست است.

۲. دیدگاه ایشان دیدگاهی کامل و جامع نیست.

دلیل مدعای اول این است که دیدگاه خواجه نصیرالدین طبق تفسیر علامه حلی، بیانگر آن است که خداوند اصوات و حروف را در اجسام جمادی ایجاد می‌کند و از این طریق سخن می‌گوید. این مطلب - فی‌نفسه - درست است و هیچ مشکلی ندارد؛ زیرا نمونه بارز آن درختی است که خداوند از طریق آن با حضرت موسی علیه السلام سخن گفت، و قرآن کریم این مطلب را با صراحت بیان نموده است (قصص: ۳۰).

دلیل اینکه چرا دیدگاه خواجه نصیرالدین دیدگاهی جامع و کامل نیست آن است که کلام الهی اقسام گوناگونی دارد و به اصوات و حروفی که در اجسام جمادی ایجاد می‌شود، منحصر نیست. کلام الهی طبق یک تقسیم به دو قسم کلی تقسیم می‌شود: «کلام اعتباری» و «کلام تکوینی». مقصود از «کلام اعتباری» الفاظی است که از اصوات و حروف تشکیل می‌شود و از طریق وضع و قرارداد مقصود گوینده را می‌رساند. این نوع از کلام الهی، خود دارای اقسام گوناگونی است و قرآن کریم آن را به سه قسم تقسیم می‌کند: «ما کان لبشر ان یکلّمه الله الا وحیاً او من وراء حجابٍ او یرسل رسولاً» (شوری: ۵۱)؛ هیچ بشری را نرسد که خدا با او سخن بگوید، مگر از طریق وحی یا از ورای حجاب یا از طریق فرستادن فرشته وحی.

مفسران بزرگ قرآن کریم، مانند زمخشری (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۲۳۳)؛ فخررازی (فخررازی، ۱۴۱۵ق، ج ۲۷، ص ۱۸۷-۱۸۸)؛ ابن کثیر (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۱۹۹)؛ طبرسی (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۹، ص ۶۴-۶۳)؛ علامه طباطبائی (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۸، ص ۷۲) و امثال آنها بر این باورند که آن آیه بیانگر آن است که خداوند با بشر از سه طریق سخن می‌گوید:

۱. بدون واسطه؛ یعنی بدون اینکه هیچ واسطه‌ای بین خداوند و پیامبر باشد با پیامبر خود سخن می‌گوید؛

۲. از پشت پرده حجاب و از طریق اجسام؛ مانند سخن گفتن خداوند با حضرت موسی علیه السلام در کوه طور؛

۳. از طریق فرشته وحی که قرآن کریم از او به نام «رسول» و پیام‌آور وحی یاد کرده است.

در این آیه مبارکه چند نکته وجود دارد:

۱. مراد از واژه «وَحِیًّا» که در این آیه آمده معنای لغوی «وَحِی» است؛ یعنی سخن گفتن مستقیم به صورت

سریع و خفی (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۲۳۳).

۲. سه قسم سخن گفتن خداوند با بشر با کلمه «او» بر یکدیگر عطف شده و این حاکی از آن است که این سه

قسم، سه نوع متباین با یکدیگر است؛ زیرا واژه «او» بیانگر تنوع و تباین است.

بنابراین، در یک تقسیم کلی، کلام الهی به دو قسم تقسیم می‌شود:

قسم اول عبارت است از: «کلام لفظی» و «اعتباری» که این قسم، خود دارای سه قسم است.

قسم دوم عبارت است از: کلام تکوینی که شامل همه موجودات ممکن می‌شود؛ یعنی همه موجودات ممکن،

همان‌گونه که فعل و مخلوق او هستند، کلام او نیز به‌شمار می‌آیند. حدیثی منسوب به امیرمؤمنان علیه السلام با صراحت این

مطلب را بیان می‌کند: «يقول لمن اراد كونه كن فيكون لا بصوت يقرع و ببناء يسمع و انما كلامه - سبحانه - فعل

منه لم يكن من قبل ذلك كائناً» (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴ق، خطبه ۱۸۶، ص ۲۰۱) آنچه بودنش را خواهد، گوید: باش!

هست گردد، نه به آوازی که به گوش رسد و نه به بانگی که شنیده شود، بلکه کلام خداوند فعلی از افعال اوست که

قبلاً نبوده و آن را ایجاد کرده است.

براین اساس، نخستین اشکالی که بر دیدگاه خواجه نصیرالدین درباره کلام الهی طبق تفسیر علامه حلی وارد

می‌شود این است که تعریف ایشان فقط شامل یک نوع کلام لفظی می‌شود و آن عبارت است از: کلامی که از

ورای حجاب پدید می‌آید، اما دیگر انواع کلام لفظی را شامل نمی‌شود.

اشکال دوم این است که در کلام خواجه نصیرالدین هیچ اشاره‌ای به کلام تکوینی نشده است، درحالی‌که

یکی از اقسام کلام الهی، کلام تکوینی است. البته علت اینکه خواجه نصیرالدین نامی از «کلام تکوینی»

نبرده شاید این باشد که در آن زمان چنین عنوانی مطرح نبوده است. اما در هر صورت، مطرح نشدن کلام

تکوینی، خود یک ضعف به‌شمار می‌آید.

اشکال سوم این است که در باب کلام الهی دیدگاهی مطرح است تحت عنوان «وَحِی گزاره‌ای». اگر بتوان

وَحِی بی‌واسطه را بر وَحِی گزاره‌ای تطبیق کرد، در این صورت، بی‌تردید این قسم از وَحِی نیز در حقیقت کلام الهی

به‌شمار می‌آید؛ زیرا خاصیت اصلی کلام چیزی جز تفهیم و انتقال پیام به مخاطب نیست و معنای «وحی بی‌واسطه» آن است که گیرنده وحی (پیامبر) به سبب برخورداری از نوعی شعور خاص، حقایق را از خداوند دریافت می‌کند و دریافت این حقایق، هرچند ممکن است حروف و الفاظ نباشد، اما فعل خداوند به‌شمار می‌آید؛ این نظریه حقیقت وحی را «تفهیم سریع و پنهانی برخی حقایق به پیامبران» می‌داند.

علامه طباطبائی درباره حقیقت این شعور ویژه می‌نویسد:

شعور وحی نزد ما مرموز بوده و نسبت به چگونگی آن اطلاعی نداریم و چگونگی رسیدگی آن به این حقایق را نیز نمی‌فهمیم؛ یعنی یک ارتباط واقعی در میان محتویات دعوت دینی از معارف و اخلاق و قوانین وجود دارد که از فکر ما پوشیده است؛ زیرا اگر رابطه آنها بعینه همان بود که ما می‌فهمیم، بدون تردید شعور وحی که درک‌کننده آنهاست، همان شعور فکری ما می‌شد، در صورتی که این طور نیست (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۵۸).

در هر صورت، اگر کسی این نظریه را در باب وحی و کلام الهی بپذیرد، جای این اشکال خواهد بود که تعریف *خواجه نصیرالدین* شامل چنین کلامی نمی‌شود؛ زیرا در این نوع کلام، صوت و حروف شنیداری متعارف وجود ندارد.

ارزیابی دیدگاه *خواجه نصیرالدین* طبق تفسیر محقق لاهیجی

براساس تفسیر محقق لاهیجی، متکلم بودن خداوند به معنای قدرت بر ایجاد کلام است. در حقیقت، کلام خداوند نوعی از قدرت او به‌شمار می‌آید و یک صفت مستقل نیست.

این معنی از کلام الهی از چند جهت با مشکل مواجه است:

اول. صفت «کلام» و متکلم بودن خداوند یک صفت مستقل است و عین قدرت نیست.

دوم. مقصود از «کلام»، کلام بالفعل است؛ یعنی وقتی گفته می‌شود: شخصی متکلم است این بدان معناست که بالفعل متکلم است و تکلم از او صادر شده است، نه اینکه مقصود این باشد که او قدرت بر کلام دارد، هرچند کلامی از او صادر نشده باشد. دلیل این مطلب ارتکاز عرفی است؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود: حسن متکلم و تقی مخاطب است، ارتکاز عرفی آن است که حسن بالفعل متکلم و تقی بالفعل مخاطب است، نه اینکه فقط قدرت بر تکلم و مخاطب بودن را دارند، هرچند بالفعل متکلم و مخاطبی در کار نباشد.

سوم. اگر مقصود از «کلام» تنها قدرت بر آفرینش کلام باشد، باید قرآن کریم که در اختیار بشر است کلام الهی نباشد؛ زیرا قرآن حادث و خارج از ذات الهی است، درحالی که قدرت عین ذات الهی است و بی‌تردید، قرآن کلام الهی و یکی از نام‌های آن «کلام الله مجید» است.

چهارم. آیه مبارکه‌ای که قبلاً ذکر شد، کلام الهی را سه قسم کرده است: بدون واسطه، از ورای حجاب، و از طریق فرشته وحی. روشن است که مقصود از «کلام» - دست‌کم - در قسم دوم و سوم از این سه قسم، قطعاً قدرت بر آفرینش کلام نیست، بلکه مقصود کلامی است که از اصوات و حروف تشکیل می‌شود و بیانگر مقصود متکلم است.

با توجه به این نکات، روشن می‌شود که دیدگاه خواجه نصیرالدین درباره کلام الهی، همان‌گونه که طبق تفسیر علامه حلی، دیدگاه جامع و کاملی نیست، طبق تفسیر محقق لاهیجی نیز با اشکالاتی مواجه است. افزون بر آن - همان‌سان که قبلاً اشاره شد - به‌نظر می‌رسد تفسیر محقق لاهیجی از کلام خواجه نصیرالدین تفسیر بلامالیرضی صاحب‌ه باشد؛ زیرا ایشان دیدگاه خواجه نصیرالدین را بر رأی و دیدگاه خودش انطباق داده است.

دیدگاه منتخب

به‌نظر می‌رسد جامع‌ترین دیدگاه درباره کلام الهی این است که بگوییم: کلام الهی اعم است از امور تکوینی و امور اعتباری لفظی، با همه انواع و اقسام آن؛ یعنی همان‌گونه که اصوات و حروفی که از سوی خداوند پدید می‌آید و بیانگر مقصود اوست و کلام او شمرده می‌شود، همه موجودات ممکن که او آفریده است و همچنین القای حقایق بر قلب پیامبران و دریافت آن حقایق به وسیله شعور ویژه و اختصاصی انسان‌های خاص نیز کلام الهی به‌شمار می‌آید و بر وجود و کمالات او دلالت دارد. متون دینی نیز این نظریه را تأیید می‌کند.

دسته‌ای از آیات قرآنی از کلام تکوینی خداوند حکایت دارد. در یک آیه بر حضرت مسیح، «کلمه» اطلاق شده است: «إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ» (نساء: ۱۷)؛ مسیح عیسی بن مریم کلمه خداست که به مریم القا شد.

در یک آیه دیگر، همه مخلوقات خداوند کلمات به‌شمار آمده است: «قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا» (کهف: ۱۰۹)؛ بگو اگر دریا [برای نوشتن] کلمات پروردگارت مرکب شود، پیش از آنکه کلمات پروردگارت تمام شود آب دریا پایان می‌یابد، هرچند دریایی همانند را به کمک آن آوریم.

هرچند در معنای «کلمات» بین مفسران اختلاف است، لیکن مفسران بزرگی مانند ابن‌کثیر دمشقی و علامه طباطبائی (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۳، ص ۴۰۴) بر این باورند که مقصود از «کلمات» موجودات عینی و مخلوقات الهی است که هرکدام علامت و نشانه خداوند بوده و بر وجود او دلالت دارد.

همان‌گونه که قبلاً اشاره شد، در حدیث منسوب به امیرمؤمنان علیه السلام با صراحت تمام آمده است که کلام خداوند سبحان فعل اوست و آن را ایجاد می‌کند: «انما کلامه سبحانه فعل منه انشاء» (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴ق، خطبه ۱۸۶، ص ۲۰۱).

دسته دیگری از آیات از کلام لفظی و اعتباری خداوند حکایت دارد. برخی از این آیات از سخن گفتن بدون واسطه خداوند خبر می‌دهد؛ مانند: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰)؛ هنگامی که پروردگارت به فرشتگان گفت: من برآنم که در زمین جانشینی قرار دهم. «إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ» (ص: ۷۱)؛ هنگامی که پروردگارت به ملائکه گفت: من بشری از گل می‌آفرینم. این آیات حاکی از آن است که خداوند با فرشتگان بی‌واسطه سخن گفته است. آیات متعدد دیگری نیز در این باره وجود دارد (ر.ک: اعراف: ۱۲؛

فصلت: ۱۱؛ انبیاء: ۶۹؛ طه: ۱۶ و ۱۷). برخی آیات - همان گونه که قبلاً یادآوری شد - از سه گونه سخن گفتن خداوند با بشر حکایت دارد (شوری: ۵۱).

حاصل آنکه کلام الهی اعم از امور اعتباری و تکوینی است. کلام اعتباری و لفظی خداوند مخاطب‌های گوناگونی دارد. حضرت آدم (طه: ۱۱۷)، مطلق بشر (اعراف: ۱۱؛ طه: ۱۱۶)، فرشتگان (بقره: ۳۰؛ ص: ۷۱)، آتش (انبیاء: ۶۹) و زمین و آسمان (فصلت: ۱۱۱) از مخاطبان چنین کلامی به‌شمار می‌آیند. نیز کلام لفظی الهی اعم است از اینکه بی‌واسطه از خداوند صادر شود یا با واسطه. واسطه اعم است از اینکه جبریل باشد یا اجسام جمادی.

نتیجه‌گیری

در این نوشتار، پس از اشاره به دیدگاه‌های گوناگون درباره حقیقت کلام الهی، دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی در این‌باره ارزیابی شد و آشکار گردید که دیدگاه ایشان، همان گونه که براساس تفسیر علامه حلی دیدگاهی کامل و جامع نیست، طبق تفسیر محقق لاهیجی نیز با اشکالاتی روبه‌روست. دیدگاه کامل و جامع این است که کلام الهی اعم است از کلام لفظی و اعتباری با تمام اقسام آن و کلام تکوینی مشتمل بر همه ممکنات و مخلوقات است.

منابع

نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، تحقیق صبحی صالح، قم، هجرت.

- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر، ۱۴۱۹ق، *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق شمس‌الدین محمدحسین، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ایجی، میرسدشرف، ۱۳۲۵ق، *شرح المواقف*، تصحیح بدرالدین نعلانی، قم، شریف الرضی.
- آمدی، سیف‌الدین، ۱۴۲۳ق، *انکار الافکار فی اصول الدین*، تحقیق احمد محمدمهدی، قاهره، دار الکتب.
- باقلانی، ابوبکر محمدبن طیب، ۱۴۲۵ق، *الانصاف فی ما يجب الاعتقاد*، تحقیق محمدزاهد کوثری، بیروت، دار المکتب العلمیه.
- بحرانی، ابن میثم، ۱۴۰۶ق، *قواعد المرام فی علم الکلام*، تحقیق سیداحمد حسینی، چ دوم، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- پطردوی، قربان و نعمت‌الله علم‌الهدی، ۱۳۹۶، «بررسی دیدگاه اشاعره پیرامون کلام الهی»، *آینه معرفت*، ش ۵۲، ص ۱۰۹-۱۲۸.
- پیرهادی، محسن و محمدرضا کریمی‌والا، ۱۳۹۳، «تبیین فلسفی کلام الهی از نظر ملاصدرا»، *پژوهشنامه فلسفه دین*، ش ۲۴، ص ۱۰۹-۱۳۲.
- فتنازانی، مسعودبن عمر، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، تحقیق، تعلیق و مقدمه عبدالرحمان عمیره، قم، شریف رضی.
- جرجانی، سیدشرف، ۱۳۲۵ق، *شرح المواقف*، حاشیه سیالکوتی و چلپی، مصر، مطبعة السعادة.
- حاجی اسماعیلی، محمدرضا، ۱۳۸۹، «بررسی رویکرد کلامی اشاعره و معتزله به چیستی کلام الهی»، *الهیات تطبیقی*، ش ۲، ص ۸۷-۱۰۲.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۳ق، *کشف المراد*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، چ چهارم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- _____، ۱۳۷۵، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تعلیق جعفر سبحانی، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- _____، ۱۳۸۶، *معارج الفهم فی شرح النظم*، قم، دلیل ما.
- _____، ۱۴۲۶ق، *تسلیم النفس الی حظیرة القدس*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- _____، ۱۹۸۲م، *نهج الحق و کشف الصدق*، بیروت، دارالکتاب اللبنانی.
- حمصی رازی، سدیدالدین، ۱۴۱۲ق، *المنتقد من التقليد*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- رازی، فخرالدین، ۱۹۸۶م، *الاربعین فی اصول الدین*، قاهره، مکتبه کلیات الازهریه.
- زمخشری، محمودبن عمر، ۱۴۰۷ق، *الکشاف*، تصحیح مصطفی حسین احمد، چ سوم، بیروت، دار الکتب العربی.
- شهرستانی، عبدالکریم، ۱۳۶۴، *الملل و النحل*، تحقیق محمد بدران، چ سوم، قم، شریف الرضی.
- _____، ۱۴۲۵ق، *نهاية الاقدام فی علم الکلام*، بیروت، دارالکتب الاسلامیه.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۶، *نهاية الحكمة*، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۳۸۸، *مجموعه رسائل*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۱۵ق، *مجمع البیان*، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
- طریحی، فخرالدین، ۱۹۸۵م، *مجمع البحرين*، بیروت، دار مکتبه الهلال.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۴۰۵ق، *تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل*، چ دوم، بیروت، دار الاضواء.
- _____، ۱۴۱۳ق، *قواعد العقائد*، بیروت، دار الغربة.
- غزالی، ابوحامد، ۱۴۰۹ق، *الاربعین فی اصول الدین*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، *ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین*، تحقیق سیدمهدی رجائی، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۱۵ق، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دارالفکر.
- فیومی، احمدبن محمد، ۱۴۱۴ق، *المصباح المنیر*، قم، هجرت.

قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، *شرح الاصول الخمسه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

—، ۱۹۶۲م، *المعنی*، تحقیق جورج قنوانی، قاهره، الدار المصریه.

قوشچی، علاءالدین، ۱۲۸۵، *شرح تجرید الاعتقاد*، چ سنگی.

کبیری، یحیی و مهدی بلوکی، ۱۳۹۳، «معناشناسی کلام الهی از منظر علامه طباطبائی»، *اندیشه نوین دینی*، ش ۳۸، ص ۴۵-۵۴. لاهیجی، فیاض، بی تا، *سوارق الالهام*، اصفهان، مهدوی.

لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۷۲، *گوهر مراد*، مقدمه زین العابدین قربانی لاهیجی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

—، ۱۴۳۰ق، *سوارق الالهام*، تحقیق اکبر اسدعلیزاده، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.

مرعشی، قاضی نورالله، ۱۴۰۹ق، *احقاق الحق و ازهاق الباطل*، مقدمه و تعلیقات سیدشهاب الدین مرعشی نجفی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۵، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.

مظفر، محمدحسین، ۱۴۲۲ق، *دلایل الصدق*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.

نصری، عبدالله و معصومه مرزبان، ۱۳۹۴، «تحلیل تطبیقی دیدگاه علامه و فخررازی درباره تکلم الهی»، *اندیشه علامه طباطبائی*،

ش ۲، ص ۳۱-۶۰.