

The Divine Word as Viewed by *Abu'l-Hasan Ash'arī* and *Muhammad Husayn Tabāṭabā'ī*¹

Alī Behjati*

AlīAllah Bedashti** Hamid Malekmakan*** Mostafa Soltani****

(Received on: 2019-09-02; Accepted on: 2020-02-08)

Abstract

Divine word, *kalām-i ilāhī*, is one of the most important, long-standing and controversial issues among Islamic religions. Muslim thinkers have offered various interpretations of this concept and the quality of God's attribution to speech. This study comparatively examines the views of *Abul Hasan Ash'arī* and *Muhammad Husayn Tabāṭabā'ī* about the divine speech. Both consider God to be a Being of speech, but each has a different interpretation of it. *Abu al-Hasan Ash'arī* considers the divine speech to be one of the categories of the mental speech, *kalām-i nafsi*, and introduces it as Divine essential speech and non-temporal attribute. *Tabāṭabā'ī* introduces a different and broader concept of the Divine speech and extends it to all matters that reveal Divine intentions. From *Tabāṭabā'ī's* point of view, the Divine speech has many levels and examples. Accordingly, all creation, which came into being with the existential word of "be", would be the word of God, and the Divine message that revealed to the prophets is another example of the Divine word.

Keywords: Divine Word, *Abul Hasan Ash'arī*, *Muhammad Husayn Tabāṭabā'ī*, the Reality of Word, Mental Word.

1. Taken from: Ali Bahjati: *Barrasī-yi mabānī-yi tafsīr kalām-i ilāhī az dīdgāh-i Abul Hasan Ash'arī wa 'Allamah Tabāṭabā'ī wa tathīr-i ān bar qirā'at-i rawshanfīkrān-i jadīd az wahy-i ilāhī*, Doctoral thesis, Supervisor: University of Religions and Denominations, Qom, Iran, 1398 *hijrī shamsī*.

* Phd student, University of Religions and Denominations, Qom, Iran, (Corresponding Author), alibehjati46@gmail.com.

** Professor, University of Qom, Qom, Iran, alibedashti@gmail.com.

*** Assistant professor, University of Tehran, Tehran, Iran, h.malekmakan@ut.ac.ir.

**** Assistant professor, University of Religions and Denominations, Qom, Iran, proman.ms@gmail.com.

کلام الاهی از منظر ابوالحسن اشعری و محمدحسین طباطبایی^۱

علی بهجتی*

علی الله‌داشتی** حمید ملک‌مکان*** مصطفی سلطانی****

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۶/۱۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۱۹]

چکیده

کلام الاهی یکی از مسائل مهم، درازدامن و بحث‌برانگیز در میان مذاهب اسلامی است. اندیشمندان مسلمان تفاسیر مختلفی از این مفهوم و کیفیت اتصاف خدا به کلام مطرح کرده‌اند. این پژوهش به صورت تطبیقی آرای ابوالحسن اشعری و محمدحسین طباطبایی درباره کلام الاهی را بررسی می‌کند. هر دو شخصیت خدا را متکلم می‌دانند، ولی هر یک تفسیر متفاوتی از کلام الاهی دارند. ابوالحسن اشعری کلام الاهی را از مقوله کلام نفسانی می‌داند و آن را کلام ذاتی خدا و وصفی قدیم معرفی می‌کند. طباطبایی مفهومی متفاوت و موسّع از «کلام» مطرح می‌کند و آن را به تمام اموری که کاشف مقاصد الاهی باشد توسعه می‌دهد. کلام الاهی از منظر طباطبایی دارای مراتب و مصادیق بسیار است. بر این اساس تمام آفرینش، که با کلمه وجودی «کن» پدید آمد، کلام خداوندی است و نزول وحی بر پیامبران، مرتبه و مصداق دیگری از کلام است.

کلیدواژه‌ها: کلام الاهی، ابوالحسن اشعری، محمدحسین طباطبایی، حقیقت کلام، کلام نفسانی.

۱. مقاله برگرفته از: علی بهجتی، بررسی مبانی تفسیر کلام الاهی از دیدگاه ابوالحسن اشعری و علامه طباطبایی و تأثیر آن بر قرائت روشنفکران جدید از وحی الاهی، رساله دکتری، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران، ۱۳۹۸.

* دانشجوی دکتری مذاهب کلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (نویسنده مسئول) alibehjati46@gmail.com

** استاد تمام گروه فلسفه و کلام دانشگاه قم، قم، ایران alibedashti@gmail.com

*** استادیار گروه معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران h.malekmakan@ut.ac.ir

**** استادیار گروه مذاهب اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران proman.ms@gmail.com

مقدمه

کلام الاهی به دلیل نقش مؤثرش در زندگی بشر به عنوان یکی از مباحث بنیادین همواره محل توجه اندیشمندان اسلامی بوده و از زوایای مختلف درباره آن بحث شده است. یکی از مهم‌ترین این مباحث، مسئله کیفیت تکلم خدا است که به عنوان یکی از صفات در کنار اوصاف دیگر او مد نظر است. اندیشمندان مسلمان، به‌ویژه متکلمان، در پاسخ به پرسش چگونگی تکلم الاهی و نحوه اتصاف او به این صفت مباحث فراوانی مطرح کرده‌اند که گاه در مقاطع تاریخی به مشاجرات و منازعاتی منجر شده است. ابوالحسن اشعری و طباطبایی از جمله اندیشمندانی هستند که دیدگاه‌هایی در این باره ابراز داشته‌اند. می‌توان گفت هر کدام از آنها در عصر خود نگرش جدیدی در این زمینه داشته‌اند و توانسته‌اند تفسیر جدیدی مطرح کنند. در این نوشتار می‌کوشیم به صورت پژوهشی تطبیقی مسئله تکلم الاهی را از نظرگاه این دو اندیشمند بررسی کنیم تا ضمن فهمی متقن و صحیح از تفسیر و تحلیل این دو متفکر از کلام الاهی، وجوه اشتراک و افتراقشان روشن شود. به نظر می‌رسد با وجود اختلاف دیدگاه، اشتراک بسیار دارند.

مفهوم‌شناسی «کلام» در لغت و اصطلاح

«کلام» از ریشه «کَلَمَ» و به معنای جرح، اثر، گفتار، سخن و ... آمده است. ابن‌منظور در *لسان العرب* آن را به معنای جرح و زخم آورده است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۵۲۴/۱۲). در *مجمع البحرین* نیز «کلمه» به معنای «زخم» که معنای اصلی‌اش تأثیر است و «کلام» به معنای اثری که دلالت بر معنا دارد آمده است (طریحی، ۱۴۱۶: ۱۵۷/۶). از نظر راغب، «الکلم» اثری است که با دو حس چشم و گوش درک می‌شود؛ «کلام» با حس شنیدن و «کلم» با حس دیدن؛ پس «کلام» عبارت است از آنچه با گوش قابل درک است (راغب اصفهانی، ۱۳۹۲: ۶۹۱). در *قاموس قرآن* آمده است که «کلام» اثری است که بر معنا دلالت دارد و علت این تسمیه آن است که «کلمه» و «کلام» در نفوس و اذهان اثر می‌کند، مانند زخم‌ها در اجسام. منطوق انسان را از آن جهت «کلمه» و «کلام» می‌گویند که به واسطه دلالت بر معانی خود در اذهان اثر می‌گذارد (قرشی، ۱۳۸۶: ۱۴۱/۶). سیوطی در *تقان*،

«کلام» را مشتق از «کلم» به معنای تأثیر می‌داند. زیرا تأثیری در ذهن شنونده می‌گذارد که قبلاً نبوده است (سیوطی، ۱۳۹۲: ۱۸۴-۱۸۵).

از مطالب ذکرشده به دست می‌آید که عامل پیوند و ارتباط معنای «کلمه» در لغت و اصطلاح این است که همچنان که زخم بر افراد تأثیر دارد سخن نیز اثری است که از متکلم در اذهان ایجاد می‌شود و باقی می‌ماند، با این تفاوت که اثر زخم رؤیت‌پذیر است، اما اثر کلام شنیدنی است. لذا «کلام» را از آن جهت که اثر و انفعالی در نفس و گوش انسان ایجاد می‌کند «کلام» گفته‌اند و این ناشی از اظهار معنایی است که نهان است و الفاظ بر آن دلالت می‌کند. روشن است که چنین کلامی که ویژگی‌اش تفهیم معانی است در ظرف جامعه محقق می‌شود و نیاز به مخاطب دارد، چنانچه آمده است: «کلمه» که جمع آن «کلمات» و «کَلِم» است، لفظی است که بر معنای تام یا غیرتام دلالت دارد (قریب، ۱۳۶۶: ۳۷۶/۲).

مفهوم «کلام» در اندیشه ابوالحسن اشعری و طباطبایی

معمولاً علاوه بر مفاهیم لغوی و اصطلاحی، هر یک از اندیشمندان برای ورود به مباحث علمی، تعریفی منحصر به خود از مفاهیم دارند و آن تعریف را ملاک ورود به ساحت علم قرار می‌دهند. ابوالحسن اشعری حقیقت کلام را معنایی قائم به ذات متکلم می‌داند که به صورت بسیط موجود است. او معتقد است اصوات و حروف، گرچه از باطن ذات (و حقیقت کلام) سرچشمه می‌گیرند و به صورت امر و نهی و استفهام و تمناً متمایز از یکدیگرند و در قالب الفاظ بیان می‌شوند، ولی خود کلام نیستند. در نگاه وی، الفاظ، حروف و عبارات، همگی، رمز و نشانه حقیقتی مخفی و غیرمحسوس‌اند. از این رو «کلام» خواندن اصوات و حروفی که از زبان انسان جاری می‌شود، به نحو اشتراک لفظی است (شهرستانی، ۱۴۲۵: ۱۸۱). لذا از نظر ابوالحسن اشعری، کلام حقیقی، چیزی غیر از حروف و اصوات است و اگر نام «کلام» بر حروف و اصوات اطلاق می‌شود از باب مجاز و توسع در زبان است، چنانچه گاه به دلالت اشاره و نوشتار نیز «کلام» گفته می‌شود (ابن‌فورک، ۱۴۲۵: ۶۸).

اشعری کلام را بر مبنای اشتراک لفظی به کلام لفظی و کلام نفسی تقسیم کرده، و کلام لفظی را که بر مجموعه‌ای از حروف اطلاق می‌شود تعبیری از کلام نفسی می‌داند. از دیدگاه او، حقیقت کلام، همان کلام نفسی است که معنایش قائم به نفس است (شهرستانی، ۱۴۲۵: ۱۸۱). از نظر شهرستانی، یکی از پیروان اشعری، انسان عاقل وقتی به نفس خویش مراجعه کند در درون خود کلام نفسی را می‌یابد؛ مثلاً وقتی می‌خواهد از اموری که دیده یا شنیده است خبر دهد، گاه با درون خود سخن می‌گوید و به هنگام روبه‌رو شدن با افراد از این حدیث نفس با امر و نهی، لفظی را تعبیر می‌آورد نه خود آن معانی را که در وجودش جولان دارد؛ گاه با خودش می‌اندیشد که در فلان جریان حق چنین است؛ گاه مردد است که آیا چنین چیزی امکان دارد یا خیر. این افکار دائماً در درون انسان در حال جولان است. از نظر او، هر کسی وجود این معانی در لوح نفس خود را انکار کند، مطلبی بدیهی را انکار کرده است. او کلام نفسی را غیر از علم و اراده می‌داند (نک: همان: ۱۸۱-۱۸۲).

پیروان دیگر اشعری کلام نفسی را غیر از علم و اراده می‌دانند، چنانچه در کتاب *دلایل الصدق لنهج الحق*، به نقل از فضل بن روزبهان، آمده است:

الفاظی که با آنها سخن می‌گوییم مدلولاتی دارند قائم به نفس. این مدلولات همان کلام نفسی است. اگر خصم بگوید این مدلولات عبارت است از علم به آن معانی، گوییم: خیر، غیر از علم است، زیرا یکی از انواع کلام، خبر است. چه بسا انسان از چیزی خبر می‌دهد که به آن علم ندارد، بلکه خلاف آن را می‌داند یا در آن شک دارد. پس خبر دادن از چیزی غیر از علم به آن چیز است. اگر خصم بگوید: آن اراده است، در پاسخ گوییم: خیر غیر از اراده است، زیرا یکی از انواع کلام امر است. چه بسا انسان به چیزی امر می‌کند که آن را اراده نکرده است (مظفر، ۱۳۷۷: ۱۷۴/۱-۱۷۵).

طباطبائی «کلام» را ظهور مافی‌الضمیر معنا می‌کند، و آن را منحصر در معنا و مفهوم و اصوات و حروف نمی‌داند. از نظر او، اگرچه «کلام» در لغت به معنای اصوات و

حروف پی‌درپی و حامی معنا و مفهومی برای مخاطب است ولی معنای «کلام» فراتر از آن است. می‌توان گفت «کلام» عبارت است از ابراز و اظهار افکار و منویاتی که در باطن وجود دارد به هر وسیله‌ای که ممکن باشد و همچنین هر چیزی که علامت و نشانه شیء دیگری باشد و دلالت بر وجود آن کند (نک: طباطبایی، ۱۳۷۰، ج: ۲/۴۵۹-۴۶۰).

از مطالب مطرح‌شده به دست می‌آید که هر دو اندیشمند «کلام» را صرف اصوات و الفاظ دارای معنا و مفهوم نمی‌دانند. اشعری اصوات و الفاظ دارای معنا و مفهوم را تعبیر کلام دانسته، اما طباطبایی آنها را مرتبه‌ای از کلام می‌داند. اشعری کلام حقیقی را امری درونی و باطنی می‌داند که ورای علم و امر و نهی، در اندیشه سخنور هست. اما از منظر طباطبایی کلام، آن امر ظاهرکننده و آشکارکننده باطن متکلم است، به هر طریقی که ممکن باشد.

خداوند و صفت «کلام»

اتصاف خدا به صفت «کلام» از مهم‌ترین ارکان بحث درباره کلام الهی است که ابوالحسن اشعری و طباطبایی در این باره دیدگاه متفاوتی دارند. اشعری، از نظر وجودشناسی، کلام الهی را صفتی موجود برای خدا می‌داند که لازمه صفت حی است و معتقد است ذات حی خدا واجد صفاتی همچون سمیع، بصیر، مرید، و متکلم بودن است که مفهوم حیات آنها را اقتضا دارد. از نظر او، موجود زنده اگر هر یک از این صفات را نداشته باشد به ضد آن صفات موصوف خواهد بود و این اضداد موانع و آفاتی برای اتصاف خدا به آن صفات خواهد بود. نفی صفت کلام از خدا به این معنا است که ذات او موصوف به یکی از موانع کلام مانند نقص باشد، همچنان که اگر به علم وصف نشده باشد به ضد آن وصف شده است (اشعری، ۱۴۰۸: ۹۴). بنابراین، ابوالحسن اشعری صفت کلام را برای خدا به طریق نفی نقص از ذات او اثبات‌پذیر می‌داند (ابن‌فورک، ۱۴۲۵: ۴۰). از نظر وی، صفت کلام برای خدا نفی‌کننده هر گونه معنایی است که منافی تکلم او فرض شود. وی در این خصوص می‌گوید: «اگر خدا غیرمتکلم فرض شود معنایی جز این نخواهد داشت که ذات خدا موصوف به یکی از

موانع و اضداد کلام باشد که در این صورت نباید هیچ گونه امر و نهی را به او نسبت دهیم» (اشعری، ۱۴۰۸: ۹۴).

کلام صفت ذاتی و قدیم خداوند

اشعری بر اساس آیات قرآن کریم صفت «کلام» را برای خدا ذاتی، ازلی و قدیم می داند. او با استفاده از آیه «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (نحل: ۴۰) ازلی و قدیم بودن کلام الاهی را اثبات می کند و معتقد است اگر «کن» به عنوان کلام الاهی قدیم نباشد پس با یک «کن» دیگر خلق شده است و با نقل کلام به آن، «کن» ثالث، و ادامه آن تسلسل محال پیش می آید (اشعری، ۱۴۰۸: ۹۲). همچنین، او از قرارگرفتن «خلق» و «امر» در مقابل هم در آیات قرآن، مانند «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» (اعراف: ۵۴) نتیجه می گیرد که امر خداوند مخلوق نیست و کلام چون امر خدا است غیرمخلوق است (اشعری، ۱۴۱۴: ۶۱-۶۲). از نگاه وی، منظور از «خلق» جمیع مخلوقات، و منظور از امر «کلام» او است (همان: ۶۱).

اشعری علاوه بر استناد به ظاهر آیات، از تبیین عقلی نیز بهره جسته و معتقد است کلام خدا نمی تواند حادث باشد. زیرا کلام خدا از دو حال خارج نیست؛ یا قدیم است یا حادث؛ اگر حادث باشد یا باید خدا آن را در خودش ایجاد کند یا در غیرخود، و محال است خدا کلام را در ذات خود ایجاد کند. چون در این صورت باید ذاتش محل حوادث باشد که چنین چیزی محال است. همچنین، محال است آن را در دیگری ایجاد کند. زیرا در این حالت نیز غیرمتصف به کلام می شود. لذا چون برخی از اوصاف خدا امر و نهی کردن است لازم می آید آن جسم، امرکننده و نهی کننده باشد و معقول نیست جسمی امرکننده و نهی کننده باشد. پس باید کلام خدا قدیم و قائم به او باشد (اشعری، ۱۴۰۸: ۹۹).

صورت دیگر استدلال مذکور این است که از دیدگاه ابوالحسن اشعری کلام صفت است و صفت نمی تواند قائم به خود باشد. لذا باید آن را به محل دیگر نسبت داد، که در این صورت اگر آن را به خدا نسبت دهیم خدا محل حادث می شود و اگر به غیر او نسبت دهیم پس آن غیرمتکلم است نه خدا (همان).

از نظر ابوالحسن اشعری، حقیقت کلام الاهی، کلام نفسی است؛ یعنی اگرچه در چشم‌انداز ظاهری حقیقت تکلم به معنای مصدر، تعیین هیئت حروف در هوای خارج دهان به کمک مخارج حروف و آلات است اما بدون تردید تکلم به این معنا در خدا متصور نیست. زیرا اگر چنین تصور شود به ابزار مادی و مخارج حروف محتاج می‌شود و شأن خدا از اینها پاک و پیراسته است. ابوالحسن اشعری کوشیده است حقیقت کلام الاهی را از مرحله ملکوتی تا ظهور و تنزیلش به مرتبه اعتبار و تلبس به اصوات و الفاظ به صورت معقول توجیه کند. از نظر او، دو برداشت از کلام الاهی وجود دارد؛ یکی اینکه منظور از کلام الاهی همان کتاب‌های آسمانی است که شامل حروف و عبارات می‌شود و از طریق وحی بر زبان پیامبران جاری شده است و بر قرآن کریم، تورات و ... صدق می‌کند که فعل و جعل خدا و حادث‌اند؛ و دیگر معنایی ازلی که قائم به ذات خدا است و بر کلام نفسی صادق است و کتاب‌های آسمانی همچون قرآن و تورات اشاره و تعبیر آن معنا هستند. او میان این دو مفهوم تفاوت قائل است و حقیقت کلام را معنای دوم می‌داند. ابن‌فورک به این مبنای اشعری اشاره می‌کند که معنای حقیقی «کلام» هم در عرف لغت و هم در آنچه به خدا نسبت داده می‌شود، چیزی غیر از حروف و اصوات است و اگر نام کلام بر اینها اطلاق می‌شود، از باب مجاز و توسع در زبان است، چنان‌که گاه به دلالت اشاره و نوشتار نیز کلام گفته می‌شود (ابن‌فورک، ۱۴۲۵: ۶۸).

کلام الاهی صفت فعل خداوند

از منظر طباطبایی، موجودات و مخلوقات امکانی که در صحنه آفرینش‌اند همگی کلام الاهی به حساب می‌آیند. زیرا دلالت بر پدیدآورنده خود دارند و از قدرت و علم خالقشان خبر می‌دهند. روشن است که همه موجودات افعال الاهی‌اند. لذا در زمره صفات فعل خدا قرار دارند. صفت فعل آن است که تحققش بعد از تمامیت ذات است. می‌توان گفت صفت فعل زمان‌بردار است ولی صفت ذات انطباق بر زمان را نمی‌پذیرد. سخن گفتن خدا با پیامبران نیز، که یکی از افعال الاهی است، پدیده‌ای تاریخی است و

در زمان و مکان مشخص و معین صورت گرفته است. بنابراین، وقتی همه موجودات کلام و افعال الاهی‌اند، پس یکی از افعال او هم فرستادن وحی است که برای پیامبران حاصل می‌شود. او با استفاده از آیات قرآن میان سخن گفتن خدا با انبیا و سایر افعال او، همچون رزق و روزی رساندن و زنده کردن و میراندن، تفاوتی قائل نمی‌شود و با توجه به اینکه تحققشان بعد از فرض تمامیت ذات است و انطباق بر زمان را می‌پذیرند آنها را صفت فعل می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۰ ج: ۲/۴۴۶).

طباطبایی برای تشخیص صفات ذات از فعل به استناد آیات قرآن دو ملاک در نظر گرفته است؛ ملاک اول اینکه، در صفات ذات، نفس ذات در انتزاع آنها کافی است و نیاز به غیر نیست، اما در صفات فعل در انتزاع آنها به فرض غیر نیاز هست و منظور از «غیر» در اینجا فعل خدا است. مثلاً در صفت خالقیت، خدا باید موجودی خلق کند تا این صفت انتزاع شود. ملاک دوم در صفات فعل، زمانی بودن افعال است که ممکن است برخی افعال الاهی در طول زمان صادر شود، مثلاً خدا قادر به روزی رسانی به موجودات است، اما وقتی موجوداتی آفرید و روزی‌شان را مقدر کرد صفت رازق برای ما انتزاع می‌شود؛ یا صفت کلام که خدا از ازل قادر به ایجاد کلام بوده اما زمانی که موجودات را آفرید و با آنها تکلم کرد فعل کلام به معنای سخن گفتن تحقق می‌یابد. به نظر می‌رسد همان‌طور که کلام بر فعل خدا صدق می‌کند و آن از این جهت است که هر موجودی دلالت بر کمال موجد خود دارد، اما می‌توان کلام را به نحوی به صفت ذات نسبت داد. زیرا دلالت هر چیزی بر آفریننده و ایجادکننده‌اش فرع بر دلالت آفریننده‌اش بر ذات خود است و وقتی کلام کاشف از مافی‌الضمیر است پس فاعلش متکلم است. لذا اسما و صفات الاهی «کلام» و ذات او «متکلم» است، در حالی که اسما و صفات از ذات نشئت می‌گیرند و صفات ذات ماوراء صفات فعلیه، و مبدأ تمام خیرات عالم‌اند. در نهایی الحکمة آمده است:

اگر موجودی مانند واجب‌تعالی را در نظر بگیریم که ذاتش از هر جهت بسیط باشد و همه کمالات وجودی را به نحو والاتر و شریف‌تر واجد می‌باشد، به گونه‌ای که صفات تفصیلی‌اش، که عین ذات پاک او است، پرده از ذات بسیط

و نهانش برمی‌گیرد و آن را نشان می‌دهد، در این صورت آن موجود «کلام» خواهد بود، چه ذاتش بر ذاتش دلالت دارد و اجمال در ذات او عین تفصیل است. [حاصل آنکه: چون وجود واجب‌تعالی بسیط محض است و حقیقت بسیط در مرتبه ذات خود واجد همه صفات کمالی است، در نتیجه تفصیل صفات کمالی واجب، کاشف از اجمال ذات او می‌باشد. به سخن دیگر: مقام اسما و صفات (= مقام احدیت) بر ذات واحد بسیط (= مقام احدیت) دلالت دارد و چون این صفات، عین ذات واجب‌تعالی است، خداوند در مرتبه ذات متکلم می‌باشد، چه کلام او عین ذات او است] (همو، ۱۳۸۹: ۳۸۷/۳-۳۸۸).

طباطبایی معتقد است روایات متعددی از امامان (ع) درباره «کلام» نقل شده و همه متفق است در اینکه کلام خدا که در کتاب و سنت «کلام» نامیده شده از صفات فعل است نه از صفات ذات (نک: همو، ۱۳۷۰ ج: ۲/۴۵۹).

کلام لفظی و کلام فعلی

بر اساس تحلیل طباطبایی، در نگاه وجودشناسانه، کلام ظهور مافی‌الضمیر است و منظور از «ضمیر»، غیب است و وجودات چون مظهر مکنون غیبی اند کلام حق‌اند. پس بر این مبنا خدا متکلم حقیقی است؛ و تعبیر دیگر اینکه، از این نظر به ما متکلم می‌گویند که کلمات و الفاظ به ما قیام صدوری دارند، در حالی که قیام صدوری موجودات به خدا بالاتر از قیام کلمات به ما است. در نگاهی جامع‌تر می‌توان گفت وقتی ما تکلم می‌کنیم خدا تکلم می‌کند. زیرا ایجاد این کلمات از او است و گرچه این کلمات قیام صدوری به ما دارند اما به نحو اعلی و اشرف از خداوند تعالی هستند. لذا از این نظر نیز متکلم واقعی و حقیقی او است. از طرف دیگر، وقتی کلام عبارت است از هر چیزی که کاشف از مقاصد متکلم باشد، پس مصادیق آن در خداوند که وجودی بی‌نهایت دارد متفاوت با انسان است، و کلام در خدا دارای مراتب و مصادیق متعددی است که از جمله این مصادیق کلام فعلی و کلام لفظی است. مبتنی بر این نگاه، تکلم فقط محدود به زبان و الفاظ نیست بلکه موجود از هر طریقی اظهار مافی‌الضمیر کند

متکلم است. پس تمامی موجودات، چون بر خالق خود دلالت دارند و کاشف مافی‌الضمیر متکلم خود هستند کلام الاهی‌اند. بنابراین، هر ممکن‌الوجودی کلام الاهی است. موجودات عالم چون هر یک آیه و نشانه‌ای از اسما و صفات حق تعالی هستند و مکنونات غیبی او را آشکار می‌کنند کلمات او هستند، آن‌گونه که در قرآن همه موجودات کلمات حق خوانده شده‌اند: «ولو انّ ما فی الارض من شجرة اقلام والبحر ثمّده من بعده سبعة ابحر ما نفدت کلمات الله؛ اگر همه درخت‌ها قلم شوند و آب دریاها مرکب شوند و هفت دریای دیگر پس از تمام شدن به آن افزوده شوند تا کلمات خدا را بنویسند کلمات خداوند پایان نمی‌یابد» (لقمان: ۲۷). طباطبائی در این زمینه می‌گوید:

وجود معلول چون با وجود علتش سنخیت دارد و مرتبه نازله و وجود رابط آن است از این جهت هر معلولی با وجود خود از وجود علتش حکایت می‌کند و با ذات خود دلالت می‌کند بر خصوصیتی که با صرف نظر از دلالت معلول بر آنها در ذات علت نهفته است. پس هر معلولی با خصوصیات وجودی‌اش نسبت به علت کلام است که علت به وسیله آن از خود و کمالات خود سخن می‌گوید، و روی هم رفته این خصوصیات به هم پیچیده کلمه‌ای از کلمات علت است. بنابراین، هر کدام از موجودات از این نظر که مثالی برای کمال علت فیاض هستند و همچنین مجموع عالم امکان، کلام خدا هستند (طباطبائی، ۱۳۷۰ ج: ۲/ ۴۵۹-۴۶۰).

با این تبیین، عالم هستی عبارت است از اقسام کلمه که به نحو کلام ظهور یافته و هر کدام از مصادیق کلام که در این عالم به صورت فعلی یا لفظی نمود پیدا کرده‌اند کنه و حقیقت‌شان از عالم غیب سرچشمه گرفته و از حقیقت وجود، که فیاض علی‌الاطلاق است نشئت یافته و در هر عالمی متناسب و متناسخ با آن عالم متعین و متشخص می‌شوند تا در نهایت در این عالم به صورت کلام فعلی و کلام لفظی ظاهر می‌شوند، چنان‌که جوادی آملی می‌گوید:

در اصطلاح اهل‌الله، حقیقتِ جوهریِ امکانی، همان نفسِ رحمانی است که ماده کلیه نیز نامیده می‌شود و هر چه از آن حقیقتِ جوهری تعین پیدا کند و به صورت موجودی از موجودات نظیر آسمان، زمین، انسان و حیوان ظاهر شود، کلمه‌الاهی نامیده می‌شود و در میان کلماتِ الاهی برخی چون عیسی مسیح از درخشش و تابندگی خاصی برخوردارند و قرآن کریم ظهور کلمه را بدین‌سان بشارت می‌دهد: «إِنَّ اللَّهَ يَبْشُرُ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ» (آل عمران: ۴۵) و انسان کامل کلمه تامه الاهی است که بر همین اساس ائمه معصومین خود را کلمات تامه الاهی معرفی می‌نمایند (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۵۶۵/۹-۵۶۶).

قرآن کریم، که حاکی از اسما و صفات خدا است، از مصادیق بارز کلام او است که از غیب ذات او نشئت گرفته و در وجود پیامبر (ص) متجلی می‌شود. قرآن به وجهی کلام الاهی و به وجهی کتاب الاهی است. قرآن به اعتبار امری‌اش کلام است و به اعتبار خلقی‌اش کتاب است، چنان‌که صدرالدین شیرازی کلام را از عالم امر و کتاب را از عالم خلق می‌داند و معتقد است امر وقتی نازل شد فعل می‌شود و کلام وقتی تشخیص یافت و فرود آمد کتاب می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۱۶). همچنین، ملاصدرا به استناد آیات قرآن می‌گوید: «صفحه وجود عالم عقلی فعلی خلقی، کتاب خدای متعال است و آیاتش، اعیان کائنات خلقی و صور موجودات خارجی است» (همو، ۱۳۷۷: ۱۹۸۱). از این منظر کلام الاهی دارای تشکیک در مراتب است و منحصر در الفاظ و عبارات و نقش‌ها و سطرها نیست. مراتب کلام الاهی از لوح و قلم تا قلب و زبان مبارک پیامبر اکرم (ص) تا دل‌های مؤمنان و سطرهای مکتوب قرآن هر کدام مرتبه و جلوه‌ای از کلام الاهی‌اند، لیکن چون ایجاد، فرع بر علم حق تعالی است و از راه ایجاد اشیا علم حق تعالی اظهار و اعلان می‌شود، حق تعالی در مرتبه ذات خود به کل موجودات احاطه علمی دارد که هر گاه ظهور یابد کلام است.

طباطبایی کلام نازل شده بر انبیا را کلام حقیقی، و کلام معمولی متداول در بین ما انسان ها را کلام اعتباری می داند. او معتقد است در عرف وقتی کسی چیزی می گوید که دارای معنا باشد می گوئیم او کلامی به زبان می آورد اما در معنای دقیق وقتی او سخن می گوید در واقع اصوات بسیاری از خود صادر کرده است که این اصوات در نفس او تکون یافته و ما چون از مجموع این اصوات چیزی می فهمیم در ظرف اعتبار آن را «کلام» می خوانیم. لذا کلام، صرفاً توسع و مجازی است که ما عامداً مرتکب می شویم و اعتبار آن به جهت قراردادی است که میان گوینده و شنونده از قبل بسته شده است (نک: طباطبایی، ۱۳۷۰ الف: ۳۷۴/۱۴). وی کلام در بین ما انسان ها را از امور اعتباری ای می داند که به جهت رفع نیاز اجتماعی ایجاد شده است، زیرا انسان به هنگام تکلم برای انتقال معنا و مقصود خود به دیگری لفظی را که شخص با آن آشنایی دارد و با شنیدن آن ذهنش متوجه معنای آن می شود به کار می برد. پس لفظ نسبت به معنا وجودش اعتباری است و تکلم ایجاد این اعتبار است. طباطبایی در این باره می گوید:

مثلاً کسی می گوید: «زید نزد من آمد». این جمله در حقیقت کلام نیست. زیرا مرکب از یازده حرف است که هر یک از آنها فردی از افراد صوت است که در نفس گوینده تکون یافته است و در فضای دهانش از یکی از مخارج حروف بیرون آمده و مجموع آنها صوت های بسیار است نه یک صوت. چیزی که هست چون یک چیزی را می فهماند اعتباراً آن را کلام واحد می خوانیم و این خود نوعی توسع و مجاز است که مرتکب می شویم ... پس با این بیان این معنا به دست می آید که کلام از آن جهت که کلام است امری است وضعی و قراردادی و اعتباری که جز در ظرف اعتبار واقعیتهای ندارد، آنچه در خارج هست آن عبارت است از صوت های گوناگون که در ظرف اعتبار و قرارداد هر یک علامت چیزی قرار داده شده نه اینکه آنچه در خارج خارجیت پیدا می کند علامت ها باشد، (لذا) اگر موجودیت و تحقق را به کلام نسبت می دهیم، به نوعی عنایت است، وگرنه کلام در خارج تحقق نمی یابد، بلکه صوت موجود می شود (همان: ۳۷۴/۱۴).

سخن گفتن خدا با پیامبران از آن جهت که اثر عبارات و الفاظ را دارد کلام و قول است. با این توصیف آن معانی که خدا بر انبیا القا می‌کند اگرچه چگونگی‌اش برای ما پوشیده است اما کلام حقیقی است و چنین کلامی که ما از کیفیتش بی‌اطلاعیم از جنس کلام بشری، که دارای ویژگی‌های مادی باشد، نیست، ولی چون اثر آن تفهیم معانی مد نظر است کلام به حساب می‌آید. طباطبایی می‌گوید:

حقیقت کلام برای خداوند ثابت شده، هرچند معنای عادی که میان ما معهود است از آن سلب شود. پس کلام با آن حد اعتباری متعارف از کلام الاهی سلب می‌شود ولی از لحاظ خواص و آثارش ثابت است، و در امور اعتباری که در اجتماع انسانی دائر است در صورتی که اثر و غایت چیزی باقی باشد محدود نیز باقی خواهد بود، مانند: ذرع، ترازو، پیمانه (طباطبایی، ۱۳۷۰ ج: ۴۴۶/۲).

از دیدگاه طباطبایی، اطلاق کلام و قول در باب خدا حاکی از امر حقیقی و واقعی است، اگرچه از حیث مصداق مختلف و متنوع باشد. او معتقد است لفظ برای معانی محسوس وضع می‌شود و سپس در معانی معقول به کار می‌رود و ثابت می‌ماند و معانی معقول در اسما و الفاظ با تحولات اجتماعی و تغییر مصادیق ثابت می‌مانند، مانند لفظ چراغ که در زبان فارسی ابتدا مصداق آن شیء ساده‌ای بود که ایجاد روشنایی می‌کرد اما با گذشت زمان سیر تکاملی خود را طی کرده و مصادیقش وسایل مختلف پیشرفته است. لذا می‌بینیم که اثر و غایت چراغ، که همان تولید نور و روشنایی است، در تمام مصادیقش وجود داشته و دارد. پس ملاک بقای حقیقی همان اثر و خواص آن بوده است. بنابراین، استعمال کلام و قول به بقای اثر و خاصیت استعمال حقیقی است نه مجازی (نک: همان: ۴۵۲/۲).

بر اساس تحلیل طباطبایی از حقیقت کلام، که همان اظهار مافی‌الضمیر است، مشخصاً منظور این نیست که کلام از حروف و اصوات ترکیب و تشکیل شده، و اگر در برخی مصادیق ایجاد کلام متوقف بر حروف و اصوات است حاکی از آن نیست که

معنا چنین است. زیرا چنان که بیان شد، آنچه در خارج محقق می شود اصوات گوناگون است که از آنها توجه به تحقق کلام می شود نه اینکه کلام (در این مرتبه) در خارج محقق شده است؛ و اگر کسی کلام را مطلقاً مرکب از حروف و اصوات بداند دچار مغالطه شده و «ما بالعرض» را به جای «ما بالذات» اخذ و اعتبار کرده است. همچنین، اگر معنای کلام را در حروف و اصوات منحصر بداند گرفتار مغالطه شده است. زیرا الفاظ ابتدا برای معانی محسوس و عامه وضع شده و در طول زمان دامنه معانی شان وسیع تر می شود. طباطبایی درباره گستردگی معنای کلام و قول الاهی می گوید: «برای قرآن شریف مراتب متعددی از معنا وجود دارد که در طول یکدیگرند» (طباطبایی، ۱۳۷۰ ب: ۱۳۷/۳) همچنان که در روایت آمده است: «ان للقرآن ظهراً و بطناً و لبطنه بطناً الی سبعة ابطن» (همان)؛ یعنی هر ظاهری نسبت به ظاهرتر آن باطن محسوب شده و بالعکس هر باطنی نسبت به باطن تر از آن ظاهر است. «بطون داشتن قرآن این است که الفاظ برای معانی عامه وضع شده اند و در عین حالی که قرآن یک حقیقت است، تمام عالم را هر مرتبه آن که باشد شامل است» (اردبیلی، ۱۳۹۲: ۳۵۸/۲).

از نظر طباطبایی، بین حقیقت کلام و ظهورش تفاوت وجود دارد و این تفاوت ناشی از وجود مراتب متعددی است که به صورت تشکیکی بر حسب موطن از مرتبه اعلاء و مراحل تنزیل آن تا مرحله ظهور در عالم دنیا شکل می دهد. او معتقد است دستیابی عقول بشر به کلام الاهی قبل از آنکه به کسوت الفاظ و اصوات درآید فراهم نبوده و غایت و غرض تنزل آن به مرتبه الفاظ و اصوات را همین امر، یعنی قابلیت فهم و تعقل آن برای بشر می داند. وی می گوید:

ما این کتاب مشتمل بر آیات را در مرحله نزول ملبس به لباس واژه عربی و آراسته به زیور آن واژه نازل کردیم تا در خور تعقل تو و قوم و امت باشد، و اگر در مرحله وحی به قالب الفاظ خواندنی در نمی آمد و یا اگر درمی آمد به لباس واژه عربی ملبس نمی شد قوم تو پی به اسرار آیات آن نمی بردند (طباطبایی، ۱۳۷۰ الف: ۱۱۹/۱۱).

طباطبایی شاهد دیگر در تأیید مطلب فوق را در تفسیر آیه ۳ و ۴ سوره زخرف (انا جعلناه قرآناً عربياً لعلکم تعقلون) * و انه فی ام الکتاب لدینا لعلی حکیم) آورده و می‌گوید:

همین که امید تعقل و فهمیدن مردم را غایت و غرض جعل نام‌برده قرار داده خود شاهد بر این است که قرآن قبل از آنکه به زبان عربی درآید، مرحله‌ای از کینونت وجود داشته، که در آن مرحله عقول بشری دسترسی بدان نداشته، با اینکه کار عقل این است که هر امر فکری و مسئله ذهنی را درک کند ... کتاب بر حسب موطن نفس الامر و واقعیتش مافوق فکر و اجنبی از عقول بشری است و خداوند آن را از آن موطن پایین آورده و در خور فهم بشرش کرده و به لباس عربی‌اش درآورده، به این امید که عقول بشر با آن انس بگیرد و حقایقش را بفهمد (همان: ۱۳۰/۱۸).

طباطبایی بر اساس آیه «نزل به الروح الامین علی قلبک ...» (شعراء: ۱۹۳-۱۹۴) مراد از «روح الامین» را جبرئیل می‌داند که امین خدا بوده و وحی را بر قلب پیامبر نازل می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۰ الف: ۴۸۱/۱۵). وی به استناد آیاتی از قرآن کریم، از جمله آیه ۱۸ سوره قیامت و آیه ۱۰۸ سوره آل عمران و آیه ۶ سوره جاثیه و آیات دیگر معتقد است هم لفظ و هم معنا بر پیامبر نازل شده است، برخلاف نظر برخی مفسران که الفاظ را به پیامبر نسبت می‌دهند (همان: ۴۸۱/۱۵-۴۸۲). همچنین، معتقد است در هنگام مواجهه پیامبر با فرشته وحی و دریافت وحی هیچ یک از حواس ظاهری پیامبر در این امر مشارکت نداشته و حالتی شبیه به بیهوشی به او دست می‌داد که در روایات از آن به «برحاء الوحی» نام برده‌اند و وجود مقدس پیامبر (ص) بدون آنکه حس شنوایی و بینایی‌اش کار کند فرشته وحی را می‌دید و صدایش را می‌شنید (نک: همان: ۴۸۳/۱۵).

بنابراین، معانی چون در قالب الفاظ وارد شوند تا پایین‌ترین مرتبه که با حسیات درک شوند تنزل می‌یابند و کلام الاهی پیش از آنکه به صورت لفظ درآید نزد خداوند متعال در لوح محفوظ امری بلندپایه و استوار و محکم بوده، به طوری که عقول بشری

از درک آن عاجز مانده و ناتوان بوده‌اند؛ «بل هو قرآن مجید * فی لوح محفوظ» (بروج: ۲۱-۲۲)؛ و همچنین: «یَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (رعد: ۲). اما خدا از روی لطف و عنایتی که به بندگان داشته آن را در لباس الفاظ درآورده تا شاید آن را درک و در آن تعقل کنند. پس در مرتبه نازل و در عالم طبیعت، بر کلام حق تعالی که به لفظ و صوت تبدیل می‌شود احکام کلام متعارف جاری است و فقط مطلق لفظ و صوت نیست که مرکب از اصوات و حروف باشد بلکه حقیقت معنای آن همه مراتب و شئون را شامل می‌شود، همچنان که لفظ «کلام»، که در حقیقت معنایش چیزی است که بیانگر مقصود درونی انسان و آشکارکننده نیت باطنی او است، چه به صورت لفظ و صوت باشد، چه به صورت کلمات وجودی. طباطبایی وحی الاهی بر انبیا را امور حقیقی در مقابل امور اعتباری می‌داند. از نظر او، ادعای انبیا در این خصوص خالی از مجاز است (طباطبایی، ۱۳۷۰ ج: ۲/۴۴۳).

پس از این دیدگاه تکلم خدا با بشر تکلم حقیقی است نه مجازی؛ و کلام متداول و رایج در بین انسان‌ها اعتباری است. زیرا مجعول و موضوع انسان است و برخاسته از نیاز اجتماعی است؛ و چنان‌که گذشت، انسان برای تفهیم و تفهم ناچار به جعل و وضع الفاظ و اصوات است تا کلماتی معنادار بر زبان جاری کند که بر معانی ذهنی‌اش دلالت کند. این کلمات مجعول انسان در خارج تحقق نمی‌یابد، بلکه آنچه در خارج محقق می‌شود اصوات و الفاظی است که بر اساس وضع و قرارداد بر معانی دلالت دارند. اما صدور کلام از ساحت حق تعالی به صورت حقیقت کلام است نه صدور کلام اعتباری، و این بدین معنا است که صدور کلام از خدا همانند خروج صوت از حنجره و دهان نیست و خدا منزّه از آن است که به ابزار و آلات مادی متصف شود. طباطبایی در تفسیر آیه ۵۱ سوره شوری که می‌فرماید: «وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يَكْلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يَرْسُلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بَأْذَنِهِ مَا يَشَاءُ» سخن گفتن خدا با بشر را واقعاً و حقیقتاً سخن گفتن می‌داند، البته به طرز خاصی، و معتقد است حدّ اصل کلام حقیقتاً از خدا نفی نمی‌شود (همان: ۲/۴۴۴)؛ و در آیات «یا موسی انی اصطفیتک علی الناس برسالاتی و

کلامی؛ ای موسی من تو را به رسالت خود و کلام خودم برگزیدم» (اعراف: ۱۴۴) و «و کَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» (نساء: ۱۶۴) وحیی را که خدا بر انبیا نازل می‌کند از مصادیق کلام می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۰ الف: ۱۱۵/۱۸).

او هر سه قسم از تکلم، یعنی وحی، تکلم از ورای حجاب و ارسال رسول را که در آیه ۵۱ شوری ذکر شده از مصادیق تکلم خدا با بشر می‌داند. حقیقت وحی و تکلم الهی و نحوه مواجهه پیامبر با خدا در وحی مستقیم و وحی غیرمستقیم (ارسال رسول = فرشته وحی) و ورای حجاب برای ما انسان‌ها معلوم نیست، اما اجمالاً می‌دانیم آنچه خدا به واسطه آن معنای مد نظرش را بر پیامبر مکشوف می‌کند حقیقتاً کلام است. بنابراین، کلام الهی رسالتی است مختص انبیا و برای کسانی که به آن مقام راه نیافته‌اند قابل درک نخواهد بود و از راه تلاش و عمل مکاشفه کسب نمی‌شود، بلکه فضلی است که پروردگار به بعضی از بندگان عطا می‌کند. طباطبایی ضمن اینکه اثبات حقیقت کلام از آیات قرآن (شوری: ۵۱) را ممکن می‌داند با استفاده از آیات قرآن خدا را منزله از جسم و جسمانیت دانسته که مثل ما انسان‌ها با دستگاه‌های جسمانی کلام از او صادر شود، چنانچه در آیه ۱۱ سوره شوری می‌فرماید: «لیس کمثله شیء» (همان: ۴۴۵). در نهج‌البلاغه نیز آمده است: «متکلم لا برویة؛ گوینده‌ای است بدون اینکه سخن با اندیشیدن یا فکرکردن بگوید» (خطبه ۱۷۹)؛ «الذی کَلَّمَ مُوسَى تَكْلِيمًا و أَرَاهُ مِنْ آیَاتِهِ عَظِيمًا بلا جوارح و لا ادوات و لا نطق و لا لهوات؛ همان خدای تعالی که به نوعی با موسی (ع) تکلم کرد و آیاتی عظیم به او نشان داد، اما بدون ادوات، و نطقی بدون خلق و حنجره» (طباطبایی، ۱۳۷۰ ج: ۴۵۹/۲).

نتیجه

از دیدگاه هر دو اندیشمند صفت «کلام» برای خدا اثبات‌پذیر است و در اینکه حقیقت کلام الهی قبل از نزول دارای بساطت بوده و مجرد از هر گونه کثرت و تفصیل است هر دو اتفاق نظر دارند و معتقدند در فرآیندی نزولی، کلام به صورت الفاظ ظاهر می‌شود. ابوالحسن اشعری در تفسیر خود قائل به سطحی عنداللهی و فرابشری برای

کلام است که فرامکانی و فرازمانی بوده و از جنس اصوات و الفاظ نیست و آن را «کلام نفسی» می‌خوانند. او کلام لفظی را تعبیر و سطح نازله آن می‌داند که بر زمان و مکان انطباق دارد و در قالب الفاظ درمی‌آید تا برای مخاطبان قابل فهم و درک باشد. طباطبایی نیز در تفسیری شبیه و نزدیک به تفسیر ابوالحسن اشعری، حقیقت کلام را امری بلندپایه و دست‌نیافتنی، که همان لوح محفوظ است، دانسته که خدا از باب عنایتی که به هدایت بندگانش داشته آن را در لباس اصوات و الفاظ درآورده تا بتوانند آن را درک، و در آن تعقل کنند. ابوالحسن اشعری معتقد است صدور کلام از ساحت مقدس خدا به صورت خروج صوت از حنجره و دهان نیست، زیرا خدا منزله از آن است که به آلات و ابزار مادی و جسمانی متصف باشد. طباطبایی نیز همین دیدگاه را دارد و معتقد است خدا با پیامبرانش سخن گفته اما کیفیتش برای ما مجهول است. دیدگاه هر دو اندیشمند ناظر به این است که معنا و لفظ قرآن کریم از آن خدا است و ساخته ذهن و افکار پیامبر نیست. و هر دو در حادث بودن کلام لفظی اتفاق نظر دارند و کنه و حقیقت آن را غیر ملفوظ و برای بشر دسترس‌ناپذیر دانسته‌اند و به ذات خدا برمی‌گردانند.

ابوالحسن اشعری، بر مبنای اشتراک لفظی، کلام را به دو سطح نفسی و لفظی تقسیم کرده و حقیقت کلام را کلام نفسی می‌داند که همان حدیث نفس و قائم به ذات متکلم است و به گونه‌ای از دلالت آشکار می‌گردد. از نظر او، کلام نفسی فراتر از حروف و اصوات است و از باب مجاز به حروف و اصوات «کلام» می‌گویند نه حقیقت؛ کلام نفسی در خدا ذاتی و در انسان حادث است اما کلام لفظی تعبیر کلام نفسانی است که در خدا حادث است. طباطبایی، بر مبنای تشکیک وجود، کلام را امر کاشف از مقاصد و منویات متکلم معنا می‌کند که گستره و دامنه‌اش وسیع‌تر می‌شود، به نحوی که محدود و محصور در معانی و الفاظ نشده و همه موجودات و مخلوقات امکانی را شامل می‌شود. از نظر او، کلام (لفظی) به یک معنا بر خدا و انسان حمل می‌شود و تفاوت از لحاظ رتبه وجودی است که کلام خدا حقیقی ولی کلام انسان اعتباری است.

ابوالحسن اشعری کلام را فقط در معنای خاصش محل توجه قرار داده و هر آنچه به وحی مربوط می‌شود، چه در مقام غیب‌الغیوبی‌اش و چه در مقام ظهورش در کسوت الفاظ، کلام می‌داند اما از دیدگاه طباطبایی کلام عام‌تر از وحی و مراتب آن است و جمیع افعال الهی را در بر می‌گیرد. ابوالحسن اشعری منشأ کلام لفظی را کلام نفسی می‌داند و معتقد است غیر از علم و اراده است اما طباطبایی چنین دیدگاهی ندارد. همچنین، ابوالحسن اشعری کلام را در زمره صفات ذاتی خدا قرار داده اما طباطبایی آن را جزء صفات فعلیه خدا قرار می‌دهد. از دیدگاه طباطبایی، قرآن کلام خدا است اما از دیدگاه ابوالحسن اشعری قرآن تعبیر کلام و بیان‌کننده کلام خدا است.

از آنجا که منزل و مقصد نهایی در کلام الهی سمع و نظر مردم به جهت تحقق هدایت است لذا هر دو متفکر در خط سیری که از حقیقت و کنه کلام برای وصول به مقصد (تلبس به الفاظ و اصوات) داشته‌اند به نتیجه‌ای یکسان، یعنی لفظی بودن کلام در ساحت دنیا، می‌رسند که در رهیافت ابوالحسن اشعری در کیفیت وصول به مقصد و نحوه ارتباط و پیوند حقیقت کلام (کلام نفسی) به کلام ملفوظ ابهام وجود دارد، اما به نظر می‌رسد تفسیر طباطبایی از جامعیت و ارجحیت بیشتری برخوردار است. لذا مشکک‌دانستن کلام در این رهیافت راه‌گشا بوده تا در ساحتی واحد با فرآیند مراتب از موطنی به موطن دیگر رهاورد نهایی‌اش، که تفهیم و تعقل است، به بار بنشیند.

منابع

- قرآن کریم (۱۳۸۶). ترجمه: مهدی الاهی قمشه‌ای، قم: نسیم حیات، چاپ اول.
- نهج‌البلاغه (۱۳۸۸). ترجمه: محمد دشتی، قم: نسیم حیات، چاپ چهارم.
- ابن فورک، محمد بن الحسن (۱۴۲۵). *مقالات الشیخ ابی الحسن الاشعری*، تحقیق و ضبط: ا.د/ احمد عبد الرحیم السایح، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الاولى.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴). *لسان العرب*، به اهتمام: سید جمال الدین میردامادی، بیروت: دار الفکر، دار صادر، الطبعة الثالثة، ج ۱۲.
- اردبیلی، عبد الغنی (۱۳۹۲). *تقریرات فلسفه امام خمینی*، مقرر: عبدالغنی اردبیلی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ چهارم، ج ۲.
- الاشعری، ابی الحسن علی بن اسماعیل (۱۴۰۸). *اللمع فی الرد علی اهل الزيغ والبدع*، ولبیه کتاب لمع الادلة، لامام الحرمين الامام جوينی، تقدیم و تحقیق: الشیخ عبد العزيز عز الدين السروان، بی‌جا: دار البنان للطباعة والنشر، الطبعة الاولى.
- الاشعری، ابی الحسن علی بن اسماعیل (۱۴۱۴). *الابانة عن اصول الديانة*، تحقیق: عباس صباغ، بیروت: دار النفائس.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). *رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه*، قم: اسرا، چاپ چهارم، ج ۹.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۹۲). *مفردات الفاظ قرآن*، ترجمه: حسین خداپرست، زیر نظر: عقیقی بخشایشی، قم: دفتر نشر نوید اسلام، چاپ پنجم.
- سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن (۱۳۹۲). *ترجمه الاتقان فی علوم القرآن*، مترجم: مهدی حائری قزوینی، تصحیح: محمد ابوالفضل ابراهیم، تهران: امیرکبیر، چاپ دهم، ج ۱.
- شهرستانی، محمد بن عبد الکریم (۱۴۲۵). *نهایة الاقدام فی علم الکلام*، تحقیق: احمد فرید مزیدی، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الاولى.
- صدر المتألهین (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثالثة، ج ۱.
- صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم (۱۳۶۰). *اسرار الآیات*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه، چاپ اول.
- طباطبائی، محمدحسین (۱۳۷۰ الف). *المیزان*، ترجمه: سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی، چاپ چهارم، ج ۱۱، ۱۴، ۱۵، ۱۸.
- طباطبائی، محمدحسین (۱۳۷۰ ب). *المیزان*، ترجمه: عبدالکریم نیری بروجردی، قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی، چاپ پنجم، ج ۳.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۰ ج). *المیزان*، ترجمه: محمدتقی مصباح یزدی، قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، چاپ پنجم، ج ۲.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۹). *نهایة الحکمة*، ترجمه و شرح: علی شیروانی، قم: بوستان کتاب، چاپ دهم، ج ۳.

طریحی، فخرالدین (۱۴۱۶). *مجمع البحرين*، تهران: مرتضوی، چاپ سوم، ج ۶.

قرشی، سید علی اکبر (۱۳۸۶). *قاموس قرآن*، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ پانزدهم، ج ۶.

قریب، محمد (۱۳۶۶). *تبیین اللغات لتبیین الایات یا فرهنگ لغات قرآن*، تهران: بنیاد، چاپ اول، ج ۲.

مظفر، محمدحسن (۱۳۷۷). *دلائل الصداق لنهج الحق*، ترجمه: محمد سپهری، تهران: امیرکبیر، چاپ اول، ج ۱.

References

Qurān-i Karīm

Nahj al-balāghah

Ibn Fūrak, Muḥammad ibn al-Ḥasan (1425). *Maqālāt al-shaykh abu'l-Hassan al-ash'arī*, Ed. A. D/Ahmad Abdu'l-Rahim al-Sayih, Cairo: Maktabat al-thiqāfat al-diniyyah, First edition.

Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram (1414). *Lisān al-'Arab*, Beirut: Dār al-fikr, Third edition, Vol. 12.

Ardabili, Seyyed Abdolghani, *Taqrīrāt-i falsafī-yi Imām Khomeini*, Tehran: Markz-i nashr-i Āthar-i Imām Khomeini, Fourth edition, Vol. 2.

Ash'arī, Abu'lḥasan (1408). *Al-Luma' fī radd 'alā ahl al-ziyagh wa al-bida'*, Qahirah: Matba'at Miṣriyyah, Taqdim wa Ed. al-Shaykh 'Abdu'lazīz 'Izzu'l'dīn al-Sarwan, bī jā, Dār al-banān li'lṭibā'ati wa'lnashr, First edition.

_____ (1414). *al-Ibanat 'an uṣūl al-diyanah*, Ed. 'Abbas Sabagh, Beirut: Dār al-nafā'is.

Javādī Āmulī, 'Abdullāh (1368). *Raḥīq-i makhtūm: Sharḥ-i ḥikmat-i muta'aliyah*, Qom: Isrā', Fourth edition, vol. 4.

Rāghib Isfahānī, Hossein ibn Muḥammad (1392). *Mufradāt-i alfāz-i Qurān*, Tr. Hossein Khodaparast, Qom: Daftar-i nashr-i navid Islam, Fifth edition.

Al-Suyūfī, Jalāl al-Dīn 'Abdu'l-Raḥmān (1392). *Al-Itqān fī ulūm al-Qurān*, ed. Muḥammad Abu'lfaẓl Ibrahim, Mutarjim: Mahdi Ha'iri Qazwini, Tehran: Amirkabir, Tenth edition, Vol. 1.

Shahristānī, Muḥammad ibn Abdu'lkarīm (1425) *Nihāyat al-aqdām fī 'ilm al-kalām*, Ed. Ahmad Farid Mazidi, Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyyah, First edition.

Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm (1981). *Al-Ḥikmat al-muta'aliyah fī asfār al-arba'at al-'qliyah*, Beirut: Dār iḥyā' al-turāth al-'Arabi, Third edition, vol. 1.

_____ (1360). *Asrār al-Āyāt*, Tehran: Anjuman-i ḥikmat wa falsafah, First edition.

- Ṭabātabāyī, Muḥammad Husayn (1370 alif). *Almīzān*, Tr. Seyyed Muḥammad Bāqir Mūsawī Hamedānī, Qom: Bunyād-i ‘ilmī wa fikrī ‘Allameh Ṭabātabāyī, Fourth edition, Vols: 11, 14, 15 , 18.
- _____ (1370 bi). *Almīzān*, Tr. Abdolkarim Nayyeri Brujerdi, Qom: Bunyād-i ‘ilmī wa fikrī ‘Allameh Ṭabātabāyī, Fifth edition, Vol: 3.
- _____ (1370 jim). *Almīzān*, Tr. Muḥammad Taqī Mesbah Yazdi, Qom: Bunyād-i ‘ilmī wa fikrī ‘Allameh Ṭabātabāyī, Fifth edition, Vol: 2.
- _____ (1389). *Nihayat al-ḥikmah*, tr. And comment: ‘Alī Shirwni, Qom: Būstān-i Kitāb, Tenth edition, Vol. 3.
- Ṭurayḥī, Fakhru’ldin (1416). *Majma‘u’l-Baḥrayn*, Tehran: Mortazawi, Third edition, Vol. 6.
- Qurashī, Seyyed ‘Alī Akbar (1386). *Qāmūs-i Qurān*, Tehran: Dār al-kutub al-Islāmiyyah, Fifteenth edition. Vol. 6.
- Qarib, Muḥammad, *Tabyīn al-lughat litibyān al-Āyat*, Tehran: Bunyad, āt yā farhang-i lughat-i Qurān, First edition, Vol. 2.
- Muẓaffar, Muḥammad Ḥasan (1377). *Dalā’il al-ṣidq linahj al-ḥaqq*, Tr. Muḥammad Sipihri, Tehran: Amīrkabīr, First edition, vol. 1.