

معناشناسی کلام الهی از منظر علامه طباطبایی

* یحیی کبیر
** مهدی بلوکی

چکیده

از مهم‌ترین و قدیمی‌ترین مباحث فلسفی - عرفانی مطرح در عالم اسلام، بحث معناشناسی کلام خدا است. از ابتدای تاریخ تفکر اسلامی پیوسته در بین اندیشمندان مکاتب مختلف فکری و عقیدتی، این بحث مطرح بوده که با توجه به وضع الفاظ برای امور امکانی و مادی، وقتی لفظ «کلام» خدا بر چیزی اطلاق می‌گردد، به چه معناست؟ در پاسخ به این سؤال، نظریات متفاوتی مثل کلام لفظی از طرف برخی از عدلیه، کلام نفسی از سوی اشاعره، و صفات ذاتی دلالت کننده بر ذات خدا، از جانب برخی از فلاسفه مطرح شده است. نگارنده در نوشتار حاضر با تکیه بر سه اصل بنیادین حکمت صدرایی یعنی اصالت وجود، اشتراک معنوی در مفهوم وجود، و تشکیک در حقیقت وجود، به بررسی ماهیت کلام الهی از منظر مرحوم علامه طباطبایی پرداخته و به این نتیجه رسیده است که کلام خدا عبارت از هر امری است که کاشف از مقاصد الهی است خواه آن امر کاشف، از سنخ الفاظ و اصوات باشد یا از سنخ وجودات خارجی، و خواه از وجودی مادی برخوردار باشد یا از وجودی مجرد.

واژگان کلیدی

کلام خدا، اشتراک معنوی، تشکیک وجودی، عالم امر، عالم خلق.

طرح مسئله

از نخستین مباحث کلامی اسلام، بحث در باب کلام خداوند است. اساس این مبحث بر این پایه بوده که کلام

kabir@ut.ac.ir

mehdi.boluki@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۹۳/۳/۷

*. دانشیار دانشگاه تهران، پردیس فارابی.

** کارشناسی ارشد فلسفه دین، دانشگاه تهران، پردیس فارابی.

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۱/۱۷

در نزد مردم عبارت است از آنچه که از حروف مسموع ترکیب شده باشد. (حلی، ۱۳۶۵: ۴) چنان که روشن است طبیعت چنین کلامی، خروج حروف و اصوات از مقاطع حروف و دستگاه تنفسی است که لازمه‌اش جسمانی و مادی بودن کلام، و حادث و تدریجی بودن است. بنابراین، این سؤال مطرح می‌شده خداوند که اولاً جسمانی نبوده و بلکه مجرد است و ثانیاً ثابت و بدون تغییر است و در معرض حوادث و تبدلات نیست، چگونه دارای کلام حادث متجدد تدریجی‌الوجود است؟ پس کلام به معنای مذکور در حق خداوند محال است، لکن چون در متون دینی این اصطلاح مطرح شده، نمی‌توان آن را انکار کرد؛ لذا باید دید کلام الهی دارای چه ویژگی‌هایی بوده و به چه معناست. لذا در پاسخ به این سؤال که «کلام الهی به چه معناست؟» نگارنده نیز در این مقال سعی کرده با بررسی آثار کلام و وصول به «معیار اطلاق کلام بر اشیا و وجودات»، و سپس با «تحلیل معناشناختی کلام خداوند»، به بررسی معناشناسی کلام خدا از منظر مرحوم علامه طباطبایی بپردازد.

معیار اطلاق کلام بر وجودات

برای وصول به معیار اطلاق کلام بر وجودات، ابتدا باید به معنا و ماهیت فلسفی این دو اشاره کرد. زیرا از آنجا که خداوند وجودی واجب و لایتناهی است، نمی‌توان معنایی را که در عالم انسانی برای کلام به کار برده می‌شود و دارای ویژگی‌های امکانی مختص مخلوقات ممکن‌الوجود است، به او نسبت داد؛ لذا کلام در مورد خداوند باید دارای معنای الهیاتی متناسب با واجب‌الوجود باشد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲ / ۳۱۶ - ۳۱۵)

معنای فلسفی کلام خدا

قبل از تحلیل معنا و ماهیت فلسفی کلام خدا، به بیان آثار کلام خداوند می‌پردازیم. چراکه به اعتقاد مرحوم علامه طباطبایی، آثار یک شیء، ماهیت آن را تعیین می‌کنند. به این منظور از آنجا که لفظ «کلام» در ابتدا برای مصداق امکانی و بشری آن وضع شده، (همو، ۱۳۶۸: ۲ / ۲۲۲) ابتدا باید به تحلیل آثار کلام انسانی و سپس به بیان وجود آن آثار در کلام الهی پرداخت؛ آنگاه با تکیه بر نتایج به دست آمده به بررسی ماهیت کلام الهی و تحلیل معناشناختی آن پرداخت.

ماهیت اشیا

به اعتقاد مرحوم علامه آثار یک شیء، همان ماهیت شیء هستند و دستیابی به آثار شیء به معنای رسیدن به ماهیت آن است.^۱

۱. افلوطین در رابطه با اینکه آثار یک شیء می‌تواند ماهیت و چیستی آن شیء را تشکیل دهند، این گونه می‌گوید: «إنَّ ما هو و لِمَ هو هما فی العقل شیء واحد، لأنك إذا علمت ما العقل، علمت لِمَ هو؛ و إنما یختلف «ما هو» و «لِمَ هو» فی الاشیا الطبیعیة التي

مراد از اثر، کمالات اولیه شیء است که حقیقت شیء به آن تمام می‌شود مثل نطق در انسان، نه کمالات ثانویه به مانند «ضحک» در انسان که بعد از تمامیت ذات شیء بر آن مترتب می‌شوند. چنین آثار و کمالاتی دارای دو شرط می‌باشند:^۱

الف) ایجاد شیء در امور تکوینی و جعل و اعتبار شیء در امور اعتباری، مساوی باشد. با وجود و تحقق یافتن بالفعل آن اثر، و آن اثر برای وجود، نیاز به جعلی مستقل از جعل شیء نداشته باشد. بدیهی است چنین آثاری جزو ذاتیات یک شیء هستند و ذاتیات شیء نیز همان ماهیت شیء‌اند که قابل جعل مستقل نیستند. (میرداماد، ۱۳۸۱: ۱۴ - ۱۳)^۲

ب) با از بین رفتن اثر، آن شیء نیز از بین برود. این شرط نتیجه شرط اول است؛ زیرا هنگامی که ایجاد و جعل شیء‌ای مساوی با تحقق بالفعل اثر باشد، پس از بین رفتن اثر و نبود آن به معنای عدم آن شیء است. بر این اساس تنها اثری را که واجد دو شرط مزبور باشد، می‌توان ماهیت حقیقی شیء قلمداد کرد و وقوف بر چنین اثری دستیابی به ماهیت آن شیء خواهد بود. به عنوان مثال ماهیت چراغ را می‌توان نوردهی دانست؛ زیرا نوردهی اثری است که چراغ برای تحقق آن اختراع و ایجاد شده و ثانیاً با از بین رفتن این اثر چراغ هم از بین می‌رود.

علامه طباطبایی در تفسیر شریف المیزان، بر اساس این دو شرط ذیل بحث از کیفیت استعمال الفاظ تکلیم و کلام، نتیجه می‌گیرد که «ملاک در بقاء و عدم بقای معنای حقیقی الفاظ همان بقای اثر است». (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲ / ۳۲۰)

هي أصنام العقل ... و قد نجد في عالمنا هذا أيضا «ما الشيء» و«لم هو» شيئاً واحداً، مثل كسوف القمر: فإنك تقول: ما الكسوف؟ فنصفه بصفة ما. و إذا قلت لم كان الكسوف و صفته بتلك الصفة بعينها، فإن كانها في العالم الأسفل يوجد: «ما الشيء» و «لم هو» شيئاً واحداً، فالحري أن يكون هذا لازماً للأنثيا العقلية، أعني «ما هو» و «لم هو» شيئاً واحداً؛ همانا ماهیت و غایت در موجودات عقلانی واحد است به این دلیل که اگر ماهیت موجود معقول فهمیده نشود غایت آن فهمیده خواهد شد. ماهیت و غایت همانا در اشیاء طبیعی مادی است که متفاوت از یکدیگر است ... ما گاهی در همین عالم خودمان، اموری را می‌یابیم که ماهیت و غایتشان یکی است مثل کسوف، که در پاسخ به سؤال از ماهیت و غایتش تنها یکی از صفاتش بعینه بیان می‌شود. بنابراین اگر در این عالم پست مادی، اشیائی وجود دارد که ماهیت و غایت آنها یکی است پس به طریق اولی، سزاوار است که چنین امری یعنی اتحاد ماهیت و غایت، لازمه موجودات عقلی باشد». (افلوطین، ۱۴۱۳: ۷۰ - ۶۹)

۱. کمالات ثانویه اگرچه دارای شرط اول می‌باشند، ولی فاقد شرط دوم‌اند؛ زیرا کمالات ثانویه بعد از تمامیت ذات، ملحق به ذات می‌شوند و لذا دخالتی در تحقق ذات ندارند. لذا فقدان آنها نیز موجب از بین رفتن ذات نخواهد شد.

۲. گفته شد آثاری که نیاز به جعل جدید ندارند، جزو ذاتیات یک شیء هستند و ذاتیات شیء نیز همان ماهیت شیء‌اند که قابل جعل مستقل نیستند. ابن سینا در رابطه با اینکه ماهیت یک شیء نیاز به جعل مستقل و جدیدی ندارد گفته است: «ما جعل الله المشرق مشرقاً ولكن اوجده؛ خداوند زردآلوی را زردآلوی قرار نداده، بلکه آن را ایجاد کرده است». (سبزواری، ۱۴۱۳: ۲ / ۲۲۳) مقصود آن است که خداوند ماهیت یک شیء را جعل و ایجاد نمی‌کند، بلکه وجود آن را ایجاد می‌کند و ماهیت آن نیز بالعرض و به تبع جعل وجود جعل می‌شود.

وی در این رابطه به ذکر نمونه‌هایی از جمله «چراغ» می‌پردازد «که اگرچه انسان اولین بار آن را برای ظرف سفالی فتیله‌دار که با روغن و چربی عمل و نوردهی می‌کرد، وضع کرد؛ اما باز هم لفظ چراغ را بدون هیچ‌گونه مجازگویی بر لامپ نیز که هیچ‌یک از خصوصیات چراغ فتیله‌سوز را ندارد اطلاق می‌کند. به دلیل اینکه «روشن کردن» که اثر چراغ فتیله‌سوز بود، بدون هیچ تفاوتی در تمامی اشکال چراغ‌ها و از جمله لامپ موجود است و لذا حقیقت چراغ، عبارت از هر چیزی می‌شود که با روشنایی خود، نور دهد و تا زمانی که این اثر باقی است حقیقت چراغ هم هست و اسم چراغ هم به‌طور حقیقت بر چنین وسیله‌ای صادق است هرچند احياناً در شکل یا کیفیت عملکرد، یا در کمیت و یا در اصل اجزای ذاتش تغییراتی رخ داده باشد». (همان)

بر این اساس مرحوم علامه طباطبایی نتیجه می‌گیرد که استعمال لفظی چون «کلام و قول» در مورد خداوند با بقا اثر کلام و قول، استعمالی حقیقی است که از یک امر حقیقی واقعی در مورد خداوند حکایت می‌کنند که آن امر حقیقی واقعی، مرتبه‌ای از مراتب معنای حقیقی لفظ کلام و قول است. (همان)

قابل ذکر است مرحوم علامه چنین تحلیلی را مختص لفظ «کلام» ندانسته و در مورد دیگر الفاظ الهیاتی مثل سجود و قنوت و کتاب و ... نیز جاری و ساری می‌داند. (همان: ۱۴ / ۲۴۹) بنابراین برای وقوف به ماهیت کلام خداوند، باید به بیان آثار کلام پرداخت.

آثار کلام خداوند

گفته شد از آنجا که لفظ «کلام» در ابتدا برای مصداق امکانی و بشری آن وضع شده، (همو، ۱۳۶۸: ۲ / ۲۲۲) لذا برای وقوف به آثار کلام خدا ابتدا باید به تحلیل آثار کلام انسان پرداخت و سپس به بیان وجود آن آثار در کلام الهی پرداخت.

تحلیل کلام انسانی

فلاسفه ماهیت سخن را این‌گونه بیان کرده‌اند که «کلام انسانی عبارت است از لفظی که براساس قرارداد دلالت بر معنای معینی می‌کند و متکلم آن را برای فهماندن مقصود خود به دیگران به کار می‌گیرد». (مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ۲ / ۳۸۹)

اثر کلام

چنان که از تعریف فوق برمی‌آید قوام کلام به فهماندن مقصود است. لذا مرحوم علامه طباطبایی، در پاسخ به این سؤال که چرا به الفاظ و اصوات مادی کلام گفته‌اند با اینکه انسان‌ها قبل از اختراع زبان و بکارگیری الفاظ، با استفاده از حاضر کردن خود وجودات خارجی اشیاء با یکدیگر ارتباط تفهیمی برقرار کرده و مقصود

یکدیگر را می‌فهمیده‌اند می‌گوید: وجه تسمیه الفاظ و اصوات مادی به کلام، همین نکته بوده که الفاظ بر معانی مقصود متکلم دلالت می‌کرده‌اند به طوری که انسان هنگام سخن گفتن و سخن شنیدن از الفاظ غفلت کرده و تنها متوجه معانی می‌شود چنان‌که گویی معنا را می‌گویند و می‌شنوند. (طباطبایی، ۱۳۶۸: ۳ / ۱۸۱) بنابراین «اثر کلام دلالت بر مقاصد درونی و القا آنها به شنونده و مخاطب است.» (همان: ۲ / ۳۱۶) لذا می‌توان «ماهیت کلام را امر کاشف و حاکی از مقاصد و منویات درونی متکلم شمرد.» (همان: ۱۳ / ۱۰۹)

آثار کلام الهی

حال برای وقوف به ماهیت کلام خداوند، باید دید که کلام الهی واجد چنین اثری هست یا خیر؟ بیان شد که از منظر مرحوم علامه طباطبایی وجه اطلاق کلام بر الفاظ و اصوات، وجود اثر «کلام» یعنی رساندن معانی مقصود به مخاطب است: (همان: ۳ / ۱۸۱)

بنابراین هر چیزی (که این اثر را داشته باشد، یعنی) معانی را به دیگری منتقل سازد، آن نیز کلام است؛ چه صوت و لفظ واحد باشد و چه اصوات و الفاظ متعدد، و چه آنکه اصلاً صوت نباشد، مثل اشاره و رمز. (همان)

بنابراین با توجه با اینکه خداوند با انبیا به واسطه وحی سخن گفته و مقاصدش را به آنها رسانده، با یقین باید گفت: اثر کلام یعنی تفهیم مقصود و القای آن به مخاطب در کلام خداوند وجود دارد؛ چنان‌که مرحوم علامه می‌فرماید: «کلام با خواص و آثارش برای خداوند ثابت است.» (همان: ۲ / ۳۱۶)

گرچه به لحاظ مصداقی با کلام معهود در نزد انسان‌ها که عبارت است از «اصوات مادی محسوس مبتنی بر آلات حنجره و دهان» دارای تفاوت است.

تحلیل معناشناختی کلام خداوند

بر این اساس از آنجا که کلام خداوند نیز دارای اثر کلام است، می‌توان ماهیت آن را «امر کاشف و حاکی از مقاصد و منویات خدا شمرد.» (همان: ۲ / ۳۱۶ - ۳۱۵) اما باید پرسید آیا «کلام» خدا به‌مانند کلام انسان‌ها که عبارت است از اصوات مادی مبتنی بر آلات حنجره و دهان، می‌باشد؟ یا به‌گونه‌ای دیگر؟

متفکران درباره اینکه اوصاف مشترک بین خدا و انسان - نظیر کلام در مورد خداوند - چگونه معنا می‌شوند، دیدگاه‌های مختلفی اتخاذ کرده‌اند.

دیدگاهی که مرحوم علامه طباطبایی در این باره متشکل از دو قسمت مستقل و مجزاست. وی در مورد بعضی از محمولات الهیاتی که قابل اطلاق بر خدا و انسان می‌باشند، قائل به نظریه تأویل بوده و در مورد بعضی دیگر از آن

محمولات از قبیل «کلام» به تبع صدرالمآلهین، قائل به نظریه اشتراک معنوی و تشکیک وجودی است.^۱ در بحث حاضر یعنی معناشناسی کلام خدا نیز نظریه اشتراک معنوی و تشکیک وجودی، کاربرد دارد؛ لذا ما تنها به بیان این نظریه می‌پردازیم. این نظریه مبتنی بر سه مبنای ذیل است که عبارتند از: اصالت وجود، اشتراک معنوی مفهوم وجود و تشکیک وجود.

الف) اصالت وجود

براساس اصالت وجود، هر آنچه عالم واقع را پر کرده است، وجود و آثار و صفات و شئون وجود است؛ یعنی آنچه اولاً و بالذات موجود و دارای آثار است، وجود می‌باشد. وجود ماهیت در خارج به تبع از وجود و به واسطه و به عَرَض وجود است. (همو، ۱۳۸۲: ۲۰ - ۱۹)

درحقیقت اصالت وجود، خود مبنای پذیرش دو مبنای بعدی است؛ زیرا پذیرش اشتراک معنوی بین دو مفهوم وجود، تنها زمانی میسر است که آن دو مفهوم، در عالم واقع نیز از وحدت برخوردار باشند، که این همان اصالت وجود است. به عبارتی اگر اصالت وجود انکار شود، سنخیت و اتحاد بین وجودات خارجی انکار شده است. حال چگونه می‌توان با انکار سنخیت و وحدت وجودات خارجی، قائل به اشتراک معنوی مفاهیم آنها شد.

ب) اشتراک معنوی در مفهوم وجود

مراد از مشترک معنوی بودن مفهوم وجود این است که مفهوم وجود، هم بر خدا و هم بر سایر مخلوقات اطلاق شده است. وقتی گفته می‌شود: «خدا موجود است» یا «انسان موجود است»، لفظ «موجود» در این دو عبارت، دارای معنای واحد و یکسانی است. (همان: ۱۶)

مطابق با مبنای ذکر شده، سایر اوصاف کمالیه‌ای که هم بر خداوند و هم بر انسان قابل حملند، مثل علم و قدرت و از جمله «کلام»، دارای چنین شأنی بوده و در اطلاق بر خدا و انسان از معنای یکسانی برخوردار هستند؛ چنان که حکیم سبزواری با دفاع از این دیدگاه می‌گوید: «این امر اختصاصی به مفهوم وجود نداشته و سایر صفات کمالیه را دربر می‌گیرد؛ مثلاً مفهوم عالم عبارت است از: کسی که امور برایش منکشف شده است.» (سبزواری، ۱۳۷۶: ۶۰۶) چه این انکشاف با واسطه باشد، یا بی‌واسطه، متناهی باشد یا نامتناهی.

«پذیرش اشتراک معنوی در وجود و حیات و علم و قدرت و سایر اوصاف کمالی، حاکی از پذیرش نوعی جهت وحدت و سنخیت بین خالق و مخلوق در متن واقع است.» (علیزمانی، ۱۳۸۷: ۴۰۹) بر همین اساس این اصل خود مبتنی بر اصالت وجود است.

«تشکیک در حقیقت وجود» و علم و قدرت و سایر اوصاف کمالیه خداوند، که براساس آن

۱. برای اطلاع تفصیلی از این نظریه رجوع کنید به: نقوی، ۱۳۸۹.

اختلافاتی که بین وجود و علم و ... خدا با وجود و علم و ... مخلوقات وجود دارد، اختلاف در مصداق بوده و این اختلاف، اختلاف تشکیکی شمرده می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۲۳)

در چنین تشکیکی که معروف به «تشکیک خاصی» است، هنگامی که گفته می‌شود یک مفهوم مشکک است، به این معناست که صدق مفهوم بر مصداقش به صورت یکسان نبوده و به طور متفاوتی بر آنها صدق می‌کند، گرچه آن مصداق در آن معنا مشترک می‌باشد. ملاصدرا معتقد است آنچه که در تشکیک خاصی موجب تفاوت صدق مفهوم بر مصداق خود می‌شود، ناشی از خود وجود است و به تعبیر فلسفی در تشکیک خاصی «ماه‌الاشتراک عین ماه‌الامتياز» است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱ / ۲۵۵)

بر این اساس وقتی می‌گوییم حقیقت وجود مشکک است، مراد این است که «وجود، حقیقت واحدی است دارای مراتب مختلف که از هیولای اولی شروع شده تا به مرتبه واجب‌الوجود بسیط، غنی بالذات می‌رسد که وجه امتیاز هر مرتبه با مراتب دیگر، عین وجه اشتراک همان مرتبه می‌باشد؛ یعنی اختلافشان به شئون مرتبه وجودی از قبیل شدت و ضعف و تقدم و تأخر و ... می‌باشد». (همو، ۱۳۸۶: ۱ / ۹۱)

بر اساس این مبنا، اشتراک و تفاوت محمول‌های مذکور در خدا و انسان به یک چیز برمی‌گردد. یعنی اشتراکشان به حقیقت همان محمول‌ها که وجودشان باشد، برمی‌گردد. اختلافشان به رتبه وجودی آنها برمی‌گردد. لذا هنگامی که این محمولات بر خدا حمل می‌شوند، نباید لوازم امکانی و بشری آنها را نیز بر خدا حمل کرد. صدق لوازم امکانی و بشری این محمولات، فقط در حمل بر انسان است نه در حمل بر خدا که موجودی بسیط و نامتناهی و متعالی است.

بر طبق مبانی یادشده، مفاد نظریه اشتراک معنوی و تشکیک وجودی این است که «هنگامی که اوصاف و افعال مشترک بین خدا و انسان، بر خدا و انسان حمل می‌شوند، حقیقتشان در خدا و انسان یکی است^۱ و هنگامی که حقیقت آنها یکی باشد، معنا و مفهومشان نیز بالتبع واحد است؛ گرچه خصوصیات مرتبه‌ای و مصداقی آنها در آن دو متفاوت خواهد بود. چراکه وجود خداوند، وجودی است که از هر جهت واجب و بسیط و متعالی و نامتناهی است و لذا محمولاتی که بر او حمل می‌شوند نیز این گونه‌اند؛ اما انسان موجودی ممکن‌الوجود و مرکب از اجزاء و متناهی است، لذا محمولاتی که بر او حمل می‌شوند نیز چنین خواهد بود. مثلاً حقیقت و معنای صفت علم که «ظاهر بذاته و مظهر لغیره» باشد در خدا و انسان یکی است، اما خصوصیات مصداقی آن متفاوت است؛ علم انسان محدود و متناهی است، اما علم الهی نامحدود و نامتناهی است». (همو، ۱۴۱۹: ۳۵ با تصرف)

بر اساس مقدمات نظریه فوق، کلام - یعنی امر کاشف از مقاصد و منویات متکلم - دارای مراتب و مصداق گوناگونی خواهد شد که صدقش بر همه آن مراتب به لحاظ معنایی حقیقی است، منتها تفاوت این مصداق به رتبه وجودی آنها است، نه به صدق ماهیت مذکور بر آنها. به عبارتی ماهیت کلام، در کلام خدا و

۱. مراد از یکی بودن حقیقت، یکی بودن سنخ وجودی آنهاست، نه اینکه کنه وجودی‌شان یکی باشد.

انسان یکی است و کلام به یک معنا بر خدا و انسان حمل می‌شود؛ اما به لحاظ رتبه وجودی، مصداق کلام خدا متفاوت از مصداق کلام انسان است. (همو، ۱۴۱۷: ۲ / ۳۲۰) بدین نحو که مصداق الهی کلام، ویژگی‌های مرتبه بشری کلام مثل مبتنی بودن بر آلات حنجره و دهان را ندارد.

بنابراین از آنجا که ماهیت کلام صرف‌نظر از مصادیق آن، امر کاشف و حاکی از مقاصد درونی متکلم دانسته شد و با نظر به اینکه براساس اصل اشتراک معنوی، معنای کلام در کلام الهی و بشری یکسان است. پس در نتیجه «ماهیت کلام خدا را نیز باید همان امر کاشف و حاکی از مقاصد خدا دانست.» (همان: ۲ / ۳۱۶ - ۳۱۵) گرچه برطبق اصل تشکیک وجود، رتبه وجودی کلام خدا متفاوت از رتبه وجودی کلام انسان است؛ چراکه خداوند موجودی واجب‌الوجود و بی‌نهایت بوده، لذا کلام او فاقد خصوصیات و ویژگی‌های کلام انسان می‌باشد.

معیار اطلاق کلام بر اشیا

براساس تحلیلی که از معنا و ماهیت کلام براساس مبانی فلسفی مرحوم علامه طباطبایی ارائه شد، می‌توان معیار اطلاق کلام بر موجودات را از منظر ایشان این‌گونه بیان کرد که اگر چیزی کاشف و حاکی از مافی‌الضمیر و مقاصد و منویات فاعلش بود، آن چیز «کلام» بوده و فاعلش نیز «متکلم» نام دارد.

خصوصیات کلام

طبق تحلیلی که از کلام، مطابق با مبانی فلسفی مرحوم علامه طباطبایی ارائه شد، می‌توان گفت براساس مبانی فلسفی او، کلام هم در عالم امر دارای مصداق است و هم در عالم خلق. بر این اساس مصادیقی که از عالم امر می‌باشند، باید تمام ویژگی‌ها و خصوصیات عالم امر را به همراه داشته باشند. یعنی مجرد، معقول، غیبی، بسیط، مجمل، فوق تشخیص، دفعی، ثابت، غیر قابل نسخ، غیر متضاد، غیر متکثر باشند. مصادیقی که از عالم خلق‌اند، باید ویژگی‌ها و خصوصیات عالم خلق را داشته باشند. یعنی مادی، محسوس، حاضر، مرکب، مفصل، متشخص، متجدد، متغیر، نسخ‌پذیر، متضاد و متکثر باشند.

این نظر برخلاف نظر ملاصدرا و دیگر حکما و عرفا است. چنان‌که صدرالمتألهین شیرازی می‌گوید: «کلام» تنها متعلق به عالم «امر»، که همان عالم مجرد است، می‌باشد.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۶) لذا دارای ویژگی‌های امور مجرد که عبارتند از بسیط بودن (همو، ۱۹۸۱: ۷ / ۱۰) و از عالم عقل و معقول (همان: ۷ / ۳۲) و از عالم غیب بودن (عابدی: ۱۳۸۷: ۱۰۵) و دارای اجمال و جمع بودن (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۷ / ۳۲) و فوق تشخیص و دفعی و ثابت (همان: ۱۶) و بدون تضاد و تکثر (سبزواری، ۱۳۸۳: ۲۱۸) و غیر قابل نسخ و تبدیل بودن (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۷ / ۱۶) می‌باشد.

وی معتقد است در عالم خلق و ماده، کلام وجود ندارد؛ بلکه آنچه هست «کتاب» خداست نه کلام او.

اگر در عالم خلق به موجودی، کلام گفته شود، نظر به این است که اصل آن موجود «از عالم امر» است و بدین لحاظ کلام بر آن اطلاق می‌شود، نه با توجه به این حیثیت که در حال حاضر در عالم خلق است. وی در باب اطلاق کلام و کتاب بر قرآن کریم و اینکه چرا قرآن هم کلام‌الله است و هم کتاب‌الله، برخلاف بقیه کتب آسمانی انبیا که فقط کتابند و نه کلام، می‌گوید:

قرآن از این جهت که نوری از انوار معنوی خداست^۱ و بر قلب بنده محبوب خدا (یعنی پیامبر اکرم ﷺ) نازل شده،^۲ کلام‌الله است، و از این جهت که دارای نقوش و ارقام و صور و الفاظ است که بر صحیفه و لوح قلب محبین و نفوس طالبان حقیقت نازل شده است، کتاب است. (همو: ۱۳۶۰: ۱۷)

اختلاف نظر ملاصدرا و علامه طباطبایی را در مسئله یادشده این‌گونه بیان کرد که ملاصدرا معتقد است کلام همیشه مجرد، معقول، غیبی، بسیط، مجمل، فوق تشخیص، دفعی و ثابت، غیر قابل نسخ و تبدیل و غیرمتضاد و غیرمتکثر است؛ اما علامه طباطبایی معتقد است که کلام، هم دارای مصادیق مذکور و هم دارای مصادیق مادی، محسوس، حاضر، مرکب، مفصل، متشخص، متجدد، متغیر، نسخ‌پذیر، متضاد و متکثر می‌باشند. بنابراین آنچه لازم به ذکر است پاسخ به این سؤال است که چگونه کلام هم در عالم امر دارای مصداق است و هم در عالم خلق.

براساس تحلیلی که از کلام براساس مبانی فلسفی مرحوم علامه ارائه شد، پاسخ به سؤال مزبور روشن است. مطابق با تحلیل مرحوم علامه، کلام خدا عبارت بود از هر چیزی که کاشف و حاکی از مقاصد خدا باشد. بنابراین اگر نگاه به موجودی بدین لحاظ باشد که آن موجود کاشف و حاکی از مقاصد و منویات خداوند است، پس آن موجود کلام خدا خواهد بود؛ خواه مجرد مثل عقول نوریه و مجردات تام، و خواه مادی مثل مخلوقات عالم خلقت مادی. چون هر دو دسته از این موجودات معلول خدایند و هر معلول و مخلوقی، حاکی و کاشف از کمالات و صفات علت و خالقش است، کلام علت و خالقشان می‌باشند؛ پس این موجودات معلول، کلام خدایند و برطبق اصل اشتراک معنوی مفاهیم کمالیه، معنای «کلام» بر تمامی آن مصادیق یکسان است.

نتیجه

نظریاتی که کلام الهی را صرفاً عبارت از الفاظ مادی محسوس و یا صرفاً عبارت از مخلوقات معلول می‌دانند در تبیین معناشناسی کلام الهی ناقصند، اما از منظر علامه طباطبایی می‌توان تبیین کاملی از معناشناسی کلام الهی ارائه داد. براساس مبانی ایشان معیار اطلاق کلام بر چیزی این است که آن چیز کاشف از مقاصد و منویات و

۱. قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ. (مائده (۵): ۱۵)

۲. نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ. (شعراء (۲۶): ۱۹۴ - ۱۹۳)

مافی‌الضمیر فاعلش باشد، لذا از آنجا که تمام ممکنات، مخلوقات خداوند، کلام او خواهند بود. واژه «کلام» به‌لحاظ معنا و مفهومی بر تمام آنها به‌طور یکسان صدق می‌کند؛ گرچه به‌لحاظ مرتبه وجودیشان، دارای تفاوت خواهند بود. بنابراین کلام الهی، هم دارای مصداق مجرد بسیط معقول خواهد بود و هم دارای مصداق مادی مرکب محسوس. هم به عقل مجرد محض کلام خدا گفته می‌شود و هم به موجود مادی صرف. هم به کلامی که جبرئیل بر پیامبر اکرم ﷺ القا می‌کند کلام الهی گفته می‌شود و هم بر الفاضلی که خدا در درخت ایجاد می‌کند.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۶۵، *الباب الحادی عشر*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
۳. سبزواری، ملا هادی، ۱۴۱۳ ق، *شرح المنظومة*، به تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب.
۴. _____، ۱۳۷۶، *رسائل*، به تصحیح و مقدمه استاد سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، اسوه.
۵. _____، ۱۳۸۳، *اسرار الحکم*، مقدمه از استاد صدوقی و تصحیح از کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی.
۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۰، *اسرار الآيات*، مقدمه و تصحیح از محمد خواجه‌جوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۷. _____، ۱۹۸۱ م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث.
۸. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۶۸، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۹. _____، ۱۳۸۲، *بداية الحکمة*، با تصحیح و تعلیق علی شیروانی، قم، دار الفکر.
۱۰. _____، ۱۳۸۶، *نهاية الحکمة*، با تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی‌الله‌عنه.
۱۱. _____، ۱۴۱۷ ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۱۲. _____، ۱۴۱۹ ق، *الرسائل التوحیدیة*، بیروت، مؤسسة النعمان.
۱۳. عابدی، احمد، ۱۳۸۷، «کلام خدا و کتاب خدا»، *فصلنامه صحیفه مبین*، ش ۱۹، تابستان، تهران، ص ۹۸ - ۱۱۰.
۱۴. علیزمانی، امیرعباس، ۱۳۸۷، *سخن گفتن از خدا*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۵. فلوطین، ۱۴۱۳ ق، *اثولوجیا*، تحقیق از عبدالرحمن بدوی، قم، بیدار.
۱۶. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۶، *آموزش فلسفه*، تهران، انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۷. میرداماد، محمدباقر، ۱۳۸۱، *مصنفات میرداماد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۸. نقوی، حسین، ۱۳۸۹، *زبان الهیات از دیدگاه علامه طباطبایی و ویلیام آلستون*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی‌الله‌عنه.