

فصلنامه علمی پژوهشی کاوش‌نامه

سال دهم (۱۳۸۸)، شماره ۱۹

بررسی کلامی «کلام الهی» و دیدگاه مولوی در مثنوی*

دکتر احمد خاتمی

استاد دانشگاه شهید بهشتی

چکیده

بررسی بازتاب اندیشه‌های کلامی در متون ادبی - عرفانی، از جمله در مثنوی مولانا جلال‌الدین (۶۷۲-۶۰۴ ه. ق.)، از جهات مختلف حائز اهمیت است. دست‌یابی به مبانی فکری و باورهای دینی و مذهبی عرفا و ادبا قطعاً در فهم درست‌تر آثار ایشان مفید و در نشان دادن میزان تسلط ایشان در به کارگیری اصطلاحات و مفاهیم دینی و کلامی، مؤثر است.

مقاله حاضر می‌کوشد ضمن بررسی صفات الهی در نزد مهم‌ترین فرق کلامی اسلامی، آراء متفاوت آنها را درباره کلام الله، به عنوان یکی از جنجالی‌ترین صفات الهی، جست‌وجو کند و دیدگاه مولانا را به عنوان شخصیتی که مسائل دینی و کلامی را با عرفان اسلامی در نهایت مهارت و توانایی به هم آمیخته و آن دو را با شهد ادب فارسی در کام مشتاقان ریخته است، بیابد و نشان دهد که آیا نظر او را درباره «کلام الهی» می‌توان با یکی از فرقه‌های اسلامی منطبق دانست یا خیر.

کلیدواژه‌ها: صفات خدا، کلام الهی، حدوث و قدم قرآن، مثنوی، مولوی.

تاریخ پذیرش نهایی: ۸۷/۱۰/۱۶

* تاریخ دریافت مقاله: ۸۷/۶/۸

نشانی پست الکترونیکی نویسنده: A_khatami@sbu.ac.ir

بیش از هفتصد سال است که خوانندگان و پژوهندگان مثنوی معنوی که خود مولانا آن را «صیقل ارواح» و ارادتمندان و علاقه‌مندانش آن را «قرآن پارسی» خوانده‌اند، با انگیزه‌ها و اندیشه‌های گوناگون به سراغ آن رفته و در کنار آن دریای آرام، آرامش یافته و با غور در آن، ذُرهای سفته و حرف‌های ناگفته فراچنگ آورده‌اند.

اگرچه خدا، معنویت، انسان‌دوستی، اخلاق و ... از بزرگ‌ترین و ارزشمندترین دستاوردهای مثنوی است، اما تحقیقات مثنوی‌پژوهان تنها به این موضوعات محدود نشده و کنکاش در ابیات مثنوی به منظور دستیابی به عقاید دینی و مذهبی مولانا و شناخت دیدگاه‌های او درخصوص مسائل اختلافی، از جمله موضوعاتی است که محققان فراوان بدان پرداخته‌اند و در هر سیری که کرده‌اند، نکته و نکاتی به دست آورده‌اند و در پرتو تحقیق خود، راه را برای شناخت بهتر و بیشتر مولانا و مثنوی او فراهم آورده‌اند. از جمله این مباحث، بحث در صفات الهی، رؤیت خدا، خیر و شر، عدل الهی، جبر و اختیار و دیگر مباحث مربوط به حوزه علم کلام است. بحث در «کلام الهی» و به تبع آن، بحث در حدوث و قدم قرآن در مثنوی، نیز از زمره موضوعات کلامی است که فرق اسلامی در آن اختلاف کرده و بر سر آن بحث‌ها و جدل‌ها نموده‌اند.

خداوند متعال در قرآن کریم، مکرر خود را به صفاتی از قبیل عالم، مرید، حی، سمیع، بصیر و متکلم متّصف ساخته است. متکلمان اسلامی هم در این که خداوند دارای صفات مذکور است، اختلافی ندارند. آنچه محلّ اختلاف است، کیفیت صفات و چگونگی اتّصاف خداوند به این صفات است.

معتزله، از متکلمان اسلامی، معتقدند که خداوند به دلیل آن که بسیط من جمیع جهات و ذات واحد و احد است، موصوف به هیچ صفتی و منوعوت به هیچ نعتی نیست. ایشان برای تطبیق آراء خود با آیات قرآن کریم که به وجود صفات الهی، تصریح می‌کند، به مسأله نیابت متوسل شده و گفته‌اند هرچند ذات حق از هر صفتی عاری است، ولی نوع فعل ذات حق، همانند فعل ذاتی است که دارای صفات است و

ذات عاری از صفات خداوند، کار ذات واجدالصفات را انجام می‌دهد. ایشان می‌گویند هرگاه بگوییم خدا داناست، ذات و صفتی را قائل شده‌ایم؛ اگر این صفت را معنایی زائد بر ذات بدانیم، به این معنی که آن صفت چیزی غیر از ذات است و در عین حال قدیم، در این صورت از توحید دور شده‌ایم؛ زیرا در این حال غیر از خداوند، قدیم دیگری را با خدا همراه کرده‌ایم؛ [اما] هرگاه گفته شود که این صفات حادث هستند، ذات خداوند را محلی برای حوادث دانسته‌ایم؛ در حالی که می‌دانیم باری تعالی محلّ حوادث نیست. در این صورت چه بسا بهتر است که نفس خداوند را هم حادث بدانیم. (شیخ‌الاسلامی، ۱۳۶۳، ص ۵۳)

واصل بن عطاء، پیشوای معتزله، صفات باری را مانند علم، قدرت، اراده و حیات، نفی می‌کرد و می‌گفت: اگر به قدیم بودن آنها قائل شویم لازم آید به تعدادی الهه قائل شده و خدایان ازلی را عبادت کرده باشیم. اصحاب او پس از خواندن کتب فلاسفه، تمام صفات باری تعالی را رد کردند؛ ابوعلی جبایی عالم و قادر بودن را اعتباری برای ذات خداوند دانست. پسرش، ابوهاشم، آنها را در حال برای خداوند دانست (شهرستانی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۵۱)

معتزله در مجموع شش صفت را برای خداوند بر شمرده‌اند: «خداوند قادر است، عالم است، حیّ است، موجود است، قدیم است و متکلم است» (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ص ۱۵۵)

ابوالهذیل علاّف معتزلی می‌گوید: «خداوند به علمی عالم است که آن علم ذات اوست و به قدرتی قادر است که آن قدرت ذات اوست و قس علی‌هذا سایر صفات خداوند.» (همان، ص ۱۸۳)

اشعری می‌نویسد: «معتزله در صفت متکلم اختلاف دارند؛ گروهی خدا را متکلم می‌دانند و گروهی اثبات تکلم را برای خدا ممتنع شمارند و گویند: اگر او را متکلم دانیم چنان است که او را منفعل پنداریم، این سخن اسکافی و عباد بن سلیمان است.» (اشعری، ۱۳۶۲، ص ۹۵)

عباد بن سلیمان از علمای معتزله، دربارهٔ صفات خداوند معتقد است: «خداوند، عالم، قادر و حیّ است؛ اما من علم، قدرت یا حیات را برای او ثابت نمی‌کنم، بلکه می‌گویم خداوند عالم است، اما نه به سبب علم و قادر است، اما نه به سبب قدرت. این که می‌گویم عالم، اسمی را برای خداوند نام برده‌ام که به وسیلهٔ آن، علم به معلومی را ثابت کرده‌ام و همچنین است دربارهٔ سایر صفات.» (شیخ‌الاسلامی، ۱۳۶۳، ص ۵۴)

باری، با مطالعهٔ آثار کلامی معتزله معلوم می‌شود که معتزلیان خداوند را از داشتن صفات زائد بر ذات و نیز از صفات حادث در ذات مبرا می‌سازند. ایشان معتقدند که خداوند ذات واحد و بسیطی است که در قدم، هیچ چیز حتّی صفات او با او شرکت ندارند. برخی از ابیات مولانا با اندیشه معتزله هماهنگ است:

وصف مطلوبی چو ضد طالبی ست

وحی و برق نور، سوزنده نُبی ست

چون تجلی کرد اوصاف قدیم

پس بسوزد وصف حادث را کلیم

(مولوی، ۲-۳/۱۳۹۱)

حاصل ابیات این که هنگامی که صفات قدیم خداوندی جلوه می‌کند، نُبی که حادث است به نظر نمی‌رسد.

اما اشاعره که غالباً بر خلاف معتزله رفته‌اند، در صفات الهی نیز معتقدند که «صفات خداوند قائم به ذات اوست؛ به این معنی که صفات نه ذات او است و نه غیر از ذات او، زیرا تصوّر زنده بودن خداوند بدون داشتن حیات و عالم بودن او بدون علم و قادر بودن بدون قدرت ممکن نیست؛ بلکه خداوند به سبب دارا بودن صفت علم، عالم است و همین است در مورد سایر صفات. (همان، ص ۶۱)

اشعری برای اثبات این که خداوند عالم است به سبب علم، به یک دلیل عقلی استناد می‌کند (اللمع، ص ۱۴) که خلاصهٔ آن بدین قرار است: «این مسأله از دو شق

خارج نیست، یا خداوند بنفسه عالم است و یا به علمی که محال است آن علم نفس خداوند باشد [عالم است]. هرگاه بنفسه عالم باشد، لازم می‌آید که خداوند، علم باشد؛ در حالی که علم با عالم فرق دارد و از طرف دیگر می‌دانیم خداوند عالم است. و همچنین محال است که خداوند بنفسه عالم باشد؛ زیرا در این صورت لازم می‌آید که خداوند علمی باشد بدون صفت عالمیت.

پس حال که موضوع محال است، صحیح خواهد بود که بگوییم خداوند به سبب علمی عالم است که محال است آن علم، نفس خدا باشد.

اشعری در پاسخ به کسانی که به تقسیم‌بندی او اعتراض کرده و گفته‌اند می‌توان حالت سومی هم فرض کرد و آن این است که خداوند نه بنفسه عالم است و نه به علمی که محال است آن علم، نفس خداوند باشد، می‌گوید: «در این صورت، هرگاه بگوییم علم خداوند نه به نفس خدا برمی‌گردد و نه به علمی که غیر نفس او باشد [مطلب صحیحی نگفته‌ایم]، بنابراین چون این مطلب صحیح نیست، گفتار معترضان [نیز] باطل خواهد بود...». (همان، صص ۶۳ و ۶۲)

ابومنصور، محمد بن محمود ماتریدی (متوفی به سال ۳۳۳)، مؤسس فرقه ماتریدی، که در مسائل کلامی با ابوالحسن اشعری اختلافی داشت، می‌گوید: «ذات خدای تعالی از ازل به صفات علم و حیات و بصر و قدرت و اراده و تکوین و رحمت و رزق و غیرها موصوف است، اعم از آن که آن صفات ذاتی باشند یا فعلی؛ و فرقی بین صفات ذاتی و فعلی نیست؛ یعنی فرق بین وجود ذهنی و خارجی آنها نیست.» (ماتریدی، بی‌تا: ص ۴۷) تفاوت ماتریدی با اشعری در آن است که ماتریدی صفات فعلیه را صفات حقیقی قائم به ذات می‌داند، در حالی که اشاعره آنها را مجرد و صفات نسبی دانسته و حادث می‌شمارند. (مشکور، ۱۳۶۸، ص ۴۱)

غزالی صفات خداوند را هفت صفت مشهور می‌داند: «إِنَّهُ تَعَالَى عَالِمٌ قَادِرٌ، حَيٌّ، مُوَيْدٌ، سَمِيعٌ، بَصِيرٌ، مُتَكَلِّمٌ، فَهْدَةٌ سَبْعُ صِفَاتٍ.» (غزالی، ۱۹۶۲، ص ۷۹)

شایان ذکر است که عموماً متکلمان صفات واجب‌الوجود را به دو قسم ثبوتیه و سلبيه تقسیم می‌کنند و صفات ثبوتیه را به دو قسم ذاتیه و فعلیه و صفات ذاتیه را نیز به دو قسم حقیقیه و اضافیه تقسیم می‌نمایند و در تعریف هریک می‌گویند: «صفات ثبوتیه ذاتیه (یا کمالیه)، صفاتی است که عین ذات واجب است و سلبش موجب عیب و نقص است؛ این صفات یا حقیقیه‌اند یا اضافیه‌اند. حقیقیه، صفاتی هستند که بیش از یک طرف لازم ندارند و در مفهوم آنها نسبت و تعلق به چیز دیگری ملاحظه نمی‌شود. مانند حیوة و قدم و...؛ اما صفات ذاتیه اضافیه، صفاتی را گویند که دو طرف لازم دارند؛ به این معنی که در مفهوم آنها نسبت و تعلق به چیز دیگری ملحوظ باشد؛ مانند علم که در مفهوم آنها تعلق به معلوم و قدرت که در مفهومش تعلق به مقدور ملاحظه می‌شود. صفات فعلیه صفاتی است که سلبش موجب عیب و نقص نیست، بلکه ثبوت و سلبش هر دو رواست و آنها را «جمالیه» نیز گفته‌اند؛ مانند رزق، اماته، خلق.

صفات سلبيه، صفاتی را گویند که باید آنها را از واجب‌الوجود سلب کرد؛ زیرا ثبوت آنها موجب عیب و نقص و احتیاج است و از آن به صفات جلالیه تعبیر می‌کنند، به جهت آن که ذات واجب‌الوجود اجلّ از اتّصاف به این‌گونه صفات است؛ مثل ترکیب، جسمیت.» (خاتمی، ۱۳۷۰، صص ۱۴۷ و ۱۴۶)

شیعه معتقد است: «اثبات صفات ذاتیه برای خدای متعال به معنای اثبات امور عینی دیگری غیر از ذات نیست، بلکه همه آنها مفاهیمی است که از مصداق واحدی انتزاع می‌شود. به عبارت دیگر، صفات ذاتیه عین ذات الهی است.» (همان) خواجه نصیر، در فصل دوم از کتاب *تجربیدالاعتقاد*، پس از آن که صفات قدرت، علم، حیوة، اراده، ادراک و کلام را با شرح برای خداوند اثبات نموده، صفات دیگری را هم نقل و قاعده‌ای برای صفات الهی وضع کرده است:

و وجوب‌الوجود یدل علی سرمدیته و نفی الزائد و الشریک و المثل و ترکیب
 - بمعانیه - و الضد و التّحییز و الحلول و الاتّحاد و الجهة و حلول الحوادث فیهِ و الحاجة و
 الألم - مطلقاً - و اللذّة المزاجیّة و المعانی و الاحوال و الصفات الزائده عیناً و الرؤیة. و النظر

لا يدلّ على الرّؤية مع قبوله التّأويل ... و على ثبوت الجود و المَلِك و التّمام - و فوقه - و الحقيقة و الخيرية و الحكمة و التّجبر و القهر و القيومية. و أمّا: اليد و الوجه و القدم و الرحمة و الكرم و الرضا و التكوين فراجعه إلى ما تقدم. (طوسی، ۱۴۰۷، صص ۱۹۵-۱۹۳)

با بیان این مقدمه باید گفت که یکی از جنجالی‌ترین صفات الهی، صفت «کلام الله» است. با وجود این که صفت تکلم را - چنان که گذشت - همه فرق اسلامی برای خدا پذیرفته‌اند، با این حال در کم و کیف آن اختلاف کرده‌اند. پرسش اصلی در این باره این است که:

- خدا چگونه سخن می‌گوید؟ آیا سخن خدا لفظ و صوت است؟ آیا سخن گفتن خدا مستلزم وجود لب و دهان است؟

- خداوند کی سخن گفته است؟ آیا کلام خدا ازلی است؟ یا مربوط است به زمانی معین، مثلاً به روزگار موسی (ع) و عیسی (ع)؟

اگر در پاسخ سؤال اول گفته شود: سخن گفتن خداوند مشروط به لب و زبان و دهان است، باید جسمانی بودن خدا را پذیرفت و پیداست که خداوند منزّه از جسمانیت است. اگر در پاسخ سؤال دوم گفته شود که کلام خدا در ازل تحقق یافته، پس سخن گفتن خداوند با پیامبران در روزگار ایشان بی‌معنی است؛ و اگر گفته شود که در زمان‌های خاص صورت گرفته است، حدوث کلام را باید پذیرفت که اتصاف آن به خداوند محلّ اختلاف است.

متکلمان برای پاسخ به این پرسش‌ها و رهایی از این نوع تنگناها بسیار کوشیده‌اند. گزارش نهایی آراء فرق مهم کلامی در این باره این‌گونه است:

علمای معتزله عقیده دارند که کلام خداوند حادث است و اکثر آنان کلام خداوند را مخلوق می‌نامند و این موضوع یکی از مسائل مورد اتفاق معتزله است. (شیخ‌الاسلامی، ۱۳۶۳، ص ۵۸)

اشاعره اعتقاد دارند: «کلام خدا یکی است و آن عبارت است از امر، نهی، خبر، استخبار، وعد و وعید. تمام این وجوه به اعتبارات مختلف در کلام خداوند برمی‌گردند،

نه به تعدد در نفس کلام و عبارات؛ زیرا الفاظی که بر زبان ملائکه برای انبیاء- علیهم‌السلام نازل می‌شود، بر کلام ازلی دلالت دارند که دلالت، مخلوق و محدث است و مدلول، قدیم و ازلی.» (همان، ص ۶۲)

«ماتریدی گفت که کلام خدا صفت ازلی اوست و از جنس حروف و اصوات نیست و آن قائم به ذات اوست و آن منافی سکون و آفت، از جمله کوری و کری و غیرذلک است. خداوند متکلم کلام است و ما را به آن امر و نهی می‌کند و مخبر است و این کلام می‌تواند به هر زبانی چون عربی و سریانی و عبری باشد، ولی در محل خود مخلوق است و محدث است که آن را ابعاض و اجزا و انصاف است، ولی دلالت بر کلامی می‌کند که آن صفت ازلی خدای تعالی است.» (مشکور، ۱۳۶۸، ص ۴۶۷)

ماتریدیه و اشعریه از پذیرش این که کلام خدا تألیف یافته از حروف مرتب و متعاقب در وجود باشد، امتناع کرده‌اند. ایشان متفقند که کلام خدای تعالی صفتی قدیم است قائم بر ذات او، ولی بین کلام نفسی که صفتی قدیم است و بین حروف و اصوات که دلالت بر کلام لفظی می‌کند، فرق می‌گذارند و آن را حادث می‌دانند. اشعری شنیدن کلام نفسی را از روی عقل و نقل جایز می‌داند و گوید همان گونه که وجود خداوند دلیل جواز رؤیت اوست، وجود کلام نفسی هم علت جواز مسموع بودن آن است. ماتریدی هم با نظر اشعری در این که کلام دو مرتبه نفسی و لفظی دارد، موافق است؛ غزالی نیز به تقسیم کلام به نفسی و لفظی پرداخته و «الفاظ را دلیل و معنی را مدلول» خوانده و گفته است: «همیشه دلیل غیر از مدلول است و دلیل همیشه بر مدلول دلالت دارد.» او سپس با استناد به گفت‌وگوی خدا با موسی، این سؤال را طرح می‌کند که آیا موسی از خداوند فقط صوت و حرف شنید؟ اگر چنین باشد، او کلام خدا را درک نکرده است و اگر گفته شود موسی چیزی جز حرف و صوت شنیده است، پاسخ می‌دهد چیزی که در قالب صوت و حرف نباشد، چگونه شنیده می‌شود؟ سپس نتیجه می‌گیرد که: «موسی (ع) صفت قدیم خدا را [که همان کلام نفسی است] که به ذات او قیام دارد، شنیده است و سَمِعُ خودش نوعی ادراک و یافتن است، متهمی گاهی از لوازم

مادی خود منفک می‌شود، همان گونه که شیرینی شکر با حسّ چشایی درک می‌شود. [بنابراین] حقیقت کلام نفسی که مدلول کلام لفظی است، با حس شنوایی درک می‌شود.» (ر.ک: غزالی، ۱۹۶۲، ص ۱۱۳ به بعد)

امامیه نیز مانند معتزله اعتقاد دارند که کلام خدا قائم به ذات او نیست، بلکه قائم به غیر اوست. خواجه نصیر کلام نفسانی را غیر معقول دانسته، می‌گوید: «وَعَمُومِيَّةٌ قُدْرَتِهِ تَدُلُّ عَلَى ثُبُوتِ الْكَلَامِ وَالنَّفْسَانِيُّ غَيْرُ مَعْقُولٍ.» (طوسی، ۱۴۰۷، ص ۱۹۱)

ایشان بر این باورند که «کلام مرکب از حروف و اصوات است ... و خدای تعالی اگرچه آلت تنفس و حلقوم و لب و دندان و آلت تقطیع حروف ندارد، اما قدرت دارد این اصوات را در جایی ایجاد کند ... ما گوییم چیزی را که نه صوت باشد و نه تقطیع و نه مرکب از حروف، به طریق اولی کلام نگویند.» (شعرانی ۱۳۵۱، صص ۴۰۲-۴۰۱ و نیز صص ۳۱۲-۳۱۰)

به اعتقاد امامیه خدا خود سخن نگوید، بلکه ایجاد سخن در چیزی کند؛ چنان‌که کلام را در درختی ایجاد کرد و موسی آن را بشنید. و معنی متکلم بودن خداوند، آفریدن و پدید آوردن کلام در چیزی است. (مشکور، ۱۳۶۸، ص ۱۷۷)

ماجرای «کلام الهی» به موضوع دیگری نیز منجر شد و با آن گره خورد و آن بحث در حدوث و قدم قرآن بود: بحث دربارهٔ حدوث و قدم قرآن از روزگار هارون‌الرشید شروع شد و در عهد مأمون که میلی به معتزله داشت به اوج رسید. مأمون به انحاء مختلف به تفتیش عقاید عالمان دینی می‌پرداخت و آنان را که به قدم قرآن معتقد بودند آزار می‌داد؛ چنان‌که احمد بن حنبل، امام حنبله، که قائل به قدم قرآن بود و یا دست کم مقرر به حدوث نبود، آزار دید و در عصر معتصم به سی ضربه شلاق محکوم شد. از نخستین کسانی که به صراحت قدیم بودن قرآن را رد کرده‌اند، جعد بن درهم و جهم بن صفوان‌اند. معتزله نیز قدیم بودن قرآن را انکار کردند و کم‌کم توانستند خلیفه وقت یعنی مأمون را به این عقیده معتقد سازند و او را وا دارند تا اندیشه حدوث قرآن و مخلوق بودن آن را مذهب حق بداند و با توسل به زور، اهل حدیث را به پذیرش این

اندیشه مجبور سازد. پس از مرگ مأمون، جانشینان او، یعنی معتصم و واثق نیز همان شیوه را پیش گرفتند و میدان را برای حدیث تنگ نمودند. اما هنگامی که متوکل زمام خلافت را در دست گرفت، اوضاع به نفع اهل حدیث برگشت و معتزلیان منزوی شدند.

ظاهراً نخستین کسی که در میان مسلمانان به قدیم بودن قرآن تصریح کرده، عبدالله بن کلاب (متوفای ۲۲۳ ه.ق) بوده است و این در حالی بود که مسلمانان عموماً اعتقاد به قدیم بودن کلام خدا را مایه شرک می‌دانستند و شاید به همین سبب بود که ابوالحسن اشعری که برای تعدیل آراء اهل حدیث برخاسته بود، برای خدا به دو نوع کلام قایل شد؛ «یکی کلام نفسی ازلی و آن را به قدیم بودن و مخلوق نبودن توصیف کرد و دیگری کلام لفظی که در امر و نهی و خبر تجلی می‌کند و آن را حادث خواند» (سبحانی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۰۸)

باری، بحث حدوث و قدم قرآن و کلام خدا به نوعی در آثار مولانا نیز راه یافته است؛ مولانا در حدوث و قدم قرآن ظاهراً با اشاعره موافق بوده است، اما با نظر عمیق عرفانی طوری آن را تشریح کرده است که حالت بینابین پیدا می‌کند؛ یعنی می‌گوید کلام الهی دارای دو جنبه است، یکی جنبه قیام به ذات قدیم حق تعالی و دیگر جنبه صدور و تعلق آن به مخلوق حادث؛ نظیر شعاع خورشید که از یک سو به مبدأ نور و از یک سو به اشخاص مستتیر مربوط می‌شود؛ از جنبه اولش ثابت و از جنبه دومش متجدد و متغیر است. این تحقیق را می‌توان جزو لطایف عرفانی مولانا دانست. (ر.ک: همایی، ۱۳۵۶: ج ۲، ۹۰۹):

تا قیامت می‌زند قرآن ندا

ای گروه جهل را گشته فدا

که مرا افسانه می‌پنداشتند

تخم طعن و کافری می‌کاشتند

خود بدیدیت آن که طعنه می‌زدیت

که شما فانی و افسانه بُدیت

من کلام حَقَم و قائم به ذات

قوت جانِ جان و یاقوتِ زکات

نور خورشیدم فتاده بر شما

لیک از خورشید ناگشته جدا

(مولوی، ۱۳۶۶، ۸۸-۳/۴۲۸۴)

اشاعره برای اثبات قدم قرآن به انطباق اسم و مسمی در قرآن کریم نیز استناد کرده‌اند؛ «باقلائی و اشاعره گویند که اسم و مسمی یکی است و اسم نفس مسمی است و به بعضی از آیات استناد کرده‌اند که ماتعبدون من دونه إلا اسماء سمیتموها انتم و آباءکم [یوسف (۱۲): ۴۰]». (مشکور، ۱۳۶۸، ص ۳۳۷) اما مولانا در ابیات:

هیچ نامی به حقیقت دیده‌ای

یا ز گاف و لام گُل، گُل چیده‌ای؟

اسم خواندی رو مسمی را بجو

مه به بالا دان نه اندر آب جو

(مولوی، ۱۳۶۶، ۵۵-۱/۳۴۵۴)

خلاف نظر ایشان، اسم را غیر از مسمی دانسته و بر مشرب معتزله رفته است که اسم را غیر از مسمی و قرآن را حادث می‌دانند.

از بررسی ابیاتی که در مثنوی به موضوع «کلام‌الله» مرتبط است، چنین برمی‌آید که مولانا در مبحث کلام الهی نیز به نظر اشعری متمایل است؛ بدین معنی که خدای متعال به اراده خویش کلام را به گونه کلام نفسی در قالب اندیشه بر زبان گوینده جاری

می‌گرداند و بدین‌صورت کلام نفسی با کلام لفظی به مخاطبان سخن حق متصل می‌گردد.

در مجالس سبعه نیز مولانا نظر خویش را درباره کلام الهی به گونه‌ای آشکار بیان نموده است که می‌تواند مؤید استنباط شارحان از ابیات مثنوی باشد:

الحمد لله ... المتكلم بكلام قديمى ازلى، جلّ عن نعمات اللغات و حركات اللهجات و تقدّس عن رسوم رفع ظروف و حروف يواليها فى القراء تاليها (مولوی، ۱۳۶۳، ص ۸۷). در این عبارت، مولانا خداوند را به کلام قدیمی و ازلی موصوف نموده و کلام او را از آهنگ لغات و حرکات لهجه‌ها و از این که در ظروف و حروف معمول بگنجد، منزّه دانسته است و این در حقیقت همان نظر اشعری است که جامع کلام نفسی و لفظی است. این نظر را به گونه‌ای دیگر در مثنوی هم آورده است:

عَلَّمَ الْأَسْمَاءُ بَدَأَ أَدَمَ رَا أَمَامَ

لیک نه اندر لباس عین و لام

(مولوی، ۱۳۶۶، ۴/۲۹۷۰)

باید توجه داشت که ماتریدیه در مبحث کلام الهی، اگرچه بر روش اشاعره کلام نفسی و لفظی را پذیرفته‌اند، اما در یک نکته با ایشان اختلاف نظر دارند و آن این است که اشعری کلام خداوند را قابل شنیدن می‌داند، در حالی که ماتریدی می‌گوید شنیدن کلام خدا به هیچ وجه جایز نیست. (ر.ک: تفتازانی، ۱۹۷۴، ص ۹۳) در این خصوص نیز ابیاتی در مثنوی وجود دارد که دال بر شنیده شدن صدای خداست:

گفت پیغمبر که آواز خدا

می‌رسد در گوش من همچون صدا

مهر در گوش شما بنهاد حقّ

تا به آواز خدا نارد سبق

نک صریح آواز حق می‌آیدم

همچو صاف از دُرد می‌پالایدم

همچنان که موسی از سوی درخت

بانگ حق بشنید کای مسعود بخت!

از درخت اِنی انا الله می‌شنید

با کلام انوار می‌آمد پدید ...

(مولوی، ۱۳۶۶، ۸۴-۲/۲۸۸۰)

نتیجه‌گیری

بنا بر آنچه به اجمال دربارهٔ مباحث مربوط به «کلام الهی» و بحث «حدوث و قدم قرآن» در نزد متکلمان گفته شد و با مروری که بر اندیشهٔ مولانا و دیدگاه او در مباحث مذکور حاصل آمد، می‌توان چنین نتیجه گرفت که همان‌گونه که انتظار می‌رفت و می‌رود، تطبیق کامل اندیشه‌ها و آراء عرفای بزرگی چون مولانا جلال‌الدین با مذاهب و فرق فقهی و کلامی، مقدور نیست. معمولاً عرفا و مشایخ از صوفیه بنا بر وسعت مشرب‌ی که داشته‌اند، فراتر از آنچه مذاهب به آن محدودند، می‌اندیشیده‌اند و گاه آراء و اندیشه‌های ایشان درخصوص بعضی مسائل و مباحث با مذاهب گوناگون هماهنگ بوده است. به هر حال، دیدگاه مولانا دربارهٔ کلام الهی هم این‌گونه است که گاه با آراء اشعریان سازگار است که: «من کلام حقّم و قائم به ذات» و گاه با مشرب معتزلیان هماهنگ است:

گاهی هم آواز خدا را چون صداهای دیگر قابل شنیدن می‌داند و بر راه معتزله و شیعه می‌رود که معتقدند آواز خدا به گوش انبیاء می‌رسد: «گفت پیغمبر که آواز خدا/ می‌رسد در گوش من همچون صدا» و گاه هم لیبیک خدا را چشیدنی و غیر شنیدنی می‌داند و تمایل خود را به نظر اشعری نشان می‌دهد:

هست لبیک کی که نتوانی شنید

لیک سر تا پای بتوانی چشید

(همان: ۲/۱۱۹۰)

منابع و مأخذ

- ۱- اشعری، ابوالحسن، (۱۳۶۴)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، ترجمه دکتر محسن مؤیدی، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۲- تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر، (۱۹۷۴ م)، الشرح علی متن العقائد للشیخ نجم‌الدین محمد النسفی، استانبول.
- ۳- خاتمی، احمد، (۱۳۷۰)، فرهنگ علم کلام، تهران، انتشارات صبا.
- ۴- سبحانی، جعفر، (۱۳۷۱)، فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، قم، انتشارات توحید.
- ۵- شعرانی، ابوالحسن، (۱۳۵۱)، ترجمه و شرح تجرید الاعتقاد، تهران، اسلامیه.
- ۶- شهرستانی، عبدالکریم، (۱۳۷۸ ق)، الملل و النحل، مؤسسه الحلبي و شرکاء،
- ۷- شیخ‌الاسلامی، اسعد، (۱۳۶۳)، تحقیقی در مسائل کلامی، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۸- طوسی، خواجه نصیر، (۱۴۰۷ ق)، تجرید الاعتقاد، جامعه مدرسین، قم.
- ۹- غزالی، امام محمد، (۱۹۶۲ م)، الاقتصاد فی الاعتقاد، عارضه به اصول و علّق حواشیه و قدم له ابرهیم آکاه چوقوبچی و حسین آقای، انقره، کلیة الالهیات.
- ۱۰- قاضی عبدالجبار، (۱۹۶۵ م)، شرح الاصول الخمسه، به کوشش عبدالکریم عثمان، قاهره.
- ۱۱- ماتریدی، ابومنصور، (بی تا)، التوحید، با مقدمه و تصحیح فتح‌الله خلیف، بیروت، دارالمشرق.
- ۱۲- مشکور، محمدجواد، (۱۳۶۸)، سیر کلام در فرق اسلامی، تهران، انتشارات شرق.
- ۱۳- مولوی، جلال‌الدین، (۱۳۶۳)، مجالس سبعة، تهران، انتشارات جامی.
- ۱۴- مولوی، جلال‌الدین، (۱۳۶۶)، مثنوی معنوی، تهران، مولی.
- ۱۵- همایی، جلال‌الدین، (۱۳۵۶)، مولوی‌نامه، (مولوی چه می‌گوید)، تهران، نشر آگاه.