



The Divine Speech According to Allama Khafri and Muḥaqqiq Dawwānī

Zahra Shah Alian, PhD student of Islamic theology, Islamic Azad University, Isfahan (Khorasgan) Branch
Dr. Mahdi Dehbashi (corresponding author), Professor of Islamic Azad University, Isfahan (Khorasgan) Branch

Email: mahdidehbashi@gmail.com

Dr. Mohammadreza Shamshiri, Assistant professor of Islamic Azad University, Isfahan (Khorasgan) Branch

Abstract

The Divine speech has been one of the important and basic issues in *Kalam* which, in fact, was the starting point of this knowledge. What provides the ground for conflicting opinions in this issue is the explanation of the truth of the Divine word. Although the preamble of the disputes of the philosophers and theologians is related to the temporality or eternity of the Divine word, the interpretation of its truth and the quality of its belonging is considered to be the most controversial subject of conflict. Allama Khafri maintains that the word is a homonym and considers two meanings for it, according to one meaning, God's word is eternal and according to the other, it is temporal; word as "speech" is eternal and as "what one speaks through" is temporal. The true Divine word can be considered eternal in three ways: by using the relationship between Divine knowledge and word, the true speech will be identical to the undifferentiated essential knowledge, and as a result, it will be eternal. According to the second justification, speech is a kind of knowledge transmission and, knowledge is also a kind of speech, in turn; therefore, this theory defends the unity of knowledge and speech and the sameness of their attributes. The third justification interprets true speech as power, that is the Necessary's essential power to inspiration, and by using this connection and considering the eternity of power, it considers speech to be eternal, as well. Allama Dawwānī, unlike many of the early philosophers, considers the Divine word to be the source of creation of the words and contrary to Divine knowledge. In his view, the truth of the Necessary's word is the origin of the compilation of letters and sounds that have been realized in the Divine eternal knowledge and this compilation was made without any order or sequence. He claims that so far, no sect or group has presented such an effective point of view like his and he is the originator of this viewpoint. Reviewing the views of Mu'tazila, Ash'ariyya, Karrāmiyya, Hashwiyya, and the philosophers, he considers his opinion to be different from all.

Keywords: Divine word, speech, what one speaks through, Allama Khafri, Muḥaqqiq Dawwānī



HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/	سال ۵۴ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۰۸ - بهار و تابستان ۱۴۰۱، ص ۱۵۷ - ۱۳۹
شاپا الکترونیکی ۴۱۷۱-۲۵۳۸	شاپا چاپی ۹۱۱۲-۲۰۰۸
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۷/۱۲	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۰۷/۰۲
DOI: 10.22067/epk.2022.76579.1128	نوع مقاله: پژوهشی

بررسی کلام الهی از نگاه علامه خفری و محقق دوانی

(نویسنده مسئول) زهرا شاه علیان

دانشجوی دکترا، رشته کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد اصفهان-ایران، (خوراسگان)

مهدی دهباشی

استاد تمام، گروه فلسفه و کلام، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان-ایران، (خوراسگان)

mahdidehbashi@gmail.com

محمدرضا شمشیری

استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان-ایران، (خوراسگان)

چکیده

کلام الهی یکی از مسائل مهم و اساسی در دانش کلام و آغازگر شکل‌گیری این دانش بوده است. آنچه در این مسئله زمینه‌آرای متعارض را مهیا می‌کند، تبیین حقیقت کلام الهی است. گرچه دیباچه اختلافات حکماء و متکلمان به اثبات حدوث و قدم کلام الهی مربوط است، تفسیر حقیقت کلام واجب و کیفیت تعلق آن اوج تشدید اختلافات و تشکیک آراء محسوب می‌شود. علامه خفری کلام را مشترک لفظی و برای آن دو معنا ارائه می‌کند. کلام الهی طبق یک معنا، قدیم و بر اساس معنای دیگر، حادث است. کلام به معنای «تکلم»، قدیم و به معنای «ما به تکلم»، حادث و لفظی است. به سه بیان می‌توان تکلم حقیقی الهی را قدیم دانست: با استفاده از رابطه علم و کلام الهی، تکلم حقیقی بر علم اجمالی ذاتی، منطبق و در نتیجه، قدیم خواهد شد. مطابق توجیه دوم، تکلم نوعی انتقال آگاهی و بالعکس علم هم نوعی تکلم است؛ لذا، این نظریه از اتحاد علم و کلام و یکسانی اوصاف آن‌ها دفاع می‌کند. توجیه سوم، تکلم حقیقی را از سنخ قدرت و آن هم قدرت القای ذات واجب تفسیر می‌کند و با استفاده از این ارتباط و نظر به قدمت قدرت، تکلم را نیز قدیم می‌داند. علامه دوانی، برخلاف بسیاری از حکمای متقدم، کلام الهی را مصدر تألیف کلمات و مغایر با علم الهی می‌داند. دوانی حقیقت کلام واجب متعال را مصدر تألیف حروف و اصواتی می‌داند که در علم ازلی واجب تحقق یافته‌اند و این تألیف بدون هیچ ترتب و تعاقبی تصدیر یافته است. او مدعی است که تاکنون هیچ فرقه و گروهی چنین دیدگاه کارگشایی همانند او ارائه نکرده و خودش واضع این دیدگاه است. او ضمن بیان دیدگاه‌های اشاعره، معتزله، کرامیه، حشویه، و حکماء، رأی خود را متمایز از آنان می‌داند.

واژگان کلیدی: کلام الهی، تکلم، ما به تکلم، علامه خفری، محقق دوانی.

مقدمه

از جمله مباحث دقیق و ظریف دانش کلام، صفت تکلم در زمره صفات ثبوتیه خداوند است. متکلمان معمولاً کلام را در زمره هشت صفت اصلی خدای متعال، در کنار علم، قدرت، حیات، سمع، بصر، اراده و بقاء، قرار داده‌اند.

مسئله صفات واجب و تبیین و تحلیل آن از اهم مباحث الهیات بمعنی الاخص به شمار می‌رود که همواره نگاه مدافعانه و یا منتقدانه حکماء و متکلمان را به خود معطوف داشته است. از پرچالش‌ترین صفات الهی در این خصوص صفت کلام است. جمهور حکماء در ثبوت آن در مرتبه ذات واجب متفق‌اند؛ اما در برخی از اوصاف و لوازم یا تعاریف آن با هم اختلاف جدی دارند. صفت کلام را از ابعاد و زوایای متعددی می‌توان پیگیری کرد و اعتقاد به هرکدام از آن‌ها مبنا و مأخذی برای مباحث مطروحه ثانوی قلمداد شده است. به عبارت دیگر، پذیرش حدوث یا قدم کلام واجب، نسبت صفت کلام و علم، استغنا یا ارجاع آن به علم یا قدرت پیامدهایی را در پی داشته که در شکل‌گیری نظام فکری حکمای اسلامی مؤثر بوده است.

دیدگاه‌های مشهور در مسئله کلام واجب مربوط به دو مکتب بزرگ کلامی اهل سنت، یعنی اشاعره و معتزله است. اشاعره معتقدند که کلام صفت حق تعالی است و صفت واجب همیشه ملازم ذات و امری ذاتی است. معتزله معتقدند که کلام حق مؤلف از اجزائی است که در وجود مرتب و متعاقب هم‌اند و هرچه این‌گونه باشد، حادث است.

به تصریح برخی صاحب‌نظران، اولین مبحث و موضوع مورد مناقشه در تاریخ علم کلام، درباره همین موضوع و در خصوص معنای کلام الهی است (سبحانی، الالهیات علی هدی الکتاب و السنه و العقل، ۱۹۰/۱؛ بحوث فی الملل و النحل، ۲/۲۴۱). دور از واقع نیست اگر ادعا شود که انتخاب نام «کلام» برای این دانش و عنوان «متکلم» و اهل کلام برای محققین آن، به این جهت بوده است؛ زیرا از طرفی بی‌شک، انتخاب این نام با دغدغه اصلی و مهم آنان بی‌ارتباط نبوده و از طرف دیگر، تلاش اصلی آن‌ها این بوده است که قرآن یا دیگر کلام الهی را بفهمند.

پیش از آغاز و بسط کلام علامه خفری بهتر است به دیدگاه معاصر و پیشینیان خفری نظری بیفکنیم. محقق دوانی، از دیگر فلاسفه مکتب شیراز و از جمله اساتید خفری، معتقد است که کلام خدا، نه مطابق نظر حکماء با علم او یکسان، نه طبق نظر معتزله، حروف و اصوات مخلوقه، نه مطابق نظر حنابله و صاحب موافق، از سنخ حروف، اصوات، شبیه این دو و معانی و نه مطابق مشهور اشعری، معنای مقابل لفظ است؛ بلکه بایست آن را «قوة تألیف کلام» دانست (دوانی، سبع رسائل، ۱۶۳-۱۶۴). وی کلام الهی

را با این نگرش، کلماتی می‌داند که ذات الهی در علم قدیم خویش آن را تألیف کرده است؛ لذا، آن را قائم به ذات و قدیم می‌داند و با اشاعره همراه می‌شود (همان، ۱۶۳) و از جمله حکمایی است که ضمن تأکید بر اختلاف حکماء و متکلمان در این مسئله، خود دیدگاه بدیعی ارائه می‌کند و به تحلیل و تفسیر آن می‌پردازد. علامه دوانی از جمله حکمایی است که ضمن تأکید بر اختلاف حکماء و متکلمان در این مسئله، خود دیدگاه بدیعی ارائه می‌کند و به تحلیل و تفسیر آن می‌پردازد.

علامه جلال‌الدین محمد دوانی، مشهور به محقق (۸۳۰-۹۰۸ق) عارف، حکیم، متکلم و دانشمند بزرگ سده نهم است. همان گونه که خواجه نصیرالدین طوسی علوم عقلی و فلسفی را در دوره مغول احیاء کرد، دوانی نیز آن را در دوره تیموری زنده کرد. دوانی با شرح خود بر هیاکل النور سهروردی رونقی دوباره به حکمت اشراق بخشید. ملاصدرا در آثار خود، از جمله در اسفار، بارها از او با تجلیل یاد کرده است. او دارای آثار متعدد فلسفی است و از مشاهیر مکتب شیراز به شمار می‌رود (دهباشی ۱۳۶۸ الف، ۸، ص ۱۲). علامه خفری اندیشمندی دقیق النظر و در بین هم‌کیشان خود، نفوذ اخلاقی و اجتماعی ویژه‌ای داشته است؛ لکن درباره مذهب وی اختلاف است. قول غالب حاکی از این است که وی اهل تسنن بوده؛ اما شواهد خلاف این را نشان می‌دهد. به گفته افندی اصفهانی (افندی اصفهانی، ۸۸) او ابتدا سنی مذهب و سپس، شیعه شده است.

ایشان در حوزه‌های مختلفی نظیر منطق، فلسفه، عرفان، هیأت، نجوم، ریاضیات و حتی تفسیر و فقه مطالب بسیار ارزشمندی را ارائه کرده و آثار پس از او در این موضوعات به‌طور کلی یا موردی، از او متأثر هستند. عده‌ای اطلاق عنوان فیلسوف و حکیم را بر این بزرگوار روا دانسته‌اند و ایشان را جزو حکماء به حساب آورده‌اند؛ لکن اگر بررسی دقیقی صورت گیرد در واقع، رویکردها و نظریات خاص یا ثقل و حجم زیاد آثار باقی‌مانده ایشان در زمینه مباحث کلامی نشان‌دهنده این مسئله است که محقق خفری را به‌طور قطع و یقین، می‌توان از متکلمان برجسته عصر خودش به حساب آورد.

اهمیت و ضرورت تحقیق آنجاست که نگاه تاریخی به مسئله کلام الهی بدون توجه به سیر تطور آن‌ها مانع از شناخت صحیح آموزه‌های کلامی می‌شود. متأسفانه در فرهنگ اسلامی و تفکر مسلمانان از این مسئله، یعنی رویکرد تاریخی - تحلیلی به مسئله کلام الهی، تا حدی غفلت شده و این غفلت موجب کاستی‌هایی در این زمینه شده است. بنابراین، شایسته است این کاستی‌ها با جدیت برطرف گردد. از طرف دیگر، چون برخی از مستشرقان ادعا کرده‌اند که تلقی‌های مختلف متکلمان اسلامی از کلام خدا برگرفته از تعالیم مسیحیت است، روشن کردن درستی یا نادرستی این مدعا هم ضروری است. در مبحث کلام واجب تعالی برخی تحقیقات و پژوهش‌های علمی و دانشگاهی صورت گرفته است.

این تحقیقات یا ناظر بر سیر تاریخی و تحول دیدگاه‌های فرق کلامی است یا ضمن بیان دیدگاه اشاعره و معتزله از متأخرانی چون ملاصدرا سخن گفته‌اند؛ اما تاکنون هیچ تحقیقی درباره دیدگاه دوانی به‌عنوان مُبدع و دشتکی در جایگاه منتقد مطرح نشده یا تبیین نشده است. این مقاله، با تتبع و مطالعه آثار دوانی و علامه خفری، اهمیت آرای علامه دوانی را تشریح و آن را ضمن بیان علامه خفری تبیین می‌کند.

بسیاری از متکلمان، حکیمان و پژوهشگران اسلامی در شرح و بسط این مسئله، نظرات متعددی را مطرح کرده‌اند که شاید عمده‌ترین دلیل اختلاف نظر آنان، عدم تبیین دقیق این موضوع باشد. حقیقت و ماهیت کلام الهی از سوی برخی از فرقه‌های اسلامی به‌درستی تفسیر نشده و همین عامل سبب ارائه نظرات متعارض در زمینه حادث یا قدیم بودن کلام الهی شده است.

پژوهش حاضر در پی بررسی گوشه‌ای از نگرش متکلمان اسلامی به این موضوع است؛ به‌خصوص بر نگاه علامه خفری و محقق دوانی تمرکز بیشتری دارد و درصدد پاسخ به این پرسش است که: «نگرش علامه خفری و محقق دوانی به کلام الهی در مقایسه با دیگر متکلمان مسلمان چه تفاوتی داشته است؟» مفهوم کلام در عرف، این است که لفظی طبق قراردادی بر معنای خاصی دلالت کند و متکلم، آن را جهت فهماندن مقصود خود برای دیگران به کار برد. لازمه این مفهوم، وجود «قرارداد و وضع»، «داشتن تارهای صوتی»، «دهان» و... می‌باشد. اگر این معنا را بسط دهیم می‌توانیم آن را در موارد دیگری نیز به کار ببریم؛ برای مثال، اشاره هم نوعی کلام نامیده می‌شود؛ زیرا با اشاره هم معنایی را به دیگران می‌فهمانیم (مصباح یزدی، ۳۸۹/۲).

۱. اقسام کلام الهی

درباره خداوند، کلام را می‌توانیم به دو صورت به کار ببریم:

۱. کلام اعتباری و عرفی که خود، به دو قسم تقسیم می‌شود:

الف) کلام به معنای صفت فعل: «صفات فعلی» صفاتی‌اند که بیرون از ذات خداوند هستند و عقل این صفات را به‌هنگام صدور افعالی از خداوند انتزاع کرده و به او نسبت می‌دهد؛ مانند: خالق و رازق. صفت تکلم نیز در زمره همین صفات است؛ زیرا نوعی فعل و حرکت است و می‌دانیم که حرکت در ذات خداوند راه ندارد.

ب) کلام به معنای صفت ذات: برخی صفات را به‌خودی‌خود و بدون در نظر گرفتن فعل الهی برای ذات خداوند می‌دانند که از آن به صفات ذات تعبیر می‌کنند؛ مانند: حیات و قدرت و علم، که از ازل وجود داشته و نیازی به وجود مخلوقات ندارند؛ در صورتی است که بگوییم که خداوند قدرت بر کلام

(به معنی ایجاد معنی در ذهن با ایجاد صوت) دارد (طباطبایی، ۱۱۸۷/۴). در نظر معتزله اگر علت توصیف ذات به صفات، ذات الهی باشد به این صفات، صفات ذاتی می‌گویند (شیخ مفید، ۴۱).
۲. کلام حقیقی: از آنجا که فایده کلام اعتباری و قراردادی، اعلام و اظهار است (شیرازی، ۳/۷)، معنای کلام از معنای عرفی و لغوی خود به دلالت حقیقیه نیز توسعه داده می‌شود. به این بیان که اگر موجودی حقیقی با دلالت حقیقی بر چیزی دلالت کند (مانند دلالت اثر بر وجود مؤثر و معلول بر علت) آن موجود شایسته‌تر به نام کلام در مقایسه با آن لفظ اعتباری و قراردادی است. به همین خاطر، به مخلوقات هم به این دلیل که با حقیقت وجودشان بر وجود خداوند و صفات او دلالت می‌کنند، کلام حقیقی گفته می‌شود.

کلام حقیقی نیز بر دو نوع است:

الف) کلام به‌عنوان صفت فعل: برخی صفات را به جهت فعل الهی برای او اثبات می‌کنند و از این رو، به آن‌ها صفات فعل می‌گویند؛ مانند: خالقیت و رازقیت. اگر علت، فعل الهی باشد به این صفات، صفات فعلی گفته می‌شود (شهرستانی، ۴۳/۱-۴۴).

ب) کلام به‌عنوان صفت ذات: زمانی است که گفته می‌شود: خدا قادر بر خلق این مخلوقات است. این نوع، در حقیقت به صفت ذات خدا برمی‌گردد (طباطبایی، ۱۱۸۵-۱۱۸۷/۴؛ ۲/۷-۵).
مطابق با یک تحلیل می‌توان هر دو نوع کلام (اعتباری و حقیقی) را به صفت «قدرت» برگرداند. در موارد کلام اعتباری، اگر کلام را به معنای «قدرت بر ایجاد صوت» یا قدرت بر ایجاد (معنا در ذهن) بدانیم در واقع، به صفت قدرت ذاتی خدا برمی‌گردد و اگر کلام را بعد از ایجاد صوت یا ایجاد معنی در ذهن به خدا منتسب کنیم، صفت فعل خداست و مانند سایر صفات فعلی الهی است که بعد از ایجاد صوت یا ایجاد معنی در ذهن، از فعل او انتزاع می‌شوند (فیاض، ۱۱۸۶-۱۱۸۷/۴).

درباره حقیقت و ماهیت تکلم و کلام خداوند دو نظریه عمده وجود دارد:

۱. کلام لفظی: منظور از کلام لفظی، حروف و اصواتی است که به‌گونه خاصی با یکدیگر تألیف شده و معنای مخصوصی را القاء می‌کنند. کلام لفظی اقسامی دارد؛ از جمله: یا مفرد است یا مرکب، یا جمله اسمیه است یا فعلیه، یا جمله انشائییه است یا خبریه، یا امر است یا نهی، یا تمنی است یا ترجی و...
از آنجایی که ما انسان‌ها جسمانی هستیم، به کمک حنجره، صوت و زبان مخارج حروف را ادا می‌کنیم و سخن می‌گوییم؛ اما خداوند متکلم است؛ یعنی سلسله‌ای از حروف و اصوات را در یک جسم خلق می‌کند که مراد و مقصود را می‌رسانند.

۲. کلام نفسی: از نظر متکلمان اشعری، کلام خدای متعال کلام نفسی و معنوی است و حقیقت آن،

شاه علیان و دیگران؛ بررسی کلام الهی از نگاه علامه خفری و محقق دوانی/ 145

نه امر است و نه نهی و...؛ لذا، اگر کلام لفظی اقسام مختلفی دارد، کلام نفسی یک قسم بیش نیست. در این نگرش، این کلام مانند سایر کمالات الهی قدیم و زائد بر ذات است؛ اما در پاسخ به اینکه «مراد اشاعره از کلام نفسی چیست؟» تفاسیر مختلفی ارائه شده است که شاید بهترین تفسیر همان بیان فاضل قوشجی در شرح تجرید باشد:

«مراد از کلام نفسی همان امر ثابت در ضمیر متکلم است و با اختلاف عبارات، اختلاف نمی‌یابد و بیان می‌دارد که: هر گوینده‌ای در مقام سخن گفتن باشد مراد و مقصودی دارد و ما فی الضمیری دارد که می‌خواهد با این الفاظ از آن تعبیر نماید؛ که ما به آن امر باطنی کلام نفسی می‌گوییم و این الفاظ را کلام لفظی می‌نامیم که کاشف از آن باطن می‌باشند» (قوشجی، شرح التجرید، ۳۱۶؛ محمدی، شرح کشف المراد، ۱۳۶).

از دیدگاه علامه خفری یکی دیگر از صفات خدا که از گذشته تا به امروز همواره محل بحث متکلمان و فلاسفه بوده «صفت کلام حق تعالی» است. تبادل از کلمه «کلام» همان کلام لفظی است؛ اما بدون تبیین عقلی ماهیت و حقیقت کلام، انتساب صحیح وصف کلام به خداوند میسر نخواهد بود؛ از این رو، علامه خفری و محقق دوانی سعی کرده‌اند شناختی مطمئن از مفهوم و حقیقت کلام ارائه کنند.

خواجه درباره کلام الهی می‌گوید: «عمومیت قدرت حق تعالی دلیل بر متکلم بودن حق تعالی است». خفری هم در شرح عبارات او می‌گوید: «عمومیت قدرت حق تعالی عام و دربرگیرنده همه ممکنات، از جمله القای کلامی که دلالت بر معنای مراد به منظور اعلام به غیر دارد، است. پس قدرت حق دلالت بر کلام و قوه القای کلام می‌کند و این به معنای «التکلم الثابت بالشرع» است» و در نهایت، به اینجا می‌رسد که کلام به هر دو معنایش ثابت می‌شود:

«الف) عمومیت قدرت حق تعالی دلالت بر کلام حق دارد که به آن «التکلم» گویند و تکلم حقیقی از نظر محققان، خود ذات واجب تعالی است که قدیم است.

ب) عمومیت قدرت حق تعالی دلالت بر قدرت القای کلام از سوی حق دارد که به آن «ما به التکلم» گویند و آن سخن گفتن توسط عبارات دقیق است» (خفری، تعلیقه بر الهیات شرح تجرید، ۱۶۹).

۲. بررسی دیدگاه متکلمین

از آنجا که نظرات محقق دوانی و علامه خفری بیشتر ناظر به دیدگاه اشاعره (شیخ اشعری) و معتزله و در جهت تسمیم و پیگیری آن است، ضروری است اینجا مروری اجمالی و مختصر بر آرای اشاعره و معتزله صورت بگیرد.

۱/۲. نظریه شیعه

کلام الهی همان اصوات و حروفی است که حادث بوده و قائم به ذات خدا نیست؛ بلکه فعل و مخلوق خداوند است؛ یعنی خداوند به قدرت خود، کلام - که همان حروف و اصوات است - را در اجسام ایجاد می‌کند. بنابراین، خداوند به اعتبار اینکه در غیر خود کلام را ایجاد می‌کند «متکلم» است؛ این نظریه شیعه و معتزله است (مظفر، ۲۲۴/۲).

۲/۲. دیدگاه معتزله

معتزله کلام خدا را از صفات ذاتی نمی‌دانند و از علم و قدرت به حساب نمی‌آوردند؛ بلکه تکلم به‌باور آن‌ها مانند خالقیت و رازقیت از صفات فعل خدا بود و مقصود از متکلم بودن این بود که خداوند کلامی را مرکب از حروف، کلمات و جملات همراه با صوت در لوحی از الواح ایجاد کرده است و سرانجام، جبرئیل آن کلام را برای نبی القاء می‌کند. در حقیقت، معنای متکلم از نظر آنان این بود که او کلام را ایجاد نکرده و حقیقت کلام در ذات او مانند علم و قدرت نکرده است. هر چند امکان دارد کلام را در جسمی از اجسام ایجاد کند و پیامبر صدایی از کوه و درخت بشنود (معتزلی همدانی، ۱۴۱۶ ق، ۲۵۸-۲۵۹؛ سبحانی تبریزی، فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، ۶۷/۲).

۳/۲. دیدگاه اشاعره

اشاعره بر این باورند که کلام خدا صفتی ازلی و قدیم و قائم به ذات الهی است و حروف و اصوات دلالت بر آن می‌کنند. به این حروف و اصوات «کلام لفظی» و به آن صفت قدیم «کلام نفسی» گفته می‌شود (تفتازانی، ۱۴۴/۴) که غیر از علم و اراده و کرامت است و کلام نفسی در حادث یا قدیم بودنش تابع حدوث و قدمت متکلم است. کلام حقیقی و واقعی نیز همان کلام نفسی است و اطلاق کلام بر الفاظ و جمله‌ها مجاز است و اگر هم اطلاق حقیقی باشد، باید گفت که لفظ کلام به اشتراک لفظی بر کلام نفسی و قولی اطلاق می‌شود؛ این دیدگاه اشاعره است (همان؛ الایچی، ۲۹۴؛ نوری، ۸۷/۱).

البته در پاسخ به سخن اشاعره درباره حقیقت کلام نفسی باید بگوییم که در حقیقت می‌توان فهمید که کلام نفسی مدنظر اشاعره غیر از علم از تصور و تصدیق درباره کلام خبری و غیر از اراده و کراهت که مبادی کلام انشائی هستند، نیست و در لوح نفس چیزی که نامش کلام نفسی است، وجود ندارد. در نقد آن نیز می‌توان گفت که نظریه اشاعره را نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا «کلام نفسی» یا عبارت از تخیل الفاظ است که به آن حدیث نفس گفته می‌شود و این درباره خداوند صحیح و روا نیست یا عبارت از علم به مدلولات و معانی الفاظ و عبارات که این همان صفت «علم» است، حال آنکه اشاعره می‌خواهند بگویند که «کلام خدا» صفتی غیر از صفت «علم الهی» است (لاهیجی، ۷۶).

۳. جایگاه کلام الهی در فرق اسلامی از منظر علامه دوانی

دوانی معتقد است انبیاء به تواتر بر متکلم بودن واجب اجماع داشته‌اند. در اثبات نبوت به اثبات کلام حاجت نیست؛ زیرا در این صورت دور لازم می‌آید. نبوت به وسیله معجزه خارق العاده و مقرون به تحدی پس از اثبات علم و قدرت واجب تعالی واجب می‌شود.

اثبات نبوت بر اثبات علم و قدرت و اراده واجب متوقف است و او بر استناد همه ممکنات به واجب تعالی، چه با واسطه و چه بی واسطه، تأکید می‌کند. کلام واجب نیز از طریق انبیاء دریافت شدنی است. او به اختلاف میان حکماء درباره کلام واجب می‌پردازد و می‌گوید که میان حکماء و متکلمان در حقیقت کلام واجب و قدم و حدووش اختلاف است. اگر کلام را صفتی عارض بر ذات در نظر بگیریم، مستلزم قدم کلام و اگر مؤلف از حروف باشد، مقتضی حدود کلام است.

علامه دوانی دیدگاه‌های حکماء را به سه دسته تقسیم می‌کند: ۱. برخی از متکلمان معتقدند که کلام مؤلف از حروف است و صفت قائم به ذات واجب تعالی نیست؛ بلکه کلام واجب عبارت است از ایجاد آن حروف مؤلف در غیر واجب؛ مانند لوح محفوظ و جبرئیل و نفس نبی یا لسان نبی که معتزله این دیدگاه را اتخاذ کرده‌اند. ۲. دسته دوم معتقدند که این حروف مؤلف با حدووش قائم به ذات واجب است و کرامیه قیام حادث بر ذات واجب را جایز می‌دانستند. ۳. دسته سوم معتقدند که این حروف مؤلف قدیم قائم بذاته و مرکب از اصوات و حروف متعاقبه است که حنابله این دیدگاه را برگزیدند تا آنجا که در قدم کلام واجب افراط کردند و جلد و غلاف آن را نیز قدیم دانستند (دوانی، رساله اثبات الواجب الجدیده، ۱۶۰-۱۶۱).

۴. دیدگاه علامه دوانی درباره کلام الهی

دوانی تصریح می‌کند که محمد شهرستانی در کتاب نه‌ایة الاقدام فی علم الکلام، همانند بسیاری از متکلمان متأخر اهل سنت، توجیه اشاعره و شیخ اشعری درباره کلام نفسی را تأیید کرده است؛ اما خود علامه دوانی دیدگاهش را چنین بیان می‌کند: کلام حق تعالی بی‌واسطه در علم ازلی او تألیف یافته و مانند علم او که فوق زمان و مکان است، ازلاً و ابداً بدون ترتب و تعاقب یک مرتبه، به همه کائنات متعلق است؛ اگرچه اصوات در عالم خارج تعاقبی دارد، تألیف حروف مؤلفه در علم ازلی حق بدون تعاقب یک مرتبه به صورت جعل بسیط به جود آمده است. محقق دوانی کلام حق را در رابطه با علم خارج از مقوله زمان و مکان تبیین کرده و تشریح کرده صفتی که مبدأ تألیف حروف است، قدیم است و به اعتبار وجود علمی مؤلف نیز قدیم است (دهباشی).

او به همه حوادث علم دارد و از ازل تا ابد جملگی معلوم حق‌اند. هیچ شأنی از حیطة شهود او غایب

نیست و گذشته و آینده ناظر بر جنبه نقص عالم امکان است که آمیخته با عدم است و از آنجا که محضر خداوند کمال مطلق است، عدم در آن راه ندارد. گذشته و آینده ناشی از زمان است و زمان نیز فرع بر حرکت و حرکت نیز فرع بر نقص و عدم و ذات باری مبرا از عدم و نیستی است (دهباشی، ۱۳۶۸، الف، ۷۹، ۷۸).

محقق دوانی در «رسالة الزورا» و «اشراق هیاکل النور» درباره رابطه علت و معلول معتقد است که معلول از شئون و اعتبارات علت است؛ یعنی در صورت انتساب به علت، دارای تحقق است و بدون لحاظ نسبت معدوم و ممتنع است. در شرح هیاکل النور نیز بر این باور است که معلول تباینی با ذات علت ندارد؛ بلکه شأنی از شئون اوست (دوانی، الرسائل المختاره، ۱۷۴؛ همو، ثلاث رسائل، ۱۹۲).

از منظر دوانی همه موجودات از احاطه علمی ای که خداوند به آنها دارد، پدید آمده‌اند. به بیان روشن‌تر، موجودات امکانی و نظام حاکم بر آنها که همان نظام احسن است و همچنین، پیدایش ضروری موجودات همراه با احاطه علمی خداوند به آنها، همه در دایره علم الهی‌اند و این مسئله به ضروری بودن رابطه علی و معلولی و تسخیر معلول در علت اشاره دارد. لاجرم واجب تعالی باید موجودی بسیط باشد که به غیر محتاج نگردد و در چنین وجودی تقدم و تأخر زمانی معنا ندارد. دوانی با این دیدگاه، راه حل جدیدی را در پیش گرفته و تا حدی از مشکلات مربوط به اشاعره کاسته است.

دوانی تصریح دارد که اشعری و جمهور اشاعره بر این باورند که کلام واجب تعالی صوت و حرف نیست؛ بلکه معنای قائم بذاته است. آنان کلام را به معنای مقابل لفظ به کار برده‌اند و آن را کلام نفسی نام‌گذاری کرده‌اند؛ کلام نفسی ای که مدلول کلام لفظی بوده و امری قدیم است. به زعم اشاعره، کلام لفظی قائم به قاری حادث است و اگر آن را به طریق اشتراک لفظی به واجب نسبت دهیم، سبب حمل حدوث کلام نفسی بر واجب می‌شود (دوانی، رسالة اثبات الواجب الجدیده، ۱۶۲).

علامه دوانی معتقد است که شاید متکلمانی که به قدمت کلام الهی باور دارند (مراد اشاعره است) معنای قدیم را نمی‌دانند و تصور می‌کنند که نسبت دادن حدوث به آنها اهانت محسوب می‌شود یا حتی اگر حدوث را به مصحف نسبت دهند، سبب حدوث کلام قائم به ذات واجب می‌شود و خداوند منزله از این نسبت است.

او اذعان دارد که صفت تکلم که قائم به ذات واجب تعالی است، صفتی است که مصدر تألیف کلمات است و کلام واجب تعالی همان کلماتی است که در علم قدیم واجب بدون واسطه برای او تألیف یافته‌اند. کلام واجب مغایر با علم اوست و او به کلام ماسوی نیز علم و آگاهی دارد. دوانی مصرانه تأکید می‌کند که روش اش نه مانند روش حکماست که کلام حق را عین علم می‌دانند و نه مانند مذهب معتزلیان است که

کلام واجب تعالی را همان حروف و اصوات مخلوقه در غیر می‌شمارند و نه مانند رویه‌خوابه است که همین اعتقاد را دارند و نه مانند صاحب موافق (عضدالدین ایچی) که کلام حق را اصوات و حروف و معانی مشتمل بر آن می‌داند و نه مانند اشعری که کلام حق را معنای مقابل لفظ لحاظ می‌کند (دوانی، رساله اثبات الواجب الجدیده، ۱۶۳-۱۶۴؛ همو، ۱۷۵۳، ۸۹).

علامه دوانی در اینجا سؤالی را مطرح می‌کند که به نظر می‌رسد پاسخ سؤالی مقدر است. این سؤال ذکر نشده؛ اما می‌تواند سؤال از تعلق کلام به زمان باشد. سؤال این است که چگونه ممکن است کلام واجب به گذشته و حال و آینده تعلق بگیرد یا به عبارت دیگر، کلام فراتر از زمان ظهور و مصداق پیدا کند؟ دوانی در مقام پاسخ تصریح می‌کند که وقتی علم واجب واحد و محیط به جمیع معلومات من جمیع الجهات باشد، کلامش واحد و مشتمل بر اقسام آن از کتب و صحف با لغات مختلف و جملات اخباری و انشائی است و وقتی کلام او ازلی باشد، خطاب در آن متوجه مخاطب مقدر است و این در حالی است که مخاطبی در ازل موجود نیست. پس گذشته و حال و آینده نسبت به زمان مقدر و برای مخاطب مقدر تحقق پیدا می‌کند و اشکالی در توصیف بعضی از آن به صفت ماضی، حال یا مستقبل به وجود نخواهد آمد (دوانی، رساله اثبات الواجب الجدیده، ۱۶۳-۱۶۵).

۵. دیدگاه علامه خفزی درباره کلام الهی

۱/۵. تفکیک تکلم از مابه‌التکلم

خفزی در شرح عبارت خواجه «عمومیة قدرته...» به دو معنا از کلام اشاره می‌کند. کلام گاهی به معنای «تکلم» و گاهی به معنای «مابه‌التکلم» است. منظور از تکلم، قدرت بر ایجاد اصوات و منظور از مابه‌التکلم، همان اصوات، الفاظ و حروفی است که مافی‌الضمیر متکلم را به مخاطب منتقل می‌کند.

برخی قدرت بر احداث اصوات و الفاظ را از معنای مصدری القای کلام تفکیک و بر قسم سوم از معنای کلام تأکید می‌کنند (نراقی، ۴۲۱/۳)؛ لکن این دو قسم لازم و ملزوم یکدیگرند و قسیم دانستن آنها دور از واقع به نظر می‌رسد.

خفزی بر اساس دو معنایی که از کلام الهی بیان می‌کند، توهم تعارض میان دو قیاس ذکرشده توسط متکلمان را چنین رفع می‌کند (قوشجی، تعلیقه بر الهیات شرح تجرید ملا علی قوشجی، ۲۳).

منشأ تدافع و اختلاف میان دو قیاس، اشتراک لفظ است؛ زیرا اگر کلام در این دو قیاس به یک معنا در نظر گرفته شود، موجب توهم تعارض خواهد شد؛ در صورتی که اگر کلام را در قیاس اول به معنای «تکلم» بگیریم و در قیاس دوم به معنای «مابه‌التکلم» بدانیم، هر دو قیاس صحیح و به دور از خدشه خواهد بود؛

یعنی تکلم الهی، قدیم است و مابه‌التکلم، حادث.

۲/۵. تکلم قدیم

خفری تکلم یا کلام حقیقی الهی را ازلی دانسته و آن را عین ذات واجب می‌داند. از آنجایی که ذات حق تعالی ازلی است؛ یعنی قبل ندارد، کلام او نیز ازلی و عین ذات خواهد بود. این کلام ازلی، در عصر و دوره‌ای خاص به صورت گزاره و کلام لفظی حادث شده است و به پیامبر وحی می‌شود؛ همان گونه که قدرت ذاتی و ازلی الهی علت پیدایی حوادث در آینده است.

این نگرش و تبیین علامه خفری مورد توجه و استقبال برخی متکلمان متأخر قرار می‌گیرد (همان، ۴۶/۳). به نظر می‌رسد که تبیین و توصیف قدیم بودن کلام الهی را بتوان در زمره نوآوری‌های کلامی خفری تلقی کرد؛ زیرا کمتر صاحب‌فکری از متکلمان در بین شیعه و حتی معتزله پیش از وی، به این نظر گرایش داشته است.

در اینجا، به دو جهت دیگر از ازلی بودن کلام الهی پرداخته خواهد شد:

الف) مبتنی بر رابطه بین علم و کلام الهی: برخلاف مشی خواجه طوسی که بر رابطه کلام و قدرت تأکید داشته، در این نگاه لازم است که به نقش و رابطه علم و کلام خدای متعال توجه شود. علامه خفری در موضعی، کلام ذاتی و حقیقی الهی را بر علم اجمالی وی به مدلول کلام لفظی تطبیق کرده است (خفری، تعلیقه بر الهیات شرح تجرید، ۱۸۲-۱۸۴). وی بدین وسیله، اشکال قدیم بودن کلام را مرتفع می‌کند؛ چراکه علم اجمالی الهی قبل از کشف تفصیلی، از منظر فلاسفه و متکلمان، قدیم است.

ب) اتحاد کلام و علم الهی: توجیه دیگر نگرش خفری بر اتحاد علم و کلام و نه صرف ارتباط آن دو، تأکید دارد. اگر کلام را نوعی انتقال آگاهی تلقی کنیم، بیشتر می‌توان به وجه شباهت این دو وصف پی برد.

در حوزه کارکرد تکلمی آدمی، با دو نوع تکلم سروکار داریم: یکی، دیالوگ؛ و دیگری، مونولوگ یا تک‌گویی.

در ادبیات نمایشی، دیالوگ یا گفت‌و شنود، تکلمی است طرفینی که انسان به‌هنگام سخن با دیگری به زبان جاری می‌کند و پاسخ خود را نیز دریافت می‌کند. در مقابل، مونولوگ کلامی است که فرد تنها سخن می‌گوید. اگر دامنه شمول این قسم را گسترش داده و شامل مواضعی بدانیم که فرد با خود سخن می‌گوید یا مسائلی را در ذهن خود مرور می‌کند، هر نوع آگاهی انسان را می‌توان نوعی تکلم او دانست؛ لذا، هر تکلمی را می‌توان نوعی آگاهی دادن به خود یا دیگری تعریف کرد (ملکیان، ۱۶/۴).

از این تبیین درباره تکلم انسان، به‌خصوص با توجه به جایگاه مونولوگ می‌توان الگو گرفت و تکلم و

کلام الهی را صرفاً به وجود مخاطب و گیرنده کلام محدود ندانست. کلام ذاتی و قدیم الهی همان علم او خواهد شد که با وجود ذات باری تعالی تبیین و توجیه پذیر است.

۳/۵. نگرش خفزی و بررسی دیدگاه اشاعره و معتزله

علامه خفزی بر اساس تعریفی که از کلام ارائه می دهد، سخن اشاعره: «کلامه تعالی لیس من جنس الأصوات» را چنین بیان می کند:

اشاعره در این باره می گویند: کلام حق از جنس اصوات و حروف نبوده؛ بلکه معنایی است که به ذات حق قائم است و آن معنا را کلام نفسی می گویند و این کلام لفظی که از حروف به وجود آمده، استدلالات بر آن معنا دارد.

در حالی که خفزی قول اشاعره را نقد و بررسی می کند و می گوید: «اگر مراد ایشان این است که تکلم حق تعالی از جنس اصوات و حروف نیست»، این ایراد گرفته می شود که: تکلم به طور مطلق از جنس اصوات و حروف نیست و دیگر به بیان این عبارت که «و هو مدلول الکلام اللفظی المركب من الحروف» نیازی نیست؛ مگر آنکه از ظاهر عبارت شما گذر کنیم و بگوییم که کلام حق تعالی قائم به ذات او و قدیم است و این در صورتی است که از تکلم معنای انتزاعی - یعنی همان قدرت بر تألیف کلمات - را اراده کنیم و اما اگر ایشان از کلام مذکور «ما به التکلم» را اراده کنند، دیگر صحیح نیست که بگویند: «بل هو معنا قائم بذاته تعالی»؛ مگر آنکه مانند برخی از حکماء قائل شوند که موجودات در شهود علمی قائم به ذات حق تعالی هستند. در نتیجه، «ما به التکلم» جز در شهود علمی قائم به متکلم نیست (همان، ۱۷۲).

بنابراین، بین نگاه خفزی و نگرش اشاعره فاصله وجود دارد و نمی توان کلام نفسی اشعری را بر کلام حقیقی مدنظر خفزی تطبیق داد؛ مگر با تأویل که خلاف ظاهر کلام اشاعره است.

معتزله قائل است که کلام الهی، حادث و غیرقائم بر ذات حق تعالی است؛ لذا، متکلم بودن حق تعالی در این نگرش، به معنای خلق کلام است. خدای متعال به قصد القاء و اعلان به غیر، کلام را خلق می کند؛ بنابراین، اشکال اشاعره که می گوید: «به مجرد خلق کلام، تکلم خدا لازم نمی آید؛ همان گونه که به صرف صحبت کردن زید، کلام توسط او خلق می شود. لکن نمی توان آن را خلق کلام خدا دانست»، دفع می شود.

خفزی می گوید: مطابق این بیان، تکلم از صفات حقیقیه نیست و حادث است. اگر تکلم را از صفات حقیقیه بدانیم در این صورت، تکلم باید امری باشد که آن مصدر تألیف کلمات یا قدرت بر تألیف و خلق آن است. در این هنگام نزد محققان، آن امر، نفس ذات واجب تعالی خواهد بود که قادر بر تألیف کلمات است (خفزی، مجموعه رسائل علوم عقلی، ۱۷۱).

علامه خفزی با تفکیک دو معنای کلام خداوند متعال، می خواهد از اختلاف موجود بین فرق اسلامی

عبور کرده و مبتنی بر این دو معنا، هر دو نگرش قدیم و حادث بودن آن را توجیه کند؛ البته وی کلام حقیقی را قدیم فرض می‌کند و نمی‌تواند کلام نفسی اشاعره را بپذیرد. لذا، وی از این جهت که کلام حادث و قدیم را تبیین می‌کند به دو معنای مدنظر اشعری و معتزلی توجه دارد؛ اما نه به این معنا که نگرش آن‌ها را پذیرفته باشد (همان، ۱۷۳).

همچنین، خفری می‌گوید: برای کلام لفظی چهار اعتبار وجود دارد که به سبب هریک از این اعتبارات برای کلام لفظی، صورتی از وجود را می‌توان تصور کرد:

۱. کلام لفظی قائم به هواس است و به این اعتبار در اعیان وجود دارد؛ بدون آنکه از اجزای کلام قراری به شمار آید.

۲. کلام لفظی به عالم مثال مربوط است که عالم لطیفی است و در این عالم حدوث کلام لفظی به گونه‌ای تدریجی است و برای همه اجزای آن بقاء وجود دارد.

۳. کلام لفظی مندرج در علم، در عالم مجردات است و در عالم به نحو حدوث دفعی همراه با بقاء متحقق می‌شود.

۴. کلام لفظی مندرج در علمی است که مقدم بر ممکنات است، پس با این وجود حادث نیست؛ زیرا مخلوق نیست و دیگر ممکنات در این اندراج با کلام لفظی شریک‌اند (خفری، تفسیر آیت الکرسی، ۱۸۱). خفری سپس، درباره صفت تکلم ذات خداوند بیان می‌دارد: اولی این است که: تکلم به معنای خلق کلماتی است که بر معانی دلالت می‌کند؛ پس امری اعتباری خواهد بود.

۴/۵. مراتب کلام الهی

هرچند علامه خفری، نظر خود را درباره کلام الهی به صورت صریح بیان کرده، در پایان بحث شش مرتبه از تکلم حق تعالی را برشمرده است (خفری، تعلیقه بر الهیات شرح تجرید، ۱۹۷).

۱. مرتبه اول از تکلم الهی، تکلم حقیقی است که زائد بر ذات حق نیست؛ زیرا ذات او اوامر، نواهی و شبیه آن دو و همچنین، القای اخبار به مخاطبان را اقتضاء می‌کند. وی تکلم با این خصوصیت را «خطاب قدیم» می‌نامد.

۲. مرتبه دوم تکلم، تکلم میان حق و مجرد قدسی است که واجب تعالی، احکام و آنچه به وجود می‌آید را به قلم اعلی القاء می‌کند.

۳. مرتبه سوم تکلم، تکلمی است که واجب تعالی به واسطه قلم، آنچه حکم می‌کند و به وجود می‌آید را به لوح محفوظ الفاظ القاء می‌کند و آن را می‌نویسد.

۴. مرتبه چهارم، تکلم نفسی است که در آن مرتبه، خدای متعال احکام و اخبار را به نفوس مجرد القاء

می‌کند.

۵. مرتبه پنجم از تکلم الهی، تکلم مثالی است که خدای متعال الفاظ مثالی دال بر معنای مقصود را به نفوس انسانی در عالم مثال القاء می‌کند.

۶. مرتبه ششم تکلم، تکلمی است که خدای متعال الفاظ دال بر معانی مقصود را به نفوس انسانی در عالم ملک و طبیعت القاء می‌کند (همان، ۱۹۷).

خفری بر این باور است، از آنجایی که ذات حق تعالی ازلی است کلام او نیز ازلی و عین ذات خواهد شد. این کلام ازلی در عصر و دوره‌ای خاص به صورت گزاره و کلام لفظی حادث شده و به پیامبر وحی می‌شود. با این توضیح بر اساس آراء علامه خفری، تکلم حقیقی در قیاس اول، نفس ذات واجب الوجود است؛ بدون آنکه مستلزم تعدد قدیم شود: «فإن التكلم الحقيقي نفس ذات الواجب - تعالی - عند المحققين، فيكون قديماً بلا تعدد القدماء» (همان، ۲۶۶). به نظر می‌رسد که تبیین و توصیف قدیم بودن کلام الهی را بتوان در زمره نوآوری‌های کلامی خفری تلقی کرد؛ زیرا کمتر صاحب‌فکری از متکلمان در بین شیعه و حتی معتزله پیش از وی، به این نظر گرایش داشته است.

ایشان به تبع متکلمان پیش از خویش اظهار می‌دارد که قدرت خداوند تمام ممکنات را در بر می‌گیرد و از جمله ممکنات، القای کلام دال بر معناست که به دیگری اعلام می‌شود؛ لذا، خداوند بر تکلم و القای کلام به دیگری قادر است (خفری، مجموعه رسائل علوم عقلی، ۱۶۹).

علامه خفری در تبیین و تفسیر موضوع، دو معنا برای کلام ارائه و دو مسئله را از هم جدا می‌کند و تلاش دارد تا به گونه‌ای، اختلاف اشاعره و معتزله را پوشش دهد؛ البته نه دقیقاً به همان معنایی که آنان قائل بوده‌اند.

۶. وجه شباهت و تفاوت دو اندیشمند

۶/۱. شباهت‌ها

خفری تکلم یا کلام حقیقی الهی را ازلی دانسته و آن را عین ذات واجب می‌داند. از آنجایی که ذات حق تعالی ازلی است، یعنی قبل ندارد، کلام او نیز ازلی و عین ذات خواهد شد. این کلام ازلی، در عصر و دوره‌ای خاص به صورت گزاره و کلام لفظی حادث شده و به پیامبر وحی می‌شود؛ همان گونه که قدرت ذاتی و ازلی الهی علت پیدایی حوادث در آینده است.

محقق دوانی نیز همانند علامه خفری کلام حق را در رابطه با علم خارج از مقوله زمان و مکان تبیین کرده و توضیح داده که صفتی که مبدأ تألیف حروف است، قدیم است و به اعتبار وجود علمی مؤلف نیز

قدیم است.

علامه خفری نیز در نقد دیدگاه اشاعره درباره محور قدیم بودن کلام الهی و اعتقاد به کلام نفسی مقابل کلام لفظی، و همچنین، مغایرت کلام با دیگر اوصاف، با دوانی متفق القول است. از دیدگاه علامه خفری و محقق دوانی پیدایش ضروری موجودات همراه با احاطه علمی خداوند به آن‌ها همه در دایره علم الهی‌اند و این مسئله به ضروری بودن رابطه علی و معلولی و تسخیر معلول در علت اشاره دارد.

۲/۶. تفاوت‌ها

به نظر می‌رسد که تبیین و توصیف قدیم بودن کلام الهی را بتوان در زمره نوآوری‌های کلامی خفری تلقی کرد؛ زیرا کمتر صاحب‌فکری از متکلمان در بین شیعه و حتی معتزله پیش از وی، به این نظر گرایش داشته است.

محقق دوانی نیز، معتقد است که کلام خدا، نه مطابق نظر حکماء با علم او یکسان، نه طبق نظر معتزله، حروف و اصوات مخلوقه، نه مطابق نظر حنابله و صاحب موافق، از سنخ حروف، اصوات، شبیه این دو و معانی و نه مطابق مشهور اشعری، معنای مقابل لفظ است؛ بلکه بایست آن را «قوة تألیف کلام» دانست (دوانی، سبع رسائل، ۱۶۳-۱۶۴). وی کلام الهی را با این نگرش، کلماتی می‌داند که ذات الهی در علم قدیم خویش آن را تألیف کرده است؛ لذا، آن را قائم به ذات و قدیم می‌داند و با اشاعره همراه می‌شود (همان، ۱۶۳).

علامه دوانی برخلاف بسیاری از حکمای متقدم، کلام الهی را مصدر تألیف کلمات و مغایر با علم الهی می‌داند.

علامه خفری در موضعی، کلام ذاتی و حقیقی الهی را بر علم اجمالی وی با مدلول کلام لفظی تطبیق داده است (خفری، تعلیقه بر الهیات شرح تجرید، ۱۸۲-۱۸۴). وی بدین وسیله، اشکال قدیم بودن کلام را مرتفع می‌کند؛ زیرا علم اجمالی الهی قبل از کشف تفصیلی، از منظر فلاسفه و متکلمان، قدیم است. معتقد است که کلام خدا، نه مطابق نظر حکماء با علم او یکسان، نه طبق نظر معتزله، حروف و اصوات مخلوقه، نه مطابق نظر حنابله و صاحب موافق، از سنخ حروف، اصوات، شبیه این دو و معانی و نه مطابق مشهور اشعری، معنای مقابل لفظ است؛ بلکه بایست آن را «قوة تألیف کلام» دانست (دوانی، سبع رسائل، ۱۶۳-۱۶۴). وی کلام الهی را با این نگرش، کلماتی می‌داند که ذات الهی در علم قدیم خویش آن را تألیف کرده است؛ لذا، آن را قائم به ذات و قدیم می‌داند و با اشاعره همراه می‌شود (همان، ۱۶۳). علامه دوانی از جمله حکمایی است که ضمن تأکید بر اختلاف حکماء و متکلمان در این مسئله،

خود دیدگاه بدیعی ارائه می‌کند و به تحلیل و تفسیر آن می‌پردازد.

مطالعه آثار دوانی نشان از تمایز دیدگاه او از جمهور متکلمان اسلامی در مبحث ذات و صفات دارد. هرچند می‌توان دوانی را در بسیاری از مسائل کلامی متکلمی اشعری نامید؛ دست‌کم در بحث صفات متعال از آنان فاصله گرفته و دیدگاه جدیدی ارائه کرده است؛ زیرا دیدگاه جمهور اشاعره با مبانی فکری اش سازگار نیست. او صفات را عین ذات می‌داند که در علم ازلی واجب تعالی تقرر یافته‌اند و توحید صفاتی را مقدر کرده‌اند. علامه دوانی صفت تکلم را مبدأ و قوه‌ای می‌داند که تا به عرصه ظهور نیاید متکلم را ایجاد نمی‌کند.

نتیجه‌گیری

با بررسی و تبیین تفکرات کلامی در اسلام می‌توان به قطع، نتیجه گرفت که بحث حدوث و قدم کلام حق از پرماجرترین مشاجرات کلامی است و در تاریخ کلام اسلامی هیچ مباحثی مانند این سبب اختلاف نظر نبوده است. علت اصلی این تعارضات و اختلافات هم به این دلیل بوده است که برخی از آن‌ها طرفدار حدوث کلام خدا و برخی دیگر طرفدار قدم آن شدند.

از طرفی، بعضی عنوان متکلم را بر ذات حق صادق دانستند و برخی تصور کردند که حقیقت کلام امری است که از ترکیب حروف و آواها و قطع و وصل آن‌ها به وجود می‌آید و متوجه شدند که اطلاق این امر بر حق تعالی روا نیست.

کلام نزد اشاعره، نفسی و قدیم و از منظر معتزله، لفظی و حادث است. شیعه با نگرش معتزله مشکلی ندارد؛ اما کلام ازلی و قدیم را حقیقی و عین ذات دانسته است. این نگرش را در تبیین علامه خفری مشاهده می‌کنیم.

علامه خفری با تفکیک دو معنای کلام الهی سعی دارد از اختلاف موجود بین فرق اسلامی عبور کرده و مبتنی بر این دو معنا، هر دو نگرش قدیم و حادث بودن آن را توجیه کند؛ البته وی کلام حقیقی را قدیم می‌داند و نمی‌تواند کلام نفسی اشاعره را بپذیرد. لذا، وی از این جهت که کلام حادث و قدیم را تبیین می‌کند به دو معنای مدنظر اشعری و معتزلی توجه دارد؛ اما نه به این معنا که نگرش آن‌ها را پذیرفته باشد.

مقایسه نگرش علامه خفری و محقق دوانی درباره کلام الهی و توجه برخی به تکلم حقیقی الهی حاکی از آن است که اولاً، تبیین خفری در خصوص این مسئله در نگرش دانشمندان پیش از وی وجود ندارد؛ ثانیاً، محقق دوانی در نظریه خویش از نگاه علامه خفری بهره برده است و می‌توان آن را ادامه نگاه وی دانست. مشترک لفظی دیدن کلام، ابتدا و اتحاد آن با علم، ذاتی دین کلام حقیقی، عین ذات بودن آن و

مراتب‌داشتن آن از جمله نوآوری‌های علامه خفیری است که در تبیین نظریات دانشمندان پیش از وی مشاهده نشد.

مطالعه آثار دوانی نیز نشان از تمایز دیدگاه او از جمهور متکلمان اسلامی در مبحث ذات و صفات دارد. هرچند می‌توان دوانی را در بسیاری از مسائل کلامی متکلمی اشعری نامید؛ دست‌کم در بحث صفات متعال از آنان فاصله گرفته و دیدگاه جدیدی ارائه کرده است؛ زیرا دیدگاه جمهور اشاعره با مبانی فکری اش سازگار نیست. او صفات را عین ذات می‌داند که در علم ازلی واجب تعالی تقرر یافته‌اند و توحید صفاتی را مقدر کرده‌اند. علامه دوانی صفت تکلم را مبدأ و قوه‌ای می‌داند که تا به عرصه ظهور نیاید متکلم را ایجاد نمی‌کند.

منابع

- افندی اصفهانی، عبدالله بن عیسی، ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، مطبعه الخیام، قم، ۱۴۰۱ق.
- الایچی، عضدالدین، المواقف، الشریف الرضی، قم، ۱۴۱۲ق.
- تفتازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، ج ۱، ج ۴، عالم الکتب، بیروت، ۱۴۰۹ق.
- خفیری، شمس‌الدین محمد بن احمد، تعلیقه بر الهیات شرح تجرید، میراث مکتوب، تهران، ۱۳۸۲.
-، تفسیر آیت الکرسی، سایت اندیشه قم، قم، ۱۳۶۰.
-، مجموعه رسائل علوم عقلی، انتشارات ارم شیراز، شیراز، ۱۳۹۶.
- دوانی، جلال‌الدین، الرسائل المختاره، تحقیق: احمد تویسرکانی، کتابخانه عمومی امیرالمومنین (ع)، اصفهان، ۱۴۰۵ق.
-، ثلاث رسائل، تصحیح: احمد تویسرکانی، آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۴۱۱ق.
-، رساله اثبات الواجب الجدیده در سبع رسائل، تقدیم، تحقیق و تعلیق: احمد تویسرکانی، میراث مکتوب، تهران، ۱۴۲۳ق.
- دوانی، علی، خواجوی، ملا اسماعیل، سبع رسائل، تقدیم و تحقیق و تعلیق: تویسرکانی، میراث مکتوب، تهران، ۱۳۸۱.
- دهباشی، مهدی، «تشکیک در مراتب کلام الهی و نفی مشاجرات متکلمان اسلامی»، کیهان اندیشه، شماره ۲۸، ۱۳۶۸، صص ۱۰۱-۱۱۲.
- سبحانی تبریزی، جعفر، الالهیات علی هدی الکتب و السنة و العقل، ج ۳، المركز العالمی للدراسات، قم، ۱۴۱۲ق.
-، بحوث فی الملل و النحل، دراسه موضوعیه مقارنه للمذاهب الاسلامیه، مؤسسه نشر

الاسلامی، قم، ۱۴۱۵ق.

..... فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، ترجمه: محمد عیسی جعفری، توحید، قم، ۱۳۷۳.

شهرستانی، عبدالکریم، الملل والنحل، ج ۱، دارالمعرفة، بیروت، ۱۴۰۴ق.

شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، تصحیح الاعتقاد، یک جلدی، انتشارات کنگره جهانی شیخ مفید، قم، ۱۴۱۳ق.

شیرازی، صدرالدین محمد، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۷، دار احیاء التراث، بیروت، ۱۹۸۱م.

طباطبایی، سیدمحمدحسین، نهاية الحکمة با تعلیقة استاد فیاضی، ج ۴، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۳۷۰.

فیاض، غلامرضا، نهاية الحکمة (با تعلیقه ایشان)، ج ۴، مؤسسه امام خمینی، قم، ۱۴۲۲ق.

قوشجی، علاءالدین علی بن محمد، شرح التجرید، منشورات الرضی، قم، بی تا.

قوشجی، علی بن محمد، خفزی، محمد بن احمد، تعلیقه بر الهیات شرح تجرید ملاعلی قوشجی، تصحیح: فیروزه ساعتچیان، مرکز پژوهشی میراث مکتوب، تهران، ۱۳۸۲.

لاهیجی، عبدالرزاق، گزیده گوهر مراد، ج ۱، کتابخانه طهوری، تهران، ۱۳۶۵.

محمدی، علی، شرح کشف المراد، ج ۴، ج ۱، دارالفکر، قم، ۱۳۹۰.

..... شرح کشف المراد، ج ۴، دارالفکر، قم، ۱۳۷۸.

مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، ج ۲، انتشارات مؤسسه آموزشی و پرورشی امام خمینی، قم، ۱۳۹۱.

مظفر، محمدحسن، دلائل الصدق لنهج الحق، ج ۲، ج ۱، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، دمشق، ۱۴۲۳ق.

ملکیان، مصطفی، تاریخ فلسفه غرب (مجموعه درس های استاد ملکیان)، ج ۴، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۷۹.

نراقی، ملامهدی، جامع الافکار و ناقد الانظار، تصحیح و تقدیم: مجیدهادی زاده، ج ۱، انتشارات حکمت، تهران، ۱۴۲۳ق.

نوری، علی، بررسی مذاهب و فرق، ج ۱، مرکز تحقیقات اسلامی نمایندگی ولی فقیه در سپاه، سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، ۱۳۷۹.