



# Metaphysics of the Qur'an; The Ontology of Divine Word in the Theological System of Qadi Abu Bakr Al-Baqillani

Fahime Davari<sup>1</sup>  | Qholamreza Zakiani<sup>2</sup> 

1. Ph.D. Student in Islamic Philosophy and Theology, Allameh Tabataba'i University.

E-mail: [f\\_davari@atu.ac.ir](mailto:f_davari@atu.ac.ir)

2. Associate Professor, Department of Philosophy, Allameh Tabataba'i University.

E-mail: [Zakiani@atu.ac.ir](mailto:Zakiani@atu.ac.ir) (Corresponding Author)

---

### Article Info

**Article type:**

Research Article

**Article history:**

Received 26 February 2024

Received in revised form 27 March 2024

Accepted 28 March 2024

Published online 22 September 2024

**Keywords:**

*divine speech, Quran, revelation, metaphysics, ancient, uncreated, Baqillani*

---

### ABSTRACT

The Ash'arites, in contrast to the ideological and violent controversy of the Hadithists and the Mu'tazilites over the creation and non-creation of the Qur'an and the occurrence and step of the divine word, presented the intermediate theory of the word of the soul. The Ahl al-Hadith, and with the creation and the event of the word, agreed with the Mu'tazilites and resolved the conflict between the hadiths and the Mu'tazilites to a large extent, but like none of them, he did not see the word as one-dimensional and one-sided, but considered it as a two-dimensional matter. This intermediate theory, which was elaborated by Baqalani, is based on special metaphysics and ontology. This descriptive-analytical research tries to express the nature of Baqalani's theology and metaphysical approach to it in the form of several issues in a logical order. In short, Baqalani considers the word to be an existential, single, fixed and meaningful thing, which is the manifestation of the attribute of God's essence, and is non-historical in three philosophical, theological, and linguistic aspects. It also finds a non-historical aspect of religious knowledge and understanding. The word of the single soul has appeared in a specific language in each period, and the holy books of the Abrahamic religions are the linguistic forms of the word of the single soul, which in each period have found a new legislative form. and linguistic interpretations.

---

**Cite this article:** Davari, F & Zakiani, Qh (2024). Metaphysics of the Qur'an; The Ontology of Divine Word in the Theological System of Qadi Abu Bakr Al-Baqillani, *History of Islamic Philosophy*, 3 (3), 35-66. <https://doi.org/10.22034/hpi.2024.445814.1061>



© The Author(s).

**Publisher:** Ale-Taha Institute of Higher Education.

DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2024.445814.1061>

---

## Extended Abstract

### Introduction

Ahl al-Hadith and Mu'tazilite had conflicting views on the nature of the divine speech and the Qur'an. Ahl al-Hadith considered the divine word and even the Mushaf and the cover of the Qur'an to be ancient and uncreated while Mu'tazilite considered the divine word to be sound, which is of the nature of human speech and is an event and creation that was revealed in the conventional language of man. Both of them considered speech as sound, but the Ahl al-Hadith considered it to be ancient, uncreated, and an attribute of essence, while the Mu'tazilite considered it to be an event, a creature, and an attribute of an action. Finally, this conflict ended with the *Mihna* of Quran. The conflict between Ahl al-Hadith and Mu'tazilite was resolved by the Ash'ari, who presented an intermediate theory of spiritual speech. The Ash'ari theory sees speech as both created and ancient, resolving the conflict between the other two groups. Speech is viewed as two-dimensional in the Ash'ari theory. This intermediate theory, which was elaborated by Baqillani, is based on a certain metaphysics and ontology. Baqillani, following Ash'ari's theory of spiritual speech, considers speech to be an existential, unified, fixed and true meaning that is the manifestation of God's essence and is ahistorical from three philosophical, theological and linguistic aspects. Sequestration is ahistorical, and as a result, religious knowledge and understanding acquires an ahistorical aspect. The single spiritual speech has appeared in a specific language in each period, and the holy books of Abrahamic religions are the linguistic forms of the single and fixed spiritual speech, which have found a new legal form in each period along with each other, and since the divine word has a dual aspect, it needs to be explained. The mechanism of its transformation is from an emotional matter to words and linguistic expressions.

### Methods

This research tries to describe the metaphysical approach of Baqillani to the divine speech in the form of several questions; what is the nature of the divine speech and what is its relation to language and history?

### Findings

Along with the theory of spiritual speech and its separation from verbal

speech, Baqillani differentiates between recitation and reading, and unlike Ash'ari, he believes that the verbal speech was issued from Gabriel and its recitation and recitation is the act of the Prophet which indicates the readable, and it cannot really be considered the divine word, but the true attribute of God, the spiritual and readable speech, which was revealed in the form of inspiration and understanding in the heart of Gabriel and its pronunciation in the Prophet's ears.

### Conclusion

According to Baqillani, the ontology of the divine speech is subordinate to the ontology of divine attributes. Attributes in Ash'arite theology are considered to be ontological and eternal, which are ancient, non-created, and exist from time immemorial, and these attributions are attributed to God himself and are known to man in the form of description, that gives through revelation to the Prophet by Gabriel. Divine attributes exist in an ontological and epistemological position, independent of the divine nature and superfluous to it, and independent of humans, and only as predication to human consciousness, which are expressed in the form of linguistic attributes; Therefore, although the attributes are independent of the essence, but the descriptions are not independent of the attributes, but they tell about the divine attributes and according to the information about the attributes, they inform about the divine essence. But despite being independent from the essence, they follow the divine essence in features and characteristics such as unity, perfection, absoluteness, and eternity. Therefore, God's speech, as an attribute of essence, is a non-historical, pre-linguistic and pre-historical thing, and it has changed its form in every era according to the language of a certain people. Baqillani, like Mu'tazilite, believes that verbal speech is an accident and creature, but he considers the origin of its issuance to be Gabriel, who communicated it to the Prophet, unlike Ash'ari, who considered the Qur'an neither a creature nor a creator. According to Baqillani, verbal speech is not the truth of God's speech, but rather a statement of God's speech, and unlike the Ahl al-Hadith who believed in the oneness of speech, he considers speech to have two aspects, spiritual and verbal. He has proposed the separation of recitation from reading in line with Ash'ari's separation of spiritual speech from verbal speech, which is the attribute of *Qari* and *Tali*, and spiritual speech is the true attribute of God. Ash'ari consider speaking of God through inspiring in the heart and hearing in the ear; But Baqillani

believes that God spoke to the Prophet through Gabriel, in the form of inspiration in Gabriel's heart and Gabriel's pronunciation in the Prophet's ears. According to Baqillani's theory, the spiritual speech is one, but it has been interpreted in the three linguistic forms of Hebrew, Syriac and Arabic into the three books of the Torah, the Bible and the Qur'an, into the three legal forms of Judaism, Christianity and Islam, and it has become a verbal word, which although this linguistic form God's word is tied to the language in a lower order, which was also done by God through Gabriel, but since the origin of names, attributes and language is God's instruction, and God (Shari') has not changed the language, therefore, in addition to the spiritual speech, which is ahistorical, the linguistic interpretation of the divine word also has no relationship with the world, human language and intellect, and with history. Therefore, to a large extent, religious understanding and are also considered ahistorical in the theological discourse of the Ash'arite, and they consider a change in the understanding of religion as heresy.



## متافیزیک قرآن؛

### هستی‌شناسی کلام الهی در منظومه فکری قاضی ابوبکر باقلانی

فهیمة داوری<sup>۱</sup> | غلامرضا زکیانی<sup>۲</sup>

[f\\_davari@atu.ac.ir](mailto:f_davari@atu.ac.ir)

[Zakiani@atu.ac.ir](mailto:Zakiani@atu.ac.ir)

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران.

۲. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

#### چکیده

#### اطلاعات مقاله

اشاعره در تقابل با جدال ایدئولوژیک و خشونت‌بار اهل حدیث و معتزله بر سر مخلوق و غیرمخلوق بودن قرآن، حدوث و قدم کلام الهی نظریه بینابینی کلام نفسی را ارائه کردند. این نظریه از یک سو با قدیم و غیرمخلوق دانستن کلام نفسی، با اهل حدیث و با مخلوق و حادث دانستن کلام لفظی، با معتزله موافقت داشت و تعارض اهل حدیث و معتزله را تا حدود زیادی رفع کرد، اما مانند هیچ کدام از آنان، کلام را تک‌بعدی و یک وجهی نمی‌بیند، بلکه آن را امری دو وجهی می‌داند. این نظریه بینابینی که توسط باقلانی تفصیل یافت مبتنی بر متافیزیک و هستی‌شناسی خاصی است که این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی می‌کوشد ماهیت کلام الهی و رویکرد متافیزیکی باقلانی به آن را در قالب چند مسئله به ترتیب منطقی بیان کند. به‌طور خلاصه باقلانی کلام را امری وجودی، واحد، ثابت و دارای معنی حقیقی می‌داند که تجلی صفت ذات خداوند است و از سه جهت فلسفی، کلامی و زبانی، غیرتاریخمند است و با این که به زبان درآمده اما خود زبان نیز امری توقیفی غیرتاریخمند است و به تبع آن، معرفت و فهم دینی هم وجهی غیرتاریخمند پیدا می‌کند. کلام نفسی واحد در هر دوره‌ای به زبانی خاص پدیدار شده است و کتب مقدس ادیان ابراهیمی، صورت‌های زبانی کلام نفسی واحد و ثابت هستند که در هر دوره‌ای در امتداد یکدیگر، صورت تشریحی جدیدی یافته‌اند و از آن جا که کلام الهی وجهی دوگانه دارد نیازمند تبیین مکانیسم تبدیل آن از نفسی به لفظ و تعابیر زبانی است.

#### نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

#### تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۱۲/۰۷

#### تاریخ بازنگری:

۱۴۰۳/۰۱/۰۸

#### تاریخ پذیرش:

۱۴۰۳/۰۱/۰۹

#### تاریخ انتشار:

۱۴۰۳/۰۷/۰۱

#### واژگان کلیدی:

کلام الهی، قرآن، وحی،

متافیزیک، قدیم،

غیرمخلوق، باقلانی.

**استناد:** داوری، فهیمة؛ زکیانی، غلامرضا (۱۴۰۳). متافیزیک قرآن؛ هستی‌شناسی کلام الهی در منظومه فکری قاضی ابوبکر باقلانی، تاریخ فلسفه اسلامی، ۳ (۳)، ۳۵-۶۶.

<https://doi.org/10.22034/hpi.2024.445814.1061>

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

© نویسندگان.

DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2024.445814.1061>



## مقدمه

کلام الهی یکی از جوهری است که ادیان ابراهیمی را از ادیان طبیعی متمایز می‌کند. در فلسفه و کلام اسلامی، ذات خداوند، متعالی و فراتر از دسترس معرفتی و مفهومی انسان است (محمد، د.ت، ۱۴)، اما به واسطه صفات الهی، شناخت انسان بدان تعلق می‌گیرد. در الهیات اسلامی، خداوند مشخص و انسان‌وار است. خداوند از طریق کلام الهی، خود را بر انسان آشکار و او را مخاطب قرار داده است؛ متقابلاً انسان نیز از طریق دعا با خداوند سخن می‌گوید؛ بنابراین کلام الهی مجال و شرط امکان ایجاد رابطه شخصی خداوند با پیامبر و تجلی خداوند بر اوست که ماحصل آن، آموزه‌های وحیانی معرفت‌بخش برای انسان است. کلام الهی، رابطه میان خداوند با پیامبر است که در آن، خداوند بر ایشان متجلی و آشکار شده است و به‌نوعی به ادراک حضور خداوند دست یافته‌اند. رابطه خداوند با انسان به‌طرق مختلفی می‌تواند محقق شود؛ از آشکارگی خداوند در تجربه‌های همگانی تا تجلی خداوند در تجارب همگانی نامتعارف (رابطه با موسی (ع) در کوه سینا)؛ (باقلائی، ۱۴۲۱، ص ۹۱) تجربه حضور خداوند در خواب، رؤیا و مکاشفات روحانی، همگی حاکی از تجلی خداوند بر قوای ادراکی انسان هستند. اما آنچه در کلام اسلامی به آن کلام الهی می‌گویند نوع دیگری از رابطه خداوند با انسان است که از طریق کلام و زبان صورت می‌گیرد «وَمَا كَانَ لَبَشْرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَائِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِي بآذَنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ». (شوری، ۵۱) خداوند با واژگان و نشانه‌های زبانی آشنا برای انسان، با او ارتباط برقرار می‌کند (باقلائی، ۱۴۲۱، ص ۹۱) و در این ارتباط، پیامی حاوی آموزه‌های اخلاقی و شرعی به دست انسان می‌رسد.

در اندیشه دینی، متکلم بودن خداوند مورد اتفاق است (جشمی بیهقی، ۱۴۲۹، ص ۱۶۸) اما نحوه تبیین و اتصاف آن به خداوند باعث شکل‌گیری دیدگاه‌های متفاوتی شده است که نمونه آن را می‌توان در جدال اهل حدیث و معتزله بر سر مخلوق بودن قرآن دید که در نهایت با دخالت خلافت به ماجرای محنت و تفتیش عقاید ختم شد. با روی کار آمدن متوکل عباسی، محنت از جهتی دیگر ادامه یافت و به محنت دائمی بر معتزله و عقل‌گرایی منتهی شد و به‌صورت یک سنت با رنگ‌وبوی دینی در قالب مرام‌نامه قادری درآمد.

کلام الهی، بعد از مسئله ذات و صفات، هسته مرکزی ادیان ابراهیمی را تشکیل می‌دهد که از سوی متکلمین اسلامی واکاوی شده است. ماجرای محنت در دوره مأمون نمونه بارز جدال

اهل حدیث و معتزله بر سر ماهیت کلام الهی بود. (القاسمی، ۱۳۹۹، ص ۶۹) جدال از این قرار بود که هر دوی اهل حدیث و معتزله، ماهیت کلام را صوت می‌دانستند؛ با این تفاوت که اهل حدیث آن را از معانی و اصوات گرفته تا کلمات و حتی جلد قرآن نیز قدیم و مخلوق می‌دانستند (شهرستانی، ۱۴۳۰، ص ۳۰۲) اما معتزله، آن را همانند کلام انسان متشکل از الفاظ و اصوات می‌دانستند که امری حادث و مخلوق خداوند است و به زبان بشر نازل شده است. (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ص ۳، ۹، ۲۱ و ۵۹) اشعری با تفکیک کلام نفسی از کلام لفظی (شهرستانی، ۱۳۶۲، ص ۱۲۳) تبیینی بینابینی عرضه کرد که توانست تعارض بین معتزله و اهل حدیث را رفع کند؛ بدین معنی که کلام نفسی امری قدیم و غیرمخلوق است و کلام لفظی، امری حادث و مخلوق است. (باقلائی، ۱۴۲۱، ص ۱۰۱) نظریه اشعری، در بادی نظر مشکلات دو گفتمان اهل حدیث و معتزله را نداشت و تبیین معقول‌تری از کلام الهی بود و توسط باقلانی به تفصیل مورد بحث قرار گرفت و دست‌کم تا زمان غزالی کمابیش دست‌نخورده ماند و تا دوره معاصر هم در میان اهل سنت تداوم یافت.

منازعه اهل حدیث با معتزله بر سر مخلوق بودن قرآن و نظریه کلام نفسی اشاعره برای فراروی از مشکلات نظریات آنان، همگی بر متافیزیک خاصی بنا شده است. آنان به تبعیت از این‌که هستی صفات الهی را چگونه می‌فهمند، ماهیت کلام را نیز به همان شیوه تلقی می‌کنند. مسئله متافیزیک صفات<sup>۱</sup> این بود که به‌لحاظ هستی‌شناختی صفات الهی، اموری واقعی و وجودی، و به‌لحاظ معناشناختی دارای معانی حقیقی هستند که خداوند خودش را به آن متصف می‌کند. در این جا هم، سه مرحله‌ای که در آموزه متافیزیک صفات به ترتیب منطقی مطرح شد نیز قابل بیان است که آیا کلام الهی، امری هستی‌شناختی، دارای معانی حقیقی و با منشأ صدور الهی است؟

براساس جست‌وجو در منابع و پایگاه‌های اسنادی و اطلاعاتی، تاکنون پژوهش مستقلی درباره متافیزیک و ماهیت کلام الهی از دیدگاه قاضی باقلانی صورت نگرفته است و آثار و

۱. جعفرزاده کردکندی، مسعود؛ زکیانی، غلامرضا؛ داوری، فهیمه (۱۴۰۱). «متافیزیک صفات در مدرسه دینی معتزله و اشاعره»، پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت سابق)، سال بیستم، شماره دوم (پیاپی ۴۰)، صص ۲۳-۴۶.

نوشته‌هایی که وحی را از دیدگاه متکلمین اسلامی بررسی کرده‌اند یا اصلاً اشاره‌ای به وی نکرده و یا این‌که به‌صورت گذرا به آن اشاره کرده‌اند. در میان منابع انگلیسی یک مقاله یافت شد که در آن از نگاه باقلانی به نقد نظریه قرآن مخلوق معتزله می‌پردازد.<sup>۱</sup> در این مقاله به‌طور ساده و روشن، فقط دلایل معتزله بر خلقت قرآن، بیان شده و به دفاع باقلانی از آموزه غیرمخلوق و قدیم بودن کلام الهی پرداخته است و مسئله دیگری بررسی نشده است. البته مسئله این نوشتار، صرف بیان نظریه اشاعره و باقلانی درباره ماهیت کلام الهی نیست بلکه از رهگذر بیان آن، رویکرد متافیزیکی آنان به کلام الهی را بررسی می‌کنیم که در قالب چند مسئله و به ترتیب بیان خواهد شد.

### الف) متافیزیک صفات و کلام الهی

نظریه باقلانی درباره کلام الهی، مبتنی بر نوعی متافیزیک و معرفت‌شناسی افلاطونی است. به‌نظر افلاطون، معرفت حقیقی از اشیاء جزئی به‌دست نمی‌آید؛ زیرا متغیر و ناپایدارند و یقین معرفت‌شناختی برای انسان حاصل نمی‌کنند. (کاپلستون، ۱۳۸۰، ص ۱۷۸-۱۸۰) جهان محسوس، سایه و تقلیدی از عالم مُثُل است و معرفت حقیقی هم، مربوط به عالم مثل است. (همان، ص ۱۸۹) همان‌گونه که افلاطون مُثُل را اموری هستی‌شناختی و در عالم برین می‌دانست، باقلانی نیز کلام الهی را امری قدیم، نفسی و ازلی می‌داند که جنبه هستی‌شناختی و ماوراءالطبیعی و فراتر از اشیاء و حوادث عالم ماده دارد و کلام لفظی به‌عنوان تعبیر و نشانه زبانی دال بر آن، امری حادث، مخلوق، متغیر و مختلف است. (باقلانی، ۱۴۲۱، ص ۹۴) به نظر باقلانی حقیقت کلام، امری نفسی و کلام لفظی مجازاً کلام خداوند است. (باقلانی، ۱۹۵۷، ص ۳۰۵)

از طرف دیگر، هستی‌شناسی کلام الهی هستی از تابعی‌شناسی صفات است. در فلسفه و کلام اسلامی ذات خداوند، ناشناختنی است و شناخت انسان به‌واسطه صفات الهی است. صفات هستی‌شناختی اموری در الهیات اشعری و واقعی (باقلانی، ۱۴۰۷، ص ۲۴۳) دارای

1. Much Hasan Darajat, Mohd Fauzi Hamar, Wan Adili Wan Ramli (2017). "AI-BAQILLANI'S CRITIQUE TO MU;TAZILITES ON THE CREATEDNESS OF THE QURAN", *International Journal of Quranic Reaserch*, University of Malaya, Vol 9, pp 21-50.



معانی حقیقی‌اند (باقلانی، ۱۹۵۷، ص ۲۱۳-۲۱۵) که ذات خداوند واجد آنهاست؛ (همان، ۲۶۲) این صفات، زائد بر ذات الهی‌اند و خداوند خودش را با آن وصف می‌کند و در قالب وحی توسط جبرئیل بر قلب پیامبر اکرم (ص) نازل کرده است. خداوند خود را با صفت کلام بر انسان آشکار کرده است.

جدال بر سر مخلوق/ غیرمخلوق بودن قرآن، قدیم و حادث بودن قرآن، زبانی بودن/ غیرزبانی بودن، ملفوظ بودن/ معنای نفسی دانستن آن، برخلاف تصویر روبنایی رایج، حاکی از تقابلی عمیق است که به رویکرد متافیزیکی متکلمین درباره کلام الهی و به هستی‌شناسی آن مربوط می‌شود که به نوبه خود تابعی از متافیزیک و ماهیت صفات الهی است. در واقع، جدال بر سر حدوث و قدم کلام الهی، مخلوق و غیرمخلوق بودن آن، در اصل جدال بر سر حدوث و قدم صفات الهی، مخلوق و غیرمخلوق بودن آن است و منشأ اصلی این جدال به انسان برمی‌گردد؛ زیرا این که صفات الهی را همانند اهل حدیث و اشاعره، قدیم و غیرمخلوق بدانیم، با این که همچون معتزله آن‌ها را حادث و مخلوق الهی بدانیم تفاوتی نمی‌کند؛ زیرا به فرض مخلوق دانستن صفات نزد اشاعره، در نهایت حدوث و خلقت، تابع اراده خداوند است و منشأ آن به خداوند برمی‌گردد و اراده خداوند هم مستقل از جهان و انسان عمل می‌کند. اگر مراد از خلقت و حدوث این باشد، اشاعره مخالفتی با آن ندارند؛ زیرا کلام لفظی را مخلوق خداوند و حادث می‌دانند. (باقلانی، ۱۴۲۱، ص ۱۰۱) همچنین هدایت، گمراهی، ایمان و کفر، مخلوق خداوند هستند (باقلانی، ۱۹۵۷، ص ۳۴۵) و افعال و اعمال انسانی نیز نه به قدرت انسان بلکه مخلوق خداوند هستند. (همان، ص ۳۰۰ و ۳۰۳) وصف واصف دانستن کلام نیز به خودی خود ایرادی ندارد و اشاعره صفات الهی را وصف واصف می‌دانند، اما واصف را خداوند می‌دانند که با ذکر اوصاف، خبر از صفات خود می‌دهد (همان، ص ۲۱۵-۲۱۷) برخلاف معتزله که واصف را انسان می‌دانند. (همان، ص ۲۱۵) اما مخالفت شدید آنان با معتزلیان در خلقت قرآن نشان می‌دهد که مسئله، جدی‌تر از این است. جدال بر سر مخلوق و حادث بودن نیست بلکه بر سر منشأ حدوث و مخلوق بودن است؛ بنابراین همانند مسئله صفات و وصف و واصف، آنچه مخلوق

۱. منشأ صدور صفات نزد اشاعره، خداوند است برخلاف معتزله که آن را انسان می‌دانستند.

بودن را دچار اشکال می‌کند، نه صرف مخلوق بودن بلکه مخلوق انسان بودن صفات و کلام الهی است که بنا به رویکرد متافیزیکی معتزله به صفات، آنان صفات الهی را نه واقعیاتی هستی‌شناختی بلکه اموری معرفت‌شناختی و از جنس اقوال و اوصاف می‌دانستند که فقط در زبان وجود دارند (جعفرزاده، زکیانی و داوری، ۱۴۰۱، ص ۳۲-۳۳) و انسان با عقل و زبان خود به خداوند نسبت می‌دهد. (باقلائی، ۱۹۵۷، ص ۲۱۷) اشعری با استناد به آیه «همانند برادران مشرک‌شان گفتند: این چیزی جز سخن بشر نیست» (مدثر: ۲۵) اعتقاد به مخلوق بودن کلام خداوند را بشری دانستن کلام الهی می‌داند. (اشعری، ۱۳۹۷، ص ۹-۱۲) کلام خدا مخلوق نیست و هرکس معتقد به مخلوق بودن قرآن باشد کافر است. (همان، ص ۱۷)

#### ب) ماهیت کلام الهی نزد باقلانی

باقلائی، کلام الهی را صفت ذات خداوند می‌داند که همانند علم، اراده، قدرت و... قدیم و زائد بر ذات او است. همان‌گونه که ذات خداوند، کلام الهی نیز قدیم و غیرمخلوق است. خداوند متکلم است «و کَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» (باقلائی ۱۴۲۱، ص ۳۶) و کلام الهی همانند ذات خداوند واحد، ثابت، و غیرقابل تغییر است؛ بنابراین باقلانی برخلاف معتزله که کلام الهی را اصوات منظوم می‌دانستند (عبدالجبّار، ۱۹۶۵، ص ۳) کلام را حقیقتی وجودی و امری نفسی می‌داند که الفاظ و تعابیر زبانی مخلوق و حادث، امارات و نشانه‌های آن هستند. (باقلائی، ۱۹۵۷، ص ۱۰۱) مراد از کلام الهی صرف قول و وصف و اخبار نیست بلکه تکلم و کلام الهی، صفت حقیقی و ذاتی خداوند است. (باقلائی، ۱۹۵۷، ص ۲۴۲) صفات الهی دارای هستی واقعی هستند و اطلاق آن‌ها به خداوند، استعمال حقیقی است و خداوند در قرآن خود را با این صفات وصف می‌کند (باقلائی، ۱۴۲۱، ص ۲۵) او همانند اشعری با تفکیک کلام نفسی از کلام لفظی، نظر حنابله را رد می‌کند که کلام لفظی، صوت و کتابت را هم غیرمخلوق و قدیم می‌دانستند. (ابن حنبل، بی‌تا، ص ۴۹؛ شهرستانی، ۱۴۳۰، ص ۳۰۲)

باقلائی برای نفی مخلوق بودن قرآن دلایل متعددی از سمع و عقل می‌آورد اما در میان دلایل، تأکید زیادی بر دلایل سمعی می‌کند و مهم‌ترین دلیل سمعی را آیه «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (النحل، ۴۰) می‌داند و به‌طور مفصل به تفسیر آن می‌پردازد.

خلق همه‌چیز با امر الهی آغاز شده است و اگر خود قرآن مخلوق باشد باید با چیز دیگری خلق شده باشد و آن چیز هم، به چیز دیگری و این سیر الی غیرالنهاییه ادامه دارد. (اشعری، ۱۴۳۲، ص ۳۰۸) اگر خلق با کُن فَيَكُونُ نباشد لازم می‌آید که قبل از خلقت، کلام خدا صرفاً قول بدون غایت و بدون اثر باشد. (باقلانی، ۱۹۵۷، ص ۲۳۷) در صورتی که قرآن را مخلوق بدانیم دو حال دارد: یا جسم است یا عرض؛ (همان، ص ۲۳۷) اگر جسم باشد قائم به نفس است و اگر عرض باشد مفعول و فی‌غیره است که اگر محل آن، خداوند باشد محذور محل حوادث بودن را برای خداوند به‌دنبال دارد. (همان، ص ۲۳۸) اگر در غیر باشد همانند کلام بشر خواهد بود و خداوند به زبان و کلام مخلوق تکلم می‌کند. (باقلانی، ۱۴۲۱، ص ۲۶) عرض فانی است و خداوند انسان را به امر فانی، امر و نهی نمی‌کند. (باقلانی، ۱۹۵۷، ص ۲۳۸) اگر قرآن مخلوق باشد شبیه کلام انسان می‌شود و انسان نیز می‌تواند مانند آن را بیاورد و خلق کند؛ (همان، ص ۲۳۹) از این رو آیه تحدی صادق نخواهد بود.

دلیل دیگری که بر غیرمخلوق بودن قرآن بیان می‌کند این است که در قرآن به صراحت بین خلق و امر جدایی و تمایز وجود دارد؛ «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ». (اعراف، ۵۴) (همان، ص ۲۴۰) معتزله در برابر اشاعره به آیه «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» اشاره می‌کنند و قرآن را مخلوق و حادث می‌دانند. اما به باور باقلانی جعل در این جا به معنای جعل عبارات است نه خلق حقیقت کلام الهی (همان، ص ۴۹). «جعل» اگر فعل تک‌مفعولی باشد به معنای خلق و اگر دو مفعولی باشد به معنای تسمیه و حکم کردن است. باقلانی برای نفسی دانستن کلام، هم به سنت نبوی و اجماع استناد می‌کند (باقلانی، ۱۴۲۱، ص ۶۸) هم به دلیل زبانی، که عرب می‌گوید در نفس من کلام است سپس آن را به زبان و عبارت بیان می‌کند. (باقلانی، ۱۹۵۷، ص ۲۵۱) منافق بودن به خاطر دروغ‌گویی در نفس و صداقت در زبان است و نیز گاهی انسان از روی اجبار و اکراه کفر می‌گوید؛ درحالی‌که در قلب و نفس او ایمان به خدا وجود دارد؛ بنابراین نمی‌توان او را به خاطر زبان به کذب متصف کرد بلکه صدق و کذب به کلام نفسی ناظر است نه امارات و تعابیر.

دغدغه اصلی باقلانی این است که با مخلوق دانستن قرآن، انسان نیز توانایی خلق آن را خواهد داشت؛ زیرا به باور وی معتزله انسان را قادر به خلق مثل آن، به همان فصاحت و

بلاغت و به همان نظم و ترتیب می‌دانند. (همان، ص ۲۳۹) معتزله معتقدند که می‌توانند همانند خدا خلق و اراده کنند. (همان، ۲۵۵) در واقع، باور به این که قرآن از جنس کلام بشر باشد نزد باقلانی به معنای توانایی بشر بر خلق مثل قرآن است. باقلانی مدام به اقوال معتزله دال بر توانایی خلق مثل قرآن استناد می‌کند. معتزله کلام الهی را از جنس کلام بشر می‌دانند که انسان نیز قادر به آوردن مثل آن است. (همان، ص ۲۵۳) نزد معتزله خداوند بر برخی افعال انسان توانایی ندارد و درمقابل، انسان بر برخی کارهای خداوند توانا است. مثلاً به باور نظام، خداوند نمی‌تواند کسی را مؤمن یا کافر کند بلکه انسان خودش مؤمن یا کافر می‌شود؛ خداوند نمی‌تواند ثواب را قطع کند، عقاب را باطل کند؛ (همان، ص ۲۵۴) بنابراین مسئله باقلانی، مخلوق بودن قرآن نیست؛ زیرا با مخلوق دانستن قرآن، در نهایت می‌توان گفت که با اراده خداوند خلق شده است، همان‌طور که افعال انسان، به اراده خداوند است نه انسان (اشعری، ۱۴۳۲، ص ۲۲۰) و به نحوی قابل توجیه است. مسئله او مخلوق شدن آن توسط انسان است (باقلانی، ۱۹۵۷، ص ۲۳۹) کما این که در بحث خلق افعال بندگان نیز به نظریه کسب متوسل می‌شود و افعال انسانی را مخلوق قدرت حادثی می‌داند که خدا به انسان داده است و انسان فقط آن را کسب می‌کند. (همان، ص ۲۸۶) اشاعره کلام الهی را بیشتر به دلیل صفت ذات می‌دانستند که شائبه و قول به انسانی بودن محتوای وحی را از خود دور کنند. باقلانی نیز تفکیک قرائت از مقروء و تلاوت از متلو را بدین‌منظور انجام می‌دهد که مخلوق بودن کلام الهی توسط انسان را رد کند و این که اصوات، کلام و افعال عباد را کلام الهی تلقی نکند. (سلام‌الدین، ۱۴۰۹، ص ۳۱۷)

### ج) کلام الهی تجلی صفت ذات<sup>۱</sup>

در علم کلام، هرچیزی که عرض و قائم به موضوع دیگری باشد صفت نامیده می‌شود

۱. با ذاتی دانستن کلام الهی، شباهت خداوند و صفات او به انسان و پیوند و تداوم میان خدا و انسان به کلی منتفی می‌شود. در اخلاق نیز ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی خداوند و انسان نیز به‌طورکلی جدای از هم هستند و مشابهتی ندارند. معیارها و ارزش‌های اخلاقی که خداوند طبق آن، عمل می‌کند اموری الهی‌اند که برای انسان ناشناخته است و تنها از طریق وحی، انسان بدان شناخت پیدا کند.

(باقلانی، ۱۹۵۷، ص ۲۱۳) مثلاً سفیدی قائم به جسم است. نزد باقلانی، صفت در برابر ذات قرار دارد. کلام الهی به‌عنوان یکی از صفات الهی مورد اتفاق متکلمین است در متکلم بودن خدا اختلافی نیست (جشمی، ۱۴۲۹، ص ۱۶۸) بلکه در نحوه اتصاف و اسناد آن به خداوند اختلاف دارند. نزد معتزله متقدم (نظام و علاف) گرچه منطقاً و به‌لحاظ معرفت‌شناختی صفات از ذات تفکیک شده است اما به‌عینیت صفات با ذات صورت‌بندی شده است که فلاسفه اسلامی به‌ویژه حکمت متعالیه نیز آن را پذیرفته‌اند. در کلام اشعری، صفت هم به لحاظ هستی‌شناختی و هم معرفت‌شناختی از ذات تفکیک شده است اما نه عین ذات و نه خارج از ذات؛ بلکه زائد بر ذات الهی هستند. (باقلانی، ۱۹۵۷، ص ۲۱۳-۲۱۴) اشاعره و اهل سنت به‌تبع نظریه‌شان درباره صفات، کلام را صفت ذات الهی می‌دانند که همزاد با ذات الهی، غیرمخلوق و قدیم است. (باقلانی، ۱۳۸۲، ص ۷۱) ذات الهی، تغییرناپذیر، کامل و واحد است در نتیجه، کلام نیز واحد و تغییرناپذیر است. (باقلانی، ۱۴۲۱، ص ۹۴) طبق این آموزه، خداوند از ازل متکلم بوده و متکلم بودن خداوند، به قیام کلام به ذات الهی اشاره دارد (باقلانی، ۱۹۵۷، ص ۲۶ و ۲۶۰) نه این‌که خداوند خالق آن باشد.

باقلانی کلام وحی را صفت ذات خداوند می‌داند. (باقلانی، ۱۹۵۷، ص ۱۹۷) به نظر او، کلام الهی رسانه اصلی انکشاف و تجلی صفت ذات خداوند در جهان است که در قالب کلام لفظی پدیدار و ترجمه شده است. (باقلانی، ۱۹۵۷، ص ۲۵۱) بنابراین وحی واقعه‌ای به‌مثابه صفت ذات خداوند است که در تاریخ محقق شده است. تلقی وحی به‌مثابه صفت ذات الهی باعث نمی‌شود که وحی را مجموعه‌ای از احکام، گزاره‌ها و باورها ندانیم. در این‌جا بهتر است بین وحی به‌عنوان یک حقیقت و تفسیر وحی تمایز قائل شویم. در واقع تلقی وحی به‌عنوان مجموعه باورها و گزاره‌ها و احکام، بیشتر ناظر به مقام تقریر و تفسیر وحی است تا حقیقت وحی. هرچند این تمایز منطقاً وجود دارد، اما در گفتمان اشعری نمی‌توان آن را برجسته کرد؛ زیرا این دو، یکی پنداشته می‌شوند. به‌عبارت دیگر، این تمایز گرچه در مقام نظر، امکان دارد اما در عمل و کاربرد، ممکن نیست؛ زیرا حقیقت وحی جز از راه تفسیر حاصل نمی‌شود و نمی‌توان مدعی فهم خود حقیقت وحی بود بدون این‌که تفسیری از آن به دست داد.

وحی در گفتمان اشعری، قدیم است و به‌عنوان صفت ذات الهی، همزاد ذات الهی و

امری ازلی محسوب می‌شود؛ لذا خارج از مقوله علیت است اما جهان طبیعت، امری حادث و معلول اراده الهی است (باقلانی، ۱۹۵۷، ص ۱۷) و چون سازوکارهای علی معلولی بر آن حاکم نیست، نتیجه تأثیر خلاق قدرت خداوند متعال است و از نظم جهان خارج، فراتر است و انسان قادر به بررسی و سنجش شیوه عمل و فعل الهی نیست و فعل الهی، تابع شیوه‌های عقلانی و تجربی نیست. وحی به‌عنوان صفت ذات الهی، انکشاف، تجلی صفت ذات الهی در جهان است که درک معنای آن نه با عقل، بلکه از طریق ایمان ممکن است که عبارت است از تصدیق قلبی. (باقلانی، ۱۹۵۷، ص ۳۴۶) ایمان مقوله‌ای درونی و روان‌شناختی است تا معرفت‌شناختی. هر نوع تغییری در عمل و رفتار انسان باعث تغییر ایمان نمی‌شود؛ (باقلانی، ۱۹۵۷، ص ۳۴۹) زیرا امری ثابت تلقی می‌شود که خداوند آن را خلق کرده (باقلانی، ۱۹۵۷، ص ۳۰۳) و انسان آن را کسب می‌کند. ایمان نزد او مشروط به عمل انسان نیست بلکه عمل به‌نوعی فراورده غیرالزامی ایمان است؛ (ایزوتسو، ۱۳۸۹: ص ۱۹۶) بنابراین ایمان مخلوق الهی و درونی است و صرف ایمان برای نجات کافی است و نجات منوط به عمل نیست.

همان‌گونه که گفته شد کلام، صفت ذات الهی است که تجلی پیدا می‌کند و این تجلی مستقیم و غیرمستقیم صورت می‌پذیرد. تجلی مستقیم صفت ذات الهی در اسلام، کلام الهی است که در قالب وحی نازل شده است. اگر نزول وحی به‌عنوان انکشاف مستقیم صفت ذات الهی باشد پیامد این نگرش این است که قوانین و احکام شریعت را با اراده ذاتی خداوند یکی بدانیم که این امر باعث می‌شود در شرایط جدید، به‌راحتی دستخوش تغییر نشود؛ زیرا امکان تغییر امر وجودی (هستی‌شناختی)، نیاز به شرایط خاصی دارد و چون انسان علیت و فاعلیتی در عالم و اعمال خود ندارد نمی‌تواند آن را انجام دهد.

کلام صفت ذات الهی است و چون ذات اقتضایی خارج از خود ندارد، قصدمند نیست؛ بنابراین در فهم متن، نیاز نیست که از متن عبور کنیم و به نیت و قصد مؤلف یا ماتبین پردازیم بلکه با صرف زبان و درون خود متن می‌توان به معنای موجود در متن پی‌برد.

همچنین گونه غیرمستقیم تجلی صفت ذات، روابط بین امور و وقایع طبیعی است که چون خداوند علت حقیقی وقایع است و قوانین طبیعی ناشی از اراده مستقیم الهی هستند

لذا صفت ذات الهی در بطن حوادث تاریخی نیز پدیدار می‌شود. وقایع و حوادث جهان نه تابع قوانین و سازوکارهای درون‌داد بلکه تابع اراده الهی است. (باقلائی، ۱۹۵۷، ص ۲۸۰) بر این مبنا، اراده الهی منشأ جنبه‌های بی‌سابقه، و غیرپیش‌بینی‌پذیر است که به تمامه نو و انضمامی است.

این‌جا تمایز میان انکشاف مستقیم صفت ذات با انکشاف غیرمستقیم آن به‌طور برجسته‌ای خود را نشان می‌دهد. نزد باقلانی به‌واسطه این‌که خداوند خالق و علت اصلی است و قواعد طبیعی همه ناشی از اراده او است؛ حتی افعال و اعمال انسان نیز مخلوق او است. خداوند مستمراً در جهان، کنش‌گری خلاقانه دارد و قوانین و فرایندهای طبیعی نمی‌تواند جای نقش خداوند را بگیرد؛ لذا تاریخ و طبیعت، مستقل از الهیات، معنای محصلی ندارند و تماماً زیر نگاه دینی قرار دارند، ازهمین‌روست که الهیات عقلانی و طبیعی شده در این‌گفتمان مجال رشد پیدا نکرده و بیشتر محملی برای عرفان شده است. حتی باقلانی، علوم و مبادی طبیعی را نیز به‌عنوان مقدمه و دلیل بر مدلول (دین) قرار می‌دهد. کلام الهی در عرفان اسلامی - که عمدتاً در فضای اشعریت تشکیل و صورت‌بندی شده است - و حکمت متعالیه، که عمیقاً متأثر از غزالی و ابن‌عربی است، صفت ذات الهی است که به‌صورت نفس رحمانی ظاهر می‌شوند و هر مرتبه‌ای از کلمات، وجودات خاصی را آشکار می‌کند. (رحیمیان، ۱۳۸۷، ص ۳۶۳-۳۶۴)

کلام الهی به‌عنوان صفت ذات الهی، تنها به خدا اتکا دارد و ارتباط آن با موجودات عالم و جهان، یک‌طرفه و از بالا به پایین است. یعنی عالم امر، بدون اتکا به عالم خلق است زیرا کلام امری نفسی و غیرمخلوق و قدیم است (باقلائی، ۱۹۵۷، ص ۲۵۱) و خلقت، امری حادث است و خداوند قبل از خلقت و از ازل متکلم بود. خداوند خود را از طریق کلام آشکار کرد تا از طریق هدایت انسان، او را به مقام رؤیت الهی در قیامت برساند. (همان، ص ۲۶۷) تفاوت عمده‌ای که کلام اشعری با معتزله دارد این است که اشاعره بیشتر بر صفات ذات تمرکز کرده و از صفات ذات و توصیف خداوند سخن می‌گویند. خداوند ذاتاً و از ازل علم، قدرت، اراده کلام دارد و کلام الهی همچون سایر صفات الهی، نسبتی با عالم واقع و جهان مخلوق و انسان ندارد و از این لحاظ، امری غیرتاریخ‌مند است.

### د) غیرتاریخمندی کلام الهی

آن‌چنان‌که در بالا بیان شد کلام الهی (وحی) به‌عنوان صفت ذات الهی، امری قدیم، مخلوق و غیرتاریخمند است. غیرتاریخمندی کلام الهی نزد اشعری و باقلانی از سه جهت مختلف قابل تبیین است. از جهت فلسفی چون کلام الهی، هستی قدیم و غیرمخلوق و همزاد خداوند است؛ بنابراین همچون ذات الهی، قدیم و غیرمخلوق و مصون از تاریخمندی است همچنین از دیدگاه کلامی، اشاعره هم از نصوص دینی و سنت و هم از عقل کمک می‌گیرند که قدیم بودن و غیرمخلوق بودن آن را اثبات کنند. همچنین آنان عموماً زبان را نیز که بستر کلام الهی است امری الهی و توقیفی می‌دانند (باقلانی، ۱۹۸۸، ص ۳۲۲-۳۲۳) و اسما و صفات به‌نظر باقلانی واقعیاتی قدیم و غیرمخلوق و دارای معانی حقیقی هستند؛ اگر صفات و اسما، قبل از خلق ماسوی، وجود دارند و قدیم‌اند (باقلانی، ۱۹۵۷، ص ۲۱۹) بدین‌معنی است که وضع زبانی، از سوی خداوند بوده است نه انسان. از طرف دیگر، خداوند زبان را تغییر نداده است. (همان، ص ۳۴۶) علاوه‌براین، حتی معرفت دینی نزد آنان که سمع و وحی را مقدم بر وحی می‌داند نیز امری سمعی و غیرتاریخمند است. به‌نظر باقلانی نظر<sup>۱</sup> به‌عنوان مقدمه معرفت دینی، برای شناخت خداوند واجب است و وجوب آن نه از عقل بلکه از جانب خدا و سمع صادر شده است (باقلانی، ۱۴۳۱، ص ۲۲؛ ابن‌فورک، ۱۴۲۵، ص ۳۰) و امری غیرتاریخمند تلقی می‌شود؛ بنابراین هم خود کلام الهی و هم فهم کلام الهی (باقلانی، ۱۹۵۷، ص ۱۰۹-۱۱۱) و هم ابزار فهم آن، همگی از جنس و از منبع خود کلام الهی هستند و نه انسان و نه جهان در آن مدخلیت ندارند. کلام خداوند از جنس کلام بشر نیست (همان، ص ۱۰۹-۱۱۰) که به آن موضعه صورت گرفته باشد بلکه شنونده کلام الهی، بدون آگاهی به موضعه و از روی اضطرار (باقلانی، ۱۹۵۷، ص ۱۱۰) معنا و مراد کلام الهی را دریافت کرده است. (باقلانی، ۱۴۱۸، ص ۴۳۰)

۱. وجوب نظرورزی عقلانی برای شناخت خدا از ناحیه سمع بدین معنی است که مقدمات معرفت دینی از درون خود دین و سمع به‌دست می‌آیند نه بیرون از دین.



### ۱. از جهت فلسفی

مهم‌ترین برهان متکلمین اسلامی برای اثبات خداوند برهان حدوث است (باقلائی، ۱۴۰۷، ص ۴۴) آنان برای اثبات خداوند از پدیده‌ها و حوادث جهان به‌عنوان نقطه شروع و مقدمه برهان خود استفاده می‌کنند که همه این امور حادث، نیازمند به محدث هستند و محدث خودش حادث نیست بلکه باید قدیم باشد. (باقلائی، ۱۹۵۷، ص ۲۵) خداوند قدیم است و جهان را حادث و خلق کرده است. از طرف دیگر، خداوند دارای صفات ذاتی است (باقلائی، ۱۹۵۷، ص ۲۹) که همانند ذات الهی قدیم و غیرمخلوق هستند و کلام یکی از صفات ذات الهی است. خلق و حدوث جهان از طریق کلام الهی قدیم و غیرمخلوق انجام گرفته است و خودش حادث نیست؛ بنابراین در تقسیم‌بندی وجودات به واجب و ممکن (حادث) کلام الهی، واجب و قدیم ذاتی است و از آن‌جا که ذاتی است واحد، ثابت است که وحدت و ثبات در تقابل با امر تاریخمند است؛ زیرا لازمه تاریخمندی، حدوث، تغییر و اختلاف است.

### ۲. از جهت کلامی

کلام قدیم و غیرمخلوق در گفتمان دینی اهل سنت از همان ابتدا و از جانب اهل حدیث مطرح شد و بخشی از نظام اعتقادی آنان قرار گرفت. بر مبنای این دیدگاه، قرآن که از طریق وحی بر پیامبر اکرم (ص) نازل شد، متنی قدیم و ازلی است که تجلی صفت ذات الهی محسوب می‌شود و چون ذات الهی قدیم و ازلی است و چیزی مقدم بر آن وجود ندارد صفات او نیز ازلی است و هرچه از صفات الهی نیز تجلی پیدا کند و یا صادر شود نیز قدیم و ازلی است. قرآن وحی و کلام الهی است و یکی از صفات ذات الهی محسوب می‌شود؛ بنابراین یکی از اعتقادات دینی تلقی می‌شود. از سوی دیگر، اعتقاد به حدوث و خلقت قرآن در گفتمان اهل سنت و اشاعره مساوی بدعت تلقی می‌شود. مراد از حدوث قرآن این است که در یک زمان نبوده و بعداً ایجاد شده است. در دوره مأمون جدال بر سر این موضوع باعث شکل‌گیری ماجرای محنت و داستان تفتیش عقاید شد که موضوع را از امری دینی و معرفتی به سطحی سیاسی تقلیل داده و عواقب ناگواری در جامعه مسلمانان به بار

آورد.

اشاعره در راستای گفتمان اهل حدیث باور داشتند که کلام الهی دارای دو وجه است: وجه اول، کلام نفسی قدیم و غیرمخلوق است که همچون ذات الهی ازلی است. وجه دیگر، کلام لفظی که حاکی از کلام نفسی و ترجمان آن حساب می‌شود که امری حادث و مخلوق است. (باقلانی، ۱۳۸۲، ۱۰۶) نظریه اشاعره که نسبت به نظریه اهل حدیث مشکلات کمتری داشت و برخی از مشکلات نظریه معتزله را نیز رفع می‌کرد، به تدریج تثبیت شد و به‌عنوان یکی از اعتقادات اسلامی در میان اهل سنت مورد پذیرش قرار گرفت.

کلام نفسی در لوح محفوظ قرار دارد (باقلانی، ۱۴۲۱، ص ۸۸-۸۹) و امری قدیم و غیرمخلوق است و همزاد اراده تکوینی خداوند است. اشاعره همراهی کلام الهی با اراده را از نص قرآن استخراج می‌کنند و باور دارند که خداوند اگر اراده کند بر چیزی، با امر «کن» آن را انجام می‌دهد و آن چیز به هستی می‌آید اما امر کردن و گفتن خداوند متفاوت از امر و گفتار انسانی است؛ (باقلانی، ۱۴۲۱، ص ۹۴) زیرا حروف و اصوات متغیر و متحول هستند. کلام الهی مانند خدا غیرمخلوق است و کلام انسان همانند خود انسان مخلوق است (باقلانی، ۱۴۲۱، ص ۱۰۳) و نباید تشبیهی به آن نگاه کنیم؛ بنابراین در بحث صفاتی الهی دال بر تشبیهی بودن، اشاعره نیز همانند معتزله راه تأویل را انتخاب می‌کنند و از زبان حقیقی به زبان مجازی مهاجرت و نقل می‌کنند.

### ۳. از جهت زبانی

قول به کلام نفسی قدیم مبتنی بر دیدگاه زبانی خاصی است که زبان را توقیفی و الهام الهی می‌داند. (ابن فورک، ۱۴۲۵، ص ۴۲) برمبنای این دیدگاه و به استناد آیه «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (زخرف: ۳) و «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (بقره: ۳۱) زبان را توقیف و مخلوق خداوند می‌داند؛ (باقلانی، ۱۹۵۷، ص ۲۴۹) از این رو، شنونده کلام الهی (پیامبر) بدون این که از مواضعه زبانی آگاه باشد و تنها از روی اضطرار، معنا و مراد کلام الهی را دریافت کرده است؛ (باقلانی، ۱۴۱۸، ص ۴۳۰) یعنی برای نزول وحی و کلام الهی، لازم نیست که زبانی مقدم بر آن به صورت مواضعه وجود داشته باشد بلکه علم به معنا و مراد را خود خداوند به اضطرار و

از طریق سمع به پیامبر داده است. بر مبنای دیدگاه توقیفی، وضع زبان و رابطه بین معنا و لفظ، اسم و مسمی، توسط خداوند تعیین و جعل شده و از طریق وحی و الهام به انسان افهام شده است. دیدگاه توقیفی، نگاه اسطوره‌ای به زبان دارد که زبان و جهان دال بر آن یکی پنداشته می‌شوند و رابطه لفظ با معنا، مطابقت و تصویری است. مطابق تلقی اشاعره، جهان عینی به‌طور مستقل از آگاهی ما است و در زبان بازنمایی می‌شود و شناخت ما از جهان تابع قرارداد و تصورات زبانی ما نیست.

باقلانی، معنای نفسی و کلام را یکی می‌داند که امری پیش‌زبانی است و قبل از وجود زبان و مخاطب وجود داشت. (همان، ص ۳۳۵) او در سطح زبان میان اسم و مسمی تفاوتی نمی‌گذارد. (باقلانی، ۱۹۵۷، ص ۲۲۷) به‌باور او اسم عیناً و ذاتاً همان مسمی است و عملیات نام‌گذاری، امری مجازی است نه حقیقی (همان، ص ۲۳۳-۲۳۶) زیرا اسم از مسمی خود جدا نیست و نیازمند نام‌گذاری نیست. (باقلانی، ۱۴۰۷، ص ۲۵۱) اسماء نزد باقلانی توقیفی و از جانب خداوند است (باقلانی، ۱۹۵۷، ص ۲۳۰) و اسماء و صفات مخصوص، اموری وجودی و واقعی هستند. (همان، ص ۲۲۷) اسم فقط یک نام و تسمیه نیست بلکه اسم شخص است. (باقلانی، ۱۴۰۷، ص ۲۶۰) «سَبَّحَ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى»؛ (اعلی: ۱) از این رو اسماء الهی یا خود خداوند هستند یا صفات ذاتی و فعلی او؛ (همان، ص ۲۶۱) بنابراین رابطه لفظ با معنا، رابطه‌ای ذات‌گونه و ضروری است و به‌صورت پیشینی و تعریف‌شده تلقی می‌شود. به همین دلیل در زبان‌شناسی و اصول فقه، باقلانی نقل معنا را نمی‌پذیرد و معتقد است که دلالت لفظ بر معنا، عموماً حقیقی است و نمی‌توان از یک معنا به معنای دیگر نقل کرد حتی اگر رابطه مشابهت و نزدیکی بین این دو معنای اولیه و ثانویه وجود داشته باشد. (بصری، ۱۹۶۴، ص ۲۳) دلیل عدم نقل، به‌نظر باقلانی این است که نقل باعث تغییر احکام و تعطیل شرع می‌شود. (باقلانی، ۱۴۱۸، ص ۱۱۴) باقلانی در بحث نقل و منقول معتقد است که مبنای شرع در بحث الفاظ و احکام، زبان است. قرآن به زبان عربی نازل شده است و در سطح واژگان و زبان، تغییری نداده است. (باقلانی، ۱۹۵۷، ص ۳۴۶) به‌تبع آن، ایمان شرعی، همان ایمان در زبان است؛ بنابراین زبان دین، زبان عرفی است و نقل از زبان صورت نگرفته است. (باقلانی، ۱۴۱۸، ص ۳۸۷) به‌عبارت دیگر، منقول شرعی نداریم و حقایق و احکام،

زبانی هستند. آنچه تغییر پیدا کرده است نه تغییر وضع بلکه تغییر شرط است. به نظر باقلانی، حمل لحن خطاب بر معنای شرعی، اتفاقی است و شرع بر مبنای حقایق عرفی عمل می‌کند؛ (همان، ص ۱۰۹) بنابراین باقلانی، نقل را جایز نمی‌داند و تنها به تغییر شرط تن می‌دهد که تعدیل بسیار کمی در شرایط معنی ایجاد می‌کند.

وقتی کلام را قائم به ذات و قدیم بدانیم به‌هنگام فهم و تفسیر متن، نمی‌توانیم از تأویل استفاده کنیم؛ از همین روست حنابله - که صوت و حروف قرآن را نیز قدیم و غیرمخلوق می‌دانستند - هیچ‌گونه تأویلی در زبان قرآن جایز نمی‌دانستند (اثبات صفات جسمانی و قول به کیفیت مجهول آن) و باقلانی که کلام نفسی را قدیم و غیرمخلوق می‌داند معتقد است زبان تنها بر متن دلالت دارد؛ (باقلانی، ۱۴۱۶، ص ۶۹) از این رو زبان قرآن، کمترین میزان تأویل را دارد و در فهم آیات توقف می‌کند و از ظاهر متن فراتر نمی‌رود، مگر در برخی صفات جسمانی خداوند. اگر کلام نفسی را به دین و کلام لفظی را به معرفت دینی تعبیر کنیم، در گفتمان اشعری نوسازی فهم دین همیشه به معنای این است که به فهم اولیه سلف صالح از دین برگردیم. هر سده یک نفر مجدد، فهم سلف صالح از دین را احیا می‌کند. مراد از نوسازی، بازگشت به فهم و روش فهم قدما است؛ به‌همین خاطر، نه‌تنها تغییری در روش و فهم دین حاصل نمی‌شود بلکه تقریباً عین روش و فهم قدما از دین را تکرار می‌کنند. از این رو نه در کلام الهی (نفسی) و دین، و نه در کلام لفظی و معرفت دینی، اثری از تاریخمندی نمی‌توان یافت. بر این مبنا، رابطه معناداری بین کلام الهی با عالم واقع وجود ندارد و تأثیرپذیری و دخالت تاریخ و امر واقع در وحی را نیز انکار می‌کنند.

در بادی نظر، تنها حیث تاریخمند کلام الهی نزد اشاعره این است که با تعبیر و واژگان زبان عربی بیان شده است، اما خود زبان عربی از نگاه اشاعره امری الوهی توقیفی و غیربشری است؛ زیرا معانی اسماء و صفات را خود خداوند توقیف کرده‌است نه عقل، و جنس کلام الهی از جنس کلام انسانی نیست که مقدم بر آن، مواضعه صورت بگیرد (باقلانی، ۱۴۱۸، ص ۴۳۰)؛ از طرف دیگر، خداوند برای بیان معانی، زبان را تغییر نداده است؛ لذا زبانمند بودن کلام الهی به معنای تأثیرگذاری زبان بر وحی و کلام الهی نیست و نمی‌توان زبان را به‌عنوان عنصری تاریخی در فرایند وحی پذیرفت. در واقع، از یک سو، زبان امری الهی است و از سوی دیگر، حتی اگر بشری بودن آن را نیز لحاظ کنیم، به‌عنوان ظرف

و ابزار صرف عمل می‌کند. اشاعره کلام الهی را امری نفسی، مقدم بر زبان و موجود در لوح محفوظ تلقی می‌کنند که به صورت دفعی بر پیامبر نازل شد و در طول حیات بیست و سه ساله ایشان به تدریج و مقتضای حال بر پیامبر قرائت شده است.

کلام الهی چون قدیم و غیرتاریخمند است روش و بستر فهم آن هم که زبان است، غیرتاریخمند است. نه عنصر زمان و نه مکان و نه زبان، هیچ‌کدام در احکام و گزاره‌های اعتقادی اثرگذار نیستند و وحی و کلام الهی، امری فرازمانی، فرامکانی و فرازبانی و به تعبیر جامع، فراتاریخی است. از این منظر، حجم و مقدار وحی، ربطی به زمان و حیات پیامبر نداشته و آنچه از ازل مقدر بوده همان نازل شده است؛ بنابراین به لحاظ تاریخمندی، بین وحی (کلام الهی) و انسان، وحی و جهان، وحی با واقعیات عصر نزول و الزامات تاریخی اجتماعی دوران نزول، پیوند معناداری وجود نداشته و عالم امر به کلی با عالم خلق ارتباطی تاریخمند ندارد.

#### ه) مکانیسم تبدیل کلام الهی

بر مبنای نظریه اشعری و باقلانی درباره کلام الهی و طرح دوگانۀ کلام نفسی و لفظی، سؤالی که می‌توان مطرح کرد این است که کلام نفسی چگونه و طی چه فرایندی به کلام لفظی درآمده است؟ اگر کلام خدا قدیم است انبیا چگونه خطاب می‌شدند و کلام الهی را دریافت می‌کردند؟ موسی (ع) چگونه کلام خدا را شنید؟ باقلانی آن را افهام می‌داند نه استماع. (باقلانی، ۱۴۲۱، ص ۹۲) خداوند با موسی (ع) سخن گفت بدون جوارح و ابزار. (باقلانی، ۱۴۲۱، ص ۹۶) در آثار اشعری و تا حدودی باقلانی هم، تبیین روشنی در این باره وجود ندارد خود اشعری از نحوه تبدیل کلام نفسی به لفظ سخن نمی‌گوید اما باقلانی با تفکیک قرائت از مقروء و اسناد قرائت به جبرئیل، کم‌کم راه را برای سخن گفتن از مکانیسم تبدیل کلام نفسی به لفظ باز می‌کند که بعداً شهرستانی چون با سلسله مراتب عقل در فلسفه اسلامی آشنایی دارد از مراتب نفس و مراتب کلام نفسی به کلام لفظی سخن می‌گوید. (شهرستانی، ۱۴۳۰، ص ۳۱۴-۳۲۵) در حالی که متکلمین متقدم، نفس را جسمانی و فانی می‌دانستند؛ (شهرستانی، ۱۴۳۰، ص ۳۲۳-۳۲۴) اما با این حال، هنوز کیفیت استماع کلام

الهی نزد آنان چندان روشن نیست. (غزالی، الاقتصاد، ص ۷۸). باقلانی بیان می‌کند اگر وحی، امری معقول و از جنس القا باشد، از طریق الفاظ بر پیامبر نازل نشده است (باقلانی، ۱۴۲۱: ۲۶) بلکه الفاظ و کلمات از سوی جبرئیل صادر شده است. در این جا نمی‌توان پرسید که آیا پیامبر الفاظ را خداوند به درستی و کامل دریافت کرده است بلکه باید بپرسیم در فرایند القا وحی خللی وارد نشده است؟ اگر وحی از طریق قوای مادی به پیامبر برسد و به اصوات و الفاظ تبدیل شود، می‌توان پرسید آیا تبدیل کلام الهی به کلام لفظی درست صورت پذیرفته است؟ از دیدگاه باقلانی چه فرایند وحی را القا بدانیم چه سخن گفتن، در هر صورت بدون واسطه است و غیر از وحی کننده (این جا جبرئیل) و وحی شونده، کسی دیگر دخیل نیست. (نویا، ۱۳۷۳، ص ۱۵۴). باقلانی معتقد است کلام نفسی از جانب خدا و کلام لفظی از جانب جبرئیل است؛ یعنی نظم عربی و قول و قرائت کلام الهی، قول جبرئیل است نه قول شاعر و کاهن؛ (باقلانی؛ ۱۴۲۱؛ ص ۹۲) بنابراین نیازمند تبیین مکانیسم تبدیل و مطابقت این دو هستیم اما اگر کلام نفسی و الفاظ آن از جانب خداوند باشد پیامبر تنها محل ظهور کلام لفظی است، نه آن که ظاهرکننده آن باشد که بگوییم این ظاهرکننده در ظهور چه نقشی داشته است. در واقع پیامبر نقشی در تبدیل آن ندارد و تبدیل به عربی از جانب خداوند صورت گرفته است. (باقلانی، ۱۹۵۷، ص ۲۴۹)

باقلانی با استناد به دلایل متعدد از کتاب، سنت، و عقل می‌کوشد نشان دهد که کلام لفظی هم، از جانب خداوند صادر شده است: «وَقَرَأْنَا فَرَقَنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مَكْثٍ». (اسراء ۱۰۶) خداوند قرآن را نازل کرده است و پیامبر آن را قرائت کرده است؛ بنابراین قرائت فعل پیامبر است. (باقلانی، ۱۴۲۱، ص ۱۱۰) امر خداوند به تلاوت و قرائت نشان می‌دهد که قرائت و تلاوت فعل و صفت قاری و تالی است. (همان) همچنین کتاب ممکن است نابود شود، به سرقت برود، درحالی که کلام قدیم است و ازلی و ابدی است.

بنابراین در رابطه بین کلام نفسی و کلام لفظی چندین سناریو می‌توان بیان کرد. کلام نفسی غیرمخلوق و کلام لفظی مخلوق و حادث از جانب خدا باشد. در این صورت، خود خداوند، کلام نفسی را به لفظ تبدیل کرده است (باقلانی، ۱۴۲۱، ص ۱۱۰) و از طریق فرشته وحی یا مستقیم به پیامبر نازل کرده است. سؤال این است که با وجود نزول کلام

لفظی از سوی خدا، طرح کلام نفسی چه ضرورتی داشت؟ اگر قرار بر غیرمخلوق بودن باشد می‌توان گفت کلام لفظی غیرمخلوق باشد، اگر هم مخلوق می‌دانیم مخلوق خداوند است نه مخلوق بشر و لذا مشکلی نخواهد بود.

سناریوی دیگر این است که خداوند کلام نفسی غیرمخلوق را به جبرئیل افهام کرده و جبرئیل کلام لفظی را به پیامبر رسانده باشد. (باقلائی، ۱۴۲۱، ص ۱۰۸) در این صورت باید مکانیسم تبدیل کلام نفسی الهی به کلام لفظی را نزد جبرئیل تبیین کنیم. حالت دیگر این است که کلام نفسی از طریق جبرئیل یا مستقیم به پیامبر رسیده و پیامبر الفاظ متناسب با آن را بیان کرده و کلام لفظی، کلام نبوی باشد. در این صورت مکانیسم تبدیل کلام نفسی به کلام لفظی، امری است که تبیین آن راحت‌تر خواهد بود، همان‌گونه که انسان معنای درون خود را به الفاظ قابل‌فهم تعبیر می‌کند. اشعری کلام لفظی را قرائت کلام نفسی می‌داند که نمی‌توان گفت مخلوق است. قرآن به کمالش غیرمخلوق است. (اشعری، ۱۴۳۲، ص ۳۹۴) اشاعره گرچه در ابتدا ماهیت کلام الهی را متفاوت از کلام انسان دانستند اما در نهایت برای این که بتوانند تبدیل کلام نفسی به کلام لفظی را تبیین کنند کاملاً به تبیین انسانی از کلام و اراده الهی متوسل شدند. تقریباً تمامی اشاعره متقدم بر این باور بودند که انسان در درون خود معنایی را می‌یابد و وقتی می‌خواهد اراده به تکلم کند، آن معانی را مرتب کرده و به الفاظ و تعابیر زبانی بیان می‌کند و این معنا همان کلام نفسی است که به زبان تغییر صورت داده است. (باقلائی، ۱۹۵۷، ص ۲۵۱)

کلام نفسی به صورت اعلام و افهام بر قلب پیامبر نازل شده است (باقلائی، ۱۴۱۸، ص ۳۳۶) نه انتقال؛ بنابراین می‌توان گفت کلام لفظی (قرائت)، کلام جبرئیل است. (باقلائی، ۱۴۲۱، ص ۱۰۸) دلیل این مدعا این است که: «وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ، نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ... بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ». (شعراء، ۱۹۲-۱۹۳ و ۱۹۵) قرآن از طریق جبرئیل بر پیامبر نازل شده است و ابتدا جبرئیل قرآن را دریافت کرده است «الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ» (رحمان: ۱-۲) سپس آن را به پیامبر تعلیم داده است «عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى». (نجم ۶) تلاوت و قرائت قرآن و نظم و ترتیب عربی آن از کلام خدا توسط جبرئیل صورت گرفت نه شیطان. چون صفت قدیم کلام که صفت ذات است از موصوف جدا نمی‌شود؛ بنابراین جبرئیل کلام خداوند را

فراگرفته و با نظم عربی به پیامبر یاد داده است. (باقلائی، ۱۴۲۱، ص ۹۲) در این جا معتزله و اشاعره اشتراک نظر دارند که وحی کلام ملفوظ است؛ زیرا نزد معتزله خداوند کلام را که امری ملفوظ است خلق کرد و در قلب پیامبر قرار داد و باقلائی هم نزول وحی را به صورت کلام ملفوظ به زبان عربی بر قلب پیامبر می‌داند. (باقلائی، ۱۳۸۲، ۹۷-۹۸) کلام نفسی محال است که انتقال پیدا کند؛ زیرا محذور قبلی را که بیان کردیم به دنبال دارد؛ بنابراین کلام لفظی محذور و استحاله انتقال و حرکت را ندارد؛ زیرا قول جبرئیل است نه قول خداوند تعالی. (رمضان عبدالله، ۱۹۸۶، ص ۵۳۴) طبق این تعبیر، قرآن حقیقتاً کلام خداوند نیست بلکه عبارت از کلام خداوند است؛ بنابراین کلام خداوند می‌تواند در تعبیرات مختلفی از جمله عبرانی، سریانی و عربی داشته باشد؛ (باقلائی، ۱۴۲۱، ص ۱۰۱) بنابراین قرآن به صورت مجازی کلام خدا است که دال را مدلول می‌نامیم.

باقلائی حقیقت کلام خدا را صوت و حرف نمی‌داند؛ زیرا باعث تشبیه خداوند به خلق می‌شود. معتزله برای فرار از این محذور کلام را صفت فعل خداوند می‌دانند که حادث و مخلوق است و لذا خداوند می‌تواند کلام را در هر جایی که مدنظر باشد خلق کند، کما این که کلام و صوت را در درخت و قلب پیامبر خلق می‌کند. (عبدالجبار، ۱۹۶۵، ص ۵۶) اما باقلائی چون کلام را نفسی و صفت ذات می‌داند راه دیگری می‌رود. باقلائی ادله بسیاری می‌آورد که نشان دهد کلام خداوند صوت و حرف نیست. شرط صفت، قیام به موصوف است؛ بنابراین کلام نفسی قدیم و از ازل با خداوند بوده است اما کلام ملفوظ حادث است. حروف، قبل و بعد دارند و ترتیب و تقدم و تأخر می‌پذیرند؛ لذا مخلوق‌اند. (باقلائی، ۱۳۸۲، ص ۹۹-۱۰۰) حروف نیاز به مخارج دارند و خداوند منزله از این امور است. (باقلائی، ۱۳۸۲، ص ۱۰۳) باقلائی از یک طرف، قیاس غائب بر شاهد را می‌پذیرد و از طرفی، کلام خداوند را صوت نمی‌داند؛ بنابراین در موقعیت تناقض‌آمیزی گیر افتاده است که نشان می‌دهد روش‌شناسی او ایراد دارد و بین امور مختلف را می‌خواهد جمع کند؛ لذا در نزول وحی بر پیامبر به تکلف افتاده است.

در اندیشه کلامی بحث از تکلم و سخن گفتن خداوند ناظر به مبدأ کلام و وحی و نحوه سخن گفتن خدا با پیامبر موضوع اصلی است، در حالی که در فلسفه اسلامی عمده مباحث ناظر به نحوه دریافت وحی توسط پیامبر است. به عبارت فلسفی، متکلمین ناظر به قوس



نزول و فلاسفه درباب قوس صعور سخن می‌گویند و این دو را می‌توان در تکمیل و در راستای یکدیگر دانست. اشاعره و اهل حدیث خدا را محور قرار دادند و با معیارهای الهی، نحوه تکلم خداوند را تبیین می‌کردند. فلاسفه اسلامی از مراتب عقل سخن می‌گویند و معتزله انسان را محور قرار داده و با معیار انسانی سراغ کلام الهی رفته‌اند.

به نظر اشاعره اگر کلام خدا مخلوق باشد، لازم می‌آید که مانند سایر مخلوقات در معرض تغییر، اختلاف و فساد قرار بگیرد (باقلانی، ۱۴۲۱، ص ۹۴) و شبیه به کلام انسان می‌شود. باقلانی بر این باور بود که الفاظ و اصوات قدیم نیستند و حقیقت کلام الهی همان کلام نفسی است و کلام لفظی مجازاً کلام خداست. اما روایات زیادی وجود دارد که کلام لفظی را کلام الهی می‌داند. اشاعره در توجیه و تبیین آن می‌گویند که این‌ها دال بر کلام الهی و جانشین‌های زبانی‌اند. (باقلانی، ۱۳۸۲، ص ۱۰۶) همانند مثل و سایه‌ها در عالم مادی؛ بنابراین کلام لفظی، تنها نمود و رونوشت کلام نفسی است. کلام الهی، دارای وجهی مثالی است که تنزل یافته و به قالب لفظ و حرف درآمده است.

### و) کلام الهی و رابطه ادیان

در فلسفه دین معاصر و به تأثیر از هگل، گوهر ادیان مورد توجه اندیشمندان و فیلسوفان دین قرار گرفت. به نظر هگل، ادیان دارای گوهر مشترک اخلاقی هستند (ملکیان، ۱۳۷۸، ص ۳، ص ۱۴۹) و سایر بخش‌های شریعت (احکام، قوانین) اموری تاریخی‌اند که به تدریج وارد دین شده است؛ بنابراین ادیان (ابراهیمی) در ذاتیات اشتراک و در عرضیات با یکدیگر اختلاف دارند. براساس آموزه شباهت خانوادگی ویتگنشتاین نیز، وجه مشترک جامع در میان ادیان نمی‌توان یافت بلکه شباهت‌های یک دین به دین دیگر متفاوت از آن با ادیان دیگر است؛ بنابراین اشتراکشان نوعی شباهت خانوادگی است.

علاوه‌براین، گونه‌ای دیگر از رابطه ادیان وجود دارد که سابقه آن به دوران میانه اسلامی و نظریه متکلمان درباره ماهیت کلام الهی می‌رسد. نگاهی کوتاه به کتب کلامی باقلانی و قاضی عبدالجبار نشان می‌دهد که آنان نه تنها به فرقه‌های اسلامی بلکه به ادیان دیگر نیز توجه داشته‌اند. آنچه در این جا بیان خواهد شد نه از مقایسه و شرح آموزه‌های ادیان دیگر

بلکه از نظریه متکلمین درباره ماهیت کلام الهی می‌خواهیم نحوه ارتباط ادیان ابراهیمی را به‌دست بیاوریم. بحث ما اشتراک و اختلاف ادیان نیست؛ زیرا هر دینی دارای چندین مذهب مختلف است که گاهی اشتراکی با هم ندارند.

به‌طورکلی، رابطه ادیان ادیان ابراهیمی با یکدیگر را می‌توان به دو صورت بیان کرد؛ رابطه استقلالی و رابطه امتدادی (تکاملی) با یکدیگر. بر مبنای نگرش اول، ادیان ابراهیمی هریک به تنهایی یک دین ثابت، واحد و مستقل از ادیان دیگر است و بر مبنای نگرش دوم، ادیان ابراهیمی به ترتیب تاریخی، تحول و تکامل یافته‌اند و در امتداد یکدیگر قرار دارند. در قرآن کریم نشانه‌هایی بر هر دوی این نظریه‌ها می‌توان یافت به‌عنوان نمونه «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ». (آل عمران، ۶۴) اما فارغ از آن، از لحاظ نظری و کلامی نیز می‌توان به این موضوع پرداخت. به نظر اشاعره، کلام خداوند صفت ذات الهی و امر نفسی واحد و ثابت است نه متفاوت و مختلف (باقلائی، ۱۴۲۱، ص ۲۷) که نشانه‌های زبانی، امارات آن هستند. وصف نیز قول و اصف است و بر صفت ذات دلالت دارد بر این مبنای، خداوند به زبان‌های مختلف سخن گفته و از خلال این زبان‌ها ما را مخاطب خویش قرار داده است؛ بنابراین ما می‌توانیم سخن خدا را چه از راه قرآن عربی، انجیل سریانی و تورات عبرانی باشد خطاب الهی بدانیم. (باقلائی ۱۴۲۱، ص ۷۳) زبان متغیر، حادث و مختلف است ولی کلام الهی قدیم، واحد، ثابت. (باقلائی، ۱۴۲۱، ص ۱۰۲) زبان‌ها متفاوت از کلام نفسی هستند و با وجود تغییر و اختلاف در تعبیر، همگی دلالت بر کلام واحد و نفسی الهی دارند. (باقلائی، ۱۴۲۱، ص ۹۷) کلام خداوند عبارت و حکایت و از جنس مسموعات نیست (باقلائی، ۱۴۲۱، ص ۶۷) بلکه حقیقتی است که مستقیم به شنونده/گیرنده رسیده است یعنی کلام خدا بدون واسطه و از ذات خدا دریافت شده است. خداوند از طریق نزول وحی به پیامبر اسلام، زبان قرآن را عربی گردانید تا از انجیل و تورات متمایز باشد. (باقلائی، ۱۴۲۱، ص ۷۲) کلام خدا حقیقتاً بر ما مسموع شده است لکن به واسطه قاری، (باقلائی، ۱۴۲۱، ص ۹۰) و قاری جبرئیل است (باقلائی، ۱۴۲۱: ۱۰۸). قرائت حادث است و مقروء قدیم ذاتی (باقلائی، ۱۴۲۱، ص ۱۰۸) در جای دیگر نیز می‌گوید قرائت، فعل رسول است و به امر خدا و توسط خدا صورت گرفته است. (باقلائی، ۱۴۲۱، ص ۱۱۰)

مطابق نظریه کلام نفسی، کلام الهی اگر نامحدود باشد به تبع آن، کتب آسمانی و شرایع نامحدود خواهند بود و اگر محدود باشد کتب آسمانی محدود خواهند بود. کلام الهی هم به لحاظ زمانی نامحدود و نامتناهی است «قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لَكَلَّمْتُ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفِدَ كَلِمَتُ رَبِّي» (باقلائی ۱۴۲۱، ص ۹۸) هم به لحاظ مکانی؛ از این رو، امری است جهانشمول و خطاب آن به همه ملل صادق است و فقط ناظر به قوم خاصی نیست اما هر قومی به زبان خود آن را دریافت می‌کند.

چون کلام، صفت ذات الهی و قدیم و غیرمخلوق است از الفاظ و حروف و صوت تشکیل نشده است اما در هر دوره‌ای متناسب با شرایط و محیط نزول شریعت به زبانی خاص نازل شده است. در شریعت یهودی به زبان عبری و در شریعت عیسی به زبان سریانی و در شریعت اسلام به زبان عربی تغییر صورت داده است. (باقلائی، ۱۴۲۱، ص ۱۰۱-۱۰۲) کلام نفسی امری از مرتبه معقول است که با لفظی شدن به مرتبه محسوس تبدیل شده است و هر یک از مراتب و قوای نفس در آن نقش دارند؛ (شهرستانی، ۱۴۳۰، ص ۳۰۸) بنابراین، کلام نفسی منبع همه شرایع و ادیان است و ریشه همه ادیان به آن بازمی‌گردد. ادیان الهی در امتداد یکدیگر آمده‌اند. اصل دین یکی است و ادیان استقلال ماهوی ندارند.

#### نتیجه

نزد باقلائی هستی‌شناسی کلام الهی تابعی از هستی‌شناسی صفات الهی است. صفات در الهیات اشاعره هستی‌شناختی و ازلی تلقی می‌شوند که قدیم، غیرمخلوق و از سنخ وجودند و این صفات را خود خداوند به خود نسبت داده و در قالب اوصاف، از بالا به پایین و از طریق وحی به پیامبر توسط جبرئیل، به انسان از آن خبر می‌دهد. صفات الهی، در مقام هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی مستقل از ذات الهی و زائد بر آن و مستقل از انسان وجود دارند و فقط در مقام اخبار به آگاهی انسان است که به صورت اوصاف زبانی بیان می‌شوند؛ بنابراین گرچه صفات، مستقل از ذات‌اند اما اوصاف مستقل از صفات نیستند بلکه از صفات الهی حکایت‌گری می‌کنند و به تبع خبر از صفات، از ذات الهی خبر می‌دهند. اما به‌رغم استقلال از ذات، در ویژگی‌ها و خصوصیات چون وحدت، کمال، مطلق بودن، ازلیت تابع

ذات الهی‌اند؛ از این رو کلام الهی به‌عنوان صفت ذات، امری غیرتاریخمند، پیش‌زبانی و پیش‌زمانی است و در هر دوره‌ای به لسان قوم خاصی تغییر صورت داده است. باقلانی همانند معتزله باور دارد که کلام لفظی، امری حادث و مخلوق است اما منشأ صدور آن را جبرئیل می‌داند که به پیامبر ابلاغ کرده است، برخلاف اشعری که قرآن را نه آفریده و نه آفریننده می‌داند. به‌نظر باقلانی کلام لفظی، حقیقت کلام الهی نیست بلکه عبارت از کلام الهی است و برخلاف اهل حدیث که به یکی بودن کلام باور داشتند کلام را دارای دو ساحت نفسی و لفظی می‌داند. او تفکیک قرائت از مقروء تلاوت از متلو را در راستای تفکیک کلام نفسی از کلام لفظی اشعری مطرح کرده است که کلام لفظی، صفت قاری و تالی و کلام نفسی، صفت حقیقی باری است. اشعری سخن گفتن خدا با موسی (ع) را به‌صورت مستقیم و شفاهی به طریق معیت افهام در قلب و شنیدن در گوش می‌داند، اما باقلانی تکلم خدا با پیامبر را با واسطه جبرئیل و به صورت افهام در قلب جبرئیل و تلفظ جبرئیل بر گوش پیامبر می‌داند. بر مبنای نظریه باقلانی، کلام نفسی، یکی است اما در سه صورت زبانی عبرانی، سریانی و عربی به سه کتاب تورات، انجیل و قرآن به سه صورت تشریحی یهودیت، مسیحیت و اسلام تعبیر شده و به کلام لفظی تبدیل شده است که گرچه این صورت زبانی کلام الهی در مرتبه نازل‌تری با زبان گره خورده است که آن هم از جانب خدا توسط جبرئیل صورت گرفته است، اما چون منشاء اسماء، صفات و زبان، توقیف الهی است و خداوند (شارع) زبان را تغییر نداده است؛ بنابراین علاوه بر کلام نفسی، که امری غیرتاریخمند است، تعبیر زبانی کلام الهی نیز نسبتی با جهان، زبان و عقل انسان و با تاریخمندی ندارد؛ از این رو تا حدود زیادی فهم و معرفت دینی نیز در گفتمان الهیاتی اشاعره غیرتاریخمند تلقی می‌شود و تغییر در فهم دین را به‌عنوان بدعت تلقی می‌کنند.

منابع و مأخذ

قرآن كريم.

١. ابن حنبل، احمد (د.ت). السنن، بيروت، داراحياء القرآن العربى.
٢. ابن فورك، محمد بن الحسن (١٤٢٥). مقالات الشيخ ابى الحسن الاشعري، تحقيق و ضبط آ.د. احمد عبدالرحيم السايح، القاهرة، المكتبة الثقافية الدينية، طبعة الاولى.
٣. اشعري ابوالحسن (١٤١٨). الابانه عن اصول الديانه، تصحيح و تعليق محمود محمد عمر، بيروت، دارالكتاب العلمية.
٤. اشعري، ابوالحسن (١٩٥٥). اللمع فى رد اهل الزيغ والبدع، تصحيح حموده غرابه، مطبعة مصر.
٥. اشعري، ابوالحسن (ق١٣٩٧). الابانه عن اصول الديانه، تصحيح فقيه حسين محمود، القاهرة، دارالانصار.
٦. اشعري، ابوالحسن (١٤٣٢). الابانه عن اصول الديانه، تحقيق ابو عبدالاله الدكتور صالح بم مقبل بن عبدالله العصيمي، طبعة الاولى، رياض، مدار المسلم للنشر.
٧. باقلانى، ابى بكر بن الطيب (١٤٢١). الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق و تعليق و تقديم، محمد زاهد الحسن الكوثرى، طبعة الثانية، القاهرة، المكتبة الازهرية للتراث.
٨. باقلانى، ابى بكر بن الطيب (١٤٠٧). تمهيد الاوائل و تلخيص الدلائل، تحقيق شيخ عماد الدين احمد حيدر، بيروت، مؤسسه الكتب الثقافية، طبعة الاولى.
٩. باقلانى، ابى بكر بن الطيب (١٤١٦). الانصاف، بيروت، المكتبة الازهرية.
١٠. باقلانى، ابى بكر بن الطيب (١٤١٨). التقريب و الارشاد (الصغير)، قدم له و حققه و علق عليه عبدالحميد بن على ابوزنيد، طبعة الثانية، بيروت، مؤسسة الرسالة.
١١. باقلانى، ابى بكر بن الطيب (١٤٣١). الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجب الجهل به، تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثرى، طبعة الخامسة، القاهرة، مكتبة الخانجى.
١٢. باقلانى، ابى بكر بن الطيب (١٩٥٧). التمهيد، عنى بتصحيحه و نشره الاب رتشرد يوسف مكارثى اليسوعى، بيروت، المكتبة الشرقية.
١٣. بصرى، ابى الحسين محمد بن على بن الطيب (١٩٦٤). المعتمد فى اصول الفقه، اعتنى بتهذيبه و تحقيقه محمد حميدالله، بتعاون محمد بكر و حسن حنفى، دمشق، المعهد العلمى

- الفرنسی للدراسات العربية.
۱۴. جشمی بیهقی، امام حاکم (۱۴۲۹). *تحکیم العقول فی تصحیح الاصول*، تحقیق عبدالسلام بن عباس الوجیه، اخراج عبدالباسط حسن النهاری، طبعه الثانيه، صنعا، مؤسسة الامام زيد بن علي الثقافية.
۱۵. جعفرزاده کردکندی، مسعود؛ زکائی، غلامرضا؛ داوری، فهیمه (۱۴۰۱). «متافیزیک صفات در مدرسه دینی معتزله و اشاعره»، پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت سابق)، سال بیستم، شماره دوم (پیاپی ۴۰)، صص ۲۳-۴۶.
۱۶. جودی، سلام‌الدین النسہ (۱۴۰۹). *الامام ابو بکر الباقلائی و آراءه الاعتقادیة فی ضوء عقیده السلف؛ رساله مقدمه لنیل درجه الماجستير فی العقیده الاسلامیة*، اشراف دکتور فاروق احمد الرسوقی، مکه المکرمة: جامعة أم القرى، کلیه الدعوة و اصول الدین.
۱۷. رحیمیان، سعید (۱۳۸۷). *آفرینش از منظر عرفان*، قم، بوستان کتاب.
۱۸. شهرستانی، عبدالکریم (۱۳۳۲). *الملل و النحل*، ترجمه: محمدرضا جلالی نائینی، تهران، اقبال.
۱۹. شهرستانی، عبدالکریم (۱۴۳۰). *نهایة الاقدام فی علم الکلام*، حرره و صححه الفرید جیوم، طبعه الاولی، قاهره، مکتبه الثقافة الدینیة.
۲۰. عبدالجبار، بن احمد (۱۹۶۰). *المغنی فی أبواب التوحید والعدل*، ج ۷، طبعه الثالث، بیروت، نشر دار النهضة الحديثة.
۲۱. عبدالله، رمضان (۱۹۸۶). *الباقلائی و آراءه الکلامیة*، بغداد، مطبعة الامة.
۲۲. غزالی، ابو حامد (۱۴۰۹). *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۲۳. قاسمی، جمال‌الدین (۱۳۹۹ق). *تاریخ الجهمیة و المعتزله*، بیروت، مؤسسة الرسالة.
۲۴. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰). *تاریخ فلسفه*، ج ۱، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبیوی، چاپ چهارم تهران، سروش علمی و فرهنگی.
۲۵. محمد، صبری عثمان (د.ت). *المتافیزیقا عند المعتزله*، طبعه الاولی، القاهرة، دار الهدایة للطباعة و النشر و التوزیع.
۲۶. ملکیان، مصطفی (۱۳۷۸). *تاریخ فلسفه غرب*، ج ۳، قم: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.
۲۷. نوبیا، پل (۱۳۷۳ش). *تفسیر قرآنی و زیان عرفانی*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: مرکز



## 1. References

The Holy Quran.

1. Abd al-Jabbar, Qadi (1960). *Al-Mughni fi Abwab al-Tawhid wa al-Adl*, Vol 7, Beirut, Dar Al-Nihza Al-Hadithah, Thirth Edition (in Arabic).
2. Abdullah, Ramathan (1986). *Al-Baqillani va Araoho Al-Kalamiyyah*, Baqdad: Al-Umah Publication (in Arabic).
3. Al-Baqillani, Muhammad b.al-Tayyib (1407AH). *Tamhid al-Awail va Talkhis al-Dalail, Reaserch*, Sheikh Imad Ahma Heidar, Beirut, Institute of Al-Kutub al-Ilmiyah, First Edition (in Arabic).
4. Al-Baqillani, Muhammad b.al-Tayyib (1416Ah). *Al-Insaf, Beirut*, Al-Maktabah Al-Azhariyyah.
5. Al-Baqillani, Muhammad b.al-Tayyib (1418AH). *Al-Taghrib va Al-Irshad* (Al-Saqhir), 3 Vol, reaserch & comment & edit, Abd-al-Hamid bin Abuzanid, second edition, Beirut, Al-risalah Institute, (in Arabic).
6. Al-Baqillani, Muhammad b.al-Tayyib (1431AH). *al-Insaf fima yajib al-I'tiqad bihi wa La yujawwazu al-jahli bihi*, reaserched by Mohammad Zahid bin al-Hasan Al-Kawthari, fifth edition, Cario, Al-Khanji School.
7. Al-Baqillani, Muhammad b.al-Tayyib (1957). *Al-Tamhid*, edited & published by Alab Ratshard Yusof Makarathi al-yasoui'i, Beirut: Al-Maktaba Al-Sharqiya (in Arabic).
8. Al-Baqillani, Muhammad b.al-Tayyib(1421AH). *al-Insaf fima yajib al-I'tiqad bihi wa La yujawwazu al-jahli bihi*, Researched by Al-Sayyid Izzat Attar al-Husseini, Commented by Mohammad Zahid Al-Kawthari, Egypt, cario, Al-Thaqafa Al-Hadithah Publishing House (in Arabic).
9. Ash'ari, Abul Hasan (1397AH). *Al-Ibanah A'n Usul al-Diyanah*, Reaserch, Fouqieh Hossein Mahmoud, Cairo, Dar al-Ansar (in Arabic).
10. Ash'ari, Abul Hasan (1418AH). *Al-Ibanah A'n Usul Al-Diyanah*, Reaserch & Coment Mahmud Mohammad Omar, Beirut, Dar al-Kitab al-Ilmiyah (in Arabic).
11. Ash'ari, Abul Hasan (1432AH). *Al-Ibanah A'n Usul Al-Diyanah*, Reaserch, Abu Abdallah al-A'simi, Riyadh, Madar al-Muslim publishing house (in Arabic).
12. Ash'ari, Abul Hasan (1955). *Al-Loma' fi rad Ahl al-Ziqhh va al-Bida'*, Edited, Hamudah Qharabah, Egept Publiction (in Arabic).
13. Ash'ari, Abulhasan (2017). *Al-Ibanah A'n Usul al-Diyanah*, Reaserch, Fouqieh Hossein Mahmoud, Cairo, Dar al-Ansar (in Arabic).
14. Basri, Abi al-Hossein (1964). *Al-Mu'tamid fi Usul al-Fiqh*, attention to discipline and research, Muhammad Hamidullah in collaboration with, Muhammad Bakr and Hassan Hanafi, vol. 1, Damascus: Al-Ma'hed Al-Elami Al-Fransi for Arabic Studies (in Arabic).
15. Copleston, Frederick (1380AD). *History of Philosophy*, translation, Seyyed



- Jala al-Din Mojtabavi, vol. 1, 4th edition, Tehran, Soroush&Elami and Farhangi Publication (in Persian).
16. Ghasimi, Jamal Al-Din (1399AH). *Tarikh Al-Jahmiyyah va Al-Mu'tazilah*, Beirut, Al-Risalah Institute (in Arabic).
  17. Ibn Furak, Mohammad bin al-Hassan (1425 AH). *Maghalat al-Sheikh Abi a; -Hassan al-Asha'ri*, Reaserxh, A. D Ahmad Abd al-Rahim al-Sayeh, First Edition, Cario, Al-Maktabah Al-Thaqafah Al-Diniyah, (in Arabic).
  18. Ibn Hanbal, Ahmad (No Date). *Al-Sunan*, Beirut, Dar al-Ihiya al-Qur'an al-Arabi (in Arabic).
  19. Jafarzadeh Kurdkandi, Maso'ud; Zakiani, Gholamreza; Davari, Fahime (1401). "Metaphysics of Attributes in the Religious School of Mu'tazilites and Ash'arites", *Philosophy of Religion Research* paper, 20th year, 2nd issue (40 series), pp. 23-46 (in Persian).
  20. Jeshomi Beyhaqi, Imam al-Hakam (1429AH). *Tahkim al-O'qool fi Tashih al-Usul*, Research, Abd al-Salam bin Abbas al-Awjiyyah, second edition, Sana'a, Imam Zayd bin Ali al-Thaqafiyyah Institute (in Arabic).
  21. Judi, Salam Al-Din (1409AH). *Al-Imam Abu Bakr Al-Baqillani va Araoho Al-I'tiqadiyyah fi thui aqida Al-Salaf; Thesis for M.A Degree in Islamic Theology*, Supervisor, D.r Farough Ahmad Al-Rasughi, Mecca: Umu al-Ghora University, Al-Da'wa, Usul Al-Din college (in Arabic).
  22. Malekian, Mustafa (1378AD). *History of Western Philosophy*, Volume 3, Qom, The Office Collaborations Hawza & Universuty (in Persian).
  23. Mohammad, Sabri Othman (No Date). *Metafizika I'ind al-Mu'tazilah*, Cairo, Dar al-Hidayeh for printing and publishing (in Arabic).
  24. Nwyia, Paul (1373AD). *Quranic interpretation and mystical Language*, Translated, Ismaeel Saa'adat, Tehran, Nashr-e Daneshgahi Center (in Persian).
  25. Qazzali, Abu Hamed (1409AH). *Al-I'tiqad fi Al-Ightisad*, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah (in Arabic).
  26. Rahimian, Saeed (1387AD). *Creation from the perspective of Mysticism*, Qom, Bustan-e Ketab Publication (in Persian).
  27. Shahrastani, Abdul Karim (1362AD). *Al-Milal va Al-Nihal*, Translated, Mohammadreza Jalali Naeeni, Tehran, Eghbal (in Persian).
  28. Shahrastani, Abdul Karim (1430AH). *Nihaya al- Ighdam fi Ilm al-Kalam*, Edited by, Alfred Jiyoum, First Edittion, Cairo, Maktaba al-Thaqaf al-Diniyeh (in Arabic).