

مجموعه مقالات

اولین همایش بین‌المللی میراث مشترک ایران و عراق

به‌کوشش: سید صادق حسینی اسکوئی

مجلد سوم

دفتر هفتم: مطالعات کردی

دفتر هشتم: تاریخ بین‌النهرین؛ روابط عثمانی؛ مهاجرت‌ها

دفتر نهم: شهرهای ایران و عراق



نشر مجمع ذخائر اسلامی
با همکاری مؤسسه آل‌البیت (ع) لاحیاء التراث
۱۳۹۴ خورشیدی



مجموعه مقالات

اولین همایش بین‌المللی میراث مشترک ایران و عراق

(دفتر هفتم)

سرشناسه: همایش بین المللی میراث مشترک ایران و عراق (نخستین: ۱۳۹۳: تهران و غیره)
 عنوان و نام پدیدآور: مجموعه مقالات اولین همایش بین المللی میراث مشترک ایران و عراق / نهیمه و نطیم
 دبیرخانه اولین همایش بین المللی میراث مشترک ایران و عراق. به کوشش سیدصادق حسینی اشکوری.
 مشخصات نشر: قم: مجمع ذخائر اسلامی: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، لایحه التراث، ۲۰۱۵ م. = ۱۳۹۴.
 مشخصات ظاهری: ج.: مصور.

دوره. ISBN 978.964.988.760.9

وضعیت فهرست نویسی: فیا

یادداشت: بخشی از کتاب عربی است.

یادداشت: کتابنامه.

موضوع: ایران -- روابط فرهنگی -- عراق -- کنگره ها

موضوع: عراق -- روابط فرهنگی -- ایران -- کنگره ها

موضوع: مطالعات کردی

شناسه افزوده: حسینی اشکوری، سیدصادق، ۱۳۵۱ -.

شناسه افزوده: همایش بین المللی میراث مشترک ایران و عراق (نخستین: ۱۳۹۳: تهران، قم و غیره). دبیرخانه

شناسه افزوده: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، لایحه التراث (قم)

رده بندی کنگره: DSR ۱۳۹ / ۸۵۴ع / ۱۳۹۳ ج

رده بندی دیویی: ۳۲۷/۵۵۰۵۶۷

شماره کتابشناسی ملی: ۳۷۴۷۵۵۰

مجموعه مقالات

اولین همایش بین‌المللی

میراث مشترک ایران و عراق

(دفتر هفتم: مطالعات کردی)

تهیه و تنظیم:

دبیرخانه اولین همایش بین‌المللی میراث مشترک ایران و عراق

به کوشش:

سیدصادق حسینی اشکوری

نشر مجمع ذخائر اسلامی

باهمکاری مؤسسه آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث

۱۳۹۴ ش / ۱۴۳۶ ق / ۲۰۱۵ م

نشر مجمع ذخائر اسلامی
با همکاری مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث
۱۳۹۴ ش / ۱۴۳۶ ق / ۲۰۱۵ م

کلیه حقوق این اثر تحت قانون کپی رایت بوده و ترجمه یا چاپ تمام یا بخشی از مطالب آن و نیز درج تمام یا بخشی از آنها در ضمن بانکهای اطلاعاتی و تهیه برنامه‌های رایانه‌ای یا استفاده مطالب و تصاویر در اینترنت و دیگر ابزار و ادوات، به هر نحوی، بدون اجازه قبلی ناشر بصورت کتبی، ممنوع می‌باشد.

© MAJMA AL-DAKAAIR AL-ISLAMYYAH 2015

All rights reserved No part of this book may be reproduced or translated in any form by print internet photo print microfilm CDs or any other means without written permission from the publisher



مجموعه مقالات

اولین همایش بین المللی میراث مشترک ایران و عراق
تهیه و تنظیم: دبیرخانه اولین همایش بین المللی میراث مشترک ایران و عراق
به کوشش: سیدصادق حسینی اشکوری

طرح جلد: هادی معزی / صفحه آرا: محمد صادقی
ناظر چاپ: محمد صادق زارع / چاپ: ظهور / صحافی: نفیس

نشر: مجمع ذخائر اسلامی
با همکاری مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث
ت چاپ: اول - ۱۳۹۴ ش / ۱۴۳۶ ق / ۲۰۱۵ م

شابك دوره: ۹-۷۶۰-۹۸۸-۹۶۴-۹۷۸



ارتباط با ناشر

قم: خیابان طالقانی (آذر)، کوی ۲۳، پلاک ۱، مجمع ذخائر اسلامی
تلفن: ۰۹۸۲۵۳۷۷۱۳۷۴۰ + دورنگار: ۱۱۱۹ ۰۹۸۲۵۳۷۷۰ + همراه: ۰۹۱۲۲۵۲۴۳۳۵
نشانی پایگاه‌های اینترنتی:

www.zakhair.net
info@zakhair.net

www.mzi.ir
info@mzi.ir

بسم الله الرحمن الرحيم

مولوی کُرد و مسأله‌ی کلام الاهی

دکتر جمال احمدی^۱

کد شماره: ۷۳۳

چکیده:

عبدالرحیم تاوه‌گوزی، مشهور به مولوی و متخلص به معدوم (۱۸۸۲-۱۸۰۶م/ ۱۲۲۰-۱۳۰۰هـ)، یکی از بزرگ‌ترین عالمان، عارفان و شاعران زبان و ادب کردی است. آفرینش‌های او به زبان شعر، مشهورتر از آن است که نیاز به معرفی باشد. او علاوه بر دیوان شعر هورامیش، سه منظومه‌ی مهم دیگری به زبان‌های کردی سورانی، فارسی و عربی سروده است. این منظومه‌ها که در علم کلام اسلامی گفته شده نسبت به دیوان شعر هورامیش کمتر مورد توجه ناقدان و پژوهشگران قرار گرفته است.

نگارنده در این مقاله که با روش تحلیلی-توصیفی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای انجام شده است، قصد دارد ضمن برشمردن دیدگاه و نظر متکلمان اسلامی در رابطه با کلام الاهی، رأی و نظر مولوی کُرد را هم در این سه منظومه مورد واکاوی و بررسی قرار دهد. نتیجه‌ای که از این پژوهش حاصل می‌شود گویای این مسأله است که اگر چه مولوی کُرد در استدلالات خود گاهی نظریات ویژه‌ای دارد، اما سعی می‌کند در جهت اثبات اندیشه‌های ابوالحسن اشعری و گاهی ماتریدی آن را به کار ببرد.

کلید واژه‌ها: اشاعره، مولوی کُرد، کلام الاهی، کلام نفسی و لفظی، صفات الاهی.

^۱. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد سنجندج Jahmady52@yahoo.com

کَلَامُهُ الْمَنْزَرَةُ النَّفْسِي مُتَّصِفٌ بِقِدَمٍ قَدَسِي

مولوی

سید عبدالرحیم تاوه‌گوزی فرزند ملا سعید، مشهور به مولوی و متخلص به معدوم (۱۸۸۲-۱۸۰۶م/۱۲۲۰-۱۳۰۰هـ) یکی از بزرگترین عالمان، عارفان و شاعران زبان و ادب کردی است (برای زندگی‌نامه ر.ک: خزنده‌دار، ۲۰۰۳: ۳۵۱ به بعد، قادر محمد، ۱۳۹۰: ۵۷ به بعد، محمد ملا کریم، ۱۳۸۶: ۳ به بعد، عبدالکریم مدرس، ۱۳۸۵: ۳۶۲ به بعد) او دارای احساسی شاعرانه و فکری متکلمانه و فیلسوفانه بود. از یک طرف اشعار لطیف و خیال‌انگیز می‌سرود و از طرف دیگر منظومه‌هایی در علم کلام می‌ساخت. مولوی در دیوان «هورامیش» شاعری نازک خیال و هنرمندی خلاق و کم‌نظیر است. ظرافتهای هنری و شعری دیوان او، از مولوی شاعری هنرمند با روحی بی‌قرار ساخته و افکار متکلمانه و فیلسوفانه، در منظومه‌های فوائح، فضیله و عقیده‌ی مرضیه از او متکلمی دانشمند و عالمی آگاه و عارفی از خاک رسته و به افلاک پیوسته ساخته است. جمع دو مقوله‌ی شعر و کلام از مهم‌ترین ویژگی‌های آثار او است. ویژگی‌ای که کمتر در میان شاعران دیده می‌شود. او به سه زبان: کردی، فارسی و عربی شعر می‌سرود. خوانندگان اهل و آشنا با خواندن دیوان شعری مولوی به گویش هورامی، منظومه‌ی فوائح به زبان فارسی، منظومه‌ی فضیله به زبان عربی و عقیده‌ی المرضیه به زبان کردی سورانی، از توانایی و مهارت او در سرودن شعر به زبان‌های مذکور شگفت زده می‌شوند.

یکی از دغدغه‌های مولوی در منظومه‌های خود، کلام اسلامی و پرداختن به آن است. او علم کلام را به سه زبان: کردی سورانی، فارسی و عربی به نظم در آور و با مهارت و توانمندی غیر قابل توصیفی این علم عقلی-استدلالی را در قالب شعر به تصویر کشیده است. با وجود آنکه نظم این منظومه‌ها می‌بایست خالی از آرایه‌ها و ظرافت‌های هنری و ادبی باشد اما هر خواننده‌ای از خواندن این منظومه‌ها و هنرهایی که به ویژه از منظر زبانی به کار برده است انگشت به دهان می‌ماند.

یکی از مباحث پیچیده و محل نزاع فرقه‌ها و ملل و نحل در گذشته (=به ویژه قرن دوم و سوم هجری)، حادث یا قدیم بودن کلام الاهی بود. این مسأله، منازعات فراوانی را عامل شد که در کتابهای تاریخی و نیز ملل و نحل، به نام دوران محنت، ثبت و ضبط شده است. این نزاعها که در دوران مأمون، معتصم و واثق عباسی بر سر مسأله‌ی خلق قرآن رخ داد، مهم‌ترین دلیل نامگذاری علم توحید و اصول عقاید به «علم کلام» شد. با توجه به پژوهش‌های انجام شده، جاحظ (متوفی ۲۵۵هـ) که در بحبوحه‌ی دوران محنت به سر می‌برد، به تأثیر از مسأله‌ی کلام الاهی، اولین کسی است که اصطلاح علم کلام را به کار برده است (بدوی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۴۶). مسایل علم کلام به ویژه کلام الاهی، از مهم‌ترین مباحث مجالس و محافل علمی بود، به همین دلیل در دوران کوتاهی، این شاخه از علوم اسلامی رشد فراوانی کرد و کتابهای ارزشمندی نوشته شد و البته در کنار این نوشته‌ها و کتاب‌ها، مذاهب و فرقه‌های بسیاری به وجود آمد. فرقه‌هایی که گاه علیه همدیگر شمشیر می‌کشیدند و کمر به قتل همدیگر می‌بستند. به ویژه آنگاه که حکومت‌مداران، پیرو یکی از فرقه‌ها می‌شد، آن وقت بود که فرقه‌های دیگر به شدت مورد ستم قرار می‌گرفتند.

مسأله‌ی کلام الاهی در منظومه‌های مولوی کرد هم بازتاب وسیعی یافته است. نگارنده در این مقاله ضمن برشمردن سابقه‌ی تاریخی مسأله و نظر و دیدگاه متکلمان اسلامی، قصد دارد رأی و نظر مولوی کرد را هم در این رابطه مورد بررسی قرار دهد.

پیشینه‌ی پژوهش

اولین کسانی که بر روی آثار مولوی کُرد به تحقیق پرداختند، امین فیضی بیگ (در سال ۱۹۲۰م) و پیرمرد شاعر (در سال ۱۹۳۵م) بودند. گوران هم (۱۹۶۲-۱۹۰۴م) شیفته و دلبرده‌ی شعر مولوی کُرد بود و مقالاتی را در مورد شعر هورامی مولوی کُرد نوشته و خود نیز در اشعارش به شدت متأثر از شعر مولوی است. علاءالدین سجادی نیز در «میثوی نه‌ده‌بی کوردی» بخشی را به زندگی و شعر مولوی کُرد اختصاص داده است. ملا عبدالکریم مدرس، با چاپ و انتشار آثار مولوی کُرد، گام بزرگی در راه زنده کردن زندگی و شعر مولوی کُرد برداشت. مارف خزنه‌دار نیز در مجموعه‌ی چند جلدی «میثوی نه‌ده‌بی کوردی» به زندگی و شعر مولوی کُرد همت گماشته است. همچنین علی عمر قره‌داغی رساله‌ی «مولوی و طبیعت» را چاپ و منتشر کرده و با زبانی شاعرانه به اشعار مولوی پرداخته و شعر او را می‌ستاید. انور قادر محمد نیز افزون بر مقالاتی که در مورد مولوی کُرد نوشته، کتاب ارزشمندی به نام غزلیات شاعر بزرگ کُرد، مولوی، را به عنوان رساله‌ی دکتری خود نوشته و آن را چاپ و منتشر کرد.^{۱۳} محمد ملا کریم نیز با چاپ کتاب مختصر «مولوی کُرد، زندگی و آثار»^{۱۴} به لون دیگر به مولوی شناسی کمک کرد. همچنین شایسته است به کنفرانسها و همایشهای گوناگونی که در کردستان عراق و ایران گاهی در بزرگداشت مولوی گذاشته می‌شود اشاره کرد. محمد علی خالدیان نیز در همایش بین‌المللی ادبیات کردی دانشگاه کردستان به سال ۱۳۸۹ هـ در شش صفحه، فهرست وار به تمامی مسایل کلامی مولوی کُرد پرداخته است. نویسنده‌ی این پژوهش نیز در سال ۱۳۹۰ پژوهشی بر روی آثار کلامی مولوی کُرد انجام داد و آن را در قالب کتابی به سال ۱۳۹۱ با نام «اندیشه‌های کلامی مولوی کُرد» چاپ و منتشر نموده است. به هر صورت با نظری به پژوهش‌های گوناگون در مورد مولوی کُرد در می‌یابیم که بیشتر تحقیقات، بر روی دیوان هورامی او انجام شده و توجه کمتری به اندیشه‌های کلامی او و تطبیق با شاعران و عارفان در زبانهای دیگر شده است.

کلام الاهی

جریان های فکری و کلامی در دنیای اسلام و همچنین در غیر اسلام همیشه دارای دو جنبه ی نظری و سیاسی بوده است. جنبه ی نظری آن غالباً به وسیله ی علما و دانشمندان اسلامی مطرح می شد و در محافل علم و معرفت، مطرحیت پیدا می کرد و گاهی که آتش جدال و مناظره داغ می شد، به سب و تکفیر و تفسیق همدیگر می پرداختند. اما آنگاه که جنبه ی سیاسی و حکومتی پیدا می کرد و عاملان حکومت به یکی از فرقه ها تمایل نشان می دادند، فِرَق دیگر، روی آرامش نداشتند و با استفاده از قدرت حکومتی، سعی می شد جامعه و جریان های فکری آن، در راستای اهداف حکومت پیش برود. ماجرای کلام الاهی دقیقاً چنین وضعیتی داشت. در آغاز اگر چه، نظریه ی خلق قرآن در آخر دولت امویّه توسط جعد بن درهم^{۱۵} (متوفی ۱۱۸ هـ) - معلّم مروان بن محمّد - مطرح شد ولی بعدها در دوران خلفای عباسی (= سلاطین عباسی) قربانیان زیادی یافت.

جعد بن درهم پس از اعلام نظر خود در دمشق، فرار کرد و در کوفه جهم بن صفوان^{۱۶} (متوفی ۱۲۸) مدّتی از او علم آموخت. پس از کشته شدن جهم بن صفوان این نظریه کمتر خود را نشان داد و بیشتر در محافل علمی علما و دانشمندان مطرحیت یافت. تا سرانجام در دوران هارون الرّشید (۱۹۳-۱۴۹ هـ) مجالی دیگر برای طرح یافت. در این دوران، بشر مرّیسی^{۱۷} (متوفی ۲۱۸ هـ) این نظریه را پروراند و کتاب هایی هم در این رابطه تألیف کرد. هارون الرّشید که از ماجرای بشر با خبر می شود، سوگند می خورد که اگر بر او دست یابد، او را به قتل برساند. بشر متواری شد. و از اینجا به بعد معتزله، قول او را می پروراند و بازار جدال را در مورد آن داغ می کنند و هر کس که قایل به قدمت قرآن باشد، کافر می خوانند (امین، ۲۰۰۴: ۱۰۹).

در دوران مأمون (۲۱۸ - ۱۷۰ هـ) ماجرای خلق قرآن شکل کاملاً جدّی و از طرفی سیاسی به خود گرفت. زیرا «مأمون که شخصیتی فرهنگی - علمی بود از بحث های علمی خوشحال می شد و در دربار او مسایل گوناگون علمی مطرح می شد. خرد او

خردی فلسفی بود و چون ذهن آزادی داشت و معتزلی‌ها به آزادی اندیشه و اعتماد بر عقل آدمی نسبت به فرقه‌های دیگر پایبندی بیشتری نشان می‌دادند، اعتزال نزدیک‌ترین فرقه‌ای بود که با فکر او همخوانی داشت. او وارد جریان اعتزال شد و در جهت اشاعه‌ی این فکر تلاش می‌کرد. اما دو شخصیت متنفذ سلفیه، یکی یزید بن هارون^{۱۸} و دیگری یحیی بن اکثم^{۱۹} مانع از این کار می‌شدند. در سال ۲۱۲ هـ. ق. یزید بن هارون فوت کرد و یحیی بن اکثم نیز از پست ریاست دیوان عالی کشور اخراج شد. از این رو مأمون در صدد برخوردی قاطع و خشن با غیر معتزلی‌ها برآمد. او به والی خود در بغداد دستور می‌دهد که قایلان به قدمت قرآن را آزار دهد تا از عقیده‌ی خود برگردند. در پنج نامه‌ای که مأمون از طرسوس برای والی بغداد، اسحاق بن ابراهیم نوشته بود تأکید می‌کند تا ابتدا قایلان به قدمت قرآن را وادار به توبه کند و اگر نپذیرفتند با ترس و ارباب و حتی قتل، آنان را وادار نمایند. بیشتر قاضیان و عالمان به ناچار از نظر خود بر می‌گردند و تعدادی هم از جمله امام احمد بن حنبل روانه‌ی زندان می‌شوند. این ماجرا در دوران معتصم عباسی و واثق (م ۲۳۲ هـ) ادامه یافت. هنگامی که مرگ واثق فرا رسید و برادرش متوکل (۲۴۷ - ۲۰۸ هـ) عهده‌دار حکومت شد، قبل از هر کاری قول به مخلوق بودن قرآن را باطل اعلام کرد و تهدید کرد کسانی که این مطلب را طرح نمایند، مجازات خواهد کرد. سپس بسیاری از مقامات و پست‌های حکومتی را به سلفیه واگذار کرد (امین، ۲۰۰۴: صص ۱۲۹-۱۳۵).

متکلمان و مسأله‌ی کلام الاهی

ماجرای خلق قرآن را می‌توان به دو دوران قبل از اشعری و بعد از اشعری تقسیم کرد. پیش از ابوالحسن اشعری، برای اولین بار در اواخر حکومت امویّه مطرح شد. در آن دوران دو گرایش اساسی در این رابطه وجود داشت. اهل حدیث و جریان اعتزال. اهل حدیث که گاهی آنها را حنابله و گاهی سلفیه می‌نامیدند خود دو دسته بودند: دسته‌ای که قایل بودند: «حروف و اصوات قرآن قدیم است و گاهی در آن مبالغه

می کردند و می گفتند: جلد و غلاف قرآن نیز قدیم است. و آنچه که بین الدفین قرار دارد کلام خدا است و آنچه قرائت می کنیم و می شنویم و می نویسیم نیز کلام خدا است و واجب است کلمات و حروف را عین کلام الاهی بدانیم از این رو کلمات قرآن نیز ازلی و قدیم است» (امین، ۲۰۰۲، ج ۳: ۳۴). البته پر واضح است که بخش دوم نظر آنان در مورد قرآن یک نوع لجبازی سیاسی و حکومتی بود و گر نه آنها می دانستند که غلاف و جلد، پارچه و کاغذ ساخته شده در چین و سمرقند و مصر است. اما این نحوه ی نگرش صرفاً عکس العملی در برابر هیأت حاکمه و جریان اعتزال بود. دسته ی دیگر از حنابله «در قدم یا حدث قرآن سخنی نمی گفتند و با گفتن قرآن کلام خدا است اکتفا می کردند» (امین، ۲۰۰۴: همانجا).

معتزلی ها نیز چون قرآن را فعل خدا می دانستند، مسأله ی کلام الاهی را در باب عدل ذکر می کردند. قاضی عبدالجبار، از بزرگ ترین دانشمندان معتزله، در مسأله ی خلق قرآن ابتدا به نظریه های مختلف اشاره می کند و سپس به رد آنها می پردازد. او می گوید: «قرآن کلام خداوند و وحی اوست و مخلوق و حادث است. خداوند آن را بر پیامبرش فرو فرستاده تا دلیل بر نبوت او باشد. و دلالتی است بر احکام حلال و حرام. به همین خاطر بر ما واجب است خدای را بر آن شاکر باشیم و سپاس گوئیم. بنابراین قرآنی که اکنون تلاوت می کنیم اگر چه اکنون نازل نمی شود ولی از جانب خدا است. همان گونه که اگر شعری از امرؤالقیس خوانده شود هم اکنون از جانب او حادث نمی شود»^{۲۰} (عبدالجبار، بی تا: ۳۵۷). امامیه نیز در مورد کلام الاهی با معتزله هم داستان هستند (حلی، ۱۳۸۵: ۶۲، نیز: طوسی، ۲۰۰۵: ۲۶۷).

ابوالحسن اشعری به دلیل اینکه متکلم را یکی از صفات الاهی می داند، در بحث از کلام الاهی، تابع نظر پیشین خود در مورد صفات است. و چون صفات خدا را قدیم می داند کلام الاهی را نیز قدیم می داند. او در آثار خود دلایل مختلفی بر قدمت کلام الاهی ذکر می کند (ر.ک. به: اشعری، ۱۳۹۷: ۷۴-۶۵). کوشش اشعری در حل دو نظریه ی متعارض اصحاب حدیث و معتزله در مسأله ی پرسابقه ی خلق قرآن، وی را به نظریه ی

رسانده است مبنی بر تمایز میان کلام نفسی و کلام حادث. این نظریه که حاوی دیدگاهی کلی در باب کلام و زبان نیز هست، باید یکی از وجوه ممیز مکتب اشعری به شمار آورد. او همچون اصحاب حدیث کلام الاهی را قدیم و قائم به ذات می‌داند که نفی کننده‌ی هر گونه معنایی است که منافی تکلم او فرض شود. یکی از استدلال‌ات اشعری این است که کلام یا قدیم است یا حادث، اگر کلام الاهی حادث باشد، از سه حال بیرون نیست: یا خداوند آن را در ذات خویش پدید آورده است، یا آن را وجودی قائم به ذات آفریده است و یا آن را در مخلوق دیگری حادث کرده است. اما هیچ یک از این سه حال را نمی‌توان ممکن دانست، زیرا که اولاً ذات خداوند محل حوادث نیست، ثانیاً کلام صفت است و صفت قائم به خود نتواند بود. اما اگر کلام حادث در محل دیگری باشد، باید تکلم را به آن محل نسبت داد، نه به خداوند، چنانکه داشتن هر صفتی به محل آن نسبت داده می‌شود، نه بر خالق آن^{۲۱} (شهرستانی، ۱۳۶۲: ۱۲۳). بدین گونه اشعری با ارانه‌ی نظریه‌ی خود مبنی بر کلام نفسی و لفظی، جدال اهل حدیث و معتزله را در خلق قرآن جدالی بی‌فایده اعلام کرد و نشان داد که اگر اهل حدیث کلام الاهی را قدیم می‌دانند، می‌تواند منظور کلام نفسی باشد و نه لفظی یا کتبی. و اگر معتزله کلام الاهی را حادث و مخلوق می‌دانند می‌تواند ناظر به کلام لفظی و کتبی باشد.^{۲۲}

مولوی کُرد و مسأله‌ی کلام الاهی

مولوی مسأله‌ی کلام الاهی را همچون سایر مباحث علم کلام در سه منظومه‌ی خود (= فوائج، عقیده‌ المرضیه و الفضیله) آورده و آن را به بحث گذارده است. در دو منظومه‌ی فوائج و عقیده‌ المرضیه مسأله‌ی کلام الاهی را در چند بخش مطرح کرده است. بخش اول این دو منظومه در مورد کلام الاهی، مباحثی پیرامون باور داشتن به کتاب‌های آسمانی است. بخش دوم در فوائج مطالبی کاملاً کلامی و فنی در مورد تقسیم کلام الاهی به نفسی و لفظی است. این بحث البته در این کتاب ادامه پیدا

می‌کند و در بخش دیگر نیز چند بیت را به همان مسأله‌ی کلام نفسی و لفظی می‌پردازد و سرانجام به بخش‌های دیگری در مورد قرآن که اختلاف کمتری در آن دیده می‌شود می‌رسد. این بحث در عقیده‌ی المرضیه با تفصیل بیشتری پی‌گیری شده و ابیات بیشتری به آن اختصاص داده شده است. در منظومه‌ی الفضیله که به زبان عربی سروده شده مسأله‌ی کلام الاهی انعکاس کمتری پیدا کرده اگرچه همان نظر و رأی منظومه‌های فوائح و عقیده‌ی المرضیه آمده مورد تأکید و تأیید قرار داده می‌شود.

بخش اول منظومه‌های مولوی، مباحثی متفرقه و غیر کلامی است. از جمله: تعداد کتاب‌های منزله، نام آن‌ها، عدم تحریف و لزوم ایمان داشتن به آن‌ها و غیره است. بخش بعدی مطالب مولوی در مورد کلام الاهی، مربوط به علم کلام، همچون: قدیم و حادث بودن قرآن، کلام لفظی و نفسی و ذهنی و خطی و غیره است. مولوی در این بخش با اسلوب و روش خاصی مطلب را به بحث گذاشته و اگرچه رأی و نظر دیگر فریق را اشاره می‌کند، تلاش می‌کند این مسأله را از منظر اشاعره بررسی کرده و اثبات نماید. بنابراین لازم است مطلب در دو بخش بررسی گردد: بخش اول آن راجع به برخی نظریات عمومی در مورد کلام الاهی و بخش دیگر در مورد مسأله‌ی کلامی آن.

۱. مولوی در بخش اول فوائح، به تعداد کتاب‌های آسمانی اشاره می‌کند و می‌گوید که اگر کتاب‌های منزله به شهرت ۱۰۴ کتاب است اما در واقع کتاب‌های آسمانی را نمی‌توان در این تعداد منحصر دانست بلکه نامحدود و نامعدوداند:

کتاب‌هایی که حق نازل نموده	وز آن‌ها بر جمال دین فزوده
در آن‌ها هست امر و نهی و ترهیب	وعید، احکام و وعد، امثال و ترغیب
به شهرت يك صد و چارند مذکور	مدانشان اندر آن مشهور محصور
از آن‌ها صد صحف و آن چار را خوان	به تورات و زبور، انجیل و فرقان

(مولوی، ۱۹۹۵: ۱۲۵)

البته به نظر می‌رسد مولوی در این ابیات که کلام الاهی (= کلمات الاهی) را

نامحدود دانسته، ناظر به آیه‌ی ۱۰۹ از سوره‌ی کهف است که فرمود:

قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لَّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ قَبْلَ أَنْ تَنْفَذَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جُنُتَا بِمِثْلِهِ
مَدَادًا (کهف آیه‌ی ۱۰۹)

«بگو: اگر دریا برای [ثبت] کلمات پروردگار مرکب می‌گشت، بی شک دریا تمام می‌شد پیش از آنکه کلمات پروردگار تمام شود، هر چند دریای دیگری نیز کمک^{۲۳} بیاوریم.»

این معنی از کلام الاهی در منظومه‌ی الفضیله نیز آمده است:

مَا جَاءَ مِنْ كِتَابِهِ الْمَطْهَرِ مِنْ ذَلِكُمْ وَرَقَةٌ مُخْتَصَرَةٌ
مَنْ قَلْبُهُ بِرَبِّكَ لَمْ يَهْدَ «لَنَفَذَ الْبَحْرُ» عَلَيْهِ أَقْرَاءُ
(مولوی، ۱۹۷۲: ۷۳۴)

«صفحات کمی از کتاب‌های آسمانی از جانب خداوند نازل شده است. اگر کسی به این تعداد معدود آرام نمی‌شود آیه‌ی «لنفذ البحر» را بر آن بخوانید.»
در عقیده‌ی المرضیه، مولوی این بخش را بسیار مفصل‌تر از فوائح ذکر کرده است. او بر مبنای بخشی از حدیث^{۲۴} مفصلی که امام مسلم در صحیح خود روایت کرده است، اصل سوم از اصول ایمان را، ایمان به کتاب‌های آسمانی برمی‌شمارد:

نَهْصَصِي سَالِسِمَانَ تَاقِي بَزَانَه تَهْصَدِيقَه بِه جَهْمَعِ نَهْو كِتَابَانَه
(مولوی، ۱۹۸۸: ۳۰۶)

مولوی در اینجا همان مطلب فوائح را بازگو می‌کند که کتاب‌های آسمانی ۱۰۴ تا است ولی این را هم اضافه می‌کند که این ۱۰۴ کتاب بر کدام پیامبران نازل شده‌اند:

سُهِد وَ چَوَارَن به قَهْوَلِ مه-شهور	تَو لَهو عَهْدَهْدَا مَهِانَزَان مه-حسور
دِه نَهْسَهْر نَادَهْم، پَهْنَجَا نَهْسَهْر شِيس	سِي نَاَرَص بُووگِه لَهْسَهْرِي نِيدَرِيس
دِه سَهْر نِيسِرَاهِيم سَهْدَه تَهْوَاوِه	نَهْمَانَه هِر سَهْد «صَحْف» يَان نَاوِه
زَهْبُور بُو دَاوُود، تَهْوَرَات بُو مَوُوسَا	نِينَجِيل هَاتَه سَهْر حَهْزَرَهْتِي عِيسَا

قورنان بؤ ههزرهت «سید الانام» «علیه الصلاة، علیه السلام»

(مولوی، ۱۹۸۸: ۳۰۷)

همان طور که پیش تر اشاره شد، مولوی در فوایح مسأله‌ی کلامی کلام الاهی و تقسیم آن از دیدگاه اشاعره را که مبتنی بر کلام نفسی و لفظی است به بخش جداگانه‌ای منتقل می‌کند و در آنجا اندکی راجع به این تقسیم‌بندی به بحث می‌پردازد. اما منظومه‌ی عقیده‌ی المرضیه در همان بخش اول با تفصیل، اصل قدیم بودن کلام الاهی را مطرح می‌کند و در این رابطه داد سخن می‌دهد. او در واقع به شکل مطلق و همه جانبه، تمامی کتب آسمانی را قدیم می‌داند و با استناد به حدیث پیامبر اسلام، تصدیق و پذیرش و باور آن‌ها را از شروط ایمان به شمار می‌آورد:

تهسلیقت بؤث که ههموو حهقن کهلامی قه‌دیم حهقی موتصهقن
...غهمیره مه‌خلوقن به بثرهیب و شهک نه بهسته‌ی نه‌بیان نه بهسته‌ی مه-لهک

(مولوی، ۱۹۸۸: ۳۰۸)

در ادامه اشاره می‌کند که تمام وعد و وعیده‌های خداوند در کلام آسمانی حقیقت است و تحقق پیدا خواهد کرد. اما اگر برخی از آن‌ها به حقیقت نپیوندند بی تردید مشیت الاهی مانع تحقق آن می‌گردد نه کذب بودن وعد و وعید خداوند در کلام الاهی:

ههرچی یان تشدا ههیه یه‌کسه‌ری ههموو راس، له کیزب له خولفن به‌ری
بؤ ته‌خهللوفی به‌عزث وه‌عیدات نه‌گهر بشنه‌وی ههیه ته‌وجیهات؛
مه شرووت به چهند شهرت جهلی یا خه‌فی به‌عزث له شهرتان ده‌وٹ مونته‌فی
یا مؤقه‌یه‌د یا مه‌شینه‌ته عه‌زایی دا عهدل، نه‌یدا ره‌حمه-ته

(همان، ۳۰۹-۳۰۸)

مولوی این مسأله را نیز در فوایح در دو بیت پرورانده است:

همه از چشمه‌ی صد قند جاری وعید و وعده‌ها از خلف عاری

وعیدی را اگر بینی مغیر به تأویل صحیح آمد مفسر
(مولوی، ۱۹۹۵: ۱۳۴)

مسأله‌ی دیگری که مولوی در این بخش بدان پرداخته، مسأله‌ی تأویل آیات و معانی بعید برخی از آیه‌های قرآن است. او در این بخش اشاره می‌کند که بدون هیچ دلیل و مانعی نباید از نصوص قرآن دور شد. البته این را هم می‌گویند که گاهی باید آیه‌های قرآن را تأویل کرد ولی این تأویل کردن باید موافق با نصوص آیات باشد (=تأویل صحیح و درست) و اگر کسی بخواهد معنی ظاهری همه‌ی آیات قرآن را بپذیرد نهایتاً وارد تجسیم و تشبیه خداوند خواهد شد که مردود است و الحاد:

به مانع ههرگیز نوسوس لا نهدهی له زاهیر، دهشت نیحتیات بکھی
... نهو کھسهیچ نهوا هیچ ت نافرکرت له مهموو ههر مهعز زاهیری دهگرت
تهشیه و تهجسیم ههص ده-گیرسینت له زور قوراویتردا دهمینت
(مولوی، ۱۹۸۸: ۳۱۲)

در ادامه‌ی همین ابیات است که مولوی به آیات محکم و متشابه می‌پردازد و توصیه می‌کند که آیات محکم روشن و واضح اند و هیچ نیازی به شرح و توضیح و تفسیر ندارند و نباید به رد آنان پرداخت، اما آیات متشابه سرّ الاهی هستند و همه نمی‌توانند به راز و سرّ آن آیات پی ببرند مگر کسانی که خداوند بر آنها لطف کرده و دریچه انوار علم خود را بر دل آنان گشوده و در نتیجه به سرّ و معنی آن آیات پی برده‌اند. به نظر می‌رسد مولوی در اینجا مطابق آیه‌ی ۷ از سوره‌ی آل عمران موافق آن دسته از مفسران است که قایل به وقف در آیه، پس از کلمه‌ی «الراسخون» است. بدین معنی که «الراسخون» در علم، به اراده‌ی خداوند تأویل آیات متشابه را می‌دانند. (ر.ک: آل عمران: آیه‌ی

(۷)

ههرچی له نهحکام شهرعیه دالله رهددی لث مهده، کوفر وزه-لاله
موتھشابیھات سیرری نیلاھین له مهعنایاندا مهخلوقات لاهین

بهبه‌زث ناگامی حهق دهدا پسان به عزث لهُو سیره كهشف ده-كاشان

(مولوی، ۱۹۸۸: ۳۱۴)

این نحوه‌ی نگرش مولوی به آیات متشابه، بی تردید ریشه در وجه تعلیمات عرفانی او دارد و گرنه بیشتر عالمان و مفسران و متشرعان، قایل به تعلق علم راسخان به آیات متشابه نیستند. از این رو مولوی کرد ممکن است در معنی تأویل: «ید» و «وجه» و «نزول» و «مجبیء» و «عرش» و «استوا» نظر دیگری داشته باشد. در منظومه‌ی فوانح نیز مسأله محکم و متشابه ذکر شده است. او در آنجا ابتدا سعی می‌کند توصیه کند که کمتر به تأویل آیات متشابه روی آورد و مطابق آیه، کسانی که دنبال آیات متشابه هستند، بیشتر اهل «زیغ» هستند. اما بعد دو رأی خَلَف و سَلَف را با همدیگر جمع می‌کند و می‌گوید که اگر همچون سلف قایل به وقف بر «الله» در آیه هستی نباید به تأویل آیات متشابه پردازی بلکه «لا یعلمُ تأویلُهُ اَلا الله». اما اگر همچون خلف قایل به عطف «الراسخون» بر «الله» هستی، تأویل آیات متشابه را می‌پذیرد:

به محکم معنی مُحکم همی گیر	تشابه را چو اهل زیغ مپذیر
اگر بر اسم ذات شوق وقف است	وگر در مایلی میلت به عطف است
نعم را با خلف آلاى بالا	به کالای سلف بنمای بالا

(مولوی، ۱۹۹۵: ۱۴۹)

در منظومه‌ی «الفضیله» مولوی این گونه مطلب را بیان کرده است:

نصوصُهُ كالسِنَنِ الزواهر	ما امكَنَ اَحملها على الظواهر
كسَلَفٍ فَوْضٍ فى نحو المَشْكل	أَوْ فُصِّلْنَ لَخَلْفٍ، وَأَوَّلِ

(مولوی، ۱۹۷۲: ۷۳۹)

ترجمه: نصوص قرآن همچون سنن نورانی و درخشان است و بدون هیچ دلیلی نباید به معانی دیگر روی آورد. اما معنی آیات متشابه را یا باید مانند سلف به خداوند واگذار کرد و یا اینکه همچون خلف تأویل و معنی درست و صحیحی برای آن یافت.

مولوی در حاشیه‌ای که خود بر چند بیت منظومه‌ی فوائح در این رابطه نوشته است اشاره می‌کند که: «مذهب خلف در متشابهات تأویل است چنانکه حکیم سنایی می‌فرماید:

ید او قدرت است وجه بقاش آمدن حکمش، نزول عطاش
اصبعینش نفاذ حکم و قدر قدمینش جلال قهر و خطر

و مذهب سلف تفویض است. یعنی به علم حق تعالی حواله نمودن و دم از چگونگی نزدن.» (مولوی، ۱۹۹۵: ۱۵۴) اما مولوی در ابیاتی از همین منظومه تأویل آیات را پذیرفته می‌گوید:

نصوص از صوب ظاهر بی ضرورت مکن مصروف اندر هیچ صورت
ز محض معنی باطن پرهیز به محض معنی ظاهر میامیز
ظفر بر جمع هر دو برده میدان ربوده گوی معرفت ز میدان

(مولوی، ۱۹۹۵: ۱۴۷)

مولوی در ادامه‌ی مطلب به مسأله‌ی نسخ نیز اشاراتی دارد. این مسأله را در دو بخش تقسیم بندی می‌کند: ۱. آیاتی که به وسیله‌ی آیات دیگر نسخ شده‌اند. ۲. قرآن و دین محمد ﷺ که ناسخ کتاب‌های آسمانی و شریعت‌های پیش از پیامبر اسلام بوده است. در فوائح نیز که به مسأله‌ی نسخ پرداخته می‌گوید که اگر برخی آیات به وسیله‌ی آیات دیگری نسخ شده‌اند سعی کن حکمت و معنی آن نسخ را درک کنی و از اینکه تصور کنی خداوند با نسخ آیه‌ای یا حکمی، پشیمان شده است به خطا رفته‌ای و از آن اجتناب کن. زیرا پشیمانی و بداء شایسته و درخور ذات لایزالی نیست:

به بعضی آیت در نسخ آورد رو به لفظش یا به حکمش یا به هر دو
به دل از حکمت نسخ و بدل ریز بداء را دان به داء، زان داء بگریز

(مولوی، ۱۹۹۵: ۱۳۶)

همچنین اینکه قرآن ناسخ کتاب‌ها و شریعت‌های آسمانی دیگر قبل از خود بوده،

معنی دیگر نسخ است که مولوی آن را مورد تأیید قرار داده است:

ابد اعجاز راسی گشت و راسخ
تمام دین ها را هست ناسخ

(مولوی، ۱۹۹۵: ۱۳۹)

مولوی در سخن از کلام الاهی به برخی مسائل دیگر مربوط به مباحث علوم القرآن نیز اشاره می کند و باور به آن ها را هم از شروط ایمان می داند. این مسایل، شامل: شب قدر و نزول قرآن از لوح المحفوظ به آسمان اول، نزول تدریجی قرآن بر قلب مطهر پیامبر اسلام ﷺ در طول ۲۳ سال، ترتیب تدوین قرآن، عدم تحریف و زیاده و نقصان آیه های قرآن است. (مولوی، ۱۹۸۸: ۳۱۸) البته این تفصیل مباحث علوم القرآنی را، ما در منظومه های فوانح و الفضیله نمی بینیم.

آخرین مطلبی که مولوی در این بخش به آن پرداخته است برخی مسایل مربوط به تحدای قرآن از مثل و مانند آوردن آن است. در قرآن آیات متعددی راجع به اینکه اگر راست می گوئید قرآن کلام خدا نیست و کلام بشر است، سوره ای مثل سوره های قرآن بیاورید (بقره، آیه ۲۳).

ته مام نینس و جین مهلهك بهود هستور	نیجماع کهن میسلی، نایهرنه زوهوور
هممو فوسهحا و بولهغای عهره ب	ساحتب فهساحه و بهلاغهی عه-جهب
وهك نایهتیکیان نهدا نهو بیروون	له موعارزههی همموو عاجز بوون

(مولوی، ۱۹۸۸: ۳۲۱)

۲. بخش بعدی منظومه های سه گانه، به صورت جدی و با تبیینی کاملاً فنی و استدلالی به مسأله قدم و حدوث قرآن می پردازد. البته مولوی در بخش پیشین به قدمت کلام الاهی اشاراتی داشت اما در اینجا بیشتر به تقسیم آن به کلام نفسی و لفظی اشاره می کند و در جهت دیدگاه و نظریات اشعری و اشاعره به اثبات آن می پردازد. در آغاز مولوی سؤالاتی را طرح می کند و می گوید: اگر کسی بخواهد ایرادی بگیرد و بگوید: تنزیل و انزال و نسخ و ناسخ و منسوخ و حفظ و تلاوت و کتابت و همهی این موارد بر

این مطلب دلالت می‌کند که قرآن حادث است و نه قدیم؟ چه پاسخی به آن می‌دهید (مولوی، ۱۹۸۸: ۳۲۷).

در پاسخی که مولوی به پرسش فرضی طرح شده توسط خود می‌دهد؛ استفاده از برخی استدلالات عقلی و منطقی است که برخی از آن‌ها البته مورد استفاده‌ی متکلمان اشعری نیز قرار گرفته است. اولاً مولوی همچون اشعری متکلم را صفتی از صفات حضرت حق می‌داند بنابراین بدیهی است که هر دید و نظری که راجع به صفات خدا داشته بر کلام الاهی قابل تطبیق و تعمیم است. به همین دلیل اولین مطلبی که مولوی اشاره می‌کند مسأله‌ی صفات حق است و می‌گوید: صفات الاهی به هیچ وجه مانند صفات انسان نیست و اگرچه برخی از صفات حق نزد ما آدمیان هم نمونه‌هایی دارد اما نسبی است:

دهصثن نهگهر چی هیچ سیفاتی هق

به سیفہت مهخلووق ناشوبہت موتصہق

(مولوی، ۱۹۸۸: ۳۲۷)

برای مثال اگر کسی بخواهد مطلبی، چه خبری، چه امری و چه استفهامی بگوید؛ معنایی وجدانی در ذهن دارد که آن معنا غیر از سایر صفات دیگر چون: حیات و علم و قدرت و غیره است. آن معنا را هم با الفاظ خودت تعبیر می‌کنید و به مخاطب هم منتقل می‌کنید. این معنا «کلام نفسی» است. در این میان تفاوتی میان زبان‌ها هم وجود ندارد و این معنای وجدانی، بسیط و واحد و قائم به ذات تو است. اما وقتی معنای ما فی الضمیر را بر زبان آوردی کلام لفظی است که بر کلام نفسی دلالت می‌کند:

خہبہرث، نہمرث، یا نیستیفہامث
غہیری عیلمتہ و سائیری سیفات
لہ گوٹ سامیعدا و زیہنی جٹی دہکھی

تو ہر گا بکھی قہسدی کہ لامث
مہعنائیک ہیہ و یجدانی لہ لات
بہ نہلفازی خوٹ تہعیری دہدھی

بهر مهعنا دهصن: کهلام نه-فسی نه عهرهیه و نه کوردی و فارسی
 بهسیت و واحد، نه کهم نه کهسیر قائمه به زات توره بی تهعیر
 نه میچیان کهلام تویه و له-خزیه موتهعهدیه و موتهجهزیه
 موختهلیف دهو، بهصت بنگومان دهالته دهمکا لهو معنا وتمان
 (مولوی، ۱۹۸۸: ۳۲۷-۳۲۸)

مولوی از این مثال محسوس استفاده می کند و آن را بر کلام الاهی نیز منطبق می داند. این شیوهی استدلال در مورد کلام نفسی البته در آثار اشعری به هیچ وجه دیده نمی شود. مولوی بیان می کند که کلام نفسی خداوند به همین شکل است. صفی جدای از دیگر صفات است. غیر مخلوق است و بسیط و قائم به ذات حق، نه حرف است و نه صوت و نه کثیر و نه قلیل، نه عربی است و نه سریانی و نه یونانی و نه عبرانی و به طور کلی از حوادث بری است و در هیچ چیزی حلول ندارد و خداوند بدان صفات تا ابد متکلم است:

به تشبیه کهلام نهفسی ححق واته غهیری عیلمیه و باقی سیفاته
 غهیره مهخلوقه و بهسیت و قائم به زاتی ححق و قهدیم و دائیم
 ... نه عهرهیه و، نه سورانیه نه یونانیه و، نه عبرانیه
 له لهوازیما ت جهواس بهری-یه له هیچ شهینیدا حولولی نییه
 لهو سیفته ححق بشخودود و جهد موتهکهللثمه نهزهل تا نهبهد
 (مولوی، ۱۹۸۸: ۳۲۸)

در منظومه‌ی فوائح و الفضیله این بخش بسیار به اختصار آمده است. اما رأی و نظر خود را در این باب ارائه می دهد. در ابتدا به کلام نفسی اشاره کرده می گوید:

همه از حق کلام حق و بر حق وجود عینی از هر عیب مطلق
 از این رو پاک و بی گرد است و قدسی بسیط است و قدیم و نام نفسی
 (مولوی، ۱۹۹۵: ۱۲۷)

متصفٌ بِقِدَمٍ قدسی	کلامُهُ المنزهَةُ النفسی
بسیطةٔ کسانِر الصِّفَاتِ	واحدِه قائمهٔ بالذاتِ

(مولوی، ۱۹۷۲: ۷۲۹)

ترجمه: «کلام پاک الاهی نفسی است و قدیم است. یکی است و قائم به ذات است و همچون سایر صفات بسیط است.»

از نظر مولوی چون کلام الاهی، کلامی نفسی است، هر لحظه به شکلی و زبانی خود را نشان می‌دهد. در زبان سریانی زیور است در عبری تورات و در عربی قرآن:

خوی سیف‌هتیکه له کهسرهت دووره	بهصت نیسبیتی غیره مه-حسوره
حوسنی نارهنزوی نومایش دثث	ههردهم به تهرزی خوی ده-نؤثث
زهبوری ناوه له سوریانیدا	تهوراتی ناوه له عیرانیدا
... مهسی جهرامه له بؤ موحدیسان	هاتوه بؤ جهزرهت، پث ده-حشن: قورنان

(مولوی، ۱۹۸۸: ۳۲۲)

مولوی در ادامه‌ی توضیحات خود راجع به کلام الاهی، چهار وجود را برای قرآن نام می‌برد: عینی، ذاتی، لفظی و خطی. مطابق این تعبیر، وجود عینی همان وجود نفسی است که قائم به ذات حق تعالی است. وجود ذهنی نیز منظور کلمات و عبارات و آیاتی است که حافظان قرآن در ذهن دارند. وجود لفظی نیز الفاظی است که قرائت می‌شوند و وجود خطی یا کتبی، آیه‌های نوشته شده‌ی قرآن است (مولوی، ۱۹۸۸: ۳۳۵) بی تردید بر این اساس حدوث قرآن به وجود ذهنی و لفظی و خطی بر می‌گردد و قدیم به وجود عینی:

بمقتضی وجوده فی العین	صُقِلَ عَنْ صَدءِ کل شین
-----------------------	--------------------------

(مولوی، ۱۹۷۲: ۷۲۹)

«کلام الاهی به مقتضای وجود، عینی (=نفسی) است و از هر عیب و نقصی بری است.» البته لفظ قرآن، مشترك لفظی میان کلام نفسی و کلام لفظی است. تفاوتی که میان

این دو وجود دارد این است که کلام نفسی صفت خداوند است و قائم به او است اما کلام لفظی بر کلام نفسی دلالت می کند و کلام لفظی محصول کلام نفسی است:

قورئان وهها وهزع بؤ لهفزی ده-کرث
لهفزی وهک نهفسی بؤ حهق سیفهته
تفهواوهتی بهین هیه ناشکار
بونهفسی دیسان ههم داده-نرث
چون لهسهر نهفسی «ذودلاله» ته
نهفسی «بالذات» ه، نهوبه نیعتیار

(مولوی، ۱۹۸۸: ۳۳۸)

مولوی در آیات بعدی با صراحت، نظر مورد تأیید خود را راجع به کلام الاهی بیان می کند و اشاره می کند که پس از اینکه تفاوت میان کلام نفسی و لفظی را دانستی باید این مسأله نیز دانسته شود که اهل حق (= اشاعره) اتفاق نظر دارند که کلام الاهی قدیم است و قائم به ذات حق تعالی:

که نهفسی و لهفزی لثت بوو موحهققهق
له مهذا نهووهص قهدیمه و نه-قدهس
بزان نیثیفاق ههس بو نههلی حهق
جهوازی حودوس تهعهللوقی ههس

(مولوی، ۱۹۸۸: ۳۳۹)

البته مولوی به اختلاف نظرهای گوناگون مسأله‌ی کلام الاهی نیز اشاره می کند که برخی کلام الاهی را حادث و مخلوق می دانند و برخی نیز قایل به قدیم بودن کلام لفظی هستند.

آخرین مطلبی که مولوی در مورد کلام الاهی مطرح می کند این است که چون کلام نفسی قابل شنیدن نیست از این رو کلام لفظی بر نفسی دلالت می کند. بنابراین شنیدن کلام لفظی و فهم آن همانند شنیدن و فهم کلام نفسی است. و اگر در قرآن آمده است که «و کلم الله موسی تکلیما» یا منظور شیوه‌ای غیر متعارف از کلام بوده و بی تردید لفظی در کار نبوده است. و یا اینکه حضرت موسی کلام خدا را با الفاظ و کلمات شنیده اما نه فقط از طریق گوش و از یک جهت معین بلکه با تمام اعضا و خلاف عادت آن را شنیده است. و یا اینکه حضرت موسی کلام خدا را از یک جهت

مشخص شنیده اما نه با لفظ و حروف. بلکه کلامی غیر عادی جدا از هر نوع کلام دیگر. و نتیجه می‌گیرد که شنیدن کلام الاهی به وسیله‌ی پیامبران یکی از آن سه شیوه‌ی مذکور را داشته است. پیامبر اسلام نیز که به معراج رفت و با خدا سخن گفت با یکی از آن سه شیوه سخن گفت (مولوی، ۱۹۸۸: ۳۴۴-۳۴۳).

نتیجه‌گیری

مولوی کرد در منظومه‌هایش در دو بخش راجع به کلام الاهی بحث کرده است. یک بخش آن مباحثی عمومی چون: تعداد کتابهای آسمانی، نام آنها، عدم تحریف و لزوم ایمان داشتن به آنها، مسأله‌ی تکلم موسی با توجه به آیه‌ی «و کلم الله موسی تکلیما»، واقعیه معراج و سخن گفتن خداوند با پیامبر اسلام است. در همه‌ی این موارد با اسلوب خود اما موافق سخن گذشتگان اهل سنت بحث‌ها را پی‌گیری کرده است.

بخش دیگری اختصاصاً راجع به مسأله‌ی کلام الاهی از دیدگاه متکلمان است. در این بخش که به تفصیل ذکر شده است بر نظریه‌ی ابوالحسن اشعری و سایر اشاعره پی می‌فشارد. او کلام را نفسی و ذهنی و خطی و لفظی می‌داند و بر این باور است که کلام نفسی قدیم است و ذهنی و خطی و لفظی حادث. او در اثبات این مسأله همچون اشعری از نظریه‌ی صفات الاهی استفاده می‌کند و می‌گوید: متکلم یکی از صفات خدا است. صفات خدا نیز قدیم است بنابراین کلام الاهی نیز باید قدیم باشد نه مخلوق. البته مولوی کرد برای اثبات مطلب خود از شیوه‌های دیگری هم استفاده کرده است که در متن مقاله اشاره شده است.

پی‌نوشت‌ها:

۱۳. نگارنده‌ی این سطور رساله‌ی دکتری انور قادر محمد را در سال ۱۳۸۹ به زبان فارسی برگردان و چاپ و منتشر کرده است.
۱۴. این کتاب در سال ۱۳۸۶ توسط نگارنده‌ی این پژوهش چاپ و منتشر شده است.
۱۵. جعد بن درهم از موالی بود، او را مبتدع و زندیق نامیده‌اند. معلّم مروان بن محمد بود. و هر وقت می‌خواستند مروان را تحقیر کنند، او را جعدی می‌گفتند. عقاید ویژه‌ای داشت او بر این باور بود که خداوند ابراهیم را خلیل نامیده و با موسی سخن نگفته است. نظر او در خلق قرآن و قدری مشهور است. سرانجام خالد بن عبدالله قسری - والی کوفه - او را به خاطر اعتقادهای ویژه‌اش در سال ۱۱۸ هـ. ق. کشت.
۱۶. جهم بن صفوان سمرقندی، از موالی بنی راسب، رئیس جهمیه بود. ذہبی می‌گوید او گمراه و مبتدع بود. نصر بن سيار او را در سال ۱۲۸ هـ. ق. کشت (زرکلی، ۲۰۰۲: ذیل جهم بن صفوان).
۱۷. بشر بن غیاث بن کریمه عبدالرحمان المریسی، فیلسوف و رئیس طایفه‌ی مریسی بود که به ارجاء باور داشت. فقه را از قاضی ابویوسف فراگرفت. در دولت هارون الرشید آزار دید. گفته شده که پدر او یهودی بوده است. او را تصانیفی است (زرکلی، ۲۰۰۲: ذیل بشر المریسی).
۱۸. یزید بن هارون: مکنی به ابوخالد، در حدیث از حافظان ثقه و در علوم دین استاد و محیط و در هوشیاری و شخصیت، انسانی ممتاز بود. اصل او از بخارا ولی زادگاه و آرامگاهش واسط بود. هفتاد هزار تن در محضر او گرد می‌آمدند و بیست و چهار هزار حدیث مستند حفظ کرده بود. مأمون گفته است اگر مقام یزید بن هارون نبود من اظهار می‌کردم که قرآن مخلوق است. (دهخدا، ۱۳۸۰: ذیل یزید بن هارون).
۱۹. یحیی بن اکثم: قاضی القضاات معروف شافعی معاصر مأمون. (دهخدا، ۱۳۸۰: ذیل یحیی بن اکثم).
۲۰. البته در میان معتزلی‌ها کسانی بودند که نظریه‌ی جسورانه‌ای در باب کلام الهی داشتند. نظام معتزلی بر این باور بود که: «نظم قرآن و نیکویی تألیف و انسجام کلمات آن معجزه‌ی پیامبر نیست و هیچ دلالتی بر راستی ادعای پیامبری از سوی او ندارد و تنها وجه دلالت آن بر صدق او همان خبرهای غیبی است که در آن وجود دارد. اما نظم قرآن و نیکویی تألیف آیاتش چیزی است که بندگان در آوردن همانندی برای آن و بلکه آوردن بهتر از آن از نظر نظم و تألیف قادرند. در میان معتزلی‌ها، عباد بن سلیمان و هشام فوطی در این نظریه با نظام هم رأی بودند (اشعری، ۱۳۶۲: ۱۱۸؛ نیز: بدوی، ۱۳۷۴: ۲۴۷). در مقابل این گروه، دیگر معتزلیان از اعجاز قرآن از نظر نظم و ساختار آن دفاع کرده‌اند که نام برخی از کتاب‌های آنان در این موضوع به به دستمان رسیده است: نظم القرآن از جاحظ، نظم القرآن از ابوبکر احمد بن علی، اعجاز القرآن فی نظم و تألیفه از واسطی (بدوی، ۱۳۷۴: ۲۴۸).
۲۱. اشاعره کم و بیش همان نظر ابوالحسن اشعری را پذیرفته‌اند و کسانی از جمله: امام محمد غزالی (غزالی، ۱۳۸۴: ۱۵۸) و امام فخر رازی (دادبه، ۱۳۷۴: ۲۶۳) به نظریه‌ی کلام نفسی اشعار داشته‌اند. صرف نظر از این مطلب، امام

الحرمین جوینی یکی از اشعری مذهبانی است که نظری بسیار شگفت انگیز در باب کلام الاهی دارد. او معتقد است که کلام خداوند بر پیامبر تنزیل می‌شود و البته تنزیل به معنی انزال یعنی فرو انداختن چیزی از بلندی به پایین نیست، چه اینکه انزال به معنای انتقال، خاص اجسام است. بنابراین مقصود از فرو فرستادن در اینجا آن است که جبریل کلام خداوند را درک کرده در حالی که در جایگاه خویش بالای هفت آسمان بوده است. آنگاه به زمین فرود آمده و آنچه را نزد سدره المنتهی فهمیده به پیامبر^{علیه السلام} منتقل کرده، بی آنکه اصل خود کلام منتقل شده باشد. بنابراین طبق این نظریه، تنزیل تنها تنزیل معنایی است و نه تنزیل الفاظ (بدوی، ۱۳۷۴: ۷۸۴).

۲۲. البته قاضی عبدالجبار معتزلی نظریه‌ی کلام اشعری را مردود می‌شمارد و می‌گوید: کلامی که شما می‌گویید نه مفهوم دارد و نه راهی به فهمیدن. و اثبات چیزی که راهی برای فهمیدن نداشته باشد گشودن در نادانی است (عبدالجبار، بی‌تا: ۳۶۱).

۲۳. کلمات (= کلام) مطابق این آیه و تفسیر برخی از مفسران به معنی آفریده‌های خداوند است. (صابونی، ج ۲: ۲۰۸)

۲۴. بخشی از این حدیث که با مطلب مذکور در ارتباط است این است: ... قَالَ: اخبرني عن الايمان، قال: اَنْ تَوْمَنَ بِاللّٰهِ و ملائکته و کُتبه و رسله و الیوم الآخر و تَوْمَنَ بِالْقَدَرِ خیره و شره. (نوی، بی‌تا، ۱۳. نیز با تفاوت اندکی ر. ک: بخاری، ۲۰۰۹: ۱۶).

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. احمدیان، عبدالله، (۱۳۸۱)، سیر تحلیلی کلام اهل سنت، تهران، احسان.
۳. اشعری، ابوالحسن، (۱۹۹۰)، الابانه عن اصول الديانه، تصحيح: بشير محمد عيون، دمشق: مكتبة دار البيان.
۴. اشعری، ابوالحسن، (۱۹۵۵)، اللمع فی الرد اهل الزيغ والبدع، تصحيح: حموده غرابه، مصر: مطبعة مصر.
۵. اشعری، ابوالحسن، (۱۳۶۲)، مقالات الاسلاميين و اختلاف المصلين، ترجمه: محسن مؤیدی، تهران، امیرکبیر.
۶. امین، احمد، (۲۰۰۴)، ضحی الاسلام، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۷. ایجی، عضدالدین، (۱۹۹۷)، کتاب المواقف، تصحيح: عبدالرحمان عميره، بیروت: دارالجيل.
۸. باقلانی، ابوبکر، (۱۹۸۷)، تمهید الاوائل و تلخیص الدلائل، تصحيح: عماد الدین حیدر، بیروت: مؤسسه الکتب الثقافیه.
۹. بخاری، محمد بن اسماعیل، (۲۰۰۹)، ترقیم و ترتیب: محمد فؤاد عبدالباقی، مصر قاهره، دار ابن الجوزی.
۱۰. بدوی، عبدالرحمان، (۱۳۷۳)، تاریخ اندیشه های کلامی در اسلام، مشهد: آستان قدس رضوی.
۱۱. تفتازانی، سعدالدین، (۱۹۸۹)، شرح المقاصد، بیروت: عالم الکتب.
۱۲. جرجانی، میر سید شریف، (۱۳۷۷)، تعریفات، ترجمه: حسن سید عرب و سیما نوربخش، تهذاب، فرزاد.
۱۳. حلی، علامه، (۱۳۸۵)، باب حادی عشر، ترجمه: علی شیروانی، قم: دارالفکر.
۱۴. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۸۰)، لغت نامه، تهران، دانشگاه تهران.
۱۵. زرکلی، خیرالدین، (۲۰۰۲)، الاعلام، بیروت، دارالعلم للملایین.
۱۶. شهرستانی، عبدالکریم، (۱۳۶۲)، الملل والنحل، ترجمه: مصطفی خالق داد هاشمی، تهران، اقبال.

۱۷. عبدالجبار، احمد همدانی، (بی‌تا)، شرح اصول الخمسه، بیروت: دار احیا التراث العربی.
۱۸. غزالی، امام محمد، (۱۳۸۴)، احیاء علوم الدین، ترجمه: مؤید الدین خوارزمی، تصحیح: حسین خدیو جم، تهران، علمی و فرهنگی.
۱۹. قادر محمد، انور، (۱۳۹۰)، غزلیات شاعر بزرگ کرد مولوی، ترجمه: جمال احمدی، سنندج: آراس.
۲۰. مدرس، ملا عبدالکریم، (۱۹۹۵)، فوائد الفوائد، بغداد، بدون ذکر انتشارات.
۲۱. مدرس، ملا عبدالکریم، (۱۹۸۸)، عقیده المرضیه، بغداد: مطبعه الارشاد.
۲۲. مدرس، ملا عبدالکریم، (۱۹۷۲)، الوسيله فی شرح الفضيله، بغداد: مطبعه الارشاد.
۲۳. ملا کریم، محمد، (۱۳۸۶)، مولوی کرد زندگی و آثار، ترجمه: جمال احمدی، سنندج: تافگه.



دپر خازن اولین نمایش بین المللی مشترک ایران و عراق
ایران قم