# مسأله وحی و نزول آن

## معناشناسی

## اقسام وحی

## کلام و وحی الهی

وأمّا[[1]](#footnote-1) الأشاعرة والمعتزلة فكانوا فريقين من المسلمين، وسبب تشكيلهم أنّ الحسن البصري الذي كان من الاسراء ظاهراً، لمّا كان من علماء زمانه ومن فضلاء المسلمين على الظاهر اجتمع حوله عدّة من الناس لاستماع نظريّاته في المسائل الاعتقاديّة، ومن تلامذته واصل بن عطا، وهو بعد البحث والنزاع مع استاذه في جلسة درسه خرج واعتزل مجلسه، فهو وأتباعه بعد ذلك شكّل جلسة مستقلّة في مقابل استاذه سمّوا بالمعتزلة. وكان أيضاً من تلامذة الحسن البصري أبو الحسن الأشعري الذي كان من‏[[2]](#footnote-2) أصلاب أبي موسى الأشعري المعروف، وهو كان مجدّاً في إشاعة نظريّات استاذه، ومشوّقاً للناس إلى الاشتراك في جلسته ومجلس درسه، ولذا سمّي هو وأتباعه بالأشاعرة، وكان لكلّ منهما نظراً مخالفاً للآخر في أكثر المسائل.

وأوّل ما اختلف فيه الفريقان كان عبارةً من أنّ القرآن الكريم قديمٌ أو حادث، ومنشأ هذا الاختلاف هو إطلاق عنوان كلام اللَّه عليه بين المتشرّعة من صدر الإسلام إلى الآن.

على أنّه نسب إليه تعالى في بعض آيات القرآن أيضاً عنوان التكلّم والتكليم، مثل قوله تعالى: «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى‏ تَكْلِيمًا»[[3]](#footnote-3)، ويستفاد من ذلك أنّ إطلاق المتكلّم عليه تعالى لاينافي مع الشرع والقرآن، كما أنّه صحيح عند كلا الفريقين.

ثمّ إنّ أوصافه تعالى على نوعين:

أحدهما: ما يعبّر عنه بالأوصاف الذاتيّة، وهي قائمة بذاته الواجبة، وقديمة بقدمها، وثبوتها للذات لا يحتاج إلى شأن خاصّ وشخص خاصّ وحالة مخصوصة، كالعلم والقدرة والحياة، فإنّها من الصفات الذاتيّة التي لايحتاج ثبوتها إلى شي‏ء من الأشياء، ولذا نقول: «أَنَّ اللَّهَ بِكُلّ شَىْ‏ءٍ عَلِيمٌ»، «إِنَّ اللَّهَ عَلَى‏ كُلّ شَىْ‏ءٍ قَدِيرٌ».

وثانيهما: ما يعبّر عنه بالأوصاف الفعليّة، وهي تختلف بالنسبة إلى الحالات والموارد والأشخاص والأزمنة، مثل صفة الخالقيّة والرازقيّة وأمثالها، فإنّه تعالى قادرٌ على كلّ شي‏ء، ولكنّ كلّ مقدور لا يتحقّق ولا يصدر عنه في مقام العمل، فلذا يقول: «وَ اللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى‏ بَعْضٍ فِى‏[[4]](#footnote-4)الرّزْقِ»[[5]](#footnote-5)، فهذه الأوصاف تكون حادثة، فإنّ زيداً مثلًا خلق اليوم مع أنّه لم يخلق في الأمس.

ثمّ اختلفت الأشاعرة والمعتزلة في أنّ صفة التكلّم هل تكون من صفاته الذاتيّة أو من صفاته الفعليّة، وذهبت المعتزلة إلى أنّ إطلاق المتكلّم على اللَّه تعالى يكون بنحو إطلاقه على الإنسان، بأنّ كلام الإنسان حين التكلّم عبارة عن إيجاد المتكلّم أصواتاً متدرّجة، وكلّ صوت متكئ على مخرج من مخارج الفم ومقطع من مقاطعه، ويستمعها المخاطب أيضاً متدرّجة، وهكذا كلامه تعالى، إلّاأنّ اللَّه تعالى بلحاظ تجرّده وعدم كونه جسماً يوجد الأصوات في موجود آخر بنحو التدريج والتدرّج، مثل إيجاده تعالى الأصوات في الشجرة، وقوله بعده: «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى‏ تَكْلِيمًا»، ومثل إيجاده تعالى الأصوات في الحصاة وشهادته برسالة رسول اللَّه صلى الله عليه و آله حين هبوطه على جبل حراء، فلا فرق بين كلامه تعالى وكلام الإنسان من حيث الماهيّة والكيفيّة، وهذا موافق لنظر المتكلّمين من الإماميّة، فتكون صفة التكلّم على هذا القول من صفاته الفعليّة ومن الامور الحادثة.

وذهبت الأشاعرة إلى أنّ كلامه تعالى من الصفات الذاتيّة، وقائم بذاته الواجبة وقديم بقدمه تعالى، مثل العلم والحياة والقدرة وأمثال ذلك، ولأجل ذلك قد اضطرّوا إلى الالتزام بأنّه كانت لذاته تعالى صفة وواقعيّة باسم الكلام النفسي، أي ما وراء الكلام اللفظي، فالقرآن هو الكلام النفسي القائم بالذات بالقيام الحلولي. فكما أنّه يطلق العالم عليه تعالى مع كونه من صفاته الذاتيّة والقديمة كذلك يطلق على الإنسان، مع أنّ علمه محدود وحادث، وهكذا القادر[[6]](#footnote-6) ونحوه، ويجري هذا المعنى بعينه في الكلام النفسي، فإنّه إذا لوحظ بالنسبة إلى ذات الباري يتحقّق فيه ويكون من الأوصاف الذاتيّة والقديمة، وأمّا إذا لوحظ إلى الإنسان والجمل الخبريّة مثل «جاء زيد من السفر» فيتحقّق وراء الألفاظ، وعلم المتكلّم بالمعنى المذكور أمراً نفسانيّاً آخر والذي نعبّر عنه بالكلام النفسي، وهكذا في الجمل الإنشائيّة إلّاأنّها إذا اشتملت على الأمر يكون للكلام النفسي المتحقّق فيها اسم خاصّ وهو الطلب، وإذا اشتملت على النهي وكانت ماهيّة النهي عبارة عن الزجر لا طلب الترك يكون للكلام النفسي المتحقّق فيها اسم خاصّ آخر، وهو الزجر، وأمّا الجمل الإنشائيّة المشتملة على العقود والإيقاعات والتمنّي والترجّي لا يكون للكلام النفسي المتحقّق فيها اسم خاصّ.

وحكى الإمام قدس سره في رسالة الطلب والإرادة عن بعض أهل التحقيق: أنّ إطلاق المتكلّم على اللَّه تعالى يكون بنحو إطلاقه على الإنسان، بلا فرق بينهما أصلًا، إلّاأنّ الإنسان يتكلّم بالفم واللسان، وهو تعالى يوجد الكلام من دون آلة ومن دون واسطة، ويؤيّده تكلّمه تعالى مع موسى بقوله: «وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يمُوسَى‏\* قَالَ هِىَ عَصَاىَ أَتَوَكَّؤُاْ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى‏ غَنَمِى وَ لِىَ فِيهَا مَارِبُ أُخْرَى‏\* قَالَ أَلْقِهَا يمُوسَى‏»[[7]](#footnote-7).

ثمّ إنّ الإمام قدس سره بعد نفي هذه الأقوال اختار في المسألة قولًا آخر، ومحصّله:

أنّ كلام اللَّه سبحانه عبارة عن الوحي، فإنّ إنزال القرآن وسائر الكتب إلى الأنبياء والمرسلين عليهم السلام لا يكون بصورة إيجاد الكلام في شي‏ء آخر قطعاً، كما أنّه لا يكون بصورة تكلّمه تعالى مع موسى عليه السلام أيضاً ولا بما ذهب إليه‏[[8]](#footnote-8)الأشاعرة؛ إذ القيام الحلولي مستلزمٌ للقوّة والنقص والتركيب، تعالى عنه، كما أنّ خلوّ الذات عن صفات الكمال مستلزمٌ لذلك.

نعم، أنّه تعالى متكلّم بوجه آخر حتّى في مرتبة ذاته يعرفه الراسخون في الحكمة، فكلامه تعالى عبارة عن الوحي، وأمّا حقيقة الوحي وكيفيّته ممّا لم يصل إليها فكر البشر إلّاالأوحدي الراسخ في العلم بقوّة البرهان المشفوع إلى الرياضات ونور الإيمان، وقد أشار إلى بعض أسراها قوله تعالى: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ\* عَلَى‏ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ»[[9]](#footnote-9)، وقوله تعالى: «إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ‏ يُوحَى‏\* عَلَّمَهُ‏و شَدِيدُ الْقُوَى‏\* ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى‏\* وَ هُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى‏\* ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى‏\* فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى‏\* فَأَوْحَى‏ إِلَى‏ عَبْدِهِ‏ى مَآ أَوْحَى‏\* مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى‏»[[10]](#footnote-10). وأفهام أصحاب الكلام من المعتزلة والأشاعرة بعيدة عن طور هذا الكلام والإعراض عنه أولى. فالتحقيق أنّ الحقّ مع الإمام قدس سره. في اتّحاد الطلب والإرادة وعدمه‏[[11]](#footnote-11)

### بحثی درباره صفت تکلم

#### [اقوال چهارگانه در ارتباط با صفت تكلم‏][[12]](#footnote-12)

##### نظريه معتزله در ارتباط با صفت تكلّم‏

معتزله مى‏گويند: عنوان متكلّم، همان‏طور كه بر انسان اطلاق مى‏شود، بر خداوند هم به همان صورت، اطلاق مى‏شود. واقعيت تكلم در مورد انسان اين است كه انسان وقتى صحبت مى‏كند، از تكيه اصوات بر مخارج فم استفاده كرده و تدريجاً ايجاد صوت مى‏كند و هر صوتى را بر يك مخرج و مقطع از فم متكى مى‏كند. مخاطب هم در مقام استماع، به همين نحو، اصوات را استماع مى‏كند. معتزله و مشهور اماميه مى‏گويند:

اطلاق متكلّم در مورد خداوند نيز به‏همين‏صورت است ولى بين تكلّم انسان و تكلّم خداوند، يك فرق وجود دارد و آن اين است كه انسان چون جسم است و داراى دهان و زبان و مخارج فم است، سخن را در دهان خودش ايجاد مى‏كند امّا خداوند چون جسم نيست و زبان و دهان در مورد او معنا ندارد، همين اصوات را به نحو تدريج در موجود ديگرى ايجاد مى‏كند، كه درحقيقت، آن موجود ديگر، به منزله دهان و زبان به‏حساب مى‏آيد، مثل تكلّمى كه خداوند با موسى عليه السلام كرد و اصوات را در شجره ايجاد كرد و در آيه شريفه (وَ كلَّمَ اللَّهُ مُوسى تَكليماً)[[13]](#footnote-13) تكلّم را به خودش نسبت داد. در مورد رسول گرامى اسلام صلى الله عليه و آله نيز وارد شده است كه وقتى حضرت از غار حرا به طرف منزل سرازير شد، سنگريزه‏ها به رسالت آن حضرت گواهى دادند و شايد اولين موجودى كه به‏[[14]](#footnote-14)رسالت آن حضرت شهادت داد، همين سنگريزه‏ها بودند. سخن گفتن سنگريزه‏ها به اين صورت بود كه خداوند در آنها به نحو تدريج و تدرّج، ايجاد صوت كرد، به همان كيفيتى كه انسان سخن مى‏گويد. در نتيجه، اينان مى‏گويند: اطلاق متكلّم بر خداوند، به‏عنوان صفت فعل است و همان‏طور كه ساير صفات فعل مثل خالق و رازق اتصاف به حدوث دارند، صفت «متكلّم» نيز به‏همين‏صورت است.[[15]](#footnote-15)

##### نظريه اشاعره در ارتباط با صفت تكلّم‏

اشاعره مى‏گويند: تكلّم، جزء صفات ذات است و مثل قدرت و علم، اتصاف به قدمت دارد. اين بحث در بين اشاعره آن‏قدر دچار انحراف شده كه نه تنها قرآن را به‏عنوان كلام اللَّه قديم مى‏دانند بلكه آن‏طورى كه بعضى از حنابله‏[[16]](#footnote-16) معتقدند، حتى كاغذ و جلد و غلاف قرآن هم قديم است. حال مقصود كدام جلد و غلاف بوده؟

آن را معين نكرده‏اند. اشاعره مى‏گويند: صفتى به‏عنوان «كلام نفسى» در ذات خداوند تحقق دارد و اين «كلام نفسى» اتصاف به قدمت دارد. و چون «كلام نفسى» قائم به ذات خداوند است پس قرآن كه كلام خداوند است نيز قديم است. اشاعره، به اين هم اكتفا، نكردند، بلكه گفتند: همان‏طورى كه علم و قدرت خداوند، از صفات ذاتى و قديم است، درعين‏حال، منافاتى ندارد كه عالم و قادر بر انسان‏ها هم به نحو حقيقت اطلاق شود، البته نه به آن توسعه و نه به‏عنوان عينيت كه در مورد خداوند مطرح است. دايره قدرت انسان محدود است و نمى‏توان گفت: «إنّ الإنسانَ عَلى كُلّ شي‏ء قَدير» و قدرت در انسان، اتصاف به قدمت ندارد بلكه همان‏طورى كه خود انسان، حادث است، قدرت او هم حادث است. اشاعره مى‏گويند:[[17]](#footnote-17) عين اين معنا را در مورد «كلام نفسى» هم پياده مى‏كنيم و مى‏گوييم: «كلام نفسى» وقتى در ارتباط با ذات پروردگار مطرح مى‏شود، اين صفت، قديم است به قِدَم ذات.

ولى همين «كلام نفسى» در مورد جمل انشائيه و خبريه هم وجود دارد. در جمل خبريه، وقتى شما مى‏گوييد: «جاء زيدٌ من السفر»، آنچه در كنار اين الفاظ، در نفس شما وجود دارد، عبارت از علم به آمدن زيد از سفر است. اشاعره مى‏گويند: ما اين را قبول داريم ولى معتقديم در اينجا غير از مسأله علمِ شما، در كنار «جاء زيد من السفر» يك امر نفسانى ديگرى هم وجود دارد كه از آن به «كلام نفسى» تعبير مى‏كنيم، امّا اين «كلام نفسى» حادث بوده و غير از «كلام نفسى» قديم در ارتباط با ذات خداوند است. اشاعره، نسبت به‏ جمل انشائيه‏ تفصيلى قائل شده و مى‏گويند: در جمل انشائيه‏اى كه مشتمل بر امر است، مثل صيغه افْعَلْ، قبل از اينكه مولا به عبدش بگويد: «ادخل السوق و اشتر اللحم» اگرچه در نفس مولا اراده‏اى وجود دارد كه متعلق به اشتراء لحم است ولى غير از اين اراده، چيز ديگرى هم در نفس مولا وجود دارد كه ما از آن به «كلام نفسى» تعبير مى‏كنيم. «كلام نفسى» در خصوص اينجا به‏عنوان «طلب» هم ناميده مى‏شود. جمل انشائيه مشتمل بر نهى نيز همين‏طور است، يعنى اگر ماهيت نهى، عبارت از «طلب ترك» باشد، امر و نهى، در اصل طلبْ مشترك مى‏باشند ولى يكى متعلّق به فعل و ديگرى متعلّق به ترك است. در اينجا نيز مى‏گوييم: علاوه بر اراده‏اى كه متعلّق به ترك منهى عنه است، يك واقعيت نفسانى ديگرى هم وجود دارد كه عنوان عامّ آن، «كلام نفسى» و عنوان خاصش، «طلب» مى‏باشد. و اگر ماهيت نهى عبارت از «زجر و منع از فعل» باشد، آن حالت نفسانيه‏اى كه در ارتباط با زجر مطرح است، عبارت از «كراهت مولا نسبت به اين عمل منهى عنه» است و ما مى‏گوييم: علاوه بر اين كراهت، واقعيت ديگرى نيز وجود دارد كه عنوان عام آن «كلام نفسى» و عنوان خاصش عبارت از «زجر» است. اما در جملات انشائيه ديگر، مثل عقود و ايقاعات و استفهام انشائى و تمنّى‏[[18]](#footnote-18) انشائى و ترجّى انشائى و ...، غير از اوصاف تمنى حقيقى، ترجّى حقيقى، استفهام حقيقى، انشاء تمليك عين به مال، انشاء زوجيت و ...، واقعيت ديگرى نيز وجود دارد كه از آن به «كلام نفسى» تعبير مى‏كنيم و در اين موارد، ديگر عنوان خاص وجود ندارد.[[19]](#footnote-19) در پايان تذكر اين نكته را لازم مى‏دانيم كه اشاعره، با وجود اينكه صفت تكلّم را از صفات ذاتى خداوند و قديم و قائم به ذات پروردگار مى‏دانند ولى درعين‏حال، صفات را زايد بر ذات مى‏دانند و مى‏گويند: قيام اين صفات به ذات، به نحو حلولى است.

نظريه بعض محققين در مورد صفت تكلّم‏

حضرت امام خمينى رحمه الله در رساله‏اى كه پيرامون طلب و اراده تأليف كرده، پس از ذكر نظريه معتزله و اشاعره مى‏فرمايد: بعضى از اهل تحقيق گفته‏اند: «اطلاق متكلّم بر خداوند، به هيچ‏يك از اين دو صورتى كه معتزله و اشاعره مطرح كردند نيست، بلكه اطلاق متكلّم بر خداوند، به همان صورتى است كه در ما انسان‏ها وجود دارد، با اين تفاوت كه ما انسان‏ها به سبب آلت زبان و دهان تكلّم مى‏كنيم ولى خداوند، بدون آلت، تكلّم مى‏كند. تكلّم در مورد خداوند، به‏معناى ايجاد كلام در جسم ديگر نيست بلكه به معناى ايجاد كلام از جانب خداوند، بدون آلت است».[[20]](#footnote-20) به‏نظر ما، همان‏طور كه معتزله، قصّه تكلّم شجره را به‏عنوان مؤيّد نظريه خود مطرح كردند، اينجا هم ممكن است براى اين قول بعض اهل تحقيق مؤيّدى ذكر كرد و آن اين است كه خداوند از موسى سؤال كرد: (وَ ما تِلك بِيَمينِك يَا مُوسى)، موسى عليه السلام هم جواب داد: (هي عَصاي أتَوَكّؤُ عليها و أهُشُّ بِها عَلى غَنَمي وَ لي فيها مَآرِبُ أُخرى)[[21]](#footnote-21)، در اينجا تكلّمى كه خداوند با موسى عليه السلام داشت، بدون واسطه بوده‏[[22]](#footnote-22) و شجره يا چيز ديگرى در بين نبوده است. در نتيجه، اين‏گونه نيست كه تكلّم خداوند با بشر، حتماً نياز به واسطه‏اى داشته باشد.

نظريه امام خمينى رحمه الله در ارتباط با صفت تكلّم‏

امام خمينى رحمه الله پس از ذكر اقوال سه‏گانه، هر سه را ردّ كرده و مى‏فرمايد: كلام خداوند، به‏معناى وحى‏ خداوند است. ما كه قرآن مجيد را به‏عنوان «كلام اللَّه» مطرح مى‏كنيم و همين امر سبب شد كه عنوان «متكلّم» بر خداوند اطلاق شود، آيا همه قرآن به‏وسيله ايجاد صوت در شى‏ء ديگر تحقق پيدا كرده است؟ شكى نيست كه مسئله اين‏گونه نبوده است. آيا همه قرآن، بدون واسطه نازل شده است؟ خير، به اين صورت هم نبوده است. مسأله كلام نفسى هم كه باطل است و ما ادلّه بطلان آن را ذكر خواهيم كرد. پس كيفيت نزول قرآن به چه صورتى بوده است؟ امام خمينى رحمه الله مى‏فرمايد: كلام خداوند به‏معناى وحى‏ خداوند است و ما حقيقت وحى‏ را به آسانى نمى‏توانيم درك كنيم. درك حقيقت وحى‏، متوقف بر مرتبه بالايى از علم و عمل و تحمل رياضت است. آيات متعددى در ارتباط با وحى‏ وارد شده است، در يكجا مى‏فرمايد: (نَزلَ بِه الرّوح الأَمين عَلى قَلبك ...)[[23]](#footnote-23)، يعنى روح الأمين، قرآن را بر قلب تو نازل كرد، كه شايد مسأله كلام هم به اين صورت كه ما تصور مى‏كنيم وجود نداشته است و يا اگر هم وجود داشته، دخالتى در ماهيت وحى‏ نداشته است. در جاى ديگر مى‏فرمايد: (إنَّه لَقرآن كَريم، في كتابٍ مَكنون)،[[24]](#footnote-24) در اينجا «كتاب مكنون» ظرف براى قرآن كريم واقع شده است و ظرف و مظروف، دو چيز هستند. حال آيا مقصود آيه چيست؟ به اين زودى نمى‏توان به معناى آيه پى برد.[[25]](#footnote-25)

در جاى ديگر مى‏فرمايد: (إنّ هو إلّا وحىٌ يوحى‏ ... ثُمّ دنى فتدلّى فَكانَ قابَ قوسين أو أدنى)،[[26]](#footnote-26) كه اين آيات شايد مفصّل‏ترين آياتى باشد كه در ارتباط با حقيقت وحى وارد شده ولى فهم آن، در نهايت دشوارى است. در آيه (إن هو إلّا وحىٌ يوحى‏) مرجع ضمير «هو»، ظاهراً رسول اكرم صلى الله عليه و آله است. آيا در اين آيه، مبالغه‏اى به‏كاررفته‏است؟ بعيد است كه در تعبيرات قرآنى كه در ارتباط با اساس نبوت است، تعبيراتى مجازى چون «زيد عدل» داشته باشيم.[[27]](#footnote-27)

#### نقد و بررسى اقوال چهارگانه در ارتباط با صفت تكلّم‏

آنچه به‏نظر مى‏رسد همين نظريه امام خمينى رحمه الله است، زيرا ما از عنوان «كلام اللَّه» به صفت «متكلّم» رسيديم. بنابراين نمى‏توانيم «متكلّم» را به‏گونه‏اى معنا كنيم كه با خود «كلام اللَّه» قابل جمع نباشد. براى نقد و بررسى كلام اشاعره و معتزله، ما بايد ابتدا محل نزاع بين اين دو گروه را مشخص كنيم، زيرا وقتى در كلام مرحوم آخوند دقت كنيم مى‏بينيم مثل اينكه ايشان محلّ نزاع را به‏گونه ديگرى مطرح كرده و به نتايجى رسيده است كه با دقّت درمى‏يابيم مسئله به اين صورت نيست.

اكنون كه مسائل فوق، روشن گرديد، مى‏آييم سراغ كلام اشاعره كه مى‏گويند:

«اطلاق متكلّم بر خداوند، اقتضاء مى‏كند كه ما ملتزم به يك «كلام نفسى» قديم و حالّ در ذات خداوند بشويم». ما در اينجا دو مطلب با اشاعره داريم: مطلب اوّل: صفات خداوند بر دو قسم است: صفات ذات و صفات فعل. هر صفتى كه ضدّ آن در هيچ حالى از حالات و در ارتباط با هيچ شيئى از اشياء، بر خداوند اطلاق نشود، صفت ذات‏ است و هر صفتى كه ضد آن، در بعضى از حالات و در ارتباط با بعضى از اشياء، بر خداوند اطلاق شود، صفت فعل‏ است. علم‏، از صفات ذات است، زيرا[[28]](#footnote-28) در هيچ آنى و در ارتباط با هيچ‏چيزى ما نمى‏توانيم عنوان جهل را به خداوند نسبت دهيم (إنّ اللَّهَ بِكُلّ شَي‏ء عَليم).[[29]](#footnote-29) مسأله قدرت هم همين‏طور است. اما خَلق‏، از صفات فعل است، زيرا خداوند، خيلى از اشياء را خلق كرده و خيلى چيزها را هم خلق نكرده است. خداوند، انسانى با طول صد متر را خلق نكرده است. البته نه به اين جهت كه قادر نيست، بلكه به اين جهت كه هر مقدورى، لازم نيست مخلوق هم باشد. خود ما بر خيلى چيزها قدرت داريم ولى آنها را انجام نمى‏دهيم. بنابراين، مسأله «خالقيت» با مسأله «عالميت» فرق دارد. ما نمى‏توانيم بگوييم: «خداوند همه چيز خلق كرده است»، زيرا خداوند خيلى چيزها را خلق نكرده است. رازقيت هم همين‏طور است، چون در عين اينكه خداوند، افرادى را روزى داده است، خيلى از افراد را هم روزى نداده است، زيرا آنها را نيافريده كه بخواهد روزى دهد. و نيز طبق آيه شريفه: (وَ اللَّهُ فَضَّلَ بَعضَكُم عَلى بَعضٍ في الرِّزق)،[[30]](#footnote-30) خداوند متعال بعضى را در روزى بر بعض ديگر تفضيل داده است، بنابراين در مقابل آنان افرادى وجود دارند كه در رزق، تفضيل داده نشده‏اند، كسى را كه خداوند ماهى ده‏هزار تومان روزى داده، ماهى صد هزار تومان روزى نداده است. اثر مهمى كه بين صفات ذات و صفات فعل، فرقْ ايجاد مى‏كند اين است كه صفات ذات، به علت قدمت ذات پروردگار، قديمند ولى صفات فعل، اين‏گونه نيستند.

همان‏طورى كه فعل، حادث است، صفات فعل هم، حادث مى‏باشند. حال ما مى‏آييم سراغ اشاعره و مى‏گوييم: صفت «متكلم» كه شما بر خداوند اطلاق مى‏كنيد و آن را به‏عنوان يك امر قديم مى‏دانيد، آيا از صفات ذات است يا از صفات فعل، اگر از صفات فعل باشد، ديگر نمى‏توانيد آن را قديم به‏حساب آوريد. ما دليل داريم كه صفت «متكلّم» از صفات فعل است. دليل ما بر اين مطلب، آيه شريفه‏[[31]](#footnote-31) (وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسى تَكليماً)[[32]](#footnote-32) است. ما از اين آيه شريفه دو برداشت مى‏كنيم: 1 اگر از شما سؤال شود آيا خداوند متعال با فرعون هم تكلّم كرد يا نه؟ جواب مى‏دهيد: خير، اين عنايتى است كه خداوند به موسى عليه السلام كرده است. بنابراين، «ضد تكليم» در مورد خداوند تحقق پيدا كرد. گفته نشود: ذكر موسى عليه السلام در آيه شريفه از باب مثال است و خداوند با همه انسان‏ها تكلّم مى‏كند. زيرا مى‏گوييم: اوّلًا: مسئله به اين صورت نيست. اين تكليم، فقط در مورد موسى عليه السلام تحقق پيدا كرد و در مورد فرعون، تحقق پيدا نكرد. ثانياً: خداوند در حال تكليم موسى عليه السلام با فرعون تكلّم نكرده است. در نتيجه، تكليم از صفات فعل است زيرا ضدّ آن در مورد خداوند تحقق دارد.

خداوند، در حال تكليم موسى، با فرعون تكلّم نكرده است در حالى كه خداوند در حال عالم بودن به وضع موسى، عالم به وضع فرعون هم بود. پس بين تكليم و علم، تفاوت وجود دارد. 2 هنگامى كه حضرت موسى عليه السلام از شجره، آن اصوات را شنيد، (كَلّمَ اللَّه) تحقق پيدا كرد، امّا قبل از آن، حتى با موسى هم آن تكليم تحقق پيدا نكرده بود. خلاصه اينكه از آيه شريفه دو نكته استفاده مى‏شود: 1 تكليم با شخص خاص است 2 تكليم، حادث است، اين‏طور نبوده كه اين (كَلَّم اللَّه) اتصاف به قدمت داشته باشد و از وقتى موسى عليه السلام متولّد شد، در مورد او تحقق داشته باشد. به خلاف علم و قدرت، كه زمان و مكان و ظرف خاص ندارد. علم و قدرت، از اوصاف مطلق و عمومى است كه ضدّ آنها در هيچ حالى و در هيچ شأنى و نسبت به هيچ‏كسى تحقق ندارد. در نتيجه شما (اشاعره) كه از آيه شريفه (وَ كَلّمَ اللَّه موسى تَكليماً)، صحت‏[[33]](#footnote-33) اطلاق متكلم بر خداوند را استفاده كرديد، ما علاوه بر اين جهت، جهت ديگرى را نيز استفاده مى‏كنيم و آن اين است كه تكلّم از صفات فعل است، نه از صفات ذات. و صفت فعل، نمى‏تواند متّصف به قدمت باشد. بنابراين، آنچه شما مى‏گوييد كه «اطلاق متكلم بر خداوند، اقتضاء دارد كه ما به يك «كلام نفسى قديم قائم به ذات» ملتزم شويم» مورد قبول ما نيست و با آنچه قرآن كه اساس كار شما بود در اين زمينه مى‏گويد، منافات دارد. در اينجا روايتى‏ هم وجود دارد كه دلالت مى‏كند تكلّم از صفات فعل خداوند است و آن روايتى است كه مرحوم كلينى در اصول كافى، باب صفات ذات مطرح كرده است: على بن إبراهيم عن محمد بن خالد الطيالسى، عن صفوان بن يحيى، عن ابن مُسكان عن أبي بصير،[[34]](#footnote-34) قال: سمعت أبا عبد اللَّه عليه السلام يقول: لم يزل اللَّه عزّ و جلّ ربّنا و العلم ذاته و لا معلوم يعنى خداوند عزّ و جلّ، هميشه پروردگار ما بوده درحالى‏كه علم، عين ذات او بود، در حالى كه هنوز معلومات، در خارج تحقق پيدا نكرده بود. و به‏عبارت ديگر: با وجود اينكه معلومات، غايب بودند و هنوز در خارج، وجود پيدا نكرده بودند ولى علم، تحقق داشت و به‏عنوان ذات و عين ذات مطرح بود. و السمع ذاته و لا مسموع و البصر ذاته و لا مبصَر، سمع و بصر از شئون علمند ولى از علم به مسموعات، به سمع و از علم به مبصرات، به بصر تعبير مى‏شود. پس وقتى علم، ذات خداوند است، علم به مسموعات نيز ذات اوست در حالى كه مسموعى در خارج تحقق پيدا نكرده. علم به مبصَرات هم ذات اوست درحالى‏كه مبصَرى در خارج تحقق پيدا نكرده است. اين سه عنوانْ مربوط به علم بود. سپس مى‏فرمايد: و القدرة ذاته و لا مقدور يعنى در حالى كه مقدورات هنوز تحقق پيدا نكرده بود، قدرت به‏عنوان‏[[35]](#footnote-35) عين ذات خداوند تحقق داشت. اين‏ها با كلمه «لم يزل» كه به كار رفته‏اند، قدمت و ذاتى بودن علم و قدرت را براى خداوند افاده مى‏كنند. سپس مى‏فرمايد: فلمّا أحدث الأشياء يعنى وقتى خداوند، اشياء را به‏وجود آورد و كان المعلوم در اينجا «كان» به‏صورت تامّه استعمال شده است يعنى وقتى معلوم، وجود پيدا كرد وقع العلم منه على المعلوم و السمع على المسموع و البصر على المبصَر و القدرة على المقدور معناى اين عبارت اين است كه آنچه متعلّق علم بود، الآن وقوع پيدا مى‏كند، يعنى حاضر مى‏شود.

وقتى علم به او تعلّق گرفت، غايب و غير موجود بود ولى الآن كه وجود پيدا كرد، به‏عنوان يك موجود حاضر، متعلّق علم واقع مى‏شود. و اين دو، با هم منافاتى ندارند.

بنابراين در علم، تغييرى صورت نگرفته بلكه معلومى كه غايب بوده حاضر شده است.

در مورد خود ما نيز از اين نظر نه از نظر قدمت و ذاتيت همين‏طور است. شما وقتى نشسته‏ايد، قدرت بر قيام داريد، درحالى‏كه قيامى تحقق ندارد تا اين قدرت، به آن تعلّق بگيرد. و ما نمى‏توانيم تحقق قدرت شما نسبت به قيام را سلب كرده و بگوييم:

«شما قدرت فعليه بر قيام نداريد». اگر شما نسبت به امرى كه مربوط به آينده است يقين داريد، مثلًا يقين داريد فردا دوشنبه است. اين علم، به‏صورت تعليق نيست بلكه به‏صورت فعليت است و معلوم آن اين است كه «فردا دوشنبه است» درحالى‏كه الآن، فردايى وجود ندارد. در حال حاضر، فردايى تحقق پيدا نكرده است ولى درعين‏حال، مسأله علم شما و فعليت علم شما قابل انكار نيست. پس شما قدرت بر قيام داريد، در حالى كه الآن قيامى تحقق ندارد، بعد كه شما قيام كرديد، چه تحويل و تحوّلى صورت مى‏گيرد؟ تحويل و تحوّل آن، فقط در ارتباط با غيبت و حضور است. يعنى وقتى شما قدرت بر قيام داشتيد، قيام، موجود نبود. قدرت، وجود داشت ولى مقدور، تحقق نداشت و يا به تعبير ديگر: مقدور، غايب بود سپس حاضر شد. و الّا در خود قدرت، هيچ‏گونه تغييرى به‏وجود نيامده است. و در اين جهت، بين ما و خداوند فرقى نيست. فقط فرق اين است كه علم و قدرت، عين ذات خداوند و قديم است ولى در مورد ما، علم و قدرت، زايد بر ذات و حادث است. سپس ابو بصير مى‏گويد: قلت: فلم يزل اللَّه متحركاً؟[[36]](#footnote-36)يعنى آيا مسأله تحرك هم از صفات ذاتيه خداوند است و به‏صورت لم يزل تحقق دارد؟

قال: امام عليه السلام فرمود: تعالى اللَّه، در نسخه بدل، «عن ذلك» هم دارد. يعنى مسأله حركت را نمى‏توانيم مثل علم و قدرت بدانيم. إنّ الحركة صفة محدَثة بالفعل يعنى حركت، يكى از صفات محدَث بالفعل است، از صفات فعليه خداوند است و هيچ‏گونه اتصافى به قدمت ندارد بلكه متصف به حدوث است. ابو بصير مى‏گويد: قلت:

فلم يزل اللَّه متكلّماً؟ به امام عليه السلام عرض كردم: آيا مسأله تكلّم هم به‏صورت قديم است و مانند علم و قدرت مى‏باشد؟ قال: ابو بصير مى‏گويد: فقال عليه السلام: إنّ الكلام صفة محدَثة ليست بأزليّة يعنى كلام، غير از علم و قدرت است. كلام، ازلى و قديم نيست كان اللَّه عزّ و جلّ و لا متكلّم خداوند عزّ و جلّ وجود داشت درحالى‏كه عنوان متكلّم، در ازل، براى او ثابت نبود.[[37]](#footnote-37) البته ما اين مسائل را بر اساس ظواهر معنا مى‏كنيم و شايد اين‏ها توجيهات دقيق فلسفى، غير از آنچه گفتيم، داشته باشد. پس اين روايت كه مى‏گويد: «كان اللَّه عزّ و جلّ و لا متكلّم» معنايش اين نيست كه متكلّمى از مردم وجود نداشت بلكه معنايش اين است كه خود خداوند متكلّم نبود.

ولى ما نمى‏توانيم زمانى را درنظر بگيريم كه خداوند، عالم نبوده باشد، قادر نبوده باشد.

اين تعبيرات در مورد صفات ذات، صحيح نيست ولى در مورد صفات فعل به‏لحاظ حدوث صحيح است.

مطلب دوم‏: آيا «متكلّم» به‏عنوان يك اسم فاعل از مشتقات حقيقيه است و مانند ضارب و قاتل، داراى مبدأ و مادّه ساريه در همه مشتقاتش مى‏باشد و مصدر و ماضى و مضارع و امر و نهى دارد؟ يا اينكه اين‏گونه نيست، بلكه شبيه بقال و لابن و تامر و امثال اين‏هاست ولى قدرى نزديك‏تر به مشتقات است؟ اين مسئله نياز به بررسى دارد.[[38]](#footnote-38)

«متكلّم»، اسم فاعل از باب تفعّل است و قرآن كريم اين ماده را از باب تفعيل هم به كار برده است و مى‏فرمايد: (وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسى تَكليماً)،[[39]](#footnote-39) درحقيقت دو مصدر از ثلاثى مزيد فيه برايش مطرح كرديم، يكى تكلّم و ديگرى تكليم. در ثلاثى مزيدفيه، تقريباً يك مسأله كلّى وجود دارد كه ثلاثى مزيدفيه‏ها داراى ثلاثى مجرّدند و در ثلاثى مجرّدشان داراى مصدر، فعل ماضى، فعل مضارع، امر، نهى، اسم فاعل و اسم مفعول مى‏باشند. حال آيا در باب تكلّم و تكليم چه نوع ثلاثى مجرّدى مى‏توان درنظر گرفت؟ مثلًا در باب صَرَّفَ يُصَرِّفُ تصريف، ثلاثى مجردش داراى صَرَفَ، يَصْرِفُ، صارف، مصروف و ... مى‏باشد. البته اسم مفعول، فقط در افعال متعدى مطرح است. گفته شده است: «مصدر ثلاثى مجرّد كلّم و تكلّم، عبارت از «كَلْم» مانند ضَرْب است». به اين حرف، دو اشكال وارد شده است: اشكال اوّل‏: برفرض كه مصدر اين را عبارت از «كَلْم» بدانيم، ولى فعل ماضى و مضارع براى آن استعمال نشده است و كَلِمَ، كَلَمَ، يَكْلِمُ و يَكْلُمُ به گوش ما نخورده است.

اشكال دوم‏: «كَلْم»، به هيئت مصدرى، به‏معناى «جراحت» و «مجروح بودن» يا «مجروح كردن» است و به‏معناى «كلام» كه الآن مورد نظر ماست استعمال نشده است، آن‏وقت چگونه مى‏توان از متكلّم و مكلّم به‏عنوان يك مشتق حقيقى حتى مثل خالق و رازق نام برد؟ خالق و رازق، با وجود اينكه از صفات فعل بودند ولى همه جهات تصريفى آنها طبق قاعده بود، خالق، داراى مصدر، فعل ماضى و مضارع و امثال اين‏ها بود. در رازق، همه خصوصيات يك مشتق حقيقى وجود داشت ولى در اينجا كدام ثلاثى مجرّدى را مى‏توانيم براى تكليم و تكلّم درنظر بگيريم؟ هر ثلاثى مجرّدى‏[[40]](#footnote-40) را درنظر بگيريم، يا فعل ماضى و مضارع ندارد و يا معناى كلامى در آن مطرح نيست لذا بايد مسئله را روى همان مصدر تكلّم و تكليم پياده كنيم و ببينيم آيا معناى تكلّم چيست؟ در باب علم مى‏گفتيم: علم، عين ذات خداوند است ولى معناى علم، در خداوند و ما يكسان است. اين‏طور نيست كه علم در ذات پروردگار، داراى معنايى و در مورد ما داراى معناى ديگرى باشد. علم در هر دو به يك معناست ولى بين علم ما و علم خداوند، از دو جهت فرق وجود دارد: يكى اينكه علم خداوند داراى دامنه وسيعى است و همه اشياء را دربر مى‏گيرد، ديگر اينكه علم پروردگار، عين ذات اوست ولى در مورد ما، هم علممان محدود است و هم اتصاف به حدوث دارد. اما اصل معناى علم، در هر دو يكسان است. علم به قول مرحوم آخوند در بحث مشتق به‏معناى انكشاف است و از اين جهت، فرقى نمى‏كند كه عين ذات يا زايد بر ذات باشد. حال وقتى ما مسأله متكلّم را بررسى مى‏كنيم مى‏بينيم اين عنوان از طرفى در بسيارى از موارد، بر خود ما هم اطلاق مى‏شود و از طرفى داراى مصدر ثلاثى مجرّد نيست، لذا بايد همان كلمه «تكلّم» را كه مصدر باب تفعّل است مورد بررسى قرار دهيم. آيا معناى «تكلّم» چيست؟ «تكلّم» به‏معناى ايجاد كلام است. كلمه ايجاد، به تكلّمْ جنبه اشتقاقى مى‏دهد، همان گونه كه در باب «لابن» مى‏گفتيم: آنچه «لابن» را به‏صورت مشتق در مى‏آورد. لبن نيست بلكه بيع اللبن است، يعنى يك معناى حدثى مى‏آوريد تا كلمه «لابن» را درست كند. وقتى مسأله «متكلّم» روى ايجاد كلام شد، ايجاد كلام، در مورد اللَّه و انسان، داراى معناى واحدى است ولى ما چون داراى زبان هستيم، به‏وسيله زبان، ايجاد كلام مى‏كنيم اما خداوند تعالى كه منزّه از جسميّت و خصوصيات جسميّت است، ايجاد كلام او به‏صورت ديگرى است و مثلًا به قول متكلّمين در شجره يا سنگريزه و اشياء ديگر، ايجاد كلام مى‏كند. پس راهى غير از اين نيست كه متكلم را در مورد خداوند، به‏معناى ايجادكننده كلام بگيريم، به همان كيفيتى كه در مورد خود ما تحقق پيدا مى‏كند ولى ايجاد كلام در مورد[[41]](#footnote-41) ما به‏وسيله زبان و در مورد خداوند، به احداث در شجره و سنگريزه و امثال آن است. ممكن است كسى بگويد: اگر ما كلمه «متكلّم» را در ارتباط با عنوان «كلام» بدانيم نه در ارتباط با «كَلْم»، اشكالات ذكر شده، برآن وارد نمى‏شود. در پاسخ مى‏گوييم: «كلام» داراى معناى حدثى و مصدرى نيست، بلكه به‏معناى «سخن» است و «سخن»، معناى مصدرى نيست و ما اگر بخواهيم «متكلم» را در ارتباط با «كلام» بدانيم، ناچاريم كلمه «ايجاد كه معناى مصدرى و حدثى درست مى‏كند به آن متّصل كرده و بگوييم: تكلّم، به معناى ايجاد كلام است و نمى‏توان گفت: «تكلّم به معناى كلام است» پس آنچه مربوط به متكلّم است، سخن گفتن و ايجاد كلام است نه خود كلام، و به‏لحاظ همين گفتن و ايجاد است كه سخن، با متكلّم، ارتباط پيدا مى‏كند. در اين صورت، به همان حرف اوّل برگشت مى‏كند و آن اين است كه همان‏طور كه تكلّم در انسان به معناى ايجاد كلام است در خداوند نيز به‏معناى ايجاد كلام است ولى با توجه به اينكه انسان داراى زبان است و خداوند از صفات جسميت منزّه است، ايجاد كلام در انسان، با زبان بوده ولى خداوند، در شجره و امثال آن، ايجاد كلام مى‏كند. و به اين ترتيب، جواب اشاعره داده مى‏شود ولى حضرت امام خمينى رحمه الله در اينجا كلامى دارند كه لازم است اشاره‏اى به آن داشته باشيم.

كلام حضرت امام خمينى رحمه الله‏

حضرت امام خمينى رحمه الله مى‏فرمايد: اطلاق «متكلّم» در مورد خداوند، نه به‏صورتى كه معتزله گفته‏اند صحيح است و نه به‏صورتى كه بعض اهل تحقيق عقيده دارند. توضيح اينكه معتزله عقيده داشتند: تكلّم در مورد خداوند به اين صورت است كه خداوند، در شجره و سنگريزه و امثال آن، ايجاد كلام مى‏كند. و بعض اهل تحقيق عقيده داشتند: تكلّم به‏معناى ايجاد كلام است ولى ايجاد كلام در مورد ما به‏وسيله زبان و در مورد خداوند بدون واسطه است.[[42]](#footnote-42)

امام خمينى رحمه الله مى‏فرمايد: هيچ‏يك از اين حرفها درست نيست بلكه مسأله كلام خداوند، چيزى است كه فقط كسانى كه به مراتب عالى از علم و عمل رسيده‏اند مى‏توانند به آن پى ببرند و اين كه ما قرآن را كلام خداوند و وحى‏ الهى مى‏دانيم به‏همين‏صورت است. سپس در آخر كلام خود مى‏فرمايد: ما ممكن است در ارتباط با وحى‏ الهى، ملتزم به نوعى كلام نفسى بشويم ولى نه به آن صورتى كه اشاعره عقيده داشتند، و اين معنايى كه ما مى‏گوييم، نه تنها براى اشاعره قابل درك نيست بلكه براى معتزله هم قابل درك نيست.[[43]](#footnote-43) ملاحظه مى‏شود راهى كه امام خمينى رحمه الله پيموده است، راه متكلمين را نيز نفى مى‏كند ولى براى پى بردن به حقيقتى كه ايشان مطرح مى‏كند، بايد مراتبى از علم و عمل به همراه رياضت وجود داشته باشد. اما براساس آن مراتب ظاهرى كه از ظواهر آيات و روايات استفاده مى‏شود، بحث به همان كيفيتى بود كه ذكر گرديد و راهى كه ما طى كرديم، براى بطلان كلام اشاعره در ارتباط با كلام نفسى، راه مفيد و قانع‏كننده‏اى بود. اما اينكه مسائلى بالاتر از اين‏ها وجود دارد، نه فعلًا در اختيار ماست و نه قابل طرح در اين بحث است.[[44]](#footnote-44)

## امکان وحی

## کیفیت نزول وحی

## حدوث و قدم قرآن

اصول فقه شيعه، ج‏3، ص: 104

... پس از بيان مقدّمه فوق، به تاريخ پيدايش اشاعره و معتزله مى‏پردازيم: در صدر اسلام، شخصى بود به نام «حسن بصرى» كه ماهيت روشنى ندارد، ظاهراً «حسن بصرى» يكى از اسراء بوده كه در بين مسلمانان آمده و به حسب ظاهر هم اسلام آورده است ولى آيا در باطن چه هدفى را دنبال مى‏كرده است؟ خيلى معلوم نيست. همين اندازه مشخص است كه در اسلام دو فرقه اشاعره و معتزله را به‏وجود آورد و اين همه‏وقت مسلمانان از صدر اسلام تا به حال و پس از اين را گرفت. «حسن بصرى» براى بحث در زمينه مسائل اعتقادى، كلاس درسى تشكيل داد و چون شخص فاضلى بود، شاگردانى را دور خودش جمع كرد. يكى از شاگردان او شخصى به نام «واصل بن عطا» است. «واصل بن عطا» روزى در جلسه درس با استاد خود به بحث و گفتگو پرداخت تا جايى كه ميان آنها درگيرى پيش آمد، لذا جلسه درس‏

اصول فقه شيعه، ج‏3، ص: 105

استاد را ترك كرده و ديگر به آن جلسه حاضر نشد بلكه خود جلسه مستقلّى تشكيل داد و شاگردانى را دور خودش جمع كرد. اكثر مسائلى كه در اين دو جلسه مطرح مى‏شد متناقض بود. اين كلاس‏ها همين‏طور ادامه پيدا كرد. يكى از كسانى كه به پيروى از «حسن بصرى» برخاست، «ابو الحسن اشعرى» بود كه از شخصيت‏هاى علمى آن زمان به‏حساب مى‏آمد. و ظاهراً از احفاد «ابو موسى اشعرى» مى‏باشد. «ابوالحسن اشعرى» در اشاعه نظريات «حسن بصرى» نقش بسزايى داشت. به جهت اهميت زيادى كه «ابوالحسن اشعرى» داشت و به جهت پيروى او از «حسن بصرى»، هم شاگردان «حسن بصرى» روز به روز بيشتر مى‏شدند و هم اسم اين گروه، «اشاعره» ناميده شد. و چون «واصل بن عطا» از جلسه درس استاد خود «حسن بصرى» كناره‏گيرى كرده و اعتزال جست، او و شاگردانش را «معتزله» ناميدند.

اولين مسأله مورد بحث اشاعره و معتزله‏

اوّلين و مهم‏ترين مسأله‏اى كه بين اشاعره و معتزله مورد بحث قرار گرفت اين بود كه آيا قرآن قديم است يا حادث؟ منشأ طرح اين مسئله اين بود كه قرآن مجيد، از همان صدر اوّل، دارى عنوان «كلام اللَّه» بود در خود قرآن هم در آيه شريفه (وَ كلَّمَ اللَّهُ مُوسى تَكليماً)[[45]](#footnote-45) مسأله تكليم و تكلّم را به خداوند نسبت داده است. با اينكه در قرآن به حسب ظاهر عنوان «متكلّم» به خداوند اطلاق نشده است، امّا آيه شريفه (وَ كلَّمَ اللَّهُ مُوسى تَكليماً) به ضميمه اينكه مجموعه قرآن، به‏عنوان كلام اللَّه است، زمينه اين مطلب را به‏وجود آورد كه اطلاق «متكلّم» بر خداوند صحيح است و لازم نيست عنوانى در خود قرآن مطرح شده باشد، بلكه همين اندازه كه مصحّحى براى آن داشته باشيم كفايت مى‏كند، لذا بين اشاعره و معتزله از اين جهت اختلافى نيست.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_
(1) النساء: 164

اصول فقه شيعه، ج‏3، ص: 106

اختلاف از اينجا شروع مى‏شود كه ما در مورد خداوند، دو نوع صفت داريم:

صفات ذات و صفات فعل. در فرق بين اين دو نوع صفت گفته شده است: صفات ذات‏، صفاتى است كه ثبوت آنها براى ذات نياز به مقام خاص و حال خاص و شأن خاص و شخص خاص ندارد. صفات ذات، اوصافى است كه در ارتباط با خود ذات است اگرچه اضافه به غير ذات هم در اين‏ها وجود دارد مثل صفت علم كه در مورد خداوند ثابت كنيم. ثبوت علم، نه در وضعيت خاصى و نه در شأن خاصى و نه در حالت خاصى است بلكه علم در ارتباط با ذات خداوند است لذا وقتى مى‏خواهيم دايره معلوم را مشخص كنيم مى‏گوييم: (إنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَي‏ء عَليم)،[[46]](#footnote-46) هيچ‏گونه محدوديتى در دايره معلوم وجود ندارد. قدرت هم يكى از صفات ذاتيه خداوند است.

البته گفتيم: اين منافات ندارد با اينكه در اين‏ها اضافه‏اى به غير ذات هم باشد، مثل اينكه در قدرت، اضافه‏اى به مقدور است، در علم، اضافه‏اى به معلوم است ولى با توجه به اينكه معلومِ خاص و مقدورِ خاص دخالت ندارد، لذا قدرت و علم به نحو احاطه و به نحو مطلق بر خداوند ثابت است. صفات فعل‏، صفاتى است كه حالات و موارد و اشخاص در آن فرق مى‏كند. صفت فعل، يعنى خداوند عملش و فعلش چنين بوده است. صفات فعل، به مسأله قدرت برنمى‏گردد. در خود ما نيز همين‏طور است. خيلى چيزها مقدور انسان است ولى هر مقدورى جامه تحقّق نمى‏پوشد. قدرت خداوند، در ارتباط با ذات است ولى هر مقدورى تحقق پيدا نمى‏كند. صفات فعل، مربوط به مقام عمل و مقام فعل است، مثل صفت خالقيت و رازقيت. مقصود از خالقيت و رازقيت، قدرت بر خلقت و رزق نيست، اگر خالقيت و رازقيت به قدرت برگردد، جزء صفات ذات مى‏شود، بلكه مقصود، فعلِ خالقيت و فعلِ رازقيت است. وقتى اين‏طور شد، به‏لحاظ موارد و افراد و حالات فرق‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_
(1) العنكبوت: 62

اصول فقه شيعه، ج‏3، ص: 107

مى‏كند. خداوند رزق كسى را در هر ماه سى‏هزار تومان قرار داده است، در كنار اين جنبه اثباتى، يك جنبه نفيى هم وجود دارد و آن اين است كه رزق او را در هر ماه پنجاه‏هزار تومان قرار نداده است. درحالى‏كه هر دو مقدور خداوند است. قرآن كريم مى‏فرمايد: (وَ اللَّهُ فَضَّلَ بَعضَكُم على بَعض في الرِّزق)[[47]](#footnote-47) يعنى خداوند، بعضى از شما را بر بعض ديگر، در رزق برترى داد، يعنى بعضى رزقشان كمتر است. با وجود اينكه خداوند قدرت بر بالاتر هم دارد. اين براى اين است كه مسأله رزق، مربوط به عمل خداوند است. در مقام خلقت هم همين‏طور است. الآن مثلًا جمعيت كره زمين، پنج ميليارد نفر است.

ممكن بود به‏جاى اين پنج ميليارد، ده ميليارد نفر وجود داشته باشند ولى خداوند آن پنج ميليارد ديگر را خلق نكرده است. نه به‏معناى اينكه قدرت بر خلق آنان نداشته است بلكه به اين معنا كه عمل خالقيت خداوند، در محدوده اين پنج ميليون نفر جنبه ثبوتى پيدا كرده و در ارتباط با غير اينان تحقق پيدا نكرده است. اما در صفات ذات به لحاظ اينكه برگشت به ذات پيدا مى‏كند نمى‏توانيم اين حرف‏ها را بزنيم. در صفات ذات، هيچ محدوديتى وجود ندارد. نمى‏توانيم بگوييم: خداوند بعضى چيزها را نمى‏داند يا بعضى چيزها از دايره قدرت او بيرون است. يكى از تفاوت‏هاى مهم ميان صفات ذات و صفات فعل اين است كه صفات ذات، قديمند به قدم ذات، همان‏طور كه ذات پروردگار قديم است علم و قدرت و ساير اوصاف ذاتيه او نيز قديم است. ولى صفات فعل، اين‏گونه نيستند، چون فعل، يك امر حادثى است. زيد، ديروز خلق نشده بود و امروز خلق شده است. اين خلقت، مربوط به مقام فعل است و به‏عنوان صفت فعل مطرح است. لذا اوصاف فعليه خداوند، اتصاف به قدمت ندارد. البته در اينجا بحث مهمى وجود دارد كه آيا ارتباط حادث به قديم به چه كيفيت است؟ كه اين بحث در كتب فلسفى و كلامى مطرح شده است.[[48]](#footnote-48)

## افسانه غرانیق

## کاتبان وحی

## زبان وحی (قرآن)

## وحیانی بودن ساختار قرآن

# نزول قرآن

## آغاز نزول

## مدت نزول

## مکی و مدنی

## ترتیب نزول

## شأن و سبب نزول آیات

## شأن نزول آیه تطهیر (نزول مستقل آیه تطهیر)

آيه التطهير، ص: 39

النكتة الثانية: البحث في شأن نزول الآية و ترتيبها

سنتعرّض في هذا المبحث لأمرين مهمّين: 1 هل جملة إِنَّما يُرِيدُ اللَّهُ .. نزلت بصورة منفصلة عن آيات النساء، أم أنّها جاءت في سياق تلك الآيات و أعقبتهنّ؟ 2 و إن كان نزولها منفصلًا، فلما ذا جاء ترتيبها بعد آية وَ قَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَ‏ و لم تنفرد بآية مستقلّة؟

1 استقلالية جملة

إِنَّما يُرِيدُ اللَّهُ .. حتّى نقف على موقع الآية من حيث الاستقلال و الانفصال، لا بدّ أن نركِّز التحقيق على شأن النزول، إذ سيتّضح لنا أنّ جملة إِنَّما يُرِيدُ اللَّهُ .. نزلت في شأن خاصّ و لقضيّة هامّة، و واقعة و ظرف زماني و مكاني منفصل تماماً عن ظرف آيات النساء، و من الطبيعي أن لا سبيل للبحث في شأن النزول إلّا بتتبّع الأخبار الواردة عن طرق العامّة و الخاصّة. و غاية ما نستفيده من البحث القرآني و التدبّر في تلك الآيات أنّ جملة إِنَّما يُرِيدُ اللَّهُ .. لمّا جاءت في إثر آيات النساء، و عقب آية وَ قَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ .. فلا مناص من القول بأنّها نزلت جميعاً في واقعة واحدة، إذ أنّنا نعتقد بأنّ منهج تدوين القرآن الكريم الذي تمّ‏

آيه التطهير، ص: 40

بأمر من رسول اللَّه صلى الله عليه و آله و ترتيب الآيات فيه خاضع لقاعدة خاصّة يحكمها ترابط الآيات، و طبقاً لهذا الأصل المتّفق عليه فنحن نرى أن آية إِنَّما يُرِيدُ اللَّهُ .. نزلت في حال توجّه الخطاب الإلهي لزوجات النبيّ صلى الله عليه و آله بجملة من الوظائف و الواجبات المفروضة عليهنّ. من هنا يتّضح أنّه لا سبيل للتحقّق من نزول هذا المقطع‏ إِنَّما يُرِيدُ اللَّهُ .. بشكل منفصل عن بقيّة الآيات إلّا بتتبّع الروايات التي تتحدّث عن شأن نزول هذه الآية. و مع كثرة هذه الروايات حتّى إنّ المحدّث الكبير السيّد هاشم البحراني نقل في «غاية المرام» إحدى و أربعين منها من طرق العامّة، و أربعاً و ثلاثين رواية من طرق الإماميّة[[49]](#footnote-49) لا بدّ في البداية من سرد بعض هذه الروايات، و نرى أن نبدأ بما روي من طرق العامّة.

## مخصص نبودن شأن نزول (الغاء خصوصیت)

تعميم محاربه به دريا و خشكى، شهر و بيابان، شب و روز [[50]](#footnote-50)

در شأن نزول آيه‏اى كه در حدّ محارب نازل شده، بين مفسّران اختلاف است؛ گروهى از آنان معتقدند آيه مربوط به قطّاع‏الطريق است، يعنى كسانى كه در جادّه‏ها راه مسافران را گرفته و با سلاح آنان را تهديد و تمام يا مقدارى از اموالشان را مى‏گيرند.[[51]](#footnote-51) برخى از فقها نيز خيال كرده‏اند آيه، اختصاص به همين مورد دارد؛ لذا اگر چنين اخافه‏اى در شهر رخ داد، عنوان قطّاع‏الطريق و محارب صادق نيست؛ پس، حدّ محارب نيز جارى نمى‏گردد.

در نقد اين گروه مى‏گوييم:

اوّلًا: بر فرض اين كه آيه مربوطه به قطاع‏الطريق باشد، شأن نزول‏ سبب اختصاص‏[[52]](#footnote-52) نمى‏گردد. آيات زيادى داريم كه شأن نزول خاصى دارد و در عين حال، معناى آيه عامّ و گسترده است.[[53]](#footnote-53)

بررسى معناى لُصّ‏ [[54]](#footnote-54)

با مراجعه‏ى به كتاب لغت مى‏بينيم لُصّ همان سارق است. «لَصَّ الشي‏ء أي سرقه، واللُصّ السارق». لكن سارق بر دو نوع است:

نوع اوّل: فردى كه مخفيانه دست به سرقت مى‏زند و كوشش مى‏كند صاحب‏خانه متوجّه او نگردد. اين فرد لُصّ و سارق است؛ ليكن محارب نمى‏باشد.

نوع دوّم: گروه يا فردى مسلح و متغلّبانه وارد خانه يا مغازه‏اى مى‏شوند، صاحب خانه‏ [[55]](#footnote-55)هم بيدار و متوجّه است. چنين لصّ و سارقى محارب است. عنوان محارب به قاطع طريق اختصاص ندارد؛ هرچند شأن نزول‏ آيه‏ى شريفه راهزن و قاطع طريق است؛ ولى اختصاص به آن ندارد، بلكه يكى از مصاديق محارب است. لذا، بيان امام راحل رحمه الله تا اين‏جا تمام است كه لصّ بر دو نوع است: محارب و غيرمحارب.[[56]](#footnote-56)

برخوردارى از علم غيب در قلمرو امور شخصى و اجتماعى‏ [[57]](#footnote-57)

پيامبران الهى افزون بر معارف دينى كه از طريق وحى دريافت مى‏كردند در بسيارى از موضوعات؛ در قلمروِ امور شخصى يا اجتماعى، از دانش غيب برخوردار بوده‏اند، كه در اين جا به پاره‏اى از آن‏ها اشاره مى‏شود:

1 «إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ الْكِتبَ بِالْحَقّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَآ أَرَ ل كَ اللَّهُ وَلَا تَكُن لّلْخَآ ل نِينَ خَصِيمًا».[[58]](#footnote-58) همانا [اين‏] كتاب قرآن را به راستى و درستى سوى تو فرو فرستاديم تا ميان مردمان بدان چه خدا تو را بنمود حكم كنى، و مدافعِ طرفگيرِ خيانتكاران مباش.

بنا بر نقل شيخ طوسى، گروهى از انصار، از قبيله بنى ابَيْرَق، كه سه برادر بودند به نام‏هاى «بُشر» كه با كُنيه «اباطُعمه» شُهره بود و «بشير» و «مُبشّره» كه از منافقان بودند. اين سه برادر ديوار خانه عموى «قتادة بن نعمان» را، سوراخ كرده و وارد خانه او شدند و مقدارى غذا، كه براى زن و فرزند خود فراهم آورده بود، همراه با شمشير و يك زره را، با خود بردند. عموى قتاده ماجراى خانه‏اش را براى قتاده نقل كرد، تا چاره بينديشد. قتاده كه از رزمندگان جنگ «بدر» بود، [[59]](#footnote-59)شكواى عمو را نزد رسول خدا برد و عرض كرد: اى فرستاده خدا، گروهى ديوار خانه عمويم را سوراخ كرده و مقدارى غذا را، كه براى زن و فرزندانش فراهم آورده بود، با يك شمشير و يك زره به سرقت با خود برده‏اند. و از سويى در ميان قبيله بنى ابَيْرَق، مردى شجاع و مؤمن، امّا فقير به نام «لُبَيْد بن سهل» با آن‏ها زندگى مى‏كرد. بنى ابيرق، كه مردمانى شرور بودند، در پاسخ قتاده كه از نزد رسول خدا بازگشته بود، گفتند: اين سرقت، كار لُبَيْد است. لُبَيْد، با شنيدنِ اين خبر دست به شمشير برده، به سوى آنان شتافت و گفت: اى بنى ابَيْرَق، آيا مرا به دزدى متهم مى‏كنيد؟ با اين كه شما خود، به آن سزاوارتريد؟ و با اين كه منافق هستيد و بارها شنيده‏ام، كه رسول خدا را در اشعارتان هجو مى‏كرديد و آن را به قريش نسبت مى‏داديد؟! اكنون يا بايد حقيقت آشكار شود و دزد شناخته شود، يا اين كه شمشير خود را، از خونِ‏تان سيراب خواهم كرد؟!

بنى ابَيْرَق چون چنين ديدند، از درِ مدارا و نرمى درآمده، به او گفتند: خداى تو را رحمت كند، تو بازگرد كه از اين گناه بيگانه‏اى. آن گاه بنى ابَيْرَق، نزد مردى از قبيله خود به نام «اسيد بن عروه» كه مردى زبان آور و سخن پرداز بود، رفته و ماجرا را با او در ميان نهادند، و او را همراه با گروهى به دفاع از خويش نزد رسول خدا فرستادند. اسيد به پيامبر صلى الله عليه و آله عرض كرد: اى رسول خدا! قتادة بن نعمان، جمعى از خاندان ما را، كه مردمانى اصيل و شريف‏اند، به دزدى متهم كرده است؛ با اين كه آن‏ها اين كاره نيستند. پيامبر از شنيدن اين سخن، سخت اندوهگين شد. از اين رو، وقتى قتاده نزد آن حضرت آمد به او فرمود: آيا به سوى خاندان شريفى مى‏روى و آن‏ها را به دزدى متهم مى‏كنى؟ قتادة از اين گونه برخورد رسول خدا سخت دل تنگ شده، نزد عمويش بازگشت و به او گفت: اى كاش مرده بودم و با رسول خدا در اين باره سخن نمى‏گفتم و اين چنين، مورد سرزنش آن حضرت قرار نمى‏گرفتم!! عمويش گفت: «اللَّه المُسْتَعان. تنها خداوند [[60]](#footnote-60)است كه بايد از او يارى خواست».[[61]](#footnote-61)

مفاد اين آيه و مناسبت نزول‏ آن، حاكى از آن است كه رسول خدا با قطع نظر از «وحى» حقاً در پاره‏اى موضوعات و امور جزيى، متكى به غيب است. با اعتماد به غيب است كه حقايقِ پوشيده بر او آشكار مى‏گردد؛ خائن از امين جدا مى‏شود. و به مضمونِ «ما اراك اللَّهُ»، خداوند، حقّاً در مقام داورى، دست او را مى‏گيرد. و با يك نگاهِ وسيع و «الغاء خصوصيت» از مورد آيه، روشن مى‏شود كه نه تنها پيامبر صلى الله عليه و آله؛ بلكه همه آن‏هايى كه با گزينش خداوند و با ابلاغ پيامبر، رهبرى امت و اداره شئون زندگى آنان را بر عهده دارند جز با اعتماد به غيب نمى‏توانند، آن چنان كه بايد، امور دنيايى و آخرتى مسلمانان را، بسامان كنند.[[62]](#footnote-62)[[63]](#footnote-63)

## ترتیب آیات و سور

### حکمت تکرار آیات

### حکمت تقدیم و تأخیر نزول آیات

### تعداد و نام آیات و سور

1. . دراسات في الأصول(طبع جديد) ؛ ج‏1 ؛ ص481 [↑](#footnote-ref-1)
2. . دراسات في الأصول(طبع جديد)، ج‏1، ص: 482 [↑](#footnote-ref-2)
3. ( 1) النساء: 164. [↑](#footnote-ref-3)
4. . دراسات في الأصول(طبع جديد)، ج‏1، ص: 483 [↑](#footnote-ref-4)
5. ( 1) النحل: 71. [↑](#footnote-ref-5)
6. . دراسات في الأصول(طبع جديد)، ج‏1، ص: 484 [↑](#footnote-ref-6)
7. ( 1) طه: 17- 19. [↑](#footnote-ref-7)
8. . دراسات في الأصول(طبع جديد)، ج‏1، ص: 485 [↑](#footnote-ref-8)
9. ( 1) الشعراء: 193- 194. [↑](#footnote-ref-9)
10. ( 2) النجم: 4- 11. [↑](#footnote-ref-10)
11. فاضل موحدى لنكرانى،محمد، دراسات في الأصول(طبع جديد)، 4جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، 1430 ه.ق. [↑](#footnote-ref-11)
12. . اصول فقه شيعه ؛ ج‏3 ؛ ص108 [↑](#footnote-ref-12)
13. ( 1)- النساء: 164 [↑](#footnote-ref-13)
14. . اصول فقه شيعه، ج‏3، ص: 109 [↑](#footnote-ref-14)
15. ( 1)- رجوع شود به كشف المراد، ص 289 و 290، رساله طلب و اراده امام خمينى رحمه الله، بحث« تكلّم». [↑](#footnote-ref-15)
16. ( 2)- رجوع شود به: المواقف: ص 293 [↑](#footnote-ref-16)
17. . اصول فقه شيعه، ج‏3، ص: 110 [↑](#footnote-ref-17)
18. . اصول فقه شيعه، ج‏3، ص: 111 [↑](#footnote-ref-18)
19. ( 1)- رجوع شود به: كشف المراد، ص 289 و 290، رساله طلب و اراده امام خمينى رحمه الله بحث« تكلّم». [↑](#footnote-ref-19)
20. ( 2)- رساله طلب و اراده، بحث« تكلّم». [↑](#footnote-ref-20)
21. ( 3)- طه: 17 و 18 [↑](#footnote-ref-21)
22. . اصول فقه شيعه، ج‏3، ص: 112 [↑](#footnote-ref-22)
23. ( 1)- الشعراء: 193 و 194 [↑](#footnote-ref-23)
24. ( 2)- الواقعة: 77 و 78 [↑](#footnote-ref-24)
25. . اصول فقه شيعه، ج‏3، ص: 113 [↑](#footnote-ref-25)
26. ( 1)- النجم: 4- 9 [↑](#footnote-ref-26)
27. ( 2)- رساله طلب و اراده امام خمينى، بحث« تكلّم». [↑](#footnote-ref-27)
28. . اصول فقه شيعه، ج‏3، ص: 134 [↑](#footnote-ref-28)
29. ( 1)- البقرة: 231 [↑](#footnote-ref-29)
30. ( 2)- النّحل: 71 [↑](#footnote-ref-30)
31. . اصول فقه شيعه، ج‏3، ص: 135 [↑](#footnote-ref-31)
32. ( 1)- النساء: 164 [↑](#footnote-ref-32)
33. . اصول فقه شيعه، ج‏3، ص: 136 [↑](#footnote-ref-33)
34. ( 1)- همه روات سند حديث فوق، ثقه مى‏باشند، به جز محمد بن خالد الطيالسى كه ممدوح است و تصريحى به وثاقت او نشده است، بنابراين، حديث فوق، در اصطلاح علم درايه،« حسن» مى‏باشد. [↑](#footnote-ref-34)
35. . اصول فقه شيعه، ج‏3، ص: 137 [↑](#footnote-ref-35)
36. . اصول فقه شيعه، ج‏3، ص: 138 [↑](#footnote-ref-36)
37. ( 1)- الاصول من الكافي، ج 1، كتاب التوحيد، باب صفات الذات، ح 1 [↑](#footnote-ref-37)
38. . اصول فقه شيعه، ج‏3، ص: 139 [↑](#footnote-ref-38)
39. ( 1)- النساء: 164 [↑](#footnote-ref-39)
40. . اصول فقه شيعه، ج‏3، ص: 140 [↑](#footnote-ref-40)
41. . اصول فقه شيعه، ج‏3، ص: 141 [↑](#footnote-ref-41)
42. . اصول فقه شيعه، ج‏3، ص: 142 [↑](#footnote-ref-42)
43. ( 1)- رساله طلب و اراده، بحث« تكلّم». [↑](#footnote-ref-43)
44. فاضل موحدى لنكرانى،محمد، اصول فقه شيعه، 6جلد، مركز فقهى ائمه اطهار(ع) - قم، چاپ: اول، 1381 ه.ش. [↑](#footnote-ref-44)
45. ( 1)- النساء: 164 [↑](#footnote-ref-45)
46. ( 1)- العنكبوت: 62 [↑](#footnote-ref-46)
47. ( 1)- النحل: 71 [↑](#footnote-ref-47)
48. ( 2)- رجوع شود به: نهاية الحكمة، ج 2، ص 182- 190، كشف المراد، ص 57 و 58 [↑](#footnote-ref-48)
49. ( 1) غاية المرام: 287- 300. [↑](#footnote-ref-49)
50. . آيين كيفرى اسلام :شرح فارسى تحرير الوسيلة(حدود) ؛ ج‏3 ؛ ص328 [↑](#footnote-ref-50)
51. ( 1). مجمع البيان، ج 3، ص 312؛ الكشاف، ج 1، ص 628؛ تفسير القمى، ج 1، ص 167؛ المنتخب من تفسير القرآن، ج 1، ص 223. [↑](#footnote-ref-51)
52. . آيين كيفرى اسلام :شرح فارسى تحرير الوسيلة(حدود)، ج‏3، ص: 329 [↑](#footnote-ref-52)
53. فاضل موحدى لنكرانى،محمد، آيين كيفرى اسلام :شرح فارسى تحرير الوسيلة(حدود)، 3جلد، مركز فقهى ائمه اطهار(ع) - قم، چاپ: اول، 1390 ه.ش. [↑](#footnote-ref-53)
54. . آيين كيفرى اسلام :شرح فارسى تحرير الوسيلة(حدود) ؛ ج‏3 ؛ ص379 [↑](#footnote-ref-54)
55. . آيين كيفرى اسلام :شرح فارسى تحرير الوسيلة(حدود)، ج‏3، ص: 380 [↑](#footnote-ref-55)
56. فاضل موحدى لنكرانى،محمد، آيين كيفرى اسلام :شرح فارسى تحرير الوسيلة(حدود)، 3جلد، مركز فقهى ائمه اطهار(ع) - قم، چاپ: اول، 1390 ه.ش. [↑](#footnote-ref-56)
57. . پاسداران وحى، ص: 169 [↑](#footnote-ref-57)
58. ( 1). نساء، آيه 105. [↑](#footnote-ref-58)
59. . پاسداران وحى، ص: 170 [↑](#footnote-ref-59)
60. . پاسداران وحى، ص: 171 [↑](#footnote-ref-60)
61. ( 1). تفسير تبيان، ج 3، ص 317؛ مجمع البيان، ج 3، صص 174- 175؛ تفسير قمّى، ج 1، صص 150- 151. [↑](#footnote-ref-61)
62. ( 2). پيامبران و امامان عليهم السلام، منزلت اجتماعى متضادّ دارند؛ يعنى در جايگاهى قرار گرفته‏اند كه لازمه آن ايفاى نقشى دوگانه است؛ نقشى كه حتّا تصوّر آن، براى اوهام ضعيف دشوار است. به سخن ديگر، پيامبران و امامان عليهم السلام از سِرّ« قَدَر» آگاهند، و از دانشى موهوبى برخوردارند. باطن جهان و آدميان و عاقبت امور را مى‏دانند. در جهانى بسى فراخ‏تر از اين جهان زندگى مى‏كنند؛ جهانى كه لايه‏ها و بطون بسيار دارد. با اين حال چنان زندگى مى‏كنند كه گويى بى‏خبرانند كه در اين جهان تنگ به سر مى‏برند.

با اين كه مسير و عاقبت كاروان حيات را مى‏بينند، و امّا هم‏چون بى‏خبران با كاروانيان همراهند. على عليه السلام درباره آنان فرمود:« انَّ اولِياءَ اللَّهِ هُمُ الَّذِينَ نَظَروا الى‏ بَاطِنِ الدُّنيَا اذَا نَظَرَ النَّاسُ الَى‏ ظَاهِرِهَا وَاشْتَغَلُوا بآجِلِهَا اذَا اشْتَغَلَ النَّاسُ بِعَاجِلِهَا؛ دوستان خداوند آنانند كه به درون دنيا نگريستند، هنگامى كه مردم برون آن را ديدند، و به فرداى آن پرداختند آن‏گاه كه مردم خود را سرگرم امروز آن ساختند،( نهج البلاغه، حكمت 432).

در جاى ديگر فرمود:« صحبوا الدُّنيَا بابْدَانٍ اروَاحُهَا مُعَلَّقَةٌ بِالمَحَلِّ الاعْلَى؛[ اولياى خداوند] هم‏نشين دنيايند با بدن‏هاشان، و جان‏هاشان به جايگاهِ برترى( ملاء اعلى) وابسته است»،( همان، حكمت 147).

آن‏ها كه محرم اسرار غيب‏اند، جز در مواضع ضرورى، لب از گفتن مى‏بندند و جز به فرمان حق لب نمى‏گشايند:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| گفتمش: اين علم نه در خوردِ تست‏ |  | دفع پنداريد گفتم را و سست‏ |
| دست را بر اژدها آن كس زند |  | كه عصا را دستش اژدرها كند |
| سِرّ غيب آن را سزد آموختن‏ |  | كه ز گفتن لب تواند دوختن‏ |
| در خورِ دريا نشد جز مرغِ آب‏ |  | فهم كن، واللَّهُ اعلم بالصواب‏ |
|  |  |  |

مثنوى، دفتر سوّم، ابيات 3385- 3388. [↑](#footnote-ref-62)
63. فاضل موحدى لنكرانى،محمد، پاسداران وحى، 1جلد، مركز فقهى ائمه اطهار(ع) - قم، چاپ: اول، 1387 ه.ش. [↑](#footnote-ref-63)