

## 1. مسأله وحى و نزول آن

### 1.1. معاشناسى

### 1.2. اقسام وحى

#### 1.2.1. كلام و وحى الهى

وأما الأشاعرة والمعتزلة فكانوا فريقين من المسلمين، وسبب تشكيلهم أن الحسن البصرى الذى كان من الاسراء ظاهراً، لما كان من علماء زمانه ومن فضلاء المسلمين على الظاهر اجتمع حوله عدة من الناس لاستماع نظرياته فى المسائل الاعتقادية، ومن تلامذته واصل بن عطاء، وهو بع د البحث والنزاع مع استاذه فى جلسة درسه خرج واعتزل مجلسه، فهو وأتباعه بعد ذلك شكّل جلسة مستقلة فى مقابل استاذه سمّوا بالمعتزلة. وكان أيضاً من تلامذة الحسن البصرى أبو الحسن الأشعري الذى كان من أصلاب أبى موسى الأشعري المعروف، وهو كان مجدداً فى إشاعة نظريات استاذه، ومشوقاً للناس إلى الاشتراك فى جلسته ومجلس درسه، ولذا سمى هو وأتباعه بالأشاعرة، وكان لكلّ منهما نظراً مخالفاً للآخر فى أكثر المسائل.

وأول ما اختلف فيه الفريقان كان عبارة من أن القرآن الكريم قديمٌ أو حادث، ومنشأ هذا الاختلاف هو إطلاق عنوان كلام الله عليه بين المتشرعة من صدر الإسلام إلى الآن.

على أنه نسب إليه تعالى فى بعض آيات القرآن أيضاً عنوان التكلم والتكليم، مثل قوله تعالى: «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا»<sup>3</sup>، ويستفاد من ذلك أن إطلاق المتكلم عليه تعالى لا ينافى مع الشرع والقرآن، كما أنه صحيح عند كلا الفريقين.

<sup>1</sup> . دراسات فى الأصول (طبع جديد) ؛ ج 1 ؛ ص 481

<sup>2</sup> . دراسات فى الأصول (طبع جديد)، ج 1، ص: 482

<sup>3</sup> ( 1 ) النساء: 164.

ثم إن أوصافه تعالى على نوعين:

أحدهما: ما يعبر عنه بالأوصاف الذاتية، وهي قائمة بذاته الواجبة، وقديمة بقدمها، وثبوتها للذات لا يحتاج إلى شأن خاصّ وشخص خاصّ وحالة مخصوصة، كالعلم والقدرة والحياة، فإنها من الصفات الذاتية التي لا يحتاج ثبوتها إلى شيء من الأشياء، ولذا نقول: «أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»، «إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ».

وثانيهما: ما يعبر عنه بالأوصاف الفعلية، وهي تختلف بالنسبة إلى الحالات والموارد والأشخاص والأزمنة، مثل صفة الخالقية والرازقية وأمثالها، فإنه تعالى قادرٌ على كل شيء، ولكن كل مقدور لا يتحقق ولا يصدر عنه في مقام العمل، فلذا يقول: «وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضُكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ»<sup>4</sup>، فهذه الأوصاف تكون حادثه، فإن زيدا مثلاً خلق اليوم مع أنه لم يخلق في الأمس.

بما اختلفت الأشاعرة والمعتزلة في أن صفة التكلم هل تكون من صفاته الذاتية أو من صفاته الفعلية، وذهبت المعتزلة إلى أن إطلاق المتكلم على الله تعالى يكون بنحو إطلاقه على الإنسان، بأن كلام الإنسان حين التكلم عبارة عن إيجاد المتكلم أصواتاً متدرّجة، وكل صوت متكئ على مخرج من مخارج الفم ومقطع من مقاطعه، ويستمعها المخاطب أيضاً متدرّجة، وهكذا كلامه تعالى، إلا أن الله تعالى بلحاظ تجرّده وعدم كونه جسماً يوجد الأصوات في موجود آخر بنحو التدرّج والتدرّج، مثل إيجادته تعالى الأصوات في الشجرة، وقوله بعده: «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا»، ومثل إيجادته تعالى الأصوات في الحصاة وشهادته برسالة رسول الله صلى الله عليه وآله حين هبوطه على جبل حراء، فلا فرق بين كلامه تعالى وكلام الإنسان من حيث الماهية والكيفية، وهذا موافق لنظر المتكلمين من الإمامية، فتكون صفة التكلم على هذا القول من صفاته الفعلية ومن الأمور الحادثة.

وذهبت الأشاعرة إلى أن كلامه تعالى من الصفات الذاتية، وقائم بذاته الواجبة وقديم بقدمه تعالى، مثل العلم والحياة والقدرة وأمثال ذلك، ولأجل ذلك قد اضطروا إلى الالتزام بأنه كانت لذاته تعالى

<sup>4</sup> دراسات في الأصول (طبع جديد)، ج1، ص: 483

<sup>5</sup> (1) النحل: 71.

صفة وواقعية باسم الكلام النفسى، أى ما وراء الكلام اللفظى، فالقرآن هو الكلام النفسى القائم بالذات بالقيام الحلولى. فكما أنه يطلق العالم عليه تعالى مع كونه من صفاته الذاتيه والقديمه كذلك يطلق على الإنسان، مع أن علمه محدود وحادث، وهكذا القادر<sup>6</sup> ونحوه، ويجرى هذا المعنى بعينه فى الكلام النفسى، فإنه إذا لوحظ بالنسبة إلى ذات البارى يتحقق فيه ويكون من الأوصاف الذاتيه والقديمه، وأما إذا لوحظ إلى الإنسان والجمل الخبريه مثل «جاء زيد من السفر» فيتحقق وراء الألفاظ، وعلم المتكلم بالمعنى المذكور أمراً نفسانياً آخر والذى نعبر عنه بالكلام النفسى، وهكذا فى الجمل الإنشائية إلاً أنها إذا اشتملت على الأمر يكون للكلام النفسى المتحقق فيها اسم خاص وهو الطلب، وإذا اشتملت على النهى وكانت ماهيه النهى عبارة عن الزجر لا طلب الترك يكون للكلام النفسى المتحقق فيها اسم خاص آخر، وهو الزجر، وأما الجمل الإنشائية المشتملة على العقود والإيقاعات والتمنى والترجى لا يكون للكلام النفسى المتحقق فيها اسم خاص.

وحكى الإمام قدس سره فى رساله الطلب والإرادة عن بعض أهل التحقيق: أن إطلاق المتكلم على الله تعالى يكون بنحو إطلاقه على الإنسان، بلا فرق بينهما أصلاً، إلاً أن الإنسان يتكلم بالفم واللسان، وهو تعالى يوجد الكلام من دون آله ومن دون واسطه، ويؤيده تكلمه تعالى مع موسى بقوله: «وَمَا تَلْكَ بِيَمِينِكَ يَمْوَسَى \* قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّوْا عَلَيْهَا وَاهْبَسْتُ بِهَا عَلَى غَنَمِى وَ لِي فِيهَا مَارِبٌ أُخْرَى \* قَالَ أَلْقِهَا يَمْوَسَى»<sup>7</sup>.

ثم إن الإمام قدس سره بعد نفى هذه الأقوال اختار فى المسألة قولاً آخر، ومحصّله:

أن كلام الله سبحانه عبارة عن الوحى، فإن إنزال القرآن وسائر الكتب إلى الأنبياء والمرسلين عليهم السلام لا يكون بصورة إيجاد الكلام فى شىء آخر قطعاً، كما أنه لا يكون بصورة تكلمه تعالى مع

<sup>6</sup> دراسات فى الأصول (طبع جديد)، ج1، ص: 484

<sup>7</sup> (1) طه: 17-19.

موسی علیه السلام أيضاً ولا بما ذهب إليه<sup>8</sup> الأشاعرة؛ إذ القيام الحلولى مستلزمٌ للقوة والنقص والترکیب، تعالی عنه، كما أن خلوا الذات عن صفات الكمال مستلزمٌ لذلك.

نعم، أنه تعالی مگلم بوجه آخر حتّى فی مرتبه ذاته يعرفه الراسخون فی الحکمه، فکلامه تعالی عبارۀ عن الوحى، وأما حقیقه الوحى وکیفیتته ممّا لم یصل إليها فکر البشر إلّا الأوحى الراسخ فی العلم بقوه البرهان المشفوع إلى الرياضات ونور الإیمان، وقد أشار إلى بعض أسراها قوله تعالی : «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ \* عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ»<sup>9</sup>، وقوله تعالی: «إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى \* عَلَّمَهُ وَشَدِيدُ الْقُوَى \* ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى \* وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى \* ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى \* فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى \* فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى \* مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى»<sup>10</sup>. وأفهام أصحاب الكلام من المعتزله والأشاعره بعيدۀ عن طور هذا الكلام والإعراض عنه أولى. فالتحقيق أن الحق مع الإمام قدس سره. فی اتحاد الطلب والإرادة وعدمه<sup>11</sup>

## 1.2.2. بحثی درباره صفت تکلم

[اقوال چهارگانه در ارتباط با صفت تکلم]<sup>12</sup>

نظریه معتزله در ارتباط با صفت تکلم

معتزله می گویند: عنوان متکلم، همان طور که بر انسان اطلاق می شود، بر خداوند هم به همان صورت، اطلاق می شود. واقعیت تکلم در مورد انسان این است که انسان وقتی صحبت می کند، از تکیه اصوات بر مخارج فم استفاده کرده و تدریجاً ایجاد صوت می کند و هر صوتی را بر یک منخرج و مقطع از فم متکی می کند. مخاطب هم در مقام استماع، به همین نحو، اصوات را استماع می کند. معتزله و مشهور امامیه می گویند:

<sup>8</sup> . دراسات فی الأصول (طبع جدید)، ج 1، ص: 485

<sup>9</sup> (1) الشعراء: 193-194.

<sup>10</sup> (2) النجم: 4-11.

<sup>11</sup> فاضل موحى لنكرانى، محمد، دراسات فی الأصول (طبع جدید)، 4 جلد، مركز فقه الاثمه الاطهار (ع) - قم، چاپ: اول، 1430 ه.ق.

<sup>12</sup> . اصول فقه شيعه ؛ ج 3 ؛ ص 108

اطلاق متکلم در مورد خداوند نیز به همین صورت است ولی بین تکلم انسان و تکلم خداوند، یک فرق وجود دارد و آن این است که انسان چون جسم است و دارای دهان و زبان و مخارج فم است، سخن را در دهان خودش ایجاد می کند اما خداوند چون جسم نیست و زبان و دهان در مورد او معنا ندارد، همین اصوات را به نحو تدریج در موجود دیگری ایجاد می کند، که درحقیقت، آن موجود دیگر، به منزله دهان و زبان به حساب می آید، مثل تکلمی که خداوند با موسی علیه السلام کرد و اصوات را در شجره ایجاد کرد و در آیه شریفه (وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا)<sup>۱۳</sup> تکلم را به خودش نسبت داد. در مورد رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله نیز وارد شده است که وقتی حضرت از غار حرا به طرف منزل سرازیر شد، سنگریزه ها به رسالت آن حضرت گواهی دادند و شاید اولین موجودی که به<sup>۱۴</sup> رسالت آن حضرت شهادت داد، همین سنگریزه ها بودند. سخن گفتن سنگریزه ها به این صورت بود که خداوند در آنها به نحو تدریج و تدرج، ایجاد صوت کرد، به همان کیفیتی که انسان سخن می گوید. در نتیجه، اینان می گویند: اطلاق متکلم بر خداوند، به عنوان صفت فعل است و همان طور که سایر صفات فعل مثل خالق و رازق اتصاف به حدوث دارند، صفت «متکلم» نیز به همین صورت است.<sup>۱۵</sup>

نظریه اشاعره در ارتباط با صفت تکلم

اشاعره می گویند: تکلم، جزء صفات ذات است و مثل قدرت و علم، اتصاف به قدمت دارد. این بحث در بین اشاعره آن قدر دچار انحراف شده که نه تنها قرآن را به عنوان کلام الله قدیم می دانند بلکه آن طوری که بعضی از حرا بله<sup>۱۶</sup> معتقدند، حتی کاغذ و جلد و غلاف قرآن هم قدیم است. حال مقصود کدام جلد و غلاف بوده؟

<sup>۱۳</sup> (۱) - النساء: ۱۶۴

<sup>۱۴</sup> . اصول فقه شیعه، ج ۳، ص: ۱۰۹

<sup>۱۵</sup> (۱) - رجوع شود به کشف المراد، ص ۲۸۹ و ۲۹۰، رساله طلب و اراده امام خمینی رحمه الله، بحث «تکلم».

<sup>۱۶</sup> (۲) - رجوع شود به: المواقف: ص ۲۹۳

آن را معین نکرده‌اند. اشاعره می‌گویند: صفتی به‌عنوان «کلام نفسی» در ذات خداوند تحقق دارد و این «کلام نفسی» اتصاف به قدمت دارد. و چون «کلام نفسی» قائم به ذات خداوند است پس قرآن که کلام خداوند است نیز قدیم است. اشاعره، به این هم اکتفا، نکردند، بلکه گفتند: همان‌طوری که علم و قدرت خداوند، از صفات ذاتی و قدیم است، درعین حال، منافاتی ندارد که عالم و قادر بر انسان‌ها هم به نحو حقیقت اطلاق شود، البته نه به آن توسعه و نه به‌عنوان عینیت که در مورد خداوند مطرح است. دایره قدرت انسان محدود است و نمی‌توان گفت: «إِنَّ الْإِنْسَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» و قدرت در انسان، اتصاف به قدمت ندارد بلکه همان‌طوری که خود انسان، حادث است، قدرت او هم حادث است. اشاعره می‌گویند: <sup>17</sup> عین این معنا را در مورد «کلام نفسی» هم پیاده می‌کنیم و می‌گوییم: «کلام نفسی» وقتی در ارتباط با ذات پروردگار مطرح می‌شود، این صفت، قدیم است به‌قدم ذات.

ولی همین «کلام نفسی» در مورد جمل انشائیه و خبریه هم وجود دارد. در جمل خبریه، وقتی شما می‌گویید: «جاء زيدٌ من السفر»، آنچه در کنار این الفاظ، در نفس شما وجود دارد، عبارت از علم به آمدن زید از سفر است. اشاعره می‌گویند: ما این را قبول داریم ولی معتقدیم در اینجا غیر از مسأله علم شما، در کنار «جاء زيد من السفر» یک امر نفسانی دیگری هم وجود دارد که از آن به «کلام نفسی» تعبیر می‌کنیم، اما این «کلام نفسی» حادث بوده و غیر از «کلام نفسی» قدیم در ارتباط با ذات خداوند است. اشاعره، نسبت به جمل انشائیه تفصیلی قائل شده و می‌گویند: در جمل انشائیه‌ای که مشتمل بر امر است، مثل صیغه اَفْعَلْ، قبل از اینکه مولا به عبدش بگوید: «ادخل السوق و اشتر اللحم» اگرچه در نفس مولا اراده‌ای وجود دارد که متعلق به اشتراء لحم است ولی غیر از این اراده، چیز دیگری هم در نفس مولا وجود دارد که ما از آن به «کلام نفسی» تعبیر می‌کنیم. «کلام نفسی» در خصوص اینجا به‌عنوان «طلب» هم نامیده می‌شود. جمل انشائیه مشتمل بر نهی نیز همین‌طور است، یعنی اگر ماهیت نهی، عبارت از «طلب ترک» باشد، امر و نهی، در اصل طلب مشترک می‌باشند ولی یکی متعلق به فعل و دیگری متعلق به ترک است. در

<sup>17</sup>. اصول فقه شیعه، ج 3، ص: 110

اینجا نیز می‌گوییم: علاوه بر اراده‌ای که متعلق به ترک منهی عنه است، یک واقعیت نفسانی دیگری هم وجود دارد که عنوان عام آن، «کلام نفسی» و عنوان خاصش، «طلب» می‌باشد. و اگر ماهیت نهی عبارت از «زجر و منع از فعل» باشد، آن حالت نفسانیه‌ای که در ارتباط با زجر مطرح است، عبارت از «کراهت مولا نسبت به این عمل منهی عنه» است و ما می‌گوییم: علاوه بر این کراهت، واقعیت دیگری نیز وجود دارد که عنوان عام آن «کلام نفسی» و عنوان خاصش عبارت از «زجر» است. اما در جملات انشائیه دیگر، مثل عقود و ایقاعات و استفهام انشائی و تمنی<sup>۱۸</sup> انشائی و ترجی انشائی و ...، غیر از اوصاف تمنی حقیقی، ترجی حقیقی، استفهام حقیقی، انشاء تملیک عین به مال، انشاء زوجیت و ...، واقعیت دیگری نیز وجود دارد که از آن به «کلام نفسی» تعبیر می‌کنیم و در این موارد، دیگر عنوان خاص وجود ندارد.<sup>۱۹</sup> در پایان تذکر این نکته را لازم می‌دانیم که اشاعره، با وجود اینکه صفت تکلم را از صفات ذاتی خداوند و قدیم و قائم به ذات پروردگار می‌دانند ولی در عین حال، صفات را زاید بر ذات می‌دانند و می‌گویند: قیام این صفات به ذات، به نحو حلولی است.

#### نظریه بعض محققین در مورد صفت تکلم

حضرت امام خمینی رحمه الله در رساله‌ای که پیرامون طلب و اراده تألیف کرده، پس از ذکر نظریه معتزله و اشاعره می‌فرماید: بعضی از اهل تحقیق گفته‌اند: «اطلاق متکلم بر خداوند، به هیچ‌یک از این دو صورتی که معتزله و اشاعره مطرح کردند نیست، بلکه اطلاق متکلم بر خداوند، به همان صورتی است که در ما انسان‌ها وجود دارد، با این تفاوت که ما انسان‌ها به سبب آلت زبان و دهان تکلم می‌کنیم ولی خداوند، بدون آلت، تکلم می‌کند. تکلم در مورد خداوند، به معنای ایجاد کلام در جسم دیگر نیست بلکه به معنای ایجاد کلام از جانب خداوند، بدون آلت است.»<sup>۲۰</sup>

<sup>18</sup>. اصول فقه شیعه، ج 3، ص: 111

<sup>19</sup> (1) - رجوع شود به: کشف المراد، ص 289 و 290، رساله طلب و اراده امام خمینی رحمه الله بحث «تکلم».

<sup>20</sup> (2) - رساله طلب و اراده، بحث «تکلم».

به نظر ما، همان طور که معتزله، قصه تکلم شجره را به عنوان مؤید نظریه خود مطرح کردند، اینجا هم ممکن است برای این قول بعض اهل تحقیق مؤیدی ذکر کرد و آن این است که خداوند از موسی سؤال کرد: (وَ مَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى)، موسی علیه السلام هم جواب داد: (هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّؤُا عَلَيْهِا وَ أَهْشُؤُا بِهَا عَلٰى غَنَمِيْ وَ لِيْ فِيْهَا مَأْرِبٌ أُخْرٰى)<sup>۲۱</sup>، در اینجا تکلمی که خداوند با موسی علیه السلام داشت، بدون واسطه بوده<sup>۲۲</sup> و شجره یا چیز دیگری در بین نبوده است. نتیجه، این گونه نیست که تکلم خداوند با بشر، حتماً نیاز به واسطه‌ای داشته باشد.

نظریه امام خمینی رحمه الله در ارتباط با صفت تکلم

امام خمینی رحمه الله پس از ذکر اقوال سه گانه، هر سه را رد کرده و می فرماید: کلام خداوند، به معنای وحی خداوند است. ما که قرآن مجید را به عنوان «کلام الله» مطرح می کنیم و همین امر سبب شد که عنوان «متکلم» بر خداوند اطلاق شود، آیا همه قرآن به وسیله ایجاد صوت در شیء دیگر تحقق پیدا کرده است؟ شکی نیست که مسئله این گونه نبوده است. آیا همه قرآن، بدون واسطه نازل شده است؟ خیر، به این صورت هم نبوده است. مسأله کلام نفسی هم که بطل است و ما ادله بطلان آن را ذکر خواهیم کرد. پس کیفیت نزول قرآن به چه صورتی بوده است؟ امام خمینی رحمه الله می فرماید: کلام خداوند به معنای وحی خداوند است و ما حقیقت وحی را به آسانی نمی توانیم درک کنیم. درک حقیقت وحی، متوقف بر مرتبه بالایی از علم و عمل و تحمل ریاضت است. آیات متعددی در ارتباط با وحی وارد شده است، در یکجا می فرماید: (نَزَلَ بِه الرُّوْحُ الْأَمِينُ عَلٰى قَلْبِكَ ...) <sup>۲۳</sup>، یعنی روح الامین، قرآن را بر قلب تو نازل کرد، که شاید مسأله کلام هم به این صورت که ما تصور می کنیم وجود نداشته است و یا اگر هم وجود داشته، دخالتی در ماهیت وحی نداشته است. در جای دیگر می فرماید: (إِنَّهٗ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ، فِی كِتَابِ

<sup>21</sup> (3) - طه: 17 و 18

<sup>22</sup> . اصول فقه شیعه، ج 3، ص: 112

<sup>23</sup> (1) - الشعراء: 193 و 194



مکنون)،<sup>۲۴</sup> در اینجا «کتاب مکنون» ظرف برای قرآن کریم واقع شده است و ظرف و مظروف، دو چیز هستند. حال آیا مقصود آیه چیست؟ به این زودی نمی‌توان به معنای آیه پی برد.<sup>۲۵</sup>

در جای دیگر می‌فرماید: (إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ... ثُمَّ دَنَىٰ فَتَدَلَّىٰ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ)،<sup>۲۶</sup> که این آیات شاید مفصل‌ترین آیاتی باشد که در ارتباط با حقیقت وحی وارد شده ولی فهم آن، در نهایت دشواری است. در آیه (إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ) مرجع ضمیر «هو»، ظاهراً رسول اکرم صلی الله علیه و آله است. آیا در این آیه، مبالغه‌ای به کار رفته است؟ بعید است که در تعبیرات قرآنی که در ارتباط با اساس نبوت است، تعبیراتی مجازی چون «زید عدل» داشته باشیم.<sup>۲۷</sup>

#### نقد و بررسی اقوال چهارگانه در ارتباط با صفت تکلم

آنچه به نظر می‌رسد همین نظریه امام خمینی رحمه الله است، زیرا ما از عنوان «کلام الله» به صفت «متکلم» رسیدیم. بنابراین نمی‌توانیم «متکلم» را به گونه‌ای معنا کنیم که با خود «کلام الله» قابل جمع نباشد. برای نقد و بررسی کلام اشاعره و معتزله، ما باید ابتدا محل نزاع بین این دو گروه را مشخص کنیم، زیرا وقتی در کلام مرحوم آخوند دقت کنیم می‌بینیم مثل اینکه ایشان محل نزاع را به گونه دیگری مطرح کرده و به نتایجی رسیده است که با دقت درمی‌یابیم مسئله به این صورت نیست.

اکنون که مسائل فوق، روشن گردید، می‌آییم سراغ کلام اشاعره که می‌گویند:

«اطلاق متکلم بر خداوند، اقتضاء می‌کند که ما ملتزم به یک «کلام نفسی» قدیم و حال در ذات خداوند بشویم». ما در اینجا دو مطلب با اشاعره داریم: مطلب اول: صفات خداوند بر دو قسم است: صفات ذات و صفات فعل. هر صفتی که ضد آن در هیچ حالی از حالات و در ارتباط با

<sup>24</sup> (2) - الواقعة: 77 و 78

<sup>25</sup> . اصول فقه شیعه، ج 3، ص: 113

<sup>26</sup> (1) - النجم: 4-9

<sup>27</sup> (2) - رساله طلب و اراده امام خمینی، بحث «تکلم».

هیچ شیئی از اشیاء، بر خداوند اطلاق نشود، صفت ذات است و هر صفتی که ضد آن، در بعضی از حالات و در ارتباط با بعضی از اشیاء، بر خداوند اطلاق شود، صفت فعل است. علم، از صفات ذات است، زیرا<sup>28</sup> در هیچ آنی و در ارتباط با هیچ چیزی ما نمی‌توانیم عنوان جهل را به خداوند نسبت دهیم (إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ).<sup>29</sup> مسأله قدرت هم همین‌طور است. اما خَلَقَ، از صفات فعل است، زیرا خداوند، خیلی از اشیاء را خلق کرده و خیلی چیزها را هم خلق نکرده است. خداوند، انسانی با طول صد متر را خلق نکرده است. البته نه به این جهت که قادر نیست، بلکه به این جهت که هر مقدوری، لازم نیست مخلوق هم باشد. خود ما بر خیلی چیزها قدرت داریم ولی آنها را انجام نمی‌دهیم. بنابراین، مسأله «خالقیت» با مسأله «عالمیت» فرق دارد. ما نمی‌توانیم بگوییم: «خداوند همه چیز خلق کرده است»، زیرا خداوند خیلی چیزها را خلق نکرده است. رازقیت هم همین‌طور است، چون در عین اینکه خداوند، افرادی را روزی داده است، خیلی از افراد را هم روزی نداده است، زیرا آنها را نیافریده که بخواهد روزی دهد. و نیز طبق آیه شریفه: (وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ)،<sup>30</sup> خداوند متعال بعضی را در روزی بر بعضی دیگر تفضیل داده است، بنابراین در مقابل آنان افرادی وجود دارند که در رزق، تفضیل داده نشده‌اند، کسی را که خداوند ماهی ده‌هزار تومان روزی داده، ماهی صد هزار تومان روزی نداده است. اثر مهمی که بین صفات ذات و صفات فعل، فرق ایجاد می‌کند این است که صفات ذات، به علت قدمت ذات پروردگار، قدیمند ولی صفات فعل، این‌گونه نیستند.

همان‌طوری که فعل، حادث است، صفات فعل هم، حادث می‌باشند. حال ما می‌آییم سراغ اشاعره و می‌گوییم: صفت «متکلم» که شما بر خداوند اطلاق می‌کنید و آن را به عنوان یک امر قدیم می‌دانید، آیا از صفت ذات است یا از صفات فعل، اگر از صفات فعل باشد، دیگر نمی‌توانید آن را قدیم به حساب آورید. ما دلیل داریم که صفت «متکلم» از صفات فعل است. دلیل ما بر این

<sup>28</sup> . اصول فقه شیعه، ج 3، ص: 134

<sup>29</sup> (1) - البقره: 231

<sup>30</sup> (2) - النحل: 71

مطلب، آیه شریفه<sup>۳۱</sup> (وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا)<sup>۳۲</sup> است. ما از این آیه شریفه دو برداشت می‌کنیم: 1 اگر از شما سؤال شود آیا خداوند متعال با فرعون هم تکلم کرد یا نه؟ جواب می‌دهید: خیر، این عنایتی است که خداوند به موسی علیه السلام کرده است. بنابراین، «ضد تکلم» در مورد خداوند تحقق پیدا کرد. گفته نشود: ذکر موسی علیه السلام در آیه شریفه از باب مثال است و خداوند با همه انسان‌ها تکلم می‌کند. زیرا می‌گوییم: اولاً: مسئله به این صورت نیست. این تکلم، فقط در مورد موسی علیه السلام تحقق پیدا کرد و در مورد فرعون، تحقق پیدا نکرد. ثانیاً: خداوند در حال تکلم موسی علیه السلام با فرعون تکلم نکرده است. در نتیجه، تکلم از صفات فعل است زیرا ضد آن در مورد خداوند تحقق دارد.

خداوند، در حال تکلم موسی، با فرعون تکلم نکرده است در حالی که خداوند در حال عالم بودن به وضع موسی، عالم به وضع فرعون هم بود. پس بین تکلم و علم، تفاوت وجود دارد. 2. هنگامی که حضرت موسی علیه السلام از شجره، آن اصوات را شنید، (كَلَّمَ اللَّهُ) تحقق پیدا کرد، اما قبل از آن، حتی با موسی هم آن تکلم تحقق پیدا نکرده بود. خلاصه اینکه از آیه شریفه دو نکته استفاده می‌شود: 1 تکلم با شخص خاص است 2 تکلم، حادث است، این طور نبوده که این (كَلَّمَ اللَّهُ) اتصاف به قدم داشته باشد و از وقتی موسی علیه السلام متولد شد، در مورد او تحقق داشته باشد. به خلاف علم و قدرت، که زمان و مکان و ظرف خاص ندارد. علم و قدرت، از اوصاف مطلق و عمومی است که ضد آنها در هیچ حالی و در هیچ شأنی و نسبت به هیچ کسی تحقق ندارد. در نتیجه شما (اشاعره) که از آیه شریفه (وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا)، صحت<sup>۳۳</sup> اطلاق متکلم بر خداوند را استفاده کردید، ما علاوه بر این جهت، جهت دیگری را نیز استفاده می‌کنیم و آن این است که تکلم از صفات فعل است، نه از صفات ذات. و صفت فعل، نمی‌تواند متصف به قدمت باشد. بنابراین، آنچه شما می‌گویید که «اطلاق متکلم بر خداوند، اقتضاء دارد که ما به یک «کلام نفسی قدیم قائم به ذات» ملتزم شویم» مورد قبول ما نیست و با آنچه قرآن که اساس کار

<sup>31</sup> . اصول فقه شیعه، ج 3، ص: 135

<sup>32</sup> (1) - النساء: 164

<sup>33</sup> . اصول فقه شیعه، ج 3، ص: 136

شما بود در این زمینه می‌گوید، منافات دارد. در اینجا روایتی هم وجود دارد که دلالت می‌کند تکلم از صفات فعل خداوند است و آن روایتی است که مرحوم کلینی در اصول کافی، باب صفات ذات مطرح کرده است: علی بن ابراهیم عن محمد بن خالد الطیالسی، عن صفوان بن یحیی، عن ابن مُسکان عن اُبی بصیر،<sup>۳۴</sup> قال: سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول: لم يزل الله عزّ وجلّ ربنا و العلم ذاته و لا معلوم یعنی خداوند عزّ و جلّ، همیشه پروردگار ما بوده درحالی که علم، عین ذات او بود، در حالی که هنوز معلومات، در خارج تحقق پیدا نکرده بود. و به عبارت دیگر: با وجود اینکه معلومات، غایب بودند و هنوز در خارج، وجود پیدا نکرده بودند ولی علم، تحقق داشت و به عنوان ذات و عین ذات مطرح بود. و السمع ذاته و لا مسموع و البصر ذاته و لا مبصر، سمع و بصر از شئون علمند ولی از علم به مسموعات، به سمع و از علم به مبصرات، به بصر تعبیر می‌شود. پس وقتی علم، ذات خداوند است، علم به مسموعات نیز ذات اوست در حالی که مسموعی در خارج تحقق پیدا نکرده. علم به مبصرات هم ذات اوست درحالی که مبصری در خارج تحقق پیدا نکرده است. این سه عنوان مربوط به علم بود. سپس می‌فرماید: و القدرة ذاته و لا مقدور یعنی در حالی که مقدورات هنوز تحقق پیدا نکرده بود، قدرت به عنوان<sup>۳۵</sup> عین ذات خداوند تحقق داشت. این‌ها با کلمه «لم یزل» که به کار رفته‌اند، قدمت و ذاتی بودن علم و قدرت را برای خداوند افاده می‌کنند. سپس می‌فرماید: فلما أحدث الأشياء یعنی وقتی خداوند، اشیاء را به وجود آورد و كان المعلوم در اینجا «كان» به صورت تامّه استعمال شده است یعنی وقتی معلوم، وجود پیدا کرد وقع العلم منه على المعلوم و السمع على المسموع و البصر على المبصر و القدرة على المقدور معنای این عبارت این است که آنچه متعلق علم بود، الآن وقوع پیدا می‌کند، یعنی حاضر می‌شود.

وقتی علم به او تعلق گرفت، غایب و غیر موجود بود ولی الآن که وجود پیدا کرد، به عنوان یک موجود حاضر، متعلق علم واقع می‌شود. و این دو، با هم منافاتی ندارند.

<sup>34</sup> (1) - همه روایات سند حدیث فوق، ثقه می‌باشند، به جز محمد بن خالد الطیالسی که ممدوح است و تصریحی به وثاقت او نشده است،

بنابراین، حدیث فوق، در اصطلاح علم درایه، «حسن» می‌باشد.

<sup>35</sup> . اصول فقه شیعه، ج 3، ص: 137

بنابراین در علم، تغییری صورت نگرفته بلکه معلومی که غایب بوده حاضر شده است.

در مورد خود ما نیز از این نظر نه از نظر قدمت و ذاتیت همین طور است. شما وقتی نشسته‌اید، قدرت بر قیام دارید، درحالی که قیامی تحقق ندارد تا این قدرت، به آن تعلق بگیرد . و ما نمی‌توانیم تحقق قدرت شما نسبت به قیام را سلب کرده و بگوییم:

«شما قدرت فعلیه بر قیام ندارید». اگر شما نسبت به امری که مربوط به آینده است یقین دارید، مثلاً یقین دارید فردا دوشنبه است. این علم، به صورت تعلیق نیست بلکه به صورت فعلیت است و معلوم آن این است که «فردا دوشنبه است» درحالی که الآن، فردایی وجود ندارد. در حال حاضر، فردایی تحقق پیدا نکرده است ولی درعین حال، مسأله علم شما و فعلیت علم شما قابل انکار نیست. پس شما قدرت بر قیام دارید، در حالی که الآن قیامی تحقق ندارد، بعد که شما قیام کردید، چه تحویل و تحوّل صورت می‌گیرد؟ تحویل و تحوّل آن، فقط در ارتباط با غیبت و حضور است. یعنی وقتی شما قدرت بر قیام داشتید، قیام، موجود نبود. قدرت، وجود داشت ولی مقدور، تحقق نداشت و یا به تعبیر دیگر: مقدور، غایب بود سپس حاضر شد . و الا در خود قدرت، هیچ‌گونه تغییری به وجود نیامده است. و در این جهت، بین ما و خداوند فرقی نیست فقط فرق این است که علم و قدرت، عین ذات خداوند و قدیم است ولی در مورد ما، علم و قدرت، زاید بر ذات و حادث است. سپس ابو بصیر می‌گوید: قلت: فلم یزل اللّٰه متحرکاً؟<sup>36</sup> یعنی آیا مسأله تحرک هم از صفات ذاتیه خداوند است و به صورت لم یزل تحقق دارد؟

قال: امام علیه السلام فرمود: تعالی اللّٰه، در نسخه بدل، «عن ذلک» هم دارد. یعنی مسأله حرکت را نمی‌توانیم مثل علم و قدرت بدانیم. إنّ الحرکة صفة محدثة بالفعل یعنی حرکت، یکی از صفات محدث بالفعل است، از صفات فعلیه خداوند است و هیچ‌گونه اتصافی به قدمت ندارد بلکه متصف به حدوث است. ابو بصیر می‌گوید: قلت:

فلم یزل اللّٰه متکلماً؟ به امام علیه السلام عرض کردم: آیا مسأله تکلم هم به صورت قدیم است و مانند علم و قدرت می باشد؟ قال: ابو بصیر می گوید: فقال علیه السلام : إنّ الکلام صفه محدثه لیست بأزلیه یعنی کلام، غیر از علم و قدرت است. کلام، ازلی و قدیم نیست کان اللّٰه عزّ و جلّ و لا متکلم خداوند عزّ و جلّ وجود داشت درحالی که عنوان متکلم، در ازل، بر ای او ثابت نبود.<sup>۳۷</sup> البته ما این مسائل را بر اساس ظواهر معنا می کنیم و شاید این ها توجیهاات دقیق فلسفی، غیر از آنچه گفتیم، داشته باشد. پس این روایت که می گوید: «کان اللّٰه عزّ و جلّ و لا متکلم» معنایش این نیست که متکلمی از مردم وجود نداشت بلکه معنایش این است که خود خداوند متکلم نبود.

ولی ما نمی توانیم زمانی را در نظر بگیریم که خداوند، عالم نبوده باشد، قادر نبوده باشد.

این تعبیّرات در مورد صفات ذات، صحیح نیست ولی در مورد صفات فعل به لحاظ حدوث صحیح است.

مطلب دوم: آیا «متکلم» به عنوان یک اسم فاعل از مشتقات حقیقیه است و مانند ضارب و قاتل، دارای مبدأ و ماده ساریه در همه مشتقاتش می باشد و مصدر و ماضی و مضارع و امر و نهی دارد؟ یا اینکه این گونه نیست، بلکه شبیه بقال و لابن و تامر و امثال این هاست ولی قدری نزدیک تر به مشتقات است؟ این مسئله نیاز به بررسی دارد.<sup>۳۸</sup>

«متکلم»، اسم فاعل از باب تفعّل است و قرآن کریم این ماده را از باب تفعیل هم به کار برده است و می فرماید: (وَ کَلَّمَ اللّٰهُ مُوسٰی تَکْلِیْمًا)،<sup>۳۹</sup> درحقیقت دو مصدر از ثلاثی مزید فیه برایش مطرح کردیم، یکی تکلم و دیگری تکلیم. در ثلاثی مزید فیه، تقریباً یک مسأله کلی وجود دارد که ثلاثی مزید فیه ها دارای ثلاثی مجردند و در ثلاثی مجردشان دارای مصدر، فعل ماضی، فعل مضارع، امر، نهی، اسم فاعل و اسم مفعول می باشند. حال آیا در باب تکلم و تکلیم چه نوع ثلاثی مجردی

<sup>37</sup> (1) - الاصول من الکافی، ج 1، کتاب التوحید، باب صفات الذات، ح 1

<sup>38</sup> . اصول فقه شیعه، ج 3، ص: 139

<sup>39</sup> (1) - النساء: 164

می توان در نظر گرفت؟ مثلاً در باب صَرَفَ يُصَرِّفُ تصریف، ثلاثی مجردش دارای صَرَفَ، يَصْرِفُ، صارف، مصروف و ... می باشد. البته اسم مفعول، فقط در افعال متعدی مطرح است . گفته شده است: «مصدر ثلاثی مجرد کَلَمٌ و تَكَلَّمَ، عبارت از «کَلَمٌ» مانند ضَرَبَ است». به این حرف، دو اشکال وارد شده است: اشکال اوّل: برفرض که مصدر این را عبارت از «کَلَمٌ» بدانیم، ولی فعل ماضی و مضارع برای آن استعمال نشده است و کَلِمٌ، كَلِمٌ، يَكَلِمُ و يَكُفُّمٌ به گوش ما نخورده است. اشکال دوم: «کَلَمٌ»، به هیئت مصدری، به معنای «جراحت» و «مجروح بودن» یا «مجروح کردن» است و به معنای «کلام» که الآن مورد نظر ماست استعمال نشده است، آن وقت چگونه می توان از متکَلَّم و مکَلَّم به عنوان یک مشتق حقیقی حتی مثل خالق و رازق نام برد؟ خالق و رازق، با وجود اینکه از صفات فعل بودند ولی همه جهات تصریفی آنها طبق قاعده بود، خالق، دارای مصدر، فعل ماضی و مضارع و امثال این ها بود. در رازق، همه خصوصیات یک مشتق حقیقی وجود داشت ولی در اینجا کدام ثلاثی مجردی را می توانیم برای تکلیم و تکَلَم در نظر بگیریم؟ هر ثلاثی مجردی<sup>40</sup> را در نظر بگیریم، یا فعل ماضی و مضارع ندارد و یا معنای کلامی در آن مطرح نیست لذا باید مسئله را روی همان مصدر تکَلَّمَ و تکلیم پیاده کنیم و ببینیم آیا معنای تکَلَم چیست؟ در باب علم می گفتیم: علم، عین ذات خداوند است ولی معنای علم، در خداوند و ما یکسان است. این طور نیست که علم در ذات پروردگار، دارای معنایی و در مورد ما دارای معنای دیگری باشد. علم در هر دو به یک معناست ولی بین علم ما و علم خداوند، از دو جهت فرق وجود دارد: یکی اینکه علم خداوند دارای دامنه وسیعی است و همه اشیاء را دربر می گیرد، دیگر اینکه علم پروردگار، عین ذات اوست ولی در مورد ما، هم علممان محدود است و هم اتصاف به حدوث دارد. اما اصل معنای علم، در هر دو یکسان است. علم به قول مرحوم آخوند در بحث مشتق به معنای انکشاف است و از این جهت، فرقی نمی کند که عین ذات یا زاید بر ذات باشد . حال وقتی ما مسأله متکَلَّم را بررسی می کنیم می بینیم این عنوان از طرفی در بسیاری از موارد، بر

خود ما هم اطلاق می‌شود و از طرفی دارای مصدر ثلاثی مجرد نیست، لذا باید همان کلمه «تکلم» را که مصدر باب تفعّل است مورد بررسی قرار دهیم. آیا معنای «تکلم» چیست؟ «تکلم» به معنای ایجاد کلام است. کلمه ایجاد، به تکلم جنبه اشتقاقی می‌دهد، همان گونه که در باب «لابن» می‌گفتیم: آنچه «لابن» را به صورت مشتق در می‌آورد. لبن نیست بلکه بیع اللبن است، یعنی یک معنای حدی می‌آورد تا کلمه «لابن» را درست کند. وقتی مسأله «متکلم» روی ایجاد کلام شد، ایجاد کلام، در مورد اللّه و انسان، دارای معنای واحدی است ولی ما چون دارای زبان هستیم، به وسیله زبان، ایجاد کلام می‌کنیم اما خداوند تعالی که منزّه از جسمیت و خصوصیات جسمیت است، ایجاد کلام او به صورت دیگری است و مثلاً به قول متکلمین در شجره یا سنگریزه و اشیاء دیگر، ایجاد کلام می‌کند. پس راهی غیر از این نیست که متکلم را در مورد خداوند، به معنای ایجادکننده کلام بگیریم، به همان کیفیتی که در مورد خود ما تحقق پیدا می‌کند ولی ایجاد کلام در مورد<sup>41</sup> ما به وسیله زبان و در مورد خداوند، به احداث در شجره و سنگریزه و امثال آن است. ممکن است کسی بگوید: اگر ما کلمه «متکلم» را در ارتباط با عنوان «کلام» بدانیم نه در ارتباط با «کلم»، اشکالات ذکر شده، بر آن وارد نمی‌شود. در پاسخ می‌گوییم: «کلام» دارای معنای حدی و مصدری نیست، بلکه به معنای «سخن» است و «سخن»، معنای مصدری نیست و ما اگر بخواهیم «متکلم» را در ارتباط با «کلام» بدانیم، ناچاریم کلمه «ایجاد» که معنای مصدری و حدی درست می‌کند به آن متصل کرده و بگوییم: تکلم، به معنای ایجاد کلام است و نمی‌توان گفت: «تکلم به معنای کلام است» پس آنچه مربوط به متکلم است، سخن گفتن و ایجاد کلام است نه خود کلام، و به لحاظ همین گفتن و ایجاد است که سخن، با متکلم، ارتباط پیدا می‌کند. در این صورت، به همان حرف اول برگشت می‌کند و آن این است که همان طور که تکلم در انسان به معنای ایجاد کلام است در خداوند نیز به معنای ایجاد کلام است ولی با توجه به اینکه انسان دارای زبان است و خداوند از صفات جسمیت منزّه است، ایجاد کلام در انسان، با زبان بوده ولی

41. اصول فقه شیعه، ج 3، ص: 141



خداوند، در شجره و امثال آن، ایجاد کلام می‌کند. و به این ترتیب، جواب اشاعره داده می‌شود ولی حضرت امام خمینی رحمه الله در اینجا کلامی دارند که لازم است اشاره ای به آن داشته باشیم.

### کلام حضرت امام خمینی رحمه الله

حضرت امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: اطلاق «متکلم» در مورد خداوند، نه به صورتی که معتزله گفته‌اند صحیح است و نه به صورتی که بعض اهل تحقیق عقیده دارند. توضیح اینکه معتزله عقیده داشتند: تکلم در مورد خداوند به این صورت است که خداوند، در شجره و سنگریزه و امثال آن، ایجاد کلام می‌کند. و بعض اهل تحقیق عقیده داشتند: تکلم به معنای ایجاد کلام است ولی ایجاد کلام در مورد ما به وسیله زبان و در مورد خداوند بدون واسطه است.<sup>۴۲</sup>

امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: هیچ‌یک از این حرفها درست نیست بلکه مسأله کلام خداوند، چیزی است که فقط کسانی که به مراتب عالی از علم و عمل رسیده‌اند می‌توانند به آن پی ببرند و این که ما قرآن را کلام خداوند و وحی الهی می‌دانیم به همین صورت است. سپس در آخر کلام خود می‌فرماید: ما ممکن است در ارتباط با وحی الهی، ملتزم به نوعی کلام نفسی بشویم ولی نه به آن صورتی که اشاعره عقیده داشتند، و این معنایی که ما می‌گوییم، نه تنها برای اشاعره قابل درک نیست بلکه برای معتزله هم قابل درک نیست.<sup>۴۳</sup> ملاحظه می‌شود راهی که امام خمینی رحمه الله پیموده است، راه متکلمین را نیز نفی می‌کند ولی برای پی بردن به حقیقتی که ایشان مطرح می‌کند، باید مراتبی از علم و عمل به همراه ریاضت وجود داشته باشد. اما براساس آن مراتب ظاهری که از ظواهر آیات و روایات استفاده می‌شود، بحث به همان کیفیتی بود که ذکر گردید و راهی که ما طی کردیم، برای بطلان کلام اشاعره در ارتباط با کلام نفسی، راه مفید و قانع کننده ای

<sup>42</sup> . اصول فقه شیعه، ج 3، ص: 142

<sup>43</sup> (1) - رساله طلب و اراده، بحث «تکلم».

بود. اما اینکه مسائلی بالاتر از این‌ها وجود دارد، نه فعلاً در اختیار ماست و نه قابل طرح در این بحث است.<sup>۴۴</sup>

### 1.3. امکان وحی

### 1.4. کیفیت نزول وحی

### 1.5. حدوث و قدم قرآن

اصول فقه شیعه، ج 3، ص: 104

... پس از بیان مقدمه فوق، به تاریخ پیدایش اشاعره و معتزله می‌پردازیم: در صدر اسلام، شخصی بود به نام «حسن بصری» که ماهیت روشنی ندارد، ظاهراً «حسن بصری» یکی از اسراء بوده که در بین مسلمانان آمده و به حسب ظاهر هم اسلام آورده است ولی آیا در باطن چه هدفی را دنبال می‌کرده است؟ خیلی معلوم نیست. همین اندازه مشخص است که در اسلام دو فرقه اشاعره و معتزله را به وجود آورد و این همه وقت مسلمانان از صدر اسلام تا به حال و پس از این را گرفت. «حسن بصری» برای بحث در زمینه مسائل اعتقادی، کلاس درسی تشکیل داد و چون شخص فاضلی بود، شاگردانی را دور خودش جمع کرد. یکی از شاگردان او شخصی به نام «واصل بن عطا» است. «واصل بن عطا» روزی در جلسه درس با استاد خود به بحث و گفتگو پرداخت تا جایی که میان آنها درگیری پیش آمد، لذا جلسه درس

اصول فقه شیعه، ج 3، ص: 105

استاد را ترک کرده و دیگر به آن جلسه حاضر نشد بلکه خود جلسه مستقلی تشکیل داد و شاگردانی را دور خودش جمع کرد. اکثر مسائلی که در این دو جلسه مطرح می‌شد متناقض بود.

<sup>44</sup> فاضل موحدی لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه، 6 جلد، مرکز فقهی ائمه اطهار (ع) - قم، چاپ: اول، 1381 ه.ش.

این کلاس‌ها همین‌طور ادامه پیدا کرد. یکی از کسانی که به پیروی از «حسن بصری» برخاست، «ابو الحسن اشعری» بود که از شخصیت‌های علمی آن زمان به حساب می‌آمد. و ظاهراً از احفاد «ابو موسی اشعری» می‌باشد. «ابوالحسن اشعری» در اشاعه نظریات «حسن بصری» نقش بسزایی داشت. به جهت اهمیت زیادی که «ابوالحسن اشعری» داشت و به جهت پیروی او از «حسن بصری»، هم شاگردان «حسن بصری» روز به روز بیشتر می‌شدند و هم اسم این گروه، «اشاعره» نامیده شد. و چون «واصل بن عطا» از جلسه درس استاد خود «حسن بصری» کناره‌گیری کرده و اعتزال جست، او و شاگردانش را «معتزله» نامیدند.

اولین مسأله مورد بحث اشاعره و معتزله

اولین و مهم‌ترین مسأله‌ای که بین اشاعره و معتزله مورد بحث قرار گرفت این بود که آیا قرآن قدیم است یا حادث؟ منشأ طرح این مسأله این بود که قرآن مجید، از همان صدر اول، داری عنوان «کلام الله» بود در خود قرآن هم در آیه شریفه (وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا)<sup>45</sup> مسأله تکلیم و تکلم را به خداوند نسبت داده است. با اینکه در قرآن به حسب ظاهر عنوان «متکلم» به خداوند اطلاق نشده است، اما آیه شریفه (وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا) به ضمیمه اینکه مجسم وعه قرآن، به عنوان کلام الله است، زمینه این مطلب را به وجود آورد که اطلاق «متکلم» بر خداوند صحیح است و لازم نیست عنوانی در خود قرآن مطرح شده باشد، بلکه همین اندازه که مصححی برای آن داشته باشیم کفایت می‌کند، لذا بین اشاعره و معتزله از این جهت اختلافی نیست.

---

(1) النساء: 164

اختلاف از اینجا شروع می‌شود که ما در مورد خداوند، دو نوع صفت داریم:

صفات ذات و صفات فعل. در فرق بین این دو نوع صفت گفته شده است: صفات ذات، صفاتی است که ثبوت آنها برای ذات نیاز به مقام خاص و حال خاص و شأن خاص و شخص خاص ندارد. صفات ذات، اوصافی است که در ارتباط با خود ذات است اگرچه اضافه به غیر ذات هم در این‌ها وجود دارد مثل صفت علم که در مورد خداوند ثابت کنیم. ثبوت علم، نه در وضعیت خاصی و نه در شأن خاصی و نه در حالت خاصی است بلکه علم در ارتباط با ذات خداوند است لذا وقتی می‌خواهیم دایره معلوم را مشخص کنیم می‌گوییم: (إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ)،<sup>۴۶</sup> هیچ‌گونه محدودیتی در دایره معلوم وجود ندارد. قدرت هم یکی از صفات ذاتیه خداوند است.

البته گفتیم: این منافات ندارد با اینکه در این‌ها اضافه ای به غیر ذات هم باشد، مثل اینکه در قدرت، اضافه‌ای به مقدور است، در علم، اضافه‌ای به معلوم است ولی با توجه به اینکه معلوم خاص و مقدور خاص دخالت ندارد، لذا قدرت و علم به نحو احاطه و به نحو مطلق بر خداوند ثابت است. صفات فعل، صفاتی است که حالات و موارد و اشخاص در آن فرق می‌کند. صفت فعل، یعنی خداوند عملش و فعلش چنین بوده است. صفات فعل، به مسأله قدرت بر نمی‌گردد. در خود ما نیز همین‌طور است. خیلی چیزها مقدور انسان است ولی هر مقدوری جامه تحقق نمی‌پوشد. قدرت خداوند، در ارتباط با ذات است ولی هر مقدوری تحقق پیدا نمی‌کند. صفات فعل، مربوط به مقام عمل و مقام فعل است، مثل صفت خالقیت و رازقیت. مقصود از خالقیت و رازقیت، قدرت بر خلقت و رزق نیست، اگر خالقیت و رازقیت به قدرت برگردد، جزء صفات ذات می‌شود، بلکه مقصود، فعل خالقیت و فعل رازقیت است. وقتی این‌طور شد، به لحاظ موارد و افراد و حالات فرق

---

(1) العنكبوت: 62

می‌کند. خداوند رزق کسی را در هر ماه سی هزار تومان قرار داده است، در کنار این جنبه اثباتی، یک جنبه نفیی هم وجود دارد و آن این است که رزق او را در هر ماه پنجاه هزار تومان قرار نداده است. درحالی‌که هر دو مقدور خداوند است. قرآن کریم می‌فرماید: (وَ اللّٰهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلٰی بَعْضٍ فِی الرِّزْقِ)<sup>۴۷</sup> یعنی خداوند، بعضی از شما را بر بعضی دیگر، در رزق برتری داد، یعنی بعضی رزقشان کمتر است. با وجود اینکه خداوند قدرت بر بالاتر هم دارد. این برای این است که مسأله رزق، مربوط به عمل خداوند است. در مقام خلقت هم همین‌طور است. الآن مثلاً جمعیت کره زمین، پنج میلیارد نفر است.

ممکن بود به جای این پنج میلیارد، ده میلیارد نفر وجود داشته باشند ولی خداوند آن پنج میلیارد دیگر را خلق نکوده است. نه به معنای اینکه قدرت بر خلق آنان نداشته است بلکه به این معنا که عمل خالقیت خداوند، در محدوده این پنج میلیون نفر جنبه ثبوتی پیدا کرده و در ارتباط با غیر اینان تحقق پیدا نکرده است. اما در صفات ذات به لحاظ اینکه برگشت به ذات پیدا می‌کند نمی‌توانیم این حرف‌ها را بزنیم. در صفات ذات، هیچ محدودیتی وجود ندارد. نمی‌توانیم بگوییم: خداوند بعضی چیزها را نمی‌داند یا بعضی چیزها از دایره قدرت او بیرون است. یکی از تفاوت‌های مهم میان صفات ذات و صفات فعل این است که صفات ذات، قدیمند به قدم ذات، همان‌طور که ذات پروردگار قدیم است علم و قدرت و سایر اوصاف ذاتیه او نیز قدیم است. ولی صفات فعل، این‌گونه نیستند، چون فعل، یک امر حادثی است. زید، دیروز خلق نشده بود و امروز خلق شده است. این خلقت، مربوط به مقام فعل است و به‌عنوان صفت فعل مطرح است. لذا اوصاف فعلیه خداوند، اتصاف به قدمت ندارد. البته در اینجا بحث مهمی وجود دارد که آیا ارتباط حادث به قدیم به چه کیفیت است؟ که این بحث در کتب فلسفی و کلامی مطرح شده است.<sup>۴۸</sup>

<sup>47</sup> (1) - النحل: 71

<sup>48</sup> (2) - رجوع شود به: نه‌ایه الحکمه، ج 2، ص 182-190، کشف المراد، ص 57 و 58

1.6. افسانه غرائيق

1.7. كاتبان وحى

1.8. زبان وحى (قرآن)

1.9. وحيانى بودن ساختار قرآن

## 2. نزول قرآن

2.1. آغاز نزول

2.2. مدت نزول

2.3. مكى و مدنى

2.4. ترتيب نزول

2.5. شأن و سبب نزول آيات

2.5.1. شأن نزول آيه تطهير (نزول مستقل آيه تطهير)

آيه التطهير، ص: 39

النكتة الثانية: البحث فى شأن نزول الآيه و ترتيبها

ستعرض فى هذا المبحث لأمرين مهمين: 1 هل جملة إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ .. نزلت بصورة منفصلة عن آيات النساء، أم أنها جاءت فى سياق تلك الآيات و أعقبتهن؟ 2 و إن كان نزولها منفصلاً، فلما ذا جاء ترتيبها بعد آيه وَ قَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ و لم تنفرد بآيه مستقله؟

## 1 استقلالية جملة

إنَّما يُريدُ اللهُ .. حتَّى نقف على موقع الآية من حيث الاستقلال و الانفصال، لا بد أن نركِّز التحقيق على شأن النزول، إذ سيُتضح لنا أن جملة إنَّما يُريدُ اللهُ .. نزلت في شأن خاصّ و لقضيّة هامّة، و واقعه و ظرف زمانى و مكانى منفصل تماماً عن ظرف آيات النساء، و من الطبيعى أن لا سبيل للبحث في شأن النزول إلّا بتتبّع الأخبار الواردة عن طرق العامّة و الخاصّة. و غاية ما نستفيدة من البحث القرآنى و التدبّر في تلك الآيات أن جملة إنَّما يُريدُ اللهُ .. لمّا جاءت في إثر آيات النساء، و عقب آية وَ قَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ .. فلا مناص من القول بأنّها نزلت جميعاً في واقعه واحده، إذ أننا نعتقد بأنّ منهج تدوين القرآن الكريم الذى تمّ

آيه التطهير، ص: 40

بأمر من رسول الله صلى الله عليه و آله و ترتيب الآيات فيه خاضع لقاعده خاصّة يحكمها ترابط الآيات، و طبقاً لهذا الأصل المتفق عليه فنحن نرى أن آية إنَّما يُريدُ اللهُ .. نزلت في حال توجّه الخطاب الإلهى لزوجات النبىّ صلى الله عليه و آله بجملة من الوظائف و الواجبات المفروضة عليهنّ. من هنا يتّضح أنّه لا سبيل للتحقق من نزول هذا المقطع إنَّما يُريدُ اللهُ .. بشكل منفصل عن بقيّة الآيات إلّا بتتبّع الروايات التى تتحدّث عن شأن نزول هذه الآية. و مع كثرة هذه الروايات حتّى إنّ المحدث الكبير السيّد هاشم البحرانى نقل فى «غاية المرام» إحدى و أربعين منها من طرق العامّة، و أربعاً و ثلاثين رواية من طرق الإماميّة<sup>49</sup> لا بدّ فى البدايه من سرد بعض هذه الروايات، و نرى أن نبدأ بما روى من طرق العامّة.

## 2.5.2 مخصص نبودن شأن نزول (الغاء خصوصیت)

تعمیم محاربه به دریا و خشکی، شهر و بیابان، شب و روز<sup>۵۰</sup>

در شأن نزول آیه‌ای که در حدّ محارب نازل شده، بین مفسّران اختلاف است؛ گروهی از آنان معتقدند آیه مربوط به قطع الطريق است، یعنی کسانی که در جاده‌ها راه مسافران را گرفته و با سلاح آنان را تهدید و تمام یا مقداری از اموالشان را می‌گیرند.<sup>۵۱</sup> برخی از فقها نیز خیال کرده اند آیه، اختصاص به همین مورد دارد؛ لذا اگر چنین اخافه‌ای در شهر رخ داد، عنوان قطع الطريق و محارب صادق نیست؛ پس، حدّ محارب نیز جاری نمی‌گردد.

در نقد این گروه می‌گوییم:

اولاً: بر فرض این که آیه مربوطه به قطع الطريق باشد، شأن نزول سبب اختصاص<sup>۵۲</sup> نمی‌گردد. آیات زیادی داریم که شأن نزول خاصی دارد و در عین حال، معنای آیه عامّ و گسترده است.<sup>۵۳</sup>

بررسی معنای لُصّ<sup>۵۴</sup>

با مراجعه‌ی به کتاب لغت می‌بینیم لُصّ همان سارق است. «لُصّ الشیء أى سرقه، واللُصّ السارق». لکن سارق بر دو نوع است:

نوع اول: فردی که مخفیانه دست به سرقت می‌زند و کوشش می‌کند صاحب خانه متوجّه او نگردد. این فرد لُصّ و سارق است؛ لیکن محارب نمی‌باشد.

<sup>50</sup> . آیین کیفری اسلام: شرح فارسی تحریر الوسیله (حدود)؛ ج 3؛ ص 328

<sup>51</sup> (1). مجمع البیان، ج 3، ص 312؛ الکشاف، ج 1، ص 628؛ تفسیر القمی، ج 1، ص 167؛ المنتخب من تفسیر القرآن، ج 1، ص 223.

<sup>52</sup> . آیین کیفری اسلام: شرح فارسی تحریر الوسیله (حدود)، ج 3، ص: 329

<sup>53</sup> فاضل موحّدی لنکرانی، محمد، آیین کیفری اسلام: شرح فارسی تحریر الوسیله (حدود)، 3 جلد، مرکز فقهی ائمه اطهار (ع) - قم، چاپ: اول، 1390 ه.ش.

<sup>54</sup> . آیین کیفری اسلام: شرح فارسی تحریر الوسیله (حدود)؛ ج 3؛ ص 379



نوع دوّم: گروه یا فردی مسلح و متغلبانه وارد خانه یا مغازه ای می شوند، صاحب خانه <sup>۵۵</sup> هم بیدار و متوجّه است. چنین لصّ و سارقی محارب است. عنوان محارب به قاطع طریق اختصاص ندارد؛ هرچند شأن نزول آیهی شریفه راهزن و قاطع طریق است؛ ولی اختصاص به آن ندارد، بلکه یکی از مصادیق محارب است. لذا، بیان امام راحل رحمه الله تا این جا تمام است که لصّ بر دو نوع است: محارب و غیرمحارب.<sup>۵۶</sup>

برخورداری از علم غیب در قلمرو امور شخصی و اجتماعی<sup>۵۷</sup>

پیامبران الهی افزون بر معارف دینی که از طریق وحی دریافت می کردند در بسیاری از موضوعات؛ در قلمرو امور شخصی یا اجتماعی، از دانش غیب برخوردار بوده اند، که در این جا به پاره ای از آن ها اشاره می شود:

1 «إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَلَكَا اللَّهُ وَلَا تَكُنَ لِلْخَالِ نِينَ خَصِيمًا».<sup>۵۸</sup> همانا [این] کتاب قرآن را به راستی و درستی سوی تو فرو فرستادیم تا میان مردمان بدان چه خدا تو را بنمود حکم کنی، و مدافع طرفگیر خیانتکاران مباش.

بنا بر نقل شیخ طوسی، گروهی از انصار، از قبیله بنی ابیرق، که سه برادر بودند به نام های «بشر» که با کنیه «اباطعمه» شهره بود و «بشیر» و «مبشّره» که از منافقان بودند. این سه برادر دیوار خانه عموی «قتاده بن نعمان» را، سوراخ کرده و وارد خانه او شدند و مقداری غذا، که برای زن و فرزند خود فراهم آورده بود، همراه با شمشیر و یک زره را، با خود بردند. عموی قتاده ماجرای خانه اش را برای قتاده نقل کرد، تا چاره بیندیشد. قتاده که از رزمندگان جنگ «بدر» بود،<sup>۵۹</sup> شکوای

<sup>55</sup> آیین کیفری اسلام: شرح فارسی تحریر الوسیلة (حدود)، ج 3، ص: 380

<sup>56</sup> فاضل موحدی لنکرانی، محمد، آیین کیفری اسلام: شرح فارسی تحریر الوسیلة (حدود)، 3 جلد، مرکز فقهی ائمه اطهار (ع) - قم، چاپ: اول،

1390 ه.ش.

<sup>57</sup> پاسداران وحی، ص: 169

<sup>58</sup> (1). نساء، آیه 105.

<sup>59</sup> پاسداران وحی، ص: 170

عمو را نزد رسول خدا برد و عرض کرد: ای فرستاده خدا، گروهی دیوار خانه عمویم را سوراخ کرده و مقداری غذا را، که برای زن و فرزندانش فراهم آورده بود، با یک شمشیر و یک زره به سرقت با خود برده‌اند. و از سوی در میان قبیله بنی ابی‌رق، مردی شجاع و مؤمن، اما فقیر به نام «لُبَید بن سهل» با آن‌ها زندگی می‌کرد. بنی ابی‌رق، که مردمانی شرور بودند، در پاسخ قتاده که از نزد رسول خدا بازگشته بود، گفتند: این سرقت، کار لُبَید است. لُبَید، با شنیدن این خبر دست به شمشیر برده، به سوی آنان شتافت و گفت: ای بنی ابی‌رق، آیا مرا به دزدی متهم می‌کنید؟ با این که شما خود، به آن سزاوارترید؟ و با این که منافق هستید و بارها شنیده ام، که رسول خدا را در اشعارتان هجو می‌کردید و آن را به قریش نسبت می‌دادید؟! اکنون یا باید حقیقت آشکار شود و دزد شناخته شود، یا این که شمشیر خود را، از خون‌تان سیراب خواهیم کرد؟!

بنی ابی‌رق چون چنین دیدند، از در مدارا و نرمی درآمد، به او گفتند: خدای تو را رحمت کند، تو بازگرد که از این گناه بیگانه‌ای. آن گاه بنی ابی‌رق، نزد مردی از قبیله خود به نام «اسید بن عروه» که مردی زبان‌آور و سخن‌پرداز بود، رفته و ماجرا را با او در میان نهادند، و او را همراه با گروهی به دفاع از خویش نزد رسول خدا فرستادند. اسید به پیامبر صلی الله علیه و آله عرض کرد: ای رسول خدا! قتاده بن نعمان، جمعی از خاندان ما را، که مردمانی اصیل و شریف اند، به دزدی متهم کرده است؛ با این که آن‌ها این کاره نیستند. پیامبر از شنیدن این سخن، سخت اندوهگین شد. از این رو، وقتی قتاده نزد آن حضرت آمد به او فرمود: آیا به سوی خاندان شریفی می‌روی و آن‌ها را به دزدی متهم می‌کنی؟ قتاده از این گونه برخورد رسول خدا سخت دل‌تنگ شده، نزد عمویش بازگشت و به او گفت: ای کاش مرده بودم و با رسول خدا در این باره سخن نمی‌گفتم و این چنین، مورد سرزنش آن حضرت قرار نمی‌گرفتم!! عمویش گفت: «اللَّهُ الْمُسْتَعَانُ . تنها خداوند <sup>60</sup> است که باید از او یاری خواست».<sup>61</sup>

<sup>60</sup> . پاسداران وحی، ص: 171

<sup>61</sup> (1) . تفسیر تبیان، ج 3، ص 317؛ مجمع البیان، ج 3، صص 174-175؛ تفسیر قمی، ج 1، صص 150-151.

مفاد این آیه و مناسبت نزول آن، حاکی از آن است که رسول خدا با قطع نظر از «وحی» حَقّاً در پاره‌ای موضوعات و امور جزئی، متکی به غیب است. با اعتماد به غیب است که حقایق پوشیده بر او آشکار می‌گردد؛ خائن از امین جدا می‌شود. و به مضمون «ما اراک اللّهُ»، خداوند، حَقّاً در مقام داوری، دست او را می‌گیرد. و با یک نگاه وسیع و «الغاء خصوصیت» از مورد آیه، روشن می‌شود که نه تنها پیامبر صلی الله علیه و آله؛ بلکه همه آن‌هایی که با گزینش خداوند و با ابلاغ پیامبر، رهبری امت و اداره شئون زندگی آنان را بر عهده دارند جز با اعتماد به غیب نمی‌توانند، آن چنان که باید، امور دنیایی و آخرتی مسلمانان را، بسامان کنند.<sup>62</sup>

<sup>62</sup> (2). پیامبران و امامان علیهم السلام، منزلت اجتماعی متضاد دارند؛ یعنی در جایگاهی قرار گرفته‌اند که لازمه آن ایفای نقشی دوگانه است؛ نقشی که حتّاً تصوّر آن، برای اوهام ضعیف دشوار است. به سخن دیگر، پیامبران و امامان علیهم السلام از سِرّ «قَدَر» آگاهند، و از دانشی موهوبی برخوردارند. باطن جهان و آدمیان و عاقبت امور را می‌دانند. در جهانی بسی فراخ‌تر از این جهان زندگی می‌کنند؛ جهانی که لایه‌ها و بطون بسیار دارد. با این حال چنان زندگی می‌کنند که گویی بی‌خبراند که در این جهان تنگ به سر می‌برند. با این که مسیر و عاقبت کاروان حیات را می‌بینند، و اما هم‌چون بی‌خبران با کاروانیان همراهند. علی علیه السلام درباره آنان فرمود: «انّ اولیاء اللّهِ هُمُ الَّذِینَ نَظَرُوا الِی بَاطِنِ الدُّنْیَا اِذَا نَظَرَ النَّاسُ اِلَی ظَاهِرِهَا وَاسْتَعْلَمُوا بِاَجْلِهَا اِذَا اسْتَعْلَمَ النَّاسُ بِعَاجِلِهَا؛ دوستان خداوند آنانند که به درون دنیا نگریستند، هنگامی که مردم برون آن را دیدند، و به فردای آن پرداختند آن‌گاه که مردم خود را سرگرم امروز آن ساختند، (نهج البلاغه، حکمت 432).

در جای دیگر فرمود: «صحبوا الدُّنْیَا بِاِذْنِ اَرْوَاحِهَا مُعَلَّقَةً بِالْمَحَلِّ الْاَعْلَى؛ [اولیای خداوند] هم‌نشین دنیایند با بدن هاشان، و جان هاشان به جایگاه برتری (ملاء اعلی) وابسته است»، (همان، حکمت 147).

آن‌ها که محرم اسرار غیب‌اند، جز در مواضع ضروری، لب از گفتن می‌بندند و جز به فرمان حق لب نمی‌گشایند:

گفتمش: این علم نه در خورد تست	دفع پندارید گفتم را و سست
دست را بر اژدها آن کس زند	که عصا را دستش اژدرها کند
سِرّ غیب آن را سزد آموختن	که ز گفتن لب تواند دوختن
در خور دریا نشد جز مرغ آب	فهم کن، واللّه اعلم بالصواب

مثنوی، دفتر سوّم، ابیات 3385-3388.

<sup>63</sup> فاضل موحّدی لنگرانی، محمد، پاسداران وحی، 1 جلد، مرکز فقهی ائمه اطهار (ع) - قم، چاپ: اول، 1387 ه.ش.

## 2.6 ترتیب آیات و سور

2.6.1 حکمت تکرار آیات

2.6.2 حکمت تقدیم و تأخیر نزول آیات

2.6.3 تعداد و نام آیات و سور