

مقایسه چگونگی کلام الهی از نظر متکلمان و ابن عربی

زهرة معصومی*، استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی
فاطمه محمد**، دانشجوی دکتری فلسفه غرب دانشگاه آزاد اسلامی تهران مرکزی

چکیده

حادث یا قدیم بودن کلام الهی از مباحثی است که معتزله و اشاعره به آن پرداخته و عرفا آن را نفس الرحمان الهی تلقی نموده‌اند که نه قدیم است و نه حادث. در نوشتار حاضر بحث بر سر چگونگی دریافت وحی توسط نبی است که این کلام الهی برغم حادث یا قدیم بودن آن، چگونه در قالب الفاظ به ظهور میرسد. برخی از معتزله آن را از جنس اصوات و الفاظ دانسته‌اند و گروهی از اشاعره آن را حقیقتی نفسانی تلقی کرده‌اند که اصوات و الفاظ حاکی از آن هستند. ابن عربی بین کتاب الله و کلام الله فرق قائل شده و اختلاف در عربی و عجمی بودن را به کتاب نسبت میدهد نه کلام الله، و الفاظ قرآن کریم را کلام خدا میدانند نه کلام رسول، و نزول آن بر قلب پیامبر (ص) را بصورت زبانی میدانند، یعنی پیامبر (ص) قرآن را با همین حروف و کلمات عربی دریافت میکند و خودش در آن دخل و تصرفی ندارد. قونوی نیز در شرح آن گفته که صورت وجودی عینی قرآن مانند صورت ادراکی آن است، پس قرآن نور بالذات است.

کلیدواژگان

قدیم
کلام الله
حادث
کتاب الله

کلام نفسانی
معتزله
ابن عربی
اشاعره

مقدمه

اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم هجری از بسیاری لحاظ دارای اهمیت میباشد؛ با شکست جناح عربی خلافت عباسی، دوره بی در تاریخ کلام اسلامی آغاز شد که طی آن مجادلات کلامی پیرامون کلام الله که از مدتی قبل شروع شده بود به اوج خود رسید. مأمون با گرایشهای معتزلی خود، باعث رشد این فرقه کلامی شد و کار بدانجا کشید که برای تفتیش عقاید مخالفان، محاکمی تشکیل شد و اعتقادات علما و قضات و عده بی دیگر از مردم پیرامون کلام الله مورد پرسش قرار گرفتند. پرسش اصلی محاکم، پیرامون حدوث و قدم کلام الله بود و محک امتحان عقاید معتزله. این دوره در تاریخ اسلام به عصر «محن قرآن» معروف است که بیشتر در فاصله زمانی میان ۲۱۸ لغایت ۲۳۲ هـ.ق بوده است.

(نویسنده مسئول) *Email: z.m1967@yahoo.com

**Email: fmohammad90@gmail.com

تاریخ تأیید: ۹۷/۱۰/۱۵

تاریخ دریافت: ۹۷/۴/۱۱

از نگاه عرفا اول حقیقتی که از اسماء ذاتیه حق تعالی ظهور یافت، عبارتست از وجود منبسط یا فیض عام یا مشیت یا نور خدا، که نه قدیم ذاتی است نه حادث ذاتی؛ بتعبیری نه واجب الوجود است نه ممکن الوجود، بلکه اسم اعظم خداست که کلمات فعلی و کلمات لفظی همگی ظهورات آن میباشند، از اینرو آن «ام الکتاب» است که هم کتاب تدوین (قرآن) از او تنزل یافته و هم کتاب تکوین (عالم خلقت) از او تعین پذیرفته است. بنابراین نه مخلوق است نه خالق؛ کما اینکه به اعتباری هم مخلوق است هم خالق.

از نگاه عرفا این همان کلمه وحی الهی است، از اینرو آن را «نفس رحمانی» گویند؛ یعنی همانگونه که تمام الفاظ در حقیقت صور گوناگون نفس انسان میباشند که در برخورد به مقاطع مختلف دهان به شکل الفاظ در می آیند، کلمات فعلی و لفظی خدا نیز صور گوناگون همان نفس رحمانی میباشند. در آیه ۳۵ سوره نور «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ... خدایند نور آسمانها و زمین است؛ مثل نور او همانند چراغدان است...» نخست گفته میشود «خدایند نور آسمانها و زمین است» و آنگاه میفرماید: «مثل نور خدا»، در اینجا پرسشی مطرح میشود و آن اینکه اگر این همان خداست، پس چگونه خدا آن را به خود اضافه نموده است؟ عرفا در جواب میگویند: این حقیقت خدا نیست، ولی جز خدا هم نیست. از اینرو خدایکبار آن را عین خود و بار دیگر نیز خود خوانده است. اما حقیقت این مطلب عمیق چیست؟ پاسخ را باید در کلام رسمی عرفان نظری جستجو نمود؛ چراکه شرح این ماجرا برای ناآشنایان وادی عرفان نظری نه ممکن است نه به

صلاح؛ و بقول حافظ شیرازی:

طی این مرحله بی همهری خضر مکن

ظلمات است بترس از خطر گمراهی

ائمه (ع) در روایات گاه نظر به کلام لفظی کرده و فرموده اند: کلام خدا حادث است؛ و گاه نظر عرفانی اظهار داشته فرموده اند: بگویند کلام خدا و بیش از این نگویند و از پیش خود بر آن اسم نگذارید؛ یعنی نه آن را حادث بدانید و نه قدیم.

متکلمین از اینگونه گفتار اهل بیت (ع) چنین برداشت نموده اند که یعنی شما وارد این دعوای بین معتزله و حنابله نشوید. البته شکی نیست که اهل بیت (ع) مایل نبودند شیعه وارد چنین نزاعهای کورکورانه شوند. اما در گفتار ایشان اشاره بی پنهانی به نظر عمیق عرفا نیز وجود دارد؛ بخصوص که بر این اشاره، شواهد فراوان روایی نیز وجود دارد که ذکرش در این مقال نمیگنجد.

در نوشتار حاضر سعی شده است فرق کتاب الله و کلام الله روشن گردد تا با نسبت دادن قرآن کریم به پیامبر اسلام (ص)، نتیجه نشود که کلام الهی امری بشری است و تحت تأثیر فرهنگ و زمان پیامبر (ص) قرار گرفته باشد.

معنای لغوی و اصطلاحی «کلام» و وجه تسمیه آن

کلام در لغت «سخن گفتن» است و در اصطلاح مرسوم، دانش دفاع از دیانت و بویژه اعتقادات، در برابر معارضان و بوسیله ادله عقلی است.^۱ کلام، خدمتگزار دیانت است و تا جایی که دیانت اجازه میدهد مجال پیشروی دارد^۲ و متکلم (متفکر) باید

۱. حلبی، تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام، ص ۷.

۲. همان، ص ۸.

ملزَم و مقید به مباحث و داده‌های دینی باشد و از آنها تخطی نرزد.^۳

سرّ نامیده شدن این علم به کلام آن است که:
۱- اول مسئله‌یی که مورد بحث واقع شد، کلام خدا بود که در حدوث و قدم آن بین دانشمندان دینی اختلاف شد. جمعی قائل به قدم کلام خدا شدند نظر به اینکه کلام یکی از صفات خداست و چون خداوند قدیم است، ممکن نیست متصف به حادث شود. البته اشتباه و غفلت این عده ناشی از عدم امتیاز صفات ذات خدا از صفات فعل است.
۲- قویترین سلاح و افزار این علم، تکلم و مناظره و مباحثه است.^۴

فرقه‌های کلامی

— فرقه معتزله: معتزله از یک نظر - درست‌تاروزگار اعتبار خود - مهمترین فرقه کلامی اسلامی بوده است، زیرا حاصل اندیشه‌هایی که از مجادلات در میان جبریّه و قدریه و مرجئه پدید آمده بود، در آن گرد آمده و در آن شیوه تفکر، بیشتر بر اصول عقلی یونانیان مبتنی بوده و تا حدودی علم لاهوت یهودیان و مسیحیان نیز در آن تأثیر نهاده است و دفاع از عقیده اسلامی در برابر مذاهب دخیله نیز در آن متبلور شده است. آزادی نسبی اندیشه، قوت یافتن فنّ جدل، و عقلگرایی و رواج منطق نیز از آثار رواج عقاید این فرقه بوده است و هر چند اشعریّه بعدها در برابر آن ظاهر گشتند، لیکن تأثیر اصول عقاید اشاعره از معتزله نیز امری بدیهی و روشن است. همچنین این فرقه مقدمات آشتی و توفیق میان باطن عقل و ظاهر شرع یا فلسفه و شریعت را بنیاد نهاد.^۵

معتزلیانی که در تاریخ کلام اسلامی دارای

■ عرفا معتقدند کلام از صفات ذاتی باریتعالی است و همین کلام ذاتی به اقتضای اسم متکلم در مظاهر الهی ظهور نموده و بصورت نفّس رحمانی که نفسی است که هر مقطع آن کلمات، وجود خاصی را آشکار مینماید، جلوه گر میشود. ابن عربی و دیگر عرفا این نفس رحمانی را همان کلمه «کُن» دانسته‌اند که در قرآن کریم عامل ایجاد عالم دانسته شده و مراد، امر ابداعی و تکوینی حق و وجود منبسط و مشیت حق تعالی میباشد.

.....
♦
.....
اهمیتند، پیش از همه و بالاتر از همه کسانی هستند که بحث اصول عقاید اسلامی را در قالب مفاهیم فلسفی یونان آغاز و ابتکار کردند. معتزله از این جهت که شریعت اسلامی را در کلیتش قبول داشتند، با فلاسفه اختلاف داشتند.^۶

— فرقه اشاعره: این فرقه کلامی - که گاهی آن را اشعریّه نیز میگویند - فرقه بی است که از نزاع جاری میان کسانی که به نصّ (قرآن و حدیث) تمسک داشتند و فرقه‌های معتزله - که به عقل و مباحث فلسفی و تعالیم و اسالیب آن بیشتر اعتماد میکردند، پدید آمد، و موقف معتدلی میان این و آن را به خود گرفت؛ بدین معنی که هر چند که اصول عقلی معتزله را یکسره رها نکردند، اما یکسره هم تسلیم عقل نشدند، بلکه به رأی فلسفی در مسائل دینی جواز دادند و معتقد شدند که اعتبار عقل و قوای آن محدود است، از اینرو به ایمان و تسلیم به آن بیشتر اعتماد کردند و آنجا که نصّ دینی با تعالیم

۳. همان ص ۱۱.

۴. صفایی، علم کلام، مقدمه، ج ۱، ص ۱۵.

۵. حلبی، تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام، ص ۷۲.

۶. منتگمیری وات، فلسفه و کلام اسلامی، ج ۱، ص ۷۵.

فلسفی تعارض داشت، به نصّ دینی رجحان نهادند و بر این اصل تکیه کردند که اسلوب برهانی همواره به یقین نمی انجامد. از اینرو میتوان گفت که همچنانکه معتزله تمهیدی برای فلسفه مشائی در جهان اسلامی قرار گرفت، اشعریّه و این مکتب نیز مقدمه یی برای هواداران سلفیّت شد، یعنی مذهب اصل گرایانی که فیلسوفان را تکفیر کردند و اعتماد بر وحی کردند، اما از فلسفی ساختن عقیده نیز سرباز نزدند.^۷

ابن خلدون دلیل نامیده شدن نظام اشعری به نام کلام را چنین مطرح میکند: از آنجا که این نظام «مبارزه درباره بدعتها» است، پس چیزی جز کلام محض نیست.^۸

فرقه‌های نخستین کلامی — سیاسی

— خواجه: فرقه‌یی اسلامی است که بر امام علی بن ابیطالب (ع) در صفین خروج کردند.^۹

— مرجئه (= امیدواران؛ به تأخیر اندازندگان): فرقه‌یی اسلامی است که از لحاظی دشمن شدید خواجه بشمار میرفته اند. خواجه میپنداشتند که هر مسلمانی که مرتکب معصیت کبیره شود کافر است، در حالی که مرجئه بر خلاف ایشان معتقد بودند که هیچ مسلمانی با ارتکاب به گناه ایمان خود را از دست نمیدهد. همین عقیده موجب سکوت‌گرایی بسیار آنان در سیاست گشت؛ چه بنا بر مذهب ایشان، امامی هم که مرتکب کبیره شود، هنوز مسلمان است و باید از او اطاعت شود، و نماز در پشت سر او درست و معتبر است. امروزه دیری است که این مذهب منقرض شده است، ولی نفوذ آن در مذهب اهل سنت و جماعت و بطور کلی کسانی که خود از تعصبات دینی و سیاسی و

عقیدتی آزاد و برکنار بوده اند بسیار قوی بوده و هنوز هم ادامه دارد. مانند بسیاری از فرقه‌ها، این فرقه نیز یک ریشه سیاسی داشته است.^{۱۰}

— شیعه: نامی عمومی است برای گروهی وسیع از فرقه‌های مسلمان که تأکید آنها بر شناسایی امیرمؤمنان علی (ع) بعنوان خلیفه بر حق پس از رحلت پیامبر (ص) است.^{۱۱} شیعه بلحاظ تاریخی در آغاز دارای چند فرقه عمده بوده است:

(الف) غلاة یا غالیة، یعنی کسانی که درباره علی (ع) اغراق یا غلو میکردند و به او صفاتی فوق طبیعی همچون الوهیت نسبت میدادند.^{۱۲}

(ب) امامیه یا اثنی عشریه، آنها دوازده امامی و کسانی هستند که میگویند خلافت پس از رحلت پیامبر (ص) به حضرت علی (ع) اعطا گشت و معتقدند که این اصل را پیامبر (ص) در ملاعام اظهار داشتند. برای تأیید این مطلب، شیعه بیش از همه «اصل اجماع امت» را رد کرده اند و به جای آن این مذهب را پذیرفته‌اند که باید امام معصومی در هر عصری وجود داشته باشد که خدا هدایت‌بندگان خود را به او سپرده است و آن امام باید فاضلترین مردم باشد.^{۱۳}

(ج) زیدیه، یعنی کسانی که پس از امام سجّاد (ع) دست بیعت به زید، فرزند ایشان، دادند و چون

۷. حلبی، علی اصغر، تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام، ص ۸۵.
 ۸. ولفسن، فلسفه علم کلام، ص ۴۱.
 ۹. حلبی، تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام، ص ۹۲.
 ۱۰. مسعودی، مروج الذهب، ج ۳، ص ۳۴.
 ۱۱. همان، ص ۱۰۳؛ شهرستانی، الملل والنحل، ج ۲، ص ۱۶۲.
 ۱۲. همان، ص ۱۱۱؛ حلبی، تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام، ص ۱۱۱.
 ۱۳. همانجا.
 ۱۴. همان، ص ۱۱۴.

زید از شاگردان ابو خذیفه و اصل بن عطاء معتزلی (۸۰-۱۳۱ ه. ق) بود، در اصول به معتزله گراییدند، و پیروان او نیز جزو پیروان معتزله گشتند.^{۱۴}

د) اسماعیلیه، این فرقه نیز یکی از فرقه های شیعه است که امامت را بعد از امام جعفر صادق (ع) (۱۴۸ ه. ق) حق پسر بزرگ او اسماعیل بن جعفر (۱۴۳ ه. ق) میدانند و آن را هم به اسماعیل ختم میکنند. این فرقه در قرن دوم هجری تأسیس شد.^{۱۵} یکی از عقاید شاخص اسماعیلیان در معارف و احکام دینی، باطنیگری و تأویل است. به عقیده آنان شرایع الهی دارای ظاهر و باطن است و باطن آن را جز امام و جانشین او نمیدانند و همه آنچه در شرایع آسمانی آمده، مثالها و رموزی است برای حقایق باطنی.^{۱۶}

«تکلم» و «کلام» الهی

یکی از صفات ثبوتیه خداوند، تکلم و سخن گفتن اوست.^{۱۷} همه علمای اسلامی در متکلم بودن خداوند اتفاق نظر دارند، اما در چگونگی آن بین فرقه های کلامی و فلاسفه اسلامی اختلاف است. متکلمین امامیه و معتزله میگویند: «کلام» از صفات فعلی است، از اینرو حادث و قائم به غیر است. و تکلم خداوند بوسیله ایجاد اصوات و حروف در محلی از قبیل درخت و غیره حاصل میشود. حنبلیهها کلام خدا را اصوات و حروف وابسته به خدا میدانند که قدیم و ازلی است. حتی جلد و غلاف قرآن را نیز قدیم (ناآفریده) میدانند. کرامیه معتقدند کلام خدا از اصوات و حروف حادث تشکیل شده ولی قائم به ذات خداوند است. اشاعره به «کلام نفسی» معتقدند و آن را بسیط و قائم به ذات خداوند میدانند.

اما فلاسفه و عرفا معتقدند تکلم خداوند عبارت است از اظهار کمال نهانی خود، خواه بوسیله ایجاد اصوات و حروف تدوینی باشد یا بوسیله ایجاد کلمات تکوینی. بعبارت دیگر، بوسیله ایجاد کلمات لفظی باشد یا بوسیله کلمات وجودی. بعقیده فلاسفه و عرفا، اصوات و حروف در حقیقت «تکلم» دخالت ندارند، زیرا حقیقت «تکلم» عبارت است از اظهار امر مکنون و کمالی که در متکلم، نهان است؛ خواه، این اظهار بوسیله لفظ باشد یا غیر لفظ. بنابراین تکلم خداوند دو نوع خواهد بود:

۱- تکلم به کلام لفظی و تدوین قرآن که معنای ظاهری کلام است.

۲- تکلم به کلام تکوینی که احتیاج به لفظ ندارد و عبارت است از اظهار کمالات نهانی بوسیله ابداع، اختراع و تکوین نقشهای عالم وجود.

صدر المتألهین برای اثبات نوع دوم از «تکلم» از بیان بعضی از عرفا کمک میگیرد و معتقد است اولین کلامی که گوشهای ممکنات را شکافت، کلمه «کن» بود و آن، یک کلمه وجودی است. عالم ممکنات با کلام، ظاهر شده است. انواع موجودات عالم بمنزله حروف بیست و هشت گانه هستند که در «نفس رحمانی» با فیض وجودی منبعث از افاضه و رحمت خداوندی، مراتب تعینات ممکنات را تشکیل میدهند.^{۱۸}

۱۴. همان، ص ۱۱۵؛ کاشف الغطا، اصل الشیعه و اصولها، ص ۶۱.

۱۵. همان، ص ۱۳۹؛ شامی، تاریخ فرقه زیدیه، ص ۴۰.

۱۶. ربانی گلپایگانی، فرق و مذاهب کلامی، ص ۷۵ و ۷۶.

۱۷. علامه حلی، باب حادی عشر، ص ۶۱.

۱۸. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۷،

ص ۱۱-۹، مقدمه مصحح.

چگونگی کلام الهی از منظر متکلمان

در علم کلام، هیچیک از فرقه‌های برجسته کلامی «وحی» را مورد تحلیل ماهوی قرار نمی‌دهند اما به اثبات تکلم خدا با انسان پرداخته‌اند و چگونگی کلام خداوند و معنای تکلم او را مورد گفتگو قرار داده‌اند؛ چنانکه معتزله می‌گویند: «خداوند اصوات را در زبان جبرئیل خلق میکند»^{۱۹} و اشاعره معتقدند خداوند برای جبرئیل، قدرت شنوایی گفتارش را ایجاد کرده و او را بر تعبیر این شنیده‌ها در قالب گفتار، توانا ساخته است.^{۲۰}

بطور کلی آراء متکلمان در ارتباط با وحی در بحث صفات ثبوتیه صانع تعالی در ذیل صفت «تکلم» مطرح می‌گردد که تکلم خداوند با انسان چگونه است و معنای کلام او به چه صورت است. پرسش متکلم این است که خداوند چگونه سخن می‌گوید؟

از آنجا که در علم کلام واسطه‌های فیض نادیده انگاشته میشوند، تصور میشود بیان کیفیت تکلم الهی - بخصوص در نظریه معتزله که تکلم الهی بصورت ایجاد الفاظ و اصوات است - وحی را از هر گونه تبیین دیگر بنیاز میکند. از اینرو اینکه نبی چگونه وحی را دریافت میکند محتاج بررسی دیگری نیست.

متکلمان در پاسخ به این پرسش که خداوند چگونه سخن می‌گوید؟ به دو گروه عمده تقسیم میشوند:

۱ - گروهی مانند معتزله، جهمیه، حنابله و امامیه کلام خداوند را همانند کلام انسان از قبیل الفاظ و اصوات دانسته و معتقدند خداوند به هنگام تکلم، اصوات و الفاظی معنی دار در اشیائی - یا در محلی - ایجاد میکند، و مخاطب او و از جمله

پیامبران با گوش ظاهری خود قادر به شنیدن آن میباشند. این اصوات و الفاظ را عیناً کلام الهی میدانند.^{۲۱}

اما در عین حال معتزله بر سر محلی که کلام خداوند در آن ایجاد میشود اختلاف نظر دارند. نظریه بی که مقبول غالب معتزله است بر آن است که محل ایجاد کلام الهی جسمی از اجسام عالم ماده است. بدین ترتیب کلام الهی نیز از قبیل اعراض یا اجسام خواهد بود؛ که در اینصورت این اشکال پیش می‌آید که چگونه است که به جز انبیاء، دیگران و حتی کسانی که هنگام نزول وحی در جوار پیامبران بوده‌اند، قادر به استماع آن نبوده‌اند! اینکه اگر کلام خداوند از جنس اصوات و الفاظی است که اصولاً گوش انسان قادر به شنیدن آنهاست، پس وجه اختصاص گفتگوی خداوند فقط با عده‌بی خاص از انسانها (= انبیاء) چه بوده است؟ گروهی نیز محل کلام الهی را لوح محفوظ میدانند. البته این نگاه به تبیین دیگر از کیفیت تنزل وحی از لوح محفوظ به نبی نیز نیاز دارد.

۲ - گروه دوم اشاعره هستند که میتوان دیدگاه آنها را به سه دسته تقسیم کرد:

- کلام حقیقتی نفسانی است که اصوات و الفاظ مسموعه حاکی و ناشی از آنند. در مقام تمثیل، تکلم خداوند به تکلم انسان تشبیه میشود، هرکس بخوبی در می‌یابد که قبل از اظهار هر جمله‌بی معنی آن جمله را در درون خود می‌یابد و سپس الفاظی را که حاکی از آن معنا هستند، ادا میکند. چنانکه شاعر می‌گوید:

۱۹. شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، ص ۳۰۷.

۲۰. همان، ص ۳۳۰.

۲۱. قاضی عبدالجبار، المغنی، ج ۷، ص ۲۰.

انّ الكلام لفي الفؤاد و انما

جعل اللسان على الفؤاد دليلا

نقد: آن معنایی را که در درون متکلم وجود دارد کلام نفسانی نمیگویند، چرا که آن معنا چیزی غیر از علم نیست. آنچه قبل از اظهار کلام خود احساس میکنیم، چیزی نیست مگر علم به برخی مفاهیم و معانی و نیز علم به الفاظی که میتوانند مبین آن مفاهیم باشند. از اینرو کلام نفسانی چیزی جز علم نیست.^{۳۳}

— کلام صفتی قدیم نزد خداوند است. با توجه به قدیم بودن کلام الهی نزد اشاعره، ابوالحسن اشعری از نظریه قدم قرآن در کتاب الابانه دفاع کرده است.^{۳۳} البته مقصود اشاعره از قدم قرآن، نه قدم الفاظ و اصوات و یا مصحف، بلکه قدم ما بازاء قرآن، یعنی کلام نفسانی قائم به خداوند بوده است که این خود این مشکل و پرسش را پدید می آورد که اگر کلام خداوند کلام نفسانی و قدیم است و قائم به ذات اوست، انبیاء چگونه مورد خطاب قرار گرفته اند و کلام الهی را دریافت کرده اند؟ هیچیک از اشاعره به این پرسش پاسخ نداده اند، حتی غزالی نیز که تمثیل «عنین» را آورده — که همانطوری که نمیتوان لذت جماع را به عنین شرح داد، نمیتوان کیفیت استماع کلام الهی را درک کرد — از پاسخ به این پرسش شانه خالی میکند.^{۳۴}

— از اینرو تنها راه کشف باقی میماند؛ همان راهی که ابن فناری برای اثبات آن اینگونه استدلال میکند: «راه معرفت مبادی و مسائل عرفان دو طریق است؛ یکی راه حس و عقل و دیگری کشف و شهود و چون حس و عقل از دریافت حقیقت بطور کامل ناتوان است، پس از منظر عرفانی راه منحصر به کشف است و چون این راه برای همه مقدور

نیست، باید به تقلید و متابعت از صاحب کشف نظیر انبیاء و اولیاء روی آورد»^{۳۵}.

اما تعالیم عارفان در اینباره بیشتر مبتنی بر تجربه بیواسطه است تا انتقال معرفت. حال در ادامه به دیدگاه ابن عربی در این خصوص اشاره میکنیم:

چگونگی تجلی کلام برای ولی نزد ابن عربی

هرگاه ولی، وقوع خطاب الهی را از جانب غربی^{۳۶} بشنود، برای او رسمی و اثری باقی نمیماند اما اسمی^{۳۷} میماند؛ همانطور که برای عدم، اسمی بدون مسمی برای صاحب وجود، باقی مانده است. سپس اسم از اسم فانی میشود و برای اسم سخنی از اسم نمیماند. این صنعتی ملیح است، سپس خویشان را به خویشان مخاطب ساخته، هم متکلم است و هم شنونده و آثار (خطاب سماع و بلاسماع) در ولی (فانی از اسم به رسم) ظاهر میشود.

فأثار تلوح على الولي

ظهور الوشي في الثوب الموشى

پس آثاری بر ولی ظاهر میشود، چونان ظهور

۲۲. غزالی، الاقتصاد في الاعتقاد، ص ۷۵.

۲۳. اشعری، الابانه عن الاصول الديانة، ص ۲۴۷.

۲۴. غزالی، الاقتصاد في الاعتقاد، ص ۷۸.

۲۵. ابن فناری، مصباح الانس، ص ۳۶.

۲۶. اشاره است به آیه ۲۴ سوره قصص: «و ما كنت بجانب الغربي اذ قضينا الى موسى الامر»، جانب غربی رمز است برای استتار عین بواسطه تعینات یا استتار حقیقت بواسطه ملابست با تعینات یا بطون ذات در مظاهرش.

۲۷. رسم در اینجا یعنی همه ما سوی الله، زیرا کل ما سوی الله آثار رسم است، رسوم در دیار، یعنی آثاری که از ساکنان دیار حاصل میشود. و «اسم» دلالت دارد بر آنچه از رسم رفته است.

نقش و نگار در جامعه نگارین و منقش اما لباس از نقش و نگار خود آگاهی ندارد حال حادث چگونه میتواند، قدیم را از جهت عین یا خطاب (بامعاینه و مخاطبه) مشاهده کند؟^{۲۸}

یکی بودن کلام پیامبر و کلام خدا

این همه آواها زان شه بود

گرچه از حلقوم عبدالله بود
گر چه برخی بین کلام خداوند و کلام پیامبر فرقی قایل نشده اند و کلام رسول الله را همان کلام الهی گرفته اند و این دیدگاه برای انجام تکالیف شرعی درست است و تغییری در احکام شرعی ایجاد نمیکند ولی بحث اساسی در این نوشتار، جدایی کلام رسول از کلام الهی است که تحت تفاوت کتاب الله مطرح میشود و نتیجه آن بشری شدن الفاظ قرآن کریم یا الهی بودن آنهاست؛ همان چیزی که در کلام جدید نیز به آن پرداخته شده و در کلام قدیم نیز به تفاوت آنها قائل بوده اند؛ چنانکه عزیز نسفی بین کلام خدا و کلام رسول و کتاب خدا و کتاب رسول فرق قائل شده و در فرق آنها گفته است:

۱- «بدان که اهل شریعت میگویند که هر چیز که مُنزَل است بر انبیاء به وحی جهر، کتاب الله است. و کتاب الله مقرون است بر زبانها و محفوظ است در دلها و مکتوب است در مصحفها. و آنچه مفهوم و معلوم است از این جمله کلام است. کلام الله صفت خداوند است. و کتاب الله دال بر کلام الله. چنانکه در شاهد کلام آن است که در دل است و عبارت و کتابت دال بر کلام است. چون کلام حادث، غیر حروف و غیر اصوات و غیر الحان است و حروف و اصوات و الحان، دلالات و اماراتند بر کلام، پس کلام قدیم به طریق اولی غیر حروف و

غیر اصوات و غیر الحان باشد. و این جمله دال باشند بر کلام الله»^{۲۹}.

بدان که عوام اهل وحدت میگویند: «علم» انسان کامل، کلام الله است و «عبارت» انسان کامل کتاب الله است. از جهت آنکه خدای تعالی دو تجلی دارد: یکی عام و آن تمام عالم است و یکی خاص و آن انسان کامل است. پس خدای است که تجلی کرده و بصورت انسان کامل ظاهر شده است. و از اینجا گفته اند که هر که انسان کامل را دیده، خدای را دیده است. پس علم انسان کامل، علم خدای باشد و کلام انسان کامل، کلام خدای باشد و عبارت و کتابت انسان کامل، کتاب خدای باشد.

چون این مقدمات معلوم کردی، اکنون بدان که بعضی از علوم انسان کامل را کلام خدای میگویند و بعضی کلام رسول خدای میگویند و بعضی علم لدنی میگویند و در عبارت نیز همچین می دان؛ یعنی بعضی از عبارت انسان کامل را کتاب خدای میگویند و بعضی را کتاب رسول خدای میگویند و بعضی را حکایت عن الله میگویند؛ یعنی انسان کامل را هر علمی که به «وحی جهر» حاصل است، کلام خدای است و اگر این علم را به عبارت یا کتاب آرد، کتاب خدای است. و هر علمی که به «وحی سر» برای انسان کامل حاصل است، کلام رسول خدای است و اگر این علم را به عبارت یا کتابت آرد، کتاب رسول خدای است. و هر علمی که به «الهام» برای انسان کامل حاصل است، علم لدنی است و اگر

۲۸. ابن عربی، التجلیات، ص ۱۵۹.

۲۹. نسفی، بیان التزیل، ص ۲۲۹.

این علم را به عبارت یا به کتابت آرد،
«حکایت عن الله» است.^{۳۰}

۲- فرق دیگری که در کلام الله و کتاب الله آورده‌اند، فرق در عربی یا عجمی بودن کتاب الله و غیر زبانی بودن کلام الله است.

و دیگر بدان که در کلام، اختلاف نباشد و کلام عربی و عجمی نبود. اما در کتاب، اختلاف باشد و کتاب عربی یا عجمی بود از جهت آنکه کلام، صفت حق است و در صفت حق، اختلاف و تغییر و تبدیل نبوده است و نخواهد بود. اما کتاب دال بر کلام خدای است و کتاب وقتی دال تواند بود که با هر قومی به زبان آن قوم گویند. پس اگر پیغمبر عربی بود، کتاب عربی مُنزل شود و اگر عجمی بود، عجمی مُنزل شود و به هر زبانی که مُنزل شود، واجب التعظیم بود.

۳- فرق سوم وحدت در کلام الله و کثرت در کتاب الله؛ است چنانکه ابن عربی میگوید: «و کلام الله یکی بیش نباشد و امکان ندارد که زیادت از یکی بود. اما کتاب الله بسیار تواند که بود»^{۳۱}.

اکنون باز این سؤال ابن عربی را مطرح میکنیم که میگوید: قرآنی که بصورت حروف است و در گفتار ظاهر میشود، آیا به کلام الله که صفت خداست بر میگردد یا به مترجم آن یعنی رسول الله؟

وی در پاسخ میگوید: «طبق یک حدیث نبوی، خدای متعال در روز قیامت در صورتهای گوناگون تجلی میکند. بنابراین کسی که حقیقت تجلی او را در صور گوناگون میپذیرد، بعید نیست بپذیرد که کلام حرفی خداوند نیز تجلی در قالب برخی از آن صور باشد». سپس میگوید: «کلام الله همین

کلامی است که تلفظ و تلاوت شده و شنیده میشود و قرآن و زبور و تورات و انجیل نام دارد و قرآن جز از حروف و کلمات و آیات و سوره‌ها از چیزی دیگری تشکیل نیافته است» و همه آن را به خداوند نسبت میدهد نه به رسول الله (ص).

اعلم ان الله أنزل هذا القرآن حروفاً منظومة من إثنين إلى خمسة أحرف متصلة ومفردة وجعله كلمات وآيات وسوراً... ولكل اسم ونعت من هذه الاسماء معنى ليس للآخر وکله کلام الله...^{۳۲}

به این ترتیب، از دیدگاه ابن عربی قرآن بر قلب پیامبر بصورت زبانی است. یعنی پیامبر قرآن را با همین حروف و کلمات عربی دریافت کرده است.

برخی از دیدگاهها در کلام جدید، برای یکی گرفتن کلام پیامبر و کلام خداوند به این استدلال روی آورده‌اند که پیامبر و خدا باهم در اتحاد کاملند، ولی این بحث دیگری است که مربوط به عالم تکوین و ظاهر و مظهر است و ابن عربی نیز به آن پرداخته است و نمیتوان از آن بشری بودن کلام الله را نتیجه گرفت و اگر اتحاد است چرا الهی بودن را نتیجه نمیگیرند؟

ابن عربی در فص اسماعیلی فصوص الحکم در بحث اینکه پیامبر مظهر تام اسماء الهی است، درباره وحی میگوید: «ولا یلقى علیک الوحی»^{۳۳} وی معتقد است که القای وحی بر پیامبر، القای وحی بر ذات و حقیقت حق تعالی است زیرا اولاً

۳۰. همان، ص ۲۳۲.

۳۱. ابن عربی، فتوحات مکیه، ص ۲۸۷.

۳۲. همو، فتوحات مکیه، ج ۳، ص ۹۵.

۳۳. همو، فصوص الحکم، فص اسماعیلی.

پیامبر دارای وجود استقلالی نیست و ثانیاً وجود او جنبه الهی به خود گرفته و فانی در حق شده است؛ یعنی حقیقت عبد، عین رب خود گردیده است. القای وحی بر نفس پیامبر نیز از حیث مقام جمعی اوست و ملقی الیه، حقیقت رب است نه غیر او و اگر در این مقام عبد دعوی حقی کند، از جهت مظهریت حق تعالی و بدون لحاظ خلقی است. جنبه عبودیت عین ربوبیت است؛ «العبودية جوهره کنهها الربوبیه» و وحی از او به اوست و نه بر غیر او. اگر هم وحی به پیامبر نسبت داده میشود، از این جهت است که نفس وی به مقام مظهریت تامه حق تعالی رسیده است. در اینجا دوگانگی وجودی نیست بلکه دوگانگی در ظاهر و مظهر است.

سؤال این است اگر در این اتحاد جنبه خلقی رسول الله (ص) در نظر گرفته نمیشود، پس چگونه کلام جدید می‌خواهد؟ پس باید نه تنها جنبه خلقی پیامبر را در نظر بگیرد، بلکه شرایط زمان و مکان و فرهنگ و جامعه او را نیز در وحی لحاظ کند! حتی در جایی دیگر می‌فرماید: آنچه پیامبر دریافت میکند، مضمون و محتوای وحی است، نه الفاظ وحی، دریافت الفاظ ممکن نیست و خود پیامبر است که الفاظ را می‌سازد: «پیامبر به نحوی دیگر نیز آفریننده وحی است. آنچه او از خدا دریافت میکند، مضمون وحی است. اما این مضمون را نمیتوان به همان شکل به مردم عرضه کرد. چون بالاتر از فهم آنها و حتی ورای کلمات است. این وحی بی‌صورت است و وظیفه شخص پیامبر این است که به این مضمون بی‌صورت، صورتی می‌بخشد تا آن را در دسترس همگان قرار دهد».

این دیدگاه از طرفی اتحاد کلام رسول را با کلام الهی مطرح میکند و از طرفی جنبه مظهر بودن

رسول الله را در نظر نمی‌گیرد و عبودیت را در برابر ربوبیت مستقل می‌آورد و کم‌کم کلام رسول و شرایط محیط و زمان و مکان رسول و بشریت رسول را بر خداوند غالب میکند و می‌گوید: چون پیامبر تنها مضمون وحی را دریافت میکند و قرار است که خودش این مضامین را در قالب کلام ارائه کند، باید از نوعی توان همچون توان شاعران برخوردار باشد؛ یعنی بتواند با استفاده از همه جنبه‌های شخصیتش و در فضای فرهنگی و تاریخی خویش، قوه خیال خود را به خدمت بگیرد و برای آن مضامین بی‌صورت، صورتی متناسب با درک و فهم خویش و مردم زمانه‌اش تدارک ببیند. در حالیکه مادر بالا اشاره کردیم که از نظر ابن عربی نزول قرآن کریم بر قلب پیامبر بصورت زبانی است؛ یعنی پیامبر قرآن را با همین حروف و کلمات عربی دریافت میکند.^{۳۴}

حجیت معرفت شناختی وحی

برخی از دین پژوهان به عدم وجود دلیل بر حجیت معرفت شناختی وحی قائل بوده و می‌گویند:

«در واقع ما هیچ دلیلی نداریم بر اینکه وحی یکی از منابع شناخت است و از طرف دیگر وقتی میتوانیم سخنی را بپذیریم که فرآورده یک فرآیندی باشد که خود آن فرآیند، حجیت معرفت شناختی اثبات شده‌ی داشته باشد. حال آنچه که در کتب مقدس دینی و مذهبی آمده، فرآورده‌های یک فرآیندی هستند بنام وحی که حجیت معرفت شناختی خود آن فرآیند هنوز اثبات نشده است. بنابراین نمیتوانیم آن را بپذیریم».

از اینرو لازم است ابتدا معرفت بخش بودن وحی

۳۴. همو، فتوحات مکیه، ج ۳، ص ۹۵.

را مورد تحلیل و بررسی قرار دهیم؛ چراکه از جهتی به مباحث معرفت‌شناسی مربوط می‌شود؛ اینکه آیا وجود انواعی از معرفت که مشتمل بر اخبار از غیب باشد، امکان‌پذیر است و اگر چنین معرفتی امکان داشته باشد، آیا انسان ابزاری برای دسترسی به آن در اختیار دارد یا خیر؟ و نقش قوای نفسانی نبی از تمثّل و تجسّم حقایق و حیانی در قالب صور و الفاظ چگونه خواهد بود؟

برخی از تحلیلها جنبه سلبی داشته و با مفروض گرفتن اصول مادی‌گرایانه، ابتدا مفهوم وحی را به سایر تجارب بشر، همچون تجارب عرفانی باز گردانده‌اند و آن‌گاه، نوع این تجربه‌ها را، در تحلیل‌های بدبینانه به طغیان و غلیان ذهن و در تحلیل‌های همدلانه به عواطف و احساسات پاک ارجاع داده و به کلی وجود ما بازاء ماوراء طبیعی آن را انکار کرده‌اند.^{۳۵}

و برخی دیگر از نظریه‌ها که بنوعی برای تجربه دینی ما بازاء ماوراء طبیعی قائلند، معرفت بخش بودن و قابل توصیف بودنش را منکر شده‌اند.^{۳۶} ولی از آنجا که وحی نوعی معرفت است، این پرسش مطرح می‌شود که آیا امکان خطا در این معرفت وجود دارد یا خیر؟ یعنی در حوزه دریافت وحی و حوزه تمثّل و محاکات حقایق و حیانی به الفاظ مسموع خطا وجود دارد یا خیر؟

هریک از فلاسفه و عرفا در این زمینه آرائی بیان کرده‌اند که در ذیل به آنها اشاره می‌کنیم:

برخی فلاسفه گفته‌اند که چون در تحلیل فلسفی وحی، نبی ابتدا حقایق و معانی معقول را دریافت می‌کند، در این مرتبه وحی عین حقایق و حیانی است و با بصیر باطنی نبی مشاهده می‌شود و به علم حضوری بر می‌گردد و خطا ناپذیر خواهد بود. چون

ایجاد و خلق معنی نزد رسول بصورت تکوینی است؛ زیرا وحی در ابتدا بصورت معقول به نبی می‌رسد و سپس از وجود نبی به خارج تراوش و تسری می‌کند، نه اینکه خداوند از طریق الفاظ و کلمات و بواسطه فرشته‌یی محسوس با نبی سخن بگوید و نبی نیز آن الفاظ را استماع کند و آنگاه از طریق آن الفاظ، معانی را دریابد تا اینکه گفته شود آیا نبی آن الفاظ را به درستی دریافته است یا خیر!

سپس در مرحله دوم، آن حقایق معقول بصورت الفاظ مسموعه و وجود محسوس فرشته تمثّل می‌یابد. سؤال این است که در مرحله دوم که وحی به قوای مادون منعکس می‌شود و مخیله، آن را محاکات می‌کند و به اصوات و الفاظ تبدیل مینماید، آیا این تبدیل و تمثّل و محاکات بدرستی صورت می‌پذیرد یا خیر؟

امام جعفر صادق (ع) در تفسیر آیه مبارکه «فأوحی الی عبده ما أوحی»^{۳۷}؛ پس وحی کرد به او آنچه وحی کرد» می‌فرماید: بیواسطه میان آنها، بصورت سرّی در قلب او بی آنکه احدی از آن آگاه شود، بیواسطه، مگر در آخرت، هنگامی که به او برای امتش شفاعت عطا خواهد کرد. حبیب گفت آنچه حبیبی به حبیب خود می‌گوید و به او لطفی ارزانی داشت که حبیبی به حبیب خود ارزانی میدارد و به او رازی گفت که حبیبی به حبیب خود می‌گوید، آنها راز خود را پنهان داشتند و به هیچکس دیگر باز نگفتند. هیچکس نمیداند آن وحی چه بود، جز آنکه وحی کرد و آنکه به او وحی شد.^{۳۸}

۳۵. به نمونه‌هایی در فصل اول از کتاب عرفان و فلسفه استیس مراجعه شود.

۳۶. پترسون، عقل و اعتقاد دینی، ص ۴۱ به بعد.

۳۷. نجم/ ۱۰.

۳۸. نويا، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ص ۱۵۴.

امام صادق (ع) در تفسیر این آیه از وحی سخن نمیگوید، چون وحی در جوهر خود عام است؛ یعنی از آن دیگران نیز هست. ایشان برجانبه راز آمیز و خصوصی این دیدار میان محمد (ص) و پروردگارش تکیه میکنند، تجربه‌اسرار از محبتی میان دو حبیب است که سخنانی ناگفتنی به یکدیگر میگویند، در چنین رازی تخیل راراه نیست، سخن نه از رؤیت است و نه از معجزه و نه حتی از سفر آسمانی. امام جعفر صادق (ع) به ما خبر میدهد که واقعه همه در دل پیغمبر (ص) واقع میشود و «ستاره» نماد دل اوست (والنجم اذا هوی)^{۳۹}. دل است که از هر چه جز اوست منقطع میشود، زیرا هر تجربه روحانی بی متضمن مرحله سلبی از انقطاع و تزکیه است و پیغمبر به «آنچه در دلش به ودیعت نهاده شده» یعنی به معرفت و ایمان است که «نزدیک میشود». در حقیقت معرفت و ایمان راهی است که از آن به خدا میتوان رسید. امام صادق (ع) گاه میگوید که پیغمبر (ص) به دل خود نزدیک شد و گاه میگوید که به خدا نزدیک شد و این بخوبی نشان میدهد که از نظر او این نزدیکی به خدا از چه نوع است؛ نه رؤیتی عقلانی است، نه ربایشی به آسمان، بلکه تجلی بزرگترین نشانه‌های محبت، یعنی ورود به خلوت حبیب است. به همین سبب است که در تفسیر امام صادق (ع) زبان تجربه، زبان محبت میشود و این بیگمان بزرگترین سهمی است که آن حضرت به جنبش تصوف در اسلام ادا کرده است.^{۴۰}

خواجه عبدالله انصاری میگوید: معرفت برای دل است ولی عشق شایسته جان است. پس وی، عشق را برتر از معرفت دانسته است زیرا در معرفت دوگانگی است، ولی در عشق یگانگی است. چون

معرفت بر اساس من شناسنده و آوای شناخته شده و رابطه شناختن بین ما صورت میپذیرد، در حالیکه در عشق وحدت است، او خود هم عاشق است و هم معشوق و هم عشق است^{۴۱}.

در تفسیر امام صادق (ع) معنی از تلاقی نور باطن با نص مقدس قرآنی حاصل میشود. از این تلاقی تجربه و نص در عین حال زبانی پدید می‌آید که همان زبان عرفانی است^{۴۲}. به همین دلیل ابن عربی برای حجیت معرفت بخش وحی انواع سماع و قول به امتثال و قول ابتلاء را می‌آورد.

حجیت قول به امتثال و قول به ابتلاء

از نظر وجودشناسی سماع در عالم هستی در برابر «قول کن» قرار دارد. سماع نزد اهل الله دو نوع است: سماع مطلق و سماع مقید. سماع مقید، همان سماع مبتنی بر نغمه‌های زیباست که طبع بشر را به تبع پذیرش آن نغمات به تحریک و میدارد و بیشتر موجد طرب یا حزن بواسطه نغمات است و آن را سماع طبیعی نیز میگویند و جنبه معرفتی ندارد و ابن عربی آن را معتبر نمیداند. سماع مطلق یا سماع الهی نسبت به اسرار، همان شنیدن سخن حق در هر چیز و با هر چیز است؛ یعنی مطلق و عام است و اختصاص به نغمه و یا حالتی خاص و ویژه ندارد؛ چرا که همه وجود، کلمات الله است و کلمات او پایان ناپذیر است.

ابن عربی این سماع را مشروط به علمی وسیع نسبت به موازین (صحت و سقم تجربیات

۳۹. نجم/۱.

۴۰. نوای، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ص ۱۵۵.

۴۱. عباسی داکانی، هزار منزل عشق، ص ۲۷.

۴۲. همانجا.

عرفانی) میدانند تا فرد بتواند بین «قول امتثال» (که لزوماً حجیت ندارد) با «قول ابتلاء» تفاوت نهد. این نوع از سماع دارای علم و معرفت است و دارای اعتبار است. این سماع الهی در محسوس و مجرد بالسویه ساری و جاری است و سماع روحانی که کار عقل و یا قلب است، دارای معرفت در امور نامحسوس است.^{۴۳}

رابطه کلام و شهود الهی

ابن عربی در تجلی بی به نام «و من تجلیات الحیره» در کتاب تجلیات میگوید، چگونه میخواهی با عقل خود، کسی را بشناسی که مشاهده اش، عین کلامش است و کلامش عین مشاهده اوست؟ و با این حال هرگاه تو را شاهد گیرد، با تو سخن نمیگوید و هرگاه با تو سخن گوید، تو را شاهد نمیگیرد، تو را به خدا آیا میفهمی چه میگویم؟ نه به خدا! و من هم خود نمیدانم که چه میگویم، تو چگونه میفهمی؟

من یقبل الاضداد فی وصفه

و یقبل التشبیه فی نعته

هیئات لا یعرفه غیره

و الفوق تحت التحت من تحته

یعنی کسی که اضداد را در توصیف خویش و تشبیه را در وصف خویش میپذیرد، ابداً غیر او، وی را نمیشناسد. آنچه که با «لا» تصور میشود، فوق زیرترین مرحله از زیر اوست.^{۴۴} پس از نظر ابن عربی کلام صفتی بسان نفس رحمانی که تأثیر مینهد، تعریف شده است؛ چنانکه نخستین کلمه بی که گوش ممکنات را باز کرد کلمه «کن» بوده است.

ابن عربی «تکلم» را به سه قسم الهی، ربانی و

رحمانی تقسیم میکند که در دو قسم اخیر (ربانی و رحمانی) لازم نیست جز صورت کلامی چیزی دیگر خلق شود. اما اگر کلام فرد در نشئه و عالمی، ما بازای خویش را ظاهر و ایجاد کرد، کلام و متکلم الهی است و در غیر این صورت اگر عالم تکوین فرمانبردار او نبود او قاصر الهمه است و متکلم الهی نیست.

وی سپس کلام الهی را نیز دو قسم میداند؛ یکی آنکه ذکر شد، یعنی فقط صورت کلام خلق میشود. دیگر آنکه کلامش در همه اشیاء مطلقاً (جماد، نبات و حیوان) مؤثر است او این قسم را مطلوب در راه طریقت میداند. از اینرو کمترین توقع از فرد واجد کلام الهی، تأثیر در نفوس و تحول آفرینی است.^{۴۵}

کلام الله بودن قرآن کریم

آنچه در دستگاه ادراکی حسی پیامبر (ص) بصورت کلامی فصیح و بلیغ شنیده میشود، صورتهایی ذهنی نیست که زاییده قوه تخیل باشد و ما یزای واقعی نداشته باشد، زیرا کلام فصیح و بلیغ که پیامبر میشوند، در حقیقت تنزل یافته و تمثیل یافته معانی و حقایقی است که روح قدسی او در عالم مجردات مشاهده و از حضرت ربوبی تلقی کرده است.

این صورتهای ادراکی حسی از نظر واقعیت داشتن با صورتهای ادراکی حسی که از طریق ارتباط نفس با واقعیتهای مادی در عالم طبیعت پدید می آیند، تفاوتی ندارند. تفاوت این دو در آن

۴۳. ابن عربی، فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۳۶۷.

۴۴. همو، التجلیات، ص ۱۵۹.

۴۵. همو، فتوحات، ج ۲، ص ۱۸۱.

است که صورتهای ذهنی واقعیت مادی، از بیرون به درون سیر میکنند و سپس از وجود مثالی به وجود عقلی تعالی می یابند، ولی صورتهای ذهنی حاصل از طریق اتصال نفس با حقایق غیبی، از درون به بیرون راه می یابند و از وجود عقلی به وجود مثال تنزل میکنند.

بنابراین صورتهای رقیقه هایی که قوای ادراکی مثالی و حسی پیامبر بر اساس حقایق که روح قدسی او دریافت کرده است، از باطن به ظاهر می آیند. برخلاف صورتهای ظاهری و طبیعی که از ظاهر به باطن میروند. از اینرو آن صورتهای مثالی و حسی واقعیت دارند و چنانکه برخی از فلسفه پردازان پنداشته اند، وجود ذهنی صرف نیستند که ما بازای واقعی ندارند زیرا آنچه تمثیل یافته، چیزی است که نخست مشاهده شده، خواه تمثیل یافته چیزی باشد که در عالم ظاهر است یا چیزی که در عالم باطن است.^{۴۶}

پس قرآن کریم از این حیث که خداوند سبحان تکلم میفرماید، مطلقاً کلام خداست و معجزه است و از این حیث که دارای آیات مختلفی است که در کلام الله بودن متحدند، دارای جمعیت و معجزه است و بر مبنای این جمعیت است که دارای جمعیت همّت است.^{۴۷}

چون صفت «کلام» صورتی از صورتهای علم و نسبتی از نسبتهای آن و بخشی از آن است، از اینرو موجودات از مرتبه علم به عین و خارج، با اختلاف اجناس و انواع و ادامه آثارشان ظاهر گردیدند، به این ترتیب، بزرگترین آیه و معجزه پیامبر اسلام (ص) «کلام» بود و همانگونه که حکم کلام شامل هر چه خداوند وجودش را از معلومات در این عالم مقدور و تعیین کرده میباشد، همینطور حکم شریعت او نیز شامل تمامی خلائق و شرایع

است و رسالت رسولان پیشین مانند حضرت عیسی (ع) در رسالت او مندرج است و نبوت خضر (ع) نیز داخل نبوت اوست.^{۴۸}

قرآن و کتاب تدوینی حق دارای مراتبی است که اولین مرتبه آن در مقام تعیین حق به اسم «المتکلم» ظاهر شده است و آخرین مرتبه آن، ظهور بصورت الفاظ و عبارات است و این مرتبه غایت ظهور کلام الهی است. کما اینکه غایت ظهور انسان، ظهور بصورت انسان لحمی است که حواس ظاهری او هر یک متمیز از دیگری است و فرق آن با حیوان لحمی و تمیز نفس آن از دیگر حیوانات از ناحیه عقل عملی و افعال ارادی است که بالقوه مستعد است از برای عبور از این مرتبه و این استعداد، در دیگر انواع حیوانات وجود ندارد.^{۴۹}

زبانی بودن کلام الهی

از دیدگاه ابن عربی نزول قرآن بر قلب پیامبر بصورت زبانی است؛ یعنی پیامبر (ص) قرآن را با همین حروف و کلمات عربی دریافت کرده است. اعلم ان الله انزل هذا القرآن حروفاً... و جعله کلمات و آیات و سوراً و نوراً و هدی و ضیاء و شفاء و رحمة و ذکراً و عربیاً و مبیناً و حقاً و کتاباً و محکماً و متشابهاً و مفصلاً و لكل اسم و نعت من هذه الأسماء معنی لیس للآخر و کله کلام الله و لما کان جامعاً لهذه الحقایق و أمثالها استحق اسم القرآن.^{۵۰}

۴۶. سبزواری، اسرار الحکم، ص ۳۹۵.

۴۷. مظاهری، شرح نقش الفصوص ابن عربی، ص ۳۷۱.

۴۸. همانجا.

۴۹. ابن ترکه اصفهانی، التمهید فی شرح قواعد التوحید،

ص ۱۳۸.

۵۰. خوارزمی، شرح فصوص الحکم، ص ۶۸۴.

پس هم حقیقت وحی و هم الفاظ آن از سوی خداوند است و پیامبران تنها محل ظاهر کننده آن میباشند؛ یعنی تنها مجالی ظهور آن الفاظ هستند نه حتی ظاهر کننده‌یی که خودش در ظهور آن نقشی داشته باشد. به همین دلیل است که قرآن کریم اصرار دارد که وحی بصورت کلامی متعین نازل شده است؛ «انّا جعلناه قرآناً عربياً لعلکم تعقلون وانه فی أمّ الکتاب لدینا لعلی حکیم»^{۵۱}؛ یعنی این کتاب در جایگاهی که نزد ماست عربی نیست، بلکه [برتر از زبان است] حقیقتی برتر و خود حکمت است. اما ما بودیم که آن معانی عمیق را در قالب مطالب خواندنی (قرآن) آن هم به زبان عربی نازل کردیم. در قرآن بصراحت اعلام میشود که پیامبر (ص) توان هیچگونه پردازش و هنرورزی در این متن را ندارد. «قل ما یکون لی أن أبدله من تلقاء نفسی إن أتبع إلا ما یوحی الی»^{۵۲}؛ یعنی این پیامبر نبود که مضمون قرآن را به عربی تبدیل کرد، بلکه ما خودمان قرآن را بصورت عربی برای او قرار دادیم و خود الفاظ قرآن کریم هم «کلمه» هستند، همانگونه که جسم مسیح کلمه است.

صدرالدین قونوی درباره چگونگی ظهور الفاظ قرآن کریم میگوید: بخشی از موجودات هستند که صورت وجود عینیشان که منشأ آثار خارجی وجود است، عین صورت ادراکی میباشند؛ یعنی وجود علمی آنها با وجود عینی یکی است و بدون واسطه شدن صورت ذهنی و ادراکی، قابلیت دارند که ادراک شوند و اصل وجودشان با علم به اشیاء یکی است. پس صورت وجودی اینها با صورت علمی و ادراکی یکی است. بنابراین این امور نور بالذاتند و اجسام، نورانی بالعرضند^{۵۳}. الفاظ قرآن کریم از این جمله است که خود الفاظ بصورت عربی از جانب حضرت حق نازل شده‌اند و کلمه میباشند، از اینرو الفاظ قرآن کریم،

کلام الله است نه کلام رسول که رسول الله (ص) مضمون وحی را گرفته باشد و خودش به الفاظ عربی تبدیل نموده باشد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

معتزله قرآن را کلام خداوند متعال و وحی او میدانند که مخلوق و حادث میباشند و خداوند آن را بر پیامبر خود نازل کرده تا نشانه و دلیلی بر نبوت او باشد و معتقدند این کلام الهی مرکب از اصوات و حروف است که خدا آن را در غیر خود، مانند لوح محفوظ، جبرئیل یا نبی خلق میکند. اشاعره نیز این نظر را میپذیرند و در این مورد با معتزله نزاعی ندارند، اما علاوه بر کلام لفظی خداوند، به کلام نفسی هم اعتقاد دارند که معتزله منکر آن میباشند. به این ترتیب اشاعره مخالفان معتزله شمرده میشوند؛ چراکه متکلمان معتزلی حروف و الفاظ قرآن که از نظر آنها یکی از مصادیق کلام الهی میباشند را مخلوق خداوند میدانند نه تألیف پیامبر. معتزله معتقدند الفاظی که آیات و سوره‌های قرآن را تشکیل میدهد، بدون واسطه توسط خداوند متعال خلق شده است. اما کلام جدید معتقد است که خداوند متعال، فقط مضمون و محتوای وحی را که بیصورت است، در اختیار پیامبر اکرم (ص) گذاشته است نه سوره‌ها و آیات قرآنی را، و آنها را صورتهایی میدانند که مخلوق پیامبر هستند. در حالیکه از دیدگاه اندیشمندانی چون صدرالدین قونوی، صورت علمی و عینی قرآن کریم یکی است و ادراک رسول الله واسطه آن نمیباشد.

۵۱. زخرف/ ۴ و ۳.

۵۲. یونس/ ۱۵.

۵۳. قونوی، ترجمه اعجاز البیان یا تفسیر سوره حمد، ص ۳۶،

مقدمه مترجم.

معتزله اطلاق «کلام الله» را بر قرآن، حقیقی میدانند؛ زیرا معتقدند که نظم و صورت قرآن، فعل خداوند متعال است، اما متکلمان جدید، قرآن را متشکل از الفاظی انسانی میدانند که پیامبر تولید کننده آنی است. بنابراین اطلاق «کلام الله» بر قرآن را مجاز میدانند. در فلسفه و کلام اسلامی بیشتر کلام الهی را صفت فعلی خداوند میدانند، اما در عرفان، کلام از صفات ذاتی باریتعالی میباشد که بنظر میرسد نزدیک به دیدگاه اشاعره است؛ آنان معتقدند همین کلام ذاتی به اقتضای اسم متکلم در مظاهر الهی ظهور نموده و بصورت نفس رحمانی که نفسی است که هر مقطع آن کلمات، وجود خاصی را آشکار مینماید، جلوه گر میشود. ابن عربی و دیگر عرفا این نفس رحمانی را همان کلمه «کُن» دانسته اند که در قرآن کریم عامل ایجاد عالم دانسته شده و مراد، امر ابداعی و تکوینی حق و وجود منبسط و مشیت حق تعالی میباشد.

منابع

قرآن کریم

ابن ترکه اصفهانی، صائن الدین علی بن محمد بن محمد التركة، التمهید فی شرح قواعد التوحید، ج ۱، ترجمه و شرح محمد حسین نائجی، مطبوعات دینی، ۱۳۸۶.

ابن عربی، التجلیات، ترجمه محمد حسین دهقانی فیروز آبادی، صحیفه معرفت، ۱۳۸۳.

-----، فتوحات مکیه، ج ۲، تحقیق عثمان یحیی، قاهره، المجلس الأعلى، ...، ۱۴۰۵ م.

-----، فتوحات مکیه، ج ۳ و ۴، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۷۰.

-----، فصوص الحکم، مقدمه قیصری، قم، بیدار، بی تا.

ابن فناری، شمس الدین محمد، مصباح الانس، مقدمه محمد خواجهی، تهران، مولا، ۱۳۸۴.

اشعری، ابوالحسن، الابانه عن الاصول الدیانه، تصحیح و تعلیق محمود محمد عمر، بیروت، دار الكتاب العلمیه، ۱۴۱۷ ق.

پترسون، مایکل، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، ۱۳۹۵.

حلبی، علی اصغر، تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام، تهران، اساطیر، ۱۳۹۲.

حلی، باب حادی عشر، ترجمه و شرح حسن مصطفوی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۶.

خوارزمی، تاج الدین حسین، شرح فصوص الحکم، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، مولی، ۱۳۶۴.

ربانی گلپایگانی، علی، فرق و مذاهب کلامی، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۷۷.

سبزواری، ملاهادی، اسرار الحکم، تهران، المکتبه الاسلامیه، ۱۳۶۲.

شامی، فضیله عبدالامیر، تاریخ فرقه زیدیه، عراق، مطبعة الاداب، ۱۹۷۴ م.

شریف، میان محمد، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.

شهرستانی، عبدالکریم، الملل و النحل، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۰۴ ق.

صفایی، احمد، علم کلام، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۴.

عباسی داکانی، پرویز، هزار منزل عشق (دریابۀ زندگی، افکار و آثار خواجه عبدالله انصاری)، تهران، نشر علم، ۱۳۹۳.

غزالی، ابو حامد محمد، الاقتصاد فی الاعتقاد، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۹ ق.

قاضی عبدالجبار، المغنی، ج ۷، بیروت، دار احیاء التراث، ۲۰۰۱ م.

قونوی، صدرالدین، ترجمه اعجاز البیان (تفسیر سوره حمد)، محمد خواجهی، تهران، مولی، ۱۳۷۵.

کاشف الغطا، اصل الشیعه و اصولها، بیروت، موسسه الاعلمی، ۱۴۱۳ ق.

مسعودی، مروج الذهب، ج ۳، بیروت، دارالمعرفه، بی تا.

مظاهری، عبد الرضا، شرح نقش الفصوص ابن عربی، تهران، خورشید باران، ۱۳۸۵.

ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۷، تصحیح و مقدمه مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۰.

منتگمری وات، ویلیام، فلسفه و کلام اسلامی، ترجمه ابوالفضل عزتی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰.

نسفی، عزیز بن محمد، بیان التنزیل، تصحیح سید علی اصغر میرباقری فرد، تهران، انجمن آثار و مفاخر، ۱۳۷۱.

نویا، پل، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۳.

ولفسن، هری اوسترین، فلسفه علم کلام، ترجمه احمد آرام، تهران، الهدی، ۱۳۶۸.