



«کلام نفسی» از دیدگاه ابن کلاب؛

نقد و بررسی

سیدمحسن موسوی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۲/۲۲

جواد فرامرزی^۲

تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۰۹/۰۶

حجت علی نژاد^۳

چکیده

ابن کلاب، با تفکیک کلام الهی به «لفظی و نفسی»، قائل به «وحی معنایی» بوده و الفاظ را لباس بشری وحی شمرده است. او در بحث از ماهیت کلام، بر این نظر است که کلام فقط بر معنا اطلاق می‌شود و استعمال آن درباره لفظ، از روی مجاز است. وی کلام را همچون اشاعره بر علم قدیم الهی حمل می‌کرد و صورت ملفوظ آن را پوششی کاملاً بشری می‌شمرد. اما به کار رفتن مشتقات ماده «نزل» در قرآن که بر نزول لفظی قرآن دلالت دارد؛ نهی از تعجیل پیامبر ﷺ در تکرار قرآن و هم‌چنین استعمال واژگان «تلاوت»، «قرائت» و «ترتیل»، که بر خواندن متنی بر پیامبر صراحت دارد؛ صراحت قرآن بر یک‌جانبه بودن وحی و دلایل دیگر نشان می‌دهند که متن لفظی قرآن، همان گزاره‌هایی است که بی‌کم‌وکاست بر پیامبر ﷺ نازل شده است. این مقاله از نوع تحقیقات بنیادین است که با روش توصیفی تحلیلی به این موضوع می‌پردازد.

واژگان کلیدی

وحی قرآنی، الفاظ قرآن، کلام نفسی، ابن کلاب.

۱. نویسنده مسئول، استادیار دانشگاه مازندران (M.musavi@umz.ac.ir).

۲. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (javadfaramarzi70@gmail.com).

۳. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران (Alinegad.hojjat@gmail.com).

طرح مسئله

از نظر دانشمندان اسلامی، قرآن کریم مهم‌ترین تجلی کلام الهی به شمار می‌رود و خداوند از طریق این کتاب با بنده برگزیده‌اش سخن گفته و اصلی‌ترین سند ارتباط خدا با انسان شمرده می‌شود. چون محتوای قرآن کریم به مثابه کلام الهی شناخته می‌شود، لذا شناخت حقیقت آن و نسبتش با خداوند، مهم‌ترین مسئله در فهم و تحلیل کلام الهی است. از همان صدر اسلام در بین متکلمان مسلمان، مجموعه‌ای از آرا و نظریاتی متضاد درباره کلام الهی نیز بیان شده است. بخشی از متکلمان اسلامی مسئله «کلام اسلامی» را در ذیل مباحث مربوط به صفات خداوند مطرح کرده‌اند، زیرا «تکلم» را یکی از صفات خداوند می‌شناسند. در قرن دوم هجری، بحث درباره رابطه ذات و صفات خدا در میان مسلمانان به صورت جدی آغاز شد و کلام خداوند نیز به عنوان صفتی از ذات یا فعلی از افعال خداوند، مورد بحث واقع شد. به دنبال آن، بحث‌های پیچیده‌ای درباره معنا و مشخصات کلام خداوند و حقیقت قرآن کریم پدید آمد. در متکلم بودن خداوند هیچ اختلافی میان آن‌ها نیست، اما درباره چگونگی انتساب تکلم به خداوند و کیفیت آن، اختلافات فراوانی وجود دارد؛ عده‌ای آن را جزء صفات خداوند و قدیم دانسته که مبنای عموم اهل حدیث، از جمله احمد بن حنبل بود (مواهبی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۸۰) و عده‌ای دیگر آن را جزء فعل خداوند و حادث شمرده‌اند که مبنای شیعه و معتزله قرار گرفت (خوئی، ۱۹۷۵: ۴۰۶).

طرف‌داران قدیم بودن کلام خداوند، بر این عقیده بودند که سخن خداوند، اصوات و حروف نیست، بلکه یک صفت ذات است؛ معنا و حقیقتی است که از ازل و از قدیم با خداوند همراه است. پس سخن خدا، کلام نفسی است. هنگامی که خداوند با بشر سخن می‌گوید، آن حقیقت و معنای ازلی را به واسطه خلق الفاظ عرضه می‌کند. به زعم اشاعره، قرآن و تمام صحف و حیانی بر پیامبران، وجود لفظی آن صفت قدیم ذات است؛ یعنی بروز، ظهور و نزول آن حقیقت ازلی و واحد است. سخن خداوند طبق دیدگاه اشاعره، حادث، یا مخلوق نیست، بلکه این حروف و اصواتند که در فرآیند نزول وحی، خلق می‌شوند. از آنجایی که قرآن کریم حکایت و تعبیر لفظی آن معنای قدیم و حقیقت ازلی است، فهم این الفاظ، فهمیدن آن حقیقت است (اشعری، ۱۴۰۰ق، ۱: ۵۸۴-۵۸۵). در این میان، ابن کلاب، متکلم مشهور قرن سوم، مطلب تازه‌ای در این باب مطرح کرد که بسیاری از متکلمان گرایش‌های فکری گوناگون، سخت

با آن مخالف بودند.

«کلام نفسی خدا» از نگاه ابن کلاب، عبارت از معنایی ازلی و صفتی قدیم و قائم به ذات اوست و این صفت به سان دیگر صفات علم و قدرت الهی، در حقیقت خود واحد و یگانه است و کثرت و قسمت نمی‌پذیرد. یگانگی حقیقت کلام خدا و کثرت ناپذیری آن بدین معناست که کلام الهی در عین حالی که دربرگیرنده اقسام گوناگون بیان از قبیل امر، نهی، خبر و استفهام است، در ذات خود تقسیم‌پذیر و زمان‌مند نیست (ایچی، ۱۹۹۷، ۳: ۱۲۸-۱۴۲). آنچه در این مقاله مدنظر است این‌که، دیدگاه ابن کلاب درباره وحی قرآنی چیست؟ پیشینه نقد دیدگاه ابن کلاب چیست؟ آیا دیدگاه ابن کلاب درباره وحی قرآنی، با مضامین آیات قرآنی و روایات و اعتقادات مسلمانان سازگار است؟ دلایل نقد و ردّ نظریه ابن کلاب از دیدگاه قرآن، چیست؟

ضرورت پژوهش

دیدگاه ابن کلاب در باب وحی بر این نظر استوار است که ارتباط و حیانی در دو مرحله صورت می‌گیرد؛ مرحله نخست، نزول عمودی است که وحی از خداوند به جبرئیل عرضه می‌شود و مرحله دوم، نزول افقی است که پیامبر از جبرئیل وحی را دریافت می‌دارد. وحی در مرحله نخست به زعم ابن کلاب، متن غیرزبانی و بدون حروف و الفاظ است؛ اما در مرحله دوم، وحی زبان‌مند شده و به لسان عربی درمی‌آید؛ خواه تبدیل وحی به متنی زبانی از جانب جبرئیل باشد یا پیامبر ﷺ (شبستری، ۱۳۷۱: ۶۰). زرکشی می‌نویسد: عده‌ای می‌گویند که جبرئیل تنها معانی را بر پیامبر بدون تعیین زبان خاص نازل می‌کرد و پیامبر آن را به زبان عربی تعبیر می‌فرمود. وی می‌گوید: آیه ﴿نَزَلَ بِهِ رُوحُ الْأَمِينِ عَلَى قَلْبِكَ﴾ (شعرا: ۱۹۳) مهم‌ترین سند این عده است. اینان بر این باورند که لازمه نزول دفعی قرآن بر قلب پیامبر ﷺ، این است که لباس زبان خاصی بر تن نداشته و معانی بدون حروف و الفاظ خاصی بر قلب پیامبر نازل شده است (زرکشی، ۱۹۷۷، ۱: ۲۳۰). به نظر می‌رسد، دیدگاه برخی از نومعتزلیان در دوره معاصر، از جمله نصر حامد ابوزید، به دیدگاه ابن کلاب نزدیک باشد. و از این لحاظ می‌توان به نوعی دیدگاه ابن کلاب را سرمنشأ فکری برخی از نومعتزلیان دانست. این مهم، ضرورت پژوهش را دوچندان می‌کند. آنچه در پی می‌آید، معرفی ابن کلاب و مشرب فکری او و نقد نظریه‌اش با استفاده از نص صریح آیات قرآن کریم است.

ابن کلاب

ابن کلاب، منسوب به ابومحمد بن عبدالله بن سعید بن کلاب القطان بصری (رازی، ۱۳۶۴: ۱۰۸؛ خوارزمی، بی تا: ۴۷) و متکلم قرن سوم است. وی از متکلمان اهل سنت در عصر مأمون عباسی بوده و در عقاید خویش به طور کامل از احمد بن حنبل تبعیت نکرده است. ابوالحسن اشعری او را از اهل اثبات به حساب آورده است (اشعری، ۱۴۰۰ق، ۱: ۲۴۹)؛ به این معنا که خدا را به وسیله علم، «عالم» و به وسیله قدرت، «قادر» و... می دانسته است. ابن کلاب در بیشتر امور، با اهل سنت هم عقیده بوده؛ بنابراین می توان او را سلف اشاعره به حساب آورد. به گفته بغدادی، او از متکلمان اهل سنت بود و در زمان مأمون با معتزله مناظره کرد و آن‌ها را در هم کوبید (بغدادی، ۱۴۰۱ق: ۳۰۹). به گفته سبکی، او در مناظره بسیار قوی بود و با هر کس مناظره می کرد، او را مغلوب می ساخت (سبکی، ۱۴۱۹ق، ۲: ۵۱). وی از تدوین کنندگان عقاید کلامی سلف است که بعدها ابوالحسن اشعری آراء و روش وی را دنبال کرد و «کلام اشعری» را بنیاد گذاشت. او یکی از کسانی است که مبانی و مقدمات مکتب اشاعره را پیش از ابوالحسن اشعری فراهم آورده است. ابن کلاب یکی از مخالفان معروف معتزله بود و بر ضد آرای آنان، مصنفاتی پرداخته است (ذهبی، ۱۴۰۶ق، ۱۱: ۱۷۴؛ ابن حجر، ۱۹۷۱، ۳: ۲۹۰-۲۹۱). تاریخ مرگ وی به دقت تعیین نشده، اما نوشته اند که او پس از سال ۲۴۰ قمری درگذشته است (اسنوی، ۱۳۹۱ق، ۲: ۳۴۵). ابن حجر می نویسد: «ابن کلاب از دانشمندان زمان مأمون بوده و وفاتش بعد از ۲۴۰ قمری واقع شده است» (ابن حجر، ۱۹۷۱، ۴: ۲۵). ابن ندیم درباره عقیده ابن کلاب می گوید: «ابومحمد بن عبدالله بن سعید بن کلاب القطان، متکلم سده سوم است که در راستای تدوین عقاید کلامی، تلاش هایی ارزنده به خرج داده و در رد آرای معتزله و حشویه تألیفاتی پرداخته است» (ابن ندیم، ۱۳۹۸، ۴: ۲۵۵).

فرقه کلابیه

بدیهی است که علم کلام - مانند سایر علوم - به تدریج توسعه و تکامل پیدا کرد. یکی از مباحث علم کلام، حدوث و قدم کلام خداوند است. حدوث و قدم از جمله مباحث مهم کلامی بوده است؛ بدین ترتیب که اهل حدیث و بعدها اشاعره به شدت طرفدار قدیم بودن کلام الهی بودند، و معتزله آن را محدث می شمردند (مطهری، ۱۳۷۴، ۱: ۶۹؛ خوئی، ۱۹۷۵: ۴۰۶). معتزله سعی داشتند مفاهیم دینی، به خصوص سخن وحیانی خداوند را کاملاً معقول

سازند. به نظر آن‌ها، حقیقت سخن خداوند عبارت است از حروف و اصوات منظم که به معنایی دلالت کند (قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۰ق، ۱: ۶). اشاعره معتقد بودند که سخن خداوند عبارت از یک صفت ذات است که از قدیم با خداوند همراه است و کتاب‌های لفظی که بر انبیا نازل شده، وجود لفظی آن صفت ذات است (شبستری، ۱۳۷۱: ۵۹).

یکی از کسانی که عقیده او، شالوده مبانی فکری اشاعره را به وجود آورد، ابن کلاب بود. ابن کلاب در نزاع حنبلیان و معتزلیان، راهی میانه را برگزید و با ایجاد تلفیق بین دیدگاه‌های دو گرایش حنبلی و معتزلی، گوهر و حقیقت کلام خدا (معانی) را قدیم و ازلی و صفت ذات الهی قلمداد کرد، اما حروف و الفاظ آن را حادث و مخلوق خواند. او کلام خدا را یک حقیقت قدیم می‌دانست که نه عین ذات باری است و نه جدای از ذات. به نظر ابن کلاب قرآن، تورات و انجیل تعبیرهای گوناگون عربی و عبری آن حقیقتند و نه عین آن حقیقت. او درباره ماهیت کلام بر این باور است که کلام تنها بر معنا اطلاق می‌شود و کاربرد آن در مورد لفظ مجازی است، زیرا لفظ بر معنا دلالت می‌کند (ابن‌ابی‌العز، ۱۴۱۷ق: ۱۴۲). فرقه کلابیه، کتاب خدا را غیر از قرآن می‌دانند و معتقدند کتاب خدا امری بسیط، غیر قابل تلاوت و قدیم است؛ در حالی که قرآن مرکب از سوره‌ها، آیات، کلمات و حروف قابل تلاوت است؛ لذا نمی‌توان گفت قرآن کلام خداست، بلکه تعبیر و حاکی از آن است (مقدسی، ۱۴۰۹ق: ۲۲).

آرای کلامی ابن کلاب، در شکل‌گیری کلام اسلامی اثر مهمی داشته است. متکلمان پس از وی، آرای او را به صورت مخالف یا موافق، به طور جدی مورد بحث قرار داده‌اند. پیروان آرای ابن کلاب «کلابیه» نامیده شده‌اند. فرقه کلابیه، از زمره آن دسته از اهل حدیثند که به استدلال روی آورده‌اند. فرقه کلابیه قبل از اشعری به وجود آمده است. ابوالحسن اشعری با تجزیه و تحلیل نظریه ابن کلاب، کلام خدا را به «نفسی» و «لفظی» تقسیم کرد که کلام نفسی را قدیم و کلام لفظی را حادث خواند (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ۵: ۱۰۵). شیخ مفید، اشعری را از متکلمانی که بر مذهب ابن کلاب مشی می‌کرده‌اند، به حساب آورده است (مفید، ۱۳۳۰: ۱۵۴)؛ و احمد بن علی مقریزی نیز می‌نویسد: اشعری مذهب اعتزال را ترک کرده و در مسائل صفات و قدر و حسن و قبح عقلی، راه ابن کلاب را پیمود (مقریزی، ۱۴۱۸ق، ۲: ۳۵۸).

ابن کلاب با آن‌که هم‌سوی با مکتب اهل حدیث بود، ولی بزرگان این فرقه با او مخالف بودند. ابن خزیمه رازی، کلابیه را عیب‌جویی می‌کرد و احمد بن حنبل در مخالفت با این فرقه و

مؤسس آن بسیار شدت نشان می‌داد (ابن حجر، ۱۹۷۱، ۴: ۲۵). مقدسی می‌گوید: از فرقی که از بین رفته و فرقه دیگر از همان جنس و شکل دیگر بر آن غلبه کرده، فرقه کلابیه است که اشعریه بر آن غلبه یافت (مقدسی، ۱۳۶۱، ۱: ۴۴). و به همین دلیل است که صاحب کتاب تبصرة العوام، عقاید فرقه کلابیه و اشعریه را در ذیل یک عنوان ذکر کرده، نام آن باب را چنین ضبط کرده است: «در مقالات ابن کلاب و ابوالحسن اشعری» (رازی، ۱۳۶۴: ۱۰۸).

وحی قرآنی از دیدگاه ابن کلاب

مهم‌ترین نظریه ابن کلاب، آرای او درباره حقیقت کلام خداوند و قرآن، تورات و انجیل است. اشعری که شاگرد و نخستین گزارشگر آرای ابن کلاب است، نظریه ویژه او را چنین گزارش می‌کند: «خداوند از ازل متکلم است و کلام خدا قدیم و صفتی است قائم به او؛ چنان‌که علم و قدرت، صفات قدیم وی و قائم به اویند. کلام خداوند متشکل از حروف و اصوات نیست؛ تقسیم نمی‌پذیرد و جزء و بعض ندارد؛ بلکه کلام خدا معنایی یگانه است که قوام آن به خداست. رسم قرآن همان حروف و قرائت آن هستند و از این رو تغییر پیدا می‌کنند. درست نیست که گفته شود کلام خداوند همان خداوند است، یا بخشی از وجود خداوند است یا غیر خداوند است. تعبیراتی که از کلام خداوند صورت می‌گیرد، متفاوت و گوناگون است، ولی کلام وی گوناگون نیست؛ چنان‌که ما خداوند را به صورت‌های گوناگون یاد می‌کنیم و ذکر می‌گوییم، اما ذات خداوند گوناگون و متغیر نمی‌شود. کلام خدا (قرآن) به این جهت عربی نامیده می‌شود که رسم آن، یعنی تعبیر و قرائت آن عربی است؛ از این رو، عربی نامیدن کلام خدا به خاطر علتی است؛ چنان‌که عبرانی نامیدن آن نیز علتی دارد و آن این‌که رسم آن، یعنی تعبیر آن عبرانی است. آنچه تلاوت می‌شود و ما می‌شنویم، تعبیری از کلام خداوند است» (اشعری، ۱۴۰۰ق، ۱: ۵۸۵).

ابن کلاب بر این باور بود که در فرایند نزول وحی بر پیامبر اکرم ﷺ پدیده «تعبیر» رخ داده است؛ یعنی خداوند معانی را برای فرشته اعلام نموده و سپس فرشته وحی، فهم خود از معانی مذکور را تعبیر نموده و بر پیامبر فرود آورده است (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ۱۲: ۲۴۷). ابن کلاب عقیده داشت که وحی، کلام نفسی و قدیم خداست و زبان عبری یا عربی کتب مقدس، غیر از عین وحی و سخن خداست. قرآن، رسم و تعبیر عربی وحی است. او بر این عقیده بود که زبان عربی همچون سایر زبان‌ها، از اصوات و حروف ترکیب شده و دارای محدودیت‌هایی است.

وحی خداوند در فرآیند نزول، در محدودیت زبان بشری قرار می‌گیرد و با حقیقت نامحدود اصیل وحی متفاوت می‌شود؛ لذا نمی‌توان پذیرفت که آنچه اکنون به صورت قرآن یا انجیل در دسترس ماست، عین وحی و کلام خداوند باشد. وحی و کلام خداوند، همانند ذات اوست. تجسم و تمثیل ذات خداوند محال است؛ لذا نمی‌توان گفت وحی خدا عیناً به صورت قرآن در دسترس انسان است (اشعری، ۱۴۰۰ق، ۱: ۵۸۵). به نظر وی، وقتی پیامبر ﷺ آن کلام نفسی و قدیم خدا را در قالب الفاظ می‌ریزد، به صورت امر، نهی، خبر، استفهام و... درمی‌آیند؛ حال اگر آن معنا به زبان عربی بیان شود، قرآن، و اگر به زبان عبری بیان گردد، تورات نامیده می‌شود (حنفی، ۱۳۱۹: ۱۸۰)؛ وگرنه حقیقت کلام خدا از جنس الفاظ نیست و امری بسیط و قائم به ذات خداوند است (زرکشی، ۱۹۷۷، ۱: ۲۳۰؛ سیوطی، ۱۴۲۱ق، ۱: ۱۲۵).

ظاهراً ابن کلاب معتقد بود، با محدودیت‌هایی که در زبان عربی به عنوان یک پدیده مخلوق وجود دارد، کلام خداوند در طی نزول محدودیت پیدا کرده و بشری شده است و به این جهت نمی‌توان گفت کلام خداوند با نزول بر پیامبر ﷺ به صورت مصحف درآمده است؛ و نمی‌توان گفت آنچه به صورت قرآن در دسترس ماست، عین کلام خداوند است (ولفسن، ۱۳۶۸: ۲۷۹-۲۸۹).

ابن کلاب در عین حال که عقاید اهل سنت را با دلایل عقلی تأیید می‌کرد، به گفته اشعری چیزهایی نیز بر آن می‌افزود. او درباره صفات خدا عقیده داشت که صفات، نه ذات باری تعالی و نه جدای از ذات است، بلکه قائم به ذات است (اشعری، ۱۴۰۰ق، ۲: ۳۲۵). سبکی نیز در عین حال که ابن کلاب را از اهل سنت می‌داند، می‌گوید: او چیزهایی را نیز به کلام افزود؛ برای مثال، وی کلام خدا را به دو قسم می‌داند: کلام نفسی که قدیم است و کلامی که به امر و نهی و خبر متصف می‌شود که حادث است (سبکی، ۱۴۱۹ق، ۲: ۵۱). به سبب همین افزوده‌هاست که متعصبان اهل سنت، ابن کلاب را از خود طرد می‌کنند. ابن بطه می‌گوید: از خبیثان اهل بدعت که به ظاهر از سنت حمایت می‌کرد، ابن کلاب است که سخن او بدترین سخن‌هاست (ابن بطه، ۱۹۵۸: ۹۲).

پیشینه نقد نظریه «کلام نفسی» ابن کلاب

پیشینه این مسئله، یعنی کلام نفسی، چنان‌که از الاتقان سیوطی و البرهان زرکشی فهمیده می‌شود، به قرن‌ها قبل برمی‌گردد (زرکشی، ۱۹۷۷، ۱: ۲۳۰؛ سیوطی، ۱۴۲۱ق، ۱: ۱۲۵).

آرای ابن کلاب مورد دقت و بررسی متفکران و متکلمان پس از وی واقع شده است. اشعری و قاضی عبدالجبار معتزلی به نقد جدی آرای وی پرداخته و بعدها نیز کسانی چون ابن تیمیه آرای او را نقد کرده‌اند. قاضی عبدالجبار به صورت مشروح آرای ابن کلاب و کلابیه را درباره حقیقت کلام خداوند نقد کرده است. معتزله حملات شدیدی به آرای ابن کلاب کرده‌اند. به نظر می‌رسد، متکلمان معتزلی نظریه ابن کلاب در مورد کلام خداوند را با روش عقلاتی کردن دین یا همان به کار بردن نوعی منطق و استدلال در فهم و درک اصول دین، که شیوه معتزله بود، سازگار نمی‌یافتند. ابن تیمیه در دو کتاب *منهاج السنة النبویة و موافقة صحیح المنقول لصریح المعقول*، در عین تکریم و تعظیم ابن کلاب، رأی ویژه او درباره کلام خداوند را نپسندیده است. وی می‌نویسد: نظر همه سلف از صحابه و تابعین و ائمه دیگر این است که قرآن، کلام خداوند است و مخلوق نیست، ولی آن‌ها عقیده ابن کلاب درباره ملازمت قدیم کلام با ذات خداوند را قبول نکرده‌اند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ۱: ۲۰۸). در حال حاضر نیز دو مقاله در دسترس می‌باشد، با عناوین: «ابن کلاب و موقفه من مسئلة الصفات الهیة» و «قرآن و نظریه کلامی عبارت»؛ که اولی بیشتر به بررسی صفات خداوند از منظر ابن کلاب می‌پردازد و دومی بیشتر به تبیین و نقد نظریه اشاعره با استدلال‌های عقلی، پیرامون کلام نفسی می‌پردازد. اما هیچ‌کدام به نقد نظریه ابن کلاب در پرتو آیات الهی توجهی نداشته‌اند.

ابن ندیم درباره ابن کلاب و عقاید او، سخنی دارد که باعث عصبانیت مورخان اهل سنت و اشاعره شده است. او می‌گوید: ابن کلاب از حشویه است و با عباد بن سلیمان مناظراتی داشت. او معتقد بود کلام خدا، همان خداست و عباد، او را به سبب همین سخن نصرانی می‌داند (ابن ندیم، ۱۳۸۹: ۲۷۰).

سبکی با رد سخن ابن ندیم و اشاره به این که او فردی معتزلی بود که می‌خواست ابن کلاب را بدنام کند، می‌گوید: «نه ابن کلاب و نه هیچ فردی که اندکی قدرت تشخیص داشته باشد، نمی‌گوید که کلام خدا، همان خداست» (سبکی، ۱۴۱۹ق، ۲: ۵۱). البته تعبیر ابن ندیم در نقل سخن ابن کلاب، چه بسا آلوده به تعصب باشد، ولی به هر حال ابن کلاب کلام خدا را قدیم می‌دانست و معتزله همواره گفته‌اند که لازمه این سخن، اعتقاد به تعدد قدماست. ابن تیمیه درباره ارتباط ابن کلاب با نصرانیت می‌گوید که از دروغ‌هایی که جهمیه ساخته‌اند، این است که می‌گویند: ابن کلاب خواهری داشت که نصرانی بود. وقتی ابن کلاب مسلمان شد، خواهرش

از او کناره‌گیری کرد. او به خواهرش گفت: من می‌خواهم دین مسلمانان را فاسد کنم و خواهرش راضی شد. ابن تیمیه می‌افزاید مقصود کسانی که این دروغ را ساخته‌اند، این بود که قول به اثبات صفات را به نصارا نسبت دهند (ابن تیمیه، ۶، ۱۴۰، ق، ۱: ۲۳۷). ابن حجر عسقلانی می‌نویسد: حاکم نیشابوری در تاریخ خویش از ابن خزیمه نقل می‌کند که سخن ابن ندیم مبنی بر این که ابن کلاب از حشویه است، به این معناست که وی رویه سلف در ترک تأویل آیات و احادیثی که درباره صفات خداوندی وارد شده، را صحیح می‌شمرده است (ابن حجر، ۱۹۷۱، ۴: ۲۵). وی هم چنین اضافه می‌کند که ابن خزیمه بر مذهب کلابیه عیب می‌گرفت و احمد بن حنبل سخت‌ترین مردم بر ابن کلاب و اصحابش بود (ابن حجر، ۱۹۷۱، ۴: ۲۵).

نقد نظریه کلام نفسی ابن کلاب

چنان که گذشت، ابن کلاب معتقد بود حقیقت قرآن، چیزی غیر از این حروف و کلمات است و آنچه به صورت قرآن در دسترس ماست، عین کلام خداوند نیست، بلکه تعبیر و رسم عربی وحی است. چون وحی و کلام خداوند مانند ذات او قدیم است و تجسم و تمثیل ذات خداوند محال است، لذا نمی‌توان گفت وحی خدا عیناً به صورت قرآن در دسترس انسان است. دیدگاه ابن کلاب با نص صریح قرآن ناسازگار است، چراکه بر اساس تفسیر او کلام لفظی، تنها دلالت‌کننده بر کلام نفسی است، نه حقیقت کلام و سخن. آنچه در پی می‌آید، نقد نظریه ابن کلاب در پرتو آیات صریح قرآن کریم است.

۱. به کار رفتن مشتقات واژه «نزل» در قرآن

یکی از نقدهایی که بر نظریه ابن کلاب وارد است، به کار رفتن واژه «نزل» و مشتقات آن در قرآن است که نشان‌دهنده لفظی بودن کلام الهی است. در *لسان العرب* به معنای حلول در مکان و جای گرفتن و اقامت گزیدن در آن است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ق، ۱۱: ۶۵۶)؛ مثل آن که گفته می‌شود: امیر در شهر اقامت گزید. فعل متعدی آن (نزله)، به معنای وارد کردن چیزی در مکان و جای دادن در آن است. به همین معناست گفتار خداوند بلندمرتبه: «قُلْ رَبِّ أَنْزِلْنِي مُنْزَلًا مُّبَارَكًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ» (مؤمنون: ۲۹) (راغب اصفهانی، ۱۳۸۳: ذیل ماده «نزل»). واژه «نزل» در لغت به معنای دیگری نیز به کار می‌رود و آن فرود آمدن از بالا به پایین است (قرشی، ۱۳۷۱، ۷: ۴۴؛ طریحی، ۱۳۷۵، ۵: ۴۸۰؛ فراهیدی، ۱۴۱۰، ق، ۷: ۳۶۷). می‌گویند:

«نزل عن دابته»؛ از اسبش فرو آمد یا افتاد یا از جایی فرو افتاد.

شکی نیست که مراد از «انزال» و «نزل» قرآن از سوی خداوند، هیچ‌یک از این دو معنا نیست، زیرا لازمه دو معنای مذکور، مکانیت و جسمانیت است؛ حال آن‌که قرآن، چه به معنای صفتی قدیم متعلق به کلمات غیبی ازلی، چه به معنای خود کلمات غیبی و چه به معنای لفظ اعجازگر، جسم نیست تا در مکانی جای گیرد و یا از بالا به پایین فرود آید؛ زیرا صفت قدیم از حادث بودن منزّه است و هم‌چنین الفاظ، عرض‌های سیالی هستند که به مجرد تکلم بدان‌ها جریان می‌یابند (زرقانی، ۱۳۸۵: ۴۸). بنابراین، در معنای واژه «نزل»، نیازمند به مجازگویی هستیم، زیرا همان‌گونه که ذکر شد، لازمه معنای لغوی واژه «انزال»، مکانیت و جسمانیت است. در حقیقت، معنای مجازی انزال قرآن در همه استعمالات آن همان «اعلام» است. بنابراین، تفسیر انزال به واژه «اعلام» با تمامی استعمالات و کاربردهای قرآنی این واژه و کلیه اشکال نزول قرآن هماهنگی دارد (زرقانی، ۱۳۸۵: ۴۸). سیوطی می‌گوید که قطب رازی در حواشی کشف می‌نویسد: «انزال» در لغت به معنی ایواء (= جا دادن) و به معنی حرکت دادن چیزی از بلندی به پستی است؛ و هیچ‌کدام از این دو در کلام تحقق نمی‌پذیرد. پس این واژه در معنای مجازی استعمال شده است، و کسانی که قائلند: قرآن معنی قائم به ذات خداوندی است، انزال قرآن را چنین تفسیر می‌کنند که: کلمات و حروفی را که بر آن معنی دلالت می‌کند ایجاد فرموده و در لوح محفوظ ثبت نماید. و کسانی که معتقدند: قرآن همان الفاظ است، انزال را همان ثبت کردن آن در لوح محفوظ می‌دانند، و این قول از معانی لغوی واژه، مناسب‌تر است (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ۱: ۱۶۶).

و هم‌چنین در آیه ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (یوسف: ۲)، انزال قرآن به زبان عربی به خداوند اسناد داده شده؛ نه این‌که خدا به صورت کلام نفسی گفته و جبرئیل یا پیامبر ﷺ به صورت عربی فهمیده‌اند. پس وحی خداوند، صورت زبان خاصی داشته و در قالب الفاظ عربی است. ولی به نظر ابن کلاب - همان‌گونه که گذشت - کلام لفظی خداوند (آیات قرآن) تنها دلالت‌کننده بر کلام نفسی است، نه حقیقت کلام و سخن. به نظر علامه طباطبائی، انزال کتاب به صورت قرآن و عربی بدین معناست که آن را در مرحله انزال به لباس قرائت عربی در آوریم، و آن را الفاظی خواندنی مطابق با الفاظ معموله نزد عرب قرار دادیم. بنابراین، کتاب مشتمل بر آیات در مرحله نزول ملبس به لباس و واژه عربی نازل شده تا درخور تعقل باشد، و

اگر در مرحله وحی به قالب الفاظ خواندنی در نمی آمد، و یا اگر در می آمد، اما به لباس واژه عربی ملبس نمی شد، مردم پی به اسرار آیات آن نمی بردند و فقط مختص به فهم پیامبر ﷺ می شد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۵: ۱۰۲).

۲. نهی از تعجیل در تکرار قرآن

در آیاتی از قرآن به پیامبر اسلام ﷺ تذکر داده شده است که در گرفتن وحی عجله نکند، بلکه تا اتمام قرائت وحی آرام بگیرد. این مسئله به روشنی بر گفتاری بودن وحی دلالت دارد. آیه ای که بیش از همه با نظریه ابن کلاب ناسازگار است، آیه ای است که پیامبر را از شتاب در به زبان آوردن قرآن نهی می کند: ﴿لَا تُحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾؛ زبانت را زود به حرکت درنیاور تا در خواندن شتاب زدگی به خرج دهی. در حقیقت، گرد آوردن و خواندن آن بر [عهده] ماست. پس چون آن را برخواندیم، [همان گونه] خواندن آن را دنبال کن (قیامت: ۱۶-۱۸). این تلاش در حفظ وحی هنگام نزول و پس از آن، به خوبی نشان می دهد که الفاظ و کلمات قرآن در اختیار پیامبر ﷺ نبوده است، بلکه الفاظ و جملات قرآن همچون محتوای آن، از سوی خداوند متعال القا می شده و پیامبر در مقام مخاطب امین، آن را اخذ و دریافت می کرده است.

این بیان صریح قرآن نیز کاملاً مؤید این نظر است که قرآن، خود وحی است، نه محصول وحی و پیامبر ﷺ کمترین نقشی در پردازش و ساختن کلمات ندارد. و پیامبر صرفاً موظف به پیروی و فراگیری لفظ به لفظ و کامل همان کلمات نازل شده و قرائت شده است (یوسفی اشکوری، ۱۳۸۶: ۶۹).

۳. معجزه بودن الفاظ قرآن

معجزه جاویدان و همیشگی بودن قرآن، یکی دیگر از دلایل وحیانی بودن الفاظ قرآن کریم است. قرآن، یگانه کتاب آسمانی است که با قاطعیت تمام، اعلام داشته هیچ کس توان آوردن مانند آن را ندارد و حتی اگر همه آدمیان و جنیان با یکدیگر همکاری کنند، قدرت چنین کاری را نخواهد داشت: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْجِنَّ وَالْإِنْسُ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾ (اسراء: ۸۸). آنان نه تنها قدرت آوردن کتابی مثل قرآن را ندارند، بلکه توانایی برآوردن ده سوره و حتی یک سوره یک سطری را هم نخواهند داشت: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِثْلِهِ

مُفْتَرِيَاتٍ وَاذْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿١٣﴾؛ ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَاذْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (یونس: ۳۸). با این بیان، دامنه این تحدی نه تنها کافران و منکران کتاب الهی، بلکه تمام انسان‌ها و حتی پیامبران را نیز شامل می‌شود و گستره تعجیز، خود پیامبر ﷺ را هم در بر می‌گیرد. پس خود پیامبر هم در جایگاه انسان، بدون وحی الهی، قدرت آوردن چنین کتابی را ندارد (عباسی، ۱۳۸۶: ۱۵۵).

یکی دیگر از مواردی که نشانه معجزه بودن الفاظ قرآنی است، به کار رفتن استوارترین قواعد ادبی در الفاظ قرآنی است. به باور علامه طباطبائی، قرآن در بیان مقاصد خود به هیچ قاعده ادبی سستی چنگ نزده است، بلکه با اعجاز بیانی خود از استوارترین قواعد ادبی چنان بنای شامخی ساخته است که هر آشنای به فن بیان را به شگفتی و خضوع وامی‌دارد. برای مثال، علامه ذیل تفسیر آیه ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ مَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يَبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (بقره: ۲۳۰) می‌نویسد: «ایجاز شگفت‌انگیز آیه، عقل را مبهوت می‌کند، زیرا کلام خداوند با وجود کوتاهی تعبیر، مشتمل بر چهارده ضمیر با مرجع‌های مختلف و آمیخته به یکدیگر است؛ بدون این‌که این امر موجب پیچیدگی کلام و دشواری فهم آن گردد» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۲۳۵). و در موضعی دیگر خداوند خطاب به مشرکان، هشدار می‌دهد که اگر پیامبر نسبتی ناروا و دروغین بر او دهد، خداوند به هستی و حیاتش خاتمه می‌دهد و کسی را یارای دفاع از وی نیست (الحاقه: ۴۴). از همین روست که همه فرق اسلامی بر این نظر اتفاق دارند که گزینش و ساختار الفاظ، ترکیب و عبارات قرآن، وحی الهی است و پیامبر ﷺ هیچ نقشی در آن نداشته است. به سخن دیگر، قرآن بودن قرآن و اعجاز متن قرآن در همین است که پیام‌های الهی در قالب الفاظ ویژه و ساختار و ترکیب جملات مخصوص، شکوه بی‌بدیل آن را پدید آورده که کسی را توان مقابله با آن نیست (سعیدی روشن، ۱۳۷۷: ۱۸۳). بنابراین، در وحی قرآنی افزون بر معنا، گزینش و تعیین واژگان و جملات برای رساندن معانی مورد نظر نیز فعل خداوند متعال است و پیامبر ﷺ عین همان چیزی را که دریافت کرده، به مردم ابلاغ می‌کند.

۴. یک‌جانبه بودن وحی

دلیل دیگر بر رد نظریه ابن‌کلاب این است که بر اساس آیات قرآن رابطه پیامبر ﷺ با وحی، رابطه‌ای یک‌جانبه است؛ به این معنا که پیامبر در نزول وحی هیچ‌گونه اختیاری نداشته است،

بلکه او موظف بود از آنچه به عنوان وحی بر وی نازل می‌شد، پیروی کند؛ مثل آیه ﴿إِنْ أَتَّبِعْ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾؛ جز آنچه را که به من وحی می‌شود پیروی نمی‌کنم (یونس: ۱۵). و برخی از آیات قرآن، گویای انتظار پیامبر ﷺ در نزول آیاتی از قرآن و روشن ساختن تکلیف آن حضرت در مسائل شرعی یا اجتماعی است. برای مثال در آیات تغییر قبله، خداوند انتظار رسول خود را جهت تغییر قبله به این شرح گزارش می‌کند: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا﴾؛ ما [به هر سو] گردانیدن رویت در آسمان را نیک می‌بینیم. پس [باش تا] تو را به قبله‌ای که بدان خشنود شوی، برگردانیم (بقره: ۱۴۴). در سوره «مجادله» نیز به گفت‌وگو و جدال زنی از صحابه با رسول خدا ﷺ در مورد ابطال رسم «ظهار» اشاره شده است؛ به طوری که در سبب نزول این سوره آمده: آن زن متقاضی ابطال سنت زهار بود، تا جایی که کار او به بحث و جدال کشید؛ اما رسول خدا ﷺ خود را فاقد اختیار دانسته و برای روشن شدن تکلیف منتظر وحی بود تا این که آیات ابتدای سوره مجادله نازل گردید و سنت زهار را مردود اعلام کرد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۲۳: ۴۰۷). برخی از آیات قرآن آشکارا بیان می‌دارند که آنچه پیامبر بر مردم تلاوت می‌کند از جانب خود ایشان نیست، بلکه کلام خداست و فعل «تلاوت» صرفاً با اذن الهی از پیامبر ﷺ صادر می‌شود. در قرآن کریم آمده است: ﴿وَإِذَا تَلَّيٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بِرِئَاسَةٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يُزُجُونَ لِقَاءَنَا إِنْ تَبْقُرَانِ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَلُهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعْ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ...﴾؛ و چون آیات روشن ما بر آنان خوانده شود، آنان که به دیدار ما امید ندارند، می‌گویند: قرآن دیگری جز این بیاور، یا آن را عوض کن. بگو: مرا نرسد که آن را از پیش خود عوض کنم، جز آنچه را که به من وحی می‌شود پیروی نمی‌کنم... (یونس: ۱۵). این سلب اختیار، نشان‌دهنده آن است که الفاظ و عبارات قرآن از پیامبر نیست، وگرنه هر انسانی می‌تواند آنچه را گفته است، به تعبیر و بیان دیگری بگوید. به نظر علامه طباطبائی، معنای آیات مذکور با توجه به سیاق آن این است که: «امر در نزول قرآن، وابسته به مشیت الهی است نه خواست من؛ من تنها فرستاده پروردگار هستم. اگر خدا می‌خواست قرآنی دیگر فرو فرستد و این قرآن را نمی‌خواست، من آن را بر شما تلاوت نمی‌کردم و خدا شما را آگاه نمی‌کرد. من پیش از نزول این کتاب، عمری در میان شما درنگ کردم، و در بین شما زندگی کرده‌ام، و با شما معاشرت و آمیزش نموده‌ام، اما اثری از وحی الهی در سخن من نیافتید. اگر این کلمات از جانب من و به دست من بود، پیش از این به آن مبادرت می‌کردم و آثار آن قبلاً نمایان می‌شد.

پس من در این امر، تنها تابع مشیت الهی هستم» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۰: ۲۹). آیت‌الله مکارم شیرازی نیز در تفسیر این آیه می‌نویسد: «می‌بینیم که قرآن با چه لحن قاطعی به آن‌ها پاسخ می‌گوید: که نه تبدیل در اختیار پیامبر است، نه تغییر و نه حتی دیر و زود شدن وحی» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۸: ۲۴۸). بنابراین پیامبر ﷺ صرفاً دریافت‌کننده و ابلاغ‌کننده وحی است و نه حق دارد و نه می‌تواند جمله یا کلمه‌ای از قرآن کم یا زیاد کند. هم‌چنین نشان می‌دهد که آنچه را پیامبر به صورت قرآن قرائت می‌کند، غیر از تعبیر شخصی از اندیشه اوست. پیامبر اکرم ﷺ هم محتوا و هم الفاظ قرآن را دریافت کرده است؛ برخلاف عقیده ابن کلاب.

۵. وجود واژگان «تلاوت»، «قرائت» و «ترتیل» در قرآن

قرآن تصریح دارد که الفاظ و عبارات قرآن و ساختار آن، از آن خداست و به وسیله وحی انجام گرفته است؛ آن‌گونه که آیت‌الله معرفت نیز تصریح دارد واژه‌های «قرائت»، «تلاوت» و «ترتیل» را که در قرآن آمده است، از نظر وضع لغت عرب تنها بازگو کردن سروده دیگران را می‌رساند، که الفاظ و معانی، هر دو، از آن دیگری باشد، و بازگوکننده آن را صرفاً دنبال و تلاوت می‌کند. «قرائت» از نظر لغت، بازگو کردن عبارت و الفاظی است که دیگری تنظیم کرده باشد، و اگر الفاظ و عبارات از خود او باشد، واژه قرائت به کار نمی‌رود (راغب اصفهانی، ۱۳۸۳، ۱: ۱۶۷). پس «قرائت»، حکایت نثری است که الفاظ و عبارات آن قبلاً تنظیم شده است و «تکلم»، انشای معناست با الفاظ و عباراتی که خود تنظیم می‌کند. با این توضیح روشن می‌شود که قرآن نمی‌تواند الفاظ و عباراتش از پیامبر ﷺ باشد، زیرا پیامبر آن را قرائت یا تلاوت می‌فرمود، و هرگز در جایی نیامده که پیامبر به آن تکلم می‌نمود (معرفت، ۱۳۸۶: ۴۳). به نظر علامه طباطبائی، قرآن کلامی است مرکب از الفاظی که آن الفاظ دارای معانی حقه‌ای است، زیرا الفاظ قرآن از ناحیه خدای متعال نازل شده، چنان‌که معانی قرآن از ناحیه خدا نازل شده است؛ به شهادت ظاهر آیات: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾ (قیامت: ۱۸) و ﴿تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ﴾ (آل عمران: ۱۰۸). بنابراین، اگر منظور از «آیات» در این آیه، آیات قرآن باشد و خواندن نیز به معنای متعارف آن باشد، دلالت آیه این است که: «ما» (خداوند) «آیات الهی» را بر «تو» (محمد) می‌خوانیم و این دلالت معنایی جز تلاوت و خواندن لفظ ندارد؛ وگرنه «تلاوت معنای» نه مفهوماً درست است و نه اساساً القای معنای آیه و کلام شمرده می‌شود. در واقع، معنا و محتوا اساساً وجود خارجی ندارد تا مورد اشاره قرار گیرد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۵: ۷۰).

۳۱۶). بنابراین بی‌گمان الفاظ، خواندنی و تلاوت‌کردنی است، نه معانی؛ از این رو، این قول اعتباری ندارد که گفته‌اند آنچه روح‌الامین آورده، تنها معانی قرآن کریم بوده است و رسول خدا ﷺ از آن معانی با الفاظی که مطابق آن معانی بوده، تعبیر کرده است.

نقش جبرئیل و دیگر فرشتگان در امر وحی، تنها این است که سخن خدا را دریافت کنند و به پیامبر برسانند. آنچه پیامبر از فرشته می‌شنود، سخن خداست. جبرئیل نه چیزی بر وحی می‌افزاید و نه چیزی از آن می‌کاهد و تنها به اذن الهی فرود می‌آید: ﴿وَمَا نَنْزِلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ لَهُ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا وَمَا بَيْنَ ذَلِكَ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾؛ و ما فرشتگان جز به فرمان پروردگارت نازل نمی‌شویم. آنچه پیش روی ما و آنچه پشت سر ما و آنچه میان این دوست، [همه] ویژه اوست و پروردگارت هرگز فراموش‌کار نبوده است (مریم: ۶۴). حقیقت آن است که در پیدایش قرآن، جبرئیل نقشی به جز وحی و بازگو کردن آن بر پیامبر ﷺ ندارد؛ و رسول خدا ﷺ نیز نقشی به جز درک و حفظ و سپس بازگو کردن و ابلاغ و بعد از آن، تبیین و تفسیر و بالآخره تطبیق و اجرای آن نداشته است. در خود قرآن می‌خوانیم که قرآن، سخن جبرئیل یا محمد ﷺ نیست: ﴿وَإِنكَ لَتَلَقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾ (نمل: ۶)؛ یا ﴿وَإِذَا لَمْ تَأْتِهِمْ بِآيَةٍ قَالُوا لَوْلَا اجْتَبَيْتَهَا قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ مِنْ رَبِّي...﴾ (اعراف: ۲۰۳)؛ یا ﴿وَإِذَا تَنَلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا إِنَّا بُقْرَانٌ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَبَدِّلَهُ مِنْ تَلَقَّاءٍ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ (يونس: ۱۵)؛ و یا ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ. ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ. فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾ (المحاقة: ۴۴-۴۷).

۶. گزینش خاص الفاظ قرآن

آن‌گونه که علامه طباطبائی نیز بدان تصریح دارد، الهی بودن متن قرآن و دقت خداوند در گزینش کلمات قرآن، موجب شده که هر واژه در عبارات قرآن از چنان جایگاهی برخوردار باشد که نتوان آن را با واژه دیگری جای‌گزین ساخت. نکته دقیق‌تر این‌که، حتی از یک واژه یا جمله در دو عبارت با فاصله کوتاه نیز معنایی کاملاً یکسان و یک‌نواخت اراده نشده است، بلکه واژه یا عبارت نمونه آن، عبارت دوم، مفید معنا و نکته‌ای تازه است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۹: ۲۱۷-۲۱۸). به عقیده علامه طباطبائی، الفاظ قرآن به خاطر این‌که وحی است و نیز به خاطر این‌که عربی است، توانسته است اسرار آیات و حقایق معارف الهی را ضبط و حفظ کند. به

عبارت دیگر، اگر معانی الفاظ وحی می‌شد و الفاظ حاکی از آن معانی، الفاظ رسول خدا ﷺ می‌بود - مانند احادیث قدسی - آن اسرار محفوظ می‌ماند. و اگر به زبان عربی نازل نمی‌شد و یا اگر می‌شد، ولی رسول خدا آن را به لغت دیگری ترجمه می‌کرد، پاره‌ای از آن اسرار بر عقول مردم مخفی می‌ماند، و دست تعقل و فهم بشر به آن‌ها نمی‌رسید (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۵: ۱۰۲). لذا وحی خداوند، صورت زبان خاصی داشته و در قالب الفاظ عربی است؛ برخلاف سایر کتب آسمانی که در معرض تحول و تحریف قرار گرفته‌اند.

انتخاب درست عبارات و الفاظ قرآن از لحاظ معنایی - حتی در یک آیه - نشانه الهی بودن الفاظ قرآنی است. البته شاید در ظاهر، بعضی الفاظ در بعضی آیات و سوره، تکراری به نظر برسند، لکن باید گفت که هر کدام در جای خود مفید معنایی است که دل‌زدگی در آن راه ندارد. اگرچه این واژه‌ها، لفظاً تکرار شده، اما در حقیقت در معنا تکراری وجود ندارد، بلکه آن واژه تکرار شده، معنای جدیدی را به ما منتقل می‌کند و هدف این‌گونه تکرارها غالباً برای تأکید مطلب و تقریر کلام و یا نشان دادن عظمت و اهمیت موضوع و جلب توجه مخاطب به مضامینی است که در آن سوره آمده است (جعفری، ۱۳۸۲: ۲۷۲)؛ لذا باید گفت که این تکرار نه تنها منافاتی با فصاحت و بلاغت ندارد، بلکه خود یکی از فنون فصاحت است.

قرآن در برابر سخن دانان و سخن‌شناسان عرب، تحدی کرده است و از آنان خواسته تا اگر تردید دارند که قرآن از سوی خداست، کلامی مانند آن بیاورند، و همین عجز ایشان را از هم‌آوردی با قرآن، دلیل بر الهی بودن الفاظ و عبارات معانی قرآنی گرفته است. بنابراین، هیچ بشر دیگر - حتی پیامبر اکرم ﷺ - نمی‌تواند خالق محتوای الفاظ قرآن باشد. اگر لفظ و معنی قرآن هر دو از خدا نباشد، نمی‌توان کلام را به خدا نسبت داد. این تنها کتابی است که به تمام دلایل تاریخی و علمی، عصمتش و مصونیتش از انحراف و تحریف، و علو مکان و مناعت مقامش از دسترسی بشر و غیربشر به اثبات رسیده است و دلایل محکمی که در برابر معاندان و کافران اقامه شده، بر صدق و عصمت و قداست وحی الهی گواه است.

۷. تفاوت قرآن و حدیث

نکته دیگری که حیانی بودن الفاظ و عبارات قرآن کریم را تأیید می‌کند، تفاوت قرآن و حدیث از لحاظ سبک بیان و شیوه ترکیب کلمات و جملات است. این تفاوت، بهترین گواه بر عدم دخالت پیامبر ﷺ در فرآیند وحی و شکل‌گیری ساختار لفظی و بیانی قرآن است. امتیاز و

ویژگی قرآن به گونه‌ای است که حتی با دیگر کلمات و الهامات الهی که به صورت احادیث قدسی به پیامبران نازل شده، متفاوت می‌باشد؛ و این همان است که از آن به معجزه جاوید یاد شده و حتی خود پیامبر ﷺ نیز شیفته و شیدای ترتیل و تلاوت آن است و با نزول آیات آن از سوی خداوند، آرامش قلب پیدا می‌کند: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً﴾؛ و آنان که کافر شدند، گفتند: چرا قرآن يك جا بر او نازل نشد؟ چنین نازل شد تا قلب تو را به آن استواری دهیم، و آن را به نظمی دقیق منظم کردیم (فرقان: ۳۲). آیت‌الله خوئی می‌نویسد: اگر تصور شود که قرآن انشای خود پیامبر است، باید در میان سخنان او کلامی پیدا کنیم که از نظر بلاغت و اسلوب مانند قرآن باشد؛ در صورتی که در میان خطب و سخنان کوتاه و بلند آن حضرت که گردآوری شده است، چیزی شبیه قرآن پیدا نمی‌شود. اگر در میان سخنان او چیزی شبیه قرآن پیدا می‌شد، قطعاً برای ما نقل می‌شد و بالاخص دشمنان اسلام که می‌خواهند به هر وسیله‌ای با اسلام بجنگند، آن را در سراسر جهان انتشار می‌دادند (خوئی، ۱۳۸۵: ۴۶).

۸. اهتمام مسلمانان به الفاظ قرآن

مسلمانان به همان میزان که نسبت به فهم معارف و مفاهیم آسمانی قرآن تلاش کرده‌اند و با شکل‌گیری هر گونه انحرافی در این عرصه به مقابله پرداخته‌اند، نسبت به شناخت واژه‌ها، جمله‌ها و اسلوب‌های ترکیبی و ساختار ظاهری متن و دریافت سبک بدیع و وجوه فصاحت و بلاغت و آهنگ موزون قرآن نیز تلاش بسیار کرده‌اند. تلاش‌های گسترده اندیشمندان مسلمان پیرامون ساختار ظاهری و اسلوب کلامی قرآن، قبل از هر عامل دیگر مبتنی بر ایمان و اعتقاد به الهی بودن الفاظ قرآن بوده است. اعتقاد به الهی بودن الفاظ و ساختار ظاهری متن قرآن، از چنان عمقی در وجود مؤمنان برخوردار بوده، که قرآن کریم همواره به عنوان متنی مقدس، مورد احترام خاص مسلمانان قرار گرفته و بالاتر از هر گونه متن انسانی، در جایگاهی منحصر به فرد نشانده شده است.

به هر حال، آنچه بحث‌های فوق در پی دارد آن است که پیامبر ﷺ صرفاً دریافت‌کننده و ابلاغ‌کننده وحی است و نه حق دارد و نه می‌تواند جمله یا کلمه‌ای از قرآن کم یا زیاد کند. بنابراین، با استناد به مجموعه آیات قرآن و اقتضای فضای فکری و کلامی و تفسیری قرآن مکتوب و با تکیه بر اسناد برجای مانده از آن روزگار، یعنی سیره و تاریخ، می‌توان گفت شخص

پیامبر ﷺ، قرآن را عیناً وحی و کلام خداوند می دانسته و خود او جز ابلاغ کامل و لفظ به لفظ آن به مخاطبان، نقشی نداشته و مسلمانان آن عصر نیز چنین عقیده‌ای داشته‌اند. حداقل پس از رحلت پیامبر ﷺ، مسلمانان بر چنین اندیشه و عقیده‌ای اجماع داشته‌اند. هر چند چنین اجماعی صحت مطلق آن را تضمین نمی‌کند، اما دست کم این اجماع هم با متن و هم با عقل و منطق دینی و ایمانی وحی سازگارتر است و هم با عقل پژوهشگر و استدلالی غیردینی و آزاد، پذیرفتنی‌تر می‌نماید.

نتیجه

بر اساس تفسیر ابن کلاب از وحی، کلام لفظی تنها دلالت‌کننده بر کلام نفسی است نه حقیقت کلام و سخن؛ این در حالی است که بسیاری از آیات قرآن، صراحت دارد که پیامبر اکرم ﷺ هم محتوا و هم الفاظ قرآن را دریافت کرده است. نتایجی که از این پژوهش به دست آمد این است که دیدگاه ابن کلاب اولاً، با توجه به کار رفتن مشتقات واژه «نزل» در قرآن و معنای لغوی آن و هم چنین نزول قرآن به زبان عربی، که نشان می‌دهد وحی خداوند صورت زبان خاصی داشته و در قالب الفاظ عربی می‌باشد، در تضاد است. هم چنین با توجه به آیات نهی پیامبر ﷺ از تعجیل در تکرار قرآن پیش از تمام شدن نزولش، و یک‌جانبه بودن وحی، و تکراری نبودن الفاظ قرآن از لحاظ معنایی حتی در یک آیه، به روشنی بر گفتاری بودن وحی و عدم دخالت پیامبر ﷺ در الفاظ وحی تأکید شده است. به علاوه، وجود واژگان «تلاوت»، «قرائت» و «ترتیل» در قرآن - با توجه به معنای لغوی آن‌ها - نشان می‌دهد که الفاظ و معانی، هر دو، از آن دیگری است و بازگوکننده آن را صرفاً تلاوت می‌کند و اگر الفاظ و عبارات از خود او باشد، واژه «قرائت» به کار نمی‌رود. هم چنین تفاوت قرآن با احادیث ﷺ از لحاظ سبک بیان و شیوه ترکیب کلمات و جملات نیز، بهترین گواه بر عدم دخالت پیامبر ﷺ در فرایند وحی و شکل‌گیری ساختار لفظی و بیانی قرآن است و نشان می‌دهد که آنچه را پیامبر به صورت قرآن قرائت می‌کند، غیر از تعبیر شخصی از اندیشه اوست. به علاوه همه این دلایل، تلاش‌های گسترده اندیشمندان مسلمان پیرامون ساختار ظاهری و اسلوب کلامی قرآن، پیش از هر عامل دیگر، مبتنی بر ایمان و اعتقاد به الهی بودن الفاظ قرآن بوده است. اعتقاد به الهی بودن الفاظ و ساختار ظاهری متن قرآن از چنان عمقی در وجود مؤمنان برخوردار بوده که قرآن کریم همواره به عنوان متنی مقدس، مورد احترام خاص مسلمانان قرار گرفته و بالاتر از هر گونه متن انسانی

در جایگاهی منحصر به فرد نشانده شده است که نشانه الهی بودن الفاظ قرآنی است. این دلایل برای ردّ نظریه ابن کلاب کفایت می‌کند.

منابع

- قرآن کریم.
۱. ابن‌ابی‌العز الحنفی، صدرالدین محمد، (۱۴۱۷ق)، شرح العقیة الطحاویة، بی‌جا، مؤسسه الرساله.
 ۲. ابن‌بَطَّه عَکْبَری، عبیدالله، (۱۹۴۵)، الشرح والابانه على اصول السنة والديانة، بی‌جا، بی‌نا.
 ۳. ابن تیمیه، احمد عبدالحلیم، (۱۴۰۶ق)، منهاج السنة النبویه، بی‌جا، مؤسسه قرطبه.
 ۴. _____، (۱۴۱۶ق)، مجموع الفتاوی، مدینه، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
 ۵. ابن حجر عسقلانی، احمد، (۱۹۷۱)، لسان المیزان، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
 ۶. ابن ندیم، محمد بن اسحاق، (۱۳۸۹)، الفهرست، بیروت، دار المعرفه.
 ۷. اسنوی، عبدالرحیم، (۱۳۹۱ق)، طبقات الشافعیة، بیروت، دار المعرفه.
 ۸. اشعری، أبوالحسن، (۱۴۰۰ق)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
 ۹. ایچی، عضدالدین، (۱۹۹۷)، المواقف، بیروت، دار الجبل.
 ۱۰. بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر، (۱۴۰۱ق)، اصول الدین، بیروت، دار الکتب العلمیه.
 ۱۱. جعفری، یعقوب، (۱۳۸۲)، سیری در علوم قرآن، تهران، اسوه.
 ۱۲. ابن ابی‌العز، علی بن علی، (۱۳۱۹)، شرح العقیة الطحاویة، بیروت، المكتبة الاسلامیة.
 ۱۳. خوارزمی، محمد بن احمد، (بی‌تا)، مفاتیح العلوم، بیروت، دار المناهل.
 ۱۴. خوئی، ابوالقاسم، (۱۳۸۵)، مرزهای اعجاز، تهران، مؤسسه امام صادق (علیه السلام).
 ۱۵. _____، (۱۹۷۵)، البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار الزهراء.
 ۱۶. ذهبی، محمد، (۱۴۰۶ق)، سیر اعلام النبلاء، بیروت، دار الفکر.
 ۱۷. رازی قزوینی، عبدالجلیل، (۱۳۳۱)، التقصیر، تهران، انجمن آثار ملی.
 ۱۸. رازی، مرتضی بن قاسم، (۱۳۶۴)، تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام، تهران، اساطیر.
 ۱۹. راغب اصفهانی، محمد، (۱۳۸۳)، مفردات الفاظ قرآن، تهران، المكتبة المرتضویة لاحیاء آثار الجعفریه.
 ۲۰. زرقانی، محمد عبدالعظیم، (۱۳۸۵)، مناهل العرفان فی علوم القرآن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۲۱. زرکشی، بدرالدین، (۱۹۹۷)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه.
۲۲. سبکی، تاج الدین، (۱۴۱۹ق)، *طبقات الشافعیه الکبری*، دمشق، مکتبه دار الفتح.
۲۳. سعیدی روشن، محمداقرا، (۱۳۷۷)، *علوم قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته.
۲۴. سیوطی، جلال الدین، (۱۴۲۱ق)، *الاتقان فی علوم القرآن*، بیروت، دار الکتب العربی.
۲۵. شبستری، محمد، (۱۳۷۱)، «معنای کلامی و حیانی در نظر متکلمان مسلمان»، فصلنامه مقالات و بررسی‌ها، ش ۵۳-۵۴، ص ۵۷-۶۶.
۲۶. طباطبائی، سید محمدحسین، (۱۴۱۷ق)، *تفسیر المیزان*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۷. طریحی، فخرالدین، (۱۳۷۵)، *مجمع البحرین*، تهران، کتابفروشی مرتضوی.
۲۸. عباسی، ولی الله، (۱۳۸۶)، «وحی و خاتمیت تبیین و بررسی دیدگاه استاد مطهری و اقبال لاهوری»، فصلنامه طلوع، ش ۲۲، ص ۱۴۱-۱۷۶.
۲۹. قاضی، عبدالجبار، (۱۳۸۰ق)، *المعنی*، قاهره، بی نا.
۳۰. قائمی نیا، علیرضا، (۱۳۸۷)، «وحی در خانه عنکبوت»، *قیسات*، ش ۴۷، ص ۸۷-۱۰۲.
۳۱. قرشی، سیدعلی اکبر، (۱۳۷۱)، *قاموس قرآن*، تهران، دار المکتبه الاسلامیه.
۳۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰ق)، *العین*، قم، هجرت.
۳۳. مجلسی، محمداقرا، (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار*، بیروت، الوفاء.
۳۴. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۴)، *آشنایی با علوم اسلامی*، تهران، صدرا.
۳۵. معرفت، محمدهادی، (۱۳۸۶)، *علوم قرآنی*، قم، التمهید.
۳۶. مفید، محمد بن محمد، (۱۳۳۰)، *اوائیل المقالات*، تبریز، حقیقت.
۳۷. مقدسی، عبدالله، (۱۴۰۹ق)، *المناظره فی القرآن*، ریاض، مکتبه الرشد.
۳۸. مقدسی، محمد بن احمد، (۱۳۶۱)، *احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم*، تهران، شرکت مؤلفان و مترجمان ایران.
۳۹. مقریزی، احمد بن علی، (۱۴۱۸ق)، *المواعظ و الاعتبار بذکر الخطط و الآثار*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۴۰. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴)، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۴۱. مواهبی، عبدالباقی، (۱۴۰۷ق)، *العین و الأثر فی عقائد اهل الأثر*، لبنان، در المأمون للتراث.
۴۲. ولفسن، هری استرین، (۱۳۶۸)، *فلسفه علم کلام*، تهران، الهدی.
۴۳. یوسفی اشکوری، حسن، (۱۳۸۶)، «قرآن، کلام خداوند»، *مجله آیین*، ش ۱۱، ص ۷۵-۶۴.