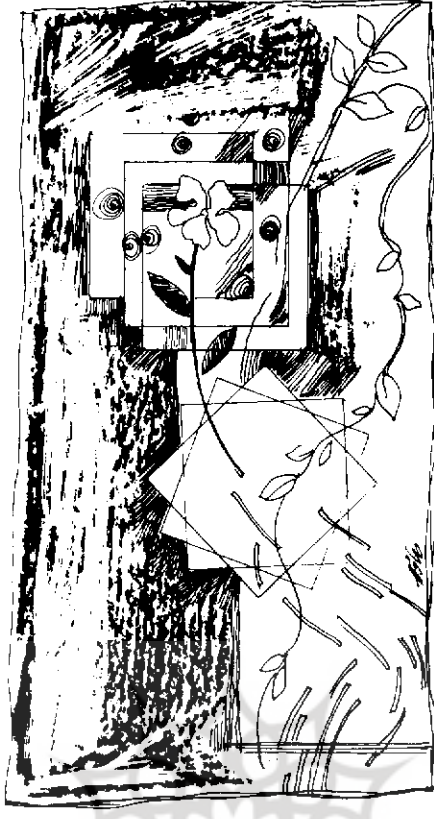


● از دیدگاه اهل بیت (ع)

حدوث و قدم قرآن در مثنوی مولانا

● علیرضا فولادی - تم



والفلسفة» به دست می دهد از این قرار است: «القرآن بمعنى الكلام النفسى القائم بذات الله، قديم، والحادث هو الكلمات التى كتب بها، والاصوات التى نسمعها من القراء تعتبر دلائل عليه»^۱ چنان که ملاحظه می شود وجهه نظر اشاعره در قدیم شمردن قرآن جنبه باطنی آن است. اگر خوب دقت کنیم درمی یابیم که نظریه معتزله و اشاعره تا آنجا که به کلام خدا یعنی قرآن مربوط می شود در اصل یکی است، زیرا معتزله جنبه ظاهری قرآن را حادث و اشاعره جنبه باطنی آن را قدیم می دانند و در حادث دانستن جنبه ظاهری قرآن و قدیم دانستن جنبه باطنی آن تعارضی دیده نمی شود. تا آنجا که نگارنده آگاهی یافته است ابتدا فخر رازی^۲ و بعداً شبلی نعمانی^۳ و اخیراً نویسندگانی دیگر^۴ به این نکته اشاره کرده اند. اختلاف نظر اساسی این دو فرقه کلامی در این باره آنجاست که از تکلم خدا به عنوان یکی از صفات او بحث می شود و چنانکه گذشت، معتزله آن را از صفات فعل خدا و خارج از ذات او و مخلوق و اشاعره آن را از صفات ذات خدا و قائم به ذات وی می دانند.

جز طرفداران حدوث قرآن و طرفداران قدم آن يك دسته دیگر در این میان قابل ذکرند و می توان آنها را به عنوان دسته سوم معرفی کرد. آنان کرامیه و حنابله اند که معتقدند کلام خدا و حتی حروف و هجاهاى آن و به قول معروف مابین الدفتی آن قدیم و ازلی است.^۵

متکلمان شیعه و بویژه امامیه نظریه اشاعره را به این دلیل که غیر معقول است نپذیرفته اند. اما نظریه معتزله را اجمالاً قبول کرده اند. خواجه نصیرالدین طوسی قادر بودن خدا بر هر مقدوری را از سوی و امکان حتمی خلق اصوات در اجسام را به گونه ای که دلالت بر مراد کند، از سوی دیگر^۶ دلیلی بر معقول بودن نظریه معتزله دانسته، می نویسد: «وعمومیة قدرته تدل علی ثبوت الکلام والنفسانی غیر معقول^۷».

علاوه بر متکلمان، حکمای امامیه و بویژه حکمای متأخر از جمله ملاصدرا و استاد علامه سید محمد حسین طباطبایی نیز به اقتضای بحثهای حکمی و تفسیری خود نظریات جالب توجهی در این باره ارائه کرده اند^۸ که می توان این نظریات را عصاره نظریات امامیه در این باره دانست. در اینجا خلاصه نظریه استاد علامه طباطبایی به قلم مهدی دهشانی نقل می شود: «از نظر مرحوم علامه اگر منظور از قرآن همین آیاتی است که تلاوت می کنیم و به عنوان کلامی است که بر معانی و مفاهیم، مثل سایر کلامها دلالت دارد، در حقیقت نه حادث است نه قدیم، بلکه بنا بر صوتی که به عنوان قرآن و کلام منظور شده به صفت حدوث متصف می گردد و اگر مقصود قائل به قدم قرآن این است که این اصوات مؤلفه که بر معانی خاصی دلالت دارد قدیم است، بی مورد می باشد، زیرا احداث نشانه حدوث و تغییر و حدوث و تغییر آثار امکانی است و خداوند منزّه از حادثات است و اگر مقصود این است که علم خداوند متعال به کتابش قدیم است لزومی ندارد که در این مورد علم او را به کلام اضافه نامیم و سپس بر قدم کلام حکم کنیم، زیرا در این صورت علم او به هر چیزی به قدم ذاتی، قدیم می باشد و مراد از این علم، علم ذاتی خواهد بود. بنابراین ضرورت ندارد که کلام را به عنوان صفت ثبوتی و ذاتی حق تعالی فرض کنیم. لزوماً اگر مقصود

علی المراد^۹». از این رو معتقد بودند که: «إن القرآن كلام الله سبحانه وانه مخلوق الله لم يكن ثم كان^{۱۰}». به عبارت دیگر آنها تکلم خدا را از صفات فعل او و کلام خدا را فعل و مخلوق وی و حادث و قول به قدم آن را منافی توحید می شمردند. چنانکه ملاحظه می شود وجهه نظر آنان در حادث شمردن قرآن جنبه ظاهری آن است.

ابوالحسن اشعری در «مقالات الاسلامیین» خوارج و بیشتر زبده و مرجعه و بسیاری از شیعه را پیرو نظریه معتزله در این باره دانسته است.^{۱۱} اصحاب حدیث و به دنبال آنها اشاعره از دسته دوم بودند. اشاعره خدا را قدیم ازلی متکلم دانسته، از آنجا که تکلم او را از صفات ذات، نه از صفات فعل وی می شمردند مجبور بودند کلام او را قائم به ذات وی و قدیم قلمداد کنند تا با توحید منافاتی نداشته باشد، اما نظر به این که آنچه از کلام به ذهن عموم متبادر می شود همان حروف و هجاهاست، آنها در انیات چگونگی قیام آن به ذات خدا در تنگنا قرار گرفتند و برای رهایی از این تنگنا کلام را به لفظی و نفسی یا نفسانی تقسیم کردند و کلام نفسی یا نفسانی را «معنایی غیر از علم و اراده و صفات دیگر که عبارات بر آن دلالت می کند»^{۱۲} و به عبارت دیگر «معنایی واحد که نه امر باشد و نه نهي و نه خبر و نه جز اینها از اسالیب کلام»^{۱۳} تعریف نمودند. آنان معتقد بودند که کلام حقیقی همانا کلام نفسی یا نفسانی است که مدلول کلام لفظی می باشد و اطلاق عنوان کلام بر کلام لفظی که دال بر کلام نفسی یا نفسانی است، من باب مجاز یا اشتراك لفظی صورت می گیرد. خلاصه نظریه ایشان در این باره بدانگونه که نویسنده کتاب «القرآن

الف) پیشینه

بحث درباره حدوث و قدم قرآن یکی از بحثهای مفصل کلامی در برهه های از تاریخ جهان اسلام بوده است. اگرچه این بحث به شکل ساده اش از کنجکاوای مسلمانان در چگونگی وحی الهی ناشی می شود، اما شکل پیچیده آن از آنجا آغاز شد که متکلمان اسلامی بنا بر روش علمی خود ابتدا به بحث درباره صفات خدا و رابطه آن با ذات واحد و قدیم او پرداختند و با توجه به تصریحاتی که در قرآن به متکلم بودن او وجود دارد، صفت تکلم وی را از این جهت مورد بررسی قرار دادند. دیری نپایید که دامنه آن به کلام الله مجید کشیده شد و بحث درباره حدوث و قدم قرآن پیش آمد، اما وضع به این حال هم نماند و به تدریج با دخالت پاره ای تعصبا و جهالتها، مشاجرات کلامی در این باره به کشمکشهای سیاسی و فرقه ای انجامید، تا جایی که در دوره عباسی به عبارتی تمام حکومت را به خود مشغول کرد و به خاطر آن خونها ریخته شد.^{۱۴} در همین دوره بود که عزل افراد از مشاغل دولتی و نصب آنها به آن مشاغل به بهانه اعتقادی یا اعتقادی آنان به حدوث یا قدم قرآن رواج داشت.^{۱۵} اگر استاد شهید مرتضی مطهری این بحث را يك بحث بی معنی قلمداد می کند^{۱۶}، بیشتر یا توجه به همین واقعیتها است.

متکلمان اسلامی درباره مسأله حدوث و قدم قرآن به دو دسته عمده تقسیم می شوند: يك دسته طرفداران حدوث آن و دسته دیگر طرفداران قدم آن. معتزله که از دسته نخست بودند، خدای قدیم ازلی را متکلم دانسته، تکلم او را چنین تفسیر می کردند که: «اوجد حروفا و اصواتا فی اجسام دالة

از کلام نفسی معنای کلام لفظی یا صورت علمی آن است که بر لفظ انطباق دارد، باز معنای آن به علم برمی گردد و کلام چیزی جز علم نخواهد بود و اگر مقصود از کلام نفسی غیر از این معنی باشد چنین معنایی قابل تصور نمی باشد.^{۱۸}

ب) از دیدگاه اهل بیت (ع)

آنچه را که به عنوان نظریه معتزله درباره حدوث صفت تکلم خدا گذشت، پیش از آنها در سخنان امیر مؤمنان علی (ع) می بینیم و شاید همین نکته عامل مهمی در همراهی متکلمان امامیه با معتزله در این باره بوده است. با این حال عده ای کوشیده اند تا با توجه به همین نکته و نکاتی از این دست به «نهج البلاغه» برجسب جعل و انتساب بزنند.^{۱۹}

استاد شهید مطهری ضمن بیان چند دلیل در ابطال این برجسب می نویسد: «اگر شباهتی میان کلمات علی علیه السلام و برخی سخنان معتزله مشاهده می شود احتمالی که باید داده شود این است که معتزله از آن حضرت اقتباس کرده اند»^{۲۰}. باری امام علی (ع) در «نهج البلاغه» می فرماید: «بقول لمن اراد كونه كن فيكون لا بصوت يقرع ولا ببناء يسمع وانما كلامه سبحانه فعل منه انشاء ومثله لم يكن من قبل ذلك كائنا ولو كان قديما لكان الها ثانياً»^{۲۱} (آنچه بودنش را خواهد گوید باش و هست گردد، نه به آوازی که به گوش فرورود و نه به بانگی که شنیده شود، که گفته خدای سبحان با کرده او یکی است که پدیدش آورد و گفته اش از کرده اش جدا نیست. آن را پدید آورد و پیش از آن نبود، وگرنه خدای دیگری می بود).^{۲۲}

جز امام علی (ع) امامان دیگر اهل بیت (ع) نیز درباره این مسأله و مسائل دیگر مربوط به بحث حدوث و قدم قرآن سخنان شیوایی دارند که در اینجا به نقل باره ای از آنها پرداخته می شود.

امام صادق (ع) می فرماید: «ان الكلام صفة محدثة

ليست باولية. كان الله عزوجل ولا متكلماً»^{۲۳}. همان امام (ع) از پدران بزرگوارش از پیامبر اکرم (ص) نقل می کند که فرمود: «هو كتاب فيه تفصيل و بيان و تحصيل و هو الفصل ليس بالهزل وله ظهر و بطن، فظاهره حكم و باطنه علم، ظاهره انيق و باطنه عميق، له نجوم و على نجومه نجوم. لا تحصى عجائبه ولا تبلى غرابته»^{۲۴}؛ قرآن کتابی است که در آن داوری و روشنگری و بهره وری است و جداکننده ای است که نه سرسری است و او را ظاهری و باطنی است، ظاهرش حکم است و باطنش علم، ظاهرش شگرف است و باطنش ژرف. او را ستارگانی است و ستارگانش را نیز روشنائی. عجایبش به شماره نیاید و غرابیش فرسوده نشود. باز از همان امام (ع) نقل شده است که فرمود: «من قرأ القرآن و هو شاب مؤمن اختلف القرآن بلحمه و دمه و جعله الله عزوجل مع السفرة الكرام البرره و كان القرآن حبيزاً عنه يوم القيامة»^{۲۵}؛ جوان مومنی که قرآن بخواند قرآن با گوشت و خونش درمی آمیزد و خدای عزوجل او را با پیام آوردان بزرگوار و نیکوکار قرار می دهد و قرآن در روز قیامت سهر بلای او می شود. در روایت دیگری از امام جواد (ع) پرسیده می شود که آیا اسماء و صفاتی که برای خدا در کتابش آمده است خود خداست یا خیر؟ آن امام (ع) می فرماید: «ان لهذا الكلام وجهين: ان كنت تقول: هي

هوای انه ذو عدد وكثرة فتعالى الله عن ذلك، وان كنت تقول: هذه الصفات والاسماء لم تزل، فان لم تزل محتتمل معنيين: فان قلت: لم تزل عنده في علمه و هو مستحقها فنعلم، و ان كنت تقول: لم يزل تصويرها و هجاءها و تقطيع حروفها فمعاذ الله ان يكون معه شيء غيره، بل كان الله ولا خلق ثم خلقها وسيلة بينه و بين خلقه يتضرعون. بها اليه و يعبدونه و هي ذكروه، وكان الله ولا ذكر والمذكور بالذكر»^{۲۶}؛ این سخن را دو وجه است: اگر این که گفתי این اسما و صفات خود خداست به این معنی است که او دارای عدد و کثرت است که تعالی الله عن ذلك، و اگر گفתי این صفات و اسما ازلی اند، این ازلی بودن محتتمل دو معنی است: اگر بگویی در ازل نزد او و در علمش حاضر است که خدا شایسته آن است و جواب آری است، اما اگر بگویی تصویر و هجا و تقطیع حروفش ازلی است که معاذ الله از این که با او چیزی جز خودش باشد، بلکه خدا بود و هیچ آفریده ای نبود، سپس او آن اسما و صفات را به عنوان وسیله ای بین خود و آفریدگانش آفرید تا با آن به درگاه وی تضرع کنند و او را بپرستند و آنها ذکروی باشند، و خدا بود و هیچ ذکر و مذکوری نبود.

با توجه به روایاتی که گذشت می توان دیدگاه اهل بیت (ع) را درباره مسأله حدوث و قدم قرآن در موارد زیر خلاصه کرد: اولاً تکلم خدا از صفات فعل او و کلام الهی به معنای عام آن فعل وی و حادث است. منظور از کلام الهی به معنای عام آن کلامی است که پیش از آن که به قرآن و کتابهای آسمانی دیگر و احادیث قدسی بازگردد، به امر تکوینی و اراده انشایی خدا بازمی گردد و از این رو می تواند کائنات را نیز شامل شود؛ ثانیاً کلام الهی به معنای خاص آن یعنی قرآن و کتابهای آسمانی دیگر و احادیث قدسی دارای دو جنبه است: یکی جنبه باطن آن که به علم الهی بازمی گردد و از این رو به قدمت آن قدیم است. از آنجا که این جنبه از کلام الهی رشحاتی از بیکران علم خدا را در بر دارد حتی می تواند با گوشت و خون انسان درآمیزد و تا قیامت نیز با او باشد. جنبه دیگر ظاهر آن است که عبارت است از تصویر و هجا و تقطیع حروف و خلاصه آنچه بین الدفتی آن نوشته شده، از آن خوانده می شود. این جنبه از کلام الهی حادث است و قول به قدم آن با توحید منافات دارد.

ج) در مثنوی مولانا

آیا مولانا بنا بر اشعریت خود^{۲۷} صفت تکلم خدا را از صفات ذات او و قائم به ذات وی و قدیم می داند یا از صفات فعل او و خارج از ذات وی و حادث؟ پاسخ گفتن به این پرسش ابتدا آسان می نماید، زیرا در قسمتی از مثنوی او نظریه نخست از زبان قرآن چنین بیان می شود:

«من كلام حقم و قائم بذات

قوت جان جان و یا قوت زکات

نور خورشیدم فتاده بر شما

لیک از خورشید ناگشته جدا»^{۲۸}

با این حال در قسمتی دیگر از همان کتاب ابیاتی آمده است که مولانا را معتقد به نظریه دوم نشان می دهد:

«هر دمی از وی همی آید الست

جوهر و اعراض می گردند هست

گر نمی آید بلی زایشان ولی
آمدنشان از عدم باشد بلی»^{۲۹}

در این ابیات گویی او همان سخنی را که از «نهج البلاغه» نقل شد، منتهی با تعبیری دیگر، بیان می کند. خواننده باز درمی ماند که آیا بالاخره وی به نظریه نخست پایبند است یا به نظریه دوم؟ اینجاست که می توان گفت در مورد نخست به مسلک کلامی خود یعنی اشعریت احترام گذاشته است و در مورد دوم عقیده درونجوش خویش را بیان دانسته است و به عبارت دیگر خود آگاه خود به نظریه نخست و در ناخودآگاه خویش به نظریه دوم اعتقاد نشان داده است.

حال باید دید مولانا درباره حدوث و قدم قرآن چه نظری دارد؟ اگرچه او نیز بحث در این باره را نفی کرده، می گوید:

«آن اساطیر اولین که گفت عاق

حرف قرآن را بد آثار نفاق

لامکانی که درو نور خداست

ماضی و مستقبل و حال از کجاست»^{۳۰}

اما از آنجا که این بحث به هر حال معتنا به اندیشمندان جهان اسلام بوده است، از اظهارنظر درباره آن دریغ نمی ورزد. در مثنوی او ابیاتی دال بر اعجاز قرآن و امتیاز آن و حتی حروفش از دیگر کتابها وجود دارد که وی را به عقیده قدم قرآن متمایل نشان می دهد:

«شاهنامه یا کلیله پیش تو

آنچنان باشد که قرآن از عتو

فرق آنگه باشد از حق و مجاز

که کند کحل عنایت دیده باز

ورنه پشک و مشک پیش افشمی

هر دو یکسانند چون نبود شمی»^{۳۱}

مولانا این اعجاز دانستن و ممتاز شمردن قرآن از دیگر کتابها را تا آنجا پیش می برد که حتی از این که آن را در مقایسه با اینها قدیم بداند، پروایی ندارد:

«چون قدیم آید حدث گردد عبث

پس کجا داند قدیمی را حدث

بر حدث چون زد قدم دنگش کند

چونک کردش نیست همرنگش کند

گر بخواهی تو بیایی صد نظیر

لیک من پروا ندارم ای فقیر

این الم و حسم این حروف

چون عصای موسی آمد در وقوف

حرفها ماند بدین حرف از برون

لیک باشد در صفات این زبون

هر که گیرد او عصای ز امتحان

کی بود چون آن عصا وقت بیان

عیسویست این دم نه هر باد و دمی

که برآید از فرح یا از غمی

ایسن الم و حسم ای پدر

آمدست از حضرت مولی البشر

هر الف لامی چه می ماند بدین

گر تو جان داری بدین چشمش مبین

گرچه ترکیبش حروفست ای همام

می بماند هم بتسریب عوام

هست ترکیب محمد لحم و پوست

گرچه در ترکیب هر تن جنس اوست

گوشت دارد پوست دارد استخوان
هیچ این ترکیب را باشد همان
کاندر آن ترکیب آمد معجزات
که همه ترکیبها گشتند مات
همچنان ترکیب حم کتاب
هست بس بالا و دیگرها نشیب
زآنک زین ترکیب آید زندگی
همچو نفع صور در درماندگی
ازدها گردد شکافت بحر را
چون عصا حم از داد خدا
ظاهرش مانند بظاهرها ولیک
قرص نان از قرص مه دورست نیک
گریه او خنده او نطق او
نیست از وی هست محض خلق هو
چونک ظاهرها گرفتند احمقان
وآن دقایق شد ازیشان بس نهان
لاجرم محبوب گشتند از غرض
که دقیقه فوت شد در معترض^{۳۲}
در این ابیات مولانا قرآن را در مقایسه با دیگر
کتابها مانند قدیم در مقایسه با حادث دانسته است، اما
موضوع به این آسانی نیز خاتمه نمی یابد، زیرا او در
مثنوی خود ابیاتی دیگر دارد که از آنها بوی اعتقادوی
به حدوث قرآن به مشام می رسد. این ابیات خود بر دو
دسته است: یک دسته ابیاتی که در آنها قرآن با تلمیح
به آیه ای از خود آن^{۳۳} سبب هدایت عده ای و ضلالت
عده ای دیگر دانسته شده است:
«از خدا می خواه تا زین نکته
درنقیزی و رسی در منتها
زآنک از قرآن بسی گمره شدند
زآن رسن قومی درون چه شدند»^{۳۴}

□ «در نومی فرمود کین قرآن زدل
هادی بعضی و بعضی را مضل^{۳۵}
دسته دیگر ابیاتی که در آنها قرآن به پیامبر
اکرم (ص) منسوب شده است:
«مصطفی را وعده کرد الطاف حق
گر بگیری تو نمیرد این سبق
من کتاب و معجزت را راقم
بیش و کم کن را ز قرآن مانع
من ترا اندر دو عالم راقم
طاغیان را از حدیث دافقم»^{۳۶}
با توجه به آنچه گذشت آیا می توان او را درباره
حدوث و قدم کلام الهی نیز دچار متناقض گویی
دانست؟ آنچه در پی می آید حلال این مشکل خواهد
بود.
از دیدگاه مولانا حقیقت کلام آن چیزی نیست که
در نزد عموم متداول است، زیرا عموم حروف و هجاها و
از این قبیل را کلام می دانند، اما او کلام را ندایی
می داند که «اصل هر بانگ و نواست» و از این رو فهم
آن وابسته به دانستن زبانی خاص مثل عربی یا داشتن
آلتی خاص مثل گوش نیست و بی حرف نیز می روید:
«آن ندایی کاصل هر بانگ و نواست
خود ندا آست و این باقی صداست
ترک و کرد و پارسی گو و عرب
فهم کرده آن ندا بی گوش و لب
خود چه جای ترک و تاجیکست و زنگ

فهم کردست آن ندارا چوب و سنگ»^{۳۷}

□ «ای خدا جانرا تو بنما آن مقام
که درو بی حرف می روید کلام»^{۳۸}
وی حقیقت کلام الهی را چون دیگر هم مسلکانش
جدای از علم خدا نمی داند، بلکه آن را با علم خدا
مربوط می شمارد:
«روح با علمست و با عقلست یار
روح را با تازی و ترکی چه کار»^{۳۹}

□ «علم الاسما بد آدم را امام
لیک نه اندر لباس عین و لام»^{۴۰}
با این وصف حقیقت کلام از نظر او با آن چیزی که
در نزد اشاعره به کلام نفسی یا نفسانی معروف و جدای
از علم خدا دانسته شده متفاوت است.
به عقیده وی حقیقت کلام الله مجید جلوه های
گونگون دارد و می تواند «حاله های انبیا»، «رفض
اسباب»، «شرح خبث نفسها» و... نامیده شود.
«چونک در قرآن حق بگریختی
با روان انبیا آمیختی
هست قرآن حاله های انبیا
ماهیان بحر پاک کسریا
ور بخوانی و نه قرآن بذیر
انبیا و اولیا را دیده گیر»^{۴۱}

□ «همچنین ز آغاز قرآن تا تمام
رفض اسبابست و علت والسلام»^{۴۲}

□ «جمله قرآن شرح خبث نفسهاست
بنگر اندر مصحف آن جشمت کجاست»^{۴۳}

با این همه این حقیقت به یک اصل یعنی
«ام الکتاب» بازمی گردد:
«خود مگیر این معجز چون آفتاب
صد زبان بین نام او ام الکتاب
زهره نی کس را که یک حرفی از آن
با بدزدد یا فزاید در بیان»^{۴۴}
مولانا نسبت حقیقت کلام را با حروف و هجاهای
آن چون نسبت باطن با ظاهر و مطروف (آب) با ظرف
می داند و مقصود اصلی از کلام را همان باطن و
مطروف آن که علم و دانش و ارشاد و سود است
می شمارد:
«حجت منکر همین آمد که من
غیر ازین ظاهر نمی بینم وطن
هیچ ندیشد که هرجا ظاهریست
آن زحکتهای پنهان مخبریست
فایده هر ظاهری خود باطن است
همچو نفع اندر دواها کامن است»^{۴۵}

□ «حرف ظرف آمد درو معنی چو آب
بحر معنی عنده ام الکتاب»^{۴۶}

□ «گرچه مقصود از کتاب آن فن بود
گر توش بالش کنی هم می شود
لیک ازو مقصود این بالش نبود
علم بود و دانش و ارشاد و سود»^{۴۷}

او معتقد است که چون انسان به هر حال وجود
خاکی یافته است و این وجود خاکی ظاهر بین است،
خدا نیز باطن و مطروف کلام خود را در نقاب «حرف و
دم» قرار داده است تا انسان بتواند با واسطه این
نقاب تا حدودی به آن باطن و مطروف پی ببرد و اگر همه
انسانها می توانستند بی واسطه آن چنین کنند دیگر
حرف و دمی در جهان وجود نمی یافت:
«زآن نیامد یک عبارت در بیان
که نهانست و نهانست و نهان
زآنک این اسما و الفاظ حمید
از گلاب آدمی آمد پدید
علم الاسما بد آدم را امام
لیک نه اندر لباس عین و لام
چون نهاد از آب و گل برسر کلاه
گشت آن اسمای جانی روسیاه
که نقاب حرف و دم درخود کشید
تا شود بر آب و گل معنی پدید»^{۴۸}

□ «بهر این دنیاست مرسل رابطه
مومنان را زآنک هست او واسطه
هر دل ار سامع بدی وحی نهان
حرف و صوتی کی بدی اندر جهان»^{۴۹}
به نظری با وجودی که کلام الهی در نقاب حرف و
دم قرار داده شده است، اما رسیدن به معنای آن
شرایطی دارد که از آن جمله است قربانی شدن پیش
آن و به تعبیر دیگر فتای در آن. در این صورت است که
انسان دیگر نیازی به آن حرف و دم نیز نخواهد داشت:
«حرف قرآن را ضریران معدن اند
خر نبینند و به پالان برزتند
چون تو بینایی بی خرو که جست
چند پالان دوزی ای پالان پرست
خر چو هست آید یقین پالان ترا
کم نگرده نان چو باشد جان ترا»^{۵۰}

□ «در صحابه کم بدی حافظ کسی
گرچه شوقی بود جانانشرا بسی
زانک چون مغزش درآکند و رسید
پوستها شد بس رقیق و واکنید
قشر جوز و فستق و بادام هم
مغز چون آنگدشان شد پوست کم
مغز علم افزود کم شد پوستش
زانک عاشق را بسوزد دوستش
وصف مطلوبی چو ضد طالبیست
وحی و برق نور سوزنده نییست
چون تجلی کرد اوصاف قدیم
پس بسوزد وصف حادث را گلیم»^{۵۱}

□ «معنی قرآن ز قرآن برس و بس
وز کسی کانش زدست اندر هوس
پیش قرآن گشت قربانی و پست
تا که عین روح او قرآن شدست
روغنی کو شد فدای گل بکل
خواه روغن بوی کن خواهی تو گل^{۵۲}
با توجه به آنچه گذشت می توان گفت مولانا قرآن
را دارای دو جنبه می داند: یک جنبه باطن و مطروف آن

است که خود دارای مراتبی است:
 «حرف قرآن را بدان که ظاهر است
 زیر ظاهر باطنی بس قاهر است
 زیر آن باطن یکی بطن سوم
 که درو گردد خرده‌ها جمله گم
 بطن چارم از نبی خود کس ندید
 جز خدای بی‌نظیر بی‌سندید
 تو زقرآن ای پسر ظاهر مبین
 دیو آدم را نبیند جز که طین
 ظاهر قرآن چو شخص آدمیست
 که نقوشش ظاهر و جانش خفیست»^{۵۳}
 و جنبه دیگر ظاهر و ظرف آن است. او جنبه
 نخست را متصل به علم الهی و ام‌الکتاب و از این
 بابت قدیم می‌شمارد و جنبه دوم را همین حرف و دم و
 حادث. اکنون می‌توانیم به راز متعارض نمایی ابیاتی
 که در آغاز از وی در این باره نقل شد پی ببریم و آن
 این که آنجا که به قدم قرآن تمایل نشان داده است
 منظور او جنبه نخست آن و آنجا که به حدوث قرآن
 تمایل نشان داده است منظور وی جنبه دوم آن بوده
 است. خلاصه دیدگاه او در این باره چنانکه مرحوم
 جلال‌الدین همایی نیز در «مولوی‌نامه» تصریح
 دارد^{۵۴}، حدوث قرآن در عین قدم آن و قدم قرآن در
 عین حدوث آن است. وی این دیدگاه را چنین بیان
 داشته است:

«ای فنا پسوسیدگان زیر پوست
 بازگردید از عدم زآواز دوست
 مطلق آن آواز خود از شه بود
 گرچه از حلقوم عبدالله بود»^{۵۵}

«گرچه قرآن از لب پیغمبرست
 هر که گوید حق نگفت او کافرست»^{۵۶}
 مولانا در توجیه این دو جنبه‌ای بودن قرآن از نظریه
 «فنا» عرفانی مدد جست، می‌گوید:
 «مطلق آن آواز خود از شه بود
 گرچه از حلقوم عبدالله بود
 گفته او را من زبان و چشم تو
 من حواس و من رضا و خشم تو
 رو که بی‌سیمع و بی‌بصر توی
 سیر توی چه جای صاحب سیر توی
 چون شدی من کسان لاله از وله
 من ترا باشم که کان‌الله له»^{۵۷}

«چون پری غالب شود بر آدمی
 گم شود از مرد وصف مردمی
 هرج گوید آن پری گفته بود
 زین سری زان آن سری گفته بود
 چون پری را این دم و قانون بود
 کردگار آن پری خود چون بود
 اوی او رفته پری خود او شده
 ترک بی‌الهام تازی‌گو شده
 چون بخود آید نداند یک لغت
 چون پری را هست این ذات و صفت
 پس خداوند پرسی و آدمی
 از پری کی باشدش آخر کمی
 شیرگیر از خون نزه شیر خورد
 تو بگویی او نکرد آن باده کرد

و سخن پردازد از زر کهن
 تو بگویی باده گفتست آن سخن
 باده را می بود این شروشور
 نورحق را نیست آن فرهنگ و زور
 که تو را از تو بکل خالی کند
 تو شوی پست او سخن عالی کند»^{۵۸}
 آخرین نکته قابل ذکر در این باره این که مولانا
 حادث یا قدیم دانستن قرآن را وابسته به مراتب معنوی
 انسانها دانسته، معتقد است که قرآن از یک منبع
 سرچشمه می‌گیرد و این انسانهای گوناگونند که در
 برخورد با آن بنا بر مرتبه معنوی خود به حدوث یا قدم
 آن معتقد می‌شوند:

«آن اساطیر اولین که گفت عاق
 حرف قرآن را بد آثار نفاق
 لامکانی که درو نور خداست
 ماضی و مستقبل و حال از کجاست
 ماضی و مستقبلش نسبت بتوست
 هر دو یک چیزند پنداری که دوست
 یک تنی او را پند ما را پسر
 بام زیر زید و بر عمرو آن زیر
 نسبت زیروزیر شد زان دوکس
 سقف سوی خویش یک چیزست و بس»^{۵۹}

د) مقایسه کلی

با آنچه گذشت می‌توان گفت نظریه مولانا درباره
 مسأله حدوث و قدم قرآن با دیدگاه اهل بیت (ع) در
 این باره تا حد زیادی مطابقت است، زیرا اولاً هم اهل
 بیت (ع) و هم مولانا به دو وجهی بودن کلام‌الله مجید و
 اتصال وجه باطن آن به علم الهی و قدیم بودن آن از
 جهت این اتصال و نیز حادث بودن وجه ظاهر آن
 تصریح کرده‌اند؛ ثانیاً هیچیک از آنها سخنی از کلام
 نفسی یا نفسانی و حتی مفاد آن به میان نیاورده‌اند. با
 این حال مولانا درباره صفت تکلم خدا در یک مورد
 ظاهراً به راه هم‌مسلمانان خود رفته، آنرا از صفات ذات
 خدا و قائم به ذات او دانسته است، اما در موردی دیگر
 درست نقطه مقابل آن را بیان کرده، صفت تکلم خدا را
 تلویحاً از صفات فعل او به حساب آورده است.

یادداشتها

- ۱- از جمله رگ: توبه (۹) / ۴۰؛ کهف (۱۸) / ۲۷؛ شوری (۴۲) / ۵۱ و ...
- ۲- رگ: القرآن و الفلسفه، محمد یوسف موسی، دارالمعارف، مصر، ۱۹۶۶ م، ص ۸۷.
- ۳- رگ: تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلام تا قرن چهارم، محمدجواد مشکور، کتابفروشی اشراقی، تهران، ج ۳، ۱۳۶۲، ص ۱۹.
- ۴- رگ: سیری در نهج البلاغه، مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، قم، ج ۲، ۱۳۵۴، ص ۷۰.
- ۵- کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، جمال‌الدین الحسن بن یوسف بن علی بن المظهر الحلی، حواشی و تعلیقات سید ابراهیم الموسوی الزنجانی، موسسه الاعلی للمطبوعات، بیروت، ط ۱، ۱۳۹۹ م، ص ۳۱۵.
- ۶- مقالات الاسلامیین و الاختلاف المصلین، ابی‌الحسن علی بن اسمعیل اشعری، تصحیح هلموت ریتز، ج ۱، دارالنشر فرانکفون، فیسبادن، ۱۶۰۰ هـ / ۱۹۸۰ م، ص ۵۸۲.
- ۷- همان.
- ۸- کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۳۱۵.
- ۹- همان.
- ۱۰- القرآن و الفلسفه، ص ۹۳.
- ۱۱- رگ: آراه کلامی فخرالدین رازی، اصغر دادبه، معارف،

- دوره سوم، ش ۱، ص ۱۸۵.
- ۱۲- تاریخ علم کلام، شبلی نعمانی، ترجمه محمدتقی فخرداعی گیلانی، ج ۱، چاپ رنگین، تهران، ۱۳۲۸، ص ۱۹.
 - ۱۳- تشکیک در مراتب کلام الهی و نفی مشاجرات متکلمان اسلامی، مهدی دهباشی، کیهان اندیشه، ش ۲۸، ص ۱۱۰.
 - ۱۴- رگ: همان، ص ۱۰۲.
 - ۱۵- رگ: کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۳۱۵.
 - ۱۶- تجرید الاعتقاد، نصیرالدین الطوسی، حقیقه محمد جوادالحسینی الجلالی، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ط ۱، ۱۴۰۷، ص ۱۱۳.
 - ۱۷- رگ: تشکیک در مراتب کلام الهی و نفی مشاجرات متکلمان اسلامی، کیهان اندیشه، ش ۲۸، صص ۱۰۸-۱۰۴.
 - ۱۸- همان، ص ۱۰۷، به نقل و تلخیص از تفسیرالمیزان، ج ۲، صص ۲۴۴-۲۲۹ و ج ۴، صص ۲۶۹-۲۷۲. حواشی علامه طباطبائی بر جزء دوم از سفرنالت اسفار ملاصدرا، صص ۳ و ۴.
 - ۱۹- رگ: سیری در نهج البلاغه، صص ۷۱-۶۹.
 - ۲۰- همان، ص ۷۱.
 - ۲۱ و ۲۲- نهج البلاغه، ترجمه سید جعفر شهیدی، سازمان انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، تهران، ج ۱، ۱۳۶۸، ص ۱۸۶.
 - ۲۳- اصول کافی، محمد بن یعقوب کلینی، ترجمه و شرح حاج سیدجواد مصطفوی و سید هاشم رسولی محلاتی، ج ۱، انتشارات مسجد چهارده معصوم علیهم السلام، تهران، ص ۱۲۳.
 - ۲۴- همان، ج ۳، ص ۳۹۹.
 - ۲۵- همان، ص ۴۰۵.
 - ۲۶- همان، ج ۱، ص ۱۵۷.
 - ۲۷- جهت اطلاع رگ: مولوی‌نامه - مولوی چه می‌گوید؟، جلال‌الدین همایی، ج ۱، موسسه نشر هما، تهران، ج ۶، ۱۳۶۶، صص ۴۱-۳۸.
 - ۲۸- متنوی معنوی، مولانا جلال‌الدین محمد بلخی معروف به مولوی، به همت رینولد الین، نیکلسون، چاپ آفست، انتشارات مولوی، تهران، د ۳، صص ۸۸-۴۲۸۷.
 - ۲۹- همان، د ۱، صص ۱۱-۲۱۱.
 - ۳۰- همان، د ۳، صص ۵۱-۱۱۵.
 - ۳۱- همان، د ۴، صص ۳۲-۲۴۶. نیز رگ: د ۳، صص ۲۴۲-۳۲۳۷ و ب ۸۶-۲۸۴ و د ۵، صص ۴۵۱ و د ۶، صص ۹۴-۲۲۲۷.
 - ۳۲- همان، د ۵، صص ۳۲۲-۱۳۱۳.
 - ۳۳- رگ: قرآن مجید، ص بقره (۲)، ص ۲۶.
 - ۳۴- متنوی، د ۴، صص ۲۴-۷۲۳.
 - ۳۵- همان، د ۶، صص ۶۵۶.
 - ۳۶- همان، د ۳، صص ۱۹۹-۱۱۹۷. نیز رگ: د ۳، صص ۲۱۰-۱۲۰۹ و د ۵، صص ۱۳۲۰.
 - ۳۷- همان، د ۱، صص ۲۰۹-۱۲۰۷.
 - ۳۸- همان، د ۱، صص ۳۰۹۲.
 - ۳۹- همان، د ۲، صص ۵۶.
 - ۴۰- همان، د ۴، صص ۲۹۷.
 - ۴۱- همان، د ۱، صص ۳۹-۱۵۳۷.
 - ۴۲- همان، د ۳، صص ۴۵۲.
 - ۴۳- همان، د ۶، صص ۲۸۶۲. نیز رگ: د ۳، صص ۲۵۲۰ و د ۴، صص ۳۰۴-۲۳۰۵.
 - ۴۴- همان، د ۴، صص ۲۸۷۵-۲۸۷۶. نیز رگ: د ۱، صص ۲۹۶.
 - ۴۵- همان، د ۴، صص ۸۸۰-۲۸۷۸.
 - ۴۶- همان، د ۱، صص ۲۹۶.
 - ۴۷- همان، د ۳، صص ۹۹-۲۹۸۹.
 - ۴۸- همان، د ۴، صص ۷۲-۲۹۶۸.
 - ۴۹- همان، د ۲، صص ۲۹۷۸.
 - ۵۰- همان، د ۲، صص ۲۳-۷۲۳.
 - ۵۱- همان، د ۳، صص ۳۹۱-۱۳۲۸.
 - ۵۲- همان، د ۵، صص ۱۳۰-۳۱۲. نیز رگ: د ۱، صص ۳۰۰-۲۹۶ و ب ۳۴-۱۰۶ و د ۳، صص ۲۳۱-۲۳۲ و د ۴، صص ۸۷-۲۹۸۲ و د ۵، صص ۲۲۷۸-۸۰۹.
 - ۵۳- همان، د ۳، صص ۴۹-۴۲۴۴.
 - ۵۴- رگ: مولوی‌نامه - مولوی چه می‌گوید؟، ج ۲، صص ۹۰۹.
 - ۵۵- متنوی، د ۱، صص ۳۶-۱۹۴۵.
 - ۵۶- همان، د ۴، صص ۲۱۲۳.
 - ۵۷- همان، د ۱، صص ۳۹-۱۹۳۶.
 - ۵۸- همان، د ۴، صص ۱۲۲-۲۱۱۲.
 - ۵۹- همان، د ۳، صص ۵۴-۱۱۵۰.