

ماهیت وحی از منظر شیخ مفید

مرتضی کشاورز^۱
احمد بهشتی^۲

چکیده

متکلمان اسلامی بر جنبه الاهی بودن وحی اتفاق نظر دارند، اختلاف آنان در خصوص چگونگی کلام خدا و حدوث و قدم کلام الاهی است. شیخ مفید معتقد به الاهی بودن وحی است. به نظر او، خداوند الفاظ وحیانی را خلق می‌کند و پیامبر به طور مستقیم یا با واسطه این الفاظ وحیانی را شنیده و بیان می‌کند. شیخ مفید منکر نزول معارف کلی وحیانی به طور دفعی و جمعی است. علاوه بر تصریح شیخ مفید بر اینکه وحی کلام خداست، اعتقاد وی به عصمت انبیا، اعجاز قرآن و خاتمیت پیامبر اسلام (ص) کاشف دیدگاه وی در خصوص الاهی بودن وحی است.

کلیدواژه‌ها: وحی، کیفیت نزول، کلام الاهی، شیخ مفید.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران.
۲. استاد دانشگاه قم.

۱. مقدمه

در قرون اولیه اسلام بحث کیفیت نزول وحی به شکل امروزی مطرح نبوده است، از جمله مسائل اولیه‌ای که مورد توجه متکلمان اسلامی قرار گرفته، مسئله حدوث یا قدم کلام الاهی بود و به همین دلیل مباحث گوناگونی در کتب کلامی در خصوص قرآن به عنوان کتاب آسمانی مطرح شده است. در ضمن مطالب مطرح شده می‌توان بحث کیفیت نزول معارف وحیانی را از منظر متکلمان اسلامی رصد کرد. شیخ مفید نیز به عنوان یکی از متکلمان و دانشمندان شیعی تأثیرگذار در این خصوص به تفصیل سخن گفته است. در این بخش، نخست پیشینه تاریخی و عقاید متکلمان اسلامی در خصوص کلام الاهی را بیان خواهیم کرد و سپس دیدگاه شیخ مفید در مورد کیفیت نزول وحی را تبیین می‌کنیم.

۲. تعریف وحی

لغت‌شناسان و عالمان و محققان علوم قرآنی تعاریف متعددی برای واژه وحی، که عبارت است از دریافت پیام‌های خداوند توسط پیامبران، ارائه کرده‌اند که برخی اشاره به معنای لغوی این واژه دارد و برخی تعاریف نیز معنای اصطلاحی این واژه را بیان می‌کند.

۱.۲. تعریف لغوی وحی

وحی در لغت به معنای اشاره تند و سریع و پنهانی است. راغب اصفهانی لغت وحی را این‌گونه تعریف کرده است: اصل و ریشه وحی به معنای اشاره تند و سریع است. لذا هر کاری که به سرعت انجام گیرد، آن را وحی گویند. و گاهی در کلام اعلام به رمز و تعریض و یا صوتی برهنه از ترکیب یا به صورت اشاره‌ای به بعضی از اعضا و یا با نوشتن. (راغب، ۱۴۰۴، ص ۸۵۸)

در *لسان العرب* وحی این‌گونه تعریف شده است: وحی عبارت است از اشاره کردن، نوشتن و نامه، الهام و کلام پنهانی و هر چیزی که به دیگری القا شود. (ابن منظور، ۱۳۰۰، ص ۳۷۹) *القاموس المحيط* محمد بن یعقوب فیروزآبادی نیز وحی را به همان عبارت *لسان العرب* آورده است. (فیروزآبادی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۷۵۸) ابن فارس در *مقاییس اللغه* وحی را این‌گونه تعریف کرده است: وحی ریشه‌ای است که دلالت بر القای علم به طور آشکار یا پنهان به دیگری دارد و عبارت است از اشاره، کتابت و نامه و هر چه کسی به هر کیفیتی بر دیگری القا کند تا بفهمد. (ابن فارس، ۱۴۱۰، ج ۱۶، ص ۹۳) همچنین طبرسی نیز در *جوامع الجامع* وحی را کلام مخفیانه و پنهانی که با سرعت همراه است

بیت وحی از منظر شیخ مفید

تعریف کرده است. (طبرسی، ۱۳۷۱، ص ۴۳۱) طباطبایی نیز در تعریف لغوی واژه وحی همان اشاره سریع را ذکر کرده است. (طباطبایی، ۱۹۷۳، ج ۱۸، ص ۷۶) با توجه به تعاریف فوق می‌توان قدر جامع در تعریف لغوی وحی را انتقال مطلب به ذهن مخاطب به طور سریع و پنهانی دانست، به گونه‌ای که از دیگران پوشیده باشد. لذا سرعت و پوشیده بودن از منظر دیگران دو رکن اساسی در تعریف لغوی وحی است.

۲.۲. تعریف اصطلاحی وحی

واژه وحی در حوزه اصطلاح علم کلام از مفهوم لغوی آن اخص است و مختص معارفی است که به طریقه پیامبران القا شده است و لذا می‌توان آن را این‌گونه تعریف کرد: تفهیم یک سلسله حقایق و معارف از طرف خداوند به انسان‌های برگزیده از راه دیگری غیر از راه‌های عمومی معرفت همچون تجربه، عقل و شهود عرفانی، برای ابلاغ به مردم و راهنمایی ایشان.

طباطبایی وحی را این‌گونه تعریف کرده است: وحی شعور و درک ویژه‌ای است در باطن پیامبران، که درک آن جز برای احدی از انسان‌ها که مشمول عنایات الاهی قرار گرفته‌اند میسر نیست. (همان، ج ۲، ص ۱۵۹) و در جای دیگری می‌گوید: وحی امری است خارق‌العاده از قبیل ادراکات باطنیه، شعور مرموزی است که از حواس ظاهری پوشیده است. (همان، ص ۱۶۰) صبحی صالح نیز ضمن تأکید بر اینکه «نباید وحی را با کشف، الهام، حدس باطنی، شعور درونی یا شعور ناخودآگاه اشتباه گرفت، زیرا این امور را می‌توان از هر مدعی‌ای پذیرفت»، متذکر می‌شود که دین وحی را آگاهی بخشیدن نهانی و اعلام سریع و پنهانی به انبیا معرفی کرده است. (صبحی صالح، ۱۳۶۲، ص ۳۲) همچنین شیخ مفید نیز یادآور شده است که وقتی وحی به خدا نسبت داده شود، در عرف اسلام، به پیامبران اختصاص دارد. (مفید، ۱۴۱۳، ص ۱۲۰)

از تعاریف اصطلاحی وحی به دست می‌آید که سرعت، پوشیده بودن از منظر دیگران، از جانب خداوند بودن و اختصاص داشتن به افراد خاص از انسان‌ها از ارکان اساسی تعریف اصطلاحی وحی به شمار می‌آید.

۳. حدوث و قدم کلام الاهی

نزد قدمای متکلمان دو عقیده مهم در مورد کلام‌الله وجود داشته: یکی قرآن را قدیم و ازلی و دیگری مخلوق و حادث می‌داند. اهل سنت به خصوص مذاهب مالکی حنبلی و شافعی را عقیده بر این است که کلام خداوند عبارت از علم اوست که قدیم و غیرمخلوق است.

۳.۱. نظریه کلام قدیم

احمد بن حنبل از جمله کسانی است که معتقد بود: قرآن کلام خداست و کلام خدا علم اوست، پس علم خدا نمی‌تواند حادث باشد. قرآن چیزی است که خداوند به آن تکلم کرده و چیزی که خدا با آن تکلم کند مخلوق و حادث نیست. هر کس بگوید که قرآن مخلوق است کافر است و هر کس منکر قدیم بودن آن را کافر نداند، او هم کافر است. (ابن جوزی، ۱۹۵۴، ص ۳۱۴) وی عقیده داشت: هر کس در خلقت یا عدم خلق قرآن سخن بگوید بدعت‌گذاری کرده است. (سبحانی، ۱۴۱۲، ص ۱۲۳) ابوالحسن اشعری، بنیانگذار طریقه کلامی اشعری و از جمله متکلمان اهل سنت است که به مقابله با معتزله برخاست و عقیده داشت. "کلام خدا نه مخلوق است و نه علم او، بلکه صفت ذات اوست". (اشعری، ۱۴۸۰، ص ۲۸) وی می‌گفت: "قرآن کلام خدا و غیرمخلوق است و هر کس سخن از خلق آن بگوید کافر است". (همان، ص ۲۱)

همچنین ابوحنیفه در تعالیم خود قائل به مخلوق بودن قرآن بوده است، اما بعضی منابع دیگر آن را سخت مردود دانسته‌اند. (مادلونگ، ۱۳۷۵، ص ۱۰۳) و معتقدند ابوحنیفه به خلق آن قائل نبوده و قائلان به مخلوق بودن را کافر می‌دانسته، ولی از قول احمد بن حنبل نقل شده است که ابوحنیفه قرآن را مخلوق می‌دانسته، همچنین گفته شده نخستین بار او قرآن را مخلوق دانست. (مفید، ۱۴۱۳ الف، ص ۲۵۱) با توجه به برخی نکات از زندگی وی و عقاید و دیدگاه‌ها و تماسی که با متکلمان داشته احتمالاً وی نیز مانند معتزله قائل به مخلوق بودن کلام‌الله بوده است. (رضایی، ۱۳۸۴، ص ۱۱۵)

۳.۲. نظریه کلام حادث

در مورد اولین فردی که این عقیده را ابراز کرد اختلافاتی در نوشته‌های مختلف دیده می‌شود. منابع تاریخی معمولاً از جعد بن درهم و از جهم بن صفوان به عنوان اولین مدعیان مخلوق بودن قرآن یاد می‌کنند. (ابن الاثیر، ۱۲۹۹، ص ۳۱۳۳) و نیز از غیلان بن یونس العدوی دمشقی به عنوان اولین مدعیان مخلوق بودن قرآن نام می‌برند، بعد از تحول قدریه به معتزله این عقیده به عنوان یکی از عقاید مشخص این گروه درآمد و معتزله به عنوان یک فرقه کلامی به مخلوق بودن قرآن قائل شدند. (همان، ص ۲۵۲) این نظریه، متن وحیانی (قرآن) را که در ارتباط وحیانی خدا بر پیامبر نازل می‌شود، کلام حادث، مخلوق و ترکیب‌یافته از معنا و الفاظ (اصوات و حروف) می‌داند. طبق این نظریه، کلام، قائم بر ذات خداوند متعال بوده و یک صفت ذاتی نیست، بلکه از صفات فعل الاهی است، از این رو، خداوند این کلام را یعنی اصوات و حروف حکایتگر معانی را در وجود دیگری - نظیر لوح محفوظ، جبرئیل یا پیامبر - خلق می‌کند. در این دیدگاه، هنگامی که گفته

بیت وحی از منظر شیخ مفید

می‌شود: خدا بر پیامبر وحی کرد؛ یعنی کلام مرکب از لفظ و معنا را در نفس و وجود پیامبر خلق و ایجاد کرد. قاضی عبدالجبار در مورد متن وحیانی در کلام الاهی می‌نویسد: "حقیقت کلام، عبارت از حروف منظم و اصوات مقطع است ... خدا کلام را در غیرش ایجاد و خلق می‌کند و از شرایط فاعل این نیست که فعل در مورد خودش هم جاری باشد، مثلاً خدا خودش متکلم باشد، تا بتواند کلام را ایجاد کند. (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲، ص ۵۲۸)

جرجانی در شرح *المواقف*، با توجه به بیان مذکور قاضی عبدالجبار می‌گوید: این مطلبی است که معتزله می‌گویند، بلکه ما نیز آن را منکر نیستیم و ما نیز آن را می‌گوییم و آن را کلام لفظی (وحی لفظی) می‌نامیم و اعتراف به حدوث آن و اینکه آن به ذات خداوند استوار نیست، می‌کنیم و لکن بالاتر از این حرفی داریم. (جرجانی، ۱۳۷۰، ص ۷۷) بنابراین، ظاهر مسئله این است که همه مسلمانان می‌پذیرند که خداوند متعال به این معنا متکلم است و در این مطلب میان فرق مسلمانان اختلافی نیست. اختلاف در حصر تکلم به این معناست. (سبحانی، ۱۴۱۲، ص ۱۹۳)

۳.۳. نظریه کلام نفسی و لفظی

این نظریه را اشاعره طرح کرده‌اند. آنان متن وحیانی قرآن را به کلام خدا تفسیر می‌کنند. پایه این نظریه را اهل حدیث ریخته‌اند. آنان کلام خدا (قرآن) را قدیم و غیرمخلوق دانسته‌اند، حتی اهل حدیث خطا، نسخه، قرآن خواندنی و ملفوظ را قدیم و غیرمخلوق می‌پنداشتند و بالاتر اینکه آنها الفاظ انسان را در تلاوت قرآن، قدیم و غیرمخلوق تصور می‌کردند. (اشعری، ۱۴۸۰، ص ۷۶) حنبلی‌های اهل سنت نیز در مورد کلام خدا و قرآن چنین عقیده‌ای داشتند. (ابن حنبل، بی‌تا، ص ۴۹) اشاعره، وحی و کلام الاهی (قرآن) را - با پیروی از عقیده اهل حدیث و حنبلی‌ها - قدیم و غیرمخلوق دانستند. ابوالحسن اشعری می‌گوید: ما می‌گوییم: قرآن، کلام غیرمخلوق خداست و کسی که قائل به خلق قرآن باشد، کافر است. (همان، ص ۲۱) اشاعره متوجه بطلان نظریه اهل حدیث و حنبلی‌ها در قدیم و غیرمخلوق بودن کلام و قرآن شدند، چراکه عقل سلیم نمی‌توانست بپذیرد که قرآن خواندنی، ملفوظ قرائت و تلاوت ما از قرآن قدیم و غیرمخلوق باشد. لذا نظریه کلام نفسی و کلام لفظی را برای حل این مشکل ابداع کردند. آنان کلام نفسی خدا را قدیم و غیرمخلوق دانستند و کلام لفظی را حادث و مخلوق معرفی کردند و کلام خدا و قرآن را به کلام لفظی - در مقابل کلام نفسی - معنا کردند. اشاعره کلام نفسی را با استدلال‌هایی، معانی‌ای می‌دانند که قائم به وجود خداوند متعالی است. این کلام نفسی، همان محتوای وحی، کلام و قرآن است که قدیم و غیرمخلوق است و کلام لفظی را گزاره‌هایی می‌دانند که از محتوای وحی،

کلام و قرآن حکایت می‌کنند. در این دیدگاه، هنگامی که می‌گوییم: خدا وحی کرد؛ یعنی خدا کلام نفسی خود را - که به عنوان یک صفت ذاتی و قدیم قائم به ذات خودش است - به مرتبه و مرحله کلام لفظی تجلی داد و تنزیل کرد. قوشچی در شرح تجربید در مورد کلام نفسی و کلام لفظی چنین می‌گوید: کسی که صیغه امر یا نهی یا ندا یا اخبار یا استخبار یا غیر آنها را بیان می‌کند، در درون و نفس خودش معنایی را می‌یابد که الفاظ، آن معانی را تعبیر می‌کنند. این الفاظ تعبیرکننده، کلام حسی نام دارند و معنایی که در درون و نفس یافته می‌شود و الفاظ مذکور گویای آن هستند و وجودشان دایر مدار زنده بودن نفس است، و با اختلاف عبارات، به حسب اوضاع و اصطلاحات، مختلف نمی‌شوند و متکلم قصد حصول آن را در شنونده می‌کند، کلام نفسی نامیده می‌شود. (قوشچی، بی‌تا، ص ۴۲۰)

سید شریف جرجانی، استدلال می‌کند که، خبر دادن از چیزی - که همان کلام نفسی است - غیر از علم است. کلام نفسی، یعنی معنایی که قائم به نفس (ذهن متکلم) است. در خبر دادن با تغییر عبارات، خبر تغییر نمی‌کند، پس کلام نفسی، غیر از علم است، زیرا گاهی، شخصی از چیزی خبر می‌دهد که نمی‌داند، بلکه خلافش را می‌داند، یا شک در آن دارد. پس، خبر دادن از شیء غیر از علم به آن است. (جرجانی، ۱۳۷۰، ص ۹۴) حاصل استدلال اشاعره این است که در جمله‌های خبری و انشایی که در ذهن متکلم است، ماورای تصورات و تصدیقات در جمله‌های خبری و ورای اراده و کراهت در جمله‌های انشایی، چیزی وجود دارد که کلام نفسی نامیده می‌شود و کلام لفظی، تعبیری از آن معنای ذهنی (کلام نفسی) است.

۴. دیدگاه شیخ مفید

شیخ مفید، بنا بر تعریفی که خود از کلام ارائه می‌دهد، قرآن را غیرمخلوق نمی‌خواند. با وجود این، هرگز اصطلاح معتزلی "مخلوق" را به کار نمی‌برد، بلکه به جای آن از آموزه ائمه (ع) پیروی می‌کند و قرآن را پدیدار شده در زمان، یعنی محدث، می‌داند. (مفید، ۱۴۱۳ الف، ص ۵۶) وی می‌گوید: "من می‌گویم که قرآن کلام خدا و وحی او و محدث است، چنان که خود آن را توصیف کرده است. و از آن خوداری می‌کنم که بگویم مخلوق است، که در این خصوص آثاری از دو صادق (امام محمد باقر و امام جعفر صادق (ع) در دست است، و همه امامیه، جز اندکی از ایشان، بر همین عقیده هستند." (همان، ص ۵۶) شیخ مفید بیان می‌کند که: جایز نیست خداوند و صفات خدا به الفاظی توصیف شود که نه در قرآن آمده و نه در احادیث ذکر شده است. (همان) شیخ مفید در کتاب *النکت فی مقدمات الاصول من علم الکلام* در مبحثی تحت عنوان دلیل بر حادث بودن

بابت وحی از منظر شیخ مفید

کلام خدا بیان می‌کند: "اگر گفته شود به چه دلیلی کلام خداوند حادث است، پس بگو به این دلیل که در کلام خداوند (قرآن) آیاتی است که حکایت از حدوث دارد." (مفید، ۱۴۱۳، ص ۳۹)

ایشان همچنین در کتاب *تصحیح الاعتقاد* ضمن نقد دیدگاه شیخ صدوق در خصوص نزول دفعی قرآن در شب قدر ماه رمضان، شواهدی از آیات قرآن ذکر می‌کند که دلالت بر حدوث آیات وحی و نزول تدریجی آن دارد. (همو، ۱۴۱۳، ص ۱۲۴)

عقیده شیعیان نیز در این زمینه پس از رهنمود ائمه (ع) عمدتاً ناشی از نظر شیخ مفید در این باره است. نصیرالدین طوسی (طوسی، ۱۴۰۷، ص ۵۶) و حلی (حلی، ۱۳۹۵، ص ۱۱۸) از متکلمان شیعه بر حدوث قرآن دلیل اقامه کرده‌اند.

۵. کیفیت نزول وحی از منظر شیخ مفید

۵. ۱. معنای کلام

در سطور پیشین بیان شد که شیخ مفید، نه مانند اشاعره قائل به قدیم بودن کلام الهی است و نه مانند معتزله لفظ مخلوق را به کلام الهی نسبت می‌دهد، بلکه معتقد است کلام الهی حادث است. وی کلام را همچون عرض توصیف می‌کند، و اعراض در نظام فکری شیخ مفید ابدیت و بقا ندارند. با وجود این، برای وجود پیدا کردن محتاج محل است. شیخ مفید در سه موضع از آثارش عرض را تعریف کرده است. در کتاب *«النکت فی مقدمات الأصول من علم الکلام جوهر* و عرض را این‌گونه تعریف می‌کند: "جوهر امری است که اجسام از آن تشکیل شده‌اند و در مقابل، عرض امری است که در وجود پیدا کردن محتاج محل است." (مفید، ۱۴۱۳، ص ۳۹)

همچنین در کتاب *النکت الاعتقادیه* بیان می‌کند: "جوهر عبارت است از امر متحیز و عرض عبارت است از امری که حال در متحیز می‌باشد." (همو، ۱۴۱۳، ص ۱۸) و نهایتاً در کتاب *اوائل المقالات* ضمن تعریف عرض به امری که در موجود شدن محتاج محل است، اضافه می‌کند که اعراض دوام و بقا ندارند. «أقول الأعراض هی المعانی المفتقرة فی وجودها إلی المحال و لا يجوز علی شیء منها البقاء». (همو، ۱۴۱۳، ص ۹۹) وی در کتاب *المسائل العکبریه* بر اساس تعریفی که از عرض بیان می‌کند و کلام را نوعی عرض تلقی می‌کند، در خصوص کیفیت نزول وحی به حضرت موسی می‌گوید: خداوند کلام خود را برای موسی در بوته درخت یا هوای مماس با آن پدید آورد. و متکلم معنایی بیش از "سازنده کلام" ندارد. (همو، ۱۴۱۳، ص ۴۳)

شیخ مفید در کتاب *اوائل المقالات* با توجه به انکار ابدیت قرآن، سخن و کلام را صورت خارج شده از دهان تبیین و تعریف می‌کند و خصوصیت آن را به عنوان یک

عرض توضیح می‌دهد. (همو، ۱۴۱۳ الف، ص ۱۲۷) وی می‌گوید: "و من می‌گوییم که کلام قطعه قطعه کردن آواها و مرتب کرن آنها به صورتی است که از آنها معانی معقولات به دست آید. و آواها در نظر من گونه‌ای از اعراض هستند، در مورد کلام، بقا و دوام صدق نمی‌کند، از این جهت که بقا برای همه اعراض محال است. و اگر کلام ماندنی می‌بود، دیگر چنان نمی‌شد که آن حروف که جلوتر ادا می‌شد شایسته‌تر برای تقدم باشد، و آن حروف که بعدتر ادا می‌شوند شایسته‌تر برای تأخر باشند، و این خود سبب آن می‌شد که کلام از بین رود و تفاهم به میانجیگری آن از میان برود". (همان)

در کتاب *مسائل العکبریه* در پاسخ به پرسشی در خصوص «وحی بر حضرت موسی و اینکه ماهیت آن چگونه بوده» و با توجه به این نکته که پرسشگر بیان می‌کند: ما می‌دانیم سخن خارج نمی‌شود مگر از موجود دارای کیفیت در حالی که خداوند منزله از آن است، شیخ مفید پاسخ می‌دهد: خداوند با موسی سخن گفته به این‌گونه که سخن را در درخت یا در هوا ایجاد کرده، به طوری که موسی آن را شنید. کلام محتاج به کیفیت داشتن متکلم نیست، کلام محتاج به محلی است که به آن وابسته باشد، حال چه ایجادکننده کلام دارای کیفیت باشد یا نه. اعراض دیگر نیز این‌گونه‌اند. فاعل برای موصوف شدن به فاعلیت محتاج این نیست که حتماً دارای کیفیت باشد، این امر نه در تعریف فاعل اخذ شده و نه در حقیقت فاعل داخل است و نه شرط فاعلیت فاعل است، بلکه حقیقت فاعل عبارت است از خروج مقدورش از وجود. یعنی فاعل به امری گویند که مقذور خود را ایجاد می‌کند، لذا جسمیت و جوهریت از حدود، حقایق و شرایط فاعل نیست. (همو، ۱۴۱۳، ص ۴۴ و ۴۵)

دلیل بر این امر این است که گاهی کسی فاعل را فاعل می‌داند در حالی که اعتقادی به جسم داشتن یا جوهر داشتن آن ندارد و جسم را جسم و جوهر را جوهر می‌دانند، در حالی که اعتقادی به فاعل بودن آن ندارند (نه جسمیت و جوهریت در تعریف فاعل اخذ شده و نه فاعلیت در تعریف آن دو اخذ شده). پس متکلم در متکلم بودن محتاج داشتن کیفیت نیست، حقیقت متکلم عبارت است از کسی که کلامی را ایجاد می‌کند، به این دلیل که اگر کسی امری را سازنده کلام بداند، او را متکلم دانسته است، و هر کس را به عنوان متکلم بشناسد، او را سازنده کلام دانسته، و اگر کسی نسبت به سازنده بودن کلام بر چیزی شک کند، نسبت به متکلم بودن آن شک کرده است. (همان)

بابت وحی از منظر شیخ مفید

با توجه به این مطالب می‌توان گفت، شیخ مفید معتقد است: خداوند الفاظ و کلمات وحی را خلق می‌کند نه اینکه ناطق آن باشد، کلام عرض است و از آنجا که اعراض نیاز به محل دارد و به خودی خود نمی‌تواند وجود پیدا کند، لذا ضرورتاً به محلی برای بروز پیدا کردن نیاز دارد. شیخ مفید برای اثبات ادعای خود اشاره‌ای به کیفیت نزول وحی به حضرت موسی می‌کند. وی همچنین در کتاب *المسائل العکبریه* بیان می‌کند که خدا برتر از این است که هیئت و کیفیت داشته باشد یا با مخلوقاتش شباهت داشته باشد یا در اوهام وارد شود، و ذاتش به ذهن کسی داخل گردد، از زمان و مکان داشتن نیز برتر است، ولی صدور امر و نهی او به پیامبران نیز موضوعی است ثابت و معقول که کیفیت آن، بر اولیا مخفی نیست، بدین صورت که خداوند سبحانه، کلام را در محلی مانند هوا و دیگر اجسام ایجاد می‌کند و به وسیله آن، پیامبر را مورد خطاب قرار می‌دهد. (همان، ص ۳۷)

شیخ مفید همچنین متذکر این نکته نیز می‌شود که متکلم بودن خداوند به وحی به معنای نطق (سخن گفتن از طریق دهان) نیست، زیرا جایز نیست خداوند را به ناطق بودن توصیف کرد، معنای نطق غیر از معنای کلام است، این دو اصطلاح در زبان عربی با هم متفاوت‌اند. متکلم در لغت عرب به معنای سازنده کلام است، در حالی که ناطق به امری گویند که دارای اصوات است که از وسیله‌ای جسمانی منبعث می‌گردد، اصوات بر اساس معنایی که ذکر شد کلام نیست، در شرع و آیات قرآن نیز تعبیر به ناطق نشده و هیچ کدام از ائمه اهل ایمان نیز چنین اطلاقی از کلام نکرده‌اند. (همان، ص ۴۵) بر اساس این تبیین از کلام و سخن که اعراض دوام ندارند، کلام نیز نمی‌تواند ابدی باشد. این تعریف از کلام با تعریفی که متکلمان اشعری از آن ارائه کرده‌اند تعارض آشکار دارد، اشاعره اعتقاد به بقای جوهر کلام در نفس دارند و کلام را قولی می‌دانند که در نفس وجود دارد، و نماینده تعبیرات آن است و برای آن علامات قراردادی مورد موافقت قرار گرفته است.

پرسشی که در اینجا مطرح است این است که: رابطه میان آنچه در کتب وحیانی از جمله قرآن خوانده می‌شود با کلام خدا چیست؟ یا به عبارت دیگر، از کجا می‌توان گفت که شنونده آیات وحیانی‌ای که خوانده می‌شود شنونده کلام خداست؟ و پیامبران چگونه وحی را از القائات شیطانی تمییز می‌داده‌اند؟ شیخ مفید به این پرسش دو پاسخ داده است.

پاسخ نخست

وی در کتاب *اوائل المقالات* از طریق تمایز قائل شدن بین حکایت کردن (حکایه) و آنچه حکایت شده (محکی) و اینکه مستمع کلام خدا را بدین معنا می‌شنود که خدا آن را ساخته و حادث کرده و عرف این را در مورد آنچه از طریق حکایت می‌آید تطبیق می‌کند، تبیین می‌نماید. شیخ مفید می‌گوید: "من می‌گویم گاه بر حکایت کردن قرآن نام "قرآن" اطلاق می‌شود، هرچند آن حکایت در معنا غیر از چیزی است که با بیان حکایت شده است، و چنین است حکایت کردن هر کلامی که مطلقاً بدان نام خوانده می‌شود، همچون کسی که شعر نابغه را حکایت کند، که می‌گویند: "فلانی شعر نابغه را انشا کرد" یا اینکه، می‌گویند: "از فلانی شعر زهیر را شنیدیم". و چنین است درباره کسی که در دین، فرمان رسول خدا را ببرد و به آن عمل کند، که می‌گویند: "فلانی به دین رسول خدا متدین است"، و این گفته را به صورت مطلق و بدون قید می‌گویند، هرچند واقعاً معنا در آن همانند چیزی باشد که در مورد "حکایت" گفتیم". (همو، ۱۴۱۳ الف، ص ۱۰۱)

پاسخ دوم

شیخ مفید در کتاب *المسائل العکبریه* معجزه را دلیلی بر اعتماد پیامبر بر الاهی بودن معارف و حیانی می‌داند و معتقد است: پیامبر از طریق معجزه می‌فهمد که کلام، سخن خداست و از جانب شیطان نیست. در مورد قرآن چون معجزه است و نظیر آن را دیگری نمی‌تواند بیاورد، پیامبر از این طریق می‌فهمد که قرآن از جانب خدا نازل شده و کلام اوست، چنان‌که حضرت موسی به وسیله معجزه "ید بیضاء" و "تبدیل عصا به اژدها" یقین پیدا کرد که تکلم از جانب خدا بوده است. (همو، ۱۴۱۳ د، ص ۳۸)

۵.۲. لوح و قلم

شیخ مفید به عنوان یک متکلم علاوه بر اینکه در تبیین و اثبات اصول عقاید و معارف دینی از ادله نقلی بهره زیادی برده است، همواره می‌کوشد اموری را که در لسان شریعت ذکر شده تعریف و تبیین کند. از جمله مواردی که می‌توان دیدگاه شیخ مفید را در خصوص کیفیت وحی رصد کرد، مباحثی است که وی در مورد معنا و ماهیت لوح و قلم بیان کرده است.

شیخ مفید در کتاب *تصحیح الاعتقاد* در فصلی تحت عنوان "فی اللوح و القلم" ضمن رد دیدگاه شیخ صدوق که معتقد است لوح و قلم دو فرشته‌اند، (صدوق، ۱۴۱۳، ص ۴۵) بیان می‌کند که لوح، کتاب خداوند است که آنچه تا روز قیامت است را در آن نوشته است، لوح همان چیزی است که خداوند در قرآن بیان کرده "وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ

بابت وحی از منبر شیخ مفید

بَعْدَ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرْثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ" (انبیاء: ۱۰۵) لوح همان ذکر است و قلم چیزی است که خداوند به وسیله آن کتابت را در لوح ایجاد می‌کند، خداوند لوح را اصلی قرار داده که ملائکه امور غیب و وحی را از طریق آن مطلع شوند، و هر زمان خداوند اراده کند که ملائکه بر غیب آن مطلع شوند یا هر زمان که خداوند اراده کند ملائکه را به سوی پیامبران ارسال نماید، به ملائکه امر می‌فرماید تا از آن (لوح) اطلاع پیدا کنند و چیزی را از آن، که به آنها اذن داده شده حفظ نمایند و به پیامبران ارسال نمایند، ملائکه آنچه را می‌دانند از لوح می‌شناسند. شیخ مفید اضافه می‌کند که این مطلب از طریق پیامبر (ص) و ائمه (ع) آمده است، ولی در اینجا حدیثی را ذکر نمی‌کند. سپس می‌گوید: کسی که به این سمت رود که لوح و قلم دو فرشته هستند از این مطلب دور مانده و از حقیقت فاصله گرفته. زیرا ملائکه به نام لوح و قلم نامیده نشده‌اند و در لغت نیز به این اسم ذکر نشده‌اند و هیچ بشری نیز لوح و قلم نیست. (مفید، ۱۴۱۳، ص ۷۵) شیخ مفید همچنین در کتاب *المسائل العکبریة* متعرض این بحث شده است و در جواب پرسشی که از این آیه قرآن "وَ الْقَلَمِ وَ مَا يَشْطُرُونَ" (قلم: ۱) از معنای قلم و کسی که به وسیله قلم می‌نویسد پرسیده می‌شود، بیان می‌کند: قلم معروف همان چیزی است که کاتب به وسیله آن می‌نویسد، ولی در قرآن دلیلی بر آنچه اصحاب حدیث روایت می‌کنند که خداوند قلمی و لوحی خلق کرده و به وسیله آن قلم بر لوح می‌نویسد وجود ندارد. آنچه محتوای قرآن در مورد قلم است به معنای سوگند یاد کردن است، همان‌گونه که به مخلوقات شناخته شده دیگری مانند قلم نیز سوگند یاد شده، خداوند می‌فرماید: "وَ الطُّورِ * وَ كِتَابٍ مَّسْطُورٍ * فِی رَقٍّ مَّنْشُورٍ" (طور: ۳)، "ق * وَ الْقُرْآنِ الْمَجِیدِ" (ق: ۱)، "وَ التِّينِ وَ الزَّیْتُونِ * وَ طُورِ سِینِیْنِ * وَ هَذَا الْبَلَدِ الْأَمِینِ". (تین: ۳) خداوند به قلم قسم یاد فرموده، همان‌گونه که به تین و زیتون قسم یاد فرموده است. برخی دیگر گفته‌اند: سوگند در اینجا به پروردگار این مخلوقات است گرچه اسم "رب" در این آیات حذف شده و تقدیر آن این است: (و رب التین و الزیتون و رب القلم و ما یسطرون و رب ق و القرآن المجید و أمثال ذلك). عده دیگر گفته‌اند: در شکل قسم است و معنای آن شروع سخن با ذکر منافع مخلوقات است و بر اساس همه وجوهی که ذکر شد شاهدی در قرآن بر آنچه اصحاب حدیث در مورد لوح و قلم ذکر کرده‌اند وجود ندارد. (همو، ۱۴۱۳، ص ۱۰۲)

شیخ مفید در ادامه نظر خود را بنا بر آنکه حدیث صحیح باشد این‌گونه ابراز می‌کند: اگر حدیث صحیح باشد پس خداوند در قلم حرکاتی ایجاد می‌کند که کتابتی را که اراده

کرده در لوح ایجاد نماید و به این معنا کاتب خداوند است و کلام، فعل خداست و خداوند متکلم آن محسوب می‌شود، وی معتقد است: بر اساس حدیث وارده که خداوند به قلم امر می‌کند و آنچه را خداوند اراده می‌فرماید، قلم جاری می‌کند، خداوند را کاتب آن معارف قلمداد می‌کند و با توجه به اینکه خداوند را نمی‌توان ناطق به آن نامید، خداوند آن معارف را خلق می‌کند و به این معنا خداوند متکلم به این معارف است، (همان) گرچه شیخ مفید در خصوص محتوای آن معارف سخنی به میان نیاورده ولی از آنجا که معتقد است فرشته وحی همان مطالب نوشته شده در لوح را حفظ می‌کند و به پیامبر ابلاغ می‌نماید می‌توان گفت ماهیت آن معارف همان الفاظ و کلمات و حیانی است که خداوند به قلم امر می‌کند، و قلم آن را بر لوح می‌نویسد، شاهد دیگر این نظر این است که وی بیان نمود: متکلم معنایی بیشتر از سازنده سخن ندارد. شیخ مفید همچنین در خصوص حدیث مورد استناد شیخ صدوق احتمال دیگری را نیز ذکر می‌کند، وی می‌گوید: احتمال دارد خداوند فرشته‌ای داشته باشد که وحی خدا را بر لوح می‌نویسد. بر اساس این احتمال، معنای حدیث "أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَأْمُرُ الْقَلَمَ فَيَجْرِي فِي اللُّوحِ بِمَا شَاءَ" این است که خداوند به فرشته امر می‌کند که با قلمش آنچه را خداوند اراده کرده بر لوح بنویسد و آن فرشته می‌نویسد، و لذا ذکر قلم در آن منظور صاحب قلم است و این مطلب استعاره باشد. (همان)

وی در ادامه متذکر می‌شود: اما قول به اینکه قلم جامدی که حقیقتاً بر او امر شود و او انجام دهد، از نظر عقلی قول نادرستی است و دیدگاه کسی هم که به این سمت متمایل شده که: قلم و لوح فرشته زنده و ناطق است، حدیث را از مفهوم اصلی خود خارج کرده است، استعاره آن به اسم در لغت شناخته شده نیست، اضافه بر آنکه معنا ندارد فرشته بر فرشته بنویسد، قائل به این قول (شیخ صدوق) به حدیث ضعیفی تمسک جسته که بر اساس آنچه ذکر کردیم نزد ما ثابت نیست.^۱

شیخ صدوق در کتاب تصحیح الاعتقاد با اشاره به نظر شیخ صدوق که می‌گوید: «اعتقاد ما در اینجا این است که در میان دو چشم اسرافیل لوحی است که هرگاه خداوند اراده کند تا به وسیله وحی تکلم نماید، آن لوح را پیش روی اسرافیل قرار می‌دهد، و اسرافیل در آن لوح می‌نگرد و آنچه را در آن است می‌خواند، سپس آن

۱. در خصوص مناقشات پیرامون دیدگاه شیخ صدوق نک: سعیدی مهر، محمد، ۱۳۷۰، ص ۵۳-۷۵.

بابت وحی از منبر شیخ مفید

مطالب را به میکائیل القا می‌کند و میکائیل نیز آن را به جبرئیل القا می‌کند، و سپس جبرئیل آن را به پیامبران القا می‌نماید». (مفید، ۱۴۱۳، ص ۸۷) بیان می‌کند: این نظر شیخ صدوق برگرفته از حدیث نادری و دیدگاهی مخالف با آنچه شیخ صدوق قبلاً بیان کرده می‌باشد، که معتقد بود: لوح فرشته‌ای از فرشتگان خداست. در حالی که وحی کلام پنهانی است که گاهی به طور مطلق، وحی بر هر چیزی که به منظور افهام مخاطب به صورت پنهانی از دیگران و مخصوص مخاطب باشد اطلاق می‌گردد و هنگامی که وحی به خداوند اضافه می‌شود، در عرف اسلام و شریعت پیامبر (ص) فقط مخصوص پیامبران است نه دیگران. (همان، ص ۱۲۱)

لذا این دیدگاه شیخ صدوق را که اسرافیل و میکائیل در جریان نزول وحی دخیل باشند شیخ مفید نمی‌پذیرد. در این موضع، شیخ مفید پس از نقد دیدگاه شیخ صدوق، می‌گوید، پیامبران وحی را گاهی بدون واسطه از خداوند و گاهی توسط فرشته وحی دریافت می‌کنند. وی در این زمینه می‌گوید: «اما وحی از طرف خداوند به پیامبرش (ص)، گاهی از طریق شنیدن کلام بدون واسطه، و گاهی از طریق شنیدن کلام از زبان فرشتگان است. اما دیدگاه شیخ صدوق که ذکر کردیم در مورد لوح و قلم قولی ثابت شده نیست و برگرفته از حدیثی است که ما به درستی آن اعتقاد و جزم نداریم، و ما شهادت نمی‌دهیم مگر به آنچه ثابت باشد. حدیث مورد استناد شیخ صدوق حدیث متواتر نیست که عذر را برطرف کند، و نه اجماعی بر آن است و نه در قرآن گفته شده باشد. همچنین با دلیلی از طرف خداوند ثابت نشده که به آن گردن نهیم. لذا نظر ما این است که در مقابل این حدیث متوقف شویم و فقط آن را امری جایز بشمریم ولی به آن یقین و جزم نداریم و آن را در حیز امکان می‌نهیم. یقین شیخ صدوق مستند به نوعی تقلید است، در حالی که تقلید نزد ما ارزشی ندارد.» (همان)

با توجه به مطالب شیخ مفید در خصوص معنا و ماهیت کلام، و توصیف او از کلام به عنوان عرضی که برای ایجاد شدن محتاج محلی است که در آن بروز پیدا کند، اشکالی در خصوص وحی بدون واسطه می‌تواند مطرح شود، و آن اشکال این است که از یک طرف خداوند را سازنده کلام و سخن قلمداد می‌کند، و معتقد است: کلام عرض است و محتاج محل، از طرف دیگر در وحی بدون واسطه نمی‌توان فرض محلی کرد که کلام به آن قائم باشد. مگر اینکه گفته شود وحی بدون واسطه به این معناست که خداوند بدون واسطه فرشته وحی، حقایق و معانی و حیانی را به قلب پیامبر نازل می‌کند. با توجه به مباحثی که شیخ مفید در نزول دفعی قرآن در شب قدر بیان می‌کند و به آن

اشاره خواهیم کرد، این توجیه نیز پذیرفتنی نیست. زیرا در آن بحث وی تصریح می‌کند که معتقد به نزول جمعی قرآن نیست. تنها توجیه قابل بیان بر اساس دیدگاه شیخ مفید در زمینه نزول بدون واسطه وحی این است که خداوند بدون واسطه فرشته وحی، الفاظ و کلمات وحیانی را در هوا خلق می‌کند و پیامبر مستقیماً شنونده اصوات و الفاظ خلق شده توسط خداوند است.

شیخ مفید همچنین در کتاب *المسائل السرویه* در پاسخ به این پرسش که «آیا قرآن کنونی که در دست مردم است چیزی از آن کم یا زیاد شده است یا نه؟» می‌گوید: "بدون شک آنچه میان دو پاره اول و آخر جلد قرآن (بین الدفتین) قرار گرفته، کلام و وحی خداست، و هیچ جزئی از آن کلام آدمیزاد نیست". (همو، ۱۴۱۳ج، ص ۷۹)

تأکید وی بر این مطلب که همین الفاظ و کتابت بین دو جلد در دست مردم، کلام خداست و اینکه هیچ جزئی از آن کلام بشر نیست تأکید دیگری بر دیدگاه وی در خصوص ماهیت وحی با آن تبیینی که از کلام بیان کرد می‌باشد. به این معنا که در سیر نزول وحی، عین الفاظ و کلمات و عبارات نازل شده است. در کیفیت نزول آن اگر بحث لوح و قلم در نظر گرفته شود بدین صورت است که خداوند الفاظ وحیانی را به وسیله قلم در لوح ایجاد می‌کند و فرشته وحی به دستور خداوند در زمان مقتضی از آن آگاه می‌شود و آنچه را خداوند اراده کرده به پیامبر نازل می‌کند. یا اینکه خداوند بدون واسطه فرشته وحی، الفاظ و کلمات وحیانی را به صورت اصوات شنیدنی در هوا خلق می‌کند و پیامبر شنونده مستقیم این اصوات است. در *اوائل المقالات* نیز در این زمینه چنین اظهار نظر می‌کند: ممکن نیست کسی بتواند به اندازه یک سوره از قرآن چنان بسازد که امر بر اصحاب فصاحت و بلاغت مشتبه کند. (همو، ۱۴۱۳ الف، ص ۸۲) این اظهار نظر که اشاره به اعجاز لفظی قرآن دارد مبین الاهی تلقی کردن وحی در دیدگاه شیخ مفید است. به این معنا که عین همین الفاظ که در متون آسمانی کتابت شده کلام خداوند است، یا به تعبیر شیخ مفید در کتاب *المسائل العکبریه* سازنده این سخنان خداوند است و به این معنا خداوند متکلم به این متون وحیانی است. (همو، ۱۴۱۳د، ص ۱۰۴)

وی همچنین در کتاب *تصحیح الاعتقاد* در فصلی تحت عنوان: "فصل فی نزول القرآن" ضمن نقد دیدگاه شیخ صدوق در خصوص نزول دفعی قرآن در شب قدر ماه رمضان، شواهدی از آیات قرآن ذکر می‌کند که علاوه بر دلالت بر حدوث آیات وحی و نزول تدریجی آن اشاره‌ای نیز به کیفیت نزول وحی دارد. (همو، ۱۴۱۳ب، ص ۱۲۴)

بیت وحی از منبر شیخ مفید

شیخ مفید نخست در حدیث "نزول جمعی قرآن در شب قدر" (کلینی، بی تا، ج ۲، ص ۴۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۸، ص ۲۵۰) که مورد استناد شیخ صدوق قرار گرفته مناقشه کرده، و با ذکر شواهدی از قرآن به دیدگاه خود اشاره می‌کند. وی می‌گوید: "شیخ صدوق بیان کرده که قرآن در شب قدر ماه رمضان به طور جملگی به سوی بیت‌المعمور نازل گردیده و سپس از آنجا در مدت بیست سال (غیر از سه سال دوره فترت) نازل شده است. (صدوق، ۱۴۱۳، ص ۸۳) در حالی که دیدگاه شیخ صدوق مبتنی بر حدیث واحدی است که باعث الزام علمی و عملی نمی‌شود و نزول قرآن در مورد امور تدریجی مخالف محتوای حدیث است، این امور شامل احکام چیزهایی است که حادث شده و ذکر امور این‌گونه در حقیقت دلالت بر حدوث آیات دارد. آیا کلام خداوند را نمی‌بینی "وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ" (نساء: ۱۵۵) و همچنین "وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ" (زخرف: ۲۰) که خبر از گذشته است و جایز نیست خبر دادن از آن را متقدم دانست، این مجازات (مهر زدن بر قلوب کفار) بر کاری است که در گذشته انجام داده‌اند در حالی که بنا بر نزول دفعی این عمل هنوز واقع نشده، بلکه در آینده واقع خواهد شد و نمونه این آیات در قرآن فراوان است." (مفید، ۱۴۱۳، ص ۱۲۵)

و همچنین خبر از ظهار و سبب آن و اینکه زنی با پیامبر (ص) در خصوص خبر ظهار مجادله کرد و خداوند خبر از شنیدن آن مجادله داده است، "قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا" (مجادله: ۱) این داستان در مدینه اتفاق افتاده، پس چگونه خداوند خبر از آن در مکه قبل از هجرت داده است، و در این آیه خبر داده شده که این امر واقع شده، در حالی که هنوز واقع نشده بود. اگر در داستان‌های قرآن جست‌وجو شود موارد بسیار زیادی از این قبیل آمده که مجال برای ذکر همه آنها نیست. این مقدار که ذکر شد برای صاحبان خرد کفایت می‌کند. لذا محتوای این حدیث که شیخ صدوق بر اساس آن معتقد به این قول شده شبیه دیدگاه مشبهه است که می‌پندارند: خداوند بلند مرتبه هرگز متکلم به قرآن و الفاظ آن نبوده، در حالی که سخن آنان همان‌گونه که ما ذکر کردیم با نقد اهل توحید رد شده است. (همان) استدلال شیخ مفید نیز مانند ادله معتزله است، ولی همان‌طور که ذکر شد، شیخ مفید مانند معتزله از تعبیر مخلوق استفاده نمی‌کند.

شیخ مفید بعد از آنکه مخالفت خود را با ذکر شواهدی از قرآن در مورد نزول جمعی قرآن در شب قدر بیان می‌کند، می‌گوید: حدیث نزول قرآن در شب قدر شاید به معنای نزول مقداری از آن در شب قدر باشد و بعد از آن به تدریج تا زمان وفات پیامبر (ص)

ادامه پیدا کرده است. اما نزول جمعی و دفعی قرآن در شب قدر بنا بر اقتضای ظاهر قرآن و احادیث متواتر و اجماع علما با اختلاف نظرهایی که دارند بعید به نظر می‌رسد. (همان)

تبیین شیخ مفید در نقد آیات مورد استناد شیخ صدوق اشاراتی به کیفیت نزول وحی دارد، حداقل مطالبی را که از این سخنان می‌توان برداشت کرد، این است که نزول جمعی قرآن که به معنای نزول حقایق و حیانی به قلب پیامبر است مورد قبول شیخ مفید نیست. وی در خصوص آیه "وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ" (طه: ۱۱۴) می‌گوید: در این آیه برخلاف آنچه شیخ صدوق ذکر کرده و به حدیث نادری استناد نموده دو وجه وجود دارد. یکی آنکه خداوند پیامبر (ص) را نهی کرده است که در تأویل قرآن قبل از اینکه وحی نازل شود شتاب نکند، گرچه از نظر لغت قول آنان نیز امکان دارد. وجه دیگر این است: جبرئیل قرآن را به پیامبر وحی می‌کرد و پیامبر همراه جبرئیل وحی را حرف به حرف تلاوت می‌نمود، خداوند به ایشان امر فرمودند: این کار را نکند و صبر دهد تا جبرئیل همه آنچه را آورده بیان کند، یا هنگامی که خداوند وحی را بدون واسطه به پیامبر نازل می‌فرمود تا اینکه تمام شود و آنگاه که وحی به اتمام رسید آن را تلاوت کند و زبان به بیان وحی گشاید و آن را قرائت کند. لذا برگرداندن حدیث به آنچه شیخ صدوق بیان کرده بعید به نظر می‌رسد و معنا ندارد خداوند پیامبر را نهی کند از شتاب به قرآنی که در آسمان چهارم است تا وحی تمام شود. زیرا پیامبر قبل از نزول وحی به آسمان چهارم محیط نیست. پس معنا ندارد نهی کردن از آنچه امکان انجامش نیست. (همان، ص ۱۲۶ و ۱۲۷)

شیخ مفید در ادامه این بحث توجیه دیگری را بیان کرده و آن را نقد می‌کند، این مطلب نیز می‌تواند تأییدی بر دیدگاه ایشان در خصوص کیفیت وحی باشد. به این معنا که شیخ مفید منکر نزول حقایق و معانی و حیانی به قلب پیامبر است و تنها به نزول تدریجی و الفاظ و عبارات و حیانی معتقد است. لذا نزول بدون واسطه وحی به پیامبر گرچه مورد اذعان وی است، ولی به معنای نزول حقایق و حیانی به قلب پیامبر نیست. و همان‌گونه که اشاره شد در نزول بدون واسطه نیز مسئله الفاظ و حیانی مطرح است. گفتار شیخ مفید در این موضع این است: "مگر آنکه قائلی بیان کند: پیامبر به قرآنی که در آسمان چهارم است احاطه علمی دارد. این سخن و دیدگاه نیز رد می‌شود. زیرا قرآن در آسمان چهارم است، ولی آنچه در سینه و حفظ پیامبر است در زمین است و معنا ندارد آن را به آسمان چهارم اختصاص داد. اگر آنچه در حافظه پیامبر است اختصاص به

بیت وحی از منبر شیخ مفید

آسمان چهارم دارد، پس آنچه در حافظه دیگران نیز هست در آسمان چهارم است. لذا وجهی برای قائل شدن به اضافه آن به آسمان چهارم وجود ندارد حتی وجهی برای قائل شدن به اضافه آن به آسمان اول وجود ندارد، چه رسد به آسمان چهارم. کسی که به گفته ما تأمل کند، متوجه می‌شود که تأویل آیه بر اساس حدیثی که شیخ صدوق نقل کرده دور از صواب است". (همان، ص ۱۲۸)

۵.۳. فرق رسول و نبی

از جمله مباحثی که اشاره به دیدگاه شیخ مفید در خصوص نحوه نزول وحی دارد، مطالبی است که وی در تعریف رسول و فرق آن با نبی بیان می‌کند. ایشان در کتاب *النکت الاعتقادیه* در این خصوص می‌گوید: "اگر گفته شود که تعریف نبی و رسول چیست؟ جواب این است: نبی به کسی گویند که خبردهنده از طرف خداوند است بدون واسطه شخصی از انسان‌ها، اعم از اینکه مانند محمد (ص) صاحب شریعت باشد، یا مانند یحیی (ع) صاحب شریعت نباشد و از طرف خداوند مأمور به تبلیغ اوامر و نواهی به قومی باشد یا نه. ولی رسول به کسی گویند که بدون واسطه‌ای از انسان‌ها خبردهنده از طرف خداست و صاحب شریعت است و ابتدای آنها آدم (ع) یا تکمیل‌کننده رسولان قبلی مانند محمد (ص) و مأمور به تبلیغ اوامر و نواهی است". (مفید، ۱۴۱۳هـ ص ۳۵) در کتاب *اوائل المقالات* نیز بیان می‌کند که شیعه معتقد است: هر رسولی نبی است، ولی هر نبی‌ای رسول نیست. (همو، ۱۴۱۳هـ الف، ص ۴۶) همچنین در کتاب *اختصاص* از امام باقر (ع)، امام صادق (ع) و امام رضا (ع) روایاتی در این زمینه نقل می‌کند، که اشاراتی به نحوه نزول وحی دارد. بر اساس محتوای این روایات (همان، ص ۳۲۹) نبی در خواب صدایی می‌شنود ولی فرشته را نمی‌بیند، اما رسول فرشته را می‌بیند و با او سخن می‌گوید، لذا جبرئیل نزد او می‌آید و رسول با جبرئیل سخن می‌گوید و او را می‌بیند، همان‌گونه که شخص همراهش را می‌بیند. جبرئیل وحی را این‌گونه به او نازل می‌کند. با عنایت به این مطلب که این روایات مورد استناد شیخ مفید در تعریف رسول است، می‌تواند تبیین و اشاراتی به دیدگاه وی در ماهیت وحی باشد، که ماهیت وحی همان الفاظ و عباراتی است که رسول از طریق جبرئیل دریافت می‌کند. در این بحث سخن از کیفیت نزول وحی با واسطه فرشته وحی است.

۶. سه اصل اعتقادی متکلمان اسلامی

از جمله اعتقادات متکلمان اسلامی که تنها بر پایه الاهی تلقی کردن کلام الاهی (وحی) قابل تبیین خواهد بود عبارت‌اند از: خاتمیت پیامبر اسلام، اعجاز قرآن و عصمت انبیا. اگر ماهیت وحی

را بشری تلقی کنیم جایی برای اعتقاد به این سه اصل باقی نخواهد ماند. لذا اعتقاد شیخ به این سه اصل مبین نحوه ماهیت وحی نزد آنان است. به این معنا که همین الفاظ و کلمات موجود در متون آسمانی در دسترس مردم عین وحی است، نه اینکه پیامبر معارف و حقایق وحیانی را دریافت کرده و آنگاه با تعبیر زبانی خویش، آن حقایق را به الفاظ تبدیل کرده باشد. کاملاً واضح است که اعتقاد به این سه اصل اعتقادی مبین دیدگاهی خواهد بود که در سیر نزول وحی آنچه نازل شده همین الفاظ وحیانی است که توسط خداوند در لوح یا هوا ایجاد شده است و به وسیله فرشته وحی از لوح به پیامبر رسیده است و یا مستقیماً اصوات وحیانی ایجاد شده در هوا مسموع پیامبر واقع گردیده است.

۶. ۱. خاتمیت

خاتمیت از منظر شیخ مفید

یکی از عقاید مسلمانان، اعتقاد به خاتمیت است؛ این مسئله مورد پذیرش و اجماع همه فرق اسلامی واقع شده^۱ لذا اعتقاد به خاتمیت تنها وقتی پذیرفتنی است که ماهیت و محتوای کلام وحیانی را الهی تلقی کنیم. زیرا قائل شدن به اقوال و نظریاتی مانند نظریه تجربه دینی، جایی برای معتقد شدن به خاتمیت باقی نمی‌گذارد. شیخ مفید از معتقدان به ختم رسالت و از معتقدان به این امر است که همین الفاظ در دست مسلمانان وحی و کلام خداست نه ساخته و پرداخته بشر. وی در کتاب *النکت الاعتقادیه* با استناد به قرآن و روایات خاتمیت پیامبر اسلام (ص) را اثبات می‌کند. ایشان می‌گوید: "اگر گفته شود آیا از طریق دین پیامبر (ص) دانستی که حضرت محمد (ص) خاتم پیامبران است یا نه؟ جواب این است که آری از طریق دین او دانستم. اگر گفته شود به چه امری به خاتمیت علم پیدا کردید؟ جواب این است که خاتمیت از طریق قرآن و روایت علم پیدا کردیم، و اما قرآن قول خداوند بلند مرتبه "ما كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَ خَاتَمَ النَّبِيِّينَ". (احزاب: ۴۰) محمد پدر هیچ کدام از مردان شما نیست و لکن پیامبر خدا و خاتم پیامبران است. و اما روایت: سخن پیامبر (ص) به علی (ع) که به ایشان فرمودند: (أَنْتَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى إِلَّا أَنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي) (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۷، ص ۲۲۴)

۱. در این خصوص نک: طبرسی، ۱۳۵۰، ج ۲۲، ص ۲۲؛ رازی، ۱۳۳۷، ج ۹، ص ۱۶۲؛ رازی، ۱۴۰۲، ج ۹، ص ۲۱۴؛ طوسی، ۱۴۰۹، ص ۱۳۷.

بیت وحی از منظر شیخ مفید

جایگاه تو به من مانند جایگاه هارون به موسی است مگر اینکه بعد از من پیامبری نیست. (مفید، ۱۴۱۳، ص ۳۹)

در خاتمیت نبی مکرم اسلام تمامی مفسران و متکلمان شیعه و اهل سنت متفق القول هستند. مباحثی نیز که امروزه بین متفکران مطرح می‌شود بحث از سرّ خاتمیت است؛ یعنی، چه سرّی وجود دارد که وقتی نوبت به پیامبر اسلام رسید نبوت ختم شد؟ دین اسلام که خاتم ادیان شمرده می‌شود و همه مسلمانان به آن اعتقاد دارند ویژگی‌هایی دارد، که آن ویژگی‌ها مبین سرّ خاتمیت است.

اعجاز قرآن از منظر شیخ مفید

جمهور دانشمندان علوم قرآنی و مفسران قرآن کریم - اعم از عامه و خاصه - بر وجه بلاغت و فصاحت اعجاز تأکید کرده‌اند.^۱

شیخ مفید در کتاب *النکت الاعتقادیه* معجزه را این‌گونه تعریف می‌کند: معجزه امری خارق‌العاده و مطابق با آنچه است که خواسته بیاورد، همراه با مبارزه‌طلبی، طوری که خلق از آوردن مثل آن ناتوان باشند. (مفید، ۱۴۱۳هـ ص ۳۶) شیخ مفید معتقد است: قرآن عالی‌ترین معجزه پیغمبر (ص) است. دلیل معجزه بودن آن این است که با وجود چالش و مبارزه‌طلبی حضرت محمد (ص)، اعراب نتوانستند چیزی بیاورند که در فصاحت و بلاغت با قرآن برابری کند. (همان، ص ۳۷) و این اعتقاد کاملاً نشان می‌دهد که از نظام فکری شیخ مفید همین الفاظ در قرآن به عنوان وحی ساخته خداوند است، البته قبلاً اشاره شد که تأکید وی بر این است که خداوند خالق الفاظ است، نه ناطق به الفاظ. شیخ مفید در کتاب *اوائل المقالات* نظریه صرفه در مورد اعجاز قرآن را به نظام نسبت داده و چنین گفته است: من می‌گویم که جهت آن این است که خدای تعالی کسانی را از اهل زبان و فصاحت، در آن هنگام که پیغمبر (ص) مبارزه‌طلبی کرد و خواست مثل آن را بیاورند، از این کار بازداشت، و منصرف شدن وی را از آوردن همانند قرآن، هرچند در قدرت ایشان بود، دلیلی بر پیامبری او قرار داد. و لطف خدای تعالی در منصرف

۱. برای مطالعه بیشتر در خصوص نظرات دانشمندان اسلامی در مورد اعجاز لفظی قرآن نک: طوسی، ۱۴۰۷، ص ۲۸۱؛ حلی، ۱۳۸۲، ص ۳۵۵؛ زمخشری، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳؛ اشعری، ۱۳۶۹، ص ۶؛ باقلانی، ۱۹۵۴، ص ۵۱؛ جرجانی، ۱۴۰۲، ص ۵۶؛ رازی، ۱۴۱۲، ص ۸۲؛ قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۰، ج ۱۶، ص ۳۲۷؛ جاحظ، ۱۹۹۵، ج ۳، ص ۲۲۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۲، ص ۱۲۸.

کردن مردمان از این کار تا آخرالزمان استمرار دارد، و این آشکارترین برهان در اعجاز و شگفت‌انگیزترین بیان است و این مذهب نظام است که جمهور اهل اعتزال با آن مخالفانند. (همو، ۱۴۱۳ الف، ص ۳۱)

با وجود این، شیخ مفید در *المسائل العکبریه* با این مسئله از جهت دیگری روبه‌رو می‌شود و در آنجا این نظر را می‌پذیرد که مردمان به جهت علو مقام درونی قرآن از تقلید کردن آن ناتوان‌اند. اعتراض بدین صورت بیان شده است که خدا با گفتن اینکه «ده سوره مثل آن بیاورید»، به اعراب فرمان داده است که کاری بیش از استطاعت خود انجام دهند. لذا بر اساس این دیدگاه، گفتن اینکه خدا اعراب را از اطاعت کردن فرمان خود منصرف کرده، خدا را آشکارا به ستمکاری متهم کردن است. شیخ مفید هنگام جواب گفتن به این اعتراض، آموزه نظام را رها کرده و چنان استدلال کرده است که فصاحت خدا از حد توانایی بشر بیرون است. (مکدرموت، ۱۳۸۴، ص ۱۲۰) وی همچنین میان یک تحدی و چالش با یک فرمان تمایز قائل شده و چنین گفته است: "خدا با گفتن اینکه" ده سوره مثل آن بیاورید"، قصدش آن بوده است که: "اگر این قرآن سخنی از ساخته بشر باشد، ساختن مثل آن در قدرت هر انسان است. پس بکوشید، و اگر نتوانستید همانند آن را بیاورید، آن وقت نامعقول بودن افتراپی که به حضرت محمد (ص) می‌زنید و او را سازنده قرآن می‌دانید، بر شما معلوم خواهد شد". هر کس که تفاوت یک تحدی و توییح و بیان ناتوانی "تعجیز" را از یک سو، و یک فرمان و تکلیف را از سوی دیگر نداند، باید از بهایم محسوب شود". (مفید، ۱۴۱۳ د، ص ۱۰۸)

شیخ مفید همچنین در پاسخ به این پرسش که به چه دلیل اگر کسی ادعای نبوت کند و معجزه‌ای به دست او صادر شود پیامبر است؟ در کتاب *النکت الاعتقادیه* پاسخ می‌دهد: گرچه امری بدیهی است و نیازی به دلیل ندارد ولی ما تنبیهی بر آن می‌آوریم و می‌گوییم: معجزه فعل خداست و بجای تصدیق است، و کسی را که خدا تصدیق کند پس او صادق است، زیرا محال است خداوند فرد کاذبی را تصدیق کند. (همو، ۱۴۱۳ هـ ص ۳۸) وی دلیل نبوت پیامبر اسلام (ص) را ادعای نبوت از طرف ایشان و آوردن معجزه می‌داند و بیان می‌کند که پیامبر (ص) صاحب معجزات فراوانی بوده، از جمله قرآن، و در خصوص قرآن نیز همان‌گونه که بیان شد به اعجاز لفظی قرآن نیز معتقد است و پافشاری می‌کند. (همان) وی همچنین در کتاب *النکت فی مقدمات الأصول من علم الکلام* اضافه می‌کند دلیل نبوت حضرت محمد (ص) این است که عرب و عجم و مردم عادی و خواص از آوردن مثل قرآن عاجز ماندند. (همو، ۱۴۱۳ و، ص ۴۲) باز

بابت وحی از منظر شیخ مفید

هم تأکید می‌کند که وجه اعجاز قرآن، تحدی با فصحا و بلغا و ناتوانی آنان از آوردن نظیری در ساختار لفظی قرآن است. (همان) به نظر شیخ مفید، دلیل عجز مردم از آوردن مثل قرآن هم این است که مردم چون نتوانستند کلامی شبیه کلام وحیانی قرآن بیاورند رو به مقابله با شمشیر آوردند. (همان، ص ۴۳)

۶.۲. عصمت انبیا

متکلمان اسلامی بر ضرورت عصمت انبیا از جمله عصمت پیامبر اسلام (ص) تأکید کرده‌اند و لذا بر پایه همین اصل بوده که ادله‌ای عقلی و نقلی بر اثبات عصمت ارائه کرده‌اند. آنان اصل عصمت را پذیرفته‌اند و اختلاف آنها تنها در مسائل جزئی از قبیل نوع یا زمان و کیفیت عصمت^۱ است.

شیخ مفید نیز مانند متکلمان اسلامی معتقد به عصمت پیامبران است. وی هم در کتاب *اوائل المقالات* (همو، ۱۴۱۳ الف، ص ۶۳) و هم در کتاب *تصحیح الاعتقاد* (همو، ۱۴۱۳ ب، ص ۱۲۹) فصل جداگانه‌ای را به عصمت انبیا اختصاص می‌دهد و ضمن تعریف عصمت اعتقاد بر عصمت جمیع انبیا دارد. در کتاب *اوائل* می‌گوید:

تمام انبیای خداوند، قبل و بعد از نبوت از همه گناهان کبیره و گناهان صغیره‌ای که باعث خواری فاعلش می‌شود معصوم هستند، اما صغائر سیهوی که باعث خواری فاعلش نمی‌شود قبل از نبوت جائز است، اما بعد از نبوت در هر صورت محال است. (همو، ۱۴۱۳ الف، ص ۶۳) در کتاب *تصحیح الاعتقاد* نیز بیان می‌کند اگر سؤال شود پیامبری که شما اثبات می‌کنید معصوم است یا خیر؟ جواب این است که پیامبر از اول تا آخر عمرش از هر سهو، نسیان و گناه کبیره و صغیره، سهوی و عمدی معصوم است. (همو، ۱۴۱۳ ب، ص ۱۲۹) دلیل شیخ مفید بر عصمت انبیا این است که اگر انبیا معصوم نباشند، اعتماد از آنها سلب می‌شود و نمی‌توان به گفته آنان اعتماد کرده و از نظر عقلی از آنان پیروی کرد، عدم عصمت باعث بطلان و بیهوده بودن فایده بعثت می‌شود. بنا بر تبیین شیخ مفید، می‌توان نتیجه گرفت یکی از لوازم رسول بودن و به تعبیر دیگر از لوازم الاهی تلقی کردن وحی عصمت انبیاست. (همان)

۱. در خصوص مباحث عصمت از منظر متکلمان و مفسران اسلامی نک: بغدادی، ۱۴۱۷، ص ۳۴۳؛ تفتازانی،

۱۳۷۰، ج ۲، ص ۱۹۳؛ ایجسی، ۱۳۷۰، ج ۸، ص ۲۶۵؛ رازی، ۱۴۰۹، ص ۱۸؛ قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۰، ج ۱۵،

ص ۳۰۹؛ حلی، ۱۳۸۲؛ ص ۳۴۹؛ اشعری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۱۱۳.

در کتاب *الافصاح فی الامامه* بیان می‌کند: دلایلی اقامه شده است که رسول الله (ص) از سر هوی و هوس سخن نمی‌گوید و هیچ امری را در شریعت انجام نمی‌دهد و هیچ سخنی نمی‌گوید مگر به او وحی شده باشد و ما دانسته‌ایم که وحی از جانب خداوندی است که عالم به آشکار و پنهان است. (همو، ۱۴۱۳ح، ص ۳۷)

۷. نتیجه‌گیری

شیخ مفید قرآن را پدیدار شده در زمان یعنی محدث می‌داند و معتقد است: خداوند الفاظ و کلمات وحی را خلق می‌کند نه اینکه ناطق آن باشد. خداوند کلام را در محلی مانند هوا و دیگر اجسام ایجاد می‌کند و به وسیله آن، پیامبر را مورد خطاب قرار می‌دهد. شیخ مفید منکر نزول دفعی و جمعی حقایق و معانی وحیانی قرآن است، بلکه تنها به نزول تدریجی و الفاظ و عبارات وحیانی معتقد است. شیخ مفید هم از طریق تمایز قائل شدن بین حکایت کردن (حکایه) و آنچه حکایت شده (محکی) و هم از طریق معجزه به عنوان دلیلی بر اعتماد پیامبر بر الاهی بودن معارف وحیانی، رابطه میان آنچه در کتب وحیانی از جمله قرآن خوانده می‌شود با کلام خدا را تبیین می‌کند. و بر این اساس معتقد است آنچه میان دو پاره اول و آخر جلد قرآن (بین الدفتین) قرار گرفته، کلام خدا است، و هیچ جزئی از آن کلام آدمیزاد نیست. شیخ مفید ضمن رد دیدگاه شیخ صدوق که معتقد است لوح و قلم دو فرشته‌اند، بیان می‌کند: لوح، کتاب خداوند است که آنچه تا روز قیامت است را در آن نوشته است و قلم چیزی است که خداوند به وسیله آن کتابت را در لوح ایجاد می‌کند. از آنجا که معتقد است فرشته وحی همان مطالب نوشته شده در لوح را حفظ می‌کند و به پیامبر ابلاغ می‌نماید. می‌توان گفت ماهیت آن معارف همان الفاظ و کلمات وحیانی است که خداوند به قلم امر می‌کند، و قلم آن را بر لوح می‌نویسد، شاهد دیگر این نظر این است که ایشان بیان کرد متکلم معنایی بیشتر از سازنده سخن ندارد. تأکید ایشان بر این مطلب که همین الفاظ و کتابت بین دو جلد در دست مردم، کلام خداست و اینکه هیچ جزئی از آن کلام بشر نیست تأکید دیگری بر دیدگاه ایشان در خصوص ماهیت وحی با آن تبیینی که از کلام بیان کرد است. به این معنا که در سیر نزول وحی، عین الفاظ و کلمات و عبارات نازل شده است. اعتقاد شیخ مفید به خاتمیت، اعجاز لفظی و عصمت انبیا مبین دیدگاهی خواهد بود که در سیر نزول وحی آنچه نازل شده همین الفاظ وحیانی است نه اینکه پیامبر معارف و حقایق وحیانی را دریافت کرده باشد و آنگاه با تعبیر زبانی خویش، آن حقایق را به الفاظ تبدیل کرده باشد.

فهرست منابع

۱. قرآن مجید.
۲. ابن الاثیر، علی بن محمد، ۱۲۹۹، *الکامل فی التاریخ*، بیروت، دار صادر.
۳. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، ۱۹۵۴، *مناقب الامام احمد بن حنبل*، بیروت، دار الآفاق الجدیده.
۴. ابن حنبل، احمد، بی تا، *السنن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۵. -----، بی تا، *مسند احمد بن حنبل*، بیروت، دار صادر.
۶. ابن فارس، احمد، ۱۴۱۰، *مقاییس اللغه*، بیروت، دار الجیل.
۷. ابن منظور، ۱۳۰۰، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
۸. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، ۱۳۶۹، *مقالات الاسلامیه*، قاهره، مکتبه النهضه المهریه.
۹. -----، ۱۴۸۰، *الابانه عن اصول الدیانة*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۱۰. ایجی، عضدالدین عبدالرحمان، ۱۳۷۰، *شرح المواقف*، قم، منشورات الشریف الرضی.
۱۱. باقلانی، محمد بن طیب، ۱۹۵۴، *اعجاز القرآن*، قاهره، دار المعارف.
۱۲. بدوی، عبدالرحمن، ۱۹۹۶، *مذاهب الاسلامیین*، بیروت، دار العلم للملایین.
۱۳. بغدادی، عبد القاهر، ۱۴۱۰، *اصول الدین*، بیروت، دارالکتب.
۱۴. -----، ۱۴۱۷، *الفرق بین الفرق*، بیروت، دار المعرفه، چاپ اول.
۱۵. تفتازانی، مسعود بن عمر، ۱۳۷۰، *شرح المقاصد*، قم، منشورات الشریف الرضی.
۱۶. جاحظ، ابو عثمان عمرو بن بحر، ۱۹۹۵، *رسائل جاحظ*، بیروت، دارالمکتبه الهلال.
۱۷. جرجانی، سید شریف علی، ۱۳۷۰، *شرح المواقف*، قم، منشورات الشریف الرضی.
۱۸. جرجانی، عبد القاهر، ۱۴۰۲، *اسرار البلاغه*، بیروت، دار المعرفه.
۱۹. حلّی، حسن بن یوسف، ۱۳۸۲، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، مؤسسه امام صادق (ع).
۲۰. -----، ۱۳۹۵، *شرح باب حادی عشر*، قم، مطبعه الاسلام.
۲۱. رازی، ابوالفتح، ۱۳۳۷، *تفسیر ابوالفتح رازی*، قم، چاپخانه محمد حسین علمی.
۲۲. -----، ۱۴۰۲، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دارالفکر.
۲۳. -----، ۱۴۰۹، *عصمه الانبیاء*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۲۴. -----، ۱۴۱۲، *نهایه الایجاز فی درایه الاعجاز*، بیروت، دارالعلم للملایین.
۲۵. -----، ۱۴۰۴، *المفردات فی غریب القرآن*، تهران، دفتر نشر کتاب.
۲۶. رضایی، محمد، ۱۳۸۴، «متکلمان اسلامی و مناقشات کلامی پیرامون قرآن»، *دز: کلام اسلامی*، س ۱۴، ش ۵۳، ص ۱۱۵-۱۲۲.
۲۷. زمخشری، محمود بن عمر، ۱۴۱۵، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التاویل*، قم، نشر البلاغه.

۲۸. سبحانی، جعفر، ۱۴۱۲، *اللاهیات*، قم، مرکز العالمی لدراسات الاسلامی، چاپ سوم..
۲۹. سعیدی مهر، محمد، ۱۳۷۰، «نگرشی دوباره بر نظریه کیفیت نزول قرآن»، در: *کیهان اندیشه*، س ۷ ش ۳۵، ص ۵۳-۷۵.
۳۰. صبحی صالح، ۱۳۶۲، *پژوهشی درباره قرآن و وحی*، محمد مجتهد شبستری، قم، دفتر نشر فرهنگ اسلام.
۳۱. صدوق، محمد بن عیل بن حسین بن بابویه قمی، ۱۴۱۴، *اعتقادات الإمامیه*، قم، کنگره شیخ مفید، چاپ دوم.
۳۲. طباطبایی، محمدحسین، ۱۹۷۳، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۳۳. -----، بی تا، *وحی یا شعور مرموز*، قم، انتشارات الفکر.
۳۴. طبرسی، ابو علی فضل بن حسن، ۱۳۵۰، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، انتشارات فراهانی.
۳۵. -----، ۱۳۷۱، *جوامع الجامع*، تصحیح ابوالقاسم گرگی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۳۶. طوسی، نصیرالدین، ۱۴۰۷، *تجريد الاعتقاد*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
۳۷. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، ۱۴۲۰، *القاموس المحیط*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم.
۳۸. قاضی عبدالجبار، ابوالحسن، ۱۳۸۰، *المعنی*، بیروت، مطبعة دارالکتب، چاپ اول.
۳۹. -----، ۱۴۲۲، *شرح اصول الخمسه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۴۰. -----، بی تا، *الابانه*، بیروت، مکتبه القايره.
۴۱. قوشچی، شرح القوشچی، بی تا، *کشف المراد فی شرح الاعتقاد*، بی جا، چاپ سنگی.
۴۲. کلینی، محمد بن یعقوب، بی تا، *اصول کافی*، شرح و ترجمه سید جواد مصطفوی، تهران، انتشارات علمیه الاسلامیه.
۴۳. مادلونگ، ویلفرد، ۱۳۷۵، *مکتبها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه*، ترجمه جواد قاسمی، قم، آستان قدس رضوی.
۴۴. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفا.
۴۵. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، ۱۴۱۳ الف، *اوائل المقالات فی المذاهب المختارات*، قم، الموتر العالمی لالفیه الشیخ المفید، چاپ اول.
۴۶. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، ۱۴۱۳ ب، *تصحیح الاعتقاد*، قم، الموتر العالمی لالفیه الشیخ المفید.
۴۷. -----، ۱۴۱۳ ج، *المسائل السرویة*، قم، الموتر العالمی لالفیه الشیخ المفید.
۴۸. -----، ۱۴۱۳ ح، *الإفصاح فی الإمامة*، قم، الموتر العالمی لالفیه الشیخ المفید.
۴۹. -----، ۱۴۱۳ د، *المسائل العکبریة*، قم، الموتر العالمی لالفیه الشیخ المفید.
۵۰. -----، ۱۴۱۳ ز، *الاختصاص*، قم، الموتر العالمی لالفیه الشیخ المفید.
۵۱. -----، ۱۴۱۳ ط، *الأمالی*، قم، الموتر العالمی لالفیه الشیخ المفید.

بیت وحی از منظر شیخ مفید

۵۲. -----، ۱۴۱۳ هـ، *النکت فی مقدمات الأصول من علم الکلام*، قم، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.
۵۳. -----، ۱۴۱۳ هـ، *النکت الاعتقادیة*، قم، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.
۵۴. مکدرموت، مارتین، ۱۳۸۴، *اندیشه‌های کلامی شیخ مفید*، احمد آرام، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.