

ابطال نظریه اثرپذیری وحی از فرهنگ عصر نزول از دیدگاه ملاصدرا

سجاد میرزایی*

رضا حاجی ابراهیم**

چکیده

«وحی» حقیقت رازآلودی است که از قلمرو اصطیاد عقل و حس استبعاد دارد؛ با این حال برخی از روشنفکران معاصر درباره این حقیقت مرموز معتقدند وحی محصول تجربه دینی است و به شخصیت و قوه خیال پیامبر ﷺ در تولید وحی موضوعیت و فاعلیت داده است.

در این تحقیق، ابتدا تعریفی از وحی و فرهنگ و نوع مواجهه قرآن با فرهنگ عصر نزول ارائه می‌شود. سپس از منظر فلسفه صدرایی اثبات می‌شود که: اولاً: وحی تعینی پیشینی و ثابت در علم الهی و عالم عقل داشته و پیامبر تنها دریافت‌کننده و ابلاغ‌کننده امین آن بدون تغییر در عالم حس بوده است. ثانیاً: قوه خیال پیامبر ﷺ فقط قابل وحی و کاشف حقایق است، نه فاعل آن. ثالثاً: وحی در فرآیند تنزیل، متغیر و متأثر از هیچ امر خارجی مانند فرهنگ نیست. رابعاً: وحی حقیقتی فراتر از زمان و زبان بوده و همیشه دارای حجیت است؛ در نتیجه ایده برخی روشنفکران در مورد وحی، فاقد پشتوانه‌های عقلی و فلسفی صدرایی است و اصرار بر آن بی‌دلیل است.

واژگان کلیدی

صدرالمتألهین، وحی، ثبوت، نبی، عقل فعال، خیال، زبان، فرهنگ، سروش.

طرح مسئله

شناخت وحی از مهم‌ترین مسائل حوزه حیات و تفکر دینی و نظام‌های فلسفی است و همچنان که اثبات یا

sajad.mosafer@yahoo.com

haji@aut.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۱/۲۵

* دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی دانشگاه معارف اسلامی.

** استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه صنعتی امیرکبیر.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۴/۱۸

انکار وحی، فصل جدیدی برای علوم انسانی رقم می‌زند، چگونگی فهم و تبیین ما از وحی نیز تأثیری شگرف در حوزه علوم انسانی و گزاره‌های دینی برجای خواهد گذاشت.

اینکه آیا «وحی» امری قدسی و خطاناپذیر، علمی و خالص از هرنوع هوا و هوس‌های بشری و آلودگی‌های فرهنگ جاهلی عصر نزول است یا پدیده‌ای متأثر و متلون از امور نامقدس و ناخالص و غیرالهی، پرسشی است که یافتن پاسخ برای آن، دغدغه‌ای برای برخی متفکران شده است.

علمای دین تصریح می‌کنند که: وحی از سنخ ادراک‌های بشری و معمولی نیست؛ بلکه ادراکی است غیرعادی و پیامبران به دلیل شایستگی خاص خود آن را دریافت می‌کنند. (سبحانی، ۱۳۸۷: ۶۵ / ۷)

همان‌گونه که علما و متخصصان اسلامی با دلایل متقن و متعدد همه قرآن را ازسوی خداوند می‌دانند که از مجرای عصمت و طهارت به‌طور خالص و بدون کمترین تغییر و تأثیر امر خارجی به‌دست ما رسیده و حجت شرعی دائمی برای امت اسلامی است، قرآن نیز اصرار می‌ورزد که وحی الهی از هر نوع آمیختگی با سخن غیر خدا حتی روحيات پاک و متعالی پیامبر ﷺ مصون است. (آل عمران / ۱۹؛ شوری / ۷؛ یوسف / ۲؛ طه / ۱۱۴؛ اعراف / ۲۰۳ و ...)

اما آنچه امروزه از زبان و قلم برخی روشنفکران مسلمان دریافت می‌شود، تبیینی است که وحی را ناخالص، غیرعلمی و تاریخی جلوه می‌دهد و حتی فهم و تفسیر عقلانی از وحی را مشروط به این می‌داند که آن را امری بشری تلقی کنیم. برای نمونه، آقای سروش اظهار می‌کند: دو قید «نزول» و «بشریت» در عمیق‌ترین لایه‌های وحی حضور دارند و بدون توجه به این دو صفت مهم نمی‌توان از وحی، تفسیری خردپسندانه عرضه نمود. (سروش، ۱۳۸۷: ۱۷۵؛ سبحانی، ۱۳۸۷: ۴۰ - ۳۹) اگر بخواهیم به شخصیت خود پیامبر گرامی ﷺ، حالات، روحيات، تاریخ زندگی او و فرهنگ جامعه وی موضوعیت قائل شویم و آن را در شکل‌گیری وحی الهی مؤثر بدانیم، همان‌گونه که خود سروش تصریح کرده است، وحی نیز همانند شعر خطاپذیر می‌شود.

آنها یکی از مشکلات اساسی پیش‌روی قرآن را در این می‌دانند که مسلمانان قرآن را کلام خداوند و جاودانی می‌دانند و راه‌حل آن را تلقی بشری از قرآن می‌پندارند و می‌گویند: «وظیفه مسلمانان امروز این است که پیام گوهری قرآن را به گذشت زمان ترجمه کنند.» (سبحانی، ۱۳۸۷: ۱۸) به‌نظر آنها، قرآن را باید غربال نمود و ذاتی و عرضی آن را از هم جدا کرد؛ زیرا برخی از جنبه‌های دین به‌طور تاریخی و فرهنگی شکل گرفته‌اند و امروزه دیگر موضوعیتی ندارند. (همان) این تبیینی بدون دلیل است که پیامدهای گرانی در حوزه علوم اسلامی، مانند ثابت و دائمی نبودن گزاره‌های دینی و عدم حجیت آنها در پی خواهد داشت.

ما در این پژوهش درصدد هستیم تا با بررسی نظام فکری و فلسفی مرحوم صدرالمتألهین، برخی مبانی ایشان در مورد وحی و تبیینی را که از وحی ارائه نموده‌اند، بررسی کنیم و پاسخی مستدل به سؤال مطرح‌شده

ارائه دهیم. براساس مبانی فلسفه صدرایی، پیامبر گرامی ﷺ در فرآیند «وحی» صرفاً نقش قابلی دارند و هیچ‌یک از حالات روحی شخصیت و قوه خیال او و فرهنگ جامعه زمان نزول نیز در وحی تأثیری نداشته است؛ بلکه وی با گوهر «عصمت و علم» وحی را دریافت و حفظ و ابلاغ نموده است.

تعریف وحی

راغب می‌گوید: «وحی اشاره سریع است و به دلیل سرعتی که در واژه وحی نهفته است، گاهی به مطالب رمزی تعریض‌گونه وحی گفته می‌شود.» (۱۴۱۲: ۵۱۵) ابن‌منظور نیز می‌گوید: «وحی به معنای اشاره، نوشتن، سخن پنهانی و آنچه به دیگری القا می‌گردد، استفاده می‌شود.» (۱۴۱۴: ۱۵ / ۳۷۵)

وحی در اصطلاح نیز شعوری خاص و ادراکی ویژه در باطن پیامبر است که تنها آحادی از بشر که مشمول عنایت الهی قرار گرفته باشند، می‌توانند آن را درک کنند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲ / ۱۵۲)

شعور وحی از سنخ شهودی و علم حضوری ویژه‌ای است که فقط برای پیامبران رخ می‌دهد و در پرتو آن مشاهده عینی حقیقت، هیچ‌گونه لغزش و خطایی بر دامن وحی نمی‌نشیند (عصمت) و هیچ نوع تردید و وسوسه‌ای بر نمی‌دارد؛ (سعیدی روشن، ۱۳۷۸: ۶۶) زیرا خطا در جایی تحقق می‌یابد که آنچه بین عالم و معلوم واسطه شده، واقعیت را آن‌گونه که هست، به شخص عالم انتقال ندهد؛ درحالی‌که در علم حضوری بین عالم و معلوم واسطه‌ای نیست. (یوسفیان، ۱۳۸۶: ۲۷)

قرآن کریم نیز منشأ وحی را خداوند می‌داند که به سه صورت بر پیامبرانش افاضه می‌نماید: «وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِي بِلَاذُنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ» (شوری / ۵۱)

چیستی فرهنگ

شناخت مفهوم واقعی فرهنگ از طریق یک علم یا معرفت خاص امکان ندارد؛ زیرا فرهنگ، خاص یک قشر از انسان و گروه اجتماعی معینی نیست و در تمامی شئون حیات انسانی ریشه دارد و هر علمی متکفل برآوردن نیاز انسان از زاویه مخصوص به خود می‌باشد. بنابراین نگرش به فرهنگ از بعد خاص و دیدگاه محدود، ناصحیح و ناقص است. (پژوهنده، ۱۳۸۶: ۷۱)

تعاریف بزرگان علم و اندیشه، از فرهنگ جامع و مانع نمی‌باشد. با توجه به محدود بودن حوزه‌های اصلی فرهنگ جهانی در پنج حوزه، دیدگاه‌ها نیز به محورهای اصلی محدودی بازمی‌گردد که عبارتند از: ۱. مجموعه آموخته‌های بشری؛ ۲. فضیلت‌های انسانی؛ ۳. مجموعه دستاوردهای مادی و معنوی؛ ۴. مجموعه باورها، ارزش‌ها، آداب و رسوم حاکم ملت‌ها؛ ۵. نظام مناسبات انسانی. همه آنها نیز - با تعمق بیشتر - به معنای واحدی بازگشت دارند؛ یعنی «کشت و پرورش» که انسان‌ها از آغاز در میان تمامی ملل دنیا به‌طور

گریزی ناگزیر از آن بوده‌اند. مفهوم «تربیت»، مرجع اصلی تمامی معانی برگرفته شده‌ای است که گروه‌های اجتماعی در تداوم سیر تاریخ از فرهنگ در نظر داشته‌اند. (همان: ۸۹ - ۷۵)

گستره تاریخی و شکلی فرهنگ نیز قدمتی دیرینه دارد. «از آغاز پیدایش نوع بشر، فرهنگ مایه تمایز انسان از گروه‌های حیوانی بوده است». (جعفری، ۱۳۷۹: ۲۷) با وجود گستره زیاد و تنوع فرهنگ‌ها در تعریف آن این قدر می‌توانیم بگوییم که کلمه فرهنگ و مرادف‌های آن در لغت و ادبیات اقوام و مللی که از تمدن بهره‌مند بوده‌اند، وجود داشته و جامع همه آن معانی، کاشتن و استعداد از زراعت و زندگی حیوانی تا رسیدن به مجموع مظاهر زندگی فکری و هنری و شکل ظریف‌شده بوده است. (همو، ۱۳۷۹: ۲۱) عده‌ای معتقدند فرهنگ، مجموعه باورهای فرد یا گروهی خاص است و چون باورها ذهنی‌اند، پس فرهنگ جنبه عینی ندارد. (ولایتی، ۱۳۸۴: ۱۹)

حال با توجه به سخنان دکتر سروش به نظر می‌رسد مقصود وی از فرهنگ هم شامل جنبه عینی و مظاهر زندگی مادی و دنیایی انسان‌هاست، مانند: زبان، مسکن، پوشاک، اقتصاد، خوراک و روحیات که به محدوده جغرافیایی زندگی و آب و هوا بستگی دارد و هم شامل جنبه ذهنی و معنوی آن، مانند: ارزش‌های حاکم، اعتقادات، عادات، اخلاق، رسوم، مناسبات، جهان‌بینی مردم عصر نزول، خرافات و غیره.

نوع مواجهه وحی با فرهنگ عصر نزول

دانشمندان علم اصول فقه، گونه‌های مواجهه شریعت و حیانی اسلام هنگام رویارویی با فرهنگ عصر نزول و آداب و رسوم اعراب را، با عنوان «سیره شارع در برخورد با آداب و عادت‌های اعراب» مطرح کرده و آن را در چهار قسم منحصر نموده‌اند:

الف) سیره ممضات: قرآن آن دسته از عادت‌هایی که منطبق با عقل و عدل بود، امضا و تأیید فرمود و بر آن صحه گذاشت؛ هرچند قیود و محدودیت‌هایی در آنها جعل کرد، مانند حلیت بیع.

ب) سیره مردوع: برخی روش‌ها و رفتارهایی در میان اعراب رواج داشت؛ اما اسلام با آنها مبارزه کرد و مردود دانست.

ج) سیره غیرمردوع: مقصود روش‌هایی است که به امور عادی زندگی مربوط بود و شارع به‌طور مستقیم درباره آنها اظهارنظری - نه آن را امضا و نه رد - نکرده است.

د) سیره تأسیسی: شریعت اسلام به تأسیس برخی احکام و دستورالعمل‌های زندگی اقدام کرد که پیش از آن در فرهنگ مردم آن دیار وجود نداشت. (مظفر، ۱۳۷۳: ۳ / ۱۸۰)

با توجه به اینکه وحی، بینشی توحیدی و فرهنگی نو و متعالی را برای بشر به ارمغان آورد و آن را در جامعه‌ای شرک‌آلود با فرهنگی منحط عرضه نمود، سؤال این است که چگونه فرهنگ حاکم جاهلی منزوی شده، فرهنگ ناب و توحیدی اسلام تبلیغ و تبیین و به‌طور خالص جایگزین می‌شود؛ به‌گونه‌ای که هیچ اثری

غیر وحیانی و شرک‌آلود و جاهلی در آن راه نمی‌یابد؟ آیا امکان تعامل فرهنگ‌ها با یکدیگر، هرچند به صورت حدّاقلی وجود ندارد؟

در جواب باید گفت: تعامل فرهنگ‌ها با یکدیگر و تأثیر و تأثر آنها از هم، بستگی به نوع و میزان هماهنگی آنها با یکدیگر دارد. در اینجا سه فرض می‌توان تصور کرد:

الف) فرهنگ‌هایی که به جهت داشتن مشترکات اصیل می‌توانند با یکدیگر هماهنگی داشته باشند که فرهنگ‌های ادیان آسمانی از این نوع‌اند؛ زیرا مشترکات کاملاً اصیل از زمان حضرت ابراهیم علیه السلام به بعد به‌عنوان متن کلی دین الهی قابل طرح بوده، توانسته مردم این ادیان را به همدیگر پیوند دهد.

ب) فرهنگ‌هایی که در اصول نخستین حیات طبیعی و جهان‌بینی‌ها یا حیات مطلوب عقلانی با یکدیگر مشترک هستند؛ اگرچه آن امور مشترک رنگ دینی نداشته باشند، مانند اشتراک در جشن‌های پیروزی بر دشمن مشترک که حیات انسان‌ها را با خطر مواجه می‌سازد.

ج) فرهنگ‌هایی که پایه‌های آنها در برداشت‌ها و عقاید درباره هستی و هدف‌اعلای آن با یکدیگر اختلاف دارند که هرگز بین آنها هماهنگی ثمربخشی به‌وجود نمی‌آید، مگر اینکه یکی از فرهنگ‌ها زمینه‌ساز پذیرش فرهنگ دیگر باشد، مانند اینکه فرهنگ ملی که برخی از عناصر آن متکی بر امور واقعی حیات مادی و معنوی است، زمینه پذیرش فرهنگ دینی را رقم بزند. (جعفری، ۱۳۷۹: ۱۷۵ و ۱۷۷)

درباره رابطه وحی و فرهنگ عصر جاهلی می‌توان گفت: با توجه به مذاق شرع در ردع و منع صریح برخی عادات و رسوم خرافی و غیرعقلانی از یک‌سو و امضا و تأیید برخی از رفتارهای سابق غیرمعارض با توحید و فطرت‌ازسویی، وحی برای تربیت، تعلیم و تزکیه انسان‌ها و اصلاح اصول و ارزش‌های جامعه بشری نازل شده و طبیعی است که در این راه باید از تمام ظرفیت‌های فردی و جمعی انسانی استفاده نمود و با بن‌مایه‌های فطری، هنری، علمی، عرفانی به‌صورت فعال - نه منفعل - وارد شد تا انسان به سعادت و نور رهنمون شود: «وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ». (مائده / ۱۶) اسلام نه‌تنها از فرهنگ عصر جاهلی تأثیر نپذیرفته است - زیرا نقض غرض انزال وحی است - از فطرت و اصول اولی انسانی که زمینه پذیرش فرهنگ وحی بوده، سود جسته است و آنچه را مخالف با روح جهان‌بینی توحیدی و فطری و عقلانی بوده، طرد و منع کرده است و پیام خالص وحی را بر جان‌های تشنه حقایق سروده و فرهنگ وحی را حاکم نموده است. (مطهری، ۱۳۸۱: ۴۸ - ۴۴ و ۶۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۱۱۲ و ۱۶۳ - ۱۵۶)

بنابراین ساحت مقدس وحی از دیدگاه قرآن کریم و روایات اهل‌بیت علیهم السلام و متکلمان و همچنین اجماع علماء از لوث شرک و فرهنگ جاهلی عصر نزول پاک و پیراسته است. هدف ما در این تحقیق نیز اثبات عدم تأثیر فرهنگ عصر نزول در وحی با توجه به برخی از مبانی فلسفی و عقلانی حکیم متأله و فیلسوف عارف، صدرالدین شیرازی است.

ملاصدرا و عدم تأثیر فرهنگ عصر نزول در وحی

۱. وجود پیشینی قرآن

صدرالمتألهین براساس مبانی جهان‌شناختی خود، تصویری از جهان هستی درباره سیر نزولی و سیر صعودی عوالم مطرح می‌کند: سیر نزولی عوالم مربوط به علم و تکوین الهی و سیر صعودی مربوط به علم انسان است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۴۸۶) وی معتقد به تطبیق عالم تکوین با قرآن، و وجود قرآن قبل از عالم محسوسات است و از آنجاکه به منازل مختلف و نام‌های گوناگون برای قرآن معتقد است، دریافت و تلقی قرآن در اعلا درجه آن را - که الکرامه عندالله است - فقط مخصوص پیامبری می‌داند که به مقام وحدت هنگام تجردش از هر دو کون رسیده و به مقام «قاب قوسین او ادنی» نائل شده باشد. وی قرآن را از همه کتب آسمانی بالاتر می‌داند؛ زیرا جامع قرآن و فرقان است (همو، ۱۹۸۱: ۷ / ۳۸) و پیامبر اسلام را نیز والاترین پیامبر می‌شمارد.

انطباق عوالم در این دو سیر دقیقاً دیده می‌شود. صدرا در کتاب *شواهد* در اشراقی تحت عنوان «کیفیت اتصال نبی به عالم وحی و قرائت لوح محفوظ» به سیر نزولی و صعودی پرداخته و از دریچه آن، نحوه اطلاع نبی از وحی را تبیین کرده است.

وی می‌گوید: خداوند ابتدا نسخه عالم را به صورت کامل در عالم عقل و سپس خیال ایجاد نمود و در انتها عالم هستی را مطابق با آن به وجود آورد. علم خداوند به اشیا نیز همین ترتیب را طی می‌کند؛ برخلاف علم ما که انفعالی بوده، عکس روند فوق را طی می‌کند؛ یعنی هر امری که به تحقق می‌رسد و به صورت وجودی درمی‌آید، صورتی از آن به حس ما درمی‌آید و سپس از آن به خیال و آنگاه به عقل تسری می‌یابد. (همو، ۱۳۶۰ ب: ۳۵۱)

صدرا با تأکید بر یکی از اصول فکری خود، یعنی اتحاد عقل و معقول، حس و محسوس و خیال و متخیل به این مدعا می‌رسد که هر ادراکی در انسان صورت می‌پذیرد، درواقع اتحاد وجودی انسان را با آن صورت و عالم مربوط به آن دربر دارد.^۱ لذا سیر صعودی انسان همراه با سیر صعودی عوالم رقم می‌خورد. (همان)

پس ترتیب صعودی، عکس نزول بدوی است و آنچه در عقل آدمی حاصل می‌گردد، موافق با عالمی است که پیش از آن به صورت برعکس برای حصول دنبال نموده است. از آنجاکه انسان کامل، خلیفه خدا روی زمین و محل التقای عوالم و جامع نشئات سه‌گانه است، وی به هر دو سیر صعودی و نزولی اشراف دارد و از این رهگذر از علم الهی و لوح محفوظ که حقایق در آن ثبت و ضبط است، مطلع می‌گردد:

فالإنسان اذا بلغ الى هذا المقام الرباني يطلع على ما في القضاء الالهي والقدر الرباني و يشاهد

القلم و اللوح. (همان)

۱. فإدراك الإنسان في كل مرتبة من صورة العالم هو اتحادها و تحققه بوجودها.

وی قلم الهی را همان عالم عقلی که حقایق اشیا در آن ثابت هستند و لوح محفوظ را عالم نفسانی حقایق اشیاء که قابل محو و اثبات هستند، می‌داند. (همو، ۱۳۶۰ الف: ۱۱۷؛ ۱۳۶۰ ب: ۳۵۰)

اینک به چند نمونه از سخنان وی درباره وجود قبلی قرآن اشاره می‌کنیم:

عالم عالیه کتاب‌های الهی و صحیفه‌های ربّانی هستند که ابتدائاً دست خداوند رحمان با قلم نورانی در لوح محفوظ به صورت ارقام عقلیه نوشته است که جز پاکان به آن دسترسی ندارند [...]، سپس کرام‌الکاتبین در صحیفه‌های مُکَرَّمه آنها را کتابت نمود [...] و این کتاب‌هایی که ذکر شد فقط اصول کتاب‌های الهیه است و اما فروع آنها تمام آنچه در عالم وجود است می‌باشد [...] و کتابی که دربردارنده و جامع همه این کتب است، انسان کامل است، زیرا او نسخه عالم کبیر است، که از حیث روح و عقلش کتاب عقلی و از حیث قلبش که همان نفس ناطقه است کتاب لوح محفوظ و از حیث نفس حیوانی‌اش که مقصود قوه خیالیه است کتاب محو و اثبات است. (همو، ۱۹۸۱: ۶ / ۲۹۶)

از این عبارت به خوبی چند نکته روشن است:

۱. قرآن دارای وجودی قبل از عالم جسمانی و محسوسات است؛ چراکه از کتب الهی و علمی خداوند است.
۲. پیامبر نسخه عالم کبیر است؛ زیرا جامع کتب الهی اعم از فروع و اصول است. (اتحاد نبی با عالم معقول)
۳. پیامبر از حیث عقلش کتاب عقلی، از حیث قلبش (نفس ناطقه) کتاب لوح محفوظ و از حیث نفس حیوانی‌اش (قوه خیالی) کتاب محو و اثبات است.

بدان همانا اختلاف صورت‌های موجودات و تباین صفات آنها و تضاد حالات‌شان نشانه‌های بزرگی است برای شناخت بطون قرآن [...] و جهت شناخته شدن اسماء حسنی و صفات علیای الهی است به دلیل اینکه کتاب فعلی موجود بازاء کلام قولی عقلی است و آن هم بازاء اسماء و صفات الهی است با این تفاوت که در کلام قولی و عقلی (و اسماء و صفات الهی) به صورت وحده و اجمال است و در اینجا (عالم وجود) به صورت کثرت و تفصیل، همان‌گونه که در قرآن می‌فرماید: «كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (روم / ۲۸) و «كِتَابٌ أَحْكَمْتُ آيَاتُهُ ثُمَّ فَصَّلْتُ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ حَبِيرٍ» (هود / ۱) و همان‌گونه که صور کائنات از زمین و آسمان و آنچه بین آنهاست که عالم خلق است، تفصیلی است برای آنچه در عالم عقل است و آن عالم امر است و همچنین تمام آنچه در دو عالم امر و خلق کتاب تفصیلی است برای آنچه در عالم الهی است. (همان: ۷ / ۳۲ - ۳۱)

و از این عبارت نیز برمی‌آید که:

۱. قرآن دارای بطون و محکم و متشابه است، مانند اختلاف موجودات در صور و صفات و احوال.
۲. کتاب فعلی تکوین (خلق) مطابق با عالم عقل (امر) و هر دو عالم مطابق هم و تفصیل اسما و صفات الهی هستند.

۳. اختلاف عوالم در وحدت و کثرت یا اجمال و تفصیل است.

با این مقدمه می‌توان نتیجه گرفت وجود قرآن، تعیین پیشینی داشته است؛ چنان که از خود آیات قرآن نیز این مطلب به خوبی برداشت می‌شود که پیام، موضوع، معنا و محتوا ثابت بوده است، مانند:

وَ الْكِتَابِ الْمُبِينِ * إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ * وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ. (زخرف / ۴ - ۲)

بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ. (برج / ۲۲ - ۲۱)
يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ. (مائده / ۶۷)

بنابراین تأثیر هر امری در تکون، تنزیل و ابلاغ حقیقت موجود وحی، جز علم و اراده و مشیت الهی منتفی است و پیامبر ﷺ با گوهر عصمت صرفاً وحی را دریافت و ابلاغ می‌کند.
۴. فرهنگ، زبان و زمان نزول، مقید اطلاق، دوام و کلیت حقیقت وحی نیست.

اجمالی از تبیین عقلی وحی از دیدگاه صدرالمتألهین

ملاصدرا عالم را بر مبنای هستی‌شناسی خود به سه عالم عقل، مثال و ماده تقسیم می‌نماید. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۹ / ۱۹۴؛ طباطبایی، ۱۴۲۰: ۳۷۹) که ارتباط با هر عالم بدون ابزار خاص، یعنی ادراک ممکن نیست. ارتباط با عالم عقل و وحی از طریق ادراک عقلی که بالاتر از ادراک حسی، خیالی، وهمی و فکری است، حاصل می‌شود.

علت برتری ادراک عقلی، نتیجه حاصل از آن ادراک است؛ یعنی معرفت حقیقی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۳۸ و ۳۴۰) که همان معرفت به حقیقت شیء و کنه آن (همو، ۱۹۸۱: ۳ / ۴۲۱ و ۹ / ۶۳) و بالاترین معارف است و به تبع آن، ادراک آن نیز برترین ادراک‌ها خواهد بود.

معرفت حقیقی و عقلانی یا مربوط به روح جسمانی است یا مربوط به روح ربانی. قسم اول از طریق تجرید محسوسات، تفکر و استکمال قوه عقل عملی و نظری حاصل می‌شود و قسم دوم از طریق وحی و اتصال و اتحاد با عقل فعال و عالم ربوبی و فنای ذاتی. (همو، ۱۳۵۴: ۴۸۷ و ۴۸۹) معرفت مربوط به روح جسمانی، حاصل قوه عقل نظری است و معرفت تامی نیست؛ زیرا تجرد در آن تام نیست، مانند معرفت فیلسوفان. (همان: ۲۵۲) اما معرفت مربوط به روح ربانی تام است؛ زیرا پس از تجرید تام نبی حاصل می‌شود (همو، ۱۹۸۱: ۹ / ۳۰۳؛ همو، ۱۳۶۶: ۲ / ۱۵۱) و اختصاص به انبیا دارد (همو، ۱۳۶۰: ۳۳۸ و ۳۴۰) که از آن به عقل بسیط نیز تعبیر می‌شود. (همو، ۱۹۸۱: ۹ / ۷۲ - ۷۱)

نفس نبوی و روح ربانی، کامل‌ترین موجود امکانی و جامع همه کمالات وجود امکانی است. کامل‌ترین نفس از بین انبیای صاحب شریعت، نفسی است که به مقام «قاب قوسین أو أدنی» رسیده باشد. (همو، ۱۳۶۰ الف: ۱۴)

برای تلقی وحی، نفس باید صعود کند و با عقل فعال مرتبط و متحد گردد تا از عقل هیولانی خارج گردد و به فعلیت جدیدی متلبس شده، موجودی با شدت وجودی بیشتر و آگاهی‌های حقیقی گسترده‌تری باشد. با ورود نفس به این مرحله و ارتباطش با عقل فعال که در لسان شرع از آن به «روح القدس» و «جبرئیل» یاد می‌شود (همو، ۱۹۸۱: ۹ / ۱۴۴) وجودش به مرحله بالاتر صعود می‌کند و تبدیل به وجود عقلی می‌گردد که علمی مانند قضایای اولی در آن متجلی می‌شود. نفس در این مرحله، عقل بالملکه است که آگاهی‌های او کاملاً مجرد از محسوسات و ماده است. این ارتقا تا تبدیل شدن به عقل بالفعل و سپس عقل مستفاد ادامه دارد. (همو، ۱۹۸۱: ۹ / ۲۶۲ و ۴۲۱)

نفس نبی به تبع آگاهی‌هایی که از عقل فعال کسب می‌کند، دارای سعه وجودی می‌گردد و باز ارتقا و گستردگی وجودی ادامه می‌یابد تا جایی که عالمی عقلی و مجردی بالفعل می‌گردد که مطابق با عالم عین است و تمام صور موجودات را در خود دارا خواهد شد. (همان: ۹ / ۴۸۵؛ همو، ۱۳۶۶: ۷ / ۲۴ و ۲۷؛ همان: ۴ / ۳۹۲) ارتقا در این مراحل تعقلی و همراه با تجرد است؛ یعنی خروج از عالم مادی به عالم عقلی و تبدل وجود ادنا به وجود اقوا. (همو، ۱۹۸۱: ۹ / ۱۰۰) بدین ترتیب نفس نبی به موجودی مجرد و بسیط تبدیل می‌شود که با عقول عشره و عقل اول مصاحبت می‌کند. (همو، ۱۳۵۴: ۲۶۸) این همان علم حضوری مجرد است که از طریق وحی و کلام الهی که مجرد محض و حضوری محض است، قابل حصول می‌باشد. در نتیجه معرفت وحیانی، معرفتی حقیقی به کنه اشیا است که خطا در آن راه ندارد (همو، ۱۹۸۱: ۹ / ۶۳) و ثابت و لایتغیر است. به همین جهت صدر در وجه تسمیه قرآن به «حق» می‌فرماید: قرآن ثابت و لایتغیر ابدی، صادق و مطابق با واقع است که هیچ‌گاه شک و ریبی بر آن عارض نمی‌گردد. (همان: ۷ / ۵۲)

در تلقی صدر المتألهین، وحی امری عقلی و حضوری است و هم قوه خیال در آن نقش ایفا می‌کند و هم قوای حسی. لذا مشاهده جبرئیل و شنیدن سخن او و شنیدن کلام و وحی الهی هم به نحو شهودی و حضوری است و هم به نحو سمع و بصر حسی. هیچ‌یک از مراتب مختلف وحی نه تنها مناقض مرتبه دیگر و مزاحم آن نیست، بلکه مراتب عالی مکمل مراتب پایین‌تر است.

زبان وحی تابع حقیقت وحی است. حقیقت نوری وحی از عالم عقل به عالم مثال با حفظ حقیقت خود و از عالم مثال به عالم حس با همان حقیقت تنزل یافته و آنچه در عالم حس به صورت کلمات قرآنی ظهور و بروز پیدا نموده است، همان حقیقت عقلی و مثالی (ثابت و بدون تغییر) است که نفس با صعود و نزول در عوالم آن را دریافت می‌کند. لذا وحی در هر عالم، صورت متناسب با آن را دارد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۱ / ۳۰۰؛ همو، ۱۳۶۰ الف: ۱۳ و ۵۳ - ۵۲)

این تبیین ایشان بر چند اصل استوار است: وحدت و تجرد حقیقت وجود و بساطت آن، مراتب تشکیکی وجود، اتحاد عقل و عاقل و معقول و نیز حرکت جوهری. وی براساس این اصول، وجود و معرفت و به تبع آن

کلام و وحی الهی و نیز وجود انسان و ادراکات آن و کمال انسان و نبوت را دارای مراتب دانسته، همه را رقایق (همو، ۱۹۸۱: ۸ / ۱۲۸ - ۱۲۷) یک حقیقت بسیط می‌داند که کل اشیا است.

وی وحی الهی را به گونه‌ای تبیین کرده است که بین همه مراتب پیش‌گفته آن هماهنگی کامل وجود داشته، همه متناظر با هم‌اند؛ زیرا در این دیدگاه:

۱. حقیقت وجود دارای مراتب تشکیکی است.

۲. با در نظر داشتن اتحاد علم و وجود، حقیقت علم نیز دارای مراتب تشکیکی متناظر با مراتب وجود است.

۳. با در نظر داشتن حرکت جوهری، وجود انسان و علم و ادراکات و قوای ادراکی او نیز دارای مراتب تشکیکی متناظر با مراتب وجود امکانی است.

۴. وحی و کلام الهی به تبع مراتب تشکیکی وجود و مراتب وجودی انسان و مراتب ادراکات او نیز به تبع «قوه وحی نبوت» و قوای دیگری که «قوه وحی نبوت» آنها را به خدمت می‌گیرد، دارای مراتب تشکیکی است که هم در مراتب وجود مطلق و هم در مراتب وجود انسان و هم در مراتب قوای ادراکی انسان سریان دارد و در هر مرتبه‌ای متناسب همان مرتبه است. بنابراین مراتب وحی این‌گونه خواهد بود: ۱. وحی معقول به عقل بسیط؛ ۲. وحی مثالی؛ ۳. وحی حسی.

وحی معقول در مرتبه جمعی به واسطه قوه عقل بسیط، در مرتبه مثال به واسطه «قوه وحی نبوت» - که قوه خیال را به خدمت می‌گیرد - و در مرتبه عالم جسمانی به صورت وحی حسی درک می‌شود. (امینی، ۱۳۹۰: ۳۲۲) با دقت در این تصویر می‌توان دو نکته را ذکر کرد: نخست در مورد استکمال نفس نبی که باید اوج بگیرد و هر سه عالم را تصرف کند که این جز از راه تجرید ممکن نیست؛ یعنی قوام استکمال نفس نبی به تجرید است، بدین ترتیب که ابتدا باید از خصوصیات ماده در عالم حس مجرد گردد تا وارد عالم مثال شود، سپس از خصوصیات مثالی تجرید گردد تا به عرصه عالم عقل راه یابد که مجرد محض است. به دیگر سخن، تجرد محض از حیث وجودی و آگاهی حضوری یافتن، حیثیت معرفت را به دنبال دارد که این دو براساس حکمت متعالیه ملازم یکدیگرند؛ چرا که «کل مجرد فهو عاقل». (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۸ / ۳۹۸: همو، ۱۳۶۰ الف: ۵۳)

نکته دوم، کیفیت تنزیل وحی از عوالم بالا به عالم پائین است که نفس نبی بعد از تجرد تام و نیل به عالم عقلی، وحی را تلقی می‌نماید و مأمور به ابلاغ آن برای بندگان در عالم حس می‌شود که در هر سه عالم، حقیقت وحی ثابت، واحد و مصون از هر تغییری بوده، الفاظ شنیداری وحی در عالم حس، تابع همان حقیقت می‌باشد.

اکنون سؤال مهم این است که آنچه آقای سروش از آن باعنوان فرهنگ یاد می‌کند، متعلق به کدام عالم است که از یک سو شخصیت نبی را تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ به لحاظ اینکه وی در متن جامعه رشد نموده است و «همه سرمایه‌اش شخصیتش بود و این شخصیت محل و موجد و قابل و فاعل تجارب دینی بود و بسطی

که در شخصیت او اتفاق می‌افتاد، به بسط تجربه و بالعکس منتهی می‌شد و لذا وحی تابع او بود، نه او تابع وحی» (سروش، ۱۳۷۸: ۱۳) و «آنچه پیامبر از خدا دریافت می‌کند، مضمون وحی است ... این وحی بی‌صورت است و وظیفه پیامبر این است که به این مضمون بی‌صورت، صورتی ببخشد تا آن را در دسترس همگان قرار دهد. ... شخصیت او نیز نقش مهمی در شکل دادن به این متن ایفا می‌کند: تاریخ زندگی خود او، پدرش، مادرش، کودکی‌اش و حتی احوالات روحی‌اش». (سروش، ۱۳۸۷: ۱۴) از سوی دیگر وحی را متأثر از خود می‌کند، به لحاظ اینکه محل القا و ظهور وحی است: «پیامبر اسلام در دو حصار ناگزیر پیامبری می‌کرد: یکی حصار صور که بر مکشوف‌های بی‌صورت او حصر و حد می‌نهادند و لامکان را تخته‌بند مکان می‌کردند و دیگری حصار عرف که عدالت و سیاست او را صورت و صفت محلی و عصری می‌دادند و بدان‌ها جامعه تنگ قوانین قبیلگی می‌پوشاندند». (همو، ۱۳۸۷: ۱۷۵)

از آثار و سخنان آقای سروش برمی‌آید که مقصود ایشان فرهنگ مادی دنیایی و ظواهر زندگی حسی انسان‌هاست که یا نمود عینی دارد، مانند زبان و رسوم که همان چارچوب و قالب‌هایی که چگونگی زیست بشر را در دنیای فعلی قالب‌زنی کرده است یا نمود عینی ندارد، بلکه همه ذهنی‌اند، مانند جهان‌بینی مردم عصر نزول و خرافات حاکم که افکار و کردار انسان‌ها را در سایه بینشی - هرچند الحادی یا خرافی - ارزش‌گذاری کرده است، تا جایی که برای انسان‌های زمانش به صورت عادت عملی یا اعتقاد درآمده است. نبی نیز مانند دیگر انسان‌هایی که در آن جامعه زندگی می‌کنند، شخصیتی هماهنگ با همان فرهنگ و جامعه دارد. لذا وقتی وحی به چنین جامعه‌ای القا می‌شود، تحت‌تأثیر ارزش‌های حاکم در آن زمان و متأثر از فرهنگ آن عصر می‌شود. (همو، ۱۳۸۷: ۱۷۶ - ۱۷۵؛ همو، ۱۳۷۸: ۲۸ - ۲۴)

در جواب می‌توان گفت: نسبت این شبهه با نفس نبی هویدا است؛ زیرا با توجه به مبنایی که صدرا در کیفیت استکمال نفس نبی و تجرد تام او و عبور از عالم حس و رسیدن به مقام «قاب قوسین أو أدنی» و مرحله تلقی وحی بیان کرده‌اند، (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۷ / ۲۷؛ همو، ۱۳۶۰ الف: ۱۳) مردود بودن چنین شبهه‌ای روشن است؛ زیرا تجرد هم قوت و شدت وجودی نفس نبی است و هم مبرا بودن نفس از عوارض مادی و حتی مثالی در مراحل بالاتر و صرف‌العقل بودن برای دریافت صرف‌الحقائق. (همو، ۱۳۶۳: ۴۰ - ۳۵) بنابراین تجرد تام نفس نبی، قابل جمع با متأثر شدن از عالم ماده و فرهنگ آن نیست.

نسبت این شبهه با وحی نیز مانند نسبتش با نفس نبی، با توجه به تبیین صدرا در کیفیت تنزیل وحی از عالم عقل به عوالم پایین - که پیش از این گذشت - مردود است؛ زیرا حقیقت ثابت و واحد است که به تناسب و اقتضای هر عالمی ظهوری مطابق با حقیقت عقلی و متناسب با آن عالم دارد. لذا آنچه ثابت می‌ماند، حقیقت وحی بدون تأثر از امور خارجی است و آنچه متعدد خواهد بود، مراتب و منازل و نام‌های قرآن است. (همو، ۱۳۶۰ الف: ۵۳ - ۵۲)

۲. اطلاق، دوام و کلیت وحی

توجه به برخی از مبانی فلسفی صدرالمتهلین ما را به این نتیجه می‌رساند که ایشان پیامبر و وحی را میرای از هر نوع آلودگی به هوا و هوس و فرهنگ‌های جاهلی می‌داند. حقیقتی طاهر و مطهر که صبغه جاودانگی دارد و در ورای زمان و مکان و زبان جاری است. صدرا در موارد فراوان به عدم منافات بین زبان و زمان نزول وحی با اطلاق و دوام و کلیت وحی تصریح کرده است. ایشان حقیقت وحی و علم قرآنی را فراتر از عصر و مصر و زبان و زمان می‌داند؛ اما اینکه آن حکیم بزرگوار با چه تبیینی وحی را از قید زمان می‌رهاند، خواندنی است. از آنجاکه وجود پیامبر، واسطه بین حق متعال و خلق است، باید هم دارای مقام «إِنَّكَ لَتَلَقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ» باشد و هم جنبه «إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ» را در خویش متبلور سازد. ایشان برای قلب نبی، دو باب معرفی می‌نماید:

۱. «باب داخلانی» برای مطالعه لوح محفوظ تا علم یقینی به تمام عجایب دنیا؛ اعم از آنچه در گذشته حادث شده است، آنچه اکنون وجود دارد، آنچه در آینده واقع خواهد شد و احوال قیامت و حشر و ...

قلب نبی دو باب مفتوح دارد، یکی باب داخلانی برای مطالعه لوح محفوظ و ذکر حکیم پس علم یقینی لدنی پیدا می‌کند به لوح محفوظ از عجائب آنچه که بوده یا خواهد بود و احوال عالم در آنچه که گذشته و آنچه که واقع خواهد شد و احوال قیامت و حشر و حساب و مسیر مردم به بهشت و جهنم (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ ب: ۳۵۶)

وی این مقام را مختص کسانی می‌داند که متوجه عالم غیب و به‌طور دائم فقط به یاد خداوند باشند.

۲. بابتی برای مطالعه آنچه در حواس است تا از امور مهم مردم آگاه گردد و آنها را به خیر دعوت کند و از شر باز دارد.

صدرا در ادامه مباحث قبل می‌فرماید:

به تحقیق این انسان [دارای دو باب مفتوح قلبی] ذاتش در هر دو قوت استکمال یافته است درحالی که بهره‌واری از نصیب وجود و کمال را از واهب سبحانه می‌گیرد به‌گونه‌ای که در هر دو جانب وسعت وجودی پیدا می‌کند، پس به‌وسیله آنچه که خداوند متعال به قلبش و عقل مفارقتش افاضه می‌فرماید ولیتی از اولیاء الله و حکیمی الهی و به‌وسیله آنچه که خداوند متعال در قوه متخیله و متصرفه‌اش افاضه می‌کند رسولی انذاردهنده نسبت به آنچه که واقع خواهد شد و خبردهنده‌ای از آنچه بوده و هست خواهد بود، و این کامل‌ترین مراتب انسانیت و اولین شرط از شرائط رسول من الله بودن است. (همان)

بنابراین اگر افاضه الهی بر قلب و عقل مفارقت شود، ولی خدا و حکیمی الهی خواهد شد و اگر افاضه بر قوه متخیله و متصرفه شود، رسول بوده، از گذشته و حال و آینده خبر می‌دهد. پس کامل‌ترین مراتب انسانی، اولین شرط رسالت رسول خواهد بود. طبق این عبارت، زمان به‌خوبی از علم وحیانی نبی منسلخ می‌گردد و

گذشته و حال و آینده برای وحی یکسان خواهد بود.

ملاصدرا وحی را از حصار زمان و مکان بیرون برده است:

کمیّت اتصال زمانیه و هویت امتدادیه آن با همه حوادث و زمانیات و آنچه که همراه آن است، از جواهر و اعراض و صور و اشخاص که مطابق و موازی با زمان و امتداد آن است، نزد حضرت باری حاضرند، نه تقدم و تأخر دارند و نه تفاوتی در قرب و بعد زمانی و همچنین در حضور و غیبت مکانی نخواهند بود ... بنابراین خطاب از جانب خداوند متعال متوجه همه است، گرچه ظهورش مختصّ به زمان حضرت رسول ﷺ به زبان جبرئیل علیه السلام است و این معنا کشف نمی‌شود الا برای اهل بصیرت. (همو، ۱۳۶۶: ۲ / ۴۵)

اما اینکه صدرا چگونه وحی و قرآن را از حصار زبان می‌رهاند، تبیین دیگری دارد. ایشان بین زبان قرآن و حقیقت آن، رابطه‌ی وسیله و هدف قائل است؛ یعنی زبان قرآن مقصود اصلی نیست؛ بلکه نگاهی آلی به زبان دارند و زبان را مقصد و هدف وحی نمی‌داند؛ چراکه مکانت حقیقت وحی بالاتر از مکانت الفاظ مادی و ظاهری آن است.

ایشان مقصود بالاصاله بودن زبان را رد می‌نماید و دقائق علم‌البیان را علم قرآن نمی‌داند؛ بلکه به اعتقاد او، زبان و واژه‌ها به‌طور مطلق دلیلی بر هدف دیگر هستند و عربی بودن زبان نیز برای فصاحت و وضوح در بیان مراد است. ابزار رساندن حقیقت کلام الهی با تمام ظرفیت‌های هنری و روحانی و زبان حسی است که در زبان و ادبیات عربی قرآن به‌صورت فوق‌العاده‌ای متبلور شده است.

همانا شناخت الفاظ عرب و دقائق علم بیان، هیچ مقصود علم قرآن نیست؛ بلکه مقصود سوق دادن مردم به‌سوی جوار خداوند به‌وسیله علم به حقائق اشیا و تجرد از علائق دنیاست و این مطلب به‌صرف آگاهی از زبان و کلام عربی حاصل نمی‌شود و قرآن صرفاً بدین جهت به زبان عربی نازل شده است که راهنمایی‌اش واضح‌تر و بیانش فصیح‌تر باشد؛ زیرا در دقت الفاظ و غرابت ابنیه کلام فائده قابل اعتنایی نیست؛ همان‌گونه که آیات زیادی بر این مطلب دلالت می‌کنند، مانند قول خداوند متعال «وَ هَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ» (نحل / ۱۰۳) إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (زخرف / ۳) (همان: ۱۸۸ / ۷)

آیت‌الله معرفت نیز بعد از بیانی در رد شبهه «لسان قوم» یا همان نظریه تأثیر زبان عرب در معارف قرآنی می‌فرماید:

واژگان کاربردی رایج در عرف هر زبانی تنها به‌عنوان ذکر نام و نشان برای مفاهیمی است که میان گوینده و شنونده رد و بدل می‌شود و هرگز نمی‌توان نشانگر پذیرش انگیزه واضح اصل لغت باشد. (۱۳۸۵: ۱۴۷)

بنابراین تفکیک میان زبان وحی - که وسیله انتقال است - و فرهنگ وحی - که همان راهنمایی و راهبری خلق به قرب خداوند است - ما را از حصارهای متعددی می‌رهاند؛ برخلاف گفتار کسانی که زبان وحی در حصار و عربی بودنش را لازمه محدود کردن وحی می‌دانند.

همین که خدا یا پیامبر به زبان عربی سخن می‌گوید، عرف عرب را امضا می‌کند، پیشاپیش محدودیت‌های بسیار را پذیرفته است. (سروش، ۱۳۸۷ ب: ۱۷۵)

صدرا معتقد است معنای کلام خلق، اصوات مادی و حروفی که بر لسان جبرئیل جاری می‌شود، نیست (۱۳۶۶: ۱ / ۲۹۶) و حتی از قبیل مطلق اعراض هم نیست، چه الفاظ باشند چه معنا؛ بلکه کلام الهی و متکلم بودن خداوند به نوعی از قدرت و قادریت خداوند بازمی‌گردد. (همان: ۱ / ۲۹۷)

صدرا در تحقیق کلام امیرمؤمنین علیه السلام: «جميع القرآن في باء بسم الله وأنا نقطة تحت الباء» می‌فرماید:

ما از حروف قرآن به‌جز سیاهی الفاظ مکتوبه چیزی نمی‌بینیم؛ همانا مُدرک و مُدرک باید هم‌جنس باشند؛ حس به‌جز محسوسات و خیال به‌جز مخیلات و عقل به‌جز معقولات و چشم به‌جز الوان را درک نمی‌کند؛ نور را نیز جز نور درک نمی‌کند. این قرآن که نور است، در هزاران حجاب نازل شده است، به‌جهت فهم کسانی که از حیث عقل ضعیف هستند، و راه فهم حقیقت وحی را گذر از وجود مجازی می‌دانند؛ یعنی درک موت از نشئه‌های صوریه حسیه و خیالیّه و وهمیه و عقلیه علمیه؛ تا به مقام محو وجود در وجود کلام‌الله برسد تا به حیات ثانویه ابدیه برسد تا نور قرآن و حقیقت وحی را درک نماید. (۱۳۶۳: ۲۲) وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ. (نور / ۴۰)

واژه‌ها و الفاظ قرآن که به‌تعبیر خود «لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ» (نحل / ۱۰۳) است، قالبی حسی و مادی است که درنهایت وسعت، هنر، فصاحت و بلاغت برای حقیقت نوری وحی است و لذا الفاظ قرآن مانند حقیقت آن معجزه می‌گردد و کسی توان آوردن یک آیه همچون آن را ندارد؛ زیرا الفاظ زمینی نیستند؛ بلکه قالب و چیدمان کلامی آنها تابع حقیقتی غیرزمینی و غیرزمانی است. کسانی که در تبیین خود، وحی را اسیر مکان و زمان و زبان مردمان می‌دانند، اگر می‌توانند نمونه‌ای مانند آیات بیاورند.

باتوجه به این مطالب، در دیدگاه صدرا، محتوا و مضمون بلند وحی ثابت است و به‌تبع آن، قالب زبان عربی هم که راه رسیدن به آن حقیقت بلند است، تابع آن و ثابت خواهد بود. نه زبان جبرئیل و نه زمان پیامبر، وحی را زمان‌مند و مکان‌مند نمی‌کنند و ناگفته پیداست که اگر وحی متأثر از فرهنگ عصر نزول می‌بود، به‌همان میزان محدودیت زمانی و مکانی پیدا می‌نمود و نمی‌توانست چنین امتداد و کلیت و اطلاقی داشته باشد.

۳. عدم تأثیر قوه خیال پیامبر و هر نوع باعث خارجی در وحی

صدرا می‌گوید:

مبادا گمان کنی پیامبر که کلام خدا را از جبرئیل می‌شنود؛ همان‌طور بود که تو کلام پیامبر را

می‌شنوی. یا گمان کنی که پیامبر مقلد جبرئیل بود، همان‌طور که امت مقلد پیامبرند. هیئات! این کجا و آن کجا؟ اینها دو نوع متباین‌اند و تقلید هیچ‌گاه علم اصیل و سماع حقیقی نیست. (۱۹۸۱: ۷ / ۹)

در نقد به ایشان گفته شده:

همه سخن در این فرشته وحی است و نوع ارتباطی که با رسول خدا داشت. از حشویه و حنابله که بگذریم، هیچ‌یک از فیلسوفان اسلامی، از فارابی و بوعلی و خواجه نصیر و صدرالدین شیرازی، ورود وحی بر پیامبر را بدون وساطت قوه خیال ممکن ندانسته‌اند و اگر جبرئیلی بوده، او هم در قوه خیال نزد پیامبر مصور و حاضر می‌شده. یعنی باز هم خلاقیت قوه خیال بود که در راه روی جبرئیل می‌گشود و به او صورت و صفت می‌بخشید و اگر کاری می‌کرد، جز این نبود که پیامبر را «اعداد» کند تا خود به «علم اصیل» برسد؛ نه اینکه پیامبر چون شاگردی از او بشنود و به مردم بازپس دهد. این است درک فلسفی از وحی که البته با درک عامیانه آن فاصله‌ها دارد. (سروش، ۱۳۸۷ الف: ۱۷۴)

یکی از زمینه‌های پذیرش این نظر، نادیده گرفتن صور مثالی به‌طور مستقل (جدای از خلاقیت قوه خیال) در عالم مثال اکبر و منفصل و مطلق و امکان کشف صوری (نه خلق از طریق خیال) آنهاست. (منتظری، ۱۳۸۷: ۴۶)

آنچه آقای سروش در توجیه کلام صدرالمتألهین آورده، توجیهی است که صاحب کلام به آن راضی نیست. صدرا قائل به وجود حقیقی ملائکه است و در بابتی مستقل آن را به اثبات رسانده و حتی درباره تعداد و طبقات آنها بحث مفصلی طرح کرده است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۲۱۶؛ همو، ۱۹۸۱: ۷ / ۲۶؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۵۷ - ۱۵۴ و ۳۴۲) او حقیقت جبرئیلی را هم توضیح داده (همو، ۱۹۸۱: ۸ / ۱۲۷) و بعد از تعریف و کارکرد قوه متخلیه، حاسه و عاقله، کمال و قوت آنها را از شرایط انسان کامل برای استحقاق مقام «خلافة الله» و «رئاسة الناس» شمرده است. (همو، ۱۳۵۴: ۴۸۰) این‌گونه نیست که قوه خیال پیامبر، حقیقت جبرئیلی را بسازد؛ چنان‌که از عبارت وی استشمام می‌شود: «اگر جبرئیلی بوده» و «پیامبری که جبرئیل هم جزئی از وجود اوست» (سروش، ۱۳۸۷: ۱۷۶ - ۱۷۴)

عبارات ملاصدرا نیز تصریح به کاشف بودن قوه خیال نبی دارد و خلاقیت آن در آن مرحله کاملاً منتفی است؛ ایشان درباره خصوصیت دوم انسان کامل که کمال قوه خیال است، می‌فرماید:

کمال قوه خیال قوی بودن خیال است به‌گونه‌ای که در بیداری عالم غیب را ببیند [...] و آنچه را که نفس در عوالم جواهر عقلیه شهود می‌کند را حکایت کند، خصوصاً در عالم عقل که به اذن خداوند متعال به این نوع بشر افاضه می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۴۸۲)

پس اینکه دارای قوه باطنیه‌ای باشد که به‌وسیله آن، حقایق در لباس اشباح مثالیه در عالم

متوسط بین دو عالم برای او متمثل شود، بلکه قوت باطنی‌اش به حس ظاهر سرایت کند، پس حس ظاهر شبیح‌سازی کند برای او در همین عالم تا ملک را ملاقات کند و کلام خداوند متعال را از او بشنود. (همو، ۱۳۶۶: ۷ / ۱۵۲)

از این عبارات برمی‌آید که قوه خیال در نفس نبی باید دارای کمال باشد، به‌حدی که کاشف صور حقایق عقلی وحی (همو، ۱۳۶۰ الف: ۱۳) در عالم مثال بدون تأثیر هر عامل و باعث خارجی (همو، ۱۹۸۱: ۷ / ۲۷) باشد؛ یعنی نقش او صرفاً قابلی است، نه فاعلی و خلاق صور.

ملاصدرا در بیان فرآیند تبدیل وحی (کلام عقلی الهی که نبی آن را با قوه سامعه عقلی از روح اعظم می‌شنود) به کلام حسی و مادی، هر باعث خارجی را که در وحی تأثیر داشته باشد، نفی می‌کند؛ یعنی نه حالات شخصی پیامبر که گیرنده وحی است، در وحی تأثیر می‌گذارد: «وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ» (الحاقه / ۴۴) و نه ملک آورنده وحی حق تعدی از مقام خود را دارد؛ زیرا طبق صریح قرآن آنها مقام معلومی دارند: «لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ». (تحریم / ۶) پس آنچه پیامبر می‌شنود و ابلاغ می‌کند، به‌طور خالص کلام الهی است و از هر تغییر غیرالهی مصون و معصوم است.

عبارت صدرا چنین است:

سپس زمانی که از این مقام شامخ الهی نزول کرد ملک برای او به‌صورتی متمثل می‌شود که با حس ادراک شود (محسوس) ... و از باطنش بدون هیچ باعث خارجی به ظاهرش بروز می‌کند، بنابراین تمام آنچه همه ملک و کلامش و کتابش از غیب و باطن سیرش به مشاعرش تجاوز می‌کند. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۷ / ۲۷)

در مدل تنزیلی که صدرا از وحی ارائه داده است، مبدأ وحی خداوند متعال است. (همو، ۱۳۶۳: ۱۴۵) و مقام تلقی وحی، مقامی شامخ است که شرط اساسی آن هجرت از بدن، طبیعت، وسوسه‌ها، گناهان و لذت‌هاست. (همو، ۱۹۸۱: ۷ / ۲۴)

نکته قابل توجه اینکه صدرا شرط علم به سرّ ملکوت و انعکاس یافتن قداست و نزاهت عالم لاهوت (اسما و صفات حق تعالی) بر نفس و نظاره آیات کبرای الهی را روی‌گردانی از امور پست مانند انگیزه‌های مادی و هوا و هوس و امور پست‌تر از آنها، مانند: غضب، حس و تخیل می‌داند. (همان: ۲۵) قوه مخیله در این مقام باید کاملاً منزّه و مبرا باشد و جز حقایق الهی بر آن نقش نبندد؛ در غیر این صورت قوه تخیل در این مقام، پست‌تر از هوا و هوس و یکی از موانع مهم دستیابی به وحی خواهد بود.

مراد صدرا المتألهین از سخن پیش‌گفته این نیست که قوه خیال پیامبر یا دیگر قوای او نسبت به وحی خلاقیت و فاعلیت دارد؛ وگرنه تعبیر به «تلقی» و ابلاغ کلام حق از طریق جبرئیل به پیامبر - که در کلام وی آمده

است و حکایت از حالت انفعالی و نقش قابلی نفس پیامبر در تحقق وحی دارد - تعبیری روا نبود؛ بلکه مراد آن حکیم بزرگ - ضمن بیان نقش قابلی پیامبر - این است که علم پیامبر به مفاد وحی و حتی در موردی که پای جبرئیل هم در میان باشد - چه رسد به اینکه وحی بی‌واسطه او باشد - علمی حضوری و تام و علم به حقیقت عینی و خارجی خود وحی و مفاد آن است؛ ولی علم ما به وحی و مفاد آن از طریق ابلاغ وحی از معبر پیامبر، علمی حصولی به وحی و مفاد آن و از طریق صورتی است که الفاظ ابلاغ‌شده در ذهن ما ترسیم کرده‌اند و اگر این فرق وجود نداشت، فرقی هم بین ما و پیامبر برگزیده خدا نبود. این نکته‌ای است که عبدالوهاب شعرانی در *الیواقیت و الجواهر* هم به آن اشاره کرده است:

کافر و مشرک کلام خدا را می‌شنود و حضرت موسی (هم) کلام خدا را می‌شنود؛ ولی بین شنیدن آن دو از مشرق (علم حضوری) تا مغرب (علم حصولی) فاصله است؛ زیرا اگر شنیدن آنها یکی بود، برگزیدن (موسی برای پیامبری) باطل بود (زیرا هیچ ترجیحی برای برگزیدن او در بین نبود). (منتظری، ۱۳۸۷: ۴۱)

گذشته از این اشکالات، توجیه آقای سروش تالی فاسدی دارد که پیامبر هم فاعل و مبدأ وحی باشد و هم قابل و مقصد وحی، چنان که گفته‌اند: «تا خود به علم اصیل برسد»؛ یعنی جبرئیل واسطه نبود، بلکه معدّ بود. بنابراین از منظر صدرا، دخالت هرگونه عامل درونی مانند قوه خیال، شهوت، حس، غضب و انگیزه‌های مادی و حالات شخصی و هر عامل بیرونی، مانند ملک و فرهنگ عصر نزول منتفی است.

نتیجه

از آنچه گذشت معلوم گشت که در نظام فلسفی صدرا منشأ وحی خداوند است؛ چنان که حقیقت قرآن مستقیماً از طرف خداوند بر پیامبر نازل شده است و نحوه دریافت این معرفت وحیانی، اعلام حقایق همراه با مکالمه حقیقی است که پیامبر با شعور پیامبری خاص خود، سرشت معنایی و لفظی وحی را توأم درمی‌یابد. شخصیت نبی و قوه خیال او و فرهنگ روز در صورت‌دهی و تولید حقیقت وحی نقشی ندارند؛ بلکه نبی فقط آن را تلقی و بدون تغییر ابلاغ می‌نماید. از این رو ملاصدرا قائل به تفاوت علم پیامبر قبل و بعد از بعثت است و با استناد به آیات «مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا» (شوری / ۵۲) و «مَا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخْطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لِأَنَّكَ لَآتَابُ الْمُبْطُلُونَ، بَلْ هُوَ آيَاتُ بَيِّنَاتٍ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ» (عنکبوت / ۴۹ - ۴۸) معتقد است پیامبر معرفت وحیانی را از طریق درایت و فهم آنچه در کتب علمی نوشته شده است و نیز ایمان خود را از آموزگاری غیر از خدا به‌دست نیاورده است؛ بلکه همه آنها را که شامل علم به حقایق و هدایت به سوی ملکوت آسمان و زمین است؛ مستقیماً از خداوند سبحان دریافت کرده است. متن وحیانی، کلام الهی است که پیش از نزول تعین داشته، به‌طور مستقیم یا باواسطه پیک یا از پس

پرده حجاب به انسان‌های برگزیده، از طریق شعور پیامبری نازل می‌شود و در این انزال و تنزیل، منازل گوناگونی را طی می‌نماید. در مقام و مرتبه‌ای کلام عقلی است و در منزلی، کتب لوحی، در مرتبه‌ای وجودهای خیالی و در مقامی الفاظی مسموع که به واسطه همین قوه شنوایی محسوس شنیده می‌شود، یا نقوش نوشته‌شده در صحفی است که به واسطه قوه بینایی دیده می‌شود؛ اما همه این مراتب، حکایت از حقیقت واحدی است که جلوه‌های فراوان و مشاهد متفاوت و موازن زیادی دارد. به همین دلیل، قرآن به حسب مراتب و موازن متعددش نام‌های مختلفی دارد.

خداوند از میان انسان‌ها براساس نظام و قانون اصطفا‌ی الهی، افرادی را به پیامبری مبعوث می‌کند و این انتخاب بر اساس آن قانون و نظام خداوند صورت می‌پذیرد، نه برپایه عوالم پایین. بنابراین مقام نبوت اکتسابی نیست تا انسان در اثر تکامل تدریجی بتواند به وحی و کلام وحیانی خدا دست یابد؛ بلکه انتخابی از جانب خداوند است و لذا پیامبر تابع وحی است، نه وحی تابع پیامبر؛ یعنی وحی از سوی خدا و به اندازه و از پیش تعیین‌شده فرود می‌آید.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، لسان‌العرب، بیروت، دار صادر.
۴. امینی، محمدعارف، ۱۳۹۰، معرفت‌شناسی وحی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۵. پژوهنده، محمدحسین، ۱۳۸۶، «مفهوم فرهنگ از دیدگاه متفکران»، مجله اندیشه حوزه، شماره ۲، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ص ۹۴ - ۶۵.
۶. جعفری، محمدتقی، ۱۳۷۹، فرهنگ پیرو و فرهنگ پیشرو، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۷. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۵، هدایت در قرآن، قم، مرکز نشر اسراء، چ دوم.
۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق صفوان عدنان داودی، بیروت، دار العلم.
۹. سبحانی، جعفر، ۱۳۸۷، «وحی قرآنی»، مجله تخصصی کلام اسلامی، شماره ۶۵، قم، مؤسسه تحقیقاتی و تعلیماتی امام صادق علیه السلام، ص ۱۸ - ۴.
۱۰. سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۸، بسط تجربه نبوی، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۱. _____، ۱۳۸۷ الف، «نگاه ویژه: طوطی و زنبور»، مجله بازتاب اندیشه، شماره ۹۸، قم، مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما، ص ۲۸ - ۷.

۱۲. _____، ۱۳۸۷ ب، «کلام محمد ﷺ»، *آئینه اندیشه*، شماره ۸، قم، معاونت پژوهشی دفتر تبلیغات اسلامی، ص ۱۵ - ۱۳.
۱۳. سعیدی روشن، محمدباقر، ۱۳۷۸، *وحی شناسی*، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۵. _____، ۱۳۶۰ الف، *اسرار الآیات*، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
۱۶. _____، ۱۳۶۰ ب، *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، چ دوم.
۱۷. _____، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۱۸. _____، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق محمد خواجوی، قم، بیدار، چ دوم.
۱۹. _____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث، چ سوم.
۲۰. طباطبایی، محمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر نشر اسلامی.
۲۱. _____، ۱۴۲۰ق، *نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۲۲. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۱، *خاتمیت*، صدرا، قم، چ پانزدهم.
۲۳. مظفر، محمدرضا، ۱۳۷۳، *اصول فقه*، شرح علی محمدی، قم، دار الفکر، چ سوم.
۲۴. معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۵، *نقد شبهات پیرامون قرآن*، ترجمه حکیم‌باشی و دیگران، مؤسسه فرهنگی تمهید.
۲۵. منتظری، حسینعلی، ۱۳۸۷، *سفر حق و صغیر وحی*، تهران، خرد آوا.
۲۶. ولایتی، علی‌اکبر، ۱۳۸۴، *فرهنگ و تمدن اسلامی*، قم، دفتر نشر معارف، چ چهارم.
۲۷. یوسفیان، حسن و شریفی، احمدحسین، ۱۳۸۶، *عقل و وحی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.

