

تبیین فلسفی وحی

علی ربانی گلپایگانی*

چکیده

فیلسوفان اسلامی در دو مقام درباره وحی و نبوت به بحث پرداخته‌اند: یکی در نفس شناسی و دیگری در مباحث خدا شناسی (کلام الهی). ایشان وحی را تعلیم الهی به پیامبران می‌دانند که به واسطه عقل فعال انجام می‌پذیرد. مبنای تبیین فلسفی وحی این است که جهان بر اساس اسباب و مسببات تدبیر می‌شود و عقل فعال هم به اذن خداوند در تدبیر جهان نقش تعیین کننده دارد. علوم و معارفی که به بشر اعطا می‌شود، به واسطه او تحقق می‌یابد. از سوی دیگر، نفس انسان از ماده مجرد است و شایستگی دارد با عالم عقول ارتباط برقرار کند، ولی دل بستگی‌های مادی و ناسوتی مانع از برقراری این ارتباط است. پیامبران کسانی‌اند که نفس خود را از تعلقات مادی و ناسوتی پیراسته‌اند و در عالی‌ترین سطح می‌توانند با عالم عقول ارتباط یابند و حقایق ماوراءالطبیعی را دریافت کنند. این حقایق در دستگاه ادراکی آنان، به صورت فرشته وحی و کلام فصیح و بلیغ تمثل می‌یابد.

منتقدانی این دیدگاه را تحلیل و نقد کرده‌اند. در ارزیابی نهایی می‌توان گفت تبیین فلسفی وحی در میان فرضیه‌هایی که برای تحلیل عقلی وحی ارائه شده، بهترین فرضیه است. اگر چه نمی‌توان آن را به صورت نظریه قطعی و همه جانبه به شمار آورد. **واژگان کلیدی:** وحی، عقل فعال، فرشته وحی، تمثل، روح قدسی، نفس ناطقه، عالم ملکوت، عالم عقول، عالم ملک، عالم مجردات، قوای ظاهری، قوای باطنی.

* استاد حوزه علمیه قم

فیلسوفان اسلامی در بحث نفس شناسی یا مباحث خدا شناسی (کلام الهی) درباره نبوت و وحی بحث کرده‌اند.*

از آنجا که این مسئله در حکمت متعالیه صدرایی کامل‌تر از فلسفه مشاء تبیین گردیده است، در اینجا با بهره‌گیری از سخنان صدر المتألهین و حکیم سبزواری به تقریر این دیدگاه می‌پردازیم: بر این اساس، تبیین فلسفی وحی بر پایه مقدمات ذیل استوار شده است:

۱. خداوند تدبیر عالم را به واسطه موجودات مجردی انجام می‌دهد که فیلسوفان آن‌ها را عقل می‌نامند و بر آنند که عقل در اصطلاح فلسفه با ملک (فرشته) در اصطلاح شرع مطابقت دارد اینکه فرشتگان به اذن و مشیت خداوند در تدبیر عالم نقش دارند، از مسلمات دینی است: «فَالْمُدْبِرَاتِ أَمْرًا» (نازعات (۷۹): ۵).

۲. یکی از این عقول مفارقه، یعنی عقل فعال، مسئول تدبیر نظام عالم طبیعت است. او با اذن و مشیت الهی، اسباب و عوامل طبیعی را به کار می‌گیرد و حوادث جهان طبیعت را پدید می‌آورد. همچنین عقل فعال، افاضه‌کننده علم و معرفت به انسان است.

۳. عالم عقول در سلسله علل فاعلی جهان طبیعت قرار دارند. از این رو، همه حقایق این جهان پیش از آنکه در قالب پدیده‌های متکثر، مادی یا غیرمادی رخ دهند، در عالم عقول به صورت بسیط تحقق دارند؛ چنان که حقایق همه عالم هستی در وجود خداوند به صورت بسیط و به گونه‌ای کامل‌تر موجود است.

در عالم مجردات، معانی و حقایق همه اشیاء هست؛ زیرا آن‌ها عالم به حقایق‌اند و عقل کلی، ام الكتاب است: «وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ» (انعام (۶): ۳۹). و «مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» (انعام (۶): ۳۸)؛ چنان که در لوح قدر، صور جزئی هر موجودی به نحو صرافت به مقادیر و اشکال و الوان و ...، موجود است: «وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُسْتَقَرٌّ» (قمر (۵۴): ۵۳).

۴. نفس ناطقه مجرد از ماده است و از عالم امر است، نه از عالم خلق؛ چنان که فرموده است: «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسراء (۱۷): ۸۵). نیز نفخه‌ای از روح الهی است: «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر (۱۵): ۲۹).

* رک شرح الاشارات، ج ۳، ص ۴۰۰ - ۴۰۹، نمط دهم؛ مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۹۵ - ۱۰۴؛ شیخ الاشراق، ۱۳۸۰ (الف): ج ۲، ص ۲۳۶ - ۲۵۷؛ همو، ۱۳۸۰ (ب): صدر المتألهین، ۱۳۸۱: ج ۲، ص ۷۸۰ - ۸۱۴، مقاله ۴، فصل‌های ۱ - ۵؛ همو، ۱۳۸۳: ص ۴۰۵ - ۴۳۲، المشهد الخامس، الشاهد الاول؛ همو، [بی‌تا]: ج ۷، ص ۲۲ - ۳۲، الموقف السابع، فصل ۷ و ۸؛ سبزواری، ۱۳۶۲: ص ۳۷۹ - ۳۹۵.

بنابراین، نفس ناطقه بنابر فطرت خود به اتصال با عالم عقول و مجردات تمایل دارد، ولی گرایش‌های مادی و کنش‌های شیطانی، حجاب‌های ظلمانی‌ای هستند که نفس ناطقه را از اتصال به عالم عقول و مجردات باز می‌دارند؛ چنان که خداوند فرمود است: «وَطَبِعَ عَلَيَّ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ» (توبه (۹): ۸۷)، و «بَلْ رَأَىٰ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (مطففين (۸۳): ۱۴). میان نفس ناطقه و عالم مجردات حجابی نیست؛ زیرا نفس ناطقه مجرد است و حجاب در میان مادیات است، نه در میان مجردات که مانند آینه‌های متعکس‌اند که هر صورتی در هر کدام باشد، در دیگری دیده می‌شود ... شواغل حسیه نفس را از اتصال به مجردات و اطلاع بر حقایق و غیوب باز می‌دارند.*

۵. نفس ناطقه که خود از سنخ عالم ملکوت است، بدن و قوای بدنی را که از سنخ عالم ملکوت تدبیر می‌کند؛ هرگاه ضعیف باشد، اشغال به تدبیر بدن او را از اتصال به عالم ملکوت باز می‌دارد، ولی هرگاه در پرتو تزکیه و تطهیر از شواغل نفسانی و شیطانی آزاد شود، در عین اینکه بدن و قوای بدنی را تدبیر می‌کند، از توجه به عالم ملکوت نیز باز نمی‌ماند و مظهر اسم «لا یشغله شأن عن شأن» می‌شود. در این صورت، می‌تواند در عالم بیداری و مانند آن (خلسه و مکاشفه) با عالم مجردات ارتباط برقرار کند و معانی و صور موجودات را در آن عالم مشاهده کند.

هرگاه نفس ناطقه از چنان قوتی برخوردار باشد که بر ظاهر و باطن تسلط داشته باشد و قوه متخیله بتواند خیال را از تصرف قوای ادراکی ظاهری آزاد سازد، می‌تواند در عالم بیداری و مانند آن با عالم مجردات ارتباط یابد و معانی و صور موجودات و حوادث را مشاهده نماید.**

۶. اگر قوه متخیله در معانی و صوری که نفس از طریق اتصال با عالم عقول دریافت کرده است، تصرف نکند و آن معانی و صور بدون تصرف قوه متخیله در حس مشترک ثبت و ضبط گردد، آنچه دریافت شده وحی صریح و الهام صحیح است و به تأویل نیاز ندارد، ولی اگر قوه متخیله در آن‌ها تصرف کرده و تغییرهایی را پدید آورده باشد، به تأویل

* «فتجلی حقایق العلوم من مرآة العقل الی مرآة النفس یضاهی انطباق صورة من مرآة تقابلها». (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ج ۲، ص ۸۰۸).

** اسرار الحکم، ص ۳۹۰، ان هذه الروح اذا كانت قدسیة شدیة القوى، قویة الأثرارة لما تحتها لقوة اتصالها بما فوقها فلا یشغلها شأن عن شأن و لا یمنعها جهة فوقها عن جهة تحتها، فتضبط للطرفین و تسع قوتها الجانبین لشدة تمکنها فی الحد المشترك بین الملک و الملکوت، اسفار، ج ۷، ص ۲۵.

نیاز است تا به اصل خود باز گردند. نسبت تأویل به مکشوفات در بیداری، مانند نسبت تعبیر به مدرکات منامیه است. (سبزواری، ۱۳۶۲: ص ۳۹۱)

۷. هنگامی که روح قدسی پیامبر با حقیقت ملک مقرب اتصال معنوی و ارتباط وجودی می‌یابد: «يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِ عَلِيٍّ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ» (مؤمن (۲۳): ۱۵)، مشاعر و قوای ادراکی او نیز از صورت تمثیل یافته ملک در برابر او تأثیر می‌پذیرد؛ زیرا هر معنایی صورتی و هر حقیقتی رقیقه‌ای دارد. در نتیجه، ملک را به صورت زیباترین انسان زمان خود مشاهده می‌کند و کلمات او را که از سوی خداوند نازل شده است، در فصیح‌ترین صورت‌ها و بلیغ‌ترین الفاظ می‌شنود؛ چنان که در روایت‌هایی آمده است که پیامبر اسلام ﷺ جبرئیل را به صورت دحیه کلبی که زیباترین فرد آن زمان بود می‌دید. (همان: ص ۳۹۴)*

۸. کلامی که پیامبر به واسطه جبرئیل دریافت می‌کند، در حقیقت کلام خداوند است و جبرئیل در آن، جز واسطه بودن نقشی ندارد؛ چنان که پیامبر نیز تنها دریافت کننده آن است و هیچ کدام از جبرئیل و پیامبر، چیزی را در کلام الهی وارد نمی‌کنند.

این همه آوازه‌ها زان شه بود
 گرچه از حلقوم عبدالله بود

جبرئیل همواره غرق شهود خداوند است و به هستی خود نظر ندارد پیامبر نیز در مقام انسلاخ از وجود طبیعی و بشری، در برابر خداوند مانند میتی در دست غسل است و از خود اراده و قدرت و کلامی ندارد. قوای ظاهری و باطنی پیامبر نیز از روح قدسی او پیروی می‌کند؛ زیرا عالم ملک متفاد عالم ملکوت است. بنا بر حقایق و معانی‌ای که روح قدسی پیامبر از عالم مجردات دریافت کرده است، قوای ادراکی او نیز آن‌ها را با صورت‌هایی مناسب که کامل‌تر از صورت‌های مادی و طبیعی است، ادراک می‌کند. (سبزواری، ۱۳۶۲: ص ۳۹۵)

۹. از مطالب پیشین بر می‌آید که آنچه در دستگاه ادراکی حسی پیامبر به صورت انسانی

* فاذا توجهت هذه الروح القدسية آتت لا يشغلها شأن عن شأن و تلقت المعارف الالهية بلا تعلم بشري - بل من الله - بتعمد تأثيرها الي قواها و يتمثل لروحه البشري صورة ما شاهدها بروحه القدسي و تبرز منها الي ظاهر الكون، فيتمثل للحواس الظاهرة سيما السمع و البصر لكونهما اشرف الحواس الظاهرة، فيرى ببصره شخصا محسوسا في غاية الحسن و لصباحة، و يسمع بسمعه كلاما منظوما في غاية الجودة و الفصاحة، فالشخص هو الملك النازل بأذن الله الحامل للوحي الالهي، و الكلام هو كلام الله تعالى و بيده لوح فيه كتاب هو كتاب الله، ملاصدرا، بی تا: ج ۷، ص ۲۵.

زیبا دیده می‌شود یا به صورت کلامی فصیح و بلیغ شنیده می‌شود، تصویرهایی ذهنی نیست که زائیده قوه تخیل باشد و مابازای واقعی نداشته باشد؛ زیرا کلام فصیح و بلیغ که پیامبر می‌شنود، در حقیقت تنزل یافته و تمثیل یافته معانی و حقایقی است که روح قدسی او در عالم مجردات مشاهده و از حضرت ربوبی تلقی کرده است. نیز صورت زیبایی که با دیدگان ظاهری خود مشاهده می‌کند، مک وحی است که روح قدسی پیامبر با او اتصال وجودی برقرار کرده است.

۹

این صورت‌های ادراکی حسی از نظر واقعیت داشتن با صورت‌های ادراکی حسی که از طریق ارتباط نفس با واقعیت‌های مادی در عالم طبیعت پدید می‌آیند، تفاوتی ندارند. تفاوت این دو در آن است که صورت‌های ذهنی واقعیت‌های مادی از بیرون به درون سیر می‌کند و از وجود مثالی به وجود عقلی تعالی می‌یابد، ولی صورت‌های ذهنی حاصل از طریق اتصال نفس با حقایق غیبی، از درون به بیرون راه می‌یابد و از وجود عقلی به وجود مثالی تنزل می‌کند.

صورت‌ها و رقیقه‌هایی که قوای ادراکی مثالی و حسی پیامبر بر اساس حقایقی که روح قدسی او دریافت کرده است، ادراک می‌کند، از باطن به ظاهر می‌آیند؛ بر خلاف صورت‌های ظاهری و طبیعی که از ظاهر به باطن می‌روند. بنابر این، آن صورت‌های مثالی و حسی واقعیت دارند و چنان که برخی از فلسفه پردازان پنداشته‌اند، وجود ذهنی صرف نیستند که مابازای واقعی ندارند؛ زیرا آنچه تمثیل یافته، چیزی است که نخست مشاهده شده است؛ خواه تمثیل یافته چیزی باشد که در عالم ظاهر است یا چیزی که در عالم باطن است. (سبزواری، ۱۳۶۲: ص ۳۹۵؛ ملاصدرا، بی تا: ج ۷، ص ۲۵، متن و پاورقی)

۱۰. بر اساس آنچه گذشت معنای تنزیل کتاب و انزال کلام الهی بر پیامبر نیز روشن شد؛ زیرا پیامبر نخست با روح عقلی و قدسی خود با فرشته وحی اتصال برقرار می‌کند و معارف الهی را از او تلقی می‌کند. این مقام به تعبیر قرآن کریم، مقام «قاب قوسین او ادنی» است و آن مقام قرب و مقعد صدق و معدن وحی و الهام است. در این مقام، حقایق تکوینی و تشریحی به روح قدسی پیامبر افاضه می‌شود. او با دیدگان عقلی خود آیات کبرای پروردگار را می‌بیند و با گوش عقلی خود کلام پروردگار را از روح اعظم می‌شنود. آن‌گاه که از این مقام شامخ الهی به عالم ملکوت تنزل می‌یابد، آن حقایق عقلی در نفس

بشری او تمثیل می‌یابد و سرانجام بر دستگاه بینایی و شنوایی ظاهری او متمثل می‌گردد. از آنجا که این حقایق از باطن و سر وجود پیامبر به ظاهر وجود او نمایان می‌شود، دیگران صدایی را که او می‌شنود، نمی‌شنوند. (ملاصدرا، بی تا: ج ۷، ص ۲۶ - ۲۸)

بررسی و نقد

برخی از صاحب نظران و متقدمان تفسیر فلسفی وحی را بررسی و نقد کرده‌اند. در اینجا به نقل و ارزیابی نظرگاه آنان می‌پردازیم:

۱. شناخت ناپذیری وحی

گفته شده است: «حقیقت وحی را جز پیامبران الهی که دریافت کنندگان وحی بودند، کسی نمی‌داند. بنابراین، هر گونه تفسیری که از آن ارائه شود، نمی‌تواند بیانگر حقیقت وحی باشد و بسان این است که فرد نابینای مادر زادی بخواهد حقیقت نور و رنگ‌ها را با فرضیه‌هایی که با کمک دیگر حواس خود ساخته است. تبیین و تفسیر کند، روشن است که چنین فرضیه‌ای نمی‌تواند موفق باشد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۷، ص ۳۲۹)

ارزیابی

دلیل ناشناخته بودن حقیقت وحی چیست؟ در اینجا چند احتمال وجود دارد: الف) وحی ارتباط وجودی و معرفتی ویژه‌ای است که میان روح قدسی پیامبر و عالم ربوبی یا عالم فرشتگان برقرار می‌شود؛ به گونه‌ای که پیامبر در این پیوند، حقایقی را تلقی می‌کند. از آنجا که این ارتباط به هویت شخصی پیامبر وابسته است، کسی جز او از آن آگاه نخواهد بود. حاصل آنکه شخصی بودن پدیده وحی، مانع از امکان شناخت آن برای افراد دیگر است.

ب) هرگونه تبیین و تفسیری که از وحی ارائه شود، از سنخ معرفت مفهومی و علم حصولی است، ولی وحی از سنخ معرفت شهودی و علم حضوری است. بنابراین، هیچ گونه تبیین و تفسیری بر قامت وحی استوار نخواهد آمد.

ج) وحی، حقیقتی ما فوق عقل است و درک عقلی بشر، توان فهم کامل چیزی را ندارد که فراتر از آن است.

هیچ کدام از جنبه‌های یاد شده، مانع از فهم و تبیین عقلی وحی نخواهد بود؛ زیرا مقصود از فهم و تحلیل عقلی وحی این نیست که به درک شخصی و بی‌واسطه وحی برسیم تا گفته شود، چنین معرفتی امکان پذیر نیست. ناممکن بودن چنین معرفتی از طریق تفکر و تعقل به پدیده وحی اختصاص ندارد، بلکه هر گونه یافته وجدانی را که برای افراد دیگر حاصل می‌شود، شامل می‌گردد؛ یعنی درک بی‌واسطه و شخصی حالت‌ها و صفات درونی افراد برای دیگران ممکن نیست.

از سوی دیگر، اگر چه وحی از سنخ معرفت حضوری است و از نظر سطح وجودی برتر از معرفت عقلی است، ولی مقصود از تحلیل و تبیین عقلی وحی، فهم کنه حقیقت وحی نیست تا گفته شود چنین معرفتی خارج از توان عقل است، بلکه مقصود این است که با توجه به ویژگی‌هایی که در کتاب و سنت برای وحی نبوت بیان شده است، عقل می‌تواند آن ویژگی‌ها را معیار قرار دهد و با توجه به آن‌ها و بر اساس اصول و مبانی عقلی، به تحلیل و تبیین آن پردازد. البته باید دانست که تبیین و تحلیل عقلی بر خلاف شاخص‌هایی نباشد که گزاره‌های وحیانی از وحی ارائه داده‌اند.

بنابراین، تحلیل فیلسوفان از وحی نمی‌تواند تعریف و تبیین کاملی از وحی ارائه دهد، ولی تا حدود زیادی می‌تواند انسان را در فهم آن یاری رساند؛ همان گونه که حقیقت ذات و صفات خداوند را هیچ کسی جز خداوند نمی‌داند، ولی این امر مانع از آن نیست که انسان در حد توان عقلی خویش به شناخت خداوند اقدام کند. امیر مؤمنان علیه السلام در این باره فرموده است:

لم یطلع العقول علی تحدید صفته و لم یحجبها عن واجب معرفته؛
عقل‌ها را بر کنه صفت خویش آگاه نساخته و از شناخت واجب خود نیز محروم نکرده
است. (نهج البلاغه، خطبه ۴۹)

از این رو، تفسیر وحی را می‌توان به عنوان بهترین فرضیه در باب تحلیل وحی به شمار آورد؛ هر چند هرگز نمی‌توان ادعا کرد که این فرضیه کاملاً تمام است. (مطهری، ۱۳۷۳: ص ۸۵ - ۸۹)

۲. نادرستی مبنا

اشکال دیگری که بر تفسیر فلسفی وحی وارد شده، این است که این تفسیر بر نظریه افلاک نه گانه در هیئت بطلمیموسی و عقول دهگانه و عقل دهم، یعنی عقل فعال که معلم

وحی به پیامبران الهی دانسته می‌شود، مبتنی شده است. نظریه افلاک نه گانه به طور قطع ابطال شده و بر وجود عقول دهگانه و عقل فعال نیز دلیلی در دست نیست. بنابراین، این نظریه مبنای استواری ندارد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۷، ص ۳۲۸)

ارزیابی

اشکال یاد شده بر تفسیر وحی وارد نیست؛ زیرا آنچه در این تفسیر اساسی است، وجود عالم عقل و موجودات مجرد از ماده است که به اذن و مشیت خداوند در پیدایش و تدبیر جهان طبیعت مؤثرند. قرآن کریم از تدبیر کنندگان جهان یاد کرده و خداوند به آن‌ها سوگند یاد کرده است: **فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا**. (نازعات (۷۹): ۵)

مفسران اسلامی مقصود از «مدبرات» در این آیه را مطلق فرشتگان دانسته‌اند که در تدبیر جهان نقش دارند. برخی نیز مقصود از آن‌ها را ملائکه چهارگانه دانسته‌اند یعنی جبرئیل، عزرائیل، میکائیل و اسرافیل که مدبر امور دنیا هستند؛ جبرئیل مدبر امر باد، سپاهیان غیبی و وحی است؛ میکائیل مدبر امر باران و رویش گیاهان است؛ عزرائیل قبض ارواح را تدبیر می‌کند و اسرافیل صاحب نفخ صور است و امور مربوط به دیگر فرشتگان را از جانب خداوند نازل می‌کند. (علامه طباطبایی، ۱۳۹۳: ص ۱۸۰)

در این زمینه، روایت‌ها درباره نقش تدبیری فرشتگان در امور جهان به اذن و مشیت خداوند، بی‌شمار است. (همان، ص ۱۸۲ - ۱۸۳) فیلسوفان نیز تصریح کرده‌اند عقول در اصطلاح آنان همان فرشتگان در اصطلاح شرع است. بنابراین، با صرف نظر از شمار عقول که به گفته برخی از فیلسوفان دلیل معتبری بر آن وجود ندارد؛ (همو، بی تا: ص ۱۸۲ - ۱۸۳) در اصل وجود موجوداتی که بر جهان طبیعت برتری دارند و به اذن خداوند مدبر این جهان‌اند و در امر وحی به پیامبر الهی دخالت می‌کنند، تردیدی نیست؛ خواه آن‌ها را عقل مجرد یا ملائکه بنامیم.

۳. واقعیت داشتن فرشته وحی

از آیات قرآن به روشنی بر می‌آید که وحی نوعی رابطه با خداوند است، نه با عقل فعال؛ یعنی به واسطه فرشته‌ای که وجود واقعی دارد، بر قلب پیامبر نازل می‌شود، نه فرشته‌ای که زاینده قوه خیال یا تأثیر حسن مشترک پیامبر است. نیز صدایی که پیامبر به

هنگام وحی می‌شوند، صداهاى واقعی است، نه زائیده تأثیر قوه خیال یا حس مشترک پیامبر. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۷، ص ۳۲۹)

ارزیابی

این اشکال که وحی نوعی رابطه با خداوند است و نه با عقل فعال، اگر بر دیدگاه فیلسوفان وارد باشد، بر دیدگاه دیگر عالمان اسلامی نیز وارد خواهد بود؛ زیرا در اینکه در وحی بر پیامبران جبرئیل نقش دارد و وحی در بسیاری موارد به واسطه جبرئیل بر پیامبران نازل شده است، تردیدی نیست. بدون شک، انتساب وحی به جبرئیل با انتساب آن به خداوند منافاتی ندارد؛ زیرا این دو انتساب در طول یکدیگرند؛ به همین بیان، انتساب وحی به عقل فعال نیز با انتساب آن به خداوند سازگار است؛ زیرا عقل فعال به اذن خداوند در مسئله وحی دخالت می‌کند، نه به صورت مستقل.

در واقعی بودن فرشته وحی تردیدی نیست، ولی معنای این سخن فیلسوفان که روح پیامبر در عالی‌ترین مرتبه با عقل فعال یا موجودی که آن را روح یا جوهر قدسی نامیده‌اند ارتباط می‌یابد و حقایق تکوینی و تشریحی را تلقی می‌کند و آن حقیقت را در مرتبه نازل‌تر یعنی حس مشترک و دستگاه شنوایی و بینایی خود به صورت انسانی زیبا یا کلامی فصیح می‌یابد، این نیست که فرشته وحی یا کلام، زائیده قوای ادراکی پیامبر است و هیچ واقعیتی ندارد، بلکه معنای آن این است که محتوای وحی و نازل کننده آن بر قلب پیامبر ﷺ که در اصل فاقد هیئت ویژه‌ای است، در مرتبه روح بشری و قوای ادراکی او به صورت موجودی جسمانی تمثّل می‌یابد. تمثّل فرشته بر انسان، حقیقی است که قرآن کریم به آن تصریح کرده است؛ چنان که درباره فرشته‌ای که مأموریت یافت تا به اذن خداوند سبب باردار شدن حضرت مریم علیها السلام به حضرت عیسی علیه السلام باشد، فرموده است: فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا (مریم: ۱۹): (۱۷)

حاصل آنکه آنچه به صورت انسانی زیبا روی، یا کلامی فصیح در قوای ادراکی پیامبر تمثّل می‌یابد، ما بازای خارجی دارد و زائیده دستگاه ادراکی او نیست، ولی مابزای آن از سنخ موجودات مجرد و حقایق باطنی و غیبی و حقایق باطنی غیبی عالم است، نه از سنخ موجودات مادی و حقایق ظاهری جهان. استاد مطهری در این باره سخن روشنگری دارد که یاد آور می‌شویم:

چه مانعی دارد که پیامبر حقیقتی را در جهان دیگر ببیند (یعنی با آن تماس بگیرد) و آنچه در آنجا دیده است در چشمش واقعاً مجسم شود. نگویید پس معلوم می‌شود جبرئیل یک امر خیالی است؛ نه، خیال آن وقت است که انسان یک چیزی را ببیند و هیچ واقعیت نداشته باشد، ولی بحث این است که آنچه شما می‌بیند یک وقت واقعیتش در ماده و طبیعت موجود است و یک وقت در ماورای طبیعت؛ یک وقت در طبیعت وجود دارد و بعد او سبب می‌شود که در ابصار شما رؤیت پیدا شود، و یک وقت در ماورای طبیعی شما با آن تماس پیدا می‌کنید. باز همان ابصار شما می‌آید، مجسم می‌شود. در هر دو حال، واقعیت دارد. شما با یک امر واقعی در تماس هستید. منتها یک وقت امر واقعی شما در بیرون طبیعت است و یک وقت در داخل [در ماورای طبیعت] (مطهری، ۱۳۷۳: ص ۸۹).

نقد تفسیر فلسفی وحی از نگاهی دیگر

برخی از محققان، در ارزیابی تفسیر فلسفی وحی دو نکته انتقادی را بازگفته‌اند:
الف) آنچه فیلسوفان در تفسیر وحی گفته‌اند تنها در حد یک فرضیه است و دلیلی بر مطابقت عقل مفارق با فرشته وحی و القای معارف الهی و شرایع آسمانی توسط او بر قلب پیامبران اقامه نگردیده است.

ب) تفسیر فلسفی وحی و اینکه وحی در عالم عقل، وجود عقلانی و در عالم مثال، وجود مثالی و در عالم حس، مثال جسمانی (تمثل در قالب الفاظ و اصوات) دارد، در مورد آیات مربوط به معارف و احکام که می‌توان برای آنها یک نوع وجود عقلی و مثالی و حسی تصور کرد و وحی را تمثّل و تنزل وجودی این مراحل دانست، پذیرفته است، ولی در مجادله‌های میان اهل کتاب یا مشرکان و بت پرستان با پیامبر و نیز دربارهٔ تهمت‌ها و افتراهایی که دشمنان پیامبران و به آنان می‌زدند و مسائلی از این دست، پذیرفته نیست؛ زیرا درباره این گونه مسائل وجود عقلی و متعالی متصور نیست تا گفته شود این سخنان تمثّل حسی آن حقایق متعالی است. (سبحانی، ۱۳۷۰: ج ۱۰، ص ۲۳۸)

ارزیابی

با صرف نظر از اشکال اول، یعنی با قبول این مطلب که فرشته وحی یا جبرئیل دقیقاً همان عقل فعال در اصطلاح فیلسوفان است، (هر چند دلیل روشن بر این مطلب اقامه نشده است و احتمالی بیش نیست) تفسیر فلسفی وحی بر همهٔ آیات و روایاتی که بر پیامبر ﷺ

وحی شده است، منطبق نیست؛ زیرا نمی‌توان برای همه گزاره‌ها و آموزه‌هایی که بر پیامبر وحی شده است، مراتب سه گانه وجود عقلی، مثالی و حسّی تصویر کرد؛ مانند گزاره‌های مربوط به حوادث طبیعی و تاریخی و اجتماعی؛ زیرا حقیقت این گزاره‌ها، امور مادی، متحول و متکثر است و تصویر مرتبه مجرد، ثابت و بسیط برای آن‌ها ممکن نیست. برای مثال، آیاتی که وضعیت خورشید، ماه، ستارگان، گیاهان و جانوران را گزارش می‌دهند، بیانگر اموری است که جسمانیت، تکثر و تحول متن واقعیت آن‌ها را تشکیل می‌دهد و برای آن‌ها واقعیت عقلی، واحد و بسیط متصور نیست. همین گونه است آیات مربوط به حوادث تاریخی مانند جدال ابراهیم علیه السلام با بت پرستان و با نمرود و نمرودیان، سرگذشت یوسف و برادران او، سرگذشت سلیمان و ملکه سبا، سرگذشت موسی و فرعون و قارون، مجادله و ستیزه‌هایی که میان پیامبر و مشرکان عصر رسالت رخ داده است و ...

آری، در اینکه این حوادث مبادی و غایت‌های ماورای طبیعی دارند و سرانجام به اسماء و صفات و ذات الهی باز می‌گردند سخنی نیست، ولی آنچه بر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم وحی شده است، تنها اسباب و غایت‌های این حوادث نیست، بلکه واقعیت تفصیلی آن‌ها بر ایشان وحی شده است؛ یعنی در مدت ۲۳ سال فرشته وحی، به تدریج آیات قرآن را بر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم وحی کرده است. سخن در تفسیر فلسفی وحی و نبوت به صورت تفصیلی است، اما وحی اجمالی و بسیط معارف و احکام بر قلب پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم که از آن به نزول دفعی قرآن بر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم تعبیر می‌شود، مطلب دیگری است. در این نزول، چه بسا اساساً وساطت فرشته وحی هم در میان نبوده است. در هر حال، وحی یا نزول دفعی قرآن مورد بحث نیست. آنچه مورد بحث است، وحی یا نزول تدریجی قرآن و نیز وحی تدریجی معارف و احکامی است که مبین قرآن بوده است و تفسیر فلسفی وحی از عهده این مسئله بر نمی‌آید.

اشکال دیگری که بر تفسیر فلسفی وحی وارد است، اینکه این تفسیر تنها در وحی الهی به پیامبران به واسطه فرشته وحی قابل تصویر است و در مورد وحی بدون واسطه یا به واسطه غیر فرشته وحی قابل تصویر و تطبیق نیست؛ با اینکه به تصریح آیات و روایات، وحی الهی به پیامبران به سه گونه بوده است:

۱. بدون واسطه؛ ۲. به واسطه فرشته وحی؛ ۳. به واسطه‌ای غیر از فرشته وحی.*

* وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآيَاتِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ شُورَى (۴۲: ۵۱)

خداوند درباره وحی به حضرت موسی علیه السلام فرموده است:

نُودِي مِنْ شَاطِئِ الْوَادِي الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ. (قصص (۲۸): ۳۰)

از سوی وادی ایمن در آن بارگاه مبارک از آن درخت ندایی رسید که ای موسی منم خدای پروردگار جهانیان.

بنابر این آیه، وحی الهی به حضرت موسی علیه السلام توسط فرشته وحی نبوده است، بلکه به واسطه درخت به حضرت موسی وحی شده است. به بیان دیگر، حضرت موسی وحی یا ندای الهی را از طریق درخت دریافت کرد.

در آیه دیگری سخن از واسطه بودن درخت نیز به میان نیامده و ندا یا وحی الهی به موسی بدون هیچ واسطه‌ای بیان شده است:

نُودِي يَا مُوسَى، إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَأَخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِي الْمُقَدَّسِ طُوًى (طه (۲۰): ۱۲)

به موسی علیه السلام ندا شد که من پروردگار تو هستم. نعلین خود [از پای] درآور که تو در وادی مقدس گام نهاده‌ای.*

بنابر این، سخن فیلسوفان در تفسیر وحی و نبوت، تنها در حد یک فرضیه و به اجمال پذیرفتنی است، نه در حد یک نظریه علمی و یقینی و به صورت کامل.

* در آیه‌های ۷-۱۲ سوره نمل نیز از وحی بدون واسطه خداوند به موسی علیه السلام سخن به میان آمده است.

نتیجه گیری

تحلیل فلسفی وحی نسبت به دیگر تحلیل‌هایی که از وحی و نبوت ارائه شده کامل‌تر است. ویژگی‌های سرچشمه‌های ماورای طبیعی و الهی داشتن وحی، واقعی بودن فرشته وحی، والایی مقام روحی و معنوی پیامبر به صورت دقیق و کامل تصویر شده است. با این حال، شامل نبودن آن نسبت به وحی الهی به پیامبران، بدون واسطه فرشته وحی که در قرآن و روایات به آن تصریح شده است، و انطباق نداشتن آن با آن دسته از مسائل و چنانی که به پدیده‌های طبیعی و حوادث تاریخی و اجتماعی مربوط است، از نارسایی‌های تحلیل فلسفی وحی و نبوت به شمار می‌رود.

منابع و مأخذ

۱. سبحانی، جعفر، ۱۳۷۰ش، منشور جاوید، قم، انتشارات توحید.
۲. سیزواری، ملا هادی، ۱۳۶۲ش، اسرار الحکم، تهران، المكتبة الاسلامية.
۳. سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۸۰ش، التلویحات (الف)، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۴. _____، ۱۳۸۰ش، حکمة الاشراف (ب)، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۵. شریف رضی، محمد بن حسین، ۱۳۶۹ش: مجد دشتی، ترجمه سید کاظم محمدی، قم، نشر امام علی علیه السلام.
۶. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۸۱ش، المبدأ والمعاد، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۷. _____، محمد بن ابراهیم، ۱۳۸۳ش، الشواهد الربوبیه، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
۸. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، [بی تا] و الاسفار الاربعه، قم، مكتبة المصطفی.
۹. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۹۳ق؛ المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
۱۰. _____، بی تا، بدایة الحکمة، قم، مكتبة الطباطبائی.
۱۱. طوسی، نصیر الدین، ۱۴۰۳ق، شرح الاشارات و التنبیها، دفتر نشر کتاب.
۱۲. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۳ش، نبوت، تهران، انتشارات صدرا.
۱۳. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴ش، پیام قرآن، قم، انتشارات مدرسه الامام امیرالمؤمنین.