

تبیین کیفیت نزول وحی در دیدگاه ملاصدرا و پاسخ به اشکالات

مهدی منصوری^۱، احمد واعظی^۲

چکیده

در میان متکلمین و مفسران و فلاسفه، اختلافات بسیاری در تبیین کیفیت نزول وحی وجود دارد. از جمله این تبیین‌ها، دیدگاه ملاصدرا است که با استفاده از شیوه برهانی و استمداد از متون دینی و عرفان به‌عنوان روش عام خود در حکمت متعالیه توانسته است تبیینی ارائه دهد که با ظواهر متون دینی سازگار باشد. او پنج مرحله برای تبیین نزول وحی در نظر می‌گیرد که عبارت است از: وحی بلاواسطه، وحی عقلی، وحی مثالی، وحی حسّی و طبیعی به پیامبر و وحی حسّی و طبیعی به مردم. از دیدگاه او نزول ملک بر نبی به معنای تجافی ملک نیست، بلکه به معنای تجلی بوده و از طرفی همراه با ارتقاء نبی می‌باشد. بر نظر ملاصدرا در مراحل وحی و تبیین او از نزول، اشکالات متعددی وارد شده است که در این نوشتار، پس از توضیح مراحل و معنای نزول، به آنها پاسخ می‌دهیم.

واژگان کلیدی: وحی، کیفیت نزول وحی، ملائکه، وحی عقلی، وحی مثالی، وحی حسّی و طبیعی، ملاصدرا.

mahdimansoori90@yahoo.com

۱. دکترای فلسفه اسلامی دانشگاه باقر العلوم علیه السلام

ahmadvaezi01@gmail.com

۲. استاد و عضو هیئت علمی دانشگاه باقر العلوم علیه السلام

نحوه استناد: منصوری، مهدی؛ واعظی، احمد (۱۴۰۱).

«تبیین کیفیت نزول وحی در دیدگاه ملاصدرا و پاسخ به اشکالات»، حکمت اسلامی، ۹ (۲)، ص ۱۱۳-۱۳۱.

مقدمه

ملاصدرا علاوه بر بایستگی ایمان به کتاب‌های آسمانی، به بایستگی علم به چگونگی نزول این کتاب‌های آسمانی نیز معتقد است و پژوهش دانشمندان و اهل تفسیر در این زمینه و ارائه نتیجه آن را لازم می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۹۵).

در کیفیت نزول وحی، دیدگاه‌های متعددی وجود دارد که می‌توان آن را به سه دسته کلی تقسیم نمود:

دسته اول، دیدگاه تشبیهی است که فرشتگان را جسمانی می‌داند و نزول را مکانی معنا می‌کند. این نظر از آن متکلمان و اهل تفسیر می‌باشد که در ذیل آن، اقوال گوناگونی وجود دارد. دسته دوم، دیدگاه تزیه‌ی است. طبق این دیدگاه، نزول وحی به دیدن جسمانی ملک و شنیدن صوت از آن نمی‌باشد، بلکه به ارتباط روحانی با آن است. دسته سوم نیز دیدگاه اعتدالی است که ملاصدرا نظر خود را از آن قسم می‌داند که تبیین آن در این نوشته می‌آید (همان، ص ۲۹۶ - ۲۹۷؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۶ - ۲۷؛ همان، ص ۱۳۶ - ۱۳۵).

تبیین تفصیلی کیفیت نزول وحی

نزول وحی دارای مراحل است، اما به معنای برخوردار بودن همه وحی‌ها از همه مراحل مطرح شده نمی‌باشد. بلکه ممکن است مشمول بعضی از مراحل نباشد.

مرحله اول: وحی بی‌واسطه

بعضی از پیامبران، از جمله پیامبر اسلام دارای مقامی بوده‌اند که گاهی بی‌واسطه ملک عقلی، بر آنها از ناحیه خدای متعال وحی شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۲۷۶؛ همو، ج ۳، ص ۴۱۴؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۷). در قرآن از این نوع وحی چنین تعبیر شده است: «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۰۲؛ همو، ۱۳۶۰، الف ص ۱۳). ملاصدرا معتقد است که «تعلیم بر سه نوع است؛ تعلیم بشری، تعلیم ملکی و

تعلیم الهی. تعلیم بشری برای مردم و تعلیم ملکی برای رسولان است که ملک برای آنها متمثل می‌شود و کتاب را تعلیم می‌دهد و تعلیم الهی بدون وساطت خلقی برای خواص از اولیاء و انبیاء صورت می‌گیرد. اگر در قرآن می‌فرماید «وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَاَحْيَا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا»، در واقع با تعبیر «يُكَلِّمُهُ اللَّهُ» به تعلیم الهی و با تعبیر «مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ» به تعلیم ملکی و با تعبیر «یرسل رسولاً» به تعلیم بشری اشاره می‌نماید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۹، ۵۴؛ همو، ۱۳۷۸، ۶۳؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۷، ۱۶۴).

مرحله دوم: دستیابی به عقل مستفاد و ملکوت اعلی (مرتبه عقلی و ملکوت اعلی

وحی)

مرحله دوم از وحی، مشاهده و ارتباط عقلی با روح القدس می‌باشد. چنین ارتباطی ناشی از تجرّد و رهایی از تعلّقات جسمانی است. ارتباط عقلی با عالم عقل و ذاتِ مجرد روح القدس و مشاهده و دریافت علوم و احوال از آن، بالاتر از ارتباط مثالی با تمثّل مثالی روح القدس در عالم خیال منفصل می‌باشد. از این روست که در قرآن می‌فرماید: «عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى * ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى * وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى» (همو، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۰۱؛ همو، ج ۶، ص ۲۶۸-۲۷۷؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۳۴).

هیچ‌یک از قوای حسی، خیالی و وهمی در ارتباط و مشاهده‌ای که نبی با روح القدس دارد، دخالتی ندارند و در پی آن هیچ ناخالصی در دریافت عقلی نمی‌باشد و در نتیجه از دریافتی کاملاً معصومانه برخوردار می‌باشد (صدرالدین شیرازی، همان). با فضیلت‌ترین جزء نبوت، همین وحی در مرتبه عقلانی است (همو، ج ۶، ۲۸۱).

نبی به جهت اتحاد و فعلیت عقلی، از جهت روحی و عقلی در کمال قوه عاقله به سر می‌برد و صیوروت ملکی پیدا کرده است و از جهت روحی، از جمله ملکوت اعلی می‌باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۲۷۷-۲۷۸؛ همو، ج ۳، ص ۳۴۴؛ همو، ج ۷، ص ۱۵۳-۱۵۴؛ همو، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۴۴؛ همو، ۱۳۰۲، ص ۲۸۴؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۲۶۸). معرفت عقلی حاصل از وحی و کلام الهی معرفت تامی است که از آن به عقل بسیط نیز تعبیر می‌شود (همو، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۳). تعقل در این مرتبه مربوط به روح ربّانی است که ویژه انبیاست (همو، ۱۳۵۴، ص ۲۵۲-۲۵۳). فیلسوفان از چنین تعقلی برخوردار نیستند و به آن دسترسی ندارند؛ زیرا معرفت عقلی آنان که حاصل از قوه نظری است، معرفت تامی نیست و نمی‌توان به حقیقت آن را تعقل نامید (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۴۴؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۲۵۲-۲۵۳). انبیاء به جهت برخورداری از موهبت تجرّد و رهایی تام از جهات تعلّقی و در پی آن صیوروت عقلی، قابلیت از برای وحی و معرفت اتم دارند، برخلاف معرفت حاصل از قوه عاقله که تجرید تام در آن نیست؛ زیرا نفس ناطقه انسان در آغاز، عقل بالقوه

بوده و با سببیت عقل فعال، خروج از قوه به فعل پیدا می‌کند ولی تجرّد تام پیدا نمی‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۲۶۹-۲۷۰). فیلسوف و عارف با تعّمّل و اکتساب از راه ریاضت و تهذیب نفس و رفع موانع و نیز تعقل فکری و نظری و اقامه براهین عقلی که نقش تصرّح به درگاه عقل فعال را دارد، به تدریج به تجرّد و نیز آگاهی عقلی دست می‌یابد (همو، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۲۸۹؛ همان، ج ۶، ص ۲۷۶).

وساطت عقل فعّال در وحی

ملک عقلی واسطه وحی، همان عقل فعّال است که در زبان شریعت به آن روح القدس و جبرئیل و روح الامین و معلّم شدیدالقوی گفته می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۴۸ و ۲۹۷؛ همو، ج ۲، ص ۲۴۸؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۲۶۹؛ همان، ج ۶، ص ۲۷۶-۲۷۸؛ همان، ج ۵، ص ۲۸۸؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۶-۲۷؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۳۵-۳۶).

ارتباطی که با ملک عقلی پیدا می‌شود، ارتباط با ذات و وجود نفسی ملک است نه با وجود اضافی ملک؛ چون با جهت تجلی یافته و صوری و مظهر آن نیست که ارتباط حاصل شده، بلکه با جهت ذات ملک - که همان جهت عقلی است - ارتباط حاصل می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۲۷۸؛ همو، ج ۷، ص ۱۱۵؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۳۵-۳۶؛ همو، ۱۹۸۱؛ همان، ج ۷، ص ۲۶؛ همو، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۵).

عده‌ای به وساطت عقل فعال در وحی اشکال می‌کنند و می‌نویسند که «تفسیر فلسفی از وحی، بر نظریه افلاک نه‌گانه در هیئت بطلمیوسی و عقول ده‌گانه و عقل دهم که به عقل فعّال نامیده شده و او معلّم وحی به پیامبران الهی است مبتنی شده است. نظریه افلاک نه‌گانه به‌طور قطع ابطال شده و بر وجود عقل ده‌گانه عقل فعّال دلیلی در دست نیست. بنابراین نظریه مزبور مبنای استواری ندارد» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ج ۷، ص ۳۲۸؛ شریعتی، ۱۳۸۴، ص ۴۵-۴۷). در جواب این اشکال در مورد هیئت بطلمیوسی باید گفت که آن بحثی فلسفی نیست، بلکه از اصول موضوعه است که از هیئت گرفته شده است و از این‌رو فیلسوف اصراری بر این ندارد که به‌ناچار تطبیقش بر افلاک باشد. اگر عالم در علم هیئت این‌گونه تصویر می‌شود، فیلسوف کلیّات وجودی خودش را بر آن تطبیق می‌دهد که ابطال مورد تطبیق شده به معنای از بین رفتن کلیّات وجودی نیست. بلکه مورد تطبیقش تغییر می‌یابد. وجود عقل فعّال، در دید فلسفی فقط متوقف بر مقدمات کیهانی بطلمیوسی نیست که اگر آن ابطال گردد، اثبات عقل فعّال امکان‌ناپذیر باشد. بلکه ادله گوناگونی وجود دارد که می‌شود آن را اثبات نمود. فیلسوفان عقل فعّال را بر جبرئیل تطبیق می‌دهند و آن را تأویل وجودی جبرئیل می‌دانند و به عبارتی، ویژگی‌های عقل فعّال را به‌طور دقیق بر ویژگی‌هایی که از جبرئیل در شریعت گفته شده است منطبق می‌دانند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۲۶۹).

همچنین اشکال می‌کنند که «از آیات قرآنی به‌روشنی به‌دست می‌آید که وحی نوعی رابطه با

خداوند است نه با عقل فعال، و از طریق فرشته‌ای که وجود واقعی دارد بر قلب پیامبر نازل می‌شود، نه فرشته‌ای که مولود قول خیال یا تأثیر حسّ مشترک پیامبر است، و نیز صدایی که پیامبر هنگام وحی می‌شنود صدای واقعی است نه مولود تأثیر قول خیال یا حسّ مشترک پیامبر» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ج ۷، ص ۳۲۹). در جواب این اشکال باید گفت که: اولاً مقصود فیلسوفان از عقل فعال، همان جبرئیل در زبان شریعت است. از این رو نباید تعبیر از عقل فعال، استبعادی را رقم بزند و گمان شود که ملاصدرا برای غیر از دستگاه الهی دخالتی را در وحی قائلند. ثانیاً دخالت عقل فعال در فرآیند وحی، در تنافی با الهی بودن وحی نیست؛ زیرا همه عالمان اسلامی قائلند در وحی بر پیامبران، جبرئیل نقش دارد و وحی نبوت در بسیاری از موارد توسط جبرئیل بر پیامبران نازل شده است. بنابراین وجود واسطه در فرآیند وحی، در تنافی با حقیقت وحی که نوعی رابطه با خداست نخواهد بود. اینکه وحی را نوعی رابطه با خداوند بگیریم، لزوماً به این معنا نیست که مستقیم و بدون واسطه ملک باشد. بنابراین عقل فعال که در ادبیات وجودی فیلسوفان همان جبرئیل است و وساطت او به معنای همان وساطت جبرئیل است، هیچ تنافی با متون دینی ندارد.

اشکال دیگر بر ملاصدرا، بدین بیان است که «اگر در وحی، اتصال نفس نبی با عقل فعال و به ادبیات شرعی جبرئیل شرط است، از این رو نباید وحی بی واسطه را بپذیرند و در همه انحاء وحی نقش جبرئیل را الزامی بدانند. حال آنکه صدرا به درجات مختلف وحی، به ویژه به وحی بی واسطه میان پیامبر و خداوند التزام دارد. اشکال وقتی قوت می‌یابد که می‌بینیم صدرا در برخی نوشته‌هایش به تفسیر آیه ۵۱ سوره شوری می‌پردازد و نخستین قسم (الّا وحیاً) را اختصاص به وحی بی واسطه می‌دهد و «تکلم من وراء حجاب» را اساساً وحی ملکی می‌داند» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۹؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۳۰۱). به تعبیر دیگر، «مطابق آیات قرآن و روایات، مواردی از وحی الهی به پیامبر ﷺ بدون واسطه فرشته وحی بوده است. البته از آیات قرآن به دست می‌آید که نزول تدریجی قرآن به واسطه جبرئیل بر پیامبر وحی شده است. اما درباره آنچه در زمینه تبیین قرآن و تفصیل احکام شریعت بر پیامبر اتفاق افتاده است، در مواردی وحی بدون واسطه فرشته بوده است» (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۱ الف)، ص ۱۷۸). در پاسخ باید گفت: ملاصدرا خود متوجه این است که وحی گاهی بی واسطه است، ولی اینکه می‌گوید وحی همیشه با واسطه است، بدین جهت است که ایشان دریافت حقایق عقلی را مشترک میان نبی و ولی می‌داند و الهام را با وحیدر جهت عقلی مشترک می‌داند. ولی ملاک وحی را برخوردار از جهت تنزلی و تمثلی می‌داند به جهت اینکه می‌بایست ارائه و تبلیغ شود؛ به خلاف الهام که چون جهت تمثلی نمی‌یابد، جهت ارائه هم پیدا نمی‌کند و در آن مأموریت به تبلیغ وجود ندارد. ملاصدرا معتقد است در وحی چون جهت تمثلی مطرح است،

از این رو کشف صورتی در بردارنده کشف معنوی است. ولی در الهام چون جهت تمثلی مطرح نیست، از این رو تنها کشف معنوی است (صدرالدین محمد شیرازی، ۱۳۶۱، ص ۱۴۷).

مرحله سوم: تمثیل برای قوه خیال (مرتبه خیالی و ملکوت اوسط وحی)

نبی به جهت قوت و کمالی که در عاقله پیدا کرده، توانسته است با منبع مکاشفات عقلی ارتباط برقرار کرده و حقایق و معارف عقلی را از ملائکه عقلی دریافت نماید و از طرفی، چون از قوت و کمال قوه خیال و متخیله برخوردار می‌باشد، همین باعث می‌شود که نفس نبی پس از ارتباط‌گیری با عالم معقولات و دریافت معقولات از طریق عقل مستفاد تنزل یابد و همان حقایق عقلی را به نحو صورتی و خیالی در عالم مثال منفصل، توسط قوه خیال درک کند (همو، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۲۷۸؛ همو، ۱۴۱۷، ج ۳۴۱ - ۳۴۲). بدین جهت با قوه خیالی و متخیله، اشخاص مثالی و اشخاص غیبی را مشاهده و اخبار جزئی را دریافت می‌نماید و با ارتباط با ملائکه مثالی، از حوادث گذشته و آینده مطلع می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۲۷۷). این ویژگی مختص انبیاست و حتی اولیاء از آن سهمی ندارند (همو، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۴۲؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۲۷۸).

نبی در مرتبه خیالی با صورت تمثیل یافته‌ای که واقعیت نداشته باشد روبه‌رو نیست. بلکه او علاوه بر مشاهده وجود حقیقی فرشته و منشأ وحی در عالم امر و ملکوت عقلی، وجود مثالی آن را نیز در مرتبه خیال رؤیت می‌کند که به حقیقت آن را می‌بیند و از آن وحی را می‌شنود. در این مرحله، نفس نبی در عالم الواح قدریه قرار دارد؛ چه اینکه در مرحله قبل، عقل او در مرحله عقول عالییه راه داشت (همو، ۱۳۶۱، ج ۳۴ - ۳۵؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۶ - ۲۷؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۲۷۸).

برخی به فلاسفه نسبت داده اند که آنها معتقدند وحی، وقایع و حقایق غیر زبانی است که خداوند یا فرشته به پیامبر نشان می‌دهد. این حقایق مستقل از زبان و اطلاعات محضند که پیامبر لباس زبانی بر آنها می‌پوشاند. این نوع انتقال ممکن است با ارائه خود حقیقت باشد و یا از طریق نمادها و علائمی که بر حقایق مورد نظر فرستنده دلالت دارد. بر این اساس، وحی سه رکن دارد که عبارتند از: فرستنده وحی، گیرنده وحی، پیام (فائمی‌نیا، ۱۳۸۱، ج ۱۶، ص ۴۰ - ۴۱). همچنین عده‌ای مطرح می‌کنند که «دیدگاه فلاسفه، با فرض درستی مبانی فلسفی آنان در مورد عالم عقول، نفوس و مثال، از نظر عقلی با مشکلی مواجه نیست؛ چنان‌که از نظر نقلی نیز در این باره که پیامبران معرفت‌های وحیانی، اعم از کلی و جزئی را از عالم غیب دریافت می‌کنند و در این باره نقش قابل‌داری دارند نه فاعلی و تولیدی، کاملاً استوار است. اما سخن آنان در خصوص نقش فاعلی نفس پیامبر در قالب‌سازی و شکل‌دهی زبانی به معرفت‌های کلی و وحیانی و تمثیل بشری فرشته وحی پذیرفته نیست؛ زیرا از آیات و روایات به دست می‌آید که تمثیل بشری فرشته، فعل فرشته وحی به اذن

خداوند است و نقش پیامبر مشاهده آن مثال بشری است و نه ساختن آن... در مورد قالب شکل زبانی وحی نیز نمی‌توان به‌طور کلی پذیرفت که این کار توسط پیامبران انجام شده است؛ زیرا از آیات و روایات به‌دست می‌آید که تورات به‌صورت نوشته شده بر الواح بر حضرت موسی نازل گردید» (ربانی گلیپایگانی، ۱۳۹۱ الف، ص ۲۲۰ - ۲۲۱).

این اشکال - بدون اینکه در مقام بررسی اشکال در مورد سایر فلاسفه باشیم - بر صدرالمتألهین وارد نیست؛ چراکه از آنچه آمد معلوم می‌شود که ایشان برای وحی و نبی و عالم و ملک مراتبی قائل است که هر مرتبه‌ای از نبی، وحی را از نشئه خاص و متناسب دریافت می‌کند و این‌گونه نیست که نبی فقط با مرتبه عقلی ملک در ارتباط باشد و بلکه با مرتبه مثالی ملک که تنزل یافته واقعی ملک عقلی است، ارتباط برقرار می‌کند. از این رو وحی جزئی زبانی را از ملک در مرتبه‌ای از عالم که همان عالم مثال است دریافت می‌کند و در مرحله پایین‌تر در عالم محسوس به‌صورت الفاظ و صدهای مادی می‌شوند و می‌بینند.

مرحله چهارم: تنزل تا مرحله احساس

صدرالمتألهین تبیین خود را تنها در حد مشاهده عالم مثال متوقف ننموده است. او معتقد است این صور مثالی تا حد حواس نبی تنزل می‌کند. نبی صورت مثالی فرشته وحی را در عالم مثال مشاهده کرده است و الفاظ و حیانی را از او شنیده است؛ آن‌گاه پس از این مشاهده که معمولاً توسط قوه خیال - که از قوای باطنی نبی است - صورت می‌گیرد، این صور در حواس ظاهری او نیز متمثل و منعکس می‌گردد. او براساس نظریه خود در خصوص تجرد صور مخیل قائل است: در رؤیت، وجود ماده محسوس شرط نیست. پس رؤیت چیزی نیست غیر از آنکه نفس صور مخیل را مشاهده می‌کند. پس نفس نبی در ابتدا با عالم عقل ارتباط پیدا می‌کند و از طریق عقل مستفاد دریافت معقولات می‌کند و سپس تنزل می‌یابد و همان صور را نیز در عالم مثال منفصل، توسط قوه متخیله درک می‌کند و سرانجام با نزول به عالم دنیا، باز همان صور را در عالم محسوس می‌بیند و می‌شنود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱، ص ۳۶؛ همو، ۱۹۸۱ م، ج ۷، ص ۲۷). بلکه در حقیقت این نفس است که از عالم بالاتر به عالم میانی و پایین‌تر تنزل یافته و به تناسب هر عالمی فرشته وحی را می‌بیند و وحی و کلام الهی را می‌شنود و به‌طور یقین آنچه را که انبیاء و اولیاء از صور مشاهده می‌کنند، به هیچ‌وجه منطبع در قوای انسانی نمی‌شود و بلکه در غیر این عالم مادی رؤیت می‌شود و حقیقتی می‌باشد که به حس مشترک و خیال عرضه شده است؛ ولی از بالا، نه از پایین و از ماده خارجی که حقیقت ابصار هم به همین است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۴۷۵ - ۴۷۶). در اینجا نباید گمان کرد که صورتی در حس مشترک حاضر شده است و بلکه به‌طور حضوری آن حقیقت خارجی صورتی

محمسوس، نزد قوه خیال و حسّ مشترک حاضر است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۰۰؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۳۵-۳۶؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۵-۲۶). در نتیجه اگر نبی در عالم طبیعت، وحی را با حواسّ ظاهره دریابد (به هر صورت که باشد)، حقیقتاً وحی الهی است؛ چه به صورت بینایی حسّی باشد (مانند دیدن فرشته وحی به صورت دحیه کلبی)، چه به صورت شنیدن صلصله جرس و یا شنیدن کلام فرشته وحی؛ مثل آغاز بعثت حضرت رسول اکرم با شنیدن سوره علق از جبرئیل و مکالمه خداوند با حضرت موسی از راه شجره طور سینا (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، الف، ص ۵۳-۵۴؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۶۳). پس مشاهده جبرئیل با بصر حسّی و شنیدن سخن او با سمع حسّی، به حقیقت وحی است نه مجاز (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۶-۲۷؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۹۹-۳۰۰؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۳۵).

وحی حسّی، برای حس نبی

چون حواسّ ظاهری نبی تابع حواسّ درونی اوست، از این رو همان طور که با ملائکه در مرتبه عقلی و مثالی روبه رو می شود و بر عقل و خیال پیامبر نازل می شوند، به مرحله نازل تر هم تنزل می کنند و چشم و گوش ظاهری هم می بیند؛ منتها چشم و گوش ظاهری نبی است که می بیند و می شنود، ولی برای دیگران توان دیدن و شنیدن نیست. این طور نیست که فرشته یک وجود مادی و جسمانی داشته باشد که هر انسانی که از سلامت حسّی برخوردار است ببیند. در همه مراحل، نبی است که می بیند و می شنود نه دیگران؛ مگر دیگری که او بخواهد. اگر گاهی ابوذر دحیه کلبی می دید، بر اثر برکت ولایت خود رسول الله است که اراده داده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۳۶؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۳۸-۳۹). اگر در همان مجلس غیر از اباذر شخص دیگری می بود، نمی دید. اینکه وحی حسّی اختصاصی نبی است، به این دلیل است که از درون می آید نه از بیرون که هر انسانی با سلامت حسّی بشنود. بنابراین او می شنود نه دیگری. از درون او فرشتگان به بیرون ظهور کردند؛ مثل اینکه در قرآن می فرماید: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ (شعراء (۲۶)، ۱۹۳-۱۹۵). طبق این آیات، اول قلب است که معنا را می یابد و بعد از آن لفظ را - که لسان عربی مبین است - با گوش خود می شنود. نه اینکه یک عامل خارجی، موجی ایجاد کند و در نهایت انسان بشنود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۷؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۹۹؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۳۹).

وحی از دورترین مرحله به پایین ترین مرحله تنزل یافته و به سطح طبیعت رسیده است. از عالم مثال به عالم حسّ ظاهری و از عالم حسّ ظاهری به اعضا و ادوات پایین آمده است. از این رو وحی از بالا است نه از پایین، از درون است نه از بیرون.

اگر کسی بگوید ملک وحی در نشئه طبیعی، موجود مادی خارجی است و کسی او را نمی‌بیند و فقط معصوم است که او را می‌بیند، معنایش آن است که در محسوسات گرفتار سفسطه شویم. یعنی یک موجود خارجی مادی در پیش‌روست و سلامت حسی هم وجود دارد، ولی فقط یک نفر است که با حس مادی می‌بیند و دیگران نمی‌بیند. این معنایش آن است که دیگر به محسوسات اعتمادی نیست. در حالی که اعتماد به حس به اندازه خودش وجود دارد. ولی اگر گفته شد که این از بالا به پایین تنزل می‌یابد، محذوری از این جهت نخواهد داشت (همو، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۲۷). وحی از مرحله عقل به مرحله مثال و از آنجا به مرحله حس و از آنجا به مرحله هوای خارج منتزل می‌شود. پس اگر در هوایی که در سطح سماخ گوش است موجی پیدا شد، این موج از درون است نه از بیرون، و این هم محذوری ندارد که آثار درونی در بدن اثر بگذارد؛ چه اینکه در رؤیا و غیر رؤیا گاهی حالی به او دست می‌دهد که یک اندیشه بدن او را پر از عرق می‌کند، گرم می‌کند، سرد می‌کند و مانند آن. پس می‌شود یک خاطره علمی در بدن اثر بگذارد و چنین نیست که تا در حد حس مشترک برسد و از آنجا تنزل نکند. گاهی هم تنزل می‌کند به پایین‌تر و به سطح هوایی که در سماخ گوش جمع است به او هم می‌رسد. یک ته‌موجی هم در آن هوا پیدا می‌شود و انسان خیال می‌کند که این سخن را از بیرون شنیده است. ولی این را از درون شنیده است. پس تنزل به هوای خارج و جمع شده در گوش، نشانه آن نیست که انگیزه و باعث خارجی داشته است.

به جهت تطابق عوالم از جهت نظام عالم و همراهی تمامی قوای نبی از عقل، لازم می‌آید تأثیر قوه نظری وقتی که با ملکوت عالم ارتباط برقرار می‌کند بر سایر قوای وی پدیدار شود و اموری را که در آن عالم مشاهده می‌کند، در قوای او تمثیل یابد. براساس تطابق عالم، وحی در مرتبه نازل‌تر تابع وحی در مرتبه عالی‌تر است و تنزل‌یافته آن می‌باشد و از این رو الفاظ تابع آن معانی است و ملک در مرتبه نازل‌تر، تابع ملک در مرتبه عالی‌تر است و جلوه و تجلی‌یافته و تنزل آن می‌باشد و از این رو جوهر عقلی که معارف را به نبی افاضه می‌کند، به صورت ملکی که سخن می‌گوید فراروی چشم و گوش نبی جلوه می‌کند و انسان در مرتبه نازل‌تر، تابع انسان در مرتبه عالی‌تر است؛ مثل اینکه بدن نبی تابع روح او می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۲۷-۱۲۸؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۶؛ ص ۲۷۸؛ ج ۷، ص ۱۱۵).

ابطال فرض بیرونی بودن فرشته در عالم حس و طبیعت

فرض دیگر ممکن این است که بگوییم فرشته با هیأت و هیكلی بشری در خارج محقق می‌شود و همان‌طور که دیگران با همین حواس ظاهری از بیرون دریافت دارند، انبیا هم در مرحله وحی طبیعی با همین دستگاه ظاهری حسی (فرشته بیرونی طبیعی) دریافت دارند. ولی اینکه آیا مقدر همه است که آن ملک متمثل و تجسدیافته را ببینند و سخن او را بشنوند، در پاسخ راهی وجود ندارد

جز اینکه گفته شود: با توجه به خارق‌العاده بودن وحی، کاملاً موجه خواهد بود که فقط دریافت‌کننده وحی آن کلام را بشنود. با توجه به اینکه تعلیم و حیانی خارق‌العاده است، شنیده نشدن صدای فرشته وحی توسط کسانی که در کنار پیامبر بودند، اعتبار معرفت حسّی در شرایط عادی را خدشه‌دار نمی‌سازد. اگر تعلیم و حیانی به روش عادی انجام می‌شد و در عین اینکه پیامبر صدای فرشته وحی را می‌شنید، دیگرانی که با او بودند آن را نمی‌شنیدند، اعتبار حسّی را مخدوش می‌کرد. ولی کارهای خارق‌العاده احکام مخصوص خود را دارند و نباید آنها را با کارهای عادی مقایسه کرد؛ چنان‌که بیرون آمدن شتر از دل کوه، نظام تناسل و تولد در حیوانات را مخدوش نساخته است» (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۱ الف، ص ۱۸۱ و ۲۳۰). قائلین به فرض، بر این هستند که چنین فرضی برخوردار از شواهدی از آیات و روایات است (همو، همان، ص ۲۳۰).

اما چنین فرضی باطل است؛ چراکه تجسّد حقیقتِ مجرد محال است و لازمه‌اش این است که ملک، انسان شود. در حالی که ملکی متجسّد شود، یا هنوز ملک است و یا اینکه انسان است. اگر ملک است، معنا ندارد که به بدنی تعلق بگیرد؛ چراکه لازمه ملکیت، تجرّد است و اگر تعلق بگیرد از ملکیت خارج می‌شود و مادی می‌شود و تجرّد ناقص می‌یابد؛ چراکه در عالم طبیعت، ارواح تعلق به جسد می‌یابند نه اینکه جسد و روح عینیت یابند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳۳۸). حال اگر انسان باشد، دیگر نمی‌شود گفت که ملک تجسّد یافته است؛ چراکه این انسان است و حقیقت دیگری می‌باشد. از این رو این نظریه در عین پافشاری بر تبدل نیافتن فرشته از حقیقت فرشته به انسانی، معتقد است که در تمثیل بشری، فرشته با هیكلی بشرنما در خارج تحقق می‌یابد و فرشته با زبان او سخن می‌گوید و با اعضای دیگر او کارهایی فیزیکی را انجام می‌دهد. به نظر می‌رسد با استناد به آیات و روایات مبنی بر اینکه نبی "ملک" را می‌بیند و می‌شنود، نمی‌توان نتیجه گرفت که دیدن و شنیدن حسّی و طبیعی از خارج به داخل و از ظاهر به باطن منظور است. بلکه دیدن و شنیدن اعم از این است که از خارج و ظاهر به داخل و باطن باشد و یا از داخل و باطن به خارج و ظاهر باشد و از اعمّ نمی‌توان اخصّ را نتیجه گرفت و معتقد شد که مقصود از دیدن و شنیدن، از ظاهر و خارج به باطن است (همو، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۴۶۰). به دلیل استحاله‌ای که به دنبال تجسّد ملک می‌باشد، می‌بایست دیدن و شنیدن را از داخل و باطن به ظاهر و خارج تفسیر نمود و حتّی می‌توان گفت آیات قرآنی موید این مسأله است. قرآن وقتی که کافران می‌گویند چرا فرشته‌ای که در معرض دید ما قرار گیرد بر ما نازل نشده است، در جواب آنها می‌گوید که ملک اگر بر شما نازل شود، به جهت قابلیتی که فراهم آورده‌اید، چیزی جز هلاکت و عذاب برای شما به ارمان نمی‌آورند و دیگر اینکه اگر او را فرشته‌ای قرار می‌دادیم، به طور یقین او را به شکل مردی در می‌آوردیم و قطعاً حقیقت را همان‌طور که آنان بر دیگران مشتبه می‌کنند، بر خود آنان مشتبه می‌ساختیم و در نهایت

اگر به صورت بشر می آمد، باز هم می گفتند که چرا پیامبری از جنس بشر برای ما قرار داده است (انعام (۶)، ۸-۹). در اینجا واضح و روشن است که اگر ملک متجسد شود، تجسد لازم‌اش این است که انسان آفریده شود که دیگر آن ملک نیست و بلکه فرشته است. با توجه به چنین استحاله عقلی، آیاتی که از آن تجسد ملک منصرف به ذهن است، تعین در دیدن از باطن به ظاهر می یابد و دلیل اینکه انسان‌های عادی و حتی گنه‌کار به رؤیت از باطن به ظاهر دست می یابند، این است که در تحت تصرف اولیاء الله قرار گرفته اند؛ مثل قوم حضرت لوط که به تصرف او، توانایی مشاهده ملائکه را پیدا کردند (همو، ۱۳۶۱، ص ۳۸-۳۹؛ همو، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۳۶).

تطبیق و یا عدم تطبیق مراحل سه‌گانه وحی بر انشاء

عده‌ای بر ملاصدرا ایراد می کنند که «برای آیاتی که به صورت امر و نهی وارد شده اند (انشایی اند) و جنبه حکایتی ندارند، چگونه می توان سه مرحله عقلی و مثالی و حسی را تصویر کرد؟ بدیهی است که این مراحل و مراتب تنها در حقایق و اموری که دارای مابه‌ازای خارجی اند معنا و مفهوم می یابند، نه انشایی که در عالم وجود به لحاظ فلسفی نمی توان آنها را واجد مابه‌ازاء دانست؛ گرچه به اعتقاد ما این انشائیات به پشتوانه حقایق از سوی خداوند حکیم جعل شده اند» (سبحانی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۸؛ جعفری، ۱۳۹۱، ص ۳۲۴). پاسخ این اشکال اینکه تقرر انشاء، در هر موطنی متناسب با خودش می باشد. نباید گمان شود که اگر در عالم طبیعی، انشاء از مابه‌ازاء برخوردار نیست، از این رو نباید از ریشه‌های تکوینی برخوردار باشد. انشاء در صورتی انشاء است که خطاب آن غیر از مخاطب آن باشد و اگر خطاب عین مخاطب باشد، در این صورت انشاء نیست. از این رو واقعیت انشاء، در مراتب عالی عالم همان انشاء است و لازم نیست مابه‌ازاء داشته باشد. انشاء در عالم ملکوت، از ویژگی وحدت خطاب و مخاطب برخوردار است و در عالم ملک از تعدد برخوردار می باشد. بدین جهت، آن واقعیت در عالم وحدت در تنزلی که در عالم می یابد، خودش را به گونه انشاء نشان می دهد. به عبارتی همان طور که در تکوین، خدای متعال جسم ندارد، ولی در تنزل وجود به جهت نقص و ضعف وجود، جسم پدیدار می شود. از این رو انشاء هم در جدایی میان واقعیت با مخاطب است که در عالم وحدت چنین چیزی وجود ندارد. در واقع در تنزل وجود و عالم وحدت، حقیقت به این شکل ظهور می یابد. پس اولاً انشاء خود واقعیتی است و نیازی نیست واقعیتش به مابه‌ازاء آن در نظر گرفته شود و ثانیاً انشاء با نظر به وحدت، همان حقیقت وجودی است که در تنزل خودش را به شکل انشاء نشان می دهد و از این رو لازم نیست که انشاء به شکل انشاء وجود داشته باشد و بلکه تقررش متناسب با عالمی است که وجود دارد. از این رو انشاء می تواند هم تقرر عقلی یابد و هم تقرر مثالی و هم تقرر مادی. یا به عبارت دیگر، حقیقت احکام شرعی، اراده تشریعی یا حب و بغض و اراده و کراهت شارع باز می گردد و این حقیقت امری، انشائی نیست.

تطبيق و يا عدم تطبيق مراحل سه گانه بر حوادث دنيایی

نقد دیگر بر ملاصدرا این است که «برای رویدادهای طبیعی، تاریخی و اجتماعی (مانند مجادله‌های اهل کتاب، مشرکان و بت پرستان با پیامبر واقعیت و تهمت‌ها و افتراءاتی که دشمنان پیامبر به آنان می‌زدند) چگونه می‌توان سه مرحله عقلی و مثالی و حسّی را تصویر کرد؟ در واقع ترتیب وحی در این سه قسم معنا ندارد» (سبحانی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۸). اما پاسخی که می‌توان به این نقد داد این است که عالم وحدت، عالم جمع است و به گونه‌ای است که همه حقایق پایین‌تر در مراتب عالی جمع هستند و نمی‌شود حقیقتی در عالم طبیعت و مثال باشد، ولی در عالم عقل نباشد و از آنجا ناشی نشود. حال مسائلی که در دنیا رخ می‌دهد و مربوط به عالم دنیا و طبیعت است و در قرآن مطرح می‌شود، به این معنا نیست که از حقیقت عقلی برخوردار نباشد و در نتیجه مورد وحی عقلی قرار نگیرد. بلکه چون حضور جمعی عقلانی دارد، از این رو می‌تواند به وحی عقلی هم درآید. خداوند در قرآن می‌فرماید: «إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ» (حجر (۱۵) ۲۱). همچنین می‌فرماید: «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (واقعه (۵۶)، ۷۷-۷۹). این کتاب مکنون همان است که می‌فرماید: «وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ» (یس (۳۶)، ۱۲). آیات قرآن نیز وجود بسیط قرآن را در عالم بالا و در ام الكتاب تأیید می‌کنند (زخرف (۴۳)، ۳-۴؛ هود (۱)، ۱) که البته اسباب نزول و رویدادهای تاریخی و جزئی، به تفصیل و نزول آیات آن منجر می‌شده است. دیگر اینکه فلاسفه علاوه بر مرتبه عقلی که آن را مرتبه‌ای از وحی می‌دانند، بر مرتبه مثالی هم به عنوان تنزل یافته مرحله عقلی، تأکید دارند و متوجه بر آن هستند. از این رو می‌توان به وجود مثالی همه حوادث طبیعی و تاریخی معتقد شد و با ارتباط پیامبر با عالم مثال، می‌تواند از این حقایق به‌طور مثالی آگاه گردد.

مرحله پنجم: تنزل تا سمع و بصر انسان‌های عادی

وحی خدا که به وسیله فرشته‌ها به انبیا می‌رسد، آخرین حلقه و پایان وحی نیست. بلکه پیامبر مثل فرشته حلقه‌ای از حلقات عبور وحی است و از آن به بعد، آن وحی را که پیامبر یافت به مردم ابلاغ می‌کند. ملاصدرا معتقد است نبی سلسله‌ای از سلسله‌های عبور کلام و کتاب الله است. همان‌طور که کلام الله و کتاب الله سلسله‌هایی را پشت سر گذاشت تا به پیامبر رسید، از پیامبر هم به انسان‌های دیگر می‌رسد. یعنی آنچه را که انسان از لبان مطهر پیامبر می‌شنود، پایان وحی و کلام و کتاب خدای متعال است. وحی الهی همچنان ادامه دارد تا به انسان‌های عادی هم می‌رسد. یعنی مؤمن وقتی وحی را از رسول خدا ﷺ دریافت می‌کند، آنچه بین لبان مطهر رسول خدا و شنیدن مخاطب است، این محدوده هم تتمه وحی حق و کلام و کتاب خدای متعال است.

استظهاری که مرحوم صدرالمتألهین از آیه «وَ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكْتُمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَخِيَا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ» (شوری (۴۲)، (۵۱) دارند این است که «مَا كَانَ لِنَبِيٍّ» مطلق است؛ این بشر خواه رسول باشد و خواه غیر رسول، خدا با بشر سخن می‌گوید. اگر خدا با بشر سخن می‌گوید، نحوه سخن گفتن خدا به نحو «منفصله مانعة الخلو» یکی از این راه‌های سه‌گانه است. هر بشری که کلام الهی را می‌شنود، از یکی از این سه راه است؛ یا بدون واسطه است و یا از پس پرده و حجاب است و یا به واسطه يك رسولی است که رسول اعم از فرشته و پیامبر بشری است. آنچه را رسول انسانی به دیگر انسان‌ها می‌رساند، آن (همچون ملک) رسولی است که بر آن «فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ» صادق است. پس استظهار چنین است که «مَا كَانَ لِنَبِيٍّ» مطلق است و اختصاصی به پیامبر ندارد و «فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ» هم مطلق است و اختصاصی به فرشته ندارد. پس انسان‌های عادی هم از وحی الهی بهره دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۳۰۹؛ همو، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۴۹؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۴۸۴؛ همو، ۱۳۶۰الف، ص ۱۹، ص ۵۳؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۳۳۵).

معنای نزول ملائکه

معنای تنزل فرشته‌ها تجافی نیست. یعنی وقتی گفته می‌شود فرشتگان نازل می‌شوند، منظور این نیست که آن موطن اصلی خود را رها بکنند تا به عالم طبیعت توجهی داشته باشند. حقیقت واحدی در این میان است که هم به فرشتگان نسبت داده می‌شود که در مورد آنها به تنزل و تجلی تعبیر می‌گردد و هم به نفوس انبیاء و اولیاء نسبت داده می‌شود و در مورد آنها ارتقاء صدق می‌کند، و گفته می‌شود که ترقی می‌یابند. یعنی از طرفی انبیاء ترقی می‌کنند و از طرف دیگر ملائکه تنزل می‌یابند. انزال و نزول وحی با وساطت ملائک، در واقع ارتباطی است که نبی با واقعیت‌های ملکی در مراتب گوناگون پیدا می‌کند. در واقع نزول ملک در پی سفر از عالم شهادت به غیب، همان از غیب به ظاهر آمدن نبی است که در هر مرتبه‌ای وجودی با مرتبه‌ای از ملائک در ارتباط می‌شود (همو، ۱۹۸۱م، ج ۷، همو، ص ۲۷؛ همان، ج ۸، ۱۲۶؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۳۶).

عده‌ای بر ملاصدرا چنین ایراد می‌کنند که «براساس نظریه فلسفی صدرا، در هر وحی، صعود و نزولی هست و البته ما براساس مضامین دینی، تنها به قوس نزولی آن توجه کرده‌ایم و از بعد دیگر بی‌اطلاع بوده‌ایم. از دیدگاه صدرا، قوس صعودی وحی هرگز انکارنشده نیست؛ زیرا در غیر این صورت، تبیین نزول آن نیز با اشکالات جدی روبه‌رو می‌شود. با توصیفات صدرا، پیامبر باید پیش از نزول وحی از عالم مادون منقطع شود تا بتواند آن سیر صعودی را ببیند و سپس وحی به قوس نزولی درآید و در مشاعر و قوای او تنزل و ترتب یابد. حال آنکه بنا بر گزارش‌های قرآنی و روایی، چنین امری دیده نمی‌شود. چه بسا پیامبر در جمع مردم و اصحاب بوده و با آنها مشغول

مراودہ و سخن است کہ جبرئیل بر او نازل می شود و وحی را بی مقدمہ بر قلب مبارک وی نازل می کند. توجہ می کنیم کہ در الگوی حکمی، گویا پیامبر حالتی منتظرہ و تمہیدی دارد؛ حالتی کہ بتوان از آن بہ قوس صعود تعبیر کرد؛ مثلاً حضرت موسی علیہ السلام کہ بہ دنبال سرپناہی برای زن و فرزند خویش است، ناگهان در برابر خود درختی را می بیند کہ از درون آن آتش زبانه می کشد بی آنکہ آتش بہ درخت آسیبی برساند. موسی علیہ السلام در حالی کہ میخ کوب و حیرت زده است، ناگهان با سخن خدا و وحی روبہ رو می شود. در این مورد، با این الگوی دو قوسی چگونہ می توان بہ تبیین پسندیدہ رہ یافت» (جعفری، ۱۳۹۱، ص ۳۲۲).

پاسخ بہ اشکال این است کہ مستشکل گمان کردہ نبی از ضعف وجودی برخوردار است و برای پیدایش حالت انقطاع می بایست بہ ناچار عزلت نشینی داشته باشد تا بتواند قابلیت از برای وحی پیدا کند. در حالی کہ نبی بہ مقام «لایشغلہ شأن عن شأن» رسیدہ است و در عین اینکہ می تواند در دنیا باشد و سیر با مردم داشته باشد، می تواند با ملکوت عالم ارتباط برقرار کند و دریافت وحی نماید. نبی در سفر چہارم بہ سر می برد و سیر حقانی با تمامی مردم دارد. از این رو سیر صعود در وحی بہ معنای این نیست کہ بہ ناچار خود را از حجاب ہا رهایی بخشد و خود را در انتظار وحی قرار دہد. بلکہ نبی با جذبہ ای کہ برایش صورت گرفته، در عالم آخرت مستقر است و بہ گونه ای است کہ می تواند با لقاء وحی، آن را تلقی و دریافت نماید. اگر حقایق برای انبیاء در این عالم کشف می شود، بہ واسطہ غلبہ سلطان آخرت بر قلوب انبیاء است و آنها بہ گونه ای هستند کہ توانستہ اند مشاعر و حواس خود را با موت ارادی آزادی بخشند و در خدمت حیات اُخروی قرار دہند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۴۲۲). مطرح شدن قوس صعود برای وحی در واقع بہ جهت آمادہ شدن قابلیت برای نبی است کہ با قابلیت آمادہ شدہ و می تواند دریافت متناسب با مراتب عالم داشته باشد. حال بہ جهت وجود قابلیت کہ بہ وسعت عالم است و می تواند تمام جوانب در عالم را تحت پوشش قرار دہد، از این رو می تواند ضبط ظاہر و باطن و غیب و شہادت داشته باشد. بلکہ غیب برای آنها شہادت است؛ چراکہ توانستہ اند خود را از قیود بدنی نجات بخشند و جز با حقارت بہ این عالم نظر نمی کنند.

آنها بہ جهت قوت نفسی و علو و برتری منزلتی کہ دارند، بہ مقام لایشغلہ شأن عن شأن رسیدہ اند و در ذات و فعل بہ گونه ای هستند کہ همچون مبادی عالیہ عالم می باشند. شہود باطن عالم موجب انقطاع و جدایی برای آنها از ظاہر عالم نمی شود و بلکہ در عین اینکہ در دنیا هستند، بہرہ های غیبی بسیاری دارند و یکی مانع دیگری نمی شود.

ہر انسانی کہ اختیاری و یا اضطراری، قطع تعلق نسبت بہ بدن داشته باشد می تواند امور مناسب را مشاہدہ نماید (ہمو، ۱۳۵۴، ص ۴۲۸). نباید گمان کرد کہ در الگوی حکمی با مطرح شدن

قوس صعود در وحی، پیامبر حالتی منتظره و تمهیدی دارد و نباید قوس صعود را به انقطاع از دنیا به گونه‌ای که با دنیا جمع نشود معنا کنیم. بلکه پیامبر در عین اینکه در ملکوت عالم به سر می‌برد، در ملک عالم نیز هست و زندگی می‌کند و یکی مانع از دیگری هم نیست. پیامبر در سیر صعود، به مراتب عالم آگاه نمی‌شود و بلکه در برگشت و نزول است که با مراتب آشنا می‌شود و بدین جهت است که به طور لمّی با عالم ارتباط برقرار می‌کند نه ائی. نزول وحی در همین دنیا و در عین حال مدیریت زندگی دنیایی به جهت این است که آخرت بر قلوب انبیاء حاکم و سلطان است و باطن آنها از قوت برخوردار می‌باشد (همو، ۱۱۳۶۰ الف، ص ۲۳۱؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۴۳؛ همان، ص ۱۷۹، ۱۷۸، ص ۲۰۴؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۲۴۲، ۲۴۹، همو، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۵۵؛ ج ۳، ص ۴۱۱؛ ج ۴، ص ۳۰۳؛ ج ۶، ص ۲۰، ۷۹، ص ۲۴۶؛ ج ۷، ص ۱۸، ۲۲۶، ۳۹۸؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۶۰۳، ۶۵۰، ۶۸۳، ۱۴۷).

در پاسخ به نقد و ایراد مورد بحث، توجیهی متفاوت با آنچه ما ذکر کرده‌ایم ارائه شده است که بدین بیان است: «شاید در مقام دفاع، این توجیه به ذهن برسد که صدرا الگوی دو قوسی را بهترین و برترین نوع وحی می‌دانست و این نشان می‌دهد که وی در همه انحای وحی به این تبیین اعتقاد ندارد. بنابراین در نخستین وحیی که به پیامبران می‌شده، قطعاً وی از این الگو پیروی نمی‌کند». در ادامه می‌نویسد: «این پاسخ قانع کننده نیست؛ زیرا دو اشکال جدی فراوی آن است:

الف) صدرا المتألهین روشن نساخته که اگر این الگو اختصاص به بهترین مرتبه وحی دارد، در سایر درجات چگونه نزول وحی را تبیین می‌کند. با استقصایی که ما در همه آثار وی داشته‌ایم می‌توان گفت صدرا تبیین دیگری را برای دیگر درجات وحی بیان نکرده است.

ب) اگر این دو قوس اختصاص به بهترین نوع وحی دارند، چگونه است که در بسیاری از موارد دیگر وحی، به جز برهه اول رسالت و نبوت، حتی در جایی که پیامبر در عالی‌ترین حالات و انقطاع از خلق است، باز همان وحی تک قوسی را شاهدیم؟ اگر بخواهیم دقیق‌تر سخن بگوییم، دست‌کم در مضامین دینی با چنین تفکیکی روبه‌رو نمی‌شویم که در بهترین حالت (برای مثال در حال عبادت و تهجد)، پیامبر از بهترین نوع وحی بهره‌مند شده باشد و در جایی که حالت منتظره نداشته و یا انقطاع از خلق به گونه کامل برای او پیدا نمی‌شده است (مانند جنگ و یا داد و ستد)، از درجات پایین‌تر وحی مستفیض شده باشد. از قضا شاهدیم که در برهه‌ای که قترتی در نزول وحی پیدا می‌شود، پیامبر چشم به آسمان دارد و انتظار وحی را می‌کشد (اگر بخواهیم با ادبیات فلسفی سخن بگوییم، پیامبر خود به صعود می‌پردازد)، ولی از وحی خبری نیست. این موارد نظریه صدرا را با دشواری‌هایی عمیق روبه‌رو می‌سازند» (جعفری، ۱۳۹۱، ص ۳۲۳).

به بخش اول اشکال این گونه باید پاسخ داد که ملا صدرا به گونه‌ای به موارد دیگر وحی اشاره نموده است. ایشان یکی از ملاک‌های وحی را وساطت ملک می‌گیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱،

ص ۱۴۷) و همین که وساطت ملک در میان باشد، وحی است و از این رو گاهی وحی با وساطت ملک عقلی است و گاهی با وساطت ملک مثالی و طبیعی است. همین که وحی زبانی در کنار وحی عقلی باشد، بهترین نوع وحی است. ولی اگر وحی زبانی در میان نباشد، در این صورت قسمی از وحی است، ولی بهترین نوع وحی نمی باشد (همو، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۰۰).

در مورد بخش دوم باید گفت مگر می شود که وحی تک قوسی باشد؟ همین که قابلیت مطرح است و این قابلیت مشمول جذب الهی قرار می گیرد، باعث می شود که قوس صعود برای پیامبر مطرح گردد و بتواند با عالی ترین مرتبه عالم ارتباط برقرار کند. از این رو نمی شود که برای وحی موردی را سراغ داشت که قوس صعود در آن پیموده نشده باشد؛ چراکه هر نزولی برابر با ارتقاء و صعود نبی است و نمی شود نزول باشد ولی ارتقاء صورت نگرفته باشد. همان طور که گفته شد، مستشکل تحقق قوس صعود برای نبی را در عزلت و گوشه گیری می داند و اگر در جایی چنین انقطاع ظاهری از خلق برای نبی شکل نگیرد، سیر صعود هم مطرح نمی شود.

اشکال دیگری که بر ملاصدرا وارد شده این است که در تلقی دینی از وحی، حقایق و معارف و حیانی هستند که از عالم بالا به عالم مادون تنزل می یابند. تعابیر «انزال» و «تنزیل» و نیز «تنزل الملائکه و روح الامین» گرچه هرگز به معنای نزول تجافی نیستند، بر حسب ظهور، با صعود و نزول خود رسول نیز قرابتی ندارد؛ به ویژه اینکه بنا بر پاره ای از این مضامین دینی، نزول جبرئیل و یا دیگر ملائک با تشریفات و آدابی ویژه همراه می شده است. در واقع اگر صدرا در صدد تطبیق نظر ویژه خویش (ترقی و تنزل خود پیامبر و نه معارف و حیانی) (همو، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۰۰؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۸) بر آیات و روایات باشد، لاجرم باید تعابیر دینی را بالجمله حمل بر مجاز کند. بدیهی است که سازوکار این حمل هنگامی فراهم است که قرائن متصل و منفصل لفظی یا لثنی آن را تأیید کنند؛ قرائنی که نمی توان رد پای از آنها یافت. بنابراین به نظر می رسد اگر صدرا به همان نظریه جمهور فلاسفه، یعنی ثابت بودن نفس نبی و انتقال معارف از مراتب عالی به دانی بازگردد، در مقام هم گرای دین و فلسفه کامیاب تر است. از این روست که مرحوم سبزواری در حاشیه سخن صدرا در اسفار (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۸) در صدد بر می آید که نزول ملائک را نیز بپذیرد و آن را توجیه کند.

پاسخ این نقد این است که: اولاً به نظر می رسد در بسیاری از آیات، ارتقاء پیامبر را بیان فرموده باشد. اینکه در قرآن می فرماید شرط دستیابی به حقیقت قرآن - که در کتاب مکنون است - طهارت است و اگر طهارت باشد، امکان دستیابی وجود دارد، از این رو معلوم می شود وجود کسی که به چنین مرتبه وجودی دست یافته است، متناسب با جهت عقلی شده است که توانسته است، قرآن را آن طور که در کتاب مکنون است بیابد: «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (واقعه ۵۶)، (۷۷-۷۹).

اگر وسعت وجودی آن به عقل نمی‌رسید، از این رو حقیقت عقلی هم قابل دسترسی نبود. ممکن است گفته شود این در غیر از وحی است. جواب می‌دهیم که مگر با فرشته، حقیقت قرآن به وحی عقلی عرضه نمی‌شود؟ اگر حقیقت قرآن به وحی عقلی عرضه می‌شود، به طور طبیعی ارتقاء هم حاصل شده است؛ چون در این آیه به طور مطلق شرط دست‌یابی را طهارت می‌داند و اگر دست‌یابی با طهارت حاصل شد، به طور طبیعی وسعتی در حقیقت انسان به وزان عالم عقل فراهم می‌شود.

یا اینکه می‌فرماید قرآن یک حقیقت لدنی است و این حقیقت لدنی از ناحیه حکیم علیم القاء شده است و رسول الله آن را تلقی نموده است ﴿إِنَّكَ تُتْلَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾ (نمل ۲۷، ۶) و این قرآن در امّ الکتاب است و لدنی می‌باشد و از این جهت از علو وجودی و مرتبه برخوردار است. حال اگر قرآن به حقیقتش القاء شود و به حقیقت دریافت شود، آلا و لا بد می‌بایست نبی، وجودی عالی پیدا نماید تا بتواند حقیقت لدنی را دریافت نماید که پیدایی حقیقت لدنی، لازمه اش علو مرتبه وجودی و ارتقاء خود نبی می‌باشد. از این رو تا نبی ارتقاء نیابد، نمی‌شود که نزول وحی برای آن صورت گیرد.

یا در سوره نجم می‌فرماید که ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ﴾ (نجم ۵۳، ۳-۱۰). یعنی پیامبر نزدیک شد و نه آنکه فقط نزدیک شد، بلکه در نهایت نزدیکی قرار گرفت که در این صورت نزدیک‌تر از آن نمی‌شد. طبق چنین بیانی، علو مرتبه وجودی نبی مکرم در هنگام وحی در مرتبه‌ای از وحی مطرح است که این نشان می‌دهد در هر نزولی، ارتقایی هم وجود دارد. در واقع کسانی که صاحب علم و معرفت هستند، در مراتب گوناگون وجودی به سر می‌برند و نمی‌شود که در ارتقاء قرار نگرفته باشند و در عین حال بتوانند با مراتب گوناگون عالم ارتباط برقرار کنند.

نتیجه‌گیری

ملاصدرا معتقد است که نزول وحی از مراحل پنج‌گانه برخوردار است: وحی بی‌واسطه، وحی عقلی، وحی مثالی، وحی حسّی طبیعی برای پیامبر و وحی حسّی طبیعی برای مردم. به نظر می‌رسد چنین تبیینی، اگر نگوییم بی‌اشکال، لا اقل کم‌اشکال است و می‌توان بسیاری از ایراداتی که بر آن وارد شده است را پاسخ داد و البته بهترین تبیینی است که خود را به مضمون آیات و روایات نزدیک ساخته است.

کتابنامه

۱. جعفری، محمد (۱۳۹۱). نظریه فلسفی وحی از منظر فارابی و ملاصدرا. قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
۲. ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۹۱ الف). وحی شناسی. قم: نشر مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۳. _____ (۱۳۹۱ ب). وحی نبوی. تهران: سازمان پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴. سبحانی، جعفر (۱۳۸۳). مدخل مسائل جدید در علم کلام، (ج ۲). قم: نشر امام صادق علیه السلام.
۵. شریعتی، محمدتقی (۱۳۸۴). وحی و نبوت در پرتو قرآن. تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
۶. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۳). شرح الاصول الکافی. به تصحیح محمد خواجهوی. تهران: نشر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۷. _____ (۱۳۷۸). المظاهر الالهیه. به تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی. مشهد: دانشگاه مشهد.
۸. _____ (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی ملاصدرا. با تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی. تهران: انتشارات حکمت.
۹. _____ (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم. قم: انتشارات بیدار.
۱۰. _____ (۱۳۶۱). ایقاظ النائمین. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۱۱. _____ (۱۳۶۰ الف). اسرار الآیات. با مقدمه و تصحیح محمد خواجهوی. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۱۲. _____ (۱۳۶۰ ب). الشواهد الربوبیه. با مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، تعلیقات حکیم سبزواری. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۳. _____ (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. با مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی و سید حسین نصر. تهران: انجمن فلسفه ایران.
۱۴. _____ (۱۴۱۷ ق). الشواهد الربوبیه. (ج ۱). بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
۱۵. _____ (۱۳۰۲ ق). مجموعه الرسائل التسعه. قم: مکتبه المصطفوی.
۱۶. _____ (۱۹۸۱ م). الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه. (ج ۷، ۸، ۹). بیروت: دار احیاء التراث.
۱۷. قائمی نیا، علیرضا (۱۳۸۱). وحی و افعال گفتاری. (ج ۱۶). قم: نشر طه.
۱۸. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۷). پیام قرآن. قم: دارالکتب الاسلامیه.