

بیرونی بودن منشأ وحی برآیند حقیقت‌شناسی وحی در علوم عقلی

علی خراسانی^۱، علی مدبر^۲

چکیده

از آنجاکه وحی به پیامبران اختصاص داشته است، دست‌یابی به فهم حقیقت وحی برای دیگر انسان‌ها ناممکن است. به نظر می‌رسد حتی تبیین پیامبران نیز نمی‌تواند تصویری روشن از این پدیده را ارائه دهد و انسان معمولی از حقیقت وحی و عالم اسرارآمیز آن جز شبحی ادراک نمی‌کند؛ چرا که نابینای مادرزاد نمی‌تواند تصویری از مناظر زیبایی داشته باشد که دیگران برایش وصف می‌کنند. با این حال متکلمان و حکیمان از دیرباز تاکنون کوشیده‌اند در قلمرو اصول و قواعد پذیرفته شده کلام و فلسفه، به تبیین حقیقت وحی و فرآیند نزول آن بپردازند. آنان با اذعان به ناتوانی از دریافت حقیقت وحی کوشیده‌اند از برخی زوایای پنهان آن پرده بردارند و ویژگی‌های وحی را بیان کنند.

از ویژگی‌های مهمی که از لایه‌لای تحلیل‌های ارائه شده در تبیین ماهیت وحی استفاده می‌شود، بیرونی بودن منشأ وحی است. به این معنا که وحی از درون پذیرنده آن سرچشمه نگرفته است. این ویژگی می‌تواند بسیاری از تحلیل‌های خاورشناسان از وحی را به چالش بکشد. این مقاله با تبیین ماهیت وحی در دانش‌های کلام و فلسفه، ویژگی بیرونی بودن منشأ وحی را نتیجه می‌گیرد.

واژگان کلیدی: وحی، ماهیت وحی، منشأ بیرونی وحی، ویژگی وحی خاورشناسان.

khorasani110@gmail.com

a.modabber@isca.ac.ir

۱. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

۲. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

نحوه استناد: خراسانی، علی؛ مدبر، علی (۱۳۹۸).

«بیرونی بودن منشأ وحی برآیند حقیقت‌شناسی وحی در علوم عقلی»، حکمت اسلامی، ۶ (۲)، ص ۱۶۹-۱۹۰.

ماهیت وحی در کلام اسلامی

مبحث وحی و کلام خدا در علم کلام از اهمیت بسیار زیادی برخوردار است. این مبحث که با عنوان حدوث و قدم قرآن مطرح است، از نخستین مباحث چالشی میان فرقه‌های کلامی بوده است و اساساً نام‌گذاری علم کلام با همین موضوع پیوند دارد (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۱۲، ص ۱۷۸۴۱).

اهل حدیث و فرقه‌های کلامی معتزله، اشاعره و امامیه، هر یک بر اساس مبانی و ادله خود مبحث وحی و کلام خدا را پی گرفته و دیدگاه‌هایی متفاوت از وحی و کلام خدا ارائه کرده‌اند. وجه اشتراک همه متکلمان مسلمان این است که در اطلاق لفظ «متکلم» بر خدای متعال اتفاق نظر دارند؛ اگرچه در معنا و چگونگی این تکلم بر یک نظر نیستند.

دیدگاه احمدبن حنبل

احمدبن حنبل که طیف پیروان حدیث و جریان نقل‌گرا را نمایندگی می‌کند، بر این باور است که «کلام خدا اصوات و حروف و قائم به ذات خدای متعال و قدیم است؛ زیرا کلام صفت خداست و چون خداوند قدیم است، صفت او نیز باید قدیم باشد؛ چون عروض امر حادث بر قدیم جایز نیست. در غیراین صورت موجب تغیر او می‌شود و تغیر با وجوب ناسازگار است (ایجی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۹۲). بنابراین قرآن که کلام خداست، قدیم است و هر کس بگوید قرآن مخلوق و حادث است، کافر است. حتی کسی که منکر قدیم بودن قرآن را کافر نداند، او نیز کافر است (ابن جوزی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۱۴). او بحث از خلقت قرآن را بدعت می‌داند (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۲۳).

دیدگاه معتزله

معتزله که طیف عقل‌گرای متکلمان دوره‌های نخستین را نمایندگی می‌کرد، به حدوث کلام خدا اعتقاد داشت. از نظر معتزله، کلام خدا همچون کلام بشر عبارت است از حروف و اصوات معنادار که تدریجی و به ترتیبی حادث می‌شود که در لوح محفوظ یا قلب جبرئیل یا در هوا یا جای دیگر به وجود می‌آید؛ با این فرق که انسان در به وجود آوردن کلام نیاز به زبان، دهان و مخارج حروف دارد، ولی خدا چنین نیازی ندارد. بنابراین متکلم بودن خدا به معنای صدور کلام (صدر عنه الکلام) از اوست؛ چنان‌که ضارب و قاتل که قیام صدوری به فاعل خود دارند نه به معنای قیام کلام به حضرت حق (قام به الکلام) مانند عالم و قادر که قیام حلولی دارند. به تعبیر دیگر، کلام خدا - که همان اصوات و حروف معنادار است - از صفات فعل و حادث است (مانند خلق، رزق، إحياء و إمامه)، نه صفات ذات؛ مانند علم و قدرت (محسنی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۳۱۲).

جعذب‌بن‌درهم (متوفای ۱۲۵ق)، جهم‌بن‌صفوان (متوفای ۱۲۸ق) و غیلان‌بن‌یونس دمشقی پایه‌گذاران نظریه خلق قرآنند (ابن‌اثیر، ۱۳۷۰، ج ۱۷، ص ۲۳۳).

دیدگاه اشاعره

ابوالحسن اشعری که در برابر دو جریان افراطی عقل‌گرا و نقل‌گرا قرار داشت و معمولاً می‌کوشید تا دیدگاهی میانه برگزیند، در این موضوع نیز نظریه‌ای معتدل دارد. وی از جهتی کلام الهی را حادث و از جهتی قدیم می‌داند. بر اساس دیدگاه او، کلام الهی به کلام لفظی حادث و کلام نفسی قدیم قسمت می‌شود. کلامی که از حروف و اصوات تشکیل یافته و دال بر معناست حادث است، ولی کلام واقعی خدا که مدلول حروف و اصوات می‌باشد، قدیم است (اشعری، ۱۹۸۹م، ص ۱۰).

بعدها فخرالدین رازی در آثار خود به تبیین کلام لفظی و کلام نفسی پرداخت و بر قابلیت پذیرش هر دو دیدگاه حدوث و قدیم در کلام الهی تأکید کرد؛ زیرا به نظر او مراد از کلام حادث، کلام لفظی و مراد از کلام قدیم، کلام نفسی است (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۳۱) و این دو با یکدیگر سازگارند.

به‌رغم حضور اشعری در میانه دو جریان افراطی، او خود را بیشتر به اردوی اهل حدیث و نقل‌گرایان نزدیک می‌دانست و از همین‌رو در بیشتر مباحث، از جمله مبحث کلام

لفظی و کلام نفسی به‌گونه‌ای سخن گفته است که به مذاق نقل‌گرایان خوش آید تا زمینه پذیرش نظریه خود را از سوی اهل حدیث فراهم کند.

بر اساس دیدگاه اشعری، «خدای متعال متکلم به کلام بوده و کلام او قدیم است؛ زیرا او حاکم است و حاکم نسبت به مردم امر و نهی دارد و از این جهت او امر و ناهی است. در این صورت آیا او امر به امر قدیم است یا امر به امر حادث؟ اگر حادث باشد، آن را ذات خودش احداث کرده یا در محل دیگری یا بدون محل؟ احداث آن در ذات خودش محال است؛ زیرا سبب می‌شود که ذات خداوند محل حوادث قرار گیرد که محال است. ایجاد کلام در محل دیگری نیز محال است؛ زیرا موجب می‌شود آن محل به کلام و متکلم متصف شود و ایجاد کلام در غیر محل هم نامعقول و محال است. با این مقدمات لازم است کلام خدا قدیم و «قائم به» او و صفت او باشد» (شهرستانی، ۱۳۹۵ق، ص ۹۵). همچنین به نظر اشعری، عبارات و الفاظی که از سوی ملائکه نازل شده و به پیامبران رسیده‌اند، دلالت‌ها و نشانه‌های کلام ازلی هستند نه خود کلام او. دلالت، مخلوق و حادث است ولی مدلول، قدیم و ازلی است (شهرستانی، ۱۳۹۵ق، ص ۹۵). از مباحث پیش‌گفته به روشنی بر می‌آید که اشاعره عقیده احمدبن حنبل را پذیرفتنی نمی‌دانند؛ چنان‌که قاضی عضدالدین ایجی، از متکلمان اشعری بطلان عقیده احمدبن حنبل را تبیین کرده است. به گفته وی، کلام امری تدریجی‌الوجود است که وجود و حدوث هر یک از حروف بر انقضای حرف سابق متوقف است. از این رو کلام که از این حوادث مرکب است و آغاز و پایان دارد نیز حادث خواهد بود (ایجی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۹۲).

دیدگاه امامیه

شیخ مفید از نخستین متکلمان شیعی است که وحی و کلام الهی را تعریف کرده و با الهام‌گیری از روایات اهل بیت : و بدون اینکه از کلام الهی به «مخلوق» تعبیر کند، آن را حادث و پدید آمده در زمان می‌داند (مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۵۶). شیخ مفید در تبیین کلام خداوند با حضرت موسی ۷ آورده است که خدای متعال کلامی را در درخت یا هوا ایجاد کرد که به گوش موسی رسید و در کلام لازم نیست کیفیتی بر متکلم عارض شود. بلکه کلام نیازمند محلی است که بر آن قائم باشد؛ اعم از اینکه کیفیتی بر متکلم عارض شود یا نه (مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۴۳). همچنین شیخ مفید تأکید کرده است که تکلم خدا به وسیله جوارح و زبان و دهان نیست، بلکه به معنای پدید آوردن حروف و اصوات در جسمی از

اجسام است؛ چنان‌که در ماجرای حضرت موسی ۷ حروف و اصوات در درخت ایجاد شد (مفید، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۷).

خواجه نصیرالدین طوسی، اطلاق صفت «متکلم» بر خدای متعال را در میان مسلمانان اجماعی می‌داند؛ اگرچه آنان در چگونگی تکلم بر یک نظر نیستند. طوسی در توضیح کلام الهی بر این نکته تأکید کرده است که خداوند به دلیل توانایی بر همه امور بر وحی و تکلم هم توانست و از آنجاکه خداوند از داشتن دهان، زبان و لب منزّه است، در اجسام و اشیاء خاصی حروف و صداهایی را ایجاد می‌کند که بر معنای مراد او دلالت دارند. به تعبیری خداوند در فرایند وحی، حروف معنادار را به صورت خبر، امر، نهی و استفهام در لوح محفوظ یا جبرئیل یا بر قلب پیامبر و یا هوا و درخت ایجاد کرده و پیام خود را با آن ابلاغ می‌کند. بنابراین کلام صفت فعل باری تعالی است، نه صفت ذات او (حلی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۸۹).

مباحث وحی‌شناسانه متکلمان امامی ما را به این نکته رهنمون می‌سازد که دیدگاه آنان با رأی معتزله هماهنگ است.

از مجموع مباحثی که متکلمان اعم از معتزله، اشاعره و امامیه در تحلیل وحی ارائه کرده‌اند، به روشنی می‌توان استفاده کرد که وحی پیامبران منشأ بیرونی دارد و این منشأ خداوند متعال است که گاه بدون واسطه و گاه با واسطه به پیامبران ابلاغ می‌کند.

ماهیت وحی در فلسفه اسلامی

فارابی (۲۵۸-۳۳۹ق) - پایه‌گذار فلسفه اسلامی - را می‌توان نخستین حکیم مسلمانی دانست که به تبیین ماهیت وحی پرداخته است. وی پس از ورود فلسفه یونانی به کشورهای اسلامی و رواج عقل‌گرایی در مواجهه با شبهات منکران وحی و نبوت تحلیلی عقلی از وحی ارائه کرد. نظریه او در تحلیل عقلی و فلسفی وحی در آراء و اندیشه‌های حکمای مسلمان و حتی نامسلمان پس از او اثر قابل توجهی بر جای گذاشت و عمدتاً پذیرفته شد. بعدها این نظریه را ابن‌سینا کامل کرد.

تحلیل عقلی ماهیت وحی نزد فلاسفه، بر قواعد فلسفی پذیرفته شده نزد آنان استوار است. این قواعد و مبانی به اجمال بدین شرح هستند:

۱. قاعده الواحد و عقول ده‌گانه طولی

بر اساس اصل لزوم سنخیت میان علت و معلول، از واجب‌الوجود که بسیط است و

هیچ‌گونه کثرتی در ذات و هویت او راه ندارد، صدور بیش از یک معلول در یک مرحله امکان‌پذیر نیست؛ زیرا اگر معلول‌های متعدد از آن علت صادر شوند، لازم است در آن علت حیث‌ها و ویژگی‌های متعددی وجود داشته باشد که صدور معلول‌های متعدد از آن علت ممکن باشد. بنابراین صدور موجودات عالم از خداوند بدون واسطه ممکن نیست. بلکه در نخستین مرحله، یک معلول که از نظر مرتبه وجودی، نزدیک‌ترین ارتباط را با علت خود (ذات باری تعالی) دارد، از او صادر می‌شود و سپس از آن معلول، معلول‌های دیگر پدید می‌آیند.

از نخستین معلول حضرت باری به «عقل مفارق» تعبیر می‌شود که از نظر کمالات نزدیک‌ترین موجود به خداست و به محض صدور از خداوند، دارای کثرت‌هایی خواهد بود؛ همچون کثرت وجود و ماهیت، کثرت امکان بالذات و وجوب بالغیر، کثرت علم به ذات و علم به علت خود.

البته این کثرت‌های اندک، با کثرت‌های فراوان جهان آفرینش تناسبی ندارد. ازاین‌رو با صدور عقول متوالی ده‌گانه که هر یک علت عقل پسین است، کثرت‌های فراوانی در عالم خلقت شکل می‌گیرد و موجودات زیادی آفریده می‌شوند.

مشهور فلاسفه این عقول متوالی را ده عقل دانسته‌اند (طوسی، ۱۴۰۳ق، ص ۲۱۰) و از عقل دهم به «عقل فعال» تعبیر می‌شود. این عقل واسطه در فیض‌رسانی به موجودات عالم است و نفوس انسانی را از قوه به فعل در می‌آورد و افاضه‌کننده علم و معرفت به انسان است و به تعبیر دیگر، عقل فعال مسئول تدبیر نظام عالم طبیعت است و حوادث جهان طبیعت را با اذن الهی پدید می‌آورد.

نام‌گذاری این عقل به «عقل فعال» ازاین‌روست که ایجادکننده نفوس بشری و خارج‌کننده آنها از قوه به فعل است و خودش از هر جهت بالفعل و ایجادکننده این عالم و افاضه‌کننده صورت‌ها بر عالم محسوسات است. عقل دهم از ماده مبراست و باین‌حال نزدیک‌ترین عقل به عالم ماده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۷م، ج ۳، ص ۴۳۱). در زبان شرع، از عقل دهم با نام‌های «روح القدس»، «شدید القوی»، «جبرئیل» و «مَلک مقرب» یاد می‌شود (سجادی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۳۹).

مشهور فلاسفه، سلسله عقول طولی را ده تا دانسته‌اند. ولی شماری از آنان این انحصار را بی‌دلیل دانسته و شماری هم آن را فراوان می‌دانند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۴۲).

یادآوری می‌شود از عقولی که فلاسفه آنها را موجودات مجرد می‌دانند - که تدبیر عالم را به فرمان خدا بر عهده دارند - در اصطلاح شرع به «فرشته» تعبیر می‌شود: «فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا» (نازعات (۷۹)، ۵؛ حسن‌زاده آملی، بی‌تا، ص ۱۰۳).

۲. قوای ادراکی انسان

نفس انسان دارای دو گونه قوای ادراکی ظاهری (بیرونی) و باطنی (درونی) است. قوای ادراکی ظاهری عبارتند از: بویایی، بینایی، شنوایی، چشایی و بساویایی لامسه، و قوای ادراکی باطنی عبارتند از حس مشترک، قوه خیال، قوه وهم، قوه حافظه (ذاکره) و قوه متصرفه.

حس مشترک قوه‌ای است که صور را با کمک قوای پنج‌گانه بیرونی ادراک می‌کند و این صورت‌ها در قوه خیال حفظ و بایگانی می‌شوند. این قوه همانند منبع و مخزنی است که همه صورت‌های محسوس از راه حواس پنج‌گانه را در خود حفظ می‌کند. قوه وهم یا واهمه و متوهمه، معانی جزئی را درک می‌کند؛ مانند محبت مادر و عداوت دشمن. این معانی جزئی در قوه حافظه یا ذاکره حفظ می‌شوند و قوه متصرفه در مدرکات، اعم از صور و معانی جزئی تصرف می‌کند و آنها را با همدیگر ترکیب یا از همدیگر جدا می‌کند؛ مثلاً با در نظر گرفتن صور مختلف، صورتی جدید پدید می‌آورد؛ چنان‌که انسانی با چند سر ایجاد می‌کند. این قوه را در صورتی که قوه وهم از آن استفاده کند، «متخیله» یا «مخیله» گویند و اگر قوه عاقله آن را به کار گیرد، «متفکره» گویند؛ مثلاً با ترکیب مفهوم بیگانه و دشمن نتیجه می‌گیرد که فرد بیگانه دشمن است (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۴۰، ۴۳، ۴۶ و ۴۹).

قوای یاد شده، قوای حیوانی نفس انسانند و به انسان اختصاص ندارند، بلکه در دیگر انواع حیوانی نیز یافت می‌شوند. ولی تنها قوه اختصاصی انسان، قوه عاقله است که وظیفه آن ادراک حقایق کلی است. قوه عاقله را به عقل نظری و عقلی عملی قسمت کرده‌اند. اگر حقایق کلی ادراک شده مربوط به عمل نباشد و خارج از اراده و قدرت انسان باشد، قوه مدرکه چنین حقایقی «عقل نظری» نامیده می‌شود؛ مانند اینکه «هر موجود ممکن معلول موجود واجب است» و اگر آن حقایقی را که عقل ادراک می‌کند مربوط به عمل و در محدوده اراده و قدرت انسان است، به قوه مدرکه آن، «عقل عملی» گویند؛ مانند ادراک اینکه «عدالت نیکوست».

عقل نظری نزد فارابی مراتب سه‌گانه دارد: عقل بالقوه، عقل بالفعل و عقل مستفاد (فارابی، ۱۹۱۹م، ص ۱۲۴). این عقل در نزد ابن‌سینا چهار مرتبه دارد: عقل بالقوه، عقل

بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد. برترین عقل، عقل مستفاد است که افزون بر اینکه معقولات بدیهی و نظری را به صورت بالفعل ادراک می‌کند، نسبت به آنها استحضار هم دارد. برخورداری از مرتبه عقل مستفاد، هنگامی است که نفس انسان با عقل فعال که همه حقایق کلی عالم نزد او موجود است ارتباط مستمر دارد.

۳. ارتباط نفس انسانی با عالم عقول

نفس ناطقه انسانی مجرد از ماده است. از این رو بر اساس سرشت خود، تمایل دارد با عالم عقول و نفوس مجرد مرتبط شود و از حقایق عالم که نزد آنهاست مطلع گردد. با این حال نفس ناطقه به بدن تعلق دارد و باید جسم و قوای جسمی بدن را تدبیر و مدیریت کند و به نیازها و تمایلات حیوانی آن رسیدگی کند. اشتغال نفس به این‌گونه امور مادی حجاب ظلمانی است که مانع از ارتباط او با عالم عقول و مجردات و ملکوت می‌شود. از این رو گاهی در عالم خواب که اشتغال نفس به تدبیر بدن کم می‌شود، مجال ارتباط نفس با عالم غیب مهیا شده و با رؤیای صادقه از حقایق غیبی آگاه می‌شود و اگر نفس ناطقه انسانی قوی و قدرتمند باشد، با وجود تدبیر بدن می‌تواند با عالم غیب نیز ارتباط داشته باشد و معانی و صور موجودات را در آن عالم مشاهده کند (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۱، ص ۲۰۰).

تحلیل فارابی

بر اساس دیدگاه فارابی، عقل آدمی هنگام ولادت بالقوه است و پیامبران با ترقی در قوه متخیله با عقل فعال ارتباط برقرار می‌کنند و این عقل پس از آنکه با کمک عقل فعال به معقولاتی دست یافت، از حالت قوه خارج شده و بالفعل می‌شود و زمانی که به همه معقولات آگاه شد، به عقل مستفاد می‌رسد و هم‌رتبه عقل فعال می‌شود. پیامبران برای دریافت وحی، افزون بر اتصال به عقل فعال و نیل به عقل مستفاد می‌توانند با قوه مخیله نیز وحی را دریافت کنند. یعنی قوه خیال در ادراک وحی جزئی و مشاهده فرشتگان وحی و شنیدن کلام آنها به پیامبران کمک می‌کند؛ چنان‌که عقل بالقوه و بالفعل در ادراک وحی کلی و اتصال به عقل فعال برای دریافت حقایق و از جمله وحی به پیامبران یاری می‌رساند. از نظر فارابی، پیامبر و حکیم در برخورداری از قوه عاقله و عقل مستفاد با یکدیگر برابرند. ولی کمال قوه تخیل و دریافت حقایق و حیانی از طریق این قوه به پیامبران اختصاص دارد (فارابی، ۱۹۱۹م، ص ۱۲۴). بر اساس آثار فارابی، وحی عبارت است از علم و معرفتی که از

سوی خدا به وساطت عقل فعال افزایه می‌شود. این حقیقت با تعبیر گوناگونی مطرح شده است؛ از جمله: «روند تنزل علم و معرفت از موجود اول تا پیامبر»، «فرود آمدن و تنزل حقایق الهی از مقام و رتبه عقل کلی در عالم خیال برای شخص نبی» (فارابی، ۱۹۱۹م، ص ۲۶۹) «افاضه عقل فعال بر عقل منفعل به وساطت عقل مستفاد» (فارابی، بی تا، ص ۷۹).

تحلیل ابن‌سینا

ابن‌سینا نظریه فارابی را با مقداری تغییر پذیرفته است. او حقیقت وحی را القاء پنهانی امر عقلی در نفوس انسان‌های آماده برای دریافت چنین حقیقتی می‌داند. عبارت ابن‌سینا در تبیین ماهیت وحی چنین است: «حقیقة الوحي هو الإلقاء الخفي من الأمر العقلي بإذن الله تعالى في النفوس البشرية المستعدة لقبول مثل هذا الإلقاء... في حاله اليقظة» (ابن‌سینا، بی تا، ص ۲۱۳). از نظر ابن‌سینا، «قوه نبویه» دارای سه ویژگی و خاصیت است که پیامبران را در شریف‌ترین مرتبه انسانی قرار داده است. ویژگی نخست مربوط به قوه عقلیه است. یعنی پیامبر با داشتن حدسی قوی و بدون آموختن از معلم بشری، در کوتاه‌ترین زمان از معقولات نخستین به معقولات بعدی دست می‌یابد؛ زیرا با عقل فعال ارتباطی شدید دارد. قوه عقلیه او همانند کبریت و عقل فعال مانند آتش است که به مجرد اتصال شعله‌ور می‌شود و گویا این همان نفسی است که قرآن کریم از آن این‌گونه گزارش کرده است: «يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ و لَوْ لَمْ تَمَسَّهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نَوْرٍ».

ویژگی دوم مربوط به قوه خیال پیامبران است. یعنی قوه خیال آنها و نیز نفس ناطقه آنان در بالاترین مرتبه است. از این رو امور مادی او را به خود مشغول نمی‌سازند و در حال خواب و بیداری می‌تواند با امور غیبی مرتبط باشد و آنها را مانند دیده‌ها و شنیده‌ها حس کند. ویژگی سوم مربوط به قدرت نفس پیامبر در ایجاد تصرف در عالم طبیعت است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۱۶).

بوعلی بر این باور است که پیامبر (ص) علم غیب و صورت حروف و اشکال مختلف و عبارات و حیانی را به واسطه ملک و با کمک قوه تخیل دریافت می‌کند و کلام الهی را می‌شنود و فرشته را به صورت شخصی بشری مشاهده می‌کند (ملایری، ۱۳۸۴، ص ۲۱).

تحلیل صدرالمتألهین

ملاصدرا همانند حکمای پیش از خود دریافت وحی را برآیند کمال پیامبران در قوای

سه‌گانه ادراکی می‌داند. از نظر او، قوه احساس، قوه تخیل و قوه تعقل از سه عالم تشکیل شده است. کمال قوه تعقل سبب می‌شود که انسان بتواند با ملاء اعلی و ملائکه مقرب متصل شود و کمال قوه تخیل (مصوره) موجب مشاهده اشباح مثالیه و دریافت حقایق غیبی و خبرهای جزئی از آنان و آگاهی از رخدادهای گذشته و آینده است و کمال قوه احساس سبب می‌شود که بتواند در مواد جسمانی اثر بگذارد. بنابراین اشخاص بسیار اندکی که این قوای سه‌گانه را در حد اعلا داشته باشند، شایستگی دریافت وحی، راهبری مردم و پیامبری را دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۶، ص ۴۰۸).

به گفته ملاصدرا، قوه خیال مجرد است به مجرد برزخی، و اگر کسی به‌رغم حضور در دنیا و وجود محدودیت‌های مادی آن، تمام توجه خود را به عالم ملکوت معطوف سازد و خود را از فرو رفتن در دنیا و مظاهر آن نگاه‌دارد و نفس خود را بر اساس فطرت اولیه پاک و پیراسته کند، در این صورت بر خلع و دور افکندن بدن مادی و کنار گذاشتن حواس ظاهری و روی آوردن به عالم ملکوت قادر خواهد بود و چنین کسی می‌تواند با قوه خیالش از عالم طبیعت جدا شود و با روح القدس و هر فرشته‌ای که خدا بخواهد، اتصال برقرار کند و از آن‌جا علم و حکمت فرا گیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۹۸).

بر اساس مباحث پیشین، معنای تنزیل کتاب و انزال کلام الهی بر پیامبر ۹ این است که پیامبر ابتدا با قوه عاقله و روح قدسی خود با فرشته وحی متصل می‌شود و آموزه‌های الهی را از او دریافت می‌کند که قرآن کریم از این اتصال به مقام «قاب قوسین أو أدنی» تعبیر می‌کند و آن مقام قرب و مقصد صدق و معدن وحی و الهام است. او با دیدگان عقلی خود آیات بزرگ پروردگار را می‌بیند و با گوش عقلی خود کلام پروردگار را از روح اعظم می‌شنود و آن‌گاه که از آن مقام به ملکوت تنزل می‌یابد، آن حقایق عقلی در نفس بشری او تمثیل می‌یابند و در پایان بر دستگاه بینایی و شنوایی ظاهری او متمثل می‌گردند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۷م، ج ۷، ص ۲۶).

تحلیل شیخ اشراق و سبزواری

سایر حکیمان مسلمان نیز با اختلاف در تعبیر، همین مباحث را در تعریف وحی بازگو کرده‌اند؛ چنان‌که شیخ اشراق یکی از ویژگی‌های پیامبران را برخوردار بودن از حدس قوی دانسته که بدون نیاز به تفکر و تعلم از معلم بشری با عقل فعال و روح القدس ارتباط برقرار می‌کند و حقایق علمی را از او فرا می‌گیرد (سهروردی، ۱۳۹۷ق، ص ۱۷۲).

سبزواری هم در تبیین دریافت وحی آورده است: هنگامی که روح قدسی پیامبر به شهادت آیه (يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِ عَلِيٍّ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ) (مؤمن (۲۳)، ۱۵) با حقیقت مَلَكِ مقرب مرتبط می‌شود، مشاعر و قوای ادراکی او نیز از این اتصال و ارتباط اثر می‌پذیرند؛ زیرا هر معنایی صورتی و هر حقیقتی رقیقه‌ای دارد. در نتیجه فرشته را به صورت زیباترین انسان زمان خود مشاهده می‌کند و محتوایی را که از سوی خداوند نازل شده است، در فصیح‌ترین صورت‌ها و بلیغ‌ترین الفاظ می‌شنود؛ چنان‌که بر اساس روایاتی، رسول خدا ﷺ جبرئیل را به صورت دحیه کلبی که زیباترین فرد آن زمان بود می‌دید (سبزواری، سنگی، ص ۳۹۴) و در معراج نیز صدای وحیانی خدا را در قالب صدای امیرمؤمنان (ع) می‌شنید (خوارزمی، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۱۷۷).

تحلیلی که فلاسفه اعم از حکمت اشراق و مشاء از وحی ارائه کرده‌اند، با شاخصه بیرونی بودن وحی و به تعبیری معلم داشتن و الهی بودن سازگار است؛ زیرا بر اساس این تحلیل وحی از مرتبه بالاتر و مرتبه عقلی به مرتبه پایین‌تر مثالی و حسی فرود می‌آید و ارواح پاک پیامبران وحی و معارف الهی را از خداوند دریافت می‌کنند و صورت آنچه با ارواح قدسی خود مشاهده کرده، برای روح بشری آنها و قوای شنوایی و بینایی آنها تمثیل می‌یابد.

برخی مفسران دارای گرایش کلامی، دیدگاه حکما درباره نقش عقل فعال را مخالف ظهورات قرآن دانسته و گفته‌اند: «از آیات قرآن به روشنی استفاده می‌شود که وحی نوعی رابطه با خداوند است، نه با عقل فعال». همچنین: «از طریق فرشته‌ای که وجود واقعی دارد بر قلب پیامبر نازل می‌شود، نه فرشته‌ای که مولود قوه خیال یا تأثیر حس مشترک پیامبر است و نیز صدایی که پیامبر به هنگام وحی می‌شنود، صدای واقعی است نه مولود تأثیر قوه خیال یا حس مشترک پیامبر» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۳۲۹).

به نظر می‌رسد این اشکال که وحی نوعی رابطه با خداوند است نه با عقل فعال، متوجه حکما نباشد و چنانچه این اشکال بر دیدگاه فلاسفه وارد باشد، بر دیدگاه دیگر عالمان اسلامی نیز وارد است؛ زیرا تردیدی وجود ندارد که در گونه‌ای از وحی بر پیامبران، جبرئیل نقش دارد و بدون شک، انتساب وحی به جبرئیل با انتساب آن به خداوند منافات ندارد؛ زیرا این دو انتساب در عرض یکدیگر نیستند، بلکه در طول هم هستند و با همین بیان، انتساب وحی به عقل فعال نیز با انتساب آن به خداوند ناسازگاری ندارد و عقل فعال، به اذن خداوند در رساندن وحی به پیامبر دخالت می‌کند نه به صورت مستقل. همچنین به نظر می‌رسد این

اشکال هم که وحی از طریق فرشته‌ای واقعی بوده نه فرشته خیالی، وارد نباشد؛ زیرا در واقعی بودن فرشته وحی نیز تردیدی نیست. ولی معنای این سخن فلاسفه - که روح پیامبر در مرتبه عالی با عقل فعال یا موجودی که آن را روح یا جوهر قدسی نامیده‌اند ارتباط پیدا می‌کند 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 نظام یافته و فصیح مشاهده می‌کند - این نیست که فرشته وحی یا کلام، زاینده قوای ادراکی پیامبر است و هیچ واقعیتی ندارد. بلکه به معنای این است که محتوای وحی و نازل‌کننده آن بر قلب پیامبر که در اصل فاقد شکل و صورت ویژه‌ای است، در مرتبه روح بشری و قوای ادراکی او به صورت موجودی جسمانی تمثیل می‌یابد (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۱، ص ۲۴۰). اما دیدگاه فلاسفه در این باره که تمثیل بشری فرشته را صرفاً در قوای ادراکی پیامبر می‌دانند، ملازمه‌ای با خیالی بودن جبرئیل ندارد؛ چنانکه برخی فلاسفه، از جمله صدرالمآلهین در «اسفار» بر این نکته تأکید ورزیده است. ایشان تأکید دارند که آنچه تمثیل می‌یابد، تنها صورت خیالی ذهنی نیست، بلکه در خارج از ذهن نیز وجود دارد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۷م، ج ۷، ص ۲۵). حکیم سبزواری نیز گفته است: «این صورت‌ها و رقیقه‌ها از باطن به ظاهر می‌آیند؛ برخلاف صورت‌های ظاهری که از ظاهر به باطن می‌روند و بعضی از فیلسوف‌نماها، آن محسوسات حضرت پیامبر ۹ از مبصرات و مسموعات و غیره را از قبیل صور ذهنیه دانسته‌اند. از این عقیده فاسد به خدا پناه می‌بریم» (سبزواری، ۱۳۶۲، ص ۳۹۵). استاد مطهری نیز در تبیین این بحث و در واقعی بودن رؤیت فرشته می‌گوید: «چه مانعی دارد که پیامبر حقیقتی را در جهان دیگر ببیند و آنچه را که 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 آن چیز هیچ واقعیتی نداشته باشد. ولی بحث این است که آنچه شما می‌بینید، یک وقت واقعیتش در ماده و طبیعت موجود است و یک وقت در ماوراء طبیعت. یک وقت در طبیعت وجود دارد و بعد او سبب می‌شود که در ابصار شما رؤیت پیدا شود و یک وقت شما در ماوراء طبیعت با آن تماس پیدا می‌کنید، باز همان در ابصار شما می‌آید و 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. یعنی در ماوراء طبیعت (مطهری، ۱۳۷۳، ص ۸۹).

برخی معاصران از عبدالکریم سروش گزارش کرده‌اند که او در تبیین قوه خیال پیامبر در تصویر جبرئیل و بیان دیدگاه فلاسفه به گونه‌ای سخن گفته که شبهه درونی بودن وحی متبادر می‌شود. به گفته وی، همه سخن در فرشته وحی و نوع ارتباطی است که با رسول خدا داشت. از حشویه و حنابله که بگذریم، هیچ‌یک از فیلسوفان اسلامی، از فارابی گرفته تا بوعلی و خواجه نصیر طوسی و صدرالدین شیرازی، ورود وحی به پیامبر را بدون وساطت قوه خیال، ممکن ندانسته‌اند و اگر جبرئیلی بوده، او هم در قوه خیال پیامبر «مصور و حاضر» می‌شده است. یعنی باز هم خلاقیت قوه خیال بود که در را به روی جبرئیل می‌گشود و به او صورت و صفت می‌بخشید و اگر کاری می‌کرد، جز این نبود که پیامبر را اعداد می‌کرد تا خود به علم اصیل برسد. نه اینکه پیامبر چون شاگردی، از او بشنود و به مردم باز پس دهد. این است درک فلسفی از وحی که البته با درک عامیانه آن فاصله دارد (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۱ ص ۲۳۱).

با توجه به مباحث پیشین در بیان دیدگاه فلاسفه، این مطلب از چند جهت مخدوش به نظر می‌رسد. این گفته که «فلاسفه ورود وحی بر پیامبر را بدون وساطت قوه خیال ممکن ندانسته‌اند» نادرست است؛ زیرا فلاسفه بر این عقیده‌اند که در مرحله نخست، از طریق اتصال روح قدسی پیامبر و نفس عاقله او با عقل فعال - جبرئیل - به او وحی می‌شود و نقش قوه خیال در وحی در مرحله بعد است.

همچنین این سخن که جبرئیل در قوه خیال نزد پیامبر حاضر می‌شده، درست نیست؛ زیرا از دیدگاه حکما حضور جبرئیل نزد پیامبر در نخستین مرحله وحی در قوه خیال نبوده است. بلکه روح قدسی و نفس عاقله او جبرئیل را بدون اینکه تمثیل بشری یا غیر بشری پیدا کند مشاهده می‌کرده است و نقش قوه خیال در مرحله بعد بوده است.

همچنین این سخن که «اگر جبرئیل کاری می‌کرد، جز این نبود که پیامبر را اعداد کنند تا خود به علم اصیل برسد...» صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا فلاسفه اسلامی جبرئیل را معلم وحی و القاکننده وحی بر پیامبر دانسته‌اند. او وحی را از خداوند دریافت کرده و به پیامبر القا کرده است (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۱، ص ۲۳۲)؛ چنانکه صدرالمآلهین در شرح اصول کافی گفته است: «کمال قوه نظری پیامبر به این است که جوهر عقلی چنان صفا یابد که اتصال شدیدی با عقل فعال - که قلم اعلی و معلم شدید القوی نامیده می‌شود و افاضه‌کننده علوم به اذن خداوند بر الواح نفوس عقلیه است - پیدا کند. در نتیجه علوم و معارف را بدون وساطت

معلم بشری و در زمانی کوتاه از عقل فعال دریافت می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۴۲). همچنین ملاصدرا در وصف جبرئیل گفته است که او به روح‌القدس و معلم شدیدالقوی موسوم است و او کسی است که مؤید به القاء وحی بر پیامبران و الهام حق بر اولیا و رؤیای صادقه بر اتقیاست (همان، ص ۴۴۵).

با عنایت به مباحث پیش‌گفته، روشن شد که از دیدگاه متکلمان و حکمای مسلمان، پیامبر محتوای وحی را از بیرون جان خویش دریافت کرده است و نفس پیامبر و قوای ادراکی باطنی او تنها نقش قابل‌وحی را دارد و در محتوا و معرفت‌های وحیانی دریافت شده، هیچ نقشی ندارد. از این‌رو تحلیل‌های مختلفی که از وحی ارائه شده و به‌گونه‌ای بر پایه نفی منشأ بیرونی و متافیزیکی و اثبات منشأ درونی وحی استوار است، از دیدگاه متکلمان و حکیمان مسلمان قابل پذیرش نیست.

از جمله نظریه‌های مبتنی بر جوشش درونی وحی، نظریه وحی نفسی است. بر اساس این تبیین، پیامبران بر اثر انقطاع از مردم و توجه به خدا، در خلوت و تنهایی پیرامون آرمان‌های عالی و بشردوستانه به تفکر نشسته‌اند. آنان فکر می‌کردند که امت خود را از طریق برنامه‌هایی که خدا در اختیارشان می‌گذارد اصلاح کنند. یک چنین اندیشه مداوم، آن‌هم در مکان خلوت سبب می‌شود که قوه تخیل، قوی و نیرومند گردد. از این‌جهت پیامبران آنچه را که فکر می‌کردند، در برابر دیدگان عقل خود حاضر و آماده می‌دیدند. ناگهان صدایی می‌شنیدند که بیان می‌داشت «تو رسول خدا هستی» و در این حال تصویری را در برابر خود مشاهده کرده و چنین تلقی می‌کردند که او آورنده وحی از جانب خداست و با شنیدن جمله‌های موزون و بلیغ گمان می‌کردند آن کلام خداست که بر قلب آنان نازل شده است. در حقیقت آنان فکر می‌کردند که همه این مطالب از عالم بالا بر آنان فرو فرستاده شده است، غافل از اینکه این نفس و قوه تخیل آن‌هاست که افاضه می‌کند و این مسائل را در برابر آنان مجسم می‌سازد. بنا بر نظریه فوق، کلیه رؤیاها و صورت‌هایی که پیامبران مشاهده می‌کردند، معلول تصورات ذهنی آنان بوده است که به نفس پیامبر قوه و قوت می‌بخشید که آنچه را در سالیان دراز آرزو می‌کرد، در مقابل خود مشاهده کند. صاحبان این دیدگاه، در راست‌گویی پیامبر تردیدی ندارند و او را واقعاً در پی نجات بشریت دانسته‌اند که هیچ‌گونه غرض شخصی و خودخواهانه ندارد و تعالیم و برنامه‌هایی برای نجات انسان‌ها دارد. ولی این‌ها از درون او سرچشمه می‌گیرد و منشأ بیرونی ندارد (رشیدرضا، ۱۴۱۲ق، ص ۶۶).

در تحلیل و تبیین وحی، نظریه دیگری به نام نظریه «تجلی شخصیت درونی» وجود دارد که فاصله چندانی با نظریه «وحی نفسی» ندارد. بر اساس این نظریه، وحی افاضه‌ای است از باطن نفس به ظاهر آن و حاصل آن این است که از نظر روان‌کاوی، روان انسان دارای دو بخش ظاهر و پنهان است و به تعبیر دیگر، «روان خودآگاه» و «روان ناخودآگاه» است.

این گروه با اثبات این شخصیت نامرئی برای انسان در تحلیل وحی می‌گوید: وحی همان تراوش وجدان مخفی و تجلی شعور باطن پیامبران است و هرگز فرشته‌ای در کار نبوده و پیامی از خدا نیامده است. بلکه شخصیت باطنی آنان، در صفحه ذهن «ناخودآگاه» ظاهر شده و از آن نمانده است. صاحبان این نظریه، دیدگاه خود را مستند به مطالعات و پژوهش‌های دانشمندان آمریکایی در قرن ۱۹ میلادی کرده‌اند. بر اساس این پژوهش‌ها، انسان دو شخصیت روانی دارد: شخصیت ظاهری که در حصار قوای پنج‌گانه می‌باشد و شخصیت باطنی. این شخصیت مواقعی که شعور ظاهری به حالت تعطیل درآید، شروع به فعالیت کرده و تجلیاتی از خود نشان می‌دهد. ضمیر باطن در یک افق بسیار وسیعی فعالیت نموده و حتی فعالیت‌های غیر ارادی اعضای بدن مانند کبد و قلب و معده معلول فعل اوست و او منبعی الهام‌بخش برای بسیاری از افکار ناگهانی و تجلیات غیرارادی می‌باشد. شخصیت دوم انسان روی آزمایش‌های فراوانی به صورت امر حسی در آمده و دیده شده که گروهی که در حالت عادی و بیداری از نظر تفکر جزو طبقه متوسط یا پایین‌تر به‌شمار می‌روند، در مواقع خواب مغناطیسی به یک سلسله فعالیت‌های علمی و فکری دست می‌زنند که انجام آن از عهده طبقه دانشمند اجتماع خارج است. آنان از مجموع آزمایش‌هایی که انجام دادند، به وجود روح و ضمیری باطن که قدرت و تجلی علمی و فکری آن به مراتب از ضمیر ظاهر قوی‌تر است قائل شده و کلیه افکار بلند را تجلی او دانسته‌اند. آنان با این دلایل، شخصیت دومی برای انسان قائل شده که فعالیت آن در اختیار انسان نبوده و تابع اراده او نیست. این شخصیت نامرئی بسان شخصیت مرئی شدت و ضعف دارد و هرچه قوی‌تر باشد، تجلیات آن صحیح‌تر و بیشتر خواهد بود. وحی در نزد آنان همان تراوش وجدان مخفی و تجلی شعور باطن پیامبران است که آنان را به آنچه نمی‌دانند آگاه ساخته است و فرشته‌ای در کار نبوده و پیامی از خدا نیآورده است. اگر گاهی صورتی را در برابر دیدگان خود می‌دیدند، صورت متجسد همان روح خودشان می‌باشد که در برابر آنها مجسم گردیده است.

از جمله تحلیل‌های مبتنی بر درونی بودن وحی، نظریه نبوغ است. از نظر صاحبان این نظریه، پیامبران از نوایح بشری بوده‌اند که در دوره‌هایی با بهره بردن از نبوغ ذاتی خود ایده‌ها و طرح‌هایی برای هدایت بشر ارائه کرده‌اند. سید احمدخان هندی یکی از این کسان است که منشأ وحی را ذهن و عقل خارق‌العاده پیامبران دانسته است. به عقیده وی، هیچ اختلاف کیفی ای میان وحی و عقل وجود ندارد و وحی چیزی نیست که از بیرون به پیامبر برسد. بلکه همانا فعالیت عقل الوهی در نفس و عقل قدسی بشری اوست. سید احمدخان، الهام را نوعی تکامل طبیعی توانایی‌های غریزی و عقلانی انسان می‌داند. ایشان از تعبیر وحی برای غریزه حیوانات استفاده نموده و آن را هم‌ردیف عقل و وحی و از یک مقوله به‌شمار آورده است؛ البته با تفاوت در درجه و مراتب وجودی. چنین به نظر می‌رسد که سید احمدخان، هیچ تفاوتی میان پیامبران و دیگر آدمیان قائل نیست. آنها که عقل بالاتری دارند، رهبران و پیشوایان مردمند. پیشوایان در همه ساحت‌های زندگی انسان، اعم از دینی و غیر دینی ظهور می‌کنند و همه آنها بی‌هیچ تمایزی، قابل الهام و یا وحی روحانی‌اند. به عقیده او تفاوت میان پیامبران و نوایح، به‌خاطر تفویض پیامبری به آنها نیست. بلکه موارد تفاوت میان ساحت‌هایی است که در آنها کار و زندگی می‌کنند. به عقیده سید احمدخان، پیامبری قوه طبیعی خاصی مانند دیگر قوا و قابلیت‌های آدمی است که در وقت مناسب شکوفا می‌شود؛ هم‌چنان‌که در زمان معین، گل می‌شکفتد و میوه می‌رسد. گاهی اتفاق می‌افتد که یک فرد خاص از قوه و قابلیت‌های چنان کامل برخوردار می‌شود که مردم او را در آن رشته خاص از هنر یا حرفه، نابغه می‌شناسند. یک شاعر یا یک پزشک یا یک آهنگر می‌تواند در هنر و حرفه خود استاد شود. کسی که از توانایی‌های طبیعی خارق‌العاده‌ای برخوردار است و به این وسیله می‌تواند روح جدیدی در حیات اخلاقی بشر بدمد، پیامبر نامیده می‌شود. هنگامی که میوه این قابلیت‌های طبیعی در وقت مناسب رسید، او احساس می‌کند که فراخوانده شده است تا رسالت تازه تهذیب اخلاقی و روحانی خود را به مردم اعلام کند (شریف، ۱۳۹۰، ص ۲۰۶). هم‌چنان‌که روشن است، همه نظریه‌های سه‌گانه پیش‌گفته بر درونی بودن وحی مبتنی است و از دیدگاه متکلمان و حکما که بر منشأ بیرونی وحی تأکید کرده‌اند، مردود است؛ افزون بر اینکه:

۱. در صورت درونی بودن منشأ وحی، احتمال خطا و اشتباه در دریافت‌های باطنی غیر الاهی وجود دارد. درحالی‌که وحی دارای منشأ بیرونی الاهی خطاناپذیر است؛ چنان‌که

حکیم میرفندرسکی اندیشوران را دارای خطا در علم و عمل می‌داند و در توضیح آن می‌گوید: انبیا از راه وحی و الهام الاهی علم پیدا می‌کنند و آنچه برای صاحبان اندیشه و حکما از راه فکر پیدا می‌شود، برای انبیا از اولیات است و چون خطا در اولیات نیفتد، این‌ها به خطا نیفتند و آنها چون با نظریات مواجه هستند، به خطا گرفتار شوند. نوایغ بشری نیز از خطای علمی و عملی مصون نیستند درحالی‌که پیامبران از این جهت مصونیت دارند (مطهری، ۱۳۵۷، ص ۶۱).

۲. همچنین در دریافت‌های باطنی، دریافت به‌گونه‌ای است که دریافت‌کننده مبدأ حقیقی این آگاهی را به درستی در نمی‌یابد. درحالی‌که پدیده وحی همواره با آگاهی کامل همراه است و پیامبر کاملاً آگاه است که به مبدئی متعالی وصل شده است و معارف را از آن مبدأ می‌گیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۷م، ج ۷، ص ۲۵).

۳. پیامبران خود تصریح کرده‌اند که آنچه می‌گویند، از فکر و درون آنها سرچشمه نگرفته است. بلکه از عالم غیب به آنان وحی شده است: «علمه شدید القوی». از آنجاکه صاحبان نظریه‌های فوق بر راستگویی پیامبران صحه گذاشته‌اند، باید این سخن آنها هم پذیرفته شود. متکلمان و فلاسفه نیز همواره در بیان وحی به سرچشمه الاهی وحی تصریح کرده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۷م، ج ۷، ص ۲۵).

۴. بر اساس نظریه شخصیت باطنی، ضمیر ناخودآگاه هنگامی فعال می‌شود که انسان هوشیاری کامل ندارد؛ مانند زمان بیماری شدید و یا خواب طبیعی و مصنوعی. درحالی‌که به تصریح حکما، قوه متخیله پیامبر به قدری قوی است که در حالت بیداری عالم غیب را مشاهده می‌کند و صورت‌های مثالیه غیبیه برای او متمثل می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۶، ص ۴۰۹).

بدیهی است که اثبات منشأ بیرونی برای وحی انبیاء به معنای فروکاستن از اهمیت نقش قابل در دریافت وحی نیست؛ زیرا هم‌چنان‌که در مباحث پیش‌گفته حکمای اسلامی آمده است، پیامبران از لحاظ قوای سه‌گانه ادراکی، قوه تعقل، قوه تخیل و قوه احساس در اوج قرار داشته‌اند و برخوردار از چنین جایگاهی به آنان این امکان را داده است که بتوانند با عقل فعال و ملأ اعلی مرتبط شوند، حقایق غیبی و حوادث گذشته و آینده را دریافت کنند و در موجودات مادی و جسمانی اثرگذار بوده و تصرف داشته باشند.

این سرآمدی در قوای ادراکی است که پیامبران را سزاوار پوشیدن ردای رسالت می‌کند.

چنان‌که صدرالمতألّهین بر این نکته تأکید کرده است، کسی که در حد کمال این سه قوه در او یافت شود، شایستگی رهبری مردم را دارد و او فرستاده خداوند است که به او وحی می‌شود و با معجزات، مورد تأیید خداوند قرار می‌گیرد (صدرالدین شیرازی ۱۳۴۳، ص ۴۸).

نتیجه‌گیری

بر اساس همه تحلیل‌هایی که متکلمان و حکیمان از وحی ارائه کرده‌اند، می‌توان نتیجه گرفت که وحی منشأ و سرچشمه بیرونی دارد: (عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى) (نجم (۵۳)، ۵). پیامبر محتوای وحی را از بیرون جان خویش دریافت می‌کند و نفس پیامبر و قوای ادراکی باطنی او تنها نقش قابل‌وحی را دارد و در محتوا و معرفت‌های وحیانی دریافت شده، هیچ نقشی ندارد. این مهم در تحلیلی که علم کلام از وحی ارائه کرده، بسیار روشن و بدیهی‌ست؛ زیرا دانش کلام، وحی را از سنخ گفتار می‌داند که از سوی خداوند، مستقیم یا به‌واسطه فرشته، پیام‌ها و گزاره‌های لفظی بر پیامبر تنزل یافته و پیامبر هم آنها را برای ابلاغ به مردم دریافت کرده است. برخورداری وحی از سرچشمه بیرونی در تحلیل‌های پیش‌گفته حکما نیز قابل استفاده است؛ چنان‌که فارابی وحی را به فرود آمدن و تنزل حقایق الهی از مقام و رتبه عقل کلی در عالم خیال برای شخص نبی تعریف کرده و ابن‌سینا وحی را القای امری خفی بر نفوس آماده شماری از انسان‌ها با اذن الهی می‌داند و صدرالمتألّهین نیز در تبیین انزال کتاب الهی بر رسول خدا آورده است که پیامبر، ابتدا با قوه عاقله و روح قدسی خود با فرشته وحی متصل می‌شود و آموزه‌های الهی را از او دریافت می‌کند و هنگامی که از آن مقام تنزل می‌یابد، آن حقایق در نفس بشری او تمثیل می‌یابند و بر دستگاه بینایی و شنوایی ظاهری او متمثل می‌گردند. همین بیان از وحی با تعبیر دیگری از حکیمان مسلمان، مانند شیخ اشراق و حکیم سبزواری هم آمده است.

در نتیجه‌گیری نهایی از بحث می‌توان گفت که بر اساس دیدگاه متکلمان و فلاسفه مسلمان و پذیرش منشأ بیرونی برای وحی، تحلیل‌های فوق و همه تفسیرها و تأویل‌های مادی که از سوی خاورشناسان و متکلمان مسیحی و برخی از نواندیشان مسلمان در سده‌های اخیر از وحی ارائه کرده‌اند، با اندیشه دانشوران کلام و فلسفه اسلامی قرابت و سنخیتی ندارد.

کتاب نامه

۱. ابن اثیر، علی بن محمد (۱۳۷۰). تاریخ کامل. (ج ۱۷، ۷). تهران: موسسه مطبوعاتی علمی
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱). المبدء والمعاد. به اهتمام عبدالله نورانی زیر نظر مهدی محقق. تهران: انتشارات دانشگاه مک گیل، شعبه تهران.
۳. _____ (۱۳۷۵). الاشارات و التنبیها. (ج ۳). قم، نشر البلاغه.
۴. اشعری، علی بن اسماعیل (۱۹۸۹م). الابانة عن اصول الديانة. بغداد: مکتب تعز.
۵. عضدالدین ایچی، عبدالرحمان بن احمد (۱۳۲۵ق). شرح المواقف. با شرح جرحانی. علی بن محمد. (ج ۸). قم: الرضی.
۶. حافظ برسی، رجب بن محمد (بی تا). مشارق انوار الیقین. تهران: نشر فرهنگ اهل بیت.
۷. حسن زاده آملی، حسن (بی تا). هزار و یک نکته. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۸. اخطاب خوارزم، موفق بن احمد (۱۴۱۱ق). المناقب. به کوشش مالک محمودی. (ج ۳). قم: نشر اسلامی.
۹. دهخدا، علی اکبر و دیگران (۱۳۷۳). لغت نامه دهخدا. (ج ۱۲). تهران: مؤسسه لغت نامه دهخدا.
۱۰. ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۹۱). وحی شناسی. قم: راند.
۱۱. رشیدرضا، محمد (۱۴۱۲ق). الوحی المحمدی. قاهره. وزارة الاوقاف مصر.
۱۲. _____ (۱۳۷۳ق)، المنار. قاهره. دار المنار.
۱۳. سبحانی، جعفر (۱۴۱۲ق). الالهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل. قم: المركز العالمي للدراسات الاسلامیه.
۱۴. سبزواری، هادی بن مهدی (بی تا)، شرح منظومه. قم: سنگی.
۱۵. سجادی، سید جعفر (۱۳۷۹). فرهنگ اصطلاحات فلسفی. (ج ۱). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۶. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۹۷). سه رساله از شیخ اشراق. تحقیق حبیبی نجفقلی. تهران: انجمن فلسفه ایران.
۱۷. شریف، میان محمد (۱۳۹۰). تاریخ فلسفه در اسلام. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۸. شهرستانی، محمد (۱۳۹۵ق). الملل والنحل. به کوشش سید کیلانی. بیروت: دار المعرفه.

۱۹. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۳). شرح اصول کافی. (ج ۲). تهران: پژوهشگاه علوم اسلامی و مطالعات فرهنگی.
۲۰. _____ (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم صدرالمتألهین. (ج ۱) به کوشش خواجهی. قم: بیدار.
۲۱. _____ (۱۳۴۶). الشواهد الربوبیه. به کوشش آشتیانی. مشهد. دانشگاه مشهد.
۲۲. _____ (۱۴۲۲ق). المبدأ والمعاد. به کوشش آشتیانی. قم: دفتر تبلیغات.
۲۳. _____ (۱۹۸۷م). الاسفار الاربعه (ج ۷، ۳). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۴. صدرالدین قونوی. محمد بن اسحاق. بی تا. رساله النصوص. بی جا.
۲۵. نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد (۱۴۰۳ق). شرح الاشارات. بی جا. دفتر نشر کتاب.
۲۶. حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۶ق). کشف المراد. به کوشش حسن زاده آملی. قم، نشر اسلامی.
۲۷. فارابی، ابونصر محمدبن محمد (۱۹۱۹م). آراء اهل المدينة الفاضله. به کوشش پیرنصری. بیروت: دارالمشرق.
۲۸. _____ (بی تا). السياسات المدینه. بیروت: دارالهلال.
۲۹. مجلسی، محمدباقر (۱۳۹۰). بحارالانوار. تهران: المكتبة الاسلامیه.
۳۰. محسنی، محمدآصف (۱۴۲۸). صراط الحق فی المعارف الاسلامیه و الاصول الاعتقادیه. (ج ۱). بی جا: بی نا.
۳۱. مطهری، مرتضی (۱۳۷۳). نبوت. تهران: انتشارات صدرا.
۳۲. _____ (۱۳۵۷). وحی و نبوت. تهران: انتشارات صدرا.
۳۳. مفید، محمدبن محمد (۱۴۱۴ق)، اوانل المقالات به کوشش الانصاری. (ج ۱). بیروت: دارالمفید.
۳۴. _____ (۱۴۱۴ق) المسائل العکبریّه. بیروت: دارالمفید.
۳۵. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. (ج ۷). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۶. ملایری، موسی (۱۳۸۴). تبیین فلسفه وحی از فارابی تا ملاصدرا. قم: کتاب طه.

۳۷. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۹۲). مصباح الهدایه. با مقدمه جلال الدین آشتیانی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.