

حکمت صدرایی و خوانش عقلانی از وحی با تأکید بر آراء آیت‌الله جوادی‌آملی

سید آصف احسانی *

چکیده

در ادیان ابراهیمی وحی، مسئله محوری است. اما چیستی و حقیقت آن همواره محل تشنّت آراء بوده است. بسیاری تلاش کرده‌اند از آن خوانش عقلانی ارائه کنند. ملاصدرا نیز در صدد تبیین عقلی ماهیت وحی و گشودن چشم‌انداز عقلانی برای فهم این رویداد است. پرسش فیلسوف از حقیقت وحی تلاشی است برای فهم‌پذیر ساختن آن و قرار دادن خاستگاه دین در افق عقل انسانی. وحی از نظر وی فرایندی کاملاً عقلانی تلقی شده و خرد، یگانه بنیاد واقعی و حقیقی آن اعلام می‌شود. ملاصدرا باتوجه به نظام فکری خود وحی را نیز دارای مراتب مختلف عقلی، مثالی، زبانی و بصری می‌داند. او باور دارد نبی برای دریافت وحی از امتیازات خاصی مانند قوه حدس، تخیل و متصرفه قوی بهره‌مند است. نبی با دریافت حقایق عقلی در مرتبه مثال منفصل وجود مثالی آن حقایق را نیز ادراک می‌کند و در مرتبه حس، وجود ظاهری وحی را در قالب اصوات و حروف استماع می‌کند و حتی فرشته وحی را نیز به صورت چهره انسانی مشاهده می‌کند. مطابق نگاه وی همه این دریافت‌ها انشاء نفس خود نبی است و حالت حلّولی ندارد، بلکه صدوری است. آیت الله جوادی به مثابه شارح حکمت صدرایی سعی دارد به بسیاری از پرسشهای که در دوران جدید در رابطه با وحی مطرح شده است، پاسخ دهد. پس، طرح آراء ایشان می‌تواند چنان پاسخ نگاه صدرایی به مسائل جدید فهم شود. هرچند، به نظر می‌رسد در پاره‌ی از موارد آراء اختصاصی خود را دارد؛ زیرا استاد جوادی وحی را یگانه صراط حقیقی می‌داند و عقل، نقل و حتی

* دانش آموخته دکتری فلسفه اسلامی جامعه المصطفی العالمیه. (asifehsani2008@gmail.com)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۲۰؛ تاریخ پذیرش ۱۴۰۳/۱۱/۲۷)

□ سید آصف احسانی (۱۴۰۳). چیستی علوم انسانی اسلامی از منظر آیت الله جوادی آملی. *فصلنامه حکمت/اسراء*، ۴ (۴۷)، ۲۹-۷۶.

doi: 10.22034/ isra.2025.498956.2049

کشف و شهود را نیز ذیل آن تعریف می‌کند؛ پس عقل به هیچ وجه هم‌رتبه وحی نیست و انسان غیر معصوم نیز به حریم وحی راه ندارد. البته ایشان در چارچوب دین برای عقل جایگاه مهمی قائل است و آن را، اعم از عقل تجربی، عقل ناب و عقل عرفی به عنوان حجت شرعی معتبر می‌شمارد. در این مقاله تلاش شد با استفاده از روش تحلیلی - توصیفی ابتدا تلقی ملاصدرا از وحی تبیین شود و در ادامه آراء آیت الله جوادی ناظر به مسائل مستحدثه در این باب مورد بررسی قرار گیرد.

کلیدواژه‌ها

حکمت صدرایی، خوانش عقلانی، وحی، جوادی آملی.



مقدمه

جهان فیلسوف بر بنیاد عقل پایه‌گذاری می‌شود و تفکر قوام‌بخش حیات انسانی است؛ تفکر، به هر صورتی که باشد، مسئله انسان است. این انسان است که می‌اندیشد، و بر اساس طرح فکری و باورهایش، تصمیم می‌گیرد و به نحو خاصی زندگی می‌کند و به گفته ارسطو: «عقل، در فعلیت خود، زندگی است» (ارسطو، ۱۳۷۷: ۴۰۱) در دوره مدرن، انسان در مقام سوژه اساس و محور امور قرار گرفته است و کلیه طرح‌های فکری و مسئله اصلی متفکران با توجه به انسان دنبال می‌شود. این رهیافت اومانستی، اقتضائات و بحران‌های خاص خود را پدید آورده است که بحران‌های ریشه‌ای، فراگیر و گریزناپذیری را در برابر انسان معاصر گشوده است. به همین نسبت، انسان را سخت مجبور کرده است که برای حفظ و رهایی‌اش، به تمام امکانات وجودی خود چنگ بزند. البته با این که این معضل از درون سنت غربی سربرکشیده است، اما ما نیز به نحو تضمین‌شده‌ای از تأثیر و سیطره آن ایمن نیستیم. در این بستر، «سنت» از اصیل‌ترین امکان‌های هستی‌شناختی انسان بی‌خانمان امروزی است اما برای ما مسئله اساسی‌تر و بحران‌خطرآفرین جریان بنیادگرایی و سلفی‌مسلمکی است که در دوره کنونی جهان مسلمانان را با چالش‌های جدی و بن‌بست‌های اساسی مواجه ساخته است. خیزش اشتیاقات ارتجاعی و سلفی‌گری چهره دین اسلام را مخلدوش ساخته است و تصویر خشن از آن ترسیم نموده است؛ این مسئله نشان‌گر به محاق رفتن عقل و زوال عقلانیت در فرهنگ اسلامی است. اینجاست که فلسفه باید ترغیب شود تا در این باره سخن بگوید که جایگاه عقل کجاست، زیرا این خشونت‌ها ضد انسانی و فجایع هولناکی که در سرزمین‌های اسلامی جریان دارد، نمونه‌های معاصر حدیث گرایی و ابن تیمیه زدگی عقل ستیزند که مرگ و ویرانی را در خود نهفته دارند. بدین لحاظ، بازخوانی سنت همچون بازشناسی و بازسازی «خود»،

پیش‌فرض هرگونه مواجهه اصیل نه‌تنها با جهان مدرن و خاستگاه ارائه اصیل‌ترین رهیافت برای بحران‌های ناشی از آن است، بلکه برای نفی وضعیت موجود و عبور از انحطاط فرهنگی معاصر نیز راه‌گشا است. برای زدودن این غبارها از چهره حقیقی دین یگانه راه مراجعت به ریشه‌های سنت است؛ حقیقت و ریشه‌های سنت را باید در «حکمت» و فلسفه‌ای که پرورانیده است، جستجو کرد. زیرا به تعبیر بلند و زیبای ارسطو، «حکمت، دانشی درباره مبادی [اصل‌ها] است.» (ارسطو، ۱۳۷: ۳۴۳) لذا زیربنای هر فرهنگی را باید در لایه‌های فلسفی آن جستجو کرد و اینکه آن فرهنگ چگونه و تا چه اندازه توانسته است خود را در قالب یک نظام عقلی و برهانی عرضه کند، این امر، مواجهه ما را با سنت فلسفی گریزناپذیر می‌کند. در این مواجهه است که ملاصدرا خود را در سنت فکر اسلامی همچون کوهی عظیم در برابر افق ذهن ما آشکار می‌کند، اما اینکه تا چه اندازه بازخوانی سنت عقلی ملاصدرا می‌تواند امکان‌های عقلی و راهبردی را فراروی ما بگشاید، فرصت و مجال دیگری می‌طلبد. ولی تا جایی که به بازخوانی و فهم سنت مربوط می‌شود، این ما هستیم که باید با تلاش‌های بی‌وقفه و پیگیر، نسبت خود را سر از نو با جهان و سنت سامان دهیم و آن را همچون امکانی اصیل در افق آینده خود طرح افکنیم. در این طرح افکنی، که سنت نه به‌عنوان گذشته بلکه به‌مثابه امکانات آینده ما ظهور می‌کند، راه‌گریز و فرار از مواجهه با فیلسوف شیراز وجود ندارد. ملاصدرا سعی کرده است به مناقشات چند سده تضارب آراء و تشتت اندیشه‌ها خاتمه دهد و کوشش کرده است که سنتی را تثبیت، مستقر و برپا کند که بتواند انسجام درونی فرهنگ اسلامی را حفظ و توانمندتر کند.

فلسفه با پرسش از آرچه‌ی امور قوام می‌یابد؛ کار فیلسوف درافتادن با واقعیت‌های جهان‌زندگی و فرهنگی است و وحی به‌مثابه محورترین واقعیت در زیست جهان مسلمین

برای تک‌تک فیلسوفان مسلمان درخور توجه و ارزیابی عقلی بوده است. ملاصدرا در صدد تبیین عقلی ماهیت وحی و گشودن چشم اندازه عقلانی برای فهم این رویداد است؛ ادیان ابراهیمی بر بنیاد وحی و ارسال فرستادگان از سوی خالق جهان برپا می‌شود. پرسش فیلسوف از حقیقت وحی تلاشی است برای فهم‌پذیر ساختن آن و قرار دادن خاستگاه دین در افق عقل انسانی؛ وحی فرایندی کاملاً عقلانی تلقی می‌شود و خرد یگانه بنیاد واقعی و حقیقی آن اعلام می‌گردد. در پرتو چنین روایت عقلانی از پدیده وحی، دین بر بنیاد اصیل و استواری استحکام می‌یابد و آموزه‌های دینی نیز با توجه به این بنیاد عقلی تفسیر و تحلیل می‌شوند. هرچند، پیامبر حقایق امور را بدون بکار بستن برهان و اقامه هرگونه استدلال، فراجنگ می‌آورد و فرایند وحی نیاز به مقدمه‌چینی و برهان پردازی ندارد، اما ماهیت عقلی وحی و خاستگاه آن اصل عقلی بودن این فرایند و رویداد را تأمین می‌نماید؛ خاستگاه وحی عقل است و کل پروژه وحی ذیل عقل رقم می‌خورد و امکان‌پذیر می‌شود. در این مقال تلاش می‌شود ابتدا تبیین عقلانی ملاصدرا از وحی ارائه شود و در ادامه آراء یکی از شارحان برجسته‌اش، آیت‌الله جوادی آملی، که به نحوی با التفات به مسائل و مباحث دوران جدید درباره وحی سخن می‌گوید، مورد بحث قرار گیرد؛ آیت‌الله جوادی از سویی، به مبانی ملاصدرا تعلق خاطر دارد و از آن برای تبیین دیدگاه‌های خود بهره می‌گیرد و از دیگر سو، مباحث خود را ناظر به نظریه‌های جدید مطرح می‌سازد. بنابراین، طرح توأمان دیدگاه ملاصدرا و جوادی آملی به نحو مکمل همدیگر است و می‌تواند نگاه حکمت متعالیه را راجع به نظریه‌های دوران معاصر نیز تا حدودی آشکار سازد.

مفهوم شناسی وحی

وحی در لغت

اهل لغت برای وحی معانی گوناگونی بر شمرده‌اند؛ راغب وحی را به معنای «اشاره سریع» یا اشاراتی که متضمن سرعت باشد، دانسته است؛ بنابراین، به کارهای سریع وحی نیز

اطلاق می‌شود و همچنین به سخنان مخفیانه، کنایه‌ای و رمزی که با سرعت ردوبدل می‌شود. به کلام الهی که به پیامبران القا می‌شود نیز وحی می‌گویند. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق؛ ۸۵۸) ابن منظور در «لسان العرب» می‌گوید: «وحی به معنای: اشاره، رسالت، الهام، کلام خفی، آنچه به غیر القاء شود و نیز کتابت، است». (ابن‌منظور، ۱۴۱۴) پس، وحی در اصل به معنای کلام پوشیده و پنهان است، اما گاه از حد کلام تجاوز می‌کند و به هر امری اطلاق می‌شود که بتوان با آن حقیقتی را به فردی تفهیم نمود، به گونه‌ای که تنها او مورد خطاب قرار گیرد؛ اما وقتی به خدای متعال نسبت داده می‌شود، بر اساس عرف اسلام و شریعت پیامبر به گفت‌وگوی خاص خداوند با پیامبرانش اطلاق می‌شود. (مفید، ۱۳۹۳؛ ۲۳۱) لفظ وحی و مشتقات آن در قرآن مکرر استفاده شده است و به معانی مختلف استعمال شده است. از جمله به معنای ادراک غریزی (نحل: ۶۸)، الهام و القاء در قلب (قصص: ۷؛ انفال: ۱۲)، القائنات شیطانی (انعام: ۱۱۲) و انزال کلام الهی بر پیامبران (شوری: ۳).

وحی در اصطلاح

در عرف اسلامی و شرایع وحی به معنای انزال کلام خدا به پیامبران فهم شده است و آنچه از وحی به ذهن متبادر می‌شود، ایصال کلام الهی به فرستادگانش است. البته گاهی به معنای اسم مفعول یعنی کلام منزل نیز استعمال شده است. (ملایی، ۱۴۰۱؛ ۲۵) البته به وحی از زوایای دیگری نیز می‌توان نگریست: «محور وحی خدا گاهی علمی است؛ یعنی مطلبی علمی القا می‌شود که با قطع، یقین، جزم و مانند آن همراه است. زمانی عملی است؛ یعنی کاری افاضه می‌شود که با اراده، نیت، قصد، عزم و نظیر آن همراه است».

(جوادی آملی، ۱۳۷۸؛ ۲۹ / ۶۵۳)

فیلسوفان مسلمان نیز تلقی خاص خود را از وحی دارند و فارابی در جایگاه مؤسس این سنت فکری، وحی را محصول اتصال عقلانی نبی با عقل فعال می‌داند و باور دارد با

وساطت عقل مستفاد حقایق از عقل فعال به عقل منفعل افاضه می‌شوند و به آن وحی اطلاق می‌گردد. (فارابی، ۱۹۹۶م؛ ۷۹-۸۰) ابن‌سینا وحی را القاء خفی می‌داند که به اذن خداوند از جانب امر عقلی به نفوس انسانی مستعد القاء می‌شود. این القاء اگر در بیداری باشد وحی است و چنانچه در خواب باشد الهام خواهد بود. (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ش؛ ۳) میرداماد درباره وحی می‌گوید: «و حقیقه الایحاء و الوحی، مخاطبه العقل الفعال للنفس الناطقه بالفاظ منظمه مسموعه مفصله.» (میرداماد، ۱۳۷۴؛ ۴۹۲) یعنی عقل فعال با الفاظ منظم و مجزا که شنیده می‌شوند، نفس انسانی را مورد خطاب قرار دهد. ملاصدرا نیز وحی اتصال نفس نبی به ذوات مجرد عالم عقل (به ویژه عقل فعال) و مشاهده همه حقایق هستی که در الواح محفوظ (عالم عقول) و محور اثبات (نفوس ملکی) مکتوب است، می‌داند. البته رقیقه آن حقیقت عقلی در عالم خیال رؤیت می‌شود و در قالب کلمات و الفاظ ظهور پیدا می‌کند. آیت‌الله جوادی وحی را همان الهام قرآنی می‌داند که عبارت است از: «القای علوم و معارف نهایی از توحید، معاد، نبوت اسمای حسنا و صفات علیا و اخبار انبیا و امت‌های پیشین بر جان پیامبر...» (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۴۳)

فاعل و قابل وحی

یکی از مباحث تأثیرگذار در باب وحی مبدأ آن است، به‌ویژه در دوره جدید این مسئله برجستگی خاصی یافته است، زیرا بر اساس نظریه‌های مانند تجربه دینی به نحوی سعی می‌شود خود انسان به مثابه فاعل و قابل وحی توضیح داده شود. اما ملاصدرا فاعل حقیقی وحی را خداوند می‌داند، هرچند، پیامبر در اثر اتحاد با عقل فعال حقایق اشیاء را درک می‌کند ولی عقل فعال صرفاً در حد وساطت‌گری نقش ایفا می‌کند و الا در عرصه وجود مؤثری غیر از الله نیست. در ادبیات قرآنی و دینی واسطه وحی و کسی که کلام الهی را به پیامبر منتقل می‌کند، جبرئیل دانسته شده است و فیلسوفان آن را عقل فعال می‌دانند. ملاصدرا قابل وحی را شخص پیامبر می‌داند؛ پیامبر نقطه وصل دو سر حلقه هستی

است و در وجود او عالم معقول و محسوس پیوند می‌خورند. نبوت مقامی است از جانب خداوند و پیامبر توسط پروردگار تعلیم داده می‌شود اما این امانت را به بندگانش اعطا می‌نماید و در جایگاه هدایتگر آن‌ها قرار می‌گیرد؛ پیامبر می‌پرسد و جواب خود را می‌گیرد و از او پرسیده می‌شود و جواب مردم را می‌دهد؛ یعنی از جانبی می‌شنود و نسبت به آن گوش محسوب می‌شود و از دیگر سو، برای جانب دیگر زبان است و پیام‌آور «فیسأل و یجاب و یسأل و یجیب ناظماً للطرفین واسطه بین العالمین سمعاً من جانب و لساناً الی جانب» (ملاصدرا، ۱۳۴۶؛ ۳۵۵) پس، پیامبر الزاماً باید شخصیتی دو وجهی داشته باشد.

بنابراین، قلب پیامبر دو دریچه دارد؛ از پنجره داخلی قلب خود لوح محفوظ را مطالعه می‌کند و از این طریق به حقایق غیب آگاه می‌گردد و احوالات آینده و گذشته جهان را با دانش یقینی لدنی به دست می‌آورد. از دریچه دوم برای مطالعه امور حسی بهره می‌برد؛ از این طریق با خلق خدا آمیخته می‌شود و بر مهم‌ترین حوادث و سوانح مردم آگاهی پیدا می‌کند، آنان را به سوی خیر رهبری می‌کند و از شر دورنگه می‌دارد. «و هذا أكمل مراتب الانسانية و أول شرائط كون الانسان رسولا من الله». (ملاصدرا، ۱۳۴۶؛ ۳۵۵) پیامبر کسی است که از حیث ذات به استکمال رسیده است؛ ظرف وجودی‌اش پر شده است و تمام بالقوگی‌های عقلی، خیالی و حسی‌اش در شرایط ایدئال قرار دارد. همین بهره‌مندی وافر به لحاظ وجودی و کمال که موهبت خدای سبحان است، این ظرفیت و قابلیت را به او اعطا می‌کند که وسعت وجودی‌اش هر دو جانب را در برگیرد و حق دو طرف را به خوبی ادا نماید. به همین جهت، فقط اوست که صلاحیت ریاست و خلافت الهی را در همه عوالم دارد؛ چنین انسانی به واسطه احاطه و سلطه بر عالم ماده و احاطه تام بر عالم برزخ از سویی، و اتصال تام به مقام حضرت الهیه از دیگر سو، صاحب کرامات و معجزات می‌شود و در عالم خلق می‌تواند تصرف کند، حتی فراتر از آن قادر می‌شود در

ملکوت تصرف نماید. به همین جهت، او واجد جایگاه خلافت الهی، مقام نبوت و اخبار از غیب می‌گردد و به مرتبه ولایت کلیه دست می‌یابد. در نتیجه، قلب او محل وحی حضرت الهیه و تجلی‌گاه خاص حضرت احدیت قرار می‌گیرد. (ملاصدرا، ۱۳۴۶؛ ۵۷)

بنابراین، در فلسفه متعالیه فاعل حقیقی وحی حضرت حق است و او یگانه منبع و خاستگاه راستین همه وجودات امکانی و از جمله وحی هست؛ فاعلیت حق فرایند معقول و مدبرانه‌ای را طی می‌کند و ارتباطش با جهان طبیعت از طریق وسایط رقم می‌خورد؛ ذات حق ارتباط مستقیم و بلا واسطه با جهان طبیعی ندارد و پیام خود را از طریق جبرئیل یا همان عقل فعال منتقل می‌سازد. قابل وحی پیامبر است که از حیث وجودی و کمال به بالاترین درجه انسانیت دست یافته و همه سفرهای چهارگانه را با موفقیت پشت سر گذاشته است.

ویژگی‌های منحصربه‌فرد پیامبر

ملاصدرا با پیروی از ابن‌سینا برای پیامبر سه ویژگی اختصاصی قائل می‌شود. در حقیقت، این سه ویژگی باعث می‌شود پیام الهی به گونه سالم و به‌دوراز تحریف و تغییر محتوا منتقل گردد: ۱. شدت قوه حدس ۲. جودت و قدرت نیروی تخیل ۳. شدت قوه متصرفه. پیامبر با خصوصیت نخست همه معارف و علوم را بدون فکر و طی فرآیند استدلال از عقل فعال اخذ می‌کند و قدرت تخیل برای او این امکان را فراهم می‌سازد که همه علوم بر او تمثل و تجسم یابند و در حد مشاهده و استماع تنزل پیدا کنند. قوه متصرفه قوی نیز پیامبر را قادر می‌سازد برای اثبات صدق ادعای خود در مواد و عناصر عالم تصرف نماید. البته باید ملتفت بود که از نگاه ابن‌سینا شخصی که از حدس سرشار برخوردار باشد، دارای عقل قدسی و از نظر ملاصدرا دارای قوه قدسیه یا نفس قدسی است. این سه ویژگی و برجستگی منحصری به فرد باعث می‌شود تنها شخص پیامبر قادر باشد حقایق

عقلی را در قالب الفاظ و کلمات دریافت کند و حتی فرشته و منبع عقلی وحی نیز در قالب شخص انسانی با چهره زیبا برای وی تجسم پیدا نماید. (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳؛ ۴۲) البته قوه متصرفه قوی بیشتر برای خلق معجزه کاربرد دارد و به نحوی این قوه به پیامبر امکان می‌دهد با اعمال خارق‌العاده حقانیت ادعای خود را به اثبات برساند، لذا این قوه در سیر صعود پیامبر و فرآیند نزول وحی نقش ندارد و در این مجال نیز به بحث معجزه پرداخته نخواهد شد.

حقیقت وحی از نگاه ملاصدرا

پرسش از حقیقت وحی یک مسئله محوری است و پاسخ درخور به آن می‌تواند عمق نگاه هر متفکری را برجسته سازد. ملاصدرا به این مسئله التفات ویژه دارد و تلاش وافر برای برملا ساختن حقیقت وحی نموده است. او وحی را نیز در قالب نظام هستی‌شناختی خود تحلیل می‌کند و متناظر با عوالم وجودی برای آن نیز لایه‌های گوناگون عقلی، مثالی و حسی قائل است. برای فهم حقیقت وحی نزد وی کاوش این لایه‌ها امر گریزناپذیر است.

الف) وجود عقلی وحی

ملاصدرا باور دارد نفس متناظر با عوالم سه‌گانه طبیعی، مثالی و عقلی دارای سه قوه حس، خیال و عقل است. در نشئه طبیعی حدوث نفس با وصف کثرت و تعلق به ماده رخ می‌دهد. در نشئه مثالی نفس در حد وسط عقل و ماده قرار می‌گیرد و علیرغم جسم و جسمانی نبودن برخی احکام ماده را دارا است. در نشئه عقلی نفس از تمام امور مادی و تعلقات آن رهایی پیدا می‌کند و مجرد تام می‌گردد؛ به وجودی بسیط و حدانی موجود است و این وجود همان هستی عقل فعال است که مبدأ فاعلی نفوس جزئی و حاوی همه کمالات وجودی آن است. ملاصدرا از مرتبه فوق تجردی نفس نیز سخن گفته است

و این نحوه تجربه به مرتبه فوق مقوله اطلاق می‌گردد، یعنی نفس علاوه بر تجرد از ماده از ماهیت نیز تجرد پیدا می‌کند؛ در این مرتبه نفس از تجرد عقلانی نیز درمی‌گذرد و به مرحله تجرد اتم می‌رسد، یعنی ماهیت انسانی نیز از نفس کنده می‌شود و نفس به وجود محض تبدیل می‌گردد. بر اساس حرکت جوهری نفس انسانی توقف نمی‌کند و به لحاظ وجودی چنان شدت می‌یابد که از عقل نیز عبور می‌کند و به مقام قاب قوسین که همان مقام «واحدیت» است و در گام بعدی به مرتبه «او ادنی» که احدیت است، می‌رسد. البته سخن از چنین مرتبه‌ای، بدان معناست که عملاً از دایره وجود انسانی خارج شده است و با توجه به معیارهای انسانی نمی‌توان در باب آن سخن گفت. (ملاصدرا، ۱۳۴۶؛ ۲۰۷)

بنابراین، فراروی انسان امکان‌های زیادی نهفته است. همان‌گونه که انسان می‌تواند در اثر ترقی در علم و عمل از درجه پستی وانغمار در مادیات به اعلی‌علیین و اشرف مقامات و درجات ملائکه مقربین عروج نماید، همچنین وی را ممکن است به واسطه پیروی از هوای نفس، از همان مقام نخستین خویش نیز تنزل نموده و به ادنی منازل خصایص و اسفل سافلین سقوط نماید و به مرتبه حشرات نزول نموده و با شیاطین و سباع و وحوش محشور گردد. دستیابی به کمالات و فضایل متعالی انسانی تنها با سیر و سفر امکان‌پذیر است، یعنی انسان برای عروج به جایگاه واقعی و درخور انسانی خویش باید بار سفر ببندد و از وادی‌های ناشناخته‌ای عبور نماید تا به کشف حقیقت خود نائل آمده و آن دُر گیران بها را به دست آورد. چراکه نفس انسان برحسب ذات و فطرتش مستعد است به وسیله عقل نظری راه کمال و استکمال را بیوید و ذات خویش را به فروغ و جلوه‌های از درون ذات و از ناحیه مافوق ذات مشتعل سازد و به وسیله عقل عملی از آفات و ظلمات رهایی یابد. اما کسانی که بار سفر نبندند و همچنان درماندن در فطرت اول اصرار ورزند، در مرتبه مجانین و صبیان خواهند ماند و آنان که در کوره راه

شک و تردید گام نهند و به فتح علوم نائل نیایند به مرتبه حیوانات تنزل یافته بل اضل منهم شوند.

بدین جهت، ملاصدرا عنوان کتاب گران سنگ خود را «الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة» گذاشته است، یعنی حکمتی که با «سفر» و در «سفر» به دست می‌آید. در کتب لغت سفر را به معنای انکشاف و جلاء گرفته‌اند، به عنوان مثال وقتی گفته می‌شود «السفر المرأة وجهها». (ملوف، ۱۴۲۳هـ.ق؛ ۳۳۷) یعنی از چهره پرده برگرفت و آن را از مستوری درآورد. وجه تسمیه سفر نیز آگاهی و اطلاع از اماکن و شهرهای است، که شخص مسافر قبلاً ندیده بود. آغازگاه سفر انسان مرتبه عقل هیولانی است انسان با گذراندن مراتب عقل بالملکه و عقل بالفعل به مرتبه عقل مستفاد و اتحاد با عقل فعال نائل می‌آید. نفس انسان در حدوث جسمانی است که می‌توان گفت انسانی است در قوت ضعف و یا قوه‌ای است که بالقوه انسان است. در اثر اشتداد وجودی از عالم مادیات می‌گذرد و با عالم ماوراء مشابَهت و مناسخت پیدا می‌کند. و هر چه به دانایی و علم او افزوده شود انسانیت او نیز شدیدتر و قوی‌تر می‌گردد، چون بر اساس نظریه اتحاد عاقل و معقول ذات و حقیقت انسان را دانشش رقم می‌زند و تعیین می‌بخشد، یعنی انسان به هر اندازه که به دانش خویش بیفزاید و به فتح خزائن علوم نائل آید، به همان اندازه راه کمال و استکمال را پیموده است. بنابراین، انسان موجودی است همواره در حال «صبرورت» و «شدن» و انسانیت انسان در همین «صبرورت» رقم می‌خورد. در تفکر ملا صدرا، تمام این سیر و سفرها در ذات خود انسان به وقوع می‌پیوندد و سیر او انفسی است، یعنی هر چیزی را که انسان در این عالم و یا در سرایی آخرت، به نظاره بنشیند در حقیقت آن چیز را در ذات خویش دیده و به نظاره نشسته است، نه اینکه انسان بیرون از ذات خویش چیزی مشاهده کند؛ زیرا همه چیز در حیطه و مرتبه ذات او نهفته و مدرج

است. (ملاصدرا، ۱۳۶۳؛ ۶۷۱) انسان با گام نهادن به غایت افق وجودی خود، نور افق اعلی الهی را دریافت می‌کند و در این مرحله یا به حکیم الهی تبدیل می‌شود که تصورات عقلی و احکام علوی به او الهام می‌شود یا به نبوت برگزیده می‌شود و از راه مشاهده وحی دریافت می‌کند، البته این مشاهده محصول قوه باطنی اوست. (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۵؛ ۳۴۸)

پیامبر بعد از طی مراحل کمال و هم‌نشین شدن با عقول که به دلیل قوه حدس قوی در لحظه انجام می‌شود و نیاز به کسب ندارد، محل وثوق و اعتنای خداوند قرار می‌گیرد و به‌عنوان نماینده و سفیر الهی در میان مخلوقات و جامعه انسانی فرستاده می‌شود؛ ملاصدرا پیامبر را دارای حدس قومی می‌داند که بدون مقدمه‌چینی به عالم ملکوت متصل می‌شود و در زمان اندکی اکثر دانستنی‌ها را از آنجا دریافت می‌کند: «من شدید الحدس کثیره کما و کیفا سریع الاتصال بعالم الملكوت یدرک بحدسه بحسبه أكثر المعلومات فی زمان قليل ادراکا شریفا نوریا سمیت نفسه قدسیه» (ملاصدرا، ۱۳۴۶؛ ۳۴۲). جوهره نبوت پیامبر باعث بسط نفسش، انشراح قلبش و تقویت قوا همه قوا و مشاعرش می‌گردد، در نتیجه صور همه حقایق را در تمام عوالم و نشأت وجودی مشاهده می‌کند. (ملاصدرا، ۱۳۶۳؛ ص ۱۴۹)

از این رو، حقیقت وحی همان حقایق مجرد و عقلی است که بر قلب و عقل پیامبر افاضه می‌گردد و در مراتب بعدی همین حقایق عقلی در قالب‌های دیگر ظهور و بروز پیدا می‌کند. بنابراین، ملاصدرا فرآیند وصول پیامبر به جایگاه نبوت و پیغام‌آوری را یک فرآیند معرفتی و شناختی می‌داند، لذا وحی صرف انتقال تقلیدی پیام خداوند نیست، بلکه پیامبر به حقایق اشیاء معرفت پیدا می‌کند: «و لا تظن ایها الحبيب هداک الله ان معرفه النبی صلی الله علیه و آله الامر الدین و لسائر المعارف الالهیه، کانت تقلیدا لجبرئیل بالسمع منه و الروایه، کما ان معرفتک تقلیدا للنبی...» (ملاصدرا، ۱۳۶۶ ش، ج ۱؛ ۴۲۱) انبیاء حقایق را با چشم عقل می‌نگرند و وحی اخبار آنان از مشاهدات و دریافت‌های وجودی‌شان است نه گزارش صرف

برخاسته از شنیدن و تقلید از فرشته وحی. پیامبر مقلد جبرئیل نیست، بلکه او با طی مراتب کمال به بالاترین درجه و درک کنه حقایق دست پیدا می‌کند. تقلید از فرشته وحی به اعتقاد صحیح می‌انجامد نه معرفت وجودی و شناختی که جوهر نفس را بسط و گسترش می‌دهد. (ملاصدرا، ۱۳۶۶ ش، ج ۱، ۴۲۱) پس حقیقت و ذات وحی همان وجود عقلی آن است که پیامبر آن را در عالم عقل مشاهده می‌کند، در مرحله بعد با آن متحد می‌شود و در گام آخر قادر می‌شود آن‌ها را در صقع ذات خویش انشاء و ایجاد کند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۶۲-۳۶۱) این مرتبه از وحی در اثر کوشش‌ها و تزکیه خود پیامبر دست‌یافتنی می‌شود، همان‌طور که اساطین حکمت نیز به دریافت عقلی حقایق نائل می‌آیند و در اثر اتحاد با عقل فعال موفق می‌شوند بر حقایق اشیاء کماهی سیطره پیدا نمایند.

اما اعطای مقام خاص نبوت یک هدیه و مسئولیت الهی است که بر دوش او گذاشته می‌شود و وظیفه تبلیغ و ترویج سنت‌ها و آموزه‌های متعالی در میان مردم خصیصه منحصر به فرد پیامبر است. چنانکه بیان شد، ملاصدرا نیز اعطای چنین جایگاه ویژه‌ای به تعداد انگشت‌شمار از افراد انسانی را منوط به همان خصایص سه‌گانه‌ای می‌داند که ابن‌سینا مطرح کرده بود؛ (۱) نفس قدسی. (۲) نیروی تخیل قوی. (۳) قوه متصرفه قوی. بااین‌وجود، ملاصدرا تزکیه نفس و تلاش‌های شخصی پیامبران را مقدمه لازم برای رسیدن به مقام نبوت می‌داند. قوه حدس قوی پیامبر را از ورود به عرصه استدلال‌ورزی و فعلیت بخشی به بالقوگی‌های عقل بی‌نیاز می‌سازد اما تزکیه و زدودن ناپاکی‌ها یا جلوگیری از ظهور آن‌ها در نفس در اثر تلاش و اراده خود پیامبر یک ضرورت است.

ملاصدرا در توضیح کیفیت اخذ وحی از فرشته، ذات حقیقی ملائکه را تبیین می‌کند؛ ملائکه دارای ذوات حقیقی هستند و نسبت به امور مادون خود ذوات اضافی دارند مانند اضافه نفس به بدن. اما ذوات حقیقی از عالم امر و قضا قوی است درحالی‌که ذوات

اضافی‌شان خلقی و قدری می‌باشند؛ همین ذوات اضافی خاستگاه ملائکه وحی رسان هستند و این ملائکه وحی رسان کلام الهی و علوم لدنی را از ملائکه مرتبه قلمی اخذ می‌کنند و آن‌ها را در صحیفه‌های الواح قدری و کتابی خود ثبت می‌نمایند. پیامبر اسلام در معراج خود با دسته نخست ملائکه مواجه شد و روح القدس را در بیداری مشاهد کرد، پس وقتی روح نبوی به عالم ملائکه که همان عالم وحی ربانی است، متصل شود، گویا کلام خداوند را می‌شنود و سخن خداوند را طی مکالمه و گفتگوی حقیقی آشکار می‌سازد. چنین استماعی همان افاضه و استفاضه در مقام قاب قوسین او ادنی است که به آن مقام قرب، مقعد صدق و معدن وحی و الهام نیز اطلاق می‌شود و این همان کلام حقیقی است. هنگامی که پیامبر با ملائکه اعلین معاشرت کند صریف اقلام آن‌ها و القاء کلامشان را می‌شنود و کلام آن‌ها همان کلام نازل شونده الهی در جایگاه معرفت آن‌ها است؛ جایگاه معرفت ملائکه همان ذوات و عقول آن‌هاست، زیرا آن‌ها در مقام قرب سکنی دارند و مجرد محض هستند. «فیکون الموحی إلیه یتصل بالملک أولاً بروحه العقلی و یتلقى منه المعارف الإلهیة و یشاهد ببصره العقلی آیات ربه الکبری و یسمع بسمعه العقلی کلام رب العالمین من الروح الأعظم» (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۷؛ ۲۶-۲۷) بنابراین، پیامبر در گام نخست با روح عقلی خود به فرشته وحی وصل می‌شود و از او معارف الهی را اخذ می‌کند، با چشم عقل خود آیات کبری پروردگارش را می‌بیند و با گوش عقل خود کلام خداوند را از روح اعظم می‌شنود. پس، وجود عقلی بالاترین مرتبه وجودی وحی است.

(ب) وجود مثالی وحی

ملاصدرا دیدگاه خود را در باب وحی با عبارات گوناگونی تبیین می‌کند. گاهی حقیقت را نوری می‌داند که خداوند بر قلب، عقل، و خیال انسان افاضه می‌نماید. اگر این نور به عقل انسان بتابد، انسان حکیم الهی و از اولیاء خداوند خواهد شد و اگر به متخیله و

متصرفه او فیضان کند، انسان به درجه رسالت و نبوت می‌رسد که مسئولیت انذار مردم را برعهده دارد و از آنچه بوده و هست خبر می‌دهد. «پس به اعتبار آن که هر چه از جانب خدا بر عقل فعال فایض می‌گردد عقل فعال آن را بر عقل منفعل او فایض می‌گرداند حکیم و ولی و فیلسوف است، و به اعتبار آنچه بر قوه متخیله او از آنجا فایض می‌شود نبی و منذر است به آنچه خواهد شد و خبر می‌دهد از آنچه گذشته است و از آنچه الحال موجود است از جزئیات واقع در عالم.» (اردکانی، ۱۳۷۵؛ ۵۸) بنابراین، بعد از اتصال و اتحاد عقلی با عقل فعال و دریافت همه حقایق جهان هستی، این حقایق به نحو اشباح مثالی و به گونه جزئی و تفصیلی برای پیامبر متمثل می‌گردند. این مسئله در عالم مثال رقم می‌خورد. قدرت تمثیل‌گری قوه خیال باید به اندازه‌ای باشد که حتی به حواس ظاهری نیز سرایت کند و آن اشباح در عالم حس نیز از طریق حواس برای او قابل‌درک باشند. بر این اساس، نبی باید ملک را با چشم حسی مشاهده کند و کلام خدا را از وی بی‌پرده با عبارات و الفاظ فصیح بشنود و توسط ملک و وحی از اخبار غیبی جزئی مطلع گردد. از پیامبر اسلام روایت شده است که در شب معراج به مرتبه‌ای رسید که صریف اقلام ملائکه را می‌شنید و سپس هنگامی نزول به ساخت ملکوت آسمان صورتی برایش متمثل شد که آن را از پیش در لوح نفس خود در عالم الواح قدری آسمان تعقل و مشاهده کرده بود. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷؛ ۲۷)

بر اساس مبانی فلسفه متعالیه میان مراتب نظام هستی و قوای نفس انسانی تناظر وجود دارد و انسان با کسب کمالات وجودی می‌تواند مراتب وجودی را در خودش تحقق بخشد و مشابه هر مرتبه‌ای گردد. وقتی انسان حقایق عقلی را دریافت، می‌تواند رقایق آنان را در عالم مثال منفصل نیز مشاهده کند و اشباح مثالی آن‌ها را بنگرد. پیامبر با توجه به جوهره نبوت خود، نفسش وسعت پیدا می‌کند، قلبش انشراح می‌یابد و تمام قوا و

مشاعرش تقویت می‌شوند، در نتیجه در همه عوالم وجودی صورتی را رؤیت می‌کند. در اثر آن در عالم تمثیل باطنی و حس داخلی فرشته حامل وحی برایش تمثیل پیدا می‌کند، همان‌گونه که آن فرشته را در عالم روحانی و عقلی محض نیز ادراک می‌کند، البته فرشته وحی را به صورتی غیر از آن صورتی که در عالم عقل ادراک کرده بود می‌بیند. درواقع، معارف را فقط در مقام ارواح مجرد دریافت می‌کند. (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ص ۱۴۹) اما همین حقایق به قوه متخیله ارائه می‌شوند و در آن به تفصیل و با همان ترتیبی که نفس در عالم ملکوت مطالعه کرده بود، محاکات می‌شوند. البته اگر قوه خیال ضعیف و گرفتار موانع مادی باشد، قادر نخواهد بود آنان را در قالب صور الفاظ و به گونه حسی متمثل سازند، اما اگر قوی باشد و از طرفی، با مانع بدنی قوی مواجه نباشد، کارهای حواس ظاهری را نیز انجام می‌دهد و می‌تواند حواس را از فاعلیت شان برکنار کند. دقیقاً در همین جا تفاوت میان پیامبر با ولی و حکیم خود را نشان می‌دهد؛ وقتی نبی صور باطنی و حقایق مجرد را مطالعه می‌کند، می‌تواند آنان را در قالب کلمات، اصوات، حروف و چهره انسانی تجسم بخشد اما ولی و حکیم قادر به چنین کاری نیستند. پس، رویای صالحه‌ای که برای عرفا و صالحین رخ می‌دهد، در همین مسیر است اما هیچ‌گاه به درجه نبوت نمی‌رسد، زیرا به بلوغ کامل و نهایی دست پیدا نمی‌کنند. (ملاصدرا، ۱۳۶۶ ش، ج ۱؛ ۳۰۲)

ملاصدرا در باب نفوس فلکی و علم آن‌ها به جزئیات عالم طبیعت نیز پیرو ابن‌سینا است و آن را برای تبیین وحی در امور جزئی می‌پذیرد. به باور ابن‌سینا وحی در امور جزئی ناشی از اتصال نفس نبی با نفوس فلکی است و جزئیات امور از آنجا به نفس نبی افاضه می‌شوند. از آنجا که نفوس فلکی مسئول تدبیر حوادث جزئی را به عهده دارند، به لوازم حرکات خود نیز علم دارند. به همین دلیل، همه جزئیات نشئه طبیعی نزد آن‌ها آشکار است. نفس نبی نیز با اتصال به آن‌ها و بهره‌گرفتن از صور علمی آن‌ها به جزئیات

و حوادث گذشته و آینده آگاه می‌شود. (ملایری، ۱۴۰۱؛ ۱۶۷) پس، قوه مخیله باعث می‌گردد نبی صور زیبا، صداهای نیکو و منظوم را به گونه جزئی در مقام هورقلیا و دیگر عوالم باطنی مشاهده کند. (ملاصدرا، ۱۳۵۴؛ ش؛ ۴۷۵) از سویی، کمال قوه مصوره او را به مشاهده نمونه‌ای مثالی و دریافت امور غیبی و اخبار جزئی از آن عوالم قادر می‌سازد؛ سرانجام، بر امور گذشته و آینده آگاه می‌شود. (ملاصدرا، ۱۳۴۶؛ ۳۴۱)

ج) وجود زبانی و بصری وحی

یکی از مباحث جدی در باره وحی ظاهر الفاظ آن است؛ آیا پیامبر صرفاً دریافت‌کننده معانی است و الفاظ را خودش برمی‌گزید؟ یا الفاظ را نیز دریافت می‌کند و لفظ نیز مانند معنی از بالا افاضه شده است؟ ملاصدرا ظاهر الفاظ وحی را مانند معانی عقلی آن منزل به عالم اشخاص و اجسام می‌داند، هرچند، ما قادر به شنیدن آن نیستیم و تنها خود پیامبر می‌شنود. پس، ملاصدرا وجود وحی زبانی را قبول دارد و آن را تنزل همان مراتب عقلی و مثالی در قالب الفاظ و کلمات می‌داند؛ اما مسئله اساسی چگونگی این امر است؛ الفاظ و کلمات قرآن چگونه نازل شده‌اند؟

ملاصدرا قبل از ورود به اصل بحث متذکر می‌شود، همان‌گونه که بر ما واجب است به کتاب‌های الهی نازل شده بر انبیا ایمان داشته باشیم، همچنین بر هر مؤمن واجب است کیفیت انزال وحی و فرستادن انبیا را بداند. البته این وظیفه عالمان است که در این زمینه روشنگری نمایند و حقیقت را بر ملا سازند. (ملاصدرا، ۱۳۶۶؛ ش؛ ج ۱؛ ۲۹۵) ملاصدرا نظریه شایع نزد اکثر مفسرین و متکلمین در خصوص انزال وحی را بیان می‌کند؛ به باور آن‌ها جبرئیل کلام خداوند را در آسمان شنید و آن را بر رسول فرود آورد. چنان‌که گفته می‌شود: نامه امیر از قصر فرود آمد، حال‌آنکه نامه‌ای فرود نیامده، بلکه شنونده نامه را از جایگاه رفیعی اخذ نموده و آن را فرود آورده و به پایین ابلاغ کرده است. البته کلام امیر از ذاتش جدا

نمی‌شود اما شنونده‌ای آن را استماع می‌کند و با الفاظ خود به دیگران ابلاغ می‌نماید. در اینجا برخی درباره استماع کلام خداوند توسط جبرئیل اشکال نموده‌اند، به ویژه برای کسی که کلام الهی را از جنس اصوات و حروف نمی‌داند، قابل‌پذیرش نیست که جبرئیل کلام خدا را بشنود. به این اشکال پاسخ‌های مختلف داده است. معتزله پاسخ داده است: خداوند اصوات و حروفی را در زبان جبرئیل خلق می‌کند و همین معنای کلام خداوند نزد آن‌هاست. از سوی اشاعره پاسخ‌های گوناگون ارائه شده است؛ ۱. احتمال دارد خداوند جبرئیل را سامع کلام خود خلق کرده باشد و سپس او را قادر ساخته که آن کلام را در قالب عبارتی بیان کند. ۲. ممکن است خداوند مکتوبی با همین نظم مخصوص در لوح محفوظ خلق کرده باشد و جبرئیل آن را خوانده و حفظ نموده است. ۳. امکان دارد صداهایی را به گونه قطعه قطعه با همین نظم مشخص در جسم مخصوص خلق کرده باشد و جبرئیل آن را به سرعت اخذ کرده باشد و برای او این علم بدیهی را ایجاد کرده باشد که همین اصوات بیان مؤدی برای معنای آن کلام قدیم است. «هذا خلاصة ما ذكره في هذا المقام». (ملاصدرا، ۱۳۶۶ ش، ج ۱؛ ۲۹۶)

البته دیدگاه دیگری نیز وجود دارد که بر اساس آن ملائکه موجودات جسمانی و متحیزاند و فرشته وحی بعد از اخذ کلام که به گونه سماعی الفاظ آن را می‌گیرد، یا به صورت قلبی قرآن را تلقی می‌کند و یا آن را از لوح محفوظ به خاطر می‌سپارد، آن را به پیامبر می‌رساند. ملاصدرا این دیدگاه را مسلک ارباب جدل و تخیل و دور از بصیرت و تحصیل می‌داند. گروه دیگر وحی را صرف تلاقی روحانی و ظهور عقلانی میان نبی و فرشته حامل وحی دانسته‌اند و از باب تشبیه هبوط عقلی به نزول حسی و اعتلاق روحانی به اتصال مکانی ظهور عقلانی آن برای نبی را نزول نامیده‌اند. ملاصدرا این دیدگاه را دچار افراط در تنزیه طلبی می‌داند همان‌طور که دیدگاه قلبی در جانب تشبیه گرفتار آن

بود؛ هر دو دیدگاه از راه صواب دورند و نه تنها مخالف اتفاق امت در باب وحی‌اند، بلکه قوانین عقلی را نیز نقض می‌کنند. ملاصدرا در ادامه برای بیان دیدگاه خود توضیح می‌دهد که کلام خداوند لزوماً از قبیل اصوات و حروف و الفاظ و معانی نیست، بلکه کلام و متکلم بودن خداوند به گونه‌ای از قدرت و قادریتش بازگشت دارد، لذا مطابق هر مرتبه و عالم وجودی صورت خاص پیدا می‌کند. (ملاصدرا، ۱۳۶۶ ش، ج ۱؛ ۲۹۷) وجه بیان فوق آن است که در اصل کلام چیزی جز تصویر مراد و باطن متکلم نیست که باید در باطن مخاطب نقش بندد تا آنچه را متکلم در ذهن و ضمیر خود دارد به مخاطب منتقل نماید. اگر چنین چیزی فراهم نشد، با ارسال فرستاده‌ای ارتباط میان این دو عرصه تأمین می‌شود. بر اساس نگاه عقلی مناط رؤیت و استماع حسی در انسان، حضور صورت بصری مانند شکل‌ها و رنگ‌ها و غیره است و وجود صورت مسموع مانند اصوات، کلمات و حروف برای نفس است که با قوه باطنی مدرک امر جزئی هست. البته هم‌زمان عین همین صورت در حس مشترک نیز پدید می‌آید اما صورت تمثیل یافته در حس ظاهر مبصر و مسموع حقیقی نیست، بلکه صورت حقیقی آن در ساحت نفس ناطقه و در صقع ملکوت آن حضور دارد. (ملاصدرا، ۱۳۶۶ ش، ج ۱؛ ۲۹۸) درواقع، حقیقت الفاظ و کلمات نیز امور عقلی‌اند و الفاظ ظهور آن حقایق هستند.

ملاصدرا شیء خارجی که در مقابل حس ظاهر قرار می‌گیرد و ظاهراً متعلق شنیدن و دیدن ماست، را معلوم بالعرض و بالقصد الثانی می‌داند. معلوم بالذات همان صورت حاضر در صقع نفس است که به گونه حقیقی دیده و شنیده می‌شود. پس، در وحی نسبت وضعی مادی میان شیء خارجی و چشم و انطباع آن در این آلت جزو شرایط ضروری رؤیت محسوب نمی‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۶ ش، ج ۱؛ ۲۹۸)، بلکه یگانه شرط رؤیت حضور صورت شیئی نزد نفس است. دریافت‌های حسی از اشیاء خارجی یکی از راه‌های حصول صور در نفس هستند

و مختص به زمانی است که نفس در نشئه طبیعی قرار دارد و به آن تعلق حداکثری دارد، اما نفس قادر است از شیوه‌های دیگر، مانند خواب نیز برای به دست آوردن صورت ادراکی بهره بگیرد؛ در خواب انکشاف و حضور صورت برای نفس در قالب ماده مخصوص به خود شرط نیست و شاکله سمع نیز این گونه سامان یافته است. (ملاصدرا، ۱۳۶۶ ش، ج ۱؛ ۲۹۸) پس شنیدن و دیدن امور منحصر به ادراک شیء خارجی و قرار گرفتن امر مادی در برابر چشم نیست. از این رو، مسئله رؤیت فرشته و شنیدن کلام الهی نیز لازم نیست حتماً از راه حواس ظاهری رخ دهد، بلکه پس از مشاهده حقایق مثالی، برای نفس صورت مای تمثیل پیدا می‌کند و پیامبر با روح قدسی خود آن را مشاهده می‌کند. آن روح قدسی در قالب وجود ظاهری تبارز می‌یابد و برای حواس ظاهری نبی به ویژه برای چشم و گوش او نیز تمثیل پیدا می‌کند. پیامبر با چشم خود شخص محسوسی را در نهایت زیبایی و جوانی می‌بیند و با گوش خود کلام منظومی را در غایت فصاحت و بلاغت می‌شنود. (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۷؛ ۲۵) ملاصدرا در تفسیر آیه «بما انزل الیک» می‌گوید، مراد صورت سمعی همه الفاظ قرآن است که در عالم اشخاص و اجسام به گونه سمعی نازل شده است، البته از ما پنهان است و صور معانی عقلی آن در عالم ارواح قدسی نزول قلبی داشته است. (ملاصدرا، ۱۳۶۶ ش، ج ۱؛ ۲۹۴) «ثم إذا نزل عن هذا المقام الشامخ الإلهی يتمثل له الملك بصورة محسوسة بحسه - ثم ينحدر إلى حسه الظاهر ثم إلى الهواء وهكذا الكلام في كلامه فيسمع أصواتاً وحرفاً منظومة مسموعة يختص هو بسماعها دون غيره لأنها نزلت من الغيب إلى الشهادة - وبرزت من باطنه إلى ظاهره من غير باعث خارجي فيكون كل من الملك و كلامه و كتابه» (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۷؛ ۲۷) به همین جهت، امت اسلامی اتفاق دارند که پیامبر جبرئیل و ملائکه مقربین را با چشم جسمانی خود می‌دید و کلام خداوند را با گوش جسدانی و شخصی خود می‌شنید. (ملاصدرا، ۱۳۶۶ ش، ج ۱؛ ۲۹۷)

اگر نفس انسانی غرق در امور مادی باشد و به عالم حق و قدس التفات نداشته باشد،

برای جوهر قلب او افقی جهت مطالعه صورت‌های غیبی به جز حس ظاهر باقی نمی‌ماند، اما اگر نفس دارای عزم قوی و همت قدسی فطری باشد جوهرش چه فطرتاً یا به گونه اکتسابی پاکیزه شده باشد، از استعمال حواس ظاهری بی‌نیاز خواهد بود. در چنین حالتی صورت جزئی را از منابع اصلی‌اش بدون استعانت از آلات حسی، هر جا و هر زمان که اراده کند، به دست می‌آورد و می‌تواند آن معانی را در قالب صورت‌های مقداری تصویر نماید. چنین انسانی را هرگاه فرصت یابد که در بیداری از مشاغل عالم ماده فاصله گیرد، با متخیله خویش از عالم طبیعت جدا خواهد شد و به عالم ارواح مراجعت خواهد کرد. از آنجا علم و حکمت به گونه تصویر در نفس او نقش می‌بندد. اما چون به لحاظ طبیعت به امور مادی تعلق دارد و شأن تدبیر قوای بدنی را به عهده دارد، لذا انسلاخ تمام از آن برایش رخ نمی‌دهد، حداقل، نفس از عالم تمثیل به‌طور کلی تجرد بی‌دانی نمی‌کند، هرچند، ممکن است چنین تجردی نسبت به عالم ماده و تعلقات آن برایش حاصل شود. به همین جهت دریافت‌ها بر اساس این شرایط و تعلقات رنگ و بوی خاص می‌پذیرد و این مرتبه باعث می‌شود فرشته حامل وحی در قالب صورت شبیح فرد بشری برایش متمثل گردد و بیانگر کلمات منظومه و مسموعه الهی باشد: «کمال قال تعالی: فتمثل لها بشرا سويا» یعنی صورت فرشته نزد نفس ارتسام یابد، البته این صورت مطمئناً از ماده خارجی اخذ نشده است، چنانکه ظاهر‌گرایانی از حکما گمان برده‌اند، بلکه با انحدار از عالم بالا و تنزل از جانب صقع افاضه تحقق یافته است، برخلاف تلقی جمهور فلاسفه از سماع و ابصار که صورت مسموع و مبصر را مأخوذ از مواد خارجی می‌دانند و این صورت به حواس منتقل می‌شود، در گام بعدی به عالم خیال و متخیله منتقل می‌شود و در آخرین مرحله به نفس ناطقه صعود می‌کنند. (ملاصدرا، ۱۳۶۶ ش، ج ۱؛ ۳۰۰)

اما برای ملاصدرا نفس از محسوس به متخیل صعود می‌کند و از آنجا به معقول

می‌رسد ولی صور در احیاز و عوالم خود ثابت هستند. در دیدن فرشته و شنیدن وحی که صراحتاً از جنس ابصار و سماع هستند، نقش جایگاه و عالم منعکس می‌شود، پس فیض از عالم امر به نفس نازل می‌شود و نفس چیزی را از ملکوت بدون همراهی قوای حسی، خیالی و وهمی مطالعه می‌کند. در گام بعدی از نفس به قوه خیال منتقل می‌شود و در این مرتبه این صورت به ضمیمه کلامی از خیال برایش تمثیل پیدا می‌کند، سپس صورت ممثل و عبارت منظوم از خیال و متخیله به حس ظاهر انحدار می‌یابد. درواقع، خود نفس از عالم بالا به عالم وسط و سپس به عالم دانی تنزل پیدا می‌کند و در هر عالم آنچه مناسب جایگاه آن عالم است را مشاهده می‌کند، برخلاف حالت اولی که در آن حرکت نفس عروجی بود، در اینجا سیر نزولی دارد. بنابراین، فرود فرشته وحی به معنای تمثیل او و ادراک مرتبه نازلۀ او است. پس آنچه فرود می‌آید فرشته وحی به مثابه موجود خارجی و غیر مرتبط با نفس پیامبر نیست؛ چنین نیست که موجودی از عالم عقل و مثال به جهان طبیعت فرود آید و به دیدار پیامبر بشتابد، بلکه نفس خود پیامبر پس از سفر به عوالم وجودی از باطن به ظاهر منبعث می‌گردد. فرشته وحی نیز تمثیل حقیقت عقلی و مثالی آن در قالب چهره انسانی است و خاستگاه آن نفس پیامبر است. ملاصدرا این سیر نزولی نفس را بهترین نوع وحی و ایحاء می‌داند. (ملاصدرا، ۱۳۶۶ ش، ج ۱؛ ۳۰۰)

درواقع، وحی حقیقت واحدی است که در مراتب مختلف سرازیر می‌شود و مطابق اقتضای هر مرتبه وجودی جامه بر تن می‌کند. وحی حقیقتی است عقلی و در سیر نزول در قالب الفاظ و کلمات درمی‌آید. البته، پیامبر تنها با صورت تمثیل یافته و یا وجود محسوس وحی در قالب الفاظ و اصوات مواجه نیست، بلکه او وجود حقیقی فرشته و خاستگاه وحی را در مقام قاب قوسین و عالم امر، وجود مثالی آن را در مرتبه خیال و وجود زبانی و بصری آن را در قالب الفاظ و فرشته استماع و مشاهده می‌کند. (ملاصدرا،

مراتب دریافت وحی

ملاصدرا انبیا را در دریافت وحی هم‌مرتبه نمی‌داند، بلکه اعتقاد دارد به لحاظ ظرفیت و سعه وجودی میان آن‌ها تفاوت وجود دارد، لذا دریافت آنان از وحی نیز مطابق درجه وجودی هر پیامبر رقم خواهد خورد. به همین جهت، میان مقام نبی و رسول تمایز قائل می‌شود و رسول را در جایگاه برتر قرار می‌دهد. (جوادی آملی، ۱۳۸۴؛ ۷۷) نبی در خواب صورت علوم و معانی وحی شده را در کسوت کلمات، حروف و صداها می‌بیند و می‌شنود ولی در بیداری فرشته وحی را نمی‌بیند. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۲؛ ۴۴۴-۴۳۵) البته مراد از دیدن و شنیدن رؤیت عقلی است، مراد از خواب نشئه باطنی است و مقصود از صدا نیز کلام عقلی هست. اما رسول در بیداری نیز فرشته را می‌بیند و صدای او را می‌شنود: «و الرسول الذی یسمع الصوت و یری فی المنام و یعین الملک، ای فی الیقظة و اذا عین الملک فی الیقظة فکان سماع الصوت و الکلام منه أيضا فی الیقظة». (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۲؛ ۴۴۴) البته این شنیدن و دیدن در اثر اسباب خارجی طبیعی رخ نمی‌دهد، بلکه ناشی از بروز حقایق از مکان غیب به عالم شهادت است، لذا کسی که با چشم خیال فرشته را می‌بیند وقتی تمثل آن تشدید شود حس ظاهر از آن متأثر می‌گردد و این تأثیر در خارج نیز سرایت می‌نماید بدون اینکه در ماده طبیعی قرار داشته باشد. یا وقتی سخن او را می‌شنود با گوش باطن انجام می‌شود و چون تشدید شود گوش ظاهر از آن متأثر می‌گردد و صورتش به کلام ظاهر سرایت می‌کند. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۲؛ ۴۴۴) هرچند، در مواردی ممکن است کلام را در بیدار استماع نماید اما فرشته را نبیند و خاستگاه همه اینها قوه تخیل و حس باطن انسان است و از ویژگی‌های رسولان محسوب می‌شود.

بنابراین، رسول به لحاظ مرتبه وجودی نسبت به نبی برتر است اما در میان رسولان نیز تفاوت‌های وجود دارد، زیرا گاهی رسولی کلام خداوند را بدون واسطه فرشته از

خداوند اخذ می‌کند، مانند حضرت موسی در میقات و حضرت رسول در شب معراج: «ثُمَّ مَنْ كَانَ مِنْهُمْ أَعْلَى رَتَبَةٍ كَلَّمَهُ رَبُّهُ بِلا واسطه، كما كَلَّمَ موسى عليه السَّلام في الميقات ومحمّدا صلّى الله عليه وآله ليلة المعراج» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۲؛ ۳۰۱)، گاهی نیز با وساطت جبرئیل آن را دریافت می‌کند، در مواردی پیامبر کلام خداوند را در جهان حسی استماع می‌کند؛ آنچه در آغاز بعثت پیامبر اسلام در کوه حراء رخداد جزو همین مقام است که جبرئیل وحی و کلام الهی را به گونه محسوس و شنیدنی به ایشان اعطا نمود، همان‌طور که موسی کلام نازل‌شونده خداوند را در طور سینا شنید. یکی دیگر از منازل کلام خدای متعال تدوین آن در قالب کتاب است و در این مرتبه برای هر فردی آشکار می‌شود، هر متکلمی با آن سخن می‌گوید، هر قاری آن را قرائت می‌کند و هر شنونده‌ای آن را می‌شنود. (ملاصدرا، ۱۳۶۰؛ ۱۱۰)

حتی رسول واحد ممکن است دچار احوالات گوناگون باشد و وحی را در مراتب متفاوت دریافت کند. ملاصدرا در تأیید نگاهش در باب تفاوت مراتب دریافت وحی و اینکه مطابق احوال متفاوت نبی درجات اخذ وحی نیز گوناگون می‌شود به خبری از پیامبر اسلام تمسک می‌جوید؛ «و مما يؤيد ما ذكرنا ما أخبر صلّى الله عليه وآله في تفاوت درجات أخذه عن الله العلوم بحسب أحواله المتفاوتة و ترقّياته في مراتب العقول المفارقة» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۲؛ ۳۰۱) پیامبر بعد از پشت سر گذاشتن مقام‌های فلکی و نفوس علوی و ترقی در مراتب عقول مجرد بر اساس احوالات و میزان ترقی‌اش وحی را اخذ می‌کرده است و تعداد واسطه با توجه به آن کم و زیاد می‌شده است؛ گاهی از جبرئیل اخذ می‌کرده است که او خود از میکائیل، او از اسرافیل و او از خداوند دریافت می‌کرده است. بعضاً نیز بدون وساطت جبرئیل مستقیماً از میکائیل وحی را اخذ می‌کرده است. در مواردی نیز بدون وساطت آن دو از خود اسرافیل می‌گرفته است و گاهی نیز بدون واسطه وحی را از خود خداوند اخذ می‌کرده است. (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۲؛ ۳۰۱) شخصی از پیامبر پرسید: وحی

چگونه به شما می‌آید؟ فرمود: گاهی مانند زنگ جرس است و گاهی نیز فرشته در قالب مردی برایم تمثیل پیدا می‌کند و با من سخن می‌گوید. در بعض احوال و اوقات نفس پیامبر چنان صیقل می‌یابد و به مجرد اتم دست پیدا می‌کند که از تمام تعلقات مادی فارغ می‌گردد و از عالم حس فرا می‌رود، در این حالت پیامبر با جوهر ذات مجرد خویش به روح القدس وصل می‌شود و با چشم ذات عاقل خود که به عقل بالفعل تبدیل شده است، عقل فعال را مشاهده می‌کند و از او علوم و احوالات را اخذ می‌کند. سرانجام، پیامبر اسلام گاهی بدون واسطه وحی را از خداوند دریافت می‌کرد، ملاصدرا آیه ذیل را دال بر این مرتبه از دریافت وحی توسط ایشان می‌داند: «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى». (ملاصدرا، ۱۳۶۶ ش، ج ۱؛ ۳۰۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۴؛ ۵۴)

انشاء حقایق و حیانی توسط پیامبر

نفس انسانی در نوع خود عالمی است و خداوند او را نمونه‌ای برای ذات، صفات و افعال خود خلق نموده است؛ پس به نفس این امکان را داده است که دارای قدرت، علم، اراده، حیات، سمع و بصر باشد و مانند مملکت ذات باری آنچه را که می‌خواهد خلق نماید و در عالم خود هر چه را خواست اختیار کند. اما از جهت زندگی دنیوی نفس دچار ضعف است و در پایین‌ترین مرتبه وجودی قرار دارد. فقط تعداد اندکی از کسانی که از جلباب بشری و امور مشوش‌کننده حواس خودشان را رهایی بخشند و به مجرد دست یابند، از این عرصه فرامی‌روند و از اصحاب معارج می‌گردند. این‌ها با توجه به شدت اتصالشان به عالم قدس و محل کرامت، سعه وجودی‌شان که تمام جوانب را در برمی‌گیرد و عدم تعلقشان به شئون این جهانی، قادر به ایجاد صور عینی می‌شوند و این صور دارای آثار نیز خواهند بود. پس نفس به لحاظ سعه وجودی می‌تواند به مرتبه‌ای دست پیدا کند که مانند خداوند آفرینش نماید.

ملاصدرا انسان کامل را واجد بالاترین مرتبه می‌داند و او به درجه‌ای از قدرت دست می‌یابد که قادر می‌شود، امور عقلی را در صقع ذات خود انشاء نماید. نفس انسان صور حسی و خیالی را از همان ابتدا ابداع و خلق می‌کند، اما در خصوص صور عقلی فاقد چنین قدرتی است، چون ضعیف است و نمی‌تواند آن‌ها را خلق نماید، لذا به شخصی شباهت دارد که شئی را از دور مشاهده. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۸۸-۲۹۰) اما نفس به تدریج و با ممارست در سلوک عقلی بسط می‌یابد و در امور عقلی نیز به خلاقیت می‌رسد. در نتیجه، نحوه ادراک صورت عقلی نیز بر اساس تکامل نفس متفاوت می‌شود. در آغاز تکامل نفس، صورت عقلی در جایگاه عقول مفارقه مشاهده می‌شود و در اواسط استکمال نفس، با آن‌ها متحد می‌شود و آن‌ها را به گونه واضح‌تر و قوی‌تر تعقل می‌کند، اما در آخرین مرتبه تکامل نفس به منزلتی می‌رسد که صور عقلی را در صقع ذات خود انشاء می‌کند. نفس با ایجاد این صور، در گام دیگر از معقولات اول معانی و مفاهیم دیگری استنباط می‌کند که به آن‌ها معقولات ثانیه اطلاق می‌گردد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۶۱-۳۶۲) از نظر ملاصدرا همه این‌ها از ابداعات خود نفس است و به قیام صدور قیام به نفس هستند، در نتیجه مراد از مشاهده و رؤیت در فرآیند وحی، رؤیت حسی نیست و به هیچ وجه مشروط به حواس خارجی و انطباع صورت آن در حس مشترک نمی‌باشد. درواقع، نفس صور مخیل را مشاهده می‌کند و این صور نه تنها در جریان ادراک و حیانی و رؤیت صور غیبی بلکه در رؤیت حسی، نیز ابداع و اختراع خود نفس هستند؛ ابصار انشاء و ایجاد صورت مماثل است که از عالم ملکوت نفسانی مجرد نزد نفس حاضر می‌شود؛ این صورت قائم به نفس است مانند قیام فعل به فاعل خودش نه مانند قیام مقبول به قابل خودش. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۸۰) حقیقت ادراک وجود مدرک برای مدرک است به نحوی صدور، نه حلولی؛ زیرا انسان برای داشتن قدرت خلاقیت به خداوند تشبیه می‌شود و

صور که در ذهن انسان به وجود می‌آیند از بیرون در آن وارد نشده‌اند و حلول نکرده‌اند، بلکه در آن کارگاه تولید و صادر شده‌اند. نفس انسان با خلاقیت خود از روی آن صور ماهیت عین خارجی را بازسازی می‌کند، یعنی نفس علاوه بر علم به صور موجود در قوای مدرکه، خود با نیروی خلاقیتی که دارد، روی آن صور کار نموده و به آن‌ها نوعی وجود می‌بخشد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱؛ ۲۶۴-۲۶۵)

پیامبر ﷺ با سیر در عوالم مختلف و پس از ادراک حقایق در هر مرتبه‌ای به بازسازی و تولید آن‌ها در عالم نفسانی خود مبادرت می‌ورزد؛ او پس از مشاهده صور معقول در عالم ملکوت و دریافت آن‌ها، این صور را در عقل خود بازتولید می‌کند، در گام بعدی با تنزل این صور به عالم مثال منفصل و ادراک آن توسط متخیله، مرحله بازسازی آغاز می‌شود و آنان را در عالم مثال متصل محاکات می‌کند و بر طبق آن‌ها صوری ابداع می‌نماید. سرانجام، با تنزل آن صور به عالم طبیعت، آن را در قالب صور حسی بازتولید می‌کند و در قالب الفاظ، حروف، اصوات و تصویر انسانی انشاء می‌نماید. در باره فرشته وحی نیز این امر صادق است که صورت تمثیل یافته جبرئیل درواقع انشاء نفس خود پیامبر است. البته نباید مانند مشائین گمان برده شود که این صورت ممائل صورت خیالی صرف است و خارج از ذهن فاقد وجود است، بلکه فرشته وحی در قالب چهره انسان توسط خود پیامبر ایجاد می‌شود و رقیقه همان وجود عالیه است. (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ج ۱؛ ۳۴)

آیت‌الله جوادی و قرائت دگرگونه از وحی

آیت‌الله جوادی یکی از شارحان برجسته ملاصدرا در عصر حاضر محسوب می‌شود و آراء وی را به گونه مفصل شرح و تبیین نموده است، اما در عین حال در باب وحی دیدگاه خاص خود را دارد، به ویژه با توجه به مسائل و پرسش‌های که در دوره جدید در این خصوص مطرح شده است، ایشان سعی نموده است به این پرسش‌ها پاسخ ارائه نماید.

البته در تبیین ایده‌های خود از مبانی صدرایی بهره می‌گیرد ولی در مواردی رویکرد ایشان به اقتضای نظریات جدید الظهور و پرسش‌های مطروحه در این باب سمت و سوی خاصی پیدا کرده است.

جوادی قبل از هر چیزی به این مسئله اساسی التفات دارد که برای فهم یک پدیده، به ویژه مسئله وحی، باید مستقیماً خود آن را مورد توجه و عنایت قرار دهیم و سعی نماییم با کنار گذاشتن پیش فرض‌ها و مفروضات فکری خود سراغ آن رویم. از این رو، برای درک وحی باید مستقیم روی آن متمرکز شد و برای درک حقیقتش باید بیشتر استماع نمود تا اینکه آن را در قالب ایده‌های خود بازسازی کنیم، لذا وی قرآن را برابر وحی می‌داند و باور دارد برای فهم وحی باید به خود قرآن مراجعه کرد. آیت‌الله در برابر دیدگاه‌های جدید در باره وحی روی مسائل خاصی تأکید می‌کند و تلاش می‌ورزد با التفات به آیات قرآن به آن‌ها پاسخ دهد.

عقل و وحی

یکی از مباحث جدی در دوره معاصر نسبت عقل و وحی است؛ آیا عقل و وحی باهم سازگارند و می‌توان از وحی تبیین عقلی ارائه نمود؟ در صورت ناسازگاری پاره‌ای از گفتارهای وحیانی با عقل تکلیف چیست؟ آیا می‌توان عقل را معیار و محک سنجش وحی قرار داد؟ جوادی در باره رابطه عقل و وحی قرائت نوین ارائه می‌کند و به نظر می‌رسد در این خصوص به مبانی حکمت متعالیه تمسک نمی‌ورزد. به باور ایشان عقل به هیچ وجه همشان و مرتبه وحی نیست، بلکه وحی در رتبه برتر از عقل قرار دارد، لذا انسان غیر معصوم به حریم وحی راه ندارد: «محتوا و مضمون وحیانی قرآن فقط در دسترس معصومان است.» (جوادی آملی، ۱۳۹۸؛ ۳۶) غیر معصوم با اینکه به الفاظ وحی دسترسی دارد اما او قادر نیست در همه موارد به محتوا و مضمون وحی دست یابد. بدین جهت، ایشان میان

نقل و وحی تفکیک قائل می‌شود: «مراد از نقل ادراک و فهم بشر از وحی است، نه خود وحی، چون خود وحی فقط در دسترس انسان‌های معصوم مانند انبیاست و آنچه در دسترس بشر عادی است، فهم و تفسیر وحی است.» (جوادی آملی، ۱۳۹۸؛ ۱۸۱) ایشان با تفکیک میان وحی و نقل، عقل را همسطح نقل می‌داند، زیرا عقل و نقل هر دو خطاپذیر هستند درحالی که وحی مبرای از خطاست: «وحی سلطان علوم است و صاحبان علوم عقلی و نقلی (حکیمان و فقیهان) را به حریم آن راهی نیست. علوم عقلی و نقلی هر دو همراه با اشتباهات و خطاهایی اند، حال آنکه در ساحت وحی الهی خطا راه ندارد.» (جوادی آملی، ۱۳۹۸؛ ۳۴) بنابراین، سخن گفتن از نسبت عقل و وحی خطا است، هرچند، از حیث اینکه وحی خاستگاه همه علوم عقلی و نقلی است می‌توان از رابطه آن دو سخن گفت اما نه در جایگاه برابر، چون وحی مبدأ و برآمدگه عقل و نقل است، تنها تفاوت آن دو در اینست که نقل «ما انزله الله»، و عقل «ما الهمه الله» است. (جوادی آملی، ۱۳۹۸؛ ۱۳) عقل و نقل هر دو به دنبال هدف مشترک هستند و هر کدام با شیوه خاص خود در صدد شناخت دین و وحی است: «دلیل نقلی - در حقیقت - قول خدا را ارائه می‌دهد و دلیل عقلی می‌تواند فعل، حکم، و قانون تکوینی و تدوینی را کشف کند و در کنار دلیل نقلی، حجت شرعی تلقی شود.» (جوادی آملی، ۱۳۹۸؛ ۶۵) بنابراین، ایشان در چارچوب دین برای عقل جایگاه مهمی قائل است و آن را، اعم از عقل تجربی، عقل ناب و عقل عرفی، به عنوان حجت شرعی معتبر می‌شمارد.

بر همین اساس، آیت‌الله جوادی از عقلانیت و حیانی سخن می‌گوید و وحی را به مثابه منبع اصلی در نظر می‌گیرد که تمام نیازهای بشری در آن برآورده شده است. پس، عقل و نقل به گونه مستقل منبع شمرده نمی‌شوند، بلکه فقط دلیل و راهنما هستند؛ عقل و نقل وحی را می‌کاود و در هماهنگی با هم حقیقت دین و وحی را مورد کاوش قرار می‌دهند. در مجموع، ایشان وحی را یگانه صراط حقیقی می‌داند و عقل، نقل و حتی کشف و

شهود نیز ذیل آن تعریف می‌شوند و صرفاً به دنبال کشف و دریافت آن هست.

خطاناپذیری وحی

یکی از پرسش‌های اساسی در باره وحی خطاپذیر بودن یا نبودن آن است. برخی قائل به خطاپذیری وحی هستند و پیامبر را به عنوان یک انسان مصون از تأثیر فرهنگ، سنت و شرایط تاریخی نمی‌دانند؛ پیامبر وحی را از درون این چارچوب‌ها و پیش‌داشته‌ها فهم نموده است و مطمئناً در ارائه مفاد وحی این مسائل تأثیر گذار بوده است. آقای جوادی در برابر چنین نگاه‌های از خطاناپذیری وحی سخن می‌گوید و آن را در دو مرحله قابل بحث می‌داند؛ در مرحله انتقال از مبدأ هستی توسط فرشتگاه و در مرحله تلقی پیامبر. در مرحله نخست باید به این مسئله اساسی التفات نمود که فرشتگان به عنوان پاسداران پیام الهی و با توجه به مرتبه وجودی خود مصون از اشتباه هستند و به هیچ وجه در جهت نافرمانی از اوامر و دستورات خداوند گام نمی‌گذارند؛ آنان هیچ سخن و کلامی جز پیام الهی ندارند و اساساً به لحاظ مرتبه وجودی و مرتبه ذات خود محل خطا قرار نمی‌گیرند، لذا معصوم هستند و از هر گونه انحراف مبرا می‌باشند. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۳۳)؛ «و قالوا اتخذ الرحمان ولدا سبحانه بل عباد مکرمون لا یسبقونه بالقول و هم بامرہ یعملون» (انبیاء؛ ۲۶-۲۷) به لحاظ عمل و گفتار تابع امر خداوند هستند.

پیامبر ﷺ نیز انسان معصوم است و در سه مرحله دریافت، حفظ و نگهداری و املا و ابلاغ مصون از خطا هست (جوادی آملی ۱۳۸۶: ۲۴۳) عصمت پیامبر در هر کدام از این سه مرحله توسط خود قرآن تأیید شده است: «و انک لتلقى القرآن من لدن حکیم کریم» (نمل؛ ۶) آیه دریافت را ساحت «لدن» و پیشگاه باری تعالی بدانند، مطمئناً در آن مرحله و در آن عرصه قدسی امکان خطا منتفی است و به لحاظ وجودی پیامبر به مرتبه‌ای صعود نموده است که از دایره صواب و خطا فراتر رفته است. جوادی آملی علم لدنی را دانشی می‌داند

که مستقیم از پیشگاه خداوند و بدون هر گونه واسطه‌ای دریافت می‌شود؛ در علم حضوری امکان خطا وجود ندارد و از سویی، غیری مانند شیطان نیز فرصت جولان و شیطنت پیدانمی‌کند. شیطان خود به عجزش از حضور در جمع بندگان مخلص اعتراف نموده است: «الْأَعْدَاكُم مِّنْهُمْ الْمَخْلُصِينَ» (حجر: ۴۰) «دامن پاک خاطره و خصور پیامبران، منزله از آن است که به ناپاکی‌های داده‌های شیطانی چرکین شود؛ زیرا ابلیس را در حریم مقدس قلب آنان، راه نفوذی نیست. پرتوی تام از عصمت و قداست بر قلوبشان احاطه دارد و قلّه شامخ و تابناک عقولشان از دسترس واهمه، و تخیلات شیطان، بسی فرازمندتر است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۸؛ ۵۷) پس در این مرحله با توجه رابطه نزدیک میان خداوند و پیامبرش امکان هر گونه انحراف در وحی منتفی می‌گردد. (جوادی آملی، ۱۳۸۸؛ ۱۴۷) در مرحله حفظ و نگهداری نیز وحی مصون است و دسخوش تحریف نمی‌گردد؛ قرآن در این زمینه نیز بر مصونیت آن مهر تأیید می‌زند: «سَنَقْرُوكَ فَلَا تَنْسَى» (اعلی: ۶) پیامبر دچار فراموشی نمی‌شود و داده‌های وحیانی را کما هو نگهداری می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۲؛ ۳۰) قرآن در مرحله ابلاغ پیام نیز پیامبر را مصون از خطا می‌داند: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (نجم: ۳-۴). بنابراین، کلام و پیام خدا بدور از هر گونه خطا و انحرافی به دست مردم می‌رسد و از این حیث هیچ گونه خطاپذیری در آن راه ندارد. (جوادی آملی ۱۳۸۶؛ ۲۴۴)

از سویی، قرآن به مثابه مصداق حقیقی وحی معجزه خداوند است، زیرا همه انسان‌ها را به هم‌وردی با خود فراخوانده است اما تاهنوز هیچ بشری موفق نشده است به آن پاسخ درخور ارائه دهد: «قرآن کریم از آحاد مردم می‌خواهد، اگر در وحی بودن آن شک دارند، با همکاری فکری و معنوی همدیگر، همانند آن، ده سوره یا حتی یک سوره بیاورند و در نهایت از عجز و ناتوانی دائمی آدمیان و جنیان در این هم‌وردی خبر می‌دهد.» (جوادی آملی، ۱۳۸۸؛ ۲۸۶) همین مسئله ثابت می‌کند که قرآن وحی الهی است و بشری بودن به گونه مطلق نفی می‌شود، حتی

شخص پیامبر نیز قادر نیست به این تحدی قرآن پاسخ دهد و مانند آن بیاورد. بنابراین، خطاپذیر دانستن وحی در هر مرتبه‌ای با الهی بودن آن ناسازگار است. اگر وحی یک امر انسانی می‌بود امکان طرح چنین مباحثی در آن راه داشت اما با الهی دانستن مطلق وحی بحث خطاپذیری وحی نیز کاملاً متنفی می‌گردد.

توقیفی بودن الفاظ قرآن

آیت‌الله جوادی الفاظ عربی قرآن و وحی را مرتبه نازل می‌داند و آن را رقیق شده ام‌الکتاب که مرتبه عالی است، می‌خواند. ذات اقدس اله حقیقت متعالی ام‌الکتاب و کتاب مکنون را تنزل داده، رقیق نموده و در قالب مفاهیم و الفاظ بر وجود پیامبر نازل کرده است تا برای همه مردم قابل درک و تعقل باشد. در واقع، وحی و قرآن نیز مانند هر چیز دیگر خزینه‌ای دارد و از آنجا خارج شده است: «و ان من شیء الا عندنا خزائنه» (حجر: ۲۱) خزانه قرآن ام‌الکتاب است و نزول آن یعنی خروج از آن مخزن. البته ایشان کیفیت این نزول را نه به نحوی تجافی، بلکه به گونه تجلی می‌داند. در نزول به نحو تجافی شیء مادی پیش از نزول در بالاست و در مرتبه پایین وجود ندارد اما پس از نزول در پایین است و دیگر در بالا وجود ندارد. اما در تجلی حقیقت عالی همواره در محل و موطن خود مستقر است و فقط رقیقه آن حقیقت، جلوه و تجلی‌اش نزول پیدا می‌کند. البته چنین نزولی مخصوص امور مجرد است نه مادی. (جوادی آملی، ۱۳۸۴؛ ۴۴-۴۵) پس، قرآن یک حقیقت ذو مراتب است و رابطه این مراتب نیز به صروت جلوه‌ای است، یعنی هر مرتبه‌ای جلوه مرتبه بالاتر و رقیقه آن است و به لحاظ وجودی به آن وابستگی تمام دارد. بدین سان، وحی را باید ناظر به همه مراتب آن فهم نمود نه به صورت مراتب منفک از هم. (جوادی آملی، ۱۳۸۴؛ ۴۶)

در خصوص تنزل وحی از موطن عقل محض که همان لدی الله است و تماماً تکوین است، به کسوت الفاظ و کلمات اعتباری که قرار داد محض است، این پرسش مطرح

می‌شود؛ چگونه امر تکوینی حقیقی لباس امر اعتباری بر تن می‌کند؟ از سویی، ارتباط الفاظ با معانی حقیقی و تکوینی نیست، بلکه در اثر قرار داد است؛ لفظ معین با قرار داد مشخص برای معنای خاص وضع می‌گردد، لذا در اقوام مختلف برای یک معنا الفاظ گوناگون استفاده شده است و حقیقت تکوینی مانند وحی نیز در قالب‌های عربی، عبری، سریانی و... نازل شده است. پس چگونه می‌توان از توقیفی بودن الفاظ وحی سخن گفت؟ (جوادی آملی، ۱۳۸۴؛ ۴۷) ایشان در پاسخ اشکالات فوق می‌گویند، هرچند هماهنگی حلقات سلسله علل و درجات یک واقعیت متزلزل لازم است اما انسان همواره حقایق معقول را از نشئه عقل به موطن مثال متصل تنزل می‌دهد و از آنجا در قالب فعل یا قولی اعتباری در موطن طبیعت پیاده می‌کند؛ انسان همچون حلقه اتصال بین باید و بود و همچنین میان نباید و نبود و به مثابه حس مشترک بین تکوین و اعتبار عمل می‌کند. جریان تنزل وحی از مقام بساطت تکوینی به عرصه کثرت اعتباری نیز از مسیر انسان کامل عبور می‌کند که او معبر قابل اعتماد و با صلاحیت برای جمع میان تکوین و اعتبار است. جوادی در توضیح این مطلب می‌گوید، ایجاد حقیقت وحی مختص ذات خداوند است و تنزیل آن حقیقت در قالب زبان عربی مبین و الفاظ اعتباری نیز کار خود خدا است نه اینکه خداوند فقط معنای کلام و وحی الهی را در قلب پیامبر نازل کند و آن جناب با انتخاب خود الفاظی را بر آن معانی پوشانده باشد. پس، الفاظ قرآن نیز از سوی خداوند تعیین شده است و به همین جهت جنبه اعجازی نیز دارد، اما تنزیل حقیقت متعالی و تکوینی نیازمند مسیر و معبر معتبر است. این مسیر ویژه نفس پیامبر است، زیرا او که روح پاک، عاری از رنگ تعلق به غیر حق دارد و به قرب نوافل و فرائض راه یافته است، گوش، چشم و نطقش مظهر و نمودار گوش، چشم و نطق خداوند است؛ پس تنزل تکوین به اعتبار در نفس پاکیزه او انجام می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۴؛ ۴۷-۴۸) در مجموع، وی

حقیقت وحی را در تمام مراتب آن کلام خداوند می‌داند؛ این کلام در تمام مراحلش مخلوق الهی و فعل خاص اوست. خداوند آن را انشا و تمثیل نموده است، به ویژه، مرتبه نازل آن که همان الفاظ خاص و کلمات مخصوص است، نیز کلام و مخلوق خود خداوند است. (جوادی آملی، ۱۳۸۴؛ ۶۱)

نقش پیامبر در وحی

نواندیشان مسلمان نقش شخص پیامبر را در وحی پررنگ می‌دانند و باور دارند، وحی تابع پیامبر است، یعنی پروسه وحی تابع شخصیت پیامبر بود. به تعبیر دیگر، اتفاقاتی که زمینه را برای حصول کشفی برای پیامبر مهیا می‌کرد، خود آن کشف و تمام آن پروسه تابع شخصیت پیامبر بود و متناسب با ظرفیت ایشان رخ می‌داد؛ مکانیسم انکشاف و دامنه آن کاملاً متناسب با ظرفیت پیامبر و در گرو شخصیت ایشان بود. (سروش، ۱۳۷۶؛ ۹) اما آیت‌الله جوادی با توجه به آیات قرآن چنین دیدگاه‌های را نادرست می‌داند و باور دارد، خلاف تصور و گمان اینها شخص پیامبر تابع وحی بود: «أَتَمَّا اتَّبَعَ مَا يُوحَى إِلَيَّ مِنْ رَبِّي» (اعراف: ۲۰۳) بنابراین، استناد وحی و کلام الله به غیر ذات حق پذیرفتنی نیست حتی شخص پیامبر در این زمینه فاقد نقش و تاثیرگذاری است: «اولاً، خود وحی خارج از حد و سعه وجودی حضرت مصطفوی است. ثانیاً، خداوند متعال که او نیز داخل در ظرفیت حضرت نبوی نبوده، به گونه‌ای که جزء او محسوب شود، گرچه داخلی است که امتزاج با او ندارد، حقیقت وحی را به جان رسول نشانده است. ثالثاً، رسول برتر الهی نیز وحی را با تمام وجود در خود کشیده است و این همان مراد و مقصود از القای وحی از بیرون وجود حضرت مصطفوی است، زیرا رسول نیازمند به وحی است و ذات محتاج هم فاقد و ندار نسبت به چیزی است که به آن احتیاج دارد که آن را از خارج وجود و هویت خود مطالبه می‌کند.» (جوادی آملی، ۱۳۸۸؛ ۱۶۱) چنانکه بیان شد، ایشان برای نبی در حد معبر با

صلاحیت در انتقال وحی نقش قائل است و تمام مراحل وحی را مخلوق خاص خداوند می‌داند، حتی الفاظ وحی نیز از نزد خداست، لذا جنبه اعجازی دارند و شخص پیامبر نیز قادر به هموردی با آن نیست.

وحی، نبوغ و مکاشفه عرفانی

آیت‌الله جوادی با بیان دیدگاه کسانی که وحی را زاییده نبوغ دانسته‌اند و گفته‌اند که نوابغ بشری با توجه به نبوغ ذاتی خود افکار بلند و خردهای عالی دارند، در نتیجه دستاوردهای شگرفی برای جامعه بشری داشته‌اند. تعدادی نیز از دو بعد متفاوت شخصیت انسانی سخن گفته‌اند؛ شخصیت ظاهری که در چهارچوب حواس پنجگانه اداره می‌شود و شخصیت باطنی که بعد از تعطیل شدن حواس ظاهری، فعال می‌شوند؛ چنانکه در خواب‌های طبیعی و خواب‌های مغناطیسی دستاوردهای عجیب و غریبی به دست می‌آید. شخصیت باطنی انسان امر نامرئی است و دارای شدت و ضعف هست؛ هر اندازه قوی‌تر باشد، تجلیات آن صحیح‌تر و بیش‌تر خواهد بود. وحی نیز همان تراوش وجدان مخفی و تجلی شعور باطن پیامبران است و پیامبر از جانب خداوند ماموریتی ندارد، در نتیجه فرشته‌ای نیز در کار نیست. آیت‌الله جوادی این دیدگاه را نادرست می‌داند و باور دارد؛

۱. وحی از جهانی و رای شعور و آگاهی‌هایی که از طریق حواس ظاهری بدست می‌آید، حاصل می‌شود و فراتر از عقل، باطن انسان و اندیشه و نبوغ اوست. ایشان به بیان علامه طباطبایی تمسک می‌جوید: «گرچه ضمیر مخفی و شعور ناآگاه، در جای خود درست است ولی راه نبوت و وحی، یک راه فکری، نبوغی و اکتسابی نیست، بلکه موهبتی است خدا دادی نه اکتسابی.» (جوادی آملی، ۱۳۸۸؛ ۷۸)

۲. ایشان بار دیگر به وجه اعجازی قرآن اشاره می‌کند و بیان می‌دارد که اگر تمام نوابغ بشر با بالاترین و شدیدترین درجات باطن و قدرت شگرف وجدان مخفی جمع شوند،

قادر به ارائه جمله‌ای مانند قرآن نخواهند بود و این نشان می‌دهد که وحی امر فراتر از شعور، نبوغ و دریافت‌های انسانی است.

۳. پاکیزگی روح و ذکاوت عقل صرفاً علل معده برای دریافت وحی محسوب می‌شوند و جنبه قابل‌داری دارند و به هیچ وجه نسبت به وحی نقش فاعلی ندارند، یعنی عقل ذکی و نفس زکی پیامبر قابل‌تام دریافت وحی است، نه مصدر ایحا و منشأ پیدایش و صدور وحی. پس نبوغ و باطن قوی نیز صرفاً می‌تواند بیانگر یک وجه قضیه باشد درحالی که وحی امر اعطایی است و صرفاً ناظر به نبوغ و توانایی‌های خاص اعطا نمی‌شود.

۴. حتی برخی از انسان‌های معصوم نیز به وحی تشریعی دسترسی ندارند، لذا خداوند می‌فرماید: «اللّٰهُ اَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ» (سوره انعام، ۱۲۴) این مسئله نیز به همان وجی اعطایی و غیر اکتسابی بودن وحی بازگشت دارد. پس، وقتی رسول تشریعی از انسان کامل معصوم، نیز برتری دارد و از امتیازی بهره‌مند است که سایر انسان‌های کامل فاقد آن هستند، تفاوت او با انسان‌های عارف غیر معصوم، انسان نابغه و اندیشمند بزرگ نیز کاملاً آشکار می‌گردد؛ درواقع، علم اهل اندیشه و دانشمندان در فرآیند استنباط و از راه اجتهاد بدست می‌آید. افزون بر آن، دریافت آن‌ها صرفاً مفهومی، ذهنی و بر اساس علم حصولی است و به هیچ وجه از سهو، نسیان، گزند گراف و یاوه و مانند آن مصون نیست، اما آنچه پیامبر به عنوان وحی دریافت می‌کند نه تنها بر اساس استنباط حاصل نمی‌شود و امر مفهومی و حصولی نیست، بلکه کاملاً مصون از خطا و نسیان است. (جوادی آملی، ۱۳۸۸؛ ۸۰-۷۹)

در این میان تجارب عرفانی ویژگی‌های دارد که همسانی آن را با وحی تقویت می‌کند، زیرا اولاً علم حضوری‌اند، ثانیاً از سنخ اجتهاد مفهومی نیستند و نیازمند فرایند استنباط نمی‌باشند، اما این تجارب نیز با وحی تفاوت اساسی دارند؛ مشهود عارف گاهی

در مثال متصل است و زمانی در مثال منفصل، بعضاً مبدأ شیطانی دارد و گاهی مبدأ ملکی، لذا گرفتار حق و باطل است و مناط تشخیص حق و باطل و صدق و کذب در آن‌ها نیز برهان عقلی است، یعنی عارف بعد از خروج از خلسه وجودی و بازگشت به وضعیت عادی باید مشاهدات خود را با سنجه عقل بسنجد و سره را از ناسره تفکیک نماید درحالی که رسول و نبی دچار چنین وضعیتی نیستند و امکان رسوخ خطا در دریافت‌های آنان منتفی است. (جوادی آملی، ۱۳۸۸؛ ۸۰)

وحی و تجربه دینی

یکی از نظریه‌های مطرح در باره وحی، «تجربه دینی» است. این نظریه در قرن نوزدهم میلادی در غرب مطرح شد و در دوران کنونی میان نواندیشان مسلمان نیز طرفدارانی دارد. در تعریف تجربه دینی اختلاف نظر فراوان است و برخی آن را: «مواجهه با امر مطلق و متعالی» دانسته‌اند. مواجهه با امر مطلق به صورت‌های گوناگون انجام می‌شود؛ به صورت رؤیا، شنیدن بویی و بانگی، دیدن رویی و رنگی، احساس اتصال به عظمت بیکران، در موارد به صورت بسیط و نورانی... بر همه این‌ها عنوان تجربه دینی صدق می‌کند. تجربه‌ای که نامتعارف است و بعضاً با چنان کوبندگی، دلشکافی، یقین زایی، بهجت و درخشندگی رخ می‌دهد که شخص جز شکست و خضوع در برابر آن راهی ندارد. (سروش، ۱۳۷۸: ۷) رویای صالح از پایین‌ترین مراتب و «اذواق و مواجید و مکاشفات عرفانی» بالاترین مرتبه آن است. (سروش، ۱۳۷۹: ۷) آیت‌الله جوادی نیز به نظریه تجربه دینی التفات دارد؛ ایشان انواع تجربه دینی را که توسط باورمندان به آن ارائه شده است، دسته‌بندی می‌کند: ۱. تجربه خداوند به واسطه شیء محسوس و متعارف، مانند دیدن شخصیتی مقدس. ۲. تجربه خداوند به واسطه محسوس اما نامتعارف مانند دیدن او از طریق بوته و درخت مشتعل و نسوز. ۳. تجربه خداوند در قالب زبان حسی متعارف

مانند دیدن او در رؤیا یا مکاشفه. ۴. تجربه خداوند در قالب زبان حسی نامتعارف و وصف ناپذیر. ۵. تجربه خداوند بدون واسطه هر گونه امر حسی. در این حالت شخص به نحو شهودی از خداوند آگاه می‌شود.

جوادی آملی دو دیدگاه مطرح در باره تجربه دینی را بحث می‌کند: ۱. تجربه دینی، تجربه عقلی و معرفتی نیست، بلکه گونه‌ای احساس است که از حد تمایزات مفهومی فراتر می‌رود و یک نحوه تبیین مافوق طبیعی است. البته تاملات فلسفی و کلامی می‌تواند بر بنیاد تجربه دینی انجام شود. ۲. تجربه دینی تجربه‌ای مبتنی بر ادراک حسی است و از ساخت تجربه حسی برخوردار است. بنابراین، این تجربه محصول تأمل عقلی نیست و اساساً از حوزه قیاس و دلیل خارج است، بلکه گونه‌ای تجربه ایمانی محسوب می‌شود. به باور جوادی اغلب فلاسفه در غرب بر دیدگاه نخست صحه گذاشته‌اند و تجربه دینی را متضمن مفاهیم، قواعد، دستورهای زبانی و روش‌های استدلالی دانسته‌اند. (جوادی آملی، ۱۳۸۸؛ ۸۳-۸۴)

جوادی درباره هسته مشترک تجربه‌های دینی نیز دو دیدگاه را بحث می‌کند؛ برخی باور دارند که تجربه‌های دینی همگی عنصر مشترک دارند، به‌ویژه در تجربه‌های عرفانی این عنصر آشکار است. این گونه تجربه‌ها متضمن معرفت بی‌واسطه از «واقعیت غایی» است و عارف به لحاظ وجودی یا معرفتی به مرتبه وحدت به آن دست پیدا می‌کند. این هسته مشترک فرادینی، فرهنگی و فرقه‌ای است. تعداد دیگر، تجربه دینی را نه دیدار بی‌واسطه بلکه محصول استنتاج می‌دانند. بنابراین، باورهای فرهنگی و دینی، تجربه دینی را محدود و مقید می‌سازد و هر تجربه دینی با توجه به شرایط تاریخی، فرهنگی شخص تجربه‌کننده و درون هر سنت رنگ و بوی خاص پیدا می‌کند و از دیگر تجارب متمایز می‌گردد. از این حیث، نقش سنت و پیش داده‌ها در تعیین تجربه دینی جدی است. بر همین اساس، وحی نیز یک تجربه دینی و متأثر از شرایط تاریخی و تابع سنت‌های اجتماعی است. (جوادی آملی، ۱۳۸۸؛ ۸۴)

جوادی آملی در مقام مقایسه میان تجربه دینی و وحی، سنخ تجربه دینی را متفاوت از تجربه وحیانی پیامبران می‌داند و همسان‌انگاری این دو را ناشی از عدم درک تفاوت‌های اساسی و ماهوی میان آن دو می‌خواند؛ «وحی از سنخ تجربه نبوی نیست؛ زیرا تجربه در صورتی یقین‌آور است که دو امر در آن تحقق پیدا کند: امر نخست، تکرار مشاهده است؛ و امر دوم، وجود یک قیاس خفی در تجربه است، بدین گونه که پس از تکرار مشاهده در موارد کثیر، روشن می‌شود که ربط محمول به موضوع، ضروری است نه اتفاقی؛ زیرا اتفاقی هرگز اکثری یا دائمی نیست؛ و چون ترتیب اثر بر مبدأ آن اتفاقی نیست و دائمی است، رابطه بین موضوع و محمول ضروری و حتمی است. نه اتفاقی... اما وحی نیاز به تکرار ندارد، بلکه نخستین بار که جرقه می‌زند، با یقین علمی و شهودی همراه است.» (جوادی، ۱۳۸۱؛ ۹۳) بنابراین، وحی و تجربه دینی در موارد ذیل از همدیگر متمایز می‌شوند؛

۱. پیامبر در دریافت وحی به تجربه دینی ضرورت ندارد، بلکه در نخستین شهود، یقین و جزم با آن همراه است، لذا آنچه را پیامبر به عنوان وحی دریافت می‌کند، قطعاً نیازی به تکرار و پشتوانه برهان عقلی یا سند معتبر نقلی ندارد، زیرا ژرف‌ترین مسائل متافیزیکی و پیچیده‌ترین مباحث فیزیکی را چونان روشنایی نور و زلالی آب باران، «بین‌الرشد» می‌بینند، اما در تجربه‌های دینی تکرار مشاهده و پشتوانه برهانی لازم است. (جوادی آملی، ۱۳۸۸؛ ۹۱-۹۲) درواقع، این امر به مقام و مرتبه وجودی پیامبر بازگشت دارد که در آن جایگاه حق صریح را شفاف و روشن می‌بیند و دریافت می‌کند. این همان مقام تجرد تام و فراتر از دسترس وهم است. پیامبر در مثال متصل مانند برخی از اقسام رؤیا و در مثال منفصل مانند رؤیت فرشته وحی دریداری تنها حق را می‌بیند و کشف و شهود او تماماً حق است و خالص. (جوادی آملی، ۱۳۸۸؛ ۹۳-۹۴)

۲. وحی معجزه است و این ایجاز از دسترس بشر خارج است، برخلاف تجربه دینی

که یک تجربه بشری است و معجزه محسوب نمی‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۳۷؛ همو، ۱۳۸۸: ۱۷۱)

۳. وحی در مبدأ قابلی و فاعلی نیز از تجربه دینی متفاوت است. درحالی که طرفداران تجربه دینی آن را یک پدیده کاملاً بشری می‌دانند. (جوادی، ۱۳۸۸: ۱۶۳ و ۱۹۸) چنانکه بیان شد، در مبدأ قابلی وحی، انسان معصوم قرار دارد؛ کسی که با سیر در منازل وجودی به بالاترین مرتبه رسیده است و صاحب مقام تجرد شده است و عقل نظری بر تمام مجاری ادراکی او سیطره و زعامت دارد. از طرفی، مجاری تحریکی‌اش نیز تحت رهبری و قیادت عقل عملی فعالیت می‌کند. عقل نظری و عملی پیامبر به رهبری قلب شاهد او که خدا را مشاهده می‌کند، صاحب اندیشه و انگیزه می‌شوند و چیز دیگری در آن مؤثر نیست. اما صاحبان تجربه‌های دینی و مکاشفات عرفانی از دو حیث در جایگاه و مرتبه پیامبران نیستند؛ در گام نخست فاقد قلب شاهد هستند و عقل نظری و عملی‌شان تحت رهبری چنین قلبی قرار ندارد. در مرحله بعدی، عقل نظری آن‌ها قادر به رهبری همه مجاری اندیشه نیستند و همین‌طور عقل علمی‌شان نیز بر همه انگیزه‌ها سیطره مطلق ندارد. به لحاظ مبدأ فاعلی نیز پیامبران وحی را از مبدأ هستی دریافت می‌کند درحالی که تجربه‌های دینی فاقد چنین مبدأ هستند.

۴. وحی خود میزان است و اعتبارش از چیزی دیگر اخذ نمی‌شود، اما تجربه دینی باید با میزان دیگر، عقلی یا نقلی، سنجیده شود تا تأیید یا رد شود. (جوادی، ۱۳۸۱: ۱۰۳)

۵. وحی حاوی اخبار از غیب و گذشته است. پیامبر اسلام به اتفاق موخان امی و درس ناخوانده بود، اما از آفرینش آدم و حوا، خروج آن دو از بهشت، جزئیات قصه موسی، رهایی بنی‌اسرائیل از دست فرعون و سرگذشت دیگر پیامبر خبر می‌دهد، این داستان‌ها را برای مردم بیان می‌کند و یا شریعت و احکام گسترده‌ای را ارائه می‌نماید، به گونه‌ای که تاکنون پابرجاست و همه ابعاد و جزئیات زندگی انسانی را در برمی‌گیرد.

در کدام کشف و شهود یا تجربه‌های دینی و عرفانی چنین چیزی یافت می‌شود و توسط صاحبان آن‌ها گزارش شده است؟ (جوادی، ۱۳۸۶: ۹۳۹)

سخن پایانی

ملاصدرا بر بنیاد آراء و نظریات فلسفه متعالیه خود وحی را تبیین می‌کند و حقیقت آن را یک امر عقلی می‌داند. اما این حقیقت در سیر نزول به مرتبه مثالی و در مرحله بعدی در قالب الفاظ و کلمات برای نبی آشکار می‌شود. درواقع، نبی با تزکیه و سلوک عملی و با توجه به ظرفیت‌های استثنایی خود مانند قوه حدس قوی سیر صعود را می‌پیماید و همنشین حقایق عقلی و مجرد می‌شود. انسان نبی بعد از طی این مراتب مورد اعتماد حضرت حق قرار می‌گیرد و برای ابلاغ پیام الهی برگزیده می‌شود. این انسان برگزیده با استفاده از قوه متخلیه قوی خود حقایق عقلی را در قالب حقایق مثالی انشا می‌کند و در آخرین مرحله آن را در قالب الفاظ و کلمات می‌ریزد. فرشته وحی را نیز در قالب چهره انسان تمثیل می‌بخشد و مشاهده می‌کند؛ در تمام این مراتب آنچه تنزل می‌پذیرد نفس نبی است که بعد از کامل نمودن مراحل صعود و دریافت حقایق به سوی جامعه انسانی رهسپار می‌گردد و حقایق را نیز متناسب با هر مرتبه وجودی انشا می‌کند.

ملاصدرا فاعل حقیقی وحی را خداوند می‌داند و قابل آن نبی است. از این رو، وحی به لحاظ مبدا یک امر الهی است و در مقصد از طریق نفس نبی به عرصه انسانی ورود پیدا می‌کند. اما انبیاء در دریافت وحی مرتبه برابر ندارند و دریافت نبی با رسول متفاوت است. ملاصدرا حتی دریافت وحی توسط نبی واحد را نیز با توجه به احوالات وجودی اش، دارای مراتب متفاوت میدانند و از دریافت بی واسطه و به گونه مستقیم از خداوند و دریافت از حامل و واسطه وحی سخن می‌گویند. درواقع، خوانش ملاصدرا از وحی براساس فلسفه متعالیه انجام می‌شود و در این قالب وحی به یک پدیده فهم پذیر تبدیل

می‌شود. بر اساس مبانی فلسفه متعالیه همه این‌ها از ابداعات خود نفس نبی است و به قیام صدوری قائم به نفس هستند، در نتیجه مراد از مشاهده و رؤیت در فرآیند وحی، رؤیت حسی نیست و به هیچ وجه مشروط به حواس خارجی و انطباع صورت آن در حس مشترک نمی‌باشد. درواقع، نفس صور مخیل را مشاهده می‌کند و این صور نه تنها در جریان ادراک و حیانی و رؤیت صور غیبی بلکه در رؤیت حسی، نیز ابداع و اختراع خود نفس هستند؛ ابصار انشاء و ایجاد صورت مماثل است که از عالم ملکوت نفسانی مجرد نزد نفس حاضر می‌شود؛ این صورت قائم به نفس است مانند قیام فعل به فاعل خودش نه مانند قیام مقبول به قابل خودش.

در مجموع، ملاصدرا وحی را حقیقت واحدی میداند که در مراتب مختلف سرازیر می‌شود و مطابق اقتضای هر مرتبه وجودی جامه بر تن می‌کند؛ وحی حقیقتی است عقلی و در سیر نزول در قالب وجود مثالی و در نهایت به صورت الفاظ و کلمات درمی‌آید. بنابراین، پیامبر تنها با صورت تمثیل یافته و یا وجود محسوس وحی در قالب الفاظ و اصوات مواجه نیست، چنانکه این نظریه نزد مسلمانان مشهور است، بلکه او وجود حقیقی فرشته و خاستگاه وحی را در مقام قاب قوسین و عالم امر، وجود مثالی آن را در مرتبه خیال و وجود زبانی و بصری آن را در قالب الفاظ و فرشته استماع و مشاهده می‌کند. در مجموع، ملاصدرا وحی را در افق عقل قرائت می‌کند و مطابق منظومه فکری خود از آن تبیین کاملاً عقلانی ارائه می‌دهد.

آیت الله جوادی عقل و وحی را در یک سطح نمی‌داند و باور دارد اساساً عقل در مرتبه وحی قرار ندارد، بلکه عقل و نقل در یک رتبه هستند و هر دو از منبع وحی استفاده میکنند. وظیفه عقل نیز تبیین داده‌های وحی است و صرفاً جنبه کاشفیت دارد. از این رو، عقل هیچگاه قادر به درک محتوا و مضمون وحی نیست، بلکه صرفاً به الفاظ و تفسیری از آن

دست پیدامیکند. به نظر می‌رسد ایشان برخلاف نگاه صدرایی حقیقت وحی را قابل تبیین عقلانی نمی‌داند و آن را دور از دسترس عقل می‌فهمد. از دیگر سو، وحی را در دو مرحله انتقال توسط فرشته وحی و دریافت و ابلاغ نبی مصون از خطا می‌داند و دیدگاه برخی از معاصرین را که باور دارند احتمال خطا در وحی وجود دارد، به هیچ وجه درست نمی‌داند. در باره الفاظ وحی نیز قایل به توقیفی بودن است و نقش نبی را فقط در حد انتقال وحی میداند برخلاف نگاه ملاصدرا که حتی چهره فرشته را نیز انشا نفس نبی میدانست، اما ایشان حقیقت وحی و قرآن را در تمام مراتب آن کلام خداوند می‌داند؛ این کلام در تمام مراحل مخلوق الهی و فعل خاص اوست. خداوند آن را انشا و تمثیل نموده است، به ویژه، مرتبه نازل آن که همان الفاظ خاص و کلمات مخصوص است، نیز کلام و مخلوق خود خداوند است. هرچند، ایشان نیز مانند ملاصدرا وحی را ذو مراتب میداند؛ به عقیده آیت الله جوادی قرآن به مثابه مصداق حقیقی وحی، یک حقیقت ذو مراتب است و رابطه این مراتب نیز به صوت جلوه‌ای است، یعنی هر مرتبه‌ای جلوه مرتبه فوقانی و رقیقه آن است و به لحاظ وجودی به آن وابستگی تمام دارد. بدین‌سان، وحی را باید ناظر به همه مراتب آن فهم نمود نه به صورت مراتب منفک از هم.

آیت الله جوادی وحی را با دستاوردهای افراد نابغه و مکاشفات عرفانی مقایسه می‌کند و تفاوت‌های آنها برجسته می‌کند؛ وجود فرآیند استدلالی و استنباطی، احتیاج به پشتوانه عقلی یا نقلی را جزو ویژگی‌های این دستاوردها و مکاشفات می‌خواند، درحالی که وحی به هیچ کدام ضرورتی ندارد؛ وحی از جهانی ورای شعور و آگاهی‌هایی که از طریق حواس ظاهری بدست می‌آید، حاصل می‌شود و فراتر از عقل، باطن انسان و اندیشه و نبوغ اوست. ایشان همچنین وحی را از تجربه دینی متفاوت میداند و باور دارد همسان‌انگاری این دو را ناشی از عدم درک تفاوت‌های اساسی و ماهوی میان آن دو است.

درمجموع، آیت الله جوادی با استفاده از امکانات حکمت متعالیه و با الهام از آیات قرآنی تلاش می‌ورزد به مسائل و پرسش‌های نواندیشان در باب وحی پاسخ منطقی و عقلانی ارائه نماید و فرایند نزول وحی را در افق عقل بازخوانی کند.



منابع

۱. قرآن.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰) *رساله الفعل والانفعال*، قم: بیدار.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴) *لسان العرب*، بیروت: دار صادر.
۴. ارسطو (۱۳۷۷) *متافیزیک*، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران: حکمت.
۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴) *قرآن در قرآن*، تنظیم و ویرایش محمد محرابی، قم: مرکز نشر اسراء.
۶. _____ (۱۳۹۸) *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، تنظیم احمد واعظی ناشر: مرکز نشر اسراء.
۷. _____ (۱۳۸۸) *وحی و نبوت*، قم: مرکز نشر اسراء.
۸. حسینی اردکانی، احمد بن محمد (۱۳۷۵) *مرآت الأكوان (تحریر شرح هدایه ملا صدرا شیرازی)* مصحح عبدالله نوری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
۹. راغب اصفهانی، حسین (۱۰۱۱) *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت: دار الشامیه.
۱۰. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۶) «ایمان و امید» تهران: *مجله کیان*، شماره ۵۲ و ۴۷.
۱۱. _____ (۱۳۷۸) *صراط‌های مستقیم*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۲. _____ (۱۳۷۹) *بسط تجربه نبوی*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۳. شیخ مفید، محمد بن نعمان (۱۹۷۳) *اوائل المقالات / شرح عقائد صدوق*، نجف اشرف: المطبعة الحیدریة.
۱۴. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱) *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت: دار احیاء التراث.
۱۵. _____ (۱۳۶۶) *تفسیر القرآن*، قم: بیدار.
۱۶. _____ (۱۳۵۴) *المبدأ والمعاد*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۷. _____ (۱۳۶۳) *مفاتیح الغیب*، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۱۸. _____ (۱۳۴۶) *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، مشهد: دانشگاه مشهد.
۱۹. _____ (۱۳۶۰) *الاسرار الایات و انوار البینات*، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی.
۲۰. _____ (۱۳۸۳) *شرح اصول الکافی*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۱. فارابی، ابونصر (۱۹۹۶) *السیاسه المدنیه*، بیروت: نشر دار و مکتبه الهال.
۲۲. معلوف، لوئیس (۱۴۲۳) *المنجد فی اللغة*، قم: انتشارات ذوی القربی.
۲۳. ملایری، موسی (۱۴۰۱) *تبیین فلسفی وحی از فارابی تا ملاصدرا*، قم: کتاب طه.
۲۴. میرداماد، محمد بن محمد (۱۳۷۴) *القبسات*، به اهتمام مهدی محقق، تهران: نشر دانشگاه تهران.

