



سفير حق و صفيروحي

پاسخ‌های حضرت آيت‌الله العظمى منتظرى

به

اشکالات آقای دکتر عبدالکریم سروش

فهرست مطالب

پیشگفتار.....	۹
مقدمه.....	۱۳
« پاسخ اول »	
تحلیل حقیقت وحی در ضمن دو نکته.....	۱۹
مراحل سه گانه نظام هستی.....	۲۰
تجرد علوم و معارف بشری.....	۲۱
علوم کسبی و علوم کشفی.....	۲۲
مبدأ غیبی افاضه علوم.....	۲۳
تفاوت جوهری راه علوم کسبی و علوم کشفی.....	۲۴
شعاع نامتناهی قدرت وحی کننده.....	۲۹
فراتری پیامبر ﷺ از جبرئیل در قوس صعود.....	۳۰
نقش فاعل وحی و نقش قابل آن.....	۳۱
تجرد وحی و شرایط مادی آن.....	۳۲
خطاناپذیری علم حضوری و خطاپذیری علم حصولی.....	۳۴
خطاناپذیری حوزه وحی و رسالت.....	۳۵
تفاوت خطای واقعی و خطا در برداشت.....	۳۷

منتظری، حسینعلی، ۱۳۰۱.
سفیر حق و صفیر وحی / آیت الله العظمی حسینعلی منتظری ..
تهران: خرد آوا، ۱۳۸۷.
۲۰۰ ص ۲۵۰۰۰ ریال

ISBN : 978 - 964 - 2768 - 00 - 0

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا .
کتابنامه به صورت زیر نویس .

۱. نبوت - دفاعیه‌ها، ردیه‌ها. ۲. نبوت خاصه - دفاعیه‌ها، ردیه‌ها. ۳. محمد(ص)
پیامبر اسلام، ۵۳ قبل از هجرت، ۱۱ ق - خاتمیت - دفاعیه‌ها، ردیه‌ها. الف. عنوان
پ ۲۲۰ BP ۲۹۷ / ۴۳
۱۳۸۷

سفیر حق و صفیر وحی

حضرت آیت الله العظمی منتظری

ناشر: خرد آوا
چاپ: شریف
نویسند: چاپ اول
تاریخ انتشار: زمستان ۱۳۸۷
تیراژ: ۵۰۰۰ جلد
قیمت: ۲۵۰۰ تومان
شابک: ۹۷۸ - ۹۶۴ - ۲۷۶۸ - ۰۰

مراکز پخش: قم، بلوار شهید محمد منتظری، کوچه شماره ۱۲

تلفن: ۱۴-۷۷۴۰۰۱۱ * فاکس: ۷۷۴۰۰۱۵ (۰۲۵۱)

تهران: خیابان انقلاب، خیابان ۱۲ فروردین، نیش وحید نظری، پلاک ۲۷،

ساختمان فروردین، طبقه اول، تفکر نو، تلفن: ۶۶۹۷۸۱۱۶ * موبایل: ۰۹۱۲۲۵۲۵۰۵۰

آدرس ایمیل: AMONTAZERI @ AMONTAZERI . COM

- تضمین تطابق حقیقت با صورت ۳۷
- ضمانت تطابق در مقام ثبوت یا اثبات؟ ۳۸
- شواهدی از آیات قرآن و روایات ۴۰
- عدم اطلاق قرآن بر صرف معانی آن ۴۱
- عدم اطلاق تلاوت بر صرف معانی قرآن ۴۲
- نسبت انزال قرآن به خداوند نه پیامبر ﷺ ۴۳
- دلالت آیات مصدر به «قل» بر مدعا ۴۵
- ۴۹
- « پاسخ دوم »**
- اساس بحث در مورد وحی و قرآن ۵۲
- نقل سخنان برخی از متخصصان فن عرفان و حکمت درباره انواع کشف ۵۳
- وحی به عنوان برترین و کاملترین نوع کشف ۵۶
- فرق بین وحی و امور مادی و ظرف تحقق کشف ۵۹
- امکان گسترش قابلیت قابل و گنجایش آن برای مراتب برتر ۶۱
- تفاوت نزول وحی با نزول باد و باران ۶۵
- تبیینی مقبول برای خطابهای «قُل» در قرآن ۶۹
- نقل پیامبر ﷺ در حوزه وحی و تشبیه درست و نادرست آن به نقش زنبور در عسل دادن ۷۲
- نقل سخنان حکماء و عرفاء درباره وحی و الهام و نقش قابلی گیرنده آن ۷۴
- کلام شیخالرئیس در کتب خود و اشاره‌ای به نظر فخر رازی و فارابی ۷۵
- تذکر ۷۸
- کلام شیخ اشراق، شهابالدین سهروردی در کتاب حکمة الاشراق و رساله یزدان شناخت ۸۱

- سخن حکیم بزرگ میرداماد در کتاب قبسات ۸۳
- سخنان صدر المتألهین در اسفار، تفسیر و دیگر کتب خود ۸۴
- یک تذکر لازم ۹۷
- توان ارتباط با عالم مثال و گرفتن صور مثالی از آن به‌عنوان یکی از ویژگیهای پیامبر و ... ۹۹
- کلام حکیم سبزواری در کتاب اسرار الحکم ۱۰۳
- سخن علامه طباطبائی در رساله المناجات والنبوات ۱۰۳
- گفتار ابن عربی در فتوحات مکیه ۱۰۵
- سخن عبدالوهاب شعرانی از عرفای اهل سنت ۱۰۶
- برهانی بر عدم امکان فاعل بودن نفس پیامبر نسبت به وحی و صورتگری آن ۱۰۷
- اشکال و جواب ۱۰۸
- تأییدی از کلام شیخالرئیس و صدر المتألهین بر برهان مذکور ۱۰۹
- قابل بودن نفس برای تمام علوم کشفی، فکری، کلی، جزئی ۱۱۲
- یک فرق اساسی بین علوم لدنی و علوم فکری و قالب لفظی آنها ۱۱۳
- مراتب گوناگون کلام حق تعالی و اسناد حقیقی آن به او ۱۱۴
- کلام صدر المتألهین در لزوم جمع بین تنزیه و تشبیه در اسناد کلام به حق تعالی ۱۱۸
- جایگاه پیامبر ﷺ در فرایند وحی ۱۲۰
- توضیح ۱۲۴
- هم طوطی هم زنبور، نه طوطی نه زنبور! ۱۲۶
- استشهادی به مثنوی ۱۲۷
- فرق بین شنیدن وحی توسط پیامبر ﷺ و شنیدن آن توسط ما ۱۲۸
- ملائکه عقلی و مثالی و واقعیت داشتن آنها در عالم خارج ۱۳۰

۱۳۳	وحی صریح و وحی غیر صریح و قابلیت محض نفس پیامبر ﷺ در وحی صریح.
۱۳۷	پندار خلّاقیت نفس پیامبر ﷺ نسبت به صورت وحی و الفاظ آن بنا بر مبنای ...
۱۳۹	راه آگاهی پیامبر ﷺ به مصونیت خود از اشتباه در تلقی وحی.....
۱۴۲	بشری بودن قالب وحی و بشر نبودن گوینده آن.....
۱۴۷	بشری بودن قالب الفاظ و در تنگنا قرار نگرفتن پیام و هدف وحی.....
۱۴۹	تعبیر به نزول و دلالت آن بر دو سویه بودن وحی و قرآن.....
۱۵۱	تعارض علم و دین و شرایط تحقق آن.....
۱۵۶	نگاهی گذرا به برخی از آیات که معارض با علم پنداشته شده است.....
۱۶۱	مراتب علم حق تعالی و اراده ذاتی و حادث او.....
۱۶۸	همه کاره نبودن پیامبر ﷺ در وحی.....
۱۷۰	اشکال و جواب.....
۱۷۱	مجرای قاعده فلسفی: «کُلُّ حَادِثٍ مَسْبُوقٌ بِمَادَّةٍ وَ مَدَّةٌ» و عدم شمول آن نسبت به وحی ...
۱۷۶	اراده ذاتی و ازلی حق تعالی و عدم منافات آن با اراده فعلی و حادث او؛ و فرق بین وحی و....
۱۷۸	عدم منافات بین غرض ذاتی نداشتن حق تعالی و غرض داشتن او به لحاظ مرتبه فعل ...
۱۸۲	تعارض علم و دین و وظیفه مفسران متون دینی.....
۱۸۷	فرق بین احتمال خطا در قرآن و انقسام آیات آن به محکم و متشابه و ناسخ و منسوخ.
۱۸۸	شواهدی از آیات قرآن و روایات.....
۱۸۸	الف - قرآن کریم.....
۱۹۲	ب - روایات.....
۱۹۵	خلاصه کلام.....

پیشگفتار:

﴿ بسمه تعالی ﴾

«وحی» از قویم‌ترین و بلندترین رشته‌های پیوند بین عالم خاکی مُلک و ناسوت و عالم‌های آسمانی ملکوت، جبروت و لاهوت، و از استوارترین دام‌های شکار پرنندگان معانی و صور آن عوالم است. و گویاست که کشش آن رشته دراز و گسترده آن تور سنگین، جانی پرفتوح، سینه‌ای گشاده، دلی پهناور، نیروی حدّاسه‌ای چالاک و قوّه خیالی بَرّاق و رام و چابک می‌خواهد تا بتواند در سفر از خلق به حق، رخس سلوک نفس از فرش خاک برجهاند و بر طارم‌اعلای عرش برنشیند و دام صید معارف بگستراند و با حبوب برچیده از روضه ریاضت خود، مرغان معانی و صور گلشن راز غیب را تی تی کند و آنها را به نهانخانه جان خود فراخواند و با شنیدن نغمه و صفر عندلیب وحی، رمز و راز سیمرخ حق را دریابد، و در سفر از حق به خلق به گلخن شهادت مطلقه و بر سر تابوت ناسوتیان برگردد و طبل پیک وحی را بر گوش روان دل‌مردگان بنوازد و با تلقین اذکار حیات جاویدان، آنان را از قبر عالم ماده و وادی برهوت «القریة الظالم اهلها» به پیشگاه ملکوت و وادی‌السلام «دارالسلام» با راهنمایی تشریحی خود بیرون بخواند و گاه با هدایت تکوینی خود روانه سازد. آشکار است که هر چه چنان جانی

پرفتوح تر و در ابعاد مذکور توانا تر باشد صاحب آن به جان جانان نزدیک تر و در بُعد ولایت نیرومند تر و قول وحی بر او نیز ثقیل تر و در پهنه نبوت و رسالت، دامنه مأموریت وی هم پهناورتر است. پیامبر بزرگ اسلام ﷺ که خاتم انبیاء و رسل الهی و در ولایت از همه کامل تر و شریعت او از تمام زوایا ختم دیگر شرایع است، طبعاً جایگاه بلندتری دارد و راز غیب بر خواننده بر او نیز که همان وحی قرآنی است، ثقیل ترین قولها می باشد. و از این رو قرآن مجید مهم ترین و مقدس ترین متن دینی مسلمانان است که از آغاز زمان بعثت پیامبر ﷺ و نزول قرآن تا کنون، به عنوان متن وحی و سخن حق، پیوسته مورد احترام خاص و اعتماد ویژه نزد خواص از اولیای دین و عموم مسلمانان بوده و هست، و همین اهمیت و قداست موجب توجه شایان دانشمندان اسلامی و نگاه ژرف آنان به جهات گوناگون آن شده و در آن رابطه بحثها و مسائل متفاوتی از گذشته تا حال مطرح گردیده و در گذر زمان با کنکاش، زوایایی از آن آشکار شده و قهراً علوم و مسائل مهم قرآنی پدیدار گشته است. بدیهی است تداوم سیر کاروان تحقیق در این مباحث بر غنای آن علوم افزوده و باعث رسیدن به افقهای تازه‌ای از معرفت دینی و شناخت کلام الهی خواهد گردید.

از جمله آن مباحث و مسائل، بحث پیرامون قالب معانی قرآن و الفاظ و صورت آن می باشد که آیا آنها که حاکی از معانی وحی قرآنی است همانند مضمون و معنای وحی از سوی مبدأ وحی بر جان پیامبر ﷺ و خزینه خیال او فرو نشسته است، یا این که تنها معنای

قرآن بر او فرو فرستاده شده و او خود الفاظ و صورت و قالب آن معانی را با نیروی خلاق خیال خود، متناسب با محتوا و معنای وحی و هم‌رنگ با دانش و حال و هوای بشری و فرهنگ عصر بعثت و متأثر از آن انشاء و طراحی نموده است؟

نظریه دوم نگاهی است که اخیراً توسط جناب آقای دکتر عبدالکریم سروش به طور آشکار ابراز شده و در پی آن در جهت نقد آن واکنش‌های سریع و گوناگونی را از سوی برخی از دانشمندان و قرآن‌پژوهان به دنبال داشت. به نظر می آید بحث قرآنی و روایی که صبغه کلامی داشته باشد و در آن تنها از مضمون و مفاد قرآن و حدیث بهره جسته شود، به خودی خود در این زمینه ایشان را قانع نمی کند و باید صیانت بررسی و تحقیق در آن بحث، صیانتی عرفانی و حکمی و از راه تحلیل و استدلال عقلانی باشد، هر چند آیات و روایات می توانند از بعد زبانی و روش مکالمه در استدلال به کار روند و یا به حسب مضمون به عنوان شواهدی بر مدعا گرفته شوند.

بر این اساس حکیم متأله و فقیه عالیقدر حضرت آیت الله العظمی منتظری دام‌ظله الوارف - چنان که خود در مقدمه کتاب مرقوم داشته‌اند - به خاطر سؤالات مکرری که در این ارتباط از ایشان می شد، پاسخی را به روش مذکور در تاریخ ۱۳۸۷/۱/۳۱ در نقد و بررسی این نظریه نگاشتند و پس از پاسخ ایشان، آقای دکتر سروش نیز نامه‌ای درباره موضوع مورد بحث به عنوان جواب یکی از حضرات علمای حوزه نوشتند که در آغاز آن از مشکلات موجود جامعه دینی گلایه کرده و از رتبت علمی

و اخلاقی آیت‌الله العظمی منتظری هم تجلیل کرده بودند، و در پی آن و در ضمن همان جواب، اشکالاتی را نیز متوجه نقدهای معظم‌له در پاسخ اول داشتند. پس از آن از فقیه عالیقدر خواسته شد تا نظر خود را نسبت به ایرادها و اشکالات مجدد مطروحه ابراز دارند و حضرت ایشان هم در اجابت این خواسته و در راستای پاسخ اول و تکمیل آن پاسخی نسبتاً مفصل تر ارائه نمودند.

و اینک مجموعه‌ای که به عنوان یک کتاب ملاحظه می‌فرمایید متن کامل دو پاسخ ایشان در این زمینه است؛ و به علت اینکه محور بحث در این کتاب، بیشتر همان صورت و قالب وحی است که «سفیر» و بانگ حاکی از معنا و مضمون وحی می‌باشد و قهراً در جولانگاه چنین بحثی هم دو طرف اساسی وحی یعنی حق تعالی که مبدأ آغازین وحی است و نیز پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم که «سفیر» و فرستاده اوست، مورد نظر قرار گرفته‌اند، این کتاب به «سفیر حق و سفیر وحی» نام گرفته است. امید است مورد قبول حضرت احدیت واقع شود.

والسلام علی عبادالله الصالحین
دفتر حضرت آیت‌الله العظمی منتظری
(بخش پاسخ به پرسشهای دینی)

مقدمه:

﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾

الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین

بر اهل دانش پوشیده نیست که وحی همپای نبوت بلکه یکی از ملزومات آن است و تا زمانی که از جانب حق تعالی به کسی وحی نشود او به مقام پیامبری نخواهد رسید، و به وزان همان برهانی هم که نبوت و وجود دین الهی ضرورت می‌یابد وجود وحی لازم می‌باشد. بنابراین، مسأله وحی یکی از پایه‌های اولیه دین و مسائل اساسی شناخت و معرفت دینی است که باید به عنوان یکی از اصول اعتقادی به آن نگریسته شده و مورد تحلیل و تحقیق جدی قرار گیرد؛ به ویژه اینکه در مذهب تشیع از سوی اولیای معصوم علیهم السلام بر وحی قرآنی تأکید به سزا شده و قرآن کریم عمده‌ترین میزان برای شناسایی حدیث صحیح از حدیث غیر معتبر به شمار رفته است. قرآن، کلام خدا و «کتاب الله» است که نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بر حسب حدیث «ثقلین»

که متواتر بین فریقین است - مردم را بعد از خود به آن و به عترت خویش ارجاع دادند.

چندی پیش در یکی از رسانه‌های خارجی مصاحبه‌ای از طرف دانشمند محترم جناب آقای دکتر عبدالکریم سروش و فقه‌الله‌تعالی در باب وحی و قرآن، مبنی بر اینکه مضمون وحی از ناحیه خداوند و صورت و قالب آن از خود پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌باشد، منتشر شد و به دنبال آن سؤال‌ها و پاسخ‌های گوناگونی مطرح گردید. این نظر هر چند در خصوص تورات و انجیل کنونی که متون دست‌نویس بشری هستند به گونه‌ای توجیه‌پذیر و صائب می‌باشد، ولی درباره قرآن که به اجماع اهل اسلام، معنا و مضمون و هم‌چنین الفاظ و صورت آن از سوی مبدأ غیبی وحی بوده و پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تنها نقش قابل و پذیرش را برای تحقق آن داشته است به هیچ وجه پیش‌عموم دانشمندان مسلمان مقبول نمی‌افتد و بارِ عام نمی‌یابد. البته اظهار آن نظر زمینه میمون بازنگری حقیقت وحی و تحلیل معنای آن و جستجوی مجدد از ادله نقلی و عقلی آن را فراهم نمود و موجب جنب و جوش گروهی از دانشمندان و جهشی در معرفت دینی گردید و به خاطر همین امر نیز باید محافل علمی از اظهار آن استقبال کرده و

اندیشمندان و اندیشوران به آن بنگرند و آن را محققانه همراه با نزاکت و رعایت روش و ادب مناظره و عاری از کینه‌توزی و اغراض سیاسی مورد بررسی و تحقیق و نقد قرار دهند و از تکفیر و تفسیق که به حقیقت جُهد عاجز است به شدت بگریزند.

این‌جانب پس از انتشار نظریه مذکور از طرق گوناگون به صورت کتبی و شفاهی مورد سؤال مکرر پیرامون آن واقع شدم و چون پاسخ به آن همانند پاسخ‌های فقهی نیست که بدون تحلیل و استدلال، جایگاه مقبولی داشته باشد، علیرغم حال خسته و مشغله زیاد و فرصت کوتاه به‌طور اجمال پاسخی درباره آن نظریه مکتوب داشتم؛ ولی اندک زمانی پس از آن، جناب آقای دکتر سروش دام‌عزه در ضمن پاسخی که در همین ارتباط به یکی از علماء دامت‌افاضاته داده بودند به گونه‌ای سخنان این‌جانب را هم مورد نقد قرار دادند که به درخواست اکید برخی از دوستان در آن رابطه به نگارش پاسخ دیگری که نسبتاً مفصل است پرداختم؛ و در واقع هر دو پاسخ در موضوع مورد بحث، مکمل یکدیگر می‌باشند. و اینک هر دوی آنها در این مجموعه گردآوری شده و امیدوارم این کوشش ناچیز مقبول مقام احدیت جل‌جلاله و حضرت رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و اولیای معصوم

حق تعالی ﷻ واقع گردد و رشته آن با خامه اهل تحقیق امتداد یابد.

ضمن قدردانی از دانشمند محترم حجة الاسلام والمسلمین آقای شیخ احمد رضا اسدی اصفهانی دامت افاضاته که در تحقیق و تنظیم این مجموعه همکاری قابل توجهی نمودند، و نیز تشکر از دیگر دوستان گرانقدری که در تهیه آن زحماتی را بر خویش هموار ساختند، توفیق بیشتر آنان را از درگاه خداوند متعال خواهانم.

اول آذرماه ۱۳۸۷ برابر با ۲۲ ذی القعدة ۱۴۲۹

حسینعلی منتظری

پاسخ اول:

پاسخ آیت الله العظمی منتظری

به پرسش‌هایی پیرامون نظریه قرآن و وحی

جناب آقای دکتر عبدالکریم سروش

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿و انه لتنزيل رب العالمين * نزل به الروح الامين *﴾

على قلبك لتكون من المنذرين * بلسان عربي مبين﴾^(۱)

این جانب قصد نداشتیم در این بحث علمی وارد شوم، زیرا پاسخ به شبهات واجب کفائی است، و بسیاری از بزرگان انجام وظیفه کرده‌اند، ولی چون موضوع بحث از ناحیه افرادی از داخل و خارج مورد سؤال از این جانب قرار گرفته است، مطالبی را به نحو اختصار یادآور می‌شوم:

تحلیل حقیقت وحی در ضمن دو نکته

در رابطه با مطالب مورد بحث هرچند مقصود جدی دانشمند محترم جناب آقای دکتر سروش به خوبی روشن نیست ولی به طور کلی، در باب وحی که پایه ادیان الهی است، هرگونه بیانی که از آن برداشت نادرستی شود -گرچه چنان برداشتی مقصود صاحب آن بیان نباشد- برای برداشت کننده لغزشی را فراهم می‌آورد که یا به آن برداشت غلط

۱-سوره شعراء، آیات ۱۹۲ الی ۱۹۵.

معتقد می‌شود و آن را می‌پذیرد و یا او را به کفر و فسق و مانند آن متهم می‌نماید؛ و هر دو امری نامطلوب می‌باشند. پس بدین لحاظ پیرامون وحی مطالبی را یادآور می‌شوم که شاید مراد گوینده محترم نیز همان مطالب یا اصول کلی آن باشد. و قبل از اینکه به آیات قرآن و احادیث در این زمینه اشاره کنم، یادآوری دو نکته که در تحلیل معنا و حقیقت وحی مؤثر است، لازم به نظر می‌رسد:

مراحل سه گانه نظام هستی

نکته اول - همان‌گونه که در حکمت و فلسفه الهی تبیین گردیده و ادله نقلی و ادراک و دریافت‌های درونی ما هم بر آن گواه است، نظام هستی طبق یک تقسیم بندی کلی دارای سه مرحله است:

۱- مرحله موجودات محسوس و طبیعی که دارای ماده و احکام ماده می‌باشند؛ همچون اجسام که دارای جرم و ماده و احکامی چون شکل، بو، رنگ، اندازه و... می‌باشند و با حواس پنجگانه ظاهری ما هم قابل ادراک و احساس هستند. تمام اموری که پیرامون خود می‌بینیم، لمس می‌کنیم و می‌بوئیم و... از این قبیل به شمار می‌آیند.

۲- مرحله موجودات خیالی و مثالی که هرچند ماده ندارند ولی دارای احکامی شبیه به احکام ماده هستند و با حس باطنی مانند قوه حس مشترک، خیال و متخیله ادراک می‌شوند؛ همچون صورت ذهنی اشیای جزئی که از ما غائبند ولی صورتی از آنها در خزینه خیال ما وجود

دارد و با قوه حس مشترک ما ادراک می‌گردند، مثل صورت شخص زید یا بو یا مزه فلان غذایی که دیروز آن را دیده یا میل کرده‌ایم یا اشیائی جزئی که در عالم خواب مشاهده می‌کنیم و آنها (اصطلاحاً) دارای تجرد برزخی می‌باشند. آنچه در این دو مرحله وجود دارد و ادراک می‌شود همگی اموری جزئی هستند.

۳- مرحله موجودات عقلی که اموری کلی و محیط و عاری از ماده و احکام ماده‌اند و تنها با قوه‌ای باطنی که قوی‌تر از دیگر قوای ادراکی است - و به نام‌هایی چون عقل، قلب، روح، صدر، فؤاد و... به لحاظها و اعتبارات گوناگون نامیده می‌شود - قابل ادراک می‌باشند.

موجودات این سه مرحله همان‌گونه که خودشان مترتب بر یکدیگر و ذاتاً دارای ترتیب عینی و خارجی هستند ادراک آنها - که به گونه‌ای با آنها اتحاد و یگانگی دارد - نیز مترتب برهم و دارای چنان ترتیبی است؛ و به اصطلاح بین آنها تقدم و تأخر ذاتی وجود دارد.

تجرد علوم و معارف بشری

نکته دوم - چون علوم و معارف به ویژه علوم و معارفی که مربوط به شناخت مبدأ و معاد و مبادی عالی نظام هستی و منازل سیر معنوی انسانند، اموری مجرد از ماده‌اند، پیدایش آنها برای انسان از طریق عبور انسان از دهلیز و سقف عالم ماده و طبیعت و ارتباط و اتصال با مراحل مافوق طبیعی، ممکن است؛ و این ارتباط در حقیقت نوعی تجرید نفس

از ماده و دور شدن از تعلقات مادی است، که البته خود امری تشکیکی و به حسب نحوه پیدایش و سبب آن شدت و ضعف می‌یابد؛ و به طور کلی این ارتباط و در نتیجه ادراک متعاقب آن، به دو طریق اساسی ممکن است:

علوم کسبی و علوم کشفی

الف - گاهی انسان از روی اختیار و اراده و با اندیشه و تفکر و به دست آوردن اجزاء ذاتی یا عوارض و یا علت یا دلیل چیزی به آن پی می‌برد؛ و این روشی است که اکثر انسانها در تحصیل علم و ادراک دارند. البته در این صورت گرچه انسان با اراده و اختیار خود می‌اندیشد و فکر می‌کند و در ذهن خود اجزاء و عوارض و مقدمات را پیدا و با آنها تعریف کرده یا قیاس تشکیل می‌دهد ولی فکر و اندیشه، علت تامه و ایجاد برای دسترسی به مطلوب علمی نیست و تنها زمینه‌ساز و علت اعدادی برای رسیدن به مطلوب است؛ اما پیدا شدن فهری علم و ادراک، به سبب مبادی غیبی کاملاً عاری از ماده است و نهایتاً به حق تعالی و عالم قدس که کلاً منزله از ماده است مستند می‌باشد؛ همان‌طور که حکیم سبزواری (ره) در منظومه منطوق فرموده است:

والحق ان فاض من القدس الصور و انما اعداده من الفکر

تحقیق چنین اقتضاء می‌کند که تفکر و اندیشه‌های ما برای نتایج علمی نه سبب تولیدی و علت تامه و ایجاد است چنان‌که معتزلیان

پنداشته‌اند، و نه اینکه آن‌ها به طور کلی بی‌تأثیر برای پیدایش نتایج علمی بوده و تنها از باب جریان عادت و تعاقب اتفاقی امور و سبب نمایی آنها برای هم باشند چنان‌که اشعریان گمان داشته‌اند؛ بلکه تأثیر تفکر در حصول علم، برزخی بین آن دو چیزی است که این دو طائفه پنداشته‌اند که ما از آن برزخ، به تأثیر اعدادی و زمینه‌سازی تعبیر می‌کنیم.

ب - و گاهی انسان از راه تفکر و اندیشه و کسب و به دست آوردن اجزاء و عوارض و یا علت یا دلیل چیزی به آن چیز پی نمی‌برد بلکه بی‌اختیار و بدون اراده، ادراک و علم به آن برای انسان پدید می‌آید، نظیر کسانی که دارای قوه حدّاسه و نیروی ادراکی قوی هستند و بدون اینکه بیندیشند علت یا دلیل چیزی خود به خود برایشان آشکار می‌شود. این راه از دستیابی به علوم و معارف را که بدون زحمت فکر و اندیشه و از مواهب و عطایای الهی است نسبت به محل‌هائی که قابلیت دارند اصطلاحاً کشف، به معنای عام آن که شامل وحی و الهام هم می‌گردد، نام نهاده‌اند؛ و البته اسامی خاص متفاوتی هم دارد که به لحاظ درجات گوناگونی است که این روش و راه دارد.

مبدأ غیبی افاضه علوم

در هر دو روش تفکر و کشف، افاضه‌کننده حقیقی علوم و معارف، مبدئی غیبی و غیر بشری است و در واقع جوشش علوم از بیرون به

درون است؛ چنان که صدرالمتألهین (ره) می‌فرماید: «فتکلیم الله عباده عبارة عن افاضة العلوم على نفوسهم بوجه متفاوتة كالوحی والالهام والتعليم بواسطة الرسل والمعلمین.»^(۱)

باید توجه داشت که هزار نکته باریکتر از مو اینجاست که وقتی گفته می‌شود در هر دو روش، تراوش علوم از بیرون به درون است به معنای یکی بودن عطا کننده علم و دریافت کننده آن و اتحاد فاعل و قابل آن در یک رتبه نیست؛ زیرا هر چند در این عرصه فاعل و قابل به گونه‌ای باهم متحد می‌گردند ولی این اتحاد همان به اصطلاح اتحاد حقیقت و رقیقت، مطلق و مقید، محیط و محاط و متن و حاشیه است، و این دو به ملاک همین اتحاد احياناً بر هم حمل می‌شوند. حمل آن دو بر یکدیگر حمل شایع و بر اساس اتحاد دو امر هم‌مطراز در رتبه نیست؛ و گرنه لازمه اینکه در اینجا فاعل و قابل علم یکی بوده و هم‌مطراز باشند این است که فاعل علم و اعطاء کننده آن که واجد علم است با قابل و دریافت کننده آن که به خودی خود فاقد آن می‌باشد یکی باشند، و اتحاد فاعل و قابل و یکی بودن آنها در یک رتبه مستلزم اجتماع نقیضین است.

تفاوت جوهری راه علوم کسبی و علوم کشفی

در هر صورت، فرق اساسی که بین این دو طریقه علمی وجود دارد این است که:

۱- الشواهد الربوبية، مشهد ۵، شاهد اول، اشراق ۶.

۱- در طریقه تفکر و اندیشه، سیر و حرکت در مراحل و مراتب علمی از پایین به بالا است، یعنی انسان طبق ترتیبی که در نکته اول به آن اشاره شد ابتدا با مواجهه با محسوسات، ادراک حسی نسبت به چیزی پیدا می‌کند و از ادراک حسی آن به ادراک خیالی اش و از آن به ادراک عقلی آن راه می‌یابد و از محسوس و جزئی به معقول و کلی می‌رسد، ولی در طریقه دوم امر برعکس است و انسان در آغاز با عقل و قلب، معنای غیبی موجود در عالم عقل و بالا را با کشف معنوی ادراک می‌کند و در مرتبه بعد همان معنا را در مرتبه خیال خود با کشف صوری، به صورتی خیالی متناسب با آن معنا می‌یابد و مثلاً در قالب شکل یا الفاظ و عبارات و صوتی همانند اشکال، الفاظ و عبارات و اصواتی که در عالم رؤیا دیده یا شنیده می‌شوند درمی‌آید و پس از آن به صورتی محسوس، محقق و ادراک می‌شوند.

۲- در طریقه تفکر و اندیشه، شخص متفکر و اندیشمند در هنگامه تفکر و اندیشه در حجاب خود و اندیشه خود غوطه و راست و از پس ابر تفکر و مفاهیم ذهنی خود و علوم حصولی که دارد حقیقت را جستجو می‌کند؛ و از این رو علوم و معارف فکری خود را به خودش و اندیشه اش مستند می‌کند و می‌گوید: «من فکر می‌کنم و می‌اندیشم و به این نتیجه رسیده‌ام.» و طبعاً خطا هم در این راه امکان می‌یابد؛ چون فکر و مفاهیم ذهنی غیر از حقیقتی است که در پس آن‌ها جستجو می‌گردد. از این رو گاه آن مفاهیم با آن حقیقت مطابق در می‌آید و گاه مخالف. ولی

در طریقه کشف، حجابی بین شخص مکاشف و بین حقیقت نمایان شده وجود ندارد و به اصطلاح او با علم حضوری، عین حقیقت را می‌یابد و ادراک می‌کند. و قهراً اگر کشف حقیقتاً کشف باشد نه تخیل و گمان کشف، خطا و لغزش در آن امکان ندارد؛ زیرا در کشف، عین خارجی حقیقت در معرض دید شخص مکاشف و در حضور او قرار دارد نه صورت ذهنی از آن، و در حقیقت خارجی، خطا معنا ندارد.

۳- در طریقه تفکر و اندیشه، اراده و اختیار اندیشمند و متفکر پا درمیانی دارد، و او با خواست خود در طلب علت یا دلیل مطلب و تشکیل نظم بین معلومات خود برای رسیدن به مجهول علمی خود است؛ ولی در طریقه کشف، اختیار و اراده عاطل و باطلند و القاء علوم، قهری و نمایان شدن عین حقیقت برای مکاشف بدون اختیار و اراده اوست و او را از پس پرده، طوطی صفتش داشته‌اند و هرچه مرغ ازل به او نمایاند و گفت: بگو، او می‌گوید. به خاطر همین هم او یافته‌های خود را به مبدأ غیبی که حق تعالی یا امر پنهانی دیگری است مستند می‌سازد. و چنانچه در طریقه کشف، راه فکر و اراده و اختیار باز گردد و در هر مرحله‌ای - حتی در مرحله خیال و مثال - صورت‌بندی معنای عقلی و قالب‌گیری آن در الفاظ و عبارات مخصوص مثالی و خیالی به‌دست و اختیار و اندیشه‌ورزی شخص مکاشف و صاحب وحی و الهام باشد، اسناد آن دریافت با آن قالب مخصوص به خداوند یا هر مبدأ غیبی دیگر و نتیجتاً خود را هیچ‌کاره دیدن در این عرصه، تناقض آشکار است؛ زیرا

قوام راه کشف و شهود به نوعی از خود بی خود شدن و فنای از خود و اندیشه است و حقیقت کشف شده بدون عصای فکر و اندیشه، بی‌اختیار تنزیل و انزال و از بالا به پایین فرو فرستاده می‌شود، اما در قالب‌ریزی و صورت‌بندی کردن اختیاری پای تعملات فکری در کار است. و بدیهی است از جایی که پای فکر و اندیشه باز گردد کشف و شهود و وحی و الهام رخت برمی‌بندد و راه خطا هم برای آن باز می‌شود و کار به‌دست خود شخص متفکر می‌افتد و به او مستند می‌باشد. در این باب برخی از اهل معرفت گفته‌اند:

«اذا كان الحق هو المکلم عبده في سرّه بارتفاع الوسائط كان الفهم يستصحب كلامه فيكون عين الكلام منه عين الفهم منك لا يتأخر؛ فإن تأخر فليس هو كلام الله»^(۱)

یعنی بدون وقفه و اندیشه و تأمل و تفکر هر آنچه بر پیامبر ﷺ القاء گردد القاء آن همان، و فهم و درک آن هم همان؛ هر دو عین یکدیگرند و یک حقیقت هستند، هرچند این حقیقت به لحاظ نسبتش به فاعل و حق تعالی نام آن «کلام الهی» و به لحاظ نسبت آن به قابل و نفس نبوی نامش فهم و ادراک و مانند آن است. و اگر بین فهم و ادراک و کلام الهی جدایی افتد و پای اندیشه و فکر که امری زمانی است باز گردد و فهم از کلام عقب بماند و پس از آن باشد، دیگر آن کلام، کلام الهی و وحی نیست بلکه کلامی بشری می‌باشد.

بالاخره در پیدایش علوم و معارف بین دو روش تفکر و کشف، تفاوتی بس عمیق است که یکی از ورای حجاب فکر و مفاهیم است که خود هرچند به صدد برآمدن نوعی پرده برداری از چهره حقیقت است ولی در عین حال از جهتی هم پرده افکنی بر آن و دوردور به آتش حقیقت پی بردن و دستی بر آن داشتن است؛ اما دیگری از راه صیقلی کردن روح و جان و زدودن پرده های مادی و بالاتر از آن از جلوی چشمان قلب است تا حقیقت آن چنان که هست به علم حضوری، خود به خود و بی اختیار و بدون تأمل و تعمّل در آینه نفس از آسمان غیب بر تمام اندام انسان مستعد از فرق عقل تا دامن خیال و ساق حسّ او بتابد؛ همان طور که مولوی در دفتر اول مثنوی می گوید:

ور مثالی خواهی از علم نهان قصّه گو از رومیان و چینیان
چینیان گفتند: «ما نقاش تر» رومیان گفتند: «ما را کز و فر»
گفت سلطان: امتحان خواهم درین کز شماها کیست در دعوی گزین
اهل چین و روم چون حاضر شدند رومیان در علم واقف تر بدند
چینیان گفتند: یک خانه به ما خاصّ بسپارید و یک آن شما
بود دو خانه مقابل، در به در زان یکی چینی ستند، رومی دگر
چینیان صد رنگ از شه خواستند پس خزینه باز کرد آن ارجمند
هر صباحی از خزینه رنگ ها چینیان را راتبه بود و عطا
رومیان گفتند: نه نقش و نه رنگ درخور آید کار را جز دفع زنگ
در فرو بستند و صیقل می زدند همچو گردون ساده و صافی شدند

از دو صد رنگی به بیرنگی رهیست رنگ چون ابرست و بیرنگی مهیست
هرچه اندر ابر ضوئ بینی و تاب آن زاختر دان و ماه و آفتاب
چینیان چون از عمل فایغ شدند از پی شادی دهلها می زدند
شه در آمد دید آنجا نقشها می بود آن عقل را و فهم را
بعد از آن آمد به سوی رومیان پرده را بالا کشیدند از میان
عکس آن تصویر و آن کردارها زد برین صافی شده دیوارها
هرچه آنجا دید اینجا به نمود دیده را از دید خانه می ربود

شعاع نامتناهی قدرت وحی کننده

خلاصه این که: همان نیرویی که حقیقت و معنای عقلی را با کشف معنوی بر مرتبه عقل پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرو می فرستد و هویدا می کند همان آن را با کشف صوری تنزل و صورت داده و در عالم خیال و مثال و حسّ او هم فرو می فرستد؛ و چنان نیست که آن نیرو که تا مراتب زیرین هستی هم حضور دارد تا فضای عقل پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم او را همراهی کرده و از آن پس او را و مضمون وحی بی صورت را رها کرده باشد تا به خاطر اینکه درک مضمون آن معنای بلند عقلی که در خور فهم مردم نیست برای آنان قابل فهم گردد احتیاج به صورت بخشی آن توسط پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم باشد. مگر آن مبدأ غیبی که وحی می کند و معنا و مضمون را با کشف معنوی برای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم هویدا می کند عاجز از این است که آن معنا را تنزل داده و با کشف صوری آن را در ظرف خیال

پیامبر ﷺ هم فرو آورد و آن را در آنجا به گونه‌ای ممثّل کند که در خور فهم همگان گردد؟ مگر هنر و قدرت پیامبر ﷺ در این زمینه و در محدوده وحی بیشتر از مبدأ غیبی وحی است؟ مگر آن مبدأ از تصاویر و دانشی که پیامبر ﷺ دارد و فرهنگ مردمی که وحی برای تکامل آنان تحقق یافته، ناآگاه است؟ به‌ویژه با فرض اینکه پیامبر، سابق بر آن امی و درس ناخوانده و تعلیم نیافته از ادبیات عربی و غیر آن باشد.

فراتری پیامبر ﷺ از جبرئیل در قوس صعود

البته این امر منافاتی هم با این ندارد که پیامبر اکرم ﷺ به لحاظ ارتقاء و تکاملی که در قوس صعود پیدا کرده است در غیر از محدوده و هنگامی که به او توسط ملک و جبرئیل وحی گردد مقامی فراتر از جبرئیل داشته باشد به حدّی که جبرئیل هم به او می‌گوید: «رو رو من حریف تو نیم» و «لودنوت أنملة لاحترقت». زیرا اندام وجودی پیامبر ﷺ و شخص مکاشف به لحاظ حالات گوناگونی که برایش به وجود می‌آید قبض و بسط دارد. پس آن نیروی غیبی که بر صدر و ذیل نظام آفرینش احاطه دارد می‌تواند آن معنای عقلی را چنان ماهرانه در سطح فهم همگان نزول دهد که همان متن و مرتبه تنزل یافته آن هم که در دسترس مردم قرار می‌گیرد سکوی پرش تأویل و دسترسی به باطن و مضمون عمیق آن متن گردد و قوس صعود وحی از این طریق برای کسی که مانند اولیای بزرگ الهی هنر تأویل و عبور از آن را داشته باشند، طی گردد.

نقش فاعل وحی و نقش قابل آن

و به طور کلی هر چند شخص مکاشف از درختی که خود غرس نموده میوه می‌چیند - همان طور که برخی گفته‌اند: «فمن شجرة نفسه جنى ثمرة غرسه»^(۱) - ولی با نظر به اطلاق حق تعالی و نامتناهی بودن هستی او و تقیید و متناهی بودن نفس شخص مکاشف، محوریت و نقش اساسی که هر مکاشف و مشاهد و صاحب وحی و الهام در پذیرش و دریافت حقیقت دارد تنها محوریت و نقش قابلی و پذیرنده است نه نقش فاعلی و تأثیرگذار یا هر دو نقش در یک رتبه، تا اینکه لازم آید اگر مثلاً پیامبر ﷺ را «کاملاً بشر» دانستیم کتاب الهی او را هم بشری بدانیم و او در صورت‌گیری معنا و رنگ‌آمیزی آن مؤثر بوده باشد یا حالات نفسانی او همانند خوشحالی یا بدحالی، معنا را متناسب با خود دگرگون کند؛ بلکه برعکس، آن معنا و صورت دریافتی در عالم عقل و خیال شخص مکاشف و صاحب وحی و الهام است که او را متناسب با معنا و صورت، مسرور یا غمگین می‌نماید. و اساساً حالات نفسانی که مشغله نفس هستند مانند شادمانی از چیزی یا غمگین بودن از آن که - از صفات ذات الاضافه و طرفینی هستند و حتماً باید چیزی مورد توجه باشد که نفس از آن شادمان یا غمناک باشد و علاوه بر آن خودشان مشغله نفسی می‌باشند - با آن فنائی که در حال کشف به خصوص کشف تام و اتم

۱- فصوص الحکم، فصّ شیئی.

نبوی باید وجود داشته باشد چندان سازگاری ندارد تا در نتیجه آن حالت بتواند در رنگ دادن به حقیقت دریافت شده، نقش ایفا نماید؛ هرچند ممکن است موضوع آن حقیقت کشف شده، خصوص قضیه و چیزی باشد که قبل از حالت کشف و وحی، ذهن و نفس را به خود مشغول داشته یا نسبت به آن سرور یا اندوه وجود داشته است.

و به صرف اینکه وحی امری حادث باشد نمی توان گفت که: براساس این قاعده که «هر حادثی مسبوق به ماده و مدت است» وحی هم باید مسبوق به ماده و مدت باشد و در نتیجه مطابق با شرایط موجود مادی که شخص گیرنده وحی دارد، رنگ و لعاب وحی هم همگون شده و وحی اثر می پذیرد؛ زیرا وحی کننده خدای قدیم و ازلی است و هرچند تحقق و خارجیت آن علاوه بر وحی کننده متوقف بر وجود گیرنده وحی است که وجود او در نظام وجود مسبوق به ماده و مدت یعنی وجود آباء و اجداد ظاهرینش می باشد، لیکن وحی که امری الهی و مجرد است و از بالا به پائین القاء شده است هیچ گاه رنگ و بوی مادیت به خود نمی گیرد.

تجرد وحی و شرایط مادی آن

البته وحی به لحاظ فرهنگ و زبان مردم و تابع آن، نازل می شود؛ ولی این تبعیت یک تبعیت شکلی است نه تبعیت جوهری، بدان گونه که به آن اشاره شد؛ و شاید مقصود از تبعیت که گفته شده همین باشد. و این

تبعیت مانند تبعیت علم نسبت به معلوم است که در عین اینکه علم به هر چیزی مطابق با آن است ولی ویژگی های معلوم - مانند جوهر یا عرض و ثابت یا متغیر بودن معلوم - موجب نمی گردد که لزوماً علم به آن هم مانند آن، جوهر یا عرض و ثابت یا متغیر، باشد. بنابراین هرچند فرهنگ و زبان خاص، محدودیت ویژه شکلی را برای وحی فراهم می نماید ولی این محدودیت به لحاظ شکلی بودن سبب نمی شود تا مفاد وحی و محتوای آن در تنگنای آن محدودیت گرفتار گردد. اگر این چنین بود لازم می آمد وحی هایی که تحقق می یابد هیچ افزایش علمی، فرهنگی و هیچ تکاملی را برای امت انبیاء، که پیش از بعثت، آنان در سطح پایین تر علمی و فرهنگی بودند، به وجود نیاورد؛ در حالی که اساس غائی و هدف از وحی، ارتقاء دادن سطح دانش و فرهنگ که عقل بالفعل و فعال جامعه است می باشد، تجربه و واقع هم بدین گونه بوده است. علاوه بر این که اگر این چنین می بود تأویل که عکس تنزیل و از ظاهر متن وحی به باطن و عمق معنای آن رسیدن است چگونه ممکن می بود؟ لطف تعبیر به «انزال» و «تنزیل» و «نزول» و مشتقات آن نسبت به متن وحی، در همین در تنگنا قرار نگرفتن است که همان مفاد و محتوا «هوهو» فرو آمده است بدون هیچ دگرگونی در آن.

پس خلاصه این که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در فضای وحی و داده ها و مواهب علوم غیبی، قابل و متأثر و متولد و فرزند وحی است نه فاعل و مؤثر و مولد آن؛ و اتحاد فاعل و قابل و یکی بودن آن دو در رتبه هم

چنان‌که گفته شد محذور عقلی اجتماع نقیضین را دارد، نه محذور اخلاقی مانند هوا و هوس شدن وحی و کتاب نازل و شریعت آورده شده را، تا بتوان آن محذور را با عصمت و مانند آن برطرف نمود.

خطاناپذیری علم حضوری و خطاپذیری علم حصولی

در مطالب مزبور هم هیچ فرقی بین مسائل صرفاً دینی مانند صفات خداوند، حیات پس از مرگ و آنچه درباره مسائل این جهان و جامعه انسانی است وجود ندارد؛ زیرا در کشف و وحی، نوعی گذر از افق عالم ماده و سیطره بر آن و از بالا پایین را با علم حضوری و بی‌حجابی دیدن و اشراف بر زمان و مکان داشتن است، و در علم و دیدن حضوری، احتمال اشتباه و خطا نیست؛ چون این احتمال مشروط به وجود دوئیستی است که تنها در علم حصولی و مفهومی وجود دارد: یکی صورت و مفهوم ذهنی و دوم حقیقت و واقعی که آن صورت و مفهوم حاکی از آن است که اگر حاکی و محکی، مطابق با هم بودند آن صورت و مفهوم، صادق و حق است، وگرنه کاذب و باطل؛ و چنین دوئیستی در علم حضوری وجود ندارد. در کشف امر دائر بین نفی و اثبات است؛ یعنی درباره امری یا کشف وجود دارد یا نه، اگر وجود داشته باشد خطا و اشتباه در آن امکان ندارد. و کشف‌هایی هم که گفته می‌شود ناصحیح و باطل است به این معناست که درباره فلان امر کشفی وجود نداشته بلکه ادعا یا توهم و تخیل کشف بوده، یا کشف ناقص و نیمه‌کاره بوده است؛

وگرنه کشف به هر مقداری تحقق یابد مطابقت آن با واقع به آن مقدار، قهری است. و اینکه در وحی کسی که نبوت او به اثبات رسیده و ادعا می‌کند در امری اجتماعی و زمینی به او وحی شده است، احتمال خطا باشد، معقول به نظر نمی‌آید. اگر کشف اتم نبوی که میزان سنجش صحت و بطلان سایر کشف‌هاست خطابردار باشد این چه وحی و میزانی است و به چه دلیل کشف او در مسائل صرفاً دینی مانند صفات خداوند که بسیار عمیق‌تر و دقیق‌تر است خطابردار نباشد؟ فرق این دو در کجاست؟ که یکی تأمین و ضمانت عصمت از خطا داشته و دیگری نداشته باشد؟!

خطاناپذیری حوزه وحی و رسالت

آری؛ اگر پیامبری در موردی از منظر وحی و غیب سخن نگوید بلکه در اموری که مربوط به حوزه رسالت و هدایت او نیست با دید ظاهری و بشری چیزی بگوید، برخی گفته‌اند در این صورت احتمال خطا در آن راه دارد. بزرگانی از دانشمندان و عرفا هم که احتمال خطای انبیاء و معصومین علیهم‌السلام در امور دنیوی را پذیرفته‌اند نظر به همین جهت داشته‌اند؛ ولی این دیگر نامش وحی یا الهام نیست و از مدار بحث ما خارج است. پیامبر و معصوم اگر چیزی را از راه غیب و وحی دریافت کرد، آن دانشی است که از دانش‌های بشری برتر و خطاناپذیر است، و مراد از خطا، خطای واقعی یعنی عدم مطابقت مراد جدی با واقع است نه آنچه از دیدگاه بشری خطا محسوب می‌گردد. و به اصطلاح امروز

«تعارض علم و دین» نامیده می‌شود، که خود فضای دیگری از بحث را در طول همین مباحث دارد. و البته ما معتقدیم کسی که توان این را داشته که اتصال و ارتباط به ماوراء طبیعت پیدا نموده و علوم و معارف بلند دینی را دریافت کند همو می‌تواند علوم و معارف مربوط به مسائل این جهان را هم از آن منبع دریافت کند؛ چون بین این دو دسته علوم و معارف که منبع آن ماورای طبیعت است مرزی وجود ندارد که گفته شود پیامبر و معصوم تنها به دسته اول که مربوط به مسائل دینی است دسترسی دارد، بلکه به لحاظ این که کشف معنوی برتر از کشف صوری است و کشف علوم و معارف دینی برای مرتبه عقل پیامبر کشف معنوی است که پس از آن در مرتبه خیال او به کشف صوری تنزل می‌یابد و کشف علوم و معارفی که مربوط به جزئیات امور عالم ماده است صوری می‌باشد، کسی که استعداد و توان کشف معنوی را دارد به طریق اولی استعداد و توان کشف صوری را هم دارد. هرچند ممکن است پیامبران به لحاظ منصب نبوت و رسالتی که دارند و باید دید ملکوتی و آن سویی مردم را باز کنند و آنها را از بند جهان ماده و تعلقات آن برهانند بیان آنچه مربوط به این جهان و آبادانی آن است از سوی آنان مقتضی و مناسبی نداشته باشد؛ زیرا خود مردم به لحاظ نگاه این سویی و مادّی که خود به خود دارند و انگیزه برآوردن حوائج و خواهش‌های مادّی که در آنها وجود دارد، خود به خود به امور دنیایی خویش می‌پردازند و همت می‌گمارند.

تفاوت خطای واقعی و خطا در برداشت

پس با توجه به آنچه گفته شد، به نظر ما خطای واقعی در وحی حتی نسبت به موارد محدودی که مربوط به امور این جهانی و این سوئی است، راه ندارد. اما آن بخش از آن که «از دیدگاه بشری خطا محسوب می‌شود»، مثل «هفت آسمان که طبق نظر گروهی از مفسرین پیشین بر تئوری‌های هیئت بطلمیوس تطبیق گردید» در حقیقت خطای در برداشت و فهم و تفسیر غلط از آن در مقام کشف مراد جدّی گوینده آن بوده که پس از عصر نزول رخ داده است نه خطای واقعی در وحی، تا گفته شود یکی از «شیوه‌های گوناگون» برای دفع این اشکال و تخلّص از آن این است که «معنا از خدا و لفظ از پیامبر شمرده شود.» یا راههای دیگر که بعضاً مفسده آن از مفسده خود نسبت خطا به وحی کمتر نیست.

تضمین تطابق حقیقت با صورت

ممکن است گفته شود: درست است که کشف و شهود، علم حضوری به حقیقت می‌باشد و طبعاً خطابردار نیست، ولی جان سخن در اینجاست که به چه ضمانتی آن علم حصولی و صورت و معنای ذهنی که پس از حالت کشف و وحی در ذهن شخص مکاشف و وحی شده وجود دارد و حکایت از کشف او می‌کند با آن حقیقت و واقعیتی

که به ادعای او برایش کشف شده و با علم حضوری برای او معلوم گردیده است مطابقت دارد، و به عبارتی دیگر چه تضمینی برای درست تبدیل شدن علم حضوری او به علم حصولی و مطابقت آنها با هم و عکس برداری صحیح ذهن او از حقیقت دیده شده و معصوم بودن وی در بیان دریافت‌های خودش وجود دارد؟

ضمانت تطابق در مقام ثبوت یا اثبات؟

آنچه درباره این سؤال به نظر می‌رسد این است که بگوییم: مراد از ضمانت ذکر شده ضمانت در چه مرحله‌ای است؟ آیا مراد، ضمانت به لحاظ عالم ثبوت و نفس الامر و واقع است، یعنی در حقیقت سؤال از این است که علت و سبب مصون و معصوم بودن او از خطا چیست، چه آن علت و سبب برای ما معلوم باشد چه نباشد؟ یا اینکه مراد از آن، ضمانت به لحاظ عالم اثبات و علم و با نظر به آگاهی و اطلاع پیدا نمودن از عدم خطای شخص مکاشف و وحی شده در حکایت خود از حقیقت کشف شده است؟ یعنی سؤال از این است که آن امری که ما به واسطه آن می‌فهمیم که او در این حکایت و خبر اشتباه نکرده است، چیست؟ و به عبارتی دیگر آیا سؤال از علت آن ضمانت است یا از دلیل آن؟

اگر مراد از آن، جستجو کردن از علت ضمانت به حسب عالم ثبوت و واقع است، جواب این است که - همان‌طور که قبلاً اشاره شد - همان مبدأ غیبی که با کشف معنوی و صوری از حقیقت پرده برمی‌دارد همان

مبدأ فاعلی است که مفهوم و صورتی مطابق با آن حقیقت را بر ذهن زلال مبدأ قابلی یعنی شخص مکاشف و وحی شده القاء و ابقاء می‌نماید. «سنقرئک فلا تنسی»^(۱) و در واقع آن مفهوم و صورت ذهنی همان حقیقت کشف شده توسط مبدأ غیبی است که به علت برطرف شدن حالت کشف و شهود و رجوع نمودن شخص مکاشف به حالت عادی ضعیف شده و اثر عینی و خارجی خود را که در حالت کشف داشته از دست داده و به علم حصولی و مفهوم و صورتی ذهنی تبدیل شده؛ و این امری وجدانی است که شخص مکاشف به خودی خود آن را درمی‌یابد، همان‌گونه که ما آنچه را در خواب می‌بینیم و از آن حقیقتاً لذت می‌بریم یا اندوه می‌کشیم پس از بیداری صورتی بی‌اثر از آن در ذهنمان باقی است و این صورت بی‌اثر باقیمانده عیناً همان حقیقتی است که با علم حضوری در خواب کشف گردیده و در آن حال لذت‌بخش یا اندوهناک بوده است، یا مثل اشیائی که آن‌ها را با چشم خود حضوراً می‌بینیم و با چشم برهم نهادن صورت آنها را که در خزینه ذهن و خیالمان داریم ادراک می‌نماییم. آنچه در هر دو حالت ادراک می‌شود حقیقتاً یک امر است منتها یکی به خاطر حضور، با اثر است و عینی؛ و دیگری به خاطر غیبت، بی‌اثر و ذهنی. و از این رو حقیقت دریافت شده با کشف، با صورت ذهنی از آن که یکی هستند در کسی که

۱- سوره اعلی، آیه ۶.

به مقام شامخ نبوت و عقل کلی رسیده است از دستبرد دسیسه قوه واهمه و متخیله محفوظ و مطابق با واقع است. توضیح بیشتر این نکته باید در مباحث علم و وجود ذهنی در فلسفه جستجو شود.

و اگر مراد از آن سؤال، جستجو کردن از دلیل و نحوه راه بردن و اطلاع و آگاهی پیدا نمودن به عدم خطای شخص مکاشف و وحی شده در حکایت از حقیقتی است که مدعی است حضوراً آن را یافته، جواب آن این است که در خصوص شخص پیامبر و معصوم علیه السلام که مورد بحث است، به هر دلیلی که عصمت او را اثبات کردیم به همان دلیل، عدم خطای او در حکایت از حقیقت مکشوف و صداقت او در خبر از آن، اثبات می‌گردد.

شواهدی از آیات قرآن و روایات

پس از تحلیل اجمالی معنا و حقیقت وحی به برخی از آیات قرآن و احادیثی که در این رابطه است، اشاره می‌کنیم. هر کس با دقت به سبک و روش قرآن کریم بنگرد می‌یابد که قرآن کریم با الفاظ و تعبیراتی که دارد وحی و کلام خدا و نازل شده از ناحیه او می‌باشد و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم گیرنده وحی و مأمور به ابلاغ آن می‌باشد. و با توجه به عصمت آن حضرت و امانت او که در جای خود اثبات شده است، طبعاً آن حضرت نقشی جز وساطت در ابلاغ کلام خدا ندارد، و چنین نیست که الفاظ قرآن ساخته ذهن آن حضرت باشند. اینک برخی از آیات قرآن کریم:

عدم اطلاق قرآن بر صرف معانی آن

۱- ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْعَرَبِيِّ وَعَلَّمَكَ الْقُرْآنَ بِحُسْنِ التَّوْحِيدِ﴾ (۱) مراد از ضمیر «آن» و «به» قرآن است و «بلسان» هم متعلق به «نزل» می‌باشد، یعنی قرآن قطعاً نازل شده از ناحیه رب العالمین است و روح الامین، جبرئیل، قرآن را به زبان عربی بر قلب تو نازل کرده است تا از بیم دهندگان باشی. کلمه «قرآن» نام الفاظ خاصه است که متضمن معانی مخصوصه می‌باشند نه خصوص معانی آنها.

و به همین وزن و مؤید و مؤکد آن است آیاتی مانند: ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ﴾ (۲) ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (۳) و ﴿كَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا﴾ (۴) و ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ﴾ (۵) و ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ (۶) و ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (۷) و ﴿وَ لَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ * قرآن عَرَبِيًّا غَيْرِ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ (۸).

این آیات دلالت دارد که قرآن عربی که قالب معنای وحی است از

- | | |
|----------------------------------|----------------------------|
| ۱- سوره شعراء، آیات ۱۹۲ الی ۱۹۵. | ۲- سوره نحل، آیه ۱۰۲. |
| ۳- سوره یوسف، آیه ۲. | ۴- سوره رعد، آیه ۳۷. |
| ۵- سوره طه، آیه ۱۱۳. | ۶- سوره شوری، آیه ۷. |
| ۷- سوره زخرف، آیه ۳. | ۸- سوره زمر، آیات ۲۷ و ۲۸. |

ناحیه پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نیست، بلکه از غیب بر آن حضرت فرستاده شده و به او وحی شده است.

۲- ﴿فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾^(۱)

در این آیه مخاطب در «فَاتَّبِعْ» پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است، به اینکه: «آنگاه که ما آن (وحی) را بخواندیم پس تو خوانده یا خواندن آن را دنبال نما». این آیه به خوبی دلالت دارد که وحی و قرآن بر پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خوانده شده است. خواندن مربوط به الفاظ است نه معانی.

عدم اطلاق تلاوت بر صرف معانی قرآن

۳- ﴿تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ﴾^(۲)

«آن آیات الهی است که به حق و شایستگی بر تو برشمرده می‌خوانیم.»

«تلاوت» خواندن پی در پی و برشمرده است که طبعاً، امری به تفصیل درآمده است و از عالم عقل و عقل بسیط و اجمالی پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به فضای خیالش و عالم مثال او هم درآمده و در آنجا به تفصیل تلاوت شده است. قریب به همین برداشت را می‌توان از آیه ۳۰ سوره رعد نمود: ﴿كَذَلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهَا أُمَمٌ لِيَتْلُوَ عَلَيْهِمُ الْآدَىٰ أَوْحِينَا إِلَيْكَ﴾.

۴- ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ * عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ﴾^(۱) این آیات تصریح بر این دارد که آنچه پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از سوی خدا در قالب الفاظ و عبارات و گفتار ابراز می‌دارد چیزی جز وحیی که به او القاء می‌شود نیست و جبرئیل آن را تعلیم نموده است، و پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در صورت بخشی وحی به قالب ارائه گردیده هیچ نقشی ندارد.

نسبت انزال قرآن به خداوند نه پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

۵- ﴿وَ أَوْحَىٰ إِلَيْنَا هَذَا الْقُرْآنَ لِأَنْذِرْكُمْ بِهِ وَ مَنِ بَلَغَ﴾^(۲)

«همین قرآن به من وحی شده است تا با آن شما و کسانی را که به آن‌ها رسد، بیم دهم.»

اسم اشاره نمودار این است که همین قرآنی که به مردم رسیده است، اراده و اختیار پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و صورت‌گیری او در آن دخیل نبوده است.

۶- ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾^(۳)

«ای فرستاده آنچه را به تو از پروردگارت فرو فرستاده شده است برسان.»

این آیه دلالت دارد که همان چیزی که از طرف خداوند بر پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرو فرستاده شده و انزال یافته است همان را او باید به

۱- سوره نجم، آیات ۳ الی ۵. ۲- سوره انعام، آیه ۱۹.

۳- سوره مائده، آیه ۶۷.

۱- سوره قیامت، آیه ۱۸.

۲- سوره آل عمران، آیه ۱۰۸؛ سوره جاثیه، آیه ۶.

مردم برساند، نه آنچه را پيامبر ﷺ صورت بخشي کرده يا در خور فهم مردم آن را انزال و پايين آورده است.

۷- ﴿مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى﴾ (۱)

۸- ﴿وَ قُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ﴾ (۲)

۹- ﴿فَإِنَّمَا يَسْتَرْاهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ...﴾ (۳)

۱۰- ﴿إِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ (۴)

۱۱- ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَى﴾ (۵)

۱۲- ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ (۶)

۱۳- ﴿وَ الْكِتَابِ الْمُبِينِ * إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ (۷)

اينها بخشي از آيات است که در اين زمينه آورده شد؛ ولي به طور کلي آياتي که در آن سخن از فرو فرستاده شدن قرآن است و با تعابيري از ماده «نزل» مي باشد دلالت دارد که پايين آوردن قرآن به سطحی که مردم بفهمند کار پيامبر ﷺ نيست، بلکه امري غير اختياري است که توسط مبدأ غيبي انجام گرفته است؛ به خاطر همين، هيچ آيه‌اي را نمی يابيد که فرو فرستادن قرآن به سوی مردم را به پيامبر ﷺ نسبت داده و او را مولد و فاعل وحي قلمداد کرده باشد. و اگر الفاظ و قالب بندي کار پيامبر ﷺ باشد و مع ذلك اين آيات را برای مردم

۱- سورة طه، آيه ۲.

۲- سورة اسراء، آيه ۱۰۶.

۳- سورة مريم، آيه ۹۷.

۴- سورة علق، آيه ۱.

۵- سورة اعلى، آيه ۶.

۶- سورة مزمل، آيه ۵.

۷- سورة زخرف، آيات ۲ و ۳.

خوانده باشد مستلزم اين است که -نعوذبالله- آن حضرت دروغگو باشد و کار خود را به خدا نسبت داده باشد.

دلالت آيات مصدر به «قل» بر مدعا

همچنين آياتي که با خطاب و امر «قل» به پيامبر ﷺ فرمان داده که آنچه را به دنبال امر «قل» آمده است بگويد، دلالت دارد که آن آيات صورت داده و قالب يافته از سوی پيامبر ﷺ نيست؛ چرا که معنا ندارد پيامبر ﷺ خود عبارت پردازي کرده باشد و در صدر آن تعبير به «قل» بنمايد. و همچنين چنانچه پيامبر ﷺ برای درخور فهم کردن معنای عميق وحي برای مردم، خودش به صورت بخشي آن همت گماشته باشد، ذکر حروف مقطعه در اوایل سوره‌ها که تاکنون رأی جازمی بر آن قرار نگرفته است چگونه تبیین و توجيه می گردد؟ اگر صورت عبارات، سخن مبدأ غيبي باشد می توان آنها را رمزی بين پيامبر و آن مبدأ دانست ولي در غير آن صورت چطور؟

و اما احاديث مربوطه، دو مورد از آنها به شرح زير است:

۱- حضرت امام رضا عليه السلام در جواب سؤال از فرق بين رسول و نبی و

امام، فرمودند:

«ان الرسول، الذي ينزل عليه جبرئيل فيراه و يسمع كلامه و ينزل

عليه الوحي و ربما رأى في منامه نحو رؤيا ابراهيم (ع)، والنبي ربما

سمع الكلام و ربما رأى الشخص و لم يسمع، والامام هو الذي يسمع

الكلام و لايري الشخص». (۱)

يعني: «رسول کسی است که جبرئیل بر او فرود می آید پس او جبرئیل را می بیند و سخن او را هم می شنود و جبرئیل بر او وحی فرو می آورد و چه بسا مانند حضرت ابراهیم عليه السلام در خواب خود می بیند، و نبی گاه سخن را می شنود و گاه شخص (ملک) را می بیند، و امام آن کسی است که سخن را می شنود ولی شخص (ملک) را نمی بیند.»

قريب به همین مفاد است روایات اول، سوم و چهارم از همان منبع.
۲- و روی انه سأل الحارث بن هشام رسول الله صلى الله عليه وآله: كيف يأتيك الوحي؟ فقال: «أحيانا مثل صلصلة الجرس و هو أشده عليّ فيفصم عني و قد وعيت عنه ما قال و أحيانا يتمثل لي الملك رجلاً فيكلمني فأعي ما يقول». (۲)

يعني: روایت شده که حارث بن هشام از پیامبر اکرم صلى الله عليه وآله سؤال کرد که: وحی چگونه به سراغ شما می آید؟ پس آن حضرت فرمود: «گه گاه مانند آهنگ زنگ شتر، پس از آن از من جدا می شود در حالی که آنچه را وحی کننده گفته است از او حفظ کرده ام؛ و گه گاه فرشته برایم مانند مردی تمثّل کرده پس از آن با من سخن می گوید پس آنچه را می گوید ضبط و حفظ می کنم.»

۱- اصول کافی، ج ۱، ص ۱۷۶، کتاب الحجّة، باب الفرق بين الرسول والنبي والمحدث، حدیث دوم.

۲- صحیح بخاری، بدء الوحي، ج ۲ و ۳؛ صحیح مسلم قریب به همان معنا، باب عرق النبي في البرد و حين يأتيه الوحي، ج ۴، ص ۱۸۱۶، حدیث ۸۷.

از این روایات و نظایر آنها استفاده می شود که قالب گیری و صورت بخشی معنایی که وحی می شود از سوی پیامبر اکرم صلى الله عليه وآله نیست بلکه همانند خود معنا از طریق مبدأ غیبی می باشد. مولّد و فاعل دانستن پیامبر صلى الله عليه وآله برای وحی علاوه بر اینکه محذور عقلی اجتماع نقیضین را - که به آن اشاره شد - دارد محذور دیگری را در مقام پیروی و عمل و هدف از وحی دارد؛ زیرا آن فرض، از قداست و علو رتبه وحی می کاهد و تعبّد به آن را ضعیف می نماید. چرا که پیامبر صلى الله عليه وآله هر چند به مقام «قاب قوسین او ادنی» رسیده است ولی به مقام اطلاق حق تعالی و رتبه وجود غیرمتناهی او نرسیده و نخواهد رسید و طبعاً وحی مستند به او هم بر این اساس قداست و نزاهت و علو رتبت وحی مستند به حق مطلق و غیرمتناهی تبارک و تعالی را نخواهد داشت؛ و از این رو بود که اصحاب پیامبر اکرم صلى الله عليه وآله در برخی موارد از او سؤال می کردند که آنچه شما در این مورد می گوید سخن خدا و وحی است یا سخن خود شما، و اگر معلوم می شد سخن خدا و وحی است بی چون و چرا می پذیرفتند، و چنانچه بدین گونه نبود میدان را برای اعمال نظر خودشان باز می دیدند.

ان شاء الله موفق باشید.

والسلام عليكم و رحمة الله

۱۳۸۷/۱/۳۱ - حسینعلی منتظری

پاسخ دوّم:

پاسخ آیت اللہ العظمیٰ منتظری

به نظرات مجدد

جناب آقای دکتر عبدالکریم سروش

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

﴿وَإِنَّكَ لَتَلْقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾^(۱)

پس از انتشار نظریه اخیر دانشمند محترم آقای دکتر سروش (وفقه‌الله‌تعالی) در مورد وحی الهی و قرآن، مبنی بر اینکه صورت وحی و الفاظ قرآن توسط پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ انشاء شده است، و نقد آن توسط اینجانب؛ ایشان در ضمن پاسخ به یکی از علماء دامت افاضاته، به گونه‌ای مطالب اینجانب را نیز مورد نظر و اشکال قرار داده‌اند. از آنجا که تضارب افکار و نقد علمی مطالب و ایراد بر آنها کاری است مطلوب و مفید و موجب پیشرفت دانش و روشن شدن حقیقت می‌شود، و نیز با توجه به اهمیت موضوع وحی قرآنی و اساسی بودن آن و نیز اصرار بعضی دوستان مبنی بر پاسخ به اشکالات ایشان بر مطالب مندرج در نقد اینجانب، مناسب دیدم مطالبی را نسبت به اصل موضوع وحی الهی و قرآن و نیز در جهت پاسخ به ایرادات ایشان مطرح کنم. تأکید می‌کنم: تنها راه رسیدن و رساندن به حقایق نظری، بحث‌های علمی دور از انگیزه‌های سیاسی و گریز از روش اتهام، تکفیر، تفسیق همراه با حفظ

حرمت قلم و شخصیت طرفین می‌باشد. در این نوشته، سخنان جناب آقای دکتر سروش عیناً نقل و سپس آنچه به نظرم به عنوان نقد شایان ذکر است ارائه می‌شود.

اساس بحث در مورد وحی و قرآن

سخن آقای دکتر:

ایشان در قسمتی از نامه خود نوشته‌اند:

«همه قرآن محصول کشف و تجربه انسانی مبعوث و مؤید و فوق العاده است، که کلامش مقبول خداوند و کشفش محصول لحظاتی ناب و نادر از تجربه‌ای متعالی و روحانی است.»

پاسخ:

اینکه قرآن محصول کشف، و کشف محصول لحظاتی ناب و نادر از تجربه‌ای متعالی و روحانی است اجمالاً و در این حد که تجربه و حالت حضور زمینه کشف حقایق است، قابل انکار نیست؛ عمده سخن در دو امر است:

یک: آیا آنچه برای پیامبر و شخص مکاشف کشف می‌شود تنها معنا و محصول کشف معنوی به سبب اتصال با عالم عقل و فراتر از آن است، یا تنها صورت و نتیجه کشف صوری به واسطه اتصال با عالم مثال است، و یا هم معنا و هم صورت در اثر ارتباط با هر دو عالم است؟

دو: آیا این کشف به هرگونه که باشد از طریق خود پیامبر ﷺ انجام می‌گیرد و اوست که فاعل وحی و القاء کننده آن است، یا اینکه غیر از او یک مبدأ غیبی اعم از حق تعالی یا فرشته وحی، فاعل کشف است و پیامبر ﷺ تنها ایفاگر نقش قابل و پذیرنده وحی می‌باشد؟

پیرامون امر دوم پس از این به مناسبت ادعایی که نویسنده محترم دارند، سخن گفته خواهد شد؛ و اما درباره امر اول قبل از هرچیز نقل کلمات متخصصین دو فن عرفان و حکمت که نویسنده محترم نیز کلام خود را به آنها مستند کرده‌اند، مطلوب بلکه لازم به نظر می‌آید.

نقل سخنان برخی از متخصصان فن عرفان و حکمت

در باره انواع کشف

برخی از آنان گفته‌اند:

«هو (الكشف) معنوی و صوری، و اعنی بالصوری ما یحصل فی عالم المثال من طریق الحواس الخمس؛ و ذلك إما ان یكون علی طریق المشاهدة كروية المكاشف صور الارواح المتجسدة والانوار الروحانية، وإما ان یكون علی طریق السماع كسماع النبی ﷺ الوحي النازل علیه كلاماً منظوماً او مثل صلصلة الجرس و...؛ و هذه المكاشفات قلماً تقع مجردة عن الاطلاع علی المعانی الغیبیة بل اکثرها یتضمن المكاشفات المعنویة، فیکون اعلی مرتبة واكثر یقیناً، لجمعها بین الصورة والمعنی.... و اما الكشف المعنوی المجرد من صور الحقایق، الحاصل

من تجليات الاسم العليم والحكيم وهو ظهور المعاني الغيبية والحقايق العينية فله ايضاً مراتب... ولما كان كل من الكشف الصوري والمعنوي على حسب استعداد السالك و مناسبات روحه و توجه سرّه الى كل من انواع الكشف و كانت الاستعدادات متفاوتة و المناسبات متكررة صارت مقامات الكشف متفاوتة بحيث لا تكاد تنضب، و اصحّ المكاشفات و اتمّها انما يحصل لمن يكون مزاجه الروحاني اقرب الى الاعتدال كارواح الانبياء و الكمل من الاولياء...»^(۱).

«كشف بر دو قسم است: معنوی و صوری؛ و مراد از كشف صوری كشفی است كه در عالم مثال از راه حواس پنجگانه رخ می دهد، و آن یا از راه دیدن است مانند دیدن شخص مكاشف صورت های تمثیل یافته ملائكة مقرب و انوار روحانی را، و یا از راه شنیدن است همچون شنیدن پیامبر ﷺ و حیی را كه بر او فرو آمده است به صورت كلامی منظم و به هم پیوسته (فصیح و بلیغ) یا مثل آواز زنگ و...؛ و این مكاشفات صوری كم اتفاق می افتد كه عاری از معانی غیبی باشد بلکه بیشتر آنها در بردارنده كشف های معنوی است و در نتیجه به خاطر اینکه جامع صورت و معنا می باشد بلند مرتبه تر و یقینی تر است... و اما كشف معنوی كه عاری از صورت های حقايق است و نتیجه تجلیات اسم عليم و حكيم حق تعالی می باشد و آن همان ظهور معانی غیبی و حقايق خارجی می باشد، همانند كشف صوری دارای مراتبی است... و چون

۱- فصل هفتم از مقدمه محقق قیصری بر شرح خود بر فصوص الحكم.

هر کدام از كشف صوری و معنوی براساس استعداد و ظرفیت شخص سالک و مناسبت های روح او و توجه سرّش به هر کدام از انواع كشف است و استعدادها گوناگون و مناسبت ها زیاد است نتیجتاً مقامات و مراتب كشف، متفاوت است به گونه ای كه به زودی قاعده مند نمی گردد؛ و صحیح ترین مكاشفه ها و كامل ترین آنها برای کسی پدیدار می شود كه مانند ارواح انبیاء و كملین از اولیای الهی، مزاج روحانی او به اعتدال نزدیک تر باشد...».

و نیز گفته اند:

«ان الالهام قد يحصل من الحق تعالی بغير واسطة الملك بل بالوجه الخاصّ الذی له مع كل موجود، والوحی يحصل بواسطته، لذلك لا یسمى الاحادیث القدسیة بالوحی و القرآن و ان كانت كلام الله تعالی؛ و ایضاً قد مرّ ان الوحی قد يحصل بشهود الملك و سماع كلامه فهو من الكشف الصوری المتضمن للكشف المعنوی...»^(۱).

«گاهی الهام از سوی حق تعالی به واسطه فرشته نیست بلکه به گونه ویژه ای است كه برای حق تعالی با هر موجودی وجود دارد (و او از آن طریق بدون واسطه با موجودات در ارتباط است كه به آن طریق، قرب و ریدی و رشته سبب سوزی و وجه خاصّ می گویند.) و وحی به واسطه فرشته تحقق می یابد، بدین جهت احادیث قدسی (كه در آنها پای فرشته القاء كننده الفاظ و عبارات در میان نیست) وحی و قرآن نامیده

۱- همان منبع.

نمی‌شوند، هرچند کلام الهی می‌باشند. و همچنین پیش از این گذشت که وحی گاه با شهود فرشته و شنیدن سخن او پدید می‌آید، بنابراین وحی از نوع کشف صوری است که متضمن کشف معنوی می‌باشد...». قریب به همین مطالب را حکیم بزرگ صدرالمتألهین رحمته الله علیه در کتاب «مفاتیح الغیب» مفتاح چهارم، مشهد اول آورده است.

وحی به عنوان برترین و کاملترین نوع کشف

حال با توجه به آنچه نقل شد پرسش این است که: کشف انبیاء به ویژه کشف و وحی محمدی صلی الله علیه و آله و سلم که کشف و وحی بر خاتم انبیاء و طبعاً کاملترین و تامترین کشف هاست از کدام قبیل کشف است؟ اینکه ادعا شود کشف آنها به خصوص کشف محمدی صلی الله علیه و آله و سلم که مورد بحث است کشفی فقط معنوی می‌باشد و در نتیجه قالب الفاظ قرآن که صورت آن معناست کلام خود پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم دانسته شود که مقبول خداوند قرار گرفته است، ادعائی خلاف تحقیق و گفته محققان از عرفاء و حکماء می‌باشد. چطور انسانی که در سیر صعودی تکاملی به عالم عقل و فراتر راه پیدا نموده و به علت محال بودن طفره قهراً از عالم مثال هم که مرتبه‌ای پائین و فروتر از عالم عقل دارد عبور کرده است، از کشف صوری مربوط به آن عالم و آگاهی به صورت و قالب‌های لفظی موجود در آن بی‌بهره باشد و لزوماً تنها معنای وحی را با کشف معنوی دریافته ولی خودش به الفاظ ساخته و پرداخته خود معنای کشف شده

را قالب‌بندی کرده باشد؟ و چگونه قرآن که به عنوان برترین کتاب آسمانی و وحیانی و سند کشف اتم بر قلب کامل‌ترین انسان نزول یافته تنها از طریق کشف معنوی، معانی بی‌صورت آن شرف نزول یافته و الفاظ آن با تصویرگری خود پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم قالب‌بندی شده باشد؟ این ادعا حداقل بی‌دلیل است و هیچ ضرورت برهانی بر پافشاری بر آن وجود ندارد، بلکه برهان برخلاف آن است چنان که پس از این به آن اشاره خواهد شد و زیاده بر این خود پیامبر صادق مصدق صلی الله علیه و آله و سلم هم صریحاً قرآن را کلام‌الله دانسته است، و دست برداشتن از نص و ظاهر سخن او و مجازی دانستن اسناد کلام به حق تعالی توسط او دلیل قاطعی می‌طلبد.

علاوه بر اینکه مراد نویسنده محترم که می‌فرماید: «کلامش مقبول خداوند است» چیست؟ آیا مراد این است که کلام او هرچند مخالف با واقع هم باشد خداوند آن را به عنوان واقع پذیرفته است، یا پیامبر را در این اشتباه معذور داشته است؟ پذیرش خلاف واقع به عنوان واقع از سوی حق تعالی که امری نامعقول می‌باشد؛ و معذور دانستن پیامبر ختمی صلی الله علیه و آله و سلم در اشتباه در کشف خود هم با تمامیت و کمال کشف او ناسازگار است. و به هر تقدیر هر دو صورت نیز مستلزم اغراء جهل و به اشتباه انداختن دیگران از سوی خداوند حکیم می‌باشد.

و یا اینکه مراد از «مقبول بودن کلام او نزد خداوند» این است که چون سخن و کلام او مطابق با واقع است مقبول حق تعالی واقع شده است؟ اگر این مراد باشد این معنا با هدفی که نویسنده محترم در پی آن

است (و می خواهند بشری بودن و به دنبال آن خطاپذیری قرآن را نتیجه بگیرند) هماهنگ نمی باشد، خواه اینکه قرآن را کلام الله بدانیم و خواه آن را کلام پیامبر ﷺ بپنداریم.

سخن آقای دکتر:

دانشمند محترم در ادامه مرقوم داشته اند:

«نمی دانم ناقدان در باب پدیده هایی چون مرگ و باران چه تحلیلی دارند. بارها در قرآن آمده است که خداوند خود جانها را می ستاند ﴿اللّٰهُ يَتَوَقَّى الْاِنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ (زمر، ۴۲)؛ یا فرشته مرگ، قبض ارواح می کند ﴿قُلْ يَتَوَقَّكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ﴾ (سجده، ۱۱)؛ یا فرشتگان جان مردم را می گیرند ﴿تَوَقَّتْهُ رَسُلُنَا﴾ (انعام، ۶۱). با این همه، تحلیل طبیعی و مادی مرگ با جان ستانی خداوند و ملک الموت هیچ منافاتی ندارد. مگر باران را هم خدا نمی فرستد و «انزال» نمی کند ﴿وَ اَنْزَلْنَا مِنَ الْمَعْصَرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا﴾ (سوره نبا) و مگر بنا بر روایات با هر قطره باران فرشته ای نازل نمی شود «والهابطین مع قطر المطر اذ انزل» (صحیفه سجاده و تفسیر صافی)؟ حال آیا تبیین طبیعی نزول باران مگر دست خداوند را می بندد؟ و او را از صحنه طبیعت بیرون می کند؟ و اسناد باریدن باران به خداوند را بی معنا می سازد؟ مگر معنایش این نیست که او مبدأ المبادی است و در طول علل طبیعی قرار دارد و همه چیز به اذن و تدبیر او واقع می شود؟

اگر چنین است چرا تبیین طبیعی و مادی وحی و کلام خدا و برجسته کردن نقش پیامبر در آن، نسبت آن را با خداوند منقطع کند و سخن گفتن خدا و نزول وحی را بی معنا سازد؟ مگر هر چه در طبیعت رخ می دهد عللی طبیعی ندارد؟ پس چرا وحی نازل بر پیامبر از این قاعده مستثنا باشد و بی واسطه طبیعت به ماوراء طبیعت مستند گردد؟».

پاسخ:

اولاً: این سخن با آنچه از ایشان در مصاحبه نخست آمده است که: «آنچه او (پیامبر ﷺ) از خدا دریافت می کند مضمون وحی است... این وحی بی صورت است و وظیفه شخص پیامبر این است که به این مضمون بی صورت، صورتی ببخشد...» سازگار به نظر نمی آید زیرا در آنجا وحی را به عالم معنا منحصر نموده و آن را مانند مرگ و باران تا پایین تر از آن عالم که عالم ماده است، ممتد ندانسته اند.

فرق بین وحی و امور مادی و ظرف تحقق کشف

ثانیاً: فرق بین وحی و اموری مانند باران و باد و مرگ این است که وحی نوعی کشف و از سنخ علم و امری مجرد است و به خودی خود هیچ جنبه مادی نمی تواند داشته باشد؛ هرچند ممکن است شرائط اعدادی تحقق آن مانند پیدایش انسانی که به او وحی می شود و حالاتی

که قبل از تحقق وحی رخ می‌دهد مادی باشد. ولی ظرف تحقق خود وحی، بدن مادی پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ یا نفس او به لحاظ تعلق و ارتباطش با بدن نیست؛ بلکه آن ظرف، مرتبه ذات مجردة نفس نبوی اعم از مرتبه عقل او از راه کشف معنوی و یا مرتبه مثال و خیال او از طریق کشف صوری می‌باشد. همان‌طور که در فصوص‌الحکم در فصّ یوسفی گفته شده است: «ثمَّ انه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان اذا أوحى إليه اخذ عن المحسوسات المعتادة فَسُجِّيَ و غاب عن الحاضرين عنده؛ فاذا سُرِّيَ عنه ردّ؛ فما ادركه الأفي حضرة الخيال إلا انه لا يسمي نائماً. و كذلك اذا تمثّل له الملك رجلاً فذلك من حضرة الخيال».

«هرگاه به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وحی می‌شد او از محسوسات عادی مادی ربوده و منصرف شده پس (روح او) لباس وجود مثالی یافته و از کسانی که نزد او حاضر بودند غائب می‌گشت؛ و پس از آن که حالت وحی از او برطرف می‌گردید به حالت عادی و توجه به عالم ماده برمی‌گشت. پس او (همانند شخص خواب) وحی را جز در عالم خیال در نمی‌یافت، منتها پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (در هنگام وحی خواب نیست و) خوابیده نامیده نمی‌شود. و همچنین هنگامی که فرشته برای او متمثل می‌شد تمثّل او در عالم مثال و خیال و ناشی از آن بود».

بدیهی است که کلام او ناظر به کشف صوری است که از نظر مرتبه، فروتر از کشف معنوی می‌باشد. و گرنه کشف معنوی با اتصال به عالم عقل و فراتر از آن تحقق می‌یابد.

امکان گسترش قابلیت قابل و گنجایش آن برای مراتب برتر

ممکن است گفته شود: با این حال نفس نبوی به اندازه گنجایش خود وحی را می‌پذیرد و هر فیضی به اندازه قابلیت مستفیض و دریافت‌کننده آن، تنزل و محدودیت می‌یابد: ﴿و انزلنا من السماء ماءً فسالت اودية بقدرها﴾^(۱) ﴿و ان من شئی الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم﴾^(۲) و «حصار طاقت را هیچگاه هیچ کس نمی‌تواند بشکند».

اما پاسخ این است که: هرچند نزول وحی و کشف، مشروط به وجود نفس مستعدّ نبوی و شخص مکاشف است ولی همان‌طور که اشاره شد وحی و کشف از سنخ علم و امری مجرد است و محدودیت‌هایی که از ناحیه قابل برای امور مادی وجود دارد آن‌چنان برای امور مجرد به‌ویژه علم وجود ندارد؛ بلکه خود امور مجرد می‌توانند به لحاظ احاطه وجودی که دارند. قابلیت و ظرفیت دریافت‌کننده را توسعه دهند. از این رو است که صاحب ولایت، امیر مؤمنان علی عَلَيْهِ السَّلَام فرمودند: «کل وعاء يضيق بما جعل فيه الا وعاء العلم فانه يتسع به»؛^(۳) «هر ظرفی به واسطه آنچه در آن نهاده شده تنگ می‌شود مگر ظرف علم، زیرا آن به واسطه علم گسترش می‌یابد».

۱- سوره رعد، آیه ۱۷.

۲- سوره حجر، آیه ۲۱.

۳- نهج البلاغه، حکمت ۲۰۵.

پس خداوند و مبدأ غیبی می تواند متناسب با مقبول که وحی است حالت و گنجایشی را در قابل که نفس پیامبر ﷺ است به وجود آورد و یا با خود همان مقبول آن حالت و گنجایش را برای او پدید آورد تا در اثر آن تحمل وحی بلند و وحی درباره هر موضوعی را داشته باشد.

﴿أَنَا سَلَقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾^(۱)

چنان که گفته اند:

داد حق را قابلیت شرط نیست بلکه شرط قابلیت داد اوست
«الرحمة الالهية رحمتان: امتنانية غير مسبوقه بالاستعداد والقابلية،
واستحقاقية مسبوقه بذلك.»^(۲) «رحمت الهی دو قسم است: رحمت
امتنانی که مسبوق به استعداد و قابلیت نیست؛ و رحمت استحقاقی که
مسبوق به آن است.»

سخت خاک آمیز می آید سخن آب تیره شد سر چه بند کن
تا خدایش باز صاف و خوش کند آن که تیره کرد هم صافش کند
ابن عربی نیز در فص شعبی می گوید:

«و اذا كان الحق يتنوع تجليته في الصور فبالضرورة يتسع القلب و
يضيق بحسب الصورة التي يقع فيها التجلي الإلهي فانه لايفضل من
القلب شئ عن صورة ما يقع فيها التجلي فان القلب من العارف او

۱- سورة مزمل، آیه ۵.

۲- حکیم ملاعلی نوری در حاشیه شرح فصوص الحکم ابن ترکه، جلد اول،
ص ۴۵۳.

الانسان الكامل بمنزلة محلّ فصّ الخاتم من الخاتم لايفضل بل يكون
على قدره و شكله من الاستدارة ان كان الفصّ مستديراً او من الترييع
والتسديس و التثمين و غير ذلك من الأشكال ان كان الفصّ مربعاً او
مسدساً او مثنياً او ما كان من الأشكال فإنّ محلّه من الخاتم يكون مثله
لاغير، و هذا عكس ما تشير اليه الطائفة من أنّ الحق يتجلّى على قدر
استعداد العبد و هذا ليس كذلك فإنّ العبد يظهر للحق على قدر الصورة
التي يتجلّى له فيها الحق...»

او پس از اینکه درباره گنجایش زیاد قلب انسان کامل و عارف
حقیقی سخن گفته و بیان داشته که قلب او ظرفیت حق تعالی و اسماء و
صفات او را دارد، چنین می گوید:

«و بنابر این که تجلی حق تعالی (که قلب انسان کامل گنجایش آن را
دارد) در صورت های گوناگون جلوه گر می شود پس ضرورتاً قلب
عارف نیز (به تبع آن) به حسب صورتی که تجلی حق تعالی در آن وقوع
می یابد بسط و قبض پیدا می نماید و از قلب چیزی از صورتی که تجلی
در آن رخ می دهد افزون نمی آید (و قلب و جلوه حق که برای او
آشکار شده به اندازه هم خواهند بود) زیرا قلب عارف یا انسان کامل
همانند جای نگین انگشتر از انگشتر است که (جای نگین از نگین)
بزرگتر نیست، بلکه جای نگین به اندازه نگین و به شکل آن است که اگر
نگین دایره ای باشد جای آن نیز دایره شکل است، و اگر نگین
چهار گوش یا شش گوش یا هشت گوش یا دیگر اشکال باشد جای

نگین نیز مطابق با آن چهار یا شش یا هشت گوش یا دیگر اشکال را داراست. پس جای نگین انگشتر مانند نگین است و جز این نیست؛ و این عکس آن چیزی است که طایفه عارفان به آن اشاره دارند که (گفته‌اند) حق تعالی به اندازه استعداد و ظرفیت بنده (برای بنده) جلوه‌گر می‌شود؛ و آنچه ما اکنون گفتیم این‌گونه نیست، زیرا (در مورد بحث ما که قلب انسان کامل و عارف است) آن بنده است که به اندازه صورتی که حق تعالی برای او در آن جلوه می‌کند بنده هم (مطابق با آن) برای حق تعالی ظهور می‌یابد.»

حاصل سخن او این است که قلب انسان کامل و عارف به خاطر ظرفیت زیاد و گسترشی که دارد مطابق با صورت و جلوه‌ای که از حق تعالی برای او نمودار می‌شود بسط و قبض دارد و جلوه حق تعالی در تنگنای قلب او محدود نمی‌گردد، زیرا قلب عارف و انسان کامل اساساً تنگ نیست.

در این زمینه باز می‌توانید به شرح جندی بر فصوص در موضع مذکور و نیز به کتاب صدرالدین قونوی: «النفخات الالهیه» چاپ جدید، صفحه ۵۹ و ۶۰ مراجعه نمایید.

و اساساً خصوصیت وحی و کشف و هرگونه علمی توسعه بخشی به ظرف و گیرنده و شکستن حصار طاقت و به تعبیر قرآن شرح صدر اوست؛ به‌ویژه بنابر مبنای رصین «اتحاد علم و عالم و معلوم». و در وحی که هدف از آن إثارة دفائن عقول و بیرون راندن انسان از مرتبه

عقل هیولانی و بالقوه به مراتب برتر بالفعل عقل و بالاتر از همه، مرتبه عقل بالمستفاد و منصرف کردن انسان از عالم ناسوت به سوی عالم ملکوت است، این خصوصیت توسعه‌بخشی با اراده وحی‌کننده و از طریق رشته سبب سوزی اسباب و خرق عادت جریان آنها که نوعی اعجاز است، بسی بارزتر است ﴿عَلَّمَکَ مَا لَمْ تَکُنْ تَعْلَمُ﴾.^(۱)

تفاوت نزول وحی با نزول باد و باران

سخن آقای دکتر:

جناب ایشان در ادامه می‌فرمایند:

«گاه با خود می‌اندیشم گویی ما به روزگاری بازگشته‌ایم که پاره‌ای از متدینان، سخن گفتن از نقش باد و دریا و آفتاب را در پیدایش باران ناسازگار با مشیت الهی می‌دانستند و آن را مستقیماً و بلاواسطه به خواست خداوند منتسب می‌کردند. اینک هم با همان منطق، نزول باران وحی را بی‌ارتباط با علل طبیعی (نفس پیامبر، جامعه و زمانه او، دانش او، زبان او...) می‌انگارند، و نقش آنها را منافی نقش خداوند می‌شمارند و به آیات مکرر و مبارک قرآن استناد می‌کنند که ﴿أَنَا أَنْزَلْنَاهُ...﴾؛ و نمی‌اندیشند که این انزال و ارسال در مورد باد و باران هم در قرآن به‌کار رفته و در جهانی که از «الوهیت» آکنده است، و دست خدا همه‌جا در کار است (و این عین کشف محمدی است)، معنایی

۱- سوره نساء، آیه ۱۱۳.

کاملاً روشن و هضم‌پذیر دارد.

شگفت این است که در مورد کلام باری، «نزول» را به معنایی مجازی می‌گیرند که غرض، فرود آمدن از مکانی زیرین به مکانی زیرین نیست (آن چنان‌که در مورد باران صادق است)، بلکه فرود آمدن از مکانی زیرین به مکانی زیرین است (یعنی از ملکوت به ملک، یا از حقیقت به رقیقت)، اما «کلام» را معنایی مجازی نمی‌کنند و آن را به همان معنای الفاظ انسانی می‌گیرند. زهی ناسازگاری و بی‌روشی! این نیمه راهی و نیمه کاری چرا؟ هم کلام و هم نزول را به معنای مجازی بگیری تا گره‌ها گشوده شود، و یا هم کلام و هم نزول را به معنای حقیقی بگیری تا در وادی بی‌پایان دشواری‌ها سرگردان بمانید.

بر روان امام فخر رازی باید درود فرستاد که می‌گفت اینکه در قرآن آمده است که خدا حافظ قرآن است ﴿إنا نحن نزلنا الذكر و انا له لحافظون﴾ (حجر، ۹) معنای غریب و ماوراء طبیعی ندارد. همین که مسلمانان اهتمام به جمع‌آوری قرآن کردند، و آن را ثبت در مصحف نمودند، عین حفظ الهی است. و بر این قیاس همه امور دیگر».

پاسخ:

آنان که به ﴿اَنَا أَنْزَلْنَاهُ﴾ و آیاتی مشابه استناد جسته‌اند آیه‌هایی مانند ﴿و أَنْزَلْنَا مِنَ الْمَعْصَرَاتِ مَاءً ثَجَاجًا﴾^(۱) را نیز به خاطر داشته‌اند و با این

۱- سوره نبا، آیه ۱۴.

حال به آن آیات استناد جسته‌اند؛ و نکته آن هم این بوده است که وحی چنان‌که اشاره شد نوعی کشف و علم حضوری و در نتیجه امری مجرد از ماده است و انزال و فرود آوردن آن در قوس نزول تا فرودگاهی امکان می‌یابد که بهره‌ای از تجرد هر چند تجرد برزخی و خیالی داشته باشد؛ و اما آنچه از پیامبران به عنوان آیات الهی با صوت و طنینی مادی قرائت می‌شود و با گوش مادی هم شنیده می‌گردد وحی نیست، بلکه حکایت از وحی و به تعبیر خود آنها و قرآن، تبلیغ وحی می‌باشد. و وحی کردن بر زنبور و مانند آن هم - چنان‌که پس از این گفته خواهد شد - به لحاظ نفس متخیله حیوانی آنهاست که مجرد به تجرد برزخی می‌باشد؛ و گرنه وحی امری مادی و لازمه آن مادی بودن این بخش از علوم کشفی خواهد بود، در حالی که علم به طور کلی مجرد است؛ و براهین آن در کتب فلسفی - به خصوص اسفار، جلد ۳، مرحله دهم، مباحث پیرامون علم - به خوبی تبیین گردیده است. بنابراین صرف اسناد انزال به باران و امثال آن از دیگر امور مادی، دلیلی بر امکان مادی بودن وحی نیست. نزول حقیقی هم اختصاص به نزول مکانی ندارد؛ چنان‌که کلام حقیقی نیز ویژه الفاظ انسانی نیست؛ زیرا نزول مطلق فرود آمدن از بالا به پائین است اعم از اینکه بالا و پائین، مکانی باشد یا مکانی؛ و کلام هم مطلق چیزی است که ضمیر گوینده را هر کس که باشد آشکار سازد اعم از اینکه با الفاظ بشری باشد یا غیر آن. بنابراین چه اشکالی به وجود می‌آید که از مکمن غیب حق تعالی چیزی که در نهان و مراد اوست در عالم

عقل به وجودی عقلانی ظهور کرده و کلام عقلی او باشد، و در عالم مثال نیز به وجودی مثالی نمودار گشته و کلام مثالی وی همشکل و نمونه الفاظ بشری منتها بدون پادرمیانی ماده باشد، و در عالم ماده هم بروز کرده و همانند همان الفاظ مثالی منتها همراه با ماده، کلام مادی او شمرده شود و همه آنها در عین اینکه کلام فرشته یا انسان است کلام الله هم باشد. و توضیح بیشتر این مطلب خواهد آمد.

و اما آنچه را هم بنابر نقل، فخر رازی گفته است که: «إنا نحن نزلنا الذكر و آتاه لحافظون»^(۱) معنای غریب و ماوراء طبیعی ندارد؛ همین که مسلمانان اهتمام به جمع آوری قرآن کرده‌اند و آن را ثبت در مصحف نمودند عین حفظ الهی است» سخن غریبی است؛ هرچند از مثل فخر رازی، غریب نیست. زیرا استناد امور مادی به علل و شرائط مادی، منافی با استناد آنها به اسباب ماوراء طبیعی نیست، بلکه با توجه به اتصال رشته اسباب و مسببات و انتهای آنها به مبادی فوقانی هستی بویژه با همت همگانی که بر جمع قرآن شد، جز این امکان ندارد. ولی لازمه این امر هم این نیست که انزال امر مجرد مانند وحی تا طبقه زیرین هستی و عالم مادی امکان بیابد، بلکه همان‌گونه که قبل از این گفته شد و پس از این هم به مناسبت تکرار می‌شود، ظرف وحی، مرتبه ذات نفس مجرد است نه مرتبه فعل و کارکرد آن که مادی و مرتبط با بدن است.

۱- سوره حجر، آیه ۹.

تبیینی مقبول برای خطاب‌های «قُلْ» در قرآن

سخن آقای دکتر:

نویسنده محترم در ادامه نوشته‌اند:

«قُلْ» های قرآن هم قصه روشنی دارد. این از فنون سخن گفتن است که گوینده گاه به خود خطاب می‌کند، در حالی که مخاطب او به‌واقع دیگرانند. باز هم مولانا جلال‌الدین نمونه خوبی به دست می‌دهد وقتی در خطاب به خود می‌گوید:

هین بگو که ناطقه جو می‌کند تا به قرنی بعد ما آبی رسد
گرچه هر قرنی سخن آری بود لیک گفت سالفان یاری بود...
یا در غزل‌های شمس:

هین سخن تازه بگو تا دو جهان تازه شود

بگذرد از حد جهان بی حد و اندازه شود
و امثال آن. و این چه فرقی دارد با «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» یا «قُلْ تَعَالَوْا
إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ» (آل عمران، ۶۴) یا «قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ
ادْعُوا الرَّحْمَنَ» (اسراء، ۱۱۰)؟»

سپس ایشان با اشاره به آیه شریفه: «ان كنت في شك مما انزلنا
اليك فاستل الذين يقرؤون الكتاب من قبلك» (يونس، ۹۴)
می‌پرسند:

«آیا پیامبر در پیامبریش شک داشت؟ ارتدکسی اسلامی که چنین

نمی‌اندیشد. یا آیه را باید نوع دیگری از تفننات کلامی و بازی‌های زبانی دانست که در واقع خطاب به پیامبر نیست ولی جامعه خطاب مستقیم پوشیده است. و مضمومش همان است که در جای دیگر خطاب به مردم می‌گوید: ﴿ان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا...﴾.

بلی یک مراد را به ده صورت می‌توان ادا کرد، و ای بسا کس را که صورت راه زد.

پاسخ:

اینکه گوینده‌ای که مخاطب خود را حاضر نمی‌بیند در کلام ذهنی و نجوای درونی و یا در نوشتاری با خود خطاب کند که: «بگو به دیگری یا دیگران که چنین است و چنان است» امری مقبول و متعارف به نظر می‌رسد؛ ولی در کلام لفظی صوتی که گوینده، مخاطب سخن خود را حاضر می‌بیند و با او مستقیم در گفتگو است چنین خطابی مقبول و مأنوس و متعارف نیست و موجب بشاعت در گفتار است. مثلاً ممکن است کسی در پیش خود بگوید یا در نوشته‌اش خطاب به خود یادداشت کند که درباره فلان موضوع با زید چنین بگو، ولی وقتی با زید روبرو شد و خواست سخن خود را به او ابلاغ کند دیگر در مقام ابلاغ و در مقابل زید به خود نمی‌گوید که به زید چنین بگو! پیامبر اکرم ﷺ هم

در مقام ابلاغ با دیگران فرامین «قل» را آورده است؛ و این نشانگر این است که قرآن، کلام پیامبر ﷺ نیست و او هر آنچه را به وی القاء می‌شده ابلاغ می‌نموده است. و چنانچه قرآن کلام پیامبر می‌بود حداقل در مقام ابلاغ، الفاظ «قل»ها را حذف می‌نمود تا از تعارف در سخن نگریزد و دیگران را هم به اشتباه نیندازد! اما آیه: ﴿ان کنت فی شک مما أنزلنا علیک...﴾^(۱) خطاب در آن نیز به پیامبر ﷺ است، همچنان‌که خطاب در آیه: ﴿ان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا...﴾^(۲) به امت است؛ و لازمه توجه حقیقی خطاب به پیامبر ﷺ در آیه اول، شک داشتن او نیست تا گفته شود: «ارتد کسی اسلامی که چنین نمی‌اندیشد»؛ و نتیجه گرفته شود که پس خطاب در آن آیه باید حقیقتاً متوجه غیرپیامبر باشد. زیرا هر دو آیه ذکر شده به صورت قضیه شرطیه است و همان‌طور که در کتب منطقی و حکمی بیان شده است صدق قضیه شرطیه مستلزم صدق طرفین آن نیست بلکه لازم، صدق ارتباط بین مقدم و تالی و ملازمه بین طرفین است؛ خواه طرفین واقعیت و تحقق خارجی داشته باشند خواه نه. پس آیه ذکر شده صادق است و خطاب در آن هم به پیامبر ﷺ است با اینکه او هیچ تردیدی در وحی نازل بر خود ندارد.

۱- سوره یونس، آیه ۹۴. ۲- سوره بقره، آیه ۲۳.

نقش پیامبر ﷺ در حوزه وحی

و تشبیه درست و نادرست آن به نقش زنبور در غسل دادن

سخن آقای دکتر:

جناب آقای دکتر سرورش ادامه می دهند:

«محمد کتابی بود که خدا نوشت و محمد کتاب وجود خود را که می خواند قرآن می شد. و قرآن کلام خدا بود. محمد را خدا تألیف کرد و قرآن را محمد. و قرآن کتاب خدا بود. همچنان که زنبور را خدا آفرید و غسل را زنبور. و غسل فرآورده وحی بود.»

پاسخ:

امر دوم که در آغاز مقال به آن اشاره گردید و وعده ذکر آن داده شد و اینجا به مناسبت در ذیل سخن به آن پرداخته می شود، این است که: خداوند زنبور را آفرید و به آن وحی کرد که چگونه خانه بسازد و غسل دهد و به واسطه زنبور هم غسل را آفرید؛ پس زنبور، غسل را به تعلیم و وحی الهی تولید کرد ولی زنبور خودش مؤلف و ایجاد کننده آن وحی برای خود نبود؛ بلکه نسبت به آن وحیی که بر او شد تنها حالت پذیرش و آموزش یابی داشت. حال اگر مراد از تشبیه کار پیامبر ﷺ به کار زنبور این است که همان طور که غسل به طور مستقیم و مباشرتاً از زنبور تولید یافته است کلمات و جملات لفظی و مادی قرآن که حاوی معانی

است و در مقام ابلاغ گفته می شود نیز مستقیم و مباشرتاً از زبان و دهان مادی پیامبر ﷺ صادر گردیده و به مردم رسیده است، این تشبیه و سخن، تشبیه و سخن درستی است؛ همان گونه که ابن عربی هم گفته است: «والنحل مما یوحی الیه، فالعسل من النحل بمنزلة العلوم التي جاء بها النبی ﷺ من قرآن و اخبار...»^(۱) «و زنبور از چیزهایی است که به آن وحی می شود؛ پس عسل از سوی زنبور مانند علوم است که پیامبر ﷺ آورده است همچون قرآن و اخبار نبوی».

ولی بدیهی است سخن گفتن به کلمات مادی از سوی پیامبر ﷺ نامش وحی نیست؛ بلکه تبلیغ وحی و ابلاغ کلام و قرآن است و نه تألیف و پدید آوردن آن، چنان که زنبور براساس وحیی که به او شده است غسل می دهد و غسل دادن او وحی نیست بلکه دستاورد وحی و عینیت بخشی به آن صورت خیالی موجود در خزینه خیال اوست که به واسطه وحی در صفحه خیالش ترسیم گردیده است.

و اگر مراد این است که علاوه بر اینکه کلمات و جملات لفظی قرآن در مقام ابلاغ از سوی پیامبر ﷺ بیان می شود کلمات و جملات قرآن در عالم خیال و مثال مطلق یا خیال و مثال مقید خود پیامبر ﷺ هم به وسیله قوه متخیله و خیال خود او پدید آمده و صورت گری شده است و خود او فاعل آنها در آن موطن می باشد - که ظاهر سخن نویسنده محترم

۱- فتوحات مکیه، باب ۷۲.

هم همين است، چنان‌که پس از اين مي‌فرمايد: «باز هم خلاقيت قوه خيال بود که در رابه روي جبرئيل مي‌گشود» - در اين صورت نيز روشن است که اين صورت‌گري نامش وحی که حقيقتش القاء از عالم بالا بر نفس است، نيست؛ بلکه اين زايش قوه متصرفه نفس پيامبر ﷺ است. و لازمه اين امر پايان يافتن وحی در مرحله عالم عقل و انحصار کشف پيامبر به کشف معنوی و راه نيافتن آن به عالم مثال است. و اين لازم نه با برهان عقلي و نه با ظواهر آيات قرآنی که در پاسخ اول هم به آن اشاره شد و نه با نصوص و ظواهر رواياتی که تواتر اجمالی دارند و نه با اتفاق نظر و فهم مردم عصر نزول و پس از آن و نه با سخنان بزرگان دو فن فلسفه و عرفان، سازگاری ندارد.

نقل سخنان حکماء و عرفاء درباره وحی و الهام

و نقش قابلي گیرنده آن

بد نيست قبل از اشاره به برهان مطلب، به سخنان بزرگان حکمت و عرفان، که در باب وحی و الهام گفته‌اند، نظری بيندازيم؛ و بينيم نگاه صاحبان عرفان و نظر اهل برهان به وحی و الهام و قهراً چگونه نزول قرآن، چه نگاه و نظری است و برداشت آنان از اين موضوع چگونه بوده است تا موضوع بحث و زاويه آن شفاف‌تر و بازتر شود.

کلام شيخ الرئيس در کتب خود

و اشاره‌ای به نظر فخررازی و فارابی

شيخ الرئيس ابوعلی سينا یکی از سردمداران عقل‌گرایی و حکمت بحثی، در کتاب «الشفاء»، فصل دوم از مقاله چهارم از کتاب النفس می‌فرمايد:

«و قد يتفق في بعض الناس ان تخلق فيه القوة المتخيلة شديدة جداً حتى انها لاتستولي عليها الحواس و لاتعصمها المصورة و تكون النفس ايضاً قوية لا يبطل التفاتها الى العقل و ما قبل العقل انصبابها الى الحواس؛ فهؤلاء يكون لهم في اليقظة ما يكون لغيرهم في المنام من الحالة التي سنخبر عنها بعد، و هي حالة ادراك النائم مغيبات يتحققها بحالها او بامثلة تكون لها، فان هؤلاء قد يعرض لهم مثلها في اليقظة، و كثيراً ما يكون لهم في توسط ذلك ان يغيبوا آخر الامر عن المحسوسات و يصيبهم كالإغماء، و كثيراً ما لا يكون، و كثيراً ما يرون الشيء بحاله، و كثيراً ما يتخيل لهم مثاله للسبب الذي يتخيل للنائم مثال ما يراه مما نوضحه بعد، و كثيراً ما يتمثل لهم شيخ و يتخيلون ان ما يدركونه خطاب من ذلك الشبح بالفاظ مسموعة تحفظ و تتلى، و هذه هي النبوة الخاصة بالقوة المتخيلة... ان معاني جميع الامور الكائنة في العالم مما سلف و مما حضر و مما يريده ان يكون، موجودة في علم الباري و الملائكة العقلية من جهة و موجودة في أنفس الملائكة السماوية من جهة، و

ستتضح لك الجهتان في موضع آخر، وان الانفس البشرية اشد مناسبة لتلك الجواهر الملكية منها للاجسام المحسوسة و ليس هناك احتجاب و لا بخل، انما الحجاب للقوابل، اما لانغمارها في الاجسام و اما لتدنسها بالامور الجاذبة الى الجنبه السافله، و اذا وقع لها أدنى فراغ من هذه الافعال حصل لها مطالعة لِمَا تَمَّ.

«گاهی در بعضی مردم قوه متخیله ای که جداً شدید و چیره است آفریده می شود به طوری که حواس بر آن قوه سیطره نمی یابند و قوه خیال هم از آن سرکشی نمی کند و نفس هم قدرتمند است به گونه ای که توجهش به حواس و عالم محسوسات توجهش را به عالم عقل یا عالم نفس که پایین تر است از بین نمی برد. پس این افراد در بیداری دارای همان حالاتی هستند که دیگران در خواب دارند، حالتی که پس از این از آن گزارش خواهیم داد، و آن همان حالت ادراک شخص خواب است امور پنهانی را که آنها را خواه به حال خود یا با نمونه ها و صورت های مثالی آنها در می یابد. پس این افراد برایشان در بیداری حالتی مثل حالت شخص خواب پدید می آید؛ و بسیار می باشد که در بین آن حالت برایشان غیبت از امور محسوس رخ می دهد و حالتی شبیه به اغماء برای آنها پیدا می شود، و بسا این طور نیست؛ و بسیار، چیزی را به حال خود می بینند و بسا، صورت مثالی آن را در خیال خود مشاهده می کنند به همان علتی که شخص خواب صورت مثالی چیزی را که در خواب می بیند در خیالش ادراک می کند، از جمله اموری که پس از این توضیح

خواهیم داد؛ و زیاد، برای اینها کالبدی تمثل می یابد و در ظرف خیال خود مشاهده می کنند که آنچه را دریافت می کنند خطابی از ناحیه آن کالبد است با الفاظی که شنیده می شود و حفظ می شود و قرائت می گردد، و این همان نبوت خاصه با نیروی متخیله است.... همانا معانی تمام اموری که در عالم تحقق یافتنی است اعم از امور گذشته و امور حال و اموری که خداوند می خواهد در آینده تحقق یابند در علم باری تعالی و فرشتگان عقلی از جهتی (به طور بساطت و وجود عقلانی و کلی) موجودند، و در نفوس فرشتگان آسمانی از جهتی دیگر (به طور تفصیل و صورت های مثالی و جزئی) موجودند؛ و به زودی برای تو دو جهت مزبور آشکار خواهد شد. و همانا نفوس انسانی با جواهر فرشتگان مناسبتی شدیدتر از مناسبت با اجسام محسوس دارند؛ و در عالم فرشتگان نه حجابی است و نه بخلی، حجاب تنها برای نفوس قابله (انسانی) است یا به خاطر فرورفتن آنها در امور جسمانی و یا آلودگی آنها به اموری که آنها را به جانبی پست می کشاند؛ و هرگاه برای آنها فراغتی از این کارها پدید آمد به آنچه در عوالم فرشتگان وجود دارد نوعی آگاهی می یابند».

قریب به همین عبارات را امام اهل تشکیک فخر رازی در «المباحث المشرقیة» جلد ۲، صفحه ۴۲۰ تا صفحه ۴۲۳ به طور فشرده از شیخ الرئیس نقل کرده است و نقدی هم بر آن ندارد.

تذکر

شیخ‌الرئیس که می‌فرماید: «و كثيراً ما يتمثل لهم شيخ و يتخيلون ان ما يدركونه خطاب من ذلك الشيخ بالفاظ مسموعة تحفظ و تتلى»، مرادش از تخیل کلمات فرشته، تخیل رایج در فهم و زبانِ عموم یعنی ادراک غیر مطابق با واقع نیست، بلکه مراد او از آن به قرینه سخن بعدی او همان تخیل مصطلح فن یعنی تمثّل و ادراک صورت مثالی فرشته و کلمات او می‌باشد. همچنین است تعبیراتی مانند «تشبّح» و امثال آن که در عبارات او و دیگر حکماء در این باب ذکر شده است و پس از این هم بعضاً می‌آید.

شیخ‌الرئیس همچنین در کتاب «النجاة»، صفحه ۲۹۹ و در فصل اول از مقاله دهم از الهیات شفاء، خصوصیات نفس نبوی را که برمی‌شمارد، می‌گوید:

«و هي ان يسمع كلام الله تعالى و يرى ملائكة و قد تحوّلت له على صورة يراها، و قد بيّنا كيفية هذا و بيّنا ان هذا الذي يُوحى اليه تتشّح الملائكة له و يحدث له في سمعه صوت يسمعه يكون من قبل الله و الملائكة، فيسمعه من غير ان يكون ذلك كلاماً من الناس و الحيوان الارضى؛ و هذا هو الموحى اليه».

«و آن ویژگی‌ها این است که (پیامبر ﷺ) کلام حق تعالی را می‌شنود و فرشتگان او را می‌بیند در حالی که برای او به صورتی که او

می‌بیند در می‌آیند؛ و چگونگی این امر را بیان کردیم، و بیان نمودیم که این کس که به او وحی می‌شود برای او فرشتگان تمثّل می‌یابند و برای او در شنوائی‌اش صدائی که می‌شنود پدیدار می‌گردد که آن صدا از ناحیه خداوند و فرشتگان است، پس او آن صدا را می‌شنود بدون اینکه سخنی از سوی مردم و جاندار زمینی باشد؛ و این همان کسی است که به او وحی می‌شود».

و در فصل دوّم از همان مقاله و نیز در کتاب «النجاة»، صفحه ۳۰۵، پس از اینکه می‌گوید: «پیامبر باید انسان و دارای معجزه باشد تا مردم در او کمالی را که خود ندارند بیابند»، می‌نویسد:

«حتى يتلقى الجمهورُ رسمه المنزّل على لسانه من الاله و الملائكة بالسمع و الطاعة»؛ «تا اینکه توده مردم آئین او را که از سوی خداوند و فرشتگان بر زبان او فرود آمده است تلقی به قبول و طاعت کنند».

او همچنین در کتاب «التعليقات» صفحه ۸۲ می‌فرماید:

«النفس اذا طالعت شيئاً من الملكوت فانها لامحالة تكون مجردة غير مستصحبة لقوة خيالية او وهمية او غيرهما، و يفيض عليها العقل ذلك المعنى كلياً غير مفصّل و لا منظم دفعةً واحدة، ثم يفيض عن النفس الى القوة الخيالية فتتخيّله مفصّلاً منظماً بعبارة مسموعة منظومة، و يشبه ان يكون الوحي على هذا الوجه؛ فان العقل الفعال لا يكون محتاجاً الى قوة تخيلية، فيه افاضة الوحي على النفس فيخاطب بالفاظ مسموعة مفصّلة».

«هرگاه نفس به چیزی از عالم ملکوت آگاهی یافت به ناچار نفس (در آن هنگام) مجرد و بدون همراهی قوه‌ای خیالی یا وهمانی یا غیر اینهاست و عقل فعّال (جبرئیل) آن معنا را یکباره به گونه‌ای کلی (و بسیط) و بدون تفصیل و تنظیم بر نفس افاضه می‌نماید؛ سپس آن معنا از طریق نفس به قوه خیال راه می‌یابد و در پی آن، قوه خیال آن معنا را به صورت مفصّل و منظم با عبارتی شنیدنی و پیوسته به ادراک خیالی ادراک می‌کند، و گویا وحی بدین‌گونه باشد؛ زیرا عقل فعّال (چون موجود عقلانی است) محتاج به قوه خیال نیست، کاری که او انجام می‌دهد افاضه و وحی بر نفس است و پس از آن نفس را با الفاظی شنیدنی و مفصّل، مورد خطاب قرار می‌دهد».

قریب به همین مضمون را قبل از شیخ، فارابی معلّم ثانی حکمت مشاء در کتابش «فصوص الحکم» فصل ۵۷، مرقوم نموده است. باز شیخ (ره) در رساله «الفعل والانفعال» از کتاب رسائل خود نگاشته است:

«حقیقة الوحی هو الإلقاء الخفی من الامر العقلی باذن الله تعالی فی النفوس البشریة المستعدة لقبول مثل هذا الإلقاء»؛ «حقیقت وحی همان القاء پنهانی است که با اذن حق تعالی به واسطه موجود عقلانی (فرشته مقرب) در نفوس انسانی که آمادگی پذیرش چنین القائی را دارند انجام می‌گیرد».

کلام شیخ اشراق، شهاب‌الدین سهروردی در کتاب حکمة الاشراق و رساله یزدان شناخت

شیخ اشراق احیاگر حکمت اشراقی نیز در مقاله پنجم حکمة الاشراق، در آغاز «فصل فی اقسام ما یتلقى الکاملون من المغیبات»، می‌فرماید:

«و ما یتلقى الانبیاء والاولیاء و غیرهم من المغیبات فانها قد ترد علیهم فی اسطر مكتوبة و قد ترد بسمع صوت قد یكون لذیذاً و قد یكون هایلًا...»؛ «و آنچه از امور غیبی، انبیاء و اولیاء و غیر آنها تلقی و دریافت می‌کنند گاهی در سطرهایی نوشته شده بر آنان وارد می‌آید، و گاهی با شنیدن صدائی که گاه لذیذ و گاه هولناک است بر آنان وارد می‌شود...».

او نیز در مجموعه مصنفات خود، در رساله «یزدان شناخت» باب سوم، فصل دوّم، درباره وحی می‌گوید:

«پس هم ممکن باشد که قوّت نفس او (پیامبر) و قوّت این شخص (پیامبر) تا به حدّی رسد که به سبب شدّت اتصال به عالم عقل و جواهر فرشتگان چنان بود که به زمانی سخت اندک چون او تحصیل معقولات اندیشه کند و در هر مسئله او را حدود وسطی پیش آید که بدان سبب، بی‌رنجی، جمله معقولات کلیّات، بی‌معلّمی و کتابی متخیل می‌شود او را و قوّت حدس او تا به حدّی بود که پس تفکر نباید کردن او را تا این

معنا حاصل شود و چنان پندارد که این مسائل کسی از دور در دل او می‌افکند».

توضیح: مراد او از پندار، ادراک غیرمطابق با واقع نیست؛ بلکه به قرینه صدر کلامش که گفت: «به سبب اتصال به عالم عقل و جواهر فرشتگان...» و دیگر کلمات او، مراد او از آن، نوعی تمثیل است. مؤید این مطلب عباراتی است که از شیخ‌الرئیس پیش از این نقل گردید و شیخ اشراق هم در اینجا به آنها نظر دارد.

او نیز در فصل چهارم از همان رساله می‌گوید:

«و در ذات نفوس سماوی صورت جزویات و حوادث که در مستقبل زمان در عالم کون و فساد پدید می‌آید حاصل است... پس به سبب اتصال نفوس ارضی با آن نفوس و مناسبت ایشان در جوهریت و علیت و معلولیت و دیگر اسباب، آن صورت‌ها گاهگاه نیز در انسان پدید آید... مثلاً چنان‌که دو آئینه در برابر هم بدارند یکی منقش باشد به صورت‌ها و یکی ساده صیقل داده، ساده نقش را قبول کند، همچنین صورت جزویات که در نفس سماوی حاصل است که از صورت‌های آن آئینه منقش در این ساده صیقلی پدید آید... حواس آدمی ظاهر و باطن شواغل اند هر نفس انسانی را از کار خویش به حکم آنکه کار او جولان کردن است در عالم روحانی به تصوّر معقولات و در ابتدای کار از آنجا آمده است و اینجا غریب و بیگانه است، پس چون حواس، معطل شوند و او را منع نکنند تا به کار خویشتن پردازد صورت‌های

کائنات و حوادث که در این عالم پدید خواهد آمدن، از جزویات، مدد از آن نفوس می‌پذیرد؛ پس اگر نفس قوی بود به خواب التفات نکند و چنان‌که دیگران در خواب ببینند نفس او در بیداری دریا بد، و اگر ضعیف بود به خواب دریا بد و متخیله آنچه او دیده باشد به چیزی دیگر مانده کند، چنان‌که عادت کار او است که او شیطانی بزرگ است پس آنکه خواب را به تعبیر حاجت افتد. پس نفوس انبیاء علیهم‌السلام به سبب قوت نظری که در ایشان است و شدت اتصال به آن عالم آنچه دیگران در خواب ببینند ایشان در بیداری توانند دید؛ و دانستن مغیبات هم از اینجاست».

سخن حکیم بزرگ میرداماد در کتاب قبسات

حکیم بزرگوار میرداماد علیه‌السلام در اواخر قسب نهم از کتاب «القبسات»

می‌فرماید:

«فاذا ما كانت النفس قدسية الفطرة مستنيرة الغريزة في جوهر جبلتها المفطورة ثم في سجيتها المكسوبة صارت نقيه الجوهر طاهرة الذات اكيده العلاقة بعالم العقل شديدة الاستحقار لعالم الحس... و قوتها المتخيلة ايضاً قليلة الانغماس في جانب الظاهر قویة التلقى من عالم الغيب، فانها تتخلص عن شركة الطبيعة؛ و هي في تدبير البدن و تعزل اللحظ عن الجنبه الجسدانية و هي في حال اليقظة فترجع الي عالمها و تتصل بروح القدس و بمن شاء الله من ملائكته المقربين و تستفيد من هناك العلم والحكمة بالانتقاش على سبيل الرشح او بالاشراق على

سبيل الانعكاس كمرآة مجلوة حوذى بها شطر الشمس؛ و حقيقة الايحاء والوحي مخاطبة العقل الفعّال للنفس الناطقة بالفاظ منظمّة مسموعة مفصّلة».

«پس هنگامی که نفس در سرشت آفریده خود و سپس در خلق و خوی به دست آورده‌اش دارای فطرتی قدسی و غریزه‌ای روشنی‌خواه باشد، دارای گوهری پاکیزه، ذاتی پاک، ارتباطی استوار به عالم عقل، حقیر شماری کامل نسبت به عالم حس، می‌گردد... و قوه متخیله‌اش نیز در سمت ظاهر عالم کم فرو رفته، از عالم غیب گیرائی نیرومندی دارد. زیرا نفس با اینکه در حال تدبیر بدن است از هم‌آمیختگی با طبیعت رهایی می‌یابد و در حالی که بیدار است ملاحظه خود را از جنبه جسمانی به کنار می‌گذارد و نتیجتاً به عالم خود برمی‌گردد و به روح القدس و کسی که خدا بخواهد از ملائکه مقربش، می‌پیوندد و از آنجا علم و حکمت را با صورت‌بندی به طور تراوش یا با اشراق به گونه انعکاس مانند آینه جلاء‌دیده‌ای که در مقابل خورشید قرار داده شده است استفاده می‌کند؛ و حقیقت وحی کردن و وحی، خطاب کردن عقل فعّال است (جبرئیل) با نفس ناطقه به وسیله الفاظی منظم، شنیده شده، مفصّل».

سخنان صدر المتألهین در اسفار، تفسیر و دیگر کتب خود

صدر المتألهین علیه السلام نیز در جلد هشتم اسفار، صفحه ۱۲۷ می‌فرماید:
«الحقیقة الجبرئیلیة من عالم الامر، واقفة بین یدی الله و کل من کان

فی ذلك فهو مضاف اليه تعالى اذ لا يتشرف بتشريف هذه الاضافة الا من كان من اهل القدس والتجرد؛ و حقيقة جبرئیل من هذا القبيل، و لذلك يتلقى من ربه ما ينزل بواسطة رقائقه الممثلة المتصلة بسائر من يتصل به باطنهم من نبي و رسول و حياً كفاحاً و صراحاً، او وارث و ولي الهاماً او تعليماً بانواع التمثيلات والتعليمات كما قال تعالى: ﴿و ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحياً او من وراء حجاب او يرسل رسولا﴾. و قال: ﴿علمه شديد القوى﴾؛ فالشديد القوى اشارة الى جبرئیل، وقواه اشارة الى رقائقه الممثلة للانبيا كتمثله في صورة دحية الكلبي للنبي صلى الله عليه وآله وسلم.

«حقیقت جبرئیلی از عالم فرمانروائی الهی است که در پیشگاه حق تعالی بایستاده است و هر کسی که در آن عالم باشد او منسوب به حق تعالی است؛ زیرا به بزرگداشت این انتساب، بزرگی نمی‌یابد جز کسی که از زمره قدسیان و اهل تجرد باشد، و حقیقت جبرئیل از این گروه است. و از این رو جبرئیل از پروردگار خود چیزی را دریافت می‌کند که به واسطه مراتب نازله تمثیل یافته‌اش که مرتبط با دیگر کسانی است که به او باطنشان پیوسته است از جمله پیامبر و رسول که (آن چیز) به صورت وحی رودررو و خالص (برای آنها) یا وارث و ولی که (آن چیز) به طور الهام یا تعلیم (برای آنها) به انواع تمثلات و تعلیمات نزول می‌یابد؛ چنان‌که حق تعالی فرمود: ﴿و ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحياً او من وراء حجاب او يرسل رسولا﴾ و فرمود: ﴿علمه شديد القوى﴾ پس شدید القوى اشاره به جبرئیل است و قوای او اشاره به مراتب نازله تمثیل یافته

او برای انبياء است مانند تمثّل او در صورت دحيه كلبى براى پیامبر ﷺ.

وى نیز در جلد هفتم اسفار، صفحه ۹، مى فرماید:

«و اياك ان تظن ان تلقى النبى ﷺ كلام الله بواسطة جبرئيل و سماعه منه كاستماعك من النبى ﷺ، او تقول ان النبى كان مقلداً لجبرئيل كالامة للنبي ﷺ، هيهات! اين هذا من ذلك؟ هما نوعان متباينان كما مرّ، والتقليد لا يكون علماً أصيلاً و لاسماعاً حقيقياً ابداً».

«و پرهيز كه پندارى دريافت پيامبر ﷺ كلام خدا رابه واسطه جبرئيل و شنيدن آن توسط او همانند شنيدن خودت (كلام را) از پيامبر است، يا بگوئى كه پيامبر مقلد جبرئيل است همانگونه كه امت مقلد پيامبرند؛ بسيار فاصله است! اين كجا و آن كجا؟ آنها دو نوع كاملاً از هم جدايند (همان طور كه گذشت) و تقليد هرگز علمى پايدار و شنيدن حقيقى نيست».

و در همان مجلد، صفحه ۲۴ تا ۲۸، پس از ذكر مقدماتى به كامل ترين

بيان مى فرماید:

«ان سبب انزال الكلام و تنزيل الكتاب هو ان الروح الانسانى اذا تجرد عن البدن و خرج عن وثاقه من بيت قلبه و موطن طبعه مهاجراً الى ربّه لمشاهدة آياته الكبرى و تطهر عن درن المعاصى واللذات والشهوات والوساوس العادية والتعلقات، لاح له نور المعرفة والايمان بالله و ملكوته الاعلى؛ و هذا النور اذا تأكد و تجوهر، كان جوهرراً قدسياً

يسمى عند الحكماء فى لسان الحكمة النظرية بالعقل الفعّال، و فى لسان الشريعة النبوية بالروح القدسى، و بهذا النور الشديد العقلى يتلأأ فيه اسرار ما فى الارض و السماء و يترائى منه حقايق الاشياء كما يترائى بالنور الحسى البصرى الاشباح المثالية فى قوّة البصر اذا لم يمنعها حجاب، و الحجاب هيهنا هو آثار الطبيعة و شواغل هذا الأذنّى، و ذلك لأنّ القلوب و الأرواح بحسب أصل فطرتها صالحة لقبول نور الحكمة و الايمان اذا لم يطء عليها ظلمة تفسدها كالكفر، او حجاب يحجبها كالمعصية و ما يجرى مجراها؛ كما فى قوله تعالى: ﴿و طبع على قلوبهم فهم لا يفقهون﴾؛ و قوله تعالى: ﴿بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون﴾. فاذا أعرضت النفس عن دواعى الطبيعة و ظلمات الهوى و الاشتغال بما تحتها من الشهوة و الغضب و الحسّ و التخيل و توجّهت و ولّت بوجهها شطر الحق و تلقاء عالم الملكوت الاعلى اتصلت بالسعادة القصوى فلاح لها سرّ الملكوت و انعكس عليها قدس اللاهوت و رأى عجائب آيات الله الكبرى، كما قال تعالى: ﴿لقد رأى من آيات ربّه الكبرى﴾. ثم ان هذه الروح اذا كانت قدسية شديدة القوى قوّة الانارة لما تحتها لقوة اتصالها بما فوقها فلايشغلها شأن عن شأن و لايمنعها جهة فوقها عن جهة تحتها فتضبط للطرفين و تسع قوّتها الجانبين لشدة تمكّنها فى الحدّ المشترك بين الملك و الملكوت، لاكالارواح الضعيفة التى اذا مالت الى جانب غاب عنها الجانب الآخر، و اذا ركنت الى مشعر من المشاعر ذهلت عن المشعر الآخر. فاذا توجهت هذه الروح القدسية التى

لايشغلها شأن عن شأن و لايصرفها نشأة عن نشأة و تلقت المعارف الالهية بلاتعلم بشري -بل من الله - يتعدى تأثيرها الى قواها و يتمثل لروحه البشري صورة ما شاهدها بروحه القدسي و تبرز منها الى ظاهر الكون، فيتمثل للحواس الظاهرة سيما السمع والبصر لكونهما اشرف الحواس الظاهرة، فيرى ببحره شخصاً محسوساً فى غاية الحسن والصباحة و يسمع بسمعه كلاماً منظوماً فى غاية الجودة والفصاحة؛ فالشخص هو الملك النازل باذن الله الحامل للوحى الالهى، والكلام هو كلام الله تعالى؛ و بيده لوح فيه كتاب هو كتاب الله. و هذا الامر المتمثل بما معه او فيه ليس مجرد صورة خيالية لوجود لها فى خارج الذهن والتخيل، كما يقوله من لاحظ له من علم الباطن و لا قدم له فى أسرار الوحي والكتاب، كبعض أتباع المشائين؛ معاذ الله عن هذه العقيدة الناشئة عن الجهل بكيفية الإنزال والتنزيل....

عليك ان تعلم يا حبيبي، ان للملائكة ذواتاً حقيقية ولها ذواتاً إضافية مضافة الى ما دونها اضافة النفس الى البدن، لا هذا البدن المركب المستحيل المتجدد الذى لايبقى زمانين -كما علمت فى مباحث الطبيعة - بل كل بدن يضاف اليه شئ من الذوات الملكية، فانما هو كالبدن المحشور فى النشأة الآخرة، اما ذواتها الحقيقية فانما هى أمرية قضائية قولية و اما ذواتها الإضافية فانما هى خلقية قَدَرِيَّة تنشأ منها الملائكة اللوحية، و اعظّمهم اسرافيل صاحب الصور الشاخص، و سيأتى الاشارة الى حقيقة صورته فى مباحث المعاد و حشر الاجساد.

فهذه الملائكة اللوحية يأخذون الكلام الالهى والعلوم اللدنية من الملائكة القلمية و يثبتونها فى صحائف الواهم القدريّة الكتابية و انما كان يلاقى النبي ﷺ فى معراج الصّف الأوّل من الملائكة و يشاهد روح القدس فى اليقظة، فاذا اتصلت الروح النبوية بعالمهم عالم الوحي الربانى كان يسمع كلام الله و هو إعلام الحقائق بالمكالمة الحقيقية و هى الإفاضة و الإستفاضة فى مقام «قاب قوسين او أدنى» و هو مقام القرب و مقعد الصدق و معدن الوحي والالهام، و هو الكلام الحقيقى كما مرّ؛ وكذلك اذا عاشر النبي ﷺ الملائكة الاعلىن يسمع صريف اقلامهم و القاء كلامهم و كلامهم كلام الله النازل فى محالّ معرفتهم و هى ذواتهم و عقولهم لكونهم فى مقام القرب، و قد حكى النبي ﷺ عن نفسه -كما روى - ليلة المعراج انه بلغ الى مقام كان يسمع فيه صريف اقلام الملائكة، ثم اذا نزل الى ساحة الملكوت السماوى يتمثل له صورة ما عقلها و شاهدها فى لوح نفسه الواقعة فى عالم اللوح القَدَرِيَّة السماوية، ثم يتعدى منه الاثر الى الظاهر و حينئذ يقع للحواس شبه دَهَش و نوم، لما علمت من ان الروح القدسية لضبطها الجانبيين تستعمل المشاعر الحسية لكن لافى الاعراض الحيوانية بل فى سبيل سلوك الرب سبحانه، فهى تشايعها فى سبيل معرفة الله و طاعته، لاجرم اذا خاطبه الله خطاباً من غير حجاب خارجى، سواء كان الخطاب بلاواسطة او بواسطة الملك، واطلع على الغيب فانطبع فى فصّ نفسه النبوية نقش الملكوت و صورة الجبروت فكان يتشبح له مثال من الوحي و حامله الى الحس الباطن

فينجذب قوة الحس الظاهر الى فوق و يتمثل لها صورة غير منفكة عن معناها و روحها الحقيقي لاكصورة الاحلام والخيالات العاطلة عن المعنى، فيتمثل لها حقيقة الملك بصورته المحسوسة بحسب ما يحتملها فيرى ملكاً من ملائكة الله على غير صورته التي كانت له في عالم الامر، لان الامر اذا نزل صار خلقاً مقدراً فيرى على صورته الخلقية القدرية و يسمع كلاماً مسموعاً بعد ما كان حياً معقولاً او يرى لوحاً بيده مكتوباً فيكون الموحى اليه يتصل بالملك اولاً بروحه العقلي و يتلقى منه المعارف الالهية و يشاهد ببصره العقلي آيات ربه الكبرى و يسمع بسمعه العقلي كلام رب العالمين من الروح الاعظم، ثم اذا نزل عن هذا المقام الشامخ الالهي يتمثل له الملك بصورة محسوسة بحسه ثم ينحدر الى حسه الظاهر ثم الى الهواء، و هكذا الكلام في كلامه، فيسمع اصواتاً و حروفاً منظومة مسموعة يختص هو بسماعها دون غيره، لانها نزلت من الغيب الى الشهادة و برزت من باطنه الى ظاهره من غير باعث خارجي، فيكون كل من الملك و كلامه و كتابه يتأدى من غيبه و باطن سره الى مشاعره و هذه التأدية ليست من قبيل الانتقال والحركة للملك الموحى من موطنه و مقامه، اذ كل له مقام معلوم لايتعداه و لاينتقل، بل مرجع ذلك الى انبعاث نفس النبي ﷺ من نشأة الغيب الى نشأة الظهور، و لهذا كان يعرض له ﷺ شبه الدهش والغشى ثم يرى و يسمع ثم يقع منه الإنباء والإخبار. فهذا معنى تنزيل الكتاب و انزال الكلام من رب العالمين.»

«سبب انزال كلام و تنزيل كتاب اين است كه: روح انساني هرگاه از

بدن (امور مادی) رهایی یافت و از بند آن، از اتاق قالب آن و وطن طبیعت آن، بیرون آمد در حالی که به سوی پروردگار خویش مهاجرت دارد تا آیات بزرگش را مشاهده کند و از چرک گناهان و لذت‌ها و شهوت‌ها و وسوسه‌های سرکش و وابستگی‌ها (هم) پاک گردید، نور معرفت و ایمان به الله و ملکوت اعلی برای او پدیدار می‌شود و این نور هنگامی که شدید شد و به صورت جوهر (و امری قائم به ذات و پایدار) درآمد همان جوهر قدسی می‌باشد که در زبان (و اصطلاح) حکمت نظری در نزد حکماء «عقل فعال»، و در زبان (و اصطلاح) شریعت نبوی «روح قدسی» نامیده می‌شود؛ و به واسطه این نور شدید عقلی اسرار آنچه در زمین و آسمان است در روح انسانی می‌درخشد و توسط آن، حقایق اشیاء دیده می‌شود، همان‌گونه که به واسطه نور حسی که با چشم دیده می‌گردد شبیح‌های مثالی اشیاء، آنگاه که برای آنها حجابی نباشد، در قوه باصره نمایان می‌شود. و حجاب در اینجا همان آثار مادی و مشغله‌های این مرحله پست‌تر و دنیاست؛ و سر آن این است که قلب‌ها و روح‌ها به حسب اصل فطرت و خلقت خود هنگامی که ظلمتی مانند کفر آن را تباه نسازد یا حجابی چون گناه و مشابه آن مانع آن نگردد، شایستگی پذیرش نور حکمت و ایمان را دارد، چنان‌که در سخن حق تعالی است که: ﴿و طبع علی قلوبهم فهم لا یفقهون﴾ و ﴿بل ران علی قلوبهم ما کانوا یکسبون﴾. پس وقتی که نفس از انگیزه‌های مادی و تاریکی‌های هوا و هوس و مشغولیت به اموری پست‌تر از آن مانند

شهوَت و غضب و حسّ و تخیل روی گردانید و با تمام رخ خود به جانب حق تعالی و برابر عالم ملکوت متوجه شد و روی آورد به سعادت نهائی می رسد و در نتیجه برای او سرّ ملکوت فاش می گردد و قداست و نزهت عالم لاهوت (عالم اسماء و صفات حق تعالی) بر آن انعکاس می یابد و آیات بزرگ عجیب الهی را نظاره می کند؛ چنانکه خداوند سبحان فرمود: ﴿لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى﴾. سپس که این روح به خاطر قوی بودن ارتباطش با مافوق خود، موجودی قدسی، دارای قوای شدید و نورافشانی قوی نسبت به مادون خود گردید، هیچ شأنی او را از شأن دیگر باز نمی دارد و جنبه زیرین (ملکوتی) آن وی را از جنبه زیرین (مادی) منع نمی کند؛ پس حافظ هر دو طرف گشته و نیرویش هر دو جنبه را می گسترد، به علت شدت تمکّن و استقراری که در مرز مشترک بین عالم ملک و ملکوت پیدا نموده است، نه همچون روح های ضعیف که وقتی به سمتی می گراید سمت دیگر از آن پنهان می گردد و هرگاه به قوه ای از قوای ادراکی تکیه کرد از قوه ادراکی دیگر غافل می ماند. پس این روح قدسی که هیچ کاری آن را از کار دیگر باز نمی دارد و هیچ نشئه ای وی را از نشئه دیگر رو بگردان نمی کند و معارف الهی را نه با آموزش بشری بلکه از سوی حق تعالی دریافت می نماید تأثیرش به قوایش تعدی کرده و صورت آنچه را با روح قدسی خود مشاهده نموده برای روح بشری اش متمثل می شود و از آنجا (هم) به ظاهر هستی بروز می کند و نتیجتاً برای حواس ظاهری به ویژه

شنوائی و بینائی - چون شریف ترین حواس ظاهری هستند - تمثل می یابد و قهراً با بینائی خود، شخص محسوسی (جبرئیل) را که در نهایت نیکی و نیکوئی است می بیند، و با شنوائیش سخن منظومی (فصیح و بلیغ) را که در منتهای خوبی و فصاحت است می شنود. پس آن شخص همان فرشته فرود آمده به اذن خداست که حامل وحی الهی می باشد، و آن کلام (هم) همان کلام حق تعالی است؛ و به دست آن فرشته، لوحی است که در آن کتابی است که همان کتاب خدا می باشد و این امر (فرشته) تمثل یافته با آنچه همراه او یا در اوست تنها یک صورت خیالی، که وجودی خارج از ذهن و تخیل ندارد، نیست؛ چنانکه کسی آن را می گوید که او را بهره ای از عالم باطن نیست و گامی در اسرار وحی و کتاب ندارد، همانند برخی از پیروان حکیمان مشائی، پناه بر خدا از این عقیده ای که ناشی از نادانی نسبت به چگونگی انزال و تنزیل (کلام و کتاب خدا و فرشته) است....

ای دوست من! بر تو است که بدانی: ملائکه دارای دو ذات و جنبه هستند، ذات و جنبه ای حقیقی (که با قطع نظر از موجوداتی پائین تر از خود دارند) و ذات و جنبه ای اضافی که (به واسطه ارتباط و اضافه اشراقیه به مادون خود دارند و) مضاف و مرتبط با مادون آنهاست، همانند اضافه و ارتباط نفس با بدن، (البته) نه این بدن (مادی و ظاهری دنیوی) مرکب، دگرگون، نوشونده ای که در دو زمان بقاء ندارد - همان طور که در مباحث طبیعت (و حرکت جوهری) دانستی - بلکه

هر بدنی که به آن فرشته‌ای از فرشتگان مضاف و منسوب است؛ همانا آن (بدنی مثالی و) مانند بدنی است که در نشئه آخرت محسوس می‌شود. اما ذوات و جهات حقیقی فرشتگان، آنها اموری قضائی، قولی هستند (که از عالم امر و قضای ربانی و فرمان «کن فیکون» و اموری بسیط و بدون ماده و احکام ماده می‌باشند) و اما ذوات و جهات اضافی آنها، اموری خلقی، قدری هستند (که مفصل و دارای تقدیر و با توجه به ظروف قابلی و اسباب و شرائط خاصّ تنزل و تحقق می‌یابند) و از آنها فرشتگان لوحی سرچشمه می‌گیرند و بزرگترین آنها اسرافیل صاحب صور شاخص (شیپوری که از بالا تا پائین عالم کشیده شده و محیط بر آن است) می‌باشد، و به زودی در مباحث معاد و حشر اجساد به حقیقت صور او اشاره می‌شود. پس این ملائکه لوحی، کلام الهی و علوم لدنی را از ملائکه قلمی (که واسطه در نگارش کتاب تکوینی هستند) می‌گیرند و آنها را در صحیفه‌های الواح قدری کتاب خود (به طور تفصیل) ثبت می‌کنند؛ و همانا پیامبر در معراج خود با صف اول از ملائکه (که همان ملائکه قلمی می‌باشند) ملاقات می‌نمود و روح القدس (جبرئیل) را در بیداری مشاهده می‌کرد؛ پس هرگاه روح نبوی به عالم آنان که عالم وحی ربانی است می‌پیوست کلام حق تعالی را می‌شنید، و کلام الله همان اعلام حقایق است با مکالمه حقیقی (که در آن کلام عین فهم است) و آن همان افاضه و استفاضه در مقام «قَاب قَوْسینَ أَوْ أَدْنی» است، و آن مقام قرب و نشستگاه صدق و معدن وحی و الهام می‌باشد. و چنان‌که

گذشت، همان کلام حقیقی است. و همچنین وقتی پیامبر ﷺ (در عالم عقول) با ملائکه رتبه اعلا معاشرت می‌کرد آواز نگارش قلم آنها و القاء کلام آنان را می‌شنید، و کلام آنها (همان) کلام الله است که در محل‌های شناخت آنها فرونشسته و آن محل‌ها ذوات و عقول آن ملائکه است؛ زیرا آنها در مقام قرب قرار دارند، و روایت شده که پیامبر درباره خود در شب معراج حکایت نمود که به جایگاهی رسید که در آن آواز قلم‌های ملائکه را می‌شنید، سپس هنگامی که پیامبر (از معاشرت با ملائکه رتبه اعلا در عالم عقول) به میدان سرای ملکوت آسمانی (عالم مثال) فرو می‌آمد، برای او صورت آنچه (در عالم عقل) تعقل و مشاهده کرده در لوح جانش که در عالم الواح قدسی آسمانی (و هم رتبه با وجودات مثالی است) تمثل می‌یافت سپس از آن اثری به ظاهر (هم) می‌رسید و در این هنگام برای حواس (او) شبیه (حالت) سرگستگی و حیرت و خواب پدید می‌آمد؛ به خاطر همان چیزی که دانستی که روح قدسی به علت جامعیتش نسبت به دو جانب (ملک و ملکوت) قوای ادراکی حسی را به کار می‌گیرد، منتها نه در امور زوال‌پذیر حیوانی بلکه در راه حرکت به سوی پروردگار سبحان؛ پس روح قدسی با آن قوا در راه شناخت و اطاعت حق تعالی، او را همراهی می‌کند و به ناچار وقتی خداوند او را با خطابی بدون حجاب بیرونی مورد خطاب قرار می‌داد، خواه خطاب بدون واسطه یا به واسطه فرشته) و بر غیب آگاهی می‌یافت، در نگین نفس نبوی او، نگار (نگارستان) ملکوت و صورت

جبروت نقش می‌بست و در نتیجه برای او مثالی از وحی و حامل وحی (جبرئیل) به طرف حس باطنی او متمثل می‌گردید و نیروی حس ظاهری (هم) رو به بالا ریوده می‌شد و برایش صورتی که از معنای خود و روح حقیقی خود عاری نبود تمثل پیدا می‌نمود، نه همانند صورت خواب‌ها و خیالات عاطل و بی‌معنا؛ و در نتیجه برای نیروی حس ظاهری، حقیقت ملک به صورت محسوسش به حسب آنچه ملک تاب آن را داشت (مثل صورت انسانی صالح نه انسان غیرصالح) تمثل می‌کرد پس ملکی از ملائکه الهی را به صورتی که در عالم امر داشت می‌دید و (صورت) کلامی مسموع را پس از اینکه آن (معنا و) وحی ای معقول بود می‌شنید، یا لوح نوشته‌ای را در دست فرشته می‌دید. بنابراین آن کسی که به او وحی می‌شد (که همان انسان اکمل روزگار است) در آغاز (در عالم عقل) با مرتبه عقل و روح عقلانی خود با ملک مرتبط می‌شود و از او معارف الهی را می‌گیرد و با بینائی عقلی خود آیات بزرگ پروردگار را مشاهده می‌کند و با شنوائی عقلی خویش کلام رب العالمین را از روح اعظم (و بزرگ‌ترین ملک) می‌شنود، سپس هنگامی که از این جایگاه بلند الهی (به عالم مثال) فروآمد برای او فرشته به صورتی که با حس (باطنی) او احساس می‌شود تمثل می‌یابد، سپس به حس ظاهریش به هوا (هم) سرازیر می‌گردد. و همچنین است سخن درباره کلام او، بنابراین او صداها و حروفی منظم (و فصیح و بلیغ) را که شنیدنی است می‌شنود که شنیدن آن‌ها مخصوص به خود اوست نه کس

دیگر؛ زیرا آنها از غیب به شهادت فرود آمده و از باطن وی بدون هیچ برانگیزنده خارجی به ظاهرش می‌رسد. پس هرکدام از ملک و کلام او و کتاب او از غیب و باطن سرّش به قوای ادراکیش راه می‌یابد و این رسیدن از قبیل جابجائی و حرکت فرشته وحی از موطن و جایگاه خویش (به طور تجافی و سقوط از مرتبه‌اش) نیست (بلکه با حفظ جایگاه و اقامت در اقامتگاه خود بر طبقه زیرین تجلی و پرتوافکنی می‌کند)، چراکه هر یک از آنها (از نظر رتبه وجودی) جایگاهی معلوم (و معین) دارد که از آن تجاوز نمی‌کند و جابه‌جا نمی‌گردد، بلکه (اساساً) برگشت این امر به برانگیخته شدن جان پیامبر از نشئه غیب به نشئه ظهور است، و به خاطر همین امر برای او شبیه (به حالت) سرگشتگی و غش عارض می‌شد، سپس پیامبر ﷺ می‌دید و می‌شنید، سپس از سوی وی انباء و خبردهی به وقوع می‌پیوست. پس این است معنای تنزیل کتاب و انزال کلام از سوی رب العالمین».

قریب به همین عبارات و مضامین را هم در تفسیر خود، جلد هفتم، صفحه ۱۱۰ تا ۱۱۷؛ و جلد یک، صفحه ۲۹۵ تا ۳۰۲ آورده است؛ و نیز در اسفار، جلد ششم، صفحه ۳۹۸ تا ۳۰۲ بیانی مفید در مورد بحث دارد.

یک تذکر لازم

یادآوری: همان‌گونه که از عبارات وی در اینجا نمایان است، نفس مستعدی همانند نفس پیامبر اکرم ﷺ می‌تواند بر اثر تهذیب و تطهیر

از چرک گناه و دسيسه نيروي عملي شهوت و غضب و وسوسه قوه وهم و خيال و گردگيري از غبار آنها و انصراف از تقيد و بند آن، محل تابش نور غيب و ملكوت گردد و حقيقت موجودات مثالي و عقلي را آن چنان كه هستند بي اختيار و بي هيچ فعاليتي و بدون غبار ذهني و رنگ نگاه و فرهنگ زمانه خود، دريابد و پذيرد؛ و همان طور كه پس از اين هم بيان خواهد شد از ذيل اين عبارات و ديگر عبارات حكماء هيچ برنمي آيد كه اين حكيم بزرگ و ديگر حكيمان مي گویند كه قوه متصرفه و خيال پيامبر خلاق صورتها و كلام و كتاب الهی می باشد و پيامبر فاعل وحی است، بلکه همچنان كه از تصريح صدر و ذيل سخن و محكم كلام آنها در اينجا و ديگر سخنانشان هويداست می خواهند بگویند كه وحی و الهام سرازير شدن علوم و معارف از متن اعلاي هستی به طبقه پائين تر است و نقش کسی كه به او وحی يا الهام می شود همان اتصال و نوعی اتحاد با آن متن و پيوستن شط نفس او به اقيانوس عوالم فوق و نتيجتاً جريان علوم از آنجا به جدول وجود اوست، و اين امر چنان كه گفته می شود جز با نقش قابلي محض او امكان ندارد؛ و به خاطر همين سراسيبي معرفت و دانش از متن به حاشيه و فرود آمدن آن از منبع اصلي و طبقه اعلا و محيط هستی و قهراً بشري نبودن آن است كه علم پيامبر خطا پذير نمی باشد. بنابراین برفرض اينكه گوشه ای از سخنان اين حكيم و ديگر حكيمان متشابه به نظر برسد بايد به محكم كلام آنها ارجاع داده شود. شاهد بر اين، آن ويژگي است كه بايد در نفس

انسان كامل از جمله نفس نبوي وجود داشته باشد و حكما از جمله شيخ الرئيس در الهيات شفاء به طور اشاره، و در طبيعيات آن و در مبدأ و معاد با تفصيل، و صدرالمتألهين نيز از همه شفاف تر در شواهد الربوبية و شرح اصول كافي درباره آن سخن گفته اند.

توان ارتباط با عالم مثال و گرفتن صور مثالی از آن

به عنوان یکی از ویژگی های پیامبر و ولی الهی

صدرالمتألهين عليه السلام در شواهد الربوبية، مشهد پنجم، شاهد اول، اشراق سوم می نویسد:

«و اما الخاصية الثانية، فهي ان يكون قوته المتخيلة قوية بحيث يشاهد في اليقظة عالم الغيب و يتمثل له الصور المثالية الغيبية و يسمع الاصوات الحسية من الملكوت الأوسط في مقام «هورقليا» او غيره، فيكون ما يراه ملكاً حاملاً للوحى و ما يسمعه كلاماً منظوماً من قبل الله تعالى او كتاباً في صحيفة».

«ويژگي دومى كه انسان كامل اعم از پيامبر يا ولي الهی بايد داشته باشد اين است كه قوه متخيله او قوی باشد به گونه ای كه در بيدارى عالم غيب را مشاهده كند و برای او صورت های مثالی پنهان، تمثیل یابد و صداهاى محسوس را از ملكوت ميانی در جایگاه «هورقليا» (مرتبه اعلى و آسمانى عالم مثال) يا غير آن (مرتبه پائين تر از آن در عالم مثال) بشنود. پس آنچه را (در عالم مثال) می بیند فرشته حامل وحی است و

آنچه را (در آنجا) می شنود کلام منظوم (فصیح و بلیغی) است که از ناحیه حق تعالی می باشد یا کتابی است در صحیفه‌ای».

او همین مطالب را در تفسیر خود، جلد هفتم، صفحه ۱۵۲، شفاف تر بیان نموده است.

در شرح اصول کافی هم باب: «الفرق بین الرسول والنبي والمحدث»، ذیل حدیث اول می گوید:

«الثانية ما بحسب القوة الخيالية و هو: ان تقوى النفس الخيالية للانسان قوة تتصل في اليقظة بعالم الغيب الصوري، فإن كان ذا فضيلة علمية يرى معلوماته في كسوة الفاظ مسموعة او مكتوبة و يرى مبدأها الملقى اياها له اعنى الملك في صورة شخص انساني...».

«خصوصیت دوم انسان کامل آن چیزی است که او به لحاظ قوه خیال دارد و آن، این است که نفس انسان در مرتبه خیال به گونه ای نیرومند باشد که در بیداری به عالم غیب صوری (که مخزن صور است) متصل شود؛ پس اگر دارای برتری علمی بود معلومات خود را (که به طریق کشف معنوی پیدا نموده است با کشف صوری) در پوشش الفاظی شنیدنی یا نوشته شده ببیند و مبدأ القاء کننده آنها برای خود یعنی فرشته را به صورت شخص انسانی مشاهده کند».

بله، صدرالمتألهین (ره) در جلد ششم تفسیر خود، ذیل آیه دوّم از سوره سجده: «تنزيل الكتاب لاريب فيه من رب العالمين» می فرماید:

«فالكتاب اشارة الى ذات النبي ﷺ المعبر عنه تارة بالقرآن الجمعي

الاجمالي العقلي، و تارة بالفرقان لمقامه الفرقي التفصيلي النفسي؛ و هما مقامان باطنیان فوق سایر المقامات النزولية و الإنزالية السماوية و الدنياوية، و اطلاق الكتاب على الجوهر العقلي القلمي القرآني او النفسي اللوحي الفرقاني شائع ذائع في كلام الله تعالى و كلام انبيائه و أوليائه...».

«پس کتاب اشاره به ذات پیامبر ﷺ است که گاه از آن به قرآن جمعی اجمالی عقلی و گاه به لحاظ مقام فرقی تفصیلی نفسانی که دارد به فرقان تعبیر می شود؛ و آن دو مقام باطنی است که فراتر از مقام های نزولی و انزالی آسمانی و دنیوی می باشند. و اطلاق لفظ کتاب بر جوهر عقلی قلمی قرآنی یا نفسی لوحی فرقانی در کلام خداوند متعال و کلام انبیاء و اولیاء او آشکار و فاش است».

از این سخن او چه بسا برداشت شود که قوه متخیله و خیال پیامبر، خودش کتاب نفس پیامبر را ورق می زده و می خوانده و آن به قرآن تبدیل می گردیده است «و محمد ﷺ کتاب وجود خود را که می خواند قرآن می شد و قرآن کلام خدا بود. محمد ﷺ را خدا تألیف کرد و قرآن را محمد ﷺ و قرآن کتاب خدا بود» و «خلاقیّت قوه خیال بود که در را به روی جبرئیل می گشود» و «او به مضمون بی صورت صورت می بخشید».

ولی صدرالمتألهین (ره) پس از همان عبارت می فرماید:

«هل الكتاب إلا ما كتب فيه، سواء كان كتابة عقلية او حسية؟ و هل

الكتاب الآ تصوير الحقائق، سواء كان بألة القصب والمداد في قرطاس او جلد حيوان او بواسطة الملك الملهم الملقى للحقايق في صفحة الدماغ او النفس بمداد الفيض الالهي...؟».

«آيا كتاب جز چيزي است كه در آن نگاهشته مي شود، خواه نوشتني عقلي باشد يا حسي؟ و آيا كتاب چيزي جز صورت گري حقايق است، خواه به وسيله ابزارني و مداد در كاغذ يا پوست حيوان باشد، يا به وسيله فرشته الهام بخش القاء كنده حقايق در صفحه مغز يا جان به واسطه مداد فيض الهی...؟».

از اين عبارت استفاده مي شود كه به گفته او قرآن بر پيامبر قرائت و القاء مي شد و نفس نبوي و خيال او آن را قبول و تلقي مي كرد، نه اينكه قوه خيال او فاعل باشد آن چنان كه در علم فكري به حسب ظاهر امر اين گونه مي نمايد.

او در شواهد الربوبية هم، مشهد پنجم، شاهد اول، اشراق ششم درباره وحی و الهام مي فرمايد:

«يهجم عليه كانه القى اليه من حيث لا يدري، سواء كان عقيب طلب و شوق او لا».

«(در وحی و الهام) بر شخص مكاشف، علم هجوم برده گویا به او از جايي كه نمي فهمد القاء مي شود؛ خواه اين علم به دنبال خواهش و شوق باشد يا نه».

رجوع شود نيز به آخر مبدأ و معاد صدر المتألهين عليه السلام، فصلي كه

مربوط به فرق بين الهام و تعلم است. در آنجا علاوه بر آنچه در شواهد فرموده است تصريح مي كند كه در وحی و الهام هيچگونه استدلال، تعلم و كوششي از ناحیه کسی كه به او وحی يا الهام می شود، وجود ندارد.

كلام حكيم سبزواری در كتاب اسرار الحكم

حكيم سبزواری عليه السلام هم در اسرار الحكم، صفحه ۳۹۰، پس از اينكه بيان داشته است كه آنچه را نفس در حالت خواب يا بيداري مشاهده مي كند يا معنا است يا صورت و در هر حال يا قوه متخيله در آن تصرف کرده يا نکرده است، مي فرمايد:

«پس اگر آنچه را نفس رسیده از معانی و صور، در آنها متخيله مطيعه تصرف نکرده و صور را حس مشترک ادراك کرده و خيال حفظ کرده، پس آن وحی صريح و الهام صحيح است و حاجت به تأويل ندارد...».

سخن علامه طباطبائی در رساله المنامات والنبوات

استاد علامه طباطبائی عليه السلام نيز در رساله «المنامات والنبوات»، فصل ۱۵، مي فرمايد:

«ان الانبياء هم الاولياء الكاملون بالفطرة وان الوارد عليهم من جانب الحق الاوّل تعالى نوماً و يقظة على اقسام ثلاثة: امور كلیة نوريّة و امور جزئية نوريّة و امور جزئية محسوسة، وان الاول باطن الثاني والثاني

باطن الثالث؛ فالشريعة وارده عليهم إما معارف كلية إما من الله تعالى بلاوسطة او بواسطة واحد من الانوار المجردة و هم الملائكة المقربون بصورهم الاصلية، و إما معارف جزئية نورية بواسطة النفوس المثالية و هم الملائكة المجسمون فيلقون اليهم المعارف جزئية بكلام مسموع او بنحو آخر، و أما المعارف الجزئية الحسية فحالمهم فيه قريب من حال ساير الناس».

«انبیاء همان اولیائی هستند که فطرتاً کامل می باشند و آنچه بر آنها در حال خواب یا بیداری از سوی حق تعالی وارد می شود سه بخش است: امور کلی نورانی (و مجرد که با کشف معنوی دریافت می کنند) و امور جزئی نورانی (مجرد که با کشف صوری ادراک می نمایند) و امور جزئی محسوس (مادی که از طریق قوا و حواس ظاهری احساس می کنند). بخش اول باطن بخش دوم، و بخش سوم باطن بخش سوم از علوم است. پس شریعت بر آنها وارد است یا به گونه معارف کلی که یا از سوی خداوند متعال بدون واسطه است یا به واسطه یکی از نورهای مجرد که همان ملائکه مقرب با صورت های اصلی خود می باشند، و یا به طور معارف جزئی نورانی توسط نفوس مثالی که همان ملائکه تجسم و تمثیل یافته هستند که معارف را به طور جزئی به انبیاء به وسیله کلامی قابل شنیدن یا به گونه ای دیگر القاء می کنند؛ و اما معارف جزئی محسوس پس حال انبیاء درباره آنها نزدیک به حال دیگر مردمان است (که از طریق عادی آن را تحصیل می نمایند)».

گفتار ابن عربی در فتوحات مکیه

ابن عربی هم در «الفتوحات المکیه»، باب ۳۱۴، جلد سوم، صفحه ۵۴، چنین می گوید:

«ان الله عین للرسول معارج يعرجون عليها ما هي معارج الملائكة، وعین للتابع اتباع الرسول معارج يعرجون عليها و هم أتباع الأتباع؛ فان الرسول تابع للملك والولي تابع للرسول؛ و لهذا قيل للرسول: ﴿ولا تعجل بالقرآن من قبل ان یقضی الیک وحیه﴾ فهو مصغ تابع للملك و نحن مع الرسول بهذه المثابة؛ فاذا نزل الملك بالوحي على الرسول و تلقى منه القاه الرسول على التابع و هو الصاحب فتلقاه منه...».

«حق تعالی برای فرستادگان خود پله هایی عروجی (برای معرفت و کمال) قرار داده که بر روی آنها عروج می کنند، آنها پله های عروج ملائکه نمی باشند و برای پیروان، پیروان فرستادگان، پله های عروجی قرار داده که بر آن عروج می نمایند و آن پیروان، پیروان پیروانند، زیرا فرستاده خدا (پیامبر) پیرو فرشته است و ولی الله پیرو فرستاده است. و به خاطر همین به فرستاده خدا گفته شد: «قبل از اینکه وحی قرآن به سوی تو حتمی شود در خواندن آن عجله نکن».

پس فرستاده خدا شنونده ای پیرو فرشته است و ما با فرستاده خدا بدین گونه ایم؛ پس هرگاه فرشته با وحی بر پیامبر نازل شد و پیامبر از او تلقی نمود پیامبر آن را بر پیرو که همان صحابی باشد القاء می کند؛

پس صحابی از او می‌گیرد.»

و نیز وی در باب ۴۴ از همان کتاب آورده است:

«و كان رسول الله ﷺ اذا جاءه الوحي ونزل به الروح الامين على قلبه أخذ عن حسه و سجي و رغا كما يرغو البعير حتى ينفصل عنه و قد وعى ما جاءه به فيلقيه على الحاضرين و يبلغه السامعين».

«پیامبر ﷺ این چنین بود که هرگاه وحی به سراغش می‌آمد و روح الامین (جبرئیل) آن را بر قلب پیامبر فرود می‌آورد او از عالم حس ربوده می‌شد و (با لباس مثالی) پوشانده می‌شد (و به عالم ماوراء طبیعت می‌پیوست) و همانند آوازی که شتر سر می‌دهد آواز سر می‌داد تا اینکه از (حالت) وحی جدا شود درحالی که آنچه را روح الامین برایش آورده حفظ می‌نمود، بعد همان را بر حاضرین القاء می‌کرد و به شنوندگان می‌رساند.»

قریب به آن در باب ۷۲ از همان کتاب نیز آمده است و به طور کلی در فتوحات مکیه به طور پراکنده از این موضوع سخن گفته است.

سخن عبدالوهاب شعرانی از عرفای اهل سنت

عبدالوهاب شعرانی یکی از عرفای اهل سنت هم در کتاب «الیواقیت والجواهر» فصل چهارم، مبحث شانزدهم، می‌گوید:

«ان قلت: فهل نزلت الاحاديث القدسية على رسول الله ﷺ لفظاً او

معنى؛ فالجواب: انها نزلت معنى لا لفظاً فعبر عنها رسول الله ﷺ

بعبارة هو و ذلك لانها لم تنزل للاعجاز كالقرآن و هي كلام الله تعالى بلاشك.»

«اگر بررسی که: آیا احادیث قدسی بر پیامبر نازل شد به طور لفظ یا به طور معنا؛ پس جواب این است که: آنها به طور معنا نازل شده است نه به گونه لفظ؛ بنابراین خود پیامبر ﷺ است که با عبارت خود از آنها تعبیر می‌کند و سر آن این است که احادیث قدسی مانند قرآن برای اعجاز نازل نشده است (تا عبارات آن فرابشری و از طاقت عادی بشر بیرون باشد) و حال اینکه احادیث قدسی بی تردید سخن حق تعالی است.»

اینها بخشی از عبارات حکمای حکمت مشائی، اشراقی، حکمت متعالیه و عرفاء بود که به مناسبت تحلیل و تبیین حقیقت وحی و مراتب آن و به علت اینکه نویسنده محترم هم مکرراً نظر خود را برگفتار آنان متکی نموده‌اند از آنها نقل گردید، در حالی که هیچکدام از آنها نه تنها دلالت بر خلافت نفس پیامبر ﷺ به واسطه عقل یا خیالش و فاعل بودن او در فضای وحی ندارد، بلکه تصریح بر نقش قابلی او در این زمینه است و برهان مدعی آنان هم در ذیل می‌آید.

برهانی بر عدم امکان فاعل بودن نفس پیامبر

نسبت به وحی و صورتگری آن

اما اینکه گفتیم: صورت گری کتاب خدا و تألیف آن با قوه متخیله و

خیال پیامبر ﷺ با برهان سازگاری ندارد بدین جهت است که: فاقد

شيئي و کمال، عقلاً نمی تواند معطی آن باشد؛ پس چگونه ممکن است نفس نبوی که به خودی خود علوم و معارف قرآن و صور مفصله الفاظ و قالب آنها را که خود آنها هم علمی از علوم است و نیز صورت ملک را که هیچیک را در خود نداشته است آن ها را با قوه متخیله و خیال خود پدید آورد؟ تحقق چنین امری مستلزم اجتماع نقیضین و فاعل و قابل و اتحاد قوه و فعل است؛ زیرا نفس نبوی از آن جهت که نسبت به آن امور به خودی خود بالقوه و فاقد و قابل آنها است آنها را ندارد، و از جهت اینکه فاعل و پدید آورنده آنها است و قاعدتاً باید آنها را بالفعل داشته باشد تا بتواند آنها را پدید آورد آنها را دارا می باشد و محال بودن چنین امری، روشن است.

اشکال و جواب

ممکن است گفته شود: نفس پیامبر ﷺ به لحاظ مرتبه اعلاي خود که مرتبه عقل اوست اعطاء کننده و فاعل آن امور است و به لحاظ مرتبه پائین تر خود که مرتبه خیال او است گیرنده و قابل آنها می باشد و به واسطه تعدد رتبه ای که به آن دو لحاظ دارد اجتماع نقیضین و اجتماع فاعل و قابل و اتحاد قوه و فعل لازم نمی آید.

ولی پاسخ این است که: اولاً: بنا بر این فرض، قوه متخیله و خیال، خلاق و فاعل آن امور نیست؛ و این خلاف نظر کسی است که می گوید: «وحي مضمون بی صورت است و پیامبر با خلاقیت قوه خیال آن را

صورت می بخشد». و ثانیاً: همان نکته ای که درباره قوه متخیله و خیال گفته شد نسبت به قوه عاقله و مرتبه عقل نفس نبوی هم رواست؛ زیرا قوه عاقله و نفس در مرتبه عقل نیز در آغاز نسبت به آن امور بالفعل نیست، بلکه بالقوه و فاقد آنها است؛ پس چگونه می تواند خود به خود آنها را در مرتبه خیال پدید آورد؟ بنابراین نقش پیامبر ﷺ نسبت به آن امور تنها نقش قابلی است نه نقش فاعلی. و بدین جهت است که احیاناً گفته می شود سبب القاء علوم امری است بیرونی و افاضه علوم از بیرون به درون است، و مراد از امر بیرونی مبدای است که به حسب مرتبه بیرون از نفس است نه اینکه درون و بیرون مکانی مراد بوده باشد.

تأییدی از کلام شیخ الرئيس و صدر المتألهین بر برهان مذکور

شیخ الرئيس ابوعلی سینا در کتاب «النجاة»، صفحه ۱۹۲ و ۱۹۳، با اشاره به نکته ذکر شده می فرماید:

«ان القوة النظرية في الانسان ايضاً تخرج من القوة الى الفعل بإنارة جوهر هذا شأنه عليه، و ذلك لان الشئ لا يخرج من القوة الى الفعل الا بشئ يفيد الفعل لابذاته و هذا الفعل الذي يفيد اياه هو صورة معقولاته، فإذن ههنا شئ يفيد النفس و يطبع فيها من جوهر صور المعقولات فذات هذا الشئ لا محالة عنده صور المعقولات و هذا الشئ إذن بذاته عقل ولو كان بالقوة عقلاً لا تمتد الأمر الى غير نهاية و هذا محال او وقف عند شئ هو بجوهره عقل و كان هو السبب لكل ما هو

بالقوة عقل في ان يصير بالفعل عقلاً و كان يكفى وحده سبباً لإخراج العقول من القوة الى الفعل، و هذا الشيء يسمى بالقياس الى العقول التي بالقوة و تخرج منها الى الفعل عقلاً فعلاً، كما يسمى العقل الهيلولاني بالقياس اليه عقلاً منفعلاً، او يسمى الخيال بالقياس اليه عقلاً منفعلاً آخر».

«همانا قوة اندیشه در انسان نیز به واسطه نورافشانی گوهری که چنین شأنی دارد (و خودش عقل بالفعل است) از قوه به فعلیت درمی آید، و آن بدین جهت است که هر چیزی به خودی خود از قوه به فعلیت نمی رسد مگر به واسطه چیزی که به آن فعلیت ببخشد، و این فعلیتی را که آن چیز به او می دهد همان صورت (و فعلیت) معقولات اوست؛ بنابراین در واقع و نفس الامر چیزی وجود دارد که به نفس فایده می بخشد و در نفس از گوهر صورت های معقولات، طبع و نگارش می کند؛ پس به ناچار نزد خود این چیز نگارنده و فایده بخش، صور معقولات وجود دارد و این چیز خودش عقل بالفعل است و اگر (آن هم) عقل بالقوه می بود (او نیز محتاج به امر دیگری برای خارج شدن از قوه به فعلیت بود) و هر آینه امر تا بی نهایت به درازا می کشید (و تسلسل می شد) مگر اینکه امر به چیزی منتهی گردد که آن چیز به گوهر ذات خود عقل (بالفعل) باشد و همان چیز سبب این باشد که هر عقل بالقوه ای عقل بالفعل گردد و این چیزی که موجب فعلیت است نسبت به عقل هائی که بالقوه می باشد و از قوه به فعلیت می رسند عقل فعال نامیده می شود، همان طور که عقل هیولانی و بالقوه نسبت به عقل

فعال عقل منفعل نامیده می شود، یا قوه خیال (در رتبه ای سابق تر از عقل هیولانی) نسبت به آن (عقل فعال) عقل منفعل دیگری نام می گیرد».

و صدر المتألهین (ره) نیز در تفسیر خود، جلد یکم، صفحه ۳۰۱، می نویسد:

«فتشاهد ببصر ذاتها العاقلة الصائرة عقلاً بالفعل معلّمها القدسی و مخرجها من حدّ القوة النفسانية الهيلولانية الى حدّ الكمال العلمی و العقل الصوری و تستفيد منه و هو في صورته القدسية، العلوم و الاحوال كما قال تعالى: ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى وَ هُوَ بِالْأَفْقِ الْأَعْلَى﴾.

و ربما وصل النبي ﷺ الى مقام اعلى من ان يتوسط بينه وبين المبدأ الأوّل و المفيض على الكل واسطة فسمع كلام الله بلا واسطة، كما قال تعالى: ﴿ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى فوحى الى عبده ما اوحى﴾.

«(نفس نبوی به خاطر شفافیت و تجرّد تام) با بینائی ذات عاقل خود که عقل بالفعل گردیده است معلّم قدسی خود را و کسی را که وی را از مرتبه بالقوه و هیولانی نفس به مرتبه کمال علمی و عقل صوری (بالفعل) رسانده است مشاهده می کند و از او در حالی که او در صورت قدسی خود قرار دارد علوم و حالات روحانی را بهره می گیرد، چنان که حق تعالی فرمود: ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى...﴾. و چه بسا پیامبر ﷺ به مقامی برسد فراتر از اینکه بین او و (حق تعالی که) مبدأ آغازین (هستی) و افاضه کننده بر کل (موجودات) است واسطه ای واسطه گری کند و در پی

آن پیامبر ﷺ کلام حق تعالی را بدون واسطه می شنود، چنان که حضرت حق تعالی فرمود: ﴿ثم دنی فتدلی...﴾.

همان گونه که ظاهر کلام این دو حکیم بزرگ هم هست، نفس در مرتبه عقل و خیال، نسبت به صور معقوله و صور متخیله، قابل و منفعل یعنی گیرنده می باشد نه فاعل و تولیدکننده.

قابل بودن نفس برای تمام علوم کشفی، فکری، کلی، جزئی

ممکن است گفته شود که: تمام انسان ها اعم از پیامبر و انسان های عادی در ابتدا و به خودی خود نسبت به همه علوم خود اعم از علوم حضوری و حصولی با تمام مراتب آن، بالقوه می باشند و طبعاً باید به فعلیت رسیدن آنان نسبت به آنها توسط یک مبدئی بیرون از نفس و جان آنها باشد؛ پس چه فرقی بین آنان و پیامبر وجود دارد؟ بر آن اساس باید همه انسان ها همانند پیامبران دانش های خود را از بیرون از قفسه نفس و جان شان دریافت کنند در حالی که بیشتر علوم از راه فکر و اندیشه و خلاقیت ذهن انسان ها پیدا می شود.

پاسخ این است که: آری؛ براساس برهان یاد شده، همه انسان ها علومشان از بیرون از نفس و جان شان بر نفسشان تراوش می کند و فکر و اندیشه و مانند آن، همان طور که در پاسخ اول هم گفته شد، همه علل اعدادی و زمینه ساز برای نزول باران علم می باشند؛ چنان که شیخ الرئیس (ره) هم فرموده است که نسبت دعا و زاری کردن به

درخواست نیروی استجابت دعا همانند نسبت فکر کردن به درخواست معرفت و علم است. «نسبة التضرع الى استدعاء هذه القوة نسبة التفكير الى استدعاء البيان.» (الهیات شفاء، مقاله دهم، فصل اول). و صدر المتألهین (ره) نیز در تفسیر خود، جلد یکم، صفحه ۲۹۸ فرموده است: «مبدأ حضور الصورة مطلقاً هو واهب الصور والإفاضة من تلقائه»؛ «مبدأ حضور (و پیدایش) صورت به طور کلی (اعم از صورت علمی یا عینی، مجرد یا مادی) همان بخشنده (تمام) صور (و حق تعالی) است و فیض بخشی از جانب اوست».

رجوع شود نیز به اسفار، جلد سوم، صفحه ۳۸۴ و به تعلیقه علامه طباطبائی (ره) بر همان جلد، صفحه ۲۸۰ و ۴۵۴ به ویژه صفحه ۴۸۰. مرحوم علامه در آنجا می فرماید: «قد تقدم ان فی مرحلة المثال موجوداً مثالیاً نسبتبه الى النفس المتخیلة بالقوة نسبة العقل الفعّال الى النفس العاقلة بالقوة اعنى العقل الهيولاني فی انه يخرج النفس عن القوة الى الفعل، ولو جاز خروج النفس بنفسها من القوة الى الفعل من غير مخرج من خارج لزم اتحاد القوة والفعل وهو محال...».

یک فرق اساسی بین علوم لدنی و علوم فکری و قالب لفظی آنها

منتها فرق اساسی که در اینجا وجود دارد و شایان توجه است، این است که: علم و قالب لفظی آن، گاه از طریق شرایط قابل و ظروف عادی و اسباب و مبادی فاعلی نه چندان دور و پنهان پدید می آید؛ و به خاطر

همین چه بسا از دستبرد قوای واهمه و خیال در بخش حکمت نظری و حجاب‌های قوای شهوت و غضب در بخش حکمت عملی در امان نباشد و طبعاً آن علم، علمی محدود و خطاپذیر و به اصطلاح بشری می‌باشد؛ ولی گاهی هم علم و قالب لفظی آن از راه شرایط قابل‌ی و ظروف برتر غیرعادی مانند شجره زیتونه نفس بسیار آماده نبوی و اسباب و مبادی عالیّه فاعلی هستی مانند حق تعالی و جبرئیل که محیط بر نظام آفرینش هستند، حاصل می‌شود؛ و قهراً بر اساس لزوم سنخیت بین معلول و علت اعم از علت قابل‌ی و علت فاعلی و دیگر علل، چنین علمی با آن شرایط قابل‌ی تام و غیرعادی و اسباب فاعلی برتر، از شیطنت قوای واهمه و خیال و چنگال قوای شهوت و غضب محفوظ است، و به خاطر فیضان چنین علمی از مرتبه اعلا و محیط هستی و طبعاً کشفی بودن آن به طور کشف تام، این علم خطاپذیر و بشری نمی‌باشد و امری اعجاز‌آور و از افق سطح اندیشه و حتی کشف انسان عادی و غیرمعصوم فراتر خواهد بود.^(۱)

مراتب گوناگون کلام حق تعالی و اسناد حقیقی آن به او

سخن آقای دکتر:

در ادامه سخن نویسنده محترم آمده است:

«بلی، اگر به ظاهر روایات و آیات نظر کنیم خداوند هم سخن می‌گوید:

۱- رجوع شود به مبدأ و معاد صدر المتألهین (ره)، مقاله چهارم، اواخر فصل اول.

﴿كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ هم راه می‌رود ﴿و قدمنا الی ما عملوا من عمل﴾ (فرقان، ۲۳)، هم عصبانی می‌شود ﴿فلما آسفونا انتقمنا منهم﴾ (زخرف، ۵۵)، هم بر تخت می‌نشیند ﴿الرحمن علی العرش استوی﴾ (طه، ۵)، هم دچار تردید می‌شود «ما ترددت کترددی فی قبض روح عبدی المؤمن»....

ولی اگر به معنا نظر کنیم، هیچ یک از اینها در حق او صادق نیست، آن‌که به حقیقت سخن می‌گوید محمد (ص) است که کلامش، از فرط قرب و انس، عین کلام خداوند است و اسناد تکلم به خداوند، همچون اسناد دیگر اوصاف بشری به او، مجازی است نه حقیقی، و تشبیهی است نه تنزیهی».

پاسخ:

مقتضای برهان و مستفاد از قرآن و روایات و کلمات محققین از حکماء و اهل عرفان این است که خداوند، وجود و موجودی غیرمتناهی است و طبعاً وحدت او وحدت عددی نمی‌باشد، بلکه وحدت مطلقه حقه حقیقیه است که تار و پود نظام هستی را فراگرفته است و تمام موجودات، تشعشعات و تجلیات وجود غیرمتناهی او و از شئون وی می‌باشند؛ در عین اینکه او به لحاظ مرتبه ذات بی‌منتهایش به هیچ حدی محدود و مقید نمی‌باشد (چنان‌که مفاد قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بواحد منها می‌باشد) همچنان‌که نفس که آینه شناخت

حق تعالی است (من عرف نفسه فقد عرف ربه) به لحاظ سعه و جودی و احاطه‌اش بر تار و پود انسان نسبت به قوا و اعضاء و جوارح بدن خود چنین وحدتی را داراست و تمام قوای ادراکی و تحریکی و اعضاء و جوارح و اجزای بدن حتی جزء خسیس آن مانند مو و ناخن از شئون و جلوه‌های نفس است، و نفس تنها یکی از آنها مانند قوه عاقله به تنهایی یا قوه خیال تنها یا فقط دست و... نیست، بلکه همه آنها می‌باشد و نفس در عین اینکه به لحاظ احاطه و جودی در مرتبه ذات خود دارای سطوت و علو مرتبت و عدم تجافی از جایگاه رفیع خود است و شایسته تنزیه و تقدیس می‌باشد، در مراتب زیرین قوا و اعضاء هم به لحاظ تنزل و تجلی و حضور در آنها سزاوار تشبیه است و قهراً اسناد حقیقی هر فعلی به هر مرتبه و قوه‌ای از مراتب و قوای نفس، اسناد حقیقی به خود نفس هم خواهد بود و نفس به حقیقت و بدون هیچ شائبه مجازی، فکر می‌کند، خیال می‌کند، دست را می‌گشاید، پای را حرکت می‌دهد و... تمام این افعال در عین اینکه به قوا و اعضاء اسناد حقیقی دارد عقلاً به خود نفس نیز چنین استنادی دارد، هرچند به دید عامی غیر دقیق که نفس و حق تعالی را واحد عددی می‌پندارد ممکن است اسناد و اسناد مذکور، مجازی محسوب گردد؛ ولی ملاک در این مباحث دید عامیانه نیست. حکیم سبزواری (ره) درباره نفس که مثال نیکوی وحدت حق تعالی می‌باشد چه نیک سروده است:

فأعور جسمها شبَّهها كما يحدّها الذی نرّهها

لم تتجاف الجسم اذ تروّحت و لم تجاف الروح اذ تجسّدت
فكل حدّ مع حدّ هو هو و ان بوجه صحّ عنه سلبه

□ ...

و أنّها بحت وجود ظلّ حقّ عندی و ذا فوق التجرّد انطلق

پس براساس نامتناهی بودن وجود حق تعالی و تجلی آن در تمام مراتب هستی و نیز به لحاظ اینکه کلام که همان ابراز کننده مافی الضمیر است از جمله اموری است که می‌تواند در مراتب گوناگون هستی، وجودی همسان با آن مراتب داشته باشد، در مقام ذات حق تعالی کلام نفسی و در مرتبه فعل او در عالم عقل کلام عقلی و در مرتبه عالم مثال کلام مثالی و بالاخره در عالم ماده و طبیعت کلام مادی بشری یا غیربشری باشد، خداوند غیرمتناهی که در تمام مراتب هستی جلوه‌گر است و حضور دارد می‌تواند در همه آنها متکلم بوده و کلام داشته باشد: ﴿و ما كان لبشرٍ أن يكلمه الله إلاّ وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً﴾^(۱) و در مراتب فعل خود به صورت فرشته‌ای عقلی، جلوه‌گر شده یا به گونه فرشته‌ای مثالی، تجلی کرده و از بالا کلام عقلی یا مثالی را بر مرتبه عقل یا مثال پیامبر خود انزال نموده و او را هم به تبلیغ آن در عالم طبیعت مأمور بدارد؛ و هم انزال، انزال حقیقی باشد و هم کلام در عین استناد حقیقی خود به فرشته یا پیامبر به حق تعالی هم حقیقتاً مستند باشد. و لازمه جمع بین تنزیه و تشبیه هم که مقتضای برهان و وحدت

۱-سوره شوری، آیه ۵۱.

مطلقه حق تعالی می باشد همین است. و این جمع، اولویت تعیینی نسبت به طرح هر یک از تنزیه یا تشبیه دارد؛ بنابراین اسناد کلام به حق تعالی به طور مجاز نه تنها وجه موجه و ضرورتی ندارد، بلکه ضرورتاً برهان برخلاف آن است و استناد قدوم، تأسّف، تردّد و مانند آن به خداوند متعال که در آیات و روایات وجود دارد نیز استناد به «ما هو له» و استنادی حقیقی می باشد.

کلام صدر المتألهين

در لزوم جمع بين تنزیه و تشبیه در اسناد کلام به حق تعالی

صدر المتألهين عليه السلام در جلد یکم تفسیر خود ذیل آیه چهارم از سوره بقره، پس از نقل نظر طایفه ای از متکلمان که نزول قرآن را نزول مکانی و قهراً کلام الله و فرشته حامل آن را جسمانی دانسته اند، در نقد سخن آنها می فرماید:

«قد مرّ منا القول بأن کلام الله ليس مقصوراً على ما هو من قبيل الاصوات أو الحروف ولا على ما هو من قبيل الأعراض مطلقاً، الفاظاً كانت او معانی؛ بل کلامه و متکلميته يرجع الى ضرب من قدرته و قادريته، و له في كل عالم من العوالم العلوية والسفلية صورة مخصوصة».

«پیش از این گفتیم که: کلام الله منحصر به آنچه از قبیل صداها و حروف است یا از قبیل اعراض به طور کلی اعم از الفاظ یا معانی

نمی باشد؛ بلکه برگشت کلام الله و متکلم بودن او به نوعی از قدرت او و قادر بودن اوست و برای او در هر عالمی از عالم های بالا یا پایین نظام هستی، صورتی مخصوص (و ظهوری متناسب با آن عالم) است».

او این نظر خود را مبتنی بر مسلک و روش همه حکمای الهی و عرفای اسلامی می داند و پس از آن می افزاید:

«وطائفة اخرى اقتصروا على القول بالتلاقي الروحاني والظهور العقلاني بين النبي صلى الله عليه وآله والملك الحامل للوحي فسموا ظهوره العقلاني لنفوس الانبياء عليهم السلام نزولاً، تشبیهاً للهبوط العقلي بالنزول الحسي و للإعتلاق الروحاني بالإتصال المكاني، فيكون قولنا: «نزل الملك» استعارة تبعية و قولنا: «نزل الفرقان»، مجازاً بتبعية تلك الاستعارة التبعية. و هذا ممّا فيه إسراف في فحولة التنزیه، كما في القول الأول في أنوثة التشبیه، و إن في كلا القولين زيغاً عن طريق الصواب و حيداً عما فيه هدى لأولى الأبصار والألباب و شقاً لعصا الأمة لفرقها المتفرقة و أحاديثها النبوية المتواترة و خرقاً للقوانين العقلية المنضبطة».

«و گروه دیگری (غیر از متکلمین) بر این نظر که: بین پیامبر و فرشته حامل وحی، ملاقاتی روحانی و ظهوری عقلانی تحقق یافته است، اکتفاء نموده اند؛ پس، از باب تشبیه نزول عقلی به نزول حسّی و در آمیختن روحانی به ارتباط مکانی، ظهور عقلانی فرشته وحی را برای نفوس انبیاء عليهم السلام نزولی (مجازی) نامیده اند؛ (و طبق این نظر) اینکه می گوئیم: «فرشته نازل شد» استعاره تبعی است، و اینکه می گوئیم:

«فرقان (وجود تفصیلی قرآن) نازل شد» مجازی تابع همان استعاره تبعی است. و این نظر از انظاری است که در آن زیاده روی در فحولة تنزیه است (که از ویژگی های موجودات مجردة تامه به مجرد عقلائی است که بر فراز هستی قرار دارند و سمت فاعلی دارند)؛ همان طور که در نظر اول (که نظر متکلمان است) افراط در انوثة تشبیه می باشد (که از خصائص موجودات مادی و زیرین هستی است که جهت قابلی دارند)؛ و در هر دو نظر، اعوجاج از راه درست و انحراف از چیزی است که هدایت صاحبان بینش و مغزهای متفکر) در آن است، و شکافتن عصای امت (اسلامی) است با گروه های گوناگون و احادیث نبوی متواتری که (درباره قرآن و کلام خدا) دارند، و پاره کردن قاعده های عقلی منضبط است».

وی سپس در مقابل گروه اخیر، به اتفاق نظر امت اسلامی و قواعد عقلی ذکر شده اشاره می کند.

جایگاه پیامبر ﷺ در فرایند وحی

سخن آقای دکتر:

ایشان در ادامه می افزایند:

«مدلی از وحی که پیامبر (ص) را ناقل و قابل محض می داند و نسبت خطیب و بلندگو را میان خدا و پیامبر برقرار می کند و موضوعیت و مدخلیت قلب و ضمیر پیامبر (ص) را در فرایند وحی به صفر

می رساند، و فرشته ای را چون پیک پرنده ای دائم در رفت و آمد میان خدا و رسول می انگارد، و میان باعث و مبعوث بعد را به جای قرب می نشاند، و رسول را مقلد جبرئیل می خواهد و تصویری سلطان وار از خدا و رعیت وار از مردم دارد و سخن گفتن را برای خدا همچون سخن گفتن برای آدمیان تجویز می کند و تشبیه را به جای تنزیه می نشاند، البته با رأی فوق ناسازگاری دارد. اما مثال راهنمای من مثال نحل قرآنی یا نخل عرفانی است. بنا به تعلیم قرآن، ساختار بیولوژیک و کارخانه بیوشیمیک زنبور عین وحی است که به او می شود و خانه اش را پراز حلوا می کند:

چون که اوحی الرب الی النحل آمده است

خانه و حیش پراز حلوا شده است

او به نور وحی حق عز و جل

کرد عالم را پراز شمع و عسل

اینکه کرمناست بالا می رود

وحیش از زنبور کی کمتر بود؟

آیه قرآن چنین است: ﴿و اوحی ربک الی النحل...﴾: «پروردگارت

به زنبوران وحی کرد تا درکوهها و درختان و داربست ها، خانه بگیرند و

از همه میوه ها بخورند و راه پروردگار را بپیمایند (آنگاه) از شکمشان

نوشابه های رنگارنگ و شفابخش بیرون خواهد آمد. و این برای اهل

نظر آیتی است». (نحل، ۶۸ و ۶۹).

پیداست که زنبور در این غسل سازی موضوعیت و مدخلیت تام دارد، نه اینکه غسل را از یکسو در او بریزند تا از سوی دیگر پس دهد. با این همه، انگبین شفا بخش فرآورده‌ای الهی است. و آیا این برای متفکران آیتی نیست که قرآن، به جای طوطی از زنبور سخن می‌گوید، و دومی نه اولی را نمودار وحی پذیری می‌داند؟

مثال درخت هم از ابن عربی است که در فص شیشی فصوص الحکم می‌گوید: «فمن شجرة نفسه جنی ثمرة غرسه». (اهل کشف، میوه مشاهده را از درخت شخصیت خویش می‌چینند)...

طوطی مقلد کجا و زنبور مولد کجا؟ سخن حافظ کجا که:

در پس آینه طوطی صفتم داشته‌اند

آنچه استاد ازل گفت بگو می‌گویم

و سخن مولانا کجا که:

گیرم این وحی نبی گنجور نیست هم کم از وحی دل زنبور نیست».

پاسخ:

تحقق وحی که امری مجرد است مشروط به دو امر است: یکی علّت فاعلی که همان حق تعالی به طور مستقیم یا به واسطه ملک است، و دیگری علّت قابلی که نفس مستعدّه و آینه براق روح نبوی می‌باشد؛ و بدیهی است که علّت قابلی از اجزاء علّت تامّه بوده و نقش آن در تحقق معلول، هرگز در حدّ صفر نخواهد بود؛ به ویژه اگر معلول امر

عظیمی مانند وحی باشد که علت قابلی، نقش قابلی به سزائی در پیدایش آن دارد. و چنانچه نقش پیامبر را در تحقق وحی نقش فاعلی هم بدانیم و او را مولّد وحی بپنداریم و او را در میدان وحی «همه کاره» فرض کنیم، علاوه بر اینکه محذور عقلی اجتماع قابل و فاعل و قوه و فعل را دارد، مدخلیت و موضوعیت حق تعالی و فرشته وحی را در فرآیند وحی به صفر رسانده‌ایم و وجود آنها را در پیدایش آن، نفی نموده‌ایم؛ و این نه تنزیه حق تعالی بلکه تعطیل و عزل اعتزالی او از فاعلیت است؛ و به هر مقدار نقش فاعلی پیامبر را در پدید آمدن وحی پررنگ‌تر کنیم نقش فاعلی حق تعالی را کم‌رنگ و به همان مقدار او را معطل کرده‌ایم.

بنابراین در ظرف وحی پیامبر تنها قابل است، هر چند به لحاظ باطن ذات و رتبت وجودی خود و رسیدنش به مقام «قاب قوسین او ادنی» در خارج از ظرف وحی از جبرئیل هم برتر است؛ و در آن مقام نیز اگر وحیی باشد فاعلش خود خداوند بدون واسطه است نه نفس نبوی. و در فص شیشی فصوص الحکم هم که گفته است: «فمن شجرة نفسه جنی ثمرة غرسه» به نقش قابلی شخص مکاشف در دریافت الهام و وحی، و متمثل و نمودار شدن صورت شخص القاء کننده علم و معرفت در هنگام الهام و وحی، اشاره دارد؛ به دلیل اینکه قبل از آن می‌گوید: «فای صاحب کشف شاهد صورته تلقی الیه مالم یکن عنده من المعارف و تمنحه ما لم یکن قبل ذلک فی یده، فتلك الصورة عینه لا غیره؛ فمن شجرة نفسه جنی ثمرة غرسه»؛ «پس هر صاحب کشفی که مشاهده کرد

صورتی را که به او القاء می‌کند معارفی را که در نزد او نبوده و به او اعطا می‌کند آنچه را پیش از آن نداشت، پس آن صورت عین شخص مکاشف است نه غیر او. پس مکاشف از درخت جان خود میوه کشت خویش را چیده است». پس از آن هم می‌گوید: «كالصورة الظاهرة منه فی مقابلة الجسم الصقیل لیست غیره الا ان المحل او الحضرة التي رأی فیها صورة نفسه یلقى الیه بتقلّب من وجهٍ لحقیقة تلك الحضرة... فمن عرف استعداده عرف قبوله»؛ «مانند چهره ظاهری شخص مکاشف که در مقابل جسم صیقیلی (همچون آینه) قرار می‌گیرد و آن چهره غیر از شخص مکاشف نیست، منتها محل و محضری که در آن چهره خود را دیده است با یک تغییری که آن محل یا محضر اقتضا دارد به او (چهره خود را) القاء می‌کند... پس کسی که استعداد خود را شناخت قابلیت خود را هم می‌شناسد».

توضیح:

اولاً: همان‌طور که محقق جندی شارح بزرگ و اول کتاب فصوص الحکم گفته است، ابن عربی در اینجا می‌خواهد بگوید که اگر شخص مکاشف صورت فرشته یا صورت دیگری را مشاهده کرد مبدا پندارد که آن صورت خداوند است، هرچند آن صورت به شخص مکاشف بگوید من خدا هستم؛ زیرا خداوند که وجود غیرمتناهی است محدود به حدّ و مقید به صورت خاصی نمی‌گردد، هرچند در تمام صورت‌ها

تجلی و ظهور دارد. و آن صورتی را هم که شخص مکاشف دیده، صورتی است که به لحاظ آمادگی و ظرفیت شخص مکاشف هویدا گشته است؛ همانند آینه‌ای که به مقدار شفافیت و با خصوصیتی که دارد چهره شخصی را که مقابل آن قرار می‌گیرد و وجود خارجی دارد نشان می‌دهد؛ پس ممکن است فرشته هم که وجود خارجی دارد در آینه شخص مکاشف به مقدار گنجایش آن بتابد. پس اگر شخصی مانند پیامبر آینه نفسش بسیار شفاف و براق و مستقیم بود و اعوجاج نداشت و از گزند تصرف قوه متخیله و خیال و مانند آن در امان بود فرشته هم با الفاظ و عبارات وحی همان‌گونه که در عالم مثال و خیال مطلق وجود دارد در عالم مثال و خیال مقید پیامبر نمودار می‌شود، و در حقیقت پیامبر به عالم مثال و خیال مطلق به طور کامل متصل می‌شود؛ و این همان وحیی است که حکماء و عرفا از آن به «وحی صریح» تعبیر می‌کنند و احتیاج به تأویل ندارد؛ چنان‌که اگر قوه متخیله در آن تصرف کند وحیی است که محتاج به تأویل است. و اساساً فصّ شیئی «فصوص الحکم» بیشتر ناظر به جهات قابل و در مقام تبیین تأثیر قابلی اشیاء در عطایای الهی است.

و ثانیاً: همان‌طور که تصریح عبارت نقل شده از «فصوص الحکم» است آن صورت مشاهده شده علم و معرفتی را القاء می‌کند که شخص مکاشف خودش آن را پیش از مشاهده آن صورت نداشت؛ پس شخص مکاشف علت فاعلی آن داده‌های علمی و معارف نیست، بلکه آن

صورت مشاهده شده آنها را به او اعطاء و القاء کرده است.

و ثالثاً: بر فرض اینکه عبارت «فصوص الحکم» متشابه به نظر آید آن را با توجه به محکّمات کلمات گوینده آن در فصوص و فتوحات و دیگر کتب او باید تفسیر و تشریح کرد.

هم طوطی هم زنبور، نه طوطی نه زنبور!

اما قیاس وحی بر پیامبر به تولید عسل از سوی زنبور - چنانکه قبل از این هم اشاره شد - قیاس درستی نیست و فارق بزرگی دارد؛ زیرا همانگونه که بیان گردید پیامبر نسبت به وحی قابل است و زنبور نسبت به تولید عسل فاعل می باشد. آری قیاس ابلاغ وحی از سوی پیامبر به مردم به عسل دادن از طرف زنبور رواست، همان طور که قیاس وحی بر پیامبر به وحی بر زنبور که چگونه خانه بسازد صحیح می باشد؛ همچنان که قیاس ابلاغ وحی از سوی پیامبر و سخن گفتن او به عنوان سفیر الهی با انسان های هم زبان خود بدون اینکه او در سفارت و رسالت و مفاد وحی دخل و تصرف نماید به سخن گفتن طوطی به تقلید از انسان و تلفظ کردن کلمات انسان توسط آن بدون کم و کاست، قیاس درستی است. و منظور از این تشبیه هم همین جهت است نه جهت دیگر؛ و به اصطلاح طوطی مثال است نه مثل، زیرا «التشبییه یقرّب من وجه و یبعّد من وجوه». و تشبیه نکردن ابلاغ پیامبر به زنبور نیز به خاطر این است که زنبور نمی تواند مانند طوطی گویا باشد.

استشهادی به مثنوی

از این روست که مولوی در دفتر پنجم مثنوی می نگارد:

«تمثیل تلقین شیخ مریدان را و پیامبر امت را کی ایشان طاقت تلقین حق ندارند و با حق اُلف ندارند چنانکه طوطی با صورت آدمی اُلف ندارد کی از او تلقین تواند گرفت، حق تعالی شیخ را چون آینه ای پیش مرید همچون طوطی دارد و از پس آینه تلقین می کند؛ ﴿لا تحرك به لسانک﴾، ﴿ان هو الاّ وحی یوحی﴾ این است ابتدای مسأله بی منتهی چنانکه منقار جنبانیدن طوطی اندرون آینه که خیالش می خوانی بی اختیار و تصرف اوست عکس خواندن طوطی برونی که متعلم است نه عکس آن معلّم کی پس آینه است، و لیکن خواندن طوطی برونی تصرف آن معلّم است، پس این مثال آمد نه مثل».

طوطی در آینه می بیند او	عکس خود را پیش او آورده رو
در پس آئینه آن اُستا نهان	حرف می گوید ادیب خوش زبان
طوطیک پنداشته کین گفت پست	گفتن طوطیست کاندرا آینه ست
پس ز جنس خویش آموزد سخن	بی خبر از مکر آن گرگ کهن
از پس آئینه می آموزدش	ورنه ناموزد جز از جنس خودش
گفت را آموخت زان مرد هنر	لیک از معنی و سرّش بی خبر
از بشر بگرفت منطق یک به یک	از بشر جز این چه داند طوطیک
همچنان در آینه جسم ولیّ	خویش را بیند مرید ممتلی

از پس آئینه عقل کل را کسی ببیند وقت گفت و ماجرا
 او گمان دارد که می‌گوید بشر وان دگر سرست و او زان بی‌خبر
 حرف آموزد ولی سرّ قدیم او نداند طوطی است او نی ندیم
 هم سفیر معّ آموزند خلق کین سخن کار دهان افتاد و حلق
 لیک از معنی مرغان بی‌خبر جز سلیمان قرانی خوش نظر
 حرف درویشان بسی آموختند منبر و محفل بدان افروختند
 یا بجز آن حرفشان روزی نبود یا در آخر رحمت آمد ره نمود

فرق بین شنیدن وحی توسط پیامبر ﷺ و شنیدن آن توسط ما

سخن آقای دکتر:

جناب آقای دکتر در فراز دیگری از نامه خود، به این کلام صدرالمتألهین استناد می‌کنند که فرموده:

«مبادا گمان کنی پیامبر که کلام خدا را از جبرئیل می‌شنود همان‌طور بود که تو کلام پیامبر را می‌شنوی. یا گمان کنی که پیامبر مقلد جبرئیل بود همان‌طور که امت مقلد پیامبراند. هیئات، این کجا و آن کجا؟ اینها دو نوع متباین‌اند، و تقلید هیچ‌گاه علم اصیل و سماع حقیقی نیست».

(صدرالدین شیرازی، اسفار اربعه، جلد ۷، صفحه ۹، موقف هفتم از سفر سوم)

سپس می‌افزایند:

«همه سخن در این فرشته وحی است و نوع ارتباطی که با رسول خدا داشت. از حشویه و حنابله که بگذریم هیچ‌یک از فیلسوفان اسلامی، از

فارابی تا بوعلی و خواجه‌نصیر و صدرالدین شیرازی، ورود وحی بر پیامبر را بدون وساطت قوه خیال، ممکن ندانسته‌اند و اگر جبرئیلی بوده، او هم در قوه خیال نزد پیامبر مصور و حاضر می‌شده، یعنی باز هم خلاقیت قوه خیال بود که در را به روی جبرئیل می‌گشود و به او صورت و صفت می‌بخشید و اگر کاری می‌کرد جز این نبود که پیامبر را «اعداد» کند تا خود به «علم اصیل» برسد، نه اینکه پیامبر چون شاگردی از او بشنود و به مردم باز پس دهد. این است درک فلسفی از وحی که البته با درک عامیانه آن فاصله‌ها دارد. همچون «میز» فیزیکدان‌ها که به قول استانی ادینگتون فیزیکدان انگلیسی، با میز عامه فاصله‌ها دارد. میز عامه سخت و صلب و بی‌رخنه است، اما همان میز از چشم فیزیکدان‌ها پراز خلاء است و چیزی است از جنس ابرهای الکترونی، که آن ابرها هم حدود معینی ندارند و فقط از احتمال کمتر و بیشتر وجودشان در این جا می‌توان سخن گفت، و چون اراهی در میزی جوبین فرو رود، ابری است که با ابر دیگری درمی‌پیچد».

پاسخ:

مراد صدرالمتألهین رحمته‌الله از این سخن - که اصل عبارت او هم پیش از این نقل شد - این نیست که قوه خیال پیامبر یا دیگر قوای او نسبت به وحی خلاقیت و فاعلیت دارد؛ وگرنه تعبیر به «تلقی» و دریافت نمودن پیامبر کلام حق تعالی را توسط جبرئیل که در کلام وی آمده است و

حکایت از حالت انفعالی و نقش قابلی نفس پیامبر در تحقق وحی دارد، تعبیری روا نبود. بلکه مراد آن حکیم بزرگ در ضمن بیان نقش قابلی پیامبر ﷺ این است که علم پیامبر به مفاد وحی حتی در موردی که پای جبرئیل هم در میان باشد، چه رسد از اینکه وحی بی واسطه او باشد، علمی حضوری و تام و علم به حقیقت عینی و خارجی خود وحی و مفاد آن است؛ ولی علم ما به وحی و مفاد آن از طریق ابلاغ وحی توسط پیامبر، علمی حصولی به وحی و مفاد آن و از طریق صورتی است که الفاظ ابلاغ شده در ذهن ما ترسیم کرده‌اند؛ و این فرق بزرگی است که بین این دو علم وجود دارد. و اگر این فرق وجود نداشت فرقی هم بین ما و پیامبر برگزیده از سوی حق تعالی نبود؛ و این نکته‌ای است که عبدالوهاب شعرانی صاحب کتاب «الیواقیت والجواهر» هم در آن کتاب^(۱) به آن اشاره کرده است که:

«الکافر والمشرک یسمع کلام الله و موسیٰ علیٰ السلام یسمع کلام الله، ولكن بین سماعیهما بعد المشرقین، اذ لو کان سماعهما واحداً لبطل الإصطفاء».

«کافر و مشرک کلام خداوند را می‌شنود و حضرت موسیٰ علیٰ السلام (هم) کلام خداوند را می‌شنود، ولی بین شنیدن آن دو از مشرق (علم حضوری) تا مغرب (علم حصولی) فاصله است؛ زیرا اگر شنیدن آنها یکی بود، برگزیدن (موسیٰ علیٰ السلام برای پیامبری) باطل بود (زیرا هیچ

۱- فصل چهارم، مبحث شانزدهم.

ترجیحی برای برگزیدن او در بین نبود)».

او در همانجا نیز از فتوحات مکیه، باب ۳۶۹، نقل می‌کند که ابن عربی هم گفته است:

«فاذا تلی علينا القرآن فقد سمعنا کلام الله و موسیٰ علیٰ السلام لما کلمه ربه سمع کلام الله و لكن بین السماعین بعد المشرقین؛ فان الذی یدرکه من یسمع کلام الله بلا واسطه لایساویه من یسمعه بالوسائط».

«پس آن هنگام که بر ما قرآن تلاوت شود بی تردید کلام خداوند را می‌شنویم و موسیٰ علیٰ السلام (هم) وقتی پروردگارش با او سخن گفت کلام خدا را شنید، ولی بین دو شنیدن از مشرق تا به مغرب فاصله است؛ زیرا دریافت و علم شخصی که کلام الله را بدون واسطه می‌شنود با دریافت و علم کسی که آن را با وسائط می‌شنود همطراز نمی‌باشد».

ملائکة عقلی و مثالی و واقعیت داشتن آنها در عالم خارج

به هر حال همان‌طور که از کلمات نقل گردیده از حکماء و دیگر کلمات آنها و از سخنان عرفاء پیداست آنان ملائکة را به دو دسته تقسیم کرده‌اند: یکی، ملائکة عقلی مقرب که از آنها به عقول و ارواح نیز تعبیر می‌نمایند؛ و آنها همان مخلوقات الهی هستند که مجرد از ماده و احکام آن می‌باشند و از نظر ذات و فعالیت محتاج به ابزار بدنی نمی‌باشند. دیگری، ملائکة مثالی غیر مقرب که به آنها نفوس کلیه هم می‌گویند؛ و آنها مخلوقاتی هستند که از نظر ذات مجردند ولی از نظر فاعلیت

محتاج به ابزار بدنی متناسب با خود می‌باشند.

حکماء و عرفاء برای هر دو دسته از ملائکه، وجودی عینی، خارج از ظرف نفس انسان و قوای عقل و خیال او فائل هستند. علاوه بر اینکه غیر از حکمای مشائی تمامی حکمای اشراقی، تابعان حکمت متعالیه؛ و همه عرفاء از راه برهانی که در آن، گاه از قاعده امکان اشرف و گاه از استحاله طفره در نظام هستی بهره جسته‌اند، و یا از طریق کشف و شهودی که بیشتر عرفاء بر آن تکیه دارند، جملگی آنها به عالمی به نام عالم مثال اذعان دارند و آن عالم را علاوه بر اینکه ظرف وجود ملائکه غیر مقرب و نفوس می‌دانند، ظرف موجودات مقداری که احکام ماده مانند شکل، رنگ و... را دارند ولی ماده ندارند دانسته و می‌گویند تمام موجودات از جمله ملائکه در عالم مثال وجودی مثالی دارند و انسان می‌تواند از طریق جدول و روزنه قوه خیال خود به آن عالم بپیوندد و موجودات و صور آن را مشاهده کند و عکس آنها در آینه خیالش منعکس شود؛ و به خاطر همین هم به آن عالم، عالم مثال منفصل، مثال اکبر، مثال مطلق، خیال منفصل، و خیال مطلق گفته‌اند؛ و بر خیال انسان، مثال متصل، مثال اصغر، مثال مقید، خیال متصل، و خیال مقید، اطلاق کرده‌اند؛ و صدرالمতألہین علیه السلام در عباراتی که از جلد هفتم و هشتم اسفار از او نقل گردید تصریح می‌کند که ملائکه علاوه بر وجود حقیقی و غیر اضافی که دارند دارای رقیقه و وجودی متنزل و مضاف و بدنی مثالی هستند.

وحی صریح و وحی غیر صریح

و قابلیت محض نفس پیامبر صلی الله علیه و آله در وحی صریح

هیچکدام از حکماء و عرفاء نقش پیامبر را در «وحی صریح» حتی در مرتبه خیال و صورت یابی و تمثیل فرشته یا شنیدن کلماتی از او نقش فاعلی و خلاق و صورت بخشی به فرشته و صورت افکندن بر حقایق بی صورت نمی‌دانند؛ بلکه نفس و قوه خیال او را قابل و پذیرای معنا و صورت می‌دانند بدون اینکه از سوی قوه خیال و متخیله تصرفی در آن انجام گیرد. صدرالمتألہین علیه السلام مطابق با سخن عرفاء و شیخ الرئیس در شرح اصول کافی، کتاب الحجۃ، باب الفرق بین الرسول والنبی والمحدث، ذیل حدیث اول می‌گوید:

«ان ضعف المتخیلة وقوی عین الحس الباطن بقی ما انکشف له من الغیب فی حفظه و کان وحياً صریحاً؛ وان قویة المتخیلة واشتغلت بطبیعة المحاکاة فیکون الوحی مفتقراً الی التأویل کما یفتقر الرؤیا الی التعبير».

اگر قوه متخیله ضعیف بود (و شاغل نبود) و چشم حس باطنی نفس، نیرومند بود آنچه برای پیامبر از غیب کشف گردیده است در حافظه او می‌ماند و آن وحی صریح خواهد بود؛ و چنانچه قوه متخیله نیرومند بود و به طبیعت حکایتگری خویش مشغول بود وحی محتاج به تأویل است، چنان که خواب محتاج به تعبیر است.

و در هر صورت آنان در وحی، القاء علوم و معارف را از بالا به پائین و بدون خطا، و نفس پیامبر را قابل آن می‌دانند؛ هرچند برخی از وحی‌ها را محتاج به تأویل می‌دانند. ولی تأویل داشتن آن به جهتی که در کلام صدرالتألهین علیه السلام هم به آن اشاره شده است به معنای بازیگری قوه و هم و خیال و رهزنی قوه شهوت و غضب و طبعاً خطاپذیری وحی نیست، بلکه همان طور که حکیم بزرگ ملاعلی نوری علیه السلام هم همانجا در ذیل کلام صدرالمتألهین به آن اشاره کرده است، وحی محتاج به تأویل همان متشابهی است که به محکم برگردانده و تأویل می‌شود. شیخ‌الرئیس علیه السلام هم در فصل بیست و دوم از نمط دهم «الاشارات والتنبیها» وحی صریح را که محتاج به تأویل نیست و حیی دانسته است که اثر روحانی آن (و معنائی که به کشف معنوی کشف می‌شود) در ذاکره و قلب بماند، و وحی محتاج به تأویل را وحیی می‌داند که تنها صورت آن باقی مانده است و طبعاً از آن صورت باید به معنا رسید؛ مثل اینکه کسی در خواب شیر خوردنی می‌بیند که متناسب با خواب بیننده به علم و یا مال تعبیر می‌شود، نه اینکه وحی محتاج به تأویل یکسره ساخته قوه خیال و متخیله و امری بشری و طبعاً خطاپذیر قلمداد شود. اگر این چنین بود اساساً چنین وحیی محتاج به تأویل نبود. و به طور کلی - همان‌گونه که برهان آن هم گذشت - امکان ندارد که نفس نبوی خودش به خودی خود در ظرف وحی (دقت شود) به علوم و معارف اعم از محکّمات و متشابهات و «علم اصیل» برسد، هرچند مقام روحانیت او که در قوس

صعود پدید آمده است مقامی رفیع‌تر از فرشته وحی است و در آن مقام هم او علم و معرفت را از حق تعالی بدون واسطه فرشته دریافت می‌نماید؛ و به لحاظ آن مقام هم هست که احیاناً برخی از بزرگان گفته‌اند که روحانیت پیامبر فرشته را تنزیل و فرو می‌فرستاده و تمثّل او را اقتضاء می‌کرده است، چنان‌که گاه به لحاظ اینکه نفس نبوی استعداد تام و ویژه‌ای دارد که در پرتو آن می‌تواند وحی را دریافت کند گفته شده است که او فرشته را استنزال می‌نموده و نزول او را طلب و تقاضا می‌کرده است؛ همان‌گونه که شارح قیصری در شرح فصّ یوسفی می‌گوید:

«واعلم ان المرئی فی صورة غیر صورته الأصلية او علی صورته قد یکون بارادة المرئی، و قد یکون بارادة الرائی، و قد یکون بارادتهما معاً، و قد یکون بغیر ارادتهما؛ اما الأول فکظهور الملک علی نبی من الانبیاء فی صورة من الصور و ظهور الکمل من الأناسی علی بعض الصالحین فی صورة غیر صورهم، و اما الثانی فکظهور روح من الارواح الملکیة او الانسانیة باستنزال الکامل المتصرف ایاه الی عالمه لیکشف معنی ما مختصاً علمه به، و اما الثالث فکظهور جبرئیل علیه السلام للنبی صلی الله علیه و آله باستنزاله ایاه و بعث الحق ایاه الی النبی صلی الله علیه و آله، و اما الرابع فکروية زید مثلاً صورة عمرو فی النوم من غیر قصد و ارادة منهما».

«بدان که آنچه (در خواب یا مکاشفه) در صورتی غیر از صورت اصلی خود یا بر صورت اصلیش دیده می‌شود، گاه به خواست همان

چیزی است که دیده شده است، و گاه به خواست بیننده آن است، و گاه به خواست هردوی آنها با هم است، و گاه بدون خواست آن دو است. اما اول پس مثل ظهور فرشته بر پیامبری از پیامبران در صورتی از صورت‌ها و ظهور انسان‌های کامل در صورتی غیرصورت خودشان برای برخی از انسان‌های صالح؛ و اما دوّم پس مانند ظهور روحی از ارواح فرشته یا انسان به واسطه فروطلبیدن انسان کامل صاحب تصرف او را در عالم خویش، تا معنائی را که علم آن ویژه اوست به توسط او کشف کند؛ و اما سوّم پس مانند ظهور جبرئیل عَلَيْهِ السَّلَام برای پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ به سبب فروطلبیدن پیامبر او را و برانگیختن خداوند او را به سوی پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ؛ و اما چهارم پس مانند دیدن زید مثلاً صورت عمرو را در خواب بدون قصد و اراده‌ای از طرف آن دو).

آری، بالاخره هرچه بود جوشش ظرف نفس پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و قابلیت و تقاضا و خواست و استنزاع او بود که به کشف و وحی منجر می‌شد و نفس او هر چند شجره زیتونه‌ای بود که «یکاد زیتها یضیی ولو لم تمسه نار»؛ ولی این تنها در حدّ قابلیت بود؛ و آتش گرفتن و نورافشانی او با قیس نارالله و معلم شدید القوی بود و در هر مقامی که به وی وحی می‌شد حتی مقام «قاب قوسین او ادنی» او گیرنده بود. و مقتضای برهان مسبوق الذکر و نتیجه مقید بودن وجود پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و اطلاق وجودی حق تعالی جز این نمی‌تواند بود.

پندار خلّاقیت نفس پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ نسبت به صورت وحی

و الفاظ آن بنابر مبنای صدرالمتألهین و پاسخ آن

ممکن است گفته شود که: طبق نظر ویژه صدرالمتألهین رحمته الله هر چند نفس نسبت به صورت‌های کلی و معقول جلوه‌گاه ظهور و تجلّی وجودات عقلی اشیاء و مظهر آنهاست و در واقع ادراک عقلی آن صورت‌ها از طریق مشاهده موجودات عقلی موجود در عالم عقل و علم حضوری به آنها از راه دور است و در اثر شهود دورادور آنها مفهومی کلی از آنها در عقل مرتسم می‌گردد ولی نفس نسبت به صورت‌های جزئی محسوس یا خیالی که حقیقتاً از یک وادی هستند خلّاق و انشاء کننده می‌باشد و قیام این قبیل صورت‌ها به نفس قیام صدوری و قیام فعل به فاعل است نه قیام حلولی و قیام فعل و شیئی به قابل، و درحقیقت نفس در پی ارتباط ابزار مادی و حواس ظاهریش با اشیاء جزئی و محسوس آماده می‌شود تا با نیروی متخیله‌اش در موطن و فضای خیال خود صورتی جزئی همانند صورت جزئی محسوسی که با قوه حاسّه روبرو است پدید آورد تا در معرض حس مشترک باطنی مورد ادراک قرار گیرد و از آن طریق آن امر جزئی محسوس با واسطه آن صورت پدید آمده ادراک شود؛ پس بنابر این نظر، این نفس پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ است که به واسطه خلّاقیت خود با قوه متخیله‌اش صورت جزئی جبرئیل عَلَيْهِ السَّلَام یا الفاظ قرآن و مانند آن را در موطن خیال خود انشاء و

متمثل و نمایان می‌کند.

ولی پاسخ این است که: **اولاً:** آن نظریه ویژه را که صدرالمتألهین رحمته الله علیه درباره ادراک عقلی و ادراک خیالی و حسی ابراز داشته است مربوط به ادراکات مفهومی و علم حصولی به اشیاء می‌باشد و شامل ادراک عینی و علم حضوری همچون کشف و وحی نمی‌شود.

ثانیاً: آن نظریه نظر جلیل و متوسط صدرالمتألهین رحمته الله علیه است و نظر راقی تر و دقیق ایشان که در جلد سوم اسفار، صفحه ۳۰۳ و ۳۰۴ به اجمال به آن اشاره نموده و حکیم سبزواری رحمته الله علیه هم بر آن در آنجا تعلیقه نگاشته، و نیز در تعلیقه خود بر اسفار، جلد یکم، صفحه ۳۰۳ به گونه‌ای به آن اشاره کرده است و علامه طباطبائی رحمته الله علیه هم در مقاله پنجم از روش رئالیسم به آن تلویحی دارد و در فصل یکم از مرحله یازدهم کتاب «نهایة الحکمة» و در حواشی خود بر جلد سوم اسفار، صفحه ۲۸۰ و ۳۸۴ و ۴۸۰ و ۴۵۴ صریحاً بر آن پای فشرده است، این است که: در ادراکات مفهومی و حصولی هیچ فرقی بین ادراک عقلی کلی و ادراک خیالی و حسی جزئی نیست و نفس نسبت به همه آنها جلوه‌گاه و مظهر است، بدین‌گونه که نفس ابتدا با وجود عقلی اشیاء در عالم عقول یا با وجود مثالی آنها در عالم مثال اکبر و منفصل ارتباط می‌یابد و به آنها علم حضوری پیدا می‌کند و پس از اینکه نفس آن معلوم حضوری عقلی یا مثالی را با فرد مادی محسوس آن مقایسه کرد و آثار فرد مادی محسوس را در آن نیافت، همان معلوم حضوری، به لحاظ نداشتن آثار فرد مادی،

معلوم حصولی او محسوب می‌گردد. بنابراین، بر فرض تسلیم اینکه نفس پیامبر با نوعی تعمل و خلاقیت صورت جبرئیل رحمته الله علیه و الفاظ قرآن را در خیال و مثال اصغر و متصل خود مشاهده کند ولی این امر پس از این است که نفس او وجود مثالی جبرئیل رحمته الله علیه و الفاظ قرآن را در عالم خیال و مثال اکبر و منفصل به علم حضوری ادراک و دریافت کند، و بر این اساس با قطع نظر از نفس نبوی و فعالیت و ادراک او وجود مثالی جبرئیل رحمته الله علیه و الفاظ قرآن با همین قالب ابلاغ شده در عالم مثال منفصل به وجود نفسی و مستقل موجودند و پس از ارتباط نفس پیامبر صلی الله علیه و آله با آن عالم و با الواح قدری و مثالی موجود در آن، آنها در نفس پیامبر اضافه و اشراق و وجود رابط پیدا نموده و در جدول خیال متصل وی هم ظهور می‌نماید و پیامبر بدین طریق با مخازن علمی حق تعالی مرتبط شده و به علمی مطابق با واقع و خطاناپذیر و به تعبیر نویسنده محترم و اعتراف او «علم اصیل» می‌رسد؛ و گرنه چنانچه علم او خطاپذیر باشد و او همانند انسان‌های عادی در ادراک حقایق دچار بازی‌ها و رهنی‌های قوای وهم و خیال و شهوت و غضب گردد، علم او چگونه «علم اصیل» خواهد بود؟!

راه آگاهی پیامبر صلی الله علیه و آله به مصونیت خود از اشتباه در تلقی وحی

سؤال مهمی که در اینجا به نظر می‌رسد این است که خود پیامبر صلی الله علیه و آله که کشف او کامل‌ترین کشف‌ها و یکی از موازین صحت

دیگر کشف‌هاست، چگونه می‌داند که کشف او صحیح و مطابق با واقع و خطاناپذیر است و خودش در راه کشف دچار لغزشی از سوی قوایی چون وهم و خیال نگردیده است؟ و میزان مطابقت کشفیات او با واقع برای خود او چیست؟

پاسخ این است که: برای تشخیص صحّت و بطلان چیزی به طور درست، باید بر آن چیز احاطه داشت و بر علل آن واقف بود تا بتوان آن چیز را زیر و زبر کرده و صحیح آن را از باطل و سره‌اش را از ناسره تمیز داد؛ زیرا همان‌گونه که در کتب منطقی و حکمی بیان گردیده است: «ذوات الأسباب لاتعرف الّا بأسبابها»؛ موجودات معلول و مسبب از طریق علت و سبب خود شناخته می‌شوند، چنان‌که در تبیین «مشارکت حدّ با برهان» هم به آن اشاره شده است. پیامبر ﷺ هم به خاطر جامعیت و احاطه‌ای که به عوالم هستی داشت و به مقام «قاب قوسین او ادنی» رسیده بود و در همه عوالم پی در پی که هر مرتبه پائینی از آن معلول مرتبه بالاتر است پائی داشت، هرآنچه را در مثال و خیال متصل و مقید خود مشاهده می‌کرد با مقایسه آن با عالم بالاتر یعنی مثال و خیال منفصل و مطلق و موافقت آن دو با هم، صحت آن را درمی‌یافت و کشفیات صوری خود را هم که در عالم مثال مطلق به آن رسیده بود با اتصال به عالم عقل و کشف معنوی و مقایسه کشف صوری با کشف معنوی و موافقت صورت با معنا به صحت آنها پی می‌برد، و همین‌طور تا رسیدن و منتهی شدن به حق مطلق که بی‌سبب است و خود دلیل

خود است. «یا من دلّ علی ذاته بذاته و تنزه عن مجانسة مخلوقاته». و اساساً عمده کشف‌های صوری پیامبر ﷺ آمیخته با کشف معنوی و محفوظ ماندن معنا همراه با صورت کشف شده و به اصطلاح از نوع «وحی صریح» بود؛ و در مواردی هم که معنا غائب می‌گشت و صورت آن باقی می‌ماند و از نوع «وحی صریح» نبود و طبعاً محتاج به تأویل بود خود پیامبر با اوّل و عبور به عالم معنا که در سلسله علل عالم صورت قرار دارد و احاطه نمودن بر عالم صورت، صورت را هم به معنای متناسب خود تأویل کرده و برمی‌گرداند و صحت آن و مراد از آن را درمی‌یافت. و شاید به همین نکته اشاره دارد حضرت امام صادق علیه السلام که فرمود:

«ما علم رسول الله ﷺ ان جبرئیل جاء من قبل الله الّا بالتوفیق.»^(۱)
 «پیامبر ﷺ ندانست که جبرئیل از طرف خداوند آمده است مگر با موافق گردانیدن و تطبیق اسباب با مسببات».

حکیم و عارف محقق قاضی سعید قمی رحمه الله نیز قریب به همین معنا این حدیث شریف را شرح نموده است.

این میزان تشخیص برای خود پیامبر ﷺ است که کشفیات خود را به خصوص کشفیاتی که از راه عقل صحت آن قابل اثبات نیست و میزان عقلی ندارند، مانند امور تعبّدی و جزئیات مسائل معاد و امثال آن، از

۱- توحید صدوق(ره)، باب ۳۵، حدیث دوّم.

طریق مبادی برتر به صحت آنها وقوف می‌یابد؛ و دیگران هم به واسطه اطمینانی که به صدق او از طریق اعجازهای قولی و فعلی پیدا کرده‌اند به اخبارات او صححه می‌گذارند.

بشری بودن قالب وحی و بشر نبودن گوینده آن

سخن آقای دکتر:

دانشمند محترم در قسمتی دیگر می‌نویسند:

«زبان و کلام و واژه‌ها و جمله‌ها که جای خود دارند و ظرف‌هایی بشری هستند که مظهرهای و حیانی را در خود جای می‌دهند و همه از خزانه عقل و خیال پیامبر (ص) برمی‌خیزند و معانی بی‌صورت را در آغوش می‌کشند.

صعوبت کار پیامبران و گله عارفان همواره از این بوده است که صورت‌ها حجاب بی‌صورت شده‌اند و پوست‌فروشان و صورت پرستان، دل به صورت‌ها خوش کرده‌اند و از بی‌صورت غافل مانده‌اند، و از آن ناستوده‌تر، صورت‌شکنان را به چوبدستی تکفیر نواخته‌اند.

من تنگنای زبان و تلخی روان بزرگمردی چون جلال‌الدین مولوی را (چه رسد به پیامبران) به نیکی درک می‌کنم، وقتی می‌گوید از آن بی‌صورت نه می‌توانم دم بزنم، نه می‌توانم دم نزنم:

گر بگویم زان، بلغزد پای تو ورنگویم هیچ از آن، وای تو
ور بگویم بر مثال صورتی بر همان صورت بچفسی ای فتی

پیامبر اسلام (ص) در دو حصار ناگزیر پیامبری می‌کرد: یکی حصار صور، که بر مکشوف‌های بی‌صورت او حصر و حد می‌نهادند و لامکان را تخته‌بند مکان می‌کردند و دیگری حصار عرف که عدالت و سیاست او را صورت و صفت محلی و عصری می‌دادند و بدان‌ها جامه تنگ قوانین قبیلگی می‌پوشاندند. همین است آن‌که شارحان را به ترجمه فلسفی، عرفانی و فرهنگی آنها دعوت می‌کند.

همین‌که خدا (یا پیامبر) به زبان عربی سخن می‌گوید و عرف اعراب را امضا می‌کند، پیشاپیش محدودیت‌های بسیاری را پذیرفته است. هیچ دلیلی قائم نشده است که زبان عربی تواناترین زبان ممکن است و مفاهیم فربه را می‌تواند در تنگنای خود جای دهد. گزاره‌ها گرچه از پیامبر است، اما تصورات و مفاهیم از زبان است. و این تصورات و مفاهیم مهر محدودیت‌های خود را بر تصدیقات او می‌نهند. همین‌طور است عرف و آداب زمانه پیامبر، که به هیچ‌رو بهترین آداب موجود و متصور و ممکن نبودند، اما اکثرشان از طرف شارع مهر تصویب پذیرفتند و صفت احکام‌الله گرفتند. وحی پیامبر به زبان عربی است و زبان عربی آینه و برآیند فرهنگ و تجربه جمعی قوم عرب است (و هر زبانی چنین است، زبان خصوصی و آسمانی نداریم - ویتگنشتاین) و همین فرهنگ است که ماده می‌شود برای صورت وحی. و آیا زنبور عسل که از گل‌ها و گیاهان محیط خود تغذیه می‌کند و بر آنها صورت عسل می‌پوشاند، گویاترین تصویر از پیامبران نیست که از مواد و

مصالح محدود زمان و مکان خود بهره می‌برند و آنها را در تجربهٔ وحیانی خویش به خدمت می‌گیرند و خاک رازر می‌کنند؟

راه دراز نباید رفت. دو مفهوم «نزل» و «بشریت» را باید عمیقاً در فهم معنای وحی منظور کرد و همه چیز آن را سراپا «بشری» دانست. این، عین تعلیم و ارشاد قرآن است. هم‌روزگاران پیامبران با انکار و شگفتی می‌گفتند: ﴿ما لهذا الرسول يأكل الطعام و یمشی فی الاسواق﴾ «این چه پیامبری است که (چون ما) غذا می‌خورد و در کوچه و بازار قدم می‌زند؟» (سوره فرقان) انتظار داشتند که پیامبر چون فرشته باشد، نه بخورد و نه نکاح کند. امروزان هم می‌گویند این چه پیامبری است که غذای فرهنگ می‌خورد و در کوچه و بازار تاریخ قدم می‌زند؟ منطق هر دو یکی است. هر دو پیامبر را فراتر از «بشریت» می‌خواهند، بشریتی که تاریخی و زبانی و فرهنگی است، و مگر فرشته بشود تا از آنها بگریزد. بلی پیامبر بشری فوق‌العاده بود. به زبان دینی، او «ولی» خدا بود، لیکن ولی بودن، نافی بشر بودن نیست. ظرف بشریت آن قدر فراخ است که ولایت و نبوت را هم در خود جای می‌دهد. شاهد کلام او گواهی می‌دهد که او نحل عالم قدس بود (نه طوطی سدره‌المنتهی). اختیارات او هم فراخ بود. هر چه می‌اندیشید و می‌گفت، صحهٔ خدا بر آن بود. مگر او بر رکعات نمازهای واجب نیفزود (مسند احمد بن حنبل، وسائل الشیعه حرّ عاملی)؟ مگر نگفت: «اگر موجب سختی نبود، مسواک زدن را برای هر نماز واجب می‌کردم» (سنن ترمذی)؟ مگر نگفت: «اگر بگویم هر سال

به حج بروید، آنگاه حج همه ساله واجب خواهد شد» (صحیح مسلم)؟ اینها که حکم‌های حکومتی و موقت نبود، یعنی او با همهٔ بشریت اش خود را مقبول خدا می‌دانست و در بشریت او، ایجاب و تحریم، صفت الهی می‌گرفت».

پاسخ:

به نظر می‌آید نادیده گرفتن صور مثالی که در ماوراء ظرف نفس انسانی و خلاقیت قوهٔ خیال او وجود دارند - اعم از اینکه آن صور به طور مستقل در عالمی به نام مثال اکبر و منفصل و مطلق موجود باشند همان‌طور که حکمای اشراقی و پیروان حکمت متعالیه و عرفاء برآند، یا اینکه در مثال متصل نفوس عالیه نظام هستی و به تبع آنها موجود باشند چنان‌که حکمای مشائی معتقد به آن هستند - و نیز بی‌توجهی به امکان کشف صوری نسبت به آن صور، یکی از اساسی‌ترین زمینه‌های اشکال در این قبیل مباحث است. درست است که زبان و کلام و واژه‌ها و جمله‌های حاکی از وحی، ظرف‌هایی بشری هستند که مظروف‌های وحیانی را در خود جای می‌دهند و وحی در قالب آنها تنزیل می‌یابد، ولی بشری بودن آنها و لزوم انسانی بودن آنها برای امکان درک معانی مصحف شریف (قرآن) توسط انسان، مستلزم این نیست که گویندهٔ آنها هم بشر باشد، چنان‌که برخی دیگر گمان داشته‌اند؛ بلکه آنچه لازم می‌باشد این است که گویندهٔ آنها باید موجودی دارای شعور و اراده و

آگاه به ذهنيت مخاطب خود باشد، اعم از اينکه گوينده انسان يا موجودی ديگر باشد. و هيچ دليلی هم بر اين قائم نشده است که آن الفاظ و کلمات و واژه‌ها از خزانه خيال پیامبر برمی‌خيزند و معانی بی‌صورت را در آنجا به آغوش می‌کشند. و ادعای مکرر بر آن به بيان‌های گوناگون ارائه شده، جز مصادره و میان دعوا نرخ تعيين کردن نیست. بلکه مطابق با نظر حکيمان و تحقيق عارفان همان‌طور که پیامبر ﷺ با اتصال به عالم عقل و فراتر از آن با کشف معنوی معانی را دریافت می‌کند همچنين با پیوند به عالم مثال منفصل و صور مثالی هم به واسطه جبرئيل يا بی‌واسطه او با کشف صوری، الفاظی که قالب آن معانی هستند به او القاء می‌شود؛ و در حقيقت پیامبر ﷺ به علت اينکه وجود او گون جامع و جامع تمام نشئه‌های وجودی و بهره‌مند از تمام عوالم است، به لحاظ وجود ممتد و کشداری که دارد، با مرتبه عقل خود با عالم عقل متصل شده و با کشف معنوی معنا را می‌گیرد، و با مرتبه خيال متصل خود با عالم مثال و خيال منفصل مرتبط گردیده و با کشف صوری صور و الفاظ را دریافت می‌کند، و با مرتبه طبیعی و مادی خود هم که به عالم طبيعت و دنيا پیوسته است آنها را به مردم ابلاغ می‌نماید؛ و در عالم ماوراء طبيعت نه تنها معنا بلکه صورت تمام اين امور بدون اختيار و اراده و کوشش او و بدون خلّاقيت قوه خيال او بر او القاء می‌شود، و گرنه آنچه با قوه خيال پرداخته می‌شود از سنخ علم حضوری و وحی و کشف نیست. وحی همان‌گونه که نسبت به معنا ممکن است

نسبت به صورت و الفاظ هم ممکن است.

متخصص فن عرفان شارح بزرگ تائیه ابن فارض، سعيد فرغانی می‌گويد:

«الإلهام القاء الشيء في الخلد، و ذلك لا يكون الا من جهة الحق او الملائع الأعلی؛ و هو ضرب من الوحي، والوحي على ضروب أعلاها سماع كلام الله تعالى بلا واسطه كحال موسى ﷺ، ثم بواسطة ملك في صورة معينة او غيره».^(۱)

«الهام القاء چیزی در خاطر و قلب است، و آن نیست جز از ناحیه حق تعالی یا مراتب عالیة نظام هستی؛ و آن نوعی از وحی است، و وحی اقسامی دارد که برترین آنها شنیدن کلام الله تعالی بدون واسطه است مانند حالت حضرت موسی ﷺ؛ سپس شنیدن وحی به واسطه فرشته در صورتی معین یا غیر آن».

بشری بودن قالب الفاظ و در تنگنا قرار نگرفتن پیام و هدف وحی

درست است که قالب زبان خاصّ مانند قالب عربی، وحی نازل در آن قالب را به زبان خود درمی‌آورد؛ ولی این موجب نمی‌شود که مبدأ دانا و توانای فوق بشری وحی در بیان مقصود و مراد خود از وحی در تنگنای آن قالب گرفتار آید و آنچه را می‌خواهد و بناست به بشر ابلاغ کند در ضیق خناق الفاظ و قالب، از تبیین آن در مانده و عاجز شود.

۱- مشارق الدراری، صفحه ۳۶۱.

اساساً سرّ اعجاز قولی قرآن و امکان تأویل آن و رجوع از ظاهر آن به بطون و لایه‌های عمیق آن و ارجاع متشابهات آن به محکّماتش همه به خاطر کشدار بودن و تاب داشتن آن قالب و در تنگنا قرار نگرفتن گوینده آن در آن قالب برای تبیین مراتب مراد جدی خود است؛ و گرنه چگونه ممکن بود که از ظاهر به باطن راه یافت بدون اینکه ظاهر هیچ دالّ و دلالتی بر باطن داشته باشد؟ البته که این راهیابی احتیاج به ابزار تصفیة باطن و آشنائی به راه آن و از راسخین در علم شدن و وقوف بر شیوة تأویل دارد: ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾. و در واقع اعجاز قرآن همان در هم شکستن عادت و خرق تنگنای اسباب عادی و قوالب بشری و ابراز نمودن معانی بلند فراتر از افق فکر انسان در قالب همین الفاظ بشری است؛ و تحدّی و هماورد خواهی آن هم در همین زمینه بوده است و آسمانی بودن آن هم بدین لحاظ است؛ و قرآن اگر به هر زبان دیگری هم نازل می‌شد بر همین منوال می‌بود. همان‌گونه که خداوند با وحی به زنبور به او آموخت که از همین گل و گیاه و محیطی که زنبور و دیگر موجودات هم در آن زیست می‌نمایند و به خاطر محدودیت و در تنگنا بودن خود از تولید عسل از آنها ناتوانند چگونه خانه بسازد و عسل تولید کند بدون اینکه در تنگنایی که دیگر موجودات قرار دارند آن هم قرار گیرد. و درهم شکستن قالب تنگ محیط برای زنبور به جهت استعداد و تاب و توان ویژه‌ای است که آن در بین حشرات و حیوانات دارد؛ و آن تاب و توان و استعداد هم از مواهب الهی است و

خداوند هم خود سینه قابل را شرحه شرحه می‌کند و گنجایش آن را افزون می‌نماید و هم او شرح درد اشتیاق را برایش بازگو می‌کند. ﴿الم نشرح لك صدرک﴾ و ﴿علّمک ما لم تکن تعلم﴾.

تعبیر به نزول و دلالت آن بر دوسویه بودن وحی و قرآن

تعبیر به نزول قرآن نیز که به معنای فرو آمدن آن از مرتبه‌ای بلند است دلیل نقلی بر بشری نبودن قرآن به لحاظ ذات خود و بشری شدن آن در مرتبه عالم حس بشری و فرودگاه انسانی است؛ و پیامبر هم که واسطه ابلاغ آن بود با چهره فرا بشری خود معنای بلند عقلی و صورت الفاظ آن را تلقی و دریافت کرده و با چهره بشری آن را تبلیغ می‌نمود. و اگر تنها جنبه بشری می‌داشت و وحی نازل بر او سراپا بشری می‌بود هیچ فرقی بین او و دیگر انسان‌های زمان او و قرآن و دیگر سخنان نبود؛ و وحی کردن بر او در بین آن همه انسان هم ترجیحی بدون مرجح بلکه ترجیح بدون مرجح که امری محال است، می‌بود.

آری، برخی هم روزگاران تنزیه گرای افراطی پیامبر ﷺ می‌پنداشتند که او باید تنها چهره فرا بشری داشته باشد و می‌گفتند: ﴿مالهذالرسول یاأکل الطعام و یمشی فی الاسواق﴾؛^(۱) «چه چیزی است این پیامبر را که غذا می‌خورد و در بازارها راه می‌رود». و بعضی دیگر از تفریط‌گران تشبیهی هم گمان می‌داشتند که انبیاء تنها چهره

۱- سوره فرقان، آیه ۷.

بشری دارند و می‌گفتند: ﴿ما هذا الاّ بشر مثلکم یا کل ممّا تأکلون و یشرب ممّا تشریون﴾؛^(۱) «این جز بشری مانند شما نیست از آنچه می‌خورید می‌خورد و از آنچه می‌نوشید می‌نوشد». و درباره قرآن هم گفتند: ﴿ان هذا الاّ قول البشر﴾^(۲) و حق تعالی هم در ردّ هر دو گروه فرمود: ﴿قل إنّما أنا بشر مثلکم یوحى الیّ﴾؛^(۳) «بگو که جز این نیست که من بشری مانند شما هستم که به من وحی می‌شود». بلی او بشری است ولی «کیف بشر»؟ بشری که به او وحی می‌شود در آسمان‌های ملکوت و جبروت در پرواز است، بلکه به مقام «او ادنی» و برزخیت کبری رسیده و وجود منبسط او تا به آنجا کشیده و نحل عالم قدس گردیده است؛ و چون زبان گویای بشری دارد به حکم ﴿ان هو الاّ وحى یوحى﴾ طوطی شکر شکن سدرۃ المنتهی گردیده که بدون کم و کاست آنچه را در بوستان غیب دیده و شنیده در دشت کویر و شوره‌زار طبیعت و ویرانه ناسوت می‌نمایاند و بازگو می‌کند تا با آب علم و معرفت علم لدنی آن را به کشتزاری گوارا و آبادی ارض‌الله تبدیل نماید و با دانش کشفی که برخواسته از وحی و الهام و آگاهی از مخازن علمی حق است از بود و نبود حقایق خبر دهد و باید و نباید کارها را ابلاغ کند. و اگر نبود این جایگاه و این آگاهی و این روحانیت، و وحی همه‌اش سراپا بشری می‌بود چه ضمانتی و آیتی و ضرورتی بر صحنه گذاردن خدا بر گفتار او

۱- سوره مؤمنون، آیه ۳۳.

۲- سوره مدثر، آیه ۲۵.

۳- سوره کهف، آیه ۱۱۰.

وجود داشت و از کجا حکم او درباره جزئیات معاد و نماز، روزه، حج و... مطابق با واقع مطلوب و مقبول خدا بود و چه لزومی برای تبعیت از او وجود داشت؟

تعارض علم و دین و شرایط تحقق آن

سخن آقای دکتر:

جناب ایشان در ادامه مطلب قبل، نوشته‌اند:

«این‌گونه نگرستن به اسلام و احکام و قرآن، فهم «پدیده قرآن» را سهولت می‌بخشد و زحمت تکلفات و تأویلات نالازم و ناسالم را سبک می‌کند و قرآن را همچون متنی بشری - تاریخی در برابر ما می‌گشاید و پست و بلند جغرافیای آسمانی آن را به تبع پست و بلند جغرافیای زمینی تبیین می‌کند.

دیگر شگفت زده نمی‌شویم اگر ببینیم تقویم قرآن «تقویم قمری» است و روزه را بر همه آدمیان در ماه رمضان واجب می‌کند (بقره)، یا برای دیدن صنع خدا همه آدمیان را به تأمل در ساختمان «شتر» دعوت می‌کند (غاشیه)، یا برای همه آدمیان از ایلاف «قریش» سخن می‌گوید (قریش) یا از میان همه آدمیان «ابولهب» را لعنت می‌کند (مسد)، یا سیه‌چشمان بهشتی را در خیمه‌های عربی می‌نشانند (الرحمن) یا سخن از زنده به‌گور کردن دختران عرب می‌گوید (تکویر) یا این همه به ایمان آوردن «جنیان» می‌پردازد (جن) یا از همسران پیامبر و سبک‌سری‌شان

خبر می‌دهد (تحریم) یا عقاید اعراب در باب دختران خدا را بیان می‌کند (نجم)... که همه رنگ و بوی عربی و قومی و شخصی دارند و سخت به خطه حجاز وابسته‌اند و شاید کمی آن سوتر، دل کسی را نریابند و اشتهای کسی را تیز نکنند.

و نیز دیگر شگفت‌زده نمی‌شویم اگر ببینیم قرآن به سؤالاتی پاسخ می‌دهد که نه خود چندان مهم‌اند و نه برای آدمیان غیر از اعراب آن زمان جاذبه دارند؛ چون سؤال از اهلّه، و سؤال از ذوالقرنین، و از قاعدگی زنان، و از جنگ در ماه‌های حرام... که یا به پیشینه ذهنی و تاریخی جزیره‌نشینان برمی‌گردد یا به شیوه ویژه زندگی شان.

همچنین است سخن از آسمان‌های هفت‌گانه، یا خروج نطفه از میان صلب و سینه، یا اصابت شهاب‌ها به شیاطین بلفضول، یا مرکزیت ادراکات در قلب (نه مغز) و... که همه از جنس علم ناقص زمانه‌اند.

اینها کجا و آیاتی چون ﴿الّی اللّٰه ترجع الامور﴾ (فاطر، ۴) یا ﴿اللّٰه نور السموات والارض﴾ (نور، ۳۵) یا ﴿هو الاول والآخر والظاهر والباطن﴾ (حدید، ۳) یا ﴿اینما تولّوا فثمّ وجه اللّٰه﴾ (بقره، ۱۱۵) کجا؟ که نمودار اوج معراج روحی پیامبر و قدرت اکتشاف دیده سرمه کشیده اوست. این همه قبض و بسط و فراز و فرود را چگونه تفسیر کنیم؟».

پاسخ:

این‌گونه نگرش - که از راه برهان «انّ» و کشف علت توسط معلول و

از طریق مفاد آیاتی از قرآن که از نظر علم و دانش تجربی بشر خطا محسوب می‌شود و از دید ما «همه از جنس علم ناقص زمانه» و مربوط به عصر نزول است به‌طور یقین پی به بشری بودن قرآن و بشر بودن گوینده آن ببریم و به آن به عنوان «متنی بشری» بنگریم و با این نگرش سهولت در فهم آیات قرآن را فراهم سازیم و نارسایی و مشکل در فهم آنها را برطرف نمائیم - نگرشی است که صحیح بودن آن دست‌کم موقوف بر ثبوت و تحقق سه مقدمه است:

۱- آن علم و دانش تجربی بشر که مخالف با آیات قرآن است علم و دانش یقینی و خطاناپذیر باشد.

۲- آن علم و دانش با مراد جدی از آن آیات که به حسب واقع و نفس‌الامر در نظر گوینده آن آیات است، در تعارض و تنافی باشد.

۳- از نظر بشری بودن و نتیجه‌ای که به فرض از دو مقدمه سابق گرفته می‌شود، تفکیک بین تمام آیات قرآن اعم از آیات مخالف با علم و دیگر آیات ممکن نباشد.

در حالی که هر سه مقدمه قابل تأمل و منع است.

اما مقدمه اول: به خاطر اینکه بسیاری از علوم و دانش‌های به‌دست آمده توسط بشر تنها در حدّ یک فرضیه و حدس و حداکثر در حدّ اطمینان است، که به خصوص با توجه به کشف خطاهای آن در بسیاری از موارد، احتمال خطا و عدم مطابقت آنها با واقع هرچند به طور ضعیف وجود دارد؛ و در نتیجه علمی یقینی نمی‌باشند و نمی‌توان از آنها به

عنوان مقدمه‌ای در تشکیل برهانی مفید یقین استعانت جست و رأی مخالف با آنها را به طور جزم باطل شمرد. زیرا همان‌طور که در بخش برهان از کتب منطقی به ویژه کتاب شفای شیخ‌الرئیس بیان گردیده است، مقدمات برهان باید ذاتی، ضروری، کلی و دائمی باشد؛ و علوم بشری با وصفی که گفته شد این ویژگی‌ها را ندارد.

اما مقدمهٔ دوّم: به دلیل اینکه بر فرض یقینی بودن آن علوم، حداکثر چیزی که بر اثر آن علوم آشکار می‌شود تنها خطای ما در فهم و برداشت از آن دسته از آیات قرآنی است که مخالف با آن علوم می‌باشد، نه خطای آن آیات و گویندهٔ آن در مراد جدی از آنها که با قطع نظر از فهم و ادراک ما در نفس الامر و واقع و در ضمیر گوینده ثابت بوده و ما در پی کشف آن به خطا رفته‌ایم؛ زیرا فهم و برداشت فکری ما از یک متن از نوع مفهوم و علم حصولی نسبت به مراد جدی گویندهٔ آن متن است و طبعاً آن برداشت و فهم ذاتاً خطاپذیر است، و ممکن است ما در کشف آن مراد، گاه به صواب و گاه به خطا برویم ولی مراد جدی گوینده در هر صورت به حسب واقع صواب و مطابق با واقع باشد. مگر اینکه گفته شود آیات قرآن با قطع نظر از برداشتی که از آنها می‌شود مراد واقعی و جدی و نفس‌الامری ندارد و به تعبیر برخی همانند طبل بی‌صدائی است که هرگاه و هرگونه که ذهن ما با چوبک اندوخته‌های خود بر آن بکوبد در همان‌گاه و همان‌گونه به صدا درمی‌آید و مراد واقعی از آن هم همان برداشتی است که از متن می‌شود؛ و نقد این نظر خود سخنی دراز دارد.

در ضمن، جدی بودن معنا و مراد مستلزم کشف آن به طور سریع و برای همگان نیست. مراد جدی مربوط به عالم ثبوت و واقع است و کشف آن مربوط به عالم اثبات می‌باشد که ممکن است به علت یا عللی هرچند در دراز مدت پنهان بماند. بنابراین وجهی ندارد که گفته شود: «اگر مراد جدی متکلم پس از هزار و چهارصد سال هنوز معلوم نشده پس این مراد جدی برای که و کجاست؟».

اما مقدمهٔ سوّم: چون بر فرض اینکه مقدمهٔ اول و دوّم صحیح و تام باشد، تنها چیزی که از آنها می‌توان نتیجه گرفت این است که فقط آن دسته از آیات قرآنی که مخالف با علم است به خاطر عدم مطابقت آنها با واقع، کلام الهی نیستند و تألیف پیامبر می‌باشند؛ اما دستهٔ دیگر از آیاتی که با علم مخالف نیستند مانند: ﴿إِلَى اللَّهِ تُرْجَع الْأُمُورُ﴾^(۱) یا ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(۲) یا ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾^(۳) یا ﴿أَيْنَمَا تَوَلَّوْا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾^(۴) - و نویسندهٔ محترم نیز خود اعتراف دارند که اینها نمودار اوج معراج روحانی پیامبر است - به چه دلیل قاطعی اینها بشری و تألیف پیامبر باشند؟ و بر فرض پذیرش مقدمهٔ اول و دوّم چه رابطهٔ منطقی بین بشری بودن دستهٔ اول از آیات که به فرض از آن دو مقدمه نتیجه گرفته شده باشد با بشری بودن دستهٔ دوم از آیات وجود دارد تا گفته شود: «باید وحی را سراپا بشری و قرآن را همچون متنی

۱- سورهٔ فاطر، آیهٔ ۴۰. ۲- سورهٔ نور، آیهٔ ۳۵.

۳- سورهٔ حدید، آیهٔ ۳. ۴- سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۱۵.

بشری دانست؟» مگر اینکه برخلاف مدعا گفته شود این دسته از آیات که مخالف با علم نیست کلام خداست؛ و لازمه این تفکیک این است که هر آیه‌ای را که معنایش را فهمیدیم و مخالف با علم نبود بگوئیم آن کلام خداست یا می‌تواند کلام خدا باشد، و هر آیه‌ای که معنایی را برخلاف آن فهمیدیم بگوئیم آن آیه کلام بشری است، و آیه‌ای را که مجمل دانستیم و در کشف مراد از آن مردد بودیم بگوئیم نمی‌دانیم کلام خداست یا کلام بشر، و آیاتی از قرآن را هم که همه قرآن را کلام خدا معرفی کرده است به خطا بدانیم یا حداقل ندانیم که به خطایند یا به صواب و صدق پیامبر و دست کم عصمت او را در تلقی وحی مشکوک بدانیم، و آیاتی از قرآن را به‌ویژه آیاتی را که مربوط به امور تعبدی و جزئیات معاد و مانند آن است و از افق فهم بشری بیرون می‌باشند تماماً در لبه پرتگاه بی‌اعتمادی ببینیم!

نگاهی گذرا به برخی از آیات که معارض با علم پنداشته شده است

حال با توجه به آنچه گفته شد اگر به عنوان نمونه: علم بشری ثابت کرد که نطفه از صلب مرد و سینه زن بیرون نمی‌آید این علم از نظر شناخت‌شناسی دارای چه میزان از ارزش است؟ آیا یقینی و صددرصد مطابق با واقع است و هیچگونه احتمال خطائی هرچند ضعیف در آن نمی‌رود؟ بفرض که این چنین باشد از کجا معلوم که مراد از آیه: ﴿يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ﴾ خروج نطفه از صلب مرد و سینه زن باشد، آن

گونه که برداشت برخی از آن آیه است، تا در نتیجه با علم در تعارض افتد؟ و چه بسا گفته شود که:

«از آیه مزبور معلوم نمی‌شود که صلب مخصوص مرد است و ترائب مخصوص زن، بلکه متبادر از امثال این عبارت این است که منی از میان دو جدار خارج می‌شود، یکی پشت و یکی سینه یعنی در درون بدن؛ و خداوند خواسته است بگوید که منی چیزی پست است که از میان احشاء که مملو از کثافات است بیرون می‌آید و در هر عضو تولید می‌شود و مبدأ آن درون شکم است، همان‌طور که فرمود: ﴿مَنْ بَيْنَ فَرْثٍ وَ دَمٍ لَبْنَا خَالِصًا سَائِغًا﴾^(۱) یعنی از میان سرگین و خون، شیر پاک و گوارا بیرون می‌آید».^(۲)

درباره هفت آسمان هم ذیل آیه: ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا﴾^(۳) گفته شده است:

«اگر گویی: هفت آسمان طبقه طبقه روی یکدیگر در هیئت امروز باطل شده است، پس چرا خداوند آن را ذکر فرمود؟ گوئیم: خداوند از آن معنای صحیح خواست نه آن که مردم آن عهد معتقد بودند، یعنی مراد او هفت مدار است که در فضا محل سیر کواکب؛ است و اکتفاء بر هفت فرمود با آنکه سیارات و مدارها بی‌شمارند برای اینکه مردم آن عهد

۱- سوره نحل، آیه ۶۶.

۲- علامه شعرانی، ذیل آیه مزبور در تعلیقه خود بر تفسیر منهج الصادقین، ج ۱۰، صفحه ۲۱۱ و تفسیر روح‌الجنان، ج ۱۲، صفحه ۵۵.

۳- سوره ملک، آیه ۳.

هفت مدار را می‌شناختند و باید خداوند به چیزی احتجاج فرماید که مردم بشناسند تا حجت تمام شود.^(۱)

و اساساً از کجا معلوم که عرب شبه جزیره که در زمان نزول، دور از فرهنگ و تمدن و بازار علم بوده و از اهلّ سؤال می‌کرده است در ذهنش هفت آسمان هیئت بطلمیوس مرتسم و مرکوز بوده است تا گفته شود آیه مذکور مطابق با ذهنیت آن زمان نازل گردیده است؟ و از کجا که واقعاً آسمان‌ها به دیگر گونه‌ای که بطلمیوس فهمیده است هفت طبقه نباشد؟ مگر بشر هنوز توانسته است به ابتدا و انتهای عالم ماده آگاهی یابد تا گفته شود نظریه هفت آسمان طبقه طبقه باطل است؟

علاوه بر این، نویسنده محترم که می‌فرماید: «سخن از آسمان‌های هفت‌گانه کجا و آیاتی چون ﴿اللّٰهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ کجا» به چه دلیلی آسمان‌ها در این آیه را حامل بر آسمان‌های بطلمیوسی نمی‌کنند؟ به هر دلیلی که هست به همان دلیل «سموات سبع» را نیز حامل بر آسمان‌های بطلمیوسی نکنند و حداقل احتمال دهند معنای دیگری مراد باشد.

اما راجع به مرکزیت قلب برای ادراکات، ممکن است گفته شود: همان‌طور که در جای خود در حکمت متعالیه تبیین گردیده است، تمام ادراکات حصولی اعم از عقلانی، خیالی، حسی و نیز ادراکات حضوری و قوایی که آن ادراکات منسوب به آنهاست، همگی مجرد از ماده‌اند و قهراً مرکز ادراکات هم نه مغز مادی و نه قلب صنوبری جسمانی است

۱- علامه شعرانی، تعلیقه بر تفسیر منهج الصادقین، جلد ۹، صفحه ۳۵۲.

بلکه از باب تطابق عوالم هستی و تجلی هر مرتبه فوقانی آن در مرتبه زیرینش مغز مادی و قلب صنوبری هم جلوه‌گاه آن ادراکات در عالم ماده و مملکت بدن است؛ و چون مغز مادی مجلای ادراکات حصولی و مفهومی و قلب صنوبری تجلی‌گاه ادراکات حضوری و شهودی می‌باشد و هر علم حصولی به علم حضوری برگشت می‌کند و پشتوانه و اعتبارنامه تمام ادراکات حصولی و مرکز آنها علوم حضوری می‌باشد، چه بسا قلب هم به این لحاظ مرکز ادراکات محسوب گردیده است. و حداقل، این احتمال که مقدمات استواری هم در حکمت متعالیه دارد نسبت به آیات مورد اشاره قابل تدبّر و توجه است، نه اینکه یکسره بر مرکزیت قلب برای ادراکات خط بطلان کشیده و آن را علمی ناقص و مربوط به زمان عصر نزول بدانیم! و بر همین قیاس آیات دیگری که معارض با علم پنداشته شده است همه محل تأمل و شایسته تدبّر از زوایای گوناگون هستند. و همچنین دسته دیگر از آیاتی که به پیشینه ذهنی و تاریخی جزیره‌نشینان و یا شیوه زندگی آنها ربط داده شده‌اند، بر فرض پذیرش این ارتباط در تمام موارد ذکر شده که تک‌تک آنها بسی جای تأمل دارد و با قطع نظر از اشکالی که در برداشت از آن آیات هست، هیچ ملازمه منطقی بین ارتباط مذکور و برداشتی که از آن آیات شده با بشری بودن آن آیات وجود ندارد.

خلاصه اینکه نگرش پیشنهادی علاوه بر اینکه بر برهان منطقی استوار نیست به جای تحمّل رنج و زحمت کشیدن در تعمق در فهم

مراد از آیات قرآن، راه سهولت در فهم مراد را تعقیب و پیشنهاد می‌کند؛ آن‌هم بدین‌گونه که در معرکهٔ تعارضی که بین علم و آیات قرآن پنداشته می‌شود یکباره میدان را رها و خود را خلاص و راحت نموده و به جای زحمت در کشف مراد گویندهٔ آن، صورت مسأله را پاک کرده و آیات را یکسره بشری و خطاپذیر و علمی ناقص بدانیم و خطای مزعوم متوجه به خداوند را متوجه سفیر او و پیامبرش بنمائیم! آخر این کجایش سهولت در فهم است؟ این اساساً فهم کردن آیه نیست چه رسد به اینکه سهولت در فهم آن باشد. در واقع این سهولت در نسبت خطا به پیامبر ﷺ و ناقص شمردن مفاد برخی از آیات قرآن است. و اساساً چرا خود نظریهٔ بشری دانستن و خطاپذیری و خطاانگاری نسبت به قرآن، بشری و خطاپذیر و خطا و علمی ناقص انگاشته نشود؟ اگر امر دائر شد بین خطای این نظریه و خطای کسی که توانسته است نزول آیاتی مثل: ﴿إِلَى اللَّهِ تُرْجَع الْأُمُورُ﴾، ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ را تحمل کند - که به اعتراف نویسندهٔ محترم این آیات نمودار اوج معراج روحانی پیامبر است - خطا و خطاپذیری کدامیک اولویت دارد؟

برفرض که برخی از آیات به فهم ما نیاید چرا این آیات که شمار آنها هم نسبت به مجموع آیات قرآن بسیار اندک است از قسم وحیی نباشد که به نظر حکماء «وحی غیر صریح» و محتاج به تأویل است و به تعبیر قرآن متشابهی می‌باشد که تأویل آن را تنها راسخان در علم می‌دانند؟

مراتب علم حق تعالی و ارادهٔ ذاتی و حادث او

سخن آقای دکتر:

جناب آقای دکتر سروش دامت توفیقاته تبیین نظریهٔ خود را این‌گونه ادامه داده‌اند:

«آیا درست‌تر نیست که این قبض و بسط را در وجود پیامبر ببینیم که چون آموزگاری درمانگر (شفا و تعلیم راقرآن دو رسالت اصلی رسول می‌داند) برای دادن دروسی چند (همان نکته‌های حکمت و میوه‌های نبوت که او از فرط لبریزی و بهجت می‌خواست با دیگران در میان بگذارد - ﴿يَعْلَمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (جمعه، ۲) و گشودن گره‌هایی چند (که دردمندانه و مشفقانه از آنها رنج می‌برد - ﴿عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ﴾ (توبه، ۱۲۸) به بعث و انگیزش الهی پا به مدرسهٔ اجتماع می‌گذارد و به تعلیم جاهلان و درمان بیماران می‌پردازد. دستمایهٔ اصلی او همان جان پاک و زندگی پرآزمون و دل دردمند و خیال هنرمند اوست که جبرئیل را هم (به زبانی دینی) به آستانهٔ عقل می‌کشاند و او را به رؤیت حقایق واپسین و بازخوانی تجربه‌های زندگی موفق می‌کند. حکایت حیات و جهان را که در چشم او اینک چهرهٔ دیگری یافته‌اند، با مخاطبان در میان می‌گذارد و با بهجت و بلاغت تمام با آنان از کشف‌های تازه‌ای که نصیص شده است سخن می‌گوید: از اینکه جهان را روشن می‌بیند و به روشنی می‌بیند که جهان بر پای خود نایستاده است، و همه چیز الهی است، و او همه جا حضور همه جانبه دارد،

و چون خورشیدی همه آفاق را روشن کرده است. به هر جا روکنی با او روبرو می شوی. باد و باران را او می فرستد، گیاهان را او می رویاند، جانها را او می دهد و می ستاند، زندگی کاروانی است روانه به مقصدی، آدمی را بیهوده نیافریده اند. چشمان ناظری در عالم هست که نیک و بد را تمیز می دهد. به خود می نگرند که روزی یتیمی بینوا و گمراه بود و اینک دلی روشن و جانی هدایت یافته و همسری ثروتمند دارد و این همه را از خدا می بیند و می گیرد: «الم یجدک یتیمًا فآوی و وجدک ضالًّا فهدی و وجدک عائلًا فاغنی» (سوره ضحی) و سپاسگزاری و نیکوکاری را پاسخ این همه انعام می شمارد و به شاگردان درس شاکری و فرمانبرداری می دهد و از نافرمانی و منعم ناشناسی و کجروی و خودخواهی و «جاهلیت» شاگردان گله می کند....

کلاس بر می آشوبد، گروهی به انکار بر می خیزند، گروهی به روی او اسلحه می کشند، گروهی او را با سؤالات نامربوط امتحان می کنند و گروهی از در تسلیم و تواضع در می آیند.... اینها همه در درسنامه شفاهی او (که بعداً مصحف می شود) انعکاس می یابد. مونولوگ جای خود را به دیالوگ می دهد و قرآن در متن این تجربه حیاتی زنده پرفراز و فرود متولد می شود. و آموزگار جای خود را به دیالوگ می دهد و قرآن در متن این تجربه حیاتی زنده پرفراز و فرود متولد می شود. و آموزگار درمانگر پا به پای این تجربه حیاتی و در این مدرسه اجتماعی آزموده تر و «پیامبرتر» می گردد و درس های او هم غنا و تنوع بیشتر می پذیرد. بی تردید اگر حیاتی طولانی تر و تجربه های فراوان تر می داشت،

درسنامه او هم قطورتر و رنگارنگ تر می شد. و به عوض اگر زندگی در غار و عزلت را ادامه می داد، جز چند کشف متعالی چیزی در دفتر عمر خود به جای نمی گذاشت.

حال مشکل می توان پذیرفت که برای تک تک این احوالات و سؤالات، آیاتی از ازل معین و مکتوب بوده، و خداوند جبرئیل را می گماشته تا از مخزن آیات، یکی را به مناسبت برگیرد و نزد پیامبر ببرد تا بر امت خود فرو خواند (این عین تصویر عموم علمای پیشین است، به استثنای فیلسوفان که درکی فلسفی از وحی داشتند. بال زدن جبرئیل، و حرکت شتابان میان آسمان و زمین را هم صریحاً در کلماتشان آورده اند).

نیز باطل است اگر گمان کنیم که با حدوث هر حادثه ای، اراده تازه ای در ذات باری پدید می آمده و آیه ای ساخته می شده و بر جبرئیل القاء می شده تا به پیامبر القا کند.

اینها حتی با مابعد الطبیعه فیلسوفان مسلمان هم نمی سازد (چنانکه خواهام آورد). چنین تصویری همه زندگی پیامبر را به فیلمی از پیش ساخته شده بدل می کند که هر بازیگری نقش خود را چنان ایفا می کند که با فلان آیه از پیش آماده، همخوانی داشته باشد و باعث نزول آن آیه شود. و پیامبر هم بلندگو به دست در صحنه بچرخد و الفاظی را تکرار کند. پیامبر را خفیف تر از این نمی توان کرد.

آیا معقول تر و طبیعی تر نیست که گمان کنیم شخصیت نیرومند پیامبر همه کاره بود، هم کاشف بود، هم مدرس، هم گوینده، هم شنونده، هم واضع و هم شارح؟ یعنی خداوند فقط «معلم» را فرستاده بود. بقیه همه

دائر مدار تجربه‌ها و واکنش‌های او بود. این معلم چنان مهیا و مجهز بود که نیک می‌دانست چه بکند و چه بگوید. و البته بشر بود، با همهٔ احوال بشری. گاه دروس عالی می‌داد و گاه اسیر شاگردان شیطان می‌شد. گاه بر سر وجد می‌آمد و گاه دچار ملال می‌شد. گاه سخن را پست می‌کرد و گاه اوج می‌گرفت. چون زنبوری از همه چیز تغذیه می‌کرد: از کشف‌های متعالی معنوی و از پرسش‌ها و واکنش‌های شیطنت‌آمیز و خصمانه مخاطبان و از معلومات خود. و البته سر رشته نهایتاً به مبادی عالی و از آن جا به مبدأ المبادی و غایة الغایات می‌رسید که برگگی بی‌اذن او از درخت نمی‌افتد و زنبوری بی‌وحی او غسل نمی‌دهد.

این همه آوازه‌ها از شه بود گرچه از حلقوم عبدالله بود البته قرآن محصول حالات ویژهٔ پیامبر است، اما چنان نیست که هر چه در آن است فروتر از سخنان دیگر پیامبر باشد. آیا سورهٔ ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَ تَبَّتْ﴾ در دلالت و عبارت و بلاغت، برتر از سخنان غیرقرآنی پیامبر است؟ باری اینها دو مدل از وحی است: مدل من که با تجربهٔ زنده پیامبر و با مابعد الطبیعه حکیمان مسلمان و تأویل عارفان سازگارتر است، و مدل شما که متعلق به جهانی اسطوره‌ای و مناسب با بینش اهل حدیث است. شما می‌گویید خدا همهٔ کارها را به وساطت جبرئیل می‌کند. من می‌گویم همهٔ کارها را به وساطت پیامبر می‌کند، پیامبری که جبرئیل هم جزئی از اوست. «تا که قبول افتد و چه در نظر آید.»

پاسخ:

همان‌طور که تمام فیلسوفان مسلمان و قاطبهٔ عارفان گفته‌اند و قرآن و روایات بسیاری هم دلالت صریح دارد، مخازن علمی حق تعالی به حسب مراتب نزول هستی، متعدد است؛ و آن مخازن به اعتبارات گوناگون به اسامی مختلفی مانند: علم ذاتی، علم مستأثر، علم قضایی یا ام‌الکتاب یا قلم اعلی، لوح محفوظ یا نفس کل، لوح قدر و کتاب مبین و لوح محو و اثبات و نام‌های دیگر نام گرفته‌اند. و مقتضای برهان هم جز این نیست؛ زیرا اولاً: علم و دیگر صفات کمالی از سنخ وجود و مساوق با آن هستند و هر کجا و در هر مرتبه‌ای و به هر مقدار وجود نزول اجلال کرد صفات کمالی همراه و مساوق با آن هم به همان مقدار نزول می‌یابد. و ثانیاً: طفره امری محال است و هستی از کانون خود که اقیانوس بیکران وجود حق تعالی است تا به مادهٔ اولیه عالم اجسام که حاشیهٔ هستی است بدون فرجه و فقدان حلقه‌ای، کشیده شده است و هیچ موجودی هم بدون گذار از مراتب پیشین به مراتب پسین راه نمی‌یابد.

بر این اساس تمام حوادثی هم که در عالم ماده رخ می‌دهد حتی آیات قرآن که توسط پیامبر ﷺ تدریجاً ابلاغ می‌شود و یا توسط همگان قرائت می‌گردد و کلمات عادی و روزمرهٔ آدمیان، همه و همه به وجودی جمعی در عوالم ماوراء عالم ماده و قبل از پیدایش آنها در عالم ماده،

موجودند و همه آنها با سلسله اسباب و شرائط خود، که از جمله آنها اراده و اختیارات جزئی و حادث انسان‌ها در افعال اختیاری آنها می‌باشد، همه معلوم حق تعالی و در مخازن علمی او موجودند و اراده ذاتی و ازلی و قدیم و غیرحادث حق تعالی نیز که همان علم عنائی او به نظام احسن آفرینش است، به تمام موجودات با اسباب و شرائطی که دارند تعلق گرفته است؛ و مطابق با آن، همه موجودات را از عرش برین فیض خود تا فرش زیرین آن از خزائن خود عبور می‌دهد؛ و همان‌گونه که در کتب حکمی تبیین گردیده و در صحف عرفانی نیز به آن اشاره شده است، این اراده ذاتی و ازلی هم با اراده فعلی و حادث او که در مقام فعل خود دارد و به هر حادثه‌ای تعلق گرفته است هیچ منافاتی ندارد.

حال با این مقدمه، مشکل می‌توان پذیرفت که برای تک تک این حوادث که شأن نزول آیات است و همچنین سؤالاتی که از پیامبر می‌شود، آیاتی از ازل در مخازن بلند علمی حق تعالی که فراتر از افق زمان و مکان و حدود آنهاست معین و مکتوب نباشد؛ زیرا لازمه معین و مکتوب نبودن تمام موجودات و حوادث و معلوم نبودن آنها در مراتب پیشین هستی، نفی علم حق تعالی به آن موجودات و حوادث قبل از پیدایش آنهاست، که با برهان و عرفان و قرآن هیچ سازگاری ندارد. حال چه مشکلی پیش می‌آید که پیامبر در اثر ریاضت و تصفیة باطن بتواند فراتر از عالم طبیعت رفته و بر فراز آن به پرواز روحانی درآید و بر زمان و مکان فائق آید و امروز و پریروز و فرداها را یکجا ببیند و به عوالم

فوقانی با حالتی که هنگام وحی برایش رخ می‌دهد ببینند و از مخازن علمی حق بهره‌مند گردیده و به مناسبت از آن خبر دهد؟ و اساساً معلّم بودن پیامبر با آن تعالیم بلند از طریق استاد ازل، حضرت حق و معلّم شدیدالقوی جبرئیل است، نه از راه کسب و نظر و اسباب عرضی و عرضی و مناسبات پدید آمده در این عالم و خلّاقیت قوه عاقله یا خیال او. پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اگر پیش پای خود را نبیند و از آن علوم وهبی و غیبی و مخازن علمی حق آگاه نباشد و در آنچه به عنوان وحی ابراز می‌دارد خطا کند یا به خطا اندازد، چگونه شاهد و سراج منیری است؟ عمده این است که او با تجرید نفس از تعلقات، به عالم فوق و الواح علمی حق تعالی متصل شود تا ببیند آنچه دیگران نمی‌بینند. و آنچه در عرصه نزول وحی از نظر زمانی حادث می‌شود همان اتصال پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به عوالم فوقانی نظام هستی می‌باشد، نه اینکه «با حدوث هر حادثه‌ای اراده تازه‌ای در ذات باری پدید آید و آیه‌ای ساخته شود و بر پیامبر القاء شود!» احدی از علمای محقق چنین نگفته و نمی‌گوید.

متأسفانه در بحث تعارض علم و دین خطای مزعوم نسبت به آیات قرآن از حق تعالی برداشت شده و متوجه سفیر او پیامبر می‌گردد؛ و پیامبر معصوم، در تلقی وحی نامعصوم انگاشته می‌شود. و در بحث علم حق تعالی و مراتب آن و اراده ازلی و حادث او هم برای تنزیه پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و خفیف ناشمردن او، علم و اراده حق تعالی محدود شمرده می‌گردد.

همه کاره نبودن پیامبر ﷺ در وحی

معقول برهانی و منقول قرآنی و مشهود عرفانی این است که پیامبر ﷺ در وحی همه کاره نیست. او در اثر طهارت اصلاب شامخه و ارحام مطهره و تزکیه باطن، دارای شجره زیتونه نفسی گردید که ﴿یکاد زیتها یضیی ولو لم تمسسه نار﴾ و باقبس نار معلّم اول ﴿علّمک ما لم تکن تعلم﴾ باکشف معنوی در معنا آتش گرفت و بانسیم روح القدس و معلّم ثانی ﴿علّمه شدید القوی﴾ باکشف صوری با صورت و الفاظ و عبارات آن آشنا و شعله ور شد؛ زیرا فاقد شیئی معطی آن نمی تواند بود تا کسی که ظرف خالی «لم تکن تعلم» است همه کاره باشد، اگر سررشته نهایتاً به مبادی عالیّه و از آنجا به مبدأالمبادی و غایه الغایات می رسد و برگی بی اذن او از درخت نمی افتد و زنبوری بی وحی او عسل نمی دهد، و خداوند معلّم را برای پیامبر فرستاده است و:

این همه آوازه‌ها از شه بود گرچه از حلقوم عبدالله بود

همه کاره بودن پیامبر و اینکه قرآن محصول حالات ویژه پیامبر است چه معنایی می تواند داشته باشد جز محوریت قابلی محض او؟ البته همان گونه که گذشت این قابلیت توسط خود وحی و مبدأ آن توسعه پذیر است: ﴿الم نشرح لک صدرک * و وضعنا عنک وزرک﴾.^(۱)

۱- سوره انشراح، آیات ۱ و ۲.

اما سوره «مسد» ﴿تبتّ ید ابی لهب﴾ که با مقایسه با سخنان غیرقرآنی پیامبر ﷺ به عنوان شاهدی بر قبض حالت پیامبر ﷺ و فرو بودن آن درحال وحی آن سوره آورده شده است، اولاً: فصاحت و بلاغت آیات و سور قرآن باید با مفاد و هدف و پیامی که دنبال می کنند ملاحظه گردد نه اینکه سوره‌ای که درباره موضوعی است با سوره دیگری که درباره موضوع دیگری است، یا با کلمات پیامبر ﷺ و دیگران که در آن باره نیست، مقایسه شود. از این رو سوره «مسد» با قطع نظر از معانی بلندی که می توان از آن برداشت کرد و بعضاً در کتب تفسیر به آن اشاره شده است، معنای ظاهر آن هم در هدفی که داشته با مختصرترین و بلیغ ترین عبارات بیان گردیده است؛ علاوه بر این که در آن سوره آن چنان که مفسران هم گفته اند اخبار از غیب و خبر از آینده ابولهب است که به وقوع پیوست. و ثانیاً: بر فرض که پیامبر ﷺ در حال وحی این سوره حالتی فروتر از حالات دیگر وحی داشته است از کجا این فرو بودن حالت او را نویسنده محترم کشف کرده است؟ آیا از راهی جز مفاد و عبارات خود این سوره؟ پس چرا خود وحی و مفاد آن چنین حالتی را برای پیامبر اقتضا نکند؟ همچنان که وقتی آیات بلند توحیدی بر او نازل می شد و خداوند برای او تجلی می کرد او به طور کلی از خود بی خود می شد. آری، شرح صدر او و زدودن وزر بی طاقتی و شکستن حصار طاقت او همه از ناحیه مبدأ وحی بود.

اشكال و جواب

ممکن است گفته شود که: بر مبنای توحید در وجود، پیامبر ﷺ که موجود به آن وجود یکتا و یگانه است، او هم قابل وحی است و هم فاعل آن و درون و بیرون بر این مبنا یکی است؛ پس پیامبر بر این اساس همه کاره است.

پاسخ این است که: نفی کثرت به طور کلی، چه از نظر حکیم و چه از دید عارف، سفسطه و محال است؛ و کثرت بر هر مبنایی ثابت است؛ منتها با نظر حکیم حکمت رائج، کثرت، در وجود و موجود است، و با دید عارف مکتب خاصی از عرفان، کثرت، در ظهور وجود غیرمتناهی می باشد. و بالاخره چه کثرت، کثرت در وجود باشد و چه کثرت در ظهور، هر مرتبه از وجود و ظهور حکمی دارد که اگر حفظ مرتبه نشود مفاسدی دارد که هیچکس جز سوفیست به آن پایبند نیست و احدی از حکیمان و عارفان آن را نمی پذیرند. و کثرت خیالی هم که در زبان عارف است و از آن در نظم و نثر دم می زند به معنای کثرت اعتباری نیش گولی نیست، بلکه مراد از آن نفی استقلال از کافه موجودات غیر از وجود حق تعالی است.

بنابراین پیامبر ﷺ مرتبه ای از وجود یا مظهري از آن است که در ظرف و فضای وحی، قابل محض است که از مرتبه ای دیگر از وجود یا مظهري از آن که فاعل می باشد، وحی را دریافت می کند.

مجرای قاعده فلسفی: «کلّ حادث مسبوق بمادّة و مدّة»

و عدم شمول آن نسبت به وحی

سخن آقای دکتر:

نویسنده محترم، سپس با اشاره به قاعده فلسفی: «کلّ حادث مسبوق بمادّة و مدّة»، بر دیدگاه خود مبنی بر مسبوق و مقارن بودن وحی با شرایط مادی تأکید کرده و با تکرار این سخن که شرایط ذهنی و جسمی پیامبر ﷺ زمینه ساز نزول وحی است، ادامه داده اند:

«به تصریح صدرالدین شیرازی (مرحله هفتم، فصل شانزدهم، جلد سوم اسفار اربعه، صفحه ۵۵)، چنان نیست که این قاعده فقط در صور جسمیه و حادثات مادی جاری باشد (چنانکه شما پنداشته اید) بلکه هم در صور جسمیه و هم در نفوس انسانیه جاری و صادق است و فقط مفارقات محضه اند که از شمول آن خارج اند. همچنین یادآوری می کنم که استاد شما، مرحوم علامه طباطبائی در حاشیه بر این موضع از اسفار، می آورند که این قاعده حتی بنا بر قول مشائخ که نفوس را از آغاز مجرد می دانند، در نفوس هم جاری است. و گرنه بنا بر نظر صدرالمتألهین که نفوس را جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء می داند، این امر واضح تر است. به زبان ساده تر هر چه تعلق به ماده یابد (صورت باشد یا روح یا وحی)، محکوم آن قاعده است و زمینه مادی شرط حصول و حضور آن است. و البته ماده، هیچگاه علیت فاعلی ندارد، چنانکه در فلسفه اولی مبرهن شده است».

پاسخ:

درست است که قاعده مزبور اعم است و شامل، عرض حال در موضوع، صورت حال در ماده و نفس متعلق به بدن مادی می‌شود؛ ولی دو نکته را باید مورد توجه قرار داد:

۱- عمومیت آن قاعده همان‌گونه که از لفظ «ماده» مذکور در خود قاعده هم معلوم است تنها شامل حوادث مادی می‌شود و طبعاً مراد از مسبوقیت در آن قاعده هم مسبوقیت زمانی است؛ و نفس به لحاظ مرتبه فاعلیت و کار مادی خود محتاج به ابزار مادی بدن است؛ و به همین جهت هم به بدن تعلق گرفته است و از همین لحاظ هم مادی بوده و مشمول قاعده مزبور است؛ و به همین علت نیز حتی حکیم مشائی که نفس را از آغاز مجرد و روحانیه الحدوث می‌داند و درباره آن خطاب به بدن می‌گوید:

هبطت الیک من المحل الأرفع و رقاء ذات تعزز و تمنع^(۱)

او نیز نفس را به لحاظ هبوط به طرف بدن و تعلقش به آن، مشمول این قاعده می‌داند. و اصولاً نفس به موجودی گفته می‌شود که ذاتاً مجرد و عاری از ماده و احکام مادی و زمین و زمان است و به لحاظ فاعلیت خود احتیاج به بدن دارد و در کار مادی خویش محتاج به ماده و ابزار مادی است. و بنابر نظر کسی که نفس را جسمانیة الحدوث می‌داند،

۱- شیخ‌الرئیس در قصیده خود درباره نفس.

نفس در حدوث و پیدایش به لحاظ مرتبه ذات نیز مشمول قاعده مذکور است ولی طبق هر نظر، نفس پس از پدیدار شدن به وجود تجردی خود به لحاظ مرتبه ذات، در بقاء خود از ماده و احکام مادی و زمین و زمان، عاری و مجرد و بی‌نیاز است، و آن قاعده بدین لحاظ شامل آن نمی‌شود؛ و گرنه چنانچه به صرف اینکه نفس طبق نظر صدرالمتألهین جسمانیة الحدوث است به لحاظ مرتبه ذات هم مشمول قاعده باشد باید ارواحی را هم که روزی در دنیا به بدن تعلق داشته و با مرگ از آن جدا شده‌اند به‌خاطر اینکه جسمانیة الحدوث می‌باشند مشمول قاعده یاد شده بدانیم؛ در حالی که التزام به آن حکیمانه نیست.

۲- وحی کشف برتر و اتم است و کشف اعم از اتم و تامّ و معنوی و صوری، علم حضوری است، و علم هم اعم از حصولی و حضوری، امری مجرد است و ظرف تحقق آن هم که نفس عالم می‌باشد باید امری مجرد باشد؛ به خصوص بنابر مبنای «اتحاد علم و عالم و معلوم». و از این روست که گفته‌اند: «علم، حضور امر مجرد برای امر مجرد است».

براساس این دو مقدمه گفته می‌شود که:

هرچند بدن پیامبر و نیز نفس او به لحاظ مرحله حدوث و به لحاظ فاعلیت در کارهای مادی، مادی و مسبوق به ماده و مدّت و مشمول قاعده مذکور است ولی طبق مقدمه اول، نفس او به لحاظ مقام ذات و در مرحله بقاء موجودی مجرد است؛ و طبق مقدمه دوم «موحی الیه» که ظرف وحی است باید مجرد باشد و در نتیجه نفس پیامبر صلی الله علیه و آله به لحاظ

مرتبه ذات مجردة خود ظرف وحی است نه به لحاظ بدن و تعلق نفس به بدن که امری مادی است. بنابراین، نفس پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به لحاظ مرتبه ذات و همچنین وحیی که مظروف آن مرتبه است مشمول قاعده مزبور نیستند؛ و حالات مادی هم مانند خلسه، سنگینی جسم، دهش و... که برای نفس قبل از کشف و وحی رخ می دهد هیچکدام وحی نیستند، بلکه همه آنها از مقدمات و زمینه ها و علل اعدادی انصراف نفس از عالم ماده و توجه تام آن به عالم مثال و عقل و اتصال به آن عوالم است تا در آنجا با کشف صوری و معنوی وحی را دریافت نماید؛ و بدیهی است که در آن عوالم که فراتر از زمین و زمان است ماده و احکام ماده و شرایط مادی همه رخت بر بسته اند. همان طور که فکر کردن که زمینه پیدایش علوم است نوعی حرکت و امری مادی می باشد.

الفکر حركة الى المبادی و من مبادی الى المرادی

و قهراً مشمول قاعده مزبور است؛ ولی خود علم و ظرف آن مجرّدند و از حیطة آن قاعده خارج می باشند.

پس صحیح نیست که گفته شود: «وحی نیز مسبوق و مقارن با شرایط مادی است و بر این اساس شرائط ذهنی و جسمی پیامبر زمینه ساز نزول وحی است». و از این روست که صدر المتألهین رحمته الله در شواهد الربوبية، مشهد سوّم، شاهد دوّم، اشراق دهم، می فرماید:

ان لكل حيوان ملكاً يلهمه و هادياً يهديه الى خصائص أفاعيله العجيبة كما في قوله: ﴿و اوحى ربك الى النحل﴾. و بعض افاعيلها غير

مستبعد عن المشاعر الحسية على أنّا لم ننكر ان يكون لاعداد منها قربة الدرجة الى اوائل رتبة الإنسانية حشر الى بعض البرازخ السفلية الأخروية».

«برای هر حیوانی فرشته ای است که به آن الهام می کند و راهنمایی است که آن را به خصوصیات کارهای شگفتش راهنمایی می نماید؛ چنان که در سخن خداوند متعال است که: ﴿و اوحى ربك الى النحل﴾. و بعضی از افعال حیوانات از قوای ادراکی حسی آنها بعید نیست، علاوه بر اینکه ما انکار نداریم که برای شماری از حیوانات که درجه ای نزدیک به آغازین درجه انسانیت دارند (و دارای تجرّدی برزخی هستند) بازگشتی به برخی از برازخ پائین اخروی باشد».

مستفاد از سخن او این است که حتی وحی بر زنبور هم به لحاظ تجرّد برزخی نفس زنبور است، و حیواناتی که بهره ای از این گونه تجرّد دارند می توانند به برزخ های پائین آخرت راه یابند.

و در همان کتاب در مشهد دوم، شاهد اول، اشراق پنجم، اشاره دارد که وحی بر آسمان که آیه شریفه: ﴿و اوحى في كل سماءٍ أمرها﴾^(۱) به آن متعرض شده است به لحاظ نفس سماوی آسمان می باشد که امری مجرّد است.

و همان طور که پیش از این هم گفته شد وحی، القاء علم از بالا به

پائین است و علم، به خصوص علم حضوری، بویژه آن قسم که با جذب حاصل می‌شود، از جمله اموری است که می‌تواند با تحقق خود موجب گسترده‌گی ظرف خود شود و شرح صدر بیاورد و در تنگنای اندوخته‌های آن گرفتار نیاید و در اثر آن، چیزی را که شخص عالم به خودی خود نمی‌توانسته است بداند به واسطه آن بداند؛ و وحی بدین‌گونه است. ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ﴾.

اراده ذاتی و ازلی حق تعالی و عدم منافات آن با اراده فعلی و حادث او؛

و فرق بین وحی و موضوع و شرائط تحقق وحی در دو گونه اراده

سخن آقای دکتر:

ایشان در ادامه نوشته‌اند:

«اکنون می‌افزایم که تجدد ارادات هم در مورد باری تعالی فرض محالی است. خداوند چون معرض حوادث واقع نمی‌شود و تغییر نمی‌کند، نمی‌تواند هر دم اراده‌ای بکند و تصمیمی بگیرد. لذا رفت و آمد جبرئیل میان خدا و رسول، و پیام آوردن و پیام بردن و برای هر حادثه‌ای آیه‌ای دریافت کردن و به زمین آوردن، مطلقاً با متافیزیک فیلسوفان و متکلمان مسلمان موافقت ندارد و به هیچ رو معقول و موجه نیست. بلی با یک تصویر عامیانه از خدایی سلطان‌وار و جبرئیلی بالدار و آسمان و زمینی بظلمیوسی سازگار است (و این تصویری است که عموم مفسران قرآن در دوران ماقبل مدرن به دست داده‌اند)».

پاسخ:

خداوند هر چند به لحاظ مرتبه ذات خویش، اراده متجدده که مستلزم مادی بودن محل اراده است ندارد، ولی می‌تواند به لحاظ مرتبه فعل خود در عالم مادی اراده متجدده داشته باشد و گرد اراده متجدده او در مرتبه فعل هم ردای کبریائی ذات او را غبار آلود نمی‌کند؛ همان‌طور که علم او در مرتبه فعل و عالم مادی می‌تواند متجدد و حادث باشد؛ چنان‌که فرمود: ﴿حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ﴾^(۱) و ﴿لِيُمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ﴾.^(۲) و همان‌گونه که پیش از این گفته شد وحی و رفت و آمد جبرئیل علیه السلام برای پیام آوردن درباره حوادث دنیوی و مادی در عالم ماده رخ نمی‌دهد؛ چنان‌که عبارت منقول از فصوص الحکم نیز تصریح بر این داشت که وحی و نزول ملک در عالم مثال تحقق می‌یابد. و عالم مثال که در آن کشف صوری و وحی مرحله پائین پدید می‌آید و نیز عالم عقل و مافوق آن که در آن کشف معنوی و وحی برتر حاصل می‌شود، همه از عوالم ماوراء طبیعت و طبعاً از تجدد و تغیر و حدوث زمانی مبرا می‌باشند و اراده متجدده نسبت به آنها معنا ندارد؛ هر چند ممکن است موضوع وحی و انصراف نفس نبوی از نشئه طبیعت و توجه او برای دریافت وحی و همچنین ابلاغ وحی، از امور متجدد دنیوی و مادی باشد؛ ولی نه موضوع وحی و نه انصراف نفس پیامبر از

۱- سوره محمد، آیه ۳۱. ۲- سوره انفال، آیه ۳۷.

عالم ماده و نه ابلاغ وحی هیچکدام وحی نیست و تقدم و تأخر امور در عوالم ماوراء طبیعت هم تقدم و تأخر زمانی نیست. و همان طور که گذشت صور علمی تک تک حوادث دنیوی در خزائن علمی حق تعالی که بالاتر از عالم طبیعت هستند به وجود جمعی موجودند و خداوند به کل نظام آفرینش از صدر تا ذیل و از آغاز تا انجام حوادث علم دارد، و در علم او هر حادثی در جایگاه خود میخکوب قرار دارد و هیچ پای ماده و زمان و زمین و احکام آن در آن موطن در میان نیست و این مقتضای برهان و قواعد متافیزیکی فیلسوفان و تصریح ائمه عرفان است.

عدم منافات بین غرض ذاتی نداشتن حق تعالی و غرض داشتن او

به لحاظ مرتبه فعل

سخن آقای دکتر:

همچنین ادامه داده‌اند:

«نیز می‌افزایم که بنابر حکمت اسلامی افعال الهی مسبوق و معلل به اغراض نیست، و در جای خود مدلل شده است که محال است باری تعالی برای رسیدن به غرضی و هدفی کاری بکند. او فاعل بالقصد نیست. اینکه گاهگاه اراده تازه‌ای بکند و آیه تازه‌ای را برای تحصیل غرضی و توضیح مطلبی یا ایجاب و تحریمی نازل کند، از اشد محالات است. گرچه همه چیز به اذن و علم و اراده باری است اما این اراده

ورزی به شیوه انسانی نیست.

حل همه این معضلات بدین است که نفس نیرومند و مؤید پیامبر را فاعل اراده‌ها و صاحب اغراض و خالق آیات و جاعل احکام بدانیم، نفسی که از فرط نیرومندی، خلیفه خدا بر روی زمین است و دست او دست خدا و سخن او سخن خداوند است. و قرآن معجزه اوست.

نظام همبسته و بی‌رخنه هستی، و نسبت فاعلی و معیت قیومیه خداوند با ممکنات و جریان علیت در عظام و عروق موجودات، جایی برای رابطه قراردادی و اعتباری و انسانی پادشاه و پیک باقی نمی‌گذارد. خدا جهان را چنان مدیریت نمی‌کند که پادشاهی مملکتی را. بل مدیریت او چون مدیریت نفس است نسبت به بدن (در مدل‌های کلاسیک طبیعیات). بدن چون یک ماشین خودگردان کار می‌کند اما در قبضه تسخیر نفس است و چنان نیست که هر دم، نفس اراده‌ای بکند تا نوروها شلیک کنند یا هورمون‌ها در خون بریزند. گرچه قلب هم به قول صدرالدین شیرازی، به اراده خفیه نفس می‌تپد. «کار بی چون راکه کیفیت دهد؟» این تمثیل و تقریب دست‌کم نشان می‌دهد که تا تصویر درستی از رابطه خدا و جهان نداشته باشیم، پیامبرشناسی و وحی‌شناسی هم چهره راستین‌شان را آشکار نخواهند کرد و زندانی اسطوره‌هایی خواهیم شد که برای هر رابطه‌ی علی و هرگونه کارکرد و فاعلیتی چهره‌ای و شخصیتی می‌تراشند و جهان را از غوغای رفت و آمد موجودات خیالین پر می‌کنند».

پاسخ:

خداوند متعال به لحاظ مرتبه ذات خود غایت و غرضی زائد بر ذات که به واسطه آن ذات کامل و غیرمتناهی او استکمال یابد ندارد، ولی افعال او دارای غایت و غرض هستند و او هم به لحاظ تجلّی فعلی و مراتب فعل خود غرض دارد، و غرض او هم به لحاظ این مرتبه تکمیل موجودات مادی است؛ و اگر خداوند در مرتبه فعل خود غایت و غرض نداشته باشد و به جزاف اشیاء را پدید آورد و آنها را تکمیل کند تشریح و بعث رسل بلکه تکوین و ایجاد اراده و اختیار و کمال طلبی در انسان، ترجیح بدون مرجح است که امری قبیح می باشد، بلکه به لحاظ اینکه ترجیح بدون مرجح که نفی علت غائی است به ترجیح بدون مرجح که نفی علت فاعلی و انکار قانون علیت است بازگشت می نماید تشریح و تکوین بی غایت و غرض، در مقام فعل، از اشدّ محالات است. بنابراین همان طور که قبلاً هم گذشت خداوند به علم ذاتی در مرتبه ذات به تمام نظام آفرینش و تمام حوادث ریز و درشت علم دارد و این علم که «علم عنائی» نامیده می شود عین اراده ذاتی و غیرمتجدد اوست که به نقشه نظام آفرینش تعلق گرفته است و او در عالم طبیعت هم که حاشیه نظام هستی و مرتبه نازله فعل اوست و عین تجدد و امور متجدده است اراده متجدده دارد، و این اراده هم اگر به تبلیغ و حوزه تشریح او تعلق داشته باشد حتماً به غرض و هدف تکمیل انسانها در پرتو شریعت است.

حال با توجه به آنچه گفته شد حلّ همه این معضلات به این است که خداوند را عالم به تمام جزئیات دانسته و نفس نیرومند و مؤید پیامبر را نیز قابلی تام و تمام در تلقی وحی و کشف معنوی و صوری و بی غرض و اراده در آن و فاعلی توانا به اذن الله در ابلاغ آن بدانیم که می تواند با اتصال به مبادی عالی نظام هستی معارف بلند را دریافت کند و با ارتباط با عالم ماده آنها را ابلاغ نماید. و مقتضای اطلاق و عدم تناهی حق تعالی در علم و قدرت و سایر کمالات و تقیید و تناهی همه جانبه نفس نبوی و امکان اتصال او با مخازن علمی قضائی و قدری حق تعالی و کشف معنوی و صوری وی نسبت به آنها و بی اختیار بودن او و عدم کوشش وی در وحی و کشف، جز این نخواهد بود. ﴿لیس لک من الأمر شیئی﴾.^(۱)

چنان که شیخ الرئیس رحمته الله در آخر کتاب «النجاة» گفته است:

«ان جمیع ما یسنّه (النبی صلی الله علیه و آله و سلم) فانما هو ما وجب من عندالله ان یسنّه، و انما یسنّه من عندالله؛ فالنبی صلی الله علیه و آله و سلم فرض علیه من عندالله ان یفرض عباداته...».

«تمام چیزهایی را که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم سنت می گذارد جز این نیست که از ناحیه حق تعالی واجب گردیده که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم آنها را سنت نماید، و پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم حتماً آنها را از طرف حق تعالی سنت می گذارد؛ پس بر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم از سوی حق تعالی فرض شده است که عبادت های حق تعالی را واجب کند...».

۱- سوره آل عمران، آیه ۱۲۸.

تعارض علم و دین و وظیفه مفسران متون دینی

سخن آقای دکتر:

دانشمند محترم جناب آقای دکتر سروش دامت توفیقاته در نکته پایانی خود نوشته‌اند:

«در خصوص تعارض ظواهر قرآن با علم، سخن را به درازا نمی‌کشانم. تنها اظهار شگفتی می‌کنم از اینکه روحانیت مسلمان و شیعه، گویی هیچ پندی و درسی از تجربه‌های کلیسا نمی‌خواهد بیاموزد و درست همان سخن‌ها را که کلیسا در مقابل کپرنیک و گالیله گفته بود، تکرار می‌کند و باز هم آنها را بدیع و گره‌گشا می‌داند و نمی‌اندیشد که بانیان نخستین دیری است که آن شیوه‌های سترون را ترک گفته‌اند و تن به قبض و بسط و پیچش‌ها و چرخش‌های عنیف و عظیم در فهم (هرمنوتیک) صحف مقدس داده‌اند. آنها هم یک چند سخن از در نیافتن مراد جدی متکلم گفتند، یک چند به تأویلات بعید دست بردند، اما با همه زیرکی ناکام ماندند. منصفانه تسلیم مشکل شدند، و راهی تازه در پیش گرفتند و در ساختار تئولوژی و دین‌شناسی طرحی نو درافکندند. درک خود از خدا، از وحی، از متن، از علم... را نو کردند، و از آن چالش مهیب، نیرومندتر بیرون جستند. حجم ادبیات و مکتوبات مربوط به تعارض علم و وحی، اکنون سر به فلک می‌ساید و من در عجبم از اینکه سهم ما از این خوان گسترده نواله‌ای چنین اندک است.

آخر اگر مراد جدی متکلم پس از هزار و چهارصد سال هنوز معلوم نشده، پس این مراد جدی برای که و کجا است؟ و اگر باید به انتظار نشست تا علم تجربی معلوم کند که مراد از هفت آسمان چیست، پس چرا این همه بر سر علم باید کوفت؟ آن هم علمی که در برهان نظم برای اثبات وجود خدا از آن بهره می‌جوئیم، و علمی که آقای طباطبایی با استناد به آن، معنای پرتاب شهاب به شیاطین را پاک عوض می‌کند و بر خلاف همه مفسران فتوا می‌دهد؟ و اگر یافتن مراد جدی متکلم این همه دیریاب و دشواریاب است، آن هم در مسائل مهمتری چون مبدأ و معاد چگونه می‌توان به یافتن مراد جدی متکلم اطمینان یافت؟ آیا این شیوه در فهم و استفاده از قرآن رخنه‌های رفوناپذیر نمی‌افکند؟ و بر همه چیز غبار تردید و تیرگی نمی‌افشانند؟ و امن و اعتماد به کلام و متکلم را نمی‌ستاند؟

آیا سنت معتزلیان راه بهتری را نشان نمی‌دهد که چنین پاره‌های ناسازگار از قرآن را سازگار با عقاید عامیانه اعراب بدانیم و از تکلفات و تأویلات نالازم و ناسالم رهایی جوئیم؟ و جواهر آموزه‌های قرآن را از غبار این ابهامات پاکیزه نگه داریم؟ (خواه آن آیات از سر هم‌زمانی با اعراب وارد شده باشد، خواه به سبب دانش محدود پیامبر.) می‌گوئید اگر ورود این گونه «خطاهای» علمی را در قرآن محتمل بدانیم، امن و اعتماد برمی‌خیزد و همه قرآن محتمل الخطا می‌شود. عجب! مگر انقسام آیات به محکم و متشابه و ناسخ و منسوخ، رشته اعتماد را گسسته است؟ بلی همواره آیاتی باقی می‌مانند که معلوم

نیست محکم‌اند یا متشابه، منسوخ‌اند یا نه. مثلاً آیه: ﴿لَا اكْرَاهُ فِى الدِّينِ﴾ (بقره، ۲۵۶) که پاره‌ای از مفسران آن را منسوخ به آیات قتال دانسته‌اند. درست است اگر قائل به نسخ باشیم، پاره‌هایی از قرآن اینک بی‌فایده می‌شوند و به هیچ‌کاری نمی‌آیند. اما آیا صرف احتمال نسخ، قرآن را از کارایی انداخته است؟ آیا دانش تفسیر و فهم کتاب و استفاده از آن را مختل کرده است؟ ظاهریان همین خوف را داشتند اگر به مجاز و استعاره در قرآن راه بدهیم هم توانایی خداوند را در به‌کاربردن زبان بی‌مجاز انکار کرده‌ایم هم اعتماد به قرآن را از میان برداشته‌ایم و گاه در می‌مانیم که سخن بر وجه مجاز است یا حقیقت. اما تاریخ قرآن این وهم را فروشست، گرچه برخی موارد متشابه را باقی نهاد.

سخن در این نیست که آقای طباطبایی در تفسیر «شهاب و شیاطین» راه خطا پیموده‌اند یا صواب. سخن در روش است. سخن در این است که ایشان در این تفسیر، هم از علم جدید بهره‌جسته‌اند هم از متافیزیک یونانی - اسلامی. و از این طریق خط بطلان کشیده‌اند بر درک قاطبه مفسران پیش از خود. حال اگر علم چنین قوتی دارد و اگر این کار نیکوست، همه‌جا نیکوست، حتی آنجا که علم به راه مخالف می‌رود. مهم‌گشودن باب دیالوگ میان وحی و عقل است، نه بردن یکی زیر فرمان دیگری.

اما حدیث لقاح گیاهان و گردافشانی درخت نخل، شاید به قول شما حدیثی ضعیف یا مجعول باشد. باکی نیست. این همه حدیث مجعول در شیعه و سنی داریم. این هم یکی. اما نکته در اینجا نیست. نکته این

است که مسلمانان و اکابر علم و عرفانشان، قرن‌ها با این‌گونه احادیث زیسته‌اند و بدانها باور داشته‌اند و آنها را مطلقاً منافی ایمان و نبوت ندانسته‌اند. نکته این است که مردی چون ابن‌عربی (و چون او بسی بسیار) مؤمنانه باور داشته‌اند که پیامبر اکرم (ص) حتی دانش زمانه خود را (در طب و نجوم و گیاه‌شناسی و...) نمی‌دانسته است. چه برسد به دانش‌های دوران‌های دیگر. و این اعتقاد را نه موجب ضعف ایمان و نه مایه وهن نبوت دانسته‌اند.

مگر قصه غرائق (دخالت شیطان در وحی نبوی) را کثیری از علمای عامه باور نداشته‌اند (از جمله غزالی، ابن تیمیه، مولوی)؟ و مگر بعضی از علماء شیعه به تحریف قرآن قائل نبوده‌اند؟ ممکن است شما آن عقاید را درست ندانید، اما جای انکار نیست که کثیری از مسلمانان، آن‌هم بزرگان‌شان بر آن اعتقاد بوده‌اند و آن را منافی با مسلمانی و وحی نبوی ندانسته‌اند. و همچنان به قرآن و اسلام متمسک و مؤمن مانده‌اند. نیز مهم آن است که هیچ‌کس را به خاطر قول به تحریف قرآن یا قبول قصه غرائق... تکفیر نکرده‌اند و از دایره مسلمانی بیرون ننهاده‌اند.

و سخن پایانی اینکه: اسلام را در همین رنگارنگی‌اش باید دید. اسلام فقط آن نیست که امروز حوزه‌های شیعی ایران یا حوزه‌های وهابی عربستان می‌آموزند. اسلام مجموعه درک‌ها و تفسیرهایی است که تاکنون از اسلام شده است (مسیحیت هم، یهودیت هم، مارکسیسم هم...).

پاسخ:

تعارض علم و دین که قبلاً هم به اختصار به آن پرداخته شد چیزی نیست که به راحتی بتوان آن را اثبات نمود؛ زیرا علم بشری معمولاً یقین آور نیست و بر فرض یقینی بودن هم با خود دین در تعارض نیست، بلکه با فهم و درک از دین در تعارض است؛ و حقیقت نفس‌الامری دین غیر از فهم و درک از آن است. و فرمایش نویسنده محترم که: «اسلام مجموعه درک‌ها و تفسیرهایی است که تاکنون از اسلام شده است» سخن درستی نیست. آری آنچه وظیفه مفسران متون دینی می‌باشد تعمق و تأمل و کنکاش برای کشف مراد خاص و جدی شارع از طریق فهم صحیح متن با در نظر گرفتن اهداف کلی شرع است، و همان گونه که قبل از این نیز اشاره شد مراد جدی مراتبی دارد که کشف مراتب اولیه و پائین آن دیریاب و دشوار نیست. مثلاً در «سماوات سبع» اجمالاً و بدون تأمل، برای همه روشن است که مراد جدی گوینده از آن، مراتبی از هستی فراتر از این کره خاکی می‌باشد. و اگر بنا باشد آیه‌ای مانند این که مربوط به آسمان‌های هفت‌گانه است خطا باشد و مفاد و مقصود واقعی آن از علوم ناقص زمانه باشد و یا احتمال خطا و نقصان در آن روا باشد پس در مورد مسائل مهمتری چون مبدأ و معاد و بهشت و جهنم و جزئیات آنها و امور تعبّدی که همه اموری فراتر از عالم ماده و هفت آسمان و دیگر امور مادی هستند و

عمیقاً و بیشتر با سعادت و شقاوت انسان پیوند دارند، خطا و نقص و حداقل احتمال آن رواتر است؛ زیرا وقتی کشف و وحی در اموری پائین راه یابد راهیابی آن در امور بالاتر اولی و اقرب است. ممکن است اصل وجود مبدأ و معاد از طریق برهان عقلی اثبات گردد و مراد جدی گوینده از آیات مربوط به آنها بدان طریق کشف شود و خطا در آنها با ترازوی عقل صائب سنجیده و مهار گردد؛ ولی در امور تعبّدی نهان و جزئیات معاد که در چنبره عقل نظری و عملی و شبکه برهان در نمی‌آیند چون «الجزئی لایکون کاسباً و لا مکتسباً»، چگونه خطا و احتمال آن نفی می‌گردد؟ آیا در مورد آنها به هر دلیلی، راهی جز صحه گذاردن بر کشف نبوی و خطا و ناقص نشمردن آن وجود دارد؟ اگر وحی و اخبار نبوی از این امور جزئی، قابل اعتماد و صحه گذاردن هستند پس چرا نسبت به امور جزئی دیگر همچون «هفت آسمان» این گونه نباشد؟

فرق بین احتمال خطا در قرآن

و انقسام آیات آن به محکم و متشابه و ناسخ و منسوخ

بدیهی است بین راهیابی خطا در آیات قرآن و انقسام آنها به محکم و متشابه و ناسخ و منسوخ، از زمین تا آسمان فاصله است؛ زیرا خطای آیه به معنای عدم مطابقت آن با واقع است و احتمال چنین امری موجب سقوط اعتماد به قرآن است، ولی متشابه و منسوخ بودن آیه به معنای عدم مطابقت آن با واقع نیست تا چنان محذوری را به دنبال داشته باشد،

بلکه متشابه بودن آن به معنای مردّد بودن مقصود و کشف نشدن مراد جدّی از آن به صرف شنیدن آن آیه است؛ اما پس از رجوع به آیات محکم، مراد جدّی از آن کشف گردیده و از تشابه خارج می‌گردد. چنان که منسوخ بودن آیه به معنای پایان یافتن حکم آن است.

باور قلبی به قصه غرانیق و دخالت شیطان در وحی نبوی هم عقلاً با ایمان به وحی در تناقض است و قابل جمع نمی‌باشد؛ بله آن باور تا زمانی که ابراز نگردیده است با شهادت ظاهری و نام مسلمانی منافات ندارد.

شواهدی از آیات قرآن و روایات

صرف نظر از تمام آنچه از آغاز تا کنون گفته شد آیات بسیاری از قرآن و روایات زیادی از معصومین علیهم‌السلام به طور صریح یا ضمنی یا التزاماً دلالت می‌کند بر این که همین قرآن با الفاظ و عباراتی که دارد از ناحیه غیب بر پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نازل گردیده و نیروی عقل و خیال پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم هیچ‌گونه نقش فاعلی در تصویر و ترسیم آن نداشته است.

الف - قرآن کریم:

از جمله آیات است:

۱- ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لِحَافِظُونَ﴾^(۱) «ما خود ذکر (قرآن) را فرود آوردیم و ما آن را نگاهبانیم». بدیهی است محافظت از قرآن که

خداوند فرموده است ما آن را فرود فرستادیم محافظت از قالب و الفاظ آن از تصرّف و تحریف و زوال است؛ چون اگر تصرّف و تحریف و زوالی در معنای آن هم رخ دهد همانا از طریق الفاظ آن خواهد بود. پس مرجع ضمیر «له»، «ذکر» (قرآن) به اعتبار الفاظ یا الفاظ و معانی آن هر دو می‌باشد. بنابراین آنچه را هم خداوند می‌فرماید ما آن را فرود فرستادیم «قرآن» به لحاظ لفظ یا معنا و لفظ آن است نه تنها معنای آن.

۲- ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ * عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ﴾^(۱) «و پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از سر هوس سخن نمی‌گوید. آنچه او می‌گوید (که قدر متیقن آن قرآن می‌باشد) چیزی جز وحیی که به او القاء می‌شود نیست که جبرئیل به او آن را یاد داده است».

«نطق» گفتار لفظی را گویند و در این آیه گفتار لفظی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و آنچه او به عنوان قرآن ابلاغ می‌دارد به مبدأ وحی و تعلیم جبرئیل اسناد داده شده است.

۳- ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^(۲) «ما آن (قرآن) را به گونه قرآن عربی فرود فرستادیم شاید شما اندیشه نمایید». روشن است که عربی بودن از ویژگی‌های معنا نیست، بلکه آنچه وصف عربیت یا عجمیت می‌پذیرد لفظ است نه معنا، پس آنچه را خداوند می‌فرماید: ما آن را به صورت قرآن عربی فرود فرستادیم، قرآن با الفاظ عربی می‌باشد.

۱- سوره حجر، آیه ۹.

۱- سوره نجم، آیات ۳ تا ۵.

۲- سوره یوسف، آیه ۱۲.

۴- ﴿کتاب انزلناه الیک لتخرج الناس من الظلمات الی النور﴾^(۱)
 «کتابی که ما آن را به سوی تو فرستادیم تا مردم را از تاریکی‌ها به سوی نور بیرون نمائی». ظاهر از این آیه این است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به وسیله همان کتاب فرود فرستاده شده از سوی خداوند، مردم را هدایت می‌کند و واضح است که آنچه پیامبر صلی الله علیه و آله به وسیله آن مردم را راهنمایی می‌نمود قرآن ملفوظ است نه تنها معنای قرآن، زیرا آنچه ابزار مخاطبه و گفتگو با آنهاست همان الفاظ حاوی معانی می‌باشد. از این رو الفاظ حاکی از معانی قرآن هم از سوی خداوند بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل گردیده است. علاوه بر این که اساساً متفاهم از اطلاق لفظ «کتاب» الفاظ و عبارات است.

۵- ﴿و لقد اوحی الی هذا القرآن لآندرکم به و من بلغ﴾^(۲) «و هر آینه بی تردید این قرآن به من وحی شده است تا به وسیله آن شما را و هر کس را که به او رسد بیم دهم». قرآنی که به پیامبر صلی الله علیه و آله وحی شده و او به وسیله آن مردمان را بیم می‌دهد قرآن با عباراتی است که دارد نه صرف معنای آن. و نیز قرآنی که به کسان دیگر غیر از مخاطبین حاضر پیامبر صلی الله علیه و آله می‌رسد قرآن با الفاظ و عبارات آن می‌باشد نه تنها معنای آن. به همین وزن است آیاتی مانند: ﴿فانما یسرناه بلسانک لتبشیر به المتقین﴾^(۳) «همانا ما آن (قرآن) را به زبان تو آسان کردیم تا به وسیله

آن متقین را بشارت دهی؛ و ﴿... و قد آتیناک من لدنا ذکراً * من اعرض عنه فانه یحمل یوم القیامة وزراً﴾^(۱) «همانا به تو ذکری را از نزد خود دادیم. هر کس از آن روبرگرداند روز قیامت وزری را با خود حمل می‌کند».

۶- ﴿و قرآنا فرقناه لتقرأه علی الناس علی مکث﴾^(۲) «و قرآنی که ما آن را باز کرده (و به تفصیل در آورده) تا آن را با درنگ بر مردم بخوانی». قرآنی که خداوند می‌فرماید ما آن را باز کردیم همان قرآنی است که باید پیامبر صلی الله علیه و آله آن را با درنگ بر مردم بخواند و آن همین قرآن ملفوظ است.
 ۷- ﴿و اتل ما اوحی الیک من کتاب ربک﴾^(۳) «آنچه را از کتاب پروردگارت به تو وحی شده تلاوت کن». تلاوت خواندن پی در پی و با تأنی است که امری تدریجی و مربوط به امور تدریجی مانند الفاظ می‌باشد.

۸- ﴿والذین یؤمنون بما انزل الیک...﴾^(۴) در این آیه در وصف متقیان می‌فرماید آنان «کسانی هستند که به آنچه به تو نازل شده است ایمان می‌آورند». آشکار است آنچه به پیامبر صلی الله علیه و آله نازل شده و آنها به آن ایمان می‌آورند تنها معانی قرآن نیست بلکه الفاظی است که حاوی معنا می‌باشد؛ چون معنا بدون واسطه الفاظ و عبارات چگونه به آنان منتقل می‌گردد تا آنان بتوانند به آن ایمان بیاورند؟

۱- سوره طه، آیات ۹۹ و ۱۰۰. ۲- سوره اسراء، آیه ۱۰۶.

۳- سوره کهف، آیه ۲۸. ۴- سوره بقره، آیه ۴.

۱- سوره ابراهیم، آیه ۱. ۲- سوره آل عمران، آیه ۱۹.

۳- سوره مریم، آیه ۹۷.

۹- ﴿و قال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة﴾^(۱)
 «و کسانی که کفر ورزیدند گفتند چرا قرآن بر او همه یکباره نیامده است». مستفاد از این آیه این است که قرآنی که به تدریج به مردم ابلاغ می شده و کافران گفته اند چرا یکباره بر پیامبر ﷺ نازل نگردیده همان قرآن ملفوظ است که نزول و قرائت آن تدریجی می باشد.

ب- روایات:

و از نمونه روایات است:

۱- حدیث ثقلین که متواتر بین شیعه و سنی می باشد و در آن حدیث با نقل های متفاوتی که دارد، پیامبر اکرم ﷺ قرآن را کتاب خداوند خوانده است و آن را یکی از دو چیز گرانبهایی که پس از خود باقی می گذارد قلمداد کرده است. بدیهی است آن «کتاب الله» که پس از او می ماند قرآن ملفوظ است. پس همین قرآن ملفوظ «کتاب الله» است. رجوع شود به صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۸۷۳، کتاب «فضائل الصحابه»، حدیث ۲۴۰۸، و «سنن ترمذی»، ج ۵، ص ۳۲۸، باب مناقب اهل بیت النبی ﷺ، حدیث ۳۸۷۶. و دهها کتاب دیگر از علمای اهل سنت و شیعه.

۲- امام علی علیه السلام در نهج البلاغه، خطبه ۱۹۸ می فرماید: «ثم انزل عليه الكتاب نوراً لا تظفأ مصابحه» «سپس خداوند بر پیامبر ﷺ کتاب

۱- سوره فرقان، آیه ۳۲.

(قرآن) را به عنوان نوری که چراغ هایش فروکش نمی شود فرود آورد». آن حضرت نزول کتابی را که روشنائی مردم است، که همان قرآن ملفوظ می باشد، به خداوند نسبت داده است.

۳- و باز می فرماید: «و قد قلم ربنا الله فاستقيموا على كتابه...»^(۱)
 «و گفتید پروردگار ما خداوند است پس بر کتاب او (قرآن) استقامت ورزید».

در اینجا صریحاً آن حضرت قرآن ملفوظ را که فرمان می دهد مردم را که بر آن استقامت کنند، به خداوند نسبت داده است. رجوع شود نیز به خطبه های ۸۶ و ۱۶۷ و نامه ۵۳ و کلمات قصار، کلمه های ۷۸ و ۲۷۰.

در کلمه ۲۷۰ می فرماید: «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ أَنْزَلَ عَلَيَّ النَّبِيِّ ﷺ»
 «همین قرآن بر پیامبر ﷺ نازل شده است». مراد از همین قرآن، قرآن ملفوظ در دسترس مردم است.

۴- از امام صادق علیه السلام نقل شده است که فرمود: «ان العزيز الجبار انزل عليكم كتابه...»^(۲) «حق تعالی بر شما کتاب خود را فرود فرستاد». کتاب خداوند که از طرف او به عموم مردم فرود فرستاده شده است تنها معنای قرآن نیست، بلکه قرآن با الفاظ و عبارات است.

حاصل مطلب اینکه: سخن گفتن درباره قرآن که آیا الفاظ آن هم از سوی خداوند است یا تنها معنای آن از طرف اوست بعد از پذیرش

۱- نهج البلاغه، خطبه ۱۷۶.

۲- اصول کافی، کتاب فضل القرآن، حدیث ۳.

پیامبری پیامبر اسلام ﷺ و قهراً اعتراف به راستگویی او می‌باشد. حال گوئیم: پیامبر اسلام ﷺ که در طول بیست و سه سال رسالت خود همواره همین قرآن دسترس امت خود را با عبارات و الفاظی که دارد به خداوند نسبت می‌داده است و همچنین اصحاب و به‌ویژه عترت و اهل بیت او علیهم‌السلام و نیز خود آیات قرآن که حاوی چنین نسبتی می‌باشد آیا همه و همه به‌طور حقیقت و بدون هیچ شائبه مجازی، قرآن را به خداوند نسبت داده‌اند یا به گونه‌ای مجازی چنین اسنادی را داده‌اند؟ اگر اسناد قرآن ملفوظ به خداوند در آن موارد اسناد حقیقی و غیرمجازی باشد پس الفاظ قرآن هم در نظر آنها از سوی خداوند نازل شده است؛ و اگر آن اسناد، اسناد مجازی و غیرحقیقی باشد، چنان که مستفاد از سخن نویسنده محترم می‌باشد، سؤال این است که این چگونه اسناد مجازی است که با آن دامنه دور و دراز بدون هیچ قرینه‌ای بر مجازیت انجام گرفته و تاکنون کسی از آن آگاهی نیافته بوده است. آیا اسناد مجازی قرآن ملفوظ به خداوند بدون قرینه با آن وسعت، آن هم از سوی پیامبر اکرم ﷺ و اولیای معصوم علیهم‌السلام اغراء به جهل و گمراه کننده نیست؟ و اساساً این‌گونه اسناد و سخن گفتن امری غیرعقلایی نمی‌باشد؟!

خلاصه کلام

جمع‌بندی مطالب:

- ۱- از تمام عبارات حکماء و عرفاء برمی‌آید که جملگی آنها نفس نبوی را در فضای وحی، قابل و تلقی کننده می‌دانند نه فاعل و القاء کننده، و آنها وحی را به «وحی صریح» که محتاج به تأویل نیست و «وحی غیرصریح» - که مانند خوابی که محتاج به تعبیر است آن هم محتاج به تأویل می‌باشد - تقسیم کرده‌اند.
- ۲- وجود صور مثالی و مقداری که عاری از ماده‌اند، در عالمی فراتر از عالم ماده و طبیعت به وجودی مستقل چنان که حکمای اشراقی و تابعان حکمت متعالیه و عارفان می‌گویند، یا به وجودی به تبع وجود نفوس عالیه چنان که حکمای مشائی می‌گویند، قابل انکار نیست.
- ۳- همان‌طور که کشف معنوی به واسطه اتصال به عالم عقل و دریافت معنا ممکن است کشف صوری نیز به سبب ارتباط با صور مثالی موجود در مافوق عالم طبیعت و گرفتن صورت و قوالب الفاظ معنا از آنجا امکان‌پذیر است.
- ۴- فاقد شیئی معطی آن نیست و موجودی که بالقوه است برای خارج شدن از قوه به فعلیت محتاج به موجودی فراتر و برتر است که با افاضه فیض خود آن موجود را به فعلیت برساند. بنابراین نفس پیامبر ﷺ که در دل این عالم خاکی تکون یافته است و به خودی خود

فاقد کمال بوده، به ویژه کمالات بلندی که از سطح و افق انسان خاکی بالاتر است، به واسطهٔ مبدئی فراتر و برتر که مبدأ وحی و القاء معارف هم می‌باشد به بلندای کمال رسیده است و خودش نمی‌توانسته است خود را به آن کمالات رسانده و فاعل وحی بر خود هم باشد. ﴿وَعَلَّمَك مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ﴾.

۵- ظرفیت و قابلیت قابل، امکان کشش و توسعه را دارد؛ به‌خصوص وحی که از نوع علم برتر است و مبدأ وحی می‌تواند گنجایش نفس نبوی و طاقت او را زیاد نماید و وحی و مفاد آن را از تنگنای ضیق صدر و وزر اندوخته‌های ذهنی و... برهاند. ﴿الم نشرح لک صدرک و وضعنا عنک وزرک﴾.

۶- وحی به لحاظ اینکه علمی است که از منبعی فراتر از عالم ماده و از کانون علم حق تعالی و مبادی عالی‌ه بر نفس نبوی سرایش شده است و القاء از بالا به پائین می‌باشد و نفس زلال و طاهر نبوی هم در دو بُعد نظر و عمل از شیطنت و قوای وهم و خیال و شهوت و غضب، مصون است، به ویژه اینکه در حال وحی به او حالت فناء دست می‌دهد و از تعلقات مزاحم با آن حال رها می‌باشد، در نتیجه مفاد وحی و علوم و حیانی، بشری و خطاپذیر نمی‌باشد و از گزند رنگ تعلق آزادند. ﴿وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ﴾.

۷- حقیقت دین غیر از درک و فهم از دین است و علم بشری، بر فرض اینکه یقینی هم باشد، تعارض آن با حقیقت دین معنا ندارد.

۸- اسناد قرآن ملفوظ به خداوند به‌طور مجاز و بدون قرینه‌ای بر مجاز بودن آن در سخنان پیامبر ﷺ و معصومین علیهم‌السلام و اصحاب آن حضرات و پس از آن، خارج از قانون محاوره و گفتگو و امری غیر عقلایی می‌باشد.

* * *

در خاتمه ضمن تأکید مجدد بر لزوم پرهیز از روش تکفیر و تفسیق در برخورد با مسائل علمی و نیز لزوم حفظ حرمت و شخصیت اصحاب قلم و تحقیق، توفیق همگان را در خدمت به اسلام عزیز و تبیین حقایق قرآنی از خداوند متعال مسألت دارم.
والسلام علی عباد الله الصالحین و رحمة الله و برکاته.

۲۰ آبان ۱۳۸۷ برابر با ۱۱ ذی‌القعدة ۱۴۲۹

حسینعلی منتظری

﴿ بسمه تعالی ﴾

درسهای حضرت آیت‌الله العظمی منتظری به صورت لوح فشرده (CD)

- ۱- مجموعه آثار، متن ۵۰ جلد کتاب منتشر شده معظم له (یک CD)
- ۲- درسهایی از نهج البلاغه، ۱۹۵ درس - صوتی (ده CD)
- ۳- درسهایی از نهج البلاغه، ۱۹۵ درس - تصویری (شصت و چهار CD)
- ۴- درس خارج فقه (دراسات فی مکاسب المحرمه)، ۵۶۵ درس - صوتی (شش CD)
- ۵- درس خارج فقه (کتاب الزکاة)، ۷۲۲ درس - صوتی (هفت CD)
- ۶- العروة الوثقی (صلاة المسافر)، ۲۴ درس - صوتی (یک CD)
- ۷- العروة الوثقی (صلاة المسافر)، ۲۴ درس - تصویری (دوازده CD)
- ۸- درس فلسفه (منظومه حکمت، امور عامه)، ۱۱۹ درس - صوتی (یک CD)
- ۹- درس فلسفه (منظومه حکمت، امور عامه)، ۱۱۹ درس - تصویری (صد و نوزده CD)
- ۱۰- درس فلسفه (منظومه حکمت، الهیات)، صوتی (درس ادامه دارد) (دو CD)
- ۱۱- درس فلسفه (منظومه حکمت، الهیات)، تصویری (درس ادامه دارد) (بیست CD)
- ۱۲- درس خارج فقه (سب المؤمن)، ۱۰ درس - صوتی (یک CD)
- ۱۳- درس خارج فقه (سب المؤمن)، ۱۰ درس - تصویری (شش CD)
- ۱۴- از آغاز تا انجام، متن کتاب به صورت گفتاری (یک CD)
- ۱۵- روضه کافی، ۱۱۹ درس - صوتی (شش CD)
- ۱۶- روضه کافی، ۱۱۹ درس - تصویری (چهل و هشت CD)
- ۱۷- نماز عید فطر سال‌های ۱۳۸۴ الی ۱۳۸۷ - تصویری (چهار CD)
- ۱۸- درس اخلاق (جامع السعادات) - صوتی (درس ادامه دارد) (دو CD)
- ۱۹- درس اخلاق (جامع السعادات) - تصویری (درس ادامه دارد) (صد CD)
- ۲۰- اسوه پایداری - صوتی و تصویری (یک CD)
- ۲۱- کتاب همراه (کتابهای قابل استفاده باگوشی تلفن همراه با پسوند JAR) (یک CD)

فهرست کتاب‌های منتشر شده فقیه عالیقدر حضرت آیت‌الله العظمی منتظری**● کتاب‌های فارسی:**

- ۱- درسهایی از نهج البلاغه (۳ جلد) ۱۱۵۰۰ تومان
- ۲- خطبه حضرت فاطمه زهرا ع ۳۰۰۰ تومان
- ۳- از آغاز تا انجام (در گفتگوی دو دانشجو) ۱۵۰۰ تومان
- ۴- اسلام دین فطرت ۶۰۰۰ تومان
- ۵- موعود ادیان ۴۰۰۰ تومان
- ۶- مبانی فقهی حکومت اسلامی (۸ جلد) ۲۵۰۰۰ تومان
- جلد اول: دولت و حکومت ۲۵۰۰ تومان
- جلد دوم: امامت و رهبری ۲۵۰۰ تومان
- جلد سوم: قوای سه‌گانه، امر به معروف، حسبه و تعزیرات ۳۰۰۰ تومان
- جلد چهارم: احکام و آداب اداره زندانها و استخبارات ۲۵۰۰ تومان
- جلد پنجم: احتکار، سیاست خارجی، قوای نظامی و ... ۲۵۰۰ تومان
- جلد ششم: منابع مالی حکومت اسلامی ۳۰۰۰ تومان
- جلد هفتم: منابع مالی حکومت اسلامی، فیء، انفال ۴۵۰۰ تومان
- جلد هشتم: احیاء موات، مالیات، پیوست‌ها، فهارس ۴۵۰۰ تومان
- ۷- رساله توضیح المسائل ۲۰۰۰ تومان
- ۸- رساله استفتائات (۳ جلد) ۹۰۰۰ تومان
- ۹- رساله حقوق ۵۰۰ تومان
- ۱۰- احکام پزشکی ۱۵۰۰ تومان
- ۱۱- احکام و مناسک حج ۲۰۰۰ تومان
- ۱۲- احکام عمره مفرده ۵۰۰ تومان
- ۱۳- معارف و احکام نوجوان ۱۵۰۰ تومان
- ۱۴- معارف و احکام بانوان ۲۰۰۰ تومان
- ۱۵- استفتائات مسائل ضمان (نایاب) ۲۰۰۰ تومان
- ۱۶- مجازات‌های اسلامی و حقوق بشر ۱۵۰۰ تومان

- ۱۷- حکومت دینی و حقوق انسان ۱۵۰۰ تومان
 ۱۸- مبانی نظری نبوت ۱۰۰۰ تومان
 ۱۹- سفیر حق و صغیر وحی ۲۵۰۰ تومان
 ۲۰- جلوه‌های ماندگار (پند، حکمت، سرگذشت) ۳۰۰۰ تومان
 ۲۱- ستیز با ستم (بخشی از اسناد مبارزات آیت‌الله العظمی منتظری (ج ۲) ۱۵۰۰۰ تومان

● کتاب‌های عربی:

- ۲۲- دراسات في ولاية الفقيه و فقه الدولة الإسلامية (۴ جلد) ۱۱۰۰۰ تومان
 ۲۳- كتاب الزكاة (۴ جلد) ۱۰۰۰۰ تومان
 ۲۴- دراسات في المكاسب المحرمة (۳ جلد) ۱۲۰۰۰ تومان
 ۲۵- نهاية الأصول ۳۲۰۰ تومان
 ۲۶- نظام الحكم في الإسلام ۴۰۰۰ تومان
 ۲۷- البدر الزاهر (في صلاة الجمعة والمسافر) ۲۵۰۰ تومان
 ۲۸- كتاب الصوم ۴۵۰۰ تومان
 ۲۹- كتاب الحدود ۵۰۰ تومان
 ۳۰- كتاب الخمس ۴۵۰۰ تومان
 ۳۱- التعليقة على العروة الوثقى ۷۰۰ تومان
 ۳۲- الأحكام الشرعية على مذهب أهل البيت عليهم السلام ۱۵۰۰ تومان
 ۳۳- مناسك الحج والعمرة ۲۵۰۰ تومان
 ۳۴- مجمع الفوائد ۲۵۰۰ تومان
 ۳۵- من المبدأ إلى المعاد (في حوار بين طالبين) ۱۵۰۰ تومان
 ۳۶- الأفق أو الآفاق (في مسألة الهلال) ۱۰۰۰ تومان
 ۳۷- منية الطالب (في حكم اللحية والشارب) ۵۰۰ تومان
 ۳۸- رسالة مفتوحة (رداً على دعايات شنيعة على الشيعة و تراثهم) ۵۰۰ تومان
 ۳۹- موعود الأديان ۴۰۰۰ تومان
 ۴۰- الإسلام دين الفطرة ۶۰۰۰ تومان
 ۴۱- خطبة السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام ۴۰۰۰ تومان