

امکان و ماهیت وحی

یدالله دادجو*

چکیده

یکی از مباحث مهم درباره پدیده وحی، امکان آن است؛ چراکه امکان ارتباط بشر با خالق هستی، وی را در نیل به حیات معقول و زندگی جاودانه یاری می‌کند. در طول تاریخ نزول وحی، همواره برخی از متفکران از پذیرش آن سرباز زده‌اند. این انکار و نپذیرفتن به علل و شیوه‌های مختلف ابراز می‌شده است. برخی از اندیشوران با ادعای ممکن نبودن آن، به این نتیجه رسیده‌اند که انسان محدود چگونه می‌تواند با خالق هستی، که وجودی غیرمحدود و مجرد از ماده است، ارتباط برقرار کند. اساساً این ارتباط غیرممکن است؛ زیرا اگر این امر محال نیست چرا در طول حیات بشر، پیامبران الهی که تلقی‌کنندگان برجسته وحی‌اند. همواره مورد انکار و ناباوری واقع شده‌اند. در این جستار با روش تحلیلی عقلی و نقلی و با رویکرد جمع بین مطالعه درون‌دینی و برون‌دینی، با هدف بررسی شبهات پیرامون امکان و ماهیت وحی پرداخته و ثابت شده است که پذیرش وحی به صورت امری خارق‌العاده و ملازم با محال ذاتی نیست.

کلیدواژه‌ها: وحی، امکان، قوه قدسی، عقل فعال، وقوع وحی، محال ذاتی.

مقدمه

وحی از مفاهیم اساسی است که به صورت یک حقیقت خارق‌العاده نه تنها امکان، بلکه تحقق دارد و مراد از امکان آن این است که هیچ‌گاه از وجود آن محال ذاتی لازم نمی‌آید. پیشینه آن به قدمت وجود انسان می‌رسد. ادعای عدم امکان وحی موضوعی است که در این مقاله به اختصار بررسی شده است. از آنجا که وحی امری سرنوشت‌ساز و حیات‌بخش است، انکار آن به انکار اصلی‌ترین مسئله بشر که پاسخ‌چرایی خلقت یعنی هدایت به وجود آن بستگی دارد می‌انجامد، ضرورت و اهمیت پژوهش آشکار می‌شود. بدین‌روی با نزول قرآن کریم و کتب آسمانی امکان ذاتی و وقوعی وحی اثبات شده و هیچ تردیدی در حقانیت آن باقی نمانده است و شبهه‌افکنان با نارسایی عقل و پیروی از هوای نفس خویش دچار انحرافی بزرگ شده و اساسی‌ترین موهبت حق را انکار کرده‌اند، ولی وقوع وحی، خود بهترین دلیل برای امکان آن است.

به هر حال، برخی با طرح مبحث امکان وحی این پرسش را طرح کرده‌اند که انسان ضعیف، مادی، زمینی و گرفتار تعلقات عالم طبیعت چگونه می‌تواند با افق فرامادی و عالم غیب همسو شود و با ارتباط خویش با مبدأ جهان هستی پذیرای وحی الهی گردد و به اسرار الوهی دست یابد. برخی از فلاسفه در اصل امکان وحی تردید کرده و بر این باورند که انسان موجودی طبیعی و محدود است و خداوند تعالی وجودی غیرمحدود و فوق طبیعت و مجرد از ماده و از سویی نیز عالم طبیعت، عالمی محدود با ویژگی‌های جسمانی و مادی است. از این‌رو، چگونه ممکن است انسانی که جزء عالم طبیعت است از مرز خود فراتر رود و با عالم مجرد ارتباط یابد.^(۱) اگر این ارتباط با بشر با جهان غیب محال نیست، چرا در طول حیات بشر همواره انبیای الهی که وحی‌گیران

برجسته او هستند مورد انکار، ناباوری و استهزا قرار می‌گرفتند، به طوری که منکران وحی به پیامبر گرامی ﷺ می‌گفتند: هرگز به تو ایمان نمی‌آوریم تا چشمه‌ای از زمین برای ما روان کنی، یا نخلستان و تاکستانی در اختیار داشته باشی و جویباران در میان آن روان کنی، یا آسمان را آنچنان که می‌پنداری بر سر ما فرود آوری، یا خدا و فرشتگان را برابر ما حاضر کنی.^(۲) پیداست که این رویکرد منکران وحی با رسول مکرم اسلام ناشی از آن است که او را بشری زمینی، مادی محض می‌پنداشتند و به پیامبران الهی می‌گفتند شما نیز بشری مثل ما هستید: ﴿قَالُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا﴾ (ابراهیم: ۱۰) در پاسخ باید گفت: کسانی که بر امکان وحی، به دلیل سنجیت نداشتن پیامبران گیرنده آن، انسان‌اند، با نازل‌کننده وحی یعنی خداوند تعالی، خدشه وارد و انسان را موجود طبیعی و محدود جهان با ویژگی‌های جسمانی و مادی وابسته می‌دانند و معتقدند که اخذ وحی از جانب انسان ممکن نیست، باید توجه کنند که شناخت حقیقی و کاملی از انسان و توانایی‌های وی ندارند. از این‌رو دچار اشتباهی بس فاحش شده‌اند و تفسیری ناصواب از حقیقت انسان ارائه می‌دهند و راه معرفت و حیانی را بر او بسته می‌دانند. با مراجعه به آثار عالمان دین، فیلسوفان، متکلمان و انسان‌شناسان روشن می‌شود که انسان موجود مادی محض و خاکی صرف نیست، بلکه موجودی اسرارآمیز و حقیقتی مرکب از روح الهی و جسم است که با قلب و روح الهی خویش می‌تواند وحی را دریافت کند. برای روشن شدن مطلب مقدمه‌ای لازم است و آن، توجه به این نکته است که دریافت‌کننده وحی انسان است و مدعیان ممکن نبودن وحی نیز بر مبنای انسان‌شناسی خاص خود جایگاه انسان را شایسته آن نمی‌دانند که بتواند با خالق هستی ارتباط برقرار و وحی را دریافت

دفعه - در انسان پرداخته و بر آن است که قوه حدس وقتی اشتداد پیدا کند، نتیجه آن می‌تواند به نزول وحی و تحقق نبوت مربوط شود. وی می‌افزاید: انسان دارای دو طیف کیفی و کمی و قوه حدس است. از جهت کمی، اشخاص در تعداد حدس و در بعد کیفی، در سرعت حدس تفاوت دارند. همچنین طرف نقصان و مرتبه پایین هر دو طیف را مشاهده کرده‌ایم. پس در نتیجه طرف کمال نیز ممکن است. از این رو، ابن‌سینا می‌فرماید: «فیمکن ان یکون شخص من الناس مؤید النفس بشدة الصفا و شدة الاتصال بالمبادئ العقلية الی ان یشتعل حدساً، اعنی قبولاً لالهام العقل الفعال من کل شیء.»^(۳)

ممکن است شخصی از میان مردم دارای نفس مؤید باشد که به سبب شدت صفا و شدت اتصال به مبادی عقلی، قوه حدسش را شعله‌ور سازد و تمام صورت‌هایی که در عقل فعال است، در نفس او نیز نقش ببندد و نفس الهام عقل فعال را پذیرد. ابن‌سینا چنین حالتی را نوعی نبوت بلکه بالاترین قوه نبوت می‌داند و شایسته می‌بیند که این قوه (قوه عالی حدس)، قوه قدسی نامیده شود. این قوه از برترین مراتب قوای انسانی است. سرانجام می‌افزاید افعالی که به روح قدسی منسوب است، به علت قوت و استعلاء قوه قدسی بر قوه متخیله فیضان پیدا می‌کند که در نتیجه با صورت‌های محسوس و ملموس کلام بروز و ظهور می‌یابد.^(۴) ابن‌سینا تصریح می‌کند که در فرایند دریافت وحی نفس با صفا و نورانی پیامبر به عقل فعال اتصال پیدا می‌کند و بر اثر این اتصال حقایق متعالی و وحی به قلب نورانی پیامبر افاضه می‌شود.

دیدگاه غزالی

امام محمد غزالی می‌گوید: عقل قوه‌ای است که امور واجب، ممکن و محال و چیزهایی را که در مراحل پیشین درک نکرده بود، ادراک می‌کند. فراتر از درک عقل مرحله

کند، ولی با بررسی قوا و نیروهای روحانی انسان روشن می‌شود که این ارتباط ممکن است، لذا ضرورت دارد به دیدگاه‌های برخی از اندیشورانی که درباره ابعاد وجودی انسان به بحث و بررسی پرداخته و وجهه فوق مادی انسان را تبیین کرده‌اند، توجه شود.

از آنجایی که پدیده وحی در جهان تکوین و تشریح، نقش بسزایی داشته و عامل هدایت پدیده‌های عالم به ویژه انسان است، از دوران‌های پیشین جریان داشته و بحث از امکان و ماهیت آن به قدمت وجود انسان می‌رسد؛ چراکه در طول تاریخ بشریت، همواره کسانی بوده‌اند که اقدام به انکار آن کرده و در مقابل، رسولان الهی و کتاب‌های آسمانی و به پیروی از آنان فیلسوفان و متکلمان و عالمان دین‌باور به اثبات آن مبادرت ورزیده‌اند.

به طور کلی از دیرباز نحله‌های گوناگون با رویکردهای مختلف تفسیری، فلسفی، کلامی و عرفانی به طور مستقل و یا در لابه‌لای آثار خویش از امکان و ماهیت وحی سخن به میان آورده‌اند و امکان و ماهیت وحی را مورد تحلیل و بررسی قرار داده‌اند. برای نمونه به برخی آثار دوران معاصر همانند **وحی یا شعور مرموز، وحی محمدی، التمهید فی القرآن، وحی در ادیان آسمانی، تحلیل وحی، وحی و نبوت و نبوت** می‌توان اشاره کرد.

پرسش‌های اصلی نوشتار حاضر عبارت‌اند از: ۱. وحی چیست؟ ۲. آیا وحی امکان‌پذیر است؟ پرسش‌های فرعی مقاله عبارت‌اند از: زمینه‌ها و پیش‌فرض‌های انکار وحی چیست؟ تبیین فلسفی امکان و ماهیت وحی چیست؟ تبیین کلامی امکان و ماهیت وحی چیست؟ بزرگ‌ترین شاهدبر امکان و وقوع وحی کدام است؟

دیدگاه ابن‌سینا

ابن‌سینا برای تبیین امکان وحی به بیان قوه حدس - که عبارت است از چیره شدن بر حد وسط به طور ناگهانی و

دیگری برای شناخت است که در آن مرحله، چشم دیگری باز می‌گردد و انسان به وسیله آن، ماورای طبیعت و آنچه در آینده اتفاق می‌افتد و امور دیگری که عقل از درک آن ناتوان است مانند ناتوانی قوه تمیز از شناخت معقولات مشاهده می‌کند.

همان‌گونه که انسان ممیز اگر مدرکات عقل بر او عرضه شود از پذیرفتن آن سربیزی می‌کند و آن را بعید می‌شمارد، بعضی از افراد عاقل نیز از پذیرفتن اموری که به وسیله وحی و نبوت ادراک می‌گردد، امتناع می‌ورزند و آنها را بعید می‌دانند. این انکار چیزی جز نادانی نیست؛ زیرا منکران هیچ سندی ندارند جز اینکه خود بر این مرحله از کمال نرسیده‌اند و چنین شناختی برای آنها حاصل نشده است، و در نتیجه می‌پندارند در واقع هم چنین چیزی وجود ندارد. لکن خداوند برای اینکه «حقیقت وحی و نبوت» را به ذهن مردم نزدیک کند، نمونه‌ای از ویژگی‌های آن را به آنها عنایت کرده و آن «خواب» است؛ زیرا شخص خوابیده گاهی اموری را که در

آینده پدید می‌آید، به روشنی یا در لباس مثالی که تعبیر، حقیقتش را روشن می‌سازد، درک می‌کند. اگر کسی خواب را خودش تجربه نمی‌کرد و به او گفته می‌شد که در حال بیهوشی، حس لامسه، سامعه و باصره از انسان گرفته می‌شود و در این حال، او اموری را که از دیگران پنهان است، درک می‌کند، بی‌شک آن را انکار می‌کرد و بر امکان نداشتن چنین شناختی اقامه می‌کرد و می‌گفت: یگانه وسیله ادراک، حواس است و کسی که موجودات را با وجود حواس، درک نکند، با نبودن حواس به طریق اولی درک نخواهد کرد. واقعیت و تجربه، این نوع مقایسه را تکذیب می‌کند و همان‌طور که عقل، مرحله‌ای از مراحل آدمی است که در آن، انسان دیده‌ای می‌یابد که انواعی از معقولات را با آن می‌بیند و حواس از این ادراک عاجزند، وحی و نبوت عبارت است از مرحله‌ای که در آن، برای

انسان دیده‌ای پدید می‌آید که با نور آن ماورای طبیعت و اموری که عقل از درک آنها ناتوان است در پرتو آن آشکار می‌گردد. بنابراین وحی آسمانی فراتر از هرگونه تشکیک امکان تحقق دارد.^(۵)

غزالی برای تبیین امکان وحی به توضیح ابعاد وجودی انسان می‌پردازد. از نظر وی انسان دارای جایگاه روحانی خاصی است؛ فراتر از عقل می‌تواند با ماوراء طبیعت تماس برقرار و حقایق آسمانی را دریافت کند. او به موضوع توجه می‌دهد که اگر یک حقیقت برای برخی از انسان‌ها قابل درک نباشد، آنان به سبب جهل درصدد انکار آن برمی‌آیند، ولی هیچ‌گاه عدم دریافت و وجدان چیزی برای برخی از انسان‌ها بر امکان نداشتن آن دلالت ندارد. چنان‌که ملاحظه می‌شود غزالی نیز در این حقیقت که انسان موجودی دارای مراتب مختلف است با دیگران هماهنگی دارد، ولی چگونگی دریافت وحی از طریق اتحاد یا اتصال نفس پیامبر به عقل در اندیشه او به چشم نمی‌خورد.

رویکرد صدرالمتألهین

ملاصدرا می‌گوید: انسان می‌تواند به گونه‌ای نورانیت پیدا کند و شبیه عقل فعال شود که بدون نیاز به تفکر زیاد قادر است با عقل فعال ارتباط برقرار نماید و بدون تعلیم و آموزش، دانش‌هایی بر او افاضه شود، به طوری که نفس ناطقه او به نور پروردگار روشن و عقل او از نظر شدت استعداد، به نور عقل فعال که بیرون از ذات او نیست روشن گردد؛ چراکه نفوس انسان‌ها به دو دسته تقسیم می‌شوند. برخی از نفوس در کسب دانش به آموزش نیاز دارند و گروهی از این ویژگی بی‌نیازند. گروه اول خود دو دسته‌اند. عده‌ای هرچند تلاش و جدیت به خرج دهند حتی با آموزش زیاد قدرت یادگیری ندارند. لکن دسته دوم بسیار سریع مطالب را می‌آموزند. گاهی مشاهده می‌شود که دو نفر هم‌زمان برای کسب دانشی آغاز به

دو جهت اتصال دارد: یکی برین و دیگری فرودین. از جهت فرودین به بدن پیوسته است و لذا جهت برین به افق فرشتگان، و به وسیله این جهت برین مدرکات علمی و غیبی را کسب می‌کند. این دانشمند برجسته که درباره وحی سخنان والا و گهرباری دارد، نفوس انسانی را بر سه دسته می‌داند. وی می‌گوید: گروهی فطرتاً از رسیدن به ادراک عقلی و روحانی عاجزند و از این رو، حرکت آنها به جهت فرودین، یعنی به سوی مدرکات حسی و خیالی منحصر می‌شود؛ همه مدرکات آنها خیالی و محدود است و به ترکیب معانی از حافظه و واهمه بر وفق قوانین خاصی اکتفا می‌کنند. این مرحله بیشتر، دایره ادراک جسمانی بشری است که دریافت‌ها و مشاعر دانشمندان به آن منتهی می‌شود و در آن رسوخ می‌کند.

گروه دیگر از نفوس بشری در این حرکت فکری می‌توانند به سوی ادراک عقلی و روحانی متوجه شوند و در این حرکت به بدن نیاز ندارند. در نتیجه ادراک آنها از دایره مسائل اولی و بدیهی که نخستین دایره ادراک بشری است درمی‌گذرد و وسعت می‌یابد و در تجلی‌گاه مشاهدات باطنی می‌خرامد. این‌گونه مشاهدات سراسر ادراک و وجدان هستند و حدود و ثغوری ندارند و آغاز و پایان آنها نامشخص است. این مخصوص مشاعر و ادراک اولیا، یعنی صاحبان دانش‌های لدنی و معارف ربانی است. دسته سوم هم نفوسی هستند که به فطرت، بر تجرد و انسلاخ از همه امور جسمانی و روحانی بشری آفریده شده‌اند و به سوی فرشتگان افق برین ارتقا می‌یابند تا در لحظه خاصی، بالفعل نیز در شمار فرشتگان درآیند و برای آنان شهود ملأ اعلی در افقی که بدان اختصاص دارند و شنیدن سخن نفسانی و خطاب الهی در آن لحظه خاص حاصل می‌شود. پیامبران از دسته سوم‌اند. خدا تجرد و انسلاخ از جنبه بشری را در آن لحظه خاص، که همان حالت وحی است، از روی فطرت به آنان ارزانی داشته و

فعالیت می‌کنند ولی یکی بر دیگری پیشی می‌گیرد، با آنکه تلاش و کوشش شخص دیگر بیشتر است.

بی‌تردید علت برتری این شخص، زیادی شدت حدس هوش و ذکاوت اوست. همان‌گونه که انسان در جانب نقصان به حدی می‌رسد که پیامبران از ارشاد او اظهار ناتوانی می‌کنند. چنان‌که ذکر شد، ملاًصدرا قدرت فهم و توان درک مطالب و حقایق را ناشی از سرعت قدرت حدس در برخی از انسان‌ها می‌داند و می‌افزاید این‌گونه افراد دانش‌هایی را درک می‌کنند که دیگران از درک آن عاجزند؛ زیرا اینان از جهت شدت نورانیت و صفای نفس به مرتبه‌ای نایل شده‌اند که در زمانی کوتاه و بدون تعلیم و آموزش از علوم فراوانی برخوردار می‌شوند. ملاًصدرا سپس شخصی را که از این ویژگی بهره‌مند است، ولی یا نبی و پیامبر می‌شمرد و معتقد است که این خود یک نوع کرامت و معجزه است. او می‌افزاید: چنین افرادی امکان وجود دارند هرچند شمارشان اندک باشد.^(۶)

ملاًصدرا نیز همه انسان‌ها را از نظر دریافت حقایق عالم هستی یکسان نمی‌داند. او بر این باور است که برخی از انسان‌ها از جهت شدت نورانیت و صفای نفس می‌توانند به مرتبه‌ای نائل شوند که وحی الهی را دریافت کنند، هرچند فرایند این عمل از طریق ارتباط انسان با عقل فعال صورت می‌گیرد. چنین افرادی حتماً امکان وجود دارند و چون امکان وجود دارند، شرط تحقق وحی نیز هست. بی‌گمان با تحقق شرط، مشروط که خود وحی است نیز تحقق می‌یابد؛ پس راهی برای انکار وحی باقی نمی‌ماند.

بیان ابن‌خلدون

ابن‌خلدون نیز درباره شناخت جهان و انسان دارای هستی‌شناسی خاصی است که بر اساس آن معتقد است نفس انسان باید دارای استعداد تجرد و انسلاخ از جنبه مادی و زمینی و ارتقا به عالم فرشتگان باشد. نفس انسان

شکی نیست که برخی از مطالب و حقایق نزد بعضی از انسان‌های عاقل امری نظری و کسبی است، در حالی که همان حقایق نزد افراد برتر و بالاتر بدیهی به شمار می‌آید. این مراتب همواره ارتقا می‌یابد و برخی از انسان‌هایی که دارای همت عالی و نفس‌های برترند امور بعید را هرچند کوچک و دقیق باشد، نزدیک می‌بینند و به سوی آن شتافته، آن را درک می‌کنند، ولی دیگران آن را انکار می‌کنند.^(۸)

دیدگاه استاد مطهری

استاد مطهری در بررسی نظریات گوناگون درباره وحی و امکان آن می‌گوید:

اصل مطلب چیزی نیست که قابل انکار باشد. به نظر ما بهترین فرضیه همین فرضیه‌ای است که حکمای اسلام گفته‌اند. از نظر آنها انسان از جنبه استعدادهای روحی حکم یک موجود دو صفحه‌ای را دارد. خواستند بگویند چون ما دارای روح هستیم و تنها این بدن مادی نیستیم، روح ما دو وجهه دارد: یک وجهه‌اش همین وجهه طبیعت است. علوم معمولی‌ای که بشر می‌گیرد از راه حواس خودش می‌گیرد. اصلاً حواس وسیله ارتباط ماست با طبیعت. آنچه از حواس می‌گیرد در خزانه خیال و خزانه حافظه جمع‌آوری می‌کند و در همان جا به یک مرحله عالی تری می‌برد، به آن کلیت می‌دهد، تجرید می‌کند، تعمیم می‌دهد (که به عقیده آنها تجرید و تعمیم یک مرتبه عالی تری است که از مرتبه احساس، که حالا نمی‌خواهیم درباره آن بحث کنیم). ولی گفته‌اند این روح انسان یک وجهه دیگری هم دارد که آن وجهه سنخیت دارد، با همان جهان مابعدالطبیعه. به هر نسبت که در آن وجهه ترقی کند می‌تواند تماس‌های بیشتری داشته باشد. مولوی می‌گوید:

سرشتی در ایشان قرار داده و آنان را از مواضع و عوایق بدن منزله ساخته است؛ زیرا در غرایز ایشان، چنان اعتدال و استقامتی آفریده شده که می‌توانند با همان غرایز، با آن وجهه روحانی روبه‌رو شوند، و در طبایع آنان، شیفتگی و رغبت به عبادت بدان سان تخمیر شده است که با همان وجهه روحانی، طریق آن برایشان کشف می‌شود. پیامبران با این نوع تجرد، و انسلاخ، هر وقت بخواهند، بدان افق متوجه می‌شوند و این به یاری فطرتی است که بر آن آفریده شده‌اند، نه وسیله اکتساب یا آموختن.^(۷)

ابن‌خلدون نیز برای تبیین امکان وحی به تقسیم‌بندی نفوس بشری پرداخته و معتقد است گروهی هستند که با برخوردار از وجهه الهی و روحانی می‌توانند وحی الهی را دریافت کنند. ابن‌خلدون به رابطه نفس با عقل فعال اشاره و توجهی ندارد. بنابراین، شرط و زمینه اخذ وحی امکان‌پذیر است؛ پس تلقی وحی نیز ممکن خواهد بود.

نظر عبده

شیخ محمد عبده درباره امکان وحی و عدم استحاله آن می‌گوید: چه استحاله‌ای در وحی متصور است و چگونه محال است برای شخص حقایقی منکشف‌گردد ولی برای فرد دیگری بدون فکر و تربیت مقدمات، آن دانش حاصل نشود؛ با آنکه ما می‌دانیم این انکشاف و نیل به دانش و معرفت از جانب خداوند تعالی است که بخشنده فکر می‌باشد. از سوی دیگر بدهت گواهی می‌دهد که درجات عقول انسان‌ها متفاوت است؛ برخی بر بعضی دیگر برتری دارد. آنکه مرتبه عقل پایین‌تری دارد، بی‌تردید آنچه را صاحب عقل برتر درک می‌کند نمی‌تواند به صورت تفصیلی و مبسوط درک کند، بلکه به اجمال می‌فهمد. باید توجه کرد که این امر تنها به سبب تفاوت در مراتب آموزش نیست، بلکه به سبب تفاوت در فطرت است که اختیار و قدرت کسب در آن نقشی ندارد.

لباس محسوسیت به اصطلاح به خودش می‌پوشاند و معنی اینکه وحی نازل شد همین است؛ حقایقی که با یک صورت معقول و مجرد، او در آنجا با آن تلاقی کرده، در مراتب وجود پیغمبر تنزل می‌کند تا به صورت یک امر حسی برای خود پیغمبر درمی‌آید، یا امر حسی مبصر و یا امر حسی مسموع. همان چیزی را که با یک نیروی خیلی باطنی به صورت یک واقعیت مجرد می‌دید بعد چشمش هم همان واقعیت را به صورت یک امر محسوس می‌بیند. بعد واقعاً جبرئیل را با چشم خودش می‌بیند. اما با چشمش هم که می‌بیند، از آنجا تنزل کرده آمده به اینجا.^(۹)

اشکال و پاسخ

بر اساس نظریه فیلسوفان قدیم سرچشمه وحی همان عقل فعال است که صحت این دیدگاه مبتنی بر وجود افلاک بطلمیوسی و عقول دهگانه‌ای است که فلاسفه قدیم به آن معتقد بودند و امروزه بطلاش از نظر علمی ثابت شده است. در پاسخ می‌توان گفت هرچند تدبیرکننده‌ها و نفوس فلکی بر اساس دانش جدید مورد تردید قرار گرفته است؛ اصل وجود انوار و وسائط فیض در فرآیند تلقی پیامبران از وحی هیچ‌گاه آسیب‌پذیر نیست؛ چراکه تنها نفوس فلکی نیستند که در این میان نقش ایفا می‌کنند، بلکه بر اساس «قاعده امکان اشرف» صدور و نزول فیوضات الهی بر اساس ترتیب و نظام معقول تحقق می‌پذیرد. قاعده امکان اشرف بر مبنای سنت اشراق بر آن است که هرگاه ممکن اخس موجود باشد، لامحاله لازم است که پیش از آن ممکن اشرف موجود شده باشد؛ چراکه اگر نورالانوار و مبدأ همه فیوضات از ناحیه جهت وحدانی خود اقتضای اخس و پست و ظلمانی و تاریک را داشته باشد، در این خصوص

دو دهان داریم گویا همچو نی
یک دهان پنهانست در لب‌های وی
تشبیه می‌کند روح انسان را به نی که دو دهان دارد، و خدا را به نی‌زن؛ می‌گوید شما با یک دهان نی آشنا هستید؛ وقتی در مجلس نی‌زن نشسته‌اید، شما آن دهانی را می‌بینید که آواز می‌خواند و صدا می‌کند و نغمه می‌سراید و خیال می‌کنید کار این دهان است، نمی‌دانید که این نی یک دهان دیگری دارد که در لب‌های آن نی‌زن پنهان است و چون در لب‌های او پنهان است شما نمی‌بینید.

آن‌گاه می‌گویند آنچه که در آن جهان است، با آنچه در این جهان است، فرق می‌کند. این جهان، طبیعت است، ماده است، جسم است، جرم است، حرکت است، تغییر است، تبدل است؛ آنجا جور دیگری است، ولی جهان‌ها با همدیگر تطابق دارند؛ یعنی آن جهان قاهر بر این جهان است و در واقع آنچه در این جهان است سایه آن جهان است و به تعبیر فلسفی معلول «آن جهان است». می‌گویند روح انسان صعود می‌کند. در باب وحی، اول صعود است بعد نزول. ما فقط نزول وحی را که به ما ارتباط دارد می‌شناسیم ولی صعودش را نه. اول روح پیغمبر صعود می‌کند و تلاقی‌ای میان او و حقایقی که در جهان دیگر هست صورت می‌گیرد، که ما آن کیفیت تلاقی را نمی‌توانیم توضیح دهیم، ولی همان‌طوری که شما از طبیعت گاهی یک صورت حسی را می‌گیرید بعد در روحستان دراتش می‌رود بالا و بالا حالت عقلانیت و کلیت به خودش می‌گیرد، از آن طرف روح پیغمبر با یک استعداد خاصی حقایق را در عالم معقولیت و کلیتیش می‌گیرد، ولی از آنجا نزول می‌کند، می‌آید پایین، از آنجا نزول می‌کند در مشاعر پیغمبر می‌آید پایین،

یادآوری

۱. گرچه حکمای اسلام منبع علوم نبوت را عقل فعال معرفی کرده‌اند، چنان نیست که اگر وجود عقول دهگانه مورد خدشه واقع شد به تبیین ماهیت وحی لطمه‌ای وارد شود؛ زیرا به هر حال پیامبر به هنگام وحی با جهان غیب ارتباط برقرار می‌سازد و علوم نبوت را از نزدیک‌ترین مقامات آن جهان دریافت می‌دارد، خواه او را جبرئیل بنامند خواه عقل فعال.

۲. لازمه کلام حکمای اسلام که منبع علوم و حیانی را عقل فعال دانسته‌اند این نیست که علوم پیامبران را از سنخ علوم دانشمندان بدانند؛ زیرا آنان بدین مطلب تصریح دارند که علومی که از طریق وحی بر نفوس پیامبران افاضه می‌شود به وسیله فکر و ترتیب قیاس نیست، بلکه مستقیماً بر قلوب پاک آنان افاضه می‌شود؛ برخلاف علوم حکما و دانشمندان که از طریق تفکر و ترتیب قیاس پدید می‌آید.

۳. حکمای اسلام نیز مانند متکلمان نبوت را یک موهبت و عطیه الهی می‌دانند نه امر اکتسابی. آفریدگار چنین استعدادی را به پیامبران داده که استعداد استفاضه علوم غیبی و تلقی وحی و مشاهده فرشته وحی و استماع سخن او را دارند، ولی انسان‌های دیگر از چنین موهبت عظیم محروم‌اند.^(۱۱)

رویکرد سه نحلّه کلامی درباره امکان وحی

در این مبحث امکان وحی از رویکرد سه نحلّه کلامی در کانون بررسی قرار گرفته است؛ یعنی اشاعره، معتزله و امامیه. الف. استدلالی که برای امکان وحی وجود دارد این است که اصل نبوت امکان دارد؛ در سخن گفتن خداوند تعالی با انسان کامل به طور مستقیم یا با واسطه هیچ محالی لازم نمی‌آید.^(۱۲) بنابراین شکی در امکان ذاتی نبوت رخ نمی‌دهد و از سوی دیگر اصل و اساس نبوت از دو چیز تشکیل شده است: شخص گیرنده پیام و قانون که

جهت دیگری که اقتضای تحقق موجود اشرف باشد باقی نخواهد ماند. پس در این هنگام اگر موجود اشرفی فرض شود، مستدعی جهتی است که آن را اقتضا کرده باشد. بی‌تردید آن جهت باید اشرف از جهتی باشد که در نورالانوار است و این امر محال است.

بنابراین برای اینکه چنین امر محالی اتفاق نیفتد، باید نور قاهر، یعنی نوری که به طور کلی و از تمام جهات مجرد از ماده است، اشرف از مدبر باشد. مراد از مدبر همان نفس است و از سوی دیگر نیز باید از علائق، وارستگی‌ها و تاریکی‌ها دورتر باشد. بنابراین، عقل باید اشرف از مدبر (نفس) و واجب است که قبل از مدبر عقل که اشرف است، تحقق یافته باشد.

پس باید معتقد بود که در بین نور اقرب و قواهر و مدبرات موجودی است که در عین ممکن بودن اشرف و اکرم است و همچنین از عالم اتفاقات نیز بیرون است.

بنابراین مانعی نیست که موجودات اشرف دارای صفاتی اکمل و اتم بوده و پس از آنها عجایب ترتیب و نظام وجود که در عالم ظلمات و برزخ‌هاست وجود داشته باشد. شارح عرب و عجم چنین فرموده است: «انّ لله سبع و سبعین حجاباً من نور لو كشفت عن وجهه لاحترقت سبحات وجهه ما ادرک بصره» و «اللّه نور السموات و الارض» و نیز آن حضرت فرمود: «ان العرش من نوری» برای خداوند هفتاد و هفت حجاب از نور است که اگر آن حجاب‌ها برداشته شوند، تجلیات وجه او هر آنچه چشم می‌بیند، بسوزاند. نیز می‌فرمود: خداوند نور آسمان‌ها و زمین است و فرمود: عرش از نور من است.

از این رو، اگرچه نفوس فلکی در فرآیند وسایط فیض الهی در دریافت و نزول وحی مؤثر نباشد هیچ خدشه‌ای به اصل انوار الهی بر اساس قاعده امکان اشرف در راستای وجود وسایط فیض وارد نمی‌کند. در نتیجه از طریق ارتباط و اتصال با نور الهی بر اساس نظام و ترتیب تحقق پدیده‌های عالم و ممکنات، پدیده وحی نیز تحقق می‌یابد.^(۱۰)

نامیدن حروفی که از زبان انسان جاری می‌شود، اطلاق اسم کلام بر این اصوات و حروف و بر نطق و سخن گفتن نفسی به نحو اشتراک لفظی می‌باشد.^(۱۴)

اشعری برای تبیین این مطلب که خداوند همواره متکلم است، می‌گوید: کلام و سخن گفتن الهی از دو صورت خالی نیست: یا قدیم است یا حادث. اگر کلام و سخن گفتن الهی حادث باشد، یا باید آن را در خودش ایجاد کند یا در غیر خودش. محال است که خداوند تعالی کلام را در ذات خودش ایجاد کند؛ چراکه این کار موجب می‌شود ذات خدا محل حوادث باشد و این امر محال است. همچنین محال است که کلام در دیگری ایجاد کند، زیرا باعث می‌شود آن غیر، متصف به کلام و متکلم شود، در این صورت از آنجا که برخی از اوصاف خداوند تعالی امر کردن و نهی کردن است، لازم می‌آید آن جسم امرکننده یا نهی‌کننده باشد. این امر هم معقول نیست که جسمی امر یا نهی کند، پس باید کلام خداوند قدیم و قائم به او باشد، که همان کلام نفسی است.^(۱۵) وی در جای دیگر می‌گوید: اگر کلام خداوند در درختی ایجاد شده باشد، در آن صورت، دیگر خداوند تعالی از ورای حجاب با موسی عَلَيْهِ السَّلَام سخن نگفته است؛ چراکه اگر در درخت ایجاد کلام می‌کرد، در این حالت هر کس از جن و انس در کنار درخت حاضر بودند؛ آن سخن را از آن مکان می‌شنیدند، حضرت موسی و غیر او در اینکه سخن گفتن، از نوع کلام از پشت پرده نیست با هم مساوی‌اند. بنابراین وحی و کلام حقیقی همان کلام نفسی است که قائم به ذات حق است، نه آنچه از درخت شنیده می‌شود که مرکب از اصوات و حروف است.^(۱۶)

بر این مبنا روشن می‌شود که از دیدگاه اشاعره و اشعری، وحی و کلام الهی از جنس اصوات و حروف نیست؛ بلکه معنایی است که در ذات خداوند تعالی است و کلام لفظی که از حروف و اصوات ترکیب یافته، بیانگر

همان شخص پیامبر است؛ قانون که همان وحی است. برای اینکه نبوت محقق شود ناگزیر باید وحی نازل شود؛ بنابراین اگر اصل نبوت امکان داشته باشد، از آنجا که وحی جزئی از آن است، باید امکان داشته باشد.

ب. از نگاه متکلمان اشخاص بشر در ادراک کمالات متفاوت‌اند؛ برخی از آنها به سبب شدت استعداد و کمال ادراکشان می‌توانند با امور عالی اتصال پیدا کنند و بعضی اشخاص به طور کلی از این ارتباط عاجزند و فایده نبی و پیامبر برای تکمیل اشخاص مختلف به حسب استعدادشان در زیادی و نقصان است.^(۱۳)

چنان‌که گفته شد، اگر نبوت مفید باشد - که هست - با نزول وحی تحقق می‌یابد؛ بنابراین وحی نیز ممکن و مفید خواهد بود.

در نهایت می‌توان گفت از نظر متکلمان نبوت لطف است و لطف بر خدا واجب است؛ پس نبوت واجب است. با توجه به مطالب پیش گفته از آنجا که وحی یکی از ارکان نبوت است و نبوت بدون آن تحقق نمی‌یابد، تحقق وحی نیز واجب است. بنابراین از نگاه متکلمان، وحی نه تنها ممکن است، بلکه ضروری و واجب است. با توجه به دیدگاه متکلمان در اثبات امکان وحی، برای وضوح بیشتر به بررسی سه رویکرد مهم در این باره می‌پردازیم.

رویکرد ابوالحسن اشعری

اشاعره درباره وحی و کلام الهی دیدگاه خاصی دارند. به اعتقاد آنان کلام خداوند قدیم و قائم به ذات خداوند است. اشعری، امام اشاعره، بر این باور است که کلام حقیقی چیزی است که فراتر از الفاظ و اصوات و حروف است که از آن به کلام نفسی تعبیر می‌شود و آن قدیم و قائم به ذات حق است. از دیدگاه ابوالحسن اشعری اساساً کلام معنایی است که به نفس انسانی و ذات متکلم قائم است. هیچ‌گاه حروف و اصوات کلام نیست. از این رو، در

امیر از او جدا نمی‌شود؛ بلکه شنونده این سخن را می‌شنود و با الفاظی از نزد خود آنها را به دیگران می‌رساند. از این رو، می‌گوییم آن شنونده کلام را در جایی شنیده و در جایی دیگر به زبان آورده است. اگر پرسیده شود جبرئیل چگونه کلام خدا را شنیده و حال آنکه کلام الهی طبق مسلک شما از قبیل حروف و اصوات نیست، در پاسخ می‌گوییم: شاید خدا قوه‌ی شنوایی خاصی متناسب با کلام خود در جبرئیل آفریده و سپس او را برای به تعبیر آوردن این کلام و سخن قدیم توانا ساخته است. ممکن است خداوند تعالی در لوح محفوظ نوشته‌ای را با همین نظم مخصوص آفریده باشد و جبرئیل آن را خوانده و حفظ کرده باشد و نیز احتمال دارد خداوند تعالی، اصواتی را با این نظم خاص در جسم و جان آفریده باشد و جبرئیل آن را فهمیده و خدا هم در او دانش ضروری به این معنی که عبارت مؤدی آن کلام قدیم است، آفریده باشد.^(۱۹)

قاضی عبدالجبار معتزلی

معتزله، از جمله قاضی عبدالجبار وحی و کلام الهی را عبارت از اصوات و حروف می‌دانند که خداوند تعالی در برخی از اجسام خاص ایجاد و از این طریق مقصود خویش را بیان می‌کند. او می‌گوید: کلام و وحی خداوند عزوجل عبارت است از: حروف منظوم و صداهای مقطع، و آن عرضی است که خداوند تعالی در اجسام می‌آفریند، به گونه‌ای که شنیده و معنای آن فهمیده می‌شود و فرشته‌ی وحی بر اساس آنچه خداوند تعالی صلاح می‌داند و به آن امر می‌کند، آن را به پیامبر می‌رساند. کلام و سخن گفتن الهی، امر، نهی، خبر و سایر اقسام سخن گفتن حق را همچون سخن گفتن بندگانش دربر می‌گیرد.^(۲۰) به نظر وی قرآن کریم سخن خداوند تعالی و وحی اوست. چنانکه می‌گوید: «واما مذهبنا فی ذلک فهو ان القرآن کلام الله تعالی و وحیه و هو مخلوق

و دلالت‌کننده آن کلام نفسی است و هرکس که صیغه امر، نهی، ندا، اخبار، و استفهام و غیر آنها ایراد می‌کند، در نفس و درون خویش معانی را می‌یابد که با الفاظی که کلام حسی نامیده می‌شود، از آنها تعبیر می‌کند. سرانجام کلام نفسی همان علم و اراده و کراهت و سایر صفات مشهور نیست؛ بلکه حقیقتی است که با علم و اراده یا کراهت و سایر صفات مشهور مغایر می‌باشد. کلام نفسی علم نیست؛ زیرا گاهی انسان از چیزی خبر می‌دهد که به آن علم ندارد؛ بلکه گاهی از چیزی خبر می‌دهد که به خلاف آن علم دارد. کلام نفسی اراده نیست؛ زیرا گاهی انسان به چیزی امر می‌کند که قصد تحقق آن را ندارد، بلکه غرض امتحان کردن شخص مأمور است.^(۱۷)

اشعری در باب کلام الهی که آن را قدیم و نفسی می‌داند، درباره‌ی وحی و سخن گفتن خداوند چنین می‌گوید: «و من فنی کلامه لحقته الآفات و جرى علیه السکوت فلما لم یجز علی ربنا - سبحانه و تعالی - انه لم یزل متکلماً، لانه لو لم یکن متکلماً و جب علیه السکوت و الآفات تعالی ربنا عن قول ربنا علواً کبیراً»^(۱۸) کسی که سخنش فناپذیر و حادث باشد، آفات بر آن ملحق و وارد می‌شود و سکوت بر او جریان می‌یابد. پس زمانی که سکوت بر پروردگار ما جایز نباشد، پیوسته تکلم او جریان و صحت دارد؛ چراکه اگر او تکلم‌کننده و اهل سخن نباشد، بر او سکوت و آفات واجب خواهد بود، در حالی که پروردگار ما منزّه و برتر از قول جهمیه است.

برخی از متفکران اشاعره در تبیین مراد از انزال وحی می‌گویند: جبرئیل در آسمان کلام خدا را شنیده و سپس بر پیامبر ﷺ نازل شده است. این کلام را می‌توان، همانند «نزلت رساله الامیر من القصر» به شمار آورد. وقتی گفته می‌شود «پیام امیر از قصر نازل شد» توجه داریم که پیام نازل نمی‌شود، بلکه شنونده پیام را از مرتبه‌ی عالی می‌شنود و سپس در مرتبه‌ی پایین و سافل ادا می‌کند. سخن

صورت متکلمان امامیه، حضرت باری تعالی را به صفت متکلم وصف کرده‌اند. این وصف کردن از آن‌روست که خدای تعالی در چیزی ایجاد کلام می‌کند. چنان‌که برای حضرت موسی علیه السلام در درخت ایجاد کلام کرد یا اینکه در نفس پیامبری یا در جان فرشته‌ای سخن و کلام ایجاد می‌کند. بنابراین، کلام، صفت فعل است نه صفت ذات. (۲۲)

برای تشخیص صفت ذات و صفت فعل قاعده‌ای بیان شده و آن این است که صفت ذات از ذات حق قابل سلب نیست؛ مثلاً علم صفت ذات است و نمی‌توان گفت خداوند علم ندارد و نمی‌داند، ولی صفت فعل مانند خلق و رزق قابل سلب از خداوند است و می‌توان گفت خدا فلان چیز را نیافریده و به فلانی علم یا روزی یا مال نداده است. (۲۳) شیخ مفید نیز بر این عقیده است که متکلم بودن خداوند بدین صورت نیست که حضرت حق از طریق جوارح، یعنی زمان و دهان سخن گوید؛ چراکه چنین چیزی از خداوند تعالی به دور و او منزّه از جسمیت است. بنابراین متکلم بودن خداوند بدان معناست که او حروف و اصواتی را که بر معانی دلالت دارند در جسمی از اجسام ایجاد می‌کند، همان‌گونه که در حال خطاب به موسی علیه السلام در درخت انجام داد. (۲۴)

نقد و بررسی

دیدگاه اشاعره درباره وحی که آن را کلام نفسی می‌دانند، با توجه به ملاک‌های علمی پذیرفتنی نیست و دارای اشکالاتی است. چنین تبیین و تفسیری از سخن و کلام الهی امری غیرمعقول است؛ زیرا کلام و سخن در نزد عقلا آن چیزی است که از اصوات و حروف قابل شنیدن تألیف شده باشد؛ چنان‌که محقق طوسی چنین می‌اندیشد. علامه حلی نیز در ردّ کلامی نفسی می‌فرماید: کلام نفسی معقول نیست؛ چراکه هر انسان عاقلی می‌فهمد کلام و سخن چیزی است که از حروف و اصوات شنیدنی تألیف

محدث انزله الله تعالی علی نبیه لیكون عالماً و دالاً علی نبوته و جعله دلالة لنا علی الاحکام لנرجع الیه فی الحلال و الحرام؛ (۲۱) و اما اعتقاد ما درباره قرآن این است که قرآن سخن خداوند تعالی و وحی اوست و آن، مخلوق و حادث است که خداوند تعالی بر پیامبرش نازل کرده تا اینکه عالم شود و شاهد نبوتش باشد، و پیامبر را به عنوان راهنما و هدایت‌کننده در احکام الهی قرار داد تا اینکه در حلال و حرام به او مراجعه کرده و آگاه شویم.

خواجه نصیرالدین طوسی

محقق طوسی در آثار مختلف خویش درباره کلام الهی و وحی سخن گفته است. او معتقد است: «مسلمانان در اطلاق لفظ متکلم بر خداوند تعالی اتفاق نظر دارند، اگرچه در معنای آن اختلاف کرده‌اند. وی می‌گوید: از آنجا که خداوند تعالی بر هر کاری تواناست، بی‌تردید می‌تواند وحی کند و سخن بگوید؛ منتها در این نوع وحی که وحی زبانی است، هرچند خداوند تعالی منزّه است از داشتن دهان، زبان و لب که لازمه سخن گفتن انسان‌هاست، حضرت حق تعالی در اجسام و اشیای خاصی حروف و صداهایی را خلق و ایجاد می‌کند که بر معنای مراد او دلالت دارند، یعنی خداوند متعال صداهای و حروف معنادار را به صورت‌های گوناگون خبر، امر، نهی و استفهام در لوح محفوظ یا قلب جبرئیل یا بر قلب پیامبر یا هوا یا در چیزهایی مانند درخت حضرت موسی ایجاد می‌کند و از این طریق وحی و پیام خود را می‌رساند.»

این سخن گفتن و وحی از منظر خواجه طوسی حادث است. البته چنان‌که آشکار است، این دیدگاه منحصر به خواجه طوسی نیست؛ بلکه متکلمان امامیه دارای همین رویکرد هستند؛ یعنی آنان نیز معتقدند خداوند تعالی صداهای و حروفی را در اجسام ایجاد می‌کند و از این طریق مقصود خود را ابلاغ می‌کند. به هر

ولی تفسیر قاضی عبدالجبار و خواجه طوسی که کلام الهی را عبارت از ایجاد کلام در چیزی از اجسام، درخت یا جان فرشته، نفس و قلب مبارک پیامبر می‌دانند، با موازین قرآنی مطابقت دارد و خدشه‌ای بر آن وارد نیست. امام خمینی رحمته‌الله در بیان بطلان کلام نفسانی شیخ اشعری می‌فرماید: اگر ما فرضاً درباره‌ی اوامر انسانی، طلب و کلام نفسانی را قائل شویم، تصور چنین چیزی درباره‌ی ذات حق تعالی امکان‌پذیر نیست؛ چراکه به هیچ وجه در آنجا کثرت قابل تصور نیست. (۲۷) نتیجه آنکه تفسیر اشعری از وحی و کلام الهی به دلایل علمی ناصواب است و بانص قرآن کریم و آیات الهی نیز مطابقت ندارد؛ برخلاف تفسیر قاضی عبدالجبار و خواجه طوسی نکته‌ی اساسی در تفسیر هر سه نحله کلامی مذکور این است که همه آنها اصل امکان وحی را اثبات می‌کنند؛ چراکه طبق تبیین آنان اصل وقوع وحی اثبات می‌گردد و وقوع چیزی بهترین دلیل بر امکان آن است.

بر اساس مطالب پیش‌گفته انسان توانایی‌هایی دارد که می‌تواند به سوی مراتب عالی و قله‌های رفیع کمال صعود کند تا جایی که شایستگی پذیرش وحی را بیابد و با دریافت آن، مقام خلافت و ریاست بر مردم را به عنوان رسول الهی حائز شود. وقتی روح انسانی از بدن مجرد یابد و از پلیدهای گناهان و شهوات و وسوسه‌های عادی و تعلقات نفسانی پاکیزه شود، نور معرفت و ایمان به خداوند و ملکوت‌اعلی بر او می‌تابد و سرانجام معارف الهی را بدون تعلیم بشری دریافت می‌کند. پس پذیرش وحی به صورت امری خارق‌العاده ملازم با محال ذاتی نیست؛ یعنی فرضی که در ذات خود مشتمل بر تناقض است. مثل فرض کوهی که در عین کوه بودن، ذره باشد؛ معنای این فرض آن است که در عین کوه بودن کوه نباشد. البته تحقق وحی به صورت پدیده‌ای خارق‌عادت بر حسب عرف و عادت محال به شمار می‌آید. یعنی محال

شده باشد. اما آنچه اشاعره و شیخ اشعری بدان معتقدند، چیزی است که بی‌تردید هم برای خودشان معقول و پسندیده نیست و هم برای دیگران. بنابراین چیزی که برای انسان غیرمنطقی و غیرمعقول است، چگونه می‌توان آن را برای خداوند متعال اثبات کرد؟! چنین تفسیری از کلام وحی، از نادانی و انحراف بزرگی سرچشمه می‌گیرد؛ زیرا بداهت حکم می‌کند تصدیق چیزی موقوف به تصور آن باشد و تصور قبل از تصدیق است. در نتیجه شیخ اشعری و اشاعره در باب وحی و کلام الهی ادعای ناصوابی را طرح کرده‌اند که با قول خودشان و تمام بشر مخالف است و چیزی درباره‌ی خداوند تعالی قائل شدند که حقیقت آن را نه خود می‌فهمند و نه دیگران. (۲۵) افزون بر آنچه در رد کلام نفسی اشعری مطرح شد، دیدگاه ابوالحسن اشعری و جمهور اشاعره با نص و صریح قرآن کریم ناسازگار است؛ چون بر اساس تفسیر آنان، کلام لفظی تنها دلالت‌کننده بر کلام نفسی است نه حقیقت کلام و سخن. بنابراین آیه شریفه ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (یوسف: ۲) از نگاه آنان حقیقتاً کلام نیست، در حالی که در این آیه شریفه انزال قرآن به صورت عربی به خدا اسناد داده شده است. نه اینکه خدا به صورت کلام نفسی گفته و جبرئیل یا پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به صورت عربی فهمیده‌اند. پس چون انزال قرآن به زبان عربی به خداوند اسناد داده شده، بدان معناست که وحی خداوند صورت زبان خاصی داشته و در قالب الفاظ زبان عربی بوده است. چنان‌که علامه طباطبائی می‌فرماید: «وانزلناه قرآناً عربياً، هو الباسه فی مرحلة الانزال لباس القرائة العربیة و جعله لفظ متلوّاً مطابقاً لما يتداوله العرب من اللغة»؛ (۲۶) انزال آن به صورت قرآن عربی، یعنی خداوند تعالی در مرحله انزال، آن را جامه قرائت عربی پوشانده و آن را لفظی تلاوت شده، مطابق با آنچه در لغت عرب متداول است، قرار داده است.

وحی شده، قبل از وحی، در نفس آن جناب سابقه نداشته است. یعنی آن حضرت قبلاً به هیچ‌یک از معارف و حیانی آگاهی نداشت. این وحی، نوری الهی است که خدا هر یک از بندگان خود را بخواهد به آن اختصاص می‌دهد.

عطف سه قسم از تکلم خدا با بشر به وسیله «او»، آشکار می‌سازد که این سه قسم باهم فرق دارند؛ زیرا در دو قسم اخیر، یکی مقید به حجاب و دیگری مقید به فرستادن رسول است؛ ولی قسم نخست هیچ قیدی ندارد. ظاهر این مقابله آن است که مراد از قسم اول، تکلم پنهانی است؛ تکلمی که در آن هیچ واسطه‌ای بین خدا و طرف مقابلش نیست.

ولی مقصود از دو قسم دیگر - که مقیدند - تکلم با واسطه است که این واسطه، در قسم سوم فرشته (جبرئیل) است؛ چنان‌که خداوند فرمود: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ﴾. قسم دوم از تکلم الهی نیز که از ورا و بیرون حجاب است، از قبیل تکلم خداوند با موسی عَلَيْهِ السَّلَام در کوه طور است.

وحی‌هایی نیز که در عالم رؤیا به پیامبران شده، از همین قسم است. قسم اول از تکلم الهی، تکلم خدای تعالی با پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است که بدون وساطت جبرئیل و بدون هرگونه حجاب بوده است و چون هر سه قسم وحی، به خداوند نسبتی دارد، می‌توان وحی را به طور مطلق به حق تعالی منسوب دانست؛ چنان‌که قرآن فرموده است: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ﴾ (۲۹)

نتیجه‌گیری

با توجه به دیدگاه‌های گوناگون فلسفی و کلامی و بهره‌مندی از معارف قرآنی می‌توان نتیجه گرفت که:

۱. انسان موجود مادی صرف نیست، بلکه از بعد روحانی و متعالی و قوه قدسی نیز برخوردار است و این وجهه او را مستعد می‌کند تا بتواند وحی را دریافت کند.
۲. وحی امکان وقوع نیز یافته است و قرآن کریم

عادی است و این نوع محال با مسامحه، محال نامیده می‌شود؛ در حالی که از نظر عقلی محال نیست. بنابراین هیچ‌گونه دلیل عقلی و علمی بر نفی امکان وحی وجود ندارد. نهایت آن است که علوم و دانش‌های بشری، تاکنون نتوانسته است در چارچوب قوانین خود حقیقت وحی را تبیین کند. از سوی دیگر می‌توان گفت دلیل روشن بر امکان وحی نیز وجود دارد و وقوع آن، قطعی است؛ از این رو، دلیلی نداریم که وجود وحی را در مورد پیغمبران نفی کنیم. پس وقوع وحی خود بالاترین دلیل بر امکان آن است. (۲۸)

قرآن کریم بزرگ‌ترین شاهد وقوع وحی

قاطع‌ترین و بزرگ‌ترین شاهد بر وقوع وحی، قرآن کریم است، که می‌فرماید: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زُبُورًا﴾ (نساء: ۱۶۳)؛ ما به تو وحی فرستادیم، همان‌گونه که به نوح و پیامبران بعد از او وحی فرستادیم، نیز به ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و اسباط و عیسی و ایوب و یونس و هارون و سلیمان وحی کردیم و به داوود زبور دادیم.

همچنین می‌فرماید: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ﴾ (شوری: ۵۱)؛ و هیچ بشری را نرسد که خدا با او سخن گوید، جز از راه وحی یا از فراسوی حجاب یا فرستاده‌ای بفرستد، پس به اذن خود هرچه بخواهد وحی کند. آری، اوست بلند مرتبه سنجیده‌کار.

سخن گفتن خدا با بندگان به یکی از سه طریق است: به وسیله وحی یا از پس پرده و حجاب یا به وسیله ارسال رسول که به اذن خود هرچه بخواهد وحی می‌کند. خداوند پیام‌های خود را به این طریق به رسولش صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وحی می‌کند و آنچه از ناحیه خدای تعالی به آن جناب

منابع

- ابن خلدون، عبدالرحمن، *مقدمه ابن خلدون*، چ دوم، بیروت، دارالفکر لطباعة والنشر والتوزیع، ۱۴۹۸ق.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، ویرایش محمدتقی دانش پزوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.
- اشعری، علی بن اسماعیل، *الابانة عن اصول الديانة*، بیروت، دارالنفایس لطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۴ق.
- _____، *اللمع فی الرد علی اهل الزیغ و البدع*، بیروت، دارالنفایس لطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۰۹ق.
- امینی، ابراهیم، *وحی در ادیان آسمانی*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷.
- جوادی آملی، عبدالله، *وحی و نبوت در قرآن*، قم، اسراء، ۱۳۸۴.
- حلی، حسن بن یوسف، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تعلیق جعفر سبحانی، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۷۵.
- _____، *نهج الحق و کشف الصدق*، قم، دارالهجرة، ۱۴۱۳ق.
- خرازی، سیدمحسن، *بداية المعارف الامامیه فی شرح العقائد الامامیه*، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه، ۱۳۶۷.
- خمینی، روح الله، *طلب و اراده*، ترجمه و شرح سیداحمد فهري، تهران، مرکز انتشارات فرهنگي، ۱۳۶۲.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد، *شرح حکمة الاشراق*، چ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- شهرستانی، عبدالکریم، *نهاية الاقدام فی علم الکلام*، بی‌جا، مکتبه الثقافة الدلیلیة، بی‌تا.
- طباطبائی، سید محمدحسین، *المیزان*، قم، اسماعیلیان، ۱۳۹۳ق.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، *تلخیص المحصل*، اهتمام عبدالله نورانی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۹.
- عبدالجبار، قاضی ابوالحسن، *المعنی*، قاهره، الدارالمصریة، بی‌تا.
- _____، *شرح الاصول الخمسة*، چ دوم، قاهره، مکتبه وهبة، ۱۴۰۸ق.
- عبده، محمد، *رسالة التوحید*، چ ششم، بی‌جا، دارالاحیاء العلوم، ۱۴۰۶ق.
- غزالی، ابوحامد، *المنقذ من الضلال*، بیروت، مکتبه الثقافیه، بی‌تا.
- _____، *قواعد العقائد*، تحقیق و تعلیق موسی محمدعلی، چ دوم، بی‌جا، بی‌تا، ۱۴۰۵ق.
- _____، *قواعد العقائد*، قم، لجنة ادارة الحوزة العلمية، ۱۴۱۶ق.
- مطهری، مرتضی، *نبوت*، چ نهم، قم، صدرا، ۱۳۸۲.
- مفید، محمدبن محمد نعمان، *النکت الاعتقادية*، قم، المؤتمر العالمي لالفیة شیخ المفید، ۱۴۱۳ق.
- ملّاصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، *الشواهد الربوبیه*، مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
- _____، *المبدأ و المعاد*، بیروت، دارالهادی، ۱۴۲۰ق.
- وجدی، محمدفرید، *دائرة المعارف القرن العشرين*، چ سوم، بیروت، دارالمعرفة لطباعة و النشر، بی‌تا.

بالاترین شاهد بر وقوع آن است و وقوع بهترین دلیل بر امکان آن است. نظریه حکیمان را می‌توان بهترین رویکرد در اثبات امکان وحی به شمار آورد.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- محمد فرید وجدی، *دائرة المعارف القرن العشرين*، ج ۱۰، ص ۷۰۷-۷۱۰.
- ۲- اسراء: ۹۰-۹۳.
- ۳- ابن سینا، *النجاة*، ویرایش محمدتقی دانش پزوه، ص ۳۴۱.
- ۴- همان، ص ۳۳۹.
- ۵- ابوحامد غزالی، *المنقذ من الضلال*، ص ۷۱-۷۴.
- ۶- ملّاصدرا، *الشواهد الربوبیه*، مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، ص ۴۰۹؛ همو، *المبدأ و المعاد*، ص ۶۱۳-۶۱۵.
- ۷- عبدالرحمن ابن خلدون، *مقدمه ابن خلدون*، ج ۱، ص ۱۲۳-۱۲۴.
- ۸- محمد عبده، *رسالة التوحید*، ص ۱۰۴.
- ۹- مرتضی مطهری، *نبوت*، ص ۸۹-۸۵.
- ۱۰- شمس‌الدین محمد شهرزوری، *شرح حکمة الاشراق*، ص ۳۸۵-۴۰۰.
- ۱۱- ابراهیم امینی، *وحی در ادیان آسمانی*، ص ۹۱.
- ۱۲- سیدمحسن خرازی، *بداية المعارف الامامیه فی شرح العقائد الامامیه*، ج ۱، ص ۲۱۹.
- ۱۳- حسن بن یوسف حلّی، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، ص ۱۵۳.
- ۱۴- عبدالکریم شهرستانی، *نهاية الاقدام فی علم الکلام*، ص ۳۲۱.
- ۱۵- علی بن اسماعیل اشعری، *اللمع فی الرد علی الزیغ و البدع*، ص ۹۹.
- ۱۶- همو، *الابانة عن اصول الديانة*، ص ۶۹.
- ۱۷- ابوحامد غزالی، *قواعد العقائد*، ص ۱۸۳.
- ۱۸- علی بن اسماعیل اشعری، همان، ص ۶۳.
- ۱۹- فخرالدین رازی، *التفسیر الکبیر*، ج ۲، ص ۳۲.
- ۲۰- قاضی عبدالجبار معتزلی، *المعنی*، ج ۷، ص ۳.
- ۲۱- همو، *شرح الاصول الخمسة*، ص ۵۲۸.
- ۲۲- خواجه نصیرالدین طوسی، *تلخیص المحصل*، ص ۳۸۹؛ حسن بن یوسف حلّی، *کشف المراد*، ص ۲۸۹.
- ۲۳- امام خمینی، *طلب و اراده*، ترجمه و شرح سیداحمد فهري، ص ۲۶.
- ۲۴- محمدبن محمد نعمان مفید، *النکت الاعتقادية*، ج ۱۰، ص ۲۷.
- ۲۵- حسن بن یوسف حلّی، *نهج الحق و کشف الصدق*، ص ۶۰.
- ۲۶- سید محمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۱۱، ص ۷۵.
- ۲۷- امام خمینی، همان، ص ۴۸.
- ۲۸- مرتضی مطهری، همان، ص ۹۱.
- ۲۹- عبدالله جوادی آملی، *وحی و نبوت در قرآن*، ج ۳، ص ۶۸-۶۷.