

بررسی جایگاه نگاه هستی‌شناسانه ملاصدرا در تبیین کیفیت نزول وحی

احسان کردی اردکانی*

سید محمد قادری**

چکیده

مسئله وحی را می‌توان با دو رویکرد هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی بررسی کرد. در این نوشتار به بررسی رویکرد هستی‌شناختی به وحی و کیفیت نزول آن از دید ملاصدرا پرداخته شده است. یافته تحقیق حاکی از آن است که از دید ملاصدرا وحی ابتدا به صورت حقیقتی عقلی است که در تنزلات بعدی به صورت مثالی و حسی ظاهر می‌شود. در این مراتب سه گانه، وحی با مراتب نفس نبی همراه است و در حیطة وجودی وی تحقق می‌یابد. بنابراین در همه مراتب نزول وحی، گستره وجودی پیامبر ظرف تحقق حقایق و حیانی است، و نقش جبرئیل بعنوان فرشته حامل وحی و یکی از ظهورات انسان کامل، در تنزل آن معانی معقول و بسیط به مراتب پایین تر است.

واژگان کلیدی

وحی، انسان کامل، عقل فعال، نفس نبی، ملاصدرا.

e.kordi@ardakan.ac.ir
mohammad.qadery@gmail.com
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۹/۲۲

*. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه اردکان.
**. دانشجوی دکتری دانشگاه بین‌المللی قزوین.
تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۴/۲۴

طرح مسئله

وحی را می‌توان با دو رویکرد هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه بررسی کرد. در رویکرد نخست وحی یک پدیده لحاظ می‌شود و در مورد جایگاه آن در هرم هستی و چگونگی و کیفیت وقوع آن بحث می‌شود؛ اما در رویکرد معرفت‌شناسانه، درستی یا نادرستی وحی به منزله مؤلفه‌ای معرفت‌بخش در کنار مؤلفه‌هایی چون عقل، حس و تجربه واکاوی می‌گردد.

اندیشمندان مسلمان به هر دو رویکرد توجه داشته و به تبیین و توضیح آنها پرداخته‌اند. با بررسی تبیین کیفیت نزول وحی از منظر هر اندیشمندی، پی می‌بریم که نظام هستی‌شناسانه او دخالتی تام در تفسیر کیفیت نزول وحی دارد. در این میان، حکمت متعالیه دارای اصول و مبانی هستی‌شناسانه ویژه‌ای است که ملاصدرا با کاربست آنها به دستاوردهای سترگی نائل آمده است که از جمله آنها، تبیین فلسفی چیستی و هستی وحی است. در این مقاله با استفاده از مؤلفه‌های چهارگانه هستی‌شناختی ملاصدرا، به تبیین کیفیت نزول وحی پرداخته شده است. پیش از پرداختن به این اصول و مؤلفه‌ها لازم است به مفهوم‌شناسی واژه وحی پرداخته شود تا برداشت درستی از مفهوم آن به دست آید.

مفهوم‌شناسی وحی

راغب اصفهانی در *مفردات* وحی را این‌چنین تعریف می‌کند: «وحی، اشاره سریع است و به سبب سرعتی که در واژه وحی نهفته است، گاهی به مطالب رمزی تعریض‌گونه نیز وحی گفته می‌شود». (راغب اصفهانی، ۱۳۷۶: ۵۵۲) مؤلف *لسان العرب* می‌گوید: «اصل وحی در لغت با تمام مشتقاتش به معنای اعلام در پنهانی است و به همین دلیل، الهام نیز وحی نامیده می‌شود ... اشاره و ایما و کتابت نیز وحی نامیده می‌شود؛ لذا وقتی گفته می‌شود درباره فلان چیز به تو وحی کردم، یعنی درباره فلان چیز به تو اشاره کردم». (ابن‌منظور، ۱۳۶۲: ۳۸۱) همچنین در *معجم مقاییس اللغة* وحی به القای علم در حالت پنهانی ترجمه شده است. (ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ۶ / ۹۳) علامه طباطبایی وحی را به معنای «اشاره سریع» می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱ / ۱۰۷؛ ۱۲ / ۴۲۳) و در جایی دیگر در تعریف وحی می‌گوید: «ادراک و تلقی از غیب همان است که در قرآن «وحی» نامیده می‌شود و آن حالتی که انسان از وحی می‌گیرد، «نبوت» خوانده می‌شود». (همان: ۲ / ۱۷۲)

خلاصه آنکه، برای وحی معانی مختلفی گزارش شده است؛ از جمله: اشاره، نوشته، رساله، پیام، سخن پوشیده، اعلام در خفا، شتاب و عجله و هرچه از کلام یا نوشته یا پیام یا اشاره که به دیگری، به دور از توجه دیگران القا و تفهیم شود. همان‌طور که ملاحظه می‌شود، برخی از این موارد، تعریف به مصداق است؛ پس اگر بخواهیم معنایی جامع از این معانی انتخاب کنیم، باید گفت وحی همان اعلام سریع پنهانی است. وحی نوعی ارتباط و مواجهه دوسویه و متکی بر چهار عنصر است: ۱. پیام؛ ۲. فرستنده؛ ۳. گیرنده؛

۴. ارتباط (اعم از ارتباط مادی و روحی)؛ برای نمونه، در مورد آیه «نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ» (آل عمران / ۳) می‌توان گفت پیام همان محتوا و معنای آیه‌ای است که نازل شده است و چون این وحی غیرمستقیم است، فرستنده آن، فرشته حامل وحی (جبرئیل)، گیرنده آن نفس پیامبر و ارتباط نیز از نوع ارتباط روحی است.

کاربردهای گوناگون لغوی وحی از دیدگاه قرآن

قرآن گونه‌های متفاوتی از وحی را بیان می‌کند که به تعدادی از آن اشاره می‌شود:
۱. الهام: که دو نوع است:

الف) الهام‌های روحانی؛ قرآن در مورد آگاه ساختن مادر موسی علیه السلام درباره به نیل افکندن فرزندش، تعبیر «وحی» را به کار برده است. (قصص / ۷؛ انفال / ۱۲)

ب) وسوسه‌های شیطانی؛ شیاطین با وسوسه‌های خود سعی در فریفتن انسان دارند. قرآن از چنین وسوسه‌هایی به وحی تعبیر می‌کند. (انعام / ۱۲۱)

۲. اشاره: وقتی یحیی علیه السلام از محراب خارج شد، به قوم خویش فهماند که باید روز و شب را به نیایش خداوند بپردازند. قرآن این آگاه کردن را که با اشاره همراه بود، نه با تکلم، وحی می‌نامد. (مریم / ۱۱)

۳. هدایت غریزی؛ قرآن هدایت غریزی زنبور عسل را با عنوان وحی یاد می‌کند. (نحل / ۶۹ - ۶۸)

۴. هدایت تکوینی در نظام آفرینش؛ قرآن از هدایت تکوینی که خداوند در نظام خلقت قرار داده، به وحی تعبیر می‌کند؛ برای نمونه می‌فرماید: ما وظیفه آسمان‌های هفت‌گانه را به آنها وحی نمودیم. (فصلت / ۱۲)

۵. وحی نبوی؛ این قسم از وحی انواعی دارد:

الف) وحی رؤیایی؛ وحی در حالت خواب و رؤیا بر پیامبر؛ مانند وحی بر ابراهیم علیه السلام برای ذبح فرزندش. (صافات / ۲)

ب) وحی کتابی و نوشتاری؛ به صورت فرستادن کتب آسمانی؛ مانند الواح موسی علیه السلام. (اعراف / ۱۴۵، ۱۵۰ و ۱۵۴)

ج) وحی شنیداری (سمعی)؛ که بر سه قسم است:

اول، وحی مستقیم: این نوع از وحی با سختی و مشقت همراه است؛ به‌گونه‌ای که هنگام نزول آن، درد شدیدی بر پیامبر عارض می‌شد و رنگ چهره‌اش تغییر می‌کرد و حالت غش و بیهوشی به ایشان دست می‌داد. (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۸ / ۲۶۰)

دوم، از ورای حجاب: مانند سخن گفتن خدا با موسی علیه السلام در کوه طور. (طه / ۱۳)

سوم؛ از طریق فرشته. (شعراء / ۱۹۵ - ۱۹۲)

مقصود از وحی در این مقاله، وحی شنیداری است.

مؤلفه‌های چهارگانه هستی‌شناختی ملاصدرا

از آنجا که هر کدام از این مؤلفه‌ها بحث جداگانه و مفصلی می‌طلبد، تنها به ذکر مدعای صدرا و توصیف آن پرداخته، از ذکر دلایل و ورود تفصیله به آن خودداری می‌شود.

مؤلفه اول: اتحاد نفس با عقل فعال

عقل نظری دارای مراتبی است که عبارت‌اند از:

عقل هیولانی: این عقل تنها قابلیت پذیرش صورت‌های عقلی را دارد و هیچ یک از صورت‌های عقلی در آن نقش نبسته است؛ مانند هیولی اولی که قابلیت محض برای پذیرش صورت جسمی است.

عقل بالملکه: نفس انسانی در این مرحله، اولیات و ضروریات را بالفعل دارا است؛ ولی نسبت به نظریات بالقوه است.

عقل بالفعل: نفس انسان در این مرتبه، دارای همه صورت‌های عقلی است؛ ولی همیشه نزد او حاضر نیست.

عقل مستفاد: نفس در این مرتبه، همه صورت‌های عقلی را داراست و همیشه این صور نزد او حاضر هستند. غایت کمال انسانی در عقل نظری، رسیدن به عقل مستفاد و اتحاد با عقل مفارق است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵: ۷۰ - ۶۶)

ملاصدرا به جهت اتحادی که نفس انسان با عقل فعال پیدا می‌کند، عقل مستفاد را «عقل فعال» نیز می‌نامد. مراد ملاصدرا از اتحاد در اینجا، اتحاد دو وجود و دو ماهیت به‌گونه‌ای که به یک وجود و یک ماهیت تبدیل شوند، نیست؛ بلکه نفس انسانی - به علت حرکت جوهری که در ذات خود دارا است - در سیر استکمالی وجودی خود می‌تواند به مقام عقل فعال برسد و با آن هم‌رتبه گردد که در این صورت خود، عقل محض می‌شود. تفاوت بین نفس انسانی با عقل فعال در این مرتبه آن است که نفس انسانی به بدن تعلق دارد و مرتبط با ماده است؛ ولی عقل فعال، مجرد تام است؛ از این رو صدرا هویت این چنین نفسی را بعد از مرگ، هویت عقلی می‌داند، نه هویت نفسی. (همو، ۱۳۶۳ الف: ۵۲۳ - ۵۱۷؛ ۱۳۵۴: ۲۷۳ - ۲۶۲)

باید توجه داشت که صدرا غیر از تعقل و فعالیت عقلی، نیت خالص و اعمال نیک را در اتحاد نفس با عقل فعال شرط می‌داند و در تبیین آن می‌گوید: چون این امور (تعقل و اعمال صالحه و نیت خالص) با عالم قدس و روحانی مناسبت دارند، انسانی که به این امور می‌پردازد و ملکه آنها را به دست می‌آورد، شبیه موجود قدسی می‌شود؛ به‌گونه‌ای که چنین انسانی، آرام‌آرام ملک مقرب شده، در دایره عقول قرار می‌گیرد و هر زمان که از این مشغولیت‌های زمان بیداری خلاصی یابد، با قوه خیالش از عالم طبیعت رهایی می‌یابد و به عالم اصلی خود بازگشته، با پدر مقدسش - که روح‌القدس یا هر فرشته‌ای است که خدا بخواهد - اتصال برقرار می‌کند و از آنجا علم و حکمت را دریافت می‌کند؛ چنین انسانی مانند ذغال کنار آتش است که در اثر هم‌نشینی با آتش، آرام‌آرام آتشین می‌شود.

صدرا معتقد است اتحاد و اتصال با عالم عقل مراتبی دارد و انسان بنابر استکمالی که دارد، در این اتحاد و اتصال صعود می‌کند تا با عقل اول متحد شود. گاهی این شعله چنان فزونی می‌گیرد که از شعله نور قدسی بیشتر می‌شود. انسان در این مقام به جایگاهی می‌رسد که تمام روح‌القدس و همه عالم عقل را در خود جاری می‌سازد. (همو، ۱۳۶۶ ب: ۷ / ۲۲۵ - ۲۲۴)

مؤلفه دوم: مقام لایق‌فی انسان

هر موجود امکانی، سقف و حد وجودی معینی دارد؛ ولی انسان سقف وجودی خاصی ندارد؛ مقامش بی‌مقامی است. سیر وجودی انسان از مرحله طبع شروع شده، مراحل نباتی و حیوانی را می‌گذراند و عقل و مافوق عقل می‌شود؛ بنابراین نمی‌توان از انسان، تعریف ماهوی خاصی ارائه داد. چرایی این مؤلفه، ریشه در حرکت جوهری و سیلان وجودی و نیز دویبعدی بودن انسان دارد. نفس انسانی، حقیقت دویبعدی است که جنبه‌ای ملکوتی و آن‌سویی و جنبه‌ای مادی و این‌سویی دارد و این دو جنبه از هم جدا نیستند. اگر جنبه ملکوتی بر انسان غلبه کند، از سطح ملائکه مقرب می‌شود و حتی از آنها نیز بالاتر می‌رود و اگر جنبه مادی غلبه یابد، از حیوانات نیز پست‌تر و نازل‌تر می‌گردد و به تعبیر قرآن «بل هم اضل» می‌شود. (همو، بی‌تا: ۴۴۱)

صدرالمتألهین معتقد است انسان در سیر استکمالی خود به مقام فنا می‌رسد. فنا یعنی رها شدن از مرحله قبل و رسیدن به مرتبه بعد. انسانی که در تحول وجودی، به کمال رسیده باشد، جنبه الهی و ملکوتی او بر جنبه نفسی‌اش غلبه می‌یابد؛ مانند حال ملائکه مهیم و مقرب. این یعنی آنکه خود او ملک مقرب شده است. صدرالمتألهین از این سخن نیز فراتر می‌رود و می‌گوید: انسان در سیر استکمالی وجودی، گوی سبقت را از همه موجودات امکانی می‌رباید و در صدر و مافوق همه آنها قرار می‌گیرد که به آن مقام «أو أدنی» و «حدیث» می‌گویند؛ مقامی که هیچ موجود امکانی غیر از انسان، توان راه‌یابی به آن را ندارد. (همو، ۱۳۶۳ الف: ۵۲۳؛ ۱۳۶۰: ۲۰۰؛ ۱۳۶۶ ب: ۷ / ۲۲۴)

در این سیر تکاملی وجودی، انسان به رنگ اله درمی‌آید و الهی می‌شود و هرچه به آن منبع و کانون اصلی و نامتناهی وجود نزدیک‌تر گردد، رنگ الهی او بیشتر شده، ملکوتی‌تر می‌شود. البته بسیار روشن است که ملکوتی‌ترین و الهی‌ترین موجود امکانی، انبیا و اولیا هستند و چون خداوند موجودی بی‌نهایت است، در سیر الهی شدن انسان و خداگونگی او توقّفی وجود ندارد. بنابراین انسان، موجودی در حال شدن است و این شدن اگر در مسیر درست خود قرار بگیرد، به الهی شدن و خداگونگی می‌انجامد؛ ولی اگر در مسیر باطل و سیر نزولی باشد، به حیوانی شدن و حتی پست‌تر از آن تبدیل خواهد شد.

مؤلفه سوم: تکامل روحی و معنوی پیامبر

فلاسفه و به تبع آنها ملاصدرا، نفوس را به دو قسم «ناقص» و «مستکفی» تقسیم می‌کنند. نفوس ناقص آنهایی

هستند که برای تکامل و رفع نقص خود به درس و بحث و تعلیم بشری نیاز دارند؛ ولی نفوس مستکفی چنین نیستند؛ بلکه آن قدر زمینه در آنها آماده است که مستکفی از تعلیم بشری اند. علت وجود این دو قسم آن است که خداوند نفوس را از عالم اله و قدس نازل می‌کند. برخی از این نفوس بر همان فطرت اولیه و خلوص خود باقی‌اند و هر کس صرافت فطری را بدون حجاب و موانع داشته باشد، نیازی به تعلیم بشری ندارد؛ ولی شماری از نفوس تغییر می‌کنند؛ لذا به آن صرافت فطری باقی نمی‌مانند و دچار حجاب می‌شوند؛ این دسته برای استکمال به تعلیم بشری و عامل بیرونی نیاز دارند. (همو، ۱۳۶۳ الف: ۴۵۶؛ ۱۳۶۶ الف: ۱ / ۲۳۹)

همان‌طور که در مؤلفه اول بیان شد، برای اتحاد با عالم معنا، مناسبت با عالم قدس و ملکوت لازم است و طبیعی است برای دریافت وحی باید جنبه روحی و معنوی پیامبر در بالاترین درجه از خلوص و طهارت باشد. مهم‌ترین بعد وجودی پیامبر در مقام گیرنده وحی، بعد باطنی و روحانی اوست. براساس دیدگاه ملاحظه‌ای، پیش از آنکه ظاهر پیامبر به مقام نبوت و دریافت وحی آراسته گردد، باطن آن حضرت حقیقت نبوت را دریافت کرده است. به عبارت دیگر، پیامبر ابتدا باطن خویش را به کمال انسانی آراسته نمود، سپس آراستگی باطنی در ظاهر ایشان تجلی یافت؛ (همو، ۱۳۶۶ الف: ۲ / ۴۵۰) پس پیامبر باید با تهذیب و تزکیه نفس، جان خود را چونان آینه‌ای زلال گرداند تا قابلیت و ظرفیت پذیرش حقایق و معارف آسمانی را در خود فراهم کند.

نکته دیگر این است که به علت تکامل معنوی نفس نبی، خداوند او را عهده‌دار هدایت خلق می‌کند؛ لذا صدرا علاوه بر کمال نبی در قوای عاقله، متخیله و حاسه، تعلق اراده و مشیت الهی به نبی را نیز شرط می‌داند. به عقیده وی، نفوس کامل هر کدام از انبیا و مرسلین از حیث تکوّن، کلمه تامه‌اند که از رب‌العالمین نازل شده‌اند و جامع‌ترین آنان را که متصف به صفت «أوتیت جوامع الکلم» بوده، انتخاب کرده و به‌همراه کتابی مشتمل بر آیات ملک و ملکوت و اسرار قدرت الهی و عالم جبروت، برای هدایت و رهایی خلقش فرستاده است؛ (همو، ۱۳۶۸: ۷ / ۲۰) پس این چنین نیست که صرف تزکیه باطن و طهارت روح، برای دریافت وحی کافی باشد؛ بلکه چنین چیزی شرط لازم است، نه کافی؛ به همین دلیل، مشیت و اراده الهی به نفس پاک و ناب پیامبر تعلق یافته و آن حضرت مخاطب وحی الهی قرار گرفته است؛ بنابراین سه شرط اساسی برای گیرنده وحی لازم و ضروری است: کمال در قوای نفس (عاقله، خیال، حس و ...)، طهارت و پاکی درونی و اراده و مشیت الهی.

عالم خلق و امر (عالم ممکنات)، در دو قوس صعود و نزول خلاصه می‌شود. انسان کامل در این دو قوس، سرآمد و کامل‌ترین موجود است؛ به همین جهت، به آن «انسان کامل» گفته می‌شود. رسول‌الله که خود انسان کامل است، در سیر وجودی استکمالی از پایین‌ترین تا بالاترین مرتبه هستی را داراست. این نکته قابل ذکر است که همه مؤلفه‌های یادشده، در این سیر و قوس صعودی انسان کامل صادق است.

در روایتی، انبیا (انسان‌های کامل)، دارنده ارواح پنج‌گانه معرفی می‌شوند که عبارت‌اند از: روح حیات، روح شهوت، روح قوت و توانایی، روح ایمان و روح قدسی. (کلینی، ۱۴۰۷: ۱ / ۲۷۲) صدرالمتألهین در تبیین آن، هر کدام از این روح‌های پنج‌گانه را متعلق به مرتبه‌ای از مراتب وجودی نبی می‌داند؛ به این صورت که روح حیات به مرتبه نباتی و حیوانی اشاره دارد؛ زیرا در این مرتبه است که موجودی جان‌دار می‌شود و جنبش و حرکت دارد. از طریق روح شهوت؛ اطاعت از خداوند و اکراه از معصیت در نبی حاکم است؛ این روح نیز در مرتبه حیوانی نبی است. از روح، قوت فعالیت‌های مربوط به عقل عملی صادر می‌شود. روح ایمان مربوط به عقل نظری نبی است که از طریق آن معرفت به دست می‌آید و عقل مستفاد در این مرتبه برای نبی حاصل می‌شود. روح قدسی به بعد روحی نبی در عالم قدس و ملکوت اشاره دارد. با داشتن چنین روحی است که رسول‌الله فرمود برای من مقامی است که هیچ نبی و ملکی به آن مقام نمی‌رسد. با این تبیین، هیچ جایگاه امکانی نیست که انسان کامل در آن حضور نداشته باشد. به همین دلیل، انسان کامل به مقام خلیفة اللهی می‌رسد و مظهر اسم الله و واسطه بین خلق و حق می‌شود. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳ ب: ۶۲ - ۶۱)

ملاصدرا برای انسان کامل در قوس نزول، چهار مقام برمی‌شمارد؛ مقام اول، «صقع ربوبی» که همان عین ثابت اوست. مقام دوم، «مرتبه عقلی» که در این مقام، وی جلوه‌گاه اسمای الهی و مسجود ملائک می‌شود. مقام سوم، «مرتبه مثالی» که در آن به بدن تعلق پیدا نموده، هویت نفسی می‌یابد. مقام چهارم، «جسمانیت» که در آن انسان کامل بدن عنصری می‌یابد. ملاصدرا با توجه به حرکت جوهری و اتصال نفس با عقل فعال نتیجه می‌گیرد که مقام اختصاصی رسول‌الله «عقل کل» یا عقلی است که همه حقایق به نحو اجمال و بساطت در آن است. صدرا تصریح می‌کند که حقیقت رسول‌الله عقل اول است و به تعبیری، عقل اول روح محمدی است؛ یعنی باطن رسول‌الله هم‌افق و هم‌مرتبه با عقل اول است. (همو، ۱۳۶۶ ب: ۳ / ۸۵ - ۸۰)

مؤلفه چهارم: مراتب داشتن قرآن

در نظام هستی‌شناختی صدرایی، عالم ممکنات دارای سه دسته است:

عالم عقل: موجودات این عالم نه مادی‌اند و نه خواص ماده را دارند؛ لذا حالت منتظره نیز ندارند. برخی از فرشتگان الهی، از جمله جبرئیل در این عالم هستند. از این موجودات به «مجردات محض» نیز تعبیر می‌شود.

عالم مثال: در این عالم، ماده وجود ندارد؛ ولی برخی از خواص ماده در آن موجود است. از این عالم به «خیال منفصل» نیز تعبیر می‌شود. برخی از فرشتگان در این عالم هستند.

عالم ماده: در این عالم، انسان با حواس ظاهر خود با آن در ارتباط است. در این عالم، ماده غلبه دارد؛ لذا تغییر و دگرگونی در آن یافت می‌شود.

از دید ملاصدرا، نظام هستی نظام احسن و دارای دو قوس نزول و صعود است. قوس نزول دارای سه مرتبه عالم عقل، عالم مثال و عالم طبیعت است و موجودات در قوس صعود نیز بعد از عبور از عالم طبیعت،

وارد برزخ صعودی و در نهایت عالم عقل می‌شوند. از سوی دیگر، انسان موجودی دوبعدی است و آنچه به قوس صعود و ترقی مربوط می‌شود، در حقیقت مربوط به بعد معنوی و روحانی انسان است که متعلق آن نفس ناطقه بشری است. نفس انسان همانند نظام تکوین دارای سه مرتبه حس (مطابق عالم حس و ماده) و خیال (مطابق عالم مثال) و عقل (مطابق عالم عقل) است. (همو، ۱۳۶۸: ۳ / ۵۰۷ - ۵۰۰)

همان‌گونه که در نظام تکوین، همه‌چیز از آن خدا است و آنچه به عالم ماده افزوده می‌شود، باید از مجرای طولی خود (براساس نظام علی و معلولی) عبور کند، در عالم نفس نیز اگر حقیقت عقلانی و بسیط بخواهد به مجرای حس برسد، باید از بستر عاقله و خیال بگذرد تا به جایگاه مادی و حسی راه یابد. (همو، ۱۳۶۳ الف: ۲۹ - ۲۷)

بنابر نظر ملاصدرا، کلام حقیقی (کلام الله) همان اعلام حقایق همراه با مکالمه حقیقی است که ابتدا در بالاترین مرتبه وجودی رسول الله (مقام قاب قوسین أو ادنی) رخ می‌دهد. (همو، ۱۳۶۸: ۶ - ۵) قرآن در مقام و مرتبه‌ای، کلام عقلی است؛ در مرتبه بعد، کتب لوحی و در مرتبه‌ای وجود خیالی و در مقامی نیز در قالب الفاظ شنیده می‌شود؛ اما باید توجه داشت که همه این مراتب، حاکی از حقیقت واحدی است که جلوه‌های متعددی دارد. (همان: ۱۶ - ۱۵) وی در جای دیگر گفته است این قرآن کلام خدا برای عالمیان است که منزل اول آن قلم ربانی، منزل دومش لوح محفوظ، منزل سوم آن لوح قدر و آسمان دنیا و مرحله چهارم آن زبان جبرئیل است. (همو، ۱۳۸۵: ۵۴) ایشان تفاوت گونه‌های وحی را به حالت‌های گوناگون پیامبر در مراحل ریاضت و خلوص نفسانی و میزان توجه وی به شواغل دنیوی می‌داند؛ هرگاه این توجه به عالم ملکوت بیشتر شود، وحی مستقیم بر پیامبر نازل می‌شود. وحی غیرمستقیم نیز مربوط به مرحله ضعیف‌تری از توجه نفس به عالم ملکوت است؛ لذا صدرا نزول وحی را سه‌گونه می‌داند: دیدن صورت مثالی فرشته وحی، دیدن صورت اصلی جبرئیل، دریافت مستقیم وحی. (همو، ۱۳۶۶ ب: ۱ / ۳۰۱)

صدرالمتألهین برای قرآن کریم، دو وجود یا دو مرتبه معرفی می‌کند: الف) «وجود جمعی»، که به لحاظ آن، «قرآن» خوانده می‌شود و هم‌مرتبه عقل کلی است: «إِنَّا عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ» (قیامت / ۱۷) ب) «وجود فرقی»، که به این لحاظ «فرقان» خوانده شده و هم‌مرتبه نفس کلی است: «وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ» (اسراء / ۱۰۶) بنابراین قرآن کریم هم قرآن است و هم فرقان؛ یعنی هم وجود جمعی دارد و هم وجود تفصیلی.

ملاصدرا می‌گوید تنها قرآن «کلام الله» است و سایر کتب آسمانی «کتاب الله» هستند و از این سخن نتیجه می‌گیرد که وقتی قرآن کلام الله است، لازمه‌اش این است که باید مخاطب آن کلام، آن را بدون واسطه از حضرت حق شنیده باشد و این مقام، تنها شایسته رسول الله است. وجود جمعی قرآن از مرتبه الوهیت (اسم الله) صادر می‌شود؛ از طرفی رسول الله نیز مظهر اسم الله است؛ بنابراین حقیقت قرآن و رسول الله، حقیقت واحدی است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۲۲۷)

کیفیت نزول وحی

در مورد جایگاه و نقش جبرئیل در میان اندیشمندان مسلمان از جهاتی اتفاق نظر وجود دارد:

۱. جبرئیل در انتقال وحی میان خداوند و رسول‌الله نقشی اساسی ایفا کرده است. البته درباره اینکه آیا بخشی از آیات با وساطت جبرئیل و بخشی دیگر به صورت مستقیم از سوی خداوند بر قلب پیامبر ابلاغ شده است یا آنکه همه آیات بدون استثنا با وساطت جبرئیل بر پیامبر نازل شده، اختلاف وجود دارد. (معرفت، ۱۴۱۲: ۱ / ۶۴) در ضمن مباحث روشن خواهد شد که صدرا نظر اول را می‌پذیرد.

۲. جبرئیل معمولاً به صورت انسانی زیبا و به شکل دحیه کلبی و با احترامی خاص نزد پیامبر می‌آمد و وحی را به ایشان می‌رساند. (کلینی، ۱۴۰۷: ۲ / ۵۸۷)

با توجه به مبانی چهارگانه پیش گفته باید گفت براساس مؤلفه دوم و سوم، رسول‌الله در سیر صعودی و ارتقای وجودی خویش، مقام «قاب قوسین او ادنی» را دارا است. در این مرتبه، چون هیچ موجود ممکن دیگری همتای آن حضرت نیست، اولین دریافت‌کننده وحی از خزانه علم الهی هموست که این وحی مستقیم است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳ الف: ۳۶) همان‌طور که در مؤلفه چهارم بیان شد، قرآن و به تعبیری وحی، حقیقتی واحد و دارای مراتب گوناگون است. اولین مرتبه وحی، القای آن به صورت مستقیم بر قلب رسول‌الله است که در این مقام، اثری از وساطت جبرئیل نیست. توضیح آنکه، بنابر مؤلفه‌های اول تا سوم روشن شد که انسان کامل از همه مراتب وجودی بهره‌مند است؛ یعنی مرتبه مادی و ناقص که مقهور و محدود قوانین طبیعی است و مرتبه تام غیرمحض و مرتبه تام محض که مقام صادر اول و انسان کامل و واسطه بین واجب و ممکنات است. بنابر چنین نظام هستی، بالاترین مرتبه وجودی انسان کامل، معارف و احکام را مستقیم از ذات باری تعالی دریافت می‌کند و آن را تنزل می‌دهد. آنگاه ملائکه‌ای که در مراحل تام غیرمحض قرار دارند و همتای این مراحل انسان کامل، بلکه شأنی از شئون او هستند، بین مرتبه تام محض و ناقص وی واسطه می‌شوند و وحی نازل شده را دریافت کرده، به مرحله تام غیرمحض وی می‌رسانند؛ آنگاه همان فرشتگان یا گروهی دیگر، وحی را از مرحله تام غیرمحض انسان کامل، به مرحله ناقص او مانند زبان وی می‌رسانند. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱ / ۱۵۳ - ۱۵۰) از این رو در فرایند نزول وحی، مراتب متفاوت وجودی پیامبر واسطه می‌شوند؛ بدین گونه که مرتبه عالی پیامبر، واسطه تلقی وحی در مرتبه متوسط می‌شود و این وساطت ادامه می‌یابد تا در پایین‌ترین مرتبه (عالم ماده و انسان محسوس) وحی را بشنود و فرشته را ببیند. توجه به این نکته ضروری است که چون همه شئون پیامبر تحت ولایت خداوند است، بنابراین هیچ مرتبه‌ای از مراتب وجودی او در ایجاد وحی نقشی ندارد. پیامبر فقط وحی را اظهار می‌کند و فاعل وحی در حقیقت خداوند است.

از دید ملاصدرا، هنگامی که نبی از عالم عقل به عرصه ملکوت آسمانی نزول می‌کند، صورتی که در لوح نفس خود در عالم ارواح دیده بود، برایش تمثّل می‌یابد و اثر آن در ظاهر آشکار می‌شود و در این هنگام، پس حالتی شبیه

خواب و اغما حواس ظاهری دست می‌دهد؛ سپس مفاد وحی با وساطت فرشته به باطن و روح پیامبر اتصال می‌یابد و پیامبر با روح قدسی خود، معارف الهی را از رهگذر فرشته دریافت و آیات الهی را مشاهده می‌کند؛ آنگاه آن فرشته به صورت محسوس برایش تمثّل می‌یابد و گفتار خداوند به صورت اصوات و حروف منظم و مسموع و همچنان فعل و کتابت خداوند به صورت رقم‌ها و شماره‌های قابل رؤیت درمی‌آید و هر یک از وحی و فرشته برای مشاعر و قوای مدرک پیامبر قابل دسترس می‌شود. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹: ۷/ ۱۱۷ - ۱۱۵)

صدرالمتألّهین در تبیین چگونگی تمثّل فرشته معتقد است در دیدن و شنیدن متعارف، دیده‌ها و شنیده‌ها نخست برای حسّ بینایی و شنوایی حاصل می‌شوند، سپس از حسّ به قوّه خیال، و از قوّه خیال به نفس ناطقه منتقل می‌شوند؛ اما در دیدن فرشته و شنیدن وحی، امر به عکس است. فیض نخست از عالم امر به نفس می‌رسد؛ آنگاه به قوّه خیال منتقل می‌شود و تمثّل فرشته در این مرحله تحقّق می‌یابد، و در مرحله سوم، به صورت حسّی مشاهده می‌شود. (همان: ۱ / ۳۰۱ - ۳۰۰)

با توجه به مبانی و اصول یادشده، سیر و ترقی در قوس صعود، سیر استکمالی وجودی است؛ یعنی موجودی که به مراتب عالی وجود می‌رسد، گستره وجودی می‌یابد؛ لذا مراتب پایین، خارج از گستره وجودی او نیستند. رسول‌الله جامع همه اسماء و خلیفه‌الله است و در همه موجودات ظهور دارد؛ زیرا موجودات مظاهر اسمای الهی‌اند. جبرئیل نیز از این قاعده مستثنا نیست؛ لذا آن وجود شریف نیز پایین‌تر از وجود رسول‌الله است. از طرفی هم بیان شد که قرآن، کلام‌الله است و رسول‌الله اولین مخاطب این کلام الهی است؛ زیرا نفس رسول‌الله در مقام «أو ادنی» است و اوست که این کلام را بی‌واسطه از حضرت حق دریافت می‌کند؛ بنابراین مراتب بالای وحی را که وجودی بسیط است، رسول‌الله بدون وساطت جبرئیل دریافت می‌کند؛ اما اگر این حقیقت عقلی و بسیط بخواهد به مجرای حس برسد، باید از بستر عاقله و خیال بگذرد تا به موطن مادی و حسّی نائل شود. در این مرتبه، وحی الهی به وسیله فرشته حامل وحی - که خود یکی از مظاهر انسان کامل است - به قوای ادراکی پیامبر رسانده می‌شود و براساس قاعده اتحاد ظاهر و مظهر، دریافت‌کننده وحی از بالاترین مرتبه وجودی تا پایین‌ترین مرتبه وجودی (مرتبه حس) خود رسول‌الله است. پس به حسب باطن، رسول‌الله است که وحی را دریافت نموده است؛ اما به حسب ظاهر، جبرئیل وحی را به وی رسانده است. (همو، ۱۳۷۹: ۲۷۳ - ۲۷۲)

حاصل آنکه، در همه مراتب نزول وحی، گستره وجودی پیامبر، ظرف تحقّق حقایق وحیانی است و پیامبر پذیرنده آن است. نقش جبرئیل یا فرشته حامل وحی، در تنزل آن معانی معقول و بسیط به مراتب پایین‌تر است. با توجه به مقدمات پیش گفته، به ویژه در مورد جایگاه انسان کامل در هرم هستی دانسته می‌شود که وحی از ابتدا تا انتها، الهی و آسمانی است و همان معنای معقول است که در سیر نزولی، به شکل الفاظ و عبارات درآمده است؛ به عبارت دیگر، اگر الفاظ و معانی وحی را در سیر صعودی قرار دهیم، دقیقاً بر همان اصل معنای معقول منطبق خواهد شد؛ بنابراین یک چیز است که این مراتب را بنا بر ضرورت هدایت مردم طی می‌کند. آنچه

گفته شد، با اینکه رسول‌الله در برخی از مراتب، وحی الهی یا قرآن را به واسطه جبرئیل دریافت کند، منافاتی ندارد. وساطت جبرئیل چیزی جز این نیست که قرآنی که از حقیقت رسول‌الله تنزل یافت، در مرتبه‌ای، یکی از ظهورات رسول‌الله که در حیطة وجودی اوست، وحی را برگرفته، به ظاهر و لسان پیامبر تحویل دهد؛ بنابراین چیزی خارج از حیطة وجودی رسول‌الله به ایشان داده نشده است. (همو، ۱۳۶۸: ۷ / ۲۸ - ۲۶)

ممکن است این چالش مطرح شود که اگر همه حقیقت قرآن در مرتبه عقلانی نفس پیامبر موجود است، وساطت یکی از ظهورات حقیقت محمدی برای تنزل آن حقیقت به مرتبه ظاهر و لسان نبی لغو است؛ در پاسخ می‌توان گفت از آنجا که عموم مردم از درک حقایق عقلی عاجزند، برای ابلاغ وحی و رساندن پیام الهی به مردم باید آن معانی عقلی در قالب الفاظ و مفاهیم بیان شوند و به معانی معقول، لباس محسوس پوشانده شود. لازمه چنین امری، تنزل معانی عقلی وحی به مراتب محسوس و شنیداری است که این تنزل برعهده جبرئیل است؛ زیرا براساس نگاه صدرایی، علیت مشهور فلسفی، به علیت در ظاهر و مظهر بازمی‌گردد و براساس این مبنا، تنزل وحی نیز با اسبابی صورت می‌گیرد که آن جبرئیل است و او خود از مظاهر وجودی رسول‌الله است که توضیح آن گذشت.

چنان که ذکر شد، صدرا به سطوح سه‌گانه وحی معتقد است: وحی عقلانی، وحی مثالی و وحی حسی که در واقع وحی مثالی و حسی، رقیق شده وحی عقلانی‌اند؛ لذا دریافت وحی ابتدا به صورت عقلی، بعد مثالی و سپس در قالب الفاظ و عبارات است. بنابراین قرآن در عین اینکه حقیقت واحدی است، دارای مراتب زیادی است که به حسب مرتبه‌ای که در هر عالم پیدا می‌کند، به اسم خاصی مَعْنَوَن می‌شود. مَثَل قرآن در این زمینه، مَثَل انسان کامل است که حقیقتی واحد، اما دارای مقامات و درجات است.

نتیجه

تبیین کیفیت نزول وحی، بدون داشتن مبانی غنی هستی‌شناختی ممکن نیست. صدرا با چهار مؤلفه فلسفی هستی‌شناختی توانست تبیینی فلسفی از کیفیت نزول وحی ارائه دهد که کاملاً با فلسفه او متناسب است. از طرفی، همه این مؤلفه‌ها در تبیین وی از پدیده نزول وحی دخالت تام دارند؛ به گونه‌ای که اگر یکی از این مقدمات نباشد، در تبیین صدرا خلل و نقصان وارد می‌شود. بنابر دیدگاه صدرا، پیامبر اکرم از اولین مرتبه نزول وحی تا انتهای آن، که صورت مادی و حسی می‌گیرد، حضور وجودی دارد و وحی از عاقله نبی شروع می‌شود و تا حیطة مادی نفس ایشان سرپا پیدا می‌کند و در حقیقت چون پیامبر اکرم، انسان کامل است و انسان کامل در همه مراتب هستی حضور دارد، وحی در ساحت وجودی آن حضرت تحقق می‌یابد. جبرئیل نیز که مظهر انسان کامل است، در تنزل حقیقت عقلی وحی به مراتب پایین‌تر، نقش واسطه را برعهده دارد. ملاصدرا به درستی توانسته است از این مؤلفه‌های چهارگانه بهره ببرد و این نشان‌دهنده آن است که نظام فلسفی او به اندازه‌ای غنی و توانا است که می‌تواند تبیینی عقلانی از بسیاری از آموزه‌های دینی ارائه دهد.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن فارس، احمد بن فارس، ۱۴۰۴ ق، معجم مقایس اللغة، ج ۶، قم، انتشارات مکتب الاعلام الاسلامی.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۳۶۲، لسان العرب، قم، نشر ادب حوزه.
۴. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹، ادب فنای مقربان، ج ۱، قم، اسراء.
۵. راغب اصفهانی، محمد بن حسین، ۱۳۷۶، معجم مفردات الفاظ قرآن، تهران، انتشارات مرتضوی.
۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۵۴، المبدأ و المعاد، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۷. _____، ۱۳۶۰، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۸. _____، ۱۳۶۱، عرشیه، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، انتشارات مولی.
۹. _____، الف، ۱۳۶۳، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۰. _____، ب، ۱۳۶۳، المشاعر، تصحیح هانری کرین، تهران، کتابخانه طهوری.
۱۱. _____، الف، ۱۳۶۶، شرح اصول کافی، ج ۲ - ۱، تصحیح محمد خواجه‌جوی و علی عابدی شاهرودی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۲. _____، ب، ۱۳۶۶، تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ۳ و ۷، تحقیق محمد خواجه‌جوی، قم، بیدار.
۱۳. _____، ۱۳۶۸، الاسفار الاربعة، ج ۳ و ۷، قم، مکتبه المصطفوی.
۱۴. _____، ۱۳۷۵، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمألهین، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، انتشارات حکمت.
۱۵. _____، ۱۳۸۵، اسرار الآيات، تصحیح سید محمد موسوی، تهران، حکمت.
۱۶. _____، بی تا، تعلیقه بر شرح حکمة الاشراق، بی جا، چاپ سنگی.
۱۷. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۷۴، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲ - ۱ و ۱۲، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۸. کلینی، محمد بن اسحاق، ۱۴۰۷ ق، الکافی، ج ۱، محقق و مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۱۹. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ ق، بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار، ج ۱۸، بیروت، مؤسسة الوفاء.
۲۰. معرفت، محمدهادی، ۱۴۱۲ ق، التمهید فی علوم القرآن، ج ۱، قم، مؤسسه نشر اسلامی.