



وزارت علوم، تحقیقات و فناوری
دانشگاه قرآن و حدیث

پایان نامه کارشناسی ارشد

رشته علوم و حدیث

گرایش کلام و عقاید

عنوان :

بررسی تطبیقی مسئله وحی از دیدگاه فیلسوفان

نوصدرایی قم و اندیشمندان مدرسه خراسانی

استاد راهنما:

دکتر جعفر اصفهانی

نام دانشجو:

حسن رضایی

سال:

۱۳۹۶

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تعهدنامه اصالت و حقوق رساله / پایان نامه

اینجانب حسن رضائی آدریانی دانشجوی ورودی ۹۳ مقطع ارشد رشته قرآن و حدیث گرایش کلام و عقاید که موضوع رساله/ پایان نامه ام با عنوان بررسی تطبیقی مسئله وحی از دیدگاه فیلسوفان نوصدرایی قم و اندیشمندان مدرسه خراسانی در شورای علمی گروه پژوهشی به تصویب نهایی رسیده است تعهد می دهم:

الف) همه مطالب و مندرجات رساله/ پایان نامه ام حاصل تحقیقات شخصی ام تهیه شده است و در صورت استفاده از مطالب نهایی تحقیقات نقل قولها جداول و نمودارهای دیگران منابع و مأخذ آن را مطابق با شیوه نامه دانشگاه ذکر نموده ام.

ب) حقوق مادی و معنوی دانشگاه را درباره این اثر محترم بشمارم و در صورتی که نتایج این تحقیق را در کتاب مقاله اختراع اکتشاف و هر گونه تولید علمی دیگری منتشر کنم با نام دانشگاه قرآن و حدیث بوده و مطابق با ضوابط آن عمل نمایم.

ج) در صورت استفاده از حمایت های مالی و غیر مالی نهادهای دولتی و غیر دولتی در این تحقیق مراتب را کتباً به امورپایان نامه های دانشگاه اطلاع دهم.

د) چنان چه در هر شرایط و زمانی خلاف تعهدات فوق ثابت شود دانشگاه را در اتخا هر نوع تصمیم حقوقی مختار می دانم و نسبت به تصمیم اتخاذ شده ادعا و اعتراضی ندارم.

نام و نام خانوادگی دانشجو:

تاریخ و امضاء:

اهدا

این تلاش ناچیز را تقدیم می‌دارم به حاملان وحی الهی که در راه هدایت و سعادت بشریت متحمل رنج‌ها و سختی‌های فراوانی گشتند خصوصاً خاتم پیامبران حضرت محمد (صلی الله علیه وآله) و دختر بزرگوارش کوثر قرآن حضرت زهرا (سلام الله علیها) که در راه دفاع از حقیقت قرآن و احیای معارف آن جان خود را فدا نمود. امید که مورد قبول قرار گیرد و گامی در جهت آشنایی بیشتر با وحی الهی باشد.

سپاسگزاری

سپاس و تشکر الله را که توفیق علم آموزی و فراگیری دانش و خوشه چینی از معارف ناب قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) را به ما عطا فرمود.

بر خود لازم می دانم که از تمام تلاش ها و راهنمایی های استاد گرانقدر آقای دکتر جعفر اصفهانی که در به ثمر رسیدن این پایان نامه با صبر و بردباری و صمیمانه و عالمانه مرا یاری نمودند، کمال تشکر و قدردانی را بنمایم. همچنین از تمامی اساتید، مسئولین محترم دانشگاه قرآن و حدیث، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (شعبه اصفهان) و همسر عزیز و صبورم که در طول نگارش این پایان نامه مرا یاری نمود، سپاسگزاری می نمایم.

چکیده

نوصدرائیان قم با رویکرد مبانی صدرایی چون اصالت وجود، حرکت جوهری، تجرد نفس و ... به تبیین وحی پرداخته اند و به نظر می رسد با این مبانی وحی را علم حضوری و مکاشفه اتم دانسته و در ردیف مکاشفات عرفانی که فعل بشری است قرار می دهند هر چند گاهی از طریق آیات و روایات نیز وحی را توصیف نموده اند. اندیشمندان مدرسه خراسان با رویکرد دینی و با طرح مبانی چون علوم وحیانی حقیقت علم، حجیت ظواهر و حجیت عقل و علم و ... وحی را منطبق با آیات و روایات تعریف و توصیف نموده اند و با کسانی که براساس مبانی فلسفی - عرفانی به تبیین وحی دست زده اند به شدت مخالفت می کنند لذا تصویری که از وحی ارائه می دهند فعل الهی بوده که حتی در اختیار انبیاء نیز نمی باشد. در این تحقیق که به بررسی تطبیقی مسأله وحی در باور فیلسوفان نوصدرایی قم به نمایندگی علامه طباطبایی و آیه الله جوادی آملی و آیه الله مصباح یزدی و اندیشمندان مدرسه خراسان به نمایندگی آیه الله شیخ مجتبی قزوینی، آیه الله میرزا جواد آقاهرانی و آیه الله ملکی میانجی می باشد در مقام مقایسه زمانی که نوصدرائیان قم با مبانی صدرایی توصیف مسأله وحی نموده اند کاملاً در مقابل تبیین مدرسه خراسان از مسأله وحی قرار می گیرند ولی گاهی دیده می شود براساس آیات مطالبی را در خصوص وحی ارائه داده اند که در این صورت تفاوت چند با توصیفات خراسان ندارند .

کلیدواژه ها: وحی، نوصدرائیان قم، اندیشمندان خراسان، عقل، علم.

فهرست مطالب

پیشگفتار ۱

فصل اول: کلیات و مفاهیم پژوهش

۱-۱. کلیات ۳

۱-۱-۱. بیان مسئله ۳

۱-۱-۲. اهمیت و ضرورت ۴

۱-۱-۳. پرسش های تحقیق ۵

۱-۱-۴. فرضیات تحقیق ۵

۱-۱-۵. پیشینه ی تحقیق ۶

۱-۱-۶. روش و مراحل تحقیق ۶

۱-۱-۷. روش و ابزار گردآوری اطلاعات ۶

۲-۱. مفاهیم ۷

۱-۲-۱. مدرسه کلامی ۷

۱-۲-۱-۱. مدرسه معارفی خراسان ۷

۱-۲-۱-۲. مدرسه نوصدرایی ۹

۲-۲-۱. وحی ۱۳

۲-۲-۱-۱. وحی در لغت ۱۳

۲-۲-۱-۲. وحی در اصطلاح ۱۳

۲-۲-۱-۳. وحی در دیدگاه فلاسفه ۱۵

۳-۲-۱. وحی در دیدگاه عرفا ۱۸

- ۱۹-۱-۳-۲-۱. جمع بندی دیدگاه عرفا..... ۱۹
- ۱۹-۲-۱. وحی در دیدگاه ملاصدرا..... ۱۹
- ۲۱-۲-۱. وحی از دیدگاه آیات و روایات..... ۲۱
- ۲۲-۲-۱. مدرسه نوصدرائی قم و اندیشمندان آن..... ۲۲
- ۲۲-۱-۲-۱. زندگینامه علامه طباطبایی..... ۲۲
- ۲۶-۱-۲-۱. زندگی نامه و حیات علمی آیت الله جوادی آملی..... ۲۶
- ۲۹-۱-۲-۱. زندگی نامه و حیات علمی آیت الله مصباح یزدی (زید عزه)..... ۲۹
- ۳۱-۱-۲-۱. زندگی نامه و حیات علمی آیت الله شیخ مجتبی قزوینی (قدس سره)..... ۳۱
- ۳۳-۱-۲-۱. زندگی نامه و حیات علمی آیه الله میرزا جواد آقا تهرانی (قدس سره)..... ۳۳
- ۳۴-۱-۲-۱. زندگی نامه آیه الله شیخ محمدباقر ملکی میانجی..... ۳۴

فصل دوم: جستار وحی از دیدگاه نوصدرائیان

- ۲-۱. گزارشی از مسئله وحی در آثار نوصدرائیان..... ۴۰
- ۲-۱-۱. گزارشی از مسئله وحی در آثار علامه طباطبایی..... ۴۰
- ۲-۱-۲. گزارشی از مسئله وحی در آیت الله جوادی آملی..... ۴۱
- ۲-۱-۳. گزارشی از مسئله وحی در آثار آیت الله مصباح..... ۴۲
- ۲-۲. روش شناسی ارائه معارف در مکتب نوصدرائیان..... ۴۳
- ۲-۳. مبانی نوصدرائیان در ارتباط با وحی..... ۴۶
- ۲-۳-۱. اصالت وجود و تشکیک و اشتداد وجود..... ۴۷
- ۲-۳-۲. حقیقت علم و عقل..... ۴۸
- ۲-۳-۱-۲. ملاک معرفت حضوری..... ۵۵
- ۲-۳-۲-۲. خطاناپذیری علم حضوری..... ۵۵
- ۲-۳-۲-۳. افاضه ی صور عقلی..... ۵۶

۵۶ ۴-۲-۳-۲. مراتب عقل
۶۱ ۳-۳-۲. حرکت جوهری
۶۴ ۴-۳-۲. نفس ملاک تشخیص بدن
 ۵-۳-۲. تجرد قوه‌ی خیال و قیام صدوری ادراکات خیالی به نفس و وجود کمیت در صور خیالی بدون ماده
۶۶
۶۷ ۶-۳-۲. تجرد روح
۶۹ ۷-۳-۲. ادله اثبات تجرد نفس
۶۹ ۱-۷-۳-۲. ادله نقلی
۷۴ ۲-۷-۳-۲. ادله عقلی
۷۹ ۸-۳-۲. تفسیر و تأویل
۸۳ ۸-۳-۲. شهود عرفانی
۸۴ ۹-۳-۲. عوالم سه گانه وجود
۸۴ ۱۰-۳-۲. قوس صعودی و قوس نزول
۸۵ ۱۱-۳-۲. عقل فعال
۸۷ ۱۲-۳-۲. عالم مثال منفصل
۸۸ ۴-۲. توصیف مساله وحی در آثار نوصدرائیان
۸۸ ۱-۴-۲. ماهیت وحی
۸۹ ۱-۱-۴-۲. وحی دریافت حضوری
۹۲ ۲-۱-۴-۲. وحی شهود عرفانی انسان کامل
۹۴ ۳-۴-۲. قرآن حقیقتی ذو مراتب
۹۵ ۱-۵-۲. منشأ وحی

- ۱-۶-۲. ضرورت وحی..... ۹۶
- ۱-۷-۲. اقسام وحی..... ۱۰۱
- ۱-۷-۲-۱. اقسام وحی از دیدگاه آیه الله جوادی آملی..... ۱۰۱
- ۱-۷-۲-۲. اقسام وحی از دیدگاه علامه طباطبایی..... ۱۱۰
- ۱-۷-۲-۳. اقسام وحی از دیدگاه آیت الله مصباح..... ۱۱۱
- فصل سوم: مساله وحی از دیدگاه اندیشمندان مدرسه خراسان
- ۱-۳-۱. گزارشی از مساله وحی در آثار اندیشمندان مدرسه خراسان..... ۱۲۰
- ۱-۳-۱-۱. جایگاه مساله وحی در آثار علمی آیت الله شیخ مجتبی قزوینی (ره)..... ۱۲۰
- ۱-۳-۱-۲. جایگاه مساله ی وحی در آثار علمی آیه الله میرزا جواد آقا تهرانی (قدس سره)..... ۱۲۱
- ۱-۳-۱-۳. جایگاه مساله ی وحی در آثار آیه الله محمد باقر ملکی میانجی (رحمه الله علیه)..... ۱۲۲
- ۲-۳-۱. روش های شناخت از دیدگاه اندیشمندان مدرسه خراسان در ارتباط بامساله وحی..... ۱۲۲
- ۱-۲-۳-۱. جداسازی سه راه و روش معرفتی قرآن، برهان و عرفان..... ۱۲۲
- ۲-۲-۳-۱. چگونگی کاربرد ظواهر متون دینی..... ۱۲۴
- ۳-۲-۳-۱. حجیت عقل و محدوده ی کاربردعقل..... ۱۲۴
- ۳-۳-۱. مبانی مساله وحی درمدرسه خراسان..... ۱۲۵
- ۱-۳-۳-۱. قرآن مجید و روایات معصومین حقیقت علم..... ۱۲۵
- ۲-۳-۳-۱. حجیت ظواهر..... ۱۲۶
- ۳-۳-۳-۱. تأویل و جایگاه آن..... ۱۲۶
- ۴-۳-۱. حقیقت علم و عقل..... ۱۲۹
- ۱-۴-۳-۱. عقل فطری و خصوصیات آن..... ۱۴۱

- ۱۴۲ ۲-۴-۳. تفکیک و مغایرت علوم بشری از علوم الهی
- ۱۴۳ ۳-۴-۳. تفاوت های علم حقیقی با علم اصطلاحی
- ۱۴۴ ۴-۴-۳. حجاب علوم بشری در فهم معارف دینی
- ۱۴۵ ۵-۴-۳. اجتهاد
- ۱۴۷ ۶-۴-۳. خدامحوری در شناخت
- ۱۴۹ ۷-۴-۳. عدم تجرد روح و دلایل آن
- ۱۵۶ ۵-۳. توصیفات وحی در مدرسه خراسان
- ۱۵۶ ۱-۵-۳. ماهیت وحی
- ۱۵۶ ۱-۱-۵-۳. وحی افاضه الهی
- ۱۵۷ ۲-۱-۵-۳. وحی فعل الهی
- ۱۶۷ ۲-۵-۳. منشأ وحی
- ۱۷۰ ۳-۵-۳. ضرورت وحی
- ۱۷۲ ۴-۵-۳. اقسام وحی
- ۱۷۲ ۱-۴-۵-۳. وحی مستقیم
- ۱۷۳ ۲-۴-۵-۳. وحی غیرمستقیم
- ۱۷۴ ۳-۴-۵-۳. وحی از طریق ارسال فرشته

فصل چهارم: مقایسه دیدگاه نوصدراییان قم و مدرسه خراسان در مسأله وحی

- ۱۷۸ ۱-۴. مقایسه روش شناختی دو دیدگاه در مسأله وحی
- ۱۷۸ ۲-۴. مقایسه دو دیدگاه در مبانی معرفتی مسأله وحی
- ۱۷۸ ۳-۴. اشتراکات در مبانی معرفتی

۱۷۸ ۱-۳-۴. توجه به متون دینی در تبیین مسأله وحی
۱۷۹ ۲-۳-۴. حجیت ظواهر قرآن
۱۷۹ ۳-۳-۴. حجیت و عدم حجیت اخبار
۱۷۹ ۴-۳-۴. پاسخگویی به شبهات و دفاع از دین
۱۸۰ ۴-۴. افتراقات در مبانی معرفتی
۱۸۰ ۱-۴-۴. تعریف علم و عقل
۱۸۳ ۲-۴-۴. تجرد روح و عدم تجرد روح
۱۸۷ ۳-۴-۴. تأویل و جایگاه آن
۱۹۲ ۵-۴. مقایسه دو دیدگاه در بیان توصیفات مسأله وحی
۱۹۳ ۶-۴. ماهیت وحی
۱۹۸ ۷-۴. منشأ وحی
۱۹۹ ۸-۴. ضرورت وحی
۲۰۳ ۹-۴. اقسام وحی
۲۰۵ نتیجه گیری
۲۰۶ منابع و مآخذ

پیشگفتار

یکی از مسائل بنیادی مطرح در همه ادیان الهی و توحیدی و به ویژه دین اسلام مسأله وحی و ارتباط خداوند تبارک و تعالی با انسان ها به واسطه یک انسان برگزیده که دارای شرایطی خاص است می باشد. این انسان که وحی الهی را دریافت و در اختیار سایر انسان برای هدایت آنان قرار می دهد نبی یا رسول نامیده می شود.

سؤالی که می توان گفت در همه دوران ها و از زمان ظهور اسلام تاکنون مطرح بوده است چگونگی و کیفیت این ارتباط بین خدا و حاملان پیام الهی بوده است و انسانهای موحد و غیر موحدی که در عرصه دین شناسی به تحقیق و بررسی پرداخته اند به دنبال کشف و فهم چگونگی این ارتباط بوده اند و تلاش نموده اند تا با مراجعه به دین و متون دینی پاسخی برای این سؤال خود پیدا نمایند و البته در این مسیر هر گروهی براساس مبانی و گرایش های فکری خود به تحلیل و چگونگی این موضوع پرداخته است.

در جهان اسلام نیز گرایش ها و مکتب های گوناگون فکری و کلامی و عرفانی و فلسفی تلاش نموده اند تا به فهم حقیقت و چگونگی وحی بر شخص پیامبر نائل آیند. لذا مسأله وحی را با دیدگاه خود مورد بررسی قرار داده و این موضوع در علم کلام و فلسفه و عرفان مورد بحث قرار گرفته است.

رساله حاضر در صدد بررسی مسأله وحی از دو دیدگاه مطرح در عصر حاضر تحت عنوان فیلسوفان نوصدرایی قم و اندیشمندان مدرسه خراسان به صورت تطبیقی می باشد.

ساختار این رساله در چهار فصل تنظیم گردیده است: فصل اول کلیات و مفاهیم پژوهش بوده است که در این فصل علاوه بر فرضیه و پیشینه تحقیق در قسمت مفاهیم به تعریف مکتب نوصدرایی و مکتب خراسان و مفهوم وحی و بررسی سیر تاریخی وحی از دیدگاه فلسفی - عرفانی و آیات و روایات پرداخته شده است. در فصل دوم به بررسی دیدگاه فیلسوفان نوصدرایی با محوریت آراء و نظرات علامه طباطبایی و آیه الله جوادی آملی و آیه الله مصباح یزدی پرداخته شده است که ابتدا گزارش مختصر از مطالب فصل ارائه و سپس به گزارش مسأله وحی در آثار این سه

پرداخته و سپس به گردآوری مبانی فکری و معرفتی آنان در مورد وحی پرداخته و سپس به توصیفات آنان از وحی براساس مبانی ذکر شده می پردازیم.

در فصل سوم نیز به بررسی دیدگاه اندیشمندان مدرسه خراسان با محوریت آراء و نظرات آیه الله شیخ مجتبی قزوینی و آیه الله محمدباقر ملکی میانجی و آیه الله میرزا جواد آقا تهرانی پرداخته که ابتدا یک گزارش از مطالب فصل و سپس به گزارش مسأله وحی در آثار آنان پرداخته و سپس مبانی فکری و معرفتی آنان ذکر شده و در پایان فصل به بیان توصیفات آنان براساس مبانی فکری و معرفتی پرداخته شده است.

در فصل چهارم به بررسی نقاط اشتراک و افتراق این دو مکتب فکری با توجه به مبانی آنان و توصیفات که از مسأله وحی بیان نموده اند پرداخته و نظرات آنان را مورد بررسی قرار داده و در پایان نتیجه گیری شده است.

فصل اول

کلیات و مفاهیم پژوهش

۱-۱. کلیات

۱-۱-۱. بیان مسئله

از مسائل مهم و مورد بحث در میان متفکران و اندیشمندان مساله وحی می باشد. تحلیل این مساله وابسته به مبانی ای است که بر اساس آنها تبیین مسائل صورت می گیرد. مبانی جهان شناختی و انسان شناختی نقش کلیدی در تبیین این مساله دارد لذا براساس اینکه با چه رویکرد و مبانی به این مساله نگاه شود، تحلیل ها از این موضوع متفاوت می گردد و از این رو شاهد تبیین وحی فلسفی، وحی عرفانی و وحی قرآنی و روایی هستیم.

آنچه در این تحقیق ارائه می گردد مساله وحی در دیدگاه اندیشمندان نو صدرایی قم و اندیشمندان مدرسه خراسان است. نمایندگان دیدگاه اول علامه طباطبایی و آیه الله مصباح یزدی و آیه الله جوادی آملی نماینده دیدگاه دوم آیه الله مجتبی قزوینی و آیه الله ملکی میانجی و آیه الله میرزا جواد آقا تهرانی می باشند. در این پژوهش سعی می شود تعریف وحی، ضرورت وحی، ماهیت وحی، اقسام وحی، منشاء وحی و... از طریق آراء نمایندگان دو دیدگاه، طرح و مقایسه گردد. نو صدراییان بر اساس مبانی صدرایی مورد پذیرش آنان و هماهنگی که بین فلسفه و عرفان و وحی می بینند، وحی را تعریف نموده در حالی که مدرسه خراسان بدون مبانی فلسفی و عرفانی و بر اساس تفکیک وجدایی که بین شناخت های بشری اعم از فلسفه و عرفان با معارف قرآنی و وحیانی قائل اند؛ با توجه به آیات و روایات به تبیین وحی و مسائل حول وحش آن می پردازند.

۱-۱-۲. اهمیت و ضرورت

اهمیت مساله وحی از آن جهت که با هدایت و سعادت انسان ها گره خورده است بر کسی پوشیده نیست و لذا شناخت صحیح از آن و برخورداری از مواهب وحی بسیار حائز اهمیت است و لازمه رسیدن به این اهداف نشان دادن انحرافات برخی تبیین ها از وحی است تا هدف از وحی و نبوت؛ یعنی هدایت و سعادت انسان ها به درستی صورت بگیرد زیرا که تبیین های نادرست از وحی زمینه را برای متنبیان و افراد سودجو فراهم می آورد و همچنین در سیر تاریخی تبیین های نادرست از وحی کار به جایی رسیده است که نبی به انسان نابغه و وحی به تجارب دینی تنزل داده شده است لذا ارائه و مقایسه تبیین های مختلف از وحی ما را در این امر مهم کمک خواهد نمود.

در مورد ضرورت مساله وحی و مقایسه تطبیقی دو دیدگاه به سه نکته اشاره می گردد:

۱. روشن شدن تبیین صحیح از وحی در سایه ارائه و مقایسه دیدگاه‌های مختلف بخصوص دو دیدگاه مطرح؛ یعنی دیدگاه فلسفی عرفانی که بر اساس مبانی خاص فلسفی و عرفانی وحی را تبیین نموده‌اند و دیدگاه قرآنی و روایی که بدون پیش‌فرض‌های فلسفی و عرفانی و بر اساس آنچه در آیات و روایات در این زمینه آمده است، به تبیین وحی پرداخته‌اند.

۲. مشخص شدن این مطلب که آیا معارف دینی یا تبیین معارف دینی نیازمند مبانی برون دینی است و یا خود دین در معارفش مستقلاً می‌تواند تبیین داشته باشد.

۳. حفاظت و صیانت از معارف دینی و مقابله با خطر مصادره این معارف با مصطلحات

فلسفی عرفانی.

۱-۱-۳. پرسش‌های تحقیق

سؤال اصلی تحقیق

افتراقات و اشتراکات مساله وحی نزد متکلمان مدرسه خراسان و فیلسوفان نو صدرایی قم با محوریت نظرات آیت‌الله شیخ مجتبی قزوینی و آیه‌الله ملکی میانجی و آیه‌الله میرزا جواد آقا تهرانی از یک طرف و علامه طباطبایی و آیه‌الله مصباح یزدی و آیه‌الله جوادی آملی در طرف مقابل چیست؟

سؤالات فرعی تحقیق

۱- دیدگاه نو صدرائیان قم در مساله وحی چیست؟

۲- دیدگاه اندیشمندان مدرسه خراسان در مساله وحی چیست؟

۳- عوامل اشتراک و اختلاف بین این دو دیدگاه در مساله وحی چیست؟

۱-۱-۴. فرضیات تحقیق

به دلیل اختلاف در مبانی جهان‌شناختی و انسان‌شناختی دو دیدگاه؛ این اختلاف به توصیفات آن‌ها نیز سرایت نموده و شاهد دو تبیین متفاوت از وحی هستیم. تفاوت این دو دیدگاه به نوع نگاه آن‌ها برمی‌گردد؛ در حالی که نو صدرائیان مساله وحی و ولایات را به پیروی از ملاصدرا در سیر کمالی و حرکت امتدادی نفس جستجو می‌کنند، مدرسه خراسان با توجه به اینکه مبانی طرف مقابل را نمی‌پذیرند و علم صحیح را در قرآن کریم و احادیث معصومین علیهم‌السلام می‌بینند، با عنایت به آنچه در این منابع آمده، وحی و نبوت را تعریف می‌نمایند. نو صدرائیان با توجه به

هماهنگی که بین فلسفه و عرفان و وحی می‌بینند، به خود اجازه می‌دهند بر اساس مبانی فلسفی-عرفانی و با توجه به نظریه‌های فلسفی و عرفانی از وحی همچون انسان کامل، به تبیین وحی پردازند، مبانی چون تجرد نفس، نشأت وجودی و تثلیث عوالم، اشتراک معنوی و در نتیجه در این دیدگاه نبی به انسان کامل مطرح در عرفان تفسیر می‌شود و وحی از سنخ علم حضوری و ارتباط با مبادی عالیه و عالم عقول تبیین می‌گردد که از لوازم این قول تجرد فرشته وحی و تجرد نفس و کمال نفس نبی تا این حضور اتفاق بیفتد.

مدرسه خراسان قائل به جداسازی معارف فلسفی و عرفانی و وحیانی بوده و علم و معرفت حقیقی را در علوم وحیانی می‌دانند لذا بر اساس آیات و روایات به تبیین وحی پرداخته‌اند. انبیاء مصطفاهای الهی هستند و وحی فعل الهی است که هر زمان بخواهد با واسطه و یا بدون واسطه به بندگان خاص خود پیام‌هایی را ارسال می‌نماید که هم الفاظ و هم معانی از طرف خداوند متعال می‌باشد.

۱-۱-۵. پیشینه‌ی تحقیق

سابقه‌ی تطبیق و مقایسه را می‌توان به علامه مجلسی رسانید؛ زیرا ایشان در جلد ۱ و ۵ کتاب شریف بحار الأنوار بیان می‌کنند که انگیزه‌ی ایشان از نوشتن کتاب بحار الانوار این بوده که حقایق شرعی را از مصادره شدن توسط مصطلحات فلسفی حفظ کنند و معارف ناب دین را بدون اختلاط با مکاتب دیگر نشان دهند. حقیقت علم را در کتاب خدا و بیان مترجمین واقعی آن دیدم تصمیم به نوشتن این کتاب نمودم تا معرف ناب دین را بیان نمایم.

در مورد موضوع این تحقیق با توجه به جستجوی صورت گرفته کتاب یا مقاله یا پایان‌نامه‌ای که مستقیم به این موضوع پردازد یافت نشد اما پایان‌نامه‌های مشابهی یافت شد که در ذیل بدان اشاره می‌گردد:

۱. مقایسه دیدگاه ملاصدرا و علامه مجلسی درباره ماهیت وحی و ارزش فقهی آن سید علی موسوی

۲. بررسی تطبیقی قلمرو حجیت عقل در تفسیر وحی بر تفسیر اساس المیزان و المناهج البیان محمدهادی

قهاری

۳. بررسی مقایسه‌ای حقیقت وحی از دیدگاه فارابی و غزالی طاهره استرابی

۴. ماهیت وحی از دیدگاه فلسفه مشاء و کلام امامیه محمدعلی جوادی

۵. تحلیل مقایسه‌ای چیستی وحی از دیدگاه علامه طباطبایی و دکتر سروش (نظریه کلام محمد) روح‌الله

عباسی کجانی

۶. بررسی دیدگاه ابن سینا وابن رشد در مورد ماهیت وحی نیاز به وحی و چگونگی اطمینان از آن محمدعلی

نظری سرمازه

۷. بررسی تطبیقی وحی و کلام الهی از دیدگاه قیصری و ملاصدرا مهدیه اسکندری نسب

۸. بررسی تطبیقی حقیقت وحی در حکمت متعالیه و علم کلام طاهره راسخ

۹. بررسی مسئله نسبت میان عقل و وحی در آثار آیه الله محمدباقر ملکی میانجی و آیه الله سید جعفر سیدان

زهرا حاجی ابراهیم زرگر.

۱-۱-۶. روش و مراحل تحقیق

تاریخی، توصیفی تحلیلی.

۱-۱-۷. روش و ابزار گردآوری اطلاعات

کتابخانه‌ای، نرم افزار، پایگاه اطلاع‌رسانی.

۱-۲. مفاهیم

در این قسمت مفاهیمی که نقش کلیدی در طول پایان نامه را داشته و خواننده از قبل می بایست با این

مفاهیم آشنا باشد توضیحی برای آنها می آوریم.

لذا مفاهیمی چون مدرسه کلامی - نوصدرائیان - مدرسه خراسان و مفهوم وحی را به عنوان مفاهیم مورد

نظر تبیین می کنیم.

۱-۲-۱. مدرسه کلامی

مجموعه‌ای از عالمان علم کلام که با محوریت یک شخص و در منطقه جغرافیایی خاصی و در پیوندی

همه‌انگ با یکدیگر، به ایجاد میراث جدید علمی و ابداع می پردازند؛ که دارای این ویژگی‌ها هست:

الف: باید یک سنت فکری متمایزی تولیدشده باشد به لحاظ محتوا، ادبیات یا روش شناختی

ب: وجود یک حوزه تعلیم و تعلم، سلسله انتقال معلومات کلامی

ج: تولید ادبیات کلامی اعم از ادبیات کتبی یا شفاهی

که در دوران معاصر می توان به دو مدرسه زیر اشاره نمود:^۱

۱. سبحانی، محمدتقی، «مقاله کلام امامیه ریشه‌ها و رویش‌ها»، (۱۳۹۱): ص ۳۷-۵.

۱-۲-۱-۱. مدرسه معارفی خراسان

از زمان میرزا مهدی اصفهانی در مشهد شروع شد و توسط شاگردان تا زمان حاضر بسط پیدا کرده است. برخی می‌گویند جریان تفکیک چیزی جزء شرح و بسط اندیشه‌های محدثین شیعه مانند شیخ صدوق، ابن طاووس، علامه حلی و ... نیست؛ اما به نظر ما ضمن اینکه احیای این اندیشه‌هاست، خودش نیز دارای تمایزات و خصوصیات (مانند پرسش‌ها و تحلیل‌ات تازه) است که می‌توان آن را یک مدرسه کلامی محسوب کرد.^۱

مکتب کلامی خراسان که از آن با تعبیر تفکیک نیز یاد می‌شود، یکی از نظریات اسلامی است که در مشهد ایجاد شده است. بینان‌گذاران این مکتب بر این باورند که می‌بایست میان روش‌های مختلف دسترسی به حقایق جدایی انداخت. یعنی راه و روش قرآن و راه و روش فلسفه و راه و روش عرفان. اصطلاح تفکیک برای نشان دادن تمایز بنیادین سه طریق فلسفه، عرفان و معارف خالص دینی از سوی صاحبان این نظریه انتخاب شده است.^۲

آنان به روش معرفتی ملاصدرا شیرازی انتقاد دارند و روش او را موجب خلط روشی شناختی می‌دانند. یکی از معروف‌ترین ایشان سید موسی زرآبادی است. این مکتب در گذشته به نام تفکیک خوانده نمی‌شد و بیشتر آن را با عنوان مکتب فکری خراسان می‌شناختند. نام کنونی برای این روش از سوی محمدرضا حکیمی پیشنهاد شده و جا افتاده است. وی در مقاله‌ای در کیهان فرهنگی و سپس در کتاب مکتب تفکیک به روش و بینان‌گذارانش اشاره کرده است.^۳

طرفداران این مکتب، آن را یک مکتب نوظهور نمی‌دانند بلکه مدعی هستند واقعیتی است تاریخی و کهن که طریقه سلف صالح شیعه، است، و سابقه‌ی آن به صدر اسلام می‌رسد؛ مبنای سلوک اهل معرفت از صحابه پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) و اصحاب ائمه اطهار و علماء و متألّهان شیعه مانند ثقة الاسلام کلینی، شیخ صدوق، شیخ طوسی و سایر فقها و محدثین از قدمای شیعه همین بوده است دلیل چنین ادعایی شواهد تاریخی است. مثلاً در بررسی تاریخی اندیشه‌های شیعه، هشام بن حکم، ابو جعفر احوّل معروف به مؤمن الطاق، حمران بن اعین از

۱. حکیمی، محمدرضا، مکتب تفکیک، ص ۵.

۲. ارشادی نیا، محمدرضا، نقد و بررسی نظریه تفکیک کتاب، ص ۲۳.

۳. حکیمی، محمدرضا، مکتب تفکیک، ص ۱۴-۵.

شاگردان امام جعفر صادق (علیه السلام)، فضل بن شاذان نیشابوری از اصحاب حضرت رضا (علیه السلام) و برخی دیگر را می توان از پیشگامان این تفکر به شمار آورد.^۱

نجاشی در کتاب خود برای هشام بن حکم کتابی در ردّ بر ارسطو در توحید و برای فضل بن شاذان کتابی در ردّ فلاسفه بر شمرده است.^۲

این مکتب از زمان حضور معصومین (علیهم السلام) و تا زمان حاضر در تمام حوزه های علمی تشیع به حیات علمی خود ادامه داده است. به خصوص در قرن چهاردهم هجری با مهاجرت عالم ربانی آیت الله میرزا مهدی اصفهانی به خراسان و ارض اقدس رضوی، این خطّه، خاستگاه و مرکز این مکتب گردید. از آن پس حوزه فلسفه و تقلیدی خراسان رونق خود را از دست داد و اجتهاد و انتقاد در فلسفه و هم چنین تفقه در اصول اعتقادی امامیه و معارف اهل بیت (علیه السلام) گسترش چشمگیری یافت. از این رو، از مکتب تفکیک با عناوین دیگری همانند مکتب معارفی خراسان، مکتب معارفی اهل بیت (علیهم السلام) روش فقهای امامیه (فقه اکبر) یاد شده است.^۳

یکی از اتهاماتی که مخالفین این مکتب به آن وارد می کنند، اخباری گری است در حالی که فقهای این مکتب کاملاً گرایش اصولی دارند. درباره مکتب تفکیک در سال های اخیر کتاب های چندی نوشته و منتشر شده است. برخی تنها به بیان سرگذشت و برخی دیگر به تحلیل مکتب اقدام کرده اند. به سال ۱۳۸۷ هم کتاب الهیات الهی یا الهیات بشری در این راستا از حکیمی انتشار یافت.^۴

با توجه به منابع موجود می توان گفت مکتب خراسان در حدود سال ۱۳۴۰ خورشیدی در مشهد تأسیس شده و بنیان گذار آن، میرزا مهدی غروی اصفهانی بوده که همراه با سید موسی زرآبادی و مجتبی قزوینی خراسانی از پیش تازان آنند. همچنین هاشم قزوینی، میرزا جواد آقا تهرانی و میرزا حسنعلی مروارید از چهره های شناخته شده مکتب خراسان بودند. در حال حاضر آیت الله سید جعفر سیدان و محمدرضا حکیمی از افراد برجسته این مکتب هستند.

۱. همان.

۲. نجاشی، احمدبن علی، رجال نجاشی، ص ۳۷ و ۴۳۳.

۳. حکیمی، محمدرضا، مکتب تفکیک، ص ۱۴.

۴. همان.

علاوه بر آن بعضی روحانیان و مراجع تقلید شیعه منتقد فلسفه و عرفان اسلامی مواضعی نزدیک به این مکتب را دارند.^۱

هدف این مکتب خالص سازی شناخت‌های قرآنی به دور از تأویل و مزج با افکار و نحله‌ها و با دوری از تفسیر به رأی و تطبیق تا حقایق وحی و علم صحیح مصون ماند و با داده‌های فکر انسانی و ذوق بشری مخلوط نشود.^۲

۱-۲-۱. مدرسه نو صدرایی

این مدرسه هرچند ریشه‌هایی در مکتب فلسفی اصفهان، مکتب فلسفی تهران و مکتب فلسفی خراسان دارد اما ما نقطه تمایز آن را توسط علامه طباطبائی، در قم پیدا می‌کنیم. خلاقیت وی و تسلط وی بر فلسفه صدرایی باعث خلاقیت و نوخوانی اعجاب‌انگیزی توسط ایشان شد. همچنین درگیری وی با مسائل فلسفی روز، علی‌رغم انزوای اجتماعی ایشان، اعجاب‌آور است. ایشان از دل مکتب فلسفی صدرایی، آموزه‌های عرفانی و معارف قرآنی، یک مدرسه کلامی جدید استخراج نمود. یکی از ریشه‌های فکری علامه، اندیشه‌های مرحوم بلاغی بود که تأثیر بسیاری بر وی داشت.^۳

نوصدرائیان کسانی هستند که از میان فلسفه‌ی مشاء، حکمت اشراق و حکمت متعالیه به سبب ویژگی‌های ممتاز حکمت متعالیه که از سوی صدرالمتألهین ارائه شده، این مکتب را به صورت «مشی فلسفی» خود برگزیدند. هنگامی که از فلسفه نو صدرایی سخن می‌گوییم دقیقاً چه منظوری داریم؟ آیا افزودن پیشوند «نو» به فلسفه صدرایی به معنای کهنه شدن فلسفه صدرایی است؟ یا نشانه کشف ظرفیت‌هایی نو در این فلسفه و بارور کردن آن‌ها؟ آیا نو صدراییان چیزی را بر آن افزوده‌اند یا کاسته‌اند؟ آیا در جریان نو صدرایی مبانی صدران نیز تغییر کرده یا تکیه جریان مزبور بر مبانی پیشینیان خود است؟ این‌ها همه پرسش‌هایی است که با شنیدن جریان نو صدرایی به ذهن تبادر می‌کند.^۴

واضح است که به شرح‌ها و حاشیه‌هایی که بر فلسفه صدرایی زده می‌شود، نمی‌توان عنوان نو شدن آن فلسفه را داد و به ایجاد جریان نو معتقد شد. از طرفی اگر در سیر نو شدن فلسفه صدرایی تحولاتی چنان عمیق رخ دهد که

۱. همان.

۲. همان.

۳. رشاد، علی اکبر، گفتمان فلسفی نو صدرایی، مجله قیاسات، شماره ۱۰، ص ۵۹.

۴. همان.

مبانی آن را دگرگون سازد دیگر آن جریان فلسفه صدرای نیست بلکه نام مبدع خود را می‌پذیرد، پس آنچه فلسفه نو صدرایی نامیده می‌شود چیست؟ آغاز آن از چه زمانی ایست و چه کسانی را با چه معیاری می‌توان متعلق به این جریان دانست؟^۱

یکی از صاحب‌نظران گفتمان فلسفی نو صدرایی را از دهه ۲۰ شمسی، آغاز شده می‌دانند که به قول او با علم‌داری علامه طباطبایی و شهید مطهری بوده است.^۲ محققین نسب نو صدراییان را به آقا علی حکیم می‌رسانند.^۳ کسانی دیگر هم حاج ملاهادی سبزواری را معمار تفکر نو صدرایی دانسته‌اند. با این همه تقریباً همگان تصدیق دارند که مجسمه مکتب نو صدرایی علامه طباطبایی است و پس از ایشان بزرگانی چون شهید مطهری و مهدی حائری یزدی نمایندگان شاخص این مذاق فلسفی‌اند.^۴

پس از علامه و شهید مطهری، آیت‌الله جوادی آملی، مصباح یزدی و سبحانی شاگردانی از علامه بودند که بیشتر درگیر فلسفه نو صدرایی شدند تا سایرین. علاوه بر ایشان محققین نیز در این زمینه قلم‌فرسایی کرده و سعی کرده‌اند فضای نو صدرایی را وضوح بیشتری ببخشند.^۵

تغییر و تحولاتی که در فلسفه صدرایی صورت گرفته تا جریان نو صدرایی پدید آید به حدی نیست که مبانی فلسفه تغییر کند، آنچه تغییر می‌کند از حیث روشی است. مثلاً روش فلسفه مشاء روش عقلی محض است، شیخ اشراق در نظام فلسفی خود شهود را نیز به روش‌شناسی فلسفه اضافه می‌کند و ملاصدرا با توجه به بستر اجتماعی و فکری زمانی خود با تکمیل روش استاد خود میرداماد، در روش فلسفی خود ترکیبی از قرآن، برهان و عرفان ارائه می‌دهد.^۶

یکی از محققین بیان می‌دارند در گفتمان فلسفی معاصر ایران در سه زمینه دگرگونی روی داده است: الف -

صوری و شکلی، ب - روشی، ج - محتوایی.^۷

۱. همان.

۲. رشاد، علی اکبر، گفتمان فلسفی نو صدرایی، ص ۵۹.

۳. سخنان حجت‌الاسلام خسرو پناه در نشست روایت افق‌های فکری ایران معاصر ۹/۱۳۹۲/۶.

۴. همان.

۵. رشاد، علی اکبر، گفتمان فلسفی نو صدرایی، ص ۶۰.

۶. همان.

۷. همان.

در باب تحول صوری، از باب نمونه به تغییر ساختار و چینش مباحث می‌توان اشاره کرد، به‌عکس ساختار سنتی فلسفه‌ی اسلامی - که هستی‌شناسی مدخل آن بشمار می‌رفت - برای نخستین بار در کتاب رشاد اصول فلسفه و روش رئالیسم بحث‌های شناختارشناسی و بررسی مسئله‌ای ادراکات بخش اول اثر قرار گرفته است، علاوه بر علامه طباطبایی، مرتضی مطهری در شرح مبسوط منظومه و آیت‌الله مصباح یزدی در کتاب آموزش فلسفه بر این چینش تأکید می‌ورزند.^۱

در بخش‌های متعدد دیگر نیز جابجایی مباحث صورت پذیرفته و به تعبیر آیت‌الله جوادی آملی حکمت صدرا توسط علامه طباطبایی سازمانی ریاضی‌وار پیدا کرده است.

برای نوآوری در روش‌ها نیز به سه نمونه می‌توان اشاره نمود:

۱- پرهیز از خلط برهان و شهود در عین ایمان به یگانگی مسیر و مقصود برهان و عرفان و قرآن؛

۲- تبارشناسی و پیشینه‌پژوهی مباحث و قواعد و تبیین مسائل با توجه به تطورات وارد بر آن در طول تاریخ

فلسفه؛

۳. اهتمام به طرح تطبیقی مباحث، بین فلسفه اسلامی و سایر فلسفه‌ها و گاه بین مشارب حکمی

اسلامی باهم.

در خصوص تحوّل و تکامل محتوایی نیز به چند نمونه نوآوری می‌توان اشاره نمود:

۱. بازپیرایی فلسفه از طب و طبیعیات قدیم و بهره‌گیری از نظریات جدید در علوم بخصوص فیزیک مدرن،

به‌مثابه اصول موضوعی؛

۲. ارائه‌ی تقریرهایی نو برای برخی قواعد و مسائل فلسفی مانند تقریر جدید علامه‌ی طباطبایی از برهان

صدّیقین،

۳. توسعه‌ی برخی مباحث به نحو طولی از رهگذر طرح نظرات جدید مانند تبیین منشأ ادارات اعتباری و

مانند اهتمام خاص و مستقل به فلسفه‌ی معرفت و سایر فلسفه‌های مضاف مانند فلسفه‌ی ذهن، فلسفه‌ی دین،

فلسفه‌ی اخلاق، فلسفه‌ی حقوق؛

^۱. همان.

۴. گسترش مباحث به نحو عرضی مانند تکثیر برهان در برخی قواعد و مسائل مانند مسئله‌ی ابطال دور و تسلسل، و نیز تفصیل و توسعه‌ی مباحث مطرح در فلسفه‌های جدید مانند مبحث حرکت، زمان، علیت و نیز پرداختن به مسائل کلام جدید.^۱

بنابراین در تحول از فلسفه صدرایی به نو صدرایی تغییر مبنایی صورت نمی‌گیرد چراکه اگر تغییر مبنایی بخواهد صورت گیرد به این معنا که مثلاً در مبنای رئالیستی تجدیدنظر شود در نتیجه دیگر فلسفه نو صدرایی نیست، چراکه فلسفه‌ای شک‌گرا می‌شود. ولی فلسفه نو صدرایی با حفظ ساختار اصلی در جهت پاسخ‌گویی به مسائل جدید که عمدتاً در نتیجه مواجهه با فلسفه غرب به وجود آمده است، نوآوری کرده و چیزهایی را به فلسفه صدرایی می‌افزاید یا تغییر می‌دهد.^۲

ایشان درباره‌ی فلسفه نو صدرایی می‌گوید: فلسفه نو صدرایی یک نوع بازسازی و نوسازی فلسفه صدرایی است. فلسفه صدرایی که قله فلسفه اسلامی و مقطع بلوغ تفکر عقلانی در جهان اسلام به شمار می‌آید؛ دچار یک سلسله آسیب‌هایی از حیث ساختار؛ روش‌شناسی و مرعیات است.^۳

فلسفه نو صدرایی، جنبش فلسفی است که با ظهور مرحوم آیت‌الله طباطبایی و در پی تلاش‌های فکری و علمی ایشان و کوشش‌هایی که شاگردان ایشان به کار بستند، پدید آمده است.

این جنبش هنوز در حد طرح یک نگاه و یک نوع بازنگری نسبت به میراث فلسفی و حکمی موجود مطرح است و آن‌چنان‌که باید نسج نیافته است، متأسفانه بعد از علامه یا آن قوتی که علامه کار را شروع کرد؛ ادامه نیافته است.^۴

۱-۲-۲. وحی

در این قسمت به بررسی وحی در لغت پرداخته و سپس به بررسی آن در اصطلاح متکلمان و فلاسفه و عرفا و آیات و روایات می‌پردازیم.

^۱. رشاد، علی اکبر، گفتمان فلسفی نو صدرانی، صص ۶۱-۶۲.

^۲. همان.

^۳. همان.

^۴. ماهنامه بازتاب اندیشه شماره ۵۸-۵۷ صص ۸۶-۸۸.

۱-۲-۲-۱. وحی در لغت

واژه پژوهان برای واژه وحی معانی گوناگونی ارائه داده اند.

ابن منظور در لسان العرب می گوید: «الْوَحْيُ: الإِشَارَةُ وَ الْكِتَابَةُ وَ الرِّسَالَةُ وَ الْإِلْهَامُ وَ الْكَلَامُ الْخَفِيُّ وَ كُلُّ مَا أَلْقَيْتَهُ إِلَىٰ غَيْرِكَ»^۱ وحی به معنای اشاره نمودن، نوشتن و رساله، الهام و کلام پنهانی و هر چیزی است که به دیگری القا شود.

فیروز آبادی در القاموس المحيط می گوید: الْوَحْيُ: الإِشَارَةُ، وَ الْكِتَابَةُ وَ الرِّسَالَةُ، وَ الْإِلْهَامُ، وَ الْكَلَامُ الْخَفِيُّ وَ كُلُّ مَا أَلْقَيْتَهُ إِلَىٰ غَيْرِكَ^۲ وحی عبارت است از نوشته اشاره، نامه، الهام و تکلم پنهانی و هر چه به دیگری القا می شود. از دیدگاه ابن فارس در معجم مقاییس اللغة، هر چیزی که به دیگری القا گردد وحی نامیده می شود. (و، ح، ی أصلٌ يدلُّ على إلقاء علمٍ في إخفاء أو غيره و الْوَحْيُ: الإِشَارَةُ. وَ الْوَحْيُ: الْكِتَابُ وَ الرِّسَالَةُ، وَ كُلُّ مَا أَلْقَيْتَهُ إِلَىٰ غَيْرِكَ حَتَّىٰ عِلْمُهُ فَهُوَ وَحْيٌ كَيْفَ كَانَ)^۳

وحی ریشه ای است که بر القای علم و آگاهی به صورت آشکار یا مخفیانه با دیگری دلالت می کند و عبارت است از: اشاره، کتابت، نامه و هر چه کسی به هر کیفیتی به دیگری القا کند تا بفهمد وحی است. بنابراین وحی در استعمال لغوی به معنای اشاره سریع، سخنان رمزی، پیام های مخفیانه می باشد.^۴

۱-۲-۲-۱. وحی در اصطلاح

در معنای اصطلاحی وحی، معنای لغوی آن به نحوی لحاظ شده است به ویژه دو خصوصیت مهم آن که سرعت در انتقال و خفا و سری بودن آن هست.

وحی اصطلاحی به ارتباط ویژه ای اطلاق می گردد که میان خداوند و پیامبران برقرار گردیده و به واسطه آن خداوند پیام هایی را به آنان انتقال داده که این ارتباط گاهی بی واسطه و گاهی به واسطه ملک صورت می گیرد.^۵

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ص ۳۷۹.

۲. فیروز آبادی، محمد بن یعقوب. القاموس المحيط. ص ۱۷۵۸.

۳. ابن فارس، احمد، معجم المقاییس اللغة، ص ۹۳.

۴. همان.

۵. ابن نعمان، محمد بن محمد (شیخ مفید)، تصحیح الاعتقاد، ص ۹۹.

در مباحث علم کلام کمتر به تحلیل ماهیت وحی پرداخته شده و بیشتر به اثبات وجود وحی پرداخته شده است. البته شاید بتوان با تسامح مباحثی را که در تبیین صفت «کلام الهی» و حدوث و قدم آن میان متکلمان مورد بحث قرار گرفته است را به عنوان تحلیل وحی از نگاه متکلمان قبول کرد. در هر صورت در بیان چیستی وحی در علم کلام دو بحث مطرح می‌گردد:

الف) زبانی و غیرزبانی بودن وحی و کلام الهی یعنی آیا حقیقت کلام خدا الفاظ است یا معنایی که الفاظ از آن‌ها حکایت دارد؟

ب) کلام خدا حادث است یا قدیم؟

بنابراین ما سعی می‌کنیم به طور اجمال نظریات گروه‌های اعتقادی و کلامی را ذکر کنیم:

-حنابله و کرامیه:

حنابله معتقدند که کلام الهی، حروف و اصواتی قائم به ذات خدا و قدیم است و حتی جلد قرآن کریم را نیز قدیم می‌دانند اما کرامیه در این که کلام خدا حروف و اصوات است با حنابله موافق اما آن را حادث می‌دانند.^۱

-اشاعره:

قائل به کلام نفسی هستند که از الفاظ و کلمات برای ابراز و بیان کلام نفسی استفاده می‌شود و کلام حقیقی را همان کلام نفسی که قدیم و قائم به ذات خداست می‌دانند.^۲

-معتزله و امامیه

معتقدند کلام خداوند مانند کلام انسان دارای حروف و اصوات هست که بر مراد حق تعالی دلالت دارد و خداوند بر هرکاری قادر است بنابراین می‌تواند حروف را در اجسام خلق کند.^۳

البته متکلمان امامیه برای تبیین بیشتر این نظریه به جزییات بیشتری پرداخته‌اند.

۱. ایچی، میر سید شریف، شرح المواقف، ج ۸، ص ۹۲.

۲. همان، ص ۹۳.

۳. همان.

۲-۲-۳. وحی در دیدگاه فلاسفه

برجسته ترین فلاسفه ای که در این موضوع صاحب نظر بوده فارابی - ابن سینا - شیخ اشراق و ملاصدرا می باشند که به ترتیب زمانی به توضیح مختصر دیدگاه آنان در مورد وحی می پردازیم.

- وحی از دیدگاه فارابی

فارابی معتقد است نبی در کمال قوه نظری با فیلسوف مشترک اما در کمال قوه متخیله از فیلسوف ممتاز است. لذا فارابی کمال قوه متخیله را فصل نبوت به حساب می آورد. او نبی را کسی می داند که عقل فعال در قوه عقل عملی و نظری او حلول کرده و علاوه بر این از جانب عقل فعال به قوه متخیله او نیز اموری افاضه می شود.^۱

فارابی معتقد است فیلسوف در درک حقایق کلی با نبی همراه است اما نبی به جزئیات وقایع حال، گذشته و آینده نیز آگاه است. بنابراین به فیلسوف هم وحی می شود زیرا افاضه معارف از عقل فعال به عقل مستفاد وحی است اما نبی علاوه بر برخورداری از این نوع وحی، امور جزئی نیز بر متخیله او وحی می شود.^۲

با توجه به مطالب بالا معلوم می گردد تبیین فارابی از وحی معرفت شناختی است زیرا به بررسی نحوه وصول نفس به معرفت و مراتب تحلیل و تبیین آن پرداخته است.

- وحی در دیدگاه ابن سینا

ابن سینا علاوه بر اینکه در مقام تبیین معرفت شناختی، کاستی های دیدگاه فارابی را برطرف نمود بحث نبوت را با دو حوزه دیگر توسعه داد:

الف) حوزه اثبات ضرورت وحی: او می دانست که تبیین فارابی بیان کننده امکان وحی است. زیرا فارابی وحی را از حد تصورات عامیانه ارتقا داده و آن را برای اتصال با ماوراءطبیعت تا حد عقل فعال بالا برد اما در نهایت

^۱. فارابی، ابونصر، آرا اهل المدینه الفاضله، ص ۱۲۵.

^۲. همان، ص ۷۹-۸۰.

ضرورت وحی را اثبات نمی کند. لذا ابن سینا ضرورت وحی را با ارتباط دادن به منشأ ضرورت ها یعنی واجب الوجود تبیین نمود.^۱

ب) معجزه: ابن سینا به یکی دیگر از اجزاء عناصر نبوت یعنی معجزه نیز سخن گفته و قابلیت تحلیل فلسفی آن را اثبات نمود.^۲

ابن سینا در مورد تبیین معرفت شناختی وحی قائل است هر معرفتی از افاضه عقل فعال است و اکتساب در نظر او تنها مهیا کردن نفسی و تشدید استعداد نفسی برای دریافت این فیض است.^۳

پس تفاوت معرفت وحیانی با سایر معارف چیست؟ ابن سینا معتقد است معرفت وحیانی مانند سایر معارف همان القاء فیض معرفت است.^۴

به عقیده ابن سینا انبیاء که گیرندگان معارف وحیانی اند سه ویژگی دارند که آنان را از سایر انسانها متمایز می سازد و بنابراین معرفت وحیانی را از سایر معارف جدا می کند: ۱. شدت قوه حدسی آنان است ۲. قوت نیروی تخیل آنان ۳. شدت قوه متصرفه^۵ با ویژگی اول همه معارف را بدون فکر از عقل فعال اخذ می کند و با خصلت دوم آن علوم بر او تمثل و تجسم یافته و تا حد مشاهده و استماع تنزل می یابد و با ویژگی سوم برای اثبات صدق ادعای خود در مراد و عناصر عالم تصرف می کند.

۱. ابن سینا، رسائل ابن سینا، رساله فی الفعل والانفعال و اقسام آن، ص ۲۲۳.

۲. همان، ص ۲۲۳-۲۲۵.

۳. همان.

۴. همان، ص ۲۲۳.

۵. همان، ص ۱۱۲-۱۱۶.

ابن سینا وحی را القاء معرفت از جانب عقل فعال در نفسی مستعد نبی می داند و این القاء از جنس فعل و نفس نبی را منفعل می کند و بر همین اساس القاء و ادراک معرفت و حیانی را از مقوله فعل و انفعال می داند برخلاف فارابی که معرفت و حیانی را اتحاد عقل بالفعل با عقل فعال تعریف نموده است.^۱

- وحی در دیدگاه سهروردی

ایشان نظریه ابن سینا در نبوت را می پذیرد اما در مسائلی مانند دیدن فرشته وحی و شنیدن کلمات وحی با توجه به مبانی خود با ابن سینا اختلاف پیدا می کند. او در کتاب مطارحات از نظر ابتدایی خود برگشته و می گوید: صورت رؤیت شده در جریان وحی ابداع مستخيله و تمثيل حقایق ملکوتی در قوه متخيله نیست بلکه صورت هایی است واقع در عالم مثل معلقه، عالمی که معتقد است فلاسفه مشاء بدان راه نیافته اند.^۲ عالم مثال معلقه نقش مهمی در تبیین نبوت و معرفت و حیانی ارائه شده از سوی شیخ اشراق ایفاء می کند. سهروردی معتقد است صورت های رؤیت شده، صوری هستند که در عالم مثال معلقه تحقق دارند و نفس نبی که رؤیا را مشاهده می کند تنها به مشاهده آن صور می پردازد و برخلاف نظر مشاء متخيله هیچ گونه نقشی در ابداع و خلق این صور ندارد.^۳

- جمع بندی وحی از دیدگاه فلاسفه

در اعتقاد فلاسفه نبی برای دریافت وحی به عقل فعال متصل می شود یعنی نبی انسانی است که دارای خصوصیتی مثل قوه حدسی و تخیل و... می باشد و با واسطه کمال این قوا با عقل فعال و یا نفوس فلکی متصل می گردد و امور کلی و جزئی را از طریق آنان دریافت می نماید.

ذکر این نکته ضروری می باشد که ما می خواهیم سیر تطورات تعاریف را در مورد مسأله وحی بیان نموده لذا ابتدا تعاریف فلاسفه را ذکر نموده و سپس به تعاریف عرفا اشاره کرده و در پایان دیدگاه قرآن و روایات ذکر می شود.

۱. ابن سینا، شیخ الرئيس، الاشارات والتنبیها، ص ۳.

۲. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۱، المطارحات، ص ۴۹۶.

۳. سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۲۴۴-۲۴۰.

۱-۲-۳. وحی در دیدگاه عرفا

مهمترین اختلاف و تفاوت تفکر عرفانی از تفکر فلسفی با نوع نگرش آنان به نحوه تحقق و ایجاد اشیاء برمی گردد. در فلاسفه اشیاء معلول خداوند می باشند اما در اندیشه عرفانی علیت جای خود را به تجلی و ظهور می دهد. لذا رابطه علیت بین خدا و اشیاء به رابطه ظاهر و مظهر تبدیل می گردد و اشیاء تجلی ظهور اسماء و صفات خدا می شوند. در اندیشه عرفانی چگونگی تجلی حق از غیب و ظهورش در مظاهر خلقی و پیدایش کثرت، وجودی را می طلبد که بتواند در تمام مراتب خلقت ساری شده و چنین وجودی نبی نامیده می شود. بنابراین می توان ادعا کرد که نبوت در اندیشه عرفانی بسیار فراگیرتر از تبیین فلسفی آن می باشد زیرا نبوت همه مراتب و هدایت گری تمام مراتب خلقت را گرفته است.^۱

در دیدگاه عرفانی نبوت دارای دو اعتبار است: نبوت مطلقه و نبوت مقیده. در نبوت مطلقه، اظهار حقایق از کنه غیب به مرتبه ظهور است اما در نبوت مقیده اخبار از غیب و تبلیغ احکام در عالم شهادت است. در این دیدگاه انسان کامل یا حقیقت محمدیه مستکفل نبوت مطلقه است. این مقام یکی از مظاهر الهی است که جامع تمام مظاهر دیگر است و از آن به انسان کامل تعبیر می شود.^۲

ضرورت وجود چنین شخصیتی این گونه اثبات می شود که جمله اسماء می خواهند ظهور و تجلی پیدا کنند و هر اسمی مظهري می طلبد و اسم بدون مظهر مستلزم تعطیل و عبث می باشد که امری محال است.^۳ اسم الله که جامع جمیع صفات حق است طالب مظهري است و بدون شک مظهر این اسم نیز مانند حقیقت آن می بایست جامع جمیع اسماء و صفات باشد و جز انسان کامل برای چنین مظهریت صلاحیت ندارد.^۴

۱. آشتیانی، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، ص ۸۸۹-۸۹۰.

۲. قیصری، داود، شرح فصوص الحکم، ص ۶۹-۷۰.

۳. ابن عربی، محی الدین، المسایل، ص ۶۹.

۴. ملاصدرا، محمد، المظاهر الالهیه، ص ۸۶.

عارفان اسلامی در تحلیل وحی براساس دیدگاه خاصی که در وحدت وجود و مراتب هستی دارند، حقیقت محمدی را صادر اول می دانند. از دیدگاه آنها حقیقت محمدیه مظهر همه اسماء و صفات حق تعالی است و همه انبیاء نور نبوت و وحی را از وی دریافت می کنند. این کلیت دیدگاه عرفا به اندیشه های ابن عربی باز می گردد.^۱

از دیدگاه ابن عربی، وحی نزول معانی مجرد در قالب های حسی عالم خیال است که البته گاهی صرفاً در عالم خیال باقی می ماند مانند رؤیایها و گاهی در عالم حس نیز تمثیل پیدا می کند. ابن عربی شروع وحی برای انبیاء را از همین رؤیای صادق می داند و نبی آرام آرام به مراتب عالی تر وحی که وحی تجردی محض است دست می یابد. او معتقد است که خیال در هر وحیی که به حس درآید، واسطه گری می نماید همچنین می گوید وحی قبل از آنکه به عالم شهود نزول کند، در ابتدا در عالم مثال تجلی پیدا می نماید و ملک وحی گاهی در اتصال میان انبیاء و حقیقت محمدیه واسطه می شود.

۱-۲-۳-۱. جمع بندی دیدگاه عرفا

با توجه به اینکه آنان قایل به وحدت وجود مراتب عالم هستی اند و مراتب هستی را پنج مرتبه می دانند که ابن عربی ذکر کرده است.^۲ آنان وحی را نزول معانی مجرد از عالم غیب به عالم شهود می دانند.

۱-۲-۴. وحی در دیدگاه ملاصدرا

چون حکمت متعالیه ملاصدرا یک جمع بندی یا تلفیق دیدگاه های فلاسفه مشاء و اشراق و دیدگاه عرفانی به همراه بیان نظرات و نوآوری های خود می باشد. لذا در این قسمت به طور مختصر به بیان دیدگاه ایشان در مورد مسأله وحی پرداخته می شود تا سیر تطورات این بحث بهتر نمایان گردد.

ملاصدرا ماهیت وحی را امری معرفتی می داند که عبارت از درک صورت های علمی است که از سه طریق اکتساب، الهام و وحی امکان پذیر است. به دیگر سخن رسیدن به صورت های علمیه ای که در دیدگاه صدرا حقیقت

^۱. آملی، حیدر، اسرار الشریعه و اطوار الطریقه، ص ۱۱۴.

^۲. ابن عربی، فتوحات مکیه، ج ۱۲، صص ۱۸۴-۱۸۵.

وحی را شکل می دهد تنها اختصاص به نبی ندارد بلکه تنها یک صورت آن وحی است که به نبی اختصاص پیدا می کند. صورت دیگر الهام می باشد که از آن ولی است و صورت سوم که اکتساب هست به هر صاحب علمی تعلق دارد.^۱

وحی از دیدگاه ملاصدرا عبارت از نوری است که خداوند بر قلب، عقل و خیال آدمی افاضه می نماید که این نور مرتبه ای وراثتیه و سایر مدرکات دارد. این نور اگر بر عقل انسان بتابد شخص حکیمی الهی می شود و اگر بر قوه متخیله او افاضه شود انسان به درجه رسالت و نبوت می رسد.^۲ از طرفی صدرا براساس مبانی خود می گوید کسی صلاحیت و توانایی دریافت وحی را دارد که به کمال سه نشأة عالم دست یابد. و در توضیح این کمال بعد از بیان مقدماتی می گوید: گاه نفس انسان در عقل نظری به صفا و جلایی می رسد که هرگاه اراده نماید، می تواند با عقل فعال ارتباط برقرار کند و از علوم لدنی بهره مند گردد بی آنکه واسطه بشری در کار باشد این همان مرتبه عقل مستفاد است که عالی ترین کمال قوه نظری انسان است و این شخص در واقع نفس قدسی می یابد.^۳ علاوه بر کمال در قوه عاقله، کسی که می خواهد دریافت وحی نماید، باید در قوه متخیله نیز به کمال رسیده باشد در این صورت در خواب یا حتی بیداری عالم غیب را مشاهده نموده صور مثالی غیبی را می بیند و اصوات حسی را می شنود. نبی در این مقام فرشته وحی را مشاهده نموده و کلام وحی را با گوش می شنود و این اختصاص به انبیاء دارد و حتی اولیاء از آن محروم اند.^۴ شاید این گونه بتوان بیان کرد که وحی صدرایی محصول پالایش میراث فلسفی - عرفانی - کلامی است. او تلاش نمود ضعف این دیدگاه ها را با وضع اصول و مبانی جدید مرتفع نماید. صدرا از دیدگاه فلاسفه مشاء که در آن قوه حدس نبی و دریافت کلیات از عقل فعال و جزییات افلاک محوریته داشته است عبور نموده و به تبیین وحی در حکمت اشراق رسیده که در این دیدگاه با به میان کشیدن عالم مثال منفصل، وحی را صورتی می دانند که در عالم مثال معلقه تحقق داشته و نفس نبی تنها به تماشای آنها می پردازد. لذا ملاصدرا با توجه به این پیشینه از تبیین وحی نظر نهایی خود را این گونه بیان می کند که قوه متخیله به حدی از کمال می رسد که آن چه عقل از عالم ملکوت دریافت

۱. ملاصدرا، محمد، شواهد الربوبیه، ص ۴۱۴-۴۱۵.

۲. همان، ص ۳۵۶.

۳. همان، ص ۳۴۲.

۴. همان، ص ۲۷۸.

می کند در قوه خیال متمثل می شود و در نتیجه سخن جدید صدرا در رابطه با وحی ابداع و اختراع صور در نفسی که قیام صدور قیام به نفسی دارد می باشد.^۱

بنابراین در تبیین فلسفی از وحی که اوج آن در تبیین ملاصدرا است. این نفس است که در حرکت صعودی و تکاملی خویش به مرحله عقل مستفاد رسیده و قادر به مشاهده صور علمی می شود و می تواند آن را در مرحله خیال تمثل بخشد. چنین تحلیلی جنبه اکتسابی بودن وحی و اینکه نفسی در مسیر تعالی خود بدان دست یابد تأکید دارد.

۱-۲-۵. وحی از دیدگاه آیات و روایات

در این دیدگاه براساس مبانی فلسفی و عرفانی، وحی تفسیر نشده است بلکه محور مباحث در تبیین وحی آیات و روایات می باشد که باتوجه به آیات و روایات موجود در این زمینه نظرات خود را ارائه می کنند. شاید بتوان علامه مجلسی رحمة الله علیه را به عنوان پایه گذار این روش نام برد که ایشان در زمان حیات خود دوره ای را به کسب علوم متداول زمان خود سپری نمود و پس از مدتی از این علوم روی گردانده و به سوی علوم وحیانی می رود و برای سیراب نمودن روح تشنه خود به چشمه زلال که از وحی و الهام جوشیده است پناه می برد.

در نظر علامه مجلسی حقیقت علم در کتاب خدا و اخبار و احادیث اهل بیت علیهم السلام می باشد و با چنین بینشی آنچه را که زمانی از عمرش را در آن گذرانده، رها می سازد^۲ و بر آن می شود فضای موجود را بر هم زده و مردم را به همان مسیری که خود از الهام و فضل الهی بدان رسیده است سوق دهد.^۳

روش او در تبیین وحی به این صورت می باشد که ابتدا در هر موضوعی آیات و روایات آن موضوع را گردآوری نموده سپس در ذیل برخی از آنها توضیحات و عباراتی را با عنوان «بیان» آورده است که در ضمن آن دیدگاه علامه و ارتباط با هر موضوعی روشن می گردد. بنابراین آیات و روایات در موضوع وحی محور مباحث قرار می گیرد او از سوی دیگر بیان های ایشان در ذیل برخی از احادیث مرتبط با وحی دیدگاه علامه را روشن تر می سازد.

۱. همان.

۲. مجلسی، محمدباقر، بحار، ج ۱، ص ۲-۳.

۳. همان، ج ۵۷، ص ۲۳۳.

براساس این شیوه و روشی که علامه به کار می برد می توان سه رکن اساسی را در ماهیت وحی در دیدگاه ایشان تفکیک نمود که پرداختن به آنها بیانگر دیدگاه او در باب وحی می باشد. این سه رکن عبارت است از: فرستنده وحی، گیرنده وحی؛ واسطه وحی.^۱

در این نگاه ماهیت وحی براساس آیات و روایات ارائه می شود و خداوند در همه این ارکان نقش محوری دارد فرستنده وحی خداوند است و به صورت مستقیم یا بواسطه وحی را به انبیاء می رساند و همچنین گیرندگان وحی به انتخاب و انتصاب الهی صورت می گیرد. چنین توصیفی از وحی بر مبانی خاص که برگرفته از آیات و روایات می باشد استوار است.

بعد از علامه مجلسی نیز این روش توسط عده ای از دانشمندان اسلامی ادامه یافت و بر همان روش و مبانی به تبیین نظرات و دیدگاه های خود در موضوع وحی پرداختند که اندیشمندان مدرسه خراسان در زمان حاضر را می توان از این دسته تلقی نمود.

۱-۲-۶. مدرسه نوصدرائی قم و اندیشمندان آن

۱-۲-۶-۱. زندگینامه علامه طباطبایی

آیت الله، سید محمدحسین طباطبایی، فرزند سید محمد قاضی طباطبایی، در روز ۲۹ ذی حجه سال ۱۳۲۱ ق، برابر با اسفند سال ۱۲۸۲ ش، در شهر تبریز، در خاندانی که به علم و فضل و پارسایی شهره بودند، دیده به جهان گشود. نسب وی، از طرف پدر، به حضرت امام حسن مجتبی (علیه السلام) و از طرف مادر، به حضرت امام حسین (علیه السلام) می رسد. در پنج سالگی، مادر را و در نه سالگی، پدر را از دست داد و وصی پدرش، مرد وزنی را به پرستاری از او و تنها برادرش، سید محمدحسن گمارد. نه ساله بود که در کنار برادر، به آموختن قرآن و کتب مقدماتی، مانند «گلستان»، «بوستان»، «نصاب الصبیان»، «اخلاق ناصری»، «انوار سهیلی»، «تاریخ عجم»، «منشآت امیرنظام» و «ارشاد الحساب»، در نزد ادیبی لایق، به نام شیخ محمدعلی سرایی پرداخت و همه این ها را در مدت

^۱. همان، ص ۲۲-۲۳.

شش سال (از سال ۱۲۹۰ ش تا سال ۱۲۹۶ ش)، فراگرفت؛ علاوه بر این‌ها، زیر نظر استاد، میرزا علینقی خطاط، به یادگیری فنون خوش‌نویسی همت نهاد.^۱

طباطبایی، در سال ۱۲۹۷ ش، وارد مدرسه طالبیه تبریز شد. ورود به این مدرسه، آغازی خجسته برای تحصیلات حوزوی وی به شمار می‌آید. او، پس از مرحله‌ای کوتاه که توفیق چندانی در علم‌اندوزی نداشت، مشمول عنایت ویژه الهی گردید و شور و شوقی دیگر را در وجود خویش احساس کرد و ادبیات عرب، منطق، فقه، اصول، کلام، فلسفه و حکمت را نزد اساتید گران‌قدر آن دیار به‌خوبی فراگرفت.^۲

اشتیاق بی‌حد و حصر وی به علم‌اندوزی و شهرت حوزه علمیه نجف، ایشان را در سال ۱۳۰۴ ش، راهی آن دیار مقدس کرد. با وجود مواجهه با مشکلات مختلف محیطی، معیشتی و مرگ فرزند اول، عزم راسخ وی و دیدار با عارف نامدار، آیه‌ی الله حاج میرزا علی آقای قاضی طباطبائی، راه تحصیل مقامات علمی و معنوی را برای او هموار ساخت.

سپس نزد آیات عظام، شیخ محمدحسین اصفهانی، معروف به کمپانی و شیخ محمدحسین نائینی و سید ابوالحسن اصفهانی، دوره‌هایی از اصول و فقه را گذراند تا به مقام اجتهاد نائل گردید و از آیه‌ی الله نائینی اجازه روایت و اجتهاد گرفت.

علاقه وافر وی به علوم معقول و بهره‌مندی از مصاحبت قاضی طباطبایی، فراگیری کتاب‌هایی چون «شرح فصوص» قیصری و «مصباح الانس» قونوی و «فتوحات مکیه‌ی» ابن عربی را در پی داشت.

آیت‌الله طباطبایی، در مدت شش سال، کتاب‌های «منظومه» ملا هادی سبزواری، «اسفار» ملاصدرا، «مشاعر»، «شفا» ی بو علی سینا و «اثولوجیا» را نزد حکیم عارف، سید حسین بادکوبه‌ای فراگرفت و به توصیه وی، به فراگیری «تحریر اقلیدس» و ریاضیات، نزد آیت‌الله سید ابوالقاسم خوانساری که متخصص این فن بود پرداخت.

^۱ سایت پرسمان و راسخوان و جمعی از محققین، مرزبان وحی و خرد، یاد‌نامه‌ی علامه طباطبایی، قم، بوستان کتاب، ص ۱۱؛

<http://rasekhoon.net/article/show/۱۲۲۰۴۴> زندگی‌نامه، ویژگی‌ها و آثار علامه طباطبایی (ره)

<http://akhlagh.porsemani.ir/content> زندگی‌نامه-ی-علامه-سید-محمد-حسین-طباطبائی-رحمه-الله

حیات علمی و قرآنی به نقل از بنیاد بین‌المللی علوم و حیاتی اسرا.

www.esranews.com

^۲ همان.

علامه، در سال ۱۳۱۴ ش، به دلیل مشکلات معیشتی، به زادگاه خود، تبریز بازگشت و به مدت ده سال در آنجا اقامت نمود. در این مدت، وی، علاوه بر اشتغال به کار کشاورزی، چندین رساله فلسفی را تدوین فرمود. وی، در آغاز سال ۱۳۲۵ ش، پس از سامان‌دهی نسبی به امور معاش خویش، از اقامت در تبریز روی برتافت و پس از تفأل با قرآن کریم و بشارت آیه شریفه «هنالك الولاية لله الحق هو خير ثوابا و خير عقبا» (سوره الکهف، آیه ۴۴) راهی قم شد.

او، در آغاز ورود به قم، تدریس خارج فقه و اصول را شروع کرد، ولی به زودی احساس وظیفه، او را به مسیر دیگری کشاند. خود ایشان، درباره ترك تدریس خارج فقه و اصول، می‌فرماید: «در حوزه علمیه قم، بحمد الله، افرادی هستند که فقه و اصول تدریس می‌نمایند، ولی استاد فلسفه و تفسیر، به مقدار کافی نیست و در این زمان، حوزه علمیه قم و جامعه اسلامی، نیاز شدیدی به تفسیر و فلسفه دارد. اشتغال من، به این علوم، برای اسلام نافع‌تر هست.»

تمام وقت علامه در این دوران که سی و پنج سال به طول انجامید، به تدریس و تحقیق در زمینه تفسیر و فلسفه و نشر معارف اسلامی گذشت و آثار گران‌قدری از ایشان باقی ماند که مورد استفاده عام و خاص است.

رویکرد عقلانی و تفکر و تأمل در مسائل مختلف، از شاخصه‌های بارز علامه و در سراسر زندگی ایشان نمودار بود. از ابتکارات علامه، ترتیب منطقی مسائل فلسفی و تنظیم آن به صورت متون درسی، تفکیک حقایق از اعتباریات، پرورش و تکمیل نظریه حرکت جوهری، تبیین و شرح نزدیک به هفتاد مسئله در مبحث قوه و فعل، تکمیل برهان صدیقین، مبارزه با فلسفه مادی‌گری و تقریب فلسفه‌های غرب و شرق، از دیگر ابتکارات حضرت علامه در حوزه فلسفه است. ویژگی دیگر تحقیقات فلسفی علامه، این است که وی با تبحر خاصی، مزایای حکمت متعالیه ملاصدرا را با تحلیل‌های منطقی ابن‌سینا درهم آمیخته؛ به این معنا که مسائل عمیق صدرایی را با شیوه تحلیلی بوعلی تبیین نموده است.

عرفان و موضوعات وابسته به آن، مورد علاقه خاص حضرت علامه بود و ایشان با خواندن کتاب‌هایی چون «شرح فصوص» قیصری و «مصباح الانس» قونوی و «فتوحات مکیه‌ی» ابن عربی، نزد عارف وارسته، میرزاعلی آقا قاضی طباطبایی، اشتیاق خود را به خودسازی و تهذیب آشکار نمودند. علامه، با همراه کردن عرفان نظری و عملی، طعم خوش حقایق عرفانی را چشیده بود؛ بنابراین به نظر می‌رسد میرزاعلی آقا قاضی نقش بسیار زیادی در شکل‌گیری

شخصیت علمی عرفانی علامه داشته است با توجه به علاقه بسیار زیاد علامه به ایشان و حضور در جلسات درس او این مطلب تقویت می‌گردد.

از دیگر آثار استاد، می‌توان به سه رساله ایشان با عنوان‌های «الانسان قبل الدنيا»، «الانسان فی الدنيا» و «الانسان بعد الدنيا» که سرشار از نکته‌های نغز عرفانی است، اشاره کرد.^۱

عظمت علمی علامه در مباحث تفسیری و فلسفی موجب شده تا تبحر ایشان در سایر علوم تحت الشعاع واقع شود. گرچه علامه، سالیان بسیاری از عمر خویش را صرف فراگیری فقه و اصول نمود اما از زمان ورود به شهر قم براساس احساس نیازی که در جامعه می‌شد بیشتر به تدریس مباحث فلسفی روی آورد و این کار همراه با مخالفت‌هایی از سوی بزرگان حوزه علمیه آن زمان از جمله آیه الله بروجردی گردید تا جایی که بنا بر برخی از گزارشات شهریه طلابی که در درس فلسفه ایشان شرکت می‌کردند قطع گردید در این زمینه سخن زیر از امام راحل قابل دقت می‌باشد:

آقای طباطبائی مرد بزرگی است، حفظ ایشان با این مقام علمی لازم است. ولی من شنیده‌ام که این روزها خیلی‌ها به درس فلسفه ایشان می‌روند. من عرض کردم، بله. فرمودند: مثلاً چقدر؟ گفتم، صبح‌ها در مسجد سلماسی اسفار می‌گویند و بنده هم می‌روم، حدود ۲۰۰-۳۰۰ نفر هستند. فرمودند: شنیده‌ام آشیخ حسینعلی (آیت الله منتظری) هم در مسجد امام حکمت می‌گوید؟ عرض کردم، بله ایشان هم شرح منظومه تدریس می‌کنند، بنده هم می‌روم و حدود یکصد و پنجاه نفر شاگرد فلسفه دارند. حضرت امام (ره) به یکی از فضلاء حاضر که او نیز از شاگردان معروف خود امام بود فرمودند: تو هم که شنیده‌ام فلسفه می‌گویی! آن فرد فاضل گفت: بله. امام فرمودند: چقدر پای درس تو می‌آیند؟ گفت: حدود پنجاه نفر.

در این لحظه امام با ناراحتی فرمودند: خوب، ببینید کی حوزه‌های علمی شیعه اینقدر فلسفه خوان داشته است؟ آیا اینها همه فلسفه را می‌فهمند؟ فلسفه در طول تاریخ خود قاجاق بوده و باید آن را به صورت قاجاق خواند. به خصوص در حوزه‌های علمیه؛ اینقدر زیاد و برای همه کس درس نگویند و اجازه ندهید همه بیایند و بنشینند. مگر همه اینها اهل هستند؛ کسانی که شایستگی برای خواندن فلسفه دارند، به طوری که منحرف نشوند، کم هستند.

سپس مکث کردند و افزودند: وقتی من در صحن حضرت معصومه (سلام الله علیها) حکمت درس می‌گفتم، حجره‌ای را انتخاب کرده بودم که حدود ۱۷ نفر جا داشت. عمداً چنان جایی را انتخاب کرده بودم که بیشتر

^۱ همان.

نیابند. به آنهایی که می آمدند و افراد خاص و شناخته شده ای هم بودند می گفتم، درس مرا بنویسید و بیاورید. اگر دیدم فهمیده اید، اجازه می دهم بیاوید وگرنه شما نباید فلسفه بخوانید چون مطالب را درک نمی کنید و باعث زحمت خواهید شد؛ هم زحمت خودتان و هم زحمت من؛ چون خواهید گفت که ما پیش فلافی فلسفه خوانده ایم.

بعد فرمودند: اگر من هم جای آقای بروجردی و رئیس و سرپرست حوزه بودم، از این همه فلسفه گفتن، آن هم به این زیادی و به صورت کاملاً علنی، احساس مسئولیت می کردم. وضع حوزه برای فقه و اصول و حدیث و تفسیر و علوم دینی است. البته در کنار آن هم عده ای که مستعد هستند، -مخصوصاً این روزها- با حفظ شرایط و رعایت وضع حوزه و مسئولیتی که فقیه مرجع مسئول حوزه دارد، می توانند معقول بخوانند که کمک به علوم دینی آنها بکند و بتوانند در برابر خصم مسلح باشند؛ ولی نه با این وسعت و این همه سروصدا از درس و بحث و چاپ و نشر کتاب های فلسفه آن هم در حوزه.

آنگاه افزودند: آقای بروجردی را نمی شود دید، آن هم برای این کار؛ نمی گذارند آنطور که می خواهید مطالب را به ایشان برسانند. به نظرم خوب است آقای طباطبائی چند ماهی تمارض کنند و درس فلسفه را تعطیل کنند و مسافرت بروند تا وضع فعلی قدری آرام بگیرد و بعد که برگشتند، برای عده کمتری و در گوشه ای درس خود را بگویند. آشیخ حسینعلی هم درس فلسفه را کمتر بگوید. فعلاً صلاح در این است. تا بعد چه بشود ... یکی-دو روز بعد جریان را به استاد فقیه علامه طباطبائی گفتیم و ایشان هم که در آغاز حاضر به این کار نبودند سرانجام قبول کردند و به مسافرت رفتند. به این ترتیب ماجرا پایان گرفت.^۱

۱-۲-۶-۲. زندگی نامه و حیات علمی آیت الله جوادی آملی

آیت الله جوادی آملی از دانشمندان برجسته معاصر و از مفسران قرآن کریم است. او در سال ۱۳۱۲ شمسی در شهر آمل در خانواده ای روحانی و مبلغ احکام و معارف الهی چشم به جهان گشود و پس از گذراندن تحصیلات ابتدایی در زادگاه خود و بر اثر علاقه خانوادگی به روحانیت و ایفای رسالت روحانی درباره دین و ترویج آن در سال ۱۳۲۵ شمسی به حوزه علمیه آن شهر وارد شد و از محضر پدر بزرگوارش، مرحوم حجت الاسلام میرزا ابوالحسن جوادی آملی و دیگر شخصیت های علمی و برجسته آن روزگار بهره برد و مقدمات علوم حوزوی و مقداری از سطوح

^۱. فراهانی، مجتبی، سلسله موی دوست خاطرات دوران تدریس، ص ۹۷-۱۰۰.

متوسط (ادبیات عرب، منطق، اصول فقه، فقه، تفسیر قرآن و حدیث) را به مدت پنج سال آموخت؛ همچنین پایه‌های سلوک معنوی و اخلاقی و تهذیب و تهجد او در مدرسه امام حسن عسکری (علیه السلام) آن شهر محکم شد.^۱

در سال ۱۳۲۹ شمسی به تهران هجرت کرد و به مدت پنج سال در مدرسه مروی آن شهر به ادامه تحصیل علوم دینی در محضر شخصیت‌های علمی بزرگ آن عصر، مانند شیخ محمدتقی آملی، علامه حاج شیخ ابوالحسن شعرانی، محی‌الدین الهی قمشه‌ای و محمدحسین فاضل تونی پرداخت و در کنار دروس فقه و اصول به فراگیری علوم عقلی و عرفانی نیز اهتمام ورزید و هم‌زمان، تدریس علوم اسلامی را نیز آغاز کرد.

در سال ۱۳۳۴ شمسی به حوزه علمیه قم هجرت کرد و نهایی‌ترین دروس تخصصی حوزوی را در محضر استادانی چون آیت‌الله سید محمدحسین بروجردی، آیت‌الله سید محمد محقق داماد، آیت‌الله میرزا هاشم آملی، حضرت امام خمینی و علامه طباطبایی فراگرفت.

آیت‌الله جوادی آملی، در حدود ۲۵ سال از محضر علامه طباطبایی، در علوم نقلی و عقلی بهره بود و در خلوت و جلوت، انیس این مفسر بزرگ قرآن کریم بود. از این‌رو خاطرات بسیاری از ایشان، در سینه دارد که در بسیاری از مصاحبه‌ها و نوشته‌ها، آن را بیان داشته است. با توجه به دوران استفاده ایشان از علامه می‌توان گفت که ایشان تحت تأثیر علامه در مثنی فلسفی و عرفانی هست و می‌توان ایشان را به‌عنوان یکی از شارحین و تبیین‌کنندگان نظرات علامه مطرح نمود که با پذیرش مبانی صدرایی به شرح و بسط آن پرداخته است.

از دوستان آیه‌ی الله جوادی آملی، می‌توان از آیت‌الله شهید مطهری، مرحوم حاج آقا مصطفی خمینی و امام موسی صدر نام برد. او در سال ۱۳۳۲ در تهران، با شهید مطهری آشنا شد که این دوستی تا زمان شهادت ایشان ادامه داشت.

او از همان دوران دانش‌اندوزی در تهران، در حالی که نزد اساتید و اساطیر فن دروس اسلامی را تلمذ نمود، تدریس رشته‌های گوناگون معقول و منقول اسلامی را آغاز کرد و هم‌اکنون حدود ۶۰ سال از عمر پربرکت تدریس او می‌گذرد. او ضمن تدریس سایر علوم اسلامی به تفسیر قرآن مجید اهتمام ویژه‌ای داشته و دارد و تدریس تفسیر قرآن کریم را از سال ۱۳۵۵، آغاز کرده و همچنان ادامه دارد.

^۱. حیات علمی و قرآنی به نقل از بنیاد بین‌المللی علوم و حیاتی اسرا.

درباره‌ی سلوک علمی، ایشان می‌توان به آزاداندیشی علمی جامع‌نگری علمی، سعه‌صدر علمی، خضوع علمی، روشمندی در استنباط علمی، مخاطب محوری در تعلیم، قدرشناسی از استادان و پیشگامان، رعایت ادب و انصاف در نقد اشاره نمود.

از دیدگاه ایشان، منابع تفسیر قرآن عبارت‌اند از: «قرآن، سنت و عقل» و چون «منهج و روش تفسیری» هر مفسر، پیوند تنگاتنگی با «منابع تفسیر قرآن» دارد، به‌اجمال می‌توان منهج تفسیری تسنیم را «منهج اجتهادی جامع» و دربردارنده «تفسیر قرآن به قرآن»، «تفسیر قرآن به سنت» و «تفسیر قرآن به عقل» نامید. در میان این سه شیوه، کارآمدترین آن‌ها، «تفسیر قرآن به قرآن» است، زیرا مهم‌ترین منبع تفسیر قرآن، خود قرآن است که مبین، شاهد و مفسر خویش است و در دستیابی به معارف قرآن اثری عمیق دارد.

حضرت آیت‌الله جوادی آملی از عترت پژوهان برجسته و ژرف‌اندیش دوران معاصر است که آثار بنانی و بیانی فراوانی را در زمینه معرفی و تفسیر ژرفایی شخصیت الهی و والای حضرت محمد (صلی‌الله‌علیه‌وآله) و عترت پاک آن حضرت و همچنین تبیین و تشریح معارف گرانسنگ آن ذوات قدسی که خلفای راستین خداوند سبحان و هم‌تایان قرآن کریم‌اند، به شیفتگان و موالیان ولایت حیات‌بخش آنان ارائه کرده است. این آثار در قالب ۱۸ عنوان کتاب و ۴۴ جلد هست؛ و کتاب «ادب فنای مقربان» شرح زیارت جامعه کبیره که دایره‌المعارف جامع در موضوع عترت شناسی است و تاکنون ۷ جلد آن منتشر شده و به ۱۵ جلد می‌رسد.

آیت‌الله جوادی سه دوره کتاب اسفار صدرالمتألهین شیرازی به نام الحکمه‌ی المتعالیه فی الاسفار الربعه را در حوزه علمیه قم تدریس کرد و محصول سومین دوره تدریس اسفار توسط علامه جوادی آملی، کتاب رحیق مختوم شرح حکمت متعالیه و ارائه هماهنگی برهان، عرفان و قرآن است که به کوشش محققان و شاگردان مکتب فلسفی استاد در ۳۵ جلد آماده نشر شده و تاکنون ده جلد آن منتشر شده است.

آثار و تألیفات ایشان، تفسیر ترتیبی تسنیم (تاکنون ۲۳ جلد آن منتشر شده)؛ تفسیر موضوعی قرآن: قرآن در قرآن، توحید در قرآن، وحی و نبوت در قرآن، معاد در قرآن (۲ جلد)، سیره پیامبران در قرآن (۲ جلد)، سیره رسول اکرم در قرآن (۲ جلد)، مبادی اخلاق در قرآن، مراحل اخلاق در قرآن، فطرت در قرآن، معرفت‌شناسی در قرآن، صورت و سیرت انسان در قرآن، حیات حقیقی انسان در قرآن، هدایت در قرآن؛ عترت: ادب فنای مقربان (شرح زیارت جامعه کبیره) (۵ جلد)، عصاره خلقت، حماسه و عرفان، گنجور عشق، مراثی اهل‌بیت، عید ولایت، حکمت علوی، ولایت

علوی، تجلی ولایت در آیه تطهیر، قرآن در کلام امام علی «علیه السلام»، وحدت جوامع در نهج البلاغه، علی «علیه السلام» مظهر اسمای حسناى الهی، دنیاشناسی و دنیاگرایی در نهج البلاغه، شکوفایی عقل در پرتو نهضت حسینی، ظهور ولایت در صحنه غدیر، حیات عارفانه امام علی «علیه السلام»، حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه، شمیم ولایت، ولایت در قرآن، نسیم اندیشه، امام مهدی موجود موعود؛ فلسفه: رحیق مختوم (شرح حکمت متعالیه) (۹ جلد)، فلسفه صدرا، فلسفه حقوق بشر، تبیین براهین اثبات خدا، علی بن موسی الرضا «علیه السلام» و الفلسفه‌ی الالهیه، فلسفه زیارت، حق و تکلیف در اسلام، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، شمس الوحی تبریزی (سیره علمی علامه طباطبایی)؛ کلام جدید: انتظار بشر از دین، نسبت دین و دنیا (بررسی و نقد نظریه سکولاریسم)، دین‌شناسی، شریعت در آئینه معرفت؛ کلام قدیم: ولایت فقیه (ولایت فقاهاست و عدالت)؛ فقه: کتاب الخمس، استفتائات، کتاب الحج (۴ جلد)، الوحی و النبوه؛ حقوق اجتماعی: سروش هدایت (۴ جلد)، سرچشمه اندیشه (۶ جلد)، بنیان مرصوص امام خمینی، نسیم اندیشه (۲ جلد)، اسلام و محیط‌زیست، منبع الفکر، معارف: صهبای حج، جرعه‌ای از صهبای حج، رازهای نماز، قرآن حکیم از منظر امام رضا (ع)، حکمت عبادات، قرآن حکیم از منظر امام رضا «علیه السلام»، زن در آئینه جمال و جلال، نزاهت قرآن از تحریف، حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه. ایشان در تفسیر تسنیم، کتاب وحی و نبوت در قرآن جلد ۳، کتاب وحی و نبوت - تفسیر انسان به انسان، رحیق مختوم، سرچشمه‌ی اندیشه، مطالب مختلف و جامعی پیرامون مسئله وحی آورده‌اند.^۱

۱-۲-۶-۳. زندگی نامه و حیات علمی آیت الله مصباح یزدی (زید عزه)

آیت الله محمدتقی مصباح یزدی، یازدهم بهمن ماه هزار و سیصد و سیزده، برابر با بیست پنجم شوال هزار و سیصد و پنجاه و سه هجری قمری، در دامان پرمهر خانواده‌ای بسیار متدین و مذهبی در شهر یزد به دنیا آمد. محمدتقی نوجوان در سال تحصیلی ۲۶ - ۱۳۲۵ دوره ابتدایی را به پایان برد. انتظار به سر آمده بود و شایستگی به فراگیری علوم دین موجب شد که او به جای گذراندن تعطیلات و تفریحات، از همان ابتدای تابستان وارد حوزه علمیه یزد شود. محمدتقی در یکی از حجره‌های مدرسه شفیعی - واقع در میدان خان - ساکن شد و بی‌اعتنا به وضع نابسامان حوزه و مخروبه بودن مدارس و حجره‌ها و نیز فقدان استاد و برنامه درسی منظم، چنان به درس و بحث و مطالعه اهتمام ورزید

^۱. حیات علمی و قرآنی به نقل از بنیاد بین المللی علوم و حیاتی اسرا.

که در مدت چهار سال، تمام مقدمات و سطوح متوسطه را تا رسایل و مکاسب، با تحقیق و جدیت فوق العاده‌ای به پایان برد؛ حال آنکه گذراندن این مدارج، به طور معمول حدود هشت سال زمان می‌طلبید. استادان دیگری که او در این دوره از محضرشان بهره برد از این قرارند: مرحوم حاج محمدعلی نحوی که در همان مدرسه شفيعي حجره داشت. او ادبیات و بخش چشم‌گیری از سطوح را نزد مرحوم نحوی آموخت؛ مرحوم شیخ عبدالحسین عرب و عجم که استاد شرح نظام او بود؛ مرحوم آقا سید علی رضا مدرسی - شاگرد آقا ضیا عراقی - مقداری از شرح لمعه و رسایل را به او تعلیم داد؛ و بالاخره حاج میرزا محمد انواری، که قسمت‌هایی از قوانین الاصول را در محضر ایشان محمدتقی، همچنین در کنار دروس رسمی حوزه، با انگیزه علم دوستی و حقیقت‌جویی، برخی علوم روز از قبیل فیزیک، شیمی، فیزیولوژی و زبان فرانسه را نزد روحانی فرهیخته‌ای به نام «محققی رشتی» که بعدها از سوی مرحوم آیت‌الله العظمی بروجردی به آلمان اعزام شد، می‌آموخت. فراگرفت.

آیت‌الله مصباح در رشته فقه، از محضر اساتید بزرگی چون آیات عظام بروجردی (رحمه الله)، اراکی (رحمه الله)، امام خمینی (رحمه الله) و بهجت (مدظله العالی) بهره برده‌اند؛ به گونه‌ای که موفق به اخذ جایزه از سوی مرحوم آیت‌الله العظمی بروجردی شدند و در نهایت به درجه اجتهاد نائل آمدند. بر این اساس، ایشان طبعاً در رشته به گفته حجة الاسلام محمود رجبی استاد تفسیر حوزه علمیه قم جناب آیت‌الله مصباح حدود هشت سال به طور فعال در درس فقه مرحوم آیت‌الله بروجردی شرکت کردند و در اولین امتحان درس خارج که در زمان مرحوم آیت‌الله بروجردی برگزار شد و ممتحنان آن مرحوم آیت‌الله سلطانی و مرحوم حاج مقدس اصفهانی بودند، دانش‌پژوه ممتاز معرفی گردیدند؛ به طوری که برخی اساتید پیش‌بینی کردند اگر چهار سال دیگر، همین گونه به تحصیل ادامه دهد، مسلماً به مرتبه اجتهاد خواهد رسید.

چیزی نگذشت که این پیش‌بینی تحقق یافت و ایشان در سن ۲۷ سالگی به درجه اجتهاد نائل آمد؛ اما با این حال تا ۸ سال در دروس فقه و اصول حضرت امام خمینی (رحمه الله) و تا ۱۵ سال در درس فقه آیت‌الله بهجت (دام‌ظله العالی) و تا ۲ سال در درس آیت‌الله اراکی شرکت می‌کردند. های مرتبط با فقاهت، مانند اصول فقه، رجال و درایه نیز به قدر کافی مطالعه و پژوهش داشته‌اند.

آیت‌الله مصباح بیشترین وقت و سرمایه علمی خویش را صرف رشته فلسفه کرده است. دلیل گرایش به فلسفه نیز شیفتگی و علاقه شدید به علامه طباطبایی (رحمه الله) بوده است. آیت‌الله مصباح اسفار و شفا را نزد حضرت

علامه فراگرفت و با به‌کارگیری شیوه فلسفی آن بزرگوار، خود به برخی نوآوری‌ها و ابتکارات در این زمینه پرداخت و به مرتبه‌ای رسید که امروز یکی از برجسته‌ترین اساتید فلسفه اسلامی در حوزه علمیه قم به شمار می‌رود.

او همچون استادش معتقد است برای شناخت هرچه بهتر اسلام و معارف اسلامی و نیز کسب توانایی در پاسخگویی به شبهات و هجمه‌ها به معتقدات دینی، مطالعه و تحقیق فلسفی می‌باید در رأس مطالعات حوزوی قرار گیرد تا طلاب، ضمن آشنایی با متون اسلامی و فقهی، شیوه دفاع از عقاید دینی را نیز فراگیرند.^۱

۱-۲-۶-۴. زندگی‌نامه و حیات علمی آیت‌الله شیخ مجتبی قزوینی (قدس سره)

آیت‌الله حاج شیخ مجتبی قزوینی خراسانی (ره) فرزند حجت‌الاسلام‌والمسلمین، آقا شیخ احمد تنکابنی، در سال ۱۳۱۸ هجری قمری در قزوین و در خاندانی اهل علم و تقوا و از مادری صالحه متولد شد. این بانو دختر مرحوم آیه‌الله شیخ محمد تنکابنی، مؤلف فواید العسکریه هست. مرحوم شیخ مجتبی، تحصیلات مقدماتی را در شهر قزوین به پایان رسانید و پس از آن در حدود سال ۱۳۳۰ هجری قمری به همراه پدر راهی نجف اشرف گردید و حدود هفت سال در آن سامان مقدس اقامت نمود و از محضر اساتید و عالمان بزرگی مثل سید محمدکاظم یزدی و میرزا محمد شیرازی کسب فیض نمود. سپس آیت‌الله در سال ۱۳۳۷ هجری قمری از عتبات مقدسه به ایران بازگشت و به مدت دو سال در زادگاه خود ماند. در این مرحله از عمر خود بود که به محضر مربی بزرگ، دانای حقایق و اسرار و عالم به معارف قرآنی، حضرت سید موسی زرابادی قزوینی که شوهر خواهر وی نیز بود، رسید و با تعالیم او، پا به شناخت عرصه‌ی عوالم انسانیت نهاد و قدم در راه کسب عالم باطن گذاشت. وی بسیاری از علوم محتجبه را نیز از وی آموخت و به ریاضات و مجاهدات شرعی پرداخت و به سیر عوالم الهی روی آورد.

آیت‌الله مجتبی قزوینی (ره) پس از گذراندن مراحل یادشده و بهره‌مندی کامل از شعب مختلف علوم معقول و منقول و خوپذیری با ریاضات و عبادات، انسانی بزرگ و استادی کامل گشت. وی از سال ۱۳۴۷ هجری قمری در حوزه علمیه مشهد شروع به تدریس و تربیت طلاب و فضلا نمود و بدین ترتیب چهل سال از عمر خویش را در مرکز مهم علمی شهر مقدس مشهد صرف این امر نمود؛ و حاصل این دوره، تربیت ده‌ها تن عالم و فاضل و مدرس و واعظ و محقق است که در سایه‌ی مهرآیین این فرد بزرگ پرورش، یافتند.

^۱ سایت آیه‌الله مصباح. <http://www.mesbahyazdi.org>

یکی از اساتیدی که ایشان از محضر اودر مشهد استفاده نموده اند آیه الله میرزامهدی اصفهانی می باشد مدرسان و شاگردان ممتاز فلسفه و عرفان مشهد با شرکت در درس میرزای اصفهانی و مباحثه‌های طولانی با ایشان، از عقاید فلسفی و عرفانی دست شستند و مجذوب و تسلیم ایشان شدند. مرحوم حاج شیخ مجتبی قزوینی نیز در آن ایام از شخصیت‌های ممتاز فلسفه به شمار می‌آمد؛ اما در پایان از شاگردان برجسته و معتقدان به معارف مرحوم میرزا شد. مرحوم آیت‌الله شیخ محمدرضا محامی در این باره می گوید:

مرحوم حاج شیخ در مقابله با مرحوم میرزا، بی‌وجه مطلب را قبول نمی‌کردند؛ گاه مکرر جواب رد و بدل می شد و تفوق با مرحوم میرزا مهدی اصفهانی بود.^۱ آیت‌الله میرزا حسن صالحی نیز این گونه گزارش می‌دهد:

حاج شیخ مجتبی قزوینی، یکی از شخصیت‌های ممتاز عرفانی و فلسفی، در اثر گرایش به میرزا مهدی اصفهانی، رشته فلسفه و عرفان را ترک کرد. ایشان به پیروی از استاد خود معتقد بود که لازم است اشتباهات فلاسفه را متذکر شوند و فلسفه و عرفان را نقد می‌کرد.^۲

مرحوم حاج شیخ بسیار مورد توجه استاد خود بود. این توجه از اجازه اجتهاد مفصلی که استاد به ایشان داده کاملاً هویدا است. بعد از فروپاشی رژیم منحوس رضاشاه، ایشان جزو اولین افرادی بود که به دعوت مرحوم میرزا بار دیگر به حوزه مشهد برگشتند و تدریس را آغاز کردند. مرحوم میرزای اصفهانی در دوران سختی معیشتی خود، نیمی از شهریه اختصاصی خود را، که از سوی میرزای نائینی دریافت می‌کرد، در اختیار مرحوم حاج شیخ قرار می‌داد. حجت الاسلام و المسلمین حاج شیخ حبیب‌الله احمدی سینایی فرزند مرحوم حاج شیخ مجتبی از قول والد خویش فرمودند: «در اواخر عمر مرحوم میرزا به من فرمودند: آنچه داشتم به شما (شیخ مجتبی) منتقل کردم».^۳ بنابراین می‌توان گفت که میرزا محمد مهدی غروی مهم‌ترین و تاثیرگذارترین استاد مرحوم آیت‌الله حاج شیخ مجتبی قزوینی است.

زندگی ایشان همواره ساده بود و از نیازهای خود چشم می‌پوشید و آنچه را که می‌توانست به طالب علمی می‌رساند و آیت‌الله مجتبی قزوینی (ره) که خود نمونه‌ای مجسم از تقوی و نفس‌کشی و اعراض از مال و منال و جاه و مقام بود؛ در انجام تکالیف سیاسی و اجتماعی به موقع اقدام می‌کرد و در مبارزات و درگیری‌ها مقدم بود. اشتغال او به

۱. عربشاهی، محمد، آموزگار حکمت و حیانی، ص ۵۳.

۲. همان.

۳. همان.

عبادات، ریاضات، اذکار، اوراد و استغراق او در عوالم روحی، او را از اقدام‌های لازم بازنمی‌داشت. او اصول (سطح و خارج) و فقه و متون مهم فلسفه و فلسفه انتقادی و معارف ناب قرآنی را تدریس می‌کرد و در کار تربیت طلاب می‌کوشید. شیوه تدریس او در حکمت و فلسفه بسیار آموزنده و پرورنده استعداد، نشان‌دهنده راه تفکر اجتهادی در مقام تعقل و زبانزد همگان بود. آثار او را باید بیشتر در زحمات ۴۰ ساله او در تدریس و تعلیم و تربیت شاگردان بسیار دانست. باین‌وجود مجموعه دست‌نوشته‌ها و مکتوبات گران‌سنگ حاج آیت‌الله مجتبی قزوینی عبارت است از:^۱

۱. بیان الفرقان (به فارسی) در ۵ جلد. جلد اول در موضوع توحید در قرآن. جلد دوم در موضوع نبوت در قرآن. جلد سوم در موضوع معاد در قرآن. جلد چهارم در موضوع عصمت و نیز در ردّ سخنان غزالی در «القسطاس المستقیم». جلد پنجم در موضوع غیبت، رجعت و شفاعت.

۲. رساله در معرفه‌النفس شامل بیان نظریه‌ی ارسطویی و نقد آن، نظریه‌ی مادیة الحدوث بودن نفس و نقد آن و نظریه مادیین درباره نفس و نقد آن و سرانجام تبیین معرفه‌النفس قرآنی.

۳. رساله‌ای در نقد علمی و فلسفی اصول یازده‌گانه ملاصدرای شیرازی در مبانی فلسفه خویش.

۴. نسخه‌هایی در برخی علوم غریبه.

بیان الفرقان تنها اثری است که بخشی از افکار و عقاید حاج آیت‌الله مجتبی قزوینی را راجع به مسئله وحی، در خود منعکس می‌کند.

سرانجام این عالم ربانی و انسان قرآنی، پس از مدتی بیماری معده - که به احتمال قوی از شدت ریاضات و اعتیاد به «جوع» عارض وی شده بود - در روز ۲۲ ماه ذیحجه سال ۱۳۸۶ هجری قمری (مطابق ۱۳۴۶/۱/۱۴ ه.ش)، از جهان دیده فروبست و در صحن عتیق رضوی (صحن انقلاب)، در جانب شمال غربی، به خاک سپرده شد - رحمة الله علیه رحمةً واسعة - سرانجام این عالم ربانی و انسان قرآنی در روز ۲۲ ذی‌الحجه‌ی سال ۱۳۸۶ ه.ق از جهان دیده فروبست.^۲

^۱ قزوینی، مجتبی، بیان الفرقان، ص ۱۹-۳۰؛ حکیمی، محمدرضا، مکتب تفکیک، ص ۲۲۳-۲۵۲.

^۲ همان.

۱-۲-۶-۵. زندگی نامه و حیات علمی آیه الله میرزا جواد آقا تهرانی (قدس سره)

نام خانوادگی وی حاجی تر خانی بود. در ۱۳۲۲ ق (۱۲۸۳ ش) در تهران در خانواده‌ای مذهبی به دنیا آمد. پدرش حاج محمدتقی و برادرش حاج آقا رضا شاهپوری، از تجار متدین و معتمد بودند و برادرش به انتخاب آیت‌الله بروجردی (متوفی ۱۳۴۰ ش) تا آخر عمر سرپرست مسجد اعظم قم بود. پس از اخذ گواهی دوره اول دبیرستان از مدرسه ثروت تهران، برای فراگیری علوم دینی راهی قم شد و پس از چند سال سکونت در آن شهر و گذراندن مقدمات و بخشی از سطوح، به نجف رفت. در توقف دوساله خود در نجف، از استادانی همچون آیت‌الله مرتضی طالقانی (متوفی ۱۳۶۲) و آیت‌الله محمدتقی آملی (متوفی ۱۳۵۰ ش) بهره برد. آنگاه به امر مادرش به تهران بازگشت. پس از درنگی کوتاه در تهران و ازدواج، در حدود ۱۳۱۲ ش به مشهد رفت. نخست از درس آیت‌الله شیخ هاشم قزوینی (متوفی ۱۳۳۹ ش) بهره گرفت و سپس در درس‌های خارج فقه و اصول و معارف آیت‌الله میرزا مهدی اصفهانی (متوفی ۱۳۲۵ ش) حاضر شد و تا پایان عمر وی، یعنی حدود ده سال، از محضر وی استفاده کرد. از جمله استادان تهرانی قبل از ورود به مشهد، از آیت‌الله سید شهاب‌الدین مرعشی نجفی (متوفی ۱۳۶۹ ش) نام برده شده است. تهرانی از استادان برجسته حوزه علمیه مشهد بود و به تدریس فقه و اصول، تفسیر قرآن، معارف اعتقادی و فلسفه اشتغال داشت.

از ویژگی‌های تدریس او این موارد گفتنی است: دوری از تقلید در مسائل علمی، تأکید بر مسائل اخلاقی و اصول و مبانی اعتقادی، رعایت حرمت دیگران در مقام نقد و بررسی آرا و دادن فرصت گفتگو و بحث به دانش‌پژوهان و طلاب و احترام به شخصیت آنان.

میرزا جواد آقا تهرانی از شاگردان برجسته میرزا مهدی اصفهانی و پیروان مکتب او به شمار می‌رفت. حتی هنگام تعطیلی حوزه علمیه مشهد در زمان حکومت پهلوی اول و فضای اختناق، فعالانه و مداوم در منزل شخصی استاد از او بهره علمی می‌برد. میرزا مهدی اصفهانی در یک جلسه تدریس، تهرانی را مورد عنایت ویژه خود قرار داد و به طور جدی از او خواست که آموختن و پژوهش در معارف اعتقادی را ادامه دهد. میرزا جواد آقا تهرانی تحت تأثیر سلوک اخلاقی و مبانی معارفی استاد خود تا پایان عمر در تبیین و ترویج مبانی و خط مشی اعتقادی او کوشید.

وی بر ارائه مستقل و اجتهادی مبانی اعتقادی تشیع، با ماهیت عقلی و نقلی، همانند روش اجتهاد در حوزه فقهات شیعی، تأکید داشت و به این عقیده، چه در آثار علمی چه در برخورد عملی، سخت پایبند بود. میرزا جواد آقا

تهرانی از مخالفان برجسته اصول فکری و مبانی فلسفی و عرفانی (مشایی - اشراقی، متعالیه، عرفان و تصوف) معاصر بود؛ از این رو، در انگاره مکتب معارفی خراسان (مکتب تفکیک) یکی از بزرگان این مکتب به شمار آمده است. همچنین از وی در شمار یکی از ناقدان مهم و استوار مکاتب فلسفی یاد شده است. باین همه، تهرانی از صاحب نظران مباحث فلسفی و از استادان فلسفه در مشهد بود و شرح منظومه را به شیوه انتقادی تدریس می کرد.

آثار چاپ شده وی که برخی از آنها بارها به چاپ رسیده، بدین قرار است: بررسی در پیرامون اسلام، در نقد آرای احمد کسروی؛ فلسفه بشری و اسلامی، در نقد مکتب کمونیسم و ماتریالیسم؛ بهایی چه می گوید؟ ردی بر فرقه بهائیت؛ عارف و صوفی چه می گویند؟ در تبیین مبادی و اصول عرفان و تصوف و تحلیل علمی و نقد آنها؛ میزان المطالب؛ آیین زندگی و درس های اخلاق اسلامی.

کتاب میزان المطالب، کتابی در مباحث کلامی، دارای چهار باب خداشناسی، نبی شناسی، امام شناسی و معاد شناسی هست. این کتاب بیانگر دیدگاه ایشان در مورد نبی شناسی هست.

سرانجام در سحرگاه سه شنبه ۲ آبان ۱۳۶۸ بر اثر بیماری کبد در مشهد درگذشت و طبق وصیت خود، در بهشت رضا، قبرستان عمومی مشهد، به خاک سپرده شد.^۱

۱-۲-۶-۶. زندگی نامه آیه الله شیخ محمدباقر ملکی میانجی

آیت الله محمدباقر ملکی در سال ۱۳۲۴ ه. ق، (برابر با ۱۲۸۵ ه. ش) هم زمان با مرگ مظفرالدین شاه قاجار و اوج گیری نهضت مشروطه در میان مردم شجاع آذربایجان، در یکی از قصبه های این خطه به نام «تَرک» مرکز بخش کندوان (گرم رود) که یکی از بخش های مهم شهرستان میانه است. دیده به جهان گشود.

آموزش مقدمات علوم اسلامی و زبان ادبیات فارسی را در زادگاه خود آغاز کرد. نخست خواندن و نوشتن را از کتب رایج آن زمان، نزد اساتید فن آموخت و خط «مبیین الملک گرم رودی» - حکم فارس - را به عنوان سرمشق برای خود انتخاب کرد و دارای خطی بسیار زیبا شد. بعد در همان روستا از محضر مرحوم آیت الله «سید واسع کاظمی ترکی» (متوفی؛ ۱۳۵۳ ه. ق) که از شاگردان برجسته و اعضای جلسه استفتای مرحوم آخوند خراسانی - صاحب کفایة الاصول - بود، ادبیات عرب، منطق، اصول و فقه (قوانین و ریاض) را فراگرفت. سپس برای تکمیل آموخته ها و

^۱ تهرانی، جواد، میزان المطالب، ص ۱۱-۲۸؛ چیت ساز، محمدتقی، سیری در زندگی مفسر کبیر میرزا جوادآقا تهرانی، ج ۱، بینات، سال اول، ش ۲، ص ۴۰؛ حکیمی، محمد رضا، مکتب تفکیک، ص ۲۴۸-۲۵۱.

سیر در اعماق معارف و حقایق تشیع، در سال ۱۳۴۹ ق، به مشهد مقدس مشرف شد؛ و در جوار آستان قدس رضوی برای خود مسکن گزید. آنگاه سطوح عالی را در نزد آیت‌الله «شیخ هاشم قزوینی» (متوفی؛ ۱۳۸۰ ق) فراگرفت و فلسفه و مباحث اعتقادی را نزد «آیت‌الله شیخ مجتبی قزوینی» (متوفی ۱۳۸۶ ق) فراگرفت. بخشی از علم هیئت را نیز در کرسی درس مرحوم «آیت‌الله شیخ حسنعلی اصفهانی نخودکی» (م. ۱۳۶۱ ق) آموخت و همچنین در درس خارج فقه مرحوم آیت‌الله «میرزا محمد آقازاده خراسانی» (متوفی ۱۳۵۶ ق) شرکت جست و در نهایت بخشی از مباحث فقه، یک دوره اصول فقه و یک دوره کامل علوم و مباحث معارفی خراسان را از محضر استاد بزرگوارش مرحوم علامه آیت‌الله العظمی «میرزا مهدی غروی اصفهانی» (متوفی ۱۳۶۵ ق) آموخت و در حدود سال ۱۳۶۱ ه. ق از محضر ایشان به دریافت اجازه اجتهاد، فتوا و نقل حدیث مفتخر گشت که این اجازه‌نامه بعدها توسط مرحوم حضرت آیت‌الله العظمی «سید محمد حجت کوه کمری تبریزی» (متوفی ۱۳۷۲ ه. ق) مورد تأیید قرار گرفت.

وی پس از حدود سیزده سال تلاش شبانه‌روزی در حوزه علمیه مشهد و تحقیق و تفحص در فروع، اصول، معارف اسلامی و تشیع و الهام از بارگاه علی بن موسی الرضا (ع) و نیل به مراتب والایی از علم و معرفت و اخذ درجه اجتهاد، سرانجام به وطن خود «ترک» بازگشت؛ و در راه تشکیل خانواده با یکی از خاندان محترم سادات حسینی آن دیار، عقد وصلت بست. سپس با استقرار کامل در وطن به تبلیغ دین و ارشاد مردم توفیق یافت.

طریق تحقیقی و شیوه استنباطی آیت‌الله ملکی، همان سیره و اسلوب فقهای اصولی شیعه در طول تاریخ بود. او در رشته‌های؛ فقه، تفسیر و کلام، تبحر و تخصصی ویژه داشت، در هرکدام به همان شیوه فقهاتی و اجتهادی که از کتاب، سنت و عقل سرچشمه گرفته بود، عمل می‌کرد؛ یعنی علاوه بر فقه و اصول، در معارف، کلام و اصول دین نیز به اجتهاد و تفقه، مبتنی بر این سه اصل، اعتقاد راسخ داشت و آن را «فقه اکبر» و بخش مهمی از فقهت می‌دانست.

«مکتب معارفی» که مرحوم آیت‌الله ملکی میانجی در پرتو آن بر دفاع از آرمانهای اعتقادی اسلام و تشیع همت گماشت، تنها از راه صحیح (قرآن، نهج البلاغه، صحیفه سجاده، دیگر کلام معصومین و عقل) اسلام را ترسیم می‌کند و به نظر این عالم اندیشمند، «مکتب تشیع» یک مکتب غنی است و در ارائه آرمان‌های اعتقادی اسلام و... وام‌دار مکاتب دیگر نیست، وی اگرچه نسبت به علم و عقل جایگاه ویژه‌ای در نظر داشت و حتی برخی اوقات به «علم» سوگند یاد می‌کرد؛ ولی هرگز «این همانی» بحث‌های عقلانی با فلسفه را قبول نداشت و ترویج دیدگاه‌های فلسفی و عرفانی متأثر از اندیشه‌های دانشمندان بیگانه یونانی و... را که به‌رحال ساخته و پرداخته بشر بوده یک نوع

حرکت انفعالی، تضعیف اسلام و انحراف از صراط مستقیم تلقی می‌کرد. او می‌گفت: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ»، مکتب راستین اسلام، برتر و بالاتر از آن است که در ارائه اصیل‌ترین باورهای اعتقادی خود عاجز شده، دست تکدی به سوی سایر مکاتب و تمدن‌ها دراز بکند؛ بلکه دین اسلام دارای محتوای جدید و پویا بوده و همواره در مقابل اندیشه‌های کهن یونانی و ماقبل آن قرار داشته است و اسلام ارزش عقل را - چه از بُعد حقیقت آن که دارای عصمت ذاتی و پیامبر باطن قلمداد شده و چه در قلمرو اصول و احکام عقلی - بیش از دیگران مورد تأکید قرار داده است. همچنین او بر این باور بود که علاوه بر معارف دینی، مسلمانان در علوم و فنون دیگر مانند تاریخ، جغرافیا، ریاضیات، علوم تجربی و... با تمام گستردگی اش - که محصول مشترک تمدن بشری به شمار می‌آید. - باید به گونه‌ای ابتکار، نوآوری و رشد از خود نشان بدهند که هیچ‌وقت نیازمند بیگانگان نباشند.

آیت‌الله ملکی در دفاع از تفکر خود اگرچه بامسلك برخی از شخصیت‌های فلسفی و عرفانی مخالف بود و آراء آن‌ها را زمینه «مسخ» قرآن و عقاید دینی می‌پنداشت؛ اما هیچ‌وقت گستاخی به ساحت بزرگان را نمی‌پسندید و خود را نیز از تقابل و خودنمایی به دور می‌داشت.

آیت‌الله ملکی در کنار فعالیت‌های اجتماعی و عبادی، کار پژوهش و تدریس را ادامه داد و کتب ذیل، یادگار تحقیقات علمی اوست.

۱ - بدایع الکلام فی تفسیر آیات الاحکام

این کتاب در تفسیر آیات مربوط به طهارت و نماز بوده و در آن پیرامون تفسیر آیات مربوط به موضوع «شفاعت» بحث می‌کند. بار اول سال ۱۴۰۰ ه. ق در قم و در دومین بار در سال ۱۴۰۲ ه. ق در بیروت به چاپ رسیده است.

۲ - تفسیر فاتحة الكتاب

کتاب فوق پیرامون تفسیر سوره مبارک حمد است که از سوی انتشارات «دارالقرآن الکریم» قم در سال ۱۴۱۳ ه. ق چاپ شده است.

۳ - توحید الامامیه

در این کتاب ارزشمند موضوعات مهمی مانند اهمیت و جایگاه علم و عقل، شناخت خداوند متعال و توحید، علم و قدرت، معنای عرش، کرسی، مشیت، اراده، قضا و قدر، جبر، اختیار، حدوث عالم، بداء و... از دیدگاه

«مکتب معارفی خراسان» مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. کتاب از سوی انتشارات «وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی» در سال ۱۴۱۵ ق. به چاپ رسیده است.

۴ - تفسیر مناہج البیان، (۶ جلد)

شامل جزءهای ۱ و ۲ و ۳ و ۴ و ۲۹ و ۳۰ از قرآن کریم است که هر کدام از اجزاء در یک مجلد قرار گرفته است. مسئولیت چاپ این تفسیر گران سنگ را انتشارات «وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی» بر عهده گرفته و به طرز مطلوبی آن را به چاپ رسانده است.

۵ - نگاهی به علوم قرآنی

این کتاب نیز یکی دیگر از آثار آیت الله ملکی میانجی است که توسط آقای علی نقی خدا یاری به فارسی ترجمه شده و به اهتمام آقای علی ملکی میانجی، توسط نشر «خرّم»، بهار ۱۳۷۷ در قم به چاپ رسیده است.

۶ - الرشاد فی المعاد؛ مخطوط

۷ - تقریرات کامل درس اصول آیت الله میرزا مهدی غروی اصفهانی؛ مخطوط

۸ - رساله ای در حبط و تکفیر؛ مخطوط

۹ - رساله ای در خمس؛ مخطوط

۱۰ - رساله ای در احکام میت؛ مخطوط

۱۱ - نوشتاری در احکام صلاه، نکاح، طلاق، مواریث و ابحاثی پیرامون مسائل متفرقه تفسیر و معارف که در حال حاضر مراحل تنظیم، تصحیح، تنقیح را طی می کند تا در آینده نزدیک آماده چاپ شود.
در تفسیر مناہج البیان ایشان و همچنین بخشی از کتاب توحید الامامیه می توان دیدگاه ایشان در مورد مسئله وحی را استخراج نمود.

این فقیه، مفسر و متکلم تلاشگر، پس از ۹۵ سال زندگی افتخار آمیز همراه با تلاش و کوشش بی وقفه، سرانجام در شب جمعه پانزدهم خرداد ۱۳۷۷ ه. ش (برابر با دهم صفر ۱۴۱۹ ه. ق) دعوت حق را لبیک گفت و به سرای باقی شتافت و علاقه مندان خود را به سوگ و ماتم نشانند. پیکر پک این فقیه بزرگ باشکوه خاص و با شرکت آیات عظام و علمای اعلام و جمع کثیری از طلاب و فضلالی حوزه علمیه قم، در این شهر تشییع و در قبرستان شیخان در جوار حرم حضرت معصومه (سلام الله علیها)، به خاک سپرده شد.

تأکید مکتب تفکیک بر حذف نیست بر حفظ است. این مکتب نمی‌گوید فلسفه حذف شود؛ بلکه باید با این شرایط خوانده شود: ۱ - مستعدان بخوانند؛ ۲ - محکمت اسلامی را قبل از آن بدانند؛ ۳ - تقوی و تواضع لازم را داشته باشند؛ ۴ - اجتهاد عقلی معیار باشد نه تقلید عقلی؛ ۵ - آرای منقوله با متون مصادر تطبیق شود؛ ۶ - تأویل اصل شناخته نشود، بلکه همواره با نظر احتمال و تردید به آن نگاه شود و احادیث منع تأویل درست تبیین شود؛ ۷ - تاریخ فلسفه و عرفان و سیر تصویری و تحولی مسائل فلسفی و عرفانی تدریس و تبیین شود.

این نکته قابل توجه است که مکتب تفکیک حفظ و پاسداری از مرزهای والای معارف و حیانی و علم قرآنی را واجب می‌شمارد و این حقایق را هم‌سطح با مبانی فلسفی و عرفانی نمی‌داند.^۱

^۱ پایگاه اطلاع رسانی حوزه تاریخ انتشار: ۱۵/۱/۱۳۸۹

فصل دوم:

جستار وحی از دیدگاه نو صدرائیان

در این فصل به بررسی مسأله وحی از دیدگاه نوصدراییان می پردازیم همان گونه که در فصل اول اشاره شد این دیدگاه براساس مبانی عقلانی خود که متأثر از دیدگاه فلسفه ملاصدرا می باشد به تحلیل مسأله وحی می پردازند که در برخی از موارد براساس همان اصول فلسفی عرفانی پذیرفته شده به مسأله وحی می پردازند و در برخی از موارد براساس آیات و روایات به بررسی مسأله وحی می پردازند.

همان گونه که در بحث مفاهیم اشاره شد در اعتقاد فلاسفه پیامبر برای دریافت وحی با عقل فعال متصل می شود یعنی پیامبر انسانی است که دارای خصوصیتی مانند قوه حدس و تخیل و متصرفه هست و به واسطه کمال این قوا با عقل فعال و یا نفوس فلکی متصل می گردد و امور کلی و جزئی را از طریق آنجا دریافت می نماید.

این بحث ابتدا توسط فارابی مطرح گردید و بعد توسط ابن سینا و شیخ اشراق و ملاصدرا کامل تر شد و بعد از ملاصدرا دیگر فیلسوفانی که مبانی صدرا را در این موضوع قبول نموده اند به شرح و تبیین این مبانی در مسئله وحی پرداخته اند که نوصدراییان قم با عنوان نماد و شاخص در این عرصه مطرح می باشند که با پذیرش همین مبانی به تبیین مسئله وحی پرداختند.

در این فصل ابتدا گزارشی از مسئله وحی در آثار نوصدراییان بیان می گردد و سپس به توضیح مبانی نوصدراییان در مسئله وحی پرداخته و بعد از آن به توصیفات نوصدراییان در مسئله وحی بر اساس مبانی ذکر شده اشاره خواهد شد.

۲-۱. گزارشی از مسئله وحی در آثار نوصدراییان

در این قسمت در صدد آن هستیم که ببینیم نوصدراییان که در این تحقیق به بررسی نظریات آنان در موضوع وحی می پردازیم که علامه طباطبایی و آیه الله جوادی آملی و آیه الله مصباح یزدی می باشند در کدام یک از تألیفات و آثارشان به مسأله وحی پرداخته اند و به عنوان مقدمه و ورود به بحث اصلی ابتدا گزارش از آثار آنان در مسأله وحی می آوریم.

۲-۱-۱. گزارشی از مسئله وحی در آثار علامه طباطبایی

مهم ترین اثر علامه که شاید بتوان گفت به صورت جامع و کامل در مورد مسئله وحی بحث نموده است تفسیر المیزان هست به مسائل مربوط به وحی پرداخته است که به عنوان نمونه به بعضی از آن اشاره می گردد در ذیل آیه ۲۱۳ سوره بقره همچنین سوره شوری آیه ۵۳-۵۱ به طور مبسوط بحث نموده است.

علامه طباطبایی درباره‌ی مسئله‌ی وحی ذیل آیات وحی و نبوت در تفسیر المیزان به مباحث مختلف و مبانی خود در این باره پرداخته‌اند که بسیار غنی هست.

قرآن در اسلام بخش سوم تحت عنوان وحی قرآن مجید در مورد مسئله وحی سخن به میان آورده است. همچنین در کتاب شیعه در اسلام در بخش پیغمبرشناسی اشاره‌ای به مسئله وحی نموده است و در کتاب مجموعه رسائل علامه طباطبایی جلد اول رساله‌ای درباره‌ی وحی یا وحی یا شعور مرموز درباره‌ی موضوع وحی بحث نموده است که در مجموع این کتاب ابتدا مورد ضرورت وحی و نیاز جامعه به وحی بحث نموده و بعد به این مطلب می‌پردازد که این از وحی آسمانی سرچشمه می‌گیرد و سخنان انبیاء آن را تأیید می‌کند و بعد اشاره به نظریاتی در مورد وحی نمود و بعد اثبات می‌کند که وحی یک نوع شعور مرموز غیر فکر است.

همچنین در رساله‌ای به فارسی تحت عنوان وحی یا شعور مرموز و کتاب اسلام در قرآن و شیعه در اسلام به این موضوع پرداخته‌اند. در سایر آثار علامه نیز به تناسب، اشاره‌ای به وحی شده است؛ اما عمده مباحث ایشان در مورد مسئله‌ی وحی در تفسیر المیزان هست که در این کتاب بر اساس شیوه‌ی تفسیر قرآن به قرآن رفتار شده است ولی این گونه نیست که فقط مباحث تفسیری، قرآن به قرآن باشد، بلکه از مباحث دقیق علمی و فلسفی یا تجربی برای فهم قرآن استفاده شده است.

مباحثی مانند اقسام وحی، عظمت وحی و کلام خدا. انزال وحی در قالب لفظ و به زبان عربی، الهامات غیبی و خواطر شیطانی، معنا و موارد استعمال کلمه‌ی وحی، چگونگی دریافت وحی به وسیله‌ی قلب، روایاتی درباره‌ی اقسام وحی نازل بر پیامبر، کیفیت نزول وحی بر رسول خدا، فرق نبی و رسول مطرح شده است.

۲-۱-۲. گزارشی از مسئله وحی در آیت الله جوادی آملی

بیشترین مباحث آیت‌الله جوادی آملی در مورد مسئله وحی در سه اثر ذیل است.

الف: تفسیر موضوعی قرآن کریم جلد اول تحت عنوان قرآن در قرآن که در بخش اول این کتاب که حقیقت قرآن نام‌گذاری شده است ایشان در مورد مطالب مرتبط با وحی مانند انسان کامل و حقیقت قرآن - تنزل وحی و ترقی روح - کیفیت وحی الهی و... بحث می‌نماید که در این قسمت بیشتر از جنبه عرفانی به مباحث وحی پرداخته است.

ب: تفسیر موضوعی قرآن کریم جلد سوم به نام وحی و نبوت در قرآن که در این اثر ایشان در مورد ضرورت نبوت - وحی - فرق وحی و تجربه دینی - اثر وحی و نبوت عامه و نبوت خاصه بحث نموده است که در بخش یکم این

کتاب تحت عنوان وحی به معنای لغوی و قرآنی وحی و اقسام وحی اشاره نموده است. در این اثر بیشتر از آیات و روایات استفاده شده است و گاهی در تبیین مسائل وحی از مباحث فلسفی نیز بهره برده شده است.

ج: کتاب وحی و نبوت اثر مستقل دیگری از ایشان هست که در این اثر نیز به مباحث مربوط به وحی و نبوت پرداخته شده است نظیر اصل نبوت - ضرورت نبوت - وحی و اقسام آن و مسائل دیگری که مرتبط با موضوع وحی و نبوت هست.

همچنین ایشان در تفسیر تسنیم در ذیل آیات مربوطه - کتاب ادب فنای مقربان که شرح زیارت جامعه کبیره هست - کتاب دین شناسی - کتاب سرچشمه اندیشه‌ها به تناسب موضوعات مورد بحث به مسئله وحی پرداخته‌اند. ذکر این نکته ضروری هست که مطالب مطرح شده در این آثار به صورت مفصل در سه اثر فوق الذکر بیان شده است.

بر اساس جستجو در آثار علامه جوادی آملی می‌بینیم ایشان در اکثر کتب خود پیرامون موضوعات مختلف وحی به بحث پرداخته‌اند. در کتاب تفسیر تسنیم خود در ذیل آیات وحی و نبوت به مباحث وحی پرداخته، همچنین در تفسیر موضوعی ایشان جلد ۱ به نام قرآن در قرآن و جلد ۳ به نام وحی و نبوت در قرآن به تفصیل در این باره مطالب جمع‌آوری شده است. همچنین در کتاب دیگری تحت عنوان وحی و نبوت به تبیین مبانی نبوت و رسالت و نیز جایگاه نبی و یا رسول پرداخته و حقیقت وحی را واکاوی نموده است.

مجموع مباحث این دو کتاب با ساختار مناسب، هماهنگ و با دقت لازم چینش شده که نظرات و تفاسیر حضرت استاد ملی سالیان متماری در مباحث تفسیری و تربیتی یا در دیگری مباحث آن جمع‌آوری گردیده است. در جلد سوم تفسیر موضوعی که به نام وحی و نبوت در قرآن هست پیرامون مطالب ذیل را مطرح نموده‌اند: حقیقت وحی، فرق وحی و تجربه‌ی دینی، اثر وحی که هر کدام دارای زیر مجموعه‌های مرتبط هست. همچنین در کتاب وحی و نبوت بحث وحی و اقسام آن، کیفیت مظهریت رسول‌الله نسبت به دریافت و ابلاغ وحی، خضوع عقل و نقل در پیشگاه وحی پرداخته است.

ایشان علاوه بر این کتاب‌ها در آثار خود نظیر تفسیر انسان به انسان، سرچشمه‌ی اندیشه‌ها پیرامون وحی و رهبری ادب فنای مقربان دین شناسی مطالب مختلف و جامعی پیرامون مسئله‌ی وحی آورده‌اند. لیکن بیش‌ترین مطالب در مورد مسئله‌ی وحی در تفسیر تسنیم و تفسیر موضوعی جلد ۳ و کتاب وحی و نبوت هست.

۲-۱-۳. گزارشی از مسئله وحی در آثار آیت الله مصباح

مجموعه آثار آیت الله مصباح یزدی تحت عنوان مشکات به صورت کتاب و نرم افزار تهیه شده است که در بخش راه و راهنما شناسی ایشان در مورد مسئله وحی بحث نموده است و همچنین در کتاب اصول عقاید ایشان در بخش نبوت یا راهنما شناسی در این موضوع مطالبی را مطرح نموده است، مهم ترین مباحثی که ایشان مطرح نموده اند عبارت است از:

نیاز بشر به وحی که در این عنوان به ضرورت بعثت انبیاء و فواید بعثت انبیاء و نارسایی دانش بشری می پردازد و در بخش دیگری به پاسخ چند شبهه در مورد نبوت می پردازد. همچنین ایشان در بعضی از آثار دیگر خود مانند کتاب نظریه سیاسی اسلام جلد ۲ و کتاب پاسخ استاد به جوانان پرسشگر و کتاب چکیده ای از اندیشه های بنیادین اسلامی به پاسخ بعضی از شبهات در مورد وحی می پردازد.

در دو کتاب معارف قرآن جلد ۴ و ۵ که تحت عنوان راه و راهنما شناسی از مجموعه آثار استاد مصباح یزدی چاپ شده است می توان مطالبی را راجع به مسئله وحی جستجو نمود. این دو جلد کتاب پژوهشی است در قلمرو مسائل نبوت شناسی که با تلاش پژوهشگر ارجمند آقای مصطفی کریمی تحقیقی و بازنگری و به صورت درسی تنظیم شده است که هدف اصلی کتاب ارائه دیدگاه قرآن کریم درباره ی مسائل مربوط به وحی، امکان، ضرورت و راه های اثبات نبوت و... است. مباحث این کتاب جلسات ۳۵ تا ۷۹ از درس های معارف قرآن استاد مصباح یزدی هست که به طور اختصاصی به مسائل وحی و نبوت و امامت می پردازد که کل مطالب در ۲۶ درس ارائه گردیده است.

۲-۲. روش شناسی ارائه معارف در مکتب نوصدراییان

میراث چند صدساله ی فلسفه ی اسلامی، وقتی به فیلسوفی چون ملاصدرا که از نبوغ و تعمق در مسائل فلسفی برخوردار بود، رسید، دستخوش تحولات زیادی گردید. وحی در دیدگاه فلسفی مطرح بوده و فلاسفه با دیدگاه های مختلف در مورد وحی سخنانی را بیان نموده اند همچنین عرفا پیرامون موضوع وحی دیدگاه های خود را بیان کردند در این میان ملاصدرا با مبانی که خاص اوست مطالبی را پیرامون وحی بیان کرده است.

نوصدرائیان چون مبانی ملاصدرا را پذیرفته و می توان آنها را به عنوان مروجین افکار ملاصدرا در زمان حاضر دانست و اینکه تا حدودی هم به روش ملاصدرا پایبند بوده و معارف این را با همان روش تبیین نموده اند و لذا روش و مشی نوصدرائیان در تبیین معارف دین به این گونه است که آنان چون هماهنگی بین سه روش معرفتی یعنی فلسفه،

عرفان و وحی می‌بینند بنابراین به خود اجازه می‌دهند معارف دین را از طریق مبانی فلسفی و عرفانی و آنچه فلسفه و عرفان در اختیار آنان قرار می‌دهد تبیین نمایند با تبع این روش راه‌های شناخت در این دیدگاه هم فلسفه و هم عرفان و هم وحی هست و بنابراین مسئله‌ای که در این دیدگاه مورد توجه هست سازگاری و همگونی بین این سه روش هست.

علامه طباطبایی در مورد راه‌های سه‌گانه‌ی معرفتی و لزوم اهتمام به عقل چنین بیان نموده‌اند:

«و طریقه‌ی عقل از آن دو طریقه‌ی دیگر عمومی‌تر و از نظر اهمیتش برای زندگی دنیوی انسان مهم‌تر است؛ زیرا وحی چیزی است که جز اهل عصمت یعنی انبیای گرام، کسی به آن دسترسی ندارد و طریقه‌ی کشف هم موهبتی است که جز به آحادی از اهل اخلاص و یقین نمی‌دهند و تنها طریقی که برای عموم بشر باقی می‌ماند این طریق است، حتی مردم برای استفاده از دو طریق اول نیز به عقل نیازمندند. پس همه‌ی افراد بشر در زندگی همه‌روزی خود احتیاج مبرم به عقل دارند... و در اهمال این راه تقلید اجباری حاکم می‌شود... و در آن سقوط انسانیت است.»^۱

در صورت اختلاف راه‌های سه‌گانه، وحی و کشف و عقل، میزان به این شکل است که کثرت وحی حتماً به وحدت بازمی‌گردد؛ چون مبدأ فاعلی آن خدای سبحان هست و مبدأ قابلی آن نفس قدسی انسان کامل معصوم است. در صورت اختلاف عرفان یا برهان با وحی در جهت حکم ثبوتی هر دو باید در مقابل وحی خضوع کنند و حکم اثباتی آن نیاز به ارزیابی موردی دارد؛ اما کثرت عرفان و برهان ممکن است به وحدت بازنگردد؛ یعنی تفاوت مشهود عارف با معقول حکیم، حتماً یکی صواب و دیگری خطاست؛ ولی میزان مشترکی وجود ندارد که مورد ارزیابی قرار گیرد.^۲

علامه طباطبایی حجیت عقل را هم در حوزه‌ی ادراکات بدیهی و هم در حوزه‌ی ادراکات نظری باور دارند. ایشان بیان می‌کنند که در میان ادراکات انسان یک سلسله قضایایی وجود دارد که در صحت آن‌ها هیچ انسانی هیچ‌گونه شک و تردیدی ندارد و اضطراراً آن را می‌پذیرد. این ادراکات را عقل قطعی نام‌گذاری نموده‌اند و معنای حجیت آن‌ها را همان قبول اضطراری می‌دانند. نکته‌ی دیگری که بیان می‌کنند این است که اگر انسان بخواهد مجهولی از

۱. «... و هو العقل أحد الطرق الثلاث، الوحي و الكشف و العقل و أممها و أهتمها بالنظر إلى حياة الإنسان الدنيوية فالوحي لا يناله إلا أهل العصمة من الأنبياء المكرمين و الكشف لا يكرم به إلا الآحاد من أهل الإخلاص و اليقين و الناس حتى أهل الوحي و الكشف في حاجة مبرمة إلى تعاطي الحجة العقلية في جميع شئون الحياة الدنيوية... و في إهمال هذا الطريق تسليط التقليد... و في ذلك سقوط الإنسانية»، طباطبائی، محمدحسین. المیزان فی تفسیر القرآن. ج ۱۰. ص ۲۹۳.

۲. جوادی آملی، عبدالله، شمس الوحي تبریزی، ص ۲۸.

مجهولات مسائل مربوطه به مبدأ و معاد و کلیات آفرینش را حل نماید، به واسطه‌ی این‌گونه معلومات بدیهی و چپ‌نش آن‌ها در کنار یکدیگر حل می‌نماید و اصطلاحاً این بحث شیوه و روش فلسفی نامیده می‌شود.^۱

علامه طباطبایی به ارتباط دوسویه و متقابل عقل و وحی معتقدند. ایشان متن الهیات را مجموعه‌ی مطالب و مباحثی می‌دانند که از عقل محض استفاده‌شده و نتیجه‌ی آن اثبات صانع و اثبات وجوب وجود، وحدانیت و سایر صفات کمالی خداوند هست که اصول دین نام‌گرفته‌اند و ابتدائاً باید از راه عقل ثابت شوند تا ثبوت و حجیت تفاسیر کتاب و سنت تأمین شود. ایشان وحی الهی را تنها طریقی می‌دانند که از صلاحیت لازم برای وضع قانون جامع برای انسان و شکوفایی ابعاد وجودی انسان برخوردار است.^۲

علامه طباطبائی در ابتدا اخبار را به چند دسته تقسیم می‌نمایند: دسته‌ی اول احادیثی که بدون واسطه، شخصی از زبان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله یا ائمه علیهم السلام بشنود. ایشان این اخبار را در حکم قرآن دانسته و حجت می‌دانند. دسته‌ی دوم احادیثی است که با واسطه به ما رسیده است که این اخبار خود متواتر و واحد هست. ایشان اخبار متواتر را هم در حوزه‌ی اعتقادات و هم در حوزه‌ی احکام حجت می‌دانند؛ ولی در مورد خبر واحد در صورت وثوق به صدور آن، آن را تنها در حوزه‌ی احکام شرعی معتبر می‌دانند و در معارف و اعتقادات حجت نمی‌دانند.

آیت الله جوادی آملی بیان می‌کنند که: «راه شناخت حقایق هستی یا وحی است یا کشف و شهود یا برهان عقلی. وحی ویژه‌ی انسان‌های کامل و معصوم است و انبیاء و امامان معصوم از آن بهره‌مندند. کشف و شهود عرفانی را عده‌ای از سالکان صالح از آن بهره‌مند هستند. در میان این سه راه شناختی، وحی از جایگاه ویژه برخوردار است؛ زیرا مصون از آسیب خطا و منزله از اشتباه و میزان ارزیابی معقول حکیم و مشهود عارف است و هرگز میزان را با موزون هم‌تا قرار نمی‌دهند؛ اما برهان عقلی مهم‌ترین عامل رفع نیاز در بحث‌های علمی و محاوره‌های فکری است خواه در ادراک مبادی آن مستقل یا مستعین باشد و نپرداختن به دلیل عقلی زمینه‌ی تقلید اجباری را در همه‌ی شئون اجتماعی فراهم می‌آورد. البته دلیل عقلی برخلاف شهود عرفانی، علم حصولی است، نه حضوری، ادراک مفهوم ذهنی است نه مصداق عینی، کلی است نه شخصی، غایب است نه حاضر.»^۳

۱. طباطبایی، محمدحسین، شیعه در اسلام، ص ۱۹۶-۱۹۷.

۲. همان، ص ۱۳۹-۱۴۰.

۳. جوادی آملی، عبدالله، شمس الوحی تبریزی، ص ۲۶.

مسئله‌ای که در این دیدگاه مورد توجه هست سازگاری و همگونی بین سه روش وحی، برهان و کشف هست و ادعای این مکتب بر آن است که برهان و کشف نیز منتهی به وحی و کلام خدا هست و جدای از آن نیست علامه طباطبائی در این باره بیان می‌کنند که: «قرآن کریم در تعلیمات خود برای رسیدن و درک نمودن مقاصد دینی و معارف اسلامی سه راه در دسترس پیروان خود قرار داده، به ایشان نشان می‌دهد. ظواهر دینی و حجت عقلی و درک معنوی از راه اخلاص بندگی.»^۱ و همچنین عقل را جزء ذاتیات انسان دانسته و در تعریف آن بیان می‌کنند که:

عقل در اصل لغت یعنی تعقل اشیاء و فهم اشیاء؛ و عقل در اصطلاح به اموری گفته شده:

اصطلاح اول: عقل یعنی قوه ادراک خیر و شر و تمیز میان آن دو و توان شناخت اسباب امور و شناخت خود آن اسباب؛ و نیز شناخت آنچه منجر می‌شود به آن‌ها یا باز می‌دارد از آن‌ها؛ و عقل به این معنی ملاک تکلیف و ثواب و عقاب است.

اصطلاح دوم: عقل ملکه‌ای و حالی است در نفس که رهنمون می‌شود انسان را بر اختیار خیر و نفع و اجتناب از شرور و ضررها و نفس انسان به وسیله آن بر کنترل عوامل شهوات نفسانی و عوامل غضبیه و وسوسات شیطنی توانمند می‌شود.^۲

۲-۳. مبانی نوصدرائیان در ارتباط با وحی

در ارتباط با مبانی نوصدرائیان پیرامون مسئله وحی باید گفت که آنان مبانی خاصی را به طور مستقل قبل از توصیفات ارائه نکرده‌اند اما از لابه لای توصیفات آنان در مورد وحی و کلیدواژه‌هایی که به کار برده‌اند می‌توان قائل شد که آنان بر مبانی خاص سخن گفته‌اند به عبارتی وقتی سخن از قوس صعود - انسان کامل، عوالم وجود می‌گویند بر مبانی از پیش پذیرفته فلسفی عرفانی که از صدرا پذیرفته‌اند سخن گفته‌اند و لذا قبل از توصیفات لازم می‌بینیم این مبانی تبیین گردد.

ملاصدرا بر اساس دیدگاه خود قائل است که قوای ادراکی انسان دارای سه درجه هست و لذا عوالم یا نشأت نیز در سه عالم منحصر می‌گردد و هر یک از قوای ادراکی انسان مربوط به یک عالم هست. انسان نیز بر اساس کمالی که در هر یک از این درجات سه‌گانه پیدا می‌کند در یکی از این عوالم سه‌گانه قرار می‌گیرد.^۳

۱. طباطبائی، محمدحسین، شیعه در اسلام، ص ۷۳.

۲. همو، نقدهای علامه طباطبائی بر علامه مجلسی (حواشی بر بحارالانوار)، ص ۲۰.

۳. قوام شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، تفسیر القرآن الکریم، ص ۱۵۳ و ۴۲.

ملاصدرا اولین عالم را عالم دنیا می‌داند که نشئه محسوسات هست و صور حسی آن توسط حواس پنج‌گانه درک می‌شود در عالم دنیا انسان در درک صور مادی و لذت بردن از آن‌ها با حیوانات شریک هست. عالم دیگر عالم مثال منفصل هست یا به تعبیر دیگر عالم مثال مطلق و عالم سوم صور اخروی و خیالی هست.^۱

ملاصدرا وجود این عالم را به صورت جدی مورد تأکید قرار می‌دهد و از این عالم برای تبیین هستی‌شناسنامه و معرفت‌شناسنامه وحی مخصوصاً در مورد علم نبی به جزئیات استفاده می‌کند. تبیین ملاصدرا از مسئله وحی، مبتنی بر اصول فلسفی، تفسیری و عرفانی خاصی است. اکثر این اصول، مورد پذیرش نوصدرائیان نیز هست. در اینجا اصول فلسفی را که ملاصدرا برای اثبات مسئله وحی مبنا و اساس قرار داده، با استفاده از آثار مختلف نوصدرائیان نقل می‌کنیم. ایشان در آثار خود برخی از این اصول را در فصل‌های مستقلی که معنون به همین اصول‌اند، تبیین و اثبات نموده (اصولی مانند اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری...) و برخی را نیز در حین مباحث دیگر بیان کرده‌اند. لازم به ذکر است که ملاصدرا در کتاب‌های مختلف خود، تعداد این اصول را متفاوت ذکر کرده است. در الشواهد الربوبیه هفت اصل، در زاد المسافر دوازده اصل، در مبدأ و معاد هفت اصل و در اسفار الاربعه یازده اصل؛ که می‌توان برخی از این اصول را در یکدیگر ادغام نمود. در اینجا اصولی را با استفاده از آثار و کتب نوصدرائیان بیان خواهد شد:

۲-۳-۱. اصالت وجود و تشکیک و وجود اشتداد

این اصل از بنیادی‌ترین اصول فلسفه صدرایی و نوصدرایی است و تمامی مسائل فلسفی بر آن مبتنی است تا جایی که ملاصدرا آن را اساس حکمت و مبنای مسائل الهی از قبیل توحید، وحی معاد، حشر ارواح و اجساد می‌داند و در نتیجه با کسانی که قائل به اصالت ماهیت هستند و وجود را از اموری اعتباری به شمار می‌آورند و یا آن را امری انتزاعی و از معقولات ثانی قلمداد می‌کنند، مخالفت نموده و به عینی بودن وجود و معرفت شهودی آن نظر می‌دهند. لذا این اصل در اثبات مسئله وحی با رویکرد نوصدرایی، نقشی اساسی ایفا می‌کند.^۲

۱. همان، ص ۳۴۳.

۲. اصفهانی، جعفر، دیدگاه علامه مجلسی و ملاصدرا درباره زندگی انسان پس از مرگ با توجه به دیدگاه مکتب تفکیک، ص ۶۶.

علامه طباطبایی در کتاب نهایت الحکمة بیان می‌دارد که در همه‌ی موجودات ممکن الوجود که به لحاظ ذهنی مرکب از وجود و ماهیت‌اند، وجود اصیل است و مصداق واقعی دارد و ماهیت اعتباری و حد وجود هست.^۱ و ملاک تشخیص هر موجودی، وجود است (وجود و تشخیص مساوق هستند).^۲

علامه طباطبایی در کتب خود به این مباحث به جدّ پرداخته است و در این سه اصل از ملاصدرا تبعیت نموده و به تحسین این بحث در فلسفه اسلامی پرداخته است و بیان می‌دارد وجود، حقیقت مشکک و دارای مراتب مختلف است؛ کثرتی که در همه‌ی موجودات است عین وحدت آن‌هاست و مابه‌الامتیاز و ما به الاشتراک در کل موجودات عالم در خود حقیقت وجود است.^۳ به‌گونه‌ای که در هر مرتبه مابه‌الامتیاز به مابه‌الاشتراک باز می‌گردد، به عبارت دیگر حقیقت وجود در حالی که واحد است، کثیر است و در حالی که کثیر است واحد است، چراکه از تمامی مراتب و مصادیق حقایق وجودی، مفهومی عام به نام وجود انتزاع می‌شود. وجود ذاتاً اشتداد و تضعیف می‌پذیرد و لذا پایین‌ترین درجه‌ی وجود می‌تواند از طریق حرکت اشتدادی به سمت بالاترین درجه‌ی وجود، حرکت تکاملی جوهری داشته باشد.^۴ این مسئله درباره‌ی حقیقت انسان نیز صادق است و انسان به‌عنوان برترین موجود جهان آفرینش از مراتب مختلف شدید و ضعیف برخوردار است.^۵ و در کتاب بررسی‌های اسلامی بیان می‌دارد، به حکم صریح عقل، قول به اصالت ماهیت و اعتباریت وجود که نسبتش به واقعیت و عدم واقعیت مساوی است، نمی‌توان عین واقعیت دانست.^۶

و همچنین آیت‌الله جوادی آملی به تبعیت از سیره معاصر و اساتید خود به اصالت وجود، تشکیک و ذو مراتب بودن وجود پایبند بوده و حدوداً در یازده کتاب از کتابهای خود به این بحث پرداخته است و معتقد است اصالت، از آن وجود است؛ نه ماهیت و این وجود، حقیقتی است تشکیکی و دارای مراتب فراوان که از ضعیف‌ترین مرتبه تا به شدیدترین مراتب گسترده است، آنگاه با اصل سوم، یعنی اشتداد وجود، سخن تکمیل می‌شود؛ چون مراد از اشتداد در برابر شدت و ضعف، آن است که موجود مادی می‌تواند میان آن مراتب تشکیکی وجود، حرکت داشته باشد؛

۱. طباطبایی، محمدحسین، نهایت الحکمة، ص ۹.

۲. همان، ص ۱۳.

۳. همان.

۴. همو، انسان از آغاز تا انجام، ص ۳۵.

۵. همان، ص ۲۰۷.

۶. همو، بررسی‌های اسلامی، ج ۲، ص ۱۳۶.

به گونه‌ای که از اضعف مراحل حرکت کند و به مرتبه ضعیف رسد و از ضعیف به قوی و از قوی به اقوا و آشد تحوّل یابد.^۱

۲-۳-۲. حقیقت علم و عقل

یکی از مبانی نوصدراییان تعریف علم و عقل و پرداختن به حقیقت علم و عقل می باشد. که در رابطه با علم آن را به دو دسته تقسیم می نمایند: علم حصولی و علم حضوری که علامه طباطبایی بازگشت علم حصولی را به علم حضوری می داند و کاربرد این مبنا در مسأله وحی شاید این باشد که وحی نیز از اقسام علم می باشد و لذا دو نوع شناخت یا شناسایی برای انسان مطرح می کنند: ۱. شناخت حضوری ۲. شناخت حصولی.

علامه می گوید: علم به لحاظ وجود و مفهوم مرحوم علامه علم را به لحاظ هستی شناسی به دو قسم تقسیم می کند: علم حصولی و حضوری. در بحث وجود ذهنی نحوه علم حصولی را چنین بیان می کند: ما علم به برخی موجودات خارجی داریم، یعنی اشیاء خارجی با ماهیاتشان در نزد ما حاضرند،^۲ نه با وجودهای خارجی که دارای آثار خارجی حضور اشیای خارجی با ماهیاتشان هستند. این نوع علم را حصولی می نامند. مراد از این است که آنچه در نزد ما حاضر می شود شیخ آن اشیای خارجی نیست؛ در نزد ما چرا که اگر آنچه در ذهن تحقق می یابد شیخ شیء خارجی بوده و نسبتش به آن نسبت مجسمه به صاحب مجسمه یا نسبت عکس به صاحب عکس باشد، میان آن صورت ذهنی و شیء خارجی تطابق ماهوی نخواهد بود و در نتیجه سفسطه لازم خواهد آمد؛^۳ زیرا در این صورت همه علوم ما در واقع جهل می باشند. افزون بر آن، انسان تنها در صورتی از حاکمی به محکمی منتقل می شود که قبلاً علم به محکمی داشته باشد. حال آن که در این نظریه فرض شده است که علم به محکمی، خودش متوقف بر حکایت و منوط بر انتقال از حاکمی به محکمی م یباشد. بنابراین، چیزی که به ذهن می آید در عین مغایرت شخصی، وحدت شخصی با ماهیت خارجی دارد. پس «علم به ماهیات اشیاء»: علم حصولی عبارت است از قسم دوم علم حضوری است که ایشان مصادیقی را به عنوان علم حضوری ذکر می کند و با ذکر این موارد، علم حضوری را اثبات می نماید. یکی از مصادیق علم حضوری عبارت است از علم ما به ذات خویش که با کلمه «من» به آن اشاره می کنیم.

دو دلیل بر حضوری بودن این علم بیان می کند:

۱. جوادی آملی، عبدالله، حیات حقیقی انسان در قرآن، ص ۳۲۱.

۲. طباطبایی، محمدحسین، نه‌ایة الحکمة، ص ۳۴ و ۲۳۶.

۳. همان، ص ۲۵۵.

دلیل اول: علم انسان به ذات خود تنها با حضور ماهیت ذات انسان نزد او به نحو مفهومی نیست؛ زیرا مفهوم به هر صورت که باشد قابل صدق بر کثیر است و فقط با وجود خارجی تشخیص پیدا می کند. از طرفی، آنچه انسان در درون خود مشاهده و با آن تعبیر می کند، حقیقتی است که ذاتاً یک امر مشخص است و اشتراک « من » واژه نمی پذیرد و تشخیص تنها به وجود است. بنابراین، علم ما به ذات خود، یعنی ذات ما با وجود خارجی اش که همان وجود شخصی دارای آثار خارجی است نزد ما و برای ما حاضر است. در واقع، این برهان بر سه مقدمه مبتنی است: یکی این که همه مفاهیم حاضر در ذهن فی نفسه کلی هستند؛ دیگر این که هر یک از ما نوعی آگاهی شخصی نسبت به خویش داریم که این آگاهی بر هیچ چیز دیگری منطبق نیست؛ سوم این که تشخیص تنها به وجود خارجی است. نتیجه این که ما ذات خود را با حضور وجود خارجی آن نزد خویش می یابیم.^۱

دلیل دوم: اگر آنچه هنگام علم ما به ذات خویش حاضر است ماهیت باشد و نه وجود، لازم می آید که یک وجود دو ماهیت داشته باشد به نحوی که هر دو ماهیت (یکی قائم به وجود عینی و دیگری حضور ماهیت در نزد نفس هنگام علم به خود)، موجود به وجود نفس و قائم به آن باشند. قیام دو ماهیت مماثل به یک وجود، اجتماع مثلین است. ایشان با این دو دلیل نتیجه می گیرند که علم دیگری داریم به نام علم حضوری و این علم بدون وساطت هیچ صورت علمی، شیء در نزد ما حاضر می شود.^۲

مرحوم علامه سپس می فرماید این تقسیم، تقسیمی است که در نگاه بدوی به نظر می آید. ولی باید گفت که هر علم حصولی به علم حضوری بر می گردد. ایشان برای اثبات این ادعا دو دلیل اقامه می کند:

دلیل اول: صورت علمی، چه صورت عقلی و یا حسی و خیالی، مجرد از ماده است؛ زیرا صورت علمی از آن جهت که برای نفس معلوم است هیچ گونه قوه تغییر و تبدیل در آن نیست. در غیر این صورت دو صورت مابین خواهند بود. این در حالی است که اگر صورت علمی یک امر مادی بود، امکان تغییر در آن وجود داشت. دلیل دوم: اگر صورتهای علمی اموری مادی باشند، دارای خواص مادی خواهند بود. یکی از ویژگیهای امور مادی، انقضاپذیری و داشتن زمان و مکان است. اما صورت های مادی فاقد این گونه ویژگیها هستند؛ چون علم از آن جهت که علم است نمی تواند انقسام پذیرد و نمی تواند مقید به زمان باشد و اگر مقید به زمان باشد، باید با گذشت زمان، در آن تغییر و

۱. طباطبایی، محمدحسین، میزان، ج ۱، ص ۳۶۴-۳۶۶.

۲. همان، ص ۲۳۷.

تحول روی دهد. همچنین، علم قابل اشاره حسی نیست تا در یک مکان خاصی باشد، حال آن که اگر یک امر مادی بود، باید در یک مکان خاص حلول می کرد.^۱

نتیجه این که صورت های ذهنی حسی و خیالی کیفیاتی نیستند که عارض بر بدن و یا حتی عارض بر نفس شده باشند. بلکه اموری هستند قائم به خود که در عالم نفس موجودند. بنابراین، صورت های حسی و خیالی یک دسته جوهرهای مجرد مثالی هستند که در عالم مثال وجود دارند، همان عالمی که نفس با مرتبه مثالی خود در آن موجود است، همچنان که صورت های عقلی، جوهرهای عقل یایی هستند که در عالم عقل وجود دارند و نفس با مرتبه عقلی خود آن ها را درک می کند. رابطه نفس با اجزای عصبی، نفس را مستعد می سازد تا صورت علمی خاص با ویژگی های معلوم نزد وی حاضرگردد و در عالم نفس پدیدار شود. تقارنی که میان ادراکات و زمان به نظر می رسد، در واقع تقارن میان عمل مادی و اعدادی است که نفس در ابزار ادراک انجام می دهد. بنابراین تقارن را میان صورت علمی و زمان پنداشت. لذا خیلی مواقع چیزی را ادراک می کنیم و نزد خود حفظ می نماییم و پس از سپری شدن سالیان متممادی همان صورت علمی و همان ادراک را بعینه یادآور می شویم، بدون این که هیچ چیزی در آن روی داده باشد. اگر ادراک مقید به زمان بود، با گذشت زمان باید در آن تغییر و تحول روی می داد.

نتیجه ای که مرحوم علامه از این سخن می گیرد این است که صورت علمی مطلقاً (خواه عقلی، حسی و خیالی) مجرد از ماده و قوه است و چون صورت علمی امری مجرد است، وجودش از معلوم مادی که احساس به آن تعلق می گیرد و ادراک خیالی و عقلی به آن منتهی می گردد، اقوی است. آثار معلوم خارجی در حقیقت آثار معلوم حقیقی نیست. لذا معلوم در هنگام تحقق علم حصولی در حقیقت یک موجود مجرد است که به وجود آورنده آن، شیء مادی بوده است و در بردارنده کمال آن می باشد. این وجود مجرد با وجود خارجی خود نزد مدرک حاضر است و انسان آن را با علم حضوری درک می کند؛ یعنی علم حصولی در واقع یک اعتبار عقلی است که از معلوم حضوری به دست آمده و آن معلوم حضوری در ادراکات حسی و خیالی یک موجود مجرد مثالی است و در ادراکات کلی یک موجود مجرد عقلی است که با وجود خارجی خود نزد مدرک حاضر است، اگر چه ادراک آن موجود مجرد از دور ادراک می شود. بنابراین، مرحوم علامه علم را عبارت می داند از حضور شیء برای یک شیء، به این بیان که حصول علم برای عالم عبارت است از حصول یک امر بالفعل که فعلیت محض بوده و قوه هیچ چیز را ندارد؛ زیرا وجداناً می یابیم که صورت

^۱. همان.

علمی قوه تبدیل شدن به صورت دیگر را ندارد و فعلیت خاصی را که واجد آن است نمی تواند از دست بدهد و فعلیت دیگری را واجد گردد. پس علم عبارت است از حصول يك امر مجرد از ماده نامیده می شود.^۱

« حضور » و قوه که به تعبیر دیگر، معلومی که در نزد عالم حاضر است مجرد می باشد و مجرد یا مثالی و یا عقلی است و از طرف دیگر، علم نیز عین وجود مثالی یا عقلی معلوم است. پس معلوم چه به وجود خارجی مثالی و چه وجود عقلی در نزد عالم حاضر است و چیزی که به وجود خارجی در نزد عالم حاضر باشد، معلوم حضوری خواهد بود. پس نفس ابتدا به آن موجود خارجی مجرد می رسد و بعد به واسطه ارتباط با صور و موجودات مادی و توهم این که آنچه به آن رسیده است صورت آن موجود مادی می باشد و آثار آن را ندارد، علم حصولی درست می شود.^۲ پس در عالم مجردات، علم حصولی نیست؛ چون علم حصولی به واسطه مقایسه موجود مجرد مشهود با موجود مادی است که به دست می آید و این در موردی است. که عالم به نحوی با ماده ارتباط داشته باشد.^۳

مرحوم علامه ارتباط با جهان مادی را معد ادراك و آگاهی می داند و برای واقعیات مادی فقط نقش اعدادی در پیدایش علم، قائل است. ولی این ارتباط حسی معد رؤیت صور مجردی هستند که علت فاعلی واقعیات مادی به شمار می آیند. ایشان همچون صدرالمتألهین صورت های علمی اشیا را صورت های متعلق به واقعیات مادی خارج نمی داند که فقط با تبدیل وجودشان از خارجی به ذهنی، آثار مربوط به خارج را رها کرده و آثار دیگری مربوط به وجود ذهنی، پیدا کرده باشند. بلکه او از اساس این آثار را به آنچه حقیقتاً معلوم ما است، متعلق نمی داند. لذا بحث از ترتب یا عدم ترتب آثار بر صورت های علمی را بی معنا می داند.^۴

ایشان صورت های علمی اشیا را صورت های متعلق به واقعیات مادی خارجی نمی داند که آثار خارج را به علت ذهنی شدن از دست داده باشند، بلکه آن ها را موجودات مجردی می داند که خود، مبدأ فاعلی موجودات مادی بوده و تمام کمالات آن ها را دارا می باشند. از این رو، بدون توجه به واقعیات مادی هم موجودند اگرچه مورد غفلت قرار گرفته و مشاهده نشوند.^۵

۱. طباطبایی، محمدحسین، نهاية الحکمة، ص ۲۳۸- ۲۳۹.

۲. فیاض صابری، عزیزالله، مقاله علم و عالم و معلوم، ص ۶۲- ۶۳.

۳. طباطبایی، محمدحسین، نهاية الحکمة، ص ۲۱۵؛ همو، المیزان، ص ۱۷.

۴. طباطبایی، محمدحسین، نهاية الحکمة، ص ۲۳۹.

۵. همان.

مرحوم علامه در این جا در نحوه وجود صورت های علمی هم رأی صدرالمتالهین است. مرحوم صدرا می گوید: همانا این نحوه از وجود صوری (صورت های ادراکی علمی) که کاستی های مادی « از آن سلب می شود، وجودی برتر و شریف ترند. پس اثبات این معانی جسمی مادی برای این صورت های علمی از جهت تحقق مبدأ و اصل معانی جسمی مادی برای این صورت های ادراکی است. این صورت های مادی، قالب هایی برای آن صورت های مجرد هستند و اما سلب صورت های ادراکی از معانی جسمی مادی، به خاطر آن است که این صورت ها شریف تر و برتر از آن هستند که به هستی های پست و مادی یافت شوند. این حیوان گوشتی (مادی) که مرکب از اضداد است، (وجود) مثالی و سایه آن حیوان نفسانی بسیط است و اگر چه بالاتر از آن وجود مثالی نیز، حیوان عقلی بسیط واحدی است که با وجود بساطتش، شامل تمام اشخاص و اصناف مادی و نفسانی است که ذیل او قرار دارد از این رو، صورت های علمی، با وجود خارجی مجردشان نزد انسان حاضر شده و سپس علم حصولی پدید می آید و انسان متوجه ماهیت اشیاء و آثار خارجی آن ها می شود که این حکایت از تقدم علم حضوری بر علم حصولی دارد که با نظر غالب فیلسوفان پیشین در حضوری بودن صورتی که از حصول آن پدید آمده، متفاوت است.

مرحوم علامه در ادامه می گوید: یحضر بوجوده الخارجی للمدرک و هو علم حضوری و یتعقبه انتقال المدرک الی ما^۱ « لذلك الامر من الماهية و الآثار المترتبة علیه فی الخارج بیانگر تقدم علم حضوری بر علم حصولی است؛ یعنی پیش از آن که « یتعقبه » کلمه علم حصولی پدید آید، باید موجود مجردی که معلوم حضوری انسان است نزد او العلم حاضر باشد تا علم حصولی با تکیه بر آن پدید آید. لذا چنین تصریح می کند الحصولی اعتبار عقلی یضطر الیه العقل مأخوذ من معلوم حضوری هو موجود مجرد مثالی^۲ « او عقلی حاضر بوجوده الخارجی للمدرک و ان کان مدرکاً من بعید اگر بخواهیم به کیفیت تکثرات و تنوعات مرحوم علامه در این باره می گوید علوم و ادراکات پی ببریم، باید به سوی اصل منعطف شده، ادراکات و علوم حضوری را بررسی نماییم زیرا همه شاخه ها بالاخره به این ریشه رسیده و از وی سرمایه هستی می گیرند. علم حضوری است که به واسطه سلب منشأیت آثار به علم حصولی تبدیل می شود پرسشی که در ای نجا مطرح است آن است که اگر صورت های علمی، موجودات مجرد مثالی یا عقلی می باشند که پیش از علم حصولی و توجه به ماهیت اشیای مادی و آثار خارجی آنها نزد عالم حاضرند، پس علم حصولی که از

۱. طباطبایی، محمدحسین، نهاية الحکمة، ص ۲۳۹.

۲. همان.

توجه به عالم مادی پدید می آید، دیگر چیست و چگونه مشکل معرفت شناختی علوم بشر در مطابقت با جهان خارج قابل حل خواهد بود. برای پاسخ به این پرسش باید روند شکل گیری علم حصولی و مطابقت آن با خارج و نحوه بازگشت آن به علم حضوری تبیین گردد.

همچنین آیه الله مصباح در کتاب آموزش فلسفه ج ۲ درس چهل و نهم در مورد حقیقت علم و علم حضوری بحث می نماید و در جلد ۱ درس چهاردهم در مورد علم حصولی و در کتاب رابطه علم و دین فصل دوم با معناشناسی علم می پردازد.

همچنین آیه الله جوادی در کتاب معرفت شناسی در قرآن و دین شناسی با این موضوع می پردازد. در موضوع وحی حقیقت علم یا تعریف علم است آنان علم را به حصولی و حضوری تقسیم نموده و در تحلیل ماهیت و چیستی وحی استفاده می کنند و این بحث در معرفت شناسی یا شناخت مطرح می گردد. دانشمندان دو نوع شناخت یا شناسایی برای انسان مطرح می کنند: ۱. شناخت حضوری؛ ۲. شناخت حصولی.

حاج ملاهادی سبزواری می گوید: الحصولی، تعریفه صورة شیء حالة للشیء والثانی الحضوری، تعریفه حضورالتی نفسه لا شیء ولهذا قالوا: العلم الحضوری هو العلم الذی عین المعلوم الخارجی.^۱ یا مدرک ذاتی در معرفت حضوری به مدرکات و معلومات دریافت شده و معلوم بالذات می گویند. چون در این گونه معرفت عالم «خود» معلوم را عیناً دریافت می کند و به معلومات خارجی حاصله در معرفت حصولی «معلوم بالعرض» یا مدرک عرضی گفته می شود. زیرا در این نوع معرفت معلومات به دست آمده تنها «عوارض» واقعیات خارجی می باشند تا خود آنها.

در شناخت حضوری یک معلوم وجود دارد که همان معلوم بالذات می باشد و بین عالم و معلوم اتحاد برقرار می شود. یعنی عالم همان معلوم و معلوم همان عالم است. در حالی که در شناخت حصولی دو معلوم وجود دارد: یکی معلوم بالذات و دیگری معلوم بالعرض، معلوم بالعرض همان صورت ذهنی است که واسطه برای ادراک شیء خارجی می شود معلوم بالعرض نیز همان شیء خارجی است که به واسطه صورت ذهنی مورد شناسایی قرار می گیرد. در علم حضوری معلوم بدون وساطت صورت ذهنی نزد انسان حاضر می شود و علم به صورت مستقیم و بدون

۱. سبزواری، ملاهادی، شرح منظومه، ص ۳۷۵.

واسطه واقعیت معلوم عالم می شود. در علم حصولی سه رکن اساسی ذهن به صورت ذهنی و واقعیت خارجی وجود دارند و بدون یکی از آنها تحقق معرفت حصولی امکان ندارد. ولی در علم حضوری دو و گاهی یک رکن برای تحقق امر شناخت و آگاهی کفایت می کند مانند اینکه در آگاهی ما نسبت به صور ذهنی خود تنها دو عنصر «عالم و علم» دخالت دارد و در اینجا علم و معلوم یک چیزند و شناخت ما از مفاهیم ذهنی خود در گرو صورت دیگری نیست همچنین در قسم دیگر علم حضوری مجموع سه عنصر را یک چیز تشکیل می دهند و عالم و معلوم و علم امر واحدی می باشند مانند علم ما به خود.

به عبارت روشن تر در علم حضوری بین عالم و معلوم و علم رابطه اتحادی برقرار است و این سه نقطه در عالم مفاهیم قابل تفکیک است ولی در عالم واقع در حقیقت بیش از یک واقعیت وجود ندارد.^۱

۲-۳-۲-۱. ملاک معرفت حضوری

یکی از مسائل مهم در بحث شناخت ماهیت علم و چگونگی دریافت معلوم توسط عالم است؟ در علم حضوری ملاک ارتباط و اتصال وجودی واقعیت شی بر ادراک شده با واقعیت شیء ادراک کننده است. یعنی ملاک علم حضوری، حضور واقعی و چیزی بیش از چیز دیگر است. این حضور در جایی تحقق می یابد که عالم وجود جمعی معلوم را دریابد. یعنی عالم همه وجود معلوم را دریافت کند و ویژگی های مادی اعم از زمانی و مکانی در میان نباشد. هر موجودی که وجود مادی یا وجود مکانی و زمانی نداشته باشد و از ابعاد و فواصل مبرا باشد یعنی دارای وجود مجرد گردد. قهراً وجودش از خودش و وجود هر آنچه با وی اتصال و پیوستگی ذاتی دارد با صورت حضوری دریافت کند.^۲

۲-۳-۲-۲. خطاناپذیری علم حضوری

علم حضوری معرفتی خطاناپذیر و علم حصولی خطاناپذیر می باشد. چون در معرفت حضوری خود واقعیت به صورت بالذات نزد علم حاضر می شود و عالم به طور مستقیم آن را شهود می کند یقین به آن معرفت پیدا می کند.

^۱. سبحانی، جعفر، شناخت در فلسفه اسلامی، ص ۱۲-۱۴.

^۲. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۱۷۵.

اما در علم حصولی مفاهیم و صورت های ذهنی نقش واسطه و میانجی را ایفا می کنند و خود معلوم مستقیم نزد عالم مطابق با واقعیات خارجی نباشد و خطا و اشتباه باشد.^۱

از دیدگاه علامه طباطبایی، عقل حقیقی است در انسان که به وسیله ی آن میان صلاح و فساد، حق و باطل و صدق و کذب تمایز قائل می شود.^۲ وی برای این حقیقت به عنوان عاملی برای شناخت، اعتبار و ارزش زیادی قائل است و آن را در فهم امور کلی - مادی یا غیرمادی - مانند غالب مسائل مربوط به معاد، قابل اطمینان و محکم می داند.^۳

عقل، به دو قسم نظری و عملی تقسیم می شود. تعریف یاد شده، عقل نظری - که وظیفه ی آن تشخیص حقیقت است را - معرفی می کند. اما عقل عملی آنست که انسان را به حق و عمل به آن دعوت می کند، نیرویی است در درون انسان که حسن و قبح اعمال را به او نشان می دهد و مقدمات حکم خود را از احساسات باطنی می گیرد. از نظر علامه طباطبایی، عقل عملی برخلاف عقل نظری، در آغاز خلقت آدمی بصورت بالفعل در او موجود است.^۴ باید توجه داشت که واژه ی عقل در آثار علامه طباطبایی به دو معنا بکار رفته است:

الف) عقل بمعنای مصطلح که همان است که در این بخش درباره ی آن سخن گفتیم؛ عقلی که وظیفه ی آن تفکر و مرتب کردن معلومات برای کشف مجهولات است و افعال آن را می توان در سه شاخه ی برهان، جدل و خطابه دسته بندی کرد.

ب) عقل به معنای نفس انسانی، علامه در مواردی عقل را همان نفس انسانی دانسته است که مرکز ادراک همه ی مدرکات است و تأکید می کند که عقل، عین نفس مدرک است نه قوه یی از قوای آن؛ «و هو (العقل) نفس الإنسان المدرك وليس بقوة من قواة التي هي كالفروع للنفس كالقوة الحافظة و الباصرة و غیرهما».^۵

۱. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۱۷۵.

۲. طباطبایی، محمدحسین، نهاية الحکمة، ص ۲۸۸.

۳. همان، ص ۵۰۹.

۴. همان، ص ۲۲۲.

۵. همان، ص ۴۰۵.

۲-۳-۲-۳. افاضه ی صور عقلی

علامه طباطبایی تعقل را افاضه ی صور عقلی از سوی عقل مجرد می داند و می گوید: صورت علمی در ذهن، هم به لحاظ علم بودنش و هم به لحاظ اینکه این صورت، کلی و قابل اشتراک بین موارد متعدد می باشد، مجرد است اما ماده و آنچه در ماده حلول کرده است، شخصی و غیرقابل اشتراک است؛ در نتیجه، آفریننده و افاضه کننده ی صورت عقلی نیز باید مجرد باشد. این موجود مجرد که افاضه کننده ی صور علمی است نمی تواند نفس تعقل کننده ی آن صور باشد؛ چرا که نفس هنوز نسبت به صور حالت بالقوه و نقص دارد. پس افاضه ی صور عقلی را جوهر عقلی مجردی برعهده دارد که همه ی صور عقلی نزد او بصورت علم اجمالی عقلی حاضر است. نفسی که آمادگی تعقل پیدا کرده به مقدار استعداد خاص خود با این عقل مجرد متحد می گردد و آنگاه او صور عقلیه یی را که نفس آمادگی دریافتشان را بدست آورده به وی افاضه می کند.^۱

۲-۳-۲-۴. مراتب عقل

علامه در نهیة الحکمه بیان می کند که عقل، چهار مرتبه دارد:

عقل هیولانی: علت نامگذاری این مرتبه از عقل به عقل هیولانی، شباهت آن با هیولای اولیه است، چرا که از هر فعلیتی خالی است و فقط قوه است. در این مرحله هنوز هیچ نقشی رسم نشده است و نفس از همه ی معقولات خالی است.

عقل بالملکه که در آن نفس، بدیهیات (تصوری یا تصدیقی) را تعقل می کند. علامه می گوید علوم بدیهی، براساس علوم تقدم دارد، چرا که علوم نظری به آن باز می گردد.

عقل بالفعل و آن مرتبه یی است که نفس دانشهای نظری را با «استنتاج» از علوم بدیهی بدست می آورد. در این مرحله معلومات نظری در نفس بالفعل است.

عقل بالمستفاد؛ مرتبه یی که در آن نفس حجابهای مادی را کنار می زند و بر جمیع حقایق عالم بالا و عالم پایین مستحضر می شود؛ به این ترتیب که همه ی حقایق نزد او حاضر است و نفس بدون اشتغال به هیچ مانع مادی، به آن متوجه می شود. پس نفس در این مرتبه، یک عالم علمی است شبیه عالم عینی.^۲

^۱. همان، ص ۱۴۵-۱۴۶.

^۲. همان، ص ۲۴۸-۲۴۹.

همچنین آیه الله جوادی آملی در مورد نام های عقل می گوید:

ممکن است یک حقیقت و واقعیت، دارای شئون مختلف باشد و با در نظر گرفتن هریک از آن شئون، نامی خاص بر آن نهاده شود؛ مثلاً ذات اقدس باری تعالی، چون مستجمع جمیع صفات کمال است، «الله» نامیده می شود. از آن جهت که به بندگان خود روزی می رساند، «رازق» نامیده می شود و بدان سبب که موجودات را خلق کرده، «خالق» است و چون گناه بندگان را می آمرزد، «غافر» است... .

انسان از نیرو و قوه ای برخوردار است که با آن، حقایق را درک می کند و بر سایر حیوانات برتری می یابد. هریک از شئون گوناگون این نیرو و قوه، اسم ویژه ای دارد که برخی از آنها عبارت است از:

عقل: چون انسان را از ناپسندی ها و زشتی ها عقل می کند، چنان که عقال به معنای بستن زانوان شتر چموش، برای مهار کردن آن است.^۱ نبی اکرم صلی الله علیه وآله در جواب شمعون بن لاوی فرمود:

عقل، عقال از جهالت و نادانی است و نفس، همانند خبیث ترین جنبنندگان است که اگر عقال نشود، خود را به هلاکت می اندازد. پس عقل، عقال از جهل است؛ «إِنَّ الْعَقْلَ عَقَالٌ مِنَ الْجَهْلِ وَالنَّفْسَ مِثْلَ أُخْبَثِ الدَّوَابِّ فَإِنَّ لَمْ تَعْقَلْ حَارَتْ فَالْعَقْلُ عَقَالٌ مِنَ الْجَهْلِ».^۲

قلب: از آن جهت که د مقابل آراء، اندیشه ها و افکار، به سرعت عکس العمل نشان داده، متحول و منقلب می شود (همان طور که قلب مادی صنوبری شکل نیز چنین است). قرآن کریم، فهم و عدم فهم را به قلب نسبت داده است؛ (لهم قلوب لا یفقهون بها).^۳ بنابراین، مراد از قلب در قرآن، همین قوه ی دراکه است.^۴

نُهیة: این نام بدان سبب است که انسان را از ارتکاب زشتی ها و قبیح نهی می کند^۵ و صاحب خود^۶ یا دیگران را از زشتی باز می دارد. چنان که امین الاسلام طبرسی می گوید: از آن جهت به خردورزان «اولوالنهی» گفته می شود که مردم را از ارتکاب قبیح باز می دارند.^۷

۱. جوادی آملی، عبدالله، وحی و نبوت، ص ۱۷.

۲. مجلسی، محمدباقر، بحار، ج ۱، ص ۱۱۷.

۳. سوره اعراف، آیه ۱۷۹.

۴. جوادی آملی، عبدالله، وحی و نبوت، ص ۱۷-۱۸.

۵. راغب اصفهانی، حسین، مفردات، ماده نهی.

۶. مبارک بن محمد، ابن اثیر، النهایة، ج ۵، ص ۱۳۹.

۷. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، ج ۷-۸، ص ۲۱.

برخی گفته اند: هر چیزی که به وسیله ی آن، ترک و خودداری از ناپسندی های عقلی و نقلی طلب شود، نُهیه نامیده می شود، مثل عقل، علم، عزم، بصیرت و...^۱

وجه تسمیه ی دیگر، آن است که مراجعه ی مردم برای حل و فصل کارهایشان به خردورزان منتهی می شود و به سراغ آنان می روند.^۲

ابوهلال عسکری در فرق عقل و نُهیه می گوید:

نُهیه مرحله ی نهایی معارف است؛ به گونه ای که در مفارقت اطفال، مجانین و... از طفولیت و جنون، نیاز به آن نیست [در حالی که برای مفارقت آنها از این مرحله، به عقل نیاز است].
نیز ممکن است از آن جهت باشد که صاحب نُهیه، صلاحیت دارد که به او مراجعه شود و مرجع داوری قرار گیرد. بنابراین، نُهیه مرحله ی بالاتر از عقل است.^۳

حجر: اصل آن به معنای مانع ایجاد کردن دور چیزی برای نزدیک نشدن به آن است. در زمان های قدیم، دور زمین را سنگ چین می کردند تا دیگران در آن تصرف نکنند. سپس آن را آباد می کردند. این که عقل را به «حجر» و صاحب آن را به «ذی حجر» معرفی کرده اند: «هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِّذِي حِجْرٍ»، بدان سبب است که نیروی مزبور، انسان را از امور ناپسند منع می کند.

حجا: چون قوای انسان را احاطه کرده و بر آن سلطه دارد به آن حجا می گویند. حجا همان عقل ثابت است که از ریشه «تحجی بالمکان» (اقامت گزیدن در مکانی) گرفته شده است. در هر صورت، حجا نیز مرحله ی کامل تر از عقل است.

لُبّ: به خالص و مغز هر چیزی لُبّ می گویند. انگیزه اصلی از کاشت و پرورش درخت گرد و بادام، مغز آن ها است. به همین دلیل به مغز گردو و بادام و مانند آن، لب می گویند. عقل را از آن جهت که باارزش ترین چیز انسان است، لب می گویند. به گونه ای که گویا سایر اعضای انسان به منزله ی پوست و برای سیانت از این شیء نفیس است: «سَمَى الْعَقْلَ لُبًّا لِأَنَّهُ أَنْفَسُ مَا فِي الْإِنْسَانِ فَمَا عَدَاهُ كَأَنَّهُ قَشْرٌ».^۴

۱. مصطفوی، حسن، التحقیق، «نهی».

۲. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، ج ۷-۸، ص ۲۱.

۳. جوادی آملی، عبدالله، وحی و نبوت، ص ۱۸.

۴. مجلسی، محمدباقر، بحار، ج ۸۴، ص ۱۹۰.

رابطه عقل و لب، عموم و خصوص مطلق است؛ زیرا لب، عقلی است که از هرگونه ناخالصی و شائبه ای پاک باشد. در نتیجه هر لبی عقل است، اما هر عقلی لب نیست. به همین دلیل قرآن کریم توجه پیدا کردن و متذکر شدن نسبت به برخی از امور دقیق را که از عهده عقل بر نمی آید، به اولوالالباب، یعنی صاحبان عقل خالص و بی شائبه نسبت داده است.^۱ «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَ مَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ»^۲

سپس ایشان به مقصود از عقل در معارف اسلامی اشاره نموده و می گوید:

در معارف اسلامی، در دو مقام از عقل بحث شده است:

در هستی شناسی، هنگام بحث از «مراحل هستی» می گویند: مرحله ای که در آن زندگی می کنیم و به آن صفّ النعل (کفش کن) هستی گفته می شود، آخرین مرحله هستی است که عالم ماده نامیده می شود و از آن جهت که به آن دنیا (پست تر) می گویند که پست ترین و پایین ترین مرحله هستی بوده، بعد از آن عدم است. این تعبیر نشان می دهد که قبل از این مرحله، مراحل دیگری نیز وجود دارد. این مرحله به لحاظ آن که مقارن ماده و مقهور آن است، خواص ماده را دارد. بسیاری از اختلاف های انسان ها، ناشی از مادی بودن این نشئه و محدودیت های آن است.

مرحله بالاتر از عالم ماده، عالم مثال است که برزخ و واسطه بین عالم ماده و عالم عقل است. اگرچه خصوصیت بزرگ این عالم، تجرد از ماده و نزاهت از مادی بودن است، اما از آثار مادی بودن خالی نیست. مانند آن چه در عالم رؤیا می بینیم. رؤیای بشر، اگر چه از عالم ماده بیرون است، اما خواص و ویژگی های آن را دارد. مثل جزئیت، طول، عرض، عمق و ... البته جسمی که در آن جا مطرح است، با همان عالم تناسب دارد. عالم مثال، به دو قسم متصل و منفصل تقسیم می شود و هر کدام، حکمی خاص و اثری مخصوص دارد.

مرحله بالاتر از عالم مثال، عالم عقل است که مجرد از ماده و آثار آن است و آن چه در روایات از آن به عالم ملائکه تعبیر شده، قابل انطباق بر همین عالم خواهد بود.

^۱. جوادی آملی، عبدالله، وحی و نبوت، ص ۱۹-۲۰.

^۲. سوره بقره، آیه ۲۶۹.

ترتیب این سه عالم، به صورت عرضی نیست تا در کنار یکدیگر باشند، بلکه ترتیب آن ها به نحو طولی و علت و معلوم است؛ یعنی "عالم عقل"، علت و مفیض "عالم مثال" و عالم مثال، علت و مفیض "عالم ماده" است. منظور از علیت و افاضه در این جا، همان مجرای فیض خداوند بودن است که علت اصلی و مفیض ذاتی است.

۲. در انسان شناسی، هنگام بحث از قوای ادراکی وی می گویند: آن گاه که انسان با اندام های ادراکی خود، در تماس مستقیم با محسوسات است؛ مثل آن که چشم او منظره ای را می بیند، گوش وی صدایی را می شنود، زبان او مزه ای را می چشد، بینی وی بویی را استشمام می کند، یا لامسه او نرمی و زبری را لمس می کند. نام این ادراک ها احساس است و لذت و دردی که در چنین ادراکی برای آدمی حاصل می شود، لذت و درد حسی است؛ چنان که اگر مطلبی را از این راه ها بفهمد و بدان علم پیدا کند، معرفت حسی خواهد بود.

اما هنگامی که انسان بدون بهره گیری از اندام های حسی، صحنه ای را در ذهن متمثل کند و بدون ارتباط با ماده خارجی، با شیء مورد نظر خود سر و کار داشته باشد و بدین طریق معرفتی برای او حاصل شود، یا لذت و درد را احساس کند، اگر آن چه در پیشگاه ذهن وی حاضر شده، از سنخ معانی باشد؛ مثل عداوت و محبت جزئی، آن معرفت، وهمی و لذت و الم قوه شهوت و غضب (که از آن ادراک جزئی حاصل می شود) نیز وهمی است. اما اگر آن چه در پیشگاه ذهن وی حاضر شده، از سنخ صورت باشد، احضار چنین صورتی، تخیل نام دارد و لذت و درد حاصل از چنین ادراکی، خیالی است؛ یعنی ادراک مزبور برای نیروی وهم حاصل می شود، ولی لذت یا درد، برای نیروی شهوت یا غضب پدید می آید و به تبع، ادراک تخیلی، لذت و درد خیالی نامیده می شود.

ادراک های سه گانه حس، وهم و خیال، مربوط به امور جزئی است، اما اگر از این مراحل جزئی بگذرد و به ادراک کلی برسد، مثل این که کسی بتواند از تصور زید، بکر و خالد بگذرد و انسان کلی را - همان حیوان ناطق را - بدون در نظر گرفتن خصوصیات افراد (از جهت مادی، مشخصات زمانی، مکانی و ...) ادراک کند، به مرحله تعقل رسیده است و آن قوه ای که در این مرحله کار می کند و انسان به کمک آن می تواند آن معانی کلی را ادراک کند، عقل نامیده می شود. البته ادراک عقلی و رسیدن به مرحله تعقل، بسیار

مشکل است. هر چند بسیاری گمان می کنند به مرحله تعقل رسیده اند و ادراک آن ها عقلی است، لیکن نوعاً گرفتار وهم، خیال و حس هستند. غرض آن که برای هر متفکری میسور نیست به مرحله تعقل برسد، بلکه باید از مراحل عالی وجود برخوردار باشد تا به مرحله تعقل بار یابد و هر چه درجه وجودی او کامل تر شود، آن مرحله کامل تر می گردد.^۱

۲-۳-۳. حرکت جوهری

برای بیان حرکت جوهری لازم است در ابتدا معنای حرکت و جوهر بیان شود. حرکت در بیان فلسفی عبارت است از: تغییر تدریجی یا خروج تدریجی شیء از قوه به فعل؛ یعنی حرکت، نحوه وجودی است که شیء به واسطه آن به تدریج از حالت قوه خارج شده و به فعلیت می رسد. تدریجی بودن آن به این معنا است که اجزایی که برای آن وجود فرض می شود در یک زمان واحد باهم جمع نمی شوند، بلکه در طول زمان به تدریج به وجود می آیند.^۲

جوهر ماهیتی است که برای موجود شدن نیاز به موضوع ندارد و دارای پنج قسم هست: ۱. ماده ۲. صورت ۳. عقل ۴. نفس ۵. جسم.^۳ برخلاف عرض که برای ایجاد شدن در خارج به موضوع نیاز دارد. مثل رنگ که یکی از انواع اعراض است و برای موجود شدن در خارج، حتماً باید بر روی یک موضوع ایجاد شود، ولی جوهر چون وجود مستقل دارد مثل جسم برای موجود شدن در خارج نیازمند موضوع نیست.

اما حرکت جوهری (به بیانی ساده) به این معنا است که اساس عالم را جوهر تشکیل می دهند و همه جوهر دائماً و لحظه به لحظه در حال حرکت هستند، حتی علت این که اعراض یک جوهر؛ مثل رنگ و حجم و ... تغییر می کند به خاطر حرکت در ذات این جوهر است که به طور دائمی در حال حرکت است. به عبارت دیگر حرکت جوهری عین وجود جوهر است و تنها نیازمند به فاعل الهی و هستی بخش بوده و ایجاد جوهر عیناً همان ایجاد حرکت جوهری است، اما حرکت اعراض تابع حرکت جوهر است و دگرگونی های اعراض معلول طبیعت جوهری آن ها است؛ یعنی ما شکی در حرکت اعراض یک جوهر نداریم، اما علت این تغییر، حرکت در جوهر آن است، از این رو فاعل طبیعی این

۱. جوادی آملی، عبدالله، وحی و نبوت، ص ۲۰-۲۳.

۲. همان، ص ۲۸۵-۲۹۳.

۳. طباطبایی، محمدحسین، نهایه الحکمه، ص ۲۰۷.

دگرگونی‌ها باید مانند خود آن‌ها متغیر باشد، پس خود جوهر که فاعل طبیعی برای حرکات عرضی به شمار می‌رود باید متحرک باشد.^۱

علامه طباطبایی تفسیر آیاتی از قرآن مانند آیه: «کوه‌ها را می‌بینی و آن‌ها را ساکن و جامد می‌پنداری، درحالی‌که مانند ابر در حرکت اند...»^۲، را بر معنای حرکت جوهری حمل کرده‌اند و گفته‌اند تمامی موجودات با جوهری ذاتشان به سوی غایت وجود خود در حرکت اند و این بیانگر حرکت جوهری است.^۳

در تبیین حرکت جوهری و طی طریق موجودات تا رسیدن به غایت خود باید گفت: اساساً این حرکت تکاملی در ابتدا از (هیولا) یا ماده نخستین آغاز می‌شود که استعداد محض بوده و فاقد هرگونه فعلیتی است، سپس این ماده محض برای نخستین بار فعلیتی ضعیف را در خود آشکار کرده و صورت عنصری به خود می‌گیرد و سپس تبدیل به جمادی می‌شود. در ادامه حرکت تدریجی، سر از عالم گیاهان درمی‌آورد و پس از طی مراتب و منازل، صورت حیوانی را حائز شده و در عوالم حیوانی سیر می‌کند و بعد از آن وارد عالم آدمیت می‌شود که خود دارای درجات و منازل فراوان است؛ بنابراین، در طی حرکت جوهری و خروج از قوه به فعل تمامی قوافل جواهر مادی در نهایت روی به سوی انسان دارند و انسان نیز در ادامه این حرکت رهسپار عالم مجردات است. همچنان که گفته‌اند: «کمال العالم الکونی ان یحدث منه انسان»^۴؛ یعنی کمال جهان تکوین این است که انسان خلق شود. به عبارت دیگر، عالم کارخانه پیدایش انسان است و غایت کمال انسان نیز رسیدن به مقام انسان کامل است. با توجه به این نکته، چون کون و فساد در موضوعات مختلفه به نحو دفعی و آنی، محال و ناگزیر با تدریج انجام می‌گیرند و به حرکت برمی‌گردند، پس مواد عالم طبیعت، به صور حرکات جوهری، مصور و ملبس اند. وصف سیلان صورت جوهری که عین حرکت است، خود متحرک و موصوف به حرکت است، زیرا وصف جوهری مذکور که وجود لغیره و ناعتی بوده در جواهر متحرکه عین وجود فی نفسه و لئفسه است، پس ناگزیر در این مورد، وصف، عین موصوف و حرکت، عین متحرک است به خلاف

^۱ مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۳۳۴؛ مطهری، مرتضی. مقالات فلسفی، ج ۱، ۲۸۶.

^۲ سوره نمل، آیه ۸۸.

^۳ طباطبایی، محمدحسین، المیزان، ج ۱۵، ص ۵۷۸.

^۴ سبزواری، ملاحادی، شرح منظومه، ج ۴، ص ۳۱۴.

وصف عرضی که وجود فی نفسه آن، لغیره یعنی نعت از برای موضوع است و ازاین رو مقتضای وقوع حرکت در اعراض،^۱ مغایرت بین متحرك یعنی ذات موضوع و بین حرکت است.

هر موجود مادی بر اساس حرکت جوهری، حادث زمانی است؛ یعنی هیچ موجود مادی در نظام کیهانی، اعم از آسمان یا زمین، یافت نمی شود مگر آن که حدوث زمانی، ذاتی اوست.^۲

لذا بر اساس حرکت جوهری، هر موجود ممکنی همواره در حال نو به نو شدن و موجود گشتن است (البته وجود جدید استمرار وجود اول است؛ نه جدای از آن)، بنابراین هیچ چیز ثبات و بقا ندارد؛ ولی ما بر اثر خطای دید، سطحی نگری و بی دقتی موجودات را دارای ثبات و بقا می پنداریم؛ همانند لامپی که به نظر می آید روشنایی بعدی آن همان روشنایی قبلی اوست، درحالی که هر لحظه از منبع مولد خود انرژی جدید می گیرد و نوری تازه می تاباند و نیز مانند عکس ماه و اختر در نهر جاری که به نظر می آید همان عکس اولی است، درحالی که بر اثر جریان و تغییر آب همواره نو می شود.^۳

با حرکت جوهری، روح انسان کامل و مستعد و لایق و قابل را به آن بارگاه منیع می رساند.^۴ حرکت جوهری، مستلزم انتقال مکانی نیست؛ زیرا حرکتی است درونی و تحولی است نهفته در متن هویت هستی و این حرکت درونی، هم با وحدت مکان می سازد و هم با تعدد آن؛ پس اگر موجودی از طبیعت به فراطبیعت، حرکت جوهری دارد، نیازی به ترک طبیعت ندارد؛ چون این اشتداد وجودی و حرکت جوهری به نحو تجلی صورت می پذیرد؛ نه به شکل تجافی. البته چنین نیز نیست که انسان با حرکت جوهری، ناگهان از مرتبه طبیعت به مجرد فراطبیعی گام نهد؛ بلکه لحظه به لحظه از عالم بالا صورتی جدید بر انسان طبیعی افاضه می شود و همین افاضات او را در مسیر اشتداد وجود به حرکت وامی دارد و بالا می آورد و چون این حرکت، در واقع، صیوروت است و نه سیر مکان.^۵

۱. طباطبایی، محمدحسین، مجموعه رسائل. ج ۲، ص ۱۱۴-۱۱۵.

۲. جوادی آملی، عبدالله، ادب فنای مقربان، ج ۴، ص ۲۰.

۳. همان، ص ۵۱.

۴. همان، ص ۲۵۰.

۵. جوادی آملی، عبدالله، حیات حقیقی انسان در قرآن، ص ۳۲۲.

۲-۳-۴. نفس ملاک تشخیص بدن

این اصل بیان می‌دارد که تشخیص بدن به نفس است، لذا بنا بر دیدگاه ملاصدرا^۱ و به تبع آن نوصدرائیان می‌توان تشخیص را در یک سلسله طولی در نظر گرفت؛ سلسله‌ای که در آن تشخیص بدن به نفس و تشخیص نفس به وجود است. در این اصل چون هویت و تشخیص انسان به نفس ذکر گردیده است، هرگونه تغییر و تحولی که در بدن در طول مدّت عمر دنیوی عارض شود، این همانی انسان را، تغییر نمی‌دهد و شخص همان شخص است. لذا در روز قیامت اگر نفس عین آن نفس باشد ولی بدن مثل آن نباشد مضر به وحدت شخصیت نیست چنانچه این وحدت شخصیت در طول زندگی حفظ می‌شود و باینکه بدنش عین بدن کودکیش نیست ولی خود انسان باقی است و به این آیه استشهاد نموده‌اند که^۲ «وَقَالُوا أَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ... قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ»^۳

در نتیجه روح یا نفس انسان که ملاک شخصیت واقعی انسان است و جاودانگی انسان به واسطه جاودانگی اوست، از نظر مرتبه وجودی مافوق مادیات است و قرآن نیز به این حقیقت قائل است چراکه در بعضی آیات اسمش را نفس به جهت خود انسان و در بعضی آیات روح به جهت مافوق جسمانی بودن، قرار داده است و خود واقعی، منش واقعی و شخصیت واقعی همان نفخت فیه من روحی است و بدن جنبه آلت و عاریت دارد و چیزی شبیه لباس برای آن است؛ چراکه بدن و جهاز بدنی و توابع آن‌ها به جایی تحویل نمی‌شوند و در همین جهان تدریجاً منهدم می‌گردد.^۴

علامه طباطبایی می‌گوید: هویت و تشخیص بدن انسان به نفس انسان است نه عناصر مادی بدن.^۵

به بیان دیگر بدن در هر مرحله مناسب و تابع نظام آن مرحله است جسم دنیوی عوارض و آثار دنیوی را دارد و جسم برزخی متناسب با برزخ و جسم اخروی نیز آثار و ویژگی‌های متناسب با آخرت را داراست؛ بنابراین اصالت را روح او تشکیل می‌دهد و جسم تابع جان است و در هر مرحله تابع نظام آن مرحله است.^۶

۱. این اصل در سه کتاب به صورت مستقل آمده است. در اسفار اصل هفتم، در زاد المسافر اصل ششم و در المبدأ و المعاد اصل دوم است. از سوی دیگر این اصل در کتاب‌های شواهد الربوبیه و مفاتیح الغیب در ضمن اصل اول آمده است.

۲. طباطبایی، محمدحسین، المیزان، ج ۱۴، ص ۱۱۸.

۳. سوره سجده، آیه ۱۰-۱۱.

۴. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۱۴، ص ۵۶۰.

۵. طباطبایی، محمدحسین، نه‌ایه الحکمه، ص ۸۲.

۶. جوادی آملی، عبدالله، معاد در قرآن، ص ۱۷۴.

فرق است میان شخص و شخصیت، یا شخصیت به اصطلاح فلسفی و شخصیت به اصطلاح روان‌شناسی. یک وقت می‌گوییم شخص یا شخصیت و مقصودمان هویت فردی است، یعنی این شخص، این «من» و این واقعیت که الآن وجود دارد، خودش یک فرد بالخصوص است. اگر ما فرد دیگری را فرض کنیم که تمام خصوصیات جسمی و روحی او صد درصد مشابه این فرد باشد و اگر میلیاردها خصوصیت در این هست، شبیه آن‌هم در او باشد، آن وقت می‌توانیم بگوییم که این دو از نظر شخصیت یکی هستند؛ یعنی از نظر ظاهر جسم هرچه که این دارد آن‌هم دارد و هرچه که آن دارد این هم دارد و یک‌ذره تفاوت نیست و از نظر خصوصیات روحی هم هرچه که این دارد آن‌هم دارد و هرچه که آن دارد این هم دارد. این دو از نظر شخصیت یکی هستند، یعنی شخصیت این با شخصیت آن یک سرسوزن تفاوت ندارد، ولی در عین حال دو شخص و دو فرد هستند، دو هویت و دو «من» هستند، این یک «من» است و آن، «من» دیگری است. آنچه در مسئله قیامت مطرح است وحدت شخص است نه وحدت شخصیت؛ یعنی شخص همان شخص است، نه اینکه شخصیت همان شخصیت باشد ولی شخص شخص دیگری باشد. اگر در قیامت فرد دیگری صد درصد مشابه با من آورده شود که همه چیز او بدون تفاوت مثل من است اما خود من نیستم، این از نظر آن کُم (شما) که قرآن می‌گوید: «شما هستید که پاداش داده می‌شوید» کافی نیست.^۱

ذکر این نکته ضروری است که بیان برخی از مطالب از قول شهید مطهری به این دلیل می‌باشد که ایشان به عنوان یکی از شاگردان و شارحان افکار علامه طباطبایی شناخته شده‌اند و لذا نقل قول از ایشان در این تحقیق به این جهت خلاف موضوع تحقیق نمی‌باشد.

۲-۳-۵. تجرد قوه‌ی خیال و قیام صدوری ادراکات خیالی به نفس و وجود کمیت

در صور خیالی بدون ماده در مبانی برود

در فلسفه‌ی ملاصدرا نفس انسان که جسمانیت الحدوث است، از طریق حرکت جوهری در مسیر تکامل تدریجی قرار می‌گیرد و مراتب کمال را یکی پس از دیگری طی می‌نماید. نفس انسان در مسیر این کمال است، از ادراک حسی شروع می‌کند، سپس به ادراک خیالی می‌رسد و بعد از عبور از مرحله‌ی ادراک خیالی به ادراک عقلی نائل می‌شود؛ هرچند بسیاری از انسان‌ها به مراتب بالایی از ادراک عقلی دست نمی‌یابند اما همه‌ی آن‌ها از مرحله‌ی ادراک خیالی عبور کرده و مراحل نازلی از ادراک عقلی را نیز طی می‌کنند. منشأ اعمال جزئی روزانه‌ی انسان‌ها قوه‌ی

^۱. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۴، ص ۷۰۱.

خیال است. قوهی خیال که بنابر اصول فلسفی ملاصدرا قوهای نیمه مجرد است (از ماده و هیولا و جرم مجرد است اما از مقدا و ابعاد، مجرد نیست)، برزخ و واسطه‌ی بین مرتبه‌ی مجرد و مرتبه‌ی مادی وجود انسان هست. با توجه به تجرد قوهی خیال و تماس آن با زندگی روزانه و دنیوی انسان‌ها و نقش رابطی و وساطت آن بین نفس مجرد و بدن مادی، ملاک و منشأ معاد جسمانی (بدن جسمانی و عذاب یا پاداش جسمانی)، بقاء همین قوه هست. در آخرت، نفس انسان با اراده‌ی خداوند و به واسطه‌ی قوهی خیال می‌تواند از طریق تصور کردن بدن مخصوص خود، آن بدن را انشاء و ایجاد نماید. همچنین نفس انسان می‌تواند با تصور کردن ملکات مکتسبه‌ی خود، که در نفس انسان محفوظ است، با اراده‌ی الهی و به واسطه‌ی قوهی خیال، عذاب یا پاداش هم‌سنگ با آن ملکات را نیز انشاء و ایجاد نماید. لازم به تأکید است که بدن ایجادشده به واسطه‌ی قوهی خیال و همچنین عذاب یا پاداشی که از قوهی خیال نشئت می‌گیرد، اولاً وجودی عینی دارند، ثانیاً جسمانی هستند اما نه همان جسم و ماده‌ی عنصری دنیوی، چرا که از ماده‌ی دنیوی جسم اخروی ساخته نمی‌شود. در عین حال، با توجه به اینکه در آخرت بدن هر انسانی از نفس خودش نشئت می‌گیرد، این بدن عیناً همان بدن دنیوی خواهد بود؛ به عبارت دیگر، نه تنها ملاک عینیت انسان اخروی و انسان دنیوی نیز خود نفس است (که مصدر و منشأ بدن می‌باشد) نه تحقق یافتن بدن اخروی از ماده و عنصر دنیوی.^۱

همچنین علامه طباطبایی نیز همین اعتقاد را دارند و بیان می‌کنند: خیال متصل و خیال منفصل، مجرد از عناصر مادی هستند، هر چند برخی آثار جسم مانند مقدار و امتداد را به همراه دارند.^۲ و قیام صور ادراکی خیالی به نفس، قیام صدوری است نه حلولی و نسبت این صور به نفس، نسبت فعل است به فاعل، نه مقبول به قابل.^۳ و صور خیالی که واجد امتداد، مقدار و هیئت جسمانی بدون عناصر مادی هستند، به وسیله‌ی فاعل با مشارکت قابل و استعداد مادی تحقق می‌پذیرد و هم به وسیله‌ی فاعل، بدون مشارکت قابل و استعداد مادی.^۴

۲-۳-۶. تجرد روح

بحث از این‌که روح آدمی چیست و رابطه‌ی آن با جسم کدام است، از مباحث فلسفی و رایج هر دوره بوده است. در عصر افلاطون و ارسطو دلایلی بر تجرد روح اقامه شد. تا این‌که بوعلی سینا دلایل متعددی برای اثبات تجرد

^۱. ملاصدرا، محمد، اسفار، ج ۹، ص ۲۶۱-۲۷۷.

^۲. طباطبایی، محمدحسین، نه‌ایة الحکمه، ص ۳۹، ۲۴۵، ۲۳۸، ۳۲۲، ۳۱۴.

^۳. همان، ص ۲۴۵-۲۴۶.

^۴. همان، ص ۲۴۵.

روح آورد و مورد نقد قرار گرفت. فخر رازی دلایل او را که گویا پراکنده بود و ایرادهای آنها را جمع‌آوری نمود. پس از او ملاصدرا دلایل بوعلی و فخر رازی را بایان دیگر و توضیحات بیشتر آورد. ملاحادی سبزواری نیز همان دلایل را آورد تا این که آیت‌الله حسن‌زاده آملی تمام دلایل تجرد روح را جمع‌آوری و در کتابی مستقل ارائه نمود.

همچنین علامه طباطبایی در آثار خود به تناسب به این موضوع پرداخته اند لذا برای روشن شدن بحث ابتدا به معنای لغوی و اصطلاحی نفس از نگاه علامه پرداخته و سپس به بیان ادله تجرد نفس از دیدگاه ایشان اشاره خواهیم نمود.

علامه طباطبایی معنای لغوی نفس را در ضمن مضاف الیه آن معنا می‌کند و در صورت نبودن مضاف الیه نقش تأکیدی را برای آن برمی‌شمرد. ایشان نوعی تطور استعمالی را در کاربرد این لفظ عنوان می‌کند. ماحصل کلام ایشان چنین است:

با تأمل در موارد استعمال لفظ «نفس» به دست می‌آید که این کلمه معنایی ندارد جز معنای کلمه ای که بدان اضافه می‌شود. بنابراین، «نفس الشی» همان «شیء» و «نفس الانسان» همان «انسان» و «نفس الحجر» همان «حجر» است اگر این لفظ را جدای از مضاف الیه به کار برند، معنای محصلی ندارد. از این رو، لفظ «نفس» برای تأکید به کار می‌رود. این لفظ بر هر چیزی قابل اطلاق است حتی بر خداوند متعال مانند «كَتَبَ عَلَي نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ»؛ رحمت را بر خویش واجب گردانید.^۱

در وهله ی بعدی، استعمال این لفظ در مورد انسان شیوع یافته ، تا آنجا که -حتی بدون اضافه بر شخص انسان که مرکب از بدن و وح است اطلاق شده است، مانند: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ» اوست که شما را از یک وجود [یعنی از یک شخص انسان] آفرید.^۲

و گاهی هر دو معنا در یک آیه به کار رفته است، «كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَنْ نَفْسِهَا»؛ هر انسانی از خودش دفاع می

کند.^۳

۱. سوره انعام، آیه ۲۱.

۲. سوره اعراف، آیه ۲۸۱.

۳. سوره نحل، آیه ۱۱۱.

این کلمه معادل کلمه ی «روح» به کار رفته است، چون آنچه مایه ی قوام شخصیت انسان است- مانند «حیات»، «علم» و «قدرت»- از روح است،^۱ نظیر: «أَخْرَجُوا أَنْفُسَكُمْ» خودتان را بیرون دهید.^۲ ایشان، به عکس لغت پژوهانی چون ابن فارس و ابن منظور، موارد دیگری چون نفس به معنای خون و نطفه را به این معنا (ذات الشی) برمی گرداند!

علامه طباطبایی در این باره می نویسد:

«چه بسا منشأ نامگذاری دم و بازدم به نفس و نیز خون و نطفه به نفس این باشد که این امور در قوام انسان نقش اساسی دارند، یعنی انسان دیده است که آنچه حسب ظاهر فارق بین زنده و مرده است همین نفس است یا دیده که حس و حرکت انسان به جریان خون در بدن وابسته است. پس، آن را نفس نامیده است. یا دیده که این نطفه است که به انسان تبدیل می شود. پس، به این نتیجه رسیده است که نفس انسان همان اجزای اصلی موجود در نطفه است.^۳ اما در اصطلاح، به اعتقاد علامه، نفس جوهری است ذاتاً مجرد و در مقام فعل، مادی. علامه طباطبایی در بدایة الحکمة در تعریف نفس می گوید:

«فالعقل هو جوهرُ المجردُ عن المادة ذاتاً و فعلاً و النفسُ هی الجوهرُ المجردُ عن المادة ذاتاً، المتعلق بها فعلاً» بنابراین عقل عبارت از جوهری که ذاتاً و فعلاً مجرد از ماده است اما نفس جوهری است ک ذاتاً مجرد از ماده است اما فعلاً متعلق به آن می باشد.

همچنین، علامه طباطبایی در دو موضع از تفسیر المیزان به بیان تعبیری از نفس پرداخته است: ایشان در ذیل آیه ی ۱۵۷ سوره بقره می فرماید: مراد از نفس آن حقیقتی است که هر یک از ما در هنگام سخن با عبارت من، ما، شما، او، فلانی و امثال آن از آن حکایت می کنیم یا بدان اشاره می نماییم.

و در موضع دیگر ذیل آیه ۱۰۵ سوره مائده فرموده است: «حقیقت نفس همان قوه ی دارای تعقل است که از آن به کلمه ی من تعبیر می شود»

با توجه به تعریف ایشان از جوهر- به ماهیتی که وقتی تحقق می یابد، یا اصلاً در موضوع قرار نمی گیرد یا اگر در موضوعی قرار گیرد آن موضوع به این جوهر نیاز دارد- از قیدهای تعریف ایشان چنین برمی آید که مجردات

۱. طباطبایی، محمدحسین، المیزان، ج ۱۴، ص ۳۱۲.

۲. سوره انعام، آیه ۹۳.

۳. طباطبایی، محمدحسین، المیزان، ج ۶، ص ۱۹۱.

عقلی و مثالی از تعریف خارج می شوند و تنها نفس می ماند که، هرچند در ذات خود مجرد است، در مقام فعل به ماده نیاز دارد یا همانند نفس انسانی است که در برخی از کارهایش نیاز به ماده دارد.

۲-۳-۷. ادله اثبات تجرد نفس

علامه برای بیان تجرد نفس از ادله عقلی و نقلی استفاده می نماید که کلیات دلایل عقلی ایشان را می توان در آثار دیگر فیلسوفان نیز مشاهده نمود که ابتدا به ذکر ادله نقلی و سپس به بیان ادله عقلی ایشان می پردازیم:

۲-۳-۷-۱. ادله نقلی

برخی از ادله ی نقلی که علامه به آنها اشاره کرده عبارت است از آنچه پیش رو می آید: «وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ» کسانی که در راه خدا کشته می شوند مرده نخوانید، بلکه زنده اند شما نمی دانید.^۱

علامه طباطبایی در ذیل آیه ی شریفه بحثی در مورد تجرد نفس دارد. علامه طباطبایی پیام کلی برگرفته از این آیه ی شریفه را چنین عنوان می کند:

به طور کلی، نفس آدمی موجودی است مجرد، موجودی است ماورای بدن احکامی دارد غیر احکام بدن و غیر احکام هر مرکب جسمانی دیگر، بلکه با بدن ارتباط و علقه ای دارد و، به عبارتی، با آن متحد است و به وسیله شعور و اراده و سایر صفات ادراکی بدن را اداره می کند.

«اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» و خداست که روح [مردم] را هنگام مرگشان به طور کامل می گیرد، و روحی را که [صاحبش] نمرده است نیز به هنگام خوابش [می گیرد]، پس روح کسی که مرگ را بر او حکم کرده نگه می دارد، [و به بدن باز نمی گرداند] و دیگر روح را تا سرآمدی معین باز می فرستد؛ مسلماً در این [واقعیت] برای مردمی که می اندیشند، نشانه‌هایی [بر قدرت خدا] است.^۲

علامه ضمن استفاده ی غیریت نفس و بدن از این دلیل قرآنی، خواص نفس را غیر خواص بدن می شمارد و تفاوت جوهری این دو را خاطر نشان کرده، می فرماید:

۱. سوره بقره، آیه ۱۵۴.

۲. سوره زمر، آیه ۴۲.

مراد از «انفس» ارواح است، ارواحی که متعلق به بدن ها است، نه مجموع روح و بدن، چون مجموع روح و بدن کسی که در هنگام مرگ گرفتار نمی شود، تنها جان ها گرفته می شوند، یعنی علاقه ی روح از بدن قطع می گردد و دیگر روح به کار تدبیر بدن و دخل و تصرف در آن نمی پردازد و مراد از کلمه ی «موتها» مرگ بدنها است، حال یا اینکه مضافی در عبارت تقدیر بگیریم و بگوییم تقدیر آیه چنین بوده: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِ أِبْدَانِهَا»؛ خدا جانها را در هنگام مرگ بدنها می گیرد، یا اینکه نسبت دادن مرگ به روح را مجاز عقلی بگیریم. عین همین حرف در کلمه ی «منامها» می آید، چون روح نمی خوابد، بلکه این بدن است که به خواب می رود. پس، در اینجا نیز یا باید بگوییم: تقدیر « فی مِیامِ اَبْدَانِ » است یا به مجاز عقلی قائل شویم.

ایشان به سبب همین دوگانگی جوهری، احکام هر کدام را مختص به خودش می داند و می فرماید:

«معلوم می شود این امر مشهود امری است مستقل که حد ماده بر آن منطبق و صادق نیست و هیچ یک از احکام لازم ماده در آن یافت نمی شود. پس، او جوهری است مجرد از ماده که تعلق به بدن مادی خود دارد، تعلقی که او را با بدن به نحوی متحد می کند، یعنی تعلق تدبیری که بدن را تدبیر و اداره می نماید [و نمی گذارد دستگاه های بدن از کار بیفتند یا نامنظم کار کنند]. مطلوب و مدعای ما هم اثبات همین معنا است.»

چون کلمه «توفی» و «استیفاء» به معنای گرفتن حق به تمام و کمال است و مراد این آیه، از گرفتن، نگه داشتن و رها کردن گرفتن روح و نفس است پس میان نفس و بدن دوئیت جوهری و فرق ذاتی است.

سپس علامه طباطبایی روایتی را که در مجمع البیان در ذیل همین آیه ذکر شده در تأیید سخن خد می آورد که عیاشی به سند خود از امام باقر علیه السلام روایت کرده که ایشان فرمود:

هیچ کس به خواب نمی رود مگر آنکه نفسش به آسمان عروج می کند و جان در بدنش باقی می ماند و بین نفس و جان او رابطه ای چون شعاع خورشید برقرار است.

حال، اگر خدا اجازه ی قبض ارواح را داده باشد، جان هم به سوی نفس می رود و اگر اجازه برگشتن را داده باشد، نفس به سوی روح می رود و این است معنای آیه «لَلَّهِ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا»

« وَ قَالُوا إِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَنِينٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ* قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ»

و گفتند آیا بعد از آنکه در زمین گم شدیم، دوباره به خلقت جدیدی درمی آییم؟ این سخن از

ایشان صرف استبعاد است، و دلیلی بر آن ندارند، بلکه علت آن است که ایمانی به دیدار پروردگارشان ندارند. بگو در دم مرگ ملک الموت، که موکل بر شما است، شما را به تمام و کمال می گیرد و سپس به سوی پروردگارتان برمی گردید.^۱

در این آیه، خدای سبحان یکی از شبهه های کفار منکر معاد را ذکر می کند، و آن این است که آیا بعد از مردن و جدایی اجزای بدن (از آب و خاک و معدنی هایش) و جدایی اعضای آن [از دست و پا و چشم و گوشش] و نابودی همان اجزاء عضوی و دگرگون شدن صورت ها و گم گشتن در زمین، به طوری که دیگر هیچ باشعوری نتواند خاک ما را از خاک دیگران تشخیص دهد، دوباره خلقت جدیدی به خود می گیریم؟ این شبهه هیچ اساسی به غیر استبعاد ندارد، و خدای تعالی پاسخ آن را به رسول گرامی اش یاد می دهد و می فرماید: بگو شما بعد از مردن گم نمی شوید و اجزاء شما نیست و ناپدید نمی گردند، چون فرشته ای که موکل به شما است شما را به تمامی و کمال تحویل می گیرد و نمی گذارد گم شوید، بلکه در قبضه و حفاظت او هستید. آنچه از شما گم و درهم و برهم می شود بدن های شما است، نه نفس شما.^۲

« وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ... ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ » و به یقین انسان را از عصاره ای از گل آفریدیم ... سپس، خلقتی دیگر را در او انشاء نمودیم.^۳

علامه طباطبایی در توضیح این کریمه آورده است:

« انسان در آغاز به جز یک جسم طبیعی نبود و از بدو پیدایش صورت هایی گوناگون به خود گرفت، تا در آخر، خدای تعالی همین موجود جسمانی و جامد و خمود را خلقتی دیگر کرد که در آن خلقت انسان دارای شعور و اراده گشت؛ آدمی کارهایی می کند که کار جسم و ماده نیست، چون شعور و اراده و فکر و تصرف و تسخیر موجودات و تدبیر در امور عالم به نقل دادن و دگرگون کردن و امثال آن که از کارهایی که از اجسام و جسمانیات سر نمی زد- نیازمند است. پس، معلوم شد که روح جسمانی نیست، بدان سبب که موضوع و مصدر افعالی است که فعل جسم نیست.

« وَ نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوْحِهِ ؛ و از روح خود در او دمید. »^۱

۱. سوره سجده، آیه ۱۰-۱۱.

۲. طباطبایی، محمدحسین، المیزان، ج ۱، ۵۲۸.

۳. سوره مؤمنون، آیه ۱۲-۱۴.

در آیه ی قبل و ابتدای این آیه ، سخن از خلقت بدنی و تسویه ی قامت انسان است که پس از استوای آدمی
نفخ روح در درونش توسط حق متعال دمیده می شود. این نشئه ی جدیدی که بدن بعد از استوار دریافت می کند جنبه
ی روحانی و تجردی آدمی است.

« فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَكَ آيَةً وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ عَنْ آيَاتِنَا لَغَافِلُونَ » پس امروز تو را با
بدن بی جانت نجات می دهم [وبر بلندایی از ساحل دریا می گذارم] تا برای آیندگان نشانه ای [از قدرت ما و زبونی و
خواری گردنکشان] باشی؛ و یقیناً بسیاری از مردم از نشانه های ما بی خبرند.^۲

از دلایل نقلی قرآنی که علامه طباطبایی برای تجرد نفس به آن اشاره می کند این آیه است. ایشان از آن نتیجه
می گیرد نفسی که از بدن جدا شده و نشئه ی مادی را رها کرده مَن اصلی انسان است. نفس مجرد انسان ک بدن را بعد
از مرگ مفارقت می کند، حقیقت انسان را تشکیل می دهد. ایشان می فرماید:

«نتیجه به بدن فرعون دلالت داد بر اینکه فرعون غیر از بدن چیز دیگری داشته که بدن بعد از نزول عذاب آن را
از دست داده، و آن چیزی که نامش «فرعون» بوده و بدن او بوده همان نفسی است که روح هم خوانده می شود، و این
نفس همان چیزی است که خدای تعالی در دم مرگ هر کس آن را می گیرد.^۳

علامه طباطبایی در یک بیان کلی پیام آیات و دلایل عقلی را مورد تجرد نفس این چنین جمع بندی می کند:
«به طور کلی، نفس آدمی موجودی است مجرد، موجودی است ماورای بدن، و احکامی دارد غیر احکام بدن
و هر مرکب جسمانی دیگر.... دقت در آیات این معنا را به خوبی روشن می سازد، چون می فهماند که تمام شخصیت
انسان بدن نیست، که وقتی بدن از کار افتاد، شخص بمیرد و با فنای بدن و پوسیدن و انحلال ترکیب هایش و متلاشی
شدن اجزانش فانی شود، بلکه تمام شخصیت آدمی به چیز دیگری است، که بعد از مردن بدن باز هم زنده است یا
عیشی دائم و گوارا و نعیمی مقیم را از سر می گیرد.^۴

و همچنین می فرماید:

۱. سوره سجده، آیه ۱۹.

۲. سوره یونس، آیه ۹۲.

۳. طباطبایی، محمدحسین، ترجمه المیزان، ج ۱۰، ترجمه: محمدباقر موسوی همدانی، ص ۱۷۴.

۴. همان، ج ۱، ص ۵۲۸.

این آیات دلالت می کند بر این که انسان جزئی از اجزای کره ی زمین است و از آن جدا نمی شود و مباین آن نیست. چیزی که هست از همین زمین نشو کرده شروع به تطور نموده ، مراحل خود را طی می کند، تا می رسد به آن جایی که خلقتی غیرزمین و غیرمادی می شود، و این موجود غیرمادی عیناً همان است که از زمین نشو کرد و خلقتی دیگر شد و به این کمال جدید تکامل یافت. آن گاه، وقتی به این مرحل رسید، فرشته ی مرگ او را از بدنش می گیرد، و بدون کم وکاست می گیرد. سپس، این موجود به سوی خدای سبحان برمی گردد. این صراط و راه راستی انسان است.^۱ در روایات نیز دلایلی شبیه این استدلال وجود دارد که به مجرد نفس اشاره می کند ، مثل روایت ذیل که مسئله ی دوگانگی نفس با بدن در آن بسیار مشهود است. علامه نیز به این روایت از امام باقرعلیه السلام برای مجرد نفس استناد نموده است:

مَا مِنْ أَحَدٍ يَنَامُ إِلَّا عَرَجَتْ نَفْسُهُ إِلَى السَّمَاءِ وَ بَقِيَتْ رُوحُهُ فِي بَدَنِهِ وَ صَارَ بَيْنَهُمَا سَبَبٌ كَشَعَاعِ الشَّمْسِ فَإِذَا أَدْنَى اللَّهُ فِي رَدِّ لُروحٍ أَجَابَتِ النَّفْسُ الرُّوحَ وَ هُوَ قَوْلُهُ سُبْحَانَهُ اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَ الَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَمَهْمَا رَأَتْ فِي مَلَكَوتِ السَّمَوَاتِ فَهِيَ مِمَّا لَهُ تَأْوِيلٌ وَ مَا رَأَتْ فِيمَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ فَهِيَ مِمَّا يُحْيِيهِ الشَّيْطَانُ وَ لَا تَأْوِيلَ لَهُ؛^۲

هیچ کس نمی خوابد مگر اینکه نفس او به سوی آسمان عروج می کند؛ روحش در بدن او باقی می ماند و روح بین نفس و بدن او به عنوان ریسمانی می شود همچون شعاع نوری از آفتاب. در نتیجه، زمانی که خداوند برای قبض ارواح اجازه دهد، روح و نفس هر دو اجابت می کنند و اگر برای برگرداندن روح اجازه دهد، روح و نفس می پذیرند و این معنای آیه شریفه «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَ الَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا» است. پس، هرگاه در ملکوت آسمان ها چیزی مشاهده کند دارای تعبیر و تأویل است ولی آنچه میان آسمان و زمین می بیند چیزی است که شیطان در خیال او وارد کرده است و تعبیر و تأویل ندارد.

۲-۳-۷-۲. ادله عقلی

علامه دلایل عقلی مختلفی برای اثبات مجرد نفس بیان می کند که این دلایل بیشتر رد دلایل مادی انگاران نفس می باشد و لذا ایشان به مناسبت های مختلف در لابه لای آثار خود به توضیح مجرد نفس می پردازد.

^۱. همان، ج ۱، ص ۱۷۳.

^۲. طباطبایی، محمدحسین، المیزان، ج ۱۷، ص ۲۷۶؛ مجلسی، محمدباقر، بحار، ج ۵۸، ص ۲۷.

۱. عدم غفلت از خویش:

یکی از مهمترین راههای اثبات تجرد نفس «علم حضوری به خویش» است. بیان علامه طباطبایی در تقریر

این برهان چنین است:

«هریک از ما [چنان که تجربه و قرائن نشان می دهد که موجودات زنده ی دیگر نیز همین حال را دارند] شعور به خویشتن «من» دارد؛ مشاهده می کند [که «من»] عیناً چیزی است که قابل انطباق به هیچ عضو و خواص عضوی نیست، زیرا با زیاده و نقیصه ی اعضاء تفاوت نمی کند، و با اختلاف سنین عمر و تحلیل رفتن قوا تغییر نمی پذیرد. جز اینکه کامل تر و روشن تر می شود و گاهی می شود که یک یا چندین عضو و گاهی همه ی بدن فراموش می شود ولی خویشتن فراموش شدنی نیست. مشاهده می کند که از آن دمی که می تواند از روزهای گذشته ی خود به یاد آورد و این حال شهودی خود را متذکر شود، پیوسته یک چیز ثابت و غیرمتحول مشاهده می کرده که از آن دمی که می تواند از روزهای گذشته ی خود به یاد آورد و این حال شهودی خود را متذکر شود، پیوسته یک چیز ثابت و غیرمتحول مشاهده می کرده و کمترین تغییر و تبدل در خود «من» نمی دیده و نمی بیند.

مشاهده می کند چیزی است واحد که هیچ گونه کثرت و انقسامی ندارد. مشاهده می کند [و این از همه بالاتر است] این چیزی است که صرف و خالص، که هیچ گونه تحدید نهایی و خلیط درونی نیست و هیچ گونه غیبت از خود ندارد و هیچ گونه حایلی میان خودش و خودش نیست. این بیان نتیجه می دهد که علم به نفس مادی نیست و بالاتر از این نتیجه می دهد که نفس خودش علم به خودش می باشد یعنی واقعیت علم و واقعیت معلوم در مورد نفس یکی است.^۱

ما گاه از هریک از اعضای مادی خود و گاه از همه ی آنها - که آن را بدان می نامیم - غافل می شویم، ولی

هیچ گاه از آنچه که با کلمه ی «من» به آن اشاره می کنیم غافل نمی شویم.^۲

ایشان می نویسند:

^۱. مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم، صدرا، بی تا، ص ۱۱۹-۱۲۴.

^۲. طباطبایی، محمدحسین، المیزان، ج ۶، ص ۱۸۰-۱۷۹.

«به دلیل اینکه بارها شده و می شود که من از اینکه دارای بدنی هستم یا دارای حواس باطنی یا ظاهری هستم، به کلی غافل می شوم اما حتی برای یک لحظه هم نشده که از هستی خودم غافل باشم، و دائماً «من» در نزد «من» حاضر است پس، معلوم می شود این «من» غیر بدن و غیر اجزاء بدن است.»^۱

این برهان، در واقع شبیه برهان نفس معلق سینوی است و حاصل آن این است که غفلت از «من» ناممکن است، ولی غفلت از بدن ممکن است، بنابراین، «من» و «بدن» یک چیز نیستند، بلکه «من» (خود یا نفس) غیر از بدن است.

ممکن است گفته شود که انسان ها گاه اظهار می کنند که از خود غافل شوم؛ علامه طباطبایی (ره) این گونه سخنان را از باب مجاز می داند و می گوید: «اگر تأمل کنیم، این خود انسان است که می گوید از خویش غافل شده است و غفلت را به خود نسبت می دهد. وی غفلت فرد بی هوش شده را از خود نیز ناقض این نکته نمی داند، زیرا آنچه که انسان بی هوش پس از به هوش آمدن می یابد این است که در حال بی هوشی ادراک و شعور خود را به یاد نمی آورد، نه آنکه نفس خود را ادراک و شعور نمی کرده است و این دو با هم متفاوت اند.»^۲

این دلیل علامه، در واقع، ارتقا یافته یا شرح و توضیحی از استدلال «انسان معلق در فضای خلاء»^۳ برای تجرد نفس می باشد. براساس استدلال مذکور، با اینکه هیچ یک از حواس ظاهری انسان کار نمی کند، انسان خود را می یابد و با اینکه از همه ی حواسش غافل است، از «خود» غافل نیست.

۲) عدم تغییر در نفس: علامه در جاهای مختلفی از المیزان به تغییرناپذیری نفس در مقابل تغییر دایم بدن اشاره می کند و از همین مطلق نتیجه می گیرد: اولاً، نفس غیر از بدن است و ثانیاً، این نفس جوهری غیر از جوهر جسمانی است و نشئه ای غیر از نشئه ی بدن دارد.

آنچه از فرمایش ایشان به دست می آید این است:

«بدن از روزی که متولد می شود تا روزی که می میرد به طور دائم در حال تغییر است، و دائماً در معرض تبدل های طبیعی است که چه بسا تمامی بدن تحلیل برود و اجزای جدیدی جای تحلیل رفته ها را بگیرد و از بدنی که از روز اول به دنیا آمد چیزی باقی نماند، بلکه بدن بدنی دیگر شود و اگر حقیقت زید عبارت باشد از بدن او- همان

۱. طباطبایی، محمدحسین، ترجمه المیزان، محمدباقر موسوی همدانی، ج ۱، ص ۵۵۰.

۲. طباطبایی، محمدحسین، المیزان، ج ۶، ص ۱۷۹-۱۸۰.

۳. ابن سینا، شیخ الرئیس، الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۲۲۵.

بدنی که مادرش به دنیا آورده - و کلمه ی زید هم نام آن باشد، باید در حال جوانی اش او را زید بنامیم، تا چه رسد به هفتاد سالگی و هشتاد سالگی اش، که به طور قطع بدن زمان تولد را ندارد و حتماً نام زید نام شخصی دیگر غیر او خواهد بود. بر همین حساب، اگر این شخص در جوانی کار خوبی یا جنایتی کرده باشد، در این سنین عمرش، نه می توان پاداشش دارد و نه کیفرش کرد، برای اینکه کار خوب از شخص دیگری بوده و شخص دیگری غیر از این شخص جنایت کرده است.^۱

نفس برخلاف همه ی مادیات، که در حال تغییر و تبدل اند، تغییری ندارد و از این رو، مادی نیست. هرکس که به خود مراجعه کند در می یابد که همیشه واحد بوده و بر حال خود باقی است و کمترین تغییری در آن به وجود نیامده است.^۲ به اعتقاد علامه، این نکته ساده است و اشتغال به کارهای مادی روزمره و زندگی دنیوی سبب غفلت انسان از مجرد بودن نفس می شود.^۳

ایشان در جای دیگر می فرماید:

«به شهادت اینکه هر کس به این مشاهده [که گفتیم آنی و لحظه ای از آن غافل نیست] مراجعه کند و، سپس، همین مشاهده را که سال ها قبل - یعنی از آن روزی که چپ و راست خود را شناخت و خود را از دیگران تمیز می داد - به یاد بیاورد، می بیند که من امروز با من آن روز یک «من» است و کمترین دگرگونی یا تعددی به خود نگرفته، ولی بدنش و هم اجزاء بدنش و هم خواصی که در بدنش موجود بوده از هر جهت دگرگون شده و هم از جهت ماد و هم از جهت صورت و شکل و هم از جهت سایر احوال و آثارش جور دیگری شده است. پس، معلوم می شود «من» غیر از بدن من است و ای بسا در حادثه ای نیمی از از بدنش قطع شده ولی خود او نصف نشده، بلکه همان شخص قبل از حادثه است.»^۴

می توان خلاصه ی آنچه گفته شد را به صورت برهان درآورد:

- نفس انسان تغییر نمی کند؛

- آنچه تغییر نمی کند مجرد است و مادی نیست؛

۱. طباطبایی، محمدحسین، ترجمه المیزان، محمدباقر موسوی همدانی، ج ۱۰، ص ۱۷۵.

۲. همان، ج ۱، ص ۳۶۵.

۳. همان، ج ۶، ص ۱۸۰.

۴. همان، ج ۱، ص ۵۵۰.

پس، نفس مجرد بوده، مادی نیست.

۳) بسیط و واحد بودن نفس: بر اساس این دلیل، همه ی امور مادی مرکب اند، در حالی که ما نفس خود را واحد و بسیط و بدون هر گونه کثرتی می یابیم.^۱

«اگر فردی این دو مشاهده (من ده سال پیش با من حاضر) را با هم بسنجد، می بیند که «من» معنایی است بسیط که انقسام پذیر و تجزیه پذیر نیست، ولی بدنش انقسام پذیر است و اجزاء و خواص بدنش نیز انقسام می پذیرد، چون به طور کلی ماده و هر موجودی این طور است. پس، معلوم می شود نفس غیر بدن است، نه همه ی آن است و نه جزئی از اجزاء آن و نه خاصیتی از خواص آن، نه آن خواصی که برای ما محسوس است و نه آن خواصی که با استدلال به وجودش پی برده ایم و نه آن خواصی که برای ما هنوز درک نشده است.^۲

ایشان، سپس، با توجه به اینکه هر نشئه ای احکام و خواص خود را دارد، بساطت روح را از علایم مجرد بودن آن می شمارد و می نویسد:

«حکم ماده این است که محکوم تغییر و دگرگونی است و انقسام می پذیرد و مفروض ما این است که آن چیزی که در خود به نام «من» مشاهده می کنیم هیچ یک از این احکام را نمی پذیرد. پس، نفس به هیچ وجه مادی نیست.»^۳

علامه (ره) از این امر مشهود برای اثبات حدی مستقل برای عالم مجردات در مقابل عالم ماده استفاده می کند و می فرماید:

«این حقیقتی که مشاهده می کنیم امر واحدی می بینیم، امری بسیط که کثرت و اجزاء و مخلوطی از خارج ندارد، بلکه واحد صرف است؛ هر انسانی این معنا را در نفس خود می بیند و درک می کند که او است و غیر او نیست و دو کس نیست، بلکه یک نفر است و دو جزء ندارد، بلکه یک حقیقت است. پس، معلوم می شود این امر مشهود امری است مستقل که حد ماده بر آن منطبق و صادق نیست و هیچ یک از احکام لازم ماده در آن یافت نمی شود. نتیجه می گیریم: پس او جوهری است مجرد از ماده که تعلقی به بدن مادی خود دارد، تعلقی که او را با بدن به نحوی متحد

۱. همان، ج ۱، ص ۳۶۵.

۲. همان، ج ۱، ص ۵۵۱.

۳. همان، ج ۱، ص ۵۵۸.

می کند، یعنی تعلق تدبیری که بدن را تدبیر و اداره می نماید. [و نمی گذارد دستگاه های بدن از کار بیفتد یا نامنظم کار کنند] و مطلوب و مدعای ما هم اثبات همین معنا است»^۱.

در این بیان، ایشان این مشاهده ی بساطت در درون خودمان را یک امر مسلم و بدیهی می داند و، در نهایت، اثبات و درک این امر را به وجدان اشخاص واگذار می کند.

۴) تجرد علم و ادراک: علامه طباطبایی با استدلال به مجرد بودن شعور و ادراک به اثبات تجرد نفس پرداخته است. از آنجا که شعور و ادراک کار نفس است و اقسام و انواع ادراکات (حس، خیال و تعقل) از آن جهت که مدرک هستند، در عالم و ظرف خاص خود تقرر دارند، این ظرف نمی تواند مادی و در حواس مادی بدن باشد؛ چرا که حواس بدن فی نفسه بی بهره از حیات و شعورند.^۲

«ما در خود علم می یابیم؛ صور علمی مجرد از ماده اند و نزد عالم حاضرند. حال، اگر نفسی که علم به آن صور است مجرد نباشد؛ حضور علم برای وی بی معناست. بنابراین، نفس جوهر تعقل کننده ی مجرد از ماده وجود دارد.»^۳

ایشان، با توجه به این مقدمات، نفس انسان را مجرد می شمارد:

- صور علمی مجردند؛

- علم معنائش حضور مجرد نزد مجردی دیگر است؛

- اگر نفس مجرد نباشد، حضور و حصول علم برای او معنا ندارد؛ چون سنخیتی میان مدرک و مدرک نیست. پس، نفس مجرد است.

همچنین آیه الله جوادی در مورد تجرد نفس در کتاب سرچشمه اندیشه ج ۴، صفحه ۵۴۱ تا ۵۴۳ و معاد در

قرآن، ج ۴، صفحه ۱۶ مطالبی را بیان می نماید و همچنین آیه الله مصباح در جلد دوم کتاب آموزش فلسفه درس ۴۴ بحث تجرد نفس را مطرح می نماید.

۱. همان.

۲. طباطبایی، محمدحسین، المیزان، ج ۱، ص ۵۲۹.

۳. همو، بدایة الحکمة، ج ۲، ترجمه: غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ص ۵۵.

۲-۳-۸. تفسیر و تأویل

در معنای تأویل، آرا و نظرات گوناگونی ارائه شده است که دو دیدگاه از سایر دیدگاه‌ها مناسب‌تر به نظر

می‌رسد:

مشهور در بین قدما این بوده است که تأویل را همان تفسیر و مراد از کلام می‌دانسته‌اند؛ در حالی که متأخران گفته‌اند: منظور از تأویل، معنای مخالف با ظاهر لفظ است و این عقیده، چنان شایع شده که تأویل بعد از آنکه از جهت لغوی به معنای مطلق ارجاع یا مرجع بوده، حقیقت ثانوی در معنای مخالف با ظاهر لفظ گردیده است.^۱ یکی از شاخص‌های علامه در تفسیر قرآن دیدگاه خاص ایشان در مسأله «تأویل» است، که آن را از قبیل مفاهیم نمی‌داند چنانچه دیگران می‌دانند، بلکه تأویل را زیر بنای تمامی تعالیم قرآنی - چه معارف چه احکام - قلمداد می‌کنند. تأویل هر آیه، حقیقت خارجی است که مدلول آیه به شمار نمی‌رود، گرچه به‌گونه‌ای از آن حکایت دارد، همان‌گونه که يك مثال بر موردش دلالت مطابقی ندارد گرچه حال و وضع آن را آشکار می‌سازد.^۲

مرحوم علامه پس از نقل اقوال گوناگون و ردّ همه آنها چنین نتیجه می‌گیرد:

«حق در تأویل این است که بگوییم: تأویل، واقعیتی است که مستند بیانات قرآن، اعم از حکم، حکمت یا موعظه قرار می‌گیرد. تأویل برای همه آیات قرآن، چه محکّمات و چه متشابهات وجود دارد و از قبیل مفاهیم و معانی نیست که الفاظ بر آن دلالت داشته باشد؛ بلکه تأویل از امور عینی است و فراتر از آن است که قالب‌های الفاظ، آن را فرا گیرد. خداوند، آن امور و حقایق عینی را فقط برای تقریب به اذهان ما به قید الفاظ و کلمات و عبارات مقید نموده است. این الفاظ، همانند مثل‌هایی هستند که با آوردن آنها انسان به معنای مورد نظر نزدیک می‌شود. قرآن در تمام موارد استعمال لفظ تأویل، همان واقعیت عینی خارجی را در نظر گرفته است.^۳

و در تفسیر آیه ۸۲ سوره کهف می‌فرماید:

تأویل در عرف قرآن، حقیقتی است که هر چیزی آن را دربردارد و وجود آن چیز مبتنی بر آن و برگشت آن چیز به آن است؛ مانند تأویل خواب که به معنای تعبیر خواب است و تأویل حکم که مراد ملاک حکم است و تأویل فعل که مراد مصلحت و هدف حقیقی آن است و تأویل واقعه، که منظور علت واقعی آن واقعه و حادثه است و همچنین در هر

۱. طباطبایی، محمدحسین، شیعه در اسلام، ص ۱۷۰-۱۶۸.

۲. طباطبایی، محمدحسین، مرزبان وحی و فرد، ص ۱۶۶.

۳. همان، ص ۴۹.

جای دیگری که به کار رود.^۱ شاید بهترین توضیح برای درك مقصود ایشان از تأویل، همین عبارت اخیر باشد. موارد استعمال و کاربرد تأویل از جمله در دو داستان حضرت موسی(علیه السلام) و خضر(علیه السلام)^۲ و نیز در داستان حضرت یوسف(علیه السلام) و جز آن، شاهد بر این مدعا است.

آیت الله جوادی آملی بر این باور است که تأویل در قرآن کریم استعمالات گوناگونی دارد و جامع آنها حقیقتی است که در قالب صورتی درمی آید؛ مثلاً تأویل بر رؤیاهای صادقه اطلاق شده است که برخی از حقایق در عالم رؤیا در قالب خاص صورت مثالی بر انسان ظاهر می شود و آن حقایق، تأویل این خواب هاست. بنابراین، تأویل در قرآن کریم هم به تعبیر، که از مقوله الفاظ و مفاهیم ذهنی است، اطلاق شده و هم برای عین خارجی که متن تحقق و واقعیت است، استفاده شده و بر این اساس، وقتی گفته می شود که همه قرآن تاویل دارد، این تاویل ممکن است هم يك سلسله معانی ذهنی باشد که مفاهیم قرآن به آنها برمی گردد و هم وجودی عینی و خارجی باشد که قرآن کریم در قیامت در آن حقیقت ظهور می کند؛ این دو معنای تاویل قابل جمعند و یکدیگر را نفی نمی کنند. پس تاویل که از «أول» و رجوع است، می تواند به معنای ارجاع مفهوم به مفهوم دیگر باشد و هم به معنای ارجاع مفهوم به عین خارجی و نیز ارجاع مثال به مُثَل باشد.^۳

علی رغم اینکه ایشان معترفند که دست یابی به تأویل آیات قرآن در اختیار ائمه معصومین علیهم السلام می باشد؛^۴ ولیکن با توجه به مطلبی که علامه طباطبایی در مجموعه رسائل در بحث ولایت امام می آورند که، ممکن است انسان در همین عالم مادی، به مقام ولایت برسد که بتواند حقایقی را که اکنون از او پوشیده و پنهان است و پس از مردن با آنها روبه رو خواهد شد، مشاهده کند.^۵ لذا دست یابی به بواطن قرآن و تأویل آن نیز در همین دنیا ممکن خواهد بود. و شاید از همین جهت بوده است که ایشان و آیت الله جوادی آملی هنگام تفسیر برخی آیات که به ظاهر با عقل جور نمی آمدند دست به تأویل زده اند؛ که در ادامه به برخی از آنها اشاره خواهیم نمود.

۱. طباطبایی، محمدحسین، المیزان، ج ۱۳، ص ۴۸۴.

۲. سوره کهف، آیه ۷۸.

۳. جوادی آملی، عبدالله، قرآن در قرآن، ص ۴۲۴.

۴. همو، تسنیم، ج ۱، ص ۷۵.

۵. طباطبایی، محمدحسین، مجموعه رسائل، ج ۲، ص ۴۹.

آیت الله جوادی آملی بیان می‌کنند که: قرآن کریم از یک سو عربی مبین و به دست انسان است و از سوی دیگر در امّ الکتاب، علی حکیم است که آن به دست خداوند است. إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ * وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِي حَكِيمٌ^۱ (ما آن را قرآنی عربی قرار دادیم، باشد که بیندیشید و همانا که آن در کتاب اصلی [لوح محفوظ] به نزد ما سخت والا و پر حکمت است.) آنجا که سخن از لفظ و مفهوم است، تفسیر و آنجا که سخن فراتر از لفظ و مفهوم است، تأویل یاور انسان است.

تأویل از منظر علامه طباطبایی در مقابل تفسیر است و با برداشت‌های باطنی متمایز بوده و امری عینی و خارجی است. «حق مطلب در تفسیر تأویل این است که بگوئیم تأویل حقیقتی است واقعی که بیانات قرآنی چه احکامش و چه مواعظش و چه حکمت‌هایش مستند به آن است، چنین حقیقتی در باطن تمامی آیات قرآنی هست، چه محکمات و چه متشابهات و نیز بگوئیم که این حقیقت از قبیل مفاهیمی که از الفاظ به ذهن می‌رسد نیست؛ بلکه امور عینی است که از بلندی مقام ممکن نیست در چهاردیواری شبکه‌ی الفاظ قرار گیرد و اگر خدای تعالی آن‌ها را در قالب الفاظ و آیات کلامش در آورده در حقیقت از باب "چون که با کودک سر و کارت فتاد" است، خواسته است ذهن بشر را بگوشه‌ای و روزنه‌ای از آن حقایق نزدیک سازد. در حقیقت، کلام او به منزله‌ی مثلثی است که برای نزدیک کردن ذهن شنونده به مقصد گوینده زده می‌شود تا مطلب بر حسب فهم شنونده روشن گردد.»^۲

همچنین آیت الله جوادی آملی اشاره دارند که: باید ظاهرها را با ظاهر، باطن‌ها را با باطن و تأویلها را با امّ الکتاب سنجید. همان‌طور که ظاهر متشابهاتی دارد و محکماتی و متشابهات باید به محکمات بازگردد، باطن و تأویل هم متشابهاتی دارند که باید به محکمات برگردند و خطوط کلی آن را خود قرآن و عترت ارائه می‌دهند؛ مثلاً در روایات باب طینت برخی مسائل تأویلی رخ می‌دهد؛ زیرا امام می‌فرمایند اهل ولایت نمی‌سوزند، بلکه کسانی طعمه‌ی حریق

۱. سوره زخرف، آیه ۳-۴.

۲. «الحق فی تفسیر التأویل أنه الحقیقة الواقعیة التي تستند إليها البیانات القرآنیة من حکم أو موعظة أو حکمة و أنه موجود لجميع الآیات القرآنیة محکمها و متشابهها و أنه لیس من قبیل المفاهیم المدلول علیها بالألفاظ بل هی من الامور العینیة المتعالیة من أن یحیط بها شبکات الألفاظ و إنما قیدها الله سبحانه بقید الألفاظ لتقریبها من إذهاننا بعض التقریب فهی کالأمثال تضرب ليقرب بها المقاصد و توضیح بحسب ما یناسب فهم السامع»، طباطبایی، محمدحسین، المیزان، ج ۳، ص ۵۷.

می‌شوند که این اهلیت را ندارند و همچنین هر گناهی که از اهل ولایت صادر می‌شود، به پای کسانی نوشته می‌شود که اهل ولایت نیستند و هر چیزی هم که از منکران ولایت صادر می‌شود، به حساب معترفان ولایت نوشته می‌شود.^۱

این مطلب با ظاهر هیچ شریعتی سازگار نیست؛ زیرا قرآن می‌فرماید: *فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ*^۲ (پس هر که هم وزن ذره‌ای نیکی کند، [نتیجه‌ی] آن را خواهد دید و هر که هم وزن ذره‌ای بدی کند [نتیجه‌ی] آن را خواهد دید.) این گونه روایات نشان می‌دهد که علاوه بر راه ظاهر، راه‌های دیگری هم هست.^۳

پس طبق نظر علامه طباطبایی تأویل از سنخ واقعیت خارجی است و از نوع الفاظ و مفاهیم نیست و منطبق با امّ الكتاب قرآن کریم است و هیچ تعارضی با الفاظ و مفاهیم ظاهری ندارد.^۴

از نظر ملاصدرا نیز، قلمرو تفسیر قرآن، ظاهر آیات و قلمرو تأویل قرآن، باطن آیات می‌باشد. تسلط و تبحر در علوم مرسوم، منقول و معقول برای وصول به تأویل قرآن به هیچ وجه کافی نیست. شرط اساسی برای نیل به تأویل قرآن طهارت نفس و پاکی روح و تزکیه درون است. به اعتقاد ملاصدرا تأویل قرآن در انحصار پاکان و راسخان در علم و اولیای الهی می‌باشد.^۵

۲-۳-۸. شهود عرفانی

در عرفان اسلامی - اعم از عرفان عملی یا نظری - به مکاشفه اهمیت خاصی داده شده است. مرید یا سالک بر اثر تحمل ریاضاتی که از سوی مرشد یا پیر تجویز می‌شود، به حالات و مقاماتی دست می‌یابد که از آن به شهود یا مکاشفه تعبیر می‌شود.^۶ در عرفان عملی، عمل و ریاضت نقطه‌ی آغاز است و سالک طریق حقیقت در نهایت به مکاشفاتی آسمایی یا ذاتی دست پیدا می‌کند یعنی حالات و مکاشفات عارف بر اثر تجلیات الهی رخ می‌دهد و هر کدام از تجلیات یا یکی از اسماء و صفات حق تناسب دارد و بسته به این که چه اسم یا صفتی از حق بر عارف متجلی شده باشد حالت خاصی به او دست می‌دهد که اصطلاحاً بدان کشف و شهود یا مکاشفه می‌گویند؛ بنابراین، باید

۱. جوادی آملی، عبدالله، شمس الوحی تبریزی، ص ۱۵۱.

۲. سوره زلزله، آیه ۸-۷.

۳. جوادی آملی، عبدالله، شمس الوحی تبریزی، ص ۱۵۲.

۴. همان، ص ۱۵۴.

۵. ملاصدرا، محمد، تفسیرالقرآن الکریم، ج ۶، ص ۱۴.

۶. فعالی، محمد تقی، نشریه: فلسفه و حکمت آینه معرفت بهار ۱۳۸۳، شماره ۲.

گفت که کشف و شهود پایان مسیر سیروسلوک است. مکاشفات عرفانی به عارف کمک می کند که در خصوص هستی و عالم به یک بینش و تلقی خاص دست یابد. این بینش که از تجارب درونی و یافته های عرفانی سالک حاصل می شود و برای خود چهارچوب تئوریک و استدلالی یافته است. همان عرفان نظری است. پس مکاشفه پایان عرفان عملی و سرآغاز عرفان نظری و حلقه ی واصل آن دو است.^۱

در بالاترین درجه از معرفت شهودی، وقتی عارف به مقام، « محو » و یا « جمع » می رسد دیگر نمی توان مرز و یا تفکیکی میان سوژه و ابژه قائل شد و به عبارت دیگر، فاعل شناس نمی تواند خود را به مثابه امری شناساگر بر مورد شناسا تحمیل کند. البته انسان فاعل شناسایی نهایی نیست و در رتبه ای پایین تر از آنچه حکمای اسلامی آن را عقل فعال می نامند قرار دارد. این عقل به دلیل اتصالش به منبع فیض به معرفت حقیقی دست می یابد. بنابراین عارف در حال اتحادش با خداوند، به عنوان اصل و اساس معرفت، به حالت هوشیارانه ای می رسد که نقطه ی اوج معرفت اوست. به عبارت دیگر، فنا خود یک مرحله از شناخت است.

معرفت حاصل از شهود با وجود آن که ذی مراتب است و همه ی مراتب آن از اعتبار برخوردار است، دلیل بر تکثر صور شناختی نیست، چه این که آدمی باید همه ی این شعاع نوری را که در ادبیات عرفانی با مقامات و حالات و قوس صعود و نزول مرتبط است، طی کند و به مرکز نور برسد؛ چرا که تمامی شعاع های نور متصل به یک مرکزند و عارف در نهایت راه، به وحدت شناخت می رسد. چنین علمی تنها و تنها در قلبی نقش می بندد که چون آینه ای صیقل داده شده است و معرفت حاصل از آن حصولی و نظری نیست، بلکه حضوری و ذوقی است. عرفای اسلامی به خوبی واژه ی کشف بر آن نهادند تا دلیل بر این باشد که شهود علمی است که در ظواهر عالم هویدا نیست، بلکه در باطن عالم وجود دارد و رسیدن به آن، به معنای کشفی است که بین الازدھانی نیست و شاید علت مخالفت بسیاری با آن همین باشد.^۲

۱. جوادی، عبدالله، وحی و نبوت، ص ۱۰۳.

۲. جوادی، محسن، شهود عرفانی و ارزش معرفت شناختی آن، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، زمستان ۱۳۸۶، ص ۱۰۳.

۲-۳-۹. عوالم سه گانه وجود

ملاصدرا براساس دیدگاه خود قائل است که قوای ادراکی انسان دارای سه درجه می باشد و لذا عوالم یا نشئات نیز در سه عالم منحصر می گردد و هر یک از قوای ادراکی انسان مربوط به یک عالم می باشد. انسان نیز براساس کمالی که در هر یک از این درجات سه گانه پیدا می کند در یکی از این عوالم سه گانه قرار می گیرد.^۱

ملاصدرا اولین عالم را عالم دنیا می داند که نشئه محسوسات می باشد و صور حسی آن توسط حواس پنج گانه درک می شود در عالم دنیا انسان در درک صور مادی و لذت بردن از آنها با حیوانات شریک می باشد.

عالم دیگر عالم مثال منفصل می باشد یا به تعبیر دیگر عالم مثال مطلق و عالم سوم عالم صور اخروی و خیالی می باشد.^۲

ملاصدرا وجود این عالم را به صورت جدی مورد تأکید قرار می دهد و از این عالم برای تبیین هستی شناسنامه و معرفت شناسنامه وحی مخصوصاً در مورد علم نبی به جزئیات استفاده می کند.

۲-۳-۱۰. قوس صعودی و قوس نزول

حکما و عوالم را به چهار مرحله تقسیم نموده اند به نحوی که هر یک از این عوالم بالاتر محیط بر عالم پایین تر است. این عوالم چهارگانه که عوالم تکوینی، و مستقل از ذهن و اعتبار هستند و از هر یک از آنها به «نشئه» نیز تعبیر می شود عبارت است از: ۱. عالم ناسوت که از آن به عالم ملک و عالم ماده نیز تعبیر می شود و منظور از آن همین دنیاست. ۲. عالم ملکوت که عالم امر و ملائکه است. ۳. عالم جبروت که عالم عقول مجرده است و نور پاک رسول اکرم صلی الله علیه وآله به عنوان اولین مخلوق خدا در این نشئه قرار دارد. ۴. عالم لاهوت که عالم ذات اقدس اله است و هیچ موجود دیگری در آن راه ندارد و مختص ذات پاک اوست.

^۱. قوام شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، تفسیرالقرآن العظیم، ج ۷، ص ۴۲.

^۲. همان، ص ۳۴۳.

این عوالم چهارگانه اگر از پایین به بالا مدنظر قرار گیرد «قوس صعود» گفته می شود و اگر از بالا به پایین ملاحظه گردد. «قوس نزول» تعبیر می شود.^۱ صدرا در تبیین دیگر از کیفیت وحی به سراغ قوس نزول و صعود و از طریق آن به توصیف نحوه اطلاع نبی از وحی پرداخته است. او می گوید خداوند نسخه عالم را به صورت کامل در عالم عقل و سپس در عالم خیال ایجاد نموده و عالم حس را مطابق آن به وجود آورده است و چون در دیدگاه صدرا انسان کامل جامع هر سه نشئه می باشد او به هر دو قوس صعود و نزول اشراف داشته لذا بر علم الهی و لوح محفوظ که حقایق در آن ثبت است مطلع می گردد.^۲

۲-۳-۱۱. عقل فعال

۲-۳-

این مبنا از آنجا اهمیت دارد که در دیدگاه صدرا آنچه انبیاء در قالب وحی دریافت می نمایند از طریق عقل فعال است در این اصل صدرا می گوید:

«که با عنایت به تعدد عوالم و نشئات و این واقعیت که در این عوالم از یک سو وحدتی روحانی و از سوی دیگر کثرتی جسمانی و مادی وجود دارد، لذا عنایت ربانی بر این قرار گرفته که نشأت جامعی ایجاد نماید که مدرک همه نشئات باشد؛ نام این نشأت جامع، عقل فعال است.»^۳ ایشان عقل فعال را کمال عالم دنیا و غایت آن می دانند زیرا غایت اصلی ایجاد عالم کون و کائنات حسی، خلقت انسان بوده و غایت خلقت انسان نیز مرتبه عقل مستفاد یعنی مشاهده معقولات و اتصال به ملاً اعلی است که از طریق اتحاد با عقل فعال به دست می آید.^۴

صدرا می گوید که نفس آدمی این صلاحیت را دارد که به درجه ای برسد که همه موجودات، اجزاء ذات آن باشند و قوای آن ساری در کل بوده و وجود انسان غایت و هدف خلقت تلقی گردد. سپس ایشان در تبیین چگونگی تحقق این امر می نویسد:

۱. جوادی آملی، عبدالله، وحی و نبوت، ص ۱۸۴.

۲. قوام شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم، الشواهد الربوبیه، ص ۲۴۱.

۳. همان، ص ۲۰۷.

۴. همان، ص ۲۰۷.

«عقل فعال دارای يك وجود فی نفسه و وجودی دیگر در نفس ماست. زیرا کمال نفس انسانی و تمامیتش به آن است که با عقل متحد گردیده و مبدل به آن شود نفس انسان هم از عقل فعال متأثر می‌گردد و هم با آن متحد. دلیل و برهان بر این اتحاد آن است که نفس انسان در دوران کودکی نسبت به کمال عقلی بالقوه و مستعد است و سپس به فعلیت رسیده و تصویر حقایق و علوم در آن جلوه‌گر می‌شود (بدیهی است) که هر چه از قوه به فعلیت در می‌آید باید يك عاملی داشته باشد که (در مورد بحث ما) اگر آن عامل، ذاتاً به تکامل عقلی نرسیده باشد، باز خود نیازمند به عامل دیگری است و از آنجا که تسلسل محال است پس باید نهایتاً به فیضی الهی برسیم که خود به کمال بالفعل رسیده و فعال در نفوس انسانی بوده و از هرگونه شائبه نقص بری است که نفس انسان از طریق اتحاد با آن و انقلاب به آن عاقل بالفعل می‌گردد. مانند نور که تا به چشم نرسد و با آن متحد نگردد، انسان هیچ نمی‌بیند و فقط مبصر بالقوه است»^۱.

صدرا معتقد است از آنجا که همه موجودات در عقل جمع‌اند و لذا صور عقلی همه چیز در عقل فعال ذاتاً موجود است و نفس آدمی به قدر اتصال و اتحاد خود با عقل فعال، به درك معقولات دست می‌یابد؛ مانند بصر که هر چه نور بیشتری به آن برسد، قدرت بینایی بیشتری می‌یابد البته با این تفاوت که در نوری که به چشم می‌رسد صور مبصرات وجود ندارد. لکن در عقل فعال این نور عقلی است و همه معقولات در این نور هویدا و ظاهرند.

در اعتقاد ملاصدرا علوم شهودی و اشراقی که انبیاء در قالب وحی دریافت می‌نمایند از طریق مشاهده عقل فعال است که واهب همه صور فعلی موجودات و خالق همه علوم تفصیلی است. بر همین اساس است که وی در مواضعی عقل فعال را همان ملك وحی و جبرئیل می‌داند که حقایق را به قلب نبی الهام می‌نماید:

«هو مشاهدة الملك الملهم للحقائق من قبل الله و هو العقل الفعال الملهم للعلوم فی العقل المنفعل»^۲.

۱. همان، ص ۲۴۵-۲۴۶.

۲. همان، قوام شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم، الشواهد الربوبیه، ص ۳۴۹.

۲-۳-۱۲. عالم مثال منفصل

یکی از مبانی صدررا در بحث وحی، عالم مثال منفصل است. صدررا معتقد است که انسان در این نشئه و عالم، تمام مشاعر و ادراکات عالم حس را داراست و قادر بر انجام افعال خواهد بود و هر آنچه در عالم دنیوی وجود دارد واجد صورتی مثالی در عالم ملکوت اوسط یا مثل معلقه است.^۱ در این عالم، نفس پس از مشاهده حقایق مثال موجود در عالم منفصل، بر طبق آنها صورت‌هایی ابداع می‌کند این صورت‌های مثالی شامل همه حوادث حال، آینده و گذشته عالم ماده در عالم مثال معلقه می‌شود. کائناتی که موجود شدند (یا موجود می‌شوند) در الواح عالیه محفوظ‌اند و صور همه آنها در ذکر حکیم موجود است. ذکر حکیمی که مکتوب به قلم حق اول، بر الواح نفوس سماوی یا موجودات عالم مثال است.

با مرور بر آثار صدررا به دست می‌آید صورت‌های مثالی از عالم اشباح و مثال منفصل کائنات الگوبرداری شده است و همان‌ها هم در آئینه نفس نبی منعکس می‌گردد.^۲ صدررا برای تبیین علم نبی به جزئیات از عالم مثال منفصل استفاده می‌نماید. در حقیقت پیامبر به علت این‌که وجود او جامع تمام عوالم وجود است فلذا با مرتبه عقل خود با عالم عقل متصل شد. و با خیال خود به عالم مثال منفصل مرتبط گردیده و صور الفاظ را دریافت می‌کند و با مرتبه طبیعی و مادی خود به عالم طبیعت و دنیا پیوسته است که آنها را به مردم ابلاغ می‌نماید. بنابراین صورتی از هر آنچه نبی در عالم عقل ادراک می‌نماید ابتدا در عالم مثال و اشباح برای او متجلی می‌گردد و سپس همان صورت برای او جنبه حسی پیدا می‌کند.^۳

بنابراین می‌توان چنین گفت که نوصدراییان در مسأله وحی مبانی صدرایی را پذیرفته‌اند و آنچه در دیدگاه صدررا در تبیین وحی آورده شده است مدنظر آن نیز می‌باشد زیرا وقتی به آثار فلسفی و عرفانی نوصدراییان مراجعه می‌

۱. قوام شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم، تفسیرالقرآن العظیم، ج ۷، ص ۳۴۳.

۲. همو، المبدأ و المعاد، ص ۴۷۴-۴۷۳.

۳. همو، تفسیرالقرآن الکریم، ج ۶، ص ۲۷۸.

کنیم می بینیم که آنان نیز عین این مباحث را خصوصاً در بحث علم و عقل نفس شناسی مطرح می نمایند گرچه ممکن است اختلاف نظری با صدرا در بعضی از موارد داشته باشند اما در کلیت این مباحث با او اختلاف نظری ندارد.

لذا نوصدرائیان براساس این مبانی پذیرفته شده به تحلیل و تبیین مسأله وحی می پردازند و وحی الهی را در راستای همین مبانی تلقی می کنند و لذا وحی را نوعی علم و شهود عرفانی براساس حرکت جوهری و مراتب عقلانی و نفسانی انسان و وجود عوالم سه گانه تفسیر می کنند که در بحث توصیفات بدان اشاره خواهد شد.

۲-۴. توصیف مسأله وحی در آثار نوصدرائیان

نوصدرائیان از طرفی به مبانی ملاصدرا قائل بوده و حتی در تبیین برخی از اصول دلائل بیشتری آورده اند؛ که این اصول همان طور که بیان می کنیم نتیجه ای جز نتایج ملاصدرا و تبیین خاص او از مسأله وحی را به همراه ندارد، و از طرف دیگر ظاهر وحی ملاصدرا با وحی آیات و روایات هماهنگ نیست، لذا در مقام توصیف آیات وحی تنها به بحث های قرآن و روایی بسنده کرده اند.

لذا با اینکه مبانی ملاصدرا را می پذیرند و در بعضی مسائل وحی با همین مبانی و اصول به تبیین آن می پردازند ولی وقتی به آیات و روایات می رسند، از این اصول عقب نشینی نموده و کاملاً شاگرد متعبد آیات و روایات شده، که این مطلب را به وضوح در کتب نوصدرائیانمانند جوادی آملی می توان مشاهده نمود.

لازم به ذکر است که توصیف مفاهیم بیان شده با غور بسیار در آثار ایشان بدست آمده است و عمدتاً ایشان از اشاره صریح به توصیف این مفاهیم در دیدگاه خود پرهیز نموده اند.

لذا ما دو گونه توصیف در مورد وحی در این دیدگاه را مشاهده می کنیم یک گونه توصیف که کاملاً براساس مبانی صدرایی پذیرفته شده توسط (این گروه) مدرسه کلامی می باشد و گونه دیگر توصیفات است که ارتباطی با مبانی صدرایی ندارد یا به عبارت دیگر براساس آیات و روایات پیش رفته اند که در این قسمت ما به بررسی هر دو گونه توصیف می پردازیم:

۲-۴-۱. ماهیت وحی

اولین موضوعی که در مورد وحی مطرح می شود ماهیت و چیستی آن می باشد که در این دیدگاه براساس مبانی پذیرفته شده خود به تحلیل چیستی وحی می پردازند.

۲-۴-۱-۱. وحی دریافت حضوری

از برخی آیات قرآن می توان دریافت که وحی از سنخ امور خواندنی است؛ زیرا اشاره می کند که قرآن در لوح هایی ارجمند و پاک است که فرشته وحی آن ها را بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و سلم می خواند:

كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ * فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ * فِي صُحُفٍ مُّكْرَمَةٍ * مَرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ * بِأَيْدِي سَفَرَةٍ * كِرَامٍ بَرَرَةٍ؛ «زنهار این [آیات] پندی است تا هر که خواهد از آن پند گیرد؛ در صحیفه هایی ارجمند، والا و پاک شده، به دست فرشتگانی ارجمند و نیکوکار است.»^۱

رَسُولٌ مِنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا مُّطَهَّرَةً؛ «فرستاده ای از جانب خدا که [بر آنان] صحیفه هایی پاک را تلاوت کند.»^۲

برخی آیات نیز دلالت دارد که وحی از سنخ امور شنیدنی است؛ مانند:

فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ؛ «پس هرگاه آن را خواندیم، از خواندن آن پیروی کن.»^۳

إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ؛ «به راستی که [قرآن] سخن فرشته ای بزرگوار است.»

از سوی دیگر برخی از آیات از نزول قرآن بر قلب پیامبر سخن می گویند؛ مانند قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَيَّ قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ؛ «بگو کسی که دشمن جبرئیل است، [درواقع دشمن خداست]؛ چرا که او به فرمان خدا قرآن را بر قلبت نازل کرده است.»^۴

وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ؛ «و راستی که این [قرآن] وحی پروردگار جهانیان است. روح الامین آن را بر دلت نازل کرد.»^۱ از این دو آیه برمی آید که فرشته وحی، قرآنی را بر قلب پیامبر نازل می کند.

۱. سوره عبس، آیه ۱۶-۱۱.

۲. سوره بینه، آیه ۲.

۳. سوره قیامت، آیه ۱۸.

۴. سوره بقره، آیه ۹۷.

از عبارت «علی قلبک»^۲ نیز درمی یابیم که وحی بدون دخالت حواس بر قلب پیامبر فرود می آید.^۳ با عنایت به روحانی بودن فرشته وحی و نزول وحی بر قلب پیامبر (نفس پاک او)، باید گفت این یک ارتباط روحانی است^۴ که نمی توان آن را از سنخ علوم حصولی شمرد.

نتیجه اینکه اگر گاهی قرآن از سنخ امور دیدنی و شنیدنی معرفی شده، مراد صدای مادی و یا دفترهایی که با چشم دیده شوند نیست؛ زیرا اگر مراد صوت و صحیفه مادی بود، دیگر نزول آن بر قلب معنا نداشت؛ بنابراین پیامبران وحی را با چشم دل و گوش جان دریافت می کنند.^۵

همچنین تکلم خداوند با پیامبران از ورای حجاب نیز ارتباطی حضوری و غیرمادی است؛ مانند آنچه در وادی طور برای حضرت موسی علیه السلام رخ داد:

فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ؛
پس چون موسی به آن آتش رسید، از جانب راست وادی، در آن جایگاه مبارک، از آن درخت ندا آمد که: «ای موسی، منم من، خداوند، پروردگار جهانیان.»^۶

درست است که آن درخت به گونه ای در رسیدن آن ندا به موسی دخیل بود، ولی به هر روی آن درخت نبود که سخن می گفت، بلکه خداوند خود از ورای حجاب با حضرت موسی علیه السلام سخن می گفت؛ البته حجابی که

۱. سوره شعراء، آیه ۱۹۲-۱۹۴.

۲. منظور از «قلب» در فرهنگ قرآن کریم، نه عضو صنوبری شکلی است که در سمت چپ بدن قرار دارد، بلکه منظور از آن نفس انسانی است که درک، احساسات و اراده انسان بدان وابسته است (ر.ک: محمدتقی مصباح یزدی، معارف قرآن ۱-۳ (خداشناسی، کیهان شناسی، انسان شناسی)، ص ۳۹۸-۴۰۳).

۳. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۵، ص ۳۴۵.

۴. به تعبیر بوعلی، تأثیر نفسانی در نفس است: أَمَّا الْوَحْيُ وَ الْكِرَامَاتُ فَاتَّهَا دَاخِلَةٌ فِي تَأْثِيرِ النَّفْسَانِي؛ إِذْ حَقِيقَةُ الْوَحْيِ هُوَ الْإِلْقَاءُ الْخَفِيِّ مِنَ الْأَمْرِ الْعَقْلِيِّ بِإِذْنِ اللَّهِ تَعَالَى فِي النَّفْسِ الْبَشَرِيَّةِ الْمُسْتَعِدَّةِ لِقَبُولِ مِثْلِ هَذَا الْإِلْقَاءِ (حسین بن عبدالله بن سینا، تسع رسائل فی الحکمه و اطبیعه، ص ۲۲۳).

۵. چنان که در جای خود ثابت شده است، وحی از سنخ علم حضوری است (ر.ک: صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، مفاتیح الغیب، ج ۱، ص ۹۵؛ سید محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۵، ص ۳۱۷، مصباح یزدی، محمدتقی، قرآن شناسی، ج ۱، تحقیق و نگارش محمود رجبی، ص ۱۲۰-۱۲۳).

۶. سوره قصص، آیه ۳۰.

لایق خداوند بوده و با احاطه الهی بر همه چیز منافات نداشته باشد.^۱ به همین جهت، آیات دیگر، از سخن گفتن خدا با حضرت موسی علیه السلام در این واقعه، به وحی و سخن رمز تعبیر می‌کند:

وَأذْكَرُ فِي الْكِتَابِ مُوسَى إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصًا وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا * وَنَادَيْنَاهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا؛ «و در این کتاب از موسی یاد کن؛ زیرا که او پاک‌دل و فرستاده‌ای پیامبر بود؛ و از جانب راست طور او را ندا دادیم و درحالی که با وی راز می‌گفتیم، او را با خود نزدیک ساختیم.»^۲

پس آن ارتباط، حضوری بوده است، وگرنه صرف شنیدن یک صدای معنادار، مجوز این نیست که بتوان معنای آن الفاظ را به خدا نسبت داد.^۳

علاوه بر آیات قرآن، شواهدی نیز بر حضوری بودن وحی در دست داریم. یکی از شواهد حضوری بودن وحی و تکلم الهی با پیامبران این است که کسی جز پیامبر صدای وحی را نمی‌شنید و فرشته آن را نمی‌دید؛ مگر کسی که در درجه بالایی از کمال انسانی بود؛ مانند حضرت علی علیه السلام،^۴ و یا اینکه خداوند بنا به مصالحی اراده می‌کرد که افرادی وحیانی را بشنوند. اگر پیامبران علیهم السلام درگرفتن وحی متکی به حواس ظاهری خود بودند، دیگران نیز می‌توانستند وحی را بشنوند و فرشته وحی را ببینند. نمی‌توان گفت خدا هنگام نزول وحی حواس دیگران را از کار می‌اندازد تا نتوانند امور غیبی محسوس برای پیامبران را درک کنند؛ زیرا این کار به معنای منهدم ساختن بنیان‌های تصویق علمی است. اگر چنین خطایی در معرفت بشری رخ دهد، دیگر هیچ اطمینانی به یافته‌های انسانی به جا نمی‌ماند.^۵

۱. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۶، ص ۴۴.

۲. سوره مریم، آیه ۵۱-۵۲۹.

۳. همان، ج ۸، ص ۲۴۴.

۴. پیامبر اکرم (ص) به حضرت علی (ع) فرمود: آنچه را من می‌بینم تو می‌بینی و آنچه را من می‌شنوم تو می‌شنوی، جز اینکه تو پیامبر نیستی (نهج البلاغه، تصحیح صبحی صالح، خطبه ۱۹۰).

۵. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۵، ص ۳۴۷.

شاهد دیگر بر حضوری بودن تکلم الهی این است که پیامبران هیچ‌گاه در گرفتن وحی دچار شک نمی‌شدند اگر دریافت وحی حصولی بود، به دلیل احتمال خطا در علم حصولی، پیامبران نمی‌توانستند در نخستین مرتبه دریافت وحی با یقین کامل آن سخنان را به خدا نسبت دهند.^۱

البته یادآوری این نکته ضروری است که مفاهیم ذهنی حاصل از وحی، حصولی است؛ چون از ماورای خود حکایت می‌کند.

۲-۴-۱-۲. وحی شهود عرفانی انسان کامل

در مورد ارتباط نزول وحی و انسان کامل و چگونگی ارتباط نزول وحی با انسان کامل آیه الله جوادی آملی می‌گوید: «از برخی از تعبیرات قرآن کریم برمی‌آید که ذات اقدس اله، رسول اکرم (صلی الله علیه وآله) را به همراه قرآن نفرستاده تا قرآن اصل و پیامبر در معیت او فرستاده شده باشد بلکه قرآن را همراه ایشان فرستاده است: «واتبعور النور الذی انزل معه» قرآن نوری است خدایی، که باید از آن تبعیت کنید این نور در معیت وجود مبارک پیغمبر (صلی الله علیه وآله) نازل شده است.»^۲

براساس این مطلب این دیدگاه قائل به جدایی بین قرآن و پیامبر به عنوان دو موجود مستقل و جدای از هم نمی‌باشد یا اینکه یکی اصل باشد و دیگری فرع بلکه قائل به معیت و یکی بودن هر دو می‌باشند بلکه شاید بتوان ادعا نمود براساس این عبارت ایشان، پیامبر به عنوان انسان کامل یا صادر اول می‌باشد که قرآن همراه وجود ایشان نازل شده است زیرا ایشان در ادامه می‌گویند: برهان عقلی می‌گوید که همه مخلوق‌ها در یک رتبه وجودی نیستند بلکه برخی برتر از دیگری هستند. بنابراین بعضی از مخلوق‌ها از مخلوق‌های دیگر به خالق خود نزدیکتر بوده و به اصطلاح صادر اول است، اگر چیزی مخلوق اول و صادر اول بود بر همه مخلوقات بعدی شرافت وجودی دارد.»^۳

بنابراین چون براساس روایات پیامبر به عنوان صادر اول یا اول ما خلق الله مطرح شده است لذا وجود ایشان قرب به خدا و برتری بر سایر موجودات دارد که قرآن نیز در زمره ی یکی از موجودات می‌باشد و بر همین اساس برتری پیامبر مشهود می‌گردد. بنابراین ارتباط وحی با انسان کامل به نحو معیت تبیین می‌گردد.

۱. امام صادق علیه السلام در بیان چگونگی آگاهی انبیا از نبوتشان فرمود: کُشِفَ عَنْهَا الْغِطَاءُ؛ «پرده از چشم آنان [پیامبران] برداشته می‌شود» (محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۱۱، ص ۵۶).

۲. جوادی آملی، عبدالله، قرآن در قرآن، ص ۳۰۹.

۳. همان، ص ۴۰.

نکته دیگری که باید بدان توجه نمود این است که آیا پیامبران و سفیران الهی نسبت به آنچه به عنوان وحی دریافت می کنند دچار خطا و تردید می گردند یا خیر؟

در پاسخ به این سؤال آیه الله جوادی می گوید: پیامبران و سفیران در اثر تجرد جان و صفای روح و طهارت ضمیر به مرحله خاص وجودی می رسند که در آنجا باطل و دروغ و خلاف واقع و شک و تردید نیست قلمرو شک جایی است که دو چیز باشد»^۱.

براین اساس این سخن پیامبران به خاطر وجود وحدت و یگانگی که در آن مقام بدان می رسند هیچ نوع دوگانگی را احساس نمی کنند تا برای آنان ایجاد شک کند و لذا آنجا چون حق را به طور صریح و شفاف می بینند همان گونه نیز آن را دریافت می نمایند زیرا در آن جا جز حق نیست و لذا مجالی برای باطل و حق وجود ندارد. لذا پیامبر چون حق را به طور شفاف و بدون ابهام می بیند چیزی جز آنچه دیده دریافت نمی کند.

لذا ایشان در ادامه می گوید: چیزی که انسان کامل و مخلص آن را در مقام تجرد تام دریافت می دارد، اصلاً مشوب و خلیط و مغشوش و مجعول ندارد تا شیطان بدیل سازی کند و شبیه آن را فراهم آورد و کسی را فریب دهد. پس پیامبر در مثال متصل - چون برخی از اقسام رؤیا- و در مثال منفصل - چون دیدن فرشته وحی در بیداری - تنها حق را می بیند و می شنود و شهود و کشف او همه حق خالص است.^۲

با دقت در این تعابیر مشخص می گردد و این بیان شبیه همان تعابیر ملاصدرا از وحی می باشد که الفاظ آن تغییر نموده است. اما از جهت محتوا تفاوتی حاصل نشده است و قائل به این هستند که نزول وحی در خود وجود پیامبر رخ می دهد.

از موضوعات دیگری که در این دیدگاه پیرامون وحی مطرح می گردد رابطه بین وحی و شهود عرفانی می باشد از آنجایی که پیامبران الهی جز از راه وحی سخن نمی گویند و سخن آنان از هرگونه هوا و آفت های نفسانی به دور می باشد و همچنین حس و تخیل و وهم و شهود و عقل آنان همگی از خطا مصون می باشد.

آیه الله جوادی آملی می گوید: «او (پیامبر) نخست مطالب عامی را با شهود قلبی می بیند و آن گاه با تعقل برهانی آن را تحلیل، سپس لب به استدلال و نطق می گشاید». یعنی پیامبر مطالب عامی وحی را با قلب خود شهود

^۱. جوادی آملی، عبدالله، وحی و نبوت، ص ۹۳.

^۲. همان، ص ۹۴.

می کند و سپس برای تحلیل از برهان عقلی استفاده نموده و سپس آن را با استدلال و نطق برای مردم بیان می نماید اما مرحله اول آن شهود قلبی می باشد و برای اثبات این مطلب می گوید: «سخن او یا عارفانه است یا حکیمانه یا فقیهانه یا... و در هیچ یک از مراحل ادراکی وحی - اعم از حسی و تخیل و توهم و تعقل و شهود - غلط و مغالطه و تدلیسی و... راه ندارد: «ماکذب الفؤاد مارأی» آنچه را دل دید، انکارش نکرد.^۱

لذا با استناد به این آیه شریفه که قلب آنچه را دید انکار و تکذیب نکرد اولین مرحله یا سرآغاز شروع وحی برای نبی را شهود قلبی بیان می دارد. بنابراین می توان گفت که در این دیدگاه وحی نوعی تجربه شهودی یا شهود قلبی می باشد یا به تعبیر دیگری که پیروان این دیدگاه مطرح می نمایند پیامبر صاحب کشف تام می باشد.

آیت الله جوادی در همین رابطه می گوید: ابن عربی جمله زیبایی دارد، وی پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) را صاحب کشف تام دانسته می گوید: فکان له صلی الله الکشف الأتم فیری مالایری... یعنی کشف تام و کامل از آن او (پیامبر) است و او چیزهایی را مشاهده می کند که ما نمی بینیم. بنابراین در این دیدگاه اولین مرحله وحی یا سرآغاز وحی به واسطه کشف و شهود تام رخ می دهد که با دلایل گوناگون وجود آن را اثبات نموده و همچنین این نوع از کشف را مصون از هرگونه خطا و اشتباه می دانند.^۲

۲- ۴- ۳. قرآن حقیقتی ذو مراتب

براساس تعابیری که قرآن کریم در مورد خداوند در قرآن به کار می برد و گاهی خداوند را با اسم اشاره دور و گاهی با تعابیر قریب به کار می برد این دیدگاه قائل است که این کتاب الهی دارای مراتب می باشد.

آیه الله جوادی می گوید: قرآن کریم درباره خدا سبحان دو گونه تعبیر دارد گاهی می گوید: «ذلکم الله ربکم» و در این بخش از کلمه ذلک که برای اشاره به دور به کار می رود استفاده نمود و گاه می گوید: «هو معکم اینما کنتم»... همین دو نوع تعبیر درباره ی قرآن کریم نیز که به فرمایش نورانی امیرالمؤمنین (سلام الله علیها) تجلی گاه ذات اقدس اله است، آورده شده است... سرّ این دوگانگی تعبیر آن است... قرآن کریم کتابی الهی و دارای مراتب است، مرتبه والا و مرحله اعلایش همان ام الکتاب است... و مرحله نازل اش «لدى الناس» و به لفظ عربی ظهور کرده است.^۳

۱. همان، ص ۹۷.

۲. همان، ص ۱۰۲.

۳. جوادی آملی، عبدالله، قرآن در قرآن، ص ۳۶-۳۵.

بنابراین در این دیدگاه با استفاده از الفاظ و کلماتی که در مورد قرآن به کار برده شده است برای قرآن مراتب و درجات قائل می شوند. ایشان در ادامه می گوید: هذا القرآن: سخن از هدایت است و ذلك الكتاب: سخن از غیب است: الذين يؤمنون بالغیب و این نشانگر آن است که قرآن، غیب و کتاب مکنونی دارد که اصل مرتبه نازل قرآن است...^۱

لذا در این دیدگاه باتوجه به الفاظ به کار رفته در مورد قرآن و خطاب هایی که در قرآن پیرامون خود قرآن و آیات آن به کار رفته است این استفاده می شود که قرآن دارای مراتب و ذوابعاد می باشد.

۲-۵-۱. منشأ وحی

از موضوعات دیگری که در توصیف وحی مطرح می شود منشأ و مبدأ وحی می باشد که این دیدگاه منشأ وحی را خداوند تبارک و تعالی می داند که عین علم و شهود می باشد لذا وحی از آن مبدأ نشأت گرفته و توسط ملائکه امین صحیح و سالم در اختیار پیامبر قرار می گیرد. سپس وحی در مسیر رسیدن به مردم نیز توسط فرشتگان معصوم نگهداری و محافظت می گردد و هیچ گونه آسیب و نفوذی در آن صورت نمی گیرد. لذا وحی در مرحله دریافت و مرحله ابلاغ صحیح و سالم می باشد و پیامبر در این مراحل معصوم می باشد.

قرآن کریم، مبدأ وحی را خداوندی می داند که عین علم و شهود است؛ لذا هیچ گونه جهل و غفلت را به حرم امن الهی راه نیست: (لا يعزبُ عنه مثقال ذرة) (سبأ/۳)؛ چنان که هیچ گونه فراموشی را فراسوی حق تعالی گذری نمی باشد: (و ما كان ربك نسياً) (مریم/۶۴) و مسیر وحی را تا به پیامبر (صلي الله عليه و آله و سلم) توسط فرشتگان امین و معصوم، سالم از آسیب هر شیطان وارد می داند: (...إنه لَقول رسول كريم ذي قوةٍ عند ذي العرش مكين مطاع ثم أمين) (تکویر/۱۹-۲۱)، (... في صحفٍ مكرمة مرفوعة مطهرة بأيدي سفرة كرام بررة). (عبس/۱۳-۱۶)

سپس گذرگاه وحی از پیامبر اکرم تا سمع مردم را توسط فرشتگان معصومی که رصدبان کلام خداوندند محفوظ می داند؛ چنان که محدوده وجود مبارك پیامبر (صلي الله عليه و آله و سلم) را در مراحل سه گانه تلقی و ضبط و

^۱ همان، ص ۳۶.

ابلاغ معصوم می‌شمارد: (...نزل به الروح الأمين علي قلبك) (شعراء/۱۹۳)؛ (...سَنُقَرِّئك فلا تنسي) (الاعلیٰ/۶)؛ (...ما ينطق عن الهوي إن هو إلا وحي يوحى).^۱

مبدأ نظام فاعلی وحي، خداوند است و نحو اظهار آن نیز تجلّی علمی ویژه است و حاملان آن هم فرشتگان مخصوص اند؛ بنابراین، هیچ بطلان و خلافي در محور فاعلی قرآن، راه ندارد. تمام مطالب این فصل را می‌توان از آیات قرآن کریم استنباط کرد.^۲

بلکه قرآن فعل و کار خداست؛ زیرا قول خدا همان فعل و شأن اوست. البتّه از زبان رسولي که جز بر منطق وحي سخن نمی‌گوید - به عنوان مبدأ قابلی - آشکار شده است.

از جمله مواردی که تأیید می‌کند قرآن به تمام جهاتش از نظر لفظ و معنا از ناحیه خداوند است گفته خداست که فرمود:

(وَلَقَدْ نَعَلْمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ). (نحل/۱۰۳)
(وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ). (فصلت/۴۴)

این‌گونه از تعبیرها گویای این معناست که خداوند متعال قرآن را به صورت عربی قرارداد نه اینکه او معانی صرف و مفاهیم محض و بدون لفظ را به قلب رسول الله (صلّی الله علیه وآله وسلّم) القا کرده آن‌گاه خود رسول الله (صلّی الله علیه وآله وسلّم) از نزد خویش الفاظ خاصی را برای آن معانی وضع و جعل می‌کرد.^۳

آیه الله مصباح می‌گوید:

برخی آیات از نزول قرآن بر قلب پیامبر سخن می‌گویند؛ مانند:

۱. جوادی آملی، عبدالله، وحي ونبوت، ص ۲۰۶.

۲. همان، ص ۳۶.

۳. جوادی آملی، عبدالله، وحي ونبوت، ص ۱۲۳.

قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَيَّ قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ (بقره: ۹۷)؛ «بگو کسی که دشمن جبرئیل است، [در واقع دشمن خداست]؛ چراکه او به فرمان خدا قرآن را بر قلبت نازل کرده است».

وَإِنَّهُ لَنَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَيَّ قَلْبِكَ (شعراء: ۱۹۲-۱۹۴)؛ «و راستی که این [قرآن] وحی پروردگار جهانیان است. روح الامین آن را بر دلت نازل کرد».

از این دو آیه برمی آید که فرشته وحی، قرآنی را بر قلب پیامبر نازل می کند. از عبارت «عَلَيَّ قَلْبِكَ» (شعراء/ ۱۹۴) نیز در می یابیم که وحی بدون دخالت حواس بر قلب پیامبر فرود می آید. با عنایت به روحانی بودن فرشته وحی و نزول وحی بر قلب پیامبر (یعنی نفس پاک او)، باید گفت این یک ارتباط روحانی است.

۲-۶-۱. ضرورت وحی

ضرورت وجود دین در جامعه و این که چرا جامعه نیاز به نبی دارد تا توسط او وحی الهی در اختیار جامعه قرار گیرد بیشتر از جنبه عقلی و اجتماعی در این دیدگاه مورد بررسی قرار می گیرد یعنی با در کنار هم قرار دادن مقدمات عقلی به اثبات نیاز جامعه و ضرورت وحی در جامعه می پردازند.

آیت الله جوادی در این زمینه می گوید:

مبادی دلیل عقلی ضرورت ثبوت، عبارت است از: یک. نیاز ضروری به قانون و عجز بشر از قانونگذاری؛ دو. نیاز به تکامل روح؛ سه. ضرورت راهنما.

سپس ایشان به توضیح هرکدام از این مبادی می پردازد و در مورد نیاز به قانون و عجز بشر از قانون گذاری می گوید: ۱. آفرینش انسان براساس حکمت است و به دست توانمند خداوند حکیم انجام پذیرفته است؛ ۲. انسان از دو عنصر ماده و روح پدید آمده است این ترکیب سبب می شود تا انسان هم از ویژگی های بدن مادی و هم از خصوصیات روح مجرد برخوردار باشد و در پی آن خواسته های عقلانی وحی داشته باشد؛ ولی غرض اصلی از خلقت او باید امری معقول و جاودانه باشد.

۳. انسان از ناحیه ماده و طبیعت، موجود سرکش و متجاوز استخدام کننده و انحصار طلب است و چه بسا تجاوز به حقوق دیگران در بخش طبیعی وجود او نهادینه شود. از این رو اگر نیروهای طبیعی انسان بدون تعطیل تعدیل نشود وی موجودی خطرناک و شرآفرین می شود و اگر بخواهد درباره ی حقوق بشر با مطالبی بیندیشد و آنها را تدوین کند، حتماً با سود گروهی و با زیان گروه دیگری می نگارد.

۴. از طرف دیگر انسان چاره ای جز زندگی اجتماعی ندارد زیرا او به تنهایی نمی تواند دشواری های فراوان حیات را از سر زندگی خود برچیند و به خواسته های برخاسته از حاجت های طبیعی خود برسد. از این رو نیازمند حیات جمعی و همکاری است و در این زندگی جمعی و همکاری است که ریشه بی عدالتی ها و زورگویی ها و... بروز می کند و تقویت و فربه می شود. در این جاست که انسان به قانون نیازمند می شود. قانون فراگیر، همه سویه، جامع، کامل و سعادت آفرین.

۵. از سوی دیگر، عقل بشر در پیمودن راه تکامل و سعادت گرچه نقشی مهم دارد لیکن به تنهایی نمی تواند از عهده کشف همه مجهولات و حل همه نزاع ها و اختلاف ها و... بیرون آید. زیرا بسیاری از مسائل مبدأ و معاد و تعدادی دیگر از ارزش های والا از دسترس معرفت عقل بشری دور است.

۶. از سوی دیگر انسان، دانش وضع قانون فراگیر و همه سویه را ندارد زیرا او نمی تواند ویژگی های همه مناطق جغرافیایی را در جمیع ادوار تاریخ بر همه جوامع انسانی در نظر گیرد و برای آن قانونی شایسته وضع کند. نشانه این عجز اختلاف قوانین در هر عصر و مصر و نیز تغییر و ترمیم و تعویض مستمر آن در نسل هاست.

سپس ایشان با استفاده از این شش مقدمه چنین نتیجه می گیرد که: با در نظر گرفتن جوانب مختلف مطالب و مبادی یاد شده، عقل می پذیرد که باید از ماری طبیعت قانون جامع و کامل نازل شود و نیز قدرتی ظهور کند تا دستاوردهای خرد را سمت و سو بخشد و اشتباهات آن را برطرف کند و... مظهر و مجلای چنین قدرتی وجود سعادت بخش پیامبران است که توجیه آن خواهد آمد.^۱

۱. جوادی آملی، عبدالله، وحی و نبوت در قرآن، ص ۲۲.

ایشان در توضیح مبادی دوم عقلی ضرورت نبوت تحت عنوان نیاز بشر به تکامل و سعادت با عجز از استقلال در آن نیز می گوید: انسان دارای روح مجرد است و در جای خود ثابت شده است که روح انسان دایمی است و نابودی و هلاکت در آن راه ندارد. نیز حقیقت انسان را روح او تشکیل می دهد و بدن او به طفیل روح مجردی وی سرپاست. بنابراین انسان از ناحیه روح و نفس ناطقه موجودی برتر است ... همچنین او موجودی پویا و تکامل طلب و نایستاست و می تواند از همه دانش های طبیعی، اجتماعی و... بهره گیرد. با این همه انسان از دستاوردهای نبوت بی نیاز نیست و به تکامل نمی رسد. از این رو نیازمند قوانین روح پرور و تکامل آفرین و سعادت بخش پیامبران است پیامبران با تشریح قوانین الهی مایه شکوفایی روح آدمیان می شوند لذا هر انسانی نیازمند به وحی الهی است.^۱

سپس ایشان در تبیین ضرورت راهنما به عنوان یکی دیگر از مبادی عقلی ضرورت نبوت می گوید:

ضرورت وجود پیامبر و راهنما به این است که قانون غیبی یعنی وحی خدای سبحان نه از زمین می روید و نه از آسمان می بارد و... بلکه فقط از ناحیه خدای سبحان گاهی بدون واسطه و زمانی به وساطت فرشته تجلی می یابد.

چنان سرورش غیبی و متجلای چنین کلام ملکوتی، قلب مظهر انسان معصومی است که در همه شئون سه گانه تلقی وحی و نگهداری وحی و ابلاغ وحی مصون از هرگونه سهو و نسیان و منزله از هرگونه عصیان و طغیان باشد. چنین قانون آسمانی محتاج تبیین و تحلیل و اجرا و حمایت و دفاع است جامعه بشری بدون اسوه و الگو و بی مرجع حل اختلاف و فصل الخطاب هرگز به سعادت ویژه خویش بار نمی یابد. بنابراین ضرورت وجود پیامبر الهی که عهده دار همه شئون زیاد شده است، توجیه می شود.^۲

بنابراین ایشان باتوجه به این سه مقدمه عقلی به تبیین ضرورت وحی در جامعه و حیات انسانی از طریق عقلی

می پردازد.

^۱. همان، ص ۲۲-۲۳.

^۲. همان.

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان در تفسیر آیه ۲۱۳ سوره بقره سعی می کند که مقدمات برهان ضرورت وحی را از این آیه استفاه کند همچنین در آثار دیگرش مانند شیعه در اسلام به این برهان اشاره نموده است که می توان سخنان ایشان را به شکل زیر در قالب هشت مقدمه بیان نمود.

مقدمه اول: دستگاه آفرینش هر موجودی از جمله انسان را به سوی کمال نوعی خود هدایت می کند.

مقدمه دوم: انسان دارای حب ذات است و برای خود همه چیز را استخدام می کند و دامنه استخدام وی شامل هم نوعانش نیز می گردد.

مقدمه سوم: انسان با توجه به مقدمه دوم که استخدام گر می باشد ناچار نیاز به زندگی اجتماعی پیدا می کند.

مقدمه چهارم: این حب ذات و برتری جویی و استخدام گری انسان موجب بروز اختلاف و ستیز در جامعه می شود.

مقدمه پنجم: نظام آفرینش اقتضا دارد این اختلاف برطرف شود تا انسان ها بتوانند به کمال خود برسند.

مقدمه هفتم: انسان باید منبع علم و راه کشف دیگری داشته باشد تا بتواند قوانین لازم برای برطرف نمودن اختلاف را کشف یا وضع کند.

مقدمه هشتم: این نوع دیگر کشف و درک و شعور فقط وحی است که به پیامبران اختصاص دارد. بنابراین نتیجه چنین می شود که برای اینکه از جوع بشری اختلافات برطرف گردد و زمینه کمال و رشد انسان فراهم شود فرستادن وحی از سوی خداوند ضروری می باشد.^۱

همانگونه که بیان شد علامه نیز در صدد اثبات ضرورت وحی از طریق عقلی می باشد که این شیوه در میان فلاسفه قبلی مانند بوعلی و فارابی نیز مشاهده می گردد که با کنار هم قرار دادن مقدماتی عقلانی با اثبات ضرورت وحی در جامعه می پردازند.

۱. طباطبایی، محمدحسین، المیزان، ج ۲، ص ۱۳؛ همو، شیعه در اسلام، ص ۸۳-۸۰.

همچنین آیت الله مصباح درباره ضرورت وحی می گوید: وحی برخلاف علوم دیگر خطا ناپذیر است. بعد از اینکه با دلایل عقلی دانستیم انبیا دروغ نمی گویند، با براهین نقلی هم می فهمیم که این وحی پیامبران یک نوع درکی است که خطا بردار نیست. توضیح اینکه صادق بودن انبیا با دلیل اعجازشان ثابت می شود؛ زیرا خداوند به دروغگو معجزه نمی دهد و الا مردم به خطا می افتند؛ چون مردم به نحوی آفریده شده اند که از صاحب معجزه پیروی می کنند. و نیز دلیل عام و فراگیرتر برهانی است که برای لزوم اصل نبوت اقامه می شود که وجود وحی و سلامت آن را ثابت می کند. آن برهان این است که خدای متعال ما را برای هدفی آفریده که همه ابعاد آن هدف و راه رسیدن به آن برای ما روشن نیست، عقل و حواس ما توانایی درک همه آنها را ندارد. اگر راه دیگری برای شناخت هدف و راه رسیدن به آن وجود نداشته باشد، این کار خدا لغو و عبث خواهد بود. از حکمت خداوند دور است که ما را خلق کرده که به یک هدفی برسیم، اما راهش را به ما نشان ندهد. در طول هزاران سال تجربه کردیم که حس و عقل به تنهایی نمی تواند همه چیز را درک کنند. حتی برخی از ضروریات دین که پذیرفتنش مساوی با پذیرفتن اصل دین است؛ مانند کیفیت و تعداد رکعات نماز صبح، خارج از درک بشری است و هیچ عقلی نمی تواند بفهمد که چرا نماز صبح باید پیش از طلوع آفتاب و دو رکعت و با این کیفیت، خوانده شود. حداکثر عقل می تواند اثبات کند که ما در مقابل خدا باید کرنش کنیم، اما نمی فهمد که باید پیش از آفتاب نماز بخوانیم و اگر آفتاب طلوع کرد، دیگر نماز صحیح نیست و اگر نماز صبح را سه رکعت بخوانیم باطل است. پس باید یک راه دیگری غیر از راه عقل وجود داشته باشد، این راه همان وحی است که باید در آن خطا نباشد.^۱

۲-۷-۱. اقسام وحی

۲-۷-

مقصود از اقسام وحی شکل های گوناگون رسیدن وحی به پیامبر می باشد که شخص پیامبر از چه راههایی وحی را دریافت می نموده است آیا فقط یک طریق وجود داشته است یا اینکه از راههای گوناگون وحی الهی در اختیار پیامبر قرار داده می گرفته است و پیامبر با اطمینان از وحی بودن آن پیام مأمور به ابلاغ آن به مردم بوده است. در این موضوع نوصدراییان بیشتر با تکیه بر آیات و روایات به توضیح و تبیین اقسام وحی پرداخته اند.

^۱. مصباح یزدی، محمدتقی، راه و راهنماشناسی، ص ۴۸.

۲-۷-۱-۱. اقسام وحی از دیدگاه آیه الله جوادی آملی

تردیدي نیست که قرآن کریم وحی الهی است و این وحی یا نخست به فرشته وحی، که امین الهی است، داده شده تا او به رسول بشری عطا نماید و یا به طور مستقیم به پیامبر انسانی عطا می‌شود و این نیز یا بی واسطه چیزی است یا با واسطه و از وراي حجاب القا می‌شود. وحی گرچه نمونه‌های فراوان و گوناگونی دارد، ولی همه آن‌ها در این امر مشترک‌اند که يك امر مخفي و پنهانی القا می‌گردد. وحی در نگاه ابتدایی تقسیم می‌شود به حق، راستی، نیکی و زیبایی و به باطل، دروغ، بدی و زشتی.

قسم اول، نمونه‌ای است که با خداوند سبحان پیوند دارد. او که خیر و نیکی تنها به قدرت و اراده اوست.^۱

قسم دوم، نوعی است که به شیطان ارتباط دارد. او که مبدأ زشتی و تباهی است، گرچه او نیز آفریده الهی و تحت تدبیر اوست، ولی از برخی جهات همانند سگ شکاری تحت فرمان مربی خود اطاعت می‌برد.

خاستگاه این تقسیم ابتدایی وحی، خود قرآن حکیم است. از آن رو که در برخی موارد وحی را به خداوند متعال اسناد می‌دهد و در مواردی نیز به شیطان انسی و جنی نسبت می‌دهد. مانند آنچه در این سخنان خداوند متعال آمده است:^۲

(وَكذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ وَلِتَصْغَىٰ إِلَيْهِ أَفئِدَةٌ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَلِيَرَضُوهُ وَلِيَقْتَرِفُوا مَا هُمْ مُّقْتَرِفُونَ). (انعام/۱۱۲-۱۱۳)

(وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ) (انعام/۱۲۱)

اما در قسمتی دیگر، وحی تقسیم می‌شود به علمی و عملی؛ زیرا فرستنده وحی گاهی علم و دانش را به طور پنهانی ارائه و القا می‌کند و گاهی عزم بر انجام عملی را به صورت یاد شده بر دل می‌اندازد؛ زیرا انسان و هرکسی مانند او که عمل را از جایگاه علم انجام می‌دهد و یا به عبارت دیگر، در مرحله نخست علم را دریافت می‌کند، آن‌گاه عمل

۱. جوادی آملی، عبدالله، وحی و نبوت، ص ۱۳۵.

۲. همان، ص ۱۳۶.

را در پی آن انجام می‌دهد، یا برعکس عزم و اراده بر عمل را اول می‌یابد و آن‌گاه در پی آن آگاهی و شناختی که توجیه‌گر آن عمل است را تحصیل می‌کند. این مطلب در مورد انسان روشن‌تر از غیر او اتفاق می‌افتد؛ زیرا برای انسان شأن و موقعیتی است که در پرتو آن می‌اندیشد، فکر می‌کند و قطع و یقین یا گمان و شک تحصیل می‌کند که همه این امور به عقل و قوه نظری او برمی‌گردد و همچنین شأن و جایگاه دیگری وجود دارد که در شعاع آن اراده می‌کند و عزم و تصمیم می‌گیرد، می‌پذیرد و یا رد می‌کند و یا تردید نموده و مردّد می‌شود که همه این جهات به عقل و قوه عملی انسان برمی‌گردد. آنچه که به انسان وحی شده و به صورت غیر آشکار بر دل و جان او می‌افتد یا به گونه‌ای است که به جزم علمی برمی‌گردد یا به نوعی است که به عزم عملی مرتبط می‌شود. اما وحی علمی و ارائه مخفیانه حقایق شهودی که قرآن از این نوع وحی هاست، مقصد اصلی و برتر این نوشتار است؛ ولی این بحث را به آینده نزدیک می‌سپاریم و ذکر برخی از وحی‌های عملی را پیش می‌اندازیم. از آن رو که انسان زمانی مصلحت و درستی چیزی را می‌داند، ولی به آن اقدام نمی‌کند و گاهی اصلاً به مصلحت و یا خیر بودن چیزی آگاهی ندارد.

و در هر دو صورت، ناگهان امری قدسی و پاکیزه‌ای به او الهام می‌شود که ارتباط مستقیم به اراده و عمل داشته و تصمیم جدی بر انجام آن می‌گیرد در حالی که تا پیش از آن، تصوّر درستی از عمل به آن نداشته یا اینکه در مقام عمل مردّد بوده است. این حرکت قلبی یا اراده و انگیزه نفسانی، تصمیم، قصد، اخلاص و هرچه از این دست می‌باشد همه و همه به میدان عمل و حوزه فعل قلبی انسان برمی‌گردد در برابر فعل و عمل خارجی.

این نوع انزال وحی قلبی و القای نفسانی گاهی متوجه قلب پیامبر (هر پیامبری) می‌شود و گاهی نیز به جان‌نشین پیامبر یا ولیّی از اولیای شایسته الهی می‌شود که نمونه‌هایی از آن در قرآن یاد می‌شود؛ زیرا آموزش صنعت کشتی‌سازی و کیفیت ساخت آن وحی علمی، اما عزم و اراده بر ساخت آن وحی عملی است:

(فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ).

(وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ).

۱. همان، ص ۱۳۹.

زیرا اعلام و اظهار مادر موسی به ردّ فرزند وی به سوی او بعد از بلوغ به حدّ رسالت گرچه وحیی علمی و امری فکری و نظری است، ولی عزم و اراده بر انداختن او در دریا، وحیی عملی است که هم حق با او همراه است و هم او با حق هم صحبت و همدم است. از همین روست که عامل آرامش و سکونت نفس و سبب برکناری هراس و اندوه از قلب مادر موسی است که اگر آن وحی نبود هر آینه به شدت نگران می شد. از همین نوع و دسته است وحیی که خدا به پیشوایان و امامان خیر و صلاح می بخشد.

همچنین ایشان در کتاب وحی و نبوت در قرآن در مورد اقسام وحی می نویسد:

- القانات شیطانی

اشاره شد که دامن پاک خاطر و خطور پیامبران، منزّه از آن است که به ناپاکی های داده های شیطانی چرکین شود؛ زیرا ابلیس را در حریم مقدّس قلب آنان، راه نفوذی نیست. پرتوی تام از عصمت و قداست بر قلوبشان احاطه دارد و قلّه شامخ و تابناک عقولشان از دسترس واهمه، و تخیلات شیطان، بسی فرامندتر است؛ ولی در افراد غیر معصوم، شیطان را راه نفوذ باز، و توان القای سخنان اهریمنی است؛ چنان که قرآن در آیاتی چند به آن تصریح کرده است؛ مانند:

(وَكذلك جعلنا لكلّ نبي عدوّاً شياطين الإنس والجنّ يوحى بعضهم إلی بعضٍ زخرف القولِ غروراً...) (انعام/ ۱۱۲)؛ و بدین گونه برای هر پیامبری دشمنی از شیطان های انس و جن برگماشتیم. بعضی از آن ها به بعضی، برای فریب يك ديگر، سخنان آراسته القا می کنند.^۱

(... وإنّ الشياطين لیوحون إلی أولیائهم لیجادلوكم...)؛ شیطان ها سخت به دوستان خود وسوسه می کنند، تا با شما ستیزه کنند.

نزول وحی، برای آن است که انسان را از عواقب و خیم داده های شیطانی بر حذر دارد: (... وأوحى إلی هذا القرآن لأنذرکم به ومن بلغ...)^۲ تا شیطان نتواند آبروی کسی را ببرد و حیثیت او را سلب کند.

^۱. جوادی آملی، عبدالله، وحی و نبوت، ص ۵۸.

^۲. سوره انعام، آیه ۱۲۱.

- وحی به آسمان و زمین

خداوند، قوانین حاکم بر آسمان‌ها و زمین را که موجب نظم دقیق عالمانه و گردش منظم و بهره‌وری شایسته از آن‌هاست، در آیاتی چند خاطر نشان ساخته است؛ مانند: (ثم استوي إلي السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين فقضاهن سبع سماوات في يومين وأوحى في كل سماء أمرها وزينا السماء الدنيا بمصابيح وحفظاً ذلك تقدير العزيز العليم)^۱؛ سپس آهنگ آفرینش آسمان کرد و آن بخاری بود. پس به آن و به زمین فرمود: خواه ناخواه بیایید. آن دو گفتند: با میل و رغبت آمدیم. پس آن‌ها را به صورت هفت آسمان در دو روز، مقرر داشت و در هر آسمانی کار مربوط به آن را وحی فرمود و آسمان این دنیا را به چراغ‌ها آذین کردیم و آن را نیک نگاه داشتیم؛ این است اندازه‌گیری آن نیرومند دانا.

بر این اساس، قلمرو وحی خداوند، همه آسمان‌ها و زمین است و آسمان و زمین گوش شنوا دارند و از وحی او فرمان می‌برند و از چهارچوب قوانین حاکم بر آن‌ها خارج نمی‌شوند؛ گویا شعور و ادراکی چونان آدمیان دارند که تسلیم فرمان، و منقاد دست‌ورند.

آسمان و زمین، وحی و شعور مرموز خود را در آغاز پیدایش به سرعت گرفته‌اند و همچنان به سیر تکاملی خویش ادامه می‌دهند، و روزی خواهد رسید که آنچه را بر آن‌ها گذشته بازگویند؛ چنان که فرمود: (إذا زلزلت الأرض زلزالها وأخرجت الأرض أثقالها وقال الإنسان مالها يومئذٍ تحدث أخبارها بأن ربك أوحى لها)؛ (زلزله / ۱- ۵)؛ آن‌گاه که زمین به لرزش شدید خود، لرزانیده شود و بارهای سنگین خود را برون افکند و انسان گوید: زمین را چه شده است؟ آن روز است که زمین خبرهای خود را بازگوید؛ همان‌گونه که پروردگارت بدان وحی کرده است.^۲

گفتنی است: گرچه در پرتو دانش روز و اکتشافات جدید، بسیاری از وحی‌های دریافتی آسمان‌ها و زمین (قوانین حاکم بر آن‌ها) آشکار شده است، لیکن تا رسیدن به همه آن‌ها فاصله بسیار است. این کتابی است که پژوهش در اطراف او، هزاران هزار سال، تلاش پی‌گیر و همه‌سویه می‌طلبد؛ زیرا برخی از مطالب آن طبیعی و بعضی از معارف آن فراطبیعی است.

^۱. سوره فصلت، آیه ۱۱-۱۲.

^۲. جوادی آملی، عبدالله، وحی و نبوت، ص ۶۲.

- وحي به زنبور عسل

اشاره شد که سراسر جهان، داراي حیات و شعور است و همه موجودات، پیرو مقررات و دستورهایی و حیانی اند. قرآن از برخی حیوانات گیرنده وحي یاد کرده است: (وَأَوْحِي رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سَبِيلَ رَبِّكَ ذَلَّلَّا يَخْرُجُ مِنْ بَطُونِهَا شَرَابًا مُخْتَلَفًا أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ)؛ و پروردگار تو به زنبور عسل وحي (الهام غریزی) کرد که از پاره‌ای کوه‌ها و از برخی درختان و از آنچه داربست و چفته‌سازی می‌کنند، خانه‌هایی برای خود درست کن، سپس از همه میوه‌ها بخور و راه‌های پروردگارت را فرمان‌بردارانه بپوی؛ آن‌گاه از درون شکم آن، شهدی که به رنگ‌های گوناگون است بیرون می‌آید که در آن برای مردم درمانی است. به راستی، در این زندگی زنبوران، برای مردمی که تفکر می‌کنند، نشانه قدرت الهی است.

در این آیه، وحي به محور تصمیم‌گیری نسبت داده شده است و وحي، به عزم و اراده و ترغیب مستند است. همان‌گونه که آیه خاطر نشان کرد، نخستین تصمیم زنبور عسل باید پیرامون خانه و خانه‌سازی با شکل مخصوص (مسدس) و مهندسی ویژه باشد و این امر، باید در مکانی مناسب، مانند کوه یا درختان صورت گیرد. (نحل / ۶۸-۶۹) مرحله دوم، باید تهیه غذایی مناسب آن‌هم از گل‌های سودمند معطر باشد که تشخیص آن جز به وحي ربّانی، برای هیچ کس میسر نیست. مرحله سوم، گردش و سلوک برای جست‌وجوی غذاست که مستلزم راه‌شناسی و راه‌پیمایی است و مسیر و گردش او باید کاملاً بر روند وحي، منطبق آید: (سبل ربّك). در مرحله چهارم و پایان کار، به نتیجه فعالیت خستگی‌ناپذیر این حیوان با جثّه کوچک می‌رسیم؛ یعنی به تولید شهدی که داراي شفاست.^۱

- وحي یا الهام به عمل

۱. جوادی آملی، عبدالله، وحي و نبوت، ص ۶۳.

وحي، گاهي به اندیشه و تصور يا تصديق و جزم تعلق مي‌گيرد که در محور تعليم و تعلم است، و گاهي به انگيزه و عزم تعلق مي‌گيرد؛ مانند رغبت و تشويق، ترساندن و ترهيب و... برخي از موارد وحي به عمل در قرآن، عبارت است از: سؤال کردن شاه از مدعي پيغمبري.^۱

يك. (فأوحينا إليه أن اصنع الفلك بأعيننا ووحينا...؛) (مؤمنون/۲۷) پس به او (نوح) وحي کردیم که زیر نظر ما و به وحي ما کشتي بساز.

دو. (وإذ أوحيتُ إلي الحواريين أن آمنوا بي و برسولي...؛) (مؤمنون/۱۱۱)؛ به حواريون حضرت عيسي (عليه السلام) وحي و الهام کردیم که به من (خداوند) و پيامبرم ايمان آوريد.

سه. (وأوحينا إلي موسى أن أسر بعبادي...؛) (شعراء/۵۲) ما به موسي (عليه السلام) وحي فرستاديم که تصميم بگيرد و شبانگاه بني اسرائيل را از مصر بيرون برد، و نیز آيه (...وأوحينا إلي موسى إذ استسقاء قومه أن اضرب بعصاك الحجر...؛) (اعراف/۱۶۰) و چون قوم موسي گرفتار تشنگي شدند و از حضرت موسي (عليه السلام) آب خواستند، به موسي وحي کردیم که عصاي خویش را بر سر سنگ بکوب تا آب زلال از آن جاري شود.

چهار. (وأوحينا إلي أم موسى أن أرضعها فإذا خفت عليه فألقه في اليم ولا تخافي ولا تحزني إنا رادوه إليك وجاعلوه من المرسلين؛) (قصص/۷) و به مادر موسي وحي کردیم که او را شير ده و چون بر او بيمناك شدي او را در نيل بينداز و مترس و اندوه مدار، که ما او را به تو باز مي‌گردانيم و از زمره پيامبرانش قرار مي‌دهيم.^۲

چون مادر حضرت موسي (عليه السلام) سرنوشت او را به «اعلام پنهاني» دريافته، قرآن نام آن را وحي خوانده است. بي‌شك، مادر حضرت موسي پيامبر نبود، ولي به او الهام شد، که قرآن از آن به وحي تعبير کرده است.

همچنين است حال يوسف در نوجواني که برادرانش نقشه قتل او را مي‌کشيدند و خداوند اين امر را در جريان چاه‌اندازي به‌عنوان وحي به او گزارش فرموده است:

۱. همان، ص ۶۴.

۲. همان، ص ۶۵.

(...وأوحينا إليه لتنبئهم بأمرهم هذا وهم لا يشعرون)(مؤمنون/۲۷)؛ به او وحی کردیم که قطعاً آنان را از این کارشان در حالی که نمی‌دانند با خبر خواهی کرد.

پنج. (وجعلناهم أئمةً يهدون بأمرنا وأوحينا إليهم فعل الخيرات وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وكانوا لنا عابدين)؛ و آنان را پیشوایانی قرار دادیم که به فرمان ما هدایت می‌کردند و به ایشان انجام کارهای نیک و برپا داشتن نماز و دادن زکات را وحی کردیم و آنان پرستنده ما بودند.

خداوند به عموم رهبران الهی اعم از پیامبران و ائمه (علیهم السلام) و عالمان ربّانی و... چه بسا وحی و کردارشان را ره‌نمایی می‌کند و وظایفشان را به آنان می‌نمایاند. این‌ها همگی نوعی عزم و تصمیم عملی است که در قلب رهبران الهی القا شده است.

بنابراین، گیرنده این نوع وحی‌ها عقل عملی است؛ همان عقلی که با آن، خدای رحمان پرستیده می‌شود و بهشت به دست می‌آید: «ما عبُد به الرحمان واكتسب به الجنان». بخش وسیعی از موارد آیات وحی، بر محور تصمیم‌ها و کردارها می‌چرخد. این نوع وحی، «الهام» نام گرفته است و برای هرکس در حدّ خود امکان دست‌یازی به آن وجود دارد؛ چنان که بسیاری از مطالب علمی، اختراعات و اکتشافات از راه الهام الهی پدیدار شده است و چه بسا شاعرانی که از این راه به مضامین عالی شعری دست یافته‌اند. در این جا یادآوری چند نکته ضروری است:

۱. وحی اگر به حکم انشایی تعلق بگیرد و دستور جدید به‌همراه داشته باشد، از سنخ تشریح است و مخصوص پیامبران است.

۲. وحی اگر به فعل و عزم و اراده و انگیزه و... تعلق بگیرد و از سنخ حکم انشایی نباشد، اختصاصی به پیامبر

ندارد.

۳. آیاتی که کلمه «أن» مصدری در آنها به کار رفته است نظیر (فأوحينا إليه أن اصنع الفلك...) و (وإذ أوحيت إلي الحواريين أن آمنوا...) (مائده/۱۱۱) بعد از رجوع به مصدر، به این صورت درمی آید: «أوحينا... صُنِعَ الفلك... أوحيت... الايمان...»؛ یعنی خود انگیزه و تصمیم را در قلب القا کردیم.^۱

- وحي به پیامبران

قرآن درباره وحي به پیامبران بارها سخن گفته است؛ مانند:

يك. (وكذلك يُوحى إليك وإلى الذين من قبلك الله العزيز الحكيم)؛ (شوری/۳) این گونه خدای نیرومند حکیم به سوي تو و به سوي کسانی که پیش از تو بودند وحي می کند.

دو. (وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحى بإذنه ما يشاء إنه علي حكيم)؛ (شوری/۵۱) و هیچ بشری را نرسد که خدا با او سخن گوید، جز از راه وحي یا از فراسوي حجابی یا فرستاده ای بفرستد، پس به اذن او هرچه بخواهد وحي کند. آری، اوست بلندمرتبه سنجیده کار.^۲

امیرالمؤمنین (علیه السلام) در تفسیر این آیه فرمود: وحي و کلام خداوند يك نوع نیست، بلکه برخی به صورت کلام و سخن است که خداوند به وسیله آن با پیامبرانش تکلم می کند، و پاره ای از آن در قلوب پیامبران القا می شود و بعضی نیز به صورت رؤیاست که پیامبران می بینند، و برخی هم وحي و تنزیلی است که تلاوت و قراءت می شود و به شکل «کلام الله» در می آید.

قرآن درباره وحي مخصوص محمدی صلی الله علیه و آله و سلم می فرماید: (وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نوراً نهدى به من نشاء من عبادنا وإنتك لتهدى إلي صراط مستقيم)؛ و همین گونه، وحي از امر خودمان به سوي تو وحي کردیم. تو نه می دانستی کتاب چیست و نه ایمان کدام است، ولی آن را نوری گردانیدیم که هرکس از بندگان خود را بخواهیم به وسیله آن، راه می نماییم و به راستی، تو به خوبی به راه راست هدایت می کنی.

۱. همان، ص ۶۵.

۲. همان، ص ۶۷.

- رؤیاهای راست

در احادیث پیش اشاره شد که خواب‌های راست، نوعی وحی است. اکنون به برخی از خواب‌های راست پیامبران اشاره می‌کنیم:

خواب حضرت ابراهیم خلیل (علیه السلام): قرآن درباره حضرت ابراهیم (علیه السلام) چنین می‌فرماید: (فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ)؛ ابراهیم (علیه السلام) وقتی با فرزندش اسماعیل (علیه السلام) به جایگاه «سعی» رسید، گفت: ای پسرک من! من در خواب چنین می‌بینم که تو را سر می‌برم، پس بین چه به نظرت می‌آید؟ گفت: ای پدر من! آنچه را مأموری انجام ده، «ان شاء الله» مرا از شکیبایان خواهی یافت.

- وحی به فرشتگان

فرشتگان نیز دریافت‌کننده وحی الهی‌اند؛ چنان که قرآن درباره آنان می‌فرماید: (إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبَّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا...) (انفال/ ۱۲) هنگامی که پروردگارت به فرشتگان وحی می‌کرد: من با شما هستم، پس کسانی را که ایمان آورده‌اند، ثابت قدم بدارید.

فرشتگان، مأموران راستین خداوند، و در انجام وظایف خویش کاملاً مطیعند و عصیان و تمرد و نافرمانی در آنان نیست: (... لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يُؤمرون). (تحریم/ ۶)

فرشتگان، در دسته‌های گوناگون به کار تدبیر و اداره امور جهان به اذن خداوند اشتغال دارند و آنچه به عنوان علوم و معارف، فکر و اندیشه، عزم و اراده‌های بی‌سابقه در زندگی انسان‌ها رخ می‌دهد، اگر حق و صدق و خیر و نافع و مطابق با تعالیم قرآن و عترت باشد، همگی از ناحیه خداوند است که آورندگان آن فرشتگانند: (بأيدي سفرة كرام بررة)؛ (عبس / ۱۵-۱۶) به دست فرشتگانی ارجمند و نیکوکار.^۱

^۱. جوادی آملی، عبدالله، وحی و نبوت، ص ۷۶.

گفتنی است که در هیچ‌یک از امور یاد شده، نباید مرز بین وحی ویژه معصومان الهی و وحی عادی نادیده گرفته شود؛ بلکه همواره ویژگی ممتاز وحی صاحبان شریعت محفوظ است و به عنوان میزان ارزیاب و ترازوی قسط و عدل معرفتی مطرح است.

۲-۷-۱-۲. اقسام وحی از دیدگاه علامه طباطبایی

وحی و سخن گفتن خدا با بندگانش در این آیه به سه قسمت تقسیم می‌شود: یا به وسیله وحی یا از پس پرده و حجاب یا به وسیله ارسال رسل که به اذن خود هرچه بخواهد به آن رسول وحی می‌کند. «وما کان لبشر أن یکلمه الله الا وحیاً أو من وراء حجاب أو یرسل رسولاً فیوحی باذنه ما یشاء انه علی حکیم» سپس می‌گوید: آنچه از ناحیه خدای تعالی به آن جناب وحی شده قبلاً آگاهی نداشته و این وحی نوری است الهی و خدای تعالی هر یک از بندگان خود را بخواهد به این هدایت اختصاص می‌دهد.

این سخن علامه براساس آیات ۵۲ سوره شوری می‌باشد سپس علامه می‌گوید: وحی انبیاء از مصادیق کلام الهی می‌باشد بنابراین استثناء در آیه ال استثناء منقطع نیست. چون وحی و دو قسم بعد از آن هر سه از مصادیق تکلم خداست. بنابراین هر سه نوع تکلمی که در آیه ذکر شده است یعنی وحی و تکلم از وراء حجاب و ارسال رسول نوعی از تکلم به بشر است.

بنابراین سخن علامه وحی را از سخن تکلم الهی می‌داند و طبق این آیه شریفه آن را سه نوع می‌داند.

نکته دیگری که علامه بدان اشاره می‌کند این است که: این سه قسم با کلمه أو عطف به یکدیگر کرده و ظاهر این کلمه آن است که سه قسم مذکور با هم فرق دارد زیرا دو قسم اخیر را مقید به قیدی نموده است یکی را مقید به حجاب و دیگری را به رسول اما اولی را به هیچ قیدی مقید نموده است و ظاهر این مقابله آن است که مراد از قسم اول سخن گفتن خفی باشد سخن گفتنی که هیچ واسطه‌ای بین خدا و طرف مقابلش نباشد. اما دو قسم دیگر به خاطر قید که در آن آمده است سخن گفتن با واسطه می‌باشد.^۱

۱. طباطبایی، محمدحسین، میزان، ج ۱۸، ص ۸۰۸-۸۰۷.

۲-۷-۱-۳. اقسام وحی از دیدگاه آیت الله مصباح

چنان‌که خواهد آمد، در تمام کاربردهای قرآنی وحی، نه انتقال سریع، بلکه انتقال پنهانی منظور است. اگر معنای اصلی وحی اشاره سریع بود، بایستی در تمام کاربردهای آن لحاظ می‌شد. پس می‌توان گفت اشاره سریع را نیز بدان جهت وحی می‌گویند که به‌وسیله آن، مطلبی پنهانی انتقال می‌یابد؛ بنابراین در واژه وحی یک نوع القای پنهانی لحاظ شده است.^۱

- گونه‌های کاربرد وحی در قرآن

قرآن کریم را در معنای لغوی و اعم از وحی نبوی به کار می‌برد. واژه «وحی» و مشتقات آن ۷۲ بار در قرآن کریم تکرار شده است. فرستنده وحی گاهی خدا، گاهی انسان و گاهی شیطان است. گیرندگان وحی نیز در طیفی از اشرف مخلوقات تا انواعی از جمادات قرار می‌گیرند؛ زنبور عسل، آسمان و زمین به چشم می‌خورد. در همه این کاربردها، طبق معنای لغوی وحی، مطلبی به‌طور پنهانی منتقل شده است. گونه‌های کاربرد وحی به لحاظ معنایی در قرآن عبارت‌اند از:

- تقدیر الهی در نظام هستی

قرآن درباره تقدیم امور عالم می‌فرماید: وَ أَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا؛ (سوره فصلت، آیه ۱۲) «و در هر آسمانی امرش را وحی نمود.»^۲

روایت نیز به ما می‌گوید که «وحی» در این آیه ناظر به تقدیر الهی در هستی است.^۳ شاید وجه کاربرد وحی در این معنا این باشد که خداوند سنت‌ها و نظام مورد نظر خود را به‌گونه‌ای در آسمان‌ها و زمین قرار داده است که تنها با

^۱. محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۲، ص ۳۱۲، مولوی نیز آورده است:

پس محل وحی گردد گوش جان وحی بود؟ گفتن از حس نهان

(جلال‌الدین محمد بلخی، مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۱۴۶۱).

^۲. در آیه دیگری آمده است: يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا * بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا (زلزال: ۵-۴) «آن روز است که [زمین] خبرهای خود را بازگوید که پروردگارت بدان وحی کرده است.»

^۳. ر.ک: علی بن ابراهیم قمی، تفسیر القمی، ج ۶، ص ۲۶۳. اقوال دیگری نیز در تفسیر آیه مطرح شده است؛ مثل اینکه منظور از آن، آفرینش موجودات آسمانی مانند فرشتگان و یا وحی و ظایف عبادی به اهل آسمان‌ها است (ر.ک: ابوعلی فضل بن حسن طبرسی، مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۶).

دقت و تأمل عالمانه می‌توان به آن پی برد؛ شاید هم منظور این باشد که کیفیت تدبیر آن‌ها به فرشتگان متصدی آن امور (فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا) وحی شده است.

- هدایت غریزی

قرآن گاهی از القای برخی آگاهی‌ها به موجوداتی چون زنبورعسل سخن می‌گوید: وَ أَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ؛ (سوره نحل، آیه ۶۸) «و پروردگارت به زنبورعسل وحی کرد که از کوه‌ها، از درختان و از آنچه داربست می‌کنند، خانه‌هایی برگزین.»

این وحی همان غریزه‌ای است که خداوند در زنبورعسل قرار داده است؛ یعنی به آن فهمانده که کجا خانه بسازد و چگونه شیره گل را مکیده، آن را به عسل تبدیل کند. دلیل کاربرد وحی برای این نوع فهماندن، پنهانی بودن آن است.

- القای شیطانی

قرآن گاهی وحی را در معنای لغوی‌اش برای اشاره به وسوسه‌های پنهان شیطانی به کار می‌برد: وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا؛ (سوره انعام، آیه ۱۱۲) «و بدین گونه برای هر پیامبری دشمنی از شیطان‌های انس و جن قرار دادیم که بعضی از آنان سخنانی آراسته به بعضی دیگر القا می‌کنند تا آنان را بفریبند.»

وَ إِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ؛ «به‌راستی شیطان‌ها به دوستان خود القا می‌کنند.» (سوره انعام، آیه ۱۲۱)

اطلاق وحی بر وسوسه‌های شیطانی از آن‌روست که این امر همواره پنهانی صورت می‌پذیرد. شیطان‌های بشری می‌کوشند به‌گونه‌ای دیگران را گمراه کنند که خودشان متوجه نشوند و شیطان‌های جن، بدون استفاده از الفاظ و به‌صورت پنهانی آنچه را می‌خواهند به دیگران انتقال می‌دهند.^۱

- اشاره

آن هنگام که حضرت زکریا علیه‌السلام مژده میلاد یحیی را شنید، برای اطمینان نشانه‌ای طلبید. در پاسخ به این درخواست، زبانش سه روز بند آمد و تنها برای تسبیح خداوند گشوده می‌شد، از این‌رو او ناچار بود مقصودش را با

^۱ ابوجعفر محمد بن حسن طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۲۳۲، ابوعلی فضل بن حسن طبرسی، مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، ج ۳-۴، ص ۵۴۵. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ (اعراف: ۲۷)

اشاره به قوم خود برساند. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا؛ «پس از محراب بر قوم خویش درآمد و با اشاره به آنان فهماند که صبح و شام [خدا را] تسبیح گویند.» (سوره مریم، آیه ۱۱)

خداوند در آیه دیگری در بیان این ماجرا، به جای واژه «وحی»، از واژه «رمز» استفاده کرده است: قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمَزًا وَ اذْكُرْ رَبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ؛ «گفت: پروردگارا، برای من نشانه‌ای قرار ده. فرمود: نشانه تو این است که سه روز با مردم سخن نگویی، مگر با اشاره؛ و پروردگارت را بسیار یاد کن و شامگاهان و بامدادان او را تسبیح گوی.» (سوره آل عمران، آیه ۴۱)

این آیه، قرینه‌ای است بر اینکه در آیه قبلی نیز وحی به معنای رمزی و اشاره‌ای است؛ اشاره‌ای که بیشتر با لب‌ها و گاهی با ابرو، چشم و یا دست انجام می‌گیرد و چون همه‌کس معنای این اشارات را در نمی‌یابد، قرآن آن را وحی خوانده است.^۱

- الهام

قرآن کریم درباره الهام به مادر حضرت موسی علیه السلام^۲ می‌فرماید: وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَاذَا خَفَتْ عَلَيْهِ فَأَلْقَيْهِ فِي الْيَمِّ؛ (سوره قصص، آیه ۷) «و به مادر موسی وحی کردیم که او را شیر ده؛ پس چون بیمناک شدی، او را در دریا [ی نیل] بیفکن.»^۳

وحی آمد سوی زن زان باخبر کی ز اصل آن خلیل است این پسر
باز وحی آمد که در آبش فکن روی درامید دار و مو مکن^۴

^۱. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۱۷۸.

^۲. البته به جز الهام، احتمالات دیگری نیز در تفسیر این آیه بیان کرده‌اند: یکی اینکه به مادر موسی علیه السلام نیز وحی شده است (علی بن احمد بن حزم، الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، ج ۳، ص ۱۷۸)؛ احتمال دیگر به واسطه پیامبری، مثلاً حضرت شعیب علیه السلام، به مادر حضرت موسی علیه السلام وحی شده باشد و یا اینکه او در خواب دیده باشد که باید طفل خود را به دست آب بسپارد (ر.ک: فخرالدین محمد بن عمر رازی، مفاتیح الغیب، ج ۲۲، ص ۵۱-۵۲).

^۳. در آیه ۳۷ سوره طه نیز از الهام بر مادر حضرت موسی علیه السلام با عنوان «وحی» یاد شده است. با توجه به اینکه در چند آیه دیگر نیز «وحی» به معنای «الهام» به کار رفته است (مانند آیات ۱۱۷ و ۱۶۰ اعراف، ۲ و ۸۷ یونس و ۳ یوسف) معنای مذکور در متن با ظاهر آیه سازگارتر است.

^۴. بلخی (مولوی)، مثنوی معنوی، دفتر سوم، بیت ۹۵۳ و ۹۵۹

قرآن درباره یاران حضرت عیسی علیه السلام نیز می فرماید: **وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَيَّ الْخَوَارِجِينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَ أَشْهَدُ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ**؛ «و به حواریان وحی کردیم که به من و فرستاده ام ایمان آورید. گفتند: ایمان آوردیم و گواه باش که ما مسلمانییم.»^۱

وحی در این آیه نیز به معنای «الهام» است؛ زیرا یاران حضرت عیسی علیه السلام هیچ یک پیامبر نبودند. برای این آیه معانی دیگری نیز بیان کرده اند،^۲ ولی معنای مذکور با قراین و ظاهر آیه سازگارتر است.

- پیام الهی به فرشتگان

قرآن گاهی سخن گفتن خداوند با فرشتگان را نیز با ماده وحی بیان می کند: **إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَتَبَيَّنُوا الَّذِينَ آمَنُوا**؛ «هنگامی که پروردگارت به فرشتگان وحی کرد که من با شما هستم، پس آنان را که ایمان آورده اند استوار سازید.»^۳

- فرستادن روح بر پیامبر

برخی از آیات قرآن از نزول و وحی یک «روح» بر پیامبر اسلام علیه السلام سخن می گویند: **وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُوراً نُهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا**؛ «و این گونه روحی از [سخن] امر خودمان به سوی تو فرستادیم. تو نمی دانستی کتاب چیست و ایمان [کدام است]؛ ولی آن را نوری قرار دادیم که هرکسی از بندگان خود را بخواهیم، به وسیله آن راه می نماییم.»^۴

آیات و روایات دلالت دارد که «روح» در آیه بالا و آیات مشابه، نه جبرئیل،^۵ بلکه موجودی آسمانی است که همراه جبرئیل بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نازل می شده است. چنان که در قرآن می خوانیم: **تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ**

۱. سوره مائده، آیه ۱۱۱.

۲. از جمله اینکه وحی به واسطه حضرت عیسی علیه السلام بوده است (ر.ک: سید محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۲۰۴؛ البته هم در ج ۶ ص ۲۲۵، این وحی را به معنای «الهام» می داند)؛ دیگر اینکه خداوند با ارائه نشانه های خود به حواریان، ایمان به خود و پیامبران را به آنان عرضه و تلقین کرد. (ر.ک: ابوجعفر محمد بن حین طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۵۷)؛ احتمال سوم اینکه حواریان پیامبر بوده اند و منظور از وحی در آیه بالا، وحی نبوی است. (ر.ک: سید محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۲۰۴).

۳. سوره انفال، آیه ۱۲.

۴. سوره شوری، آیه ۵۲.

۵. چنان که در الجامع لاحکام القرآن و روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی ذیل آیه ۵۲ شوری ربیع نقل شده و در مصابیح الانوار ذیل همین آیه به عنوان یکی از دو احتمال آمده است.

وَ الرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ؛ (سوره قدر، آیه ۴) «در آن [شب] فرشتگان و روح به فرمان پروردگارشان، برای هر کاری [که مقدر شده است] فرود می‌آیند.» (نحل (۱۶)، ۲؛ معارج (۷۰)، نبأ (۷۸)، ۳۸)

خداوند در آیات دیگری نیز این روح را از سنخ امر الهی معرفی کرده است؛ مانند يُنَزَّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِ عَلِيٍّ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ؛ (سوره نحل، آیه ۲) «فرشتگان را با روح به فرمان خود بر هر کس از بندگانش که بخواهد نازل می‌کند.»^۱

به تصریح برخی روایات که پاره‌ای از آن‌ها از لحاظ سندی صحیح‌اند، «روح» موجودی بزرگ‌تر از جبرئیل است. در برخی دیگر این نیز آمده است که این روح با پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بوده و پس از ایشان با امامان معصوم علیه‌السلام است.^۲ همچنین معصومان تصریح کرده‌اند که «روح» از سنخ فرشتگان نیست. برای مثال، مرحوم کلینی با سند صحیح نقل می‌کند که حضرت علی علیه‌السلام در پاسخ به این پرسش که آیا روح همان جبرئیل است، فرمود: «جبرئیل از فرشتگان است، در حالی که روح فرشته نیست.» پرسشگر گفت: «سخن عجیبی گفتی. کسی فکر نمی‌کند روح غیر از جبرئیل باشد.» حضرت فرمود: «خود گمراهی و از گمراهان سخن نقل می‌کنی. خداوند به پیامبرش می‌فرماید: يُنَزَّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ^۳ و روح غیر از فرشتگان است.»

با توجه به آیاتی که از «القای روح» سخن می‌گویند، می‌توان دریافت که مراد از وحی کردن روح، فرو فرستادن آن است؛ مانند يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِ عَلِيٍّ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ؛^۴ «[خداوند] به هر کس از بندگانش که بخواهد، آن روح را از فرمان خویش می‌فرستد تا [مردم را] از روز ملاقات [با خدا] بترساند.» با توجه به منصوب بودن «روحا» و برگشت ضمیر در «جعلناه» به قرآن یا کتاب که از سیاق آیه برمی‌آید، معنای آیه چنین است: «این‌گونه قرآن را با روحی از جانب خود فرو فرستادیم.»^۵

۱. همچنین: ... قل الروح من أمر ربي ... (اسراء: ۸۵)؛ «... بگو روح از سنخ فرمان پروردگارم است...» نیز ر. ک: غافر (۴۰)، ۱۵.

۲. ر. ک: محمد بن یعقوب کلینی رازی، الاصول من الکافی، ج ۱، کتاب الحج، باب الروح التي يسددها الله الانمه عليهم السلام، ص ۲۷۲-

۲۷۳. در حدیث اول این باب، امام صادق علیه‌السلام درباره «روح» می‌فرماید: خلق اعظم من جبرئیل و میکائیل ... و هو من الملكوت.

۳. سوره نحل، آیه ۲.

۴. سوره غافر، آیه ۱۵.

۵. در توجیه کاربرد «او حینا» برای «روح» می‌توان گفت: از آیات متعدد قرآن به دست می‌آید که «روح» از امر خداوند است. امر خداوند نیز کلمه اوست؛ چون می‌فرماید: إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (یس: ۸۲)؛ «همانا امر خداوند این است که وقتی چیزی را اراده کند، به آن می‌گوید باش، پس موجود می‌شود.» بنابراین «روح» کلمه الهی است و فرستادن کلمه با وحی صورت می‌گیرد، چنان‌که قرآن درباره حضرت عیسی

معانی دیگری نیز برای این آیه بیان کرده‌اند؛^۱ از جمله اینکه مراد از «روح» قرآن است^۲ و منظور از «کذلک» مطلق وحی بر پیامبران است. در نتیجه، وَ كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِّنْ أَمْرِنَا یعنی قرآن را فرو فرستادیم و عبارت وَ لَكِن جَعَلْنَاهُ نُوراً نَهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاءُ مؤید این برداشت است. در واقع چون قرآن انسان را به حیات واقعی و طیبه هدایت می‌کند، (سوره انعام، آیه ۱۲۲) خداوند آن را «روح» خوانده است.^۳

در ارزیابی دو تفسیر بالا به نظر می‌رسد معنای نخست با قراین و ظاهر آیه سازگارتر است؛ ضمن اینکه قرآن، برخلاف روح، در هیچ آیه دیگری مقید به «مِنْ أَمْرِنَا» نشده است.

- تأیید عملی پیشوایان

در یک آیه درباره وحی برخی امور به پیشوایان آمده است:

وَ جَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ؛^۴

«ایشان را پیشوایانی قرار دادیم که به فرمان ما مردم را هدایت می‌کردند و به آنان انجام کارهای نیک و برپاداشتن نماز و برپاداشتن نماز و دادن زکات را وحی کردیم و آنان پرستندگان ما بودند.»

علامه طباطبایی مراد از «أوحینا» را در آیه بالا «وحی تسدی» به پیشوایان الهی می‌داند که نتیجه‌اش عصمت عملی آنان است.^۵ توضیح آنکه در این آیه، مصدر (فعل) به معمول خود (الخیرات) اضافه شده است و این دلالت بر وقوع قبلی فعلی دارد. علامه برای تأیید تفسیر خود، به نکته‌ای ادبی از جرجانی استناد می‌کند که می‌گوید:

علیه السلام می‌فرماید: إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْفَاها إِلَيَّ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ (نساء: ۱۷۱)؛ «همانا مسیح پسر مریم کلمه‌ای است که آن را به مریم افکند و روحی از جانب اوست».

^۱ احتمال دیگر این است که مراد از «روح»، «نبوت» باشد (ابوعبدالله محمد بن احمد قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ج ۱۶، ص ۵۴).

^۲ شیخ طوسی می‌گوید: روح من امره و هو نور یهدی به من یشاء (ابوجعفر محمد بن حسن طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۹، ص ۱۷۸).
 به احتمال بسیار مراد وی از «نور» قرآن است، نه اینکه احتمال دیگری در آیه باشد. قرطبی نیز مراد از «روح» را «نبوت» می‌داند (ابوعبدالله محمد بن احمد قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ج ۱۶، ص ۵۴).

^۳ طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۹: ۱۷۸؛ طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۵: ۳۷؛ مغنیه، الکاشف، ج ۴: ۵۱.

^۴ سوره انبیا، آیه ۷۳.

^۵ طباطبایی، محمدحسین، المیزان، ج ۱، ص ۲۷۳-۲۷۴ و ج ۵، ص ۸۰ و ج ۶، ص ۲۶۱.

^۶ تفسیر دیگر این است که در اینجا نیز مراد «وحی تشریحی» و از مصادیق وحی رسالی است. (ر.ک: ابوجعفر محمد بن حسن طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۷، ص ۲۶۵، ابوعلی فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۵۶، محسن فیض کاشانی، الصافی فی تفسیر کلام الله، ج ۳، ص ۳۴۷).

«عبارت یَعْبَجِنِي إِحْسَانِكَ وَفَعَلَكَ الْخَيْرَ بِعِبَارَتٍ يُعْجِبُنِي أَنْ تَحْسِنَ وَأَنْ تَفْعَلَ الْخَيْرَ تَفَاوُتٌ دَارِدٌ؛ زِيْرًا بَرِ وَقُوْعٌ قَبْلِي فَعَلَ دَلَالَتٌ مِي كُنْد.» به همین دلیل است که آیات مربوط به تشریح و دعوت به شکل عبارت دوم، یعنی با فعل، بیان می شوند: أَمْرٌ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ؛ (سوره رعد، آیه ۳۶) «امر شده ام که الله را بپرستم». وَأَنْ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ؛ «و [نیز فرمان داده شده است] که نماز به پا دارید.» (سوره انعام، آیه ۷۲)

بنابراین آیه ۷۳ سوره انبیا، همانند آیه أَرِنَا مَنَاسِكَنَا (سوره بقره، آیه ۱۲۸) گویای آن است که خداوند حقیقت کارهای خیر را به پیشوایان الهی نشان داده و آنان را تأیید و تأدیْب کرده است. در نتیجه آن تأیید و توفیق است که آنان نماز را بر پا می دارند و زکات می پردازند و کارهای خیر انجام می دهند و از هر خطایی مصون می شوند.^۱

- ارتباط نبوی

وحی در بیشتر کاربردهای قرآنی اش (بیش از شصت بار) به معنای ارتباط رسالی میان خداوند و پیامبران است. این همان معنای اصطلاحی رایج میان اهل شریعت و دانشمندان علم کلام است؛ چنانکه در این آیات می بینیم:

إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَ النَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ؛ «ما به تو وحی کردیم؛ همچنان که به نوح و پیامبران پس از او وحی کردیم.» (سوره نساء، آیه ۱۶۳)

كَذَلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ؛ «خدای شکست ناپذیر با حکمت، این چنین به تو و کسان پیش از تو وحی می کند.»^۲

- سخن گفتن بی واسطه خدا با انسان

در یک آیه از قرآن به معنایی اخص از وحی نبوی به کاررفته است:

وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِي بِلَاذِنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ؛ «هیچ بشری را نرسد که خدا با او سخن بگوید، جز [از راه] وحی یا از فراسوی حجابی، یا فرستاده ای بفرستد و به اذن او هرچه بخواهد وحی نماید. آری، اوست بلندمرتبه سنجیده کار.»^۳

۱. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۴، ص ۳۰۴-۳۰۵؛ همان، ج ۵، ص ۸۰؛ مغنیه، الکاشف، ج ۵، ص ۳۸۹؛ جوادی آملی، عبدالله، تفسیر موضوعی قرآن کریم، ج ۷، ص ۱۴۹.

۲. سوره شوری، آیه ۳.

۳. سوره شوری، آیه ۵۱.

آیه بالا سه گونه مختلف از تکلم خداوند با بشر را معرفی می‌کند؛ اما واژه «وحی» را در معنایی اخص برای تکلم بی‌واسطه به کار می‌برد.

بنابراین نوصدرائیان از طرفی به مبانی ملاصدرا قائل بوده و حتی در تبیین برخی از اصول دلایل بیشتری آورده‌اند؛ که این اصول همان‌طور که بیان می‌کنیم نتیجه‌ای جز نتایج ملاصدرا و تبیین خاص او از مسئله وحی را به همراه ندارد و از طرف دیگر ظاهر وحی ملاصدرا با وحی آیات و روایات هماهنگ نیست، لذا در مقام توصیف آیات وحی تنها به بحث‌های قرآن و روایی بسنده کرده‌اند.

لذا با اینکه مبانی ملاصدرا را می‌پذیرند و در بعضی مسائل وحی با همین مبانی و اصول به تبیین آن می‌پردازند ولی وقتی به آیات و روایات می‌رسند، از این اصول عقب‌نشینی نموده و کاملاً شاگرد متعبد آیات و روایات شده که این مطلب را به‌وضوح در کتب نوصدرائینی مانند جوادی آملی می‌توان مشاهده نمود.

لازم به ذکر است که توصیف مفاهیم بیان‌شده با غور بسیار در آثار ایشان به‌دست‌آمده است و عمدتاً ایشان از اشاره‌ی صریح به توصیف این مفاهیم در دیدگاه خود پرهیز نموده‌اند.

فصل سوم

مساله وحی از دیدگاه اندیشمندان مدرسه خراسان

مدرسه خراسان و اندیشمندان آن که در این تحقیق به بررسی دیدگاه آنان در مورد مسأله وحی پرداخته می شود برخلاف مدرسه نوصدرایی قائل هستند که در تبیین معارف دین باید به سراغ دین و متون دینی رفت و تبیین معارف را در خود دین جستجو نمود که این روش همان شیوه علم کلام اسلامی می باشد زیرا در علم کلام اسلامی به دنبال تبیین عقاید و معارف دینی از طریق خود دین می باشند.

شاید بتوان از پیشگامان این شیوه و روش به مرحوم شیخ صدوق در قرون اولیه و در قرون بعدی به مرحوم علامه مجلسی اشاره نمود که آنان نیز چنین دغدغه ای داشتند که برای تبیین معارف و عقاید دین باید به سراغ خود دین و متون دینی رفت و لذا با این دیدگاه می توان گفت که کتاب بحارالانوار و یا توحید صدوق کتابی کلامی باشد. و در قرون اخیر این نوع نگاه و شیوه و روش در تبیین معارف دین را می توان در مدرسه معارفی خراسان دنبال نمود که آنان نیز چنین رویکردی را در باب معارف دین و تبیین آن انتخاب نموده و در موضوع وحی نیز چنین رویکرد و نگاهی را انتخاب نموده اند و معتقدند بدون هیچ گونه پیش فرضی باید دین را تفسیر و بیان نمود.

در این دیدگاه از جهت روش شناسی معرفتی معتقدند که سه روش عقل و عرفان و وحی کاملاً از هم جدا می باشند و دغدغه آنان این است که باید مراقب بود که اصطلاحات فلسفی و عرفانی حقایق شرعی را به نفع خود مصادره نکند که این دغدغه را به راحتی می توان در متقدمین مانند مرحوم مجلسی مشاهده نمود.

لذا با تفکیک سه منبع شناخت تنها روشی را که برای کسب معرفت صحیح همان روش معرفتی وحی یا چیزی که از طریق منتسبان وحی به دست ما رسیده است می دانند و قائل اند باید حقیقت علم را در قرآن و حدیث جستجو نمود و بقیه را در حد ظنون بشری می دانند.

ما در این فصل ابتدا به گزارشی از مسأله وحی در آثار مدرسه خراسان می پردازیم و سپس به ذکر مبانی آنان در فهم مسأله وحی اشاره نموده و در پایان به توصیفات آنان از مسأله وحی با توجه به مطالب موجود در آثارشان اشاره خواهیم نمود.

۳-۱. گزارشی از مسأله وحی در آثار اندیشمندان مدرسه خراسان

۳-۱-۱. جایگاه مسأله وحی در آثار علمی آیت الله شیخ مجتبی قزوینی (ره)

کتاب بیان الفرقان یکی از آثار آیه الله قزوینی می باشد که در پنج جلد به موضوعات توحید - وحی و نبوت از نظر قرآن - بیان معاد - میزان القرآن و تحلیلی از مسائل غیبت معصوم و رجعت و شفاعت می پردازد.

آیت الله قزوینی بیان الفرقان را نوشت و جلد اول آنرا به توحید اختصاص داد و از آن به توحیدالقرآن یاد کرد. وی در این کتاب ضمن اثبات وجود خدا، از راه مطالعه آیات آفاقی و انفسی، دیدگاه های مادّیون را در زمینه روح

شناسی ارزیابی می‌کند و شبهات زیادی را پاسخ می‌دهد و به دنبال آن بحث دقیقی در چگونگی حصول علم دارد و هشت بحث ابتکاری قرآن را در زمینه توحید بررسی می‌کند که قبل از آن هرگز مورد توجه عرفا و فلاسفه قرار نگرفته است، موضوع‌هایی مانند علم خداوند، حدود و قدم عالم، مساله بقاء، جبر و تفویض و غیره.

آیت الله قزوینی در بیان الفرقان، تلاش می‌کند امتیاز معارف قرآن را بر معارف بشری به صورت استدلالی به اثبات برساند. ایشان در جلد دوم کتاب در موضوع نبوت در قرآن و مسائلی مانند نظر قرآن درباره نبوت، بیان لزوم پیامبر، رابطه بشر و پیامبران، معجزات پیامبران و غیره بحث می‌کند، در جلد سوم کتاب، معاد را تبیین می‌کند؛ در ابتدا اصول معاد قرآنی را بیان کرده سپس به آیات راجع به معاد جسمانی می‌پردازد و در خاتمه تأویلات عرفا و فلاسفه را در این زمینه نقد می‌کند و شبهات معاد جسمانی را مطرح و پاسخ می‌دهد و جلد چهارم کتاب به نقد کتاب قسطاس المستقیم ابوحامد غزالی اختصاص یافته و نام المیزان القرآن بر آن نهاده شده است. آیت الله مجتبی قزوینی، کوشش ابو حامد غزالی را در اثبات کردن وحدت دینی درست نمی‌داند و مشرب عرفا را نیز به نقد می‌کشد. از نظر ایشان عرفا دلیلی جز ادعای کشف ندارند و این ادعا حجیت ندارد و برهان‌های فیلسوفان، بنا به شواهد منطق، یقین آور نمی‌باشد. ایشان اختلاف بسیار زیاد بین مشائین، اشراقیین و عرفا را بهترین دلیل بر متین نبودن برهان‌های آنان می‌داند. شیخ مجتبی در جلد پنجم کتاب در موضوع غیبت، رجعت و شفاعت بحث می‌کند و در این موضوع نصوص و تصریحات ائمه هدی علیهم السلام را ذکر می‌کند. ایشان همچنین اشکالات وارد شده به این موضوعات را مطرح نموده و پاسخ می‌گوید.

در کتاب وحی و نبوت از نظر قرآن کریم ایشان ابتدا به مدعای قرآن مجید در نبوت می‌پردازد و آیات و روایات آن را ارائه می‌کنند و سپس به بیان لزوم پیامبر در عالم پرداخته و بعد از آن به پاسخ شبهاتی در مورد نیاز به پیامبر اشاره می‌کنند. سپس ایشان وارد بحث معجزه شده و به طور مشروح به بررسی معجزه انبیاء و تفاوت آن با خوارق عادات بشری پرداخته و بعد از آن به بیان لزوم ارسال رسل اشاره می‌نمایند گرچه ایشان در ذیل عنوان خاص به بررسی مسأله وحی پرداخته اند اما بیشترین مباحث در مورد مساله وحی را از دیدگاه اندیشمندان مدرسه خراسان می‌توان در این کتاب جستجو نمود بویژه آنجایی که بحث فعل الهی رامطرح نموده و نقش پیامبران را در دریافت وحی و تلقی آن بیان نموده است و همچنین مباحث حقیقت علم و عقل در کتاب توحید القرآن ایشان از مباحثی است که در مبانی این دیدگاه در ارتباط با توصیف وحی از آنها استفاده خواهد شد.

۳-۱-۲. جایگاه مسأله ی وحی در آثار علمی آیه الله میرزا جواد آقا تهرانی (قدس

سر ۵)

کتاب میزان المطالب اثری است دینی، تحلیلی، استدلالی با حجم تقریباً متوسط به زبان فارسی با آمیزه هایی از عربی (تقریباً مزجی)، تبیینی، دارای نثر علمی متوسط ولی پردقت.^۱

این کتاب دارای یک مقدمه و چهار باب می باشد. باب اول در موضوع خداشناسی می باشد که در دو مرحله ثبوت و اثبات به مباحث خداشناسی می پردازد. باب دوم نبی شناسی می باشد که در دو مقام به موضوع نبوت می پردازد مقام نخست نبوت عامه و مقام دوم نبوت خاصه.

ایشان در بحث نبوت عامه ابتدا وجه احتیاج انسان به پیامبر را مطرح می کند که ده وجه را ذکر می کند و بعد آیات و روایاتی را پیرامون نبوت عامه ذکر می کند و در مقام دوم به نبوت خاصه می پردازد که برای اثبات نبوت پیامبر اسلام به ذکر پنج دلیل می پردازد، مانند: گواهی محتوای پیام، بشارت و اخبار انبیاء و کتب گذشته.

باب سوم امام شناسی است که در سه مقام به موضوع امامت می پردازد مقام نخست احتیاج بشر به امام بعد از نبی، مقام دوم تعیین و نصب امام به اختیار کیست؟

مقام سوم: عهده دار تعیین و نصب امام چه کسی را امامت داده است.

باب چهارم معادشناسی است که در این باب ایشان در یک مقدمه دوازده موضوع پیرامون معاد را مطرح نموده و سپس در دو مقام به اثبات معاد و کیفیت و چگونگی معاد می پردازد. از مباحث مطرح در مقدمه معاد بحث علم شناسی و عقل شناسی و همچنین بحث خودشناسی با موضوع این تحقیق ارتباط دارد همچنین مباحث مقام دوم در نقد دیدگاه های مختلف پیرامون معاد جسمانی و ابطال تجرد نفس با موضوع این تحقیق ارتباط دارد.

۳-۱-۳. جایگاه مسأله ی وحی در آثار آیه الله محمد باقر ملکی میانجی (رحمة الله

علیه)

کتاب مناہج البیان فی تفسیرالقرآن اثر ایشان در تفسیر قرآن می باشد که تفسیر قسمتی از آیات قرآن کریم می باشد که در جلد دوم و سوم و چهارم این تفسیر شریف ایشان در ذیل آیات مربوط به وحی و نبوت به بیان دیدگاه خود

^۱. آقائهرانی، جواد، میزان المطالب، ص ۸.

پرداخته و نکاتی را نظیر حکمت بعثت انبیاء و رسولان، فرق بین رسول و نبی، معنای اصطفاى الهی بیان نموده اند که بعضی از این مطالب مستقیم یا غیر مستقیم مربوط به این تحقیق می باشد.

در جلد اول در مقدمه آن ایشان مطالبی را به عنوان مقدمه بر تفسیر خود بیان نموده اند که با موضوع این تحقیق مرتبط می باشد از جمله بحث حجیت ظواهر و بحث تأویل و تفسیر که ایشان در این دو عنوان دیدگاه خود را بیان و به نقد بعضی از دیدگاه ها از جمله دیدگاه علامه طباطبایی و صاحب تفسیر المنار در بحث تأویل و تفسیر می پردازد که این مقدمه با توضیحات بیشتری به صورت کتاب مستقلى همراه با بحث بداء به عنوان نفعات من علوم القرآن نیز به چاپ رسیده است. همچنین خلاصه ی بعضی از این نکات در کتاب توحید الامامیه ایشان نیز بیان شده است.

۳

۲-۳. روش های شناخت از دیدگاه اندیشمندان مدرسه خراسان در ارتباط

بامساله وحی

اندیشمندان مدرسه خراسان در ارتباط با مسأله وحی از جهت روش شناختی از سه روش جداسازی سه راه قرآن، برهان و عرفان و بیان اینکه این سه روش کاملاً مجزا در بحث شناخت معارف دینی می باشد و همچنین حجیت ظواهر قرآن و حجیت عقل و محدوده آن استفاده می نمایند که در ذیل به طور اختصار به هر کدام از این روشها اشاره می شود.

۱-۲-۳. جداسازی سه راه و روش معرفتی قرآن، برهان و عرفان

یکی از روشهای شناخت از دیدگاه مدرسه خراسان و اندیشمندان آن جداسازی بین راههای متداول شناخت در عرصه تحقیق و بررسی معارف دینی می باشد این دیدگاه قائل است که بین راه معرفتی قرآن و استفاده از برهان و همچنین معارف شهودی و عرفانی باید تفکیک و جدایی قائل شدن و نمی توان معارف حاصل از این سه راه را هماهنگ و همسان دانست بنابراین شیوه و روش آیت الله شیخ مجتبی قزوینی به این شکل می باشد که معارف حقه‌ی الهیه را که از مجرای وحی و نبوت رسیده از مطالب و قواعدی که بشر به فکر خود تمهید کرده، جدا نموده و امتیاز آن‌ها را بیان کنند و این نکته را به اثبات برسانند که علوم و معارف حقیقی اسلامی که از قرآن و سنت نبوی و آثار اهل بیت علیهم السلام استفاده می شود، غیر از قواعد فلسفی و ادعاهای عرفانی است.

ایشان معتقدند سخنان عرفا و قواعد فلسفه متکفل سعادت بشر و رساندن او به مرتبه‌ی معرفت کامل و ایمان مستقر نمی‌باشد و توانایی چنین کاری را ندارد و تنها معارف حقه‌ی انبیا و اهل بیت علیهم السلام است که بشر را به این سعادت می‌رساند.

دلیل ایشان بر صدق این مدعا این است که عرفا بر مطالب و ادعاهای خود جز ادعای کشف، دلیلی ندارند و در جای خود به اثبات رسانیده‌اند فساد کشف و عدم حجیت و تمامیت آن را^۱ و براهین فلسفه هم به شهادت قواعد منطقی نتایج یقینی ندارند و مواد آن‌ها از یقینیات تشکیل نشده است و فقط براهین آن‌ها به صورت برهان است و اختلاف فاحشی که بین مشائین و اشراقیین و عرفا است، بهترین دلیل است بر عدم کامل بودن براهین و استدلال‌های آن‌ها و عدم صحت آن مطالب و اصول.

همچنین بیان می‌کنند که روش ایشان روش تازه‌ای نیست؛ بلکه مشی علمی و روشی است مطابق مشی و روش فقها و محدثین و روش تمام فقها و محدثین و بزرگان از صدر اسلام تا کنون این بوده است که فلسفه و عرفان اصطلاحی را خلاف قواعد اسلام و قرآن و معارف ائمه‌ی اطهار علیهم السلام می‌دانستند؛ به طوری که فلاسفه و عرفا و صوفیه مطرود بودند.^۲

آیت‌الله میرزا جواد آقا تهرانی بیان می‌کنند از این جهت که انسان گرفتار تفسیر به‌رأی نشود، باید با ذهنی خالی و بدون دخالت دانش‌های گوناگون به تفسیر قرآن کریم پردازد، نه اینکه انسان فکر و عقیده خود را انتخاب کند و بعد آیات را به‌عنوان تأیید برای آن بیاورد که در واقع رأی و نظر خویش را بر قرآن تحمیل کرده است.^۳

۲-۲-۳

۲-۲-۳. چگونگی کاربرد ظواهر متون دینی

مرحوم آیت‌الله شیخ مجتبی قزوینی ظواهر قرآن و روایات را حجت دانسته و در این باره خبر را به دو دسته تقسیم می‌کنند: ۱- خبر محفوف به قرائن صدق که موجب حصول یقین به صحت خودخبر و خبردهنده شود، خواه این خبر را بی‌واسطه از پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌یا‌ائمه‌علیهم‌السلام: بشنویم یا باواسطه‌ی افراد راستگو و مورد اطمینان از طرف ایشان به ما برسد. ایشان این خبر را حجت می‌دانند. ۲- خبری که محفوف به قرائن قطعی نباشد. ایشان این خبر را ذاتاً و ابتدائاً حجت و دلیل نمی‌دانند و معتقدند برای استدلال به این خبر احتیاج به دلیل قطعی دیگری هست.

۱. قزوینی، مجتبی، بیان الفرقان، ص ۳۹-۴۰.

۲. همان، ص ۷۳۸-۷۴۰.

۳. ملکی میانجی، محمدباقر، توحیدالامامیه، ص ۵۹-۶۰.

ایشان آیات قرآن را از حیث صدور حجت دانسته و در تبیین حجیت روایات از حیث صدور خبر را به دو دسته متواتر و غیرمتواتر تقسیم می‌کنند و شرط تحقق خبر متواتر را کثرت راویان و عدم تبانی راویان بر کذب بیان می‌نمایند و تواتر را به لفظی و معنوی تقسیم می‌کنند.^۱

آیت‌الله میرزا جواد آقا تهرانی نکته‌ای که در باب محدودی حجیت ظواهر بیان می‌نمایند این است که حجیت ظواهر زمانی است که خلاف برهان و اصول مسلم عقلی نباشد؛ همانند آیات متشابه قرآن که نمی‌توان به ظاهر آنها عمل کرد.^۲

۳-۲-۳. حجیت عقل و محدوده‌ی کاربرد عقل

آیت‌الله شیخ مجتبی قزوینی در میزان قرآن مجید در معرفت حق از باطل و به دست آوردن حقایق معارف و احکام پس از رسول خدا بیان می‌کنند که دو حجت می‌باشد: ۱- حجت باطن: عقل. حجیت عقل فطری برای بشر از بدیهیات اولیه است و اگر حجیت نداشته باشد، هیچ امری از امور عالم ثابت نخواهد شد. ۲- حجت ظاهر: امام. گفته‌های بشری در غیر مستقلات عقلیه که پایه‌ی تصدیق انبیاست و در غیر محسوسات بدون رجوع به انبیا مورد اطمینان بشر نیست؛ زیرا افراد بشر ولو مراتبی از معلومات را به دست بیاورند مع ذلک معصوم به عصمت الهی نبوده و افکار و گفتارشان در معرض خطاست و براهینی که مقدمات آن یقینی و نتیجه‌ی یقین باشد، نیست. لذا در حالات و خصوصیات مسائل معاد، قبر، برزخ، قیامت و نوع معارف و حقایق دیگر باید به انبیا رجوع کرد؛ زیرا آنچه را که فرمودند یا به اراده‌ی الهی دیدند یا به تعلیم سبحانی عالم شده‌اند و خطا بردار نیست.^۳

این مکتب عقل را در حوزه‌ی ادراکات بدیهی حجت دانسته و تصریح نموده است که در غیر فطریات و وجدانیات طریق منحصر بیان الهی و تبعیت از انبیای الهی می‌باشد.^۴

۳-۳. مبانی مسأله وحی در مدرسه خراسان

در این قسمت به بررسی مبانی اندیشمندان مدرسه خراسان در ارتباط با مسأله وحی می‌پردازیم که این مبانی به طور مستقل و یکجا در آثار آنان نقل نشده است بلکه از لابه لای سخنان و آثار آنان استخراج گردیده است نظیر قرآن

^۱. قزوینی، مجتبی، بیان الفرقان، ص ۷۷۸-۷۷۹.

^۲. آقا تهرانی، جواد، میزان المطالب، ص ۵۵-۵۶.

^۳. قزوینی، مجتبی، بیان الفرقان، ص ۶۵۳.

^۴. همان، ص ۴۶۳.

و روایات معصومین حقیقت علم، حجیت ظواهر، تأویل و... که اندیشمندان مدرسه خراسان براساس این مبانی که برگرفته از آیات و روایات معصومین علیهم السلام می باشد با توصیف مسأله وحی می پردازند.

۳-۳-۱. قرآن مجید و روایات معصومین حقیقت علم

در این دیدگاه برای بررسی موضوعات از روش عقلی - نقلی استفاده می نمایند یعنی محور و اساس در اندیشه آنان علوم و حیانی می باشد و از طرف دیگر محتوای استنباط شده از علوم و حیانی توسط عقل تبیین می گردد. البته عقلی که تحت تربیت وحی قرار گرفته باشد و وابسته به دستگاه فلسفی خاصی نباشد و لذا این دیدگاه حقیقت علم را در علوم و حیانی جستجو نموده و تنها آنچه در قرآن و احادیث وارد گردیده است را در علم حقیقی می داند.

آیت الله قزوینی در توحیدالقرآن می گوید: انسان فطرتاً دارای میل به شوق و دانایی و توانایی دارد... و طریق تحصیل این دو کمال در عالم به سه طریق است و هریک از این سه طریق با دیگری مخالف و مبین است. اول: راه وحی و نبوت. دوم: طریق عقل و حکمت. سوم: راه کشف و ریاضت.^۱

سپس ایشان به بررسی این سه راه پرداخته و در پایان نتیجه می گیرد که راه دوم و سوم چون مصون از خطا نیست و بلکه خطای آن مسلم است باید راهی را طی نمود که مأمون از خطا باشد و آن طریق انبیاء می باشد.^۲

همچنین آیت الله ملکی میانجی می گوید: مقصود از علمی که در کتاب و سنت طلب آن واجب شده است علم حقیقی است مانند قطعیات قرآن و روایات و ظواهری که تواتر لفظی یا معنوی دارند.^۳

در مسأله وحی نیز از همین روش استفاده می نمایند یعنی بعد از جمع آوری آیات و احادیث مرتبط با وحی به توضیح و تبیین قسمت هایی که در آن نیاز به تبیین دیده می شود می پردازند. ویژگی این دیدگاه این است که با پیش فرض های فلسفی و عرفانی به تفسیر آیات و روایات نمی پردازند بلکه براساس اصول اجتهادی از جمله اصالة الظهور به استنباط معارف دینی از آیات و روایات می پردازند.

۱. قزوینی، مجتبی، بیان الفرقان، ص ۳۵.

۲. همان، ص ۳۵-۴۳.

۳. ملکی میانجی، محمدباقر، توحیدالامامیه، ص ۶۳.

۳-۲-۳. حجیت ظواهر

در این دیدگاه بر این باورند که هر چه از جانب خدا و اهل بیت (علیهم السلام) در اختیار ما قرار دارد باید آن را تصدیق نموده و در مقابل آن تسلیم بود و اگر عقل نتوانست مطلبی را از سخنان آنان بفهمد باید به ظاهر آن اقرار نموده و در مقابل انکار قرار نگیرد آیت الله قزوینی می گوید: تأویل ظواهر و نصوص خلاف حکم عقل و ظلم بر صاحب شریعت است و در حقیقت چنین کسی نسبت جهل و اظهار عجز از مقاصد به خدا و پیامبر داده که نتوانسته اند حقایق و مطالبی را که دانستن آن برای ارشاد خلق لازم است با بیانی روشن و صریح ادا کنند.^۱

بر اساس این سخن اگر کسی حجیت ظواهر را قبول نداشته باشد یا بخواهد به تأویل ظواهر و نصوص دینی بزند هم کاری برخلاف عقل انجام داده است زیرا اصالة الظهور^۲ را مورد تردید قرار داده است و هم ظلم بر صاحب شریعت کرده است زیرا با به کار بردن تأویل سخنان آنان و بیان مقاصد و دریافت خود از آن سخنان نسبت عجز در بیان معارف به آنان نسبت داده یا اینکه باید بگوییم آنان مقاصد خود را به صورت مبهم بیان نموده که تناسبی با هدف آنان ندارد و نتیجه آن سرگردانی و بلا تکلیفی مردم در به دست آوردن معارف دینی خواهد بود از طرف دیگر اشکالی که به وجود می آید ایجاد اختلاف بزرگی در میان مردم نسبت به فهم معارف دینی خواهد بود زیرا مردم از حجیت عقل در درجه یکسان قرار نداشته و لذا اگر بنا باشد هر کسی خود را مجاز بداند که کلمات را با مقاصد خود تطبیق دهد. ثمره آن اختلاف عظیم در میان مردم خواهد بود.

از دلایل دیگری که این گروه برای اثبات حجیت ظواهر قرآن و حدیث بدان است استناد کنند این است که: الفاظ ظاهر قومی وسیله تعلیم و تعلم آنهاست و آنان با الفاظشان انسی گرفته و معانی آن را می دانند. الفاظ هر قومی چنان که میان آنها متعارف است در مقابل حقایق خارجی وضع شده اند. زیرا آنچه مشهود و معلوم برای انسان هاست همان عیان و حقایق خارجی اند. پس وضع الفاظ برای صور ذهنی - اعم از اینکه مورد توجه واقع شوند یا نه - معنایی ندارد.

^۱. قزوینی، مجتبی، بیان الفرقان، ص ۴۷.

^۲. اصالت ظهور، در جایی به کار می رود که لفظ استعمال شده، در معنای خاصی ظهور داشته باشد؛ مشکینی، علی، اصطلاحات الاصول، ص ۵۷. یعنی حمل لفظ یا کلام بر آن معنا در نظر عقلا راجح باشد، هر چند در مقام استعمال، احتمال خلاف آن (اراده معنای مرجوح) داده می شود؛ در چنین حالتی عقلا به معنای ظاهر تمسک نموده و معنای خلاف ظاهر را نادیده می گیرند. سبحانی تبریزی، جعفر، الموجز فی اصول الفقه، ص ۲۸.

بنابراین این دیدگاه حجیت ظواهر به عنوان یکی از مبانی خود در مواجهه با معارف دینی و استنباط و تبیین آن پذیرفته و با هرگونه تأویل مخالفت می نماید. تأثیر این اصل در موضوع وحی بدین صورت می باشد که آنچه از ظواهر آیات و روایات استفاده می شود ملاک تبیین و توصیف وحی قرار می گیرد بدون آنکه نیازی به تأویل این ظواهر باشد.^۱

۳-۳-۳

۳-۴. تأویل و جایگاه آن

یکی از مبانی مهم مدرسه خراسان چگونگی برخورد با موضوع تأویل می باشد. آنان تأویل را به دو قسم جایز و غیر جایز تقسیم نموده و تأویل های فلسفی و عرفانی را غیر جایز دانسته و در عرصه فهم متون دینی و آیات و روایات تأویلات فلسفی و عرفانی را نمی پذیرند ولی در شرایط خاص و براساس ضوابطی که بر مبنای برخی از احادیث و روایات می باشد تأویل را در آن شرایط جایز می دانند که در این قسمت به بیان دیدگاه آنان در مورد تأویل می پردازیم.

آیه الله میانجی در تعریف تأویل می گوید: «التأویل مدلول کلامی و مفهوم من الالفاظ عنی به المتکلم افهاماً لمن خاطبه». تأویل مدلول کلام و آنچه از الفاظ فهمیده می شود می باشد که متکلم به واسطه آن قصد نموده است مطلبی را به مخاطب خود بفهماند.^۲

و لذا ایشان در ادامه بحث به تفاوت میان تفسیر و تأویل اشاره نموده و تأویل را در مرتبه متأخر از تفسیر می داند.^۳

از نکات دیگری که ایشان در بحث تأویل بدان می پردازند این است که آیا تأویل مختص به آیات متشابه می باشد یا شامل همه آیات قرآن می شود که ایشان با توجه به آیه ۷ سوره آل عمران «و ما یعلم تأویله إلا الله والراسخون فی العلم...».

می گوید: ظاهر آیه این است که تأویل شامل همه آیات قرآن می گردد زیرا اقتضای سیاق آیه این است که ضمیر در کلمه تأویله به کتاب برمی گردد و البته بر این ادعای خود به آیات دیگری استناد می کند از جمله آیه ۵۳ و ۵۲ سوره اعراف «ولقد جنناهم بکتاب فصلناه علی علم هدی و رحمة لقوم یؤمنون/ هل ینظرون الا تأویله یوم یأتی تأویله» که می گوید کلمه ضمیر در تأویله به قول خدا «بکتاب فصلناه» برمی گردد.^۴

۱. ملکی میانجی، محمدباقر، توحیدالامیه، ص ۷۴.

۲. ملکی میانجی، محمدباقر، مناهج البیان، ج ۱، ص ۳۷.

۳. همان، ص ۳۳.

۴. همان.

همچنین روایاتی را برای اثبات مدعای خود نقل می کند از جمله: فی البحار، ج ۹۲، ص ۹۷ (عن البصائر عن احمد بن محمد مسنداً عن اسحاق بن عمار قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ان للقرآن تأویلاً فممنه ما قد جاء و منه ما لم یجیء. فإذا وقع التأویل فی زمان امام من الائمه عرفه امام ذلك الزمان.

و فی کمال الدین، ج ۱، ص ۲۸۴ عن المظفر بن جعفر مسنداً عن سلیم بن قیس الصلالی قال: سمعت علیاً علیه السلام یقول: ما نزلت علی رسول الله صلی الله علیه وآله آیه من القرآن الا أقرانها وأملاها علی و کتبتها بخطی و علّمتی تأویلها و تفسیرها و ناسخها و منسوخها و محکمها و متشابهها...^۱

بنابراین ایشان از این آیات و روایات نتیجه می گیرند که همه آیات قرآن دارای تأویل می باشد.

نکته دیگری که ایشان در کتاب نفحات من علوم القرآن در مورد تأویل بدان اشاره می کنند این است که عالمان به تأویل چه کسانی می باشند و راه دسترسی به علم تأویل کتاب چیست؟ که ایشان در جواب می گویند: راه علم به تأویل کتاب فقط از طریق یادگیری از رسول خدا (صلی الله علیه وآله) و اهل بیت (علیهم السلام) که راسخون در علم هستند می باشند بنابراین علم تأویل اختصاص با خدا و رسول و کسی که از رسول خدا به طور جامع و وافی تعلیم گرفته باشد همه جوانب علوم قرآن را دارد.^۲

بنابراین در این دیدگاه هر نوع تأویلی مورد قبول نیست بلکه آن تأویلی صحیح و درست می باشد که از راه و طریق مطمئن حاصل گردد که آن راه مطمئن رسول خدا و اهل بیت علیهم السلام می باشند اما آن نوع از تأویلاتی که از طریق علوم بشری یا نظام های فکری بشری صورت گیرد و تأییدی از طرف خدا و رسول و اهل بیت نداشته باشد مردود می باشد زیرا این نوع تأویل یک نوع منت بر خداوند و نسبت عجز و جهل به خدا و پیامبر می باشد.

آیه الله قزوینی می گویند: تأویل ظواهر و نصوص، خلاف حکم عقل و ظلم بر صاحب شریعت است و در حقیقت چنین کسی نسبت جهل و عجز از اظهار مقاصد به خدا و پیامبر داده که نتوانسته اند حقایق و مطالبی را که دانستن آنها برای ارشاد خلق لازم است با بیانی صریح و روشن ادا کنند و مردم را به ادای عبادت منسجمی که مناسبی با مقصود ندارد و باید با سلیقه دیگران معنی و تأویل شود سرگردان و بلا تکلیف گذاشته اند به علاوه چون عقول مردم

۱. همان، ص ۳۴.

۲. ملکی میانجی، محمدباقر، نفحات من علوم القرآن، ص ۹۲۶.

یکسان نیست اگر بنا شود که هرکس خود را مجاز داند که کلمات را با مقاصد خود تأویل و تطبیق کند اختلافی عظیم پیدا شود.^۱

سپس ایشان خلاصه سخنی از محقق قمی نقل می کند که: تأویل کنندگان ظواهر آیات و روایات متنی بر خدا و رسول گذاشته و این طور وانمود می کنند که خدا و پیامبر نتوانسته اند مقاصد خود را واضح بیان کند ما له کمک آنان برخاسته و مراد گوینده را دریافته و بیان می کنیم.^۲

بنابراین براساس این اشکالاتی که در تأویل های بشری یا نظام های فکری و عرفانی بشری وجود دارد این نوع تأویلات در این دیدگاه به شدت طرد می گردد و برای اینکه این مطلب را بیشتر واضح و روشن نمایند به بعضی از این تأویلات اشاره می کنند از جمله آیه الله قزوینی می گوید: بسیاری آیات دیگر تصریح به خلود در عذاب برای گروهی از کفار می نماید ولی تأویل کنندگان با این بیان روشن و وضوح، ظواهر آیات را انکار نموده و گویند مراد گوینده، حرکت جوهری است.^۳

همچنین آیه الله ملکی در کتاب اعجاز القرآن خود به معنی از این تأویلات اشاره می نماید و می گوید: مرحوم ملاعبدالرزاق کاشانی لفظ حمار در مورد خداوند که می فرماید: «وانظر إلی حمارک» تأویل نموده است به جسم حضرت عزیر و لفظ صفا و مروه را به قلب انسان و نفس انسان تأویل برده است.^۴

همچنین ملاصدرا در تفسیر آیه «فالسابقات سبقاً» می گوید: عقولی است که سبقت بر ممکنات گرفته است و همچنین آیه «فالمدبرات أمراً» را تأویل به نفوس که اداره کننده اجرامی هستند که بر آن غلبه دارد می برد و سپس می گوید این دو آیه دلالت دارد بر این دو نوع از موجودات شریفه.^۵

لذا در این دیدگاه براساس تعریفی که از تأویل ارائه می دهند و با استناد به آیات و روایات در مورد تأویل قائلند همه آیات قرآن دارای تأویل می باشد اما این تأویل را باید از طریق خدا و رسول و اهل بیت علیهم السلام اخذ نمود و این طریق فقط مورد اطمینان می باشد.

۱. قزوینی، مجتبی، بیان الفرقان، ص ۴۷.

۲. همان.

۳. قزوینی، مجتبی، بیان الفرقان، ص ۴۸.

۴. تفسیر ملاعبدالرزاق، ج ۱، ص ۸۶ و ۶۱.

۵. طباطبایی، محمدحسین، اعجاز القرآن، ص ۱۴۳-۱۴۱. رجا تهران ۱۳۶۲

۳-۵. حقیقت علم و عقل

اصل شناخت علم و عقل در این دیدگاه بسیار حائز اهمیت می باشد و بسیاری از اختلافات این دودیدگاه به این اصل برمی گردد و از طرفی مبانی بعدی که به ذکر آن می پردازیم ارتباط تنگاتنگی با این اصل دارد و شاید بتوان گفت بر این اصل مبتنی می باشد لذا به جهت کاربرد زیاد این مبنا به طور مفصل بدان می پردازیم

این دیدگاه معنای ویژه و خاصی از واژه عقل مطرح می کند که با معنای فلسفی آن متفاوت است و عقل فلسفی که نیروی مدرک کلیات است تخطئه می گردد و از مصادر معرفت انسان به شمار نمی آید و عقل در اصطلاحی که این دیدگاه بیان می دارد از مصادر و منابع انحصاری معرفت به شمار می آید که از عصمت و حجیت ذاتی برخوردار می باشد و هیچ خطا و اشتباهی در آن رخ نمی دهد. تصور بزرگان این دیدگاه بر این است که توجه به تأکیدات قرآن و روایات در رجوع به عقل می تواند ما را به معنای واقعی آن آگاه نماید. تعبیری نظیر حجة الله که در مورد عقل به کار رفته است هرگونه شک و تردید و خطا را در احکام عقل نفی می کند و کسانی که این موارد را در مورد عقل جایز بدانند از تعظیم عقل در متون دینی غافل شده اند: «التعبیر بأه حجة الله و سائر ماورد فی تعظیمه و نافی التشکیک فی حجة و احتمال الخطأ فی أحكامه أو التبعیض فیما بعد فرض ادراک العقل له و لیس لا من جهة عدم عرفان حقیقة العقل و احکامه».^۱

علت اشتباه این است که از حقیقت عقل غافل مانده اند و عقل فلسفی را که با مقدمه چینی و قیاس منطقی به نتیجه می رسد همان حقیقت عقل در متن دین پنداشته اند. در حالی که چنین نیست و هر استدلال و استنتاج به معنای خردورزی نیست و لذا باید منظور درست از عقل را دریافت نمود.

در راستای تبیین مفهوم عقل و حقیقت عقل این دیدگاه در گام اول تلاش می کند روشن نماید که دیدگاه فلسفی درباره عقل با منطوق آیات و روایات مخالف است. «یمتاز ما قالوا والحکماء فی هذا الباب، عما نطق به الكتاب الکریم والرسول الاکرم و الائمة المعصومون و یظهر انّ الحقیقة التي سموها بالعقل اجنبية عن الحقیقة المسماة فی الروایات، بل و عند العرف أيضا»^۲

^۱. مرورید، میرزا حسنعلی، تبيينات حول المبدء و المعاد، بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۴۱۶ هـ. ق، ۸. ۱۴۱۶ق: ۸.

^۲. همان.

منظور حکماء از عقل چیست که مخالف صریح متون دینی و فهم عرف و عموم مردم است: «خلاصه ماذکره بعض محققیم فی العقل و حاصلها، ان العقل هو النفس بما لها من المراتب الاربع»^۱

یعنی منظور حکما از عقل همان نفس است که دارای مراحل چهارگانه و هیولایی بالملکه - بالفعل و متضاد می باشد در حالی که این تصویر از عقل درست نیست. زیرا این تصویر بیگانه از اصطلاح آیات و روایات می باشد و در آیات و روایات چنین تعبیری در مورد عقل به کار نرفته است. حقیقت عقل در این دیدگاه نور متعالی می باشد که وصف تعالی آن بیانگر تفاوت اساسی آن با حقیقت نفس می باشد و همچنین از سنخ نفس نیست.

«أن حقيقة العقل الذی به تدرك المعقولات و حقيقة العلم الذی تدرك المعلومات هورالنور المتعالی»^۲.

همچنین آیه الله قزوینی می گوید: کمالات روحی به برکت نوری است خارج از روح و بدن و تعبیر شده از آن نور و حقیقت به عقل و علم.^۳

سپس ایشان در ادامه به بیان تعریف عقل و علم و تفاوت آن دو با بدن و روح می پردازد و می گوید: نور عقل، امری است مستقل، سوای روح و بدن که انسان به جنبه روحی از عقل استفاده می کند. گاهی واجد نور است و گاهی فاقد آن و فاقد نورشدن مضر به بقای انسان نیست. مانند کسی که به خواب عمیقی رود. از هر ادراکی حتی از نفس خود غافل باشد یا دیوانه باشد در تمام این صور انسان که عبارت از روح و بدن است باقی است لکن عاقل نیست.^۴

ایشان در ادامه برای اثبات تفاوت بین عقل و علم با بدن و روح مقدمه ای را ذکر کرده و باتوجه به آن مقدمه به تبیین مقصود خود می پردازد و می گوید: باید دانست که الفاظ کتاب و سنت مقدسه در مقام بیان اشاره به نفس حقایق موجود در خارج و واقع می باشد به عبارت اخری لفظ آب و خاک و غیره موضوع برای همین حقایق خارجی که موجود است و واقعیت دارد می باشد. نه آنکه متصور از آب و خاک و غیره موضوع له الفاظ باشد و اینکه گفته شده الفاظ وضع شده اند برای معانی ذهنیه یعنی امور تصویری و تخیلیه، اگرچه واقعیت نداشته باشند و اعتبار و انتزاع ذهنی باشد، از مطالب اصطلاحی است و مربوط به استفاده ی مقاصد کتاب و سنت نمی باشد و همچنین به طوری که سابقاً گفتیم تأویل آیات و روایات منصوصه یا ظاهره که نوع عقلای اهل زبان آن را می فهمند - اگرچه احتمال خلاف هم داده

۱. همان، ص ۱۰.

۲. همان، ص ۱۱.

۳. قزوینی، مجتبی، بیان الفرقان، ص ۱۰۶.

۴. همان، ص ۱۰۷.

شود- باطل و خلاف وجدان و حکم عقل است. خصوص تأویل کلام متکلمی که در مقام بیان مراد و مقاصد خود باشد.

سپس ایشان بعد از بیان این مقدمه می گوید: لفظ علم و عقل از الفاظی است که در کتاب و سنت ذکر شده و اشاره به حقیقتی است که در خارج موجود و واقعیت دارد. تصورات و خیالات علم و عقل نیست. علم و عقل را تعریف نتوان کرد و نتوان شناخت مگر به آثار یا وجدان آن سپس می گوید: عقل نوری است که انسان خوب و بد فعل را قبل یا بعد صدور به آن تمییز دهد چنان که می بیند احسان پسندیده و ظلم زشت است و از رفتار بد خود پشیمان می شود. به این حقیقت نوریه خارجی معلوم گردد که تصورات و خیالات روح نیست بلکه تصورات و خیالات غیر از این حقیقت می باشد. این است که معصوم علیهم السلام فرمود عقل چیزی است که خوب و بد به وسیله او تمییز داده شده و خداوند به او عبادت شود و بهشت به آن کسب گردد و... (اینها همه تعریف عقل است به آثار آن) عقل در قلب چون چراغی است در خانه، که اشیای موجوده در خانه شب به نور چراغ دیده شوند و مانند نور خورشید است در عالم که موجودات به او مشاهده گردند. همین قسم است نور عقل و علم. اشیائی را که انسان به حواس خمسه احساس کرد پس از غیبت آنها وجود آنچه را دیده و شنیده در ظرف خودش به نور عقل می بیند و می شنود این است کیفیت علم به حقایق موجوده و محسوسه در این عالم که به اصطلاح فلسفه در محسوسات، خیال و تخیل و در معانی، موهومات و توهم گویند.^۱

با توجه به این عبارت ایشان در تعریف عقل از راه آثار عقل استفاده نموده و با بیان آثاری که عقل از خود بروز می دهد ما می توانیم به تعریف عقل برسیم نه اینکه خود این آثار وجودی را به عنوان تعریف عقل تلقی نماییم.

سپس ایشان اشاره ای به تعریف علم می نماید و می گوید: اما علم نفس به ماورای محسوسات، مشاهده روح است حقایق اشیاء را در مرتبه واقعیت آنها به برکت نور خارج از ذات خود که علم است.

سپس ایشان به این مطلب اشاره می نمایند که حقیقت علم و عقل در مورد تصور و توهم انسان قرار می گیرد و دارای صورتی نیست تا در لوح نفسی انسان وارد شود: و بالجمله حقیقت عقل و علم تصور و توهم نگردد و صورتی ندارد تا در لوح نفسی وارد شود، آنچه تصور شود و هر معنایی در ذهن یا نفس آید فعلی از افعال روح و مربوط به حقیقت علم نیست. این است که حقیقت خیال و توهم و معانی و متصورات به نور علم واضح و از یکدیگر ممتاز شوند.^۲ لذا ایشان با اشاره به این نکته که تصور و یا معنایی که در ذهن به وجود می آید فعلی از افعال روح انسان است

۱. همان، ص ۱۰۸-۱۰۷.

۲. همان، ص ۱۰۸.

و این تصورات به واسطه نور علم روشن و آشکار می گردد در ادامه می گوید: توهم و تخیل نور، نور خورشید نیست. کسی که نور را دیده اگر بخواهد برای کسی که ندیده تعریف کند ناچار به آثار یا به مثل و نظیر آن تعریف نماید و چون نور عقل شبیه و نظیر ندارد، ناگزیر شناختی و تعریف حقیقی آن به خودش و آثارش می باشد. از آنچه ذکر کردیم معلوم شد که تعریف عقل و علم و فهم به معقولات و معلومات و مفهومات، امری محال و تعریف به غیر حقیقت آنها است.

از اینجا روشن می گردد که دلیل تعریف علم و عقل از راه اشاره به آثار به این جهت می باشد که چون علم و عقل دارای شبیه و مثل نیستند برای شناخت آن و معرفی به دیگران باید به سراغ آثار آن رفت.

سپس ایشان می گوید: معلومات حقایق هستند روشن و ظاهر و معلوم به علم ولی علم به خود ظاهر است به نوریت ذاتیه خود «هو الظاهر بنفسه المظهر لغیره»^۱

معلومات، از سنخ علم نیستند زیرا ذات آنها غیر ظاهر و غیر ظهور و غیر نور می باشد ولی علم خودش بذاته ظهور و روشن کننده ی غیر است. هوحجة من حجج الرحمن علی خلقه، کسی که واجد این نور شد می باید که او نزدیکتر اشیا به او و ظاهرتر از هر چیز باشد زیرا که نفس ظهور و نور است و به عبارت اخری علم و عقل از حیث ذات نور و ظهورند که ظهور همه اشیا به آنهاست.

بنابراین عقل در دیدگاه خراسان بنابر آنچه در آیات و روایات آمده این گونه بیان شده که «عقل» از دیدگاه قرآن و حدیث نور روشنی است که خداوند متعال آن را به ارواح انسانها افزوده می کند. عقل ذاتاً ظاهر بوده و ظاهرکننده ی چیزهای دیگر هم می باشد. عقل حجت الهی است و ذاتاً عصمت دارد و خطا نسبت آن ممتنع است. و قوام حجیت هر حجتی به عقل است. ملاک تکلیف و ثواب و عقاب هم به عقل است. ایمان به خدا و آنچه بر آن مترتب می شود و تصدیق پیامبران و اعتقاد به آنها، به واسطه ی عقل بر انسانها واجب می گردد. و با عقل است که حق از باطل، و شر از خیر، و هدایت از گمراهی تشخیص داده می شود. خوبی و بدی، پستی و برتری، واجبات و حرامهای بدیهی ذاتی عقلی، اخلاق خوب و شرافتمندانه و کردارهای بد و پست، به وسیله ی عقل شناخته می شود.

البته کسی که عقل را به خود بشناسد و اندکی در این کار مهارت داشته باشد، وقتی عقل را به استقلال نظر می کند -یعنی به عقل نظر موضوعی می کند نه اینکه عقل را به جهت شناختن چیزی دیگر مورد توجه قرار دهد- چنین شخصی توسط عقل خود در خواهد یافت که عقل بر معقولاتش تقدم دارد. و نیز درمی یابد که عقل نوری است که بر

۱. مجلسی، محمدباقر، بحار، ج ۸۸، ص ۵۰۷.

معقولش احاطه دارد و آن را روشن و کشف می کند. و همچنین خواهد دانست که نسبت عقل به معقول، نسبت کاشف است به مکشوف؛ و عقل ذاتاً ظاهر و روشن است و معقول-که به عقل شناخته می شود- ذاتاً تاریک و ظلمانی است. و نیز خواهد دانست که بینونت و جدایی عقل و معقول بینونت صفتی است نه عزلی.^۱ پس محال است که عقل مورد تصور قرار گیرد. زیرا چیزی که ظهور و روشنایی آن ذات است، محال است که به علم حصولی (صورت ذهنی) شود، علاوه بر اینکه علم حصولی (صورت ذهنی) به وسیله ی علم حقیقی درک می شود. پس ممکن نیست علم حقیقی به وسیله ی علم حصولی (صورت ذهنی) شناخته شود، چون مکشوف محال است روشن کننده ی کاشف خود باشد.

و همچنین انسان با توجه موضوعی و استقلال به عقل، می فهمد که اتحاد عقل با معقول و تنزل آن در مرتبه ی معقول و محکوم و متصف شدنش به احکام و اوصاف معقول محال است زیرا جدایی عقل و معقول ذاتی است.

و اگر کسی به جهت اشتغال به معقولات و متصورات از شناخت عقل ناتوان شد، برای تعلیم و تفهیم او لازم است از وجود معقولات به عقل استدلال کرد تا راه برای شناخت عقل به عقل برای او هموار شود. منظور از استدلال در این جا تذکر و یادآوری عقل است به معقولات. زیرا عقل نوری است که ذاتاً ظاهر بوده و ظاهرکننده ی معقولات است. و مانع شناخت آن شدت ظهور آن و مشغول بودن صاحب آن به معقولات است. پس استدلال بر عقل به وسیله ی معقولات به جهت خفا و مجهول بودن آن نیست.

این عقل و خرد که خدای تعالی آن را به روح انسانها افاضه می کند و آنان به واسطه ی آن روشنی و نورانیت می یابند، عین ذاتشان نیست، بلکه نوری است که هر گاه خداوند آن را به روحها عطا می کند، آن را به اذن و تملیک خدای تعالی واجد و دارا می شوند و با دارا شدن آن، عالم و عاقل می گردند، و آن گاه که خداوند آن را از ایشان بستاند، آنان فاقد آن نور شده و روشنایی و علم را از دست می دهند. و هنگامی که خداوند عقل را به آنان می دهد، همه به یک درجه وجدان نمی کنند، بلکه آنها در دریافت این نور درجات مختلفی دارند و همین اختلاف در وجدان دریافت عقل، موجب اختلاف عقولشان می شود. (یعنی عقل نور واحد بسیط است و اختلاف مردم در عقل به جهت شدت و ضعف وجدان و دریافت آنها و اعطای خداوند متعال است).^۲

^۱ اگر بینونت دو چیز به مکان باشد، آن را بینونت عزلی گویند. یعنی یکی از مکان دیگری معزول است و ممکن نیست هر دو در یک مکان با هم جمع شوند. و اگر توصیف یک شیء ممکن و توصیف شیء دیگر ناممکن باشد، بینونت بین آن دو را بینونت صفتی خوانند.

^۲ .ملکی میانجی، محمدباقر، بیان الفرقان، ص ۲۸-۳۰.

در اینجا با توجه به تعابیری که در روایات در مورد علم و عقل به کار رفته است به تعریف علم و عقل می پردازند و آنها را از سنخ نور دانسته که ذاتاً دارای ظهور می باشد و روشن کننده غیر خود می باشد و با توجه به این ویژگی اشاره به دلیل و حجت بودن علم و عقل بر حسن و قبح اشیاء می نماید و آیه الله قزوینی می گوید: چون بدیهی است که افعال و اشیاء بالذات یا به واسطه ی عروض جهات، دارای معنا و منافع و محاسن و قبائح می باشند، بروز و ظهور این جهات حسن و قبح و غیره به علم و عقل است و چون عقل بشر محدود است تمام جهات حسن و قبح اشیاء را عقل کاشف و مظهر نیست و لذا پیغمبر صلی الله علیه وآله و حجت خارجی نیز لازم است. این است معنای حسن و قبح عقلی. پس معلوم شد که حصول و حضور و تصور و تصدیق، اموری است مکشوفه به علم نه اینکه عین علم باشد. بنابراین تعبیر به اینکه علم حصولی یا حضوری است، تصور است یا تصدیق، مسامحه در تعبیر و معلوم را علم نامیدن است.^۱

نکته دیگری که ایشان در این رابطه به آن می پردازد این است که حقیقت علم و عقل یکی می باشد و تفاوت آن دو از جهت کاشفیت و مظهریت می باشد لذا در این رابطه می گوید:

چنانچه گفتیم علم و عقل یکی است و اختلاف آن دو به این است که آن حقیقت نوریه از جهت کاشفیت حسن و قبح اشیاء که موجب حسن ظهور و قبح آنها گردد تعبیر به عقل غایبند لذا در معانی عقل در لغت بیان شده که مشتق است: اذا عقلت الدایة اذا حبستها فی القاموس: نور روحانی تدرك بها النفوس العلوم الضرورية. مخفی نماند که پس از تعبیر اول، تعبیر به «تدرك العلوم الضرورية» مسامحه است که در عبارت قاموس وارد شده، مراد از علوم معلوماتی است که علم به آنها لازم است و این حقیقت نوریه را از جهت ظهور به ذات و مظهریت اشیاء علم نامند.^۲

آیه الله قزوینی به عنوان یک جمع بندی از مطالب قبلی که در مورد حقیقت علم و عقل و راه شناسایی آنان بیان کردند می گوید: از بیان گذشته ما چند امر ظاهر گردید:

۱. اینکه شناختن علم به خود است نه به غیر آن و معلومات و مفهومات آیات، وجود علمند و معرفت ذی الایه به آیه الله معرفت به آثار است نه حقیقت معرفت.

۲. اینکه معرفت آیات به اوست، نه اینکه آیات معرفت او باشد.

^۱. همان، ص ۱۰۹.

^۲ همان.

۳. اینکه شارع اسلام، عقل و علم را اساس دین قرار داده تنبه و تذکر است که می توان به این حقیقت به وسیله ی خود آن معرفت را پیدا نمود به عبارت اخری نور را به نور باید شناخت.

سپس آیه الله قزوینی بعد از جمع بندی مطالب در مورد حقیقت علم و عقل به بیان نکاتی نظیر عدم خطا پذیری علم حقیقی و بیان تفاوت علم و عقل با روح و چگونگی حصول علم برای انسان و اینکه حقیقت انسان علم نیست می پردازد که در روشن شدن مقصود مدرسه خراسان از علم و عقل قابل توجه ودقت می باشد که بدان اشاره می گردد.

الف) حقیقت علم خطابردار نیست.

ایشان می گوید: از بیانات گذشته- با برکت تذکر قرآن مجید- ظاهر شد که حقیقت علم، خطا و اشتباه بردار نیست و آنچه خطا و اشتباه رخ دهد در تخیلات و تصورات است که افعال روح می باشد نه در علم. علم حجتی است از حجت های خداوند بر مردم.

ب) حقیقت انسان علم نیست.

ایشان در مورد حقیقت انسان و ارتباط او با علم می گوید:

حقیقت انسان علم نیست بلکه حقیقت او امری است غیر حقیقت علم و انسان خودش معلوم به علم است زیرا انسان می یابد که حقیقت او عین علم و حیات و قدرت نیست و این حقیقت تحت اختیار و قدرت او نمی باشد بلکه واقع انسان عجز و احتیاج و ظلمت و امکان است و ای جهات نه تنها از خصائص بدن انسان می باشد بلکه روح او نیز بیچاره تر و محتاج تر است از اینکه حیات خود را حفظ کند، یا آنچه را می خواهد بداند یا بتواند. حقیقت مخلوقیت نیز همین است و انسان می یابد تمام جهات کمال او قابل تغییر است و پس از تذکر پیوسته خائف می باشد و هر شیء که تغیر برای او جایز باشد محال است که ازلی و قدیم باشد و ناگزیر محتاج است با غیری که غنی بالذات می باشد.^۱

ج) حقیقت روح

از مطالب مرتبط با این موضوع حقیقت و واقعیت روح است که آیا روح غیر از عقل و علم می باشد یا اینکه عقل و علم همان روح یا از مراتب روح می باشد یا اینکه در ظرف روح ظهور پیدا نموده و این همانی بین آنان ایجاد

^۱. همان.

می‌گردد. ایشان می‌گویند: هر عاقلی پس از اندک تأمل و رجوع به نفس خود می‌یابد که حقیقتی را که از او تعبیر به (من) نماید اجزا و اعضای بدن نمی‌باشد و این‌ها وسائط فعلند، چه اجزای ظاهری باشد چه باطنی و فعال و درک غیر از اجزای بدن است و نیز شخص می‌یابد که کمالات را دوست دارد و خود عین کمالات نیست و به حسب ذات فاقد کمالات و طالب آنها است و به وجدان کمالات فرحناک و به فقدان آن غمناک می‌شود و رنج بسیار برای تحصیل و حصول آنها می‌کوشد. اگر نفس خود عین کمالات بوده محتاج به مشقت و تحصیل نبود و فقدان مبنا نداشت زیرا ذاتی هر شیء برای ذات آن بین الثبوت است و حاجت به وسط در اثباتش نیست. چگونه روح انسان، عین علم است؟ با اینکه جهل و نادانی خود را وجدان کند و گاهی پس از وجدان فاقد آن گردد و در تحصیل آن ثانیاً رنج بسیار کنند و چه بسیار که دو مرتبه با تعب فراوان واجد آن نگردد بالجمله پس از رجوع به حالات نفسی وجدان می‌شود که انسان عین بدن و همچنین عین علم و عقل نیست بلکه انسان مرکب از روح و بدن و اجزای آن است و عقل و علم نوری است خارج از حقیقت روح و بدن و روح به توسط آن درک معقولات و مفهومات و متصورات می‌نماید.^۱

سپس ایشان در ادامه در مورد حقیقت روح می‌گویند: حقیقت روح همان است که در حال خواب خودش یا غیر شیء را از احیا و اموات می‌بیند و پس از خواب هیچ شکلی ندارد که بیننده و شنونده و متکلم و مخبر و مستخبر خودش بوده با اینکه بدن بی‌حس و ادراک در کناری افتاده بود.^۲

بنابراین در این دیدگاه حقیقت علم نور مجرد است و حقیقت روح جسم لطیف رقیقی است غیر از این اجسام مشهود ما و دارای آثار و خواصی است غیر از آثار و خواص اجسام و همچنین روح و عقل و بدن حقایقی است ممتاز و در آثار و خواص و حقیقت مخالف یکدیگرند. نه اینکه هر سه عبارت از ماده و آثار ماده یا اینکه عقل عین روح باشد.^۳

(د) کیفیت حصول علم

از نکات دیگری که در اینجا باید به آن اشاره نمود چگونگی حصول علم برای انسان می‌باشد که ایشان می‌گویند: به عقیده فلاسفه علم به اشیاء حاصل گردد از انطباع صور در نفس یا حضور معلوم نزد عالم یا اتصال نفس است به عقل فعال.

۱. همان، ص ۱۱۳.

۲. همان، ص ۱۱۴.

۳. همان، ص ۱۱۲.

سپس ایشان در اشکال به این حرف و سخن فلاسفه می گوید: بنابراین فرض، باید نفسی که صور در او منطبق می گردد مجرد و عین علم و حیات باشد تا ادراک صور را نماید یا دارای امر مجردی خارج از ذات خود باشد که به وسیله آن صور را درک کند زیرا آشکار است که انطباع صور - مانند انطباع صور در آب و آینه - علم نیست و خود صور هم مظهر خویش نمی باشد. چنانکه در بحث قبل بالوجدان معلوم شد که حقیقت نفس، علم و ادراک نیست. پس ناچار به توسط امری خارج از ذات، درک می نماید که نور علم و عقل باشد.^۱

بنابراین چگونگی حصول علم برای انسان توسط نور علم صورت می گیرد که حقیقتی خارج از وجود انسان می باشد.

با توجه به مطالب ذکر شده روشن گردید که در دیدگاه اندیشمندان مدرسه خراسان بین روح و عقل و علم و بدن غیریت و تفاوت وجود دارد و هر کدام از آنها دارای یک حقیقت مستقل می باشند لذا برای اثبات این مطلب به آیات و روایاتی استناد نموده که به برخی از آنها اشاره می شود. آیه الله قزوینی در این زمینه می نویسد:

سزاوار است چند آیه و روایت در باب روح و عقل و غیریت آنها با یکدیگر تبرکاً ذکر شود.

(وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ يَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ)^۲

یعنی: هیچ روحی ایمان به خدا نیاورد مگر به اذن خدا؛ و ناپاکی برای کسانی است که اطاعت عقل نکنند.

(وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًا أَفَلَمْ تَكُونُوا تَعْقِلُونَ)^۳

یعنی: همانا شیطان گمراه کرد از شما گروه زیادی را چرا تعقل نمی کنید.

(وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ)^۴

گفتند اگر می شنیدیم یا تعقل می کردیم اهل آتش نبودیم.

پس از آنکه مسلم شد خدا به واسطه ی اتمام حجت به هر مکلفی عقل عنایت فرموده، مراد از این آیات، مذمت و ملامت کسانی است که اوامر و نواهی عقل را اطاعت نمی کنند. از این قسم تعبیرات، در آیات شریفه ی قرآن

۱. همان، ص ۱۱۲-۱۱۳.

۲. سوره یونس، آیه ۱۰۰.

۳. سوره یس، آیه ۶۲.

۴. سوره ملک، آیه ۱۰.

فراوان است و بدیهی است که خطاب و سرزنش از تعقل نکردن یا بمر به تعقل، راجع به بدن و جسم نیست؛ زیرا جسم قابل مخاطبه و امر و نهی نمی باشد. و معلوم است که مخاطب عین عقل هم نیست، زیرا نتوان گفت که ای عقل! چرا تعقل نمی کنی؟ چنان که نور را مخاطب نمی توان کرد که چرا روشن نیستی یا روشنی نمی دهی؟ پس مخاطب، روح انسان است و مراد از مؤمنین و ناس و امثال اینکه در قرآن مجید واقع شده و مأمور به تعقل گردیده اند روح است. و اگر روح عین عقل می بود خطاب غلط بود؛ در آیه ی فوق، که خداوند خبر می دهد از حال جهنمیان گویند: اگر می شنیدیم یا تعقل می کردیم از اصحاب آتش نبودیم. مراد این است که عمل نکردیم نه اینکه گوش یا عقل نداشتیم.

بنابراین آیه الله قزوینی با استفاده از این آیات نتیجه می گیرد که سرزنش در مورد تعقل نکردن ربطی به جسم و بدن نداشته چون جسم قابلیت خطاب راندارد همانگونه که مخاطب آیه نیز خود عقل هم نمی باشد زیرا کارعقل تعقل می باشد پس معلوم می شود مخاطب روح انسان است و روح مأمور به تعقل گردیده است و روح عین عقل نمی باشد. اذا بتوجه به آیات تفاوت میان جسم و عقل و روح آشکار می گردد. سپس آیه الله قزوینی برای اثبات این سخن خود به ذکر روایاتی می پردازد که به برخی از آن اشاره می گردد:

عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ قَالَ : قَالَ لِي أَبُو الْحَسَنِ مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): يَا هِشَامُ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى بَشَرِ أَهْلِ الْعَقْلِ وَالْفَهْمِ فِي كِتَابِهِ فَقَالَ: فَبِشْرِ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمْعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ، أَوْلَيْكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأَوْلَيْكَ هُمُ أَوْلُوا الْبَابِ يَا هِشَامُ بَنَ الْحَكَمِ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَكْمَلَ لِلنَّاسِ الْحُجَجَ بِالْعُقُولِ وَنَصَرَ النَّبِيِّينَ بِالْبَيَانِ إِلَى أَنْ قَالَ يَا هِشَامُ إِنَّ الْعَقْلَ مَعَ الْعِلْمِ فَقَالَ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ... وَقَالَ وَلَقَدْ آتَيْنَا لَقْمَانَ الْحِكْمَةَ قَالَ الْفَهْمَ وَالْعَقْلَ... يَا هِشَامُ إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةً ظَاهِرَةً وَحُجَّةً بَاطِنَةً فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْأَيْمَةُ عَ وَأَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ مَنْ أَرَادَ الْغِنَى بِأَمْوَالٍ وَرَاحَةَ الْقَلْبِ مِنَ الْحَسَدِ وَالسَّلَامَةَ فِي الدِّينِ فَلْيَتَضَرَّعْ إِلَى اللَّهِ فِي مَسْأَلَتِهِ بَانَ يُكْمِلَ عَقْلَهُ... قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مَا قَسَمَ اللَّهُ لِلْعِبَادِ شَيْئًا أَفْضَلَ مِنَ الْعَقْلِ... وَقَالَ عَ إِنَّ اللَّهَ جَلَّ ثَنَاؤُهُ خَلَقَ الْعَقْلَ وَهُوَ أَوَّلُ خَلْقٍ مِنَ الرُّوحَانِيِّينَ عَنْ يَمِينِ الْعَرْشِ مِنْ نُورِهِ.^۱

عن أبي عبد الله ع قال حجة الله على العباد النبوي والحجة فيما بين العباد وبين الله العقل^۲

عن أبي جعفر ع قال في حديث أوحى الله إلى موسى ع أنا أواخذ عبادي على قدر ما أعطيتهم من العقل^۳

قال رسول الله صلى الله عليه وآله إذا بلغكم عن رجل حسن حال فانظروا في حسن عقله فإنما يجازى بعقله^۱

۱. کلینی، محمد، کافی، ص ۱۳ و ۱۵ و ۱۷ و ۲۰.

۲. بحرانی، یوسف بن احمد، حدائق، ج ۱، ص ۴۱. جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی تهران ۱۳۶۹

۳. حرعاملی، حسن، وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۴۱.

قال رسول الله صلى الله عليه وآله أفضل الناس أعدل الناس.

حاصل مضمون این روایات شریفه، این است که خداوند اهل فهم و عقل را بشارت داده و آنان را از راه یابندگان شمرده، و حجت های الهی، به عقل کامل گردید، و خداوند عقل را با علم قرار داده است. و از برای خداوند دو حجت می باشد: یکی ظاهری و دیگری باطنی.

حجت ظاهری انبیا و ائمه علیهم السلام می باشند و حجت باطنی عقل است و اگر عقل نبود حجت ظاهری، مفهم و مجاب می شد. هرکس که بخواهد بی نیاز شود بدون مال، و دل او از حسد برهد و در دین محکم بماند، باید زاری کند به سوی خداوند که عقلش را کامل گرداند. همان طوری که روشنی بدن به چشم می باشد، روشنی روح به عقل است. پس هرگاه بنده ای عاقل باشد، به خدای خود عالم گردد. چون به خدای خود عالم شود در دین بینا گردد و هرکس به پروردگار خود جاهل باشد دین برای او نماند.

هم چنان که جسد بدون روح نماند، دین هم، بدون نیت درست نماند و نیت، درست نگردد مگر به وسیله ی عقل. خداوند چیزی را که بهتر از عقل باشد بین مردم تقسیم نکرده است. و مؤاخذه ی هرکس در روز محشر به اندازه ی عقل او خواهد بود. هرکس عقلش بیشتر باشد سخت گیری در حساب او بیشتر خواهد شد. پیغمبران با مردم تکلم نمایند به اندازه ی عقول آنان، بهترین مردم عاقل ترین آنهاست.

شکی نیست که مراد از کلمه ی ناس و رجل و عباد که در روایات فوق ذکر شده، انسان زنده ی با روح است که به توسط عقل ادراک نماید. بدن مرده یا اجزای دماغی مراد نیستند، زیرا لیاقت و استعداد تعقل و خطاب را ندارد.

وقال ص إنما يُدْرِكُ الْخَيْرَ كُلَّهُ بِالْعَقْلِ، وَ لَا دِينَ لِمَنْ لَا عَقْلَ لَهُ؛ الْعَقْلُ هِدَايَةٌ وَالْجَهْلُ ضَلَالَةٌ،^۱ بالجمله روایات در باب اینکه ثواب و عقاب و دقت در حساب به مقداری است که به انسان عقل داده شده است بسیار است.

وقال ع كفاك من عقلك ما أوضح لك سبيل غييبك من رشدك^۲

وعنه عليه السلام في الكنز الكراچكي: العقل مواهب.^۳

۱. همان، ص ۱۹۴.

۲. ابن شعبه، حسن بن علی، تحف العقول، ص ۵۴.

۳. نهج البلاغه، ص ۵۵۰.

۴. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، ج ۱، ص ۱۶۰.

مسندنا عن ابن السكيت عن الرضا عليه السلام في حديث قال فما الحجة على الخلق اليوم فقال الرضا عليه السلام العقل تعرف به الصادق على الله فتصدقه والكاذب على الله فتكذبه^۱

في رواية شريفه في سياق قصة آدم وحواء، فارادت الملائكة ان يدفعوها عنها بحرابها، فوحي الله تعالى اليهم انما تدفعون بحرابكم من لا عقل له بزجره، فاما من جعلته ممكنا مميزا فكلوه الي عقله الذي جعلته حجه عليه فان اطاع استحق ثوابي وإن عصى و خالف أمریاستحق عقابی و جزائي، فتركوها^۲

حاصل روایت شریفه این است که ملائکه خواستند حوا را منع نمایند از نزدیک شدن به درخت به توسط حربه های خود، خداوند وحی فرمود به ایشان، که باید منع نمایید کسی را که عقل نداشته باشد که مانع او شود، و اما کسی را که متمکن و متمیز است و او را مختار قرار داده ام واگذارید به عقل خودش؛ که حجت بر اوست. اگر اطاعت کرد، مستحق ثواب من می شود؛ و اگر معصیت نمود، عقاب مرا سزاوار گردد. پس ملائکه واگذاشتند او را. این روایت شریفه، صریح است در اینکه عقل غیر از بدن و روح می باشد.

لذا آیه الله قزوینی با توضیحاتی که در ذیل روایات بیان نموده به صراحت بر تفاوت میان جسم و علم و عقل و روح اذعان می نماید.

۳-۴-۱. عقل فطری و خصوصیات آن

تعبیر مکتب خراسان از عقل فطری که در مقابل عقل فلسفی و عقل علمی است می باشد لذا برای روشن شدن مفهوم و مقصود از عقل فطری در ادامه بدان می پردازیم.

منظور از عقل فطری همان برانگیختن فطرت هاست که سبب آشکار شدن عقلی می شود و مهمترین شاخصه عقل فطری تعمیم بهره وری آن به کل جامعه می باشد و همین که کسی بدون آگاهی از نظام های فلسفی و یا کاربرد آنها به تعقل در قرآن پردازد از عقل فطری را به کار برده است.

«تعقل در قرآن کریم و فهم تدبری آیات قرآن، انسان متأمل را به قرآن و فضای وحیانی قرآن می پیوندد و از محدوده ی افکارها و پندارها و پیش فرض ها فرا می برد و به آستانه ی فروغ زا «معرفت های حقیقی و برهان های

^۱. ابن بابویه، محمد، علل الشرائع، ج ۱، ص ۱۲۱؛ همو، عیون اخبار الرضا، ج ۲، ص ۷۹.

^۲. نوری، حسین، مستدرک الوسائل، ج ۱۱، ص ۲۰۵.

ربانی می‌رساند و این عین تعقل است و مقتضای عقل‌گرایی» به همین جهت است که تعقل‌های رایج در حوزه فلسفه و علوم با تعقل فطری تفاوت دارد چرا که عده‌ای خاص توانایی کاربرد آن را دارند.

«تعقل فطری که قرآن کریم و احادیث انسانها را به آن فراخوانده‌اند و فطرت‌ها را برانگیخته‌اند و دفائن عقول را آشکار ساخته‌اند، نه الزام به تعقل‌های اصطلاحی و رایج در علوم و فلسفه‌های مختلف و منحصر به افراد معدود در کل جامعه».

از خصوصیات دیگری که در تفسیر عقل فطری در این دیدگاه مطرح می‌گردد نظام‌پذیری اصطلاحی و ادبی و فکری این نوع تعقل است. تعقل فطری یعنی تعقل بدون حرکت در چارچوب اصطلاحات. این بی‌نظام بودن ویژگی‌های منحصر به فردی را برای این نوع از تفکر به ارمغان می‌آورد.

«تعقل فطری تعقل در مدار باز است و تعقل‌های دیگر تعقل در مدار بسته، یعنی هر مکتبی فکری و هر نحله‌ای فلسفی... چارچوب فکری خاصی ضمن برداشت‌ها و تعبیرهایی - اگرچه درست - پیشنهاد می‌شود و مفاهیم و اصطلاحاتی در همان حدود می‌اندیشد، اما در تعقل فطری این گونه نیست زیرا فطرت در اصل خود با حقیقت‌های نامتناهی عالم هستی و فیض مستمر حالت ظروف مرتبط دارد...»

از ویژگی‌های دیگر عقل فطری نتیجه‌ای است که از کاربرد و به‌کارگیری آن حاصل می‌شود.

در اثر کاربرد عقل فطری معرفت ذات به ذات به وجود می‌آید یعنی اینکه در این نوع از شناخت و معرفت خداوند خود باید بدون وسیله و یا با هر وسیله‌ای لازم بداند همچون پیامبران و وحی یا آیات آفاقی و انفسی خود را به دیگران معرفی کند. و این نکته از گزینش دیدگاه خدامحوری محض در باب شناخت به دست می‌آید چرا که معرفت صنع الله می‌باشد.

۳-۴-۲. تفکیک و مغایرت علوم بشری از علوم الهی

براساس تصویری که این دیدگاه در مورد عقل ارائه می‌دهد بین دو نوع کلی از معرفت جدایی انداخته و شناخت‌ها را بر دو قسم تقسیم می‌کند: الف) معارف بشری ب) معارف الهی و این دو را دارای مسیر جداگانه دانسته و قائل است که دارای تباین کلی با همدیگر می‌باشند به گونه‌ای که اوصاف هر کدام از دیگری جدا بوده و نمی‌توان نقطه اشتراکی بین این دو نوع از معرفت پیدا نمود زیرا معارف بشری حاصل عقل فلسفی است که با روش قیاسی از

مقدمات نتیجه گیری می کند «عقل فلسفی با تألیف مقدمات به یقین نائل می شود که این یقین نوری الذات نیست زیرا اثبات آن با واقع محال است»^۱

دلیل مطابقت نداشتن با واقع به اختلاف رایج در نظریه پردازی برمی گردد یعنی با مشاهده اختلافاتی که در نظریه پردازی می بینیم به این نتیجه می رسیم که این دسته از علوم مطابقت با واقع ندارد زیرا اگر منطبق با واقعیت داشت نباید این گونه اختلاف در نظریه پردازی وجود داشته باشد.

ولی در معارف الهی که بر نوع دیگری از عقل استوار است چنین اختلافی مشاهده نمی گردد. «حکمت الهیه مؤسس بر تکمیل عقول و تذکر به احکام عقل نه عقل به اصطلاح فلاسفه است»^۲.

چون بنیان و اساس این نوع از عقل متغایر است در نتیجه محتوا و نتایجی که از او حاصل می شود نیز متغایر و متفاوت خواهد بود. «معضلات علوم و معارفش کلاً مخالف با معارف و علوم بشریه آمده چون برهان و کاشف آنها رب العزة و نور او بود»^۳.

استدلال بر این ادعا این است که این نوع از معارف به کلی اختلافات را از میان برمی دارد و فصل الخطاب می باشد. لذا نتیجه صف بندی این دو نوع علم تباین کلی است. «لجامع بین العلوم البشریه و العلوم جدیدة الالهیه فی شیء من الأشياء» و این تباین در قلمروهای مختلف وجود دارد نظیر منشأ و منبع شناخت، روش، مسائل و محتوا و نتایج.

۳-۴-۳. تفاوت های علم حقیقی با علم اصطلاحی

مطلب دیگری که در اینجا به آن اشاره شده است بیان تفاوت ها بین علم حقیقی با علم اصطلاحی می باشد آیه الله ملکی میانجی در مقدمه کتاب توحیدالامامیه به این مطلب پرداخته و چندین مورد از این تفاوت ها را بیان می کند ایشان می گوید: ۱. علم حقیقی (علم در کتاب و سنت) نور مجردی است که خارج از حقیقت انسان می باشد و روح جسم لطیفی است که ذاتاً ظلمانی و تاریک است به همین جهت خدای تعالی علم و عقل و شعور را به روح تملیک می کند و در همین حال خودش بر آنها مالک تر است. پس با افاضه علم و عقل و شعور با روح، روح عالم،

۱. اصفهانی، جعفر، دیدگاه علامه مجلسی و ملاصدرا درباره زندگی انسان پس از مرگ با توجه به دیدگاه مکتب تفکیک، ص ۸.

۲. همان، ص ۷.

۳. همان، ص ۱۶.

عاقل و شاعر می شود و با قبض آنها از روح، روح نادان و جاهل می گردد. پس روح غیر از علم و عقل و شعور بوده و معلوم به علم است. اما علم در اصطلاح از مقوله کیف نفسانی و حالتی از روح مجرد یا متحد با آن است.

۲. صورت حاصل در نفس که در اصطلاح علم نامیده می شود معلوم به علم حقیقی هستند و همین طور روح و صاحب صورت نیز معلوم به علم حقیقی هستند ولی علم حقیقی محال است معلوم واقع شود زیرا علم حقیقی ذاتش نوری است که به خودی خود ظاهر است و از معلوم شدن ابا دارد.

۳. علم اصطلاحی منافات با جهل مرکب ندارد زیرا علم اصطلاحی عین کشف واقع و رسیدن به آن نیست ولی علم حقیقی به جهت ظهور ذاتی که دارد ذاتاً متعلق خود را کشف می کند و به هیچ وجه از متعلق خود تخلف نمی کند.

۴. علم روح به خارج که با حواس ظاهری حاصل می شود علم حقیقی است. روح خارج را به وسیله حواس به طور مستقیم درک می کند و نیازی به تصور ندارد زیرا همان طور که گذشت علم و شعور خارج از ذات و حقیقت انسان است و نفس انسان همان طور که خود و مضمراتش را به شعور می یابد همین طور خارج را هم به وسیله همان درک می کند. ولی در اصطلاح کیفیت علم نفس به خارج یا به انطباق صور اشیاست در روح و یا به اتحاد روح با صور اشیا می باشد.

۵. علم در اصطلاح عبارت است از صورتی که ذهن از اشیا خارجی انتزاع می کند. بنابراین تفسیر و دگرگونی اشیا خارجی موجب تغییر و دگرگونی در علم خواهد شد ولی علم حقیقی به جهت آنکه نوری مجرد است، همه اشیا خارجی را در عرض واحد و به طور مساوی نشان می دهد و تغییر و دگرگونی آنها تغییری در علم ایجاد نمی کند.

۶. علم در اصطلاح عبارت بود از صورت ذهنی و صورت ذهنی امری است که ذهن مطابق امور خارجی انتزاع می کند. پس علم به این معنا امری قائم به نفس است و بدون آن تحققش محال است. ولی علم حقیقی امری خارجی و جوهری است نورانی که به خودی خود ظاهر است و ظاهرکننده اشیا دیگر هم هست، نه اینکه امری انتزاعی و عرض قائم به غیر باشد و در چیزی دیگر حلول کند و در تحقق وجود و بقایش جعل جاعل و افاضه فیض و ابقای قیوم و مالکش نیازی ندارد پس علم حقیقی به خودی خود اصالت داشته، بدون نیاز به اضافه شدن به چیز دیگری پای خود ایستاده است در صورتی که علم اصطلاحی چنین نیست.

۷. بنابراین که علم صورت حاصل در ذهن باشد، علم به عدم ها ممتنع خواهد بود چون عدم صورت ندارد. ولی اگر معتقد باشیم علم امری نورانی و مجرد است فرقی نمی کند معلوم آن امر وجودی باشد یا عدمی. چون شعور و علم حقیقی در ظاهر و مظهرش نیاز به چیزی ندارد. پس انسان آن وجود و عدم را درک می کند.^۱

۳- ۴- ۴. حجاب علوم بشری در فهم معارف دینی

با در نظر گرفتن مبانی معرفتی این دیدگاه فهم متون دینی و وحیانی و از جمله قرآن کریم نیازمند مقدمات بسیاری نیست. نکته اساسی در فهم قرآن بساطت ذهنی است براین اساس مردم عامی فطرتاً به فهم قرآن نزدیکتر می باشند تا علماء و دانشمندان. زیرا دانشمندان با ذهنی پر از معلومات که در حقیقت متخیلات و موهومات است به کلی فاقد استعداد درک قرآن می باشند زیرا دانشمندان نمی توانند خود را از بافته های فکری رها سازند و در خلأ تفکر در قرآن پردازند خواسته یا ناخواسته همان پیش فرض را بر قرآن تحمیل می کنند اما مردم عادتاً با صرف تذکر می توانند مخاطب قرآن قرار گیرند و سپس با اندکی تدبر در آیات قرآن بدون هیچ پیش فرضی با صریح قرآن و بطون آن برسند. توجه به سیر و سلوک علمی بزرگان این مکتب مؤید ادعای استدلال آنان می باشد. «مادامی که هیچ به درس حکمت نرفته و توحید صوفیه به گوشم نخورده بود در سیر و سلوک ساده طبیعی خود و از مطالعه قرآن و حدیث به هیچ وجه فطره و احتمال وحدت وجود و موجود به خاطر می یافت».^۲

در این دیدگاه محال است بدون ذهنیت قبلی مطالبی که از فلسفه و عرفان فهمیده می شود در معارف قرآن پیدا نمود. «ممکن نیست احدی از مکتب فطریات یا از نفس قرآن و حدیث به توحید صوفیه متوجه بشود».^۳

لذا برای فهم قرآن نکاتی را بیان می کنند که مهمتر از همه تفکر و تفقه در خلأ علمی است که بعضی از آن اشاره می گردد: ۱. درباره ی الفاظ و عبارات قرآن باید ذهن را از معانی اصطلاحی خالی کنیم... باید دل و ذهن را از همه قیود خارجی رها نمود و تنها در این فکر باشیم کلمات قرآن و حدیث چه معنی و مطلبی را برای ما ادا می کنند».^۴

^۱. ملکی میانجی، محمدباقر، توحیدالامامیه، ص ۲۴-۲۷.

^۲. آقاهرانی، جواد، میزان المطالب، ص ۲۵۰-۲۴۹.

^۳. همان، ص ۲۵۲.

^۴. همان، ص ۲۵۳.

۳-۴-۵. اجتهاد

از مبانی دیگری که در این دیدگاه در مساله وحی مورد استفاده قرار می گیرد موضوع اجتهاد و استفاده از شیوه اجتهاد در مباحث اعتقادی می باشد گرچه در میان فقها و علما از مباحث اجتهادی در استنباط احکام شرعی استفاده می نمایند اما اندیشمندان مدرسه خراسان معتقدند که از شیوه اجتهاد مصطلح می توان در غیر احکام از علوم و معارف دینی استفاده نمود.

آیه الله میانجی می گوید: سنت فقهاء التزام به سنن معتبره در موارد استنباط احکام بوده است و فقها تصریح نموده اند که جایز نیست عمل نمودن به عمومات و مطلقات قبل از جستجو و فحص از منحصصات و مقیدات آنان. همچنین این سخن را در غیر احکام از علوم و معارفی که علم به آن اختصاص به رسول خدا و اهل بیت علیهم السلام دارد می گوئیم.^۱

همچنین ایشان در مورد به کارگیری خبر واحد می گوید: همچنین فقها تصریح کرده اند به جایز بودن تخصیص زدن عمومات کتاب به واسطه خبر واحدی که که شرایط عمل نمودن را دارا باشد. بنابراین اشکالی ندارد که در تفسیر آیاتی که راجع به احکام است به اخبار آحاد معتبر است استناد نماییم.^۲

همچنین آیه الله قزوینی در پاسخ به این توهّم که روایات در غیر باب فروع خبر واحد است و خبر واحد در اصول دین حجت نیست و حاکم در آن باب عقل است می گوید:

ثانیاً: روایات در باب معارف آنچه را که در توحید قرآن و این رساله (نبوت قرآن) ذکر کردیم متواتر و بعضی از حدتواتر زیادتیر است و تواتر یکی از مقدمات برهان است که برای کسی که اطلاع پیدا کرده و محصل تواتر باشد محصل یقین است.

ثالثاً: در هر بابی آیاتی نص و محکم یا ظاهر راجع به آن باب موجود است که به مختصری از آنها تذکر دادیم و در قرآن اشکال خبر واحد مرفوع است و روایاتی که مطابق با کتاب باشد یقیناً مبین کتاب و حجت است.

رابعاً: میزان کامل در حجیت روایات یقین به صدور است پس اگر روایتی محفوف به قرائن صدور باشد البته حجت و یک قسمت از روایات ابواب معارف از این قبیل می باشد.^۱

۱. ملکی میانجی، محمدباقر، منهاج البیان، ص ۱۴.

۲. همان.

لذا ایشان با این بیانات خود اظهار می کنند که از اصول و قواعدی که در باب احکام فرعی استفاده می کنیم می توانیم در بحث عقاید و معارف استفاده نمود با همان شیوه ای که در احکام استفاده میشود و اهمیت این کار در عقاید و معارف بیشتر است زیرا عقاید به عنوان فقه اکبر مطرح شده است و احکام به عنوان فقه اصغر و لذا پیروان این دیدگاه براساس روش و شیوه ای که از استاد خود میرزا محمدی اصفهانی اخذ نموده اند بر به کارگیری اجتهاد به معنایی که ذکر شد در عقاید معتقد می باشند که آثار و کتب آنان گواه بر این مطلب می باشد.

بنابراین آنچه تأمین کننده عقل فطری در فهم وحی می باشد همین استناد به متون دینی است که باید ظاهر را در باب عقاید همان مراد واقعی دانست و منظور از ظاهر نیز همان مفهوم لفظی است که عرف آن را مراد می نماید. «آنچه معنی و مراد و مقتضای ظاهر یعنی مفهوم لفظی و متعارف آیات و اخبار است».

به تصریح این عبارت، معنای ادبی الفاظ و برداشت عرفی از آن کافی است تا منظور ظواهر را به عنوان مرادات قطعی در باب معارف اعتقادی به انسان تحویل دهد.

این نتیجه دستاورد تبیین و توضیح روش فهم وحی است که دو اصل اساسی در آن لازم است

۱. تعقل^۲. استناد. تعقل یعنی استدلال و استناد یعنی مراجعه مستقیم به متون دینی منابع اصلی دین و وحی.

«اگر شناخت دین مبتنی بر تعقل یا جزم قاطع نباشد تقلید است و تقلید در معرض تغییر و اگر شناخت دین مبتنی بر استناد نباشد توجیه است و توجیه در معرض انحراف».^۲

۳-۴-۶. خدامحوری در شناخت

خدامحوری در شناخت و معرفت از مبانی دیگر دیدگاه مدرسه خراسان در مساله وحی می باشد که معتقدند انسان هیچ نقشی در بدست آوردن شناخت و معرفت نداشته و شناخت توسط خدا برای او حاصل می گردد لذا در این زمینه می گویند:

براساس تقسیم معرفت انسانی به دو قسم فطری و کسبی آنچه ضرورت دارد و باید نگران آن بود معرفت فطری می باشد که در ایمان انسان نقش انحصاری دارد. اگر بخواهیم تعریفی برای فطری بودن بیان نماییم باید بگوییم

^۱ قزوینی، مجتبی، بیان الفرقان، ص ۴۵۳-۴۵۲.

^۲ ارشادی نیا، محمدرضا، مبانی فهم در متون دینی از نگاه مکتب تفکیک، (نشریه): کیهان اندیشه، ۱۳۷۴، شماره ۶۳.

یعنی کسبی نیست به عبارت دیگر بداهت معلوم، فطری بودن علم را می فهماند و دلیل آن روایت نبوی است که «ان الله تجلّی لعباده وظهر» که در توضیح آن می گویند: «و معنی التجلّی کونه ضروری المعرفة، فطری المعرفة غیرمفتقر الی الاکتساب، فان التجلّی مع الکسب متنافیان»^۱

بنابراین بنیاد شریعت بر معرفت بسیط فطری پایه ریزی شده است ولی اگر خروج از بساطت و ترکیب علم از سوی خداوند انجام پذیرد مشکل به کلی حل خواهد شد لذا باید در باب معرفت نقش اصیل را به خداوند سپرد و محوریت خداوند تا آنجا است که حتی عبادات و تلاش علمی و یا معلم الهی در پدیدآوردن معرفت و زمینه سازی آن نقشی ندارد «ان ترکیب المعرفة انما هو بیدالله، ولیس لأحد فیها صنع، حتی خاتم النبیین»^۲

به صراحت این سخن هیچ انسانی در کسب معرفت نقشی ندارد و این کار فقط توسط خداوند صورت می گیرد لذا نقش محوری و اساسی در معرفت از آن خداوند است.

همچنین آیه الله قزوینی در این زمینه می گوید: اساس دین اسلام بر این امر است که معرفت خدا حاصل نشود مگر به ذات پاک و به فرمان او. همچنین باقی ماندن معرفت به اراده ی اوست و خداوند معرفت را فطری بشر قرار داده که در قلوب ثابت است و به واسطه غفلت و توجه به غیر، شخص محجوب از خدا گردد و از جمله حجب، توهمات و خیالات خودسرانه ی بشر است.^۳

سپس ایشان در تأیید این سخن روایاتی را نقل می کند از جمله:

الف: فی روایة شریفه: فمن زعم انه یؤمن بما لایعرف فهو ضالٌّ عن المعرفة لایدرك مخلوق شیئاً الا بالله ولا تدرك معرفة الله الا بالله والله خَلَوْ من خلقه و خلقه خَلَوْ منه.^۴

ترجمه: کسی که گمان کرده است که ایمان می آورد به شی ای که نمی شناسد از معرفت گمراه است مخلوق چیزی را نمی شناسد مگر به خدا، خدا خالی است از خلقش و خلق خالی است از او.

ب: فی روایة شریفه: تعرف نفسک به ولا تعرف نفسک بنفسک و تعلم أنّ ما فیہ له و به^۵

۱. اصفهانی، جعفر، دیدگاه علامه مجلسی و ملاصدرا درباره زندگی انسان پس از مرگ باتوجه به دیدگاه مکتب تفکیک، ص ۳۳.

۲. همان، ص ۳۴.

۳. قزوینی، مجتبی، بیان الفرقان، ص ۱۴۵.

۴. ملکی میانجی، محمدباقر، توحیدالامامیه، ص ۱۴۲؛ قزوینی، مجتبی، بیان الفرقان، ص ۱۴۴.

۵. ابن شعبه، حسن بن علی، تحف العقول، ۳۲۵؛ مجلسی، محمدباقر، بحار، ج ۶۵، ۲۷۵؛ قزوینی، مجتبی، بیان الفرقان، ص ۱۴۴.

تو خودت را به خدا می شناسی نه به خودو می دانی آنچه را که نفس دارد نلک خداوند است.

ج: عن أبي عبدالله عليه السلام بعد قول الراوى: أصلحك الله هل جعل فى الناس اداة ينالون بها المعرفة قال لا قلت فهل تلقوا المعرفة قال لا على الله البيان لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ولا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها^۱

ترجمه: پس از سؤال سائل، که آیا خدا قرار داده برای انسان امری را که به واسطه آن بشناسد پرسید آیا تکلیف دارند به معرفت؟ فرمود: نه بر خداست بیان و تکلیف نکند خدا مگر به مقدار وسع و قدرت و تکلیف نکند مگر چیزی را که قدرت و استطاعت آن را داده است.

د: عنه عليه السلام: فى جواب السائل عن المعرفة قال: هى من صنع الله ليس للعباد فيها صنع^۲

ترجمه: و نیز پس از سؤال از معرفت خدا فرمود: معرفت صنع خداست و از برای بندگان در او صنعی نیست. بنابراین براساس مفاد این روایات این دیدگاه قائل است که معرفت و انکار فعل خداست و فعل مردم نیست و مردم توان راهیابی به معرفت را به طور مستقل ندارند و معرفت از امور حصولی یا کسبی نیست بلکه این معرفت اعطاء و بخشش خداوند به بندگان می باشد.^۳

البته ذکر این نکته ضروری است که موضوع خدامحوری در این دیدگاه منحصر در شناخت و کسب معرفت نمی باشد بلکه در همه امور و شئون زندگی این خدامحوری ظهور و بروز دارد به عبارت دیگر خدامحوری در همه افعال و اعمال هویدا می باشد. آیه الله قزوینی در باب معجزه انبیاء می گوید: انبیاء علیهم السلام در مقام اعجاز هیچ شخصیتی از خود نداشته... و اگر علوم و خارق عادات بشری از انبیاء و یا هدی علیهم السلام صادر می شود به اذن و امر و رضای الهی بوده بلکه حقیقتاً از خود اراده نداشته و اراده شان در مقابل اراده الهی فانی بود و او اینکه فعل به واسطه اسباب طبیعی و اسرار طبیعت صادر می شود باز هم نمی توانستند اراده شخصی اعمال کنند.^۴

۱. کلینی، محمد، اصول کافی، ج ۱، ص ۲۰۰؛ قزوینی، مجتبی، بیان الفرقان، ص ۱۴۶.

۲. کلینی، محمد، اصول کافی، ج ۱، ص ۱۶۳.

۳. قزوینی، مجتبی، بیان الفرقان، ص ۱۴۷-۱۴۶؛ ملکی میانجی، محمدباقر، توحیدالامامیه، ص ۱۴۱-۱۵۴.

۴. قزوینی، مجتبی، بیان الفرقان، ص ۳۹۰.

همچنین ایشان می گوید: معجزات انبیاء اظهار قدرت و فعل الهی است. بنابراین خدامحوری و استناد همه چیز به علم و قدرت و... خداوند تبارک و تعالی یکی از مبانی و اصولی می باشد که این دیدگاه بر روی آن تأکید دارد.^۱

۳-۴-۷. عدم تجرد روح و دلائل آن

عدم تجرد روح و جسمانیت آن یکی دیگر از مبانی مدرسه خراسان می باشد. همان گونه که در بحث حقیقت علم و عقل اشاره نمودیم اندیشمندان مدرسه خراسان روح را غیر از بدن و علم و عقل می دانند اما در عین حال تجرد روح را براساس استناد به آیات و روایات قبول نداشته و روح را جسمی لطیف و رقیق شفاف و به مراتب از ماده ی محسوس لطیف تر می دانند.^۲

آیه الله قزوینی می گوید: بعضی از فلاسفه بر تجرد روح به ده دلیل استدلال کرده اند که ما به طور اختصار ادله ی آنان را بیان می کنیم.

۱. نفس، مدرک کلیات است - کلی امر مشترک بین افراد غیرمتناهی - و کلی، از معانی است و مجرد، از جسم و جسمانی است و نیز مجرد است از لوازم حس و خیال جسم و جسمانی؛ پس نفس، که مدرک کلی می باشد جسم و جسمانی نیست، زیرا جسم، قابل ادراک و فهم مجرد نیست و اگر جسمانی بود مدرکات او دارای خواص ماده از وضع و شکل و غیره می بود و لازم می آمد کلی که ادراک شده؛ مجرد نباشد.

۲. نفس، ادراک کلی کند و کلی دارای افراد غیرمتناهی است. و نفس، به ادراک اشیای متعدده یا غیرمتناهی در مرتبه ی واحده، توانا بر افعال زیاد یا غیرمتناهی است و افعال او آثار ماده، محدود و متناهی است؛ چون ماده در مرتبه ی واحده دو صورت قبول ننماید. پس نفس غیرماده است.

۳. نفس، چیزی را که بسیط و دارای جزء نیست ادراک کند، و ماده و مادی، دارای جزء منقسم است. اگر نفس ماده بود، مانند مقدار یا صوری که در مقادیر است، البته مدرک بسیط، منقسم می شد به انقسام نفس و ماده، و حال اینکه امر بسیط، غیر منقسم است.

۴. نفس، ادراک می کند ذات خود و بدن و آلات بدنی را که به آنها فرمانفرمایی می کند، و ادراک می کند که مدرک خود و مدرک آلات است و محتاج نیست در اثر - که فعل اوست - به محلی که قائم باشد به او، پس نفس

^۱ همان، ص ۳۴۸.

^۲ برای توضیح بیش تر به حقیقت علم و عقل مراجعه شود.

قیامش به خود اوست نه به محل، و ماده در فعل محتاج است به محلی که قائم باشد به او، پس نفس غیرماده و مجرد از ماده است.

۵. نفس، بدون شک و شبهه خودش را ادراک می کند، و علم به شیء یا به حصول صورت است از درک شده نزد درک کننده، یا به حضور معلوم است نزد عالم، و اداک نفس خود را به حصول صورت نیست وجداناً. علاوه به فرض حضور صورت، لازم آید اجتماع مثلین. پس علم نفس به خودش، به حضور ذات نفس است نزد خود نفس، و این ادراک از خواص مجرد است نه ماده، زیرا که هر ماده حضورش در ماده و به ماده ی دیگر است مانند صورت و شکل در آینه و آب. پس نفس، مجردا است نه مادی.

۶. ماده یا امر منطبع در ماده مثل قلب یا دماغ، مرکب است از صورت و شکل و حال و محل از اعراض ماده؛ زیرا در طبیعات ثابت شده که جسم مرکب است از هیولی و صورت و داراب اعراض است، و اگر نفس، ماده یا حال در ماده باشد، باید همیشه مدرک باشد یا هیچ وقت ادراک نکند؛ زیرا گفتیم ادراک یا به حصول است و یا به حضور. بر هر تقدیر یا دائم التعقل است یا مدرک نیست ابداء، و بالجمله اگر نفس، ماده و مادی باشد باید ادراک کند دائماً یا هیچ ادراک نکند و می بینیم گاهی ادراک نماید و گاهی غفلت دارد. پس ماده و مادی نیست.

۷. نفس، معلوماتی را که پس از اکتساب فراموش کرده، بدون احتیاج به سببی جدید، رجوع می دهد و صور مادی پس از زائل شدن محتاجند به سببی غیر از سبب اول. پس نفس مجرد است.

۸. نفس، جامع صور متعدده و مختلفه است بدون تراحم در صور، ولی در صورمادیه ناگزیر از تراحم است. پس نفس ماده و مادی نیست.

۹. افعال و مشتهیات و کمالات نفس، ضد با افعال و مشتهیات و کمالات بدن است. فعل و کمال نفس، ادراک است و به فکر و ادراک قوت پیدا می کند، ولی فعل و کمال بدن و اجزای بدنی و مادی به فکر و ادراک نیست، بلکه به واسطه ی فعل روح، بدن ضعیف می شود پس حقیقت نفس، غیر جسم و بدن است و مجرد است.

۱۰. عرفا و قائلین به وحدت وجود، درباره ی نفس گویند: نفس در بدو حدوث و وجود صورت جوهریه، جسمی است و در ذات خود به حرکت جوهریه متحرک است، تا به مرتبه ی حس و خیال و عقل برسد، و در هر مرتبه متحد است با آن مرتبه؛ یعنی، در مرتبه ی حسی، حس و حاس و محسوس است و چون به مرتبه ی خیال برسد؛ خیال و متخیل و متخیل (اول به کسریاء و دوم به فتح یاء) می باشد و چون به مرتبه ی عقل برسد عقل و عاقل و معقول

است. آخوند ملاصدرا، که قائل به حرکت جوهری است و فلسفه ی را با عرفان جمع نموده در ابواب متعدده اشاره به این موضوع می نماید و قسمتی از کلام او را نقل می کنیم:^۱

مَا بِهِ الْخُرُوجُ مِنَ الْقُوَّةِ إِلَى الْفِعْلِ هُوَ الْفَرْدُ التَّدْرِيجِي مِنَ الْمَقُولَةِ كَمَا جَازَ أَنْ يَكُونَ كَيْفَاً أَوْغَيْرِهِ مِنَ الْأَعْرَاضِ فَجَازَ أَنْ يَكُونَ جَوْهَرًا صُورِيًّا مَادِّيًّا مُتَجَدِّدَ الْوُجُودِ تَدْرِيجِي الْهُيُوتِ لَا الْمَاهِيَةِ وَبِرَهَانِ طَبِيعَةِ الْجِسْمَانِيَةِ جَوْهَرًا سَيَّالَ الْجُودِ مُتَجَدِّدَ الذَّاتِ وَالْهُيُوتِ مَذْكُورِ فِي الْأَسْفَارِ الْأَرْبَعَةِ إِلَى آخِرِهِ.

در مسأله ی نفس می گوید:

إِنَّ لِلنَّفْسِ الْإِنْسَانِيَّةِ مَقَامَاتٌ وَدَرَجَاتٌ كَثِيرَةً مِنْ أَوَّلِ تَكْوِينِهَا إِلَى آخِرِ غَايَتِهَا وَلَهَا نَشَاتٌ ذَاتِيَّةٌ وَجُودِيَّةٌ وَهِيَ فِي أَوَّلِ النِّشْأَةِ التَّعْلِيْقِيَّةِ جَوْهَرٌ جِسْمَانِيٌّ ثُمَّ يَنْدَرُجُ شَيْئًا فَنَشِئًا فِي الْإِشْتِدَادِ وَيَتَطَوَّرُ فِي أَطْوَارِ الْخَلْقَةِ إِلَى أَنْ تَقُومَ بِذَاتِهَا وَتَنْفَصِلُ عَنِ هَذَا الدَّارِ إِلَى دَارِ الْآخِرَةِ فَتَرْجِعُ إِلَى رَبِّهَا جِسْمَانِيَّةً الْحَدُوثِ رُوحَانِيَّةً الْبَقَاءِ وَأَوَّلُ مَا تَتَكَوَّنُ مِنْ نَشَاتِهَا قُوَّةٌ جِسْمَانِيَّةٌ ثُمَّ صُورَةٌ طَبِيعِيَّةٌ ثُمَّ نَفْسٌ حَسَّاسَةٌ عَلَى مَرَاتِبِهَا ثُمَّ مَفْكَرَةٌ ذَاكِرَةٌ ثُمَّ نَاطِقَةٌ ثُمَّ يَحْصُلُ لَهَا الْعَقْلُ النَّظْرِيُّ بَعْدَ الْعَمَلِيِّ عَلَى دَرَجَاتِهِ مِنْ حُدُودِ الْعَقْلِ إِلَى حُدُودِ الْعَقْلِ وَالْعَقْلِ الْفِعَالِ وَهُوَ الرُّوحُ الْأَمْرِيُّ الْمُضَافُ إِلَى اللَّهِ فِي قَوْلِهِ قُلْ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي؛

این بود ادله قائلین به تجرد نفس. و خلاصه تمام ادله و ملاک آنها این است که علم و ادراک و فکر، از امور معنویه و مجرد از ماده و عوارض ماده است؛ و ممکن نیست که در ماده یا قائم به ماده باشد، پس لابد محل این امور حقیقی مجرد است که روح باشد. پس روح که محل امور معنویه مجرده یا عین آن امور است، مجرد از ماده و عوارض ماده می باشد؛ رد و قبول نظریه ی آنان، متوقف بر شناختن علم و ادراک و روح است که آیا این معانی عین نفس هستند یا نه؟ و آیا علم نفس به ذات خود عین نفس است؟ و علم او به اشیا، به توسط صور کلیه مجرده است یا نفس عین معلومات است؟ یا اینکه علم و حیات و ادراک، عین روح نیستند و خارج از ذات او هستند و همچنین قدرت و سایر خواص مختصه ی روح.^۲

بنابراین آیه الله قزوینی با بیان ادله قائلین به تجرد روح و بیان اینکه آنان چون علم و ادراک و فکر را از امور مجرد می دانند لذا باید جایگاه قرار گرفتن آن نیز مجرد باشد قائل به تجرد روح شده اند و امکان عارض شدن آن بر ماده

^۱. قزوینی، مجتبی، بیان الفرقان، ص ۱۰۴-۱۰۵.

^۲. قزوینی خراسانی، بیان الفرقان، ص ۱۰۶.

نیست. سوالاتی را مطرح نموده که اصل بیان فلاسفه در مورد تجرد نفس را زیر سوال برده نظیر اینکه آیا علم نفس به خودش عین نفس است؟ آیا علم و ادراک عین نفس است؟

سپس ایشان در مورد عدم تجرد روح به روایاتی استناد می نماید از جمله حیث زندیق که در آن زندیق روح را به نور چراغ تشبیه نمود که حضرت فرمود: قیاس باطل است و سپس فرمود: الروح جسمٌ رقیق قدالبس قالباً کثیفاً
ترجمه: روح، جسمی است رقیق که قالب کثیفی پوشیده است.

همچنین عن محمدبن مسلم قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل و نفخت فيه من روحی كيف هذا النفخ فقال: ان الروح متحرك كالريح و انما سمی روحاً لأنه اشتق اسمه من الرياح و انما اخرجہ عن لفظة الريح لان الارواح مجانسة للريح؛^۲

ترجمه: محمدبن مسلم گفت سؤال کردم از امام صادق علیه السلام در مورد قول خدای عزوجل که فرمود و نفخت فيه من روحی که این نفخ چگونه بوده است: فرمود روح مانند باد متحرک است و برای این به آن روح می گویند چون اسم آن از بادها مشتق شده است و روح ها با باد هم جنس اند.

که در این روایت حقیقت روح از سنخ هوا و لطیف تر از هواست و دارای وجود مستقل و مصنوع است که در ادعیه ی مأثوره تعبیر به نسیم شده است چون (یا باری النسم).

فخررازی در تفسیر خود گوید:

بدان اقوی این است که جوهر نفس، عبارت است از اجرام شفاف نورانی و از عنصر علوی و از جوهر قدسی است و ساری است در بدن مانند سریان نور در هوا. این مقدار در امر روح معلوم است اما کیفیت نفخ را نمی داند جز خدا.

امر عجیب این است که فیض -اعلی الله مقامه- در وافی در باب حالات اموات می گوید: روح، جسمی است رقیق با اینکه در تمام مؤلفاتش قائل تجرد به نفس است.

۱. مجلسی، محمدباقر، بحار، ج ۶، ص ۲۱۶.

۲. کلینی، محمد، کافی، ج ۱، ص ۱۳۳.

عن الصادق عليه السلام عن آبائه ع قال أمير المؤمنين ع إنَّ لِلْجِسْمِ سِتَّةَ أَحْوَالٍ الصَّحَّةُ وَالْمَرَضُ وَالْمَوْتُ وَالْحَيَاةُ وَالنُّوْمُ وَالْيَقِظَةُ وَكَذَلِكَ الرُّوحُ فحياتها علمها و موتها جهلها و مرضها شكها و صحتها يقينها و نومها غفلتها و يقظتها حفظها.

عن علي عليه السلام الى ان قال إن الله تعالى خلق الأرواح قبل الأجساد بألفي عام فأسكنها الهواء فمهما تعارف هناك اختلف هاهنا و مهما تناكر هناك اختلف هاهنا؛

آخوند ملاصدرا در سفر نفس می گوید پانصد روایت در این موضوع هست عجب اینجا است با این بیان، روایات را تأویل می کند به مجرد که در محل مناسب بیان کردیم.^۱

ولذا ایشان با استناد به روایات که به برخی از آن اشاره شد قائل است که نفس مجرد نیست زیرا در روایات تعبیر جسم در مورد آن به کار رفته است و حتی در مقام تشبیه برخی از آثار و خواص ماده را برای بیان نموده اند. سپس در مورد قائل شدن بعضی از بزرگان به مجرد نفس می گوید:

یکی اتفاق فلاسفه بر مجرد روح و پیروی نمودن دسته ای از بزرگان فلاسفه ی اسلامی از قول آنان.

دوم ظاهر بعضی از روایات، که موهم مجرد است. و این است که مجلس -اعلی الله مقامه- با اینکه در هر بابی از ابواب معارف، موافق روایات و مخالف فلسفه تحقیق می فرماید، در این باب می گوید: هر دو قول از روایات ظاهر می شود. گرچه ظهور در جسمانیت بیشتر است و بعضی از بزرگان ما نیز قول به مجرد را اختیار کرده اند.

جهت اشتباه این است که در روایات، روح و عقل و نفس و قلب به معانی چندی اطلاق شده است. روح به روح بخاری (حرارت غریزی) و به روح قدیمه که در وجود ذری بوده است و به روح حیوان و انسان و روح القدس و روح الامر اطلاق گردیده است. قلب بر جسم صنوبری شکل (دل) و بر روح نیز اطلاق شده است. البته در بعضی به اجمال و در بعضی به تفصیل بیان [شده]. شخص محقق باید به آیات کثیره مراجعه نماید.

از حضرت امیرالمؤمنین صلوات الله علیه - نقل شده که فرمودند:

^۱. قزوینی، مجتبی، بیان الفرقان، ص ۱۲۵-۱۲۶.

إنّما يصير إليه أرواح العقول فأما أرواح الحياة فإنها في الأبدان لا يخرج إلا بالموت- إلى ان قال- ولو كانت روح الحياة خارجة لكان بدناً ملقياً لا يتحرك ولقد ضرب الله لهذا مثلاً في كتابه في أصحاب الكهف حيث قال وقلوبهم ذات اليمين و ذات الشمال أفلا ترى أنّ أراحهم فيهم بالحركات

حاصل روایت، این است روحی که از بدن در عالم خواب خارج شود، روح عقل است نه روح حیات. اگر روح حیات خارج شود، بدن حرکت نخواهد داشت. و او خارج نشود مگر به موت، چنانچه خداوند در قصه ی اصحاب کهف اشاره فرموده است.^۱

همچنین آیه الله میرزا جواد آقاتهرانی در باب چهارم معادشناسی در بحث هفتم با عنوان خودشناسی ابتدا به نقد دلایل فلاسفه در باب تجرد روح می پردازد و سپس در دو مرحله عقیده خود را در مورد نفس بیان می دارد: الف. در مورد اینکه نفس غیر از بدن است. ب. در شناخت اینکه نفس، مجرد (به معنای فلسفی آن) یعنی ذاتاً عقلانی و از ماده و لواحق ماده مجرد نیست.^۲

سپس ایشان به طور اختصار در مورد غیریت نفس و بدن چهار دلیل می آورد:

۱. همه کس بالوجدان در خود می یابد که ذات او در جمیع مدرکاتش، مدرک جمیع اصناف ادراکات (گرچه به وسایط آلات) است؛ با این که بالوجدان بدن (نه به تمام و نه به جزئی از اجزایش) مدرک جمیع اصناف ادراکات برای جمیع مدرکات نیست. پس ذات ما غیر از بدن و اجزای بدن است.

۲. آدمی ممکن است بی این که وجدان خود را از دست دهد (یعنی از خود غافل شود) - از بدن و جمیع اجزای بدنی خود غافل گردد و ذات خود را ادراک و وجدان کند که خود را مثلاً متوجه امر خارجی می یابد. پس ذات آدمی غیر از بدن و جمیع اجزای اوست.

۳. وجدان اینیت و نفس در حال تجرید و انخلاع از این بدن؛ مانند آنچه در برخی خواب های طبیعی یا مصنوعی پیش می آید.

۴. قیاس جدل با یکی از مقدمات مسلمه. عده ای از فلاسفه و دانشمندان می گویند: بدن دائماً در تبدل است؛ به قسمی که جسم آدمی در مدت چند ماه، به کلی از سر تا پا عوض می شود. سلول های مغز تماماً تغییر پیدا

^۱. قزوینی، مجتبی، بیان الفرقان، ص ۱۲۸.

^۲. آقاتهرانی، جواد، میزان المطالب، ص ۲۵۶

می کند و دیگر یک سلول از آنهایی که چند ماه پیش آن را درست کرده است وجود نخواهد داشت؛ با این که هویت یا خودی و شخصیت و نفسیت هر شخص دائماً باقی است و جمیع عقلا شخص امروزین را مسئول عملیات و رفتار مثلاً ده سال پیش خویش می دانند و مهمتر اینکه خود نیز خویش را مسئول می داند. پس هویت و ذات و خود هر شخصی چیزی جز بدن اوست.^۱

مرحله ی دوم: این که نفس ذاتاً عقلانی و از ماده و لواحق آن مجرد نیست. در اینجا، چند برهان به صورت شکل اول اقامه می کنیم و سپس به ذکر ادله ی نقلی می پردازیم:

۱. ما نفس را معروض این و در مکان معین می یابیم و هرچه این داشته باشد مجرد نیست.

بیان صغری: می گوئیم: من می بینم؛ من می شنوم؛ من می فهمم؛ من می اندیشم؛ من هستم. همچنین م گوئیم: من در این شهرم؛ من در این خانه ام؛ من در این اتاق ام؛ من در این مکان ام؛ من این جایم (با اشاره به بدن) و... موضوع در تمام این قضایا بالوجدان یکی است. در قضایای نخست (تا "من هستم") به اقرار حکما، موضوع نفس و هویت انسان است. پس در قضایای اخیر [از: من در این شهرم] نیز موضوع همان نفس و هویت انسان است.

۲. ما نفس را -چون در مکان محدود و اندازه دار (بدن) می یابیم- متقدر می یابیم و هرچه چنین باشد، مجرد نیست.

۳. ما نفس را متحرک در مکان می یابیم و هرچه حرکت مکانی داشته باشد، مجرد نیست.

۴. ما نفس را با نور فهم و بی نور آن می یابیم (مانند حالت نسیان و گاه در پیری) و هرچه چنین باشد، ذاتاً مجرد نخواهد بود.

۵. ما نفس را به تبعیت بدن، صاحب وضع می نامیم و هرچه را وضع است مجرد نیست.^۲

سپس به ذکر ادله نقلی بر عدم تجرد روح می پردازد:

عن أبي بصيرٍ، عن أبي عبدالله عليه السلام: «إنَّ الأرواحَ في صفةِ الأجسادِ في شجرةٍ في الجنةِ تعارفٌ و تَساءُلٌ.»

^۱. قزوینی، مجتبی، بیان الفرقان، ص ۱۱۵.

^۲. آقانهانی، جواد، میزان المطالب، ص ۲۵۶-۲۵۷.

عن أمير المؤمنين عليه السلام في حديث: «إنَّ الأرواح خُلقت قبل الأبدان بألفى عامٍ، ثُمَّ أُسكنت الهواء...»

عن يونس بن ظبيان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «... فإذا قبضه الله عزوجل صير تلك الرّوح في قالبٍ كقالبه في الدّنيا، فيأكلون ويشربون؛ فإذا قدم القادم عرفوه بتلك الصّورة التي كانت في الدّنيا.»^۱

۳-۵. توصیفات وحی در مدرسه خراسان

در این قسمت به بررسی توصیفات مسأله وحی از دیدگاه اندیشمندان مدرسه خراسان می پردازیم. آنان براساس مبانی ذکر شده به توصیف مسأله وحی پرداخته و مسائلی چون ماهیت وحی، منشأ وحی، ضرورت وحی و اقسام وحی را براساس آیات و روایات بیان می نمایند.

۳-۵-۱. ماهیت وحی

۳-۵-۱-۱. وحی افاضه الهی

در موضوع ماهیت و چیستی وحی با مراجعه به آثار این مدرسه فکری به تعریف مستقل و خاصی از وحی مواجه نمی شویم اما با دقت در عبارات و تعبیر آنان می توان به گونه ای دیدگاه آنان را روشن ساخت؛ آیه الله قزوینی در پاسخ به این سؤال که مراد از علم و قدرت و فعل الهی چیست؟ می نویسد: «علم و قدرت در عالم به تذکر قرآن و سنت مقدسه اجمالاً دو قسم است: قسم اول علم از طریق اسباب و مسببات است. قسم دوم علم از طریق ماورای اسباب و مسببات و آن را از انحائی است وحی و الهام و غیره.»^۲

سپس ایشان در ادامه برای توضیح قسم دوم می نویسد: قسم دوم که مدعای تمام انبیاء علیهم السلام و قرآن است، علمی است ماورای اسباب و مسببات و آن علمی است افاضی که از جانب رب العزة افاضه شود در هر وقت و زمان یا مطابق با اسباب عالم یا مخالف آنها که از آن علم تعبیر شده است که وحی جبرئیل، آمدن ملائکه یا نقر در اسماع، یا تعظیم روح القدس و غیر آنها یا تکلم ذات مقدس، یا افاضه علم بدون هیچ واسطه.^۳

براساس این سخن ایشان دو نکته را در مورد وحی بیان می نمایند نکته اول اینکه وحی علمی است ماورای اسباب و مسببات مادی و نکته دوم اینکه این علم افاضه از طرف خدای تبارک و تعالی می باشد. لذا وحی در این

۱. همان.

۲. قزوینی، مجتبی، بیان الفرقان، ص ۳۶۶.

۳. همان، ص ۳۶۷.

دیدگاه علم است اما علمی افاضی که از طرف خدا بر پیامبر افاضه می گردد و این علم را نمی توان از طریق اسباب و مسببات مادی به دست آورد و این اسباب هیچ نقشی در آن ندارند. به عبارت دیگر وحی علمی است که دارای دو ویژگی می باشد فوق اسباب و مسببات است و افاضه الهی می باشد براساس این دو ویژگی روشن می شود که شخص نبی یا پیامبر هیچ نقشی در دریافت آن وحی ندارد جز قبول و پذیرش آن و افاضه وحی توسط خداوند صورت می گیرد بنابراین این دیدگاه وحی را علم می داند اما علمی افاضه از طرف خداوند تبارک و تعالی می باشد. آیه الله قزوینی برای اثبات این که وحی علم افاضی است به این آیه شریفه استناد می نماید که «علمناه من لدنا علماً» (کهف/۶۵) ایشان می گوید: معجزه و علم انبیاء با علوم و خارق عادات بشری به کلی مباین و ممتاز است. فرمود عزمن قائل: «و علمناه من لدنا علماً» علم الهی افاضه است از جانب حق تعالی بدون واسطه و اکتساب و علم بشری تعلیمی و محتاج به تشکیل مقدمات و... 'لذا با استناد به این آیه شریفه علوم انبیاء را از سنخ افاضه الهی دانسته و وحی الهی نیز در این زمره قرار می گیرد.

۳-۱-۵-۲. وحی فعل الهی

همان گونه که بیان شد آیه الله قزوینی در کتاب نبوت در قرآن به طور مفصل به بحث اعجاز انبیا پرداخته و معجزات انبیا را فعل الهی بیان می نماید و برای تبیین این مطلب نکاتی را در مورد وحی و ماهیت آن در لابلاي بحث اعجاز بیان نموده که روشن می گردد وحی نیز فعل الهی می باشد که در اینجا بدان می پردازیم.

آیه الله قزوینی در مورد انجام معجزه می گوید: از آن جایی که اعجاز، فعل الله است نه فعل بشر، انبیا علیهم السلام اظهار عجز می کردند از غیر آنچه مأمور بودند، و می فرمودند ما به غیر اذن و امر پروردگار، فعلی نمی توانیم به جا آورد، این بود جهت تأخیر افتادن وحی، و جبرئیل در جواب سؤالات یهود، و آن وجود مبارک با آن کمال قرب و علم و قدرت، کلمه ای بدون اذن و امر الهی نمی توانست فرمود. معذالک خطاب تهدیدآمیز.

«وَلَا تَقُولَنَّ لِشَأْنٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا»^۲

برای وجود مبارکش رسید این است مقام نبوت و پیغمبری که از خود هیچ نداشته و هیچ امری به خود نسبت ندهد و ذره ی خودیت را به خود راه ندهد.

قال الله تعالی:

^۱. قزوینی، مجتبی، بیان الفرقان، ص ۳۴۷-۳۴۸.

^۲. سوره کهف، آیه ۲۳.

«وَإِنْ كَانَ كِبْرُكَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلْمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بَأْيَةٌ وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ»^۱

از آن جایی که از وجود مقدس پیغمبر صلی الله علیه وآله تقاضاهای بزرگ می کردند وجود مقدس ملول می شد، نظر به دوستی و محبت الهی که مایل بود همگی ایمان آورده موحد شوند، چنانچه در آیه ی مبارک دیگر فرمود:

«لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسِكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ»^۲

مخاطب فرمود نبیش را به کلامی که کاشف باشد از عجز پیغمبر صلی الله علیه وآله و اظهار مقام ربوبیت، و سلطنت خود، و نهایت بندگی و عبودیت انبیا علیهم السلام مفاد آیه ی مبارکه این که (اگر بزرگ و شاق است بر تو اعراض کفار و ایمان نیوردن آنها پس اگر بتوانی طلب کن نفقه و مالی در زمین و راهی پیدا نما به آسمان پس بیاور آیه و معجزه ای. پس از این خطاب نوازش فرماید حبیبش را که اگر خدا بخواهد که همه را جمع فرماید بر هدایت به طور اضطرار، هر آینه توانا خواهد بود و نباش از تأسف خورندگان)

این اظهارات با آن مقام رفیع پیغمبر صلی الله علیه وآله کاشف است از نهایت عجز و عبودیت که بدون اذن و امر مقدس او نتوان هیچ کاری کند این مقام نیستی و عبودیت و رفتار در امر الهی چه نسبت دارد با فعل بشری و اراده ی استقلالی؟!؟

لذا ایشان با استناد به این آیات شریفه بیان می نمایند که پیامبراز ناحیه خود هیچ کاری را نمی تواند انجام دهد مگر به اذن خداوند و از طرفی اوج عبودیت و بندگی پیامبر روشن می گردد که باتمام آن مقامات عالی که در نزد خداوند دارد اما مطیع محض پروردگار می باشد و این بیانگر این است که معجزه و وحی فعل الهی می باشد چون پیامبر جز بندگی و اطاعت کار دیگری انجام نمی دهد. سپس ایشان برای توضیح بیشتر این مطلب که وحی فعل الهی می باشد به ذکر آیاتی دیگر می پردازد از جمله:

«وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُنْزِلَ آيَةً وَلَا كِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ»^۳

۱. سوره انعام، آیه ۳۵.

۲. سوره شعراء، آیه ۲.

۳. سوره انعام، آیه ۳۷.

گفتند چرا نازل نشده آیت و نشانه ای از پروردگار او، بگو که خدا قادر است بر اینکه نازل کند آیه ای و لکن بیشتر آنها نمی دانند.

یعنی نمی دانید که من پیغمبر و فرستاده ی پروردگارم از خود قادر بر هیچ امری نیستم، خدای من توانا است.

«قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِن آتَّبِعْ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ»^۱

بگو ای پیغمبر من نمی گویم و ادعا نمی کنم برای شما که نزد من خزائن خدا است و نمی دانم غیب را و نمی گویم به شما که من ملک هستم متابعت نمی کنم مگر آنچه وحی شده به من، بگو آیا در حد تساوی باشد کور و بینا؟! یعنی من ساحر نیستم و علم و فعل به استقلال خودم و از اسباب و مسببات نیست. تأمل کن در آیه ی شریفه با اینکه می فرماید متابعت نمی کنم مگر وحی را می فرماید غیب نمی دانم و کدام غیب بالاتر و برتر از وحی الهی است؟

پس باید فهمید که وجود مقدس چه منظور دارد یعنی علم من علم بشری و اکتسابی نیست، من از روی موازین نجوم چیزی نمی گویم و من از جن و ارواح سخن نمی گویم.

من دارای مقام ربوبی نیستم و من بنده و فرمان بردارم، علم من علم الهی است آنچه وحی فرماید که بگو می گویم و آنچه امر فرماید بکن می کنم.

«يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمُ إِلَّا بَغْتَةً يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَا كُنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ* قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَ بَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ»^۲

مفاد آیه مبارکه: همواره درباره قیامت از تو می پرسند که وقوع آن چه وقت است؟ بگو: دانش آن فقط نزد پروردگار من است، غیر او آن را در وقت معینش آشکار نمی کند؛ [تحمل این حادثه عظیم و هولناک،] بر آسمانها و زمین سنگین و دشوار است، جز به طور ناگهانی بر شما نمی آید. آن گونه از تو می پرسند که گویا تو از وقت وقوعش به

۱. سوره انعام، آیه ۵۰.

۲. سوره اعراف، آیه ۱۸۷-۱۸۸.

شدت کنجکاوای کرده‌ای [و کاملاً از آن آگاهی]، بگو: دانش آن فقط نزد خداست، ولی بیشتر مردم نمی‌دانند [که این دانش، مخصوص به خدا و فقط در اختیار اوست]. بگو: من قدرت [جلب] سودی و [دفع] زیانی را از خود ندارم جز آنچه خدا خواهد، و [غیب هم نمی‌دانم] اگر غیب می‌دانستم، یقیناً برای خود ازهر خیری فراوان و بسیار فراهم می‌کردم و هیچ‌گزند و آسیبی به من نمی‌رسید؛ من فقط برای گروهی که ایمان می‌آورند، بیم دهنده و مزده رسانم.^۱

وقال تعالی:

«وَإِذَا تُلِيٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا إِنَّتِ بُرْءَانٍ غَيْرَهَاذَا أَوْ بَدَّلَهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدَّلَهُ مِنْ تِلْقَائِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبَعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمٍ عَظِيمٍ * قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَ لَا أَدْرَأْتُكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ»^۲

مفاد آیه ی مبارکه: و هنگامی که آیات روشن ما بر آنان خوانده شود، کسانی که دیدار [قیامت] ما [و محاسبه شدن اعمالشان] را امید ندارند، می‌گویند: قرآنی غیر این بیاور یا آن را [به آیاتی دیگر که خوش آیند طبع ما باشد] تغییر ده!! بگو: مرا نرسد که آن را از نزد خود تغییر دهم؛ جز آنچه را به من وحی می‌شود، پیروی نمی‌کنم؛ من اگر پروردگار را نافرمانی کنم، از عذاب روزی بزرگ می‌ترسم. بگو: اگر خدا می‌خواست آن را بر شما نمی‌خواندم، و او هم شما را به آن آگاه نمی‌کرد؛ همانا مدت‌ها پیش از نزول قرآن در میان شما بودم، [و ادعای پیامبری نداشتم، اکنون صدق پیامبری خود را با این قرآن اثبات می‌کنم] آیا نمی‌اندیشید؟

وقال الله تعالی:

«وَ يَقُولُونَ لَوْ لَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَقُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلَّهِ فَانْتَظِرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنتَظِرِينَ (سوره یونس، آیه ۲۰) قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرًّا وَلَا نَفْعًا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ (همان، ۴۹)»

و می‌گویند چرا آیه ای نازل نمی‌شود از پروردگار او پس بگو جز این نیست غیب برای خداست. پس منتظر باشید من با شما از منتظرینم. بگو مالک نیستم از برای خودم زیادی و سودی را مگر چیزی را که بخواهد خدا.

^۱. قزوینی، مجتبی، بیان الفرقان، ص ۳۵۲.

^۲. سوره یونس، آیه ۱۵-۱۶.

در این آیه ی شریفه در مقام اظهار عبودیت و بندگی، سلب می کند از وجود مبارکش قدرت و توانایی به سود و زیان خود، یعنی اگر خدا نخواهد، جلب هیچ نفعی را توانا نیستم، و بر دفع سوئی قادر نیستم این است معنی بنده و پیغمبری.

بنابراین آیه الله قزوینی با اشاره به مفاد آیات شریفه که -نزول آیات و نشانه های الهی و علم غیب و علم به برپایی قیامت و عدم تبدیل و تغییر آیات الهی از طرف پیامبر امکان ندارد و متابعت کامل پیامبر در وحی الهی می باشد - تاکید بیشتر آیات قرآن بر فعل الهی بودن وحی را بیان می نماید. سپس به آیات دیگری در این زمینه اشاره می نماید:

وقال تعالی:

«فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَصَائِقُ بِهِ صَدْرُكَ أَنْ يَقُولُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ جَاءَ مَعَهُ مَلَكٌ إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ» (سوره هود، آیه ۱۲)

پس شاید تو ترک کننده باشی بعضی از آنچه وحی شده به تو که می گویند چرا فرستاده نشده بر او گنجی یا نیامد با او فرشته ای جز این نیست که تو رساننده ای و خدا بر هر چیز وکیل است.

مفاد آیه ی مبارکه اظهار می فرماید تو آنچه را مأموری باید انجام دهی و لو اینکه برخلاف میل اشراف قوم باشد، و تو را تکذیب کنند، یا آنکه از تو تقاضا کنند اموری را که در تحت اختیار تو نیست، تو پیغمبر و فرمان برداری و بس. وقال تعالی:

«وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ» (سوره رعد، آیه ۳۸)

و همانا پیش از تو پیامبرانی را فرستادیم، و برای آنان همسران و فرزندان قرار دادیم. و هیچ پیامبری را نرسد که معجزه ای بیاورد مگر به فرمان خدا. برای هر زمانی برنامه مقدر شده ای [ثبت] است.

در آیه ی مبارکه می رساند، این عبودیت و بندگی نه مختص است به تو، بلکه سیرت تمام پیغمبران قبل از تو چنین بوده و کاری نمی توانستند انجام دهند مگر به امر خدا. آیه ی مبارکه صریح است که رسولان علیهم السلام از

خود اراده ی اقامه ی آیات نداشته، و خودسرانه کاری نمی کردند و معجزات آنها افعال الهی و به امر و وحی الهی بوده.
قال تعالی:

«قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِّنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُخْرِجَكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى قَالُوا إِنَّ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَنٍ مُّبِينٍ * قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَا كِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَمَا كَانَ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطَنٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَعَلَىٰ اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ» (سوره ابراهیم، آیه ۱۰-۱۱)

خداوند متعال در این آیات مبارکات خبر می دهد از حال انبیای گذشته با قوم آنها تا اینکه می فرماید گفتند قوم آنها به انبیا علیهم السلام نیستید شما مگر انسانی مانند ما می خواهید بازدارید ما را، از آنچه بودند می پرستیدند پدران ما، پس بیاورید برای ما حجتی آشکار و جداکننده ی حق از باطل، گفتند مر ایشان را رسولان ایشان، نیستیم ما مگر انسانی مانند شما، لکن خدا منت می گذارد بر کسی که می خواهد از بندگان خویش، و نیست از برای ما که بیاوریم برای شما حجتی، مگر به اذن و خواست خدا، پس بر خدا باید توکل کنند گروندگان.

آیه ی مبارکه، به صراحت لهجه و بیان، می فرماید من عاجز و ناتوانم از انجام خواست های شما، من بشرم مانند شما، خدا منت گذاشته بر من از میان شما، و مرا پیغمبر و رسول قرار داده، اطمینان و توکل من به خداست.

این مسلم و واضح شد از آیات مبارکات که صریحند به اینکه پیغمبر ختمی مرتبت صلی الله علیه وآله و بقیه ی انبیا علیهم السلام به کلمه واحده اظهار می کردند که آیات و حجج و معجزات فعل الله است، و ما از خود اراده ای نداریم و نمی توانیم کاری بکنیم.

و این دلیل روشنی است که اراده و علم بشری، مدخلیتی در فعل ذات مقدس ندارد و لذا فرمود: «و ما ينطق عن الهوى * إن هو إلا وحى يوحى»

این مقام با خارق عادات بشری که ناشی از علم به اسباب و اسرار طبیعت است چه مربوط است؟ این مقام، مقام نبوت الهی است.^۲

۱. همان، ص ۳۵۳.

۲. همان، ص ۳۵۴.

پس ظاهر و روشن شد، که فرق میان سحر و معجزه همان فرق میان فعل بشر و فعل خداست و فعل خدا کیفیت و چگونگی ندارد و علم به حقیقت فعل خدا، مانند علم به ذات مقدس الهی و صفات ذاتیه ذات قدوسی است و از محالات است، و به غیر از معرفی ذات مقدس راهی ندارد، و لکن بدیهی است که افعال بشر هر چند مشکل باشد قابل تفهیم و تفهم است و لوینکه از اسرار خفیه باشد.

این سر لطیف بود که یکی از بزرگان سحره به آنها دستور دارد موقعی که حضرت موسی علیه السلام در خواب است توجه کند به عصا. اگر اژدها شد بدانید که سحر نیست، یعنی بدیهی است که در تحت نظر خدا و فعل اوست و در تحت اراده موسی نیست و فعل او نمی باشد این بود جهت ایمان سحره. چون مهارت در فن داشتند عالم شدند که فعل حضرت موسی از قبیل سحر نیست و فعل بشری نیست.^۱

لذا ایشان باتوجه به آیات فوق به بیان تفاوت میان فعل بشر و فعل الهی پرداخته و بیان می نماید که معجزات و وحی از نوع فعل بشری نمی باشد زیرا فعل بشر در هر صورت قابل فهم و درک می باشد اما فعل الهی را جز از راه معرفی خداوند نمی توان درک نمود. بنابراین وحی نیز جز از راه معرفی خداوند قابل شناخت نمی باشد و اذا برای شناخت صحیح از ماهیت آن باید به سراغ متون وحیانی رفت.

سپس ایشان به بیان این نکته پرداخته که فعل الهی بودن وحی و همچنین معجزات اختصاص به پیامبر اسلام نداشته و این یک ویژگی عمومی در میان تمام انبیا می باشد لذا به ذکر معجزات بعضی از انبیا گذشته پرداخته و می گوید خداوند در قضیه ی حضرت نوح علی نبینا و اله و علیه السلام می فرماید:

«قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِن كُنتُ عَلَىٰ بَيْتَةٍ مِّن رَّبِّي وَآتَنِي رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِي فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ أَنُلْزِمُكُمْوهَا وَ أَنتُمْ لَهَا كَارِهُونَ» (سوره هود، آیه ۲۸)

گفت: ای قوم من! مرا خبر دهید: اگر من بر دلیل روشنی از سوی پروردگارم متکی باشم و مرا از نزد خود رحمتی عطا کرده باشد که بر شما مخفی مانده [باز هم نبوت مرا تکذیب می کنید؟] آیا [در صورتی که اجباری در پذیرش دین نیست] می توان شما را به پذیرش آن دلیل روشن در حالی که آن را خوش ندارید، وادار کنیم.

«وَلَا أَقُولُ لَكُمْ عِندِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ إِنِّي مَلَكٌ وَلَا أَقُولُ لِلَّذِينَ تَزْدَرِي أَعْيُنُكُمْ لَن يُؤْتِيَهُمُ اللَّهُ خَيْرًا اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا فِي أَنفُسِهِمْ إِنِّي إِذًا لَّمِنَ الظَّالِمِينَ» (سوره هود، آیه ۳۱)

^۱. قزوینی، مجتبی، بیان الفرقان، ص ۳۵۵.

و من به شما نمی‌گویم که گنجینه‌های [عنایات و الطاف] خدا نزد من است [تا به طور مستقل بتوانم حاجات شما را برآورم و هر تصرفی را که مایل باشم در آسمان‌ها و زمین بنمایم]، و ادعا نمی‌کنم که غیب هم می‌دانم، و نمی‌گویم که من فرشته‌ام و درباره آنان که چشمانتان فرومایه و خوارشان می‌نگرد، نمی‌گویم که خدا هرگز خیری به آنان نخواهد داد؛ خدا به آنچه در دل آنان است آگاه‌تر است؛ اگر چنین گویم از ستمکاران خواهم بود.

مفاد آیه مبارکه اینکه، اشراف و سرکش‌های قوم ایراداتی می‌کردند از آن جمله آنکه، کسانی که به تو ایمان آورده اند مردم فقیر و پستند، و آنها را به نظر عیب و پستی می‌دیدند، و می‌گفتند آنها را از خود دور یا غنی و ثروتمند کن، آنها دارای چیزی نیستند، می‌فرمود شما به نظر استکبار می‌نگرید به آنان، ولی آنها دارای خیرکثیر هستند. و اگر من آنها را به نظر خواری بینم و از ظلم‌کنندگان محسوب خواهم شد، و چگونه بتوانم آنها را رد، و طرد کنم.

و در این آیات مبارکات، پس از اینکه می‌فرماید من با بینه و حجت هستم از طرف پروردگار، تصریح می‌فرماید که من مدعی مقامی برای تو نیستم، نمی‌گویم که من دارای خزائن خدایم یا عالم به غیبم، پس جای شک نیست، که اظهار عجز انبیاء علیهم السلام نه این است که ایشان دارای معجزه نبودند، بلکه صریح است که معجزات فعل خدا و به امر خداست، از خود رأی و ارادتی ندارند در همین سوره، راجع به قضیه‌ی حضرت صالح علی نبینا و آله پس از حکایت حال قوم که رد و انکار کردند می‌فرماید:

«قَالَ يَوْمَ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَىٰ بَيْتِهِ مِّن رَّبِّي وَءَاتَيْتَنِي مِنْهُ رَحْمَةً فَمَنْ يَنْصُرُنِي مِنَ اللَّهِ إِنْ عَصَيْتُهُ فَمَا تَزِيدُونَنِي غَيْرَ تَخْسِيرٍ» (سوره هود، آیه ۶۳)

گفت: ای قوم من! مرا خبر دهید اگر من بر دلیلی روشن از سوی پروردگارم متکی باشم و از سوی خود رحمتی به من عطا کرده باشد، چنانچه [در ابلاغ پیامش] از او نافرمانی کنم، چه کسی مرا [از عذابش] نجات می‌دهد؟ پس شما [در صورتی که خواسته‌های بی‌جایتان را بپذیرم] چیزی جز خسارت بر من نمی‌افزاید.

در این حکایت جهاتی را که اشاره و بیان کردیم به نحو تفصیل بیان می‌فرماید طالبین رجوع کنند، و هیچ شکی نیست که دارای معجزه بودند، و آن معجزات فعل الهی و امر بوده، و در این آیات به طور واضح و روشن بیان شده که پیغمبر با اینکه اتیان به معجزه و حجت فرمود نهایت تذلل و عبودیت را اظهار داشت: لذا می‌فرماید که اگر نافرمانی کنم، کیست که مرا یاری کند؟ و از عذاب خدایم نگهدارد؟ و قال تعالی:

« اذْكَرُّ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الْأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ * إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعُشِيِّ وَالْأَشْرَاقِ * وَالطَّيْرُ مُحْشُورَةٌ كُلُّ لَهُ أَوَّابٌ * وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَءَاتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَضَّلَ الْخِطَابَ » (سوره ص، آیه ۱۷-۲۰)

می فرماید یاد کن بنده ما داوود را صاحب قوت، به درستی که بود او بسیار رجوع کننده، به درستی که ما رام کردیم کوهها را که با او تسبیح می گفتند شامگاهان و وقت برآمدن آفتاب و مرغان را جمع شده، تماماً بودند او را رجوع کننده و محکم گردانیدیم پادشاهیش را و دادیم او را حکمت و تمییز دادن بین حق و باطل.

وقال تعالی:

«وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلًا يَا جِبَالُ أَوْبِي مَعَهُ وَالطَّيْرُ وَآلْنَا لَهُ الْحَدِيدَ» (سوره سبأ، آیه ۱۰)

در این حکایت و حکایت حضرت سلیمان می فرماید این دو پیغمبر بزرگ دارای علم و قدرت و معجزه الهی بودند، وقتی که تلاوت زبور می فرمود با او تسبیح می کردند و پندگاران در تحت فرمان او بودند، و پس از این امور می فرماید به او حکمت و فصل خصومت را. و قال تعالی:

«وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحُ غُدُوها شَهْرٌ وَرَوَاحُها شَهْرٌ وَاسَلْنَا لَهُ عَيْنَ الْقِطْرِ وَمِنَ الْجِنِّ مَن يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَ مَن يَزِغُ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نَذِقُهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ» (سوره سبأ، آیه ۱۲)

مفاد آیه می فرماید و باد را برای سلیمان [مسخر و رام کردیم]، که رفتن صبح گاهش [به اندازه] يك ماه و رفتن شام گاهش [به اندازه] يك ماه بود؛ و چشمه مس را برای او روان ساختیم، و گروهی از جن به اذن پروردگارش نزد او کار می کردند، و هر کدام از آنان از فرمان ما سرپیچی می کرد از عذاب سوزان به او می چشانندیم.

در این حکایت صریحاً بیان فرموده که حضرت سلیمان علیه السلام دارای تسخیر باد، و جن بوده و به فرمان او حرکت می داد تخت و جمعیت حضرت را، و عمل می کردند جن به فرمان او آنچه امر می فرمود.

پس شبهه نیست که انبیا علیهم السلام دارای معجزات بوده و علاوه علم به اسباب داشتند، لکن بدیهی است که به اسباب و به ریاضات طبیعی نبوده، بلکه به اعطای الهی و امر مبارکش بوده.^۱

لذا آیه الله قزوینی با استناد به آیات فوق تصریح می نماید که معجزه و وحی برای سایر انبیا قبل از پیامبر اسلام نیز فعل الهی بوده است گرچه آنان دارای قدرت تسخیر طبیعت و عوامل آن نظیر باد یا اجنه یا همراهی طبیعت با آنان در تسبیح گویی و... بوده اند و همچنین علم به اسباب داشته اند اما همه این امور به اعطای الهی و امر الهی بوده است و پیامبران جز اظهار بندگی و عبودیت به درگاه الهی هیچ ادعای دیگری نداشتند.

^۱همان، ص ۳۵۷-۳۵۸.

سپس آیه الله قزوینی در ادامه برای اثبات این مطلب که معجزات به اعطای الهی و امر خداوند تبارک و تعالی صورت می گیرد می گوید: و بعضی از آیات صریحند در این امر؛ قال تعالی:

«وَيَعْلَمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ* وَرَسُولًا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ أَنِّي أَخْلَقْتُ لَكُمْ مِّنَ الطَّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ أُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَ أَحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ وَ أَنْبِئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَ مَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ» (سوره آل عمران، آیه ۴۸-۴۹)

در حکایت حضرت عیسی علیه السلام می فرماید و به او کتاب و حکمت و تورات و انجیل می آموزد. و به رسالت و پیامبری به سوی بنی اسرائیل می فرستد که [به آنان گوید:] من از سوی پروردگارتان برای شما نشانه‌ای [بر صدق رسالتم] آورده‌ام؛ من از گل برای شما چیزی به شکل پرنده می سازم و در آن می دمم که به اراده و مشیت خدا پرنده‌ای [زنده و قادر به پرواز] می شود؛ و کور مادرزاد و مبتلای به پستی را بهبود می بخشم؛ و مردگان را به اذن خدا زنده می کنم؛ و شما را از آنچه می خورید و آنچه در خانه‌هایتان ذخیره می کنید خبر می دهم؛ مسلماً اگر مؤمن باشید این [معجزات] برای شما نشانه‌ای [بر صدق رسالت من] است.

در حکایت حضرت عیسی علیه السلام در موارد متعدده به بیانات مختلف می فرماید، که این پیغمبر بزرگ دارای معجزات و کمالات عجیبه بود، کور مادرزاد و پستی و امراض مهلکه را بدون واسطه ی معالجات طبیعی، معالجه می فرمود، و مردگان را زنده می فرمود و صریح است که فعل الله و به اذن، خدا بود نه اینکه افعال خارق طبیعی در تحت اسباب طبیعی بوده و به ریاضات و مشقات تحصیل کرده، و خود به استقلال و اراده ی خود می کرد^۱

قال تعالی:

« فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِن جَانِبِ الطُّورِ نَارًا قَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَّعَلِّي آتِيكُم مِّنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِّنَ النَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ* -الی قوله تعالی- وَ أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَءَاهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلِي مُّدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَا مُوسَى أَقْبِلْ وَ لَا تَخَفْ إِنَّكَ مِنَ الْآمِنِينَ» (سوره قصص، آیه ۲۹-۳۱-۳۲)

و در سوره ی نمل، آیه ی (۱۰) شبیه همین آیه است الا آنکه آنجا می فرماید:

« يَا مُوسَى لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَى الْمُرْسَلُونَ»

۱. همان، ص ۳۵۹.

و در سوره ی «شعراء» بیان دیگر از همین حکایت فرموده، می فرماید: پس چون تمام کرد موسی مدت را و حرکت کرد با اهل خود دید آتشی از طرف طور. گفت به اهلش من آتشی دیدم تا آنکه می فرماید بیفکن عصا را و پس چون دید حرکت می کند گویا جن است کناره کرد به پشت و تعقیب نکرد عصا را. خطاب رسید او را یا موسی! پیش برو و مترس به درستی که از امان دادگانی. قال تعالی:

«قَالُوا يَا مُوسَى إِمَّا أَنْ تُلْقَى وَإِمَّا أَنْ نَكُونَ أَوْلَ مَنْ أَلْقَى * قَالَ بَلْ أَلْقُوا فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى * فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى * قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى * وَ أَلْقَى مَا فِي يَمِينِكَ تَلْقَفُ مَا صَنَعُوا إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدُ سَاحِرٍ وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى» (سوره طه، آیه ۶۵-۶۹)

می فرماید: گفتند یا موسی یا بیفکن و یا باشیم اول کسی که بیفکند. گفت: بیفکنید پس در این هنگام ریسمان هاشان و عصاهاشان خیال می شد و از سحر آنها که حرکت می کند. گفتیم مترس به درستی که تو بالاتری و بیفکن آنچه در دست راست تو است. می خورد آنچه ساخته اند تا آخر.

مفاد و مخلص حکایت حضرت موسی علیه السلام از مجموع آیات - که در این موضوع وارد است - که حضرت موسی علیه السلام در زمانی نطفه ی مبارکش منعقد شد که بنی اسرائیل در تحت شدت و منع از مجامعت با نسوان بودند، و وجود مبارکش به طریق غیرعادی محفوظ ماند تا آنکه در قوم فرعون و بنی اسرائیل نشو و نما کرد و بعد از کشتن مرد قبطی فرار و در نزد شعیب مدتی زندگانی کرد تا سپس در مقام مراجعت به وطن و قوم مأمور به تبلیغ، و مقام نبوت، به وجود مبارکش داده شد.^۱

بدیهی است با آن قوم لجوج نمی توانست اظهاری کند خصوصاً با آن سلطنت و قدرت فرعون و فرعونیان، لذا خداوند توانا معجزات باهرات و آیات بیناتی به دست قدرت خود برای حضرتش ظاهر کرد؛ تا اینکه دعوتش را با کمال استقامت و مشقت انجام داده فرعون و تمام سحره عاجز شده و حجت الهی بر همه تمام شد با وجود این ایمان نیاورده مگر دسته ی کمی. علاوه در مقام ایذای پیغمبر و مؤمنین و دفع آنها بودند تا اینکه به امر الهی و اسباب غیرطبیعیه هلاک شدند. آیا هیچ عاقل منصفی می تواند بگوید که این پیغمبر بزرگ به موجب بیان قرآن شریف دارای معجزه نبوده؟! یا اینکه این معجزات از قبیل خارق عادات بشری و در تحت اسباب خفیه طبیعت بود؟! و وجود مبارکش به ریاضات طبیعیه تحصیل کرده؟! و خودسرانه و به اراده خود می گوید؟!!

۱. همان، ص ۳۶۰.

گمان نمی‌کنم اگر کسی فی الجمله اهل علم و عقل باشد پس از رجوع به آیات و تفاسیر وارده در این موضوع، از موافق و مخالف توهم کند آنچه را که مستشکلین توهم کرده‌اند، زیرا عملیات موسی هیچ‌گونه تناسب و ارتباط ندارد با عمل یک نفر حکیم و برجسته‌ی بشری که به موجب علیت و معلولیت پیدا شده یا یک نفری ساحری که به زحمات و مشقات عالم به یک قسمت بسیار کمی از اسرار طبیعت آگاه شده و تواند که خارق‌عادت‌ی از او ظاهر گردد.

این یک دسته از آیات مبارکات که دلالت دارند به نحو صریح و روشن که انبیا علیهم السلام دارای آیات بینات و معجزات و خوارق عادات از ناحیه‌ی رب العزة بوده‌اند، و افعال آنها افعال بشری و خودسرانه و به اراده‌ی مستقل خود نبوده، آنچه می‌گفتند و می‌کردند به اذن و امر پروردگار متعال بوده.^۱

همچنین آیه‌ی الله ملکی میانجی در تفسیر مناہج البیان ج ۱، ص ۲۹۶ در ذیل آیه ۱۰۳ سوره بقره در بیان تفاوت میان سحر و معجزه می‌گوید:

معجزات انبیا و اوصیاء از باب سحر و جادو نمی‌باشد بلکه معجزه فعل خداوند تبارک و تعالی است همانا خداوند تبارک و تعالی افاضه می‌نماید قدرت و استطاعت را بر پیامبر صلی الله علیه و آله پس پیامبر انجام می‌دهد معجزه را با آن قدرت و استطاعتی که خدا به ملکیت او درآورده است و چون این تملیک توسط خدا صورت می‌گیرد پس مالکیت پیامبر در طول مالکیت خداوند می‌باشد پس چون خداوند مالک معجزه را می‌دهد تفویض نیست و چون عبد مالک قدرت است جبر نمی‌شود.

سپس ایشان آیات ذیل را به عنوان چند شاهد بر مطلب خود نقل می‌نمایند:

«وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّمَّنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»
(سوره بقره، آیه ۲۳)

«فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخَاءً حَيْثُ أَصَابَ» (سوره ص، آیه ۳۶)

«قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ» (سوره نمل، آیه ۴۰)^۲

۱. همان، ص ۳۶۱.

۲. همان.

بنابراین در دیدگاه اندیشمندان مدرسه خراسان ماهیت وحی را افاضه و فعل الهی دانسته و مقصود آنان از فعل الهی آنچه در توحید افعالی بیان می شود که همه کارها را به خداوند نسبت داده نمی باشد بلکه شاید مقصود آنان بالاتر بوده و آن اینکه در مساله وحی همه امور آن توسط خداوند صورت گرفته به صورت خاص و پیامبر جز دریافت و ابلاغ وحی هیچ نقشی در مساله وحی ندارد.

۳-۵-۲. منشأ وحی

منشأ وحی یا مصدر وحی یکی دیگر از موضوعات مطرح پیرامون مسأله وحی می باشد که دیدگاه اندیشمندان مدرسه خراسان مورد بحث قرار گرفته است و از آنجایی که این دیدگاه علم حقیقی را در آیات قرآن و روایات می داند براساس آیات قرآن و روایات به بررسی منشأ وحی پرداخته اند.

آیه الله قزوینی آیات زیادی را در این مورد ذکر نموده و نتیجه می گیرد که منشأ وحی الهی است که در ذیل بدان اشاره می شود:

«كَذَلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ مَا قَدْ سَبَقَ وَقَدْ آتَيْنَاكَ مِنْ لَدُنَّا ذِكْرًا» (سوره طه، آیه ۹۹)

مفاد آیه مبارکه: همچنین بیان می کنیم برای تو چیزهای گذشته و دادیم تو را ذکر و قرآن از نزد خود.

«قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ * يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (سوره مائده، آیه ۱۵-۱۶)

مفاد آیه: فرستاده شده است از جانب پروردگار برای شما پیغمبر و قرآن کسی که پیروی کند آنها را، خدا هدایت کند او را به راه راست و راه سلامت، و بیرون آورد او را از تاریکی ها و وارد کند او را به عالم نور و روشنایی ها؛ یعنی کسی که پیروی کرد قرآن و پیغمبر را به سعادت ابدی می رسد.

«وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ» (سوره بقره، آیه ۲۳۱)

یاد آورید نعمت های خدا را به خودتان و آنچه نازل شده بر شما از کتاب و حکمت و پند می دهد به او شما را، برای اینکه تربیت کند شما را به پیغمبر خود.

«وَ أَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَ الْإِنْجِيلَ * مِنْ قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَ أَنْزَلَ الْفُرْقَانَ» (سوره آل عمران، آیه ۳-۴)

«ذَالِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ» (سوره اسراء، آیه ۳۹)

فرستاده است برای بنی اسرائیل، و امت موسی، و عیسی علیهما السلام تورات و انجیل را برای هدایت آنها، و فرستاده است برای مردم قرآن را -که فارق و تمیزدهنده ی بین حق و باطل است -و ترجمه ی آیه ی دیگر اینکه این است از جمله وحی های الهی بر تو.»

بنابراین آیه الله قزوینی بعد از نقل این آیات به صراحت مصدریت و منشا وحی را از ناحیه خداوند دانسته و معتقد است که آیات صریح اند در این که کتاب و آیات به انبیا بودن واسطه از طرف خداوند اعطا شده است. سپس ایشان یکی دیگر از دلایل مصدریت الهی بودن وحی را آیاتی بیان می کند که در آن آیات دعوت به تحدی شده است و اینکه کسی از بشر تاکنون با تمام امکاناتش و از غیر کمک گرفتن نتوانسته است این دعوت قرآن را اجابت نماید و مانند قرآن را بیاورد خود دلیل روشن و تاکید بر منشا الهی بودن قرآن می باشد و لذا می گوید:

بالجمله واضح و روشن است که در وجه تحدی به قرآن مقدس باید به خود قرآن و عالمین علم قرآن رجوع کرد، پس از رجوع به آنها می بینیم که قرآن مجید، با کمال صراحت ناطق است که قرآن کلام مقدس الهی است و نور است، و علم است؛ و هدایت است، و بیان است و تبیان است، و شفا است، و برهان است، و حکمت است، و اختلافی در او نیست، بلکه رافع اختلاف است، این است بیان قرآن و عالمین به قرآن.

«حَمِّمٌ * وَ الْكِتَابِ الْمُبِينِ * إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (سوره زخرف، آیه ۲ و ۳)

سوگند به این کتاب آشکار و روشن. ما گردانیدیم این کتاب را قرآنی به لغت عرب، به امید آنکه شما به خرد آئید.

«وَ كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا» (سوره شوری، آیه ۷)

و این چنین وحی کردیم به سوی تو قرآن را به لغت عرب.

«طَسْمٌ * تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ» (سوره قصص، آیه ۲) این است آیات کتاب روشن و آشکار.

«وَ إِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» (سوره

شعراء، آیه ۱۹۲ الی ۱۹۵)

این قرآن فرستاده شده ی پروردگار جهان است، جبرئیل او را فرود آورده، بر دل تو تا باشی از ترسانندگان، به زبان عربی آشکار.

«أَتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ» (سوره عنکبوت، آیه ۴۵)

بخوان ای پیغمبر آنچه را که وحی کردیم به سوی تو از قرآن.

«أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَعْظَمْتُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (سوره هود، آیه ۱۳)

بلکه [در برابر همه قرآن می ایستند و] می گویند: او این قرآن را از نزد خود ساخته [و به خدا نسبت می دهد] بگو: اگر راستگوئید، شما هم ده سوره مانند آن بیاورید و هر کس را غیر خدا می توانید به یاری خود دعوت کنید.

قرآن مجید به همین مضامین فریاد می کند که قرآن متحدی به معجزه ی نبی اکرم علیهم السلام است، و آن علم و نور و هدایت و حکمت و شفا و برهان است، علمی است که اختلاف در او نیست، رافع اختلاف است و شکی نیست که قرآن الفاظ و عبارات و اسلوب تنها نیست، بلکه قرآن عبارت از الفاظ و عبارات با اسلوب و طریق خاص با جهات معانی و خصوصیات و حقایق و علم الهی است، پس قرآن مجید عبارت از مجموع الفاظ و حروف که به منزله جسد است، و اسلوب خاص که به منزله صورت است، معانی و حقایق که به منزله ی روح است، و از برای روح قرآن ظاهری و باطنی است و از برای باطن او باطنی است، بنابراین واضح است که ترجمه ی قرآن، قرآن نیست.^۱

همچنین روایتی که در آن اشاره به تأخیر وحی الهی دارد مانند این روایت که: زمانی که از پیامبر از اصحاب کهف و ذوالقرنین و روح سؤال شد و حضرت منتظر وحی الهی بود تا اینکه پانزده روز و در برخی اقوال تا چهل روز وحی به تأخیر افتاد تا اینکه مشرکین گفتند خدایش او را رها کرده است. بعد از این مدت وحی نازل شد و پیامبر پاسخ آنها را داد. چنین حادثه ای بیانگر آن است که زمان وحی به مشیت الهی صورت می گرفت.^۲

این روایت منشا الهی داشتن وحی و مصدریت آن را تأکید می نماید. بنابراین همان گونه که بیان شد در این دیدگاه مصدریت وحی فقط خداوند است و انبیا هیچ نقشی در آن ندارند.

^۱. قزوینی، مجتبی، بیان الفرقان، ص ۳۶۴-۳۶۵.

^۲. مجلسی، محمدباقر، بحار، ج ۱۸، ص ۲۴۵.

۳-۵-۳. ضرورت وحی

از موضوعات دیگری که در این دیدگاه مورد بحث قرار می‌گیرد ضرورت وحی یا احتجاج بشر به مربی می‌باشد که آیا انسانها در این دنیا می‌توانند خود به سعادت برسند و شقاوت خود را تشخیص دهند یا اینکه بشر چنین امکانی را ندارد و باید افرادی باشند تا راه را به او نشان داده و انسان را تربیت نمایند. بر همین اساس آیه الله قزوینی در مورد احتجاج بشر به مربی می‌گوید: آیا بشر محتاج است به مربی و معلم که فرستاده شده باشد از طرف ذات مقدس خدا؟ یا کافی است معلم و مربی بشری ولو اینکه مبعوث از طرف خدا نباشد یا ابداً احتیاج به نبی و مربی ندارد؟

سپس ایشان در پاسخ به این سؤالات می‌تویسد: مدعای ملّین کلام اول است و نبوت آن پس از نبوت دو امر است. امر اول- توحید است به نحوی که مطابق باشد با فطرت. یعنی پس از تصدیق به اینکه عالم بشر حادث و مخلوق است و خالق عالم و آدم مقدسی و منزّه از تمام عیوب و نقائص بوده و متصف به کل کمالات است و ...

امر دوم آنکه این انسان و بشر که افضل و اکمل مخلوقات است. برای امری و سرّی و غایتی خلق شده و این خلقتش لغو و عبث نخواهد بود زیرا که گفتیم در امر اول که کار بی فائده و لغو لائق شأن حکیم علی الاطلاق نیست. بدیهی است کمال سعادت انسان، رسیدن به کمال علم و قدرت است و به این دو کمال حاصل می‌شود معرفت ذات مقدس او و اگر غایت و نتیجه رسیدن به سعادت نبوده و منحصر باشد به عیش موقت دنیا خلقت عالم و بشر لغو و عبث خواهد بود و این سزاوار حکیم نخواهد بود پس از بیان این امر واضح است که تصدیق به چنین خالق‌ی ملازم است با حکم فطری که باید خداوند مهربان بشر را به خود وانگذاشته که در وادی حیرت و گمراهی بماند.

سپس ایشان در توضیح بیشتر امر دوم می‌گوید: اجمالاً انسان به فطرت اولیه درک کرده و می‌داند که حقیقتی است خلق شده که نتیجه خلقت او عیش موقت دنیا نیست بلکه از این قوا، نتایج عالیه دیگری توان گرفت. سپس می‌گوید: بدیهی است که این انسان با این قوای متضاده که مانع یکدیگرند انفراداً و اجتماعاً به این مقصد و غایت بزرگ نمی‌تواند برسد.

سپس ایشان در مقام نتیجه‌گیری می‌گوید: پس اولین حکم فطری عقل پس از توحید این است که بر خداوند رثوف منّه‌ئ لطفاً لازم است رسولی و پیغمبری بفرستد که بشر را تربیت کند و هر فردی را به مقدار عمل و فرمان برداری به سعادت ابدی برساند.^۱

^۱. قزوینی، مجتبی، بیان الفرقان، ص ۳۸۴.

براساس این سخنان ضرورت وحی در این دیدگاه براساس حکم فطری عقل و لطف و منتی از طرف خداوند تبارک و تعالی می باشد. یعنی انسان با مراجعه به فطرت خود می یابد که بیهوده آفریده نشده است و بای آفرینش او هدفی وجود دارد و برای رسیده به این هدف نیازمند راهنمایی می باشد چون خود براساس قوای متضادی که دارد نمی تواند خود را به سعادت برساند و اینجاست که از طرف خداوند تبارک و تعالی برای او راهنما فرستاده می شود و الا هدف از آفرینش او بیهوده خواهد بود و خداوند حکیم کار بیهوده انجام نمی دهد.

همچنین آیه الله میانجی در تفسیر خود در ذیل ۲۱۳ سوره بقره «كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين...» می گوید: این آیه در صدد این مطلب می باشد که خداوند انسانها را مهمل رها نکرده است از جهت تعلیم و تربیت و هدایت آنان و این آیه در مورد انسانهایی است که بر فطرت اصلی خود باقی مانده اند و یک حالت سادگی و امی بودن داشته اند به گونه ای که اگر خداوند آنها را به وسیله پیامبران هدایت نمی کرد به سوی حقیقت هدایت نمی شدند.^۱

سپس ایشان به روایتی در این زمینه استدلال می کند که از جمله این روایت: «وفی مجمع البیان ۳۰۷/۲ قال: و روی أصحابنا عن أبي جعفر الباقر عليه السلام أنه قال: كانوا قبل نوح أمة واحدة على فطرة الله لا معتدين ولا ضالاً و بعث الله النبيين.»

سپس می گوید: صراحت روایات این است که خداوند سبحان بعثت انبیاء بر امت واحده را به عنوان تفضل انجام داده است.^۲

بنابراین در این دیدگاه ضرورت بعثت انبیاء تفضل الهی و براساس حکم عقل فطری می باشد. به عبارت دیگر ضرورت نبی در عالم برای تذکر به فطرت و وجدان می باشد.

همچنین آیه الله میرزا جواد آقاهرانی در میزان المطالب در بحث نبوت عامه به طور خلاصه با دو وجه نیاز بشر به نبی اشاره می نماید ایشان می گوید: آدمی از جهات عدیده ای که قریباً ذکر خواهد شد - به راهنمایی آسمانی محتاج است از این رو برای وی نبی لازم است. سپس با جهات احتیاج بشر اشاره می نماید:

۱. توجه به نورعقل و ذخایر معقولات تا این موهبت بزرگ الهی (یعنی عقل) در بشر بیهوده و ضایع و باطل نگردد.

۱. ملکی میانجی، محمدباقر، مناہج البیان، ج ۲، ص ۱۷۳.

۲. همان، ص ۱۷۵.

۲. تذکر مردم به خدای متعال مفطور بالفطره و دعوت مردم به ایمان به او.

۳. احراز موارد رضا و سخط صانع مالک عزشأنه.

۴. دلالت به مصالح و مفاسد و منافع و مضار، چون قوا و مدارک بشری تمام بایدها و نبایدها و سودها و زیان های خود را ادراک نمی کند.^۱

۳-۵-۴. اقسام وحی

از مباحث دیگری که پیرامون مسأله وحی در این دیدگاه مورد بررسی قرار می گیرد اقسام یا اشکال دریافت وحی توسط پیامبر از طرف خداوند تبارک و تعالی می باشد که در این دیدگاه قائلند وحی ای که بر پیامبر نازل شده است همیشه به یک صورت نبوده است و از آنجایی که این دیدگاه علم حقیقی را در قرآن و سخنان اهل بیت علیهم السلام جستجو می نمایند آنچه در آیات و روایات آمده مورد تایید اندیشمندان مدرسه خراسان باتوجه به مبانی آنان می باشد لذا براساس آیات و روایت وارده انواع و اقسامی برای وحی بیان می نمایند که در این قسمت به آن اشاره خواهد شد.

از جمله روایتی که امیرالمؤمنین علیه السلام وحی را باتوجه به کاربردهای قرآنی آن هفت گونه دانسته اندومی فرماید:

۱. وحی به معنایی که مناسب نبوت و رسالت است مانند أنا أوحینا إليك كما أوحینا الی نوح...

۲. وحی به معنای الهام مانند و أوحی ربک الی النحل...

۳. وحی به معنای اشاره مانند فخرج علی قومه عن المحراب فأوحی الیهم أن سبحوا بكرة و عشیاً.

۴. وحی به معنای تقدیر: و أوحی فی کل سماء أمرها.

۵. وحی به معنای الهام عزم مانند و اذا أوحیت الی الحواریین.

۶. وحی به معنای دروغ پردازی مانند شیاطین الانس و الجن یوحی بعضهم الی بعض.

۷. وحی به معنای القای اراده ی انجام کار مانند وجعلنا ائمة یهدون بأمرنا و أوحینا الیهم فعل الخیرات.^۱

^۱. همان.

در این روایت حضرت به موارد کاربرد وحی در قرآن کریم اشاره نموده که مورد اول آن اشاره به وحی رسالی دارد که در توضیح این قسم از وحی و اقسام دیگر آن آیه الله میانجی در جلد آخر کتاب تفسیر مناهج البیان بعد از تفسیر سوره نبأ بحثی در مورد روح در قرآن به تناسب کاربرد کلمه روح در آیه ۳۷ سوره نبأ که کلمه روح در کنار ملائکه به کار رفته است پرداخته و با توجه به تفسیر آیات ۵۱ و ۵۲ سوره شوری به توضیح اقسام وحی می پردازد.

اولین آیه که مورد بحث قرار می دهد که با موضوع این تحقیق در ارتباط می باشد آیه ۵۲ سوره شوری «وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ...» است. لذا ایشان برای روشن شدن بحث می گوید این آیه (۵۲ سوره شوری) در ارتباط با آیه قبل می باشد و لذا باید تفسیر این آیه بیان گردد «وَمَا كَانَ لِيَشْرَ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَائِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ»^۲

سپس ایشان با توجه به این آیه شریفه تکلم الهی را سه قسم بیان نموده که عبارت از وحی، تکلم از وراء حجاب و ارسال رسول می باشد و به بیان هریک از این اقسام می پردازد که در ذیل به آن اشاره می گردد.

آیه الله میانجی ابتدا به توضیح مقصود از تکلم الهی پرداخته و می گوید: منظور از تکلم الهی در این آیه القاء کلام خداوند تبارک و تعالی به یکی از افراد بشر می باشد. سپس ایشان اشاره می کند که این آیه شریفه در مقام بیان تکلم الهی به همان معنا که ذکر شد می باشد و قدر متیقن از آن بیان شکل های افاضه علوم و احکام و شرایع از آنچه بشر بدان نیاز دارد می باشد که خدا از باب فضل خود بر بندگان عنایت می کند.

سپس ایشان اشاره می نماید که براساس این آیه شریفه تکلم الهی با یکی از بندگانش منحصر در سه نوع می باشد و لذا ایشان تکلم الهی را مقسم قرار داده و به ذکر اقسام آن پرداخته می گوید:

نوع اول وحی است که از عبارت إلا وحیاً فهمیده می شود.

سپس ایشان در ادامه در توضیح بیشتری پیرامون این نوع از وحی می گوید: با توجه به تعریفی که از وحی بیان شد روشن می گردد که در این آیه شریفه مقصود از وحی، وحی لغوی نمی باشد همان گونه که نمی توان وحی را به صورت مجاز دانست بلکه مقصود از وحی در اینجا نوعی از تکلم خاص بر انسانی که پیامبر یا رسول است می باشد که قدر مسلم از آن القاء شرایع و احکام و معارف به سوی انبیاء و رسولان می باشد و نسبت به غیر از انبیاء و رسولان از اوصیاء و صدیقان القاء معارف و حقایق و خبرها می باشد و از همین باب تحدیث که شنیدن صدای فرشته بدون دیدن او است را می توان در زمره وحی دانست.

^۱. مجلسی، محمدباقر، بحار، ج ۱۸، ص ۲۵۴.

^۲ سوری/۵۱.

نوع دوم وحی: تکلیم من وراء حجاب است که از قول خداوند که می فرماید: «أومن وراء حجاب استفاده می شود».

ایشان ابتدا به توضیح در مورد کلمه وراء پرداخته می گوید که: کلمه وراء بنا بر نظر اهل لغت به معنای خلف و امام است و گاهی به معنای سوی (غیر) نیز به کار می رود و شواهد قرآنی آن را بیان نموده و سپس می گوید: لفظ وراء در این آیه به معنای غیر و سوی می باشد یعنی خداوند با پیامبر صحبت می کند بدون حجاب و مقصود این است که هیچ واسطه ای بین خداوند تعالی و بین پیامبرانی که با آنان سخن می گوید وجود ندارد.

سپس ایشان در ادامه می گوید: این نوع از وحی یعنی سخن گفتن بدون واسطه قسیم نوع اول که وحیاً بود می باشد. یعنی سخن گفتن براساس وحی اعم است از این که با لفظ باشد یا بدون لفظ مانند انداختن در قلب.

نوع سوم: تکلیم به واسطه ارسال رسل است «أویرسل رسولاً فیوحی بإذنه ما یشاء» آیه الله میانجی در ذیل این قسمت از آیه به تفاوت میان رسول و نبی پرداخته می گوید: رسول و نبی صفت مشبهه هستند که از فعل لازم گرفته شده اند بنابراین رسول با توجه به اینکه حامل رسالتی است که آن را از فرشتگان آسمان یا فرشته ای که آن پیام را از فرشته بالاتر گرفته یا از طرف خدا دریافت نموده است رسول نامیده می شود و همچنین به او رسول می گویند چون حامل و امین رسالتی است که آن را حمل نموده تا به رسل زمین برساند.

بنابراین ایشان دو مصداق برای رسول بیان می کند: ۱. رسولان انسانی که پیام الهی را دریافت نموده اند. ۲. رسولان غیر انسانی که فرشتگان می باشند که به اعتبار حمل پیام و امین بودن در نگهداری پیام و رساندن آن به فرشتگان زمینی رسول نامیده می شوند. «إنه لقول رسول کریم»^۱

اما نبی کسی است که خبر را از خداوند سبحان بدون واسطه دریافت می کند و حامل آن پیام می گردد بدون اینکه واسطه ای در میان باشد.

سپس ایشان می گوید رسول و نبی مفعول برای فعل قرار می گیرند مانند: «فبعث الله النبیین»^۲ «وهو الذی أرسل رسوله بالهدی»^۳

و لذا از اینجا معلوم می شود که تفسیر رسول به کسی که وحی به او می رسد و مأمور به ابلاغ است و نبی کسی است که به او وحی می شود چه مأمور به ابلاغ باشد و چه مأمور نباشد این سخن در نهایت ضعف و سستی است. زیرا رساندن پیام و عدم

^۱ تکویر/ ۲۰-۱۹.

^۲ بقره/ ۲۱۳.

^۳ صف/ ۹.

رساندن آن از مفهوم این دو لفظ خارج است چون رسول و نبی از فعل لازم گرفته شده اند پس نتیجه ای ندارد که رسولی که مأمور به ابلاغ رسالت است مفعول فعل بعث و ارسال واقع شود. چون تحصیل حاصل است. بنابراین روشن می گردد که مرتبه تحقق نبوت و رسالت قبل از مرتبه بعث و ارسال است و بعث و ارسال متأخر از تحقق رسالت و نبوت است هم از جهت رتبه و هم از جهت زمان. شاهد این مطلب این آیه است که می فرماید: «قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ ءَاتَنِي الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا»^۱ در حالی که مریم کودک در گهواره بود و پیامبر بود اما هنوز مبعوث نشده و مأمور به رسالت نبود.

سپس ایشان نتیجه می گیرد که: نبی کسی است که خبر را مستقیم از خداوند دریافت می نماید بدون وجود واسطه و حالت غشیه که عارض بر پیامبر می شود را مخصوص دریافت مستقیم می داند.

و رسول کسی است که رسالت را به واسطه ملک دریافت می کند. سپس ایشان می گوید: منظور از یرسل رسولاً این است که خداوند ملکی را حامل رساندن پیام است به سوی پیامبر می فرستد و او وحی می کند به اذن خدا آنچه از معارف و شرایع است به سوی آن پیامبر.

بنابراین با توجه به مطالبی که از آیه الله میانجی نقل شد می توان گفت گرچه ایشان در آیه ۵۱ سوره شوری تکلیف الهی را مقسم قرار داده و سه قسم برای آن بیان می کند اما با توجه به توضیحاتی که در ذیل آیه بیان مطرح می نماید و معنایی که از وحیاً بیان نموده و آن را اعم از لفظ و غیر لفظ دانسته است معلوم می شود که مقصود ایشان این است که در این آیه وحی به دو قسم مستقیم و غیر مستقیم تقسیم می شود که وحی مستقیم آن القاء به سوی پیامبران است که یا با لفظ است یا بدون لفظ یا بدون حجاب که وحی بدون لفظ و بدون حجاب باشد وحی مستقیم است و وحی با لفظ یا به واسطه ارسال رسل می شود وحی مستقیم و این تقسیم بندی اشاره دارد به روایت امیرالمؤمنین علیه السلام در تفسیر آیه ۵۱ سوره شوری که وحیاً را مقسم قرار داده است که بدان اشاره می گردد.

امیرالمؤمنین علیه السلام می فرماید: فإما قوله « وَ مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَائِ حِجَابٍ » ما ینبغی لبشر أن یکلمه الله إلا وحیاً و لیس بکائن إلا من وراء حجاب أو یرسل رسولاً فیوحی بإذنه ما یشاء کذلک قال الله تبارک و تعالی علواً کبیراً

۱. مریم/۳۰.

ترجمه: اما قول خدا که می فرماید: امکان ندارد خدا با هیچ انسانی سخن بگوید مگر از راه وحی یا از پشت حجابی یعنی سزاوار نیست برای بشری که خدا با او سخن بگوید مگر از راه وحی و این وحی نمی باشد مگر بدون حجاب یا به واسطه ارسال رسولی که به اذن خدا به پیامبر وحی کند این گونه می فرماید خداوند تبارک و تعالی که دارای مکانت بزرگی می باشد.^۱

بنابراین حضرت در ذیل آیه شریفه تکلیم الهی را به صورت وحی بیان نموده و سپس وحی را به عنوان مقسم قرار داده و دو قسم برای آن بیان می فرمایند یک نوع وحی بدون واسطه و نوع دیگر وحی با واسطه سپس حضرت در ادامه روایت می فرمایند:

به تحقیق به رسول خدا از طرف رسولان آسمانی وحی می شود پس رسولان آسمانی آن وحی را به رسولان زمینی می رسانند و به تحقیق سخن بین رسولان زمینی و بین پیامبر بدون این است که سخنی از اهل آسمان نازل شده باشد.

سپس در ادامه روایت به سوال رسول خدا از جبرئیل در مورد دریافت وحی پرداخته شده است: رسول خدا فرمود: ای جبرئیل وحی را از کجا دریافت میکنی؟ جبرئیل پاسخ داد: وحی را از اسرافیل دریافت می نمایم. حضرت فرمود اسرافیل وحی را از کجا دریافت می کند؟ جبرئیل پاسخ داد: از فرشته ای که از روحانیون می باشد. حضرت فرمود: آن فرشته از کجا وحی را دریافت می کند؟ جبرئیل پاسخ داد: یقذف فی قلبه قذفا (در قلب او قرار می گیرد) پس این وحی الهی و کلام خدای عزوجل می باشد.

سپس امیرالمومنین علیه السلام در ادامه می فرماید: کلام خداوند به یک شکل نمی باشد گاهی کلام خداوند به صورت تکلم با رسولان است و گاهی به شکل القاء در قلب و گاهی به صورت خوابی است که پیامبران می بینند و گاهی وحی و تنزیلی است که تلاوت و خوانده می شود.

بنابراین در این دیدگاه وحی بر اساس آیات و روایات به وحی رسالی و غیر رسالی تقسیم می گردد که وحی رسالی نیز به دو قسم مستقیم و غیر مستقیم تقسیم می گردد.

سپس آیه الله میانجی با توجه به آیه ۵۲ سوره شوری «و کذلک أوحینا إلیک روحاً من أمرنا...» نوع دیگری از وحی را مطرح نموده که کمتر بدان پرداخته شده است و آن وحی روح القدس می باشد. ایشان برای تبیین این نوع از وحی با توجه به آیه ۵۲ سوره شوری به ذکر نکاتی می پردازد: ۱. آیه ۵۲ عطف بر ماقبل است که بیان انواع تکلیم الهی بود. به این صورت که در کلمه کذلک کاف را برای تشبیه دانسته و ذلک را اشاره به ما تقدم از انواع تکلیم سه گانه می داند یعنی خدا با بشر تکلم می کند از راه وحی با انواع و اقسام آن یا از وراء حجاب یا از طریق ارسال رسل از آسمان به سوی پیامبر.

^۱ محمدباقر، مجلسی، بحار، ج ۹۰، ص ۱۳۶.

۲. عطف به واسطه او دلالت دارد بر اینکه این وحی قدسی از سنخ انواع تکلیم الهی نمی باشد بلکه نوع دیگری از صنع خدای متعال می باشد که مبی و رسول و صدیق غیر پیامبر حامل و دارای این روح قدسی می باشد و اگر این روح قدسی را نداشته باشد امر رسالت و نبوت و وصایت و ولایت آن کامل نمی گردد.

۳. مفسران در بیان مقصود از روح اختلاف نموده اند و بهترین سخن را صاحب مجمع البیان فرموده که منظور از روح قرآن کریم می باشد زیرا نور و هدایت برای جمیع مؤمنین می باشد.^۱ که آیه الله میانجی به این سخن اشکال نموده و می گوید: قرآن اگرچه نور و برهان است اما خود از مصادیق بارز انواع تکلیم الهی است و قرآن از طرف رسولان آسمانی بر پیامبر نازل شده است در حالی که این روح از قبیل اصوات و حروف نمی باشد بلکه یک امر عینی نورانی و علم افاضه شده از طرف خدا به سوی رسول می باشد.

سپس آیه الله میانجی به بیان ویژگی ها و خصوصیات این نوع از وحی که تحت عنوان وحی روح القدس مطرح نموده اند پرداخته که بدان اشاره می گردد:

۱. شناخت معارف و شرایع به صورت حقایق واقعی که پیامبر یا نبی یا وصی بدون شک و تردید و به صورت آشکار و بدیهی دریافت می نماید به واسطه این روح قدسی صورت می گیرد و برای همین است که آنان دارای بینه و بصیرت و حجت از طرف پروردگار در هر چیزی که مردم را به سوی آن دعوت می کنند بوده و از حوادث و وقایع آینده خبر می دهند.

۲. این وحی علم افاضه شده از طرف خداوند بر انبیاء و رسل و صدیقین می باشد که در مرتبه متقدم بر نبوت و رسالت می باشد هم از جهت زمان و هم از جهت رتبه.

عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد خالد، عن أبيه، رفعه، عن محمد بن داود الغنوي، عن الاصبغ بن نباتة قال: جاء رجل إلى أمير المؤمنين صلوات الله عليه

فقال: يا أمير المؤمنين إن ناساً زعموا أن العبد لا يزني وهو مؤمن ولا يسرق وهو مؤمن ولا يشرب الخمر وهو مؤمن ولا يأكل الربا وهو مؤمن ولا يسفك الدم الحرام وهو مؤمن، فقد ثقل على هذا وحرج منه صدرى حين أزعمت أن هذا العبد يصلى صلاتي ويدعو دعائي ويناكحني وأنا كححه ويوارثني واوارثه وقد خرج من الايمان من أجل ذنب يسير أصابه، فقال أمير المؤمنين صلوات الله عليه: صدقت سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول، والدليل عليه كتاب الله.

خلق الله عزوجل الناس على ثلاث طبقات وأنزلهم ثلاث منازل وذلك قول الله عزوجل فى الكتاب: أصحاب الميمنة وأصحاب المشأمة والسابقون، فأما ما ذكر من أمر السابقين فإنهم أنبياء مرسلون وغير مرسلين، جعل الله فيهم خمسة أرواح:

۱. طبرسى، فضل بن حسن، مجمع البیان، ج ۹، ص ۳۷.

روح القدس وروح الايمان وروح القوة وروح الشهوة وروح البدن، فبروح القدس بعثوا أنبياء مرسلين وغير مرسلين وبها علموا الاشياء وبروح الايمان عبدوا الله ولم يشركوا به شيئا...»^۱

ترجمه: اصبع بن نباته گوید: مردی خدمت امیر المؤمنین صلوات الله علیه آمد و عرض کرد: یا امیر المؤمنین! برخی از مردم عقیده دارند که بنده تا ایمان دارد زنا نکند و سرقت ننماید و شراب ننوشد و ربا نخورد و خون محترم را نریزد، این عقیده بر من گران آمده و از آن دلتنگ شده‌ام، زیرا چنان بنده‌ئی هم نماز مرا میخواند و مثل من دعا میکند، او از من زن میگیرد و من از او زن میگیرم و سپس از يك دیگر ارث میبریم، با وجود این برای گناه کوچکی که بدان آلوده شده از ایمان خارج می‌شود؟ امیر المؤمنین صلوات الله علیه فرمود: راست گوئی من هم از رسول خدا صلی الله علیه و آله شنیدم که میفرمود و دلیلش هم کتاب خداست که: خدای عز و جل مردم را سه طبقه آفرید و در سه درجه جایگزینشان فرمود، و این همان قول خدا عز و جل است در قرآن: ۱- اصحاب میمنه ۲- اصحاب مشأمه ۳- سابقون (که در سوره واقعه بیان میفرماید).

اما آنچه در باره سابقون فرموده، آنها پیغمبرانی هستند مرسل و غیر مرسل که خدا در آنها پنج روح قرار داده: ۱- روح القدس ۲- روح الايمان ۳- روح القوة ۴- روح الشهوة ۵- روح البدن. که بوسیله روح القدس بعثت آنها به پیغمبری مرسل و غیر مرسل انجام شد و نیز بوسیله آن همه چیز را دانستند و با روح ایمان خدا را عبادت کردند و چیزی را شریک او نساختند.

محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن حماد بن عيسى، عن ابراهيم بن عمر اليماني، عن جابر الجعفی قال: أبو عبد الله عليه السلام يا جابر ان الله تبارك و تعالی خلق الخلق ثلاثة اصناف. و هو قول الله عز وجل: «و كنتم ازواجاً ثلاثة فاصحاب الميمنة ما اصحاب الميمنة و اصحاب المشئمة ما اصحاب المشئمة و السابقون السابقون اولئك المقربون» (واقعه ۱۱-۷) فالسابقون هم رسل الله عليهم السلام و خاصة الله من خلقه. جعل فيهم خمسة ارواح. ایدهم بروح القدس. فيه عرفوا الاشياء. و ایدهم بروح الايمان. فيه خافوا الله عز وجل.^۲

ترجمه: جابر جعفی گوید: امام صادق علیه السلام فرمود: ای جابر! همانا خدای - تبارك و تعالی - مخلوق را سه دسته آفرید، چنانچه فرماید: «و شما سه دسته جفت هم باشید: دست راستیها و چه دست راستیها؟! (چگونه در نعمتهای بهشت میخرامند) و دست چپها، چه دست چپها؟! (چگونه در عقوبات دوزخ گرفتارند) و پیشی گرفتگان که پیشی گرفته‌اند تنها ایشان مقربانند - ۶ تا ۱۱ سوره ۵۶-» پیشی گرفتگان همان رسولان خدا و مخصوصین درگاه او از میان مخلوق میباشند. که خدا در ایشان پنج روح قرار داده است:

۱. کلینی، محمد، کافی، ج ۲ ص ۲۸۱-۲۸۲.

۲. همان، ص ۲۸۱.

۱- ایشان را بروح القدس مؤید ساخت و بوسیله آن همه چیز را بدانند و بشناسند. ۲- ایشان را با روح ایمان مؤید ساخت و با آن از خدای عز و جل بترسند.

۳. علم دریافتی به واسطه روح القدس مصون از خطاست یعنی هیچ خطای در آن راه ندارد و انبیاء و رسولان و صدیقان دارای این روح عملی می باشند.

فإذا قبض النبي صلى الله عليه وآله وسلم انتقل روح القدس فصار في الامام. وروح القدس لا ينم، ولا يغفل، ولا يلهو، ولا يسهو. والأربعة الأرواح تنام، تلهو، تغفل، تسهو وروح القدس ثابت يرى به ما في شرق الأرض وغربها وبرها وبحرها.^۱

ترجمه: چون پیغمبر صلی الله علیه و آله وفات کند، روح القدس از او بامام (جانشینش) منتقل شود و روح القدس خواب و غفلت و یاه‌گری و تکبر ندارد و چهار روح دیگر خواب و غفلت و تکبر و یاه‌گری دارند و بوسیله روح القدس همه چیز در شرق و غرب زمین و در خشکی و دریا درک می‌شود.

و برای همین است که سهو و نسیان و خطا و لهو و لغو بر آنان و سخنان آنان عارض نمی‌شود و به واسطه همین روح علمی انس با معارف و شرایع و آنچه مردم را به سوی آن دعوت می‌کنند دارند و آنان آگاه‌ترین مردم اند به مشاهده عوالم آخرت.

۴. به واسطه دارا بودن این روح قدسی می‌توانند نبوت و رسالت را دریافت نمایند و به واسطه آن روح قدسی است که نبوت و رسالت را حفظ و تبلیغ می‌نمایند.

يَا مُفَضَّلُ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى جَعَلَ لِلنَّبِيِّ (صلى الله عليه وآله) خَمْسَةَ أَرْوَاحٍ رُوحَ الْحَيَاةِ فِيهِ دَبٌّ وَدَرَجٌ وَرُوحَ الْقُوَّةِ فِيهِ نَهَضٌ وَجَاهِدٌ وَرُوحَ الشَّهْوَةِ فِيهِ أَكْلٌ وَشَرِبٌ وَآتَى النِّسَاءَ مِنَ الْحَلَالِ وَرُوحَ الْإِيمَانِ فِيهِ أَمْرٌ وَعَدَلٌ وَرُوحَ الْقُدْسِ فِيهِ حَمَلٌ النَّبُوَّةُ.^۲

ترجمه: مفضل بن عمر گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم راجع بدانستن امام علیه السلام آنچه را در اطراف زمین است، با اینکه خودش در میان اتاقی‌ست که پرده‌اش انداخته است فرمود: ای مفضل! خدای تبارک و تعالی در پیغمبر صلی الله علیه و آله پنج روح قرار داد: ۱- روح زندگی که با آن بجنبند و راه رود ۲- روح قوه که با آن قیام و کوشش کند ۳- روح شهوت که با آن بخورد و بیاشامد و با زنان حلال خود نزدیکی کند ۴- روح ایمان که با آن ایمان آورد و عدالت ورزد ۵- روح القدس که با آن بار نبوت کشد.

۱. مجلسی، محمدباقر، بحار، ج ۲۵، ص ۵۷-۵۸.

۲. همان.

۵. این روح بعد از پیامبر به امام منتقل می گردد.

فإذا قبض النبي صلى الله عليه وآله وسلم انتقل روح القدس فصار في الامام. وروح القدس لا ينالم، ولا يغفل، ولا يلهوا، ولا يسهو. والأربعة الأرواح تنام، تلهو، تغفل، تسهو وروح القدس ثابت يرى به ما في شرق الأرض وغربها وبرها وبحرها.^۱

ترجمه: چون پیغمبر صلی الله علیه و آله وفات کند، روح القدس از او بامام (جانشینش) منتقل شود و روح القدس خواب و غفلت و یاهوگری و تکبر ندارد و چهار روح دیگر خواب و غفلت و تکبر و یاهوگری دارند و بوسیله روح القدس همه چیز در شرق و غرب زمین و دریا خشکی و دریا درک می شود.

عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن علي بن أسباط، عن أسباط بن سالم، قال: سأله رجل من أهل هيت - وأنا حاضر - عن قول الله عز وجل -: «و كذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا».

فقال: منذ أنزل الله ذلك الروح على محمد ما صعد السماء. وإنه لفينا.^۲

ترجمه: اسباط بن سالم گوید: من حاضر بودم که مردی از اهل هیت (شهری در کنار فرات بوده) از امام علیه السلام در باره قول خدای - عز و جل - «و همچنین روحی از امر خود را بسوی تو وحی کردیم» پرسید امام فرمود: از زمانی که خدای عز و جل آن روح را بر محمد صلی الله علیه و آله فرو فرستاده، باسماں بالا نرفته است و آن روح در ما هست.

۶. یکی از راههای علم و فهم در امام معصوم علیه السلام به واسطه این روح قدسی می باشد.

عن البصائر: أحمد بن محمد، عن أبيه محمد بن عيسى، عن عبدالله بن طلحة قال:

قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أخبرني يابن رسول الله عن العلم الذي تحدثونا به؛ أمن صحف عندكم؟ أم من رواية يرونها بعضكم عن بعض؟ أو كيف حال العلم عندكم؟

قال: يا عبدالله، الأمر أعظم من ذلك وأجل. أما تقرأ كتاب الله؟!

قلت: بلى.

قال: أما تقرأ: «و كذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب و لا الايمان»؟! أفتررون أنه كان في حال لا يدري ما الكتاب و لا الايمان؟

۱. همان.

۲. کلینی، محمد، کافی، ج ۱، ص ۲۷۳؛ بحرانی، هاشم، البرهان، ج ۴، ص ۱۳۳.

قال: قلت: هكذا نقرؤها. قال: نعم؛ قد كان في حال لا يدري ما الكتاب ولا الايمان، حتى بعث الله تلك الروح فعلمه بها العلم و الفهم. وكذلك تجرى تلك الروح؛ إذا بعثها الله إلى عبد، علّمه بها العلم و الفهم.^۱

ترجمه: ابو حمزه گوید: از امام صادق علیه السلام راجع بعلم امام پرسیدم، که آیا امام آن علم را از دهان رجال علم فرا میگیرد یا آنکه نزد شما کتابیست که آن را میخوانید و فرا میگیرید؟ فرمود: این مطلب از آنچه تو گفتی بزرگتر و استوارتر است، مگر نشنیده‌ئی قول خدای عز و جل را: «و همچنین روحی از امر خود بتو وحی کردیم، و تو نمیدانستی که کتاب و ایمان چیست- ۵۲ سوره ۴۲-».

سپس فرمود: اصحاب شما در باره این آیه چه میگویند؟ آیا اقرار دارند که پیغمبر صلی الله علیه و آله در حالی بود که کتاب و ایمان نمی دانست؟ عرض کردم: قربانت گردم، نمیدانم چه میگویند فرمود: آری در حالی بسر میبرد که نمیدانست کتاب و ایمان چیست، تا آنکه خدای تعالی روحی را که در کتابش ذکر میکند مبعوث کرد، و چون آن را بسوی او وحی فرمود: بسبب آن علم و فهم آموخت، و آن همان روحست که خدای تعالی بهر که خواهد عطا کند، و چون آن را به بنده‌ئی عطا فرماید، باو فهم آموزد.

محمد بن یحیی، عن عمران بن موسی، عن موسی بن جعفر، عن علی بن أسباط، عن محمد بن الفضیل، عن اُبی حمزه قال: سألت ابا عبد الله (عليه السلام) عن العلم اهو علم يتعلمه العالم من افواه الرجال ام في الكتاب عندكم تقراونه فتعلمون منه، قال: الأمر اعظم من ذلك و اوجب اما سمعت قول الله عزوجل: و كذلك اوحينا اليك روحا من امرنا ماكنت تدري ما الكتاب و لا الايمان؟! و

ثم قال: ای شیء يقول اصحابكم في هذه الايه؟ ايقرون انه كان في حال لا يدري ما الكتاب و لا الايمان؟
فقلت: لا ادري جعلت فداك ما يقولون.

فقال لي بلى قد كان في حال لا يدري ما الكتاب و لا الايمان حتى بعث الله تعالی الروح التي ذكر في الكتاب. فلما اوحاها اليه علم بها العلم و الفهم و هي الروح التي يعطيها الله تعالی من شاء. اعطاها عبدا، علمه الفهم.^۲

ترجمه: ابو حمزه گوید: از امام صادق علیه السلام راجع بعلم امام پرسیدم، که آیا امام آن علم را از دهان رجال علم فرا میگیرد یا آنکه نزد شما کتابیست که آن را میخوانید و فرا میگیرید؟ فرمود: این مطلب از آنچه تو گفتی بزرگتر و استوارتر است، مگر

۱. مجلسی، محمدباقر، ج ۲۵، ص ۵۹.

۲. کلینی، محمد، ج ۱، ص ۲۷۴.

نشیده‌ئی قول خدای عز و جل را: «و همچنین روحی از امر خود بتو وحی کردیم، و تو نمیدانستی که کتاب و ایمان چیست-
۵۲ سوره ۴۲-».

سپس فرمود: اصحاب شما در باره این آیه چه میگویند؟ آیا اقرار دارند که پیغمبر صلی الله علیه و آله در حالی بود که کتاب و ایمان نمی دانست؟ عرض کردم: قربانت گردم، نمیدانم چه میگویند فرمود: آری در حالی بسر میبرد که نمیدانست کتاب و ایمان چیست، تا آنکه خدای تعالی روحی را که در کتابش ذکر میکند مبعوث کرد، و چون آن را بسوی او وحی فرمود: بسبب آن علم و فهم آموخت، و آن همان روحست که خدای تعالی بهر که خواهد عطا کند، و چون آن را به بنده‌ئی عطا فرماید، باو فهم آموزد.

بنابراین آیه الله میانجی با توجه به آیه ۵۲ سوره شوری و روایاتی که مرتبط با آن می باشد نوع دیگری از وحی را در اقسام وحی به نام وحی روح القدس مطرح می نمایند که از لحاظ مرتبه زمانی و وجودی قبل از نبوت در وجود انسان نبی یا رسول قرار دارد که به واسطه آن توان دریافت وحی و تبلیغ آن را پیدا نموده و البته این نوع از وحی دارای ویژگیهایی است که بدان اشاره شد و اختصاص به پیامبر و انبیاء ندارد بلکه این وحی در وجود امام و اوصیاء الهی نیز به اذن خدا قرار می گیرد.

فصل چهارم

**مقایسه دیدگاه نوصدراییان قم و مدرسه خراسان در مسأله
وحی**

مسأله وحی و بررسی کیفیت ابعاد مختلف آن موجب شناخت بهتری نسبت به نبوت پیامبران و ارتباط آنان با خداوند تبارک و تعالی خواهد بود و لذا تبیین صحیح از نبوت انبیاء در گروه تبیین درست و دقیق از وحی نازل شده بر انبیاء می باشد. و لذا این مسأله از منظرهای مختلف مورد بررسی قرار گرفته است. دو دیدگاه مهم در این عرصه دیدگاه اندیشمندان مدرسه خراسان یا نگاه دینی و دیدگاه نوصدراییان قم یا نگاه فلسفی عرفانی می باشد.

در دیدگاه نوصدرایی بررسی موضوعات مبتنی بر دریافت های عقلانی و عرفانی می باشد و این دیدگاه با پذیرش اصول و قواعد فلسفی سعی و تلاش در جهت تبیین مسأله وحی دارد. اما در نگاه مدرسه خراسان یا نگاه دینی مسأله وحی و مسائل مربوط به آن از قرآن و حدیث که علوم وحیانی و حقیقی می باشد گرفته شد و براساس علوم وحیانی به تبیین این موضوع می پردازند. در این تحقیق مدرسه خراسان به نمایندگی از نگاه دینی و نوصدراییان قم به نمایندگی از نگاه فلسفی عرفانی می باشد و مقایسه این دو دیدگاه تفاوت دیدگاه ها را روشن نموده و چرایی نقاط افتراق آنان را نیز بیان می نماید. باتوجه به آنچه از نظرات این دو مکتب در دو فصل قبل بیان شد به بررسی نقاط اشتراک و اختلاف و عوامل آن در سه عرصه می پردازیم. الف: مقایسه روش شناختی دو دیدگاه ب: مقایسه مبانی معرفتی دو دیدگاه ج: مقایسه توصیفات دو دیدگاه از مسأله وحی.

۴-۱. مقایسه روش شناختی دو دیدگاه در مسأله وحی

روش و مشی نوصدراییان در تبیین معارف دین به این صورت می باشد که آنان چون هماهنگی بین سه روش معرفتی یعنی فلسفه، عرفان و وحی می بینند به خود اجازه می دهند تا معارف دین را از طریق مبانی فلسفی و عرفانی و آنچه فلسفه و عرفان در اختیار آنان قرار می دهد تبیین نمایند و به تبع این روش راههای شناخت در این دیدگاه می باشد یعنی سه راه شناخت فلسفه عرفان و وحی و تلاش می کنند تا سازگاری و همگونی بین این سه روش را اثبات نمایند گرچه خود قائل اند که بین این سه روش شناخت این همگونی و سازش برقرار می باشد.

اما مدرسه خراسان معتقد است تنها راه شناخت حقیقی راه وحی است زیرا وحی سخن آخر را در باب معارف می زند و مفید علم و یقین است؛ اما راه عرفان چون منشأ بشری دارد دائماً در حال تفسیر و تحول بوده و تنها مفید ظن است و انسان را به یقین نمی رساند در نتیجه این سه محتوا و فلسفه، عرفان، وحی منطبق بر هم نیستند و این همانی ندارد و باید از هم جدا گشته و مرزبندی شوند و براساس همین سخن این دیدگاه معتقد است که باید این

مرزبندی رعایت شده و در تبیین و معارف دین به سراغ راه حقیقی شناخت رفت و استفاده از راههای شناخت دیگر که مفید ظن و گمان می باشد باعث عدم شناخت واقعی و گزینش به تأویل های نابجا و... می گردد.

در این مقایسه تبیین معارف دینی بر مبنای فلسفی و عرفانی می تواند مخاطراتی همچون مصادره حقایق شرعی و هضم معارف دینی در معارف فلسفی و عرفانی رابه همراه داشته باشد. اصولاً به ابهام برگزار کردن برخی از معارف مطلبی است که از ما خواسته شده زیرا امکانات بشری نمی تواند روشن گر و توصیف کننده این معارف باشد به عنوان مثال خداوند در رابطه با روح می فرماید: ویسالونک عن الروح قل الروح من امر ربي وما اوتیتم من العلم الا قليلا. بنابراین به نظر می رسد روش مدرسه خراسان در این رابطه سالم تر و موجب آسیب به معارف دینی نمی گردد هر چند نوصدرائیان به این مطلب واقف بوده و لذا دیده می شود در برخی از تبیین های خود از روش خود عدول نموده اند و در این تحقیق گاهی دیده می شود مسائل پیرامون وحی را صرفاً از طریق آیات و روایات تبیین نموده اند.

۴-۲. مقایسه دو دیدگاه در مبانی معرفتی مسأله وحی

در این قسمت ابتدا به مقایسه مبانی معرفتی مشترک بین دو دیدگاه در مسأله وحی تحت عنوان اشتراکات در مبانی معرفتی می پردازیم و بیان می کنیم که دیدگاه دینی و دیدگاه فلسفی با توجه به مطالبی که در دو فصل گذشته به عنوان مبانی معرفتی آنان مطرح نمودیم در کدام یک از این مبانی هر دو دیدگاه اتفاق نظر دارند و سپس به بیان مبانی معرفتی مورد اختلاف آن دو دیدگاه در مسأله وحی تحت عنوان افتراقات در مبانی معرفتی پرداخته و بیان می کنیم که هر دو دیدگاه در چه مبانی مشابه با هم اختلاف داشته و به تعریف و بیان جایگاه آن مبنا در هر دو دیدگاه پرداخته و سپس به مقایسه و نتیجه گیری از آن می پردازیم.

۴-۳. اشتراکات در مبانی معرفتی

۴-۳-۱. توجه به متون دینی در تبیین مسأله وحی

دیدگاه فلسفی نوصدرایی قم در تبیین و تحلیل مسأله وحی و پرداختن به ابعاد مختلف آن در برخی از موارد به سراغ متون دینی یعنی قرآن و روایات می رود و براساس آیات و روایات به تبیین مسأله وحی می پردازد و این روش خصوصاً در آثار تفسیری و کلامی آنان بسیار مشهود می باشد و لذا می توان گفت که آنان در این موارد از مبانی فلسفی و عرفانی خود فاصله گرفته یا در کنار آن مبانی فلسفی و عرفانی در این گونه موارد توجه و عنایت

ویژه به آیات و روایات داشته اند تا جایی در برابر آیات و روایات زانو زده و آنچه در آیات و روایات در تبیین مسأله وحی مطرح شده است را پذیرفته اند.

این نکته بیانگر این مطلب می باشد که نوصدرائیان در این گونه موارد به مدرسه خراسان نزدیک گردیده و براساس روش آنان رفتار نموده اند و لذا در این موارد این دو دیدگاه با هم اختلافی ندارند.

۴-۳-۲. حجیت ظواهر قرآن

حجیت ظواهر قرآن یکی دیگر از موارد اشتراک بین دو دیدگاه در تبیین مسأله وحی می باشد که هر دو دیدگاه ظواهر آیات قرآن کریم را براساس پذیرش حجیت ظواهر الفاظ که بحث آن به طور مفصل در علم اصول مطرح گردیده است حجت دانسته و براساس این حجیت در مباحث خود عملی می نمایند.^۱

۴-۳-۳. حجیت و عدم حجیت اخبار

یکی دیگر از موارد اشتراک بین دو دیدگاه فلسفی و دینی در تبیین مسأله وحی بحث از حجیت و عدم حجیت اخبار و روایات می باشد که هر دو دیدگاه در بررسی اخبار و روایات در یک تقسیم بندی اخبار و روایات را به حجت و عدم حجت بودن تقسیم نموده و سپس براساس قرائن حجیت و سایر مباحثی که در حجت بودن خبر نقش دارد خبری را که دارای قرائن حجیت یا محفوف به قرائن حجیت باشد به عنوان حجت می پذیرند.

۴-۳-۴. پاسخگویی به شبهات و دفاع از دین

دفاع از آموزه های دینی و پاسخگویی به سؤالات و شبهاتی که در مورد آن از طیف ها و جریان های مختلف فکری در ابعاد مختلف و خصوص در مورد مسأله وحی مطرح می گردد یکی دیگر از نقاط اشتراک این دو دیدگاه می باشد که آنان بعد از طرح مسأله وحی و مسائل پیرامون آن براساس مبانی و دیدگاه خود به پاسخگویی به سؤالات و شبهات مطرح شده توسط جریان های مختلف فکری در دوران معاصر خود و حتی دوران های قبل از آن پرداخته اند و سعی نموده اند که با طرح پاسخ های محکم و قوی از آموزه های دینی و

^۱. قزوینی، مجتبی، بیان الفرقان، ص ۴۷.

خصوص مسأله وحی دفاع نمایند به عنوان نمونه در این مورد می توان به کتاب بیان الفرقان آیه الله قزوینی بخش نبوت و کتاب وحی و نبوت در قرآن آیه الله جوادی آملی اشاره نمود.

۴-۴. افتراقات در مبانی معرفتی

دیدگاه فلسفی نوصدرایی قم در بعضی از مبانی معرفتی در تبیین مسأله وحی و تبیین ابعاد آن با دیدگاه مدرسه خراسان دارای اختلاف نظر می باشند گرچه این مبنا از لحاظ اسم و عنوان دارای تشابه می باشند اما در مقام تبیین و تحلیل این مبانی اختلاف نظر این دو دیدگاه کاملاً مشهود می باشد که در این قسمت به بررسی سه مورد از این مبانی تحت عناوین تعریف علم و عقل و تجرد روح و عدم آن و تفسیر و تأویل می پردازیم:

۴-۴-۱. تعریف علم و عقل

هر دو دیدگاه در مورد تعریف علم و عقل به طور نسبتاً مفصل در آثار خود بحث نموده اند اما مسأله مورد اختلاف بین این دو دیدگاه نوع نگاهی است که به این دو مقوله دارند. نوصدرائیان براساس مبنای فلسفی خود در مورد حقیقت علم می گویند که علم عبارت است از حضور مجردی در نزد مجرد و براساس این تعریف علم را مجرد می دانند که در نزد موجود مجرد دیگر حاضر می گردد و این حضور را در وجود انسان می دانند زیرا آنان بحث از علم را در آثار فلسفی خود در دو جا مطرح نموده اند یکی در بحث وجود ذهنی و دیگری در بحث اتحاد علم و عالم و معلوم و این بحث را از جهات مختلف مطرح می کنند گاهی در باب مقولات و در مقوله کیف نفسانی از علم بحث می نمایند و در این صورت علم به عنوان یک کیف نفسانی مطرح می شود و گاهی بحث از علم را در مباحث نفس شناسی و بحث از قوا و فعالیت های نفس و مسائل مربوط به ادراکات و مراتب ادراکات و انواع ادراکات مطرح می نمایند که در اینجا چون علم نوعی از ادراک محسوب می شود به عنوان بخشی از قوای ادراکی انسان مطرح می گردد. لذا علامه در نهایة الحکمه در مرحله یازدهم گرچه بحث را با عنوان عقل مطرح می نماید ولی می گوید مراد او اعم است از عقل اصطلاحی که مدرک کلیات است و سایر ادراکات و لذا در مقام تعریف علم را بی نیاز از تعریف می داند و می گوید علم به لحاظ مفهوم و وجود، امری بدیهی است و نیاز به اثبات و تعریف ندارد بلکه می توان گفت که امکان تعریف ندارد؛ چون علم از مفاهیم ماهوی نیست تا جنس و فصل داشته باشد. از سوی دیگر وجود علم نیز امری وجدانی و بدیهی است. علم یک

حالت وجدانی نفسانی است که انسان زنده دانا بی تردید آن را در خود می یابد و وجودش را تصدیق می کند. بنابراین اگر تعریفی برای علم صورت بگیرد تعریفی لفظی و شرح لفظی خواهد بود.^۱

بنابراین در این دیدگاه علم یک کیف نفسانی یا بخشی از قوه ادراکی انسان می باشد که در ذات و وجود انسان می باشد.

لذا در این دیدگاه چون وجود علم را ضروری و مفهوم آن را بدیهی می دانند به تحلیل علم پرداخته و در یک تقسیم بندی علم را به حصولی و حضوری تقسیم نموده و سپس به طور مفصل به خصوصیات و آثار این دو نوع از علم می پردازند و در همین راستا است که بحث صور علمیه و اتحاد علم و عالم و معلوم مطرح می گردد.^۲

همچنین نوصدرائیان قم در مورد عقل و حقیقت آن معتقدند که عقل حقیقتی است در انسان که بوسیله ی آن میان صلاح و فساد، حق و باطل و صدق و کذب تمایز قائل می شود.^۳ و برای این حقیقت بعنوان عاملی برای شناخت، اعتبار و ارزش زیادی قائل اند و آن را در فهم امور کلی - مادی یا غیرمادی - مانند غالب مسائل مربوط به معاد، قابل اطمینان و محکم می دانند.^۴

آنان عقل، به دو قسم نظری و عملی تقسیم می نمایند. تعریف یاد شده، عقل نظری - که وظیفه ی آن تشخیص حقیقت است - را معرفی می کند. اما عقل عملی آنست که انسان را به حق و عمل به آن دعوت می کند، نیرویی است در درون انسان که حسن و قبح اعمال را به او نشان می دهد و مقدمات حکم خود را از احساسات باطنی می گیرد. از نظر علامه طباطبایی، عقل عملی برخلاف عقل نظری، در آغاز خلقت آدمی بصورت بالفعل در او موجود است.^۵

باید توجه داشت که واژه ی عقل در آثار علامه طباطبایی به دو معنا بکار رفته است:

۱. طباطبایی، محمدحسین، نهاية الحکمة، ص ۲۳۶.

۲. مراجعه شود نهاية الحکمة، مرحله یازدهم.

۳. همان، ص ۲۸۸.

۴. همان، ص ۵۰۹.

۵. همان، ص ۲۲۹.

الف) عقل به معنای مصطلح که همان است که در این بخش درباره ی آن سخن گفتیم؛ عقلی که وظیفه ی آن تفکر و مرتب کردن معلومات برای کشف مجهولات است و افعال آن را می توان در سه شاخه ی برهان، جدل و خطابه دسته بندی کرد.

ب) عقل به معنای نفس انسانی، علامه در مواردی عقل را همان نفس انسانی دانسته است که مرکز ادراک همه ی مدرکات است و تأکید می کند که عقل، عین نفس مدرک است نه قوه یی از قوای آن؛ «و هو (العقل) نفس الإنسان المدرک و لیس بقوة من قوای التي هی کالفروع للنفس کالقوة الحافظة و الباصرة و غیرهما»^۱.

اما در دیدگاه خراسان براساس آیات و روایات کمالات روحی برای انسان را به برکت نوری می دانند که خارج از بدن و روح می باشد و آن نور علم و عقل می باشد و معتقدند که عقل و علم مستقل و جدای از بدن انسان می باشد زیرا انسان گاهی واجد نور است و گاهی فاقد نور و چون جدای از انسان می باشد در حالت فاقد بودن از آن نور به بقای انسان ضرری وارد نمی گردد.

این دیدگاه برای اثبات این تفاوت و مغایرت بین عقل و علم به این مطلب اشاره می نمایند که الفاظی که در کتاب و سنت به کار رفته است در مقام اشاره به نفس حقایق موجود در خارج و واقع می باشد به عبارت دیگر الفاظ دارای موضوع له می باشند و نمی تواند یک لفظ بدون موضوع له به کار برده شود و موضوع له الفاظ به کار برده شده در کتاب و سنت حقایق موجود در خارج و عالم واقع است که این الفاظ به سوی آن حقایق اشاره دارد و لذا الفاظ نمی تواند برای معانی متصور در ذهن به کار برده شود و اینکه بعضی می گویند الفاظ وضع شده اند برای معانی ذهنیه اگرچه آن معنا واقعیت نداشته باشد و انتزاع و اعتبار ذهنی باشد از مطالب مصطلح در علوم بوده و مورد قصد کتاب و سنت نیست.

لذا با توجه به این مطلب در این دیدگاه قائل اند به اینکه الفاظ علم و عقل اشاره به یک واقعیت و حقیقتی در خارج از وجود انسان یا موجود دارد و تصورات و خیالات را نمی توان عنوان علم بر آن نهاد.

همچنین در مقام تعریف علم می گویند که علم قابل تعریف نمی باشد و راه شناسایی آن از طریق آثار یا وجدان آن می باشد و نباید این آثار را به عنوان خود علم تلقی نمود زیرا بین آثار و حقیقت علم تفاوت وجود دارد.

^۱. همان، ص ۴۰۵.

همچنین در مورد تصور حقیقت علم می گویند که حقیقت علم مورد تصور و توهم انسان قرار نمی گیرد و آن حقیقت دارای صورتی نیست که در لوح نفس انسانی وارد شود بلکه آنچه مرد تصور قرار گیرد یا هر معنایی در ذهن یا نفس انسان وارد شود فعلی از افعال روح انسان است و مربوط به حقیقت علم نیست یعنی آن تصور یا معنا ارواح انسان ایجاد می کند و نمی توان آن را علم دانست زیرا حقیقت خیال و توهم و معانی و متصورات انسان به واسطه نور علم روشن و آشکار می گردد.

البته باید توجه داشت که این سخن به معنای انکار معلومات انسان نیست بلکه آنچه این دیدگاه بر روی آن تأکید دارد این است که این معلومات حقایقی هستند که به واسطه نور علم روشن و ظاهر می گردند نه اینکه خودشان علم باشند زیرا علم به خودی خود ظاهر و نوریت آن ذاتی می باشد لذا علم نوری است که مظهر غیر خود می باشد.

همچنین در این دیدگاه حقیقت علم و عقل یک چیز می باشد و تفاوت بین علم و عقل از جهت کاشفیت و مظهریت می باشد. از آن جهت که آن حقیقت نوریه کاشف حسن و قبح اشیاء می باشد از آن تعبیر به عقل می نمایند و از آن جهت که باعث آشکار نمودن و مظهریت حقایق باشد بدان علم گفته می شود.

لذا با توجه به مطالبی که در مورد حقیقت علم و عقل به طور اختصار از این دیدگاه اشاره شد آنان معتقدند که حقیقت علم خطا بردار نیست و آنچه خطا و اشتباه رخ می دهد در تخیلات و تصورات است که از افعال روح می باشد نه اینکه خطا در علم رخ بدهد.

همچنین حقیقت انسان علم نیست بلکه حقیقت انسان چیزی غیر از حقیقت علم است و انسان خودش معلوم به واسطه علم می باشد زیرا انسان این را در وجود خود می یابد که حقیقت او عین علم و حیات و قدرت او نیست و لذا حقیقت انسان عجز و امکان و احتیاج است و حتی تعبیر ظلمت را در مورد حقیقت انسان به کار می برند که این ظلمت به واسطه نور علم و عقل از بین می رود.

بنابراین می توان در مقام مقایسه بین این دو دیدگاه در مورد علم و عقل چنین گفت که دیدگاه نوصدرایی قم علم و عقل را دو ابزار ادراکی در وجود انسان می داند و معلومات حاصل از آن دورا به عنوان علم و مطالب عقلانی تلقی می نماید در حالی که در دیدگاه مدرسه خراسان عقل و علم یک نور خارج از وجود انسان می باشد

که خصوصیت آنان کاشفیت و مظهریت است و بین حقیقت علم و عقل و حقیقت انسان تفاوت می باشد و نمی توان آن دو را یکی دانست و همچنین آثار علم و عقل را نمی توان به عنوان حقیقت علم و عقل تلقی نمود و تصورات و معانی وارد در نفس انسان نیز فعل روح است نه اینکه این تصورات و معانی توسط علم و عقل ایجاد شده باشد که مستند این دیدگاه در مورد این مطالب آیات و روایات می باشد که در فصل سوم بدان اشاره شد.^۱

۴-۴-۲. تجرد روح و عدم تجرد روح

یکی دیگر از مبانی مورد بحث در مسأله وحی بحث از روح و اثبات مجرد بودن روح یا غیر مجرد بودن روح می باشد هر دو دیدگاه اصل وجود روح در انسان را قبول داشته اما در مورد تجرد و عدم تجرد آن با هم اختلاف دارند.

دیدگاه نوصدرایی قم قائل به تجرد روح انسان می باشد و روح را موجودی مجرد می داند که موطنی غیر از عالم طبیعت دارد و برای اثبات این مطلب دلایل عقلی و حتی نقلی اقامه می نمایند که دلایل عقلی آنان در فلسفه و نظرات فیلسوفان قبلی مطرح گردیده است چون در فلسفه و همچنین فلاسفه اسلامی اصل تجرد روح مورد پذیرش می باشد و اختلافی در این مورد نمی باشد و تنها پیروان فلسفه مادی یا تجردگرایان افراطی با تجرد روح به مخالفت پرداخته اند.

این دیدگاه برای اثبات تجرد روح به اقامه دلیل عقلی پرداخته که یکی از مهمترین دلایل اثبات تجرد نفس را علم حضوری انسان به خویشتن می دانند و می گویند که هر یک از ما آگاهی به خود یا من دارد و مشاهده می کنیم که این خود یا من چیزی نیست که قابل انطباق بر اعضاء و جوارح انسان باشد زیرا اعضاء و جوارح دچار نقص یا زیادت می گردد اما باز این خود و من وجود دارد و تغییری نکرده است یا با اختلاف سن و سال و گذر عمر انسان با تحلیل رفتن قوای بدنی انسان این من تغییر نمی پذیرد بنابراین انسان مشاهده می کند که در همه این تغییرات که در جسم و بدن او رخ داده یا در مورد سن و سال او ایجاد شده است یک چیز ثابت و غیرمتحول وجود دارد که کمترین تغییر و تبدیلی در آن صورت نگرفته است و آن خود یا من انسان می باشد. بنابراین معلوم می شود که روح انسان مجرد از ماده می باشد.

^۱. همان.

از دلایل عقلی دیگری که نوصدرائیان برای اثبات تجرد روح از آن استفاده می کنند، تغییرناپذیری نفس در مقابل تغییر دائمی بدن می باشد که بدن انسان دائماً در حال تغییر و تحول می باشد و این تغییر از بدو تولد تا زمان مرگ انسان می باشد اما نفس انسان در این تغییرات ثابت است و از این نکته نتیجه می گیرند که نفس غیر از بدن می باشد و همچنین نفس جوهری غیر از جوهر جسمانی است و حتی گاهی این دلیل را به صورت یک برهان عقلی ارائه می دهند به این صورت که:

نفس انسان تغییر نمی کند هر آنچه تغییر نکند مجرد است و مادی نیست در نتیجه نفس انسان مجرد بوده و مادی نمی باشد.

و دلایل عقلی دیگری که در فصل دوم بدان اشاره شد. بنابراین در این دیدگاه براساس دلایل عقلانی مطرح شده اثبات می نمایند که روح غیر از بدن مادی بوده و نمی توان آن را مادی دانست.

در حالی که در دیدگاه مدرسه خراسان با نقد دلایل عقلی فلاسفه در مورد تجرد روح و با توجه به آیات و روایات به اثبات عدم تجرد روح می پردازند.^۱

آیه الله میرزا جواد آقا تهرانی در مورد عدم تجرد روح و نقد بر آراء فلاسفه در این مورد چند مطلب را بیان می نماید:

مطلب اول اینکه برای اثبات غیریت نفس از بدن چند دلیل می آورد:

۱. هرکس بالوجدان در خود می یابد که ذات او در جمیع مدرکاتش، مدرک جمیع اصناف ادراکات (گرچه به وسیله آلات) است. با این که بالوجدان بدن (نه به تمام و نه به جزئی از اجزایش) مدرک جمیع اصناف ادراک برای جمیع مدرکات نیست. پس ذات ما غیر از بدن و اجزای بدن است.

۲. آدمی ممکن است بی آن که وجدان خود را از دست دهد (یعنی از خود غافل شود) - از بدن و جمیع اجزای بدنی خود غافل گردد و ذات خود را ادراک و وجدان کند که خود را مثلاً متوجه امری خارجی می یابد. پس ذات آدمی غیر از بدن و جمیع اجزای اوست با توجه به این دو دلیل که ایشان برای غیریت نفس از بدن اقامه نموده

^۱. قزوینی، مجتبی، بیان الفرقان، ص ۱۰۵-۱۰۴.

اند می توان به این نکته اشاره نمود که این دو دلیل شبیه همان دلایل عقلی است که نوصدرائیان برای تجرد نفس اقامه نموده اند لکن ایشان بیان می کند که این دلایل اثبات غیریت نفس از بدن را می رساند نه اینکه علاوه بر غیریت اثبات تجرد نفس هم بشود و این نکته حائز اهمیت می باشد حتی ایشان در ادامه یکی از دلایل عقلی نوصدرائیان را تحت عنوان تغییرناپذیری نفس در مقابل تغییر دائمی بدن مطرح می کنند یک نوع قیاس جدل با یکی از مقدمات مسلم می داند و می گوید: عده ای از فلاسفه و دانشمندان می گویند: بدن دائماً در تبدل است به قسمی که جسم آدمی در مدت چند ماه، به کلی از سر تا پا عوض می شود. سلول های مغز تماماً تغییر پیدا می کند و دیگر یک سلول از آنهایی که چند ماه پیش آن را درست کرده است وجود نخواهد داشت؛ با این که هویت یا خودی و شخصیت و نفسیت هر شخص دائماً باقی است و جمیع عقلا شخص امروزین را مسئول عملیات و رفتار مثلاً ده سال پیش خودش می دانند و مهمتر اینکه خود نیز خودش را مسئول می داند. پس هویت و ذات و خود هر شخصی چیزی جز بدن اوست.

ایشان این بیان را یک نوع قیاس جدلی با استفاده از مقدمات مسلم می داند و نمی توان گفت دلیل بر تجرد روح است. بنابراین در این دیدگاه دلایل اثبات تجرد روح نوصدرائیان در واقع اثبات غیریت روح از بدن را می نماید نه اینکه آن روح مجرد باشد.

نکته دیگری که ایشان بدان اشاره می نمایند این است که نفس ذاتاً عقلانی و از ماده و لواحق آن مجرد نیست. یعنی اینکه نفس از جهت ذات عقلانی می باشد اما بی ارتباط با ماده و لواحق ماده نمی باشد بلکه در عین عقلانی بودن با ماده در ارتباط است و برای اثبات این مطلب چند برهان اقامه می نماید از جمله:

۱. ما نفس را معروض این و در مکان می یابیم و هرچه این داشته باشد مجرد نیست. یعنی چون نفس دارای مکان است و عارض بر مکان شده است و آن بدن انسان می باشد نمی توان گفت که او مجرد از ماده است.

لذا ایشان در بیان صغری این برهان می گوید: می گوئیم من می بینم؛ من می شنوم من می فهمم من می اندیشم؛ من هستم. هم چنین می گوئیم من در این شهرم؛ من در این خانه ام؛ من در این اتاقم و... موضوع در تمام این قضایا بالوجدان یکی است.

در قضایای نخست (تا من هستم) به اقرار حکما، موضوع نفس و هویت انسان است پس در قضایای اخیر (از من در این شهرم) نیز موضوع همان نفس و هویت انسان است بنابراین این دیدگاه براساس این مطلب که نفس معروض بدن است و دارای مکان می باشد معتقد است که نفس از ماده و لواحق آن خالی نیست.

۲. ما نفس را -چون در مکان محدود و اندازه دار (بدن) می یابیم- متقدّر می یابیم و هر چه چنین باشد، مجرد نیست. یعنی چون نفس در بدن انسان قرار دارد و بدن مکان محدود و قابل اندازه گیری می باشد پس نفس نیز این حالت را دارا می باشد و اگر چیزی قابل اندازه گیری شد دیگر مجرد نمی باشد.^۱

و دلایل دیگری که در فصل سوم بدان اشاره نمودیم.

بنابراین در این دیدگاه با توجه به اشکالاتی که بر دلایل عقلی نوصدرائیان بر مجرد نفس وارد می شود معتقدند که نفس مجرد از ماده نیست. همچنین برای اثبات عدم مجرد نفس استناد به روایاتی می نمایند که در آن روایات تعبیر جسم در مورد نفس و روح انسان به کار رفته است، نظیر حدیث زندیق که مسائلی را از حضرت امام صادق علیه السلام سؤال فرمود و در آنجا سائل روح را به نور چراغ قیاس نمود که حضرت فرمود: این قیاس باطل است و فرمود: روح جسمی است رقیق که قالب کثیفی پوشیده است.^۲

یا حدیث دیگری که در آن روح را متحرک مانند حرکت نمودن باد بیان فرمودند که محمدبن مسلم می گوید از امام صادق علیه السلام از قول خداوند تبارک و تعالی سؤال نمودم «و نفخت فیه من روحی» که این نفخ به چه صورتی بوده است؟

حضرت فرمود: همانا روح حرکت می نماید مانند حرکت نمودن باد و روح را برای این روح نامگذاری کرده اند زیرا این اسم از ریح (باد) مشتق شده است.^۳

۱. آقاهرانی، جواد، میزان المطالب، ص ۲۵۶-۲۵۷.

۲. مجلسی، محمدباقر، بحار، ج ۶، ص ۲۱۶.

۳. کلینی، محمد، کافی، ج ۱، ص ۱۲۳.

بنابراین دیدگاه مدرسه خراسان با وارد نمودن اشکال بر دلایل عقلی نوصدرائیان قم و اینکه این دلایل برای اثبات غیریت نفس و بدن است و دلالتی بر تجرد نفس ندارد و همچنین استناد به روایات تجرد نفس را نمی پذیرد و قائل به مادی بودن یا عدم تجرد نفس می شود.

۴-۴-۳. تأویل و جایگاه آن

در فهم معارف دینی و مسأله وحی یکی دیگر از موارد مورد اختلاف میان این دو دیدگاه می باشد گرچه هر دو دیدگاه اصل تأویل را می پذیرند اما مسأله مورد اختلاف این است که تأویل از سوی چه کسی ارائه می شود؟

در دیدگاه نوصدرایی ساز و کار تأویل این است که آنان براساس مبانی نوصدرایی معارفی را عرضه نموده و هنگامی که این معارف با ظواهر آیات و روایات سازگاری نداشته باشد یا این سازگاری را مشاهده نمایند از عنصر تأویل استفاده نموده و بیان می کنند که آنچه آنان براساس مبانی جهان شناسی و انسان شناسی صدرایی به آن رسیده اند تأویل همین ظواهر است اما در دیدگاه اندیشمندان مدرسه خراسان صلاحیت تأویل انحصاری بوده و در اختیار معصومین علیهم السلام که مترجمان وحی الهی اند می باشد و هیچ کس با هر سابقه علمی نمی تواند دست به تأویل بزند.

لذا در رابطه با موضوع این تحقیق یعنی مسأله وحی به مقایسه این دو دیدگاه در مورد تأویل و جایگاه آن می پردازیم.

در دیدگاه نوصدرایی قم همان گونه که در فصل دوم بدان اشاره شد دیدگاه خاصی در مورد تأویل ارائه می دهند و آن اینکه تأویل را از قبیل مفاهیم نمی دانند بلکه آنان تأویل را زیربنای تمام تعالیم قرآنی اعم از معارف و احکام می دانند و قائل هستند که تأویل هر آیه از قرآن کریم یک حقیقت خارجی می باشد که مدلول آیه محسوب نمی گردد ولی به گونه ای آن حقیقت خارجی از آن حکایت می نمایند نظیر استفاده نمودن از مثال برای تفهیم مطالب که خود مثال بر موردش دلالت مطابقی ندارد گرچه حال و وضعیت آن را آشکار می سازد.

لذا علامه پس از نقل اقوال گوناگون در مورد تأویل و ردّ تمام آنها این گونه نتیجه می گیرد: حق در تأویل این است که بگوییم: تأویل واقعی است که مستند بیانات قرآن، اعم از حکم، حکمت یا موعظه قرار می گیرد. تأویل برای همه آیات قرآن، چه محکّمات و چه متشابهات وجود دارد و از قبیل مفاهیم و مبانی نیست که الفاظ بر آن دلالت داشته باشد؛ بلکه تأویل از امور عینی است و فراتر از آن است که قالب های الفاظ، آن را فراگیرد.^۱

سپس ایشان در مورد استفاده از الفاظ در موضوع تأویل می گوید:

خداوند آن امور و حقایق عینی را فقط برای تقریب به اذهان ما به قید الفاظ و کلمات و عبارات مقید نموده است. این الفاظ همانند مثل هایی هستند که با آوردن آنها انسان به معنای مورد نظر نزدیک می شود. قرآن در تمام موارد استعمال لفظ تأویل همان واقعیت عینی خارجی را در نظر گرفته است.^۲

بنابراین طبق نظر علامه تأویل اشاره به واقعیت عینی خارجی دارد و از سنخ مفهوم و لفظ نیست و به کاربردن لفظ برای تأویلات صرفاً برای نزدیک نمودن انسان به واقعیت و حقیقت می باشد و از این جهت است که برای تفهیم این مطلب آن را همانند مثل می دانند یعنی همان گونه که مثل ما را به معنای مورد نظر نزدیک می نماید استفاده از الفاظ در تأویلات نیز برای نزدیک نمودن به آن حقیقت مدنظر می باشد.

همچنین آیه الله جوادی بر این باور است که تأویل در قرآن استعمالات مختلفی دارد و جامع همه آن حقیقتی است که در قالب صورتی پدیدار می گردد. به عنوان نمونه تأویل بر رؤیاهای صادقانه اطلاق شده است که برخی از حقایق در عالم خواب در شکل و قالب خاص صورت مثالی بر انسان ظاهر می شود و آن حقایق تأویل این خواب می باشد.

سپس ایشان نتیجه می گیرد که:

تأویل در قرآن کریم به تعبیر که از مقوله الفاظ و مفاهیم ذهنی است اطلاق شده و علم برای عین خارجی که متن واقعیت و تحقق است استفاده شده و بر این اساس وقتی گفته می شود که همه قرآن تأویل دارد، این تأویل ممکن است هم یک سلسله معانی ذهنی باشد که مفاهیم قرآن به آنها برمی گردد و هم وجودی عینی و خارجی

^۱. جمعی از محققین، مرزبان وحی و خرد، ص ۱۶۹.

^۲. همان، ص ۴۹.

باشد که قرآن کریم در قیامت در آن حقیقت ظهور می کنند. این دو معنای تأویل قابل جمعند و یکدیگر را نفی نمی کنند.

سپس ایشان در توجیه قابل جمع بودن این دو معنا از تأویل و عدم نفی یکدیگر می گوید:

تأویل که از «أول» و رجوع است. می تواند به معنای ارجاع مفهوم به مفهوم دیگر باشد و هم به معنای ارجاع مفهوم عین خارجی و نیز ارجاع مثال به ممثل باشد.^۱

بنابراین با توجه به این مطالبی که ایشان در مورد تأویل بیان نمودند به نظر می رسد که ایشان علاوه بر پذیرش نظر علامه در باب تأویل که همان واقعیت و عین خارجی باشد معنای تأویل را بر الفاظ و مفاهیم ذهنی قابل صدق می داند و مفاهیم و الفاظ را گونه ای از تأویل قلمداد می کند که در اینجا ایشان به دیدگاه مدرسه خراسان که به آن پرداخته خواهد شد نزدیک می گردد.

سپس آیه الله جوادی به این نکته اشاره می نمایند که باید ظاهرها را با ظاهرها و باطنها را با باطنها و تأویل را با ام الكتاب سنجد و فقط راه ظاهر وجود ندارد و به نمونه ای از آن در روایت اشاره می کند و می گوید: همان طور که ظاهر متشابهاتی دارد و محکماتی و متشابهات باید به محکمات باز گردد، باطن و تأویل هم متشابهاتی دارد که باید به محکمات برگردند و خطوط کلی آن را خود قرآن و عترت ارائه می دهند؛ مثلاً در روایات باب طینت برخی مسائل تأویلی رخ می دهد؛ زیرا امام می فرمایند اهل ولایت نمی سوزند بلکه کسانی طعمه حریق می شوند که این اهل بیت را ندارند و همچنین هر گناهی از اهل ولایت صادر می شود، به پای کسانی نوشته می شود که اهل ولایت نیستند و هر چیزی هم از منکران ولایت صادر می شود به حساب معترفان ولایت نوشته می شود.

روشن است که این مطلب با ظاهر هیچ شریعتی سازگار نیست؛ زیرا قرآن می فرماید: «فمن يعمل مثقال ذرة خيراً و من يعمل مثقال ذرة شراً یره»

این گونه روایات نشان می دهد که علاوه بر راه ظاهر، راههای دیگری هم هست.^۱

۱. جوادی آملی، عبدالله، قرآن در قرآن، ص ۴۲۴.

بنابراین از دیدگاه علامه طباطبایی تأویل از سنخ واقعیت خارجی و از نوع لفظ و ظاهر نیست و منطبق با ام‌الکتاب قرآن کریم است و تعارضی با الفاظ و مفاهیم ظاهری ندارد. که آیه‌الله جوادی علامه بر پذیرش اینکه تأویل از سنخ واقعیت است قائل به این می‌شود که تأویل شامل الفاظ و مفاهیم ذهنی هم می‌گردد و در هر مورد با توجه به معنای تأویل که از «أول» به معنای رجوع گرفته شده است به اصل خود رجوع می‌نماید و به این صورت تأویلات قابل جمع می‌باشند.

در دیدگاه اندیشمندان مدرسه خراسان تأویل مدلول کلام و لفظ می‌باشد و بر همین اساس آیه‌الله میانجی در تعریف تأویل می‌گوید: تأویل مدلول کلام و آنچه از الفاظ فهمیده می‌شود می‌باشد که متکلم قصد نموده است به واسطه الفاظ آن را به مخاطب خود بفهماند. بنابراین در این دیدگاه تأویل را مدلول لفظ و کلام می‌داند چون معتقدند که متکلم با به کار بردن لفظی قصد فهماندن چیزی را به مخاطب خود دارد و همین بیان از تأویل یکی از نقاط اختلاف بین مدرسه خراسان و نوصدرائیان می‌باشد زیرا نوصدرائیان تأویل را مربوط به حقایق خارجی دانسته اما اندیشمندان مدرسه خراسان آن را مدلول لفظ و کلام می‌دانند.

مطلب دیگری که باید در مورد تأویل بدان اشاره نمود و در دیدگاه مدرسه خراسان بسیار حائز اهمیت می‌باشد این است که عالمان به تأویل چه کسانی می‌باشند؟ و راه دسترسی به علم تأویل کتاب چیست؟

که در پاسخ به این سؤال آیه‌الله میانجی می‌گوید: راه علم به تأویل کتاب فقط از طریق یادگیری از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌و‌اهل‌بیت‌علیهم‌السلام که راسخون در علم هستند می‌باشد بنابراین علم تأویل اختصاص به خدا و رسول و کسی است که از رسول خدا به طور جامع و وافی تعلیم گرفته باشد همه جوانب علم قرآن را.^۲

بنابراین در این دیدگاه تأویل یک راه انحصاری دارد و آن هم راه خدا و رسول و اهل بیت علیهم‌السلام می‌باشد که تعلیم یافتگان از رسول خدا می‌باشند در حالی که در دیدگاه نوصدرایی تأویل راه انحصاری ندارد و آنان در برخی موارد آیات و روایات را براساس معارفی که از دیدگاه فلسفی و عرفانی خود به دست آورده اند تأویل

^۱. جوادی آملی، عبدالله، شمس‌الوحي تبریزی، ص ۱۵۲.

^۲. ملکی میانجی، محمدباقر، نفحات من علوم القرآن، ص ۱۲۶.

می نمایند و آن را به عنوان تأویل ظاهر آیات و روایات تلقی می نمایند در حالی که این نوع از تأویل براساس دیدگاه مدرسه خراسان باطل و مردود است زیرا این تأویلات یک نوع منت بر خداوند و نسبت عجز و جهل به خدا و پیامبر می باشد.

آیه الله قزوینی در این مورد می گوید: باید دانست که فلاسفه و عرفای قدیم آنچه را به عقل و کشف خود درک می کردند واقع دانسته و از مخالفت با دسته ی دیگر باکی نداشتند ولی چون نوبت به متأخرین رسید بنای تدلیس در علم را گذارده، ظواهر بلکه نصوص آیات و روایات را که مخالف با قوانین و مسائل فلسفی بود تأویل نمودند و مدعی شدند که مقصود قرآن و خاتم پیغمبران صلی الله علیه و آله و ائمه هدی علیهم السلام همان است که ما فهمیده و دانسته ایم غافل از اینکه تأویل ظواهر و نصوص، خلاف حکم عقل و ظلم بر صاحب شریعت است و در حقیقت چنین کسی نسبت جهل و عجز از اظهار مقاصد به خدا و پیغمبر داده که نتوانسته اند حقایق و مطالبی را که دانستن آنها برای ارشاد خلق لازم است [با] بیانی روشن و صریح ادا کنند و مردم را به ادای عبارت مبهمی که مناسبتی با مقصود ندارد و باید به سلیقه ی دیگران معنی و تأویل شود سرگردان و بلا تکلیف گذاشته اند. به علاوه چون عقول مردم یکسان نیست، اگر بنا شود که هرکس خود را مجاز داند که کلمات را با مقاصد خود تأویل و تطبیق کند، اختلافی عظیم پیدا شود. و محقق قمی در این باب بیانی دارد که حاصلش این است: تأویل کنندگان ظواهر آیات و روایات منتی بر خدا و رسول گذاشته اند و این طور وانمود می کنند که خدا و پیغمبر نتوانسته اند مقاصد خود را واضح [بیان] کنند. ما به کمک آنان برخاسته و مراد گوینده را دریافته و بیان می کنیم.^۱

شاید بتوان گفت دلیل مخالفت مدرسه خراسان با تأویلات بشری و انسانی به دو دلیل می باشد: ۱. اختلاف بسیار فاحش و بی مبنایی که در بعضی از تأویلات فلسفی و عرفانی بیان شده است با ظاهر لفظ آیات و روایات نظیر اینکه در آیه شریفه «وانظروا الی حمارک» لفظ حمار را تأویل به جسم حضرت عزیر نموده اند در حالی که صراحت لفظ کاملاً مشخص است که خدا به حضرت عزیر می فرماید به الاغ خود نگاه کن حال باید دید چه تناسبی بین این تأویل و این صراحت وجود دارد؟! و چه توجیهی می توان برای ارتباط بین ظاهر لفظ و این

^۱. قزوینی، مجتبی، بیان الفرقان، ص ۴۷.

تأویل بیان نمود؟! به هر حال هر توجیهی که از طرف تأویل کننده گفته شود قانع کننده نمی تواند باشد زیرا این ظاهر این آیه به صراحت و شفاف بیان کننده مقصود خود می باشد.

۲. اینکه در بحث تأویل باید یک قاعده و قانون حاکم باشد و مشخص باشد که براساس آن چه کسانی می توانند تأویل نمایند. مدرسه خراسان براساس آیات و روایات بیان می کند که این تأویل باید توسط خدا و رسول و اهل بیت علیهم السلام باشد و تأویل منحصر در این گروه می باشد در حالی که نوصدرائیان گرچه اشاره به این انحصار دارند اما شاید در اثر توسعه ای که در راسخون فی العلم داده اند همین باعث گردیده است که خیلی از افرادی که شایستگی این کار را ندارند اقدام به تأویل آیات و روایات نمایند در حالی که مطالبی که بیان می کنند بیشتر ذوقیات یا استحسانات آنان می باشد و استفاده از ذوقیات و استحسانات بدون دلیل و مبنا جایز نمی باشد لذا اندیشمندان خراسان تنها تأویلی را قبول دارند که دارای یک تأیید قرآنی یا روایی باشد.

بنابراین در مقایسه این دو دیدگاه در بحث تأویل دو اختلاف اساسی وجود دارد: ۱. منظور از تأویل چیست؟ ۲. تأویل توسط چه کسانی صورت گیرد؟

۴-۵. مقایسه دو دیدگاه در بیان توصیفات مسأله وحی

در این قسمت به بررسی توصیفات دو دیدگاه مدرسه خراسان و نوصدرائیان قم از مسأله وحی می پردازیم:

نوصدرائیان براساس مبانی فلسفی عرفانی خود به توصیف وحی پرداخته اند و موضوعات و مسائل پیرامون وحی را توصیف و تبیین نموده اند اندیشمندان مدرسه خراسان نیز براساس دیدگاه خود که علم حقیقی را در قرآن و سنت دانسته و مبانی خود را برگرفته از آن می دانند به تبیین و توصیف مسأله وحی پرداخته اند لذا توصیفات قرآنی و روایی آنان بیانگر دیدگاه مدرسه فکری می باشد و از همین جاست که یک دیدگاه مشترک با علامه مجلسی پیدا نموده و می توان گفت توصیفات که مدرسه خراسان از مسأله وحی بیان نموده در راستای توصیفات است که علامه مجلسی در کتب خویش و به خصوص کتاب بحارالانوار ارائه داده است. همان گونه که توصیفات نوصدرائیان از وحی در آثارشان مخصوصاً در آثار آیه الله جوادی که به طور مفصل بدان پرداخته اند در خیلی از موارد وجه اشتراک با دیدگاه صدرها در این موضوع پیدا می نماید.

لذا در بحث توصیفات از مسأله وحی چند مسأله مورد مقایسه قرار می‌گیرد که عبارت از ماهیت وحی، منشأ وحی، ضرورت وحی و اقسام وحی می‌باشد و مقایسه این دو دیدگاه در این موارد نقاط افتراق و اشتراک آنان را روشن می‌سازد.

۴-۶. ماهیت وحی

در دیدگاه نوصدراییان ماهیت وحی را با دو تعبیر علم حضوری و شهود عرفانی تبیین می‌نمایند. در مورد دریافت حضوری بودن یا علم حضوری بودن وحی با کنار هم قرار دادن بعضی از آیات قرآن چنین نتیجه‌ای گرفته و سپس به اقامه شواهد دیگری بر این مدعای خود از آیات قرآن می‌پردازند.

آیه الله مصباح در این مورد می‌گوید: برخی از آیات از نزول قرآن بر قلب پیامبر سخن می‌گویند: «و انه لتنزیل رب العالمین* نزل به روح الامین* علی قلبک» از این دو آیه برمی‌آید که فرشته وحی قرآنی را بر قلب پیامبر نازل می‌کند و از عبارت «علی قلبک» نیز در می‌یابیم که وحی بدون دخالت حواس بر قلب پیامبر فرود می‌آید. با عنایت به روحانی بودن فرشته وحی و نزول وحی بر قلب پیامبر (نفس پاک او) باید گفت این یک ارتباط روحانی است که نمی‌توان آن را از سنخ علوم حصولی شمرد.

سپس ایشان در ادامه می‌گویند که منظور از قلب در فرهنگ قرآن کریم، نه عضو صنوبری شکل است که سمت چپ بدن قرار دارد، بلکه منظور از آن نفس انسانی است که درک، احساسات و اراده بدان وابسته است.

سپس ایشان در ادامه می‌گویند: اگر گاهی قرآن از سنخ امور دیدنی و شنیدنی معرفی شده مراد صدای مادی و یا دفتهایی که با چشم دیده شوند نیست. زیرا اگر مراد صوت و صحیفه مادی بود دیگر نزول آن بر قلب معنا نداشت، بنابراین پیامبران وحی را چشم دل و گوش جان دریافت می‌کنند.

بنابراین با استفاده از این دو آیه ایشان بیان می‌کنند که ماهیت وحی علم حضوری می‌باشد و سپس به اقامه شواهد دیگری می‌پردازند نظیر تکلم خداوند با پیامبران از ورای حجاب مانند جریان حضرت موسی در ورای طور که ایشان در این مورد می‌گویند:

آیات دیگر، از سخن گفتن خدا با حضرت موسی علیه السلام در این واقعه، به وحی و سخن رمز تعبیر می‌کند: «وذاکر فی الكتاب موسی انه کان مخلصاً وکان رسولاً نبیاً و نادیناه من جانب الطور الایمن و قربناه نجیاً»

پس آن ارتباط حضوری بوده و گرنه صرف شنیدن یک صدای معنادار، مجوز این نیست که بتوان آن معنای الفاظ را به خدا نسبت داد.

سپس ایشان علاوه بر شواهد قرآنی به شواهد دیگری بر حضوری بودن وحی استناد می‌نمایند مانند شنیدن صدای وحی و دیدن فرشته وحی توسط پیامبر یا عدم شک و تردید پیامبر در دریافت وحی.

ایشان می‌گویند: یکی از شواهد حضوری بودن وحی و تکلم الهی با پیامبران این است که کسی جز پیامبر صدای وحی را نمی‌شنید و فرشته آن را نمی‌دید مگر کسی که در درجه بالایی از کمال انسانی بود مانند حضرت علی علیه السلام.

سپس می‌گویند: اگر پیامبران در گرفتن وحی شکی به حواس ظاهری خود بودند دیگران نیز می‌توانستند وحی را بشنوند و فرشته وحی را ببینند. نمی‌توان گفت که خدا هنگام نزول وحی پیامبران را از کاری اندازد تا نتوانند امور غیبی محسوس برای پیامبران را درک کنند زیرا این کار به معنای منهدم ساختن بنیان تصدیق علمی است.

همچنین در مورد شک و تردید پیامبران در دریافت وحی می‌گویند:

شاهد دیگر بر حضوری بودن تکلم الهی این است که پیامبران هیچ‌گاه در گرفتن وحی دچار شک نمی‌شدند اگر دریافت وحی حصولی بود، به دلیل احتمال خطا در علم حصولی پیامبران نمی‌توانستند در نخستین مرتبه دریافت وحی با یقین کامل آن سخنان را به خدا نسبت دهند.

بنابراین تمامی این سخنان که از ایشان نقل شد حاکی از این است که آنان ماهیت وحی را نوعی علم حضوری می‌دانند و با این گونه تحلیل و تبیین از آیات و روایات ادعای خود را به اثبات می‌رسانند و این تحلیل از وحی برخاسته از مبانی فکری و فلسفی آنان می‌باشد تحلیل دیگری که آنان از وحی ارائه می‌دهند و ناظر به

مبنای عرفانی آنان می باشد این است که ماهیت وحی را نوعی شهود عرفانی انسان کامل می دانند که در این مورد براساس مبنای عرفانی مورد قبول خود به این گونه تحلیل و تبیین از وحی می رسند.

آیه الله جوادی در این مورد می گوید: از برخی از تعبیرات قرآن کریم برمی آید که ذات اقدس اله رسول اکرم صلی الله علیه وآله را به همراه قرآن نفرستاده تا قرآن اصل و پیامبر در معیت او فرستاده شده باشد بلکه قرآن را همراه ایشان فرستاده است: «واتبعوا النور الذی أنزل معه» قرآن نوری است خدایی که باید از آن تبعیت کنید این نور در معیت وجود مبارک پیامبر صلی الله علیه وآله نازل شده است.

بنابراین براساس این عبارت قائل به معیت و یکی بودن قرآن و رسول خدا می باشند و رسول خدا را به عنوان انسان کامل و صادر اول می دانند که قرآن همراه وجود ایشان نازل شده است دلیل این سخن ادامه را می توان در ادامه سخنان ایشان پیدا نمود که می گوید:

برهان عقلی می گوید که همه مخلوق ها در یک رتبه وجودی نیستند بلکه برخی برتر از دیگری هستند بنابراین بعضی از مخلوق ها از مخلوق های دیگر به خالق خود نزدیکتر بوده و به اصطلاح صادر اول است، اگر چیزی مخلوق اول و صادر اول بود بر همه مخلوقات بعدی شرافت وجودی دارد.

بنابراین چون براساس روایات پیامبر صادر اول یا اول ما خلق الله است بر همه موجودات شرافت وجودی دارد و قرآن نیز یکی از موجودات است و بر این اساس برتری پیامبر و شرافت او کاملاً مشهود و این معیت تبیین می گردد.

لذا چون در این دیدگاه انسان کامل به عنوان برترین مخلوق مطرح می گردد براساس این سخنان برتری و شرافت رسول خدا به عنوان انسان کامل مورد نظر قرار می گیرد.

اما در مورد چگونگی ارتباط وحی با شهود عرفانی انسان کامل آیه الله جوادی می گوید:

او (پیامبر) نخست مطالب عامی را با شهود قلبی می بیند و آن گاه با تعقل برهانی آن را تحلیل سپس لب به استدلال و نطق می گشاید.^۱

^۱. جوادی آملی، عبدالله، وحی و نبوت، ص ۹۷.

در این عبارت ایشان به صراحت دریافت وحی را شهود قلبی بیان می کنند و در ادامه می گوید: «سخن او یا عارفانه است یا حکیمانه یا فقیهانه یا... در هیچ یک از این مراحل ادراکی وحی - اعم از حسی و تخیل و توهم و تعقل و شهود - غلط و مغالطه و تدلیس و... راه ندارد: «ماکذب الفؤاد ما رأی»^۱.

لذا ایشان با استناد و به این آیه شریفه اولین مرحله یا سرآغاز شروع وحی برای پیامبر را شهود قلبی می دانند حتی تا جایی که پیامبر را صاحب کشف تام یا اتم می دانند. در این مورد آیه الله جوادی جمله ای را از ابن عربی نقل می کند که: فکان له صلی الله الکشف الأتم فیری ما لایری یعنی پیامبر دارای کشف تام و کامل بود و او چیزهایی را می دید که دیگران نمی دیدند.

لذا باتوجه به این عبارات و بیان روشن می توان نتیجه گرفت که در این دیدگاه براساس مبانی عرفانی خود وحی را کشف عرفانی انسان کامل توصیف نموده و براساس مبانی فلسفی خود وحی را یک نوع علم حضوری یا دریافت حضوری بیان می نمایند.

اما در دیدگاه اندیشمندان مدرسه خراسان در مورد تحلیل و تبیین ماهیت وحی موضوع افاضه الهی و فعل الهی بودن مطرح می گردد. آنان براساس مبانی فکری خود که آن را برگرفته از آیات و روایات دانسته و از طرفی معتقدند علم حقیقی در قرآن و روایات می باشد در موضوع تحلیل ماهیت وحی براساس همین دیدگاه وحی الهی را علمی می دانند که افاضه و فعل الهی می باشد. بنابراین در این دیدگاه وحی را علم افاضی و فعل الهی می دانند.

آیه الله قزوینی در مورد علم بودن وحی می گوید: علم و قدرت در عالم به تذکر قرآن و سنت اجمالاً دو قسم است: قسم اول از طریق اسباب و مسببات است. قسم دوم علم از طریق ماورای اسباب و مسببات و آن را انحاء است وحی و الهام و غیره.^۲

^۱. همان.

^۲. قزوینی، مجتبی، بیان الفرقان، ص ۳۶۶.

سپس در ادامه در مورد افاضی این علم می گوید: قسم دوم که مدعای تمام انبیاء علیهم السلام و قرآن است، علمی است ماورای اسباب و مسببات و آن علمی است افاضی از جانب رب العزه افاضه شود در هر وقت و در هر زمان...^۱

بنابراین براساس این سخنان وحی علمی است که دارای دو ویژگی می باشد: ۱. فوق اسباب و مسببات است؛ ۲. افاضه الهی می باشد.

ایشان در ادامه برای افاضی بودن وحی به این آیه شریفه استناد می نماید: «علمناه من لدنا علماً» (کهف/۶۵) و می گوید: معجزه و علم انبیاء با علوم و خارق عادات بشری به کلی مباین و ممتاز است فرمود عز من قائل «و علمناه من لدنا علماً» علم الهی افاضه است از جانب حق تعالی بدون واسطه و اکتساب و علم بشری تعلیمی و محتاج به تشکیل مقدمات.^۲

لذا ایشان با استناد به این آیه شریفه که می فرماید: ما از طرف خودمان به پیامبر علمی را عطا می کنیم یا تعلیم می دهیم می گوید علوم انبیاء افاضه الهی و چون وحی نیز نوعی علم است بنابراین آن علم افاضی می باشد.

همچنین در مورد فعل الهی بودن وحی نیز با توجه به اینکه همه افعال صادره از طرف انبیاء مستند به ذات الهی و به اذن الهی می باشد از این جهت نیز این دیدگاه وحی را فعل الهی می دانند.

لذا آیه الله قزوینی می گوید: از آن جایی که اعجاز فعل الله است نه فعل بشر انبیاء علیهم السلام اظهار عجز می کردند از غیر آنچه مأمور بودند و می فرمودند ما به غیر اذن و امر پروردگار فعلی نمی توانیم به جا آورد، این بود جهت تأخیر افتادن در وحی و جبرئیل در جواب سؤالات یهود و آن وجود مبارک با آن کمال و قرب و علم و قدرت کلمه ای بدون اذن و امر الهی نمی توانست فرمود: معذالک خطاب تهدیدآمیز «ولا تقولنّ لشیء انی فاعل ذالک غداً» برای وجود مبارکش رسید این است مقام نبوت و پیغمبری که از خود هیچ نداشته و هیچ امری به خود نسبت ندهد و ذره ی خودیت را به خود راه ندهد.

۱. همان، ص ۳۶۷.

۲. همان، ص ۳۴۷-۳۴۸.

بنابراین ایشان بیان می کنند که وحی فعل الهی است و پیامبر هیچ نقشی در آن ندارند و همه کارهای انبیاء به اذن و اراده الهی صورت می پذیرد که البته ایشان این موضوع را به طور مفصل همان گونه که در فصل سوم اشاره شد باتوجه به آیات قرآن به اثبات می رسانند که وحی فعل الهی است و انبیاء جز عبودیت و بندگی از خود چیز دیگری نداشتند بنابراین در بحث ماهیت وحی بین این دو دیدگاه می توان این گونه بیان نمود که دیدگاه نوصدرایی براساس مبانی فلسفی عرفانی خود ماهیت وحی را انسان گونه تبیین نمود. همین اساس وحی یک نوع فعل بشری قلمداد می گردد زیرا تعبیر دریافت حضوری و کشف اتم در ماهیت وحی به کار برده و همین زمینه را ایجاد نموده که برخی وحی را نوعی از تجربه دانسته و سپس آن را محدود به تجربه شخص نبی تلقی نموده و به شبهه افکنی در مورد وحی پردازند. در حالی که در دیدگاه اندیشمندان خراسان خدامحوریت در وحی داشته و فعل الهی هیچ تشابهی با فعل بندگان ندارد و لذا بشر و انسان در وحی دارای نقشی نمی باشد جز اظهار بندگی و عبودیت و اطاعت در مقابل خداوند تبارک و تعالی، لذا تبیین این گونه خدامحوری در مسأله وحی از سوی این دیدگاه زمینه طرح خیلی از شبهات را از بین می برد.

۴-۷. منشأ وحی

از موضوعات دیگری که در این دو دیدگاه مورد بحث قرار می گیرد منشأ و مبدأ وحی می باشد در دیدگاه نوصدرایی مبدأ و منشأ وحی را خداوند تبارک و تعالی می دانند که عین علم و شهود می باشد.

آیه الله جوادی می گوید: قرآن کریم مبدأ وحی را خداوندی می داند که عین علم و شهود است لذا هیچ گونه جهل و غفلت را با حرم امن الهی راهی نیست «لایعزب عنه مثقال ذره» (سبأ/۳)

همچنین آنان سیر وحی تا پیامبر را نیز توسط فرشتگان الهی که امین و معصوم هستند بیان می دارند. ایشان می گوید: مسیر وحی تا پیامبر صلی الله علیه وآله توسط فرشتگان امین و معصوم و سالم از آسیب هر شیطان وارد می داند «انه لقول رسول کریم ذی قوه عند ذی العرش مکین مطاع ثم امین»

همچنین ایشان می گوید: مبدأ نظام فاعلی وحی، خداوند است و نحوه اظهار آن نیز تجلی علمی ویژه است و حاملان آن هم فرشتگان مخصوص اند، بنابراین هیچ بطلان و خلافتی در محور فاعلی قرآن راه ندارد.

بنابراین این دیدگاه منشأ و مبدأ وحی را الهی دانسته و مراحل ارسال آن تا رسیدن به پیامبر را نیز توسط مأموران الهی بیان نموده و همچنین در مرحله ابلاغ پیامبر را مورد محافظت الهی می دانند اما در بیان این مطالب از بعضی از اصطلاحات خاص خود بهره می برند نظیر اینکه اظهار وحی را تجلی علمی ویژه می دانند و رسول خدا را مبدأ قابل وحی می دانند که در فصل دوم اشاره شد. لذا در این موضوع دیدگاه آنان به مدرسه خراسان نزدیک می گردد گرچه تا حدودی این موضوع را به طور مختصر و با بعضی از اصطلاحات خاص بیان می کنند.

در دیدگاه اندیشمندان خراسان گرچه منشأ و مبدأ وحی را الهی می دانند اما تأکید فراوانی بر روی آن دارند و به آیات زیادی از قرآن استشهاد می نمایند از جمله آیه الله قزوینی به این آیات استشهاد می کند: (طه/۹۹)- (مائده/۱۶-۱۵)

و همچنین ایشان آیات دعوت به تحدی قرآن را نیز دال بر منشأ الهی بودن قرآن بیان می دارد و می گوید: بالجمله واضح و روشن است که در وجه تحدی به قرآن مقدس باید به خود قرآن و عالمی علم قرآن رجوع کرد، پس از رجوع به آنها می بینیم که قرآن مجید با کمال صراحت ناطق است که قرآن کلام مقدس الهی است.

بنابراین در این دیدگاه طبق مبانی خود براساس آیات و روایات منشأ وحی بیشتر توضیح داده و خدامحوری در آن را بیشتر جلوه گر می سازند.

۴-۸. ضرورت وحی

یکی دیگر از موضوعاتی که در این دو دیدگاه مطرح گردیده و در اینجا مورد مقایسه قرار می گیرد توصیف این دو دیدگاه از ضرورت وحی در جامعه و برای انسان می باشد.

در دیدگاه نوصدرایی ضرورت وحی و نیاز جامعه به پیامبر از جنبه عقلی و اجتماعی مورد بررسی قرار می گیرد و تلاش می شود تا چپش مقدمات عقلی این ضرورت را اثبات نمایند. این شیوه و روش نوصدرائیان در ضرورت وحی همان شیوه فلاسفه نظیر بوعلی و فارابی می باشد.

اما در دیدگاه اندیشمندان مدرسه خراسان ضرورت وحی برای انسان و جامعه پس از حکم فطری عقل به توحید این است خداوند از باب لطف و منت بر بندگان پیامبری را برای تربیت بشر ارسال می‌گردد. بنابراین در این دیدگاه ضرورت وحی براساس حکم فطری عقل و لطف و منت الهی و عبث نبودن آفرینش انسان می‌باشد. لذا در این قسمت برای آشکار شدن بیشتر این موضوع به مقایسه این دو دیدگاه در مورد ضرورت وحی در جامعه و برای انسان می‌پردازیم و ابتدا دیدگاه نوصدرایی و سپس دیدگاه مدرسه خراسان را ذکر می‌نماییم. علامه طباطبایی برای اثبات ضرورت وحی در آثار مختلف خود با ذکر چند مقدمه یا اصل آن را اثبات می‌نماید که به اختصار بدان اشاره می‌شود.

اصل اول: اصل هدایت تکوینی می‌باشد که منظور این است که دستگاه آفرینش انسان را به سوی کمال می‌کشاند.

اصل دوم: اصل استخدام می‌باشد یعنی انسان به گونه‌ای هدایت می‌شود که موجودات پیرامون خود را جهت انتفاع و بقای حیات خود استخدام می‌کند.

اصل سوم: اصل ضرورت تشکیل اجتماع: در توضیح این اصل این گونه بیان شده است که اصل استخدام انسان را به اصل تعاون و اجتماع سوق می‌دهد. لذا علامه می‌گوید: چون احتیاجات آدمی یکی دو تا نبوده و او به تنهایی نمی‌توانست همه نیازهایش را برآورده سازد و چون نیروی طبیعی شخصی او نیز وافی به این کار نبود از همین رو فطرتش راه چاره‌ای پیش پای او گذاشت و آن این بود که متوسل به زندگی اجتماعی شود و برای خود تمدنی به وجود آورد و حوائج زندگی اش را در بین افراد اجتماع تقسیم کند.

اصل چهارم: اصل بروز اختلاف در زندگی اجتماعی علامه در توضیح این اصل می‌گوید: یکسان نبودن طبقات در جامعه همواره آن اجتماع و عدالت اجتماعی را تهدید می‌کند و هر قوه‌ای می‌خواهد از ضعیف بهره‌کشی کند و بیشتر از آنچه به او می‌دهد از او بستاند و از این بدتر اینکه غالب می‌خواهد از مغلوب بهره‌کشی کند و مغلوب هم به حکم ضرورت مجبور می‌شود در مقابل ظالم غالب دست به حيله و خدی بزند تا روزی به قوت

برسد آن وقت تلافی و انتقام ظلم را از ظالم با بدترین وجهی بگیرد. پس بروز اختلاف سرانجام به هرج و مرج منجر شده و انسانیت انسان را به هلاکت می کشاند.

اصل پنجم: اصل ضرورت قانون یعنی بروز اختلاف در جامعه بشری انسان را به اصل ضرورت قانون نیازمند می سازد. علامه در این مورد می گوید: بشر اجتماعی و مدنی هرگز نمی تواند اجتماعی زندگی کند مگر قوانینی داشته باشد دلیلش این است که با نبودن قانون اختلافات حل نشده و روز به روز جمع مردم متفرق و جامعه شان منحل می شود.

اصل ششم: قوای ادراکی بشر به تنهایی عاجز از کشف و یا وضع قوانین است که اختلاف ها را رفع نماید. یعنی انسان به تنهایی نمی تواند قوانینی را وضع کند که جامع و کامل باشد تا اختلافات ایجاد شده در جامعه بشری را برطرف نماید.

اصل هفتم: انسان باید به منبع علم و راه کشف دیگری داشته باشد تا قوانین لازم برای رفع اختلاف را کشف و یا وضع کند. و در نتیجه آن راه دیگر فقط وحی می باشد که در اختیار پیامبران قرار دارد. بنابراین علامه طباطبایی با چیش این مقدمات در کنار هم این گونه نیاز بشر به وحی و ضرورت آن را به اثبات می رساند.

همچنین آیه الله مصباح در مورد ضرورت وحی می گوید: خدای متعال ما را برای هدفی آفریده که همه ابعاد آن هدف و راه رسیدن به آن برای ما روشن نیست. عقل و حواس ما توانایی درک همه آن را ندارد. اگر راه دیگری برای شناخت هدف و راه رسیدن به آن وجود نداشته باشد این کار خدا لغو و عبث خواهد بود. از حکمت خدا دور است که ما را خلق کرده که به یک هدفی برسیم اما راهش را به ما نشان ندهد پس باید یک راه دیگری وجود داشته باشد و این راه همان وحی است که باید در آن خطا نباشد.

همچنین آیه الله جوادی برهانی شبیه برهان علامه را برای ضرورت وحی بیان نموده که در فصل دوم به آن اشاره شد.

بنابراین در دیدگاه نوصدرایی ضرورت وحی براساس مقدمات عقلی و فلسفی و در ادامه آنچه فلاسفه قبلی برای ضرورت وحی بیان نموده اند می باشد.

اما در دیدگاه اندیشمندان خراسان ضرورت وحی براساس منت و لطف الهی و نیاز بشر به تربیت الهی تبیین می گردد.

آیه الله قزوینی در این مورد می گوید: آیا بشر محتاج است به مربی و معلم که فرستاده شده باشد از طرف ذات مقدس خدا؟ یا کافی است معلم و مربی بشری و لو اینکه مبعوث از طرف خدا نباشد یا ابداً احتیاج به نبی و مربی ندارد؟

سپس ایشان در پاسخ این سؤالات می گوید: مدعای ملین کلام اول است. یعنی انسان نیازمند به معلم و مربی از طرف خداوند تبارک و تعالی دارد سپس برای تبیین این پاسخ به دو نکته اشاره می نماید: ۱. امر اول توحید است به نحوی که مطابق باشد با فطرت؛ ۲. آنکه انسان و بشر که افضل و اکمل مخلوقات است برای امری و سری و غایتی خلق شده و این خلقتش لغو و عبث نخواهد بود.

سپس در توضیح نکته دوم می گوید: اجمالاً انسان به فطرت اولیه درک کرده و می داند که حقیقتش است خلق شده که نتیجه خلقت او عیش موقت دنیا نیست بلکه از این قوا، نتایج عالیه دیگر می توان گرفت و بدیهی است که این انسان با این قوای متضاده که مانع یکدیگرند انفراداً و اجتماعاً به این مقصد و غایت بزرگ نمی تواند برسد لذا براساس حکم فطری عقل پس از توحید این است که بر خداوند رئوف منت و لطف لازم است رسولی خبری بفرستد که بشر را تربیت کند.^۱

همچنین آیه الله میانجی می گوید: خداوند انسان ها را مهمل رها نکرده است از جهت تعلیم و تربیت و هدایت آنان و این آیه ۲۱۳ بقره در مورد انسان هایی است که بر فطرت اصلی خود باقی مانده اند و یک حالت

^۱. قزوینی، مجتبی، بیان الفرقان، ص ۳۸۴.

سادگی و امی بودن داشته اند به گونه ای که اگر خداوند آنها را به وسیله پیامبران هدایت نمی کرد به سوی حقیقت هدایت نمی شدند.^۱

بنابراین در این دیدگاه ضرورت وحی براساس منت و لطف الهی و برای هدایت و تربیت بشر می باشد به بیان دیگر در این دیدگاه معتقدند که انسان نیازمند به تربیت و هدایت می باشد و این هدایت از جانب خداوند تبارک و تعالی باید صورت گیرد لذا خداوند از باب لطف خود و اینکه هدف از خلقت بشر هدایت به سوی سعادت است پیامبران را ارسال می نماید. در حالی که در دیدگاه نوصدرایی ضرورت نبوت یک ضرورت اجتماعی و عقلی است برای اینکه بشر بتواند در جامعه در کنار دیگر انسان ها زندگی مسالمت آمیز داشته باشد در این مطلب از دلایل آنان در ضرورت وحی آشکار می گردد.

لذا افتراق این دو دیدگاه در این موضوع کاملاً مشهود می باشد زیرا نوصدرائیان براساس روش عقلی خود ضرورت را تبیین نموده اند اما مدرسه خراسان براساس آیات و روایات ضرورت وحی را بیان می کنند.

۴-۹. اقسام وحی

از موضوعات مطرح دیگر پیرامون مسأله وحی در این دو دیدگاه اقسام وحی می باشد که منظور از آن اشکال مختلف دریافت وحی توسط پیامبر صلی الله علیه وآله و راههای دریافت وحی توسط ایشان بوده است در این موضوع اشتراکات بسیاری بین این دو دیدگاه به چشم می خورد زیرا نوصدراییان سعی و تلاش نموده اند که بیشتر براساس آیات و روایات به بیان اقسام وحی بپردازند. گرچه آنان تقسیم بندی های گوناگون برای وحی بیان می کنند که در فصل دوم بدان اشاره شد اما در بیشتر موارد این تقسیم بندی ها براساس آیات و روایات می باشد که در ذیل بدان اشاره می نمایم.

آیه الله جوادی در کتاب وحی و نبوت در قرآن به طور مفصل این موضوع را از دیدگاه آیات و روایات مطرح نموده که به اختصار بدان اشاره می نمایم. ایشان ابتدا به بررسی واژه وحی در قرآن پرداخته و سپس موارد آن را با استناد به آیات بیان می نمایند و می گوید:

۱. ملکی میانجی، محمدباقر، مناهج البیان، ج ۲، ص ۱۷۳.

۱. القائنات شیطانی: «و کذلک جعلنا لکل نبی عدواً شیاطین الانس والجن یوحی بعضهم الی بعض زخرف القول غرورا»

که در این آیه استعمال وحی برای شیاطین به کار برده شده است.

۲. وحی به آسمان و زمین: «وأوحی فی کل سماء امرها وزینا السماء الدنیا» (فصلت/۱۱-۱۲)

که ایشان با استفاده از این آیه و آیات دیگر بیان می کند که آسمان و زمین دارای یک نوع شعور می باشد و در برابر قوانین الهی مطرح اند.

۳. وحی به زنبور عسل: «و اوحی ربک الی النحل...»

که در این آیه شریفه وحی در مورد زنبور عسل به کار برده شده است و مقصود از وحی آگاهی و شعور زنبور عسل از کارهایی است که باید انجام دهد.

۴. وحی یا الهام به عمل: «فأوحینا الیه أن اصنع الفلک بأعیننا و وحینا» (مؤمنون/۱۲۷)

که مقصود از وحی در این آیه را تعلق وحی به انگیزه و عزم بیان نموده که باعث انجام کار می گردد.

۵. وحی به پیامبران: که قرآن بارها در مورد آن سخن گفته است مانند: «و کذلک یوحی الیک و الی الذین من قبلک الله العزیز الحکیم» (شوری/۳)

۶. رؤیاهای راست مانند خواب حضرت ابراهیم در مورد ذبح فرزندش: که در این آیه رؤیاهای صادق از اقسام وحی بیان گردیده است.

۷. وحی به فرشتگان: «اذ یوحی ربک الی الملائکه انی معکم فثبتوا الذین امنوا» (انفال/۱۲)

که خداوند در این آیه به فرشتگان وحی می فرستد که خدا با آنان است پس اهل ایمان را ثابت قوم نگه دارید.

بنابراین ایشان در بیان اقسام وحی و کاربرد آن در قرآن مستقیماً به سراغ آیات قرآن رفته و موارد استعمال این واژه را بررسی نموده و به مرز میان وحی مختص پیامبران و وحی عادی اشاره می نماید و سپس

از دیدگاه روایات به اقسام وحی اشاره نموده و روایات حضرت علی علیه السلام را در مورد اقسام وحی ذکر می نماید که در فصل دوم بدان اشاره شد.

در دیدگاه اندیشمندان مدرسه خراسان نیز بحث از اقسام وحی براساس آیات و روایات توصیف و تبیین می گردد و با تقسیم وحی به مستقیم و غیرمستقیم و بیان آثار آن براساس روایات می پردازند که در فصل سوم بدان اشاره شد.

بنابراین در بیان اقسام وحی بین این دو دیدگاه نقاط اشتراک زیادتری وجود دارد زیرا در هر دو دیدگاه براساس آیات و روایات به بیان اقسام وحی پرداخته اند گرچه اندیشمندان مدرسه خراسان علاوه بر بیان اقسام به آثار و علایم اقسام وحی بیشتر پرداخته اند و هرگونه تحلیل و تبیین آنان نیز براساس روایات می باشد.

نتیجه گیری

گرچه هر دو دیدگاه براساس مبانی خود به تحلیل و تبیین مسأله وحی پرداخته اند اما شکی نیست که هر دو دیدگاه در صدد تبیین و دفاع از دین بوده اما از جهت روش با یکدیگر اختلاف داشته اما سعی و تلاش آنان این بوده است که بتواند مسأله وحی را به خوبی تبیین و تحلیل نمایند اما نکته ای که باید بدان توجه نمود این است که روشی که نوصدرائیان قم طی نموده اند در برخی از موارد باعث بسترسازی برای ایجاد و طرح بعضی از شبهات در مسأله وحی گردیده است نظیر تجربه نبوی و... و علت آن نیز پابندی زیاد آن به مبنای فلسفی و عرفانی بوده است. همچنین تبیین معارف دینی براساس مبانی فلسفی و عرفانی دارای مخاطراتی می باشد نظیر مصادره حقایق مطرح شده در دین و هضم معارف دینی در معارف فلسفی و عرفانی که باعث ازبین رفتن اصل آن حقایق و معارف می گردد ولذا نوصدرائیان با درک این خطر و با توجه به سیرتحولات فکری و روشی آنان در حال فاصله گرفتن از آن مبانی فلسفی و عرفانی بوده و توجه بیشتری به متون دینی و معارف مطرح شده در دین براساس مبانی دینی می باشند تا جایی که مباحثی نظیر علم دینی و غیر دینی در آثار آنان مطرح گردیده است و در موضوع این تحقیق نیز به گوشه ای از آن در موضوع وحی اشاره گردید که به نظر می رسد در دوران معاصر توجه به متون دینی و استخراج عقاید و آموزه های دینی از آن رونق بیشتری یافته است.

پیشنهادات

۱. در موضوعات و مسائل مهم اعتقادی بررسی تطبیقی بین این دو دیدگاه باعث روشن تر شدن حقایق دین می گردد.
۲. بررسی سیر تحولات نوصدرائیان در طول تاریخ که چگونه از معارف صرف عقلانی و عرفانی به سوی معارف قرآنی و روایی سوق پیدا نموده اند.
۳. مقایسه بین حقیقت علم و عقل در دیدگاه بشری و دیدگاه دینی موجب رفع بسیاری از اختلافات در این دو موضوع می گردد.

منابع و مأخذ

* قرآن کریم

* نهج البلاغه

(۱) منابع فارسی

الف) کتب

- ۱- آشتیانی، محمد حسن بن جعفر. شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا. قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶.
- ۲- آقا تهرانی، میرزا جواد. میزان المطالب. تهران: آفاق، ۱۳۹۲.
- ۳- ابن عربی، محیی‌الدین. المسایل. تهران: کارنامه، ۱۳۸۶.
- ۴- جوادی آملی، عبدالله. ادب فنای مقربان. قم: اسراء، ۱۳۸۸.
- ۵- _____، حیات حقیقی انسان در قرآن، چاپ چهارم. قم: اسراء، ۱۳۸۸.
- ۶- _____، وحی و نبوت. قم: اسراء، ۱۳۸۸.
- ۷- _____، شمس الوحی تبریزی. قم: اسراء، ۱۳۸۴.
- ۸- _____، قرآن در قرآن. چاپ چهارم. قم: اسراء، ۱۳۸۸.
- ۹- _____، وحی و نبوت در قرآن. قم: اسراء، ۱۳۸۵.
- ۱۰- حکیمی، محمدرضا. مکتب تفکیک، قم: دلیل ما، ۱۳۷۵.
- ۱۱- طباطبایی، محمدحسین، بررسی های اسلامی. قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
- ۱۲- _____، شیعه در اسلام. به کوشش هادی خسروشاهی. قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
- ۱۳- _____، مجموعه رسائل. قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
- ۱۴- _____، نقدهای علامه طباطبایی بر علامه مجلسی (حواشی بر بحارالانوار). تصحیح مرتضی رضوی. قم: بوستان کتاب، ۱۳۷۱.
- ۱۵- سهروردی، شهاب‌الدین. حکمة الاشراق. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
- ۱۶- قزوینی، مجتبی. بیان الفرقان. قزوین: حدیث امروز، ۱۳۹۳.
- ۱۷- مصباح یزدی، محمدتقی. آموزش فلسفه. قم: نشر بین الملل، ۱۳۸۶.

۱۸- _____، راه و راهنماشناسی. قم: مؤسسه امام خمینی، ۱۳۹۳.

۱۹- مطهری، مرتضی. مجموعه آثار. قم: صدرا، ۱۳۷۳.

۲۰- _____، مقالات فلسفی. قم: صدرا، ۱۳۵۷.

۲۱- موسوی همدانی، سید محمدباقر. ترجمه المیزان. قم: جامعه مدرسین، ۱۳۷۴.

۲۲- ملکی میانجی، محمدباقر. توحید الامامیه. تهران: نبا، ۱۳۹۱.

۲) منابع عربی

الف) کتب

۱- ابن فارس، احمد. معجم مقاییس اللغة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴.

۲- ابن منظور، محمد بن مکرم. لسان العرب، بیروت: دارصادر، ۱۳۷۵ق.

۳- ابن سینا، شیخ الرئيس، الاشارات و التنبيهات، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵.

۴- جرجانی، اسماعیل. المنیه. قم: نشر اسلامی، ۱۴۰۷.

۵- حرّ عاملی، محمد بن حسن. وسایل الشیعه. قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۱۴.

۶- حلی، حسن بن یوسف. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. قم: چاپ حسن زاده آملی، ۱۴۰۷.

۷- سبزواری، ملاهادی. شرح منظومه. تصحیح آیت الله حسن زاده آملی. تهران: نشر ناب، ۱۴۱۳.

۸- طباطبائی، محمدحسین. المیزان فی تفسیر القرآن. قم: اسماعیلیان، ۱۳۷۱.

۹- _____، نهاية الحکمه. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۶.

۱۰- فارابی، ابونصر، آراء اهل المدینه الفاضله، بیروت، دارالمشرق طبعه سادسه، ۱۹۹۱ م.

۱۱- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. القاموس المحیط. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۲.

۱۲- قوام شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدار). اسفار الاربعه. تصحیح محمد خواجهوی. تهران: مولی،

۱۳۸۹.

۱۳- _____، تفسیر القرآن الکریم. تصحیح جلال الدین آشتیانی. چاپ دوم. مشهد: چاپخانه

دانشگاه مشهد، ۱۳۴۶.

۱۴- _____، شواهد الربوبیه. تصحیح مصطفی محقق داماد. تهران: بنیاد حکمت اسلامی، ۱۳۸۲.

- ۱۵- مجلسی، محمدباقر. بحارالانوار. بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳.
- ۱۶- نجاشی، احمد بن علی. رجال نجاشی. قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۶.
- ۱۷- ملکی میانجی، محمدباقر. نفحات من علوم القرآن، مشهد، ولایت، ۱۳۹۳.
- ۱۸- _____، مناهج البیان، تهران، نیا، ۱۳۹۲.

ب) مجلات

- ۱- رشاد، علی اکبر. «گفتمان فلسفی نوصدرائی». قبسات ۱۰ (۱۳۷۷): ۵۲-۶۳.
- ۲- _____، «آغاز دوره نوصدرائی». بازتاب اندیشه ۵۷-۵۸ (۱۳۸۶): ۶۷-۶۸.
- ۳- سبحانی، محمدتقی. «مقاله کلام امامیه ریشه ها و رویش ها»، ش ۶۵، (۱۳۹۱)، صفحه ۳۷-۵.
- ۴- جوادی، محسن، شهود عرفانی و ارزش معرفت شناختی آن، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، زمستان ۱۳۸۶.
- ۵- فعالی، محمدتقی، نشریه: فلسفه و حکمت آینه معرفت بهار ۱۳۸۳، شماره ۲.
- ۶- ارشادی نیا، محمدرضا. نقد و بررسی نظریه تفکیک کتاب. قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲.

ج) پایان نامه ها

- ۱- اصفهانی، جعفر. دیدگاه علامه مجلسی و ملاصدرا درباره زندگی انسان پس از مرگ با توجه به دیدگاه مکتب تفکیک. دکتری رشته علوم قرآن و حدیث، واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد: ۱۳۹۰.

د) سخنرانی ها

- ۱- سخنان حجه الاسلام خسروپناه در نشست روایت افق های فکری ایران معاصر ۹/۶/۱۳۹۲.

و) سایت

- ۱- حیات علمی و قرآنی به نقل از بنیاد بین المللی علوم و حیاتی اسرا.

www.esranews.com

- ۲- سایت آیه الله مصباح. <http://www.mesbahyazdi.org>

الملخص

الصدرائون الجدد في قم المقدسة قاموا بتبيين الوحي وفقاً لمبادئ الصدرائين مثل إصالة الوجود، الحركة الجوهرية، تجرد النفس... يبدو أنه وفقاً لهذه المبادئ يعتبر الوحي من مصاديق العلم الحضوري وكشف الجُزئيات ويندرج ضمن المكاشفات العرفانية التي تنجم عن أفعال الإنسان. رغم أنهم قاموا بوصف الوحي من خلال الآيات والرايات أحياناً.

علماء مدرسة خراسان من المنظور الديني ومن خلال طرح المباني مثل العلوم الوحياني، حقيقة العلم، حجية الظواهر، وحجية العقل والعلم قاموا بتعريف الوحي وفقاً للآيات والروايات وبادروا إلى وصفه ويناهضون بقوة الذين قاموا بتبيين الوحي وفقاً للمباني الفلسفية والعرفانية. فعلى ذلك، يصفون الوحي الإلهي بأنه من الأفعال الإلهية ولا يأتي الوحي في إطار إرادة أنبياء.

في هذه الرسالة قمنا بدراسة تطبيقية للوحي في آراء الفلاسفة الصدرائين الجدد بمدينة قم المقدسة الذين يمثلهم في هذه الدراسة العلامة طباطبائي وآية الله جوادي آملّي، وآية الله مصباح يزدي وعلماء مدرسة خراسان الذين يمثلهم آية الله شيخ مجتبي قزويني، آية الله ميرزا جواد آقا تهراني وآية الله ملكي ميانجي.

عندما نقارن بين هاتين المدرستين نجد أن وصف الصدرائين الجدد في مدينة قم المقدسة للوحي يقابل تماماً ما يبينه أتباع مدرسة خراسان من الوحي ولكن قد نجد أن آراء أتباع هاتين المدرستين لا تختلف إلا قليلاً في وصف الوحي عندما يقومون بوصفه من خلال الآيات القرآنية.

مفردات مفتاحية: الوحي، الصدرائون الجدد، علماء خراسان، العقل، العلم



وزارة علوم، تكنولوجيات و فئاوري
واشكاه قرآن و حديث

رسالة لنيل شهادة الماجستير
فرع علوم الحديث
اختصاص الكلام والعقائد

عنوان الرسالة:

دراسة تطبيقية للوحي من منظور الفلاسفة الصدارائيين الجدد في قم المقدسة والمفكرين لمدرسة خراسان

الأستاذ المشرف:

الدكتور جعفر اصفهاني

الأستاذ المشرف المساعد:

الطالب:

حسن رضايي

سنة: ١٣٩٦

Abstract

Qom's New Sadrais have come up with Revelation with the approach and foundations of Sadra, such as the originality of existence, substantial motion, soul's singleness and etc. And it seems that with these principles, they have considered the revelation as knowledge by presence and complete unveiling and put it in the line of mystical unveiling which is human deed. However, they have occasionally described the revelation through the Quranic verses and narrations. The Khorasan school scholars have defined and described the revelation with a religious approach and by posing the bases such as revealed sciences in the reality of science, the validity of apparent meanings, intellect and science. They are opposed to those who have made an explanation about the revelation; Therefore, the image in which they present from the revelation is very divine action that is not even available to the prophets. This research is dealt with the comparative study of the revelation in the eyes of philosophers of Nowsradi in Qom, represented by Allameh Tabatabai and Ayatollah Javadi Amoli, Ayatollah Mesbah Yazdi and the scholars of Khorasan School, represented by Ayatollah Sheikh Mojtaba Qazvini, Ayatollah Mirza Javad Atahhrani and Ayatollah Maleki Meyaneji. Comparing the time when the Qom's New Sadrais have described the revelation are totally opposed to the explanation of the Khorasan school from this issue; but sometime it is seen that they have explained some point according to the Quranic verses that in such way there is not much deference with Khorasan descriptions.

Keywords: Revelation, Qosh Nostradarians, Khorasan scholars, intellect, science.



وزارت علوم، تحقیقات و فناوری
دانشگاه قرآن و حدیث

Ulūm – e Hadīth Faculty
A Thesis
:Presented for Master degree in
Hadith Science

Title

**Comparative study of the issue of
revelation from the viewpoint of the
philosophers of New Sadrais in Qom and
Khorasani School of thought**

Supervisor

Jafar Esfahani Ph.D

By

Hasan Rezaei

۲۰۱۸

(۲۳۰)