

## تحلیل دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی درباره تبیین وحی از منظر انگاره‌های گوناگون از خداوند

حامد شیواپور \*

### چکیده

از نخستین گام‌ها در تعیین نسبت میان عقل و وحی، تبیین عقلانی از خود پدیده وحی است. اما تبیین وحی در گرو تصویری است که از خدا داریم. انگاره‌های گوناگون از خدا را می‌توان در سه دسته کلی تشبیه (مادی و معنوی)، تلقی شخص وار از خدا و الهیات سلبی (در سه روایت گوناگون آن) دسته‌بندی کرد. هر یک از این سه انگاره در چگونگی تبیین ما از وحی اثر می‌گذارد. از سوی دیگر، تبیین وحی باید واجد دو شرط اساسی باشد: معقولیت و تناسب با متون دینی. یافتن مسیری میانه که بتواند هر دو شرط مذکور را برآورده سازد کار دشواری است که به نظر می‌رسد در تاریخ فرهنگ اسلامی کمتر به آن پرداخته شده است. آیت‌الله جوادی آملی از معدود عالمانی است که به هر دو نکته توجه داشته و در تبیین خود از وحی کوشیده است به هر دو نکته توجه کند و تبیینی از وحی به دست بدهد که هم معقول باشد و هم با شواهد مبتنی بر متون دینی تناسب داشته باشد.

**کلیدواژه‌ها:** تبیین وحی، تشبیه، تنزیه، کلام خدا، آیت‌الله جوادی آملی.

\* استادیار دانشکده الهیات دانشگاه مفید، قم. ایران. (h\_shivapoor@yahoo.com)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۰۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۲۴)

□ حامد شیواپور (۱۴۰۳)، تحلیل دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی درباره تبیین وحی از منظر انگاره‌های گوناگون از خداوند، *فصلنامه*

*حکمت / اسراء*، ۴ (۴۷)، ۱۰۱-۱۲۶ | doi: 10.22034/isra.2025.492261.2038

## درآمد

بحث در نسبت میان عقل و وحی از بحث‌های مهم در الهیات ادیان ابراهیمی و به‌طور خاص الهیات اسلامی است. این بحث معمولاً معطوف به رهاورد یا محتوای وحی و نسبت آن با عقلانیت است؛ اما در گام نخست، تعیین نسبت خود وحی با عقل به معنای تبیینی خردپسند از پدیده وحی ضرورت دارد.

وحی و بحث درباره چند و چون آن از مسائل مهمی است که در کنار بحث‌هایی چون اعجاز، عصمت، علم نبی و... در ذیل بحث کلی «نبوت» قرار دارد. این بحث البته در منابع کلامی، فلسفی و عرفانی در عالم اسلام سابقه دارد؛ اما به نظر می‌رسد چنانکه شایسته است مورد توجه عالمان ما، اعم از متکلمان، فیلسوفان و عارفان قرار نگرفته است.

در اثبات این ادعا کافی است حجم کتاب‌ها و رساله‌ها در تاریخ فرهنگ اسلامی در موضوع «معجزه» به‌طور عام یا «اعجاز قرآن» به‌طور خاص را با آنچه درباره وحی نوشته شده است مقایسه کنیم. نتیجه این بررسی نشان خواهد داد که بررسی وحی هرگز جایگاهی مانند معجزه در تاریخ اندیشه اسلامی نیافته است. به این منظور مثلاً رجوع به آثاری چون «کشف الظنون»، «الذریعه الی تصانیف الشیعه» و سایر منابع کتابشناسی در فرهنگ اسلامی می‌تواند به ما کمک کند. مثلاً در کتاب ارزشمند الذریعه، در ذیل حرف «واو» و واژه «وحی» هیچ اثری از عالمان شیعه پیش از سده معاصر که اختصاصاً درباره وحی باشد به چشم نمی‌خورد. (تهرانی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۵، ۵۸) این در حالی است که شیخ آقابرگ در ذیل حرف الف و با موضوع «اعجاز قرآن» چند اثر از عالمان شیعه را نام برده است. (تهرانی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ۲۳۱۸)

این که این واقعیت را چگونه می‌توان تبیین کرد در جایی دیگر باید بررسی شود؛ اما آنچه مهم است آن است که این توجه نه چندان سزاوار به وحی در تاریخ فرهنگ و اندیشه اسلامی، خوشبختانه در سده اخیر و به‌ویژه در چند دهه اخیر تا حد زیادی جبران

شده است چنانکه می‌توان ادعا کرد که مجموع بحث‌ها فقط در چند دهه اخیر، آن هم محدود به کشور ما و زبان فارسی، از مجموع همه آنچه پیش از این در آثار عالمان مسلمان درباره وحی یافت می‌شود بیشتر است.

یکی از عالمان بزرگواری که این نقص را تا حد زیادی جبران کرده است آیت‌الله جوادی آملی است. ایشان در دو اثر خود اختصاصاً درباره وحی بحث کرده است: یکی کتاب «وحی و نبوت در قرآن» از مجموعه تفسیر موضوعی و دیگری کتابی به عربی با عنوان «الوحی و النبوه» که به فارسی نیز ترجمه شده است. جز این دو اثر، در بخشی از کتاب دیگر ایشان با عنوان «قرآن در قرآن» (از مجموعه تفسیر موضوعی) باز هم بحث‌های ارزشمندی درباره وحی مطرح شده است. این موارد، غیر از اشارات فراوان ایشان در مواضع متعددی از مجموعه ارزشمند تفسیر تسنیم به مناسبت آیاتی است که به نحوی با موضوع وحی و نزول ارتباط پیدا می‌کنند.

بحث‌های ایشان از منظر دیدگاه‌های جدیدی که در چند دهه اخیر در کشور ما درباره وحی مطرح شده است، شایسته بررسی است. بررسی دیدگاه ایشان درباره وحی، به تبع بحث درباره خود وحی که ابعاد گوناگونی دارد، می‌تواند جهات متنوعی داشته باشد که یکی از مهم‌ترین آن‌ها نسبت تبیین وحی با تصویری است که ما از خدا و چگونگی رابطه او با جهان و انسان داریم. آنچه در این مقاله مورد توجه قرار می‌گیرد از همین نظرگاه خواهد بود.

### ۱. انگاره‌های گوناگون درباره خدا

تأمل در انگاره‌های گوناگونی از خدا که در تاریخ اندیشه بشری، به‌ویژه در تاریخ فلسفه و تاریخ الهیات ادیان وجود داشته است، نشان می‌دهد که مجموع همه این دیدگاه‌ها را می‌توان در یک خط طیف‌گونه نشان داد که در یک سر طیف، از پایین‌ترین تلقی‌های انسان‌گونه از خدا آغاز می‌شود و در سر دیگر این طیف، به بالاترین مراتب تنزیه او از هر گونه درک و شناخت و سلب هرگونه صفت و ارتباط با غیر خود ختم می‌گردد.

گزارش و تحلیل مجموعه انگاره‌های موجود در این طیف از حدیك مقاله یا حتی يك كتاب فراتر است؛ اما به نظر می‌رسد می‌توانیم نقاط اصلی و شاخص این طیف را در چهار انگاره، متمایز کنیم. البته باید توجه داشت که این تلقی‌ها قسیم هم نیستند و چه بسا با هم تداخل نیز داشته باشند. هدف ما فقط ترسیم نقاط اصلی و شاخص به نحو خام یا آرمانی در این طیف است که در مقام واقعیت ممکن است به این صورت تحقق نداشته باشند؛ اما طرح و ترسیم آنها به پیشبرد بحث کمک خواهد کرد.

### ۱/۱. تشبیه یا انسان‌وار انگاری<sup>۱</sup>

ساده‌ترین انگاره از خدا که سابقه‌ای دیرین در تاریخ اندیشه بشری دارد، دیدگاهی است که در الهیات اسلامی «تشبیه» نام گرفته و به معنای برقراری شباهت بین خدا و آفریدگان او به‌ویژه انسان است. معادل این اصطلاح در متون الهیاتی غربی / مسیحی، واژه «آنتروپومورفیسیم» است که می‌توان آن را «انسان‌وار انگاری» ترجمه کرد. این انگاره، خود به دو صورت مادی / جسمانی یا معنوی مطرح بوده است:

#### ۱/۱/۱. تشبیه مادی یا جسمانی

صورت بسیار سطحی تشبیه، تلقی مادی (یا جسمانی یا فیزیکی) از خداست. این تلقی گاه در تصویر خدا مانند موجودات غیرانسانی خود را نشان داده است. انسان‌های نخستین، خدایان خود را گاه به صورت حیوانی ترسیم کرده‌اند که در دانش مطالعات ادیان این تلقی seriomorphism نام دارد. گاه نیز خدایان را به صورت نیمه انسانی - نیمه حیوانی ترسیم می‌کرده‌اند که این تلقی نیز به therianthropism موسوم است. (Zwi Werblowsky, 1987, vol.1, p.317) اما صورت معمول‌تر آن، تصویر خدا مانند انسان است و عده اندکی از پیروان ادیان بزرگ، چنین تصویری از خدا داشته‌اند. مثلاً در تاریخ اندیشه

1. Anthropomorphism

اسلامی، گروهی تحت عنوان «مشبهه» یا «مجسمه» را سراغ داریم که به‌ویژه در قرون نخست هجری می‌زیسته‌اند. آنان اساساً ذات الهی را مانند انسان دارای جسم و اندام می‌دانند و بنابراین در مرتبه‌ی صفات و افعال الهی نیز چنین تصویری دارند. شاید بتوان گفت بخش زیادی از روایات مربوط به خدا و صفات و افعال او که در منابع حدیثی آمده و از معصوم نقل نشده مبتنی بر همین اندیشه است. مثلاً سیوطی از وهب بن منبه نقل می‌کند که خدا عرش و کرسی را از نور خود آفرید و عرش به کرسی چسبیده است و فرشتگان درون کرسی‌اند و دور عرش چهار نهر از نور، آتش، برف سفید و آب وجود دارد و دارای زبان‌هایی به تعداد زبان انسان‌هاست. (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۲۹۷) او همچنین در تفسیر آیه «يَوْمَ يَكْشِفُ عَنْ سَاقِي...» (قلم، ۴۲) چند روایت نقل می‌کند که طبق آن‌ها مراد از ساق، پای خداست که در قیامت آن را بر آدمیان آشکار می‌کند. (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۲۵۴) یکی از مشهورترین نمونه‌های تجسیم، سخنی است که شهرستانی از داوود جواری<sup>۱</sup> نقل می‌کند. او در مورد نسبت اندام و اعضا به خدا چنین می‌گفت: «اعفونی عن الفرج واللحیة و اسألونی عما وراء ذلک» او تصریح می‌کرد که خدا جسم و خون و گوشت و جوارح و اعضای چون دست، پا، سر، زبان، چشم و گوش دارد و البته با این حال او دارای جسمی نه مانند سایر اجسام و گوشتی نه مانند سایر گوشت‌ها و خونی نه مانند سایر خون‌ها و... است. داوود افزوده است که خدا موی سیاهی آویخته تا گوش‌هایش دارد و موی او مجعد است. (شهرستانی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۸۴)

#### ۱/۱/۲. تشبیه معنوی

اما صورتی تعالی‌یافته‌تر از تشبیه، انگاره‌ای است که آن را در مطالعات ادیان anthropathism می‌خوانند و می‌توان آن را «تشبیه معنوی» معنا کرد. مراد از تشبیه معنوی

۱. نسب کامل و شرح حال او را در منابع نیافتیم. ذهبی در میزان الاعتدال او را چنین می‌شناساند: «رأس فی الرفض و التجسیم» و سپس گزارشی در تشنیع او نقل می‌کند. (نک: ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج ۲، ص ۲۳)

نسبت دادن احساسات انسانی مانند محبت، نفرت، آرزو، خشم و... به خداست. (Zwi

(Werblowsky, 1987, vol.1, p.317)

کسانی که این دو گونه از تشبیه را از هم متمایز کرده‌اند درباره تفاوت ماهیت و نقش آن‌ها سخنی نگفته‌اند. (Hamori, 2008, p.27) با توجه به همین تفکیک گفته شده است که هرچند در تفسیر کتاب مقدس گاه کوشیده‌اند تا الفاظی مانند دست، چشم، دیدن، حرف زدن و... را تأویل کنند، اما این پالایش در مورد تشبیه معنوی ممکن نیست. (Zwi Werblowsky, 1987, vol.1, p.318) گاه نیز گفته‌اند الفاظی مانند دیدن و شنیدن خدا را می‌توان استعاره دانست؛ اما نسبت دادن علم و عشق به خدا چنین نیست؛ زیرا می‌توان واقعاً گفت که خدا عاشق است چنان‌که انسان، اما متفاوت با او. (Richard, 2003, vol.1, p.512)

## ۱/۲. انگاره شخص‌وار<sup>۱</sup> از خدا

تلقی بسیار رایج دیگر از خدا، انگاره‌ای است که در دوران جدید با نام انگاره شخص‌وار از خدا نام گرفته است. درباره تمایز این تلقی از تشبیه معنوی سخن بسیار است. برای روشن شدن این تمایز، باید معنای واژه «شخص» روشن شود. گفته‌اند موجودی دارای ویژگی شخصی است که دارای هویت، اختیار و ارتباط با سایر اشیاء باشد و فعل از او سر بزند. (Panikkar, 1987, vol.4, p.274) داشتن آگاهی نیز از مختصات مهم داشتن شخصیت است. اما پرسش مهم این است که آیا تلقی شخص‌وار از خدا همان تشبیه معنوی نیست؟ کسانی معتقدند که تلقی شخص‌وار از خدا متأثر از تشبیه است و رسوب نهایی تشبیه در خدا‌باوری دینی، تصور خدا چونان موجودی شخص‌وار را نتیجه می‌دهد. (Zwi Werblowsky, 1987, vol.1, p.317) اما از سوی دیگر می‌توان گفت که خدای شخص‌وار چونان موجودی متمایز از سایر موجودات و متفاوت با آن‌ها اندیشیده می‌شود که متعالی و برتر

از آنان است. وانگهی، خدای شخص‌وار در ادیان، به‌ویژه هنگامی که خود را بر انسان آشکار می‌کند، در موارد بسیاری با زبانی سلبی و با تأکید بر تنزیه و تعالی و شکوه و جلال او وصف می‌شود. حضور او و مواجهه‌اش با انسان توأم با جلال و هیبت و نوعی خوف‌انگیزی است که ناشی از درک موجودی کلاً متفاوت و متعالی از جهان و انسان است. مواجهه نخست موسی با خداوند در عهد عتیق که خدا تنها با وصف «هستم آن که هستم» خود را می‌شناساند نمونه چنین مواجهه‌ای است. بنابراین می‌بینیم که از نگاه‌های متفاوت و با در نظر داشتن چشم‌اندازهای گوناگون، خدای شخص‌وار می‌تواند هم نوعی از تشبیه معنوی و هم مرتبه‌ای فراتر از آن تصویر شود.

### ۱/۳. تنزیه یا الهیات سلبی<sup>۱</sup>

الهیات سلبی یا تنزیه، انگاره‌ای پالوده‌تر از انگاره‌های قبل درباره خداست. این تلقی عمدتاً در میان فیلسوفان و عارفان و نیز الهی‌دانان متأثر از فلسفه و عرفان رایج‌تر است. تنزیه یا الهیات سلبی در تعریفی ساده و خام، عبارت از نفی شباهت میان خدا و آفریدگان او در مرتبه ذات و صفات و نفی ارتباطی از سنخ ارتباطات بشری میان او و آفریدگانش در مرتبه افعال است. اما به نظر می‌رسد بتوانیم سه گونه الهیات سلبی را از هم متمایز کنیم:

#### ۱/۳/۱. سلب یا تنزیه فلسفی

شاید سلب یا تنزیه فلسفی، شایع‌ترین نوع از الهیات سلبی باشد. پیوند اندیشه فلسفی با الهیات سلبی را در طلیعه تفکر فلسفی در یونان باستان می‌توان پی گرفت. این سخن گزنوفانس (۴۷۵-۵۷۰ پ.م) از فلاسفه نخست یونان باستان در تاریخ فلسفه بسیار شهرت دارد که «اگر گاوان، اسبان یا شیران دست می‌داشتند یا می‌توانستند با دست‌هایشان نقشی بکشند و کارهایی را انجام دهند که انسان‌ها می‌کنند، اسبان

شکل‌های خدایان را مانند اسبان و گاوان مانند گاوان ترسیم می‌کردند و بدن آنان را مانند

بدن‌هایی که خودشان دارند می‌ساختند.» (Krik & others, 1991, p.169)

پس از او، الهیات افلاطونی و ارسطویی نیز با وجود تأثیر گاه‌وبی‌گاه از اساطیر انسان‌وار یونانی، عمدتاً رنگ‌وبویی سلبی دارد. صبغه سلبی در الهیات مسیحیت قرون وسطی و نیز الهیات فیلسوفان مسلمان نیز بی‌نیاز از گفتگوست.

بیانی خام یا نمونه‌وار از الهیات سلبی فلسفی را می‌توان چنین تقریر کرد: خدا موجودی در رأس هرم هستی و متعالی<sup>۱</sup> از جهان است. یونانیان چون به قدیم بودن جهان اعتقاد داشتند، خدا را خالق جهان نمی‌دانستند؛ اما اگر خدا را خالق هم بدانیم، او نسبتی با آفریدگان خود ندارد و به جهان و به تبع آن به انسان، توجهی نمی‌کند. شاید بهترین تصویر از خدای سلبی فیلسوفان، بیان ارسطو در کتاب «متافیزیک» باشد. خدای ارسطو محرکی نامتحرک است که تنها از راه ایجاد شوق در جهان حرکت می‌آفریند و فعلی از او سر نمی‌زند. (ارسطو، ۱۳۸۵، ۴۰۱-۳۹۹) او تنها به خود می‌اندیشد و بنابراین، خدا به تعبیر مشهور ارسطو «فکر فکر» است. (ارسطو، ۱۳۸۵، ۴۰۹)

به نظر می‌رسد تصویر فیلسوفان مسلمان از خدا نیز به چنین انگاره‌ای بسیار نزدیک است. مراد آن نیست که موضع فیلسوفان مسلمان، الهیات سلبی به معنای نفی صفات و افعال از خداست؛ بلکه مراد آن است که از نگاه آنان، خدا ویژگی‌های انسانی ندارد و در نتیجه به غیر خود هم التفات و توجهی نمی‌کند. در تایید این مدعا می‌توان به دو شاهد زیر توجه کرد:

ابن سینا تصریح می‌کند که موجود عالی بخاطر موجود سافل چیزی را طلب نمی‌کند و به موجود سافل التفاتی ندارد. (ابن سینا، ۱۳۸۱، ۲۹۷) ملاصدرا هم در آثار خود بارها به این

1. Transcendent

نکته اشاره می‌کند. (صدر، ۱۳۶۸، ج ۶، ۴۰۳؛ ج ۹، ۱۱۶، ۱۳۶۰، ۶۲۳، ۱۳۶۶، ج ۲، ۲۷۵ و...) بنابراین، غرض خدا از افعالش نیز خود اوست، نه مخلوقات و از جمله انسان.

همچنین نزاع مشهور فلسفی در عالم اسلام درباره علم خدا به جزئیات را نیز از همین زوایه می‌توان نگریست. برای نمونه، ابن سینا معتقد است که خدا به جزئیات علم ندارد و علم او به جزئیات به تعبیر او «علی وجه الکلی» است. (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ۱۴)

#### ۱/۳/۲. سلب یا تنزیه عرفانی به معنای اول

تقریری دیگر از الهیات سلبی را نزد عارفان می‌توان نشان داد. الهیات سلبی عارفانه در این معنا هم وجه‌های وجودشناسانه و هم جهتی معرفت‌شناسانه دارد. از جهت وجودشناسانه، خدا موجودی است که هیچ وصفی به او نمی‌توان نسبت داد. فلوطین، که تأملات او بیشتر صبغه عارفانه دارد تا فیلسوفانه، خدا را با نام «واحد» می‌خواند و می‌گوید «واحد» را حتی دارای هستی نیز نمی‌توان دانست؛ «زیرا هستی دارای صورت هستی است در حالی که «او» عاری از صورت است.» (فلوطین، ج ۲، ۱۳۶۶، ۱۰۸۲) او تصریح می‌کند که وجود برین باید برتر از هستی و در فراسوی هستی و برتر از عقل و در فراسوی عقل باشد. (فلوطین، ج ۲، ۱۳۶۶، ص ۷۱۸) فلوطین در جایی دیگر می‌گوید درباره «او» حتی نمی‌توان گفت «است»؛ زیرا به آن نیاز ندارد. حتی این سخن که «او نیک است» ربطی به او ندارد، بلکه با چیزی ربط دارد که «است» درباره‌اش صادق است. (فلوطین، ج ۲، ۱۳۶۶، ص ۱۰۳۵) به گفته فلوطین او حتی به خود هم نمی‌اندیشد و نیازی به اندیشیدن درباره خود ندارد. (فلوطین، ج ۲، ۱۳۶۶، ص ۱۰۳۶) این سخن فلوطین، در تقابل با «فکر فکر» ارسطو، تفاوت تلقی سلبی در فلسفه و عرفان را خوب نمایان می‌سازد.

مایستر اکهارت (۱۳۲۸-۱۲۶۰م) عارف بزرگ آلمانی، نیز می‌گوید خداوند فراتر از نام است؛ او وحدتی است که کسی درباره او یارای سخن گفتن ندارد. او موجود یگانه محض،

نامرکب و تابناکی است که از هر ثنویتی جداست و در این موجود یگانه است که ما باید برای همیشه غرق شویم، از چیزی به هیچ چیز. (Harmless, 2008, p.119) به گفته اکهارت، خداوند سخنی است که به زبان نیامده است. (Harmless, 2008, p.237) از دیدگاه اکهارت واحد فرد نه اعراض دارد، نه احوال. (استیس، ۱۳۶۷، ص ۱۷۵) او همچنین معتقد بوده است خداوند که ذاتی تولد نیافته است ذات واجبی بدون تشخیص است. به تعبیر او «پدر» در مرتبه ذات، پدری را فرو گذاشته است و در آن مرتبه حتی پدر نیست. (استیس، ۱۳۶۷، ص ۱۷۶)

در سنت عرفانی عالم اسلام نیز ابن عربی و شاگردان مکتب او از مرتبه غیب الذات یا غیب‌الغیوب یا تعبیر استعاری «عناء مغرب» سخن می‌گویند. در جهان‌بینی ابن عربی، ظهورات الهی همه پس از این مرتبه آغاز می‌شود.

از جهت معرفت‌شناسانه نیز از نگاه عارفان در اغلب سنت‌های عرفانی، درباره خدا تنها باید سکوت کرد. از دیدگاه فلوپین، حتی اگر او را به نام «واحد» نیز بخوانیم سخن نادرستی گفته‌ایم؛ زیرا نه مفهومی از او و نه دانشی برای شناخت او هست. (فلوپین، ج ۲، ۱۳۶۶، ص ۷۱۵) اکهارت نیز در یکی از مواعظ خود چنین می‌گوید: «اکنون گوش فرا دارید: خداوند بی‌نام است؛ زیرا هیچ کس نمی‌تواند درباره او چیزی بگوید یا بداند... پس خاموش باش و درباره خداوند سخن مگو؛ زیرا هنگامی که درباره او سخن می‌گویی مرتکب دروغ و گناه می‌شوی.» (Harmless, 2008, p.119)

در سنت عرفانی در اسلام نیز، به ویژه در مکتب ابن عربی، حق در مرتبه ذات شناختنی نیست. در این باره می‌توان به سخنان متعددی از ابن عربی و شارحان او استناد کرد. برای نمونه، فناری عرفان نظری را علم به خدا از جهت ارتباط او با عالم تعریف می‌کند؛ زیرا معرفت ذات محال است و حتی عارفان کامل نیز در آن متحیرند. در این مرتبه، هیچ اشاره عقلی یا وهمی هم ممکن نیست؛ در این صورت عبارتی که به ذات برگردد وجود ندارد تا جای بحث از ذات یا احوال آن باقی بماند. (فناری، ۲۰۱۰، ۱۴۱)

۱/۳/۳. سلب یا تنزیه عرفانی به معنای دوم:

پس از سلب و تنزیه عرفانی به معنای نخست، می‌توانیم از گونه‌ای دیگر از سلب یا تنزیه عرفانی نیز سخن بگوییم که در مرتبه‌ای پس از مرتبه وصف‌ناشدنی و ناشناختنی خدا قرار می‌گیرد. در این مرتبه، خدا ظهور می‌کند و به تعبیر فلوطینی، اشیاء از او صادر می‌شوند؛ اما خدا، دست کم در تقریری خام یا اغراق‌آمیز از نظریه وحدت وجود، در این مقام تمایزی از خلق ندارد. این همان دیدگاهی است که در تاریخ فلسفه، عرفان و الهیات به «همه‌خدایی»، «وحدت وجود» یا «پان‌تئیسم»<sup>۱</sup> شهرت یافته است.

اما نسبت همه‌خدایی یا وحدت وجود با الهیات سلبی چیست؟ اگر نیک بنگریم، در هر گونه تلقی وحدت وجودی از خدا، چه در آیین‌های شرقی هندوئیسم و تائوئیسم و چه در سنت‌های عرفانی دیگر، وجودی که با جهان وحدت یا در کل جهان سریان دارد، هیچ‌گونه وصف ویژه‌ای ندارد.<sup>۲</sup> علاوه بر آن، او / آن هیچ نمود شخص‌واری ندارد، نمی‌توان به او / آن اشاره کرد، او / آن را مورد خطاب قرار داد یا از او / آن انتظار داشت به انسان توجه کند یا او را مورد خطاب قرار دهد. توجه به این نکته در تبیین وحی اهمیت فراوانی دارد که در بخش بعد درباره آن سخن خواهیم گفت.

پس از گزارش نقطه‌های شاخص در طیف انگاره‌های گوناگون از خدا، نوبت آن است که ببینیم این انگاره‌ها با تبیین وحی چه نسبتی دارند و تبیین‌های گوناگون از وحی چگونه از انگاره‌های گوناگون از خدا اثر پذیرفته‌اند.

## ۲- ارزیابی نسبت تبیین وحی با انگاره‌های گوناگون از خدا

در بخش قبل، سه انگاره تشبیه، خدای شخص‌وار و خدای الهیات سلبی را گزارش کردیم. تلقی ما از خدا نسبت نزدیکی با چگونگی تبیین ما از پدیده وحی دارد. اما در

1. Pantheism

۲. البته نفی نسبت ویژه در عرفان اسلامی در مرتبه غیب الغیوب صورت می‌گیرد، نه در مراتب بعد.

ابتدا و پیش از بررسی این نسبت، شایسته است به نکته مهمی اشاره کنیم. در هر گونه تبیین وحی، ما با دو مساله مهم مواجهیم که باید به هر دو توجه داشته باشیم:

۱- مساله نخست، معقولیت تبیین وحی است. طبق آنچه در مباحث فلسفه دین مطرح می‌شود، مراد ما از معقولیت، عقلانیت حداکثری نیست به این معنا که چنین تبیینی برای همه امکان قانع‌کنندگی داشته باشد؛ بلکه مراد، عقلانیت حداقلی است به این معنا که دفاع از این تبیین، دست کم برای خود شخص «موجه»<sup>۱</sup> باشد.

۲- مساله دوم آن است که تبیین وحی مانند هر تبیین دیگری باید بتواند شواهد را پوشش دهد. در متون دینی، از جمله در قرآن و روایات، درباره وحی و کیفیت آن مطالب فراوانی نقل شده است. منظور از پوشش دادن شواهد آن است که تبیین وحی هر قدر بتواند با این متون تناسب بیشتری داشته باشد و همه یا دست کم اغلب آن‌ها را دربرگیرد و توضیح دهد، موفق‌تر خواهد بود.

اکنون شایسته است این سه انگاره را از این منظر ارزیابی کنیم. اگر انگاره‌های گوناگون از خدا را چونان طیفی در نظر بگیریم که از تشبیه آغاز می‌شود و در میانه راه به انگاره خدای شخص‌وار می‌رسد و در پایان، به الهیات سلبی در یکی از چند روایت آن ختم می‌شود، به نظر می‌رسد هر چه از طیف تشبیه به طرف طیف سلب و تنزیه حرکت کنیم، تبیین وحی با توجه به نکته اول آسان‌تر و با توجه به نکته دوم دشوارتر می‌شود. به عبارت دیگر، تبیین وحی در طیف تشبیه، از آزمون معقولیت چندان سربلند بیرون نمی‌آید، اما در عوض با ظواهر متون دینی تناسب بیشتری دارد. این در حالی است که تبیین وحی در طیف سلب و تنزیه، معقول‌تر است، اما با بسیاری از ظواهر متون دینی ممکن است ناسازگار به نظر آید.

در این باره شایسته است مساله را با دقت بیشتری بکاویم. تصویر خدا چونان موجودی انسان‌وار که جهان و از جمله انسان را آفریده، به احوال انسان توجه دارد (و اگر باز هم بر مقدار انسان‌وارگی یا تشبیه بیفزاییم باید بگوییم به حال بشر دلسوزی می‌کند) و برای سعادت او برنامه‌ای تدوین کرده، مسیر تبیین وحی بر اساس نکته دوم، یعنی تناسب با متون دینی، را بسیار هموارتر می‌کند. این مسیر باز هم هموارتر خواهد شد اگر تلقی ما این باشد که خدا سخن هم می‌گوید و برنامه خود برای سعادت انسان را در قالب الفاظ بر انسانی برگزیده از بین انسان‌ها نازل می‌کند. این تبیین از وحی با الگو یا کلیدواژه «نزول» یا «تنزل» به معنای ظاهری آن، تناسب بیشتری دارد.

در برابر، اگر تلقی ما این باشد که خدا از جهت وجودی فراتر از جهان و انسان و از جهت معرفتی هم فراتر از درک ماست، در این صورت وحی را عمدتاً به سلوک و معرفت خود انسان برگزیده‌ای به نام پیامبر نسبت خواهیم داد. آنچه عملاً در اغلب تبیین‌های فیلسوفانه و عارفانه از وحی اتفاق افتاده است، همین است. در این گونه تبیین‌ها، انسانی به نام پیامبر در اثر عبادت‌ها و ریاضت‌های خود به مراتبی از درکی خارق‌العاده از پشت پرده جهان دست می‌یابد که برای دیگران قابل حصول نیست. در این صورت، تفاوت او با عارفان در آن است که از جانب چنان جهانی، برای خود مأموریتی نیز قائل است که این معرفت را به سایر انسان‌ها هم ابلاغ کند. این تبیین از وحی با الگو یا کلیدواژه «ترقی» یا «صعود» تناسب بیشتری دارد.

نکته شایسته تأکید آن است که انگاره سلبی از خدا نه تنها در روایت فلسفی و روایت نخست عرفانی، بلکه در روایت دوم عرفانی نیز با تبیین انسان‌وار از وحی تناسب ندارد. خدای وحدت وجود در روایتی خام، نمونه‌وار و مبالغه‌آمیز، خدایی است که با همه اشیاء همراهی دارد و وجودی متعالی، متمایز و مستقل ندارد تا بتواند با انسانی خاص رابطه برقرار کند و پیام خود را به او منتقل سازد. طبق اصطلاحات رایج در فلسفه دین معاصر

یا الهیات مسیحی / غربی، در برابر تلقی استعلایی<sup>۱</sup> دو روایت نخست از الهیات سلبی، روایت سوم مبتنی بر درک خدا چونان موجودی حلول‌یافته یا درون‌ماندگار<sup>۲</sup> است که فاقد شخصیت یا تمایز از انسان و جهان است. پس طبق این تلقی نیز تبیین اینکه در پدیده وحی، چگونه خدا با انسانی خاص ارتباط برقرار می‌کند و پیام خود را در اختیار او می‌نهد دشوار است.

در هر حال، به نظر می‌رسد تصویر مبتنی بر الهیات سلبی از وحی (در هر سه روایت) نکته اول را بر آورده می‌کند، اما در بر آورده کردن نکته دوم چندان کامیاب به نظر نمی‌رسد. به عبارت دیگر، این تبیین از جهت عقلانی جذابیت بیشتری دارد، اما در آزمون سازگاری با ظواهر متون دینی چندان سربلند بیرون نمی‌آید.

بر این اساس، اگر بتوان تبیینی از وحی به دست داد که هم معقول باشد و هم با شواهد مبتنی بر متون دینی درباره چگونگی وحی و جزئیات آن تناسب داشته باشد، در این صورت می‌توانیم ادعا کنیم که تبیین موفقی از وحی عرضه کرده‌ایم. روشن است که چنین تبیینی که همزمان هر دو شرط پیش‌گفته را بر آورد کار ساده‌ای نخواهد بود.

به نظر می‌رسد تأملات آیت‌الله جوادی آملی درباره وحی از این منظر بهتر قابل توضیح باشد. آنچه در قسمت بعد خواهیم دید، شاید شواهد مناسبی در تأیید این ادعا به شمار آید.

### ۳- دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی در تبیین وحی از منظر خداشناسی

برای بحث در تبیین وحی از منظر آنچه در بالا گذشت، مسیری هموار و پیموده شده در الهیات اسلامی وجود ندارد. از این رو، ناچاریم با کاویدن سخنان بزرگانی چون ملاصدرا و ابن‌عربی و شاگردان و شارحان آنان، ببینیم آنان این مسیر را دقیقاً چگونه و با چه بیانی ترسیم کرده‌اند.

1. Transcendent

2. Immanent

از میان این بزرگان، به نظر می‌رسد در سخنان و آثار آیت‌الله جوادی آملی بیش از دیگران مواردی یافت می‌شود که به ترسیم این مسیر کمک کند. در ادامه، خواهیم کوشید برخی از سخنان ایشان را از همین چشم‌انداز تحلیل کنیم. به این منظور، شایسته است دیدگاه‌های ایشان در چند بند گزارش شود.

### ۳/۱. مخالفت با تبیین تنزیهی وحی

بر اساس آنچه در بخش قبل گذشت، تبیین تنزیهی از وحی، دست‌کم در تقریری خام و اغراق‌آمیز، بر نفی التفات خدا به انسان و در نتیجه نفی ابتکار عمل خدا در وحی مبتنی خواهد بود. خدایی که به کار جهان و انسان التفاتی ندارد و سخن هم نمی‌گوید، برنامه‌ای هم برای هدایت و سعادت انسان نخواهد داشت و در نتیجه، رابطه‌ای ویژه نیز با هیچ بشری برقرار نخواهد کرد. در این صورت، چاره‌ای نخواهیم داشت جز آن که به نحوی، وحی را به خود پیامبر نسبت دهیم و او را مبتکر و مبدع وحی بدانیم.

آیت‌الله جوادی آملی از سویی با چنین تبیین آرمانی و خام مبتنی بر سلب و تنزیه هیچ‌گونه همدلی ندارد. چنانکه گفتیم، نتیجه این تبیین آن خواهد بود که وحی را به شخص پیامبر نسبت دهیم. ایشان بارها به این نکته اشاره می‌کند که پیامبر فانی در حق است و از خود استقلال ندارد تا اثر و ثمری از خود داشته باشد. برای نمونه، این نکته در بخش‌های ۲۴، ۲۶ و ۲۷ کتاب «وحی و نبوت» بارها و با عبارات گوناگون تکرار می‌شود. مثلاً در یکی از این موارد، ایشان چنین می‌گوید: «انسان فانی هرگز چیزی را تولید و ایجاد نمی‌کند؛ همان گونه که چیزی را هم وضع نمی‌کند؛ زیرا اقتضای پیامبری که فانی در اسمای الهی است همان پیام‌آوری است، نه ایجاد و ایحای امری...» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۱۸۶)

از سوی دیگر، گاه انتساب وحی به شخص پیامبر چنین تبیین شده است که مراتب بالاتر وجود پیامبر وحی را به مراتب پایین‌تر می‌رساند. ایشان در این باره نیز چنین

می‌گوید: «چنین نیست که... بخشی از مراحل عالی وجود پیامبر مطلب را به مرحله نازل او القا کرده باشد... بلکه او فقط گیرنده خوبی است؛ و گرنه سازنده، گوینده و تنظیم‌کننده قرآن تنها و تنها خدای سبحان است و آن حضرت فقط می‌شنود، تحویل می‌گیرد، می‌فهمد و باور و منتشر می‌کند.» (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج ۶۲، ۴۶)

از همین رو، به گفته ایشان سخن خدا به متبوع که خداست استناد داده می‌شود نه به پیامبر که تابع است و اگر در جایی وحی به فرشته یا پیامبر نسبت داده می‌شود، مراد نقش او از جهت رسالت و دریافت وحی است؛ زیرا رسول از آن جهت که پیامبر خداست جز به کلام فرستنده سخن نمی‌گوید، نه اینکه از خود کلامی ایجاد کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۱۶۲) با این حال، گیرندگی صرف پیامبر باید درست فهمیده شود. به گفته ایشان، مقایسه پیامبر با ابزاری مانند رادیو درست نیست؛ زیرا این گونه وسایل به معارفی که انتقال می‌دهند آگاهی ندارند و فقط حامل صوت هستند؛ اما پیامبر به این گونه معارف آگاه است و آنها را به دیگران تعلیم می‌دهد. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۱۶۲) به تعبیر ایشان، وحی ایجاد الهی و اظهاری محمدی دارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۱۶۴)

### ۳/۲. مخالفت با تبیین تشبیهی وحی

در برابر تبیین تنزیهی وحی، تبیین تشبیهی قرار دارد. این تبیین در بیان خام و اغراق‌آمیز خود چنین است که خدا احوالی انسانی دارد و به حال بشر دل می‌سوزاند. او مانند بشر سخن می‌گوید و می‌تواند همان گونه که خود انسان‌ها با هم سخن می‌گویند، با انسان سخن بگوید. بنابراین یا مستقیماً و یا با واسطه فرشته (که او هم موجودی جسمانی و محسوس است)، سخن خود را که عبارت از برنامه سعادت و هدایت انسان است، به بشری برگزیده که هیچ‌گونه ابتکار و نقشی در دریافت این پیام ندارد، منتقل می‌کند. این البته بیانی اغراق‌آمیز از چنین تبیینی است و ممکن است تبیین‌هایی داشته باشیم که به این غلظت، رنگ تشبیهی نداشته باشند.

مخالفت آیت‌الله جوادی آملی با تبیین تنزیهی وحی، به معنای موافقت ایشان با شق دیگر، یعنی تبیین تشبیهی، آن هم در این صورت خام، نیست. ایشان در ذیل آیه ۵۱ سوره شوری درباره کلام الهی، تصریح می‌کند که خدا کلمات را ایجاد می‌کند، نه این که دهان و فك و زبان و دندانی را بتوان به او نسبت داد. (جوادی آملی، ۱۴۰۲، ج ۷۱، ص ۵۷۸)

بر همین اساس، ایشان تحلیل فخر رازی را هم که به تبیین تشبیهی وحی نزدیک است نمی‌پذیرد. به گفته فخر رازی، مراد از نزول وحی این است که جبرئیل در آسمان سخن خدا را می‌شنود و سپس آن را به پیامبر می‌رساند. او این سوال را طرح می‌کند که نظریه کلام نفسی اشاعره چگونه با الفاظ وحی سازگار است و سپس پاسخ می‌دهد که الفاظ وحی ممکن است از راه خلق قدرت شنوایی در جبرئیل یا خلق کتابت الفاظ در لوح محفوظ و خواندن و حفظ جبرئیل یا خلق اصوات مخصوص برای او صورت گیرد. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۲۷۷)

آیت‌الله جوادی آملی پس از نقل بخشی از این سخنان فخر رازی، آن را «عقلی و الهی سخن گفتن، ولی نقلی و انسانی فکر کردن» می‌داند و می‌افزاید که فخر رازی می‌پندارد جبرئیل قاصد وحی است و پیامی را که به او می‌دهند به پیامبر می‌رساند، در حالی که به گفته ایشان «ظهور و کلام حق هم میان خدا و جبرئیل هست، هم در محدوده جبرئیل، هم میان جبرئیل و گیرنده، هم در محدوده خود گیرنده و قلب مطهر رسول اکرم هست تا به لبان مطهر آن حضرت برسد... و از آن پس عادی و انسانی می‌شود. بر این اساس، جبرئیل مثل قاصد نیست که ذات اقدس الهی کلام را به او القا کند و بگوید شما این کلام را بگیر و برسان.» (جوادی آملی، ۱۴۰۲، ج ۷۱، ص ۵۸۴)

### ۳/۳. جایگاه انسان و نسبت او با خدا در تبیین وحی

در انگاره‌های گوناگون درباره خدا و نسبت آنها با تبیین وحی باید توجه داشت که سر

دیگر رابطه میان خدا و انسان، انسان است و بنابراین نکته دیگری که در گزارش دیدگاه آیت الله جوادی آملی در این باره باید مورد توجه باشد مسأله انسان‌شناسی است. به عبارت دیگر، در تبیین وحی، هر تلقی که درباره خدا داشته باشیم، بدون آنکه موضع خود را درباره حقیقت انسان مشخص کنیم ناقص خواهد بود.

نکته شایسته توجه آن است که دقیقاً همین مسأله از نگاه مشرکان مخاطب قرآن نیز مورد توجه قرار داشته است. از این رو قرآن کریم در آیات متعدد<sup>۱</sup> به این نکته اشاره می‌کند که مشرکان «بشر» بودن پیامبر را به عنوان دلیلی در انکار وحی و نبوت مطرح می‌کردند. از همین منظر، آیت الله جوادی آملی در تفسیر آیات مورد اشاره، معرفت‌شناسی حسی و تجربی مشرکان را دلیل بر انکار وحی به شمار می‌آورد. برای نمونه، ایشان در تفسیر آیه ۱۱۸ سوره بقره، می‌گوید قرآن با تقسیم موجودات به مجرد و مادی و تقسیم معرفت به حسی، عقلی و وحیانی، انسان‌ها را به هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی درست هدایت می‌کند. بر همین اساس قرآن می‌گوید پیامبر هرچند از نظر بدن محسوس مانند بقیه است، اما روح مجرد وحی‌یاب پیامبر در مرحله‌ای از کمال است که شایسته دریافت سخن خداست و این لیاقت یا قابلیت در بقیه وجود ندارد. بنابراین هرچند قاعده عقلی «حکم الامثال فی ما یجوز و فی ما لا یجوز واحد» درست است، اما دیگران همانند پیامبر نیستند تا به این قاعده استناد کنند. به عبارت دیگر، از جنبه شباهت با پیامبر، دریافت وحی تحقق نمی‌یابد و از جنبه ویژگی وحی‌یابی، پیامبر با بقیه فرق دارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۶، ۳۵۰)

این نکته در تفسیر ایشان بر آیه ۹۴ سوره اسراء نیز تکرار شده است. به گفته ایشان، خاستگاه این شبهه آن است که از نگاه آنان، انسان حیوان ناطق یا جانوری گویا است؛ ولی تعریف دین از انسان «حی متأله» است. ایشان این نکته را نیز می‌افزاید که این شبهه

۱. برای نمونه: اسراء، ۹۴؛ هود، ۲۷؛ مؤمنون، ۳۴-۳۳؛ ص، ۴؛ فرقان، ۷؛ قمر، ۲۴؛ تغابن، ۶؛ ق، ۲ و...

در درباره مبدا قابل رسالت، یعنی انسان است که چگونه به مقامی می‌رسد که وحی را دریافت می‌کند، نه درباره مبدأ فاعلی رسالت، یعنی خدا. در کتاب‌های عقلی، مطلب اول در علم النفس و مطلب دوم در مباحث مربوط به فعل خدا و اسماء الهی مورد بحث قرار می‌گیرد. (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۵۰، ۴۳۱-۴۳۰)

همین نکته در آیه ۷ سوره فرقان نیز مطرح شده است. مشرکان می‌گفتند پیامبری که غذا می‌خورد و در بازارها راه می‌رود چگونه ممکن است رسول الهی باشد؟ ایشان در تفسیر این آیه، به این نکته اشاره می‌کند که راز این انکار آن است که مشرکان گوهر اصلی آفرینش انسان را نشناخته و از روح الهی و ملکوتی او باخبر نبودند. (جوادی آملی، ۱۴۰۰، ج ۶۰، ۴۲۸)

#### ۳/۴. یکسان بودن دو الگوی «ترقی / صعود» و «تنزل» در تبیین وحی

به گمان نویسنده، این بند مهمترین بخش در گزارش دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی در نسبت تبیین وحی با انگاره‌های گوناگون از خداست. از این رو ناچاریم آن را اندکی بیشتر تفصیل دهیم.

در بخش قبل، به دو الگو یا کلیدواژه «تنزل/ نزول» و «ترقی / صعود» در تبیین وحی اشاره شد و گفتیم که واژه‌های «تنزل/ نزول» با انگاره تشبیهی و واژه‌های «ترقی / صعود» با انگاره تنزیهی تناسب بیشتری دارند. نکته بسیار ارزشمند و شایسته توجه آن است که آیت‌الله جوادی آملی می‌کوشد این دو واژه را روح يك حقیقت ترسیم کند. این نکته‌ای است که ما صریحاً در سخنان عالمان پیشین، به‌ویژه در فلسفه صدرای شارحان او و نیز در سخنان ابن عربی و پیروان مکتب او نیافتیم.

طبق جستجوی ما، آشکارترین سخن ایشان در این باره، مطلبی است که در تفسیر موضوعی «قرآن در قرآن» گفته‌اند. سخن ایشان در این باره چنین است: «تنزل قرآن بدون ترقی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و تنزل وحی بدون ترقی روح انسان کامل

امکان‌پذیر نیست و بلکه این دو يك چیز هستند، با این تفاوت که اگر کلام الهی را به مستمع نسبت دهیم گفته می‌شود که مستمع با ترقی روحی، کلام خدا را استماع کرده و اگر کلام را به متکلم نسبت دهیم گفته می‌شود که متکلم با تجلی و تنزل فیض، کلام خود را به مستمع رسانده است و در حقیقت رسیدن پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، همان رساندن خداست.» (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۴۳)

ایشان در تحلیل معراج نبوی هم تحلیل مشابهی دارد. معراج حقیقت واحدی است که دو چهره دارد: بردن و رفتن. عروج اگر به فاعل اسناد یابد «بردن» و اگر به قابل نسبت داده شود «رفتن» است. (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۴۸، ۵۰)

ایشان به ذکر نمونه‌ای می‌پردازد که شاهد مناسبی برای تفاوت دیدگاه‌ها در تبیین وحی است. آخوند خراسانی که متأثر از دیدگاه فلسفی است، در «کفایة الاصول» در ذیل بحث نسخ و بداء گفته است که نفس پاک گیرنده وحی گاه با لوح محفوظ و گاه با لوح محو و اثبات اتصال می‌یابد. (خراسانی، ۱۴۰۹، ۲۴۰) میرزا ابوالحسن مشکینی در تعلیقه خود بر این بخش از کفایه، می‌گوید دلیلی بر این ادعا نداریم که وحی و الهام از راه اتصال نفس با لوح محفوظ یا لوح محو و اثبات تحقق می‌یابد، به‌ویژه درباره وحی که می‌دانیم از راه نزول جبرئیل امین تحقق یافته است. (مشکینی، ۱۴۱۳، ج ۲، ۴۶۰)

آیت‌الله جوادی آملی پس از نقل این سخن، به نقد آن می‌پردازد. به گفته ایشان، باطن و تأویل قرآن ممکن نیست به واسطه نزول فرشته وحی القاء گردد؛ زیرا آنچه نازل می‌شود و به مرحله لفظ و علم حصولی می‌رسد در حوزه ظاهر قرآن است، نه باطن آن. اگر روح پاک پیامبر قرآن را بدون ترقی به عالم غیب و تنها از راه نزول جبرئیل دریافت کند، لازمه‌اش آن است که از باطن و تأویل قرآن آگاهی نداشته باشد. این در حالی است که از قرآن کریم چنین به دست می‌آید که ایشان از تأویل قرآن آگاه بوده و از راه ترقی روح،

حقیقت آن را از جانب خداوند فرموده‌اند. از سوی دیگر، رسول خدا (ص) از تمام بواطن و تأویلات قرآن آگاه بوده‌اند و تأویل و باطن هیچ آیه‌ای بر آن حضرت پوشیده نبوده است. بنابراین نمی‌توان گفت که وحی در برخی از موارد نتیجه ترقی روح پیامبر است و در برخی موارد چنین نیست؛ زیرا اگر در موردی روح پیامبر ترقی نکند، از باطن یا تأویل قرآن آگاه نمی‌گردد و معنای باطن یا تأویل قرآن «همانند گزارش‌های خبری نیست تا با قراردادهای اعتباری بازگو شود.» (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ۴۴)

ایشان در تفسیر تسنیم نیز در ذیل آیه نخست سوره اسراء، این نکته را از منظر بدیع دیگری تحلیل می‌کند. به گفته ایشان، خدا گاه با اسماء تشبیهی خود، مانند «تبارک»، تجلی می‌کند که در این صورت، عالم غیب را به شهادت تنزل می‌دهد و فیض خود را نزد انسان می‌آورد؛ اما گاه نیز با اسماء تنزیهی خود، مانند «سبحان» تجلی می‌کند که در این صورت طبیعت را به غیب می‌رساند و انسان را به پیشگاه خود می‌برد. (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۴۸، ۴۹)

روشن است که این تحلیل کاملاً همسو با تحلیل ما در نسبت تبیین وحی با دو انگاره تشبیهی و تنزیهی است. اما طبق آنچه قبلاً نقل شد، این دو تجلی، دو امر متفاوت و متمایز نیستند، بلکه دو روی يك حقیقت واحدند.

ایشان در تفسیر آیه ۳ سوره دخان نیز به این نکته اشاره می‌کند. به گفته ایشان، حقیقت نزول قرآن و آمدن آن به طبیعت و نیز صعود موجودی مادی به عالم معنا برای کسانی حل نشده است. از این رو معتقدند فرشته وحی در هنگام نزول به صورت بشر بر پیامبر نازل شده یا از سوی دیگر پیامبر نیز گاهی به صورت فرشته در می‌آمده است تا قرآن را ادراک کند. این در حالی است که برای نزول قرآن یا صعود انسان کامل به عالم غیب، نه لازم است جبرئیل به صورت انسان درآید و نه پیامبر فرشته شود؛ بلکه طبق تعبیر ایشان، «فراز و فرود یک حقیقت جامع است.» ایشان این نکته را با مثالی توضیح می‌دهد. در ملکه اجتهاد،

مطالب علمی در ذهن شخص عالم مقید به زبان خاصی نیست؛ ولی وقتی او می‌خواهد این مطالب را برای دیگران بیان کند، زبان مناسب را انتخاب می‌کند و سپس آن مطالب را به آن زبان تنزل می‌دهد. پس سخن و نوشتن او فرود آن فراز است و مطالب در عین حالی که در بالا هست رقیق و نازل می‌گردد. از سوی دیگر، وقتی این عالم می‌خواهد این مطالب را بیاموزد، از راه صدا و الفاظ آن‌ها را می‌آموزد و سپس به تدریج دارای ملکه نوری اجتهاد می‌گردد. در این دو مرحله، نه الفاظ و اصوات جابجا شده‌اند و به مرحله ملکه اجتهاد منتقل گردیده‌اند و نه ملکه اجتهاد منتقل می‌شود و به صورت الفاظ و اصوات در می‌آید. پدیده وحی نیز به همین صورت است. پیامبر واجد روح مجرد و دارای فراز و فرود است و درجات متعالی و متدانی دارد. (جوادی آملی، ۱۴۰۲، ج ۷۲، ۲۳۱-۲۳۳)

#### نتیجه‌گیری: ارزیابی و تحلیل وحی‌شناسی آیت‌الله جوادی آملی

می‌دانیم که دیدگاه امامیه در بحث جبر و تفویض با عبارت مشهور «امر بین الامرین» که از امان شیعه علیهم‌السلام به یادگار مانده است بیان می‌شود. این سخن به آن معناست که حقیقت امر در تقابل بین جبر و تفویض، تعادلی دقیق میان این دو است. اما توجه به ابعاد گوناگون و دقیق در اصول اعتقادی و رعایت تعادل میان دو سر طیف، تنها به بحث جبر و اختیار محدود نمی‌ماند. در دیدگاه‌های بزرگان اندیشه و فرهنگ اسلامی، یافتن نقطه تعادل میان دو امر متضاد را در برخی دیگر از مسائل مهم کلامی و غیرکلامی نیز می‌توان شاهد بود که یکی از آن‌ها، تبیین وحی است. دیدیم که یافتن «امر بین الامرین» در تبیین وحی در دو سر طیف تشبیه و تنزیه از یک سو و باور به خدای وحدت وجود و خدای شخص‌وار از سوی دیگر، چنانکه حق عقل و نقل ادا شود، کاری بس دشوار به نظر می‌آید.

با تامل در سخنان آیت‌الله جوادی آملی در تبیین وحی، می‌توان ادعا کرد که در اندیشه ایشان، تعادلی پسندیده یا جمعی پذیرفتنی در بین قطب‌ها و طیف‌های متضاد به چشم

می‌خورد که شاید پاسخی مناسب برای برخی از ابهام‌ها و چالش‌ها در تبیین وحی باشد. از دیدگاه ما، این نقاط جمع یا تعادل را عمدتاً در سه محور می‌توان بازشناسی کرد:

۱. جایگاه خدا و انسان یا به تعبیر ایشان مبدأ فاعلی و مبدأ قابل وحی: دیدیم که از نگاه ایشان، تنزل وحی از جانب خدا با ترقی یا صعود پیامبر به عالم غیب و مشاهده حقایق در چنان عالمی، با یکدیگر عینیت دارند. تأکید بر یکی از این دو و غفلت از دیگری، موضعی متعادل و منصفانه در تبیین وحی به شمار نخواهد آمد. ارزش دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی آن است که می‌کوشد حق هر دو مبدأ فاعلی و قابل وحی را ادا کند.

۲. جمع میان تنزیه و تشبیه: در تقابل میان تشبیه محض و تنزیه صرف، گرفتن هر یک و وانهادن دیگری نتایج ناگوار در پی خواهد داشت. تشبیه محض سر از کفر درمی‌آورد. تنزیه محض هم این نتیجه را در بر خواهد داشت که راه هرگونه ارتباط میان خدا و خلق بسته خواهد شد. خدای الهیات تنزیهی نه به انسان توجه دارد و نه با او سخن می‌گوید و نه برای هدایت او برنامه‌ای دارد. از سوی دیگر، با چنین خدایی نمی‌توان سخن گفت و به درگاه او دعا و نیایش کرد. در این صورت، موضع درست و مناسب در تقابل بین تشبیه و تنزیه باید چه باشد؟

این نکته‌ای است که در مکتب ابن عربی و نیز در حکمت متعالیه مورد توجه قرار دارد. سخن دقیق و درخشان ابن عربی در «فص نوحی» از کتاب «فصوص الحکم» آن است که تنها کسی که اهل هر دو موضع تشبیه و تنزیه باشد، شایسته پیشوایی در معارف الهی است. (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ۷۰-۶۹)

آیت‌الله جوادی آملی نیز چونان یکی از شارحان برجسته این مکتب، در موارد گوناگون و از جمله در تبیین وحی چنین موضعی دارد.

۳. جمع میان وحدت وجود و تلقی شخص‌وار از خدا: تضاد میان دو موضع وحدت وجود

و خدای شخص‌وار، تقابل دیگری است که یافتن نقطه تعادل در آن آسان نیست. خدای وحدت وجود، دست‌کم در تقریر خام آن، خدایی است که شخصیت و تمایزی ندارد تا با انسان رابطه برقرار کند و سخن بگوید یا از سوی دیگر، انسان او را مورد خطاب قرار دهد. از سوی دیگر، خدای شخص‌وار نیز، دست‌کم در یک تلقی خام، همسایه دیوار به دیوار تشبیه است. خدای شخص‌وار در این تلقی خام، باید موجودی مانند انسان تصور شود که همچون او اراده و آگاهی و قدرت دارد. پس باید چه موضعی اتخاذ کرد؟

در اصطلاحات جدید فلسفی و الهیاتی، از دیدگاهی با عنوان «پان‌تئیسم»<sup>۱</sup> سخن گفته می‌شود که دقیقاً جمع میان این دو موضع متقابل است. در این دیدگاه، در عین اعتقاد به تمیز خدا از جهان در مرتبه غیب‌الذات و عینیت خدا با جهان در مرتبه افعال، سخن بر آن است که خدا ظهوراتی دارد که به همین اعتبار شخص‌وار می‌شود چنانکه هم می‌تواند با انسان سخن بگوید و هم مخاطب انسان قرار گیرد. این دیدگاه باز هم همان است که در مکتب دو قله بلند معارف اسلامی، ابن عربی و ملاصدرا، و پس از این دو در میان شارحانشان، مانند آیت‌الله جوادی آملی، به وضوح قابل بازشناسی است و همین موضع، مانند دو مورد قبل، می‌تواند پشتوانه مناسبی برای تبیین معتدلانه و «امر بین الامرینی» از وحی قرار گیرد.

## منابع

۱. آقابزرگ تهرانی، محمد محسن، *الذریعة إلى تصانیف الشیعة*، دار الأضواء، بیروت، ۱۴۰۳ق.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *التعلیقات*، محقق: عبد الرحمن بدوی، مکتب الإعلام الإسلامی، قم، ۱۴۰۴ق.
۳. \_\_\_\_\_، *الإشارات والتنبیها*، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۱.
۴. ارسطو، *مابعد الطبیعه (متافیزیک)*، ترجمه شرف الدین خراسانی، انتشارات حکمت، تهران، چاپ چهارم، ۱۳۸۵.
۵. استیس، والتر ترنس، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء الدین خرماشاهی، انتشارات سروش، چاپ سوم، ۱۳۶۷.
۶. جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر تسنیم*، ج ۶، قم: نشر اسراء، چاپ دوم، ۱۳۸۵.
۷. \_\_\_\_\_، *تفسیر تسنیم*، ج ۴۸، قم: نشر اسراء، ۱۳۹۸.
۸. \_\_\_\_\_، *تفسیر تسنیم*، ج ۵۰، قم: نشر اسراء، ۱۳۹۸.
۹. \_\_\_\_\_، *تفسیر تسنیم*، ج ۶۰، قم: نشر اسراء، ۱۴۰۰.
۱۰. \_\_\_\_\_، *تفسیر تسنیم*، ج ۶۲، قم: نشر اسراء، چاپ دوم، ۱۴۰۱.
۱۱. \_\_\_\_\_، *تفسیر تسنیم*، ج ۷۱، قم: نشر اسراء، ۱۴۰۲.
۱۲. \_\_\_\_\_، *تفسیر تسنیم*، ج ۷۲، قم: نشر اسراء، ۱۴۰۲.
۱۳. \_\_\_\_\_، *قرآن در قرآن*، قم: نشر اسراء، چاپ دوم، ۱۳۷۸.
۱۴. \_\_\_\_\_، *وحی و نبوت*، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۸.
۱۵. خراسانی، محمد کاظم بن حسین، *کفایة الأصول*، مؤسسة آل البيت علیهم السلام، قم، ۱۴۰۹ق.
۱۶. ذهبی، محمد بن احمد، *میزان الاعتدال*، به تحقیق علی محمد البجاوی، دار إحياء الكتب العربية، ۱۳۸۲ق.
۱۷. سیوطی، جلال الدین، *الدر المثنور فی تفسیر المأثور*، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴ق.
۱۸. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *الملل و النحل*، به تحقیق محمد عبدالقادر الفاضلی، المکتبة العصرية، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۲۱ق.
۱۹. صدرای شیرازی، محمد بن ابراهیم، *تفسیر القرآن الکریم*، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۶۶.

۲۰. \_\_\_\_\_، محمد بن ابراهیم، *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*، مكتبة المصطفوي، قم، ۱۳۶۸.
۲۱. \_\_\_\_\_، محمد بن ابراهیم، *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، مركز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۰.
۲۲. فخر رازی، محمد بن عمر، *مفاتيح الغيب*، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ۱۴۲۰.
۲۳. فلوطین، دوره آثار، ترجمة محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۶۶.
۲۴. فناری، شمس الدین محمد، *مصباح الأنس بين المعقول والمشهود*، مصحح: عاصم ابراهیم الكیالی، دار الكتب العلمية، بيروت، ۲۰۱۰م.
۲۵. مشکینی اردبیلی، ابوالحسن، *حاشیه کفایة الأصول*، انتشارات لقمان، قم، ۱۴۱۳ق.
26. Hamori, Esther J., *When Gods Were Men*, De Gruyter, Berlin, New York, 2008
27. Harmless, William, *Mystics*, S. J., Oxford University Press, 2008
28. Krik, G.S., Raven, J.E., Schofield, M., *The Presocratic Philosophers*, Cambridge University Press, 1991
29. Panikkar, Raimundo, "Deity", in: *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 4, Eliade, Mircea (Editor), Macmillan, New York, London, 1987
30. Richard, R. L. "Anthropomorphism", in: *New Catholic Encyclopedia*, vol.1, Thomson/ Gale; Washington, D.C.: Catholic University of America, 2003
31. Yandell, Keith, E., "Pantheism" in: *Routledge Encyclopedia of philosophy*, vol. 7, Edited by Edward Craig, Routledge, London and New York, 1998
32. Zwi Werblowsky, R. J., "Anthropopathism" in: *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 1, Eliade, Mircea (Editor), Macmillan, New York, London, 1987