

سیر تحول معرفت‌شناختی مراتب وحی در قرآن

با توجه به نظریه رشد شناختی

مریم‌السادات نوابی قمصری *

اباذر کافی موسوی **

چکیده

پژوهش در مراتب وحی در آیات قرآن و عهدین، بیانگر سیر تحولی است که در ادوار مختلف تاریخ در صورت‌های متفاوت، جلوه‌گری کرده و در گذر زمان در گونه‌های کامل‌تری تحقق یافته است. ملاحظه چنین سیر تحولی از مراتب وحی این پرسش را پیش می‌کشد که: آیا گونه‌های مختلف وحی که از صورتی ساده و عینی در تورات آغاز شده و در طول زمان به صورت متعالی‌تر در دوران خاتمیت ختم شده، با مراتب معرفت انسان ارتباط دارد؟ و آیا می‌توان آن‌گونه که روان‌شناسی رشد برای انسان رشد شناختی قائل است برای تاریخ بشر هم این رشد را در نظر گرفت؟ همسو با پژوهش‌های روان‌شناسی رشد، تحلیل آیات و تفاسیر نشان می‌دهد بشر در بستر زمان سه دوره از تفکر عینی، عینی‌انتزاعی و انتزاعی را پشت سر گذاشته و به تناسب آن، وحی به انبیا و روش‌های دعوت آن‌ها در هر دوره صورت جدیدی یافته است. به جهت غلبه تفکر عینی‌حسی بشر در دوره انبیای پیش از موسی (ع)، وحی غالباً در خواب و رؤیا به ایشان نازل شده و روش دعوت آن‌ها مجادله در سطح حس‌عینی بوده است. از زمان موسی (ع)، با شروع تفکر انتزاعی و تلاش انسان در رهایی از تفکر عینی، وحی در سطحی بالاتر، در تکلم خداوند با پیامبرش در قالب موعظه جایگاه خاصی می‌یابد.

* دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه گیلان، ایران (m.navvabi@cfu.ac.ir).

** استادیار گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران (نویسنده مسئول: a.kafi@cfu.ac.ir)

با بلوغ عقل بشر در دوره خاتمیت و انتزاعی‌تر شدن مفهوم «خداوند» فرشته وحی واسطه وحی می‌شود و تعقل و تفکر به عنوان روش حکمی بر روش دعوت پیامبر خاتم غلبه می‌یابد.

کلیدواژه‌ها: معرفت‌شناسی، مراتب وحی، نظریه رشد شناختی، سطوح معرفت دینی.

مقدمه

بر اساس پژوهش‌های انجام‌شده در حوزه روان‌شناسی رشد، هر فرد در طول زندگی، سطوح مختلفی از ادراک را، از نازل‌ترین مرتبه تا عالی‌ترین آن، پشت سر می‌گذارد (وادذورث، ۱۳۷۸: ۳۲). این رشد تدریجی نه فقط تفکر منطقی، بلکه تفکر دینی را هم شامل می‌شود. چنین سیر تدریجی‌ای برای بشر در ادوار مختلف تاریخ متصور است. او در دورانی از تاریخ صرفاً قادر بود محیط پیرامونش را با کمک حواس و خیال بشناسد، اما با گذر زمان و با ظهور تفکر انتزاعی و تکامل تدریجی‌اش توانست به حقایق بیشتر و گاه متمایزی دست یابد (لامعی و کلباسی اشتری، ۱۳۹۱: ۵۵).

باور به رشد تدریجی تفکر دینی بشر در ادوار مختلف، علاوه بر توجیه عقلانی مراتب انبیا و تفاوت نوع وحی به هر کدام از آن‌ها، تصور انسان‌گرایانه بشر را در دوره‌ای از تاریخ، راجع به معقولات و نیز خلق اساطیر از جانب آن‌ها در تبیین علل وقایع هستی دور از ذهن نخواهد کرد؛ زیرا تصور صورتی شبیه به موجودات مادی برای پروردگار منزّه از صورت، به طبع بشر و انسان‌های ساده اولیه نزدیک‌تر بوده است (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۴۰۵/۱۰). بنابراین، معقول خواهیم یافت در برهه‌ای از زمان که بشر محصور در ادراک حسی خود بوده از پذیرش خدای نادیدنی سر باز زند و متعجب نخواهیم شد اگر بدانیم نوح نبی (ع) با قریب هزار سال نبوت نتوانست جز تعداد معدودی را هدایت کند و می‌فهمیم چرا ابراهیم خلیل (ع) با پرستندگان اجرام سماوی هم‌داستان شد.

سیر تدریجی تکامل ادراکی بشر از تفکر حسی تا تفکر انتزاعی و نیز صورت‌های متنوع وحی را در عهدین می‌توان یافت. چنانچه از گزارش‌های تاریخی عهدین پیداست میان وحی به انبیا (ع) در هر دوره و سطح ادراکی مردم آن زمان نسبت انکارناپذیری وجود دارد (ابن‌میمون، بی‌تا: ۴۱۹-۴۲۳). در دوره‌ای از تاریخ که بشر با ادراک حسی خود دست‌وپنجه نرم می‌کرد و به مدد قوه خیال در شناخت هستی می‌کوشید رسولان الهی به میدان آمدند تا با روشی مناسب تصویری از حقیقت را برایشان روشن کنند. به مرور زمان و با تکامل ادراک حسی بشر و ورودش به دوران تفکر انتزاعی، وحی و روش‌های تعلیمی انبیا (ع) نیز صورت

کامل‌تری پیدا کرد و بدین ترتیب آن‌ها در دوره‌های متوالی توانستند معارفی را درخور درک و سطح معرفتی مردمان همان دوره تقدیم کنند (ملک‌مکان و قاسم‌نیا، ۱۳۹۶: ۹۸). آن‌ها می‌دانستند که تحمیل معارف سطح بالای تفکر در دوره‌ای از تاریخ که انسان قابلیت درک مفاهیم بالاتر را ندارد مفید نیست؛ زیرا بیان مفاهیمی که از سطح حس و ماده بسی فراتر است اگر به مردمی که فهمشان از محسوسات تجاوز نمی‌کند بی‌پرده تحمیل گردد، ناقض غرض خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۵۰: ۲۳).

در رویکرد عرفانی به وحی و تفکر دینی، عرفا به معرفت شهودی قائل‌اند که این نوع شناخت ویرای معرفت انتزاعی و استدلالی است. در این رویکرد آخرین مرتبه از وحی، شهود بی‌واسطه خداست که ابن‌عربی در کتاب تفسیرش (۱۴۲۲: ۲/۲۳۳) این مقام را با توجه به آیات اولیه سوره نجم (۸-۱۱) منسوب به پیامبر اکرم (ص) می‌داند. با این بیان این سطح معرفتی جدید، که همگام با معرفت عقلی در شناخت حقیقت ظهور یافت، متعلق به دورانی از تاریخ است که بشر توانست از درک عقلی بگذرد و چشم دل به حقایق بگشاید.

این نوشتار با این فرض که تاریخ حیات بشر در سیر تکامل تدریجی، سطوح مختلفی از ادراک دینی را پشت سر گذاشته است، سعی دارد با تحلیل آیات قرآن، کتاب مقدس و تفاسیر، تناسب میان صورت‌های مختلف وحی را با سطح ادراکی مردمان هر دوره بررسی کند. در حقیقت، به دنبال پاسخ به این پرسشیم که آیا بین نظریه رشد (با رویکرد روان‌شناسی، معرفتی و دینی) و مراتب نزول وحی (از نظر زمان و سطح ادراک مخاطب) تناسب و همپوشانی وجود دارد؟ آیا می‌توان ادعا کرد که سیر رشد فکری و معرفتی جامعه نیز همانند سیر رشد فکری و معرفتی افراد تدریجی است و بر همین اساس سیر نزول وحی نیز منطبق بر این فرآیند طراحی و اجرا شده است؟

پیشینه تحقیق

تألیفات و مقالات ارزشمندی در باب سطوح تفکر انسان نگاشته شده است. ابن‌عربی در مواضع مختلف فتوحات به این موضوع اشاره کرده و آرمسترانگ در کتاب تاریخ خداآوری، سیر تحول خداآوری دینی را با توجه به کتب مقدس بررسی کرده است. همچنین، در مقالات متعددی نظیر «تبیین و تحلیل ماهیت ادراک حسی از نگاه صدرالمتألهین» (دیرباز و مؤمنی شهرکی، ۱۳۹۹) و «بازشناسی مفهوم خیال و جایگاه آن در معرفت‌شناسی دینی از منظر قرآن و حدیث» (ملکوتی‌نیا، ۱۳۹۸) از زوایای مختلف به سطوح تفکر انسان

پرداخته شده است. درباره مفهوم «وحی» و مراتب آن نیز در آثاری همچون شواهد الربوبية ملاصدرا (۱۳۸۷) و دلالة الحائرين ابن‌میمون (بی‌تا) به طور مبسوط سخن گفته شده است. خلاصه موجود در این قبیل تألیفات، رویکرد تاریخی به سطوح معرفتی و نسبت آن با مراتب وحی است.

۱. ملاحظات مفهومی و نظری

۱.۱. سطوح ادراکی و سیر تحول آن

در بستر رویکردهای متفاوت به تعریف و تبیین مراتب نفس انسان، تقسیمات متعددی از سطوح معرفت و ادراک آدمی مطرح شده است، اما غالب متفکران «ادراک حسی» را نازل‌ترین صورت کسب معرفت می‌دانند (دیرباز و مؤمنی شهرکی، ۱۳۹۹: ۸۷) و معتقدند حواس، ابتدایی‌ترین و در عین حال، اساسی‌ترین ابزار شناختی انسان است که به همراه خیال، نقش مهمی در شناخت ایفا می‌کند (همان). اگرچه خیال نیروی معرفتی مستقلی محسوب می‌شود، اما به‌نهایی قادر به کسب معرفت نیست؛ از این‌رو، ابن‌عربی آن را حضرتی از حضرات ادراک حسی می‌داند که قادر است معانی مجرد را به صور محسوس تبدیل کند (ابن‌عربی، بی‌تا: ۲۸/۴). فارابی هم معتقد است خیال واجد نیرویی است که می‌تواند رسوم محسوس را پس از پنهان شدن از حس، نگه دارد و آن را با پاره‌ای دیگر از رسوم محسوس ترکیب، و سپس تجزیه و تحلیل کند (فارابی، ۱۳۵۸: ۷۶)؛ اما به نظر می‌رسد ذکر این سطح از معرفت برای خیال، به مراتب نازل معرفت قوه متخیله اشاره دارد؛ چراکه این قوه در ادراک معقول هم نقش مهمی ایفا می‌کند و می‌تواند در سطوح مختلف معقولات، کسب معرفت کند. عالی‌ترین مرتبه معرفت حاصل از تخیل در ادراک معقول، زمانی رخ می‌دهد که از شدت قوه متخیله، حواس انسان سکون یابد و رؤیای صادقه و نبوت به نفس افاضه شود (ابن‌میمون، بی‌تا: ۴۰۱).

«ادراک عقلی» مرتبه‌ای فراتر از ادراک حسی و خیالی است که با بلوغ قوه عقل برای آدمی حاصل می‌شود (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۲۲۸/۳). میزان کسب معرفت عقلی برای همگان یکسان نیست و به هر اندازه که نفس از ادراک حسی و خیالی فاصله گرفته باشد به مراتب عالی‌تری از معرفت عقلی راه پیدا می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۴۸/۲). نازل‌ترین سطح تفکر عقلی در محسوسات و سیر در بدیهیات و فطریات عقلی است و عالی‌ترین آن سیر در مراتب عالی عالم معقول است تا جایی که به درجه عقل قدسی دست می‌یابد و قوه حدس در او شدت پیدا می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۹۴/۱).

«ادراک شهودی» آخرین و عالی‌ترین سطح ادراک در رویکرد عارفانه است که عقل در آن بارگاه راهی ندارد و دل، بی‌واسطه به حقیقت راه می‌یابد. در حالی که ابن‌سینا، فیلسوف مشائی، پس از بیان سه مرتبه ادراک حسی، تخیلی و عقلی، عقل قدسی را عالی‌ترین مرتبه قوه عقل می‌داند (همان)، ابن‌عربی، عارف بزرگ قرن هفتم، عالی‌ترین سطح معرفت را معرفت شهودی می‌خواند که حاصل تجلی خدا بر بنده است (ابن‌عربی، بی‌تا: ۱۲۰/۴). در تأیید نظریه اخیر، قرآن هم اشاراتی به قوای ادراکی فوق دارد. آیات الاهی گاه انسان را به دیدن و شنیدن «حسی» (نمل: ۸۶ و ۷۹؛ أحقاف: ۳۳؛ ملک: ۱۹) و زمانی به تعقل (آل‌عمران: ۶۵؛ نساء: ۸۲؛ أنعام: ۳۲ و ۵۰) دعوت کرده است، اما زمانی دل را ابزار معرفتی مخاطب قرار می‌دهد (نحل: ۷۸؛ سجده: ۹؛ حج: ۴۶).

۲.۱. نگاهی به نظریه رشد شناختی در پژوهش‌های نظریه‌پردازان متأخر

اساس پژوهش‌های نظریه‌پردازان رشد شناختی انسان، تحقیقات متفکر مطرح این حوزه، ژان پیاژه است. وی تغییرات ذهنی و شناختی انسان را حاصل فرآیند تحول شناختی می‌داند که پیوسته و تدریجی صورت می‌گیرد (وادزوث، ۱۳۷۸: ۳۲). او سه مرحله پیش‌عملیاتی، عملیات عینی و انتزاعی را در تحول تدریجی شناخت ذکر کرده و معتقد است هر انسانی در طول حیاتش این سه مرتبه را پشت سر می‌گذارد. کودک در هر یک از این مراحل به شناخت جدید و متفاوتی دست می‌یابد که ساخت و عملکرد ویژه خود را دارد. شناخت جدید بر پایه و اساس شناخت قبلی بنا شده و کودک را از مرحله شناخت قبلی بی‌نیاز نمی‌کند. به نظر وی، نظم موجود در پیشرفت مراحل، پایدار و ثابت، و در همه افراد همانند است؛ ولی هر فرد، ضمن پیروی از طرح‌های عمومی رشد شناختی، ویژگی‌های رشدی خاص خود را دارد (کدیور، ۱۳۸۷: ۲۶).

پس از پیاژه نظریه‌پردازان فراوانی پژوهش‌های او را گسترش دادند، اما از میان آن‌ها رونالد گلدمن^۱ به سبب دغدغه‌ای که در باب آموزش مفاهیم دینی به کودکان و برداشت‌های اشتباه از مفاهیم دینی در بزرگسالی داشت، پژوهش‌هایش را متوجه رشد تفکر دینی کرد. حاصل پژوهش‌های گلدمن، نظریه پیاژه را در رشد تدریجی معرفت دینی اثبات کرد، با این تفاوت که او متوجه شد اولاً مرحله عملیات عینی مدت‌زمان بیشتری به طول می‌انجامد و ثانیاً گذر از مرحله تفکر شهودی به عملیات عینی و نیز گذر از عملیات عینی به

1. Jean Piaget
2. Ronald Goldman

مرحله انتزاعی به یک باره اتفاق نمی افتد و بین این دو مرحله واسطه‌ای وجود دارد (باهنر، ۱۳۹۴: ۶۸). با این باور او پنج مرحله را برای رشد معرفت دینی متصور شد که در حقیقت از مرحله سوم آن، با رهاشدن کودک از حالت خودمحوری و تک‌کانونی، معرفت دینی آغاز می‌شود: ۱. دوره ماقبل مذهبی؛ ۲. دوره تفکر مذهبی ناقص اول؛ ۳. دوره تفکر مذهبی ناقص دوم (تفکر عینی)؛ ۴. دوره اول تفکر مذهبی شخصی (واسط تفکر عینی و انتزاعی)؛ ۵. دوره دوم تفکر مذهبی شخصی (تفکر انتزاعی) (همان: ۶۸).

پژوهش‌های گلدمن در بررسی سیر تدریجی رشد مذهبی تفکر کودک با نقل داستان‌هایی برای کودکان، مانند داستان موسی (ع) و بوته سوزان و سپس پرسش‌هایی از آن داستان‌ها صورت گرفت. او پاسخ‌های کودکان را در رده‌های سنی مختلف تحلیل و سپس تقسیم‌بندی کرد و به این نتیجه رسید پاسخ کودکان در بازه سنی تفکر عینی، غالباً با تجربیات محسوس و مادی کودکان ارتباط نزدیکی دارد، در حالی که پاسخ آن‌ها در بازه سنی بعدی، یعنی در دوران چهارم از تفکر دینی، تا حدی به منطق بزرگ‌سالی نزدیک است، اما در عین حال هنوز خیال‌پردازی‌های کودکان را شامل می‌شود. بنا بر پژوهش‌های او، پاسخ‌ها در آخرین دوره، در مرحله پنجم، غالباً انتزاعی است (باهنر، ۱۳۹۴: ۷۳-۷۸).

به نظر گلدمن، میان معرفت دینی کودک و بازه سنی‌اش رابطه عمیقی وجود دارد و همین باعث می‌شود او در دوره سوم از بازه سنی (در مرحله تفکر عینی) برداشت نادرستی از مفاهیم دینی داشته باشد. به همین ترتیب در دوره چهارم، اگرچه فعالیت‌های عقلی و به‌کارگرفتن استقرا و قیاس منطقی در فرد شروع می‌شود، اما عناصر عینی در تفکرش اختلال ایجاد می‌کند (همان: ۷۵) و او را از فهم دقیق مفاهیم دینی باز می‌دارد. از این‌رو لازم است مربیان دینی در آموزش‌هایشان از روش‌هایی متناسب با فهم فراگیران استفاده کنند تا نتیجه مطلوبی از آموزش بگیرند.

۲. یافته‌های تحقیق

اثبات این ادعا که وحی، متناسب با رشد تدریجی ادراک بشر در طول تاریخ، فرآیند تکاملی را طی کرده، نیازمند بررسی و تعمق در گونه‌های متفاوت وحی و نیز شیوه‌های دعوت انبیا در آیات قرآن است. البته این ادعا به مفهوم محدودکردن وحی و روش دعوت انبیا در صورت خاصی نیست، بلکه مراد این است که به گواهی آیات، که در ادامه اشاره خواهد شد، در هر دوره از تاریخ، متناسب با سطح ادراکی بیشتر امت، یک صورت از وحی یا یک روش دعوت بر دیگر صورت‌ها و روش‌ها غالب بوده است.

۲.۱. گونه‌های وحی و تناسب آن با سیر تحول معرفت دینی بشر

طبق پژوهش‌های انجام‌شده، تفاوت وحی بر انبیا و گوناگونی روش آن‌ها در ابلاغ را می‌توان به تفاوت سطوح ادراکی مردمان زمانشان نسبت داد (هاشمی، ۱۳۸۶: ۱۰۱؛ جلیلی، ۱۳۷۳: ۴۲). خداوند در قرآن (ابراهیم: ۴) صراحتاً به هم‌زبانی انبیا با امتشان گواهی می‌دهد. این هم‌زبانی اشاره به زبان ملفوظ نیست و زبان معقول را هم شامل می‌شود (باقری، ۱۳۹۴: ۲۹۸/۲)؛ زیرا مردم هر دوره از تاریخ، ظرفیت خاصی از ادراک داشتند. لذا خداوند وحی از عالم الوهی را بر حسب ظرفیت ادراک آن امت نازل کرده است (رعد: ۱۷). عبارت «إنا معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلم الناس بقدر عقولهم» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۴۰/۷۴) از پیامبر اکرم (ص) نیز این مطلب را تأیید می‌کند. تعابیری همچون «هم‌زبانی وحی با محیط بشر» (سروش، ۱۳۸۱: ۵۷) و «وحی در تعبیر انسانی» (بابور، ۱۳۸۵: ۲۷۶) در اندیشه متفکران متأخر به همین مطلب اشاره دارد.

تأمل در صورت‌های مختلف وحی بیانگر آن است که علاوه بر تناسب میان کیفیت وحی با سطح فکری مردم هر دوره، وحی در گذر زمان صورت کامل‌تر و پیچیده‌تری به خود گرفته است. دلیل آن، به بیان محمدحسین طباطبایی، در تبعیت انبیا از مقتضیات ادراکی زمانه خود بوده است، جز اینکه عقل آن‌ها بر عقول امتشان برتری داشته است (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۵۳/۱۹). از این جهت گفته شده همان‌گونه که استعداد امتی از امت دیگر در درک حقیقت، متمایز است، هر کدام از انبیا هم استعداد متمایزی در دریافت وحی دارند (امینی، ۱۳۷۷: ۴۷؛ جعفری، ۱۳۹۱: ۱۰۸). لذا برخی معتقدند چه‌بسا رسولی در طول نبوتش یک بار به مرتبه عالی نبوت دست یابد و چه‌بسا تا پایان نبوتش در مرتبه سافل وحی باقی بماند (ابن‌میمون، بی‌تا: ۴۳۲-۴۳۳).

علاوه بر دیدگاه برخی متفکران متأخر، بعضی از فلاسفه گذشته، همچون ملاصدرا و فارابی، از مراتب وحی با توجه به ظرفیت و مراتب نفوس انبیا در مراتب هستی سخن گفته‌اند. ملاصدرا وحی در عالم حس را نازل‌ترین صورت وحی می‌داند و تأکید می‌کند هر اندازه نفس پیامبر قوی باشد می‌تواند از بدن، خلع شود و با صعود به عالم ملکوت، پیام الهی را از معادن اصلی دریافت کند. همچنین، وحی در خواب و رؤیا را ابتدایی‌ترین صورت وحی می‌داند (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۲۹۹-۳۰۰). برخی روایات هم بر تفاوت پیامبران در اخذ پیام‌های الهی تصریح دارد، مثلاً امام باقر (ع) در روایتی می‌فرماید: «بعضی از آن‌ها [پیامبران] صدای وحی را همچون زنجیر می‌شنیدند... به برخی از آن‌ها در خواب وحی می‌شد... و دست‌ه دیگر، فرشته وحی را مشاهده می‌کردند؛ اما گروه چهارم کسانی بودند که معانی به قلبشان ریخته شده یا به

گوش آن‌ها خوانده شده است» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۵۳/۱۱). ملاصدرا هم برای بیان تمایز درجات انبیا به روایتی استناد می‌کند که به پیامبر اکرم (ص) گفتند عیسی (ع) روی آب راه می‌رفت و ایشان فرمودند: «اگر یقینش بیشتر بود در هوا سیر می‌کرد» و بر این اساس، میان مقام عیسی (ع) در نهایت مراتب عقلی و مقام پیامبر خاتم (ص) در مقام شهود، تمایز قائل می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷: ۳۴۹).

نظریات مبتنی بر تمایز انبیا (ع) در دریافت وحی، که نمونه‌ای از آن ذکر شد، مسلماً ناظر به آیات قرآن است. خداوند تکلم خود با بشر را در سه چیز محصور می‌کند و می‌فرماید: «وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِأُذُنِهِ مَا يَشَاءُ» (شوری: ۵۱). «وحی»، «تکلم از پس حجاب» و «ارسال رسول» سه صورت متمایز از وحی است که برای هر کدام از آن‌ها شواهدی از آیات قرآن موجود است:

- «إِلَّا وَحِيًّا»: اولین صورت از تکلم خدا با نبی در این آیه «وحی» دانسته شده است. «وحی» در اصطلاح به معنای سخن‌گفتن خفی است، به گونه‌ای که هیچ واسطه‌ای میان خداوند و طرف مقابلش نباشد (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۷۳/۱۸). با توجه به این معنا، وحی در قرآن نه فقط به انبیا، بلکه به موجوداتی از جمله زنبور عسل (نحل: ۶۸)، مادر موسی (ع) (قصص: ۷) و شیاطین (انعام: ۱۲۱) منسوب است. از این جهت، بعضی از مفسران همچون فخر رازی (۱۴۲۲: ۶۱۱/۲۷) و آلوسی (۱۴۱۵: ۵۴/۱۳) این گونه از وحی را نوعی الهام یا القای قلبی دانسته‌اند که بی‌هیچ واسطه‌ای انجام می‌شود. این گروه از مفسران برای این صورت از وحی، حالات متعددی متصور شده، و شواهدی از آیات ذکر کرده‌اند. از احوال این گونه وحی می‌توان به وحی در خواب، مانند وحی به ابراهیم (ع) برای ذبح فرزندش (صافات: ۱۰۲)، القا به قلب نبی در بیداری همچون وحی زبور به سینه داود (ع) (انبیا: ۱۰۵) و رؤیای انبیا اشاره کرد (آلوسی، ۱۴۱۵: ۵۴/۱۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۷/۹؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۲: ۶۱۱/۲۷؛ میبدی، ۱۳۷۱: ۴۳/۹). میبدی مدعی است بیشتر وحی به انبیای پیشین به صورت خواب یا الهام و رؤیا بوده است، به گونه‌ای که آن‌ها فرشته‌ای را دیده یا آوازش را شنیده‌اند (میبدی، ۱۳۷۱: ۴۳/۹). تمثیل فرشتگان در رؤیا بر انبیا و غیر انبیا پیش از حضرت موسی (ع) امر معهودی در سرتاسر سفر پیدایش از عهد عتیق است (مانند رؤیاهای یعقوب (ع) در: سفر پیدایش، باب ۱۸). در قرآن فقط در دو جا از تمثیل فرشته وحی به صورت بشر در مقابل حضرت مریم (مریم: ۱۷) و حضرت ابراهیم و لوط (هود: ۶۹-۷۶) سخن گفته شده است. ابن‌میمون با بیان یازده نوع وحی متفاوت

بیان‌شده در عهد عتیق، در نهایت با استناد به نظر دیگر حکما تنها صورت موجه وحی بر انبیای پیش از موسی (ع) را دریافت پیام خداوند به واسطه فرشتگان در خواب و رؤیا دانسته و معتقد است عالی‌ترین صورت آن در خصوص حضرت ابراهیم (ع) تحقق یافته است (ابن‌میمون، بی‌تا: ۴۱۹-۴۲۳). اگرچه در دوره‌های بعد، صورت وحی کامل‌تر می‌شود، اما صورت‌های پیشین را کنار نمی‌زند؛ از این‌رو در عهد جدید از ظهور ملائکه در طبیعت نورانی (متی، ۲۸: ۲-۳) و در قرآن از رسولان صاحب‌بال (فاطر: ۱) سخن به میان آمده است.

• «مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ»: اگرچه صراحتاً در بیان مفسران اشاره‌ای به نازل‌بودن مرتبه «وحی» نسبت به دو گونه دیگر نشده است، اما به نظر، خداوند وحی با واسطه به نبی را فضیلت محسوب می‌کند: «تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ» (بقره: ۲۵۳). در این آیه، تکلم نبی با خداوند علت فضیلت یک نبی بر نبی دیگر شمرده شده است (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۳۱۰/۲-۳۱۲). در قرآن تنها پیامبری که صراحتاً از تکلم خداوند با او سخن به میان آمده موسی (ع) است (نساء: ۱۶۴). این صورت از وحی اشاره به نوع دوم وحی دارد. در این وحی واسطه حجاب است و وحی از ماوراء آن صورت می‌گیرد (همان: ۷۳/۱۸). در بسیاری از تفاسیر مانند روح المعانی (آلوسی، ۱۴۱۵: ۵۴/۱۳) و تفسیر کبیر (فخرالدین رازی، ۱۴۲۲: ۶۱۱/۲۷) شاهد این گونه از وحی، سخن‌گفتن خدا با موسی (ع) از میان آتش ذکر شده است (طه: ۱۱-۲۰؛ سفر تثنیه، ۵: ۲۳). در سفر تثنیه می‌خوانیم: «هیچ نبی تا به حال برنخاسته که خدا او را روبه‌رو شناخته باشد» (سفر تثنیه، ۳۴: ۱۰). ابن‌میمون با استناد به این عبارت، میان انبیای پیشین و حضرت موسی (ع) تمایز قائل می‌شود و به برتری آن جناب بر انبیای پیشین تأکید دارد و شنیدن کلام الاهی را مخصوص آن حضرت می‌داند (ابن‌میمون، بی‌تا: ۳۹۸). نسبت کلیم‌الله به حضرت موسی (ع) را می‌توان اشاره به مرتبه عالی نفس او در عالم معقول دانست، همان‌گونه که ملاصدرا شنیدن کلام الاهی در معراج پیامبر (ص) را در مرتبه عقل می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۳۴/۷-۳۳). از این‌رو می‌توان صعود موسی (ع) به بالای کوه برای دریافت کلام خداوند را تمثیلی از صعود مرتبه نفسانی آن حضرت در مراتب عالی عقل و در نتیجه فضیلت او بر انبیای گذشته تصور کرد؛ چنانچه دو واژه «قَرْبَنَاءَ» و «نَجِيًّا» در آیه «وَوَدَّعَيْنَاهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ وَ قَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا» (مریم: ۵۲) گویای مقام آن جناب در مراتب عالی نفس است، چون منظور از «قَرْبَنَاءَ» نزدیکی

است نه مکانی (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۶۳/۱۴) و کلمه «نَجِيًّا» اشاره به آن دارد که رابطه میان دو شخص، رابطه بسیار صمیمی و نزدیک است و برای اشاره به این نزدیکی قبل از آن «قَرَّبْنَا» آمده است (ایزنسو، ۱۳۶۸: ۲۰۷).

- «يُرْسِلَ رَسُولًا»: نوع سوم وحی اشاره شده در آیه ۵۱ سوره شوری، ارسال رسول از جانب خداست. برخلاف نوع اول وحی که در آن هیچ واسطه‌ای نیست و نوع دوم وحی که واسطه حجاب است و فقط کلام شنیده می‌شود، در آخری، واسطه شخص است و تکلم هم صورت می‌پذیرد. در قرآن درباره این وحی آمده است: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ» (شعرا: ۱۹۳). مراد از «قلب» در این آیه حقیقتی از انسان است که ادراک و شعور را به آن نسبت می‌دهند و معنای آیه این است که رسول خدا (ص) در حینی که به او وحی می‌شد، هم می‌دید و هم می‌شنید بدون اینکه دو حس بینایی و شنوایی به کار افتد (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۳۱۷/۱۵). اگرچه بعضی از مفسران همچون آلوسی (۱۴۱۵: ۵۴/۱۳) و ابوالفتح رازی (۱۳۷۱: ۱۴۳/۱۷) این‌گونه وحی را منسوب به همه انبیا می‌دانند، اما شاهد آیات آن‌ها از قرآن آیات منسوب به پیامبر (ص) است؛ شاید به این دلیل که در قرآن جبرئیل (بقره: ۹۷)، روح‌الأمین (شعرا: ۱۹۳-۱۹۴) و روح‌القدس (نحل: ۱۰۲) به عنوان رسول و واسطه وحی، فقط در سه آیه مذکور و در ارتباط با پیامبر (ص) ذکر شده است. همین بیانگر امتیاز پیامبر خاتم (ص) بر انبیای پیشین حداقل بر اساس ظاهر آیات قرآن است. در دو آیه از این آیات قلب پیامبر، معدن وحی خطاب شده است. نزول وحی در ظرف ادراک و شعور، نشان کمال عقل در عصر خاتمیت است و خداوند قلب محمد (ص) را برترین و پذیراترین قلب‌ها یافت (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۰۵/۱۸). محققان معتقدند نزول وحی در ظرف ادراک عقلی پیامبر نشان از مرتبه‌ای از وحی دارد که نظیری در گذشته برایش نمی‌توان یافت (جلیلی، ۱۳۷۳: ۳۸). به جهت همین صورت خاص از وحی، اعراب چهارده قرن پیش، عقول و قلوبشان به هستی باز شد و جوای علم به حقیقت شدند.
- همچنین، قرآن در آیات اولیه سوره نجم از نوعی وحی بی‌واسطه به پیامبر خاتم (ص) سخن می‌گوید که آن جناب با سلوک نفسانی عالم عقل را در نوردید و با دل، حقیقت را مشاهده کرد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۸/۱۹). ابن عربی در تفسیر آیه ۵۱ سوره شوری طریقی متفاوت با مفسران دیگر در پیش می‌گیرد و برای سه گونه وحی سیر معکوس قائل می‌شود. او نوع اول وحی را وحی بی‌واسطه و در نتیجه وصول نبی به مقام

وحدت می‌داند و شاهد آن را آیات اولیهٔ سورهٔ نجم در عروج پیامبر (ص) ذکر می‌کند (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۲/۲۳۳). ملاصدرا هم در تفسیر خود دو عروج نفسانی برای پیامبر (ص) مطرح می‌کند: عروج به عالی‌ترین مراتب عقول در افق اعلا و در مرتبهٔ عالی‌تر، با درنوردیدن عوالم عقل، شهود بی‌واسطهٔ حق تعالی (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۳۰۱).

۲.۲. شیوه‌های دعوت انبیا (ع) و تناسب آن با سیر تحول معرفت دینی بشر

پس از بررسی انواع وحی با ویژگی‌های متمایزی که مفسران برای آن‌ها ذکر کرده‌اند و ذکر شواهدی از آیات هنوز جای این پرسش باقی است که: آیا امت انبیا از لحاظ سطح تفکر و ادراک منطقی با یکدیگر متفاوت بوده‌اند؟ برای پاسخ به این پرسش باید روش غالب بر دعوت هر پیامبری بررسی شود. البته مسلماً همهٔ افراد یک امت در سطح فکری یکسانی نبوده‌اند، اما فرض بر آن است که اگر سطح ادراک غالب بر امت یک پیامبر در مرتبه‌ای خاص باشد، یک روش بر روش‌های دیگر در دعوت آن نبی غلبه می‌یابد.

پیش از ورود به روش‌های دعوت انبیا باید بگوییم که مطالعهٔ سیر تاریخ خداآوری و نزول وحی به انبیا در قرآن و عهدین بیانگر سطوح مختلف ادراک بشر در دوره‌های مختلف تاریخ حیات بشری است (لامعی و کلباسی اشتری، ۱۳۹۱: ۵۵). مسلماً انتقال از دوران حسی بشر به دورهٔ تعقلی به یک‌باره اتفاق نیفتاده، بلکه قرن‌ها بشر با سطوح پایین ادراک دست و پنجه نرم کرده و انبیای متعددی برای برانگیختن گنجینه‌های خرد و تعقل در آن‌ها متحمل رنج و سختی بسیار شدند تا نهال عقلانیت در دوران پیامبر خاتم (ص) به بار نشست (نهج‌البلاغه: ۳۶). برای اثبات سطوح مختلف ادراکی بشر کافی است به عهدین بنگریم و سیر تکاملی تفکر را در این کتاب ببینیم که به گواهی محققان، نگارش آن به قلم نویسندگان مختلف در طول قرن‌ها انجام شده است (آرمسترانگ، ۱۳۸۵: ۳۳).

خداوند در قرآن به پیامبرش امر می‌فرماید که در دعوت خود سه روش را به کار گیرد و دعوت همهٔ انبیا در تمامی آیات وحی در این سه شیوه گنجانده شده است: «أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (نحل: ۱۲۵). «حکمت»، «موعظهٔ حسنه» و «جدال احسن» سه روش تعلیمی نبوی است. گذشته از آنچه محققان دربارهٔ مفهوم و کیفیت روش‌ها گفته‌اند آنچه به این بحث ارتباط دارد چگونگی کاربست این سه روش است. در اینکه این سه روش می‌تواند در دعوت همهٔ افراد امت به کار برده شود یا هر روش متناسب با فهم هر فرد کارایی دارد، نظر مفسران متفاوت است. از کلام برخی مفسران مانند طباطبایی

(۱۳۹۳: ۳۷۳/۱۲) چنین برمی‌آید که به‌کارگیری هر سه روش می‌تواند دربارهٔ همهٔ افراد مفید فایده باشد؛ اما عده‌ای دیگر (فخرالدین رازی، ۱۴۲۲: ۲۸۸-۲۸۶/۲۰؛ قرشی، ۱۳۷۷: ۵۲۲/۵؛ کاشانی، ۱۳۳۶: ۲۳۳/۵؛ آلوسی، ۱۴۰۵: ۴۸۷/۷؛ ابن‌عربی، ۱۴۲۲: ۳۷۱/۱) میان استعداد فرد و روش دعوت ارتباط و تناسب ایجاد کرده‌اند و به‌کاربردن هر روشی را برای هر فردی مناسب نمی‌دانند. این گروه «مجادله» را پایین‌ترین سطح گفت‌وگو و مخصوص کسانی می‌دانند که شرارت بر طبعشان غالب شده و عالی‌ترین روش را «حکمت» می‌نامند که مخصوص حکمای محقق و اهل استدلال است و روش واسطه، یعنی «موعظه» را مخصوص عامهٔ خلق می‌دانند؛ یا از این جهت که آن‌ها استعداد فهم دلایل عقلی را ندارند، اما فطرت سالمی دارند (فخرالدین رازی، ۱۴۲۲: ۲۸۷/۲۰) یا اینکه اهل غفلت‌اند و به تحریک و تذکر نیاز دارند (قرشی، ۱۳۷۷: ۵۲۲/۵). بعضی با اشاره به حدیث «امرنا معاشر الانبیاء أن نتکلم الناس بقدر عقولهم» منظور از «جَادِلُهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» را در آیهٔ مذکور مجادله به اندازهٔ ظرفیت فرد می‌دانند (شبر، ۱۴۰۷: ۴۵۷/۳). حال باید بررسی کرد که آیا آیات کتاب مقدس هم گواه روند تکاملی در تفکر بشر در ادوار مختلف تاریخ است؟ اگر چنین باشد روش غالب بر دعوت انبیا در هر دوره متناسب با تفکر امت از پایین‌ترین سطح روش، یعنی جدال احسن، شروع می‌شود و در گذر زمان با غلبهٔ روش برهان و حکمت بر دیگر روش‌ها خاتمه می‌یابد.

الف. جدال احسن؛ بررسی آیات قرآن نشان می‌دهد بیشترین مجادلات انبیا (ع) با امتشان مربوط به مجادلات حضرت ابراهیم (ع) و پیامبر (ص) است. البته در قرآن (هود: ۳۲) به کثرت مجادلات نوح (ع) با قومش اشاره شده، اگرچه از کیفیت مجادلات او سخنی به میان نیامده است. همچنین، به مجادلهٔ صالح با قومش (هود: ۶۱) یا به مجادلهٔ موسی (ع) با فرعون (شعراء: ۱۸-۳۷) اشاراتی شده است، اما در میان انبیای گذشته مجادلات حضرت ابراهیم (ع) با قومش از لحاظ کیفیت شاخص‌تر است و به نوعی با مجادلات پیامبر (ص) تفاوت دارد. نکتهٔ درخور توجه در مجادلات این دو پیامبر اولوالعزم، که در دو دورهٔ متفاوت تاریخی نبوت کرده‌اند، نشان می‌دهد مجادلات حضرت ابراهیم (ع)، از جمله مجادله با عمویش آزر (مریم: ۴۲-۴۸)، بت‌پرستان (انبیاء: ۵۲-۵۴)، ستاره‌پرستان (انعام: ۷۶-۸۲)، نمرود (بقره: ۲۶۸) و نیز جدالش در بتکده و شکستن بت‌ها (انبیاء: ۵۸-۶۷) از نوعی متفاوت با مجادلات پیامبر (ص) در جدال با مشرکان (سبأ: ۲۴؛ رعد: ۱۶؛ فاطر: ۴۰؛ مؤمنون: ۸۱-۹۱؛ یس: ۷۸) و اهل کتاب (بقره: ۱۳۹؛ آل‌عمران: ۶۶-۶۵ و ۶۱؛ مائده: ۱۸) است. مجادلات مذکور در آیات مربوط به ابراهیم (ع) به گونه‌ای متوجه تجربیات

حسی زیسته و عینی قوم است، به طوری که آن حضرت می‌کوشد به واسطه آن تجربیات و یادآوری فطریات بشر، تفکر آن‌ها را به سمت هدف خود، یعنی تسلیم در برابر خداوند نادیدنی و یکتا، جلب کند. به بیان توحید در خالقیت اساس تعالیم آن حضرت بود. به همین دلیل آن حضرت با قومش در پرستش اجرام سماوی (انعام: ۷۴-۸۳) هم‌داستان می‌شود. هم‌داستان شدن پیامبر با بت‌پرستان، به هر دلیلی که مفسران بیان می‌کنند، حکایت از ادراک حسی ذهن بشر و نبود قابلیت پذیرش خدای انتزاعی ابراهیم (ع) در آن دوره دارد. دقیقاً به همین دلیل بعد از قریب به هزار سال نبوت نوح (ع) جز تعداد اندکی به او ایمان نیاوردند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۲۳/۱۰) تا آنجا که خداوند به او وحی می‌کند بیش از این نکوشد، زیرا کسی به او ایمان نخواهد آورد (هود: ۳۶).

در مقایسه با مجادلات ابراهیم (ع) مجادلات پیامبر (ص) بی‌واسطه متوجه تفکر و تعقل امت است. در حقیقت، می‌توان گفت مجادلات پیامبر خاتم (ص) صورت برهانی و حکمی دارد که روشی است در سطح والاتر. به‌علاوه به گواهی قرآن (عنکبوت: ۶۱) مشرکان با پیامبر (ص) در موضوع توحید در خالقیت اختلاف نداشتند و در سطحی بالاتر اختلافشان به جهت توحید در ربوبیت بود.

ب. موعظه؛ موعظه طریقی دوم دعوت است که به بیان گروهی از مفسران منسوب به عوام مردم، افراد متوسط یا غافل امت، و برای تحریک و تذکر است؛ زیرا موعظه یادآوری قلب است که با بُعد عاطفی انسان سر و کار دارد (صفری، ۱۳۸۱: ۳۵) و در مقایسه با حکمت، که عقل را مخاطب قرار می‌دهد، درجه نازل‌تری دارد. این واژه در بسیاری از آیات آمده است که در غالب آن‌ها مراد از «موعظه» همان کلام الاهی برای پرهیزکاران است (نور: ۳۴؛ آل‌عمران: ۱۳۸؛ یونس: ۵۷؛ بقره: ۶۶)؛ اما موعظه به عنوان روش دعوت صراحتاً راجع به موسی (ع) آمده است: «وَ كَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً» (اعراف: ۱۴۵). این آیه نشان می‌دهد اساس دعوت موسی (ع) بر موعظه بوده و آن گونه که ابن‌میمون معترف است امر و نهی، ویژگی خاص تعالیم حضرت موسی (ع) نسبت به انبیای گذشته است (ابن‌میمون، بی‌تا: ۴۱۲). روایات مربوط به نبوت او در سفر خروج و آیات قرآن حکایت از آن دارد که تمام تلاش آن حضرت در یادآوری عهدی بوده که قوم او با خدا برای پرستش خدای متعال بستند. تذکر مستمر آن حضرت، از رشد تفکر امت موسی (ع) نسبت به اقوام گذشته حکایت دارد؛ زیرا یادآوری نشان می‌دهد آن‌ها به سطحی از ادراک برای پذیرش خدای نادیدنی رسیده بودند؛ اگرچه هنوز به معنای دقیق، تفکرشان به سطح والای شناخت انتزاعی نرسیده بود و گهگاه به

پرستش خدای محسوس میل داشتند. اصرار در داشتن خدایی همچون ال‌ه بت‌پرستان (اعراف: ۱۳۸)، طلب رؤیت خداوند از جانب قوم (بقره: ۵۵) و پرستش گوساله سامری (طه: ۸۸) دلیل این سخن است؛ چنانچه طبرسی از قول جمهور علما، ذیل آیه ۱۴۳ سوره اعراف، اذعان می‌کند که قوم موسی (ع) به قدری در دیدن آشکارای خداوند اصرار داشتند و ایمان آوردن خود را مشروط به رؤیت آشکار او می‌دانستند که آن حضرت در پیشگاه خداوند درخواست آن‌ها را بازگو، و برایشان درخواست رؤیت می‌کند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۳۰/۴).

اگرچه تمام شواهد از آیات قرآن و کتاب مقدس بر تمایل به حس‌گرایی قوم بنی اسرائیل در زمان موسی (ع) دلالت دارد، اما همان شواهد، گویای گام برداشتن بشر به سمت تفکر انتزاعی است. از این رو مواعظ آن حضرت در دعوت قوم به یکتاپرستی مانند گذشته جنبه ارشادی نداشته و صورت عتاب به خود می‌گیرد و غضب خدا را به همراه دارد (بقره: ۶۲؛ آل عمران: ۱۱۲؛ طه: ۸۰-۸۶؛ مائده: ۸۰) و به همین دلیل قوم موسی (ع) به دلیل تقاضای رؤیت نامعقول خداوند به هلاکت تهدید می‌شوند (خروج، ۱۹: ۱۶-۲۵).

ج. حکمت؛ سومین روش در دعوت انبیاست. این واژه در قرآن مرتبط با انبیا و غیر انبیا آمده و خداوند آن را گوهری شمرده است که به هر کس بخواهد عطا می‌فرماید (بقره: ۲۶۹)؛ اما در قرآن به این اصطلاح به عنوان روش دعوتی که متوجه تعقل و تفکر استدلالی باشد اشاره مستقیمی نشده است مگر در سوره نحل، و در عوض مشتقات واژه‌های «عقل» و «تفکر» بسیار به کار رفته است. تحقیق در آیات مربوط به مجادلات پیامبر (ص) با مشرکان و اهل کتاب بیانگر صورتی عالی از تفکر استدلالی است. در هیچ کتاب مقدسی به اندازه قرآن، قوای عقل انسان مد نظر قرار نگرفته است. عباراتی همچون «افلا تعقلون» (آل عمران: ۱۶۵؛ اعراف: ۱۵۹؛ هود: ۵۱) و «افلا تفکرون» (انعام: ۵۰) در آیات حاکی از غلبه روش حکمت بر دیگر روش‌ها در دعوت پیامبر (ص) است. این موضوع نشان می‌دهد بشر در آن دوره، قادر به درک کامل مفاهیم انتزاعی بوده و دقیقاً به همین دلیل، منطق قرآن در هدایت بشر، نه مجادله مبتنی بر محسوسات و موعظه، بلکه گفت‌وگو و مباحثه است و این منطق، به تعبیر اقبال لاهوری، حکایت از آن دارد که ظهور اسلام همگام با ولادت عقل برهانی و استدلالی در بشر است (اقبال لاهوری، بی‌تا: ۱۴۶).

۲.۳. ختم وحی و دوره اوج‌گیری ادراک انتزاعی راهنما محور

در بحث از خاتمیت عموم مسلمانان با استناد به آیه قرآن (احزاب: ۴۰) و التفات به آیاتی که مضمونشان امر به تعقل و تفکر است، معترف به بلوغ عقلی بشر در دوره پیامبر خاتم و در نتیجه بی‌نیازی او از وحی جدید

هستند. موضوع محل اختلاف در این باره در میان فرقه‌های مختلف مسلمان، کفایت عقل بشر در فهم و تبیین کلام وحی است. به اعتقاد امامیه، بعد از ختم رسالت، متن وحیانی نازل شده تا قیامت محور دریافت معارف الاهی است و انسان با هدایت اوصیای نبی همچنان می‌تواند در بستر زمان و مکان از رهاورد های وحیانی بهره‌مند شود. طبیعی است چنین افتخاری برای بشر بیانگر رشد عقل جمعی و تکامل قوه ادراک عقلی و انتزاعی بشر در دوره خاتمیت است.

گذشته از دلایل عقلانی مختلفی همچون محدودیت‌های عقل انسان، ضعف بشر در حفظ وحی از تحریف و نیز کلی‌گویی برخی از تعالیم قرآنی که برخی از متفکران فرقه امامیه در پاسخ به چرایی استمرار مرجعیت دینی پس از دوره خاتمیت ذکر می‌کنند، به اتفاق تأکید می‌ورزند که اگرچه بلوغ عقلی و علمی انسان، وی را از وحی مجدد بی‌نیاز کرده، اما بشر همواره نیازمند انسان‌های کاملی است که حافظ تعالیم وحیانی باشند؛ مثلاً طباطبایی پس از اثبات ضرورت نبوت، بر ضرورت وجود افرادی تأکید می‌کند که پیکره دست‌نخورده تعالیم وحیانی را حفظ کنند و در صورت لزوم به مردم برسانند (طباطبایی، بی‌تا: ۸۹). با حضور مستمر چنین انسان‌های کاملی در جامعه است که صیانت از تعالیم وحیانی تضمین می‌شود و انقطاع وحی معنا می‌یابد. این باور، در حقیقت، نفی کلام کسانی است که بلوغ عقلانی را در فهم و تحلیل متون وحیانی کافی می‌دانند و به اجتهاد پس از خاتمیت بسنده می‌کنند. در حالی که بر هر انسان فرهیخته‌ای مسلم است فهم هر حوزه معرفتی، متخصص و راهنمای خود را می‌طلبد و البته راهنما محوری در حوزه دین‌شناسی به طور خاص مهم‌تر است. لزوم وجود امام معصوم برای تبیین معارف الاهی در دوره خاتمیت از منظر برخی علما تا حدی است که در نسبت میان خاتمیت و رشد عقلی بشر اولاً مراد از بلوغ عقلی بشر در دوره خاتمیت را استعداد انسان در حفظ کتاب آسمانی و سپردن آن به نسل بعد دانسته (محقق، ۱۳۸۵: ۱۰۹) و ثانیاً رشد عقلی را در عرض امامت، توجیه‌کننده خاتمیت برشمرده‌اند (همان: ۱۱۱). به نظر می‌رسد علت تأکید برخی متفکران، از جمله مطهری بر حضور پیشوایان معصوم در تبیین دین (مطهری، ۱۳۹۰: ۶۷) عواقب نامطلوبی است که خطاپذیری عقل در امر دین را به دنبال دارد و در رأس آن می‌توان به نافرجاماندن رسالت انبیا (ع) اشاره کرد.

بنابراین، دوران خاتمیت دوره رشد عقلی بشر در فهم و صیانت از تعالیم الاهی است، اما چون عقل به دلیل محدودیت‌ها از خطا ایمن نیست به‌تنهایی قادر به سلوک طریق سعادت نیست و همواره نیازمند راهنمایان مبین و مرشد است. اگر بپذیریم دریافت وحی قابلیت وجودی ویژه‌ای می‌طلبد بی‌تردید فهم و

تبیین آن برای ابلاغ به بشر نیز چنین است؛ انسان‌های کاملی که تربیت‌شده مکتب‌الاهی هستند تا در هر زمان نیاز بشر را برآورده کنند (جوارشکیان، ۱۳۹۴: ۵۲).

۲.۴. توضیحی در تفاوت مرتبه وجودی انبیا (ع)

در موضوع جایگاه انبیا و مراتبشان، دو دسته از آیات در قرآن دیده می‌شود؛ یک دسته آیاتی که تفاوتی میان انبیا قائل نشده (بقره: ۱۳۶ و ۲۸۵؛ آل‌عمران: ۱۸۴) و ایمان به رسالت همه آن‌ها را از ویژگی‌های مؤمنان می‌داند؛ و دسته دیگر آیاتی که از فضیلت برخی از انبیا بر برخی دیگر سخن می‌گوید (بقره: ۲۵۳؛ أسراء: ۵۵). چنین رویکرد به ظاهر دوگانه‌ای به جایگاه انبیا موجب شده است عده‌ای از محققان میان دو شخصیت حقوقی و حقیقی پیامبران تفاوت قائل شوند (صادق‌زاده طباطبایی و مرتضوی، ۱۳۹۰: ۱۲۲-۱۲۳) و برتری‌نداشتن انبیا بر یکدیگر را متوجه شخصیت حقوقی، و فضیلت آن‌ها را ناشی از شخصیت حقیقی بدانند. مراد از شخصیت حقوقی پیامبر، رسالت و وساطت آن‌ها میان خداوند و خلق است که از این لحاظ تفاوتی میان آن‌ها نیست و ایمان به رسالتشان بر همه واجب است؛ و منظور از جایگاه حقیقی کمالات و امتیازاتی است که هر نبی با مجاهده خود در راه به کمال رساندن رسالتش بهره‌مند شده است. از این جهت طبرسی، ذیل آیه ۲۸۵ سوره بقره، می‌گوید: «خداوند تفاوت بعضی انبیا را بر بعضی دیگر به جهت اموری ذکر کرده است تا کسی به غلط تصور نکند که اگر پیامبران در پیامبری مساوی هستند در امتیازات هم برابرند» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۲۳/۲). البته برخی از امتیازات پیامبران همچون «تکلم با خداوند»، «اعطای بنات» و «تأیید به وسیله روح‌القدس» (بقره: ۲۵۳) اعطای خداوند است و برخی دیگر همچون «صبر» (قلم: ۴۸-۴۹) و «داشتن عزم استوار» (طه: ۱۱۵) از فضایی است که در سایه تلاش و مجاهده نبی حاصل می‌شود؛ مثلاً خداوند از پیامبر خاتم می‌خواهد مانند حضرت یونس (ع) نباشد و بر هدایت مردم شکیبایی ورزد (قلم: ۴۸-۴۹) یا از فراموشی عهد و ناستواری عزم آدم (ع) سخن می‌گوید (طه: ۱۱۵). این دو نمونه خود شاهدی بر فضیلت انبیا نسبت به یکدیگر است.

ظواهر آیات قرآن حاکی از تفاوت در درجه وجودی و مراتب معرفتی انبیاست. اختصاص دادن تکلم به حضرت موسی (ع)، تأیید به وسیله روح‌القدس به عیسی (ع) و شهود قلبی اشاره‌شده در آیات اولیه سوره نجم راجع به پیامبر خاتم (ص) به نحوی متوجه سیر تکامل معرفتی و وجودی پیامبران است. اگرچه این سیر تکامل در بستر زمان راجع به همه انبیا اثبات‌پذیر نیست، اما مسلماً وحی به اجمال سیر تکاملی را طی کرده

و متناسب با سطح درک مخاطب از سطحی نازل به سطحی عالی در جریان بوده است. مطالعه کتب آسمانی انبیا گواه بر چنین سیر تکاملی است، زیرا:

مقام و شخصیت معنوی هر پیغمبر در کتاب او تجلی می‌کند. مقام موسای کلیم در حد تورات و مقام عیسیای مسیح در حد انجیل جلوه‌گر شده است... وقتی سیطره و فضیلت قرآن بر همه کتب آسمانی انبیای سلف ثابت شود سیطره و فضیلت رسول خاتم بر دیگر انبیا ثابت می‌شود؛ زیرا پیغمبر در حد قرآن است و قرآن مهیمن است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۶۳).

نتیجه

بررسی آیات قرآن و تحقیق در تفاسیر در نسبت میان مراتب وحی و رشد تدریجی تفکر بشر، با توجه به نظریه رشد شناختی به‌ویژه سیر تدریجی معرفت‌مذهبی کودک در نظریات گلدمن، نشان می‌دهد ادوار رشد تفکر دینی بشر در تاریخ با سه مرحله آخر از ادوار مطرح‌شده در نظریه گلدمن قرابت‌هایی دارد. همان‌گونه که گلدمن مرحله سوم از تفکر دینی کودک را، که در حقیقت آغاز تفکر مذهبی است، فهم عینی مبتنی بر تجربیات حسی کودک از مفاهیم دینی می‌داند، سطح تفکر بشر در دوران انبیای پیش از موسی (ع) در حد درک محسوسات است و از این جهت، وحی به انبیا غالباً در نازل‌ترین صورت، در خواب و رؤیا انجام شده و روش دعوت آن‌ها بیشتر مجادلاتی در سطح تجربیات عینی و مادی با هدف دعوت به پرستش خدای نادیدنی بوده است.

در مقایسه با مرحله دوم مذکور در نظریه گلدمن، یعنی دوره واسط تفکر عینی و انتزاعی، با شروع نبوت موسی (ع) تفکر دینی بشر وارد دوران جدیدی می‌شود. در این دوره در عین کامل‌تر شدن مرتبه وحی و انتخاب آن حضرت برای تکلم با خدا، موعظه بر روش آن حضرت، به منظور تذکر قوم در یادآوری عهدشان برای پرستش خدای نادیدنی و ترک خدایان محسوس غلبه می‌یابد. امر و نهی بسیار این پیامبر به قومش، در مقایسه با انبیای گذشته، حاکی از رشد تفکر دینی قوم اوست. دوران سوم از تفکر دینی، مطابق با نظریه گلدمن، بلوغ تفکر انتزاعی بشر در دوران خاتمیت و یافتن قابلیت فهم منطقی مفاهیم و تعالیم دینی است. از این جهت خداوند با ارسال رسول، وحی را به قوه ادراکی (قلب) پیامبر نازل کرده و شیوه غالب در دعوت آن حضرت حکمت و برهان است. تعالیم متعالی در قرآن، در مقایسه با دیگر کتب آسمانی، از یک طرف متوجه تعالی ظرفیت وجودی دریافت‌کننده وحی نسبت به دیگر پیامبران است و از سوی دیگر به قابلیت درک و علم

انسان‌های کاملی اشاره دارد که پس از پیامبر (ص) حاملان بار الاهی شدند و توانستند سیر تکامل رسالت پیامبر خاتم را بر عهده بگیرند.

منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه (۱۳۹۰). سید رضی، محمد بن حسین، ترجمه: علی شیروانی، قم: معارف.
- کتاب مقدس (۱۳۸۳). ترجمه: فاضل خان همدانی، ویلیام گلن و هنری مرتن، تهران: اساطیر.
- آرمسترانگ، کارن (۱۳۸۵). تاریخ خداپاوری: سیر تحول مفهوم خدا، ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی و بهزاد سالکی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- آلوسی، شهاب‌الدین (۱۴۱۵). روح المعانی فی تفسیر القرآن الکریم، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۴۲۲). تفسیر ابن عربی، بیروت: دار التراث العربیة.
- _____ (بی‌تا). الفتوحات المکیة، مصر: دار الفکر.
- ابن میمون، موسی (بی‌تا). دلالة الحائرين، ترجمه به عربی: حسین آتای، قاهره: مکتبة الثقافة الدینیة.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). الاشارات والتنبیها، ترجمه و شرح: حسن ملک‌شاهی، تهران: سروش.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۳۷۱). روض الجنان و روح الجنان، به کوشش: محمدجعفر یاحقی و محمدمهدی ناصح، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- اقبال لاهوری، محمد (بی‌تا). احیای تفکر دینی در اسلام، ترجمه: احمد آرام، تهران: مؤسسه فرهنگی منطقه‌ای.
- امینی، ابراهیم (۱۳۷۷). وحی در ادیان آسمانی، قم: بوستان کتاب.
- ایزتسو، توشیهیکو (۱۳۶۸). خدا و انسان در قرآن، ترجمه: احمد آرام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- باربور، ایان (۱۳۸۵). علم و دین، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- باقری، خسرو (۱۳۹۴). نگاهی دوباره به تربیت اسلامی، تهران: مدرسه.
- باهنر، ناصر (۱۳۹۴). آموزش مفاهیم دینی همگام با روان‌شناسی رشد، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- جعفری، محمد (۱۳۹۱). نظریه فلسفی وحی از منظر فارابی و ملاصدرا، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.
- جلیلی، سید هدایت (۱۳۷۳). «وحی در هم‌زبانی با بشر و هم‌لسانی با قوم»، در: کیان، ش ۲۳، ص ۳۷-۴۳.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). «شاخصه‌های برتری رسول اکرم بر پیامبران»، در: اسراء، ش ۸، در: <https://darsi.areeo.ac.ir/>
- جوارشکیان، عباس (۱۳۹۴). «نقد نظریه بلوغ عقلی بشریت در فلسفه خاتمیت و امامت»، در: مطالعات اسلامی، س ۴۷، ش ۲ (۹۵)، ص ۳۵-۵۷.

- دیرباز، عسکر؛ مؤمنی شهرکی، حسام‌الدین (۱۳۹۹). «تبیین و تحلیل ماهیت ادراک حسی در نگاه صدرالمتهلین»، در: ذهن، ش ۸۳، ص ۸۵-۱۰۹.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۱). «اسلام، وحی و نبوت»، در: بازتاب اندیشه، ش ۲۸، ص ۵۶-۶۷.
- شبر، عبدالله (۱۴۰۷). الجوهر الثمین، کویت: مکتبة الألفین.
- صادق‌زاده طباطبایی، محمود؛ مرتضوی، محمد (۱۳۹۰). «معیار برتری پیامبران از منظر قرآن و حدیث»، در: مطالعات اسلامی، ش ۲ (۸۶)، ص ۱۱۹-۱۴۶.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۰). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، تصحیح: مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۸۷). شواهد الربوبیة، ترجمه: علی بابایی، تهران: مولا.
- _____ (بی‌تا). تفسیر القرآن الکریم، قم: بیدار.
- صفری، حمزه (۱۳۸۱). مقدمه‌ای بر گفت‌وگوی پیامبران با ملت‌ها، همدان: نور علم.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۵۰). قرآن در اسلام، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- _____ (۱۳۹۳). تفسیر المیزان، ترجمه: محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- _____ (۱۴۱۷). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- _____ (بی‌تا). شیعه در اسلام، مقدمه: سید حسین نصر، بی‌جا: بی‌نا.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصرخسرو.
- فارابی، ابونصر محمد (۱۳۵۸). سیاست مدنی، ترجمه: جعفر سبحانی، تهران: انجمن فلسفه ایران.
- فخرالدین رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۲). مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فضل‌الله، سید محمدحسین (۱۴۱۹). تفسیر من وحی القرآن، بیروت: دار الملائک للطباعة.
- قرشی، علی‌اکبر (۱۳۷۷). أحسن الحدیث، تهران: بنیاد بعثت.
- کاشانی، ملافتح‌الله (۱۳۳۶). منهج الصادقین، چاپ‌خانه محمدحسن علمی.
- کدیور، پروین (۱۳۸۷). روان‌شناسی تربیتی، تهران: سمت، چاپ دوازدهم.
- لامعی، علی‌اصغر؛ کلباسی اشتری، حسین (۱۳۹۱). «جستارهایی در باب فلسفه تاریخ هردر»، در: غرب‌شناسی بنیادی، س ۳، ش ۱، ص ۵۵-۷۶.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴). بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- محقق، جعفر (۱۳۸۵). «تعارض امامت و خاتمیت»، در: نقد کتاب، ش ۳۸، ص ۱۰۵-۱۳۲.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۰). امامت و رهبری، تهران: صدرا، چاپ چهل‌وششم.
- ملک‌مکان، حمید؛ قاسم‌نیا، سلمان (۱۳۹۶). «حقیقت وحی و کلام الاهی: از کلام نفسی تا تبیین فلسفی طباطبایی و جوادی آملی از آن»، در: پژوهش‌نامه امامیه، س ۳، ش ۶، ص ۷۹-۹۷.
- ملکوتی‌نیا، علی (۱۳۹۸). «بازشناسی مفهوم «خیال» و جایگاه آن در معرفت‌شناسی دینی از منظر قرآن و حدیث»، در: معرفت، ش ۱۲، ص ۶۳-۷۲.

- میبیدی، رشیدالدین (۱۳۷۱). کشف الاسرار و عدة الابرار، تهران: امیرکبیر.
- وادزورث، باری جی. (۱۳۷۸). روان‌شناسی رشد: تحول شناختی و عاطفی از دیدگاه پیاژه، ترجمه: امیر امین‌یزدی و جواد صالحی فدردی، مشهد: دانشگاه فردوسی.
- هاشمی، خدیجه (۱۳۸۶). «ارتباط عقل و وحی»، در: جستار، س ۵، ش ۱۵، ص ۹۸-۱۲۷.