

بلغ العجايز



متن خوانے کتاب الملة؛ اتر پارے

با اراء: استادا محمد حسين حشمت پور

جلسه دوم - ۳۰ دی ۹۶

به قلم: علىٰ عليزاده



«وان کانت رئاسة تلك رئاسة ضلاله بان يظن هو بنفسه الفضيلة والحكمة و يظن به و يعتقد فيه ذلك من تحت رئاسة من غير ان يكون كذلك»

بحث ما بر سر توضیح ملت بود. گفتیم ملت به معنای مجموعه‌ی آراء و افعال معینی است که در یک شریعت یا قانون به مردم ارائه شده است. سپس به این مناسبت وارد بحث ریاست‌ها شدیم و با سوال‌هایی از این دست مواجه شدیم:

یک جامعه با چه رئیسی اداره می‌شود؟

چه قبائل، دین و ملتی در آن جامعه حاکم هستند؟

سپس گفتیم رئیسانی که جامعه را اداره می‌کنند، چهار قسم هستند و به تبع آن‌ها چهار نوع جامعه خواهیم داشت:

۱. مدینه‌ی فاضله که رئیس آن نیز فاضل است. این را در جلسه‌ی قبل خواندیم.

۲. مدینه‌ی جاهله که رئیس آن نیز جاهل است. این قسم نیز در جلسه‌ی قبلی مطرح شد.

۳. مدینه‌ی ضاله که رئیس آن نیز ضال است.

۴. مدینه‌ی مموهه که رئیس آن جامعه را با تدلیس اداره می‌کند.

در این جلسه می‌خواهیم دو قسم اخیر را توضیح بدهیم. رئیسی که ضال و گمراه است، خودش نمی‌داند گمراه است و گرنه روشش را عوض می‌کرد. پس این رئیس گمراهی است که خود نیز نسبت به گمراهی‌اش جاهل است. مصنف می‌فرماید این جامعه، جامعه‌ای است که گمان می‌کند بر حق است و با اعمالش به سعادت قصوی می‌رسد. کسانی که تحت ریاست چنین رئیسی هستند، نیز همین گمان را دارند. در حالی که چنین نیست. نه روش و مسیر رئیس به سعادت قصوی منتهی می‌شود و نه روش و مسیر کسانی که تحت ریاست او هستند. به عبارت دیگر همه‌ی آن‌ها در جهالت و ضلالت هستند. نظر چنین رئیسی این است که باید خود و پیروانش به سعادت برسند ولی نتیجه‌ای که می‌گیرد، این نیست، چون دارد راه را اشتباه می‌رود. این که این رئیس گمراه است به این معنا نیست که او آدم بدی است، بلکه به این معناست که این شخص راه را اشتباه می‌رود اما خودش فکر می‌کند کارش درست است. اگر چنین شخصی می‌دانست گمراه است، برمی‌گشت و به مسیر درست می‌رفت اما از آن جایی که به اشتباه بودن مسیر جاهل است،

همان مسیر را به امید رسیدن به سعادت نهایی ادامه می‌دهد و نمی‌رسد. این قسم سوم بود که آن را به دو قسم قبلی ضمیمه می‌کنیم.

«و ان کانت رئاسته تلک رئاسه ضلاله – بان یظن هو بنفسه الفضيله و الحکمه و یظن به و یعتقد فیه ذلک من تحت رئاسته من غیر ان یکون کذلک – کان الذی یلتمس بذلک ان ینال هو و من تحت رئاسته شیئا یظن به سعاده القصوی من غیر ان تکون لها حقیقه»

اگر ریاست این رئیس، ریاست ضلالت باشد – به این معنا که شخص گمان کند صاحب فضیلت و حکمت است و رعیت او نیز همین فکر را درباره‌ی او کنند، در حالی که چنین نیست – آن چه که به واسطه‌ی ریاستش برای خود و رعیتش طلب می‌کند، این خواهد بود که به چیزی دست پیدا کنند که گمان می‌برند وسیله‌ی سعادت نهایی آن‌ها است، بدون این که برای چنین سعادت‌تی حقیقتی وجود داشته باشد. به عبارت دیگر سعادت قصوی این جامعه خیالی – و نه حقیقی – است. این قسم نیز به پایان رسید.

سابقاً عرض کردیم که قسم چهارم در جایی است که ریاستِ رییس، مموهه باشد؛ یعنی با تمویه و تدلیس همراه باشد. در چنین شرایطی جامعه نیز مموهه خواهد بود. چنین شخصی خودش می‌داند دارای فضیلت و حکمت نیست، ولی به رعیتش اظهار می‌کند که صاحب حکمت و فضیلت است و آن‌ها هم باور می‌کنند. درباره‌ی کسی که چنین حکومتی دارد، ابتدا باید ببینیم هدفش در مورد خود و دیگران چیست؟ هدف رئیس قبلی در مورد خودش و دیگران وصول به سعادت قصوی بود، منتهی اشتباه می‌کرد. ولی وضع رئیسی که الان مورد بحث ما است، چنین نیست بلکه هدفش این است که خودش حداکثر استفاده را از جامعه ببرد. به عبارت دیگر چنین شخصی به دنبال سعادت قصوی نیست. این شخص فضیلت و حکمتی ندارد. خود او نیز متوجه این است و در نتیجه قهراً می‌داند که به سعادت قصوی نیز نمی‌رسد اما او به دنبال سعادت‌تی است که خودش آن را سعادت به حساب می‌آورد؛ سعادت‌هایی مثل حکومت کردن در دنیا، استفاده‌های دنیوی بردن و از دیگران به نفع خویشتن کار کشیدن. این هدف او در مورد خودش بود اما هدفش در مورد دیگران این است که از آن‌ها استفاده ببرد، نه این که به آن‌ها استفاده‌ای برساند.

«و ان کانت رئاسته رئاسه تمویه من حیث یتعمد ذلک و من تحت رئاسته لا یشعرون بذلک فان اهل ریاسته یعتقدون فیه و یظنون به الفضيله و الحکمه^۱ و یکون ملتسمه بما یرسمه اما فی الظاهر فان ینال هو و هم السعاده القصوی و اما فی الباطن فان ینال بهم احد الخیرات الجاهلیه»

^۱. توجه دارید که مصنف در بیان هر کدام از اقسام حکومت نحوه‌ی حکومت، رئیس و هدف آن حکومت را تعیین می‌کند.

اگر ریاست چنین رئیسی، عمداً^۲ ریاستِ تدلیس باشد و زیر دستانش نیز توجهی به تمویه او نداشته و خیال کنند رئیسشان دارای فضیلت و حکمت است، هدفش در ظاهر نسبت به آن چیزی که ترسیم می‌کند، این است که هم خودش و هم افراد تحت ریاستش به سعادت قصوی برساند اما در باطن می‌خواهد به وسیله‌ی رعیتش به یکی از خیرات جاهلیه برسد که عبارت بودند از: صحت و سلامت و توانگری و لذت و ...

«فان الرئیس الاول الفاضل انما تکون»

اگر در این جا عبارتی حذف نشده باشد، این جمله حالت تعلیلی دارد. گویا در این جا پرسشی مطرح می‌شود و آن این است که چرا رئیس اول را فاضل نامیدید؟ و مصنف در این جا در صدد بیان این است که چرا رئیس اول فاضل بود. با این حال به نظر می‌رسد، این کلام ارتباطی به قبل ندارد. اگر «فاء» بر سر «ان» نمی‌آمد، می‌توانستیم بگوییم ایشان در حال اشاره به مطلبی مستقل هستند اما از آن جایی که «فاء» آمده است و از طرف دیگر جمله‌ای نیز نداریم که بگوییم آن جمله مدعا و این جمله دلیل است، ناچاریم در این جا بگوییم این جمله در واقع پاسخ به سوال سائلی است که می‌پرسد چرا اولی را فاضل نامیدید.

شغل رئیس اول فاضل، مثل شغل ملائکه است و کارهایش را با وحی انجام می‌دهد.

شغل رئیس اول فاضل، مثل شغل ملائکه است و کارهایش را با وحی انجام می‌دهد. در این جا باید دو بحث را مطرح کنیم:

۱. چگونه آن چه که در اختیار این رئیس قرار گرفته، در اختیارش قرار می‌گیرد؟ مطلبی که در اختیار این رئیس قرار می‌گیرد، چه مطلبی است؟
۲. وحی الهی چگونه است؟ چگونه خداوند به چنین شخصی وحی می‌کند؟

توجه دارید که بحث ما در این جا بعد از بحث از چهار نوع جامعه، دوباره به جامعه‌ی اول برمی‌گردد. اگر چه فارابی در این نوشته اشاره‌ای نکرده است اما بنده در جلسه‌ی قبلی عرض کردم که رئیس اولی که فاضل باشد، حتماً پیغمبر است، چون از دیدگاه فارابی رئیس اول در یک جامعه‌ی فاضل رئیسی است که تمام شغل‌ها و علوم را بلد باشد و از کسی که کارش این شغل است، حرفه‌ای‌تر باشد؛ مثلاً از نجار نجارتر باشد. چه کسی غیر از معصوم تمام صنایع و علوم متداول و غیر متداول شهر را بلد است؟

پرسش: مصنف گاهی شروطی را برای رئیس اول برمی‌شمارد که با تفکرات ما راجع به انبیاء متفاوت است؛ مثلاً می‌گوید رئیس اول باید در بدنش قدرت جهاد داشته باشد. از نظر ما امام حتی اگر کودک هم باشد، امام است اما

^۲. بر خلاف روسای قبلی که عمدی نبودند.

فارابی اوصافی را بر می‌شمارد که ممکن است با تفکرات ما سازگار نباشد؛ مثلاً اگر پیامبر مریض باشد باز هم برای ما پیامبر است اما از نظر فارابی دیگر شرایط رئیس اول را ندارد.

پاسخ: مریض بشود یا مریض باشد؟ ما پیامبری را نداریم که از اول مریض باشد. ما شرط می‌کنیم که نبی باید سالم باشد. بله، بدن مریض می‌شود؛ مثلاً پیامبر در جنگی شرکت می‌کند و زخمی می‌شود. وقتی کسی رئیس اول شود، رئیس اول بودنش باطل نمی‌شود. فارابی در آراء مدینه الفاضله، دوازده شرط برای رئیس اول بر می‌شمارد. وقتی به این شروط نگاه می‌کنیم، متوجه می‌شویم که همگی بر معصوم تطبیق می‌شوند. ممکن است بعضی متفرقا بعضی از این شرایط را داشته باشند اما مجموعه‌ی این شرایط متعلق به معصوم است. همه‌ی معصومین بر جنگ قدرت داشته‌اند. پیغمبر ما از حضرت امیر شجاع‌تر بودند منتها از آن‌جایی که رحمت للعالمین بودند، وارد جنگ نمی‌شدند. همچنین باید به این توجه کنیم که معصومین در زمان کودکی شان رئیس نبودند، بلکه می‌خواستند رئیس شوند.

پرسش: گویا بین تفکر ما و فارابی فاصله‌ای وجود دارد. ما اگر بخواهیم معصومی را رئیس اول قرار بدهیم، حتی اگر پنج ساله هم باشد، او را به عنوان رئیس اول قرار می‌دهیم.

پاسخ: بله. ممکن است. الان درست به خاطر ندارم که فارابی سن را هم شرط می‌کند یا نه؟ با این همه آیا فارابی امام جواد را که قبل از سن بلوغ امام شدند، به عنوان امام قبول نمی‌کند؟ قطعاً این طور نیست.

«فان الرئيس الاول الفاضل انما تكون مهنته ملكيه مقرونة بوحي من الله تعالى»

«مهنت» به معنای شغل است.

پرسش: آیا نمی‌توان عبارت را به شکل «مهنته المُلکيه» بخوانیم تا به معنای شغل فرمان‌روایی باشد؟

پاسخ: هر دو ممکن است. از آن‌جایی که عبارت «مقرونة بوحي الله» در کنار آن آمده است، شاید «مُلکيه» خواندن بهتر هم باشد.

ترجمه‌ی عبارت چنین است: شغل رئیس اول فاضل، فرمان‌روایی است. این شغل علاوه بر مُلکی بودن، به وحیی از جانب خدا نیز مقرون است؛ یعنی چنین نیست که قواعد موضوعه‌ی او ارتباطی به خدا نداشته باشد. این ارتباط نیز به دو وجه است:

«و انما يقدر الافعال و الآراء التي في المله الفاضله بالوحي»

«یقدر» در این جا به معنای «یعین» است. ترجمه‌ی عبارت چنین است: رئیس اول افعال و اعتقاداتی را که در یک دین و شریعت فاضل وجود دارد، به وسیله‌ی وحی تعیین می‌کند. دو وجه برای وحی وجود دارد:

«و ذلک باحد وجهین او کلیهما: احدهما ان توحی الیه هذه کلها مقدره و الثانی ان یقدرها هو بالقوه الی استفاده‌ها هو عن الوحی و الموحی حتی تکشف له بها الشرائط الی بها یقدر»

و تقدیر افعال به دو وجه است:

۱. وجه اول این است که افعال معین از اول آمده باشند و خداوند برای آن‌ها دستور جزئی صادر کرده باشد. بسیار از وحی‌ها به همین صورت هستند.

۲. وجه دوم این است که خداوند مطلب را به صورت کلی گفته است و پیغمبر با قوه‌ای^۳ که خدا به او داده است آن را بر جزئیات تطبیق داده و به جامعه عرضه می‌کند.

۳. در کلام و فلسفه گفته می‌شود که به پیامبر قوه‌ای داده می‌شود که آن را «قوه‌ی قدسیه» می‌نامند. قوه‌ی قدسیه یا در دیگران وجود ندارد یا اگر وجود دارد، بسیار ضعیف است و کارایی‌ای ندارد اما در این بزرگوران قوه‌ی فعالی است. قوه‌ی قدسیه همان قوه‌ای است که می‌تواند با وحی سر و کار داشته باشد و وحی را تنظیم و تعیین کند. پیغمبر بر خلاف مجتهد اشتباه نمی‌کند و در تمام آرائش به حدس متمسک می‌شود. حدس همان قوه‌ای است که به «حرکت من المطلب الی المبادی» نیازی ندارد. کسانی که فکر می‌کنند، دو حرکت دارند: حرکت اول از مطالب به مبادی است که خیلی دشوار است. حرکت دوم از مبادی به مرادی است که این آسان است. شخصی که فکر می‌کند اول به سراغ مبادی می‌رود تا حد وسطها را پیدا کند. در این جا گاهی شخص حد وسطها را اشتباه پیدا می‌کند. در دومین حرکت وقتی مبادی در دست ماست و صغری و کبری و حد وسط فراهم است، منتقل شدن به مراد که نتیجه است کاری ندارد. بنابراین حرکت اول اهمیت بیشتری دارد. در حدس حرکت اول حذف شده و خود به خود انجام می‌شود و حرکت دوم که هیچ گاه در آن اشتباهی رخ نمی‌دهد، در اختیار خود شخص است. ما هم گاهی حدس می‌زنیم اما حدس ما هم تعداد کمتری دارد و هم کیفیتش کمتر است. این که پیامبران همه چیز را به واسطه‌ی حدس می‌گیرند، نظر فارابی و ابن سینا است. صدرا نیز همین مطلب را دارد و آن را قوه‌ی قدسیه می‌نامد. ممکن است منظور ایشان همانی باشد که در شریعت نیز موجود است. ممکن هم هست که مقداری ضعیف‌تر از آن را اراده کرده باشند. ظاهراً همان را اراده کرده‌اند منتها تعبیرات فلسفی می‌آورند و نه شرعی. وقتی به عرفان مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم که قوه‌ی قدسیه را طوری دیگر معنا می‌کنند. انسان دارای هفت یا هشت لطیفه است که عبارتند از: طبع، نفس، عقل، قلب، روح، سر، خفی، اخفی. همه‌ی ما واجد طبع و نفس هستیم. همچنین وقتی متولد می‌شویم بالقوه واجد عقل هستیم. اگر فعالیت کنیم، عقلمان بالفعل می‌شود. به عبارت دیگر وقتی در ابتدا به دنیا می‌آییم حیوان بالفعل و انسان بالقوه‌ایم. در مورد بالفعل شدن عقل بین مشاء و صدرا اختلاف وجود دارد. مشاء می‌گوید اگر کلیات را ادراک کنی عقلت بالفعل شده است اما صدرا می‌گوید ادراک کلیات به توسط خیال هم ممکن است. صدرا مقداری سخت‌تر گرفته و می‌گوید اگر ملک را مشاهده کردی، عقلت بالفعل شده است. ملاحظه می‌کنید که بنابر نظر مشاء عقلای زیادی وجود دارد اما بنابر نظر صدرا خیلی کم هستند. انسان وقتی عاقل بالفعل شود، انسان بالفعل می‌شود. عرفا می‌گویند اگر عقلت را جلا بدهی، به درجه‌ی قلب می‌رسی. بعد هم به درجات بعدی. در واقع همه‌ی این‌ها عقل جلا یافته هستند. عقل هر چه قدر بیشتر جلا داده شود، وسعت دیدش بیشتر می‌شود و می‌تواند پشت پرده‌های بیشتری را ببیند. تا می‌رسی به «سر». «سر» اوج صعود انسان‌های معمولی است. هیچ کدام از عرفا ادعا نکرده‌اند که ما به درجه‌ی خفی و اخفا رسیده‌ایم. خودشان می‌گویند که خفی مختص به انبیا است. اخفی نیز به پیامبر ما متعلق است. این خفی و اخفی همان قوه‌ای است که مورد بحث ماست.

ممکن است گاهی هر دو وجه با هم اتفاق بیفتند؛ یعنی بعضی احکام از اول تعیین شده باشند و بعضی دیگر کلی آمده و به قوه‌ی پیامبر واگذار شده باشند.

«احدهما ان توحی الیه هذه کلها مقدره»

یکی از این دو وجه این است که همه‌ی افعال و آراء به شکلی اندازه گرفته شده، به رئیس وحی شوند. در واقع خداوند در این وجه هیچ کدام از آراء و افعال را به نبی واگذار نمی‌کند.

«و الثانی ان یقدرها هو بالقوه التی استفادها هو عن الوحی و الموحی حتی تکشف له بها الشرائط التی بها یقدر الآراء و الافعال الفاضله»

وجه دوم این است که خود رئیس با قوه‌ای که از وحی و موحی استفاده شده است، آراء و افعال را جزئی کند. از این جا متوجه می‌شویم که این قوه با قوای ما متفاوت است. این قوه یک قوه‌ی صرفاً انسانی نیست، بلکه قوه‌ای است که با ارتباط با وحی و موحی فعال می‌شود.

پرسش: آیا منظور از این قوه نوعی تعقل است؟

پاسخ: تعقل که برای ما نیز وجود دارد منتها آن‌ها تعقلی مرتبط با وحی دارند. به تعبیر من گویا زمام تعقل ایشان به دست خداست. این طور نیست که تعقلشان به خودشان واگذار شده باشد. تعقل ما به خودمان واگذار شده است. خدا به ما کمک می‌کند اما اختیار ما نیز در آن دخیل است اما آن‌ها زمام تعقلشان به دست خداست.

پرسش: القاء کلیات در عبارت وجود ندارد. شاید منظور عبارت این است که حتی اگر کلیاتی وجود نداشته باشد، پیامبر با قوه‌ای که دارد می‌تواند حکم را کشف کند.

پاسخ: بله، پیامبر هم می‌تواند از کلیات استفاده کند و هم خودش با قوه‌ای که خدا به او داده است، چیزهایی را تعیین کند. البته این در بعضی از امور شدنی است. در مورد اموری که خداوند درباره‌شان می‌فرماید: «نبودید که بدانید» باید وحی شود. البته همینی که شما می‌فرمایید نیز وحی است چون این را نیز با قوه‌ای که از وحی به دست آورده، انجام می‌دهد. امروزه نظریاتی مطرح می‌شود که می‌گویند: پیامبر می‌تواند بسط بدهد و کار اضافه‌ای کند. این نظریات از همین جا گرفته شده‌اند. با این همه اگر به این توجه کنید که قوانین با همین قوه‌ای که از وحی گرفته شده، جعل می‌شوند، متوجه خواهید شد که این هم وحی است چون خداوند در قرآن می‌فرماید: «ان هو الا وحی یوحی»^۴ یعنی

۴. نجم ۴

همه‌اش وحی است. با این همه باید گفت قسم دوم خیلی کم برای انبیاء اتفاق می‌افتد. ایشان نمی‌گویند که پیامبر کلی شریعت را این طور تنظیم کند. شاید فارابی خواسته بگوید این هم قابل تصویر ولی ممکن است واقع نشده باشد. تا این جا قسم دوم را بیان کردیم. قسم سوم این است که رئیس اول هم از وحی و هم از این قوه استفاده کند. عبارت «کلا الوجهین» افعال را تعیین می‌کند.

«او یكون بعضها بالوجه الاول و بعضها بالوجه الثاني»

یا بعضی از این آراء و افعال به وجه اول باشند (که وحی آماده شده در اختیار پیامبر قرار داده می‌شد) یا به وجه دوم باشند. (که پیامبر با قوه‌ی خودش آن را استنباط و استخراج می‌کرد).

این مطلب تمام شد. مطلب بعدی‌ای که فارابی در این - جا متعرض آن می‌شود، این است که وحی الهی چگونه است؟ فارابی می‌گوید: ما وحی و قوه‌ای را که از وحی و موحی به دست می‌آید، در جای خودش توضیح داده‌ایم.

مصنف می‌فرماید وحی در بیداری بر عقل پیغمبر نازل می‌شود. سپس عقل پیغمبر وحی را به خیال او تنزل داده و سپس از آن جا بر زبان یا قلمش جاری می‌شود.

پرسش: این چه کتابی است که در حوزه‌ی حکمت نظری است؟ همه‌ی کتاب‌های فارابی که مربوط به حکمت عملی است.

پاسخ: خیر. فارابی در حوزه‌ی حکمت نظری هم کتاب دارد. تقریباً نیمی از کتاب «آراء اهل المدینه الفاضله» نظری است. «فصول منتزعه» از همان ابتدا عملی است و شاید در بعضی جاهایش به مباحث نظری نیز اشاره‌ای شود. در «مدینه‌ی فاضله» نیز مقداری از مباحثش مربوط به بیان اصطلاحات است. با این همه می‌توان گفت در «مدینه‌ی فاضله» علوم نظری خیلی کم مطرح شده‌اند، در حدی که شاید بتوانیم بگوییم مباحث این کتاب نظری نیست. با این همه بحث‌های نظری فارابی نسبت به ابن سینا کم است. ابن سینا تقریباً تمام همتش را مصروف مباحث نظری کرده است و جز در فقره‌ی آخر «شفا» یا «نجات» خیلی به مباحث عملی نپرداخته است.

مصنف می‌فرماید وحی در بیداری بر عقل پیغمبر نازل می‌شود. سپس عقل پیغمبر وحی را به خیال او تنزل داده و سپس از آن جا بر زبان یا قلمش جاری می‌شود. تبیین و تفسیر وحی بر عهده‌ی خود پیامبر است. وحی به صورت کلیه به عقل پیامبر القاء می‌شود و به شکل لفظ نیست. وحی وقتی به خیال منتقل می‌شود از کلیت درآمده و جزئی می‌شود. سپس وقتی وحی بر زبان جاری می‌شود، به شکل لفظ درمی‌آید. به عبارت دیگر وحی به پیامبر القاء می‌شود و خود پیامبر

مسیر بعد از تعقل را طی می کند. ابن سینا نیز همین را می گوید. جدیدی ها هم حرف ها را از همین جا گرفته اند. به جدیدی ها حمله می شود اما باید ببینیم قدیمی ها چه گفته اند. تا این جا روشن است. با این همه قرآن یک استثناست.

کثیرا سوال می شود که آیا ابن سینا مطالب کمی در ذهنش داشته که یک بار «شفاء» را نوشته، یک بار «نجات» را و بار دیگر مبدا و معاد را؟ چرا بعد از نوشتن شفاء به سراغ کتاب های بعدی رفت؟ گاهی گفته می شود که ابن سینا قصد داشته در هر کتاب مطالبش را خلاصه تر از کتاب قبلی بیاورد اما جای سوال است که چرا عبارت های او در این کتب یکی هستند؟ انگار ابن سینا نشسته و از روی کتاب قبلی اش رونویسی کرده. کاری که در شان ابن سینا نیست. پاسخ این است که حافظه ی ابن سینا بسیار قوی بوده است و وقتی یک بار یک مطلب عقلی را در قالب الفاظ می ریخته، هم مطلب را حفظ می شده و هم الفاظ را. بنابراین وقتی می خواسته کتاب بعدی را بنویسد، همان الفاظ قبلی بر قلمش جاری می شدند. ابن سینا دیگر کاری به این که این الفاظ را پیش از این نیز گفته بود، نداشته است. این جواب بسیار خوبی است. از این مطلب استفاده می شود که ممکن است الفاظ خود به خود بر زبان یا قلم جاری شوند.

ابن سینا در نمط دهم شفاء می گوید: گاهی چیزی که به ذهن ما الهام می شود، آن قدر واضح است که خیال نمی تواند آن را عوض کند و به همان شکل به خیال آمده و سپس به لفظ تبدیل می شود، چون قانون خیال این است که مخفی ها را حکایت می کند و نه واضحات را؛ مثلا اگر چیزی در خانه ی همسایه بر زمین بیفتد و صدایی ناشناس تولید کند، خیال من شروع به حکایت کردن می کند اما اگر چیزی در خانه ی همسایه بر زمین بیفتد و صدایش واضح باشد و من متوجه شوم چه چیزی بر زمین افتاد، خیال کاری نمی کند.

وحی ای که مشتمل بر قرآن بود، نیز چنان واضح بر پیامبر وارد می شد که خیالش حکایتی نمی کرد و مستقیما همان بر زبانش جاری می شد. بعضی از کسانی که امروزه هستند این استثناء را ندیده و نفهمیده اند و به طور کلی حکم کرده اند. ابن سینا می گوید: وقتی خواب^۵ یا وحی واضح باشد، خیال من به هیچ وجه آن را حکایت نمی کند.

با این حال اگر حدیث قدسی وحی شود، شاید به آن اندازه وضوح نداشته باشد و پیامبر با الفاظ خودش آن را بیان کند. قرآن یک استثناست. قرآن طوری است که دخالت وسایل ادراکی پیامبر در آن نشدنی است.

پرسش: این با تفسیر فارابی از وحی سازگار نیست. فارابی در مقام بیان علت اختلاف ادیان الهی می گوید: گوهری بر شخص نبی القاء می شود و این اختلاف ناشی از اختلاف حکایات ایشان از این گوهر است.

پاسخ: بنده هم عرض کردم که این یک قانون کلی است. معنایی بر انبیاء القاء می شود و انبیا به خاطر اختلاف در درجاتشان، این القاء را به طرق مختلف بیان می کنند. با اختلاف بیان اختلاف در ادیان پدید می آید. قرآن یک

^۵. ابن سینا می گوید: چنین خوابی نیاز به تعبیر ندارد و همان طور که دیده شده است در خارج واقع می شود.

استثناست. شاید درباره‌ی تورات نیز بتوانیم همین را بگوییم: «و اخذ الالواح»^۶ یعنی همه چیز به صورت نوشته شده آمد. این جا حتی القاء هم نشد بلکه خود کتاب به او داده شد. ظاهراً قرآن نیز به صورت گفتار آمده است و جبرئیل آن را برای پیامبر می خوانده است. همچنین قرآن یک بار بر قلب پیامبر نازل شد و حضرت تمام قرآن را می دانستند، لذا گاهی وقتی جبرئیل برای ایشان آیه می آورد، ما بعدش را می خواندند که آیه آمد عجله نکن.^۷ حضرت همه‌ی آن چه را خدا نوشته بود، از حفظ داشتند.

«و قد تبين في العلم النظري كيف يكون وحى الله تعالى الى الانسان الذي يوحى اليه و كيف تحصل في الانسان القوه عن الوحي و الموحى»

البته در اخبار چنین می خوانیم: حضرت از جبرئیل می پرسند: چگونه می فهمی که خدا این را گفته است؟ جبرئیل می گوید: لوحی در مقابل اسرافیل قرار دارد که آرام است. وقتی این لوح به پیشانی او می خورد، متوجه می شود که دارد وحی می شود و توجه می کند. آن گاه آن وحی را از آن لوح می گیرد و به من تحویل می دهد و من آن را به شما تحویل می دهم.

فارابی و ابن سینا به این ریزه کاری ها و نکات اشاره نکرده اند. نظر ایشان این است که وحی به قوه‌ی عاقله‌ی پیامبر القاء می شود. آن گاه خیال که قوه‌ای ناآرام است به سمت واردات نفسیه می جهد و آن ها را جذب می کند و شروع به حکایت کردن می کند.

پس دو بحث در علوم نظری ما گذشته است:

۱. وحی چگونه به انسان می رسد؟
۲. قوه‌ای که می تواند وحی را تعیین کند - و در پیغمبران وجود دارد و در سایرین وجود ندارد - چه قوه‌ای است؟

کلیدواژگان: وحی، پیامبر، فارابی، ابن سینا، رئیس اول، سعادت

^۶. اعراف ۱۵۰.

^۷. لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ. قیامت ۱۶