

حقیقت تشکیکی وحی در هندسه حکمت متعالیه

احمد بهشتی*

محمدحسن یعقوبیان**

چکیده

ملاصدرا به عنوان متفکری جامع‌نگر، رویکردهای فلسفی، عرفانی، و کلامی گوناگونی را در باب چیستی وحی بررسی کرده و کوشیده است تا عناصر مختلف اندیشه متفکران پیش از خود را در نگاه معرفتی‌اش هضم کند. از این رو، در آثار گوناگون صدرالمتألهین، سه رویکرد قابل مشاهده است که وی برای وحدت‌بخشی و جامعیت، به سمت حلّ تعارضات این رویکردها حرکت می‌کند. نویسندگان در این مقاله تلاش می‌کنند نشان دهند که ملاصدرا رویکردهای مختلف و مبانی متنوع را در هندسه حکمت متعالیه به یکدیگر می‌پیوند تا مشخص شود که رابطه وحیانی و حقیقت وحی، به جای آنکه حقیقتی ماهوی باشد، حقیقتی وجودی است. و به تبع، وجودی بودن است که در مراتب مختلف هستی قابل تشکیک است و در بستر مراتب هستی، از قرآن امری تا فرقان خلقی، سیالیت و تدرج دارد. این وحی‌شناسی قرآن‌شناسی خاصی را برای ملاصدرا به ارمغان می‌آورد که رنگ‌وبوی وجودی دارد. توجه به مراتب و ابعاد مختلف حقیقت وحی، نظرگاه او را از فروکاهش‌گرایی به یکی از ساحت‌های معرفتی وحی نظیر کلام لفظی، معرفت عقلانی، و... مصون می‌دارد.

کلیدواژه‌ها: حکمت متعالیه، وحی، حقیقت وحی، ملاصدرا، وجود تشکیکی وحی، قرآن‌شناسی.

* استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران. دریافت: ۸۹/۳/۱۹. پذیرش: ۸۹/۶/۱۲

** دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران.

مقدمه

مسئله وحی یکی از مهم‌ترین مشترکات میان ادیان آسمانی است. وحی همچنین جزء کانونی‌ترین مسائلی است که سایر امور دینی حول محور آن و در شعاع آن قرار می‌گیرند. در طول تاریخ حیات تفکر اسلامی، اندیشمندان بسیاری به استقبال شناخت این مسئله رفتند؛ چراکه از سویی لازم بود مسئله وحی مانند همه پدیده‌های دیگر در بونه بررسی و شناخت قرار گیرد و از دیگر سو ماهیت اسرارآمیز این پدیده کنجکاو علمی انسان‌ها را برمی‌انگیخت. از این‌رو، هرکس با هر میزان دانش به کنکاش سرشت وحی پرداخت. تنوع نظرگاه‌های مختلف شاهد این مدعاست. همراه با سیر کاروان معرفتی بشر و پیدایش نظام‌های کلامی مختلف و نظام‌های عرفانی و فلسفی، تبیین‌های متفاوتی از این موضوع ارائه شد. فارابی در جایگاه یک فیلسوف، به طرح مسئله وحی پرداخت و با آن برخوردی فلسفی داشت؛ او بر اساس مبانی فلسفی مثناء، طرحی نو در انداخت که پارادایم و چارچوب کلی آن مورد پذیرش فیلسوفان پس از خودش قرار گرفت. دغدغه فارابی جان‌ابن‌سینا را برآشفست و او نیز با این مسئله درگیر شد؛ اهمیت و نقش کانونی وحی او را بر آن داشت تا به عنوان وارث اندیشه‌های فارابی، این نحوه از مواجهه با مسئله وحی را بپذیرد. اهمیت این نحوه از مواجهه هنگامی روشن‌تر می‌شود که بدانیم برخی از فلاسفه نظیر ابن‌رشد در زاویه‌ای کاملاً معکوس به طرح فلسفه و برهان در دامن وحی پرداختند و کوشیدند تا ضرورت و جایگاه معرفت فلسفی را از دیدگاه وحی به بررسی بنشینند. غزالی با رویکرد عرفانی این مسیر را ادامه می‌دهد تا به شیخ اشراق می‌رسد. اما هرکدام از این مکاتب با نگاه معرفتی خود به بررسی سرشت وحی پرداختند. بدین سبب، آنها مجبور به فروکاهش حقیقت چندساحتی و چندبعدی وحی به یکی از ساحت‌های معرفتی عقل، قلب، کلام و... شدند. در درمان این فروکاهش‌گرایی، برخی اندیشمندان به اخذ رویکرد جامع‌نگر و برقراری دیالوگ میان ساحت‌های معرفتی مختلف پرداختند. ملاصدرا به عنوان وارث اندیشه اندیشمندان پیش از خود، با نگاه جامع‌نگر حکمت متعالیه، به تحقیق در این باب می‌پردازد. او رویکردهای مختلف در باب چیستی وحی را مورد بررسی قرار می‌دهد و می‌کوشد تا ابعاد و مراتب مختلف حقیقت وحی را از نظر دور ندارد. روشمندی و جامع‌نگری وی و هندسه معرفتی

حکمت متعالیه این اجازه را به او می‌دهد. از این رو، بررسی نظرگاه وی اهمیت خاصی دارد. در این جستار، ما ابتدا به رویکردهای متنوع مآصدرا در کتب مختلفش می‌پردازیم و پس از آن توصیف نهایی دیدگاه او را جست‌وجو می‌نماییم تا رویکردهای مختلف او به همگرایی برسند. در آخر نیز حقیقت وحی را از نظر او مشخص می‌نماییم.

روکردهای مختلف مآصدرا

اگرچه مآصدرا با هندسه معرفتی حکمت متعالیه در صدد بررسی چندجانبه و چندساحتی موضوع برمی‌آید، تا زوایای مختلف موضوع تبیین بهتری بیابند، ما شاهد رویکردهای مختلف و بعضاً متفاوتی در آثار گوناگون وی هستیم که رو به هم‌رسانی‌ها دارند و در جهت وحدت معرفتی حرکت می‌کنند. این رویکردها عبارت‌اند از:

۱. رویکرد فلسفی

در رویکرد فلسفی، نخست این پرسش مطرح می‌شود: ما هو الوحی؟ سپس، در پاسخ به آن، مبانی سه‌گانه نظام فلسفی به یکدیگر می‌پیوندند تا وحی را تبیین نمایند؛ چنان‌که فارابی به عنوان یک فیلسوف مشایی مبدع و طراح نظریه فلسفی و عقلانی وحی است. او از یک‌سو، مراتب عقل انسانی را از عقل هیولانی و عقل بالفعل تا عقل مستفاد مطرح می‌کند؛ از دیگر سو، مراتب قوس نزولی وجود را از عقل اول که صادر اول است تا عقل دهم به تصویر می‌کشد. پس از آن، عقل دهم و عقل فعال را همان روح القدس و جبرئیل می‌داند و در یک همسان‌سازی، سنگ‌بنای این اصطلاح را پایه‌گذاری می‌کند. او می‌گوید: «و عقل فعال همان است که شایسته است روح الامین و روح القدس و اسمایی مشابه این دو اسم نامیده شود و رتبه آن ملکوت و اسمایی مشابه آن نامیده می‌شود.»^(۱)

تعامل عقل فعال و عقل منفعل رابطه و حیانی را شکل می‌دهد. «پس این افاضه از عقل فعال به سوی عقل منفعل به اینکه بین آن دو عقل مستفاد واسطه باشد، همان وحی است.»^(۲) فارابی نه تنها از ارتباط، بلکه از اتحاد و حتی حلول عقل فعال در عقل منفعل سخن می‌گوید؛

چیزی که بعدها ابن‌سینا آن را برنمی‌تابد. در همین راستا، چون ارتباط عقلانی در گستره و حوزه کلیات مطرح است، گزاره‌ها و مطالب جزئی قابل مشاهده در ادیان را قوه متخیله نبی تبیین می‌کند. ابن‌سینا به تداوم راه فارابی می‌اندیشد و با پذیرش چارچوب کلی بحث فارابی، به پردازش تکاملی آن می‌پردازد. طرح جامع ابن‌سینا در رساله فیض الهی از مجموعه رسایلش قابل مشاهده است. او رابطه و حیانی را در قالب فعل و انفعال مطرح می‌کند؛ فعل و انفعالی که میان ابعاد وجودی نبی و مراتب برتر هستی اتفاق می‌افتد:

الف) میان فاعل و منفعل نفسانی که در یک طرف فعل واجب‌الوجود و یا عقول مفارقة قرار داشته باشد و در طرف دیگر نفس انسانی که صاحب عقل قدسی است.

ب) میان فاعل و منفعل نفسانی که در یک طرف نفوس سماوی قرار داشته باشد و در طرف دیگر قوه متخیله که ذیل عقل عملی می‌باشد و این به خاطر تکامل روح نبی است.^(۳)

ج) میان فاعل نفسانی و منفعل جسمانی که در یک طرف نفس انسانی قرار داشته باشد و در طرف دیگر عالم طبیعت؛ و نفس نبی چنان تکامل می‌یابد که می‌تواند مانند فاعل بالعنایه، گذشته از تأثیر بر بدن خود، بر جهان پیرامون نیز تأثیر بگذارد. این رابطه منجر به پیدایش معجزه از جانب انبیای الهی می‌گردد.

پیامبر پس از دریافت معقولات آنها را تنزل می‌دهد و به قوه متخیله می‌سپارد؛ قوه متخیله نیز که به قدر کمال در نبی موجود است در بیداری و خواب کار می‌کند و این حقایق بسیط و مجمل عقلانی را که در نطق، به دست پیامبر رسیده است به جزئیات و نظم و ترتیب تفصیلی تنزل می‌دهد. قوه واهمه نیز در این کار قوه متخیله را همراهی می‌کند. پس از آن، حقایق و حیانی دریافتی به حس مشترک منتقل می‌شوند و از حس مشترک به حواس ظاهری انتقال می‌یابند. حس باصره ملکی را می‌بیند و حس سامعه نیز اصواتی را می‌شنود. لذا فرشته وحی در هنگام القا و خواندن آیات الهی و پیام وی دیده و شنیده می‌شود.

مراتب عقول انسانی نیز از نظر ابن‌سینا به گونه‌ای است که سه رتبه را دارا می‌باشد و عقل بالفعل و عقل بالمستفاد به اعتبار مختلف می‌شوند؛ وگرنه در حقیقت یکی هستند. لذا برخلاف اندیشه فارابی، در اینجا، عقل مستفاد کم‌رنگ می‌شود؛ اما این امر به پررنگی عقل بالفعل منجر

نمی‌شود؛ چراکه ابن‌سینا می‌کوشد تا دفعی بودن و موهبتی بودن وحی را نشان دهد، در حالی که در اندیشه فارابی دست‌یابی به وحی و اتحاد با عقل فعال به تدریج در سیر کمالی از عقل هیولانی تا عقل بالمستفاد ادامه می‌یافت و پذیرش وحی منوط به طی این سیر تدریجی بود. ناگفته نماند، ابن‌سینا سعی در حذف این تدریج دارد تا اکتسابی بودن وحی را بی‌رنگ نماید. این مهم با طرح عقل قدسی نبی و قوه حدس انجام می‌شود.

شیخ اشراق در مبانی هستی‌شناختی دیدگاه عقلانی وحی، با کشف عالم مثال، باب تازه‌ای در بحث نبوت و موضوع وحی می‌گشاید. او همچنین سه ویژگی مذکور را برای نبی کافی نمی‌داند، چراکه این سه خصوصیت را به جز انبیا در دیگر اخوان تجرید نیز قابل اجتماع می‌داند؛ از این رو، در کتاب *تلویحات*، شرط دیگری را نیز اضافه می‌کند: «بدان، شرط اول در نبوت، آن است که از آسمان برای اصلاح نوع انسان مأمور باشد.»^(۴)

سخنان صدرالمتألهین در برخی از آثارش کاملاً گرایش فلسفی دارد که به عقلی بودن سخن وحی منجر می‌شود. او در این رویکرد، پارادایم معرفتی فارابی را می‌پذیرد، از فعل و انفعال نفس نبی از طریق قوای سه‌گانه خود یعنی عاقله، متخیله و عامله با عوالم غیبی سخن می‌گوید، و خصایص نبی را در کمال این سه قوه بررسی می‌کند.^(۵) وی یکسان‌سازی عقل فعال با جبریل را از فارابی اخذ می‌کند^(۶) و در باب علم‌النفس فلسفی نیز همچون ابن‌سینا تمایز عقل بالفعل از عقل بالمستفاد را به اعتبار می‌داند؛ از این گذشته، نقش قوه حدس و عقل قدسی نبی را نیز برجسته می‌نماید^(۷) تا از این رهگذر بر موهبتی و یقینی بودن وحی نبوی تأکید کرده باشد. البته، در بحث عوالم ثلاثه، به جای نفوس فلکی ابن‌سینا، عالم مثال منفصل شیخ اشراق را قرار می‌دهد و عدم اتحاد عاقل و معقول را بر نمی‌تابد و با توضیح اتحاد وجودی عقل انسانی با نور عقل فعال، از ابن‌سینا جدا می‌شود.

۲. رویکرد کلامی

در کتب کلامی، به مسئله وحی به طور مستقل پرداخته نشده است و متکلمان برخلاف فلاسفه، دغدغه چستی و بررسی ماهوی وحی را نداشته‌اند؛ آنچه اغلب به عنوان اصلی روش‌شناختی

مدنظر آنان قرار داشته اثبات مسائل و موضوعات دینی بوده است. از این‌رو، در دو موضع، به مسئله وحی پرداخته‌اند؛ یکی در ذیل بحث از صفات ثبوتیه خداوند در باب کلام الهی به تبیین بحث پرداخته‌اند که به دنبال تکلم الهی با بندگان، بحث وحی مطرح می‌شود. این است که متکلم در کاوش و جست‌وجوی این مطلب است که خداوند چگونه با بندگان خود سخن می‌گوید؟ و این در حالی است که برخی دیدگاه‌ها مانند دیدگاه فلسفی بیشتر به دنبال این پرسش هستند که انسان‌ها چگونه کلام الهی را می‌شنوند و پیام الهی را دریافت می‌کنند؟ از این‌رو، متکلمان معتزلی در باب کیفیت تکلم الهی به این معنا رسیدند که چون خداوند قادر است و دارای قدرت عام می‌باشد، می‌تواند اصوات و حروف را در اشیا ایجاد کند؛ این اصوات را مخاطب کلام الهی با همین گوش ظاهری می‌شنود. «نزد معتزله، تکلم خداوند آن است که خدای متعال حرف‌ها و صوت‌هایی را در اجسام بی‌جان ایجاد کرده است که بر مراد و مقصود او دلالت دارد.»^(۸)

متکلمان امامیه نیز همین نظر را پذیرفته‌اند. در مقابل، اشعریان بیان می‌کنند:

خداوند متکلم است؛ بدین معنا که معنایی سواى علم، اراده و دیگر صفات، قائم به اوست که عبارت‌ها بر آن دلالت دارند و این همان کلام نفسانی است. کلام نفسانی نزد اشاعره معنای واحدی است که نه امر است و نه نهی، یا خبر و یا دیگر شیوه‌های سخن.^(۹)

در واقع، کلام نفسی مانند همان صور ذهنی است که در اذهان انسان‌ها قبل از تنزل به عالم الفاظ و حروف می‌باشد؛ اما جای این اشکال برای اشاعره می‌ماند که: تفاوت دقیق این صفت با صفات علم و اراده الهی چیست؟

اشکال دیگر آنکه اگر حقیقت کلام الهی عبارت از همان کلام نفسانی باشد، مخاطب کلام الهی چگونه کلام الهی را می‌شنود؟ برخی از اشاعره مانند غزالی به این اشکال توجه دارند. غزالی در پاسخ بیان می‌کند که کیفیت این استماع توسط نبی برای ما مشخص نیست؛ در اینجا است که او به نظریه وحی، به عنوان شعور مرموز و ویژه، نزدیک می‌شود.^(۱۰)

در موضع دوم در بحث نبوت، در پاسخ به چگونگی دریافت حقیقت وحی توسط نبی، شعور مرموز و ویژه را مطرح می‌کنند؛ چنان‌که شیخ مفید ابتدا در کتاب **تصحیح الاعتقاد** اصل

وحی را چنین تبیین می‌کند:

اصل وحی عبارت است از سخن پنهان؛ سپس بر هر چیزی که مقصود از آن تفهیم مخاطب به صورت پنهان از دیگران باشد اطلاق می‌شود... گاهی خداوند تبارک و تعالی حقایق را در خواب به انسان‌ها نشان می‌دهد که واقعیت دارد؛ اما بعد از استقرار شریعت اسلام، دیگر بر القای علم به انسانی، نام «وحی» اطلاق نمی‌شود. (۱۱)

سپس در ارائه رویکرد کلامی نبوت را چنین توصیف می‌کند: «می‌گویم: تعلیق یا تکلیف نبوت تفضل می‌شود از جانب خداوند متعال بر کسی که خداوند به کرامتش او را مخصوص گردانیده است.» (۱۲)

چنین توصیفی، بر موهبتی بودن نبوت و وحی نظر دارد و اکتسابی بودن آن را برنمی‌تابد. در این رویکرد، در تمایز وحی نبوی از دیگر اقسام وحی (که در قرآن کریم به اشتراک لفظی به کار رفته است)، غالباً تمایزی تعبدی و رعایت ادب دینی مدنظر قرار می‌گیرد. (۱۳) در میان متأخران نیز علامه طباطبائی صریحاً وحی را نوعی شعور مرموز می‌نامد. (۱۴)

صبحی صالح نیز در کتاب پژوهش‌هایی درباره قرآن و وحی، ضمن نقد دیدگاه‌هایی نظیر وحدت‌انگاری وحی با تجربه عرفانی و کشف و شهود و یا نظریه روان‌شناختی ضمیر ناخودآگاه، نظر خود را این چنین ابراز می‌کند: «وحی فقط با آن تصور قابل تفسیر است که میان دو ذات، یکی ذاتی که سخن می‌گوید و دستور می‌دهد و عطا می‌کند و دیگری ذاتی که مخاطب است و مأمور و پذیرنده یک گفت‌وگوی فوق‌انسانی است، صورت می‌گیرد.» (۱۵) بسیاری از متکلمان متأخر بدین نظر گرایش دارند. (۱۶)

ملاصدرا علاوه بر رویکرد فلسفی، از رویکرد کلامی نیز به تفصیل سخن می‌گوید. البته پیش از او، ابن‌سینا نیز به عنوان فیلسوف چنین کرده است؛ اما از آنجا که در نگاه وی، خداوند فاعل علمی و علم او عین ذاتش است (در نظام فکری مشاء، صفت علم صفت مادر شمرده می‌شود)، وی تکلم الهی را چنین تعریف می‌کند: «صفت هفتم از صفات حق تعالی صفت تکلم است. مقصود از متکلم بودن حق، عبارات و احادیث نفس و افکار متخیله مختلف نیست که عبارات و الفاظ دلیل

بر آنها باشد؛ مقصود فیضان علوم است از ناحیه مقدّس او بر لوح قلب پیغمبر (ص).^(۱۷) در حقیقت، هنگامی که ابن سینا از زاویه و جایگاه معرفتی کلامی وارد بحث می‌شود نیز به خاطر مبانی فکری و فلسفی خود، تکلم الهی را بر مبنای فاعلیت بالعنایه و علمی بودن آن تفسیر می‌کند؛ صفت «کلام» فیضان علوم بر لوح قلب پیغمبر تعریف، و جنس وحی معرفتی می‌شود. اما ملاًصدرا، پس از ردّ نظر متکلمان، معنای کلام الهی را این‌چنین بیان می‌کند:

اعتقاد ما در مورد کلام خدا نه آن است که اشاعره معتقدند و می‌گویند: کلام خدا عبارت است از معانی قائم به ذات او، و آن را «کلام نفسی» نامیده‌اند؛ و الا علم بود نه کلام، و نه مجرد خلق اصوات و حروف دلالت‌کننده بر معانی، و الا هر کلامی کلام خدا بود. و تقیید خلق اصوات و حروف به اینکه مقصود اعلام معانی و مفاهیمی است به دیگران از جانب خداوند و یا به اینکه مقصود از القای آنها از جانب خداست، کافی نیست؛ چراکه همه کلمات از جانب خداوند است و اگر بخواهیم بلاواسطه باشد، غیرممکن است. چراکه لازم می‌آید دیگر اصوات و حروف نباشند. پس کلام الهی عبارت از انشاء کلمات تامه و انزال آیات محکّمات و متشابهات در کسوت الفاظ و عبارات است.^(۱۸)

ملاًصدرا سپس با رویکرد هستی‌شناختی، به موازات عوالم وجودی (عقل، نفس، و حس)، کلام را به سه قسم تقسیم می‌کند: قسم اعلی (مربوط به عالم عقلی)؛ قسم اوسط (مربوط به عالم نفس و ملکوت)؛ و قسم ادنی (مربوط به عالم حس، و در قالب الفاظ و کلمات مسموعه).^(۱۹) در ادامه، این اقسام با این آیه تطبیق داده می‌شوند: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآيَاتِهِ مَا يَشَاءُ﴾^(۲۰) (زخرف: ۵۱) ملاًصدرا همچنین به بیان قرآن به عنوان کتاب و تمایز اعتباری آن با کلام و فرقان می‌پردازد که عین این مباحث در کتب دیگر او نیز بیان شده است.^(۲۱) پرواضح است که اگرچه صدرالمتألهین در این رویکرد مانند متکلمان از حقیقت کلام الهی پرسش می‌نماید، اما در تبیین تکلم الهی و مراتب آن نگاهی فلسفی و هستی‌شناختی متناسب با دیگر مباحث خود دارد. در حقیقت، ملاًصدرا به لحاظ روش‌شناختی رویکرد کلامی را مدنظر دارد؛ اما هم در معنای کلام الهی از متکلمان جدا می‌شود و هم در ادامه، به

بحث وحی به عنوان شعور مرموزی که نتوان به معرفت‌شناسی و چیستی‌شناسی آن پرداخت قائل نیست. از این نظر، در عین عبور از روند و رویکرد کلامی، نتایج معرفتی متکلمان را نمی‌پذیرد.

۳. رویکرد عرفانی

مسئله وحی نزد متصوفه و عرفای مسلمان نیز مطرح بوده است. از این رو، آنان نیز طبق مذاق معرفتی خود، در دایره نظام اندیشه عرفانی، به طرح و بسط این مسئله پرداخته‌اند. اهتمام تحقیقی عارفان بر آن بوده است که: آیا وحی به لحاظ ماهوی، در قلمرو کشف و شهود عرفانی قرار می‌گیرد؟ آیا می‌توان پیامبر را به عنوان عارفی صاحب کشف و شهود تام قلمداد کرد؟ به دیگر سخن، آیا بین وحی و الهام (کشف و شهود) وحدت سنخی و سازواری جنسی برقرار است؟ در پاسخ به این پرسش، در دنیای عرفان، واکنش‌های متفاوتی را می‌توان دید. برخی از عارفان، نظیر خواجه عبدالله انصاری (در منازل السائرین)، حکم به عینیت آن دو می‌دهند. (۲۲) از متأخران نیز کسانی نظیر شبلی نعمانی همین دیدگاه را دارند:

همان‌طور که واسطه ادراک از دیدگاه اصحاب حس فقط حواس ظاهر است، از دیدگاه متصوفه و عرفا نیز واسطه ادراک، به نحو حقیقی، حس نهان است. به اعتقاد ایشان، این ادراک مخصوص انبیا نیست، بلکه برای اولیا و اصفیا نیز حاصل می‌شود؛ لیکن به لحاظ فرق، از [آن] اولیا را «الهام» نام‌نهند از [آن] انبیا را وحی. (۲۳)

اما کسانی دیگر نظیر سیدحیدر آملی بین الهام و وحی تمایز قائل می‌شوند: «پس، از اضافه عقل کلی، وحی متولد می‌شود و از اشراق نفس کلی، الهام متولد می‌شود؛ و وحی زینت انبیا، و الهام زینت اولیا است.» (۲۴)

در واقع از دیدگاه حیدر آملی، وحی ناشی از افاضه عقل کلی بر نفس کلی است؛ اما الهام ناشی از افاضه نفس کلی بر نفس جزئی می‌باشد. از این رو، هم رتبه الهام تحت رتبه وحی است و هم به گونه‌ای وحی غالب بر الهام قرار می‌گیرد؛ و این برخلاف دیدگاه خواجه عبدالله انصاری است که وحی را تحت اقسام الهام قرار می‌دهد. ملاصدرا نیز در رویکرد عرفانی‌اش، به هم‌سنخی وحی با کشف و شهود قائل است؛ او وحی را به انکشاف حقیقی با بصیر باطن و مکاشفه شهودی معرفی می‌کند. (۲۵)

هنگامی که عرفان از حضرات خمس و مراتب تجلی صحبت می‌کند، توجه به هندسه هستی‌شناختی حائز اهمیت است. همچنین، ذکر حقیقت محمدیه و نبوت مطلقه و مقیده، ساختار و رنگ‌وبوی دیدگاه عارفان اسلامی را تغییر می‌دهد. در انسان‌شناسی عرفانی، انسان کامل به عنوان حضرت جامع شمرده می‌شود. مفاهیم رسالت، نبوت، و ولایت در نگاه عارفان متمایز می‌شوند و ولایت در درون نبوت قرار می‌گیرد که در حقیقت، وجهه ارتباط نبوت با عالم قرب است؛ رسالت نیز محصول توجه و ارتباط نبوت با عالم خلق است. این است که توجه به ارتباط عالم غیب و شهادت، جامعیتی خاص به دیدگاه عارفان می‌بخشد؛ چراکه هم صعود و هم نزول وحی را مدنظر دارد.

یکی از این یادگاری‌های مهم عرفانی در نظرگاه ملاًصدرا توجه به ماهیت عرفانی انسان کامل به عنوان حضرت جامع است. البته هنگامی که نبی به عنوان انسان جامع نشئات کونیه مطرح است، بالتبع جوهر نبوت مجمع انوار عقلیه، نفسیه، و حسیه می‌گردد.^(۲۶) طرح مسئله ولایت در قوس صعود نیز از دیگر عناصر نگاه عرفانی اوست. نبوت را باطنی است که در آن ولایت است، و ظاهری است که آن شریعت است. پس، نبی به واسطه ولایت - از خداوند یا فرشته - معانی و حقایقی را که بدان کمال مرتبه او در ولایت است گرفته و به واسطه نبوت، آنچه از خداوند به واسطه و یا بدون واسطه گرفته، به بندگان رسانده و با آنان سخن گفته و آنان را پاک نموده و آموزش کتاب و حکمت می‌دهد.^(۲۷)

عناصر عرفان نظری، بیشتر، از عرفان ابن عربی برای ملاًصدرا به یادگار می‌ماند. البته علاوه بر ابن عربی، تأثر ملاًصدرا از غزالی نیز مشهود است. در دیدگاه عرفانی غزالی، علوم به دو روش برای انسان حاصل می‌شوند: گاه انسان از طریق استدلال و آموختن به کسب علوم نائل می‌آید و حقیقت اشیا درون او نقش می‌بندد که این قسم را اعتبار و استبصار گویند؛ اما گاه حصول حقایق اشیا بدون اجتهاد و تکلف برای دل و قلب انسان میسر می‌گردد که این قسم به نوبه خود، دارای دو کیفیت است: یکی الهام است که: «بنده نداند که چگونه و از کجاست و این را الهام و نفث فی الروع خوانند و مخصوص به اولیا و اصفیاست»^(۲۸) و دیگری وحی انبیاست که: «با آن مطلع شود بر سببی که آن علم حاصل شده از آن مستفاد باشد و آن فرشته بود که علم را در دل القا کند و

این را وحی می‌گویند و پیامبران بدان مخصوص باشند.»^(۲۹) در حقیقت، میان الهام و وحی نیز تمایز سنخ‌ی و ماهوی نیست، بلکه تمایز تنها در کیفیت حصول می‌باشد و منظور از آن مستشعر بودن به مبدأ فائض و چگونگی افاضه یا عدم استشعار به آن است؛ چنان‌که غزالی صریحاً می‌گوید: «میان وحی و الهام در چیزی از آن فرقی نیست، بل فرق در مشاهده فرشته‌ای است که مؤید علم است؛ چه علم‌ها در دل ما به واسطه فرشتگان حاصل می‌شود.»^(۳۰)

در نگاه هستی‌شناختی غزالی، علوم موهبتی و لذنی از درون برای دل حاصل می‌آید و امکان چنین مطلبی با ابتدای بر لوح محفوظ تبیین می‌شود که دل به روی ملکوت و لوح محفوظ دری می‌گشاید و به دریافت علوم نائل می‌گردد. «دل را دو در است: یکی را سوی عالم ملکوت گشاید و آن لوح محفوظ و عالم فرشتگان است و دوم به سوی پنج حس باز شود که تمسک آن به عالم شهادت و ملک است.»^(۳۱) و نبی را نیز به عنوان حدّ مشترکی بین عالم معقول و محسوس معرفی می‌کند که بابی به ملکوت و بابی به ناسوت دارد.^(۳۲)

ملاصدرا در این رویکرد، از مباحث عرفانی غزالی هم در تمایز وحی با الهام در استشعار و عدم استشعار به مبدأ فائض و هم در طرح الواح آسمانی لوح محفوظ و لوح محو و اثبات سود می‌جوید.^(۳۳)

توصیف دیدگاه ملاصدرا

رویکردهای متنوع معرفتی در آثار مختلف ملاصدرا همگرایی و همسانی توصیفی نظرگاه وی را مشکل می‌کند. با این پیشینه، وارد توصیف دیدگاه معرفتی وی در باب چیستی وحی می‌شویم و می‌کوشیم تا با انطباق عناصر مختلف، به رویکردی جامع‌نگر دست یابیم. اضلاع هندسه معرفتی نظرگاه او عبارت‌اند از:

الف) هستی‌شناسی

در مبنای هستی‌شناختی صدرا، تأکید برجسته‌ای بر عوالم طولی هستی وجود دارد که از عالم جبروت و عقل تا عالم ملکوت و ناسوت و حس را شامل می‌شود. رابطه تشکیکی میان این

عوالم در قوس نزول به صورت تنزلی، و در قوس صعود به شکل اشتدادی است. در رأس سلسله موجودات هستی، واجب‌الوجود قرار دارد و در تنزل این سلسله، به عقول طولی و عرضی در عالم مثل افلاطونی می‌رسیم. در عالم ملکوت، مثل معلقه برزخی قرار دارد. در انتهای سلسله عقول نیز نقش عقل فعال برجسته می‌گردد و در یک یکسان‌سازی دینی، معادل جبریل در هستی‌شناسی و حیانی قرار می‌گیرد. در حقیقت، از تزریق هستی‌شناسی اشراقی به نظام دوقطبی مشایی، عوالم سه‌گانه وجودی شکل می‌گیرند و عقول افلاطونی و مثل معلقه اشراقی در کنار عقل فعال و نفوس فلکی مشایی قرار می‌یابند. در حکمت صدرایی، عالم مثال منفصل جایگزین نقش نفوس فلکی در وحی‌شناسی سینوی می‌شود. در ادامه، هستی‌شناسی و حیانی با ادبیات الواح آسمانی لوح محفوظ و محو و اثبات به تبعیت از غزالی بر این عوالم سه‌گانه منطبق می‌گردد. عالم عقل، عالم قلم و قضای الهی و لوح محفوظ معرفی می‌گردد. لوح محو و اثبات در عالم مثال و صحف و کتب انبیای الهی به تبع آنها شکل می‌گیرند. (۳۴)

از این رو، چنان‌که خود ملاًصدرا بیان می‌کند: «جميع هذه الكتب مما كتبها يد الرحمان فان العناية الالهية اقتضتها و انشئتها على وفق علمه تعالى بذاته علما فعليا لان ماعده من آثار وجوده و قدرته.» (۳۵) در نتیجه، عوالم وجودی حاوی الواح علمی‌ای هستند که مطروف حقایق و معلومات گوناگون و البته، به تناسب رتبه وجودی خود، مجمل یا مفصل شمرده می‌شوند. اضافه کنید به اینها حقیقت محمدیه و نفس رحمانی در هستی‌شناسی عرفانی را که ملاًصدرا در کتب مختلف خود ذکر می‌کند. بر طبق آن، صادر اول وجود منبسط سعی است و نه عقل اول مشایی. انسان نیز به عنوان کون جامع حضرات عالم هستی معرفی می‌گردد. از دیگر عناصر در هستی‌شناسی صدرایی ملائکه الهی‌اند که مانند نفس انسانی، دارای دو اعتبار و به تعبیر ملاًصدرا دارای دو ذات هستند: یکی ذات حقیقی (که همان حقیقت وجودی امری و قضایی ایشان است) و دیگری ذات اضافی که از این جهت به مادون خود اضافه می‌شوند و از این جهت موجودی خلقی و قدری‌اند. لذا به موازات عوالم وجودی ملائکه نیز متناسب رتبه وجودی عالم مربوطه هستند. ملائکه قلمیه در عالم عقل و قلم به تلقی قلب پیامبر ملاقات، و ملائکه لوحیه قدریه به تمثیل متناسخ با عالم مثال منفصل و بر اثر تنزل روح نبی از عالم جبروت به ملکوت توسط نبی

مشاهده می‌شوند. با تنزل به عالم ناسوت، همان حقیقت مشاهده‌شده عقلی و ملکوتی ملک متمثل برای نبی می‌گردد و محسوس به بصر و سمع او می‌شود. (۳۶)

ب) انسان‌شناسی

ملاصدرا ابتدا از انسان‌شناسی مشایی سخن می‌گوید که در آن، مراتب عقول انسانی از عقل هیولانی تا عقل قدسی مطرح می‌شود. تغایر عقل بالفعل و بالمستفاد را به اعتبار می‌بیند و عقل قدسی نبی متکی به اشتداد فوقانی حدس را می‌پذیرد. علاوه بر این، توجه به قوه متخیله نبی و در ارتباط با عالم مثال منفصل و قوه عامله او در تأثیر بر هیولای عالم ماده از عناصر دیگر در انسان‌شناسی اوست. از این رو، نبی به عنوان انسان کامل در ابعاد نظری و عملی وجود خویش بر عوالم ثلاثه منطبق می‌گردد. (۳۷) توجه به انسان‌شناسی اشراقی و انسان‌شناسی غزالی، رنگ‌وبوی عرفانی تری به انسان مشایی می‌دهد و قلب و اشراق را در کنار عقل و تعقل برجسته می‌کند. اما در انسان‌شناسی برگرفته از عرفان ابن عربی، انسان به عنوان یک کون جامع است که جامع حضرات و عوالم وجودی است. در نبی‌شناسی معطوف به انسان‌شناسی عرفانی، نبوت مطلقه یک حقیقت جامع کونیة ساری در عالم هستی است که رنگ‌وبویی کاملاً وجودی دارد؛ به گونه‌ای که نبوت مطلقه انباء و اخبار حقیقت وجود به مظاهر کونیة است. از این رو، می‌بینیم که انسان‌شناسی صدرایی نوعی انسان‌شناسی ترکیبی با رویکرد جامع‌نگراست. نبی به عنوان انسان موجودی تک‌ساحتی و یک‌لایه نیست تا ارتباطی بسیط و سطحی با ماورا داشته باشد؛ بلکه لایه‌ها و ابعاد مختلف انسانی نبی در امر ارتباط و حیانی دخیل و مؤثر است. (۳۸) در کنار بررسی ماهیت انسان در قوس نزول به عنوان کون جامع، نگاه ملاصدرا به انسان در قوس صعود نیز حائز اهمیت است؛ چنان‌که انسان را خارج از ماهیت نوعی ثابت چنان مقول بالتشکیک می‌بیند که از ﴿أَوْلَيْكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾ (اعراف: ۱۷۹) تا ﴿مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾ (قمر: ۵۵) سیال است. از این رو، بیان می‌کند:

تمام موجودات غیر از انسان برایشان مرز و حد مخصوصی از وجود است که از آن حد، تجاوز نتوانند کرد؛ زیرا برای هر یک، مقام و رتبه‌ای معین است که از آن

توانند گذشت و این رتبه و مقام برای آنها ثابت و باقی و به فعلیت رسیده است. و در آن، قوه انتقال از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر، و از وجودی به وجود دیگر نیست...؛ ولی انسان کامل در تمام کمالاتی که بدان دست یافته مابین قوه خالص و فعل محض است، چنان‌که شأن متحرک از آن جهت که متحرک است این‌گونه می‌باشد.^(۳۹)

ج) معرفت‌شناسی

رویکرد فلسفی از ابتدای بررسی سرشت وحی رویکردی معرفت‌شناختی بوده و کوشیده است تا جنس، نوع، و سنخ معرفت آن را کاوش نماید. معرفت‌شناسی حقیقت وحی از اتصال دو ضلع هستی‌شناسی و انسان‌شناسی شکل می‌گیرد و به این پرسش پاسخ می‌دهد که: نبی به مثابه انسان چگونه به صعود روحی می‌پردازد، حقایق و حیانی را از عالم غیب دریافت می‌کند و پس از آن، در نزول به عالم ماده، به ابلاغ آن می‌پردازد. در معرفت‌شناسی فارابی، سخن از عقل مستفاد و حلول عقل فعال در عقل منفعل بود؛ اما معرفت‌شناسی سینوی در تأکید بر موهبتی بودن وحی، به عقل قدسی و قوه حدس رسید. قوه متخیله نیز در انصراف از حواس مادی به کشف اخبار غیبی از نفوس فلکی دست داشت. بدین‌گونه رابطه‌ای معرفتی که در حال عادی با سیر مدرک از محسوس به معقول حرکت می‌کرد در رابطه‌ای و حیانی از معقول به محسوس سیری معکوس را می‌پیمود.

در معرفت‌شناسی صدرایی، در برخی کتب ملاًصدرا نظیر *مبدأ و معاد* و *الشواهد الربوبية*، بحث عقل قدسی نبی و قوه حدس مصرانه تبیین می‌شود؛ البته برخلاف معرفت‌شناسی سینوی که بیشتر، از اتصال سخن می‌گوید، معرفت‌شناسی صدرایی به اتحاد با عقل فعال می‌اندیشد. ملاًصدرا علاوه بر اخذ عقل قدسی و قوه حدس می‌کوشد که با نزدیک‌سازی، الهام و کشف و شهود غزالی را نیز در کنار قوه حدس سینوی قرار دهد.

همانا حصول علم در باطن انسان به وجوه مختلفی است؛ پس گاهی از طریق اکتساب و تعلم به دست می‌آید و گاهی علوم بر او هجوم می‌آورد، گویی بر او از جایی که نمی‌داند - چه به دنبال طلب و شوق باشد و چه نباشد - به او القا می‌شود. و

قسم دوم حدس و الهام نامیده می‌شود و این قسم تقسیم می‌شود به آنچه همراه با اطلاع به سبب افاده‌کننده آن است و آن همان مشاهده ملک ملهم حقایق از جانب خداست که همان عقل فعال الهام‌کننده در عقل منفعل است و یا آنچه به سبب افاده‌کننده اطلاع ندارد. پس اولی اکتساب و استبصار نامیده می‌شود و دومی الهام و نفت فی الروع و سومی وحی که اختصاص به انبیا دارد و قسم دوم قبل از این به اولیا اختصاص دارد. (۴۰)

چنانکه در عبارات فوق مشاهده می‌شود، در قسم دوم حدس و الهام را کنار یکدیگر قرار می‌دهد. در ادامه، صدرالمتألهین حقیقت و حیانی را از قسم اول حقیقت معرفت عقلانی و اکتسابی در طریقه و نوع زوال حجاب و کسب حقایق علمی جدا می‌سازد؛ اما تمایز وحی و الهام را به شدت وضوح و نورانیت و مشاهده ملک وحی منحصر می‌کند. ملک وحی نیز از دید او همان ملائکه علمی یا عقول فعاله هستند. چنانکه خود او می‌گوید: «همانا، علوم چنانکه گذشت برای کمال نیز جز از طریق ملائکه علمی که همان عقول فعاله هستند، به طرق مختلف، حاصل نمی‌شود؛ چنانکه خداوند سبحان می‌گوید: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَخِيًّا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا﴾ (شوری: ۵۱)». (۴۱)

از این رو، گاهی از معرفت عقلانی و ادراک عقلی نبی در اتحاد با عقل فعال یا عقول فعاله سخن می‌گوید و گاهی از تجرید خلوص نفس نبی و کشف و شهود حقایق و حیانی سخن می‌راند. در کنار اینها نه تنها از اتحاد عقل منفعل با عقل فعال سخن می‌گوید، بلکه اتحاد عاقل و معقول در کلّ معلومات دریافتی از عوالم مختلف وجودی میان نفس نبی و عوالم حاوی حقایق علمی و معرفتی را بیان می‌کند. (۴۲)

با بررسی اضلاع ثلاثه این هندسه معرفتی، مشخص می‌شود که از دیدگاه ملاصدرا، نفس نبی به عنوان کون جامع و حاوی عوالم مختلف وجودی در قوس نزول است. بر همین اساس، نفس نبی در اخذ حقایق و حیانی در قوس صعود نیز دارای مرتبه و حدّ نوع خاصی نیست، بلکه با سیّالیت وجودی و سعه حقیقی خود به سیر صعودی در عوالم وجودی می‌پردازد تا به دریافت وحی الهی نائل شود. انسان چندساحتی با قوای وجودی مختلف، به استقبال ادراکی از عوالم

مختلف هستی می‌رود تا در این صعود وجودی با عالم مثل افلاطونی و قضا و قلم الهی و لوح محفوظ، اتحاد معرفتی حاصل کند و از طریق قوه متخیله، با عالم مثل معلقه و الواح قدری متحد‌گردد و حقایق غیبی جزئی را دریافت دارد و سرانجام در عالم ناسوت، با ابعاد ناسوتی خود، به اتحاد با محسوسات سمعی و بصری که تنزل یافته عوالم برتر هستند پردازد. وحی و رابطه وحیانی تنها منوط به صعود نفس نبی به عوالم غیبی نیست؛ بلکه چون وحی فعل خداوند است، نزول حقایق وحیانی عنصر مهم این رابطه است. بدین سبب، صعود شرط لازم اما ناکافی رابطه وحیانی است که تنها قابلیت قابل را شکل می‌دهد و به دنبال آن نزول کلام الهی و حقایق وحیانی است. چنان‌که پیشتر گذشت، کلام الهی نیز حقیقتی وجودی شمرده می‌شود که انشا و ایجاد خداوند فیاض است و آن‌گونه که متکلمان می‌گویند، از جنس الفاظ و اصوات مخلوقه در فضا نیست. لذا کلام الهی با تنزل درجات و عوالم وجودی ثلاثه تنزل می‌کند و در هر عالمی از عوالم ثلاثه، حقیقتی متناسب با آن را به خود می‌گیرد. تقسیم و تنزیل کلام الهی در بستر درجات تشکیکی هستی و همچنین تنزیل و تقسیم ملائکه الهی در عوالم مختلف امری، خلقی، قضایی، و قدری به نحو تنزل است و نه تجافی؛ چنان‌که صعود روح نبی از عالم جسم و جسمانیات ناسوت تا اوج جبروت این‌گونه می‌باشد. از این رو، تنزل حقایق وحیانی و کلام الهی بدون واسطه و خود به خود نیست؛ بلکه به واسطه تنزل و انبعاث نفس نبی از عوالم غیبی به عالم ناسوت، در بستر درجات متشککه هستی، منتزل می‌گردد. (۴۳)

از این رو، نبی به عنوان حدّ مشترک میان ملک و ملکوت عمل می‌کند تا حقایق بسیط وحیانی در مراتب عقلی را به مراتب ملکی و ناسوتی در کسوت الفاظ و کلمات تنزل دهد. از این جهت، ملاصدرا دو نگاه مختلف به رابطه وحیانی میان نفس نبی و فرشته وحی را که یکی برسبیل تشبیه به محسوسات و یکی برسبیل تنزیه به تلاقی روحانی صرف و عدم دیدار واقعی جبریل است به نقد می‌کشد. او معتقد است: تلقی نفس نبی از حقایق علمی عوالم وجودی مختلف و کلام الهی مسیری از جبروت تا ناسوت را به نحو تشکیکی دربر دارد و روحانی یا جسمانی صرف نیست. به دنبال این مطلب، وی مراتب مختلفی برای حقیقت وحی در نظر می‌گیرد (۴۴) که به موازات همان مراتب کلام الهی است. (۴۵)

در نگاه ملاحظه‌ای، مراتب تکلیم الهی و درجات حقیقت وحی بر اقسام معرفتی علوم متفاوت دریافتی از غیب و آموزه‌های وحیانی منطبق می‌شود: «و ما كان لبشر... فتكليم الله عباده عبارة عن افاضة العلوم على نفوس بوجوه متفاوتة كالوحي و الالهام و التعليم بواسطة الرسل و المعلمين...» (۴۶)

در اینجا اگرچه خود ملاحظه‌ای به صراحت اشاره نمی‌کند، اما عنصر تشکیک در درجات هستی به خوبی نمایان است و به تبع آن تشکیک معرفتی الهام و وحی و... شکل می‌گیرد. و از آنجا که تنها وجود مقول بالتشکیک است، به وجودی بودن حقیقت وحی می‌رسد.

از دیدگاه حکمت متعالیه، وحی به نبی اتفاق ساده‌ای نیست، بلکه حرکتی است ساری در مراتب و عوالم مختلف هستی که حقایق وجودی مختلفی در یک صعود و نزول عظیم دست به دست هم می‌دهند تا وحی و رابطه وحیانی شکل بگیرد. حاصل این ارتباط وحیانی - در مورد پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قرآن است. با توجه به مطالب قبلی، قرآن کتاب الهی ساده‌ای نیست، بلکه کوله‌باری از مراتب مختلف هستی را به همراه دارد. سفر قرآن، به عنوان کلام الهی، از دل مراتب هستی تا به عالم ناسوت حاوی نکات بسیار مهمی است. این سفر وجودی سبب شده است تا در جای جای قرآن، تنزیل کتاب با مراتب آفرینش الهی مشفوع یکدیگر ذکر شوند؛ چنان‌که خود ملاحظه‌ای در جلد هفتم اسفار بیان می‌کند:

و لاجل ذلك وقع في كثير من مواضع القرآن ذكر تنزيل الكتاب و الآيات مشفوعاً

بذكر خلق السموات و الارض و ما فيهما كما في قوله (تعالى) في سورة آل عمران:

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَإِلَهِ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ...﴾ (۴۷)

در قرآن‌شناسی صدرایی، قرآن مکتوب نزد ما به عنوان آخرین منزلگاه تنزلی خود، کتاب نام دارد که حاصل کلام الهی در عوالم ثلاثه وجودی است. از این رو، فرق میان کلام و کتاب الهی از دیدگاه او در اعتبار می‌باشد (۴۸) و واسطه این تنزّل از حقایق بسیط اجمالی عالم عقل تا کسوت اعتباری الفاظ کتبی به وساطت تنزّل وجودی نبی است. حقیقت جمعی و بسیط عقلی قرآن

است که شایسته نام حقیقی قرآن و جمع بودن می‌باشد و در تنزّل و تفصیل به مراتب ادنی، نام «فرقان» به خود گرفته است. مراتب واسطه‌ای میان این دو در عوالم وجودی، باعث توصیف قرآن به نعوت مختلفی و متکثره مجید، کریم، عزیز و... شده است. (۴۹)

و از آنجا که کتاب در مراتب مختلف وجود پیشینه تبارشناختی دارد، لایه‌های مختلف قرآن (از قرآن مکنون که «لایمسه الالمطهرون» گرفته تا فرقان و کتاب لفظی ظاهری) تدرّج و سیّالیت دارد. (۵۰) پرواضح است که تفسیر و فهم انسان‌ها از حقایق متنوعه این کتاب الهی نیز منوط به سیر صعودی معکوس در جهت کمال و تجرید است تا از غواشی و قشور، به لبّ و بطون دست یابند. جامعیت قرآن به عنوان یک کتاب الهی، با اتکا به این‌گونه مبانی فلسفی، تبیین بهتری می‌یابد؛ چراکه از حقایق وجودی مختلفی از عالم بسیط عقلی با حقایق کلی آن به عنوان کلمات تامه الهی و حقایق جزئی غیبی عالم مثل معلقه و کلام اوسط الهی، به الفاظ و کلمات ناسوتی می‌رسد. «فما من شیء الا و فیه تیانه و لوکان من باطنک طریق الی ملکوت القرآن و باطنه لتعرف کونه تبیاناً لكل شیء» (۵۱) و اگر چنان است که نفس نبی به عنوان انسان کامل، در دریافت حقایق و حیانی از کلام تا کتاب، طبق قاعده اتحاد عاقل و معقول دخیل است، قرآن ناطق در کنار قرآن صامت شکل می‌گیرد؛ چنان‌که ملاًصدرا اشاره می‌کند: «و حقیقة القرآن عند المحققین من العرفاء، هو جوهر ذات النبى». (۵۲)

نقد و بررسی

آنچه گذشت توصیفی مختصر در قالب رویکردی جامع‌نگر از تقریرات و عبارات متنوع و متکثر ملاًصدرا بود. اما همچنان پرسش‌های مهمی درباره سخنان وی قابل طرح است. نگاهی دقیق‌تر نشان می‌دهد که نقطه عطف نظرگاه ملاًصدرا در چیستی‌شناسی وحی، همان نقطه اتصال انسان‌شناسی به هستی‌شناسی است؛ جایی که نبی به عنوان یک انسان کامل، در جزر و مدّ وجودی خود، حقایق و حیانی را اخذ و به مردم ابلاغ می‌کند. از دیدگاه فارابی، نقطه اتصال نبی به آسمان، از مدار عقول انسانی تا به عقل فعال به شیوه حلول عقل فعال در عقل منفعل می‌گذرد تا این رابطه عقلانی و معرفتی تکلیف جنس و سنخ وحی را مشخص نماید. نظرگاه سینوی ساختار معنوی وحی را بر اضلاع فعل و انفعال، و رابطه تأثیری میان آن دو، شکل می‌دهد. فعل

و انفعال از مقولات اضافه است و با فرض عدم پذیرش اتحاد عاقل و معقول، سخن از اتصال است؛ اتصالی که یکی از طرفین آن واجب‌الوجود است به عنوان یک فاعل علمی بالعنایه، و طرف دیگر عقل قدسی نبی متکی به حدس. بدیهی است که این اتصال رنگ علم و معرفت موهبتی، و البته حصولی را به خود می‌گیرد.

اما در حکمت متعالیه، از سویی عقل فعال به عنوان جبریل و اتحاد آن با عقل قدسی نبی مطرح می‌شود و از دیگر سو به جای عقل فعال از عالم عقل و مثل افلاطونی سخن می‌رود که رابطه انسان با آن نه اتحاد که مشاهده از دور است؛ گاه نیز سخن بر سر اتحاد نفس نبی با الواح علمی عوالم وجودی برطبق اتحاد عاقل و معقول است و در مواضعی نیز سخن از مکاشفه و کشف و شهود به بصر باطنی نفس نبی می‌رود. از این رو، تفاوت از مشاهده دور تا اتحاد و کشف و شهود است. تردّد معرفتی میان اقسام گوناگون ادراک، جنس وحی را از الهام و کشف و شهود تا عقل و علم حصولی مردّد خواهد کرد.

انسان‌شناسی تلفیقی حکمت متعالیه نیز صور مختلف بعضاً نامتناسبی را از نبی به تصویر کشیده است. نبی‌شناسی مشایی، تصویر یک انسان جامع خصایص ثلاثه را به تصویر می‌کشد و نبی‌شناسی معطوف به انسان‌شناسی عرفانی، حقیقت محمدیه و حضرت جامع کونیه را مدنظر دارد که سر از هستی‌شناسی درآورده است و بیش از آنکه رابطه اتحادی با عوالم و درجات هستی داشته باشد، عینیت را نشان می‌دهد. یکی دیگر از مسائل بنیادین - همانا - تمایز وحی نبوی با تجربه و ادراک دیگر انسان‌ها از ارباب معرفت و مدرکین حق و حقیقت است. فلسفه فارابی فقط تا آنجا پیش رفت که به تبیین فلسفه چیستی وحی بپردازد و در بازگشت، نبی و فیلسوف را همسان و هم‌سنخ در کنار یکدیگر به جا گذاشت. ابن‌سینا در کوششی مضاعف، با طرح عقل قدسی و قوه حدس، بر موهبتی بودن وحی نبوی تأکید ورزید. غزالی تمایز تشکیکی اما نه غیرماهوی را در میان وحی و الهام به یادگار گذاشت و همگان را به تجربه اشتراکی در راهی به نام «نبوت» فراخواند. طرح رسالت و مأموریت تبلیغ از سوی شیخ اشراق چیزی بود که کوششی داشت تا اخوان تجرید را از انبیای الهی در امری عرضی به نام رسالت متمایز گرداند، در حالی که در حقیقت وحی و

رابطهٔ و حیانی یکسان هستند.

و این همه ماند تا به ملاًصدرا رسید. عقل و حدس و الهام و کشف و شهود در کنار یکدیگر قرار گرفتند تا اشتداد و ضعف رابطه‌ای تشکیکی نبی و ولی را از هم متمایز کند. و این پرسش همچنان پررنگ می‌ماند: به راستی، تمایز حقیقی انبیای الهی با دیگر انسان‌ها در چیست؟ مسئلهٔ مذکور از بحث‌های جدی در چیستی‌شناسی صدرایی از وحی است. نگاهی دقیق‌تر به حکمت متعالیه نشان می‌دهد که عقل فعال از دیدگاه ملاًصدرا منطبق با عقول عرضیهٔ افلاطونی است که صدر المتألهین از آنها با عنوان «عقول فعاله» نام می‌برد. در کتب وی، شواهدی بر این امر قابل مشاهده است؛ چنان‌که در *الشواهد الربوبیه*، ضمن بیان تمایز میان وحی و الهام، می‌گوید: «فإن العلوم كما مر لا يحصل لنا إلا بواسطة الملائكة العلمية و هي العقول الفعالة بطرق متعدده».^(۵۳) همچنین، هنگام نام‌گذاری مثل افلاطونی، به جمهور فلاسفه نسبت می‌دهد که: «سمّاها جمهور الفلاسفة بالعقول الفعالة...».^(۵۴) گاه نیز حین تقسیم‌بندی علوم الهی، چنین می‌گوید: «ما يقال له العلم الاجمالي و القضایي و العقلانی و یسمی عند قوم من الحكماء بالعقل البسيط و يتّصف به العقل الفعّال و هو من صفات المقرّبين و من الملائكة المقدّسين و الانبياء و الاولياء الكاملين».^(۵۵) او حتی در توصیف حقیقت محمّديه، اسامی مختلفی را به اعتبارات گوناگون برای آن ذکر می‌کند و می‌رسد به آنجا که: «و باعتبار تجرّد ذاته عن الاكوان و حضور عند ذاته سمی عقلاً بالفعل».^(۵۶) از این جهت، عقل فعال با عقول فعاله منطبق می‌گردد و خود عقول فعاله نیز با ملائکه یکسان گرفته می‌شود. البته منظور از فعال بودن این عقول فعالیت آنها در قیاس به نفس ماست که به افاضهٔ حقایق به نفوس انسانی می‌پردازند. در باب ادراک کلیات نیز سخن بر سر مشاهدهٔ عقول عرضیه است؛ اما با توجه به ضعف نفوس و عجز ادراکی آنها، مشاهده‌ای ضعیف صورت می‌گیرد.^(۵۷) و نفس با مسافرت در مسیر تجرید و کمال،^(۵۸) به انکشاف حقیقی با بصر باطن و مکاشفهٔ شهودی می‌پردازد.^(۵۹) لذا به اعتبارات مختلف، بحث متفاوت است. در مورد نفس نبی است که عقل بسیط و مکاشفهٔ حقیقی و اتحاد با عالم عقلی مطرح است. بررسی معنای اتحاد عاقل و معقول از دیدگاه ملاًصدرا نیز بیانگر این است که صور

و حقایق افاضه شده از عقول فعّاله، به نحو مکاشفه، با نفس انسانی متحد می‌شود؛ چون این صور معقوله از جهت معنا و حقیقت در دو عالم عقل و نفس انسانی یکی است، اتحاد نفس انسانی با عالم عقلی از جهت این معنا و حقیقت معقوله حاصل می‌شود که در حقیقت، اتحاد با عالم بالا پس از مکاشفه و شهود و حصول حقایق حاصل می‌شود.^(۶۰) لذا میان اتحاد عاقل و معقول و مکاشفه و شهود نیز تنافی نیست. انسان‌شناسی تلفیقی حکمت متعالیه نشان می‌دهد: از آنجا که عوالم هستی در نگاه ملاحظه‌کننده عوالم ثلاثه وجودی است و نبی نیز جامع نشئات سه گانه می‌باشد، از این جهت حضرت جامع کونیه است. و این تصویر متناسب با انسان‌شناسی عرفانی و نبوت مطلقه است؛ هرچند در بحث حضرات خمس و عوالم ثلاثه وجودی، و تقسیمات و هندسه مراتب و عوالم هستی، با آن تفاوت دارد. اما در جامعیت وجود انسانی، هر دو تصویر به یک نقطه می‌رسند. به علاوه، توجه به این نکته ضروری است که نبوت مطلقه و حقیقت محمّديه، در پارادایم معرفتی عرفان، در قوس نزول مطرح است؛ اما انسان‌شناسی مشایی در قالب علم‌النفس فلسفی، در قوس صعود تعریف می‌شود. از این رو، اعتبار آنها بنا به لحاظ قوسین وجود متفاوت است و البته در بحث حقیقت وحی، سخن بر سر قوس صعود می‌باشد. مسئله سوم یعنی تمایز وحی نبوی، با نظر به انسان‌شناسی صدرایی قابل حل است؛ چراکه ملاحظه در نگاهی جامع‌نگر، همه اوصاف و نعوت متعدده از فارابی تا غزالی را در کنار هم قرار می‌دهد و بر این باور است که جامعیت نفس نبی، فصل ممیز نبی و ولی است: «مجموع هذه الثلاث خاصية الرسالة».^(۶۱) بالتبع، جوهر نبوت نیز حاوی این جامعیت است: «و اما جوهر النبوة جامعیه النشئات الثلاث».^(۶۲)

بر این اساس، نبی توجّهی به حق، و توجّهی به خلق دارد؛ لذا در حقیقت، جامع وحدت و کثرت است؛ چراکه علاوه بر کمال وجودی در قوس صعود، نظر به عالم کثرت و دستگیری از دیگران و رسیدن به کمال را وجهه نظر دارد. این ویژگی اولیا را که فقط به صعود کمالی و عالم وحدت می‌اندیشند و مردم را که صرفاً به عالم کثرت نظر دارند، از نبی متمایز می‌کند.

در حقیقت اگرچه ممکن است دیگر ابنای بشر در کمالات قوه نظری و عملی با نبی مشترک

باشند، اما در جامعیت این خصایص و برزخیت کبری میان وحدت و کثرت از نبی متمایز می‌شوند. البته، با این تبیین، دیگر رسالت و مأموریت تنها مسئله‌ای خارج از ماهیت نبوت نیست؛ بلکه در حقیقت کمالی وجود نبی دخیل است. از این رو، ولایت و کمال اولیا به نحو تشکیکی در ذیل نبوت و حقیقت انبیا تعریف می‌شود و فاصله طولی در این تمایز محفوظ است. «و انفتاح هذا الباب من سرّ القلب الی العالم الملكوت یسمی معرفة و ولایة و یسمی صاحبه ولیاً و عارفاً و هی مبادی مقامات الأنبیاء و آخر مقامات الاولیاء اول مقامات الأنبیاء.» (۶۳)

اشتراک و امکان دستیابی به برخی کمالات و خصایص نظری و عملی نبی برای دیگر انسان‌ها نیز بدین خاطر است که تأکیدی بر الگوپذیری و امکان حصول کمالات حقیقی و سعادت انسانی با پیروی از سیره نظری و عملی انبیا باشد. لذا در این باب، نه تشبیه و عدم تمایز میان انبیا و دیگر انسان‌ها صحیح است و نه تنزیه صرف که تصویری فوق بشری و دست‌نیافتنی از انبیا ارائه می‌دهد. اگر نبی حدّ مشترک میان عالم ملک و ملکوت است، نبوت و تصویر آن نیز باید به اعتدال تشبیه و تنزیه و میان ملک و ملکوت باشد.

نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد که در هندسه حکمت متعالیه، رویکردهای مختلف و مبانی متنوع به یکدیگر می‌پیوندند تا مشخص شود که رابطه و حیانی و حقیقت وحی، بیش از آنکه یک حقیقت ماهوی باشد (که ما به چیستی‌شناسی آن پردازیم و در پایان، با اخذ رویکرد فلسفی، عرفانی یا کلامی و...، به فروکاهش‌گرایی حقیقت وحی به جنس عقل، قلب یا کلام برسیم)، یک حقیقت وجودی است. و به تبع، وجودی بودن است که در مراتب مختلف هستی قابل تشکیک است و در بستر مراتب هستی، از قرآن امری تا فرقان خلقی، سیالیت و تدرّج دارد. علاوه بر جامعیت معطوف به تشکیک طولی مراتب هستی، جامعیت عرضی حقیقت وحی نکته بسیار مهمی است. تصویر واجب‌الوجود به عنوان حقیقت نامتناهی جامع صفات جلالیه و جمالیه که فاعل افاضه‌کننده وحی است و جامعیت عوالم مفارق‌اعلی که حاوی کلمات تامّه الهی هستند، این مطلب را

روشن تر می‌کند. قرآن مکتوب نیز با اِتْکَا به این جامعیت طولی و عرضی است که ﴿تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ است. از این رو، هم وحی جامع مراتب مختلف هستی است، هم نبوت و نبی حضرت جامع با کمالات وجودی مختلف می‌باشد، و هم حقیقت معرفتی وحی در مراتب مختلف (از بساطت در قرآن تا تفصیل در فرقان) حاوی حقایق عقلانی، عرفانی و شهودی، کلامی، اخلاقی و... است. و در پایان این سفر تنزلی است که دین جامع‌نگر و کامل اسلام ظهور می‌کند؛ به راستی که جامعیت اسلام یکی از حکمت‌های خاتمیت این دین مبین است.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- ابونصر فارابی، *السیاسة المدنية*، تعليق و تصحيح فوزى مثرى نجار، ص ۳۲.
- ۲- همان، ص ۷۹ و ۸۰.
- ۳- ابن سینا، *مبدأ و معاد*، ترجمه محمود شهابی، ص ۱۳۴.
- ۴- شهاب‌الدین سهروردی، *مجموعه مصنفات*، تصحيح هانرى کربن، ج ۱، ص ۹۵.
- ۵- ابن سینا، *مبدأ و معاد*، ص ۶۰۸-۶۰۴.
- ۶- ملأصدرا، *الشواهد الربوبية*، تصحيح سيد جلال‌الدين آشتياني، ص ۳۴۱-۳۴۳.
- ۷- ابن سینا، *مبدأ و معاد*، ص ۶۰۵.
- ۸- حسن بن يوسف حلّی، *كشف المراد*، ترجمه و تصحيح على شيروانی، ص ۴۳.
- ۹- همان.
- ۱۰- محمد غزالی، *الاقتصاد فى الاعتقاد*، ص ۷۶.
- ۱۱- محمد بن نعمان مفید، *تصحيح الاعتقاد*، تعليق هبة‌الدين شهرستاني، ص ۱۲.
- ۱۲- همو، *اوائل المقالات*، ص ۶۹-۷۰.
- ۱۳- همو، *تصحيح الاعتقاد*، ص ۱۲.
- ۱۴- سيد محمد حسين طباطبائي، *وحى يا شعور مرموز*، ص ۱۵۷.
- ۱۵- صبحی صالح، *پژوهش‌هاى درباره قرآن و وحى*، ترجمه محمد مجتهد شبستری، ج ۱، ص ۳۵.
- ۱۶- محمد باقر سعیدی روشن، *تحليل وحى از دیدگاه اسلام و مسيحيت*، ص ۹۱؛ ناصر مکارم شیرازی، *تفسير پیام قرآن*، ج ۱، ص ۲۲۹؛ حیدر باقری اصل، *نقد و بررسی نظریه‌های وحى*، ص ۱۶۰؛ محمد محمدی ری شهری، *فلسفه وحى و نبوت*، ص ۱۴۷؛ محمد رشیدرضا، *کتاب‌الوحى المحمدی*، ص ۸۶.
- ۱۷- ابن سینا، *رسائل*، ص ۲۵۲.
- ۱۸- ملأصدرا، *الشواهد الربوبية*، ص ۵۷.
- ۱۹- ملأصدرا، *الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة*، ج ۷، ص ۶۵.
- ۲۰- همان، ص ۹.
- ۲۱- همو، *اسرار الآيات*، ترجمه محمد خواجوی، ص ۲۸؛ همو، *مفاتيح الغيب*، تعليق محمد خواجوی، ص ۱۷-۱۵۲.
- ۲۲- عبدالرزاق کاشانی، *شرح منازل السائرين*، تحقيق محسن بيدارفر، ص ۵۱۰.
- ۲۳- شبلی نعمانی، *سوانح مولوی روحی*، ترجمه محمد تقی فخر داعی گیلانی، ص ۴۳.
- ۲۴- سيد حیدر آملی، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، ص ۴۵۰.
- ۲۵- ملأصدرا، *تفسير القرآن الکريم*، تصحيح محمد شمس‌الدين، ج ۶، ص ۳۲۳.
- ۲۶- همان، ص ۳۴۴؛ همو، *تفسير سورة جمعه*، تصحيح و تعليق محمد خواجوی، ص ۲۹ و ۳۰.
- ۲۷- همو، *مفاتيح الغيب*، تعليق محمد خواجوی، ص ۴۸۵.
- ۲۸- محمد غزالی، *احياء علوم‌الدين*، ج ۳، ص ۲۱.
- ۲۹- همان.
- ۳۰- همان، ص ۲۲.

- ۳۱- همان.
۳۲- همان، ص ۳۵۵.
۳۳- مآصدرا، الشواهد الربوبية، ص ۳۴۸-۳۴۹.
۳۴- همان، ص ۳۵۱.
۳۵- همان، ص ۳۵۰.
۳۶- مآصدرا، الحكمة المتعالية، ج ۷، ص ۲۶.
۳۷- همو، الشواهد الربوبية، ص ۳۴۴.
۳۸- همو، التفسير القرآن الكريم، ج ۵، ص ۳۷۲.
۳۹- مآصدرا، اسرار الآيات، ص ۲۵۲.
۴۰- مآصدرا، الشواهد الربوبية، ص ۳۴۹.
۴۱- همان.
۴۲- همان، ص ۳۵۱.
۴۳- مآصدرا، الحكمة المتعالية، ج ۷، ص ۲۸.
۴۴- مآصدرا، تفسير القرآن الكريم، ج ۲، ص ۱۴۴.
۴۵- همو، الشواهد الربوبية، ص ۱۵۰-۱۵۲.
۴۶- همان، ص ۳۴۹.
۴۷- همو، الحكمة المتعالية، ج ۷، ص ۷۲.
۴۸- همان، ص ۱۰.
۴۹- همان، ص ۳۱.
۵۰- همان، ص ۳۶.
۵۱- مآصدرا، الحكمة المتعالية، ج ۸، ص ۴۵.
۵۲- همو، تفسير القرآن الكريم، ج ۸، ص ۳۱.
۵۳- همو، الشواهد الربوبية، ص ۳۴۹.
۵۴- همو، الحكمة المتعالية، ج ۵، ص ۲۰۴.
۵۵- همو، تفسير القرآن الكريم، ج ۴، ص ۴۱۱.
۵۶- همان، ج ۵، ص ۱۲۴.
۵۷- همو، الشواهد الربوبية، ص ۳۲.
۵۸- همان، ص ۳۳.
۵۹- همو، تفسير القرآن الكريم، ج ۶، ص ۳۲۳.
۶۰- همو، الحكمة المتعالية، ج ۳، ص ۳۳۹.
۶۱- همو، تفسير القرآن الكريم، ج ۷، ص ۱۳.
۶۲- همان، ص ۱۳۵.
۶۳- همان، ج ۶، ص ۳۲۴.

منابع

- آملی، سیدحیدر، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، تهران، علمی و فرهنگی، بی‌تا.
- ابن‌سینا، رسائل، قم، بیدار، ۱۴۰۰ ق.
- ---، *مبدأ و معاد*، ترجمه محمود شهابی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۲.
- باقری‌اصل، حیدر، *نقد و بررسی نظریه‌های وحی*، تبریز، یاس‌نبی، ۱۳۸۴.
- حلّی، حسن‌بن یوسف، *کشف‌المراد*، ترجمه علی شیروانی، قم، دارالعلم، ۱۳۸۳.
- رشیدرضا، محمد، *کتاب‌الوحی المحمّدی*، مصر، المنار، ۱۳۵۲ ق.
- سعیدی‌روشن، محمدباقر، *تحلیل وحی از دیدگاه اسلام و مسیحیت*، تهران، اندیشه، ۱۳۷۵.
- سهروردی، شهاب‌الدین، *مجموعه مصنفات*، تصحیح هنری کرین، تهران، انجمن ایران، ۱۳۹۶.
- صالح، صبحی، *پژوهش‌هایی در قرآن و وحی*، ترجمه محمد مجتهد شبستری، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۲.
- طباطبائی، سید محمدحسین، *وحی یا شعور مرموز*، قم، دارالفکر، بی‌تا.
- غزالی، محمد، *احیاء علوم‌الدین*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۶ ق.
- ---، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۹ ق.
- ---، *مجموعه رسائل*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۴ ق.
- فارابی، ابونصر، *السیاسة المدنیة*، تعلیق و تصحیح فوزی مترى نجار، تهران، الزهراء، ۱۳۴۶.
- کاشانی، عبدالرزاق، *شرح منازل السائرین*، تحقیق محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۳۷۲.
- محمدی‌ری‌شهری، محمد، *فلسفه وحی و نبوت*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۵۹.
- مفید، محمدبن نعمان، *اوائل المقالات*، بیروت، دارالکتب الاسلامی، ۱۴۰۳ ق.
- ---، *تصحیح الاعتقاد*، تعلیق هبة‌الدین شهرستانی، بیروت، دارالکتب الاسلامی، ۱۴۰۳ ق.
- مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر پیام قرآن*، چ سوم، قم، مدرسه امام علی‌بن ابیطالب، ۱۳۷۵.
- ملّاصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، *الشواهد الربوبیة*، تهران، مطبوعات دینی، ۱۳۸۲.
- ---، *اسرارالآیات*، ترجمه محمد خواجه‌جوی، تهران، مولی، ۱۳۸۰.
- ---، *الحکمة‌المتعالیة فی الاسفار العقلیة‌الاربعة*، چ سوم، بیروت، داراحیاء التراث‌العربی، ۱۹۸۱ ق.
- ---، *تفسیر القرآن‌الکریم*، تصحیح محمد شمس‌الدین، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۱۹ ق.
- ---، *تفسیر سورة جمعه*، ترجمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مولی، بی‌تا.
- ---، *مفاتیح‌الغیب*، تعلیق محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- نعمانی، شبلی، *سوانح مولوی رومی*، ترجمه محمدتقی فخر داعی‌گیلابی، تهران، بی‌تا، ۱۳۳۲.