

بررسی و نقد مدعی اذعان صدرالمتألهین به نظریه «رؤیا انکاری وحی»

mnejati1361@yahoo.com

sa.taghavi@staff.nahad.ir

محمد نجاتی / دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد بندرعباس

سید عباس تقوی / مربی و مدیر گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی هرمزگان

دریافت: ۱۳۹۷/۴/۳۰ - پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۲۳

چکیده

عبدالکریم سروش در برخی مواضع مقالات خویش و در جهت تبیین مبنای رؤیا انکاری وحی مدعی است که نوع تفسیر آیات ابتدایی سوره واقعه توسط صدرالمتألهین و تأکید وی بر تحقق واقعه قیامت در زمان حال، مؤید استبصار صدرالمتألهین به نظریه مذکور است. در این مطالعه ذیل، دو عنوان «دیدگاه صدرالمتألهین در خصوص وحی» و «دیدگاه ایشان در خصوص حقیقت قیامت» این مدعا بررسی و نقد شده است. بررسی وحی‌شناسی صدرالمتألهین مؤید آن است که وی نه تنها در هیچ‌یک از مواضع و آراء خویش در زمینه وحی به مبنای «رؤیا انکاری» اذعان نموده، بلکه تأکید کرده است که وحی حقیقتی کلامی و خطابی دارد. البته عمده‌ترین دغدغه وی در این باره، به تبیین کیفیت جسمانی بودن فرایند وحی و از آن جمله، ماهیت ارتباط پیامبر با فرشته وحی در وجه جسمانی و محسوس وحی معطوف گشته است. اما در خصوص تصریح صدرالمتألهین به تحقق واقعه قیامت در زمان حال، باید گفت: به سبب تفکیک قیامت به صغرا و کبرا در تفکر صدرایی، وی بر خلاف مدعی دکتر سروش، زمان وقوع قیامت کبرا را مبهم دانسته و صرفاً به تحقق قیامت صغرا اشاره کرده است. در حقیقت، آنچه صدرالمتألهین به تحققش معتقد است (قیامت صغرا) مد نظر دکتر سروش نیست، و آنچه مراد دکتر سروش در مقالات شش‌گانه است (قیامت کبرا) مورد تأیید صدرالمتألهین نیست.

کلیدواژه‌ها: تفسیر قرآن، وحی، صدرالمتألهین، قیامت.

عبدالکریم سروش، که از جمله وحی پژوهان ایران است، آرائش از سوی محققان و قرآن‌پژوهان نقد و بررسی شده است. اخیراً وی پس از دیدگاه‌های پیشین خویش در آثاری همچون *بسط تجربه نبوی*، گامی فراتر گذاشته و ذیل چندین مقاله «محمدؐ راوی رؤیاهای رسولانه»، مقوله وحی را تا حد رؤیا و خواب پیامبر تقلیل می‌دهد. وی بر این اساس، قرآن کریم را خواب‌نامه پیامبر دانسته و با طرح اصل گذار از تفسیر به تعبیر، مدعی شده: آنچه پیامبر گزارش کرده، نه از سنخ مجاز است و نه نماد، بلکه خوابی است که نیازمند خواب‌گزار بوده، تا با علم تعبیر، رموز و حقایق آن را مکشوف سازد (سروش، ۱۳۹۲، مقاله ۲۰). وی در جهت تبیین نظریه خویش (رؤیا انگاری وحی) ادله و شواهد متفاوتی ذکر می‌کند. آنچنان که خواهد آمد، بخشی از این ادله و شواهد مبتنی بر نوعی مغالطه است؛ بدین بیان که او در جای جای مقالات مذکور، شواهدی از آثار و کلمات مولوی، ابن عربی و صدرالمتألهین ارائه داده و مدعی شده که این بزرگان نیز به مبنای رؤیا انگاری استبصار داشته‌اند.

این مطالعه سعی دارد تا با واکاوی آراء صدرالمتألهین در باب وحی و نبوت، نشان دهد که دیدگاه مؤلف نظریه «رؤیا انگاری وحی» - دست‌کم - در این خصوص مصاب به حقیقت نیست.

رؤیا انگاری وحی

عبدالکریم سروش را می‌توان از جمله پژوهشگران حوزه معرفت‌شناسی مسئله وحی و نبوت دانست. نخستین بارقه‌های اعتقاد به بشری بودن وحی و دخالت پیامبر در فرایند وحی را می‌توان ذیل بحث‌های «بسط تجربه نبوی» او مشاهده نمود. اما وی ذیل دو مقاله اخیر، با صراحت تمام، از بشری بودن و حتی رؤیایی بودن قرآن صحبت می‌کند. اینکه در پس این مدعا، وی چه اهدافی را جست و جو می‌کند و یا اینکه اساساً چه قسم دغدغه‌هایی او را به چنین عقیده‌ای رهنمون ساخته، نوشتار دیگری می‌طلبد. اما این مطالعه، آنچنان که در مقدمه گفته شد، درصدد بررسی و نقد مدعای استبصار فیلسوف بزرگ جهان اسلام صدرالمتألهین شیرازی به مبنای رؤیا انگاری است. بر این اساس، در ابتدا نظریه مذکور به خاطر مبانی و لوازم آن به صورت اجمالی تقدیم می‌گردد:

مبنای اساسی وی در نظریه رؤیا انگاری، تأکید بر نقش روایتگری پیامبر ﷺ و نفی مخاطب بودن ایشان در نزول وحی است. وی در جهت تبیین کیفیت روایتگری پیامبر، مفهوم رؤیا و خواب را مطرح می‌کند (سروش، ۱۳۹۲، مقاله ۱). نویسنده بر این اساس، به طرح لوازم نظریه خویش می‌پردازد. اولین لازمه در کلام وی، تأکید بر «بشری بودن قرآن مجید و انکار وجه نزولی آن» است. سروش زبان قرآن را انسانی و بشری دانسته، به گونه‌ای که مستقیماً از تجربه رؤیاگونه پیامبر ناشی شده است. البته وی پیامبر را مانند هر مخلوقی در برهه‌ای از تاریخ محصور دانسته و معتقد است: به خاطر همین شاخصه است که نبی در صراط تکامل و اشتداد قرار دارد (همان).

از دیگر لوازم این رویکرد، تغییر در ماهیت زبان قرآن است. نویسنده معتقد است: به خاطر اینکه زبان قرآن زبان خواب و رؤیاست نمی‌توان با رویکرد مبتنی بر تفسیر، تأویل یا کنایه به تشریح آن پرداخت و چنین سعی‌ای نیز در

بردارنده مغالطه و خلط زبان خواب و بیداری است که صائب به حقیقت نخواهد بود. از نظر وی، به سبب غفلت از این مسئله، عموم تفاسیر مفسران قرآن و تأویل موجود آلوده به مغالطه خواب گزارانه است و به همین دلیل، تکلف زیادی در آنها مشاهده می‌شود. عین بیان سروش در این باره، چنین است: «می‌توانم ادعا کنم که تفسیر عموم مفسران مسلمان آلوده به مغالطه خواب گزارانه است؟ یعنی واژه‌های آتش، خورشید، باغ، غضب، رحمت، آب، تخت، حور، ترازو، کتاب، و... را که در قرآن دیده‌اند، گمان برده‌اند که مراد همین آب و باد و آتش و کتاب و ترازوست که در بیداری می‌بینیم و می‌شناسیم، و غافل بوده‌اند از اینکه روایتگری تیز چشم، آنها را در رؤیا و خیال دیده و شنیده است، آن هم با زبانی رمزی که بیگانه با زبان بیداری است» (سروش، ۱۳۹۲، مقاله ۱).

گذار از «تفسیر و تاویل» قرآن به «تعبیر» آن را می‌توان به عنوان پیامد اصلی نظریه «رؤیا انگاری وحی» تلقی نمود. نویسنده از این گذار با عنوان یک «شیفت پارادایمی» و تغییر الگوی بنیادی یاد می‌کند. شیوه نگارش مقالات نشان می‌دهد گذار از «تفسیر» به «تعبیر» مهم‌ترین دغدغه وی محسوب می‌شود و ایشان در جای جای کلام خود، به این موضوع اهتمام ورزیده است (سروش، ۱۳۹۲، مقاله ۲).

ادعای استبصار

آنچنان که در مقدمه گفته شد، بخشی از ادله‌ای که سروش در تبیین نظریه خویش ارائه می‌کند مبتنی بر اعای «استبصار» برخی از بزرگان به مبنای رؤیا انگاری است. وی برای اثبات اتفاق نظر صدرالمتألهین با خویش در مبنای مذکور، معتقد است: صدرالمتألهین در تفسیر قرآن خود، سوره واقعه را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که گویی بویی از روایتگری پیامبر ﷺ در قرآن برده است؛ زیرا وی در تفسیر سوره واقعه، معتقد است: واقعه قیامت حقیقتاً رخ داده است. بیان وی در این باره چنین است: «مفسران با غفلت از نقش روایتگرانه پیامبر، و با فرض متکلم وحده بودن خداوند در قرآن، این آیات را به صیغه مستقبل و به مثابه خبری درباره آینده تفسیر کرده‌اند. این ترفند تبدیل گذشته به آینده، فقط به کار تأمین مواد و مصالح برای تأیید فرضیه متکلم بودن خداوند می‌آید. اما کسی چون صدرالدین شیرازی، که گویی بویی از روایتگری محمد برده است، در تفسیر سوره واقعه صریحاً می‌نویسد که: «إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ» یعنی: واقعه قیامت واقعاً رخ داده، نه اینکه چون مضارع محقق الوقوع است، به صیغه ماضی ادا شده، گرچه هنوز نیامده است (سروش، مقاله محمد ﷺ راوی رؤیاهای رسولانه).

این مدعا در خصوص مولوی بسیار پررنگ‌تر است. سروش در جای جای مقالات شش گانه خود، در جهت تبیین اتفاق نظر مولوی با مبنای خویش، از اشعار وی استفاده می‌کند که ذکر آنها در این مقال، موجب اطناب خواهد بود.

۱- مدعای استبصار صدرالمتألهین

بحث در خصوص مدعای استبصار صدرالمتألهین به نظریه «رؤیا انگاری وحی نبوی» را می‌توان از دو جنبه بررسی کرد:

اول اینکه دیدگاه واقعی صدرالمتألهین در باب وحی و حقیقت آن واکاوی قرار گیرد تا در پرتو آن، صحت و سقم ادعای استبصار وی بر مبنای رؤیا انگاری روشن شود. دوم اینکه ادله و شواهدی که سرورش در اثبات مدعای استبصار صدرالمتألهین ارائه داده است، بررسی و نقد شود. بر این اساس، در ادامه، این دو مقوله به تفصیل بررسی خواهد شد.

اول. وحی از دیدگاه صدرالمتألهین

تبيين مسئله وحی در حوزه فلسفه اسلامی، عمدتاً در دو حوزه «وجودشناسی» و «معرفت‌شناسی» وحی صورت پذیرفته است. نقطه عطف تبیین‌های فلسفی مسئله وحی ذیل نظریه فارابی در باب اتصال نفس نبی به عقل فعال بروز می‌یابد. فلاسفه مسلمان عموماً بر اساس این سنت، مباحث وحی را ذیل عناوینی همچون عوالم وجودی، قوای نفس انسانی، تقسیمات و کارکرد هریک از قوا و مانند آن طرح و بررسی می‌کنند. صدرالمتألهین به خاطر دغدغه‌های دین‌شناختی که دارد، تلاش می‌کند مسئله وحی را به گونه‌ای تبیین کند که از نواقص نظریه مشائیان مبرا باشد، و همچنین بیشترین سازگاری را با ادله و شواهد قرآنی و نقلی داشته باشد. اهتمام صدرالمتألهین در مسئله وحی، بیشتر به این نکته معطوف می‌شود که با حفظ ظواهر آیات و روایاتی که بر نزول محسوس وحی دلالت دارند، اثبات کند که پیامبر با همین گوش، کلام حق را استماع کرده است.

الف. مبانی وحی‌شناختی صدرالمتألهین

به صورت کلی، تبیینی که صدرالمتألهین از کیفیت مسئله وحی ارائه می‌کند مبتنی بر مبانی انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی اوست.

صدرالمتألهین در حوزه انسان‌شناسی و در جهت تبیین شایسته مسئله وحی، پس از تقسیم‌بندی قوای نفس انسان، ادراکات انسان را در سه قسم ادراکات حسی، خیالی و عقلی منحصر می‌گرداند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ص ۲۵۱).

یکی از مهم‌ترین مبانی معرفت‌شناختی که صدرالمتألهین در جهت تبیین فلسفی مسئله وحی از آن استفاده می‌کند، نظریه «وحدت عاقل و معقول» است. بر اساس این نظریه، نفس از یک سو، در فرایند وحدتش با ادراکات وجودی و شهودی، مؤلفه‌ای منفعل و اشتدادپذیر لحاظ می‌شود، و از سوی دیگر، در تفکر صدرايي به سبب تسامخ و تماثلش با خداوند، مؤلفه‌ای فعال و پویاست که ادراکات را به شکل صدوری و اشراقی در صقع خویش انشاء می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۳۱۳). بر این اساس، نفس در مراتب ادراک با صور حسی، خیالی و عقلی متحد می‌شود و خود عین آن مراتب می‌گردد. نفس در مراتب نازل تر شهود حسی و خیالی، با معلومات بالذات حسی و خیالی، وحدت یافته، صور مذکور را در خود ایجاد می‌کند. در حقیقت، از نظر صدرالمتألهین، نفس در مراتب نازل ادراک و وحدتش با ادراکات حسی، خیالی و حتی عقلی واجد دو حیثیت کاملاً متمایز انفعال و اشتدادپذیری و همچنین وجه خلاقیت و انشای صور مذکور می‌گردد و این به سبب تفکیک و تمایز بین نفس و ادراکات وجودی‌اش (معلوم بالذات) با معلوم بالعرض و مشهودات آن است. اما از نظر وی، فرایند ادراک نفس در مراتب

متعالی آن، وضعیتی متفاوت می‌یابد. صدرالمتألهین معتقد است: در مرتبه اتم و اکمل فرایند وحدت عاقل و معقول، تغایر و تفکیک حقیقی بین نفس و ادراکات وجودی و شهودی‌اش با معلوم و مشهود بالعرض وجود ندارد. در حقیقت، برخلاف مراتب پیشین، که وحدت بین نفس و ادراکاتش بود و معلوم و مشهود بالعرض امری متمایز و متغایر بود، در این مرتبه، وحدت حکم فرماست و اساساً معلوم بالعرض وجود ندارد و بلکه تغایر علم و معلوم بالذات نیز اعتباری خواهد بود. بیان صدرالمتألهین در این باب، چنین است: «یکون بین صورة الشیء و ذات العالم کما فی العلم الحصولی المتحقق بحصول صورة الشیء فی نفس ذات العالم أو فی بعض قواه حصولاً ذهنیاً. و المدرك بالحقیقة هاهنا هو نفس الصورة الحاضرة لا ما خرج عن التصور، و إن قیل للخارج إنه معلوم فذلک بقصد ثان کما سبقت الإشارة إلیه، إذ العلاقة الوجودیة المستلزمة للعلم فی الحقیقة إنما هی بین العالم و الصورة لا غیر، بخلاف المعلوم بالعلم الحضوری بحسب وجوده العینی. إذ المعلوم بالذات حینئذ هو نفس ذات الأمر العینی لتتحقق العلاقة الوجودیة بینة و بین العالم به. فالعلم الحضوری هو أتم صنفی العلم، بل العلم فی الحقیقة لیس إلا هو» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۳۵).

صدرالمتألهین در جهت تکمیل تبیین فلسفی خویش از مسئله وحی، نظریه جهان‌شناختی خود تحت عنوان عوالم سه‌گانه عقلی، خیالی و حسی و تطابق با آنها با یکدیگر را مطرح می‌کند. صدرالمتألهین در این موضع، در جهت تبیین کیفیت تطابق عوالم سه‌گانه معتقد است: فعل ایجاد موجودات از ناحیه خداوند شبیه فعل یک مهندس است که ابتدا صورت عقلی بنا را در ذهن خود تصور کرده، سپس آن صورت عقلی را روی کاغذ ترسیم می‌نماید و در نهایت، به وسیله ابزارهای لازم، آن صورت را به صورت بنایی خارجی می‌سازد. خداوند فاطر نیز نسخه عالم هستی را در علم ازلی طراحی می‌کند و آن را به عالم عقلی می‌آورد. سپس در عالم خیال، به آن کمیّت می‌بخشد و در نهایت، در عالم محسوس تحقق خارجی می‌یابد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ص ۴۰۹). بر این اساس، وی نتیجه می‌گیرد که هر چه در عالم محسوس است به نحو اشرف و اعلا در عوالم عقلی و خیالی نیز وجود دارد و در حقیقت، عوالم سه‌گانه وجودی با وجود چنین تطابقی همچون دیگر حقایق وجودی در مراتب وجودی با یکدیگر متفاوت هستند (همان، ص ۴۰۹).

ب. تبیین مسئله وحی در تفکر صدرالمتألهین

تبیینی را که صدرالمتألهین در نهایت، از مسئله وحی ارائه می‌دهد می‌توان به دو بخش عمده تقسیم کرد: در بخش اول، صدرالمتألهین رویکردی مشابه فیلسوفان پیش از خود، همچون *فارابی* و *ابن سینا* در مسئله وحی دارد. در بخش دوم، در حقیقت، وی بر اساس مبانی فلسفی خویش، درصدد ارائه تبیینی بدیع در این خصوص برمی‌آید. صدرالمتألهین همسان فلاسفه پیشین، وحی و نبوت را موهبتی ربانی و الهی دانسته که رویت کسب در آن دخالتی ندارد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۷۷۲).

صدرالمتألهین شرط تحقق وحی و نبوت را در اتصال و اتحاد نفس نبی با عقل فعال می‌داند. وی معتقد است: برای اینکه این اتحاد تحقق یابد نبی می‌بایست با به حاشیه راندن تمایلات حیوانی و نباتی - که پیش‌تر به آنها اشاره شد - این تمایلات را مطیع قوه عقل گرداند و در پرتو آن قوه، عقل نبی به کمال شایسته خویش، که همانا وحدت با عوالم عقل و ملکوت است، دست یابد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ص ۳۹۶). صدرالمتألهین با استمداد از نظریه «وحدت عاقل و معقول»، به تبیین کیفیت این تعالی می‌پردازد. از نظر وی، تعالی نفس نبی تا بدان‌جا می‌رسد که نبی عوالم غیب و ملکوت را مشاهده می‌کند و وحی محمدی را با اصوات و جملات محسوس از جانب حق تعالی یا از ملک وحی استماع می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۷۸۴، همو، ۱۳۸۰، ج ۷، ص ۳۱).

اما صدرالمتألهین بر خلاف فلاسفه پیشین، از جمله فارابی اتصال و اتحاد نفس نبی با عقل فعال را شرط کافی تحقق وحی و نبوت نمی‌داند. صدرالمتألهین دو مؤلفه دیگر را در جهت تبیین هرچه بهتر حقیقت وحی الهی مطرح می‌کند. وی در گام اول، با اقتباس از ابن‌سینا، عقل قدسی و قوه حدس را به عنوان مشخصه متمایز کننده نبی از سایر انسان‌ها در نظر می‌گیرد. فارابی حقیقت وحی را در اتصال نفس نبی به عقل فعال می‌داند و منشأ اساسی وحی نبوی را عقل فعال می‌داند. از نظر فارابی، بعد از اینکه قوه ناطقه نبی با طی مراحل عقلانی و اتصال با عقل فعال، معقولات وحیانی را از آن دریافت کرد، قوه متخیله شروع به محاکات‌گری از این معقولات کرده، معقولات وحیانی را به صور خیالی و حسی تبدیل می‌کند (فارابی، ۱۳۷۹، ص ۲۱۸).

نوع طرح مباحث و مسائل مرتبط با مقوله وحی در تفکر فارابی مؤید این است که وی به نحوی به اکتسابی بودن فرایند وحی در پیامبر معتقد گردیده است. (برای اطلاعات بیشتر ر.ک: جعفری هرندی، ۱۳۹۱). اما در نگاه کلی، از دیدگاه ابن‌سینا، مولفه‌های درونی و بیرونی مرتبط با مسئله وحی نبوی از قرار ذیل است:

مؤلفه بیرونی مرتبط، عقل فعال یا همان فرشته وحی است که معقولات شریف وحیانی را به پیامبر افاضه می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۶).

مؤلفه‌های درونی مسئله وحی که عبارتند از: عقل قدسی اعطایی، که مفاهیم کلی وحیانی را از عقل فعال دریافت می‌کند (همو، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۱۶-۴۱۸).

قوه متخیله، حس مشترک و خیال.

ابن‌سینا از این مؤلفه‌ها در تبیین جزئیات وحی نبوی کمک می‌گیرد (همو، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۳۶).

یکی از کارکردهای بدیعی که صدرالمتألهین برای عقل قدسی در نظر می‌گیرد، دریافت معانی کلی وحیانی است که توسط حق ایجاد می‌شود و حقیقت آن سخن گفتن حقیقی با نبی است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۵۸). تا قبل از صدرالمتألهین، فلاسفه مسلمان در جهت تبیین کیفیت دریافت و انتقال مفاهیم جزئی وحیانی توسط نبی از قوای باطنی نفس، همچون متخیله، حس مشترک و قوه خیال استفاده می‌کردند (نجاتی، ۱۳۹۰، ص ۱۹-۲۰). صدرالمتألهین در گام دوم، با فهم نقایص تبیین فلاسفه‌ای همچون فارابی و ابن‌سینا از کیفیت

دریافت جزئیات وحی توسط نبی، بر اساس مبانی پیش گفته در این بحث، به مفهوم‌سازی عالم خیال منفصل دست می‌زند. صدرالمتألهین با این مفهوم‌سازی درصدد است که تبیین قابل قبولی از کیفیت نزول فرشته وحی بر نبی ارائه دهد. توضیح مطلب اینکه صدرالمتألهین علاوه بر عوالم سه‌گانه حس، خیال و عقل، انسان را واجد سه قوه حسیه، خیالی و عقلی می‌داند که هر یک از این قوا متناظر عالم خاص خویش است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ص ۴۰۹).

صدرالمتألهین ذیل نظریه «وحدت عاقل و معقول»، حقیقت «ادراک» را عبارت از یگانگی صورت مدرک با مدرک می‌داند. از نظر وی، در فرایند وحی، نیروی عقل نبی با صور عقلی عالم عقل و نیروی خیال وی با صور خیالی عالم خیال منفصل متحد می‌شوند؛ اما این بدان معنا نیست که دریافت نبی از عالم عقل با دریافت وی از عالم خیال دارای اختلاف باشد، بلکه در حقیقت، به سبب تطابق عوالم، آنچه نبی از عالم عقل دریافت کرده مطابق دریافت وی از عالم خیال است. بر این اساس، نبی کلام الهی و وحی الهی را به صورت کلی توسط قوه عقل قدسی دریافت می‌کند و به وسیله قوه خیال، آنچه را در عالم عقل دیده به صورت جزئی و تفصیلی دریافت می‌کند و همچنین فرشته وحی را به صورت محسوس مشاهده کرده، حقایق وحیانی را با حواس ظاهری استماع می‌نماید (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۶۰).

دوم. بررسی و نقد

پس از تبیین ماهیت وحی در تفکر صدرایی، باید این مسئله بررسی شود که مبانی صدرالمتألهین در مقوله وحی تا چه حد با مبانی نظریه «رؤیا انگاری وحی نبوی» سازگار است و مدعی استبصار تا چه حد در این موضع صائب به حقیقت است. همان‌سان که پیش‌تر گفته شد، مبنای اساسی سروش در نظریه رؤیا انگاری، تأکید بر نقش روایتگری پیامبر ﷺ و نفی مخاطب بودن ایشان در نزول وحی است. در بررسی مدعی استبصار در این موضع، از چند منظر می‌توان وارد شد:

اول. بررسی وحی‌شناسی صدرالمتألهین مؤید این مطلب است که صدرالمتألهین نه تنها در هیچ‌یک از مواضع و آثار و آراء خویش، حتی به صورت ضمنی، به مبنای رؤیا انگاری اذعان یا اشاره نکرده، بلکه وی در جای جای آراء خویش، وحی را حقیقتی کلامی و زبانی می‌داند که به واسطه خطاب واجب تعالی با واسطه یا بی‌واسطه ملک وحی، آیات الهی و نقش ملکوت و صورت لاهوت در نفس قدسی نبی نازل می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۵۹).

صدرالمتألهین حقیقت وحی را چنین بیان می‌کند: «فالوحی عبارة عن الکلام الحقیقی الاولی الضروری الذی یکون عین الکلام مقصودا اصلیا و غایة اولیه» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۷، ص ۱۰). همچنان که مشاهده می‌شود، در این تعریف، دو اصل مسلم وجود دارد:

۱) وحی از دیدگاه صدرالمتألهین حقیقتی کلامی و زبانی دارد و نبی مخاطب این کلام است. صدرالمتألهین کلام الهی را مشتمل بر دو نوع کلام اعلا و ادنا می‌داند. آنچه صدرالمتألهین به عنوان کلام حقیقی یا کلام اعلا

بدان اشاره می‌کند، دیگر از جنس الفاظ و اصوات نیست. همسان ابداع عالم امر با کلمه «کن» توسط باری تعالی، قسم کلام ادنا نیز، که از سنخ اصوات و الفاظ است، از جانب خداوند متعال نازل شده است (همان، ص ۱۰-۱۲).

۲) عینیت آن با مقصود و منظور حقیقی باری تعالی است که البته متناظر بر تطابق عوالم وجودی از دیدگاه صدرالمتألهین است. از نظر وی، نسخه عالم حسی مطابق نسخه موجود در لوح محفوظ است که به قلم الهی مکتوب شده است (همان، ص ۲۳).

دوم، برخلاف مدعای سروسر، بررسی وحی‌شناسی صدرالمتألهین نشان می‌دهد یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های وی در این مسئله، به تبیین کیفیت جسمانی بودن فرایند وحی و از آن جمله، ماهیت ارتباط پیامبر با فرشته وحی در وجه جسمانی و محسوس وحی معطوف گشته است. صدرالمتألهین در جهت تمهید این امر، از دو جنبه وارد می‌شود:

وی در گام اول، معتقد است: نبی بر خلاف انسان‌های معمولی، که توجه به قوه‌ای خاص آنها را از سایر قوا بازمی‌دارد، به سبب اشتداد وجودی و جوهری همزمان، می‌تواند حقایق عقلی را از عالم عقل، صور خیالی را از عالم خیال و ادراکات حسی را بدون هیچ اختلالی دریافت نماید (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۷، ص ۴۲؛ همو، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۵۷).

صدرالمتألهین در گام دوم، چنین بیان می‌دارد که ملائکه و خاصه فرشتگان وحی دارای ذاتی حقیقی و ذاتی اضافی هستند؛ همچون اضافه بدن به نفس در نشئه اخروی. ذات حقیقی ملائک مقوله‌ای لایتغیر است که از قضا و امر الهی سرچشمه می‌گیرد؛ اما ذات اضافی در حقیقت، مقوله‌ای خلقی و قدری است؛ همان جنبه‌ای که فرشتگان وحی از آن نشئت می‌یابند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۷، ص ۳۳).

صدرالمتألهین در جهت تبیین این امر، معتقد است: هنگامی که نفس نبی به عالم وحی ربانی صعود کرد به مکالمه حقیقی، کلام خداوند را استماع می‌کند. از نظر وی، فرشتگان وحی در این مرتبه، با ذات حقیقی خویش، کلام باری تعالی را، که بر آنها نازل شده؛ افاضه و القا می‌نمایند؛ همچنان که در شب معراج، چنین اتفاقی بروز کرد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۷، ص ۳۴). اما هنگامی که نفس نبی پس از قوس صعود از آن مقام شامخ الهی به ساحت ملکوت سماوی نزول نمود، فرشته وحی با ذات اضافی غیر منفک خویش، برای وی تمثیل می‌یابد و معارف الهی را القا می‌کند. از نظر صدرالمتألهین، حقیقت این انتقال از قبیل حرکت و انتقال فرشته وحی نیست؛ زیرا مقام و مرتبه فرشتگان وحی معلوم و غیر قابل انتقال است. در حقیقت، در این فرایند، این نفس نبی است که از نشئه باطن به نشئه ظاهر انبعاث می‌یابد و فرشته وحی را تا حد محسوسات تنزل می‌دهد و در نتیجه، صورت محسوس فرشته وحی را رؤیت می‌کند و کلامش را می‌شنود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۶۰؛ همو، ۱۳۸۰، ج ۷، ص ۳۵). بر این اساس، وحی در جنبه محسوس آن، به معنای نزول و انتقال فرشته وحی بر پیامبر نیست، بلکه پیامبر به واسطه فرایند تمثیل، آنچه را در عالم عقل دیده است به واسطه دو قوه بینایی و شنوایی مشاهده می‌کند و بدین روی، به واسطه انبعاث نفس از نشئه باطن به نشئه ظاهر، شخصی را می‌بیند و یا کلامی را می‌شنود که در نهایت فصاحت و بلاغت است. برای مثال، اگر شخصی بخواهد مفهومی عقلی همچون انسان را منتقل نماید، باید آن را به صورت

خیالی آب تبدیل و سپس آن را در قالب لفظ انسان محسوس منتقل کند. اما این تغییر نشئه‌ها برای پیامبر به خاطر اشتداد قوای نفسانی همزمان رخ می‌نماید.

کاملاً روشن است که بر خلاف مدعی سروش، صدرالمثلهین در این موضع، تمام تلاش خود را انجام می‌دهد تا تبیینی که از وحی ارائه می‌دهد متلائم با شواهد نقلی موجود در باب وحی و رؤیت و استماع کلام فرشتهٔ وحی توسط پیامبر باشد.

سوم. کیفیت تبیین صدرالمثلهین از مسئلهٔ وحی نه تنها مؤید مبنای سروش نیست، بلکه به نوعی در بردارندهٔ دفع دخل مقرر از مدعی وی در مبنای نظریهٔ «رؤیا انگاری وحی» است. توضیح اینکه سروش در مقالات شش‌گانهٔ اخیر، مدعی است که فارغ از هرگونه پیش‌داوری و تعصب، رویکردی پدیدارشناسانه در قبال وحی و مؤلفه‌های آن دارد. در بررسی صحت مدعی نویسنده و التزام به مبنای پدیدارشناسانه، باید گفت: به نظر می‌رسد نویسندهٔ محترم نه تنها به مبنای ادعایی خویش وفادار نمانده، بلکه نوع مواجههٔ وی در قبال دو مؤلفهٔ عمدهٔ وحی، یعنی پیامبر (ظرف وحی) و قرآن (نزول وحی)، مؤید تأثر وی از تعصبات و پیش‌داوری‌ها و به نوعی هرمنوتیک فلسفی است. تأکید و اصرار سروش در دو مقالهٔ اخیر، همچون «بسط تجربهٔ نبوی» بر شخصیت تاریخی پیامبر و تکامل ایشان در نسبت به شرایط پیرامونی، نشانگر تأثر وی از هرمنوتیک فلسفی است. وی معتقد است: پیامبر ﷺ هویتی تاریخی است که در صراط تکامل قرار دارد و روز به روز پیامبرتر می‌شود و در نتیجه، دینش فربه‌تر و کامل‌تر می‌گردد. بر این اساس، از نظر وی، قرآن محصول گفت‌وگو و داد و ستد پیامبر و شرایط تاریخی است که در پرتو تکامل درونی و بیرونی پیامبر، کامل‌تر شده است (سروش، ۱۳۷۸، ص ۲۰-۲۱). در مقام بررسی و مقایسهٔ مبنای سروش و وحی‌شناسی فلاسفهٔ مسلمان، باید گفت: همان‌سان که گذشت، فلاسفه‌ای همچون *فارابی* و *ابن سینا* منشأ اساسی وحی نبوی را در اتصال نفس نبی به عقل فعال می‌دانند. از نظر ایشان، نفس نبی معقولات کلی و حیانی را از عقل فعال یا همان فرشتهٔ وحی دریافت می‌کند. این دو فیلسوف در تبیین کیفیت دریافت جزئیات وحی توسط نبی، معتقدند: بعد از اینکه ایشان کلیات وحی را از عقل فعال دریافت نمود، قوای نفسانی پیامبر همچون حس مشترک، خیال و متخیله بر اساس فرایند محاکات، معقولات وحی را به صورت ادراکات حسی و خیالی تبدیل می‌کند (فارابی، ۱۳۷۹، ص ۲۱۸؛ ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۳۴).

با دقت در رویکرد مذکور، روشن می‌شود این تبیین به سبب کاستی‌هایی که دارد، می‌تواند در معرض شبههاتی قرار بگیرد. عمده‌ترین کاستی قابل مشاهده در دیدگاه این دو فیلسوف، آن است که نبی جزئیات وحی را مستقیماً از منبعی دریافت نمی‌کند، بلکه این قوای نفسانی پیامبر هستند که جزئیات را از معقولات تصویرسازی کرده، در اختیار وی می‌گذارند. البته این مسئله بارها مطمح نظر سروش و سایر همفکران وی قرار گرفته است. برای مثال، سروش ذیل بحث «وحی و تجربهٔ نبوی» به صراحت، بیان می‌کند که نظریهٔ تجربهٔ نبوی مورد اذعان خیل عظیمی از فلاسفهٔ مسلمان از *فارابی* گرفته تا *ابن سینا* و *خواجه نصیر* تا صدرالمثلهین بوده است. وی در تعلیل مدعی هم

رأیی این بزرگان با خود، معتقد است: چون فلاسفه مسلمان تنها مجرای نزول وحی - دست کم در جزئیات و صورت وحی - را قوه خیال دانسته‌اند، در نتیجه، از دیدگاه ایشان، قوه متخیله در فرایند وحی تأثیر گذار بوده و نبی خود آفریننده وحی است (سروش دباغ، ۱۳۸۵، ص ۱۲۶). در حقیقت، مبنای مذکور منافاتی با این برداشت ندارد که پیامبر، خود مفاهیم وحیانی را تصویرسازی می‌کند و در این تصویرسازی، ممکن است متأثر از شرایط پیرامونی و زیست بومی خود قرار گیرد. منظور از «دفع دخل مقدر»، که در ابتدای بحث مطرح شد، در واقع، همین سوء برداشت است. صدرالمتألهین، با فهم دقیق کاستی این مینا و در جهت جلوگیری از هرگونه برداشت اینچینی، به مفهوم‌سازی عالم خیال منفصل و تطابق آن با عوالم عقلی و حسی دست می‌زند. بر اساس دیدگاه صدرالمتألهین، پیامبر به واسطه اشتداد وجودی، حقایق کلی عقلانی وحی را از عالم عقل دریافت می‌کند و در همان حال، قادر است حقایق جزئی و تفصیلی مطابق با حقایق کلی را با قدرت خیال از عالم خیال منفصل دریافت نماید.

مطابق تبیین صدرالمتألهین بر خلاف مدعای سروش، ذهن و قوای نفسانی پیامبر به هیچ وجه، در محاکات و تصویرسازی مفاهیم وحیانی دخالت نداشته است و پیامبر کلیات و جزئیات وحی را بی‌واسطه یا باواسطه فرشته وحی دریافت می‌کند، نه اینکه خود آنها را بسازد. البته به نظر می‌رسد سوء برداشت از کلام فلاسفه مسلمان در این موضع، به این سبب است که وحی و نبوت در تفکر ایشان، اعم از وحی رسالی و تشریحی (که مخصوص پیامبران است) و وحی به معنای عام یا نبوت انبائیه یا تعریفیه یا مقامیه است (که عموماً برای اولیای الهی و اهل مکاشفه رخ می‌دهد). بنابراین، هیچ‌یک از فلاسفه اسلامی وحی رسالی را تحت تصرف قوه خیال نبی ندانسته‌اند و وحی غیر رسالی را متأثر از قوه خیال دریافت کننده آن دانسته‌اند و در این جهت، فرقی بین صدرالمتألهین و غیر او نیست.

۲- بررسی و نقد ادله و شواهد اذعان صدرالمتألهین به رویا انگاری وحی

همان‌سان که گفته شد، سروش در جهت تبیین نظریه «رویا انگاری وحی» مدعی است صدرالمتألهین در کتاب تفسیر قرآن و ذیل تفسیر سوره واقعه، به مبنای «رویا انگاری وحی» استبصار داشته است. از نظر وی، ترفند تبدیل گذشته به آینده در تفاسیر موجود، به خاطر اذعان به مبنای خطابی آیات قرآن است؛ اما چون صدرالمتألهین به مبنای روایی آیات قرآن استبصار داشته، از این ترفند استفاده نکرده و در تفسیر «اذا وقعت الواقعة» به وقوع واقعه قیامت اذعان نموده است. در بررسی و نقد این مدعا، از چند منظر می‌توان وارد شد:

اول. اذعان صدرالمتألهین به تحقق واقعه قیامت، منحصر به سوره واقعه نیست، بلکه وی در کتاب تفسیر قرآن خویش، در برخی مواضع، همچون تفسیر سوره اعلی و تفسیر سوره زلزال معتقد شده است که واقعه قیامت هم اکنون فعلیت دارد. مهم‌تر اینکه این اعتقاد مختص کتاب تفسیر قرآن وی نیست، صدرالمتألهین در کتاب‌های دیگرش همچون الشواهد الربوبیه، الاسفار الاربعه، المبدأ و المعاد و همچنین اسرار الآیات (شرح تفصیلی این مواضع در ادامه خواهد آمد) به مبنای مذکور اذعان نموده است. حداقل نتیجه‌ای که می‌توان از مقدمات فوق گرفت این است که بر

خلاف مدعی سروش، اذعان صدرالمتألهین به مسئله «فعلیت یافتن واقعه قیامت در زمان حال» - دست کم - نمی‌تواند حاکی از استبصار وی به مبنای «رؤیا انگاری وحی» باشد، بلکه این مسئله - آنچنان که روشن خواهد شد - ریشه در مبانی فلسفی صدرالمتألهین دارد.

دوم. همچنان که گفته شد، صدرالمتألهین مکرر در آثار خود، تأکید می‌کند که آخرت به زمان آینده متعلق نیست و هم اینک بالفعل وجود دارد. این ادعای صدرالمتألهین مدلل به مبانی عمده تفکری ایشان است که در آثار گوناگون قابل پی‌گیری است. صدرالمتألهین در موضعی دیگر از تفسیر سوره واقعه، با ذکر توضیحاتی از علوم طبیعی، معتقد است: زمین و کوه‌های آن در طول زمان، در حال متلاشی شدن بوده و مواد خود را به صورت تدریجی از دست می‌دهند و بر این اساس، وقوع وعده‌های قیامت، که در این سوره بدان‌ها اشاره شده است، تأیید و تصدیق می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۳۱، ج ۸، ص ۱۳-۱۸). همچنین صدرالمتألهین در تفسیر سوره‌ی اعلی و سوره زلزله اشاره می‌کند که قیامت هم اینک موجود است، منتها ظهور آن متوقف بر رفع حجاب است. صدرالمتألهین در جهت تبیین نظریه خویش در کتاب تفسیر قرآن، به ادله نقلی زیادی، که مؤید مبنای وی هستند، اشاره می‌کند، اما ظاهراً استدلالی در این جهت ارائه نمی‌دهند. به همین سبب برای دریافت تبیین استدلالی این مسئله، باید به دیگر آثار ایشان از جمله کتاب الاسفار الاربعه، شواهد الربوبیه و المبدء و المعاد رجوع کرد. ایشان در آثار مذکور، برخی مبانی را ارائه داده که در جهت فهم بهتر مسئله محل بحث، کارآمد خواهد بود:

۱- صدرالمتألهین در اولین گام، بر اساس فرایند «حرکت جوهری» معتقد است که اعیان وجودی عالم هستی در تبدل دائمی هستند و هویت پیشین آنها در حال زوال بوده و در هر آن طبایع آنها متجدد می‌شود. از نظر صدرالمتألهین، فرایند «لبس بعد از لبس هویات متعدده» خود مؤید تحقق قیامت برای هر موجودی است که در این فرایند قرار دارد. در حقیقت، صدرالمتألهین بر اساس مبنای مذکور، به تماثل و تطابق فرایند حرکت جوهری و تحقق قیامت معتقد شده است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۹، ص ۳۸۸).

۲- صدرالمتألهین در گام بعدی، در جهت تمهید بهتر مسئله، با جعل دو نوع قیامت صغرا و کبرا، بین قیامت صغرا و کبرا تفکیک قایل می‌شود. ایشان معتقد است: «قیامت» به صورت کلی، به معنای رجوع هر چیزی به اصل خویش است. وی بر اساس این تفکیک، قیامت صغرا را امری می‌داند که هم اکنون محقق است. بدین معنا که به سبب توجه غریزی نفوس به خداوند و عالم ملکوت، به عنوان اصل و اساس وجودیشان ذیل فرایند «حرکت جوهری و اشتدادی»، هر کسی که می‌میرد - در واقع - به سمت اصل وجودی خویش رجوع می‌کند و این امر بدان معناست که قیامت صغرا محقق بوده و هر کس که بمیرد قیامتش نیز برپا خواهد شد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ص ۳۵۲، همو، ۱۳۸۰، ج ۹، ص ۳۷۸).

صدرالمتألهین بر اساس این مقدمات، قیامت صغرا را عبارت از رجعت نفوس شخصی به اصل و اساس خویش، یعنی واجب تعالی یا همان رجوع الی الله می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ص ۷۲۲). اما وی رجعت در قیامت کبرا را

شخصی نمی‌داند و حقیقت قیامت کبرا را عبارت از ظهور حق تعالی با وحدت حقیقی می‌داند که طی آن جمیع اشیا و موجودات به در یک رجعت کلی به معبود و اصل وجودی خویش رجوع خواهند کرد. وی قیامت کبرا را تجمع تمام غایات کثیره می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۹، ص ۳۸۵، همو، ۱۳۸۲، ص ۳ و ۵۳).

۳- صدرالمتألهین در گام نهایی، در خصوص زمان هر یک از دو قیامت بحث می‌کند. از نظر او، زمان قیامت صغرا مشخص و محقق است و -همچنان که گفته شد- هر کس پس از مرگش، قیامت صغرا را می‌بیند؛ زیرا قیامت صغرای هر نفس رجوع به واجب تعالی به عنوان اصل و اساس خویش در فرایند «حرکت جوهری و اشتدادی» است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۹، ص ۳۸۶). اما بحث صدرالمتألهین در خصوص زمان قیامت کبرا بسیار حایز اهمیت است. صدرالمتألهین از یک سو، معتقد است: زمان قیامت کبرا با زمان عالم کنونی ما متفاوت است. در نتیجه نمی‌توان گفت تحقق قیامت کبرا منوط به اتمام حیات دنیوی بوده و پس از آن محقق می‌شود (همان). از نظر صدرالمتألهین، عالم به صورت کلی مابازای مستقلی جز وجود اجزای عالم ندارد. پس عالم به صورت کلی وجودی موهوم دارد. از نظر صدرالمتألهین، تک تک اجزا و موجودات عالم خلق را که بنگریم، وجودشان مسبوق به عدمشان است. در نتیجه، کل موجودات و بالطبع، عالم خلق حادث زمانی خواهند بود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۷، ص ۳۷۴؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۱۳۵). عالم امر به سبب آنکه زمان و مکان از آن سلب شده، دارای قدم زمانی و حدوث ذاتی است. به عبارت دیگر، تک تک موجودات غیر زمانمند و غیر مکانمند به سبب تعالی از زمان و مکان وجودشان، نمی‌توانند مسبوق به عدم زمانی باشند، و بر این اساس، مجموع این موجودات، که عالم امر باشد، نیز وجودشان مسبوق به نیستی نبوده، قدیم زمانی خواهند بود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۷، ص ۴۱۴-۴۱۵).

صدرالمتألهین در مواضع گوناگون، در شرح کیفیت وجود آخرت و قیامت، موجودیت بالفعل آخرت را از سنخ عالم امر لحاظ می‌کند و به صراحت، زمان و مکان را از آن مسلوب می‌نماید. در نتیجه، مفاهیم آخرت و قیامت دارای قدم زمانی و شرفی خواهند بود و وجود آنها مسبوق به عدم نخواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۹، ص ۳۸۶، همو، ۱۳۸۲، ص ۳۵۳). بر این اساس، به نظر می‌رسد آخریت و ثانویت در مقام مقایسه با عالم خلق معنا می‌یابد، و گرنه از دیدگاه صدرالمتألهین، قیامت و آخرت به سبب قدم زمانی و شرفی که دارد، دارای تحقق بالفعل است و به همین علت است که وی با اشاره به آیه ۲۸ سوره لقمان «مَا خَلَقُكُمْ وَلَا نَبَشُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةً» معتقد است: تفسیر به مجاز و مبالغه از آیاتی که از حقایق قیامت و آخرت با فعل ماضی صحبت می‌کنند، صحیح نیست و به سبب بی‌توجهی به آیه مذکور و آیات مشابه است (صدرالمتألهین، ۱۳۳۱، ص ۱۳۵، همو، ۱۳۸۶، ص ۱۰۱۶). ایشان بر این اساس، نتیجه می‌گیرد که زمان تحقق قیامت کبرا امری غیر مکشوف و مبهم است و هر کس بخواهد در این مقوله زمان تعیین کند، به ادله نقلی و عقلی، سخنش کاذب خواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۹، ص ۳۸۶، همو، ۱۳۸۲، ص ۳۵۳).

خداوند متعال در قرآن در ذکر ویژگی‌های روز قیامت، وقوع آن را ناگهانی می‌داند، به گونه‌ای که بسیاری از مردم هنگام وقوع آن در حالت غفلت قرار دارند. خداوند در قرآن در این باره می‌فرماید «يَسْتَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً يَسْتَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (اعراف: ۱۸۷).

در بررسی مدعی سروش، باید گفت: با توجه به مقدمات و مبانی مذکور، در تفکر صدرایی، مقوله قیامت، هم در زمان کنونی محقق است و هم محقق نیست. سر این ناسازگاری ظاهری -همچنان که گفته شد- به سبب تفکیکی است که صدرالمتهلین بین دو گونه قیامت، یعنی قیامت صغرا و کبرا وضع می‌کند. به عبارت دیگر، در هر موضعی که وی معتقد به تحقق قیامت شده، منظور قیامت صغرا است؛ و آن قسم از قیامت که زمان آن را مبهم و غیر مکشوف می‌داند، ولی در باب وقوع یا عدم وقوع آن سخنی نمی‌گوید، قیامت کبرا مد نظر است. با توجه به کلام سروش، به نظر می‌رسد منظور وی از قیامت و تحقق آن به قسم قیامت کبرا بازگشت می‌کند. تحلیل مدعی وی بر اساس مبانی توضیحات فوق، این می‌شود که صدرالمتهلین در تفسیر قرآن خویش و ذیل تفسیر سوره واقعه، قیامت کبرا را امری محقق در زمان حال می‌داند. این در حالی است که صدرالمتهلین زمان وقوع قیامت کبرا را امری مبهم می‌داند. در حقیقت، آنچه که صدرالمتهلین به تحققش معتقد است (قیامت صغرا) مد نظر سروش نیست و آنچه مراد سروش در مقالات شش‌گانه است (قیامت کبرا) مورد تأیید صدرالمتهلین نیست.

نتیجه‌گیری

در مطالعه حاضر، مدعی عبدالکریم سروش ذیل مقالات شش‌گانه اخیر او مبنی بر استبصار صدرالمتهلین به مبانی «رؤیا انگاری وحی» در دو موضع متمایز بررسی و نقد شد.

این بررسی در قسمت اول مقاله، ذیل عنوان «دیدگاه صدرالمتهلین در خصوص وحی»، نشان می‌دهد اولاً، صدرالمتهلین در هیچ‌یک از آثار و آراء خویش، حتی به صورت ضمنی به مبانی رؤیا انگاری اذعان ننموده است. ثانیاً، بررسی دیدگاه وی در خصوص وحی مؤید آن است که صدرالمتهلین در جای جای آراء خویش، تأکید می‌کند که مقوله وحی حقیقتی زبانی دارد و به سبب خطاب با واسطه یا بی‌واسطه واجب تعالی بر نفس پیامبر نازل می‌شود. علاوه بر آن، اینکه دغدغه و اهتمام اساسی صدرالمتهلین در این مسئله، به تبیین کیفیت جسمانی بودن فرایند وحی و سازگاری آن با آیات و روایات در این خصوص معطوف گشته است.

در قسمت دوم مقاله و ذیل بررسی عنوان مفهوم «قیامت» و تحقق آن در زمان حال از دیدگاه صدرالمتهلین، ایشان با تفکیک قیامت به دو قسم صغرا و کبرا، به تحقق و فعلیت قیامت صغرا معتقد شده، اما بر خلاف مدعی سروش، زمان وقوع قیامت کبرا را امری مبهم دانسته و تعیین زمان برای تحقق آن را امری کذب شمرده است. در نهایت، به نظر می‌رسد مابازای مدعی سروش در نظریه «رؤیا انگاری وحی» تحقق قیامت کبرا است که صدرالمتهلین به صراحت، نافی تحقق و فعلیت آن در زمان حال است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۳، *الاشارات و التنبیها، شرح خواجه نصیرالدین طوسی*، تحقیق کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی.
- _____، ۱۳۶۳، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
- جعفری هرندی، محمد، ۱۳۹۱، *نظریه فلسفی وحی از منظر فارابی و صدرالمتألهین*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۸، *بسط تجربه نبوی*، تهران، صراط.
- _____، *مقالات محمد ص راوی رؤیاهای رسولانه*، www.dinonline.com تاریخ بازیابی ۱۳۹۲.
- سروش دباغ، ۱۳۸۵، *آئین در آئینه مروری بر آراء دین شناسانه عبدالکریم سروش*، تهران، سروش.
- صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، *المبدأ و المعاد*، تصحیح و تحقیق محمد ذبیحی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____، ۱۳۸۲، *الشواهد الربوبیه*، تصحیح و تحقیق مصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____، ۱۳۸۶، *مفاتیح الغیب*، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____، ۱۳۳۱، *تفسیر القرآن الکریم (منبع الکترونیکی)*، تصحیح محسن بیدارفر، قم، مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل بیت.
- _____، ۱۳۸۰، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- فارابی، ابونصر، ۱۳۷۹، *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*، ترجمه و تحشیه جعفر سجادی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- نجاتی، محمد، ۱۳۹۰، «حس مشترک در فلسفه اسلامی و کارکرد معرفت‌شناختی و دین‌شناختی آن در حکمت سینوی» *اندیشه نوین دینی*، ص ۹-۲۶.