

## مفهوم‌سازی استاد مطهری از وحی: از تحویلی‌نگری تا جامع‌نگری، و ارتباط آن با فطرت و ایمان

فرشته ابوالحسنی نیارکی،<sup>۱\*</sup> هاشم قربانی،<sup>۲</sup> احمد بهشتی<sup>۳</sup>

۱ و ۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران

۳. استاد گروه فلسفه دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۲/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۵/۳)

### چکیده

جستار حاضر، از منظری روش‌شناسانه، جامع‌نگری استاد مطهری به بحث تحلیل مفهوم وحی را کاوش می‌نماید. از سویی، فیلسوفان مسلمان وحی را اتصال نبی با عقل فعال تلقی کرده و فقط به هویت علمی و شناختاری آن تأکید می‌کنند؛ و از سوی دیگر، برخی متفکران وحی را به صرف گرایش و تجربه نبی ارجاع داده‌اند. در این تصور از وحی، بر بعد تجربی‌نگاری و گرایشی وحی تأکید می‌شود. هر دو رهیافت تصویری فروکاهش‌گرایانه و تحویلی‌نگر از وحی ارائه می‌دهند. استاد مطهری، با نقد هر دو رهیافت، به تحلیلی جامع‌نگر از وحی الاهی دست یازیده‌اند: به اعتقاد ایشان، وحی الاهی علاوه بر اینکه بعد شناختاری دارد و پیام الاهی است، بعد گرایشی نیز دارد. در مقاله حاضر، با بررسی این مقام جامع‌نگری از وحی، ارتباط آن با ایمان و فطرت نیز نزد مطهری واکاوی می‌شود. مفهوم‌سازی استاد از ایمان، از حیث روشی، از تصور ایشان از وحی کسب هویت می‌کند. بنابراین، ایمان نزد مطهری هویتی دو بعدی دارد: شناختاری و گرایشی دارد. این تحلیل از وحی و ایمان با تقسیم فطرت به دو بعد شناختی و گرایشی نیز متلائم است؛ یعنی، تصور استاد از دو بعدی بودن انسان در تحلیل ایشان از وحی و ایمان مؤثر افتاده است. بدین‌سان، در منظومه فکری استاد، این سه بحث در تعامل ناظر بر هم هستند.

### واژگان کلیدی

وحی، مطهری، هویت شناختاری، ماهیت گرایشی، ایمان، فطرت.

## مقدمه

از دیرباز اهمیت وحی در هویت بخشیدن به ادیان مسائل فراوانی را پیش روی فیلسوفان، متکلمان، عرفا و دیگر متفکران و دانشمندان سایر حوزه‌ها گسترده است. در میان مسائل گوناگونی که در باب وحی طرح می‌شود، مسئله چیستی و تحلیل مفهومی و ماهوی آن اهمیت ویژه دارد. علت اهمیت آن است که بسیاری از مسائل وحی الاهی در گروهی تلقی و انگاره دانشمندان از وحی است. محققان بحث از چیستی، تحلیل مفهومی و معنای مای شارحه الاسم را مطلب نخست در هر پژوهشی می‌دانند، زیرا پاسخ به دیگر مسائل علمی در گروهی تعریف آن است. (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۵، ص ۱۵۸) از آنجا که هر کس متناسب با درک و تصور خویش از وحی به آن می‌پردازد، نقد این تصور اهمیت دارد.

بحث از چیستی و حقیقت وحی از مهمترین مباحث گذشته و امروز در تاریخ تفکر است. در دوران اسلامی، فلاسفه، متکلمان و عرفا، نظیر فارابی، ابن‌سینا، غزالی، شیخ اشراق، ملاصدرا و ...، اغلب از منظر وجودشناختی این پدیده را تحلیل کرده و درصدد بیان حقیقت آن بوده‌اند.

کندی، معرفت و علم را به دو بخش معرفت انسانی - معرفت حسی و معرفت عقلی - و معرفت الاهی - که حاصل ابزار وحی است - تقسیم می‌کند؛ بدین‌سان وی وحی را ابزاری معرفت‌بخش تلقی کرده است. فارابی در تبیین هستی‌شناسانه از وحی کارکردی حداکثری برای عقل دهم قائل می‌شود؛ بدین صورت که برای عقل دهم، افزون بر مدد رساندن عقل آدمی برای کشف معقولات، یاری دیگری نیز به انسان در جهت رشد مراحل مختلف عقل در جهت رسیدن به عقل بالمستفاد و وصول آن به عقل دهم قائل است. بوعلی نیز، با الهام از گفتارهای فارابی، اتصال به عقل فعال و نحوه شکل‌گیری معرفت حاصل از آن را مورد توجه قرار داده است. ملاصدرا وحی را معارف و علوم می‌داند که از طریق استدلال و اجتهاد بدست نیامده‌اند. آدمی از منشأ و چگونگی آن آگاهی دارد و با مشاهده ملک و عقل فعال حاصل می‌شود. (خسروپناه، ۱۳۸۷، ص ۵-۱۶) تأمل در ترسیم چگونگی رشد و توسعه وجودی عقل در نظام‌های مختلف فلسفه اسلامی خود حکایت از تاکید ایشان بر جنبه معرفتی وحی دارد.

در عالم مسیحیت، به ویژه پس از رنسانس و به سبب عقل‌گرایی، بحث از ماهیت وحی معرکه آرای متکلمان مسیحی، متألهان، فیلسوفان دین، روانشناسان و جامعه‌شناسان گردید. در پی آن، نگرش تجربی و گرایشی به عرصه آمد و وحی به حضور امر قدسی و تجربه دینی تحویل گردید. در عالم مسیحیت، عمدتاً، به وحی با رویکردی تجربی - به معنای انکشاف درونی خدا بر آدمی - نگریسته شد. شلایرماخر پایه‌گذار نخستین تفکری است که وحی را به تجربه دینی مشترک میان آدمیان تحلیل کرد. (ساجدی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۲) ردولف اتو، در کتاب مفهوم امر قدسی، رویکرد شلایرماخر را تایید می‌کند. وی تجربه دینی را نوعی احساس دانست که از تمایزات مفهومی فراتر می‌رود و قابل توصیف نیست. اتو به وجود سه احساس در برابر خدا عقیده دارد: ۱. احساس وابستگی و تعلق؛ ۲. احساس خوف یا خشیت دینی در برابر وجود هیبت‌انگیز الهی؛ ۳. احساس شوق و مجذوبیت به خدا. (ساجدی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۳) بدین‌سان، شلایرماخر و اتو تجربه دینی را از مقوله احساس و گرایش می‌دانند که فاقد جنبه معرفتی است. (پترسون، ۱۳۷۶، ص ۴۱) این تصور که وحی را ظهور یا تجلی خداوند بر شخص تجربه‌گر تلقی می‌کند ریشه در تلقی آیین مسیحیت از وحی الهی دارد. در تفکر اسلامی، وحی تنها حضور نیست، بلکه پیام خدا است.

در عالم تفکرات اسلامی نیز صرف تجربه‌انگاری وحی به میان آمده است. در دوره جدید، این بحث همراه با چالش‌های جدیدی اندیشه متفکران مسلمان را به خود مشغول کرده است. متفکرانی چون اقبال لاهوری، علامه طباطبایی، استاد مطهری، دکتر سروش و ... به نظریه‌پردازی در باب چیستی وحی و دیگر مسائل آن پرداخته‌اند.

بدین‌سان، برخی با تاکید بر جنبه شناختاری وحی، غافل از حیثیت تجربی آن شدند و عده‌ای نیز، با تحویل بردن آن به نوعی احساس و تجربه، جنبه معرفتی آن را یا کم رنگ کردند و یا به طور کلی حذف نمودند. بنابراین، هم تبیین فلسفی از ماهیت وحی و نیز هم تاکید بر بعد تجربی و گرایشی وحی، هر دو، کاستی‌هایی دارند.

پژوهش روشمند در باب مسئله خاص نیازمند وقوف بر تمامی ابعاد آن مسئله است. بنابراین، ماندن در یک بعد و نداشتن نگاه جامع به آن مسئله آفت‌ساز و خانمان‌سوز

خواهد بود. پرهیز از تحویلی‌نگری، به خصوص در تبیین و توصیف مسائل الاهیاتی که دارای لایه‌های پیچیده و در هم تنیده‌ای هستند، مولود فهم همه جانبه آن مسئله است و این امر با توجه به سامان‌مندی مسائل الاهیاتی - به معنای تاثیرگذاری و ابتنای معنایی مسائل بر یکدیگر و وابستگی مسائل به نحوه تلقی و دریافت در باب مسئله خاص - آفت‌سوز و خانمان‌ساز است. بدین‌سان، در مسئله وحی، که یکی از ارکان ادیان محسوب می‌گردد، نوع تلقی از آن بی‌شک در سایر مسائل متعلق به آنها اثر خواهد گذاشت.

در این جستار، مبتنی بر وقوف بر این نکته روش‌شناختی، به دنبال واکاوی دیدگاه استاد مطهری در مسئله وحی هستیم. از سوی دیگر، بیان خواهیم کرد که تفسیر استاد از مقولاتی نظیر ایمان و فطرت حکایت از نگاه سیستمی ایشان نسبت به تفکر الاهیاتی است. تحلیل ارائه‌شده از استاد را، در درجه نخست، نگاه جامع‌محور وی در تحلیل مسائل می‌دانیم.

در این مقام چند مسئله قابل طرح است:

۱. شرح اللفظ: واژه «وحی» به چه معنا است؟
۲. آیا اساساً وحی تعریف‌پذیر است و وقوف بر چیستی و ماهیت وحی میسر است؟ اگر بلی، با کدام روش‌شناسی؟ و اگر خیر، پس چگونه می‌توان از وحی سخن گفت و به تحلیل آن پرداخت؟
۳. وحی از چه مقوله‌ای است؟ آیا از مقوله تجربه است یا حادثه یا از مقوله پیام است و آموزه؟ آیا وحی هویت شناختاری دارد؟
۴. نسبت وحی با تجربه دینی چیست؟
۵. با این مبنا که خطاب آسمانی (الاهی) با بشر است و از بشر پاسخ مثبت می‌طلبد، در تحلیل ماهیت وحی باید ارتباط وحی با بشر و نیز ارتباط وحی با نحوه پاسخ بشر به آن (مثلاً ایمان) تبیین شود. از این منظر رابطه وحی و ایمان چیست؟
۶. آیا وحی تنها حاصل ارتباط انسان با خدا است و یا هویت آن سویی هم دارد؟
۷. آیا وحی فقط در ارتباط با نبی است؟ اگر دایره وحی را عام‌تر بدانیم، چگونه تفاوت دیگر تجربه‌های دینی و وحی دیگر موجودات را از وحی نبوی تمایز دهیم؟ ملاک

چیست؟ آیا وحی حقیقتی تشکیک‌پذیر و دارای مراتب است که در هر مرتبه هویتی جداگانه می‌یابد؟

در باب آرای استاد مطهری درباره مسئله وحی الاهی تحقیقات متعددی منتشر شده است. غالب این مقالات و تحقیقات نوعی گزارش و یا مرور بر آرای ایشان است. اما تحلیل انتقادی، جستجو از سازگاری درونی، تأمل در مبانی، و نیز ارائه وقوف استاد بر روش‌شناسی مطالعات دینی این تحقیق را از مطالعات پیشین متمایز می‌کند. در این مقاله ترتب منطقی مسئله حفظ شده است. در آغاز، گزارشی از تعاریف استاد از مفهوم وحی تهیه شده است و، پس از گزارش دیدگاه، مواجهه انتقادی و تحلیل و بررسی آن آمده است.

### تعریف لفظی

در روش رایج از تعریف امور، پیش از تحلیل مفهومی (شرح الاسم) و تعریف به حسب حقیقت و ماهیت، به بیان معنای واژه و ریشه آن (تعریف لفظی) می‌پردازند. متقدمان در این مقام بسیار به اختصار سخن می‌آوردند، اما امروزه بررسی ریشه واژه و ساختار صرفی آن اهمیت فراوان دارد.

وحی در لغت دارای معانی مختلفی است، از جمله: اشاره، کتابت، نوشته، رساله، پیغام، سخن پوشیده، و اعلام در خفا. (ابن منظور، بی تا، ص ۳۸۰) راغب اصفهانی می‌گوید: ریشه وحی به معنای اشاره تند و سریع است؛ از اینرو، هر کاری که به سرعت انجام گیرد وحی نام دارد و آن ممکن است در کلامی رمزی و کنایه‌ای باشد و یا به صوت مجرد از ترکیب باشد و گاه با اشاره به اعضا و گاه با کتابت و نوشتار تحقق می‌یابد. برخی پژوهشگران به نقد واژه‌شناسی راغب پرداخته‌اند. (حسین‌زاده، ۱۳۸۸، ص ۴۶) این واژه در قرآن کریم در چهار مورد به کار رفته است: ۱. اشاره پنهانی؛ ۲. هدایت‌گریزی؛ ۳. سروش غیبی؛ ۴. وحی رسالی. (شیروانی، ۱۳۸۱، ص ۱۵۲) استاد مطهری در آثار خود در موضعی به معنای لفظی وحی اشاره داده است. وی معنی وحی را در لغت هر گونه القای محرمانه و مخفیانه و پنهان و القای مرموز نسبت به افهام سایر مردم بیان کرده است. (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۴۰۲) اما وی به

اشتقاق، مقایسه تطبیقی این واژه در عرب جاهلی با فرهنگ قرآن، و ریشه‌یابی لغت در زبان عربی نپرداخته است.

## دیدگاه مطهری در تحلیل مفهوم وحی

### تعریف‌پذیری وحی

پیش از تحلیل مفهوم وحی، می‌توان این سوال را طرح کرد: اساساً آیا وحی تعریف‌پذیر است؟ و آیا وقوف بر چیستی و ماهیت آن میسر است؟ اگر بلی، با کدام روش؟ و اگر خیر، پس چگونه می‌توان از وحی سخن گفت و به تحلیل آن پرداخت؟ مطهری در مواضع گوناگونی در باب اینکه اساساً آیا وحی تعریف‌پذیر است و اینکه آیا انسان می‌تواند بر چیستی وحی وقوف یابد سخن گفته است: «پدیده وحی مستقیماً از قلمروی حس و تجربه افراد بیرون است، ولی این نیرو را می‌توان از راه آثارش شناخت.» (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۵۵) ایشان در موضعی دیگر می‌گوید: «هیچ کس نمی‌تواند ادعا کند که من می‌توانم حقیقت این کار را تشریح بکنم. اگر کسی چنین ادعایی بکند، خود همان پیغمبران هستند؛ برای اینکه این، ارتباطی است نه از نوع ارتباطاتی که افراد بشر با یکدیگر دارند یا افراد عادی بشر با اشیای دیگری غیر از خدا دارند. کسی هیچ وقت ادعا نکرده است که کنه و ماهیت این مطلب را می‌تواند تشریح کند.» (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۴۲۲) همچنین، در جایی می‌نویسد: «هیچ ضرورتی ندارد ما حتماً بگوییم وحی کشف شده است و به کنه و ماهیتش دست یافته‌ایم. زیرا وحی مخصوص پیامبران است و ما قطعاً به کنه آن پی نمی‌بریم. اما شاید به تناسب وحی در اشیاء دیگران بتوانیم وحی نبوت را توجیه کنیم.» (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۴۰۷)

به اعتقاد مطهری، حقیقت وحی برای انسان‌ها قابل شناخت نیست و با ابزارهای طبیعی، همچون مطالعات تجربی و پسینی، نمی‌توان به آن راه یافت. بنابراین سؤالی طرح می‌گردد: اگر حقیقت وحی قابل شناخت نیست، پس چگونه می‌توان آن را تعریف کرد؟ آیا می‌توان گفت وحی اساساً تعریف‌پذیر نیست؟ ایشان در موضعی از آثارش حقیقت وحی را از طریق آثارش قابل شناخت می‌داند. شناخت چیزی از طریق آثارش تعریف رسمی است نه حد. حد تام واحد است، اما تعریف رسمی تنوع‌پذیر است و به منظر و دیدگاه هر فرد

بستگی دارد؛ مگر اینکه ادعا کنیم اصلی‌ترین اثر، که همه آثار قابل ارجاع و تحویل به آن است، به دست ما رسیده است. رجوع به قرآن و مطالعه موارد کاربرد وحی در آن (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۴۰۱)، اخبار و روایات پیامبران و ملاحظه تأثیرات شگرف وحی در شخصیت پیامبران، آن‌گونه که در تاریخ مشاهده و نقل شده است، از دیگر راه‌های تعریف وحی است در آثار مطهری بیان شده‌اند.

### ماهیت وحی

استاد مطهری در مواضع مختلفی در مقام تحلیل مفهومی و بیان هویت وحی سخن گفته است. در این بخش به گزارش آرای استاد می‌پردازیم.

وی در موضعی می‌نویسد: آنچه از طریق وحی می‌رسد، از یک سو بر نوعی جهان‌بینی تکیه دارد که عقل را اقتناع و اندیشه را تغذیه می‌کند (اقتناع عقلی) و از سویی دیگر کشش و جذب دارد (عشق) و پذیرفتنی و جذب‌شدنی است. (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۵۸-۵۹؛ ۱۳۸۶، ج ۱۳، ص ۲۷۲) گفتارهای دیگر ایشان چنین است:

۱. وحی تلقی و راهنمایی است از راه اتصال ضمیر به غیب و ملکوت. (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۱۵۳)

۲. وحی و نبوت پیام الاهی برای انسان‌ها است. (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۱۵۳؛ ۱۳۸۷، ج ۱۶، ص ۳۶)

۳. وحی و نبوت یعنی اتصال مرموز با ریشه وجود و سپس مأموریت برای ارشاد خلق که مظهری از مظاهر هدایت عامه است که عالی‌ترین مظاهر هدایت است. (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۱۷۳-۱۷۴)

۴. نام علمی که نبی از جهان دیگر می‌گیرد وحی است. (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۵۱۸) او در مواضع متعددی متعلق وحی را از سنخ علم دانسته و بر هویت معرفتی آن تأکید دارد. (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۶۵-۱۹۲؛ ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۱۷۴؛ ۱۳۸۷، ج ۱۶، ص ۳۹۰؛ ۱۳۸۴، ج ۲۱، ص ۱۲۰)

۵. وحی که پیام الاهی است و پیامبران مأمور ابلاغ آن هستند، علاوه بر اینکه مدعاهایی خطاب به عقل بشری است، باید در دل‌های مردم نفوذ کند و تمام احساسات او، یعنی تمام وجود بشر، را در اختیار بگیرد. (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۱۶، ص ۱۴۵؛ ۱۳۸۴، ج ۱۵، ص ۹۷۶)

۶. ایشان در موضعی دیگر می‌نویسد: «دین یعنی مجموع آنچه من جانب الله به صورت اعتقادات و معارف و دانستنی‌ها و عمل کردنی‌ها آمده است، همان دین جامع است. نظامی است که یک قسمتش فقط فکر و اندیشه و اعتقاد و خلاصه، شناخت است، قسمت دیگر گرایش و ایمان و محبت است. قسمت دیگر ساخته شدن خود انسان است که چگونه باید بود، مثل دستورهای اخلاقی.» (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۵، ص ۹۷۶)

۷. قرآن پیام الاهی و وحی خداوند است. مطهری در باب قرآن می‌نویسد: «قرآن هم کتاب عقل است که کارش تفکر و تدبّر است و هم کتاب دل که کارش عشق و خواستن و حرکت است. مقصود این است: از طرفی کتابی است که یک سلسله تعلیمات دارد و آن تعلیمات را مانند هر کتاب دیگر، انسان باید فرا گیرد. در اینجا سر و کار آن با اندیشه و تفکر و عقل است. ولی قرآن زبان دیگری هم دارد. آن زبان، زبان احساس است و سر و کارش با روح است، با دل است.» (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۲۶، ص ۵۷، ۷۰، ۱۲۷؛ ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۳۶۱)

#### تحلیل و بررسی تطبیقی دیدگاه مطهری در مفهوم‌سازی وحی

برای تشریح دیدگاه استاد مطهری، نگاهی به موضع‌گیری دانشمندان مختلف نسبت به وحی ضروری است. در این مقام، به بررسی دو رهیافت خواهیم پرداخت. ابتدا توضیح این امر لازم است که ساحت‌های وجودی انسان را می‌توان تقسیم‌بندی نمود. در یکی از تقسیم‌ها سه ساحت برای انسان ذکر می‌کنند: ساحت عقلانی، ساحت مبتنی بر گرایش و احساسات و عواطف، و ساحت مبتنی بر اراده. قلمرو نخست، قلمرو آرا و نظرات، علوم و معارف، ساحت به کارگیری منطق، و به طور کلی ساحت متعلق به دانسته و دانستنی‌ها است. به این ساحت دانش نیز اطلاق می‌شود. ما این ساحت از وجود انسانی را ساحت معطوف به معرفت می‌نامیم. ساحت دوم، ساحت احساسات و عواطف است. مقولاتی نظیر عشق، محبت، گرایش به امری، تنفر از امری، حب و بغض، دوستی و دشمنی، لذت و الم، رضایت و نارضایتی، امیدواری و ناامیدی به این ساحت متعلق



است. این دو ساحت در وجود انسان می‌توانند موضع همسو و یکسانی نسبت به مسئله‌ای خاص داشته باشند یا مخالف یکدیگر باشند. و ساحت سوم ساحت خواست‌ها و اراده‌ها است و به نوعی مولود دو ساحت پیشین است.

مطهری نیز، در مواضعی از بیانات خویش، انسان را موجودی دو کانونی - کانون معطوف به عقل و تجلیات آن و کانون معطوف به گرایش و تجلیات آن - می‌داند (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۲۳، ص ۷۷۱) و در جای دیگر تحقق داشتن ساحت اراده و خواست در انسان را وجه تمایز او از دیگر موجودات می‌داند. (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۲۸۳؛ ۱۳۸۳، ج ۲۲، ص ۳۲۸) برخی از کارها و مسائل وجودی انسان متعلق به ساحت نخست است، برخی متعلق به ساحت دوم، و برخی نیز به ساحت سوم تعلق دارد. تأمل روشمند حکایت از آن دارد که نوعی از مسائل وجود دارند که به دو ساحت انسان، یا حتی به هر سه ساحت، تعلق دارند. میان این سه همواره مناسباتی است. به عنوان مثال، حالات احساسی انسان همواره متعلق می‌خواهند؛ امیدواری، گرایش، نفرت، میل ... همواره به چیزی تعلق می‌گیرند. اذعان آگاهانه به تحقق واقعی آن متعلق مربوط به حوزه اندیشه و معرفت است. کما اینکه رفتارهای انسان که مبتنی بر خواست اوست، برآمده از تفاعل دو حوزه با این ساحت است. با تفکیک این سه حوزه در انسان، به بررسی دیدگاه دانشمندان در باب وحی می‌پردازیم. در این مقام، به دو رهیافت کلی اشاره می‌شود:

رهیافت نخست؛ اغلب حکما و دانشمندان مسلمان تلقی مبتنی بر هویتی معرفت‌زا از وحی داشتند. به اعتقاد فیلسوفان مسلمان، شناخت، تنها رکن وحی است و، از اینرو، وحی هویت شناختاری دارد. ایشان وحی را نوعی منبع شناخت قلمداد می‌کردند که واقعاً اطلاعاتی از جهان طبیعی و ماورای طبیعی را در اختیار انسان قرار می‌دهد. اخذ وحی به عنوان یکی از منابع معرفت حکایت از این امر دارد. ایشان وحی را تعلیم الهی به پیامبران می‌دانند که به واسطه عقل فعال انجام می‌پذیرد. هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و نفس‌شناسی فلاسفه مسلمان برای تبیین وحی با یکدیگر در تعامل هستند. در بخش هستی‌شناسی، با ارائه قاعده الواحد، صدور کثرت از وحدت را بر اساس عقول عشره و افلاک نه گانه تفسیر می‌کردند؛ در بخش معرفت‌شناسی، تحصیل صور علمیه را منوط بر افاضه و اشراق

عقل دهم می‌پنداشتند؛ در قسمت نفس‌شناسی نیز با تفکیک قوای نفسانی انسان به قوای محرکه و مدرکه، نقشی خاص برای هر یک قائل می‌شدند. آنها قوه عاقله و قوه متخیله را از نیروهای ادراکی انسان می‌دانستند. در جهان‌شناسی فلاسفه مسلمان، جهان بر اساس تدبیری مبتنی بر رابطه علی و معلولی است. در میان اسباب و مسببات فراوان طولی و عرضی، عقل دهم به اذن باری تعالی مدبر جهان مادی است. علوم و دانش‌های انسان نهفته در عقل فعال است و به دلیل تجرد نفس انسانی از ماده، انسان شایستگی وصول و دریافت معلومات از عقول عالیه را دارد. دل‌بستگی‌های ناشی از بی‌خبری انسان مانع از دستیابی او به معلوماتی راستین و حقیقی است. پیامبران، به دلیل داشتن ضمیری روشن و به دور از وابستگی به امور گذران مادی، سرسپردگی نهادینی به واقعیات عالم دارند. از سوی دیگر، ایشان به دلیل اینکه برگزیدگان خدا برای هدایت مردم هستند، در عالی‌ترین سطح ممکن با عالم ملکوت ارتباط می‌یابند و حقایق ماورایی را دریافت می‌کنند. (گلپایگانی، ۱۳۸۷، ص ۵) بدین ترتیب، ایشان برای قوه ناطقه پیامبران کمالی برتر قائل بودند. آنها برای تفسیر چگونگی ارتباط گفتاری و شنیداری پیامبر و هم‌سخن کردن آن با معارف عالیه حاصل از اتصال با ملکوت، پای قوه خیال را نیز در تفسیر وحی به میان آوردند. (ابن‌سینا، ۱۳۷۷، ص ۳۰۹) فارابی فیلسوف و پیامبر را در کمال قوه ناطقه همسان انگاشته و یکی از تمایزات پیامبر از فیلسوف را در داشتن کمال قوه خیال دانسته است. (فارابی، ۱۳۷۹، ص ۲۲۰) ابن‌سینا در اتصال عقل نظری پیامبر به عقل فعال و اخذ علوم و معارف از آن، با طرح قوه حدس که نام قوه قدسیه بر آن می‌نهد، آن را توجیه کرده است. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۴۰؛ فارابی، ۱۹۹۶، ص ۸۹؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۸۲)

بر مبنای بعد شناختاری وحی، می‌توان وحی را به دو معنا به کار برد: ۱. وحی به معنای پیام الهی؛ در این معنا صرفاً به محتوای معرفتی وحی نظر می‌شود. در نظر علامه طباطبایی، ادراک و تلقی نبی از غیب وحی نامیده می‌شود. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ص ۱۳۳) ۲. وحی در قالب فرآیند؛ این استعمال از وحی را می‌توان در سه مرحله که متعلق به پیام رسان است در نظر آورد: دریافت‌کننده پیام الهی، حافظ و نگاه‌دارنده پیام الهی و انتقال پیام الهی به انسان‌ها. مجموع این مراحل را تلقی فرایندی از وحی می‌نامیم. در نگاه فرایند محوری به وحی نیز شاهد ساختار معرفتی از وحی هستیم. در نظام معرفتی فلاسفه

مسلمان، نظیر فارابی و ابن‌سینا، رشد وجودی انسان در گروهی توسعه و رشد عقل آنها است. عبور از عقل هیولانی و رسیدن به مقام عقل بالملکه و نیز گذشتن از آن و پا در وادی عقل بالفعل نهادن و بالاتر از آن، دستیابی به شأن عقل بالمستفاد، و بهره‌گیری آن از عقول عالیه، با توجه به جهان‌شناسی فلاسفه و سریان این روند در پیامبران و شکل‌گیری وحی، همه حکایت از نگاهی معرفتی به مقوله وحی دارد.<sup>۱</sup> با توجه به این توضیحات، معلوم می‌شود ایشان در تبیین چیستی وحی آن را متعلق به ساحت نخست از سه ساحت پیش‌گفته منحصر کرده‌اند. در اینجا سوال اساسی آن است که آیا هویت وحی صرفاً به ساحت معرفتی انسان متعلق است؟ بدین معنا که وحی بازگفتاری از معرفتی است که سر و کار آن با ساحت معطوف به معرفت انسان است؟ آیا وحی هویتی غیر از هویت معرفتی ندارد؟ آیا در قلمروی احساسات و عواطف، که یکی از پررنگ‌ترین ساحات وجودی انسان است، وحی قابل تبیین نیست؟ آیا می‌توان از مقام تعلق وحی نیز سخن گفت؟ با کسانی که وحی را صرفاً در حوزه احساسات و عواطف انسانی منحصر می‌کنند، چگونه برخوردی شایسته است؟

رهیافت دوم؛ دسته دیگر از اندیشمندان وحی را به ساحت گرایش و دل‌بستگی انسان فرو کاسته‌اند. در این میان می‌توان از دو گروه یاد کرد: دانشمندان غربی نظیر شلاپرماخر و ردولف اتو و متفکران مسلمان معاصر نظیر سروش، شبستری و اقبال لاهوری. شلاپرماخر، در کتاب ایمان مسیحی، وحی را که گونه‌ای تجربه دینی تلقی نموده، نوعی احساس اتکا به

۱. در این مقام، نقادی دیدگاه فلاسفه مسلمان بر اساس دیدگاه قرآن و روایات معصومان(ع) از حوصله این جستار خارج است. برای مطالعه بیشتر در باب تلقی فلاسفه مسلمان از وحی، ر.ک.: ملایری، موسی (۱۳۸۴)، *تبیین فلسفی وحی از فارابی تا ملاصدرا*، قم: طه، ۱۳۸۴، ص ۶۳؛ ابن‌سینا (۱۳۸۳)، *رساله نفس*، تصحیح موسی عمید، تهران و همدان: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی و دانشگاه بوعلی سینا، ص ۲۳-۲۶؛ سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۲)، *مجموعه آثار*، تصحیح هانری کربن و سید حسین نصر، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ج ۲، ص ۴۹۵-۴۹۶ و ص ۲۳۰-۲۴۵؛ ملاصدرا (۱۳۶۲)، *مفاتیح‌الغیب*، محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ج ۲، ص ۸۰۷-۸۰۸؛ خسرو پناه، عبدالحسین (۱۳۸۷)، «ماهیت وحی در حکمت اسلامی»، قیسات، سال سیزدهم، ۴۷، ص ۵-۳۰.

مبدأ یا قدرتی فراطبیعی و به عبارتی احساس وابستگی مطلق می‌داند.<sup>۱</sup> وی در جای دیگر، احساس بی‌نهایت شوق و میل به نامحدود را مقوم تجربه‌های دینی انگاشته است. اتو نیز، در کتاب مفهوم امر قدسی، امر مینوی را از دسترس ادراک مفهومی بیرون می‌داند: امر مینوی را نه از طریق فکر و اندیشه و در هیأت مفاهیم، بلکه به کمک احساسی خاص و یگانه در وجود آدمی باید دریافت؛ چرا که تجربه دینی از سنخ احساسات، احوال و عواطف است. (Otto, 1958:7,12؛ شیروانی، ۱۳۸۱، ص ۴۵، ۹۱، ۲۵۸) برخی نویسندگان احساس مینوی اتو را نه نوعی احساس، بلکه مجموعه پیچیده‌ای از احساسات دانسته‌اند. (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶، ص ۴۲) اتو به تبیین حالات ویژه چنین تجربه‌ای می‌پردازد و حالاتی نظیر احساس مخلوقیت، احساس نیستی و ناچیزانگاری خود در برابر امر قدسی را از مقومات چنین تجربه‌ای معرفی می‌کند. در اندیشه سروش، وحی از سنخ تجربه دینی پنداشته شده که درباره انسانهای دیگر نیز امکان تحقق دارد. ایشان برآنند که این تجارب متعدد بر غنای دین می‌افزاید. (سروش، ۱۳۷۸، ص ۲۸) وی از میان انواع سه‌گانه دین‌داری که معرفی می‌کند - معشیت اندیش، معرفت اندیش، تجربت اندیش - در پی برگزیدن مبثانی است که با تجربه دینی هم‌خوانی داشته باشد. وی دینداری تجربت اندیش را اتخاذ نموده که در این نوع از دین‌داری، پیامبران و عارفان - بلکه تمامی افراد - تجارب باطنی خویش را سرآغاز و اصل و معیار خویش می‌دانند. (محمد رضائی، ۱۳۸۷، ص ۷۴) اقبال لاهوری و شبستری نیز با تاثیر پذیری از افرادی نظیر شلایرماخر وحی را تجربه‌ای پنداشتند.

بنابراین، در تلقی این سنخ از اندیشمندان، وحی، صرف تجربه و تنها گرایش و دل‌بستگی و مجذوب شدن و تنها دارای رکن احساسی است.<sup>۲</sup>

۱. همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، شلایرماخر وحی را نوعی تجربه دینی مشترک میان آدمیان قلمداد نموده است.  
 ۲. نیز ر:ک: تیلیش، پل (۱۳۷۵)، *پویایی ایمان*، ترجمه حسین نوروزی، تهران: انتشارات حکمت، ص ۱۶؛ پرادفوت، وین (۱۳۷۷)، *تجربه دینی*، ترجمه عباس یزدانی، قم: طه؛ سروش، عبدالکریم (۱۳۷۸)، *بسط تجربه نبوی*، تهران: صراط؛ مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۵)، *هرمنوتیک، کتاب و سنت*، تهران: طرح نو؛ لاهوری، اقبال (بی‌تا)، *احیای فکر دینی در اسلام*، ترجمه احمد آرام، بی‌جا: بی‌نا.

با تأمل در هر دو رهیافت، شاهد نوعی تحویلی‌نگری غیر مجاز در تبیین ماهیت وحی هستیم. وحی از مسائل ذو ابعاد است و انحصار آن در یک بعد و فراتر نرفتن از آن آفات شناختی دی پی خواهد داشت. تحویلی‌نگری از عمده‌ترین خطاهای روش‌شناختی در پژوهش و به طور کلی در اندیشه است، زیرا مانع دست‌یابی به دیدگاهی فراگیر درباره مسئله مورد پژوهش می‌شود. استاد مطهری، که همواره در تبیین و تحلیل مسائل، چشم‌تیزی داشته، با رصد نمودن مشکلات نظریه‌ها، سعی در ارائه دیدگاهی جامع‌نگر بوده است. دیدگاهی که هر دو رهیافت در آن حضور دارند. وحی در هر دو معنایی که برای آن ذکر نمودیم، به دلیل ذو ابعاد بودن آن، هر دو ساحت وجودی انسان را فرا می‌خواند، ساحت معرفتی و ساحت گرایشی. بنابراین، به اعتقاد مطهری، وحی مسیحی تحلیلی تقلیل‌گرایانه از ایمان است و تحلیل وحی به تجربه دینی بر اساس تصورات تحویلی‌نگر است. بر این اساس، وحی مورد نظر استاد مطهری هویتی دو بعدی است و دو رکن فکری - عقلی و احساسی - عاطفی دارد؛ یعنی، هم دارای بعد شناختاری است و هم بعد گرایشی و عاطفی دارد. دیدگاه ایشان در تعریف وحی دیدگاهی جامع‌نگر است و دچار حصرگرایی نگشته‌اند. زیرا «یا هویت شناختاری یا هویت گرایشی» در تحلیل وحی ایهام منع جمع است نه منع جمع و می‌توان هر یک از این دو را بعدی از ابعاد وحی تلقی کرد.

#### رابطه وحی با ایمان و فطرت در اندیشه مطهری

مطابق با دو معنای پیش‌گفته برای وحی، از بحث ایمان و فطرت، که ارتباط با وحی دارند، گریزی نیست. بررسی سه‌گانه وحی، فطرت و ایمان در اندیشه استاد مطهری نیازمند مروری اجمالی بر چگونگی تحلیل استاد از ایمان و وحی است. هر چند این مقولات نیازمند پژوهشی مستقل‌اند، بنا به ضرورت، اشاره‌ای به آنها می‌شود.

#### ایمان

استاد مطهری در آثار خویش به اضلاع گوناگون ایمان و مسائل فراوانی درباره آن پرداخته است. در بررسی مسائل متعلق به ایمان، بررسی چیستی و مفهوم ایمان ضروری است. شناخت ماهیت امری که پاسخ مخاطب به وحی است اهمیت و ضرورت دارد و با جایگاه بحث ما از آن متناسب است. پیش از این، در قالب مقاله‌ای، از مفهوم‌سازی

مطهری از ایمان سخن گفته‌ایم.<sup>۱</sup> تفکیک میان تعریف و توصیف استاد از ایمان در آثارش - توصیف ایمان و بیان احکام و عوارض و اوصاف یا مقومات و مؤلفه‌های آن - کاری سخت و قابل تامل است. گذشته از مقام توصیف، به تحلیل استاد از ایمان اشاره‌ای می‌کنیم.

با نگاهی جامع به آثار استاد مطهری، شاهد آنیم که ایشان ایمان را حقیقتی دارای دو بعد شناختاری و احساسی معرفی کرده‌اند. برخی از مواضع این سخن از این قرار است: ایمان یعنی اعتقاد و گرایش؛ ایمان یعنی مجذوب شدن به یک فکر و پذیرفتن یک فکر. مجذوب شدن یک فکر دو رکن دارد. یک رکن جنبه علمی مطلب است که فکر و عقل انسان می‌پذیرد. یک رکن دیگر جنبه احساساتی آن است که دل انسان گرایش داشته باشد. (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۲۰، ص ۲۴۷) ایمان یعنی یک نوع شناخت خاص از جهان و یک نوع گرایش به دنبال آن شناخت. (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۵، ص ۹۱۸) ایمان مسئله‌ای است مبتنی بر آگاهی؛ ولی همراه با گرایش. ایمان یعنی تسلیم؛ یعنی آگاهی مقرون به گرایش و تسلیم در پیشگاه حق. (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۲۲، ص ۴۶۵) استاد مطهری در آثار خویش، با نقد تصویر تحویلی‌نگری در باب ایمان، مقومات آن را علم و شناخت و گرایش و تسلیم قلبی معرفی می‌کند. نکته روش‌شناختی دیدگاه استاد پرهیز از دام تحویلی‌نگری است. ایشان به نقد کسانی می‌پردازد که ایمان را منحصر در بعد شناختاری آن دیدند (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۲۳، ص ۱۸۳-۱۸۷) و نیز انحصار معنایی ایمان در گرایش و دل‌بستگی و مجذوب شدن را دارای آفاتی در حوزه فهم معرفی می‌کند. (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۰۶) بنابراین، ایشان ایمان را حاصل هر دو مؤلفه دانسته است.

### فطرت

پژوهش در باب فطرت در نظر مطهری نیز حکایت از نگرش جامع ایشان به فطرت و پرهیز از تحویلی‌نگری دارد. ایشان فطرت را هم در ناحیه شناخت مطرح می‌کند و هم در

۱. ابوالحسنی نیارکی، فرشته و احد فرامرز قراملکی (۱۳۸۸)، «مفهوم سازی استاد مطهری از ایمان»، مجله اندیشه نوین دینی، سال پنجم، شماره ۱۶، ص ۷-۳۰.

ناحیه خواست‌ها. ابتدا باید متذکر این نکته شد که استاد مطهری قائل به فطرت‌اند و مستندات از قرآن و تعالیم حضرت امیر(ع) برای اثبات گفتار خویش ارائه می‌کنند. (ر.ک.: مطهری، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۳۸۸) ایشان مسئله فطرت را مسئله‌ای مربوط به انسان در ارتباط با خدا معرفی می‌کند. (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۴۵۱) وی واژه فطرت را با کلماتی نظیر صبغه و حنیف در قرآن کریم به یک معنا دانسته و آن را از طبیعت که در مورد بی‌جان‌ها اطلاق می‌شود و از غریزه که نوعاً در حیوانات کاربرد دارد متمایز می‌سازد. (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۴۵۹-۴۶۳-۴۶۴) ایشان بر این باورند که وقتی بر اموری فطرت اطلاق می‌شود، بدان معنا است که از ذات انسان می‌جوشد و انسان موجودی است که بذر این امور در عمق وجودش کاشته شده است. (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۴۷۲) حال در باب متعلق امور فطری سوالی مطرح می‌شود. آیا امور فطری صرفاً در مسائل معرفتی قابل طرح است؟ یا متعلق امور فطری به مسائل حوزه عواطف و احساسات و گرایش‌ها محدود می‌شود؟

مطهری متعلق امور فطری را در هر دو حوزه مطرح می‌نماید و از ماندن و توقف در یک حوزه و طراحی فطرت در آن پرهیز می‌نماید. در ناحیه شناخت، مطهری دیدگاه افلاطونی و کانتی در مورد فطرت را قبول نمی‌کند و به نظریه حکمای اسلامی متمایل است. نظریه حکمای اسلامی در باب فطرت این است که انسان دارای اصول مشترک فکری است و آنها اصول فطری‌اند. مقصودشان آن است که روح انسان در این دنیا متوجه آن اصول می‌شود، ولی در دانستن آنها نیازی به آموزش، تجربه، و استدلال ندارد؛ یعنی، ساختمان فکری انسان به گونه‌ای است که صرف عرضه این مسائل کافی است تا انسان آنها را دریابد. این اصول فکری آن گونه نیستند که انسان آنها را قبل از آمدن به دنیا می‌دانسته است (بر خلاف نظر افلاطون) و نیز این اصول ذاتی انسان نیستند (بر خلاف نظر کانت). (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۴۷۶) استاد می‌فرماید: فطریاتی که قرآن قائل است، به معنای این است که استعداد اینها در هر کسی هست، به نحوی که همین قدر که بچه به مرحله‌ای رسید که بتواند اینها را تصور کند، تصدیق اینها برایش فطری است ...، به این معنا که احتیاج به آموزش و استدلال ندارد، نه به این معنا که قبل از تولد آنها را می‌دانسته است. (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۴۷۹) نتیجه انکار دریافت‌های فطری نیز سقوط در دره هولناک شک مطلق است.

استاد فطریات در ناحیه خواست‌ها را به دو قسم فطریات روحی و فطریات جسمی و جسمانی تقسیم می‌کند. تقاضاهای جسمی همانند گرسنگی و طلب غذا، خواب، و غریزه جنسی. (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۳، ۴۸۳) چنین تقاضاهایی به ساختمان وجودی انسان مربوط می‌شوند. گرایش به برتری طلبی، حقیقت‌جویی، قدرت‌خواهی، هنر و زیبایی، میل به خلاقیت و ابداع، و عشق و پرستش از فطریات روحی محسوب می‌شود. (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۳، ۴۸۴) در موضعی نیز می‌گوید: نظریه فطرت این است که ابعاد انسانی وجود انسان (گرایش به دانش، گرایش به ارزش‌های معنوی، اخلاقی، زیبایی ... معلول اجتماع نیست. اینها جزء ابعاد انسان‌اند. در آغاز خلقت این استعدادها در انسان نهفته است و در جامعه شکفته می‌شود. (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۵، ص ۹۳۴)

#### رابطه فطرت و ایمان با وحی

همان‌گونه که از تحلیل‌های پیشین روشن می‌شود، استاد مطهری هم درباره وحی، ایمان، و همچنین فطرت دیدگاهی جامع‌نگر را انتخاب کرده و آنها را تشریح نموده است. در این موضع، می‌توان با تفکیک متعلق شناسایی (وحی) و فاعل شناسایی (انسان) و رابطه آن دو با یکدیگر (ایمان) به منظومه بسامان از آرای مطهری دست یافت. استاد مطهری، در هر سه، هم بعد گرایشی و احساسی آنها را مطرح ساخته و هم بعد معرفتی و شناختاری آنها را متذکر شده است. وحی - در معنای خاص آن - پیام خداوند خطاب به انسان از طریق پیامبران است و از او پاسخ می‌طلبد. افراد انسانی در مواجهه با وحی و خطاب خداوندی واکنش‌های متفاوتی نشان می‌دهند. انسان در پاسخ به خطاب الهی ممکن است وحی را تکذیب کند، به آن توجهی نکند (اعراض)، یا آن را تصدیق کند. ایمان تصدیق انسان و پاسخ مثبت او به وحی و خطاب خداوندی است. بنابراین، تصور استاد از ایمان به لحاظ ساختار معنایی از تصور ایشان از وحی الهی کسب هویت می‌کند.

ایمان مورد نظر مطهری هویتی دو بعدی است و دو رکن فکری - عقلی و احساسی - عاطفی دارد؛ یعنی، هم دارای بعد شناختاری است و هم بعد گرایشی و عاطفی دارد.<sup>۱</sup> این

۱. ر.ک.: ابوالحسنی نیارکی، فرشته و احد فرامرز قراملکی (۱۳۸۸)، «مفهوم سازی استاد مطهری از ایمان»، مجله



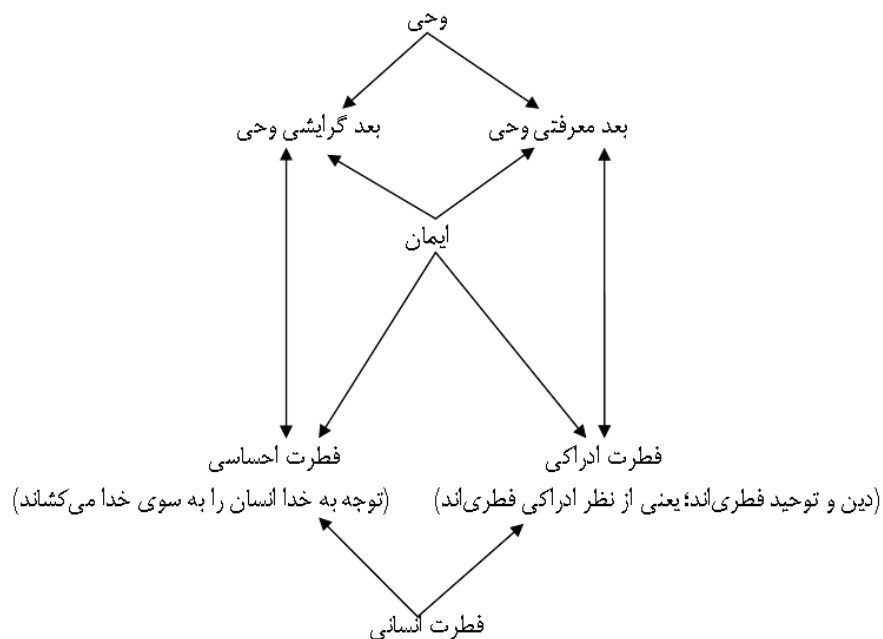
امر به نوبه خویش از نوع وجود انسانی برخاسته است. گرایش‌های معنوی انسان‌ها در نهاد همه افراد به صورت بالقوه وجود دارد. انبیا گرایش مذهبی ایجاد نمی‌کند، همان‌طور که خداوندان زیبایی گرایش به زیبایی را در وجود انسان ایجاد نمی‌کند، بلکه در زمینه‌ای که در انسان‌ها این گرایش وجود دارد شیئی زیبا عرضه می‌دارند. آنها با عرضه داشتن آن شیء این گرایش را پرورش می‌دهند. (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۵، ص ۹۴۰) مطهری انسان را موجودی دو کانونی معرفی می‌کند که هم دارای بعد عقلی است - که فکر و اندیشه و دوران‌دیشی و حسابگری و منطق و استدلال و فلسفه و علم از تجلیات آن کانون است - و هم دارای بعد گرایشی است - که خواستن و شیفتگی و آرزو و عشق و پرستش از تجلیات آن کانون است. (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۲۳، ص ۷۷۱)

به اعتقاد استاد مطهری، وحی از طرفی آسمانی و از طرفی انسانی است. (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۱۷۰، ۶۰۱-۶۰۲؛ ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۴۰۵، ۴۱۴، ۴۱۶، ۴۱۹، ۴۶۵؛ ۱۳۸۴، ج ۲۱، ص ۱۲۰) به اعتقاد ایشان وحی الاهی ریشه‌ای هم در انسان‌ها دارد: «یک وقت ما دین را به عنوان آنچه از ناحیه پیغمبران بر مردم عرضه می‌شود، نگاه می‌کنیم. این معلوم است که منشأ وحی است. ولی آیا همین وحی که معارفی را به عنوان معارف دین عرضه می‌دارد، یک مبنا و ریشه‌ای هم در انسان‌ها دارد؟ در انسان یک فطرتی - به معنای یک تقاضایی - وجود دارد. بعثت پیغمبران پاسخگویی به تقاضایی است که این تقاضا در سرشت بشر وجود دارد. در واقع آنچه بشر به حسب سرشت خودش در جستجوی آن بوده است و خواهد بود، پیامبران آن را بر او عرضه داشته‌اند. این همان معنای فطرت است.» (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۶۰۱-۶۰۲) در موضعی دیگر، استاد مطهری منشأ ایمان مذهبی را سرشت و فطرت آدمی معرفی کرده‌اند. (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۴۵) وی می‌گوید: یک وقت می‌گوییم انسان بالفطره خدا را می‌فهمد [فطرت ناظر بر معرفت و ادراک]، یک وقت می‌گوییم انسان بالفطره به سوی خدا گرایش و کشش دارد و جذب می‌شود. (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۶۱۴)

---

اندیشه نوین دینی، سال پنجم، شماره ۱۶، ص ۷-۳۰؛ مطهری، مجموعه آثار، ج ۲، ص ۲۴؛ ج ۳، ص ۱۳۸، ج ۱۵، ص ۹۱۸، ج ۱۶، ص ۱۶۶-۱۶۷، ج ۲۰، ص ۲۴۷، ج ۲۲، ص ۴۶۵، ج ۲۳، ص ۱۸۷ و ۶۴۰، ج ۲۶، ص ۲۳۲؛ یادداشت‌های استاد مطهری، ج ۱، ص ۲۹۴، ۳۰۲، ۳۰۶، ۴۰۷، ۴۸۵، ج ۴، ص ۲۰۴-۲۰۵، ج ۸، ص ۱۳۷.

بنابراین، در اندیشه استاد مطهری، این هر سه (وحی، ایمان، فطرت) در تلائم و سازگاری معطوف به یکدیگر هستند و فهم و تبیین کامل در گروهی نظر به نظام‌مندی آنها است. رشد شناختاری و گرایشی این سه به یکدیگر ناظر است. فاعل شناسایی، که همان انسان است، با دو کانونی بودن خویش پاسخی دو بعدی به مسئله پیام الاهی می‌دهد. و از سوی دیگر، وحی الاهی نیز که دارای هویتی دو بعدی بوده، هر دو کانون انسانی را درگیر خویش می‌سازد. از آنجا که، به اعتقاد استاد، منشأ ایمان (فطرت) به دو قسم فطرت شناخت و فطرت گرایش تقسیم می‌شود (۱۳۸۵، ج ۳، ص ۴۸۶-۴۷۴)، می‌توان گفت دوگانگی ساختاری آموزه‌های وحیانی با دوگانگی شناختی و احساسی بشر متلائم و سازگار است. (قراملکی، ۱۳۸۶، ص ۱۴۲) بنابراین، نگرش جامع استاد در باب ایمان به سبب دیدگاه ایشان درباره منشأ ایمان (فطرت انسانی) است و این دو نیز تحت تأثیر تلقی ایشان از وحی الاهی است. نمودار این سه‌گانه را می‌توان چنین ترسیم کرد:



## وحی؛ حقیقتی ذومراتب و ارتباط آن با تجربه دینی

تجربه دینی به منزله اصطلاح و مسئله‌ای مدون کلامی اساساً متعلق به غرب مدرن است که در قرن هجدهم به وسیله شلایرماخر ظهور پیدا کرد و توسط ویلیام جیمز، اتو، کارل بارث، استیس، دیویس، کرکگارد، سوئین‌برن و رالف هود و ... ادامه یافت. البته در هر جامعه دینی متدینان از آنچه تجربه دینی خوانده می‌شود همواره برخوردارند. تجربه دینی به معنای گونه‌ای ظهور یا تجلی خداوند بر شخص تجربه‌گر و مواجهه بی‌واسطه فرد با مقام الوهیت یا تجلیات او می‌باشد. وجود تجارب دینی امری است که به دلیل گزارش‌های فراوان آن قابل انکار نیست. برخی از فلاسفه غرب تجربه دینی را برحسب نحوه تحقق به انواع مختلفی طبقه‌بندی کرده‌اند. تحولاتی که در سده‌های اخیر در غرب در مفهوم عقل رخ داد سبب شد که تصاویر جدیدی از وحی در الاهیات نوین غرب ارائه گردد. در الاهیات نوین، وحی، و مسلماً به تبع آن ایمان، به تجربه دینی و تجربه شخصی تحویل گشت. در عالم اسلام نیز گروهی از متکلمان وحی و ایمان را به تجربه دینی ارجاع داده‌اند. اما آیا به راستی وحی و ایمان اسلامی همانند وحی و ایمان مسیحی قابل ارجاع به تجربه دینی است؟<sup>۱</sup>

استاد مطهری با وقوف بر تلقی افرادی همانند اقبال لاهوری با اصطلاح تجربه دینی و کارکرد آن آشنا است.<sup>۲</sup> بنابراین، این پرسش قابل طرح است که استاد به عنوان فیلسوفی متکلم که با اسلام و وحی اسلامی عمیقاً آشنا است، آیا به بیان ارتباط ایمان و وحی اسلامی با تجربه دینی پرداخته است؟

در تحلیل دیدگاه استاد به جامع‌نگری و دو بعدی بودن وحی اشاره شد. بنابراین، با توجه به تحلیل پیشین، صرف تجربه و گرایش بودن وحی منتفی است. همچنین می‌توان گفت: استاد مطهری وحی را حقیقتی مشکک می‌داند که در همه موجودات وجود دارد (مطهری، ۱۳۸۶، چ ۴، ص ۱۱۵) که کامل‌ترین درجه آن وحی است که خاص پیامبران است.

۱. ر.ک.: فرامرز قراملکی، احد (۱۳۷۸)، هندسه معرفتی کلام جدید، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ص ۲۲۶-۲۲۹.

۲. ر.ک.: مجموعه آثار، ج ۲، ص ۱۶۳ و ۱۸۹، ج ۳، ص ۱۷۲، ج ۴، ص ۴۷ و ۴۰۲، ج ۱۳، ص ۳۸۹، ج ۲ ص ۳۲۶، ج ۲۵، ص ۴۱۶؛ یادداشت‌های استاد مطهری، ج ۱، ص ۱۵۸، ۲۳۰، ۲۳۴، ج ۸، ص ۲۶۴.

(مطهری، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۵۴؛ ۱۳۸۴، ج ۲۱، ص ۴۰) به اعتقاد مطهری، وحی تلقی و دریافت راهنمایی از راه اتصال ضمیر به غیب و ملکوت است. (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۱۵۳ و ۱۷۳) ایشان اتصال به غیب و ملکوت را خاص پیامبران نمی‌دانند، (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۱۷۰؛ ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۳۵۵) بنابراین، منکر تجارب دینی و شخصی غیر نبی نیستند. اما به اعتقاد ایشان، وحی نبوت و تجربه نبوی که شریعت‌ساز است و پیام الهی و خبر باز آوردن است تنها خاص پیامبران است. (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۱۷۰؛ ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۴۰۵) استاد مطهری نگرش‌های تحویلی‌نگری را که وحی را به صرف تجارب دینی افراد تفسیر می‌کنند نمی‌پسندند. به نظر ایشان، وحی نبوتی با سایر القائاتی که برای مثال به بشر می‌شود از نظر ماهیت متفاوت نیست، بلکه تفاوت در درجه و شدت و ضعف است. ایشان درجات وحی را به نورهای ضعیف و قوی و قوی‌تر تشبیه کرده‌اند. (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۴۵، ۳۵۸، ۴۱۰؛ ۱۳۸۳، ج ۲۲، ص ۳۸۵؛ ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۴۳۱) استاد مطهری تفاوت وحی نبوتی با سایر القائات به افراد دیگر را در جنبه بیرونی و الهی بودن تجارب انبیا، علاوه بر جنبه درونی آن، می‌دانند. (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۴۱۶ و ۴۱۹) از دیگر سوی، در نظرگاه استاد، به اذن خدایی بودن وحی نیز مورد تاکید قرار گرفته است. (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۲۰۳) خلاصه آنکه، اگرچه استاد مطهری معتقد به وجود تجارب دینی و شخصی و وحی در همه موجودات و افراد هستند، اما وحی اسلامی (که شریعت‌ساز است) و به تبع آن ایمان اسلامی را قابل ارجاع و تحویل به تجربه دینی نمی‌دانند.

### نتیجه

در باب تبیین وحی دو موضع کلی وجود دارد: تبیین مبتنی بر بعد معرفت‌زایی وحی، و تبیین مبتنی بر بعد گرایشی آن. تبیین نخست عمدتاً از سوی فلاسفه مسلمان - فارابی و ابن‌سینا - ارائه شده و تبیین دوم عمدتاً در زمان معاصر از سوی افرادی نظیر شلایرماخر و اتو و نیز سروش و شبستری طرح گشته است. تبیین معرفت‌زایی از ماهیت وحی آن را بر اساس قدرت قوه خیال و نفس ناطقه پیامبر و در قالب ارتباط با عقول برتر به تصویر نشانده است. در مقابل، تصویر گرایشی از ماهیت وحی آن را صرفاً تجربه دینی معرفی می‌نماید که تعلق به مقام احساسی و گرایشی انسان دارد. استاد مطهری، با نگاه جامع خویش، در مفهوم‌سازی از

وحی هر دو را اخذ می‌کند و از تحویلی‌نگری غیر مجاز پرهیز می‌نماید. چنین نگاهی را از ایشان در مفهوم‌سازی وی از فطرت و ایمان شاهد هستیم. وحی، در معنای فرآیندی آن، گریزی از مواجهه با ایمان و فطرت ندارد؛ لذا در این جستار، رابطه آنها با یکدیگر بررسی شد. نکته مهم روش‌شناختی در اندیشه استاد مطهری پرهیز از تحویلی‌نگری است. ایشان با تبیین این سه، و برقراری ارتباط موثر و فراگیر میان آنها، منظومه بسامانی را طراحی کرده است که مولفه‌های آن در سازگاری و تلائم با یکدیگر به سر می‌برند. وحی هم در معنای اخص و هم در معنای اعم آن دارای این دو هویت است و ایمان و فطرت نیز که در نهاد انسان‌اند این دوگانگی را دارند و در ارتباط با یکدیگر سامان یافته‌اند.

## منابع

۱. ابن منظور (بی تا)، *لسان العرب*، ج ۱۵.
۲. ابن سینا (۱۳۷۵) *کتاب نفس*، تحقیق حسن زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳. ----- (۱۳۷۷)، *الهیات نجات*، ترجمه سید جعفر یثربی، تهران: انتشارات فکر روز.
۴. ----- (۱۳۸۳)، *رساله نفس*، تصحیح موسی عمید، تهران و همدان: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی و دانشگاه بوعلی سینا.
۵. ----- (۱۴۰۴)، *التعلیقات*، تصحیح عبدالرحمن بدوی، قم: مکتب الاعلام اسلامی.
۶. ابوالحسنی نیارکی، فرشته، احد فرامرز قراملکی (۱۳۸۸)، «مفهوم سازی استاد مطهری از ایمان»، اندیشه نوین دینی، شماره ۱۶.
۷. پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۶)، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
۸. پرادفوت، وین (۱۳۷۷)، *تجربه دینی*، ترجمه عباس یزدانی، قم: طه.
۹. تیلیش، پل (۱۳۷۵)، *پویایی ایمان*، ترجمه حسین نوروزی، تهران: انتشارات حکمت.
۱۰. حسین زاده، محمد (۱۳۸۸)، «مفهوم شناسی وحی و الهام در لغت، قرآن و روایات»، قرآن شناخت، سال دوم، شماره دوم.
۱۱. خسرو پناه، عبدالحسین (۱۳۸۷)، «ماهیت وحی در حکمت اسلامی»، قبسات، سال سیزدهم، شماره ۴۷.
۱۲. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۸)، *بسط تجربه نبوی*، تهران: صراط.
۱۳. سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۲)، *مجموعه آثار*، تصحیح هانری کربن و سید حسین نصر، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۴. شیروانی، علی (۱۳۸۱)، *مبانی نظری تجربه دینی*، قم: بوستان کتاب.
۱۵. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷)، *المیزان*، ج ۲، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۶. فارابی (۱۳۷۹)، *اندیشه های اهل مدینه فاضله*، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۱۷. ----- (۱۹۹۶)، *السیاسة المدنیة*، بیروت: مکتبة الهلال.
۱۸. فرامرز قراملکی، احد (۱۳۸۵)، *روش‌شناسی مطالعات دینی*، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۱۹. ----- (۱۳۸۶)، *استاد مطهری و کلام جدید*، چ چهارم، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۰. مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۵)، *هرمنوتیک*، کتاب و سنت، تهران: طرح نو.
۲۱. محمدرضایی، محمد (۱۳۸۷)، «*رابطه وحی با تجربه دینی*»، قبسات، سال سیزدهم، شماره ۴۷.
۲۲. مطهری، مرتضی (۱۳۸۵)، *مجموعه آثار*، ج ۲، چ سیزدهم، تهران: صدرا.
۲۳. مطهری، مرتضی (۱۳۸۵)، *مجموعه آثار*، ج ۳، چ یازدهم، تهران: صدرا.
۲۴. مطهری، مرتضی (۱۳۸۶)، *مجموعه آثار*، ج ۴، چ نهم، تهران: صدرا.
۲۵. مطهری، مرتضی (۱۳۸۶)، *مجموعه آثار*، ج ۱۳، چ هشتم، تهران: صدرا.
۲۶. مطهری، مرتضی (۱۳۸۴)، *مجموعه آثار*، ج ۱۵، چ دوم، تهران: صدرا.
۲۷. مطهری، مرتضی (۱۳۸۷)، *مجموعه آثار*، ج ۱۶، چ هفتم، تهران: صدرا.
۲۸. مطهری، مرتضی (۱۳۸۵)، *مجموعه آثار*، ج ۲۰، چ چهارم، تهران: صدرا.
۲۹. مطهری، مرتضی (۱۳۸۴)، *مجموعه آثار*، ج ۲۱، چ سوم، تهران: صدرا.
۳۰. مطهری، مرتضی (۱۳۸۳)، *مجموعه آثار*، ج ۲۲، چ سوم، تهران: صدرا.
۳۱. مطهری، مرتضی (۱۳۸۵)، *مجموعه آثار*، ج ۲۳، چ سوم، تهران: صدرا.
۳۲. مطهری، مرتضی (۱۳۸۶)، *مجموعه آثار*، ج ۲۵، چ اول، تهران: صدرا.
۳۳. مطهری، مرتضی (۱۳۸۷)، *مجموعه آثار*، ج ۲۶، چ اول، تهران: صدرا.
۳۴. ملاصدرا (۱۳۶۲)، *مفاتیح الغیب*، محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۵. ملایری، موسی (۱۳۸۴)، *تبیین فلسفی وحی از فارابی تا ملاصدرا*، قم: طه.
۳۶. نصری، عبدالله (۱۳۸۷)، «*ابن عربی و تحلیل وحی*»، قبسات، سال سیزدهم، شماره ۴۸.
۳۷. *یادداشت‌های استاد مطهری* (۱۳۸۵)، ج ۱، چ سوم، تهران: صدرا.
۳۸. *یادداشت‌های استاد مطهری* (۱۳۸۵)، ج ۴، چ سوم، تهران: صدرا.
۳۹. *یادداشت‌های استاد مطهری* (۱۳۸۳)، ج ۸، چ اول، تهران: صدرا.
۴۰. ج ۱، چ سوم، ۱۳۸۵؛ ج ۴، چ سوم، ۱۳۸۵؛ ج ۸، چ اول، ۱۳۸۳.