

The Meaning of Revelation in the Quran with an Emphasis on the Consciousness of All Beings

Seyyed Hatam Mahdavi Noor^{1*} Abdolvahid Vafaei²

1. Department of Islamic Studies, YI.C., Islamic Azad University, Tehran, Iran. (hmahdavinoor@iau.ac.ir)
 2. Department of Islamic Studies, ST.C., Islamic Azad University, Tehran, Iran. (a_vafaei@iau.ac.ir)

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
 Recived: 2026/4/14
 Revised: 2026/7/18
 Accepted: 2026/7/22

Cite this article:
 Mahdavi Noor, S.H.,
 Vafaei, A. (2026).
 "The Meaning of
 Revelation in the
 Quran with an
 Emphasis on the
 Consciousness of All
 Beings". *Ayeneh
 Marefat*, 26(87),
 23-42 (In Persian).

<https://doi.org/10.48308/jipt.2026.242925.1725>

ABSTRACT

In Islamic theology, revelation (*wahy*) is often understood within the framework of legislative revelation given to the prophets. However, the Holy Quran employs this root regarding prophets, non-prophetic human beings, honeybees, the heavens and the earth, satanic promptings, and hidden human communications as well. The central issue of this article is whether these applications are merely homonyms and scattered metaphors, or if they possess a unified semantic core. Using a conceptual-interpretive analysis method and relying on lexical, exegetical, and philosophical sources, the article reconstructs the lexical core of *wahy* based on three components: "conveyance of meaning," "speed," and "hiddenness." Subsequently, considering the verses regarding the glorification (*tasbih*), speech, and gathering (*hashr*) of beings, as well as the gradation (*tashkik*) of consciousness in Transcendent Theosophy, it defines *wahy* as "the fast and hidden conveyance of meaning or command to a recipient, proportionate to their existential rank." Simultaneously, it distinguishes between legislative, inspirational, and ontological (cosmological) revelation, and its lexical or metaphorical uses, in order to preserve the authority (*hujjiyyah*) of prophetic revelation. The conclusion is that the structural unity of *wahy* is a Quranic-philosophical formulation of the levels of conveying meaning and command in the universe.

Keywords: Revelatory conveyance, Inspiration, Prophetic experience, *Wahy*.

* Corresponding Author Email Address: hmahdavinoor@iau.ac.ir
 DOI: <https://doi.org/10.48308/jipt.2026.242925.1725>



Copyright: © 2026 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

Extended Abstract

Introduction

The concept of revelation occupies a foundational place in Islamic theology, for it underlies the understanding of prophethood, revealed law, the relation between God and the human being, and the relation between God and the cosmos. Yet in many theological and philosophical accounts, revelation is analysed chiefly as legislative revelation granted to prophets, while other Qur'anic usages are treated as inspiration, instinct, subjection, satanic insinuation, hidden indication, or metaphor. The Qur'an, however, employs the root *wahy* not only for prophets, but also for non-prophetic human beings, the honeybee, the heavens, the earth, satanic insinuations, and covert human communication. This breadth raises a central question: are these merely homonymous or metaphorical usages, or do they share a single semantic core?

The article asks how these diverse Qur'anic usages of *wahy* can be understood within a unified model without reducing prophetic revelation to inspiration, instinct, or psychological experience. Its hypothesis is that, if Qur'anic evidence concerning the glorification of beings, the speech of things, the gathering of animals, the testimony of the earth, and the addressability of the heavens and the earth is read alongside the gradation of being and consciousness in Transcendent Theosophy, revelation may be defined as "the rapid and hidden impartation of meaning, command, or direction to a receptive entity, in accordance with its ontological rank and cognitive capacity." Revelation thus has a unified structure, while differing in agent, recipient, content, purpose, rank, and authority.

The method is conceptual–exegetical analysis supported by philosophical reflection. The study reconstructs the lexical core of *wahy* through three components: communication of meaning, rapidity, and hiddenness. It then classifies Qur'anic instances of revelation according to recipient, examines agent, receptacle, content, purpose, and semantic level, and rereads the findings in light of the gradational consciousness of beings.

Discussion

The findings indicate that the various Qur'anic usages of revelation, although unequal in theological rank and epistemic authority, can be brought together in terms of meaning-transmission. Lexically, *wahy* denotes rapid and hidden communication, notification, or indication. This sense may apply to prophetic, inspirational, ontological, satanic, and human forms of revelation, provided that one distinguishes the "structural core of revelation" from the theological value of its instances. What these cases share is the form of transmission, not sanctity, truth, infallibility, or authority.

In the case of revelation to the earth, the opening verses of Sūrat al-Zalzalah are significant: the earth recounts "its news" on the Day of Resurrection, and this recounting is attributed to the revelation of its Lord. On the apparent meaning of the verses and the interpretation of 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī, the earth is not merely a physical entity devoid of relation to meaning; rather, at its own ontological level, it possesses reception, consciousness, and the capacity for testimony. Revelation to the earth may therefore be understood as the impartation of divine command to a being endowed with awareness appropriate to its receptivity.

The verse "and He revealed in each heaven its command" likewise indicates that cosmic governance is not depicted in the Qur'an as a merely mechanical and lifeless order. Revelation in the heavens is ontological and administrative: the impartation of divine command within cosmic levels. As for the honeybee, although many exegetes interpret this revelation as instinctive inspiration, instinct should not be reduced to blind reaction. If instinct is understood as ontological guidance within animal existence, then revelation to the honeybee accords with meaning-impartation appropriate to the animal level.

Revelation to non-prophetic human beings, such as the mother of Moses and the disciples, is also expressed through *wahy*, yet these cases differ from prophetic revelation in authority and legislative status. They are inspirational or non-legislative forms of revelation: the transmission of meaning or particular guidance to the human heart without constituting universal law. By contrast, the revelation of devils to their allies and of human beings to one another belongs to the lexical or metaphorical level. Here too the structure of rapid

and hidden meaning-impartation is present, but the agent is Satan or a deceptive human being, the content is insinuation, and the purpose is misguidance.

Drawing upon Transcendent Theosophy, the article argues that the structural unity of revelation is compatible with the gradation of being and consciousness. In this framework, being is linked with knowledge, life, and consciousness, and every level of being possesses a corresponding degree of perception. Thus, speaking of revelation to the earth, the heavens, animals, and non-prophetic human beings does not attribute human consciousness to all beings; rather, it affirms gradational receptivity to command or meaning. This prevents the theory from collapsing into crude panpsychism or being confused with prophetic revelation.

Conclusion

The article concludes that revelation in the Qur'an possesses structural unity and hierarchical multiplicity. Its unity lies in the rapid and hidden impartation of meaning, command, or direction; its multiplicity lies in agent, recipient, content, purpose, ontological rank, and authority. Accordingly, legislative revelation to prophets, inspirational revelation to non-prophetic human beings, ontological revelation to natural beings, and the lexical or metaphorical use of revelation in satanic and human insinuations share a common semantic core, though they are not equal in epistemic or theological value.

This theory prevents the fragmentation of revelation and its reduction to mere homonymy, while preserving the distinctive status of prophetic revelation. Prophetic revelation, by virtue of its divine agent, infallible recipient, law-giving content, and religious authority, is the highest degree of revelation. Other forms, although structurally located within meaning-impartation, lack independent legislative status.

Accordingly, the structural unity of revelation is neither a psychological claim about identical consciousness among all beings nor an attempt to place prophetic revelation on the same level as inspiration, instinct, or satanic insinuation. Rather, it is a Qur'anic-philosophical account of the gradations of meaning and command in a world wholly engaged in glorification, reception, and response to divine command.

معنای وحی در قرآن با تأکید بر شعورمندی همه موجودات

سیدحاتم مهدوی نور^{۱*}، عبدالوحید وفايي^۲

۱. گروه معارف اسلامی، واحد یادگار امام خمینی^(ع) شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (hmahdavinoor@iau.ac.ir)

۲. گروه معارف اسلامی، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (a_vafaei@iau.ac.ir)

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخچه مقاله: دریافت: ۱۴۰۵ / ۱ / ۲۵ بازنگری: ۱۴۰۵ / ۴ / ۲۷ پذیرش: ۱۴۰۵ / ۴ / ۳۱ استناد به این مقاله: مهدوی نور، س.ج.؛ وفايي، ع. (۱۴۰۵). «معنای وحی در قرآن با تأکید بر شعورمندی همه موجودات»، <i>آینه معرفت</i>، (۸۷)، ۲۶-۴۲.	در الهیات اسلامی، وحی غالباً در چهارچوب وحی تشریعی پیامبران فهم شده است، درحالی که قرآن کریم این ریشه را درباره پیامبران، انسان‌های غیرنبی، زنبور عسل، آسمان‌ها و زمین، القائنات شیطانی و ارتباطات پنهان انسانی نیز به کار می‌برد. مسئله مقاله آن است که آیا این کاربردها صرفاً مشترک لفظی و مجازهای پراکنده‌اند یا هسته‌ای دلالت‌شناختی دارند. مقاله، با روش تحلیل مفهومی - تفسیری و با تکیه بر منابع لغوی، تفسیری و فلسفی، هسته لغوی وحی را در سه مؤلفه «افاده معنا»، «سرعت» و «خفا» بازسازی می‌کند. سپس، با توجه به آیات تسبیح، نطق، حشر موجودات و مبنای تشکیکی شعور در حکمت متعالیه، وحی را «القای سریع و پنهانی معنا یا امر به قابل، متناسب با مرتبه وجودی او» تبیین می‌کند. درعین حال، میان وحی تشریعی، الهامی، تکوینی و کاربردهای لغوی یا استعاری آن تفکیک می‌شود تا حجیت وحی نبوی مخدوش نشود. نتیجه آن است که وحدت ساختاری وحی صورت‌بندی قرآنی - فلسفی مراتب القای معنا و امر در عالم است. کلیدواژه‌ها: القای وحیانی، الهام، تجربه نبوی، وحی

<https://doi.org/10.48308/jipt.2026.242925.1725>

* رایانامه نویسنده مسئول: hmahdavinoor@iau.ac.ir

شناسه دیجیتال مقاله: <https://doi.org/10.48308/jipt.2026.242925.1725>



Copyright: © 2026 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

مقدمه

مفهوم «وحی» در الهیات اسلامی بنیانی است که فهم توحید، نبوت و رابطه خدا و عالم بر آن استوار است. کاربردهای قرآنی آن گستره‌ای وسیع دارد: از وحی تشریعی به پیامبران تا الهام به غیرنبی، هدایت غریزی حیوانات و نسبت دادن آن به آسمان‌ها و زمین (نحل، ۶۸؛ فصلت، ۱۱؛ شوری، ۵۱). پژوهش‌های معاصر گونه‌های مختلفی از وحی را برمی‌شمرند، بی‌آنکه به تعریفی واحد و ماهوی دست یابند (Qadhi, 2003: 63-64). بررسی وحی همواره دغدغه اندیشمندان ادیان ابراهیمی بوده و متکلمان، فیلسوفان و عارفان مسلمان آثاری مستقل در این زمینه نگاشته‌اند، از آن جمله‌اند تبیین فلسفی وحی از فارابی تا ملاصدرا (ملایری، ۱۳۹۳) و فلسفه وحی و نبوت (محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۰). از آنجاکه وحی بنیان اصلی دین (نراقی، ۱۳۷۸: ۲۵) و مرز تمایز آن از اندیشه‌های بشری است (شمس، ۱۳۸۷: ۴۳)، تبیین آن ضرورتی اجتناب‌ناپذیر دارد.

در متون سنتی، وحی معمولاً به «سخن خاص خداوند با پیامبران از راهی پنهان و سریع» محدود و سایر موارد تحت عناوینی چون الهام تفکیک می‌شود (Qadhi, 2003). این تفکیک پرسش‌هایی بنیادین می‌آفریند: آیا وحی به زنبور عسل (نحل، ۶۸)، آسمان و زمین (فصلت، ۱۱)، قلب انسان (شمس، ۷-۸؛ شوری، ۵۱) و نزول قرآن (بقره، ۹۷؛ شعراء، ۱۹۲-۱۹۵) ماهیتاً متمایزند یا می‌توان آن‌ها را ذیل حقیقتی واحد با مراتب گوناگون فهمید؟ قرآن جهانی را ترسیم می‌کند که در آن همه موجودات حیات و شعور دارند: «تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ...» (اسراء، ۴۴) و «...وَالطَّيْرُ صَافَاتٍ...» (نور، ۴۱). این آیات در خوانش‌های فلسفی بر ادراک عام در هستی دلالت دارند. پژوهش‌های حکمت متعالیه نشان می‌دهند وجود عین علم و حیات است و هر مرتبه‌ای از وجود واجد مرتبه‌ای از آگاهی نیز هست (Kalin, 2010: 15, 249). کالین با تحلیل نصوص صدرا تأکید می‌کند که «حب، حیات و شعور در همه موجودات نفوذ دارد» و عارفان بر آگاهی همه آفریده‌ها از پروردگار صحه می‌گذارند (Kalin, 2010: 253). این «شعور عام» زمینه‌ای فلسفی برای خوانش آیات تسبیح فراهم می‌کند. با وجود گستردگی ادبیات وحی، خلأ پژوهش حاضر به معنای نبود مطلق بحث درباره اقسام وحی نیست. منابع لغوی، تفسیری، فلسفی و علوم قرآنی هریک بخشی از مسئله را بررسی کرده‌اند؛ برای نمونه، راغب اصفهانی، ذیل ماده «وحی»، وحی را اشاره سریع و پنهان و نیز گونه‌هایی چون رمز، کتابت، الهام، تسخیر و القای الهی به پیامبران می‌داند (راغب اصفهانی، ۱۳۷۸: ۱/۵۱۵). ابن‌منظور نیز اصل وحی را «إعلام فی خفاء» دانسته و الهام، اشاره، کتابت و کلام پنهان را در ذیل آن آورده است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۱۵/۳۸۰-۳۸۱). باین‌همه، ادبیات موجود معمولاً یا بر وحی نبوی تمرکز کرده یا موارد غیرنبوی را با عناوینی مانند الهام، غریزه، تسخیر، قانون تکوینی و مجاز از هم جدا کرده است. بنابراین، خلأ دقیق‌تر این پژوهش آن است که نسبت میان «هسته دلالتی وحی» و «شعورمندی تشکیکی مراتب عالم» کمتر به‌صورت یک مدل مفهومی واحد و نظام‌مند صورت‌بندی شده است.

فرضیه پژوهش آن است که، اگر شواهد قرآنی درباره تسبیح، نطق و حشر موجودات همراه با مبانی فلسفی تشکیک وجود و شعور در حکمت متعالیه جدی گرفته شود، می‌توان کاربردهای گوناگون وحی را ذیل هسته‌ای ساختاری فهم کرد: القای سریع و پنهانی معنا یا امر به قابلی که متناسب با مرتبه وجودی خود از نوعی دریافت برخوردار است. این فرضیه به معنای نسبت دادن شعور انسانی یا فهم مفهومی یکسان به همه موجودات نیست، بلکه بر مراتب طولی و تشکیکی ادراک، قابلیت و اثرپذیری از امر الهی تأکید دارد. از این‌رو، تفاوت موارد گوناگون وحی نه فقط در مخاطب، بلکه در فاعل، محتوا، غایت، سطح دلالتی و حجیت نیز باید تحلیل شود.

سؤال اصلی پژوهش این است: چگونه می‌توان با تکیه بر شواهد قرآنی تسبیح عام و مبانی فلسفی ادراک در حکمت

متعالیه به تعریفی واحد از وحی دست یافت که همه استعمالات را ذیل «القای سریع معنا به موجودات ذی شعور» جمع کند؟ این رویکرد نشان می‌دهد وحی در همه مراتب خود حقیقتی واحد با مراتب طولی است. تبیین این فرضیه، علاوه بر حل مشکل کثرت معانی، به بازخوانی نسبت وحی تکوینی و تشریعی و گفت‌وگو با فلسفه ذهن معاصر یاری می‌رساند. از آنجاکه حقیقت وحی تنها برای گیرندگان مستقیم آن تجربه‌پذیر است، معرفت حضوری به آن منحصر به پیامبران است و دیگران صرفاً از طریق نشانه‌ها می‌توانند سخن بگویند (حسن‌زاده، ۱۳۹۰). روش‌شناسی پژوهش باید بر داده‌های متنی استوار باشد. رویکرد تجربی و تقلیل وحی به مکاشفه دورترین تلقی به واقعیت وحی قرآنی است و نمی‌تواند جای فهم اسلامی از آن بنشیند. تکیه بر گزارش‌های پیامبران نیز کارساز نیست؛ زیرا تمرکز آنان بر ابلاغ پیام است و، اگر هم از تجربه وحی سخنی رفته، بیشتر وصف حالات جسمانی بوده تا تبیین نظری ساختار آن (Hosseini Eskandian & Rajab, 2021).

روش پژوهش حاضر تحلیل مفهومی - تفسیری با پشتیبانی فلسفی است. داده اصلی پژوهش آیات قرآن کریم است که در آن‌ها ریشه «وحی» یا ساختارهای هم‌خانواده آن به کار رفته است. واحد تحلیل آیه و سیاق نزدیک آیه است؛ یعنی هر آیه در پیوند با فاعل، مخاطب، محتوا، غایت و سطح دلالتی بررسی می‌شود، نه به صورت واژه‌ای جدا از بافت. فرایند پژوهش در چهار گام انجام شده است: نخست، هسته لغوی وحی براساس منابع اصیل لغوی، به‌ویژه مفردات راعب و لسان/عرب، استخراج شد. دوم، نمونه‌های قرآنی وحی براساس نوع مخاطب طبقه‌بندی شدند: پیامبران، انسان‌های غیرنبی، زنبور عسل و جانوران، آسمان‌ها و زمین، شیاطین و انسان‌ها در مقایسه با یکدیگر. سوم، برای هر دسته، نسبت فاعل، قابل، محتوا، غایت و مرتبه دلالتی بررسی شد. چهارم، نتایج تفسیری در پرتو مبنای فلسفی شعور تشکیکی موجودات در حکمت متعالیه بازخوانی شد.

برای پرهیز از پیش‌فرض‌گذاری فلسفی بر متن، معیارهای تمایزگذاری صریحاً به کار گرفته شد: (۱) فاعل وحی در آیه خداوند است یا موجودی دیگر؟ (۲) مخاطب وحی انسان مکلف، انسان غیرنبی، حیوان، موجود طبیعی، فرشته یا شیطان است؟ (۳) محتوای وحی شریعت، امر تکوینی، الهام فردی، هدایت زیستی یا اغواست؟ (۴) سیاق آیه استعمال حقیقی خاص، حقیقی عام، تکوینی - تسخیری یا استعاره - لغوی را اقتضا می‌کند؟ (۵) آیا شواهد قرآنی مستقل برای پذیرش نوعی دریافت، قابلیت یا شعور در مخاطب وجود دارد؟

بنابراین، مبنای شعور عام در این مقاله نقش «چهارچوب تبیینی» دارد، نه مقدمه‌ای تحمیلی که هر آیه الزاماً مطابق آن معنا شود. هر جا سیاق آیه، لغت یا تفسیر معتبر دلالت بر مجاز، وسوسه، تسخیر یا الهام غیرتشریعی داشته باشد، همان سطح دلالتی جداگانه ثبت می‌شود. از اینرو، مدعای مقاله اثبات تجربی آگاهی زیست‌شناختی همه موجودات نیست، بلکه صورت‌بندی نظریه‌ای قرآنی - فلسفی درباره مراتب قابل بودن موجودات برای دریافت امر یا معناست.

مرور ادبیات

در ادامه، ادبیات بحث در چند محور ارائه می‌شود.

وحی در لغت و نسبت آن با «القای سریع معنا»

بررسی معنای لغوی وحی نشان می‌دهد که هسته مشترک همه کاربردها نوعی «اشاره و افاده پنهان و سریع» است. راعب اصفهانی، ذیل ماده «وحی»، وحی را «إشارة سريعة خفية» می‌داند؛ یعنی نوعی دلالت و افاده معنا که هم به سرعت واقع

می‌شود و هم از دید دیگران مستور است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۸: ۵۱۵). ابن‌منظور نیز، در *لسان‌العرب*، «وحی» را دراصل به معنای «إِعْلَامٌ فِی خَفَاءٍ» می‌گیرد و، بر همین اساس، الهام، اشاره، نوشتن و هرگونه افاده پنهان معنا را ذیل وحی می‌آورد (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۱۵ / ۳۸۰). درنتیجه، در سطح لغوی، سه مؤلفه در معنای وحی برجسته است:

۱. افاده و انتقال معنا؛

۲. پنهان بودن از اغیار؛

۳. سرعت و بی‌واسطگی در انتقال.

این سه مؤلفه، با فرضیه این پژوهش — یعنی تعریف وحی به‌مثابه «القای سریع معنا» در بستر شعور عام موجودات — هم‌افق است و امکان توسعه مفهوم وحی از دایره تجربه نبوی به ساحات گسترده‌تری از عالم «شعورمند» را فراهم می‌کند.

تبیین فلسفی وحی در سنت اسلامی

اگر فلسفه را «بررسی عقلانی پدیده‌ها» بدانیم، هر کوششی که وحی را در قالب دستگاهی مفهومی و عقلانی توضیح دهد ذیل «فلسفه وحی» قرار می‌گیرد. فیلسوفان مسلمان عموماً، در چهارچوب انسان‌شناسی و جهان‌شناسی خویش، وحی را نوعی ارتباط ویژه نفس نبی با عقول مفارق/عقل فعال و با تکیه بر قوه قدسیه و قوه خیال تبیین کرده‌اند؛ تبیینی که همچنان غالباً وحی را در قالب «حقایق قابل‌گزاره‌سازی» می‌فهمد.

ابن‌سینا: عقل فعال، قوه قدسیه و تنزل معنا در خیال

ابن‌سینا انسان را دارای دو بُعد جسمانی و روحانی می‌داند؛ بدن مادی است و نفس انسانی جوهری مجرد است که در مرحله‌ای معین از تکامل بدنی از سوی عقل فعال افزوده می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲ / ۲۹۵-۳۰۲). نفس انسان به مجموعه‌ای از قوای ادراکی ظاهری و باطنی مجهز است، از جمله حس مشترک، خیال، وهم، حافظه، متخیله و عقل (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲ / ۱۶۳-۱۶۷). در فلسفه سینوی، نفس انسان، در تولید صور علمی، هم‌زمان نمی‌تواند هم فاعل باشد و هم قابل. لذا، ابن‌سینا به «واهب الصور»ی قائل است که همان عقل فعال است. در وحی، نوعی ارتباط استثنایی میان عقل فعال (که بسیاری شارحان آن را با روح‌القدس تطبیق کرده‌اند) و قوای ادراکی نبی برقرار می‌شود؛ در این حالت، کلیات معقول بر عقل نبی تجلی می‌یابند و سپس قوه متخیله قوی و منقح نبی آن معانی کلی را در صورت‌های جزئی و محسوس تنزل می‌دهد و در قالب صور خیالی منسجم درمی‌آورد (ایمان‌پور، ۱۳۸۲). این تحلیل، هرچند بر «معنا بودن» وحی و نقش محوری عقل و خیال در دریافت و صورت‌بخشی آن تکیه دارد، هنوز وحی را عمدتاً مجموعه‌ای از گزاره‌های قابل‌بیان در زبان بشری می‌فهمد، نه به‌صورت یک الگوی عام «القای معنا» در سراسر هستی.

سهروردی: عوالم مثال و امکانی برای تبیین شهودی وحی

سهروردی، با بنیان‌گذاری حکمت اشراق، تبیین وحی را در چهارچوب نظریه نور و عوالم مثال پی می‌گیرد. در تلقی وی، نفس انسانی در پرتو تزکیه و تعقل می‌تواند از عالم ماده فراتر رود و به «برازخ علوی» و عالم مثال متصل شود؛ عالمی که در آن صور معلقه و مثالی همه کائنات ارتسام دارند و ادراک خیالی رابطه‌ای اشراقی میان نفس و این صور است، نه صرفاً ذخیره شدن داده‌های حسی در قوه خیال. وقتی نفس به مرتبه «عقل بالفعل» و اخلاق فاضله برسد، با عقول مفارق متحد و در این مقام به مرتبه نبوت نائل می‌شود؛ در این حال، پیامبر می‌تواند «سخن خدا را بشنود» و فرشتگان را در عالم

مثال رؤیت کند و، در زمانی اندک، مجموعه‌ای وسیع از معارف را دریافت کند (ملکی، ۱۳۸۹). از این منظر، وحی نوعی اشراق نوری و مشاهده حضوری است که سپس در قالب الفاظ و صور خیالی قابل نقل به دیگران می‌شود.

ملاصدرا: وحی به مثابه نور گزاره‌ای – زبانی با مراتب سه گانه

ملاصدرا، در امتداد این سنت، وحی را «نوری ورای طور سایر ادراکات» می‌داند و فاعل آن را خداوند و حامل آن را پیامبر می‌شمارد که سه قوه عاقله، متخیله و حاسه او به بالاترین مراتب کمال رسیده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۶/ ۱۱۵-۱۱۰). به گزارش جعفری، از منظر صدراپی، پیامبر از طریق وحدت با عقل فعال به معارف ملکوتی دست می‌یابد و وحی، در اندیشه او، هم «گزاره‌ای» و هم «زبانی» است؛ بدین معنا که معانی عقلی وحی در مراتب عقلانی، مثالی و حسی تنزل می‌یابند و به لباس الفاظ درمی‌آیند (جعفری، ۱۳۸۹). با وجود تفاوت‌های مهم میان این سه تقریر، قدر مشترک آن‌ها این است که:

۱. وحی را در نسبت با شعور عالی انسان نبی و اتصال او به عوالم برتر فهم می‌کنند؛
 ۲. محور بحث همچنان انسان نبی است، نه «شعور عام موجودات»؛
 ۳. غایت تحلیل، توضیح چگونگی دریافت و صورت‌بخشی «معنا» به صورت گزاره‌ها و الفاظ است، نه تبیین ساختار عام «القای سریع معنا» در مراتب گوناگون هستی.
- این نکته فاصله ادبیات فلسفی موجود با فرضیه این پژوهش را نشان می‌دهد.

الگوهای فلسفه دین معاصر در تبیین وحی

در فلسفه دین معاصر – غالباً متأثر از الهیات مسیحی – سه رویکرد اصلی در باب وحی قابل تفکیک است که در ادبیات فارسی نیز بازتاب یافته است: نظریه گزاره‌ای، نظریه تجربه دینی و نظریه افعال گفتاری.

نظریه گزاره‌ای وحی

در نظریه گزاره‌ای، وحی اساساً انتقال حقایق و اطلاعات از جانب خدا به انسان است؛ اطلاعاتی که ابتدا به منزله «مضامین بی‌صورت» دریافت می‌شوند و سپس در قالب جملات زبانی درمی‌آیند. جان هیک در برخی تقریرهای خود از وحی، از (communication of information) سخن می‌گوید و بر این نکته تأکید می‌کند که محتوای وحی، مستقل از قالب‌های زبانی خاص، قابل تصور است؛ بدین معنا که یک معنا می‌تواند در زبان‌های گوناگون و در صورت‌های زبانی متفاوت بیان شود (Hick, 1989: 133-134). در فضای اسلامی، برخی تقریرهای فلسفی و کلامی از وحی نیز – ولو با مبانی متفاوت – به این مدل نزدیک شده‌اند. در این تقریر، «معنا» چیزی است و «بیان» چیزی دیگر، به گونه‌ای که پیامبر «مضمون وحی» را می‌یابد و سپس آن را در قالب الفاظ و ساختارهای بیانی متناسب با مخاطبان خود صورت‌پردازی می‌کند (ایمان‌پور، ۱۳۸۲).

نظریه تجربه دینی

در نظریه تجربه دینی، محور بحث نه «اطلاعات گزاره‌ای» بلکه «مواجهه وجودی» انسان با امر قدسی است. در برخی تقریرها، وحی نوعی «آشکارگی خدا برای پیامبر» است و آنچه در متون مقدس آمده گزارش پیامبر از این مواجهه است؛

در این صورت، نقش پیامبر در بیان و تفسیر تجربه‌اش بسیار برجسته می‌شود و فاصله او با دیگر عارفان و صاحبان تجربه‌های دینی کاهش می‌یابد (عمورضایی و قنبری، ۱۳۹۷). در تقریرهای رادیکال‌تر، حتی فرض «وحی‌کننده شخصی» نیز به حاشیه می‌رود و وحی به نوعی تجربه درونی شدید و خودآشکارگر فروکاسته می‌شود که لزوماً حامل گزاره‌های الهی معصوم نیست (عباسی، ۱۳۸۹). این دیدگاه‌ها، هرچند بر بُعد شهودی و وجدانی وحی تأکید می‌کنند، عملاً امکان تعریفی عام از وحی به مثابه «القای معنا در مراتب گوناگون شعور» را کم‌رنگ می‌سازند؛ زیرا وحی را به سطح خاصی از تجربه انسانی فرومی‌کاهند.

نظریه افعال گفتاری

در نظریه افعال گفتاری، وحی به منزله «گفت‌وگوی خدا با انسان» تحلیل می‌شود، با این تفاوت که «گفتن» درباره خدا لزوماً به معنای ایجاد اصوات و امواج مادی نیست. براساس تحلیل رایج از افعال گفتاری، هر گفتار سه سطح دارد:

۱. فعل گفتاری (گفتن یک جمله)؛

۲. فعل ضمن گفتار (مانند امر، نهی، وعده و خبر دادن)؛

۳. فعل بعد از گفتار (آثاری که در ذهن و عمل مخاطب پدید می‌آید).

قائمی‌نیا در تطبیق این نظریه بر وحی نشان می‌دهد که می‌توان فعل «اخبار»، «تحریک» و «ایجاد» را بدون فعل فیزیکی گفتار نیز تصور کرد؛ خداوند می‌تواند معنایی را در نفس پیامبر ایجاد کند، بدون آنکه صوتی پدید آورد. در این صورت، «فعل ضمن گفتار» (یعنی همان پیام وحی) بی‌واسطه در وجود پیامبر تحقق می‌یابد و سپس در قالب الفاظ بیان می‌شود (قائمی‌نیا، ۱۳۸۱: ۵۹-۶۱، ۲۷۵-۲۷۷). با این حال، حتی در این تقریر نیز محور تحلیل همان «پیام کلامی وحی» و نسبت آن با زبان طبیعی است؛ یعنی نظریه افعال گفتاری نیز بیش از آنکه به «ساختار وجودشناختی وحی» در کل هستی بپردازد، به «چگونگی گفتاری شدن پیام الهی» در نسبت با انسان مکلف توجه دارد.

جمع‌بندی ادبیات و جایگاه پژوهش حاضر

مرور ادبیات لغوی، فلسفی و فلسفه دین وحی نشان داد:

۱. در سطح لغت، «سرعت» و «خفا» و «افاده معنا» عناصر مشترک در معنای وحی‌اند.

۲. فیلسوفان مسلمان، از فارابی و ابن‌سینا تا سهروردی و ملاصدرا، وحی را در قالب ارتباط ویژه نفس نبی با عقل فعال و عوالم مثال تبیین کرده‌اند؛ تبیینی که بر «شعور برتر انسانی» و «تجلی معانی در قوه عاقله و متخیله پیامبر» متمرکز است.

۳. در فلسفه دین معاصر، سه الگوی گزاره‌ای، تجربه دینی و افعال گفتاری هریک تلاش کرده‌اند نسبت وحی با معرفت، زبان و تجربه را تحلیل کنند، اما نقطه مشترک آن‌ها تمرکز بر «رابطه خدا و پیامبر» و «گفتمانی شدن پیام» است.

با وجود غنای این ادبیات، خلئی مهم همچنان باقی است: کمتر پژوهشی به روشی نظام‌مند نشان داده است که اگر «شعور» و «آگاهی» را برای مراتب گوناگون هستی — از انسان و فرشته تا موجودات طبیعی — بپذیریم، آیا می‌توان «وحی» را به صورت الگویی عام از «القای سریع معنا» بازخوانی کرد که در همه این مراتب جریان دارد؟ ادبیات موجود یا بر گزاره بودن وحی و زبان آن تمرکز کرده است یا بر تجربه پیامبر و یا بر تحلیل‌های زبانی افعال گفتاری، درحالی‌که

پرسش این مقاله سطح پیشینی‌تری را هدف می‌گیرد: آیا با فرض شعور عام موجودات می‌توان همه اقسام وحی قرآنی — از وحی به پیامبران تا وحی به زنبور عسل و زمین — را ذیل یک ساختار واحد «افاضه سریع و پنهان معنا» درک کرد و بدین‌وسیله وحدتی در معنای وحی به دست داد که هم با ریشه لغوی واژه سازگار باشد و هم با گستره وجودی آن در قرآن و سنت؟

پژوهش حاضر دقیقاً در پی پاسخ دادن به این خلأ است و می‌کوشد، با تکیه بر شعور موجودات، طرحی برای «وحدت معانی وحی» به‌منزله «القای سریع معنا» عرضه کند. از منظر انتقادی، ادبیات پیشین سه دستاورد مهم دارد: نخست، منابع لغوی هسته معنایی وحی را بر سرعت، خفا و افاده معنا استوار کرده‌اند؛ دوم، فیلسوفان مسلمان بیشتر چگونگی دریافت وحی نبوی را در نسبت نفس نبی با عقل فعال، عالم مثال یا مراتب ادراک تبیین کرده‌اند؛ سوم، نظریه‌های معاصر فلسفه دین وحی را از منظر گزاره، تجربه دینی یا فعل گفتاری تحلیل کرده‌اند. باین‌حال، این سه سطح معمولاً در مدلی واحد به هم پیوند نخورده‌اند. نوآوری مقاله حاضر در آن است که می‌کوشد هسته لغوی وحی را با شواهد قرآنی درباره شعور و تسبیح موجودات و با مبنای تشکیکی شعور در حکمت متعالیه پیوند دهد. بنابراین، مقاله نه جایگزین نظریه‌های کلاسیک وحی نبوی است و نه مدعی حذف تمایز میان اقسام وحی، بلکه در پی ارائه مدل عامی است که جایگاه هر یک از این اقسام را در نسبت با فاعل، مخاطب، محتوا و حجیت مشخص کند.

وحی در قرآن

کاربردهای ریشه «وحی» در قرآن بسیار متنوع است و از وحی تشریعی به پیامبران تا وحی به زمین، آسمان، زنبور عسل، انسان‌های غیرنبی و حتی القائنات شیطانی و انسانی را دربر می‌گیرد. هدف این بخش آن نیست که همه این موارد از حیث قداست، حجیت و رتبه معرفتی یکسان دانسته شوند، بلکه مقصود آن است که هسته مشترک دلالتی آن‌ها، یعنی «انتقال سریع و پنهانی معنا، امر یا جهت‌دهی»، شناسایی شود و سپس تفاوت هر مورد از حیث فاعل، مخاطب، محتوا، غایت و سطح دلالتی توضیح داده شود. بدین‌ترتیب، مقاله از یک سو از پراکندگی کامل معانی وحی فاصله می‌گیرد و، از سوی دیگر، وحی نبوی را با الهام، تسخیر یا وسوسه هم‌سطح نمی‌کند.

وحی به زمین: در سوره زلزال آمده است: إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا * وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا * وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَا لَهَا * يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا * بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَى لَهَا (زلزال، ۱-۵). «تحدّث اخبارها» و تعلیل آن به «بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَى لَهَا» این پرسش را پیش می‌نهد که: آیا در وحی به زمین معنایی به زمین القا می‌شود و زمین آن را می‌فهمد و مطابق آن عمل می‌کند یا مراد صرفاً نوعی تأثیر تکوینی فیزیکی است که زمین مطابق قوانین مادی به آن پاسخ می‌دهد، یا تعبیر «وحی» در اینجا مجاز است؟ علامه طباطبایی، با تکیه بر ظاهر آیات، راه نخست را برمی‌گزیند و تصریح می‌کند که از این آیات برمی‌آید زمین شعوری دارد، افعال واقع‌شده در خود را همراه با خیر و شرشان درک می‌کند و در قیامت به آن‌ها شهادت می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۵۸۷/۲۰). این برداشت با دیگر آیات ناظر به حیات و شعور عام موجودات هماهنگ است، از جمله «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبِغْ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (اسراء، ۴۴) که مستلزم نوعی درک کمال و نقص برای مُسَبِّحان است؛ «قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ» (فصلت، ۲۱) که «نطق» را به همه اشیا نسبت می‌دهد. پس، زمین نیز در زمره موجودات ناطق به شمار می‌آید و طبیعی است که وحی به آن از سنخ «انتقال معنا به موجود ذی‌شعور» باشد. در دستگاه حکمت متعالیه نیز، که وجود و حیات را مساوق می‌داند، هر مرتبه‌ای از وجود مرتبه‌ای از شعور و ادراک

است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۴۱۷/۱). پس، براساس هم قرآن و هم فلسفه، می‌توان برای زمین حیات و شعور قائل شد و وحی به زمین را از سنخ القای معنای متناسب با ظرف ادراکی آن دانست، نه صرفاً اثر فیزیکی یا مجاز ادبی.

البته استناد به شعور زمین در اینجا به معنای نسبت دادن ادراک انسانی، زبان مفهومی یا آگاهی روان‌شناختی به زمین نیست. مقصود آن است که زمین در نظام قرآنی، براساس ظاهر آیات زلزال و تحلیل علامه طباطبایی، صرفاً جرم فیزیکی بی‌نسبت با معنا نیست، بلکه در مرتبه وجودی خود قابلیت دریافت امر الهی و شهادت بر اعمال را دارد. علامه طباطبایی ذیل آیات آغازین سوره زلزال تصریح می‌کند که از «تحدیث اخبار» زمین و تعلیل آن به «أوحی لها» نوعی شعور و ادراک متناسب با زمین استفاده می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۵۸۷/۲۰). بنابراین، مدعای مقاله، در این بخش، اثبات تجربی ادراک زمین نیست، بلکه نشان دادن سازگاری تفسیر شعورمندانه آیه با ظاهر قرآن و مبنای فلسفی مراتب وجود است.

وحی در آسمان‌ها: در سوره فصلت آمده است: «فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنٍ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَّمَاءٍ أَمْرَهَا...» (فصلت، ۱۲). مفسران در توضیح «وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَّمَاءٍ أَمْرَهَا» دیدگاه‌های گوناگونی عرضه کرده‌اند، از جمله قرار دادن فرشتگان در هر آسمان (ابن‌قتیبه، بی‌تا: ۳۳۵/۱؛ فراء، بی‌تا: ۱۳/۳)؛ تقدیر و تدبیر امور آن آسمان (قمی، ۱۳۶۷: ۲/۲۶۳)؛ آفریدن انواع مخلوقات آسمانی (طبری، ۱۴۱۲: ۶۵/۲۴)؛ امر و وحی به اهل آسمان یعنی فرشتگان (سمرقندی، بی‌تا: ۳/۲۲۰)؛ قوانین تکوینی حاکم بر هر آسمان (ربانی گلیپایگانی، ۱۳۸۵: ۲/۲۸). هرچند می‌توان «أوحی فی کل سماء أمرها» را به تدبیر و تقدیر تکوینی هر آسمان تفسیر کرد، انتخاب تعبیر «وحی» نشان می‌دهد که قرآن این تدبیر را صرفاً به‌صورت قانون مکانیکی و بی‌نسبت با امر الهی تصویر نمی‌کند. علامه طباطبایی، با پیوند دادن این آیه به آیات نزول امر الهی و نقش ملائکه، آسمان‌ها را در مسیر تدبیر و تنزل امر الهی تحلیل می‌کند و «أمر» هر آسمان را با نظام تدبیر الهی و ملائکه مرتبط می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۵۵۷-۵۵۹/۱۷). بنابراین، در اینجا می‌توان از «وحی تکوینی - تدبیری» سخن گفت، یعنی القای امر و تدبیر الهی در مرتبه کیهانی، نه وحی تشریعی و نه صرف مجاز ادبی.

وحی به جانوران: در سوره نحل آمده است: «وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا...» (نحل، ۶۸). بسیاری از مفسران این وحی را الهام غریزی دانسته‌اند. علامه طباطبایی نیز وحی به زنبور را الهامی می‌داند که خداوند در بنیه و ساختار وجودی زنبور قرار داده و، از طریق آن، زندگی اجتماعی، خانه‌سازی و رفتار شگفت زنبور سامان می‌یابد (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۳۲۱/۱۲). بنابراین، مقاله حاضر تفسیر غریزی را مطلقاً رد نمی‌کند، بلکه آن را نیازمند دقت مفهومی می‌داند.

اگر غریزه به معنای واکنشی کور، بی‌ادراک و کاملاً مکانیکی فهم شود، نمی‌تواند همه ظرفیت معنایی تعبیر «وحی» را توضیح دهد. اما اگر غریزه مرتبه‌ای از هدایت تکوینی و جهت‌دهی الهی در ساختار وجودی حیوان فهم شود، با نظریه مقاله سازگار است. در این صورت، وحی به زنبور نه وحی تشریعی است و نه صرف قانون طبیعی بی‌نسبت با معناست، بلکه نوعی وحی تکوینی یا هدایت الهامی متناسب با مرتبه حیوانی است.

شاهد قرآنی این تعدیل آن است که قرآن حیوانات را «امت‌هایی همانند شما» می‌نامد و از حشر آنان سخن می‌گوید (انعام، ۳۸). همچنین، داستان مورچه و هدهد در سوره نمل نشان می‌دهد که قرآن درباره برخی حیوانات زبان فهم، هشدار، گزارش و داوری را به کار می‌برد. این شواهد برای نفی تفسیر صرفاً مکانیکی از حیات حیوانی کافی است، هرچند برای اثبات شعور انسانی یا فهم مفهومی همسان در حیوانات کافی نیست. بنابراین، نتیجه درست آن است که وحی به زنبور مرتبه‌ای از هدایت تکوینی شعورمندانه یا دست‌کم قابل‌معناست، نه صرفاً غریزه‌ای کور و نه وحی تشریعی.

برای سنجش این تفسیر، باید روشن شود «غریزه» دقیقاً به چه معناست. در تعریف فلسفی، غریزه مجموعه‌ای پیچیده از

افعال ارثی و مشترک میان افراد یک نوع است که به‌سوی غایتی معین جهت‌گیری شده، ولی فاعل از آن غایت آگاه نیست (صلیب، ۱۳۹۳: ۴۸۹). بر پایه این تعریف، افعالی که همراه با نوعی ادراک موقعیت و انتخاب آگاهانه‌اند (مانند انتخاب راه، تغییر روش شکار و فریب شکارچی) صرفاً غریزی ناب محسوب نمی‌شوند.

شواهد تجربی رفتاری نشان از سطح چشمگیری از ادراک و یادگیری در بسیاری از حیوانات دارد، از برنامه‌ریزی برای شکار تا همکاری، فریب و حتی نوعی انتقال معلومات در گروه‌های حیوانی. از سوی دیگر، قرآن نیز، با تعبیراتی چون «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ... ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ» (انعام، ۳۸)، حیوانات را «امت‌هایی مانند شما» می‌خواند و برای آنان حشر و حساب قائل می‌شود؛ امری که بدون نوعی شعور و اراده اخلاقی قابل تصور نیست. داستان مورچه و هدهد در سرگذشت حضرت سلیمان علیه‌السلام نیز بر فهم، تصمیم و داوری حیوانات درباره رفتار انسان‌ها دلالت دارد (نمل، ۱۸-۲۴). بر مبنای این شواهد قرآنی، نمی‌توان حیوانات را از شعور و نوعی اراده بی‌بهره دانست. در نتیجه، تفسیر وحی به زنبور عسل به‌منزله «صرف غریزه بی‌خبر» با ظاهر آیه و تصویری که قرآن از حیات حیوانی ارائه می‌کند سازگار نیست. مناسب‌تر آن است که این وحی نیز نوعی «القای معنا» متناسب با شعور مرتبه حیوانی دانسته شود؛ معنایی که نحوه خانه‌سازی، سازمان اجتماعی و مسیرهای حرکت زنبور را جهت می‌دهد، هرچند این شعور در مرتبه‌ای بسیار فروتر از شعور انسانی یا ملائکه است.

وحی به انسان‌های غیرپیامبر: قرآن از وحی به انسان‌های غیرنبی نیز سخن گفته است؛ مانند وحی به مادر موسی: «وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ...» (قصص، ۷)؛ وحی به حواریون: «وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَىٰ الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي...» (مائده، ۱۱۱)؛ وحی به یوسف در کودکی: «وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِأَمْرِهُمْ هَذَا...» (یوسف، ۱۵).

بسیاری از مفسران این نمونه‌ها را «الهام» نامیده‌اند، اما خود قرآن در همه این موارد از تعبیر «وَأَوْحَيْنَا» استفاده می‌کند، نه «أَلْهَمْنَا». حتی اگر این وحی‌ها را «الهام» بنامیم، در سطح تحلیل مفهومی، چیزی جز «انتقال معنا به قلب انسان» نیستند. این آیات نشان می‌دهند که وحی (به معنای عام) نه منحصر به پیامبران، بلکه گونه‌ای ارتباط معنوی خدا با انسان‌های غیرنبی نیز هست؛ ارتباطی که با شعور انسانی تناسب دارد، هرچند شأن تشریعی وحی نبوی را ندارد.

البته این موارد را باید «وحی غیرتشریعی» نامید، نه وحی تشریعی. وحی به مادر موسی و حواریون، هرچند با ریشه وحی بیان شده است، مخاطب آن پیامبر صاحب شریعت نیست و محتوای آن نیز شریعت عام برای امت به شمار نمی‌آید. بنابراین، این آیات نشان می‌دهند که معنای عام وحی گسترده‌تر از وحی نبوی است، اما از حیث حجیت، عصمت، قلمرو هدایت و کارکرد تشریعی با وحی پیامبران تفاوت اساسی دارد. این تفکیک مانع از آن می‌شود که توسعه معنای وحی به تضعیف جایگاه وحی نبوی بینجامد.

وحی شیاطین به دوستانشان: در سوره انعام آمده است: «وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ...» (انعام، ۱۲۱). برخی مفسران این وحی را «وسوسه» و برخی «الهام شیطانی» دانسته‌اند، اما نکته مهم این است که قرآن برای این فرایند نیز از همان ریشه «وحی» استفاده کرده است. از آنجاکه خود قرآن در آیات دیگری اصطلاح مستقل «وَسْوَسَ» را برای القانات جن و انس به کار می‌برد (ناس، ۴-۶)، انتخاب ریشه «وحی» در اینجا نشان می‌دهد که فرایند انتقال سریع و پنهانی معنا - گرچه در این مورد معنا باطل و گمراه‌کننده است - همان ساختار کلی وحی را دارد، هرچند فاعل آن شیطان و مضمون آن گمراهی است.

وحی انسان به انسان: در ادامه همین سیاق، قرآن گونه‌ای از «وحی افقی» میان انسان‌ها را نیز گزارش می‌کند: «كَذَلِكَ

جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا...» (انعام، ۱۱۲). در اینجا نیز «یوحی بعضهم إلى بعض» به معنای انتقال سریع و پنهانی سخنان آراسته و فریبنده است که میان شیاطین انس و جن جریان دارد. این کاربرد نشان می‌دهد که وحی، در معنای قرآنی گسترده‌اش، صرفاً رابطه‌ای عمودی (خدا - پیامبر) نیست، بلکه هر نوع القای سریع و پنهانی معنا را - هرچند میان انسان‌ها - می‌تواند دربر گیرد. به تعبیر دیگر، قرآن از همان ریشه برای توصیف سازوکارهای تبلیغ حق و باطل استفاده می‌کند؛ تفاوت در فاعل، مضمون و غایت است، نه در ساختار انتقال معنا.

کاربرد ریشه وحی در القاءات شیطانی و ارتباطات پنهان انسانی نشان می‌دهد که «وحی» در زبان قرآن ظرفیت دلالت بر انتقال سریع، پنهانی و اثرگذار معنا را دارد. باین‌حال، این موارد از حیث فاعل، محتوا، غایت و ارزش معرفتی با وحی الهی تفاوت بنیادی دارند. در وحی شیطانی، فاعل شیطان است، محتوا وسوسه و زخرف القول است و غایت آن جدال، اغوا و گمراهی است. از این‌رو، اشتراک آن با وحی الهی فقط در صورت ارتباط، یعنی انتقال پنهان و سریع معنا، است نه در حقیقت قدسی، صدق محتوایی یا حجیت دینی. راغب اصفهانی نیز، ذیل ماده وحی، نمونه‌هایی چون اشاره، رمز، وسوسه و القای پنهانی را ذیل معنای عام وحی می‌آورد و، بدین ترتیب، میان هسته لغوی وحی و مصادیق ارزشی و الهیاتی آن تفاوت می‌گذارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱/ ۵۱۵). بنابراین، در مدل این مقاله، وحی شیطانی و وحی انسان به انسان در سطح «استعمال لغوی یا استعاره‌ی ناظر به القای پنهانی» قرار می‌گیرد و نباید با وحی الهی یا تشریعی خلط شود.

وحی به پیامبران: درنهایت، اصلی‌ترین مصداق وحی در قرآن وحی تشریعی به پیامبران است. آیه ۵۱ سوره شوری سه شیوه را برمی‌شمرد: «وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ» (شوری، ۵۱). در اینجا، وحی تشریعی در بالاترین مرتبه ظهور می‌یابد: القای معانی و حیانی به قلب پیامبر که پس از تنزل در مراتب عقلانی، مثالی و حسی در قالب الفاظ و گزاره‌های و حیانی (کتاب) تجسم می‌یابد (جعفری، ۱۳۸۹؛ طباطبایی، ۱۳۷۶: ۱۸/ ۲۵-۳۰).

جمع‌بندی: وحدت ساختار وحی در همه مصادیق قرآنی: با مرور این موارد می‌توان چنین جمع‌بندی کرد:

قرآن ریشه «وحی» را در انواعی گسترده به کار می‌برد: از زمین و آسمان تا حیوانات، انسان‌های عادی، شیاطین، انسان‌ها در مقابل یکدیگر و پیامبران.

خوانش‌هایی که بخشی از این موارد را به «قانون تکوینی»، «غریزه»، «تأثیر فیزیکی» یا «مجاز» فرومی‌کاهند معمولاً بر پیش‌فرض نفی شعور از موجودات غیرانسانی تکیه دارند.

براساس شواهد قرآنی (تسبیح همه موجودات، نطق همه اشیا، حشر حیوانات، خطاب‌پذیری آسمان و زمین) و مبانی فلسفی حیات و شعور عام موجودات، می‌توان برای همه این موجودات مرتبه‌ای از شعور قائل شد.

در این صورت، می‌توان همه این مصادیق را در ذیل تعریف واحدی از وحی جمع کرد: «وحی القای سریع و پنهانی معنا از سوی خدا یا هر فاعل آگاه برتر به مرتبه‌ای از شعور موجودات است؛ به گونه‌ای که محتوای وحی، متناسب با ظرفیت ادراکی مخاطب، رفتار و جهت‌گیری او را سامان می‌دهد.»

اختلاف وحی به زمین، آسمان، حیوان، انسان عادی، پیامبر یا حتی وحی شیاطین به اولیای خود نه در «ماهیت انتقال و دریافت»، بلکه در سه چیز است:

۱. فاعل وحی (خدا، ملک، شیطان و انسان)؛

۲. مرتبه وجودی و ظرفیت شعوری مخاطب؛

۳. مضمون و غایت معنای القا شده.

همان گونه که «سخن گفتن» در همه موارد یک ماهیت دارد و تفاوت در محتوای سخن و زبان و مخاطب است، «وحی» نیز در همه این مصادیق یک ساختار واحد القای معنا دارد، هر چند محتوا و مقام مخاطب تفاوت می کند. بر این مبنا، هیچ دلیلی بر اختلاف نوعی مصادیق مختلف وحی در قرآن در دست نیست؛ آنچه متفاوت است «محتوا» و «سطح شعور مخاطب» است، نه خود حقیقت وحی.

مدل مفهومی برای مراتب وحی

برای روشن تر شدن دستاورد نظری مقاله و پاسخ به این اشکال که توسعه معنای وحی ممکن است به خلط اقسام آن بینجامد، می توان مدل زیر را پیشنهاد کرد. در این مدل، وحدت وحی فقط در سطح «ساختار القای سریع و پنهانی معنا یا امر» است، اما فاعل، مخاطب، محتوا، غایت و حجیت در هر سطح متفاوت است.

جدول ۱: مدل مفهومی مراتب وحی

سطح	نوع وحی	فاعل	مخاطب	محتوا و غایت	حکم دلالتی
۱	وحی تشریعی	خداوند یا فرشته وحی به اذن خدا	پیامبر	شریعت، هدایت عام، خبر غیب	حقیقی خاص، دارای حجیت عام
۲	وحی الهامی	خداوند	انسان غیرنبی	هدایت شخصی یا جمعی محدود	حقیقی عام، فاقد حجیت تشریعی مستقل
۳	وحی تکوینی / تسخیری	خداوند	حیوان، زمین، آسمان یا موجودات کیهانی	هدایت زیستی، تدبیر کیهانی، شهادت و اجرای امر	حقیقی تکوینی، متناسب با مرتبه وجودی
۴	وحی اغوایی / افقی	شیطان یا انسان	اولیای شیطان یا انسان های دیگر	وسوسه، زخرف القول، جدال و اغوا	استعمال لغوی یا استعاره، فاقد قداست و حجیت

براساس این مدل، تعریف نهایی مقاله چنین است: وحی، در معنای ساختاری، القای سریع و پنهانی معنا، امر یا جهت دهی از سوی فاعل به قابل است، اما این ساختار در مراتب مختلف تحقق می یابد و، فقط در مرتبه وحی تشریعی پیامبران، به وحی معصومانه، حجت آور و شریعت ساز تبدیل می شود. از این رو، اختلاف مصادیق وحی، اختلاف در فاعل، مخاطب، محتوا، غایت، حجیت و مرتبه وجودی است، نه الزاماً اختلاف کامل در هسته دلالتی «القای پنهان و سریع معنا».

بحث

یافته های این پژوهش نشان می دهد که تکرار ظاهری کاربردهای «وحی» در قرآن — از وحی به پیامبران، انسان های غیرنبی، حیوانات، آسمان ها و زمین تا وحی شیاطین و وحی انسان ها به یکدیگر — در سطحی عمیق تر به یک ساختار واحد بازمی گردد: «القای سریع و پنهانی معنا به موجود ذی شعور، متناسب با مرتبه وجودی او». براساس این قرائت، اختلاف مصادیق وحی نه اختلاف در «ماهیت وحی»، بلکه اختلاف در سه امر است: فاعل وحی، ظرف ادراکی مخاطب و محتوای القا شده. این جمع بندی — در ادامه ادبیات لغوی، فلسفی و فلسفه دین — تفسیر تازه ای از نسبت «وحی» و «شعور موجودات» به دست می دهد که می تواند از پراکندگی بسیاری از تفسیرها بکاهد.

انسجام معنای قرآنی وحی بر محور «القای سریع معنا»: تحلیل لغوی نشان داد که هسته معنایی وحی، در منابعی

مانند مفردات راغب و لسان العرب، بر «إعلام سریع در خفا» و «اشاره پنهان» متمرکز است. این هسته معنایی، اگر در پرتو شواهد قرآنی شعور عام موجودات خوانده شود («تَسْبِيحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ»؛ اسراء، ۴۴؛ «أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ»؛ فصلت، ۲۱)، به آسانی قابل تعمیم از وحی نبوی به دیگر موارد یادشده در قرآن است. تأکید علامه طباطبایی بر شعور زمین و نقش آن در «تحديث اخبار» (زلزال، ۱-۵) و تحلیل ایشان از «أَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا» به منزله وحی امر الهی به ملائکه ساکن آسمانها (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۲۰/۵۸۷؛ ۱۷/۵۵۷-۵۵۹) در حقیقت مؤید همین قرائت است که وحی را به معنای «افاضه امر/ معنا به موجود آگاه» در سطحی عام درک می‌کند. بر این اساس، آنچه در همه این موارد مشترک است همان ساختار «القای سریع و پنهانی معنا» است و تفاوت‌ها ناظر به نوع مخاطب (زمین، آسمان، حیوان، انسان عادی و پیامبر) و محتوای امر است.

پیوند نظریه «شعور عام موجودات» با وحی: در بستر فلسفی، این نتیجه با مبانی حکمت متعالیه سازگار است. ملاصدرا، در چهارچوب نظریه تشکیک وجود، پیوندی وثیق میان درجات وجود و سطوح آگاهی برقرار می‌کند تا آنجا که، به تعبیر کالین، نتیجه منطقی این نگرش نوعی «حیات‌گرایی وجودی» است که براساس آن «همه اشیا، زنده و غیرزنده، به اعتبار بهره‌مندی از وجود، از نوعی آگاهی برخوردارند» (Kalin, 2010: 15-20). اگر آگاهی به‌نحو تشکیکی در مراتب وجود سریان دارد، پذیرش «وحی به زمین»، «وحی در هر آسمان»، «وحی به زنبور عسل» و «وحی به حیوانات و امت‌های غیرانسانی» (نحل، ۶۸؛ انعام، ۳۸؛ نمل، ۱۸-۲۴) نه تنها ناسازگار نیست، بلکه به‌مثابه لوازم طبیعی این مبنا فهم‌پذیر می‌شود. در این چهارچوب، وحی «رخدادی در فضای تهی» نیست، بلکه نحوی از «تعامل معنایی» میان خدای علیم و نظامی از موجودات شعورمند است که به درجات مختلف از امر الهی تأثیر می‌پذیرند و آن را در سطح وجودی خود بازتاب می‌دهند. این خوانش، از سویی، به نظریه‌های فلسفه ذهن و مباحث معاصر درباره آگاهی نزدیک می‌شود؛ جایی که برخی فیلسوفان از گونه‌هایی از «پان‌سایکیسم» (panpsychism) یا «آگاهی درجه‌دار» دفاع کرده‌اند و، از سوی دیگر، ریشه در سنت فلسفی - عرفانی اسلامی دارد که وجود را مساق علم و حیات می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱/۴۱۷). در نتیجه، نظریه پیشنهادی این مقاله نه واردات صرف نوعی مدل فلسفی جدید، بلکه بازخوانی و صورت‌بندی صریح لوازم درونی حکمت متعالیه و قرائت‌های عرفانی از عالم است.

ممکن است گفته شود که ادله قرآنی مقاله برای اثبات دریافت معنای وحیانی از سوی همه موجودات کافی نیست. پاسخ آن است که مقاله ادعای خود را به «اثبات دریافت انسانی و مفهومی همه موجودات» تعمیم نمی‌دهد. مقصود مقاله آن است که آیات تسبیح همه موجودات، نطق اشیا، حشر حیوانات، تحديث زمین و وحی به زنبور، در کنار مبنای تشکیکی وجود و شعور در حکمت متعالیه، مجموعاً اجازه می‌دهند از مراتب متفاوت قابلیت و دریافت سخن بگوییم. بنابراین، ادله مقاله برای اثبات «شعور همسان» نیست، بلکه برای دفاع از «شعور تشکیکی و متناسب با مرتبه وجودی» است. این تمایز مدعای مقاله را از سطح فرضیه‌ای خام به سطح مدلی تفسیری - فلسفی و قابل دفاع منتقل می‌کند.

نسبت با نظریه‌های کلاسیک وحی: نتیجه این پژوهش نسبت پیچیده‌ای با نظریه‌های کلاسیک وحی در فلسفه اسلامی و فلسفه دین دارد:

- در دستگاه ابن‌سینا، وحی فرایندی خاص در اوج مراتب نفس انسانی است: عقل فعال صور کلی را بر عقل نبی افاضه می‌کند و قوه متخیله نبی آن را در قالب صور جزئی و محسوس تنزل می‌دهد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲/۱۶۳-۱۶۷). این تحلیل از حیث تبیین چگونگی دریافت و صورت‌بخشی وحی نبوی بسیار دقیق است، اما اساساً ناظر به «وحی تشریعی»

است و درخصوص وحی به زمین، آسمان‌ها و حیوانات ساکت است. نظریه حاضر در پی نقد جزئیات این تبیین نیست، بلکه می‌کوشد گستره معنای وحی را فراتر از افق انسان - نبی در افق «شعور عام موجودات» صورت‌بندی کند.

- در حکمت اشراق و نیز در تبیین ملاصدرا، وحی ترکیبی از اشراق نوری، اتصال به عقول مفارق، و تنزل معانی در قوه خیال نبی است (ملکی، ۱۳۸۹؛ جعفری، ۱۳۸۹). در اینجا نیز تأکید بر «معنا» و «شهود» با فرضیه مقاله همسوست، اما همچنان محور تحلیل انسان نبی است. نظریه «وحی به‌مثابه القای سریع معنا به موجودات شعورمند» درواقع یک گام به عقب برمی‌دارد و می‌گوید: آنچه درباره وحی نبوی گفته می‌شود مصداقِ اعلای همان ساختار کلی است که در مراتب فروتر هستی نیز، متناسب با ظرف وجودی آن‌ها، جاری است.

- در نظریه گزاره‌ای و نظریه افعال گفتاری در فلسفه دین، تأکید بر این است که وحی انتقال محتوای معرفتی یا تحقق افعال گفتاری الهی (مانند اخبار، امر، نهی و وعده) است (قائم‌نیا، ۱۳۸۱: ۵۹-۶۰). نظریه حاضر با این دیدگاه‌ها در این نکته مشترک است که «معنا مقدم بر لفظ» است و زبان مرحله تنزل پیام وحیانی است. اما از آنجا فراتر می‌رود که نشان می‌دهد همین ساختار درخصوص وحی شیطانی، وحی انسان به انسان و حتی وحی در عالم طبیعت نیز صادق است؛ بدین معنا که در همه این موارد نوعی «سرعت» و «خفا» در انتقال معنا به چشم می‌خورد، ولو فاعل شیطان یا انسان باشد و غایت اغوا و فریب.

درنتیجه، نظریه این نوشتار با تبیین‌های کلاسیک تعارض ندارد، بلکه آن‌ها را در سطح «وحی نبوی» معتبر می‌داند و می‌کوشد افق وسیع‌تری برای کلیت مفهوم وحی ترسیم کند که همه مصادیق قرآنی را دربر گیرد.

تفکیک وحدت ساختار وحی از یگانگی رتبه وحی نبوی: یکی از اعتراض‌های محتمل به این نظریه آن است که، اگر همه انواع وحی را از یک سنخ بدانیم، آیا جایگاه ممتاز وحی نبوی به‌منزله منبع شریعت و معرفت معصومانه دینی مخدوش نمی‌شود. پاسخ آن است که وحدت ساختاری وحی (به معنای «القای سریع معنا») به معنای یگانگی رتبه معرفتی و هدایتی همه وحی‌ها نیست. در این نظریه، تفاوت اساسی میان وحی نبوی و دیگر اقسام وحی در سه سطح حفظ می‌شود:

سطح مخاطب: پیامبر، به اعتبار مقام عصمت و برخورداری از قوای عاقله و متخیله کامل، در بلندترین مرتبه دریافت معنا قرار دارد؛ در حالی که حیوان، زمین و آسمان در مراتب فروتر و انسان غیر نبی در مرتبه‌ای میان این دو جای می‌گیرند. سطح مضمون: وحی نبوی حامل معارف اعتقادی، شریعت و خبر از غیب است؛ وحی به حیوانات متضمن هدایت غریزی - شعوری آن‌ها در قلمرو زیست‌جهانشان و وحی به زمین و آسمان‌ها متضمن اجرای امر تکوینی و شهادت بر اعمال است. پس، اگرچه «صورت فعل وحی» یکسان است، «محتوا» و «حوزه کارکرد» متفاوت است.

سطح حجیت و هدایتی: تنها وحی نبوی، به‌مقتضای نصوص دینی، حجیت عام تشریعی و هدایتی برای بشر دارد. وحی به دیگر موجودات، از منظر انسان، بیشتر نشانه‌ای بر ساختار معنایی عالم و شاهدی بر شعور و حیات آن‌هاست، نه منبعی برای تشریع.

بنابراین، نظریه وحدت ساختاری وحی نه به نسبی‌گرایی در وحی و نه به هم‌سطح کردن تجربه نبوی و تجارب دیگر می‌انجامد، بلکه صرفاً می‌گوید خداوند در نوعی «معماری معنایی واحد» با مراتب مختلف عالم سخن می‌گوید و وحی نبوی والاترین و کامل‌ترین صورت این سخن گفتن است.

پاسخ به برخی اشکالات معرفت‌شناختی و الهیاتی: این نظریه می‌تواند در برابر برخی اشکالات مطرح در ادبیات

معاصر درباره واقعیت وحی نیز کارآمد باشد. برخی نویسندگان مسلمان در نقد دیدگاه‌های مستشرقان و الهیات لیبرال نشان داده‌اند که فروکاستن وحی به تجربه شخصی پیامبر یا فرایندهای روانی موجب تضعیف جنبه عینی و الهی وحی می‌شود (حسن‌زاده، ۱۳۹۰). نظریه حاضر، با تأکید بر «شعور عام موجودات» و «ساختار وجودی معنا در عالم»، وحی را در افق وسیع‌تری می‌نشانند:

وحی صرفاً «پدیده‌ای درون‌ذهنی» نیست، بلکه نحوی «تعامل وجودی» میان خدا و عالم شعورمند است؛ تجربه پیامبر نه نقطه آغازین وحی، بلکه عالی‌ترین «جایگاه تنزل» حقیقتی است که در مراتب دیگر نیز جریان دارد؛ از این رو، «عینیت وحی» در سطحی وجودشناختی تضمین و از تقلیل آن به تجربه روان‌شناختی فردی پرهیز می‌شود. هم‌زمان، تأکید بر «القای معنا» و «تعدد مراتب شعور» امکان گفت‌وگو با فلسفه ذهن و معرفت‌شناسی معاصر را افزایش می‌دهد؛ زیرا این نظریه، به‌طور ضمنی، مدلی «معنا - محور» از جهان ارائه می‌کند که، در آن، وجود ذاتاً معنادار و واجد سطوحی از آگاهی است.

دلالت‌ها برای هرمنوتیک قرآنی و الهیات وحی: اگر وحی را در همه مصادیق قرآنی از سنخ «القای معنا به موجودات شعورمند» بدانیم، این برداشت دلالت‌های مهمی برای هرمنوتیک قرآنی و الهیات وحی خواهد داشت: هرمنوتیک قرآنی می‌تواند به‌جای تمرکز صرف بر «وحی کتابی»، به «ساختار و حیانی عالم» توجه کند؛ یعنی قرآن را در پیوند با «تسبیح موجودات»، «نطق اشیا»، «شهادت زمین» و «وحی‌های غیرنبوی» بخواند. این نگاه برخی خوانش‌های تقلیل‌گرایانه از وحی را که آن را به سطح «گزارشی تاریخی - زبانی» فرومی‌کاهند تعدیل می‌کند (Alak, 2024). در الهیات وحی می‌توان میان «حقیقت طولی وحی» (به‌مثابه ساختار کلی القای معنا در عالم شعورمند) و «وحی تشریعی» (به‌مثابه مرتبه خاص این حقیقت در نسبت با انسان و شریعت) تمایز نهاد، بی‌آنکه این دو را از هم گسیخت. این تمایز امکان فهم بهتر نسبت میان وحی تکوینی و وحی تشریعی و نیز نسبت میان وحی، عقل و شهود عرفانی را فراهم می‌سازد، چنان‌که ملاصدرا در تلاش برای جمع میان قرآن، برهان و عرفان دقیقاً در پی صورت‌بندی چنین نسبتی بود (Kalin, 2010: 13-17).

در سطح عملی، این نگرش می‌تواند به زیست مؤمنانه‌ای بینجامد که عالم را «متن ثانوی وحی» می‌بیند: زمینی که اخبار اعمال را روایت می‌کند، حیواناتی که امت‌هایی مانند ما هستند و آسمان‌هایی که حامل امر الهی‌اند. در این صورت، اخلاق زیست‌محیطی، حقوق حیوانات و مسئولیت انسان در برابر طبیعت نیز معنایی الهیاتی - و حیانی می‌یابد، نه صرفاً اخلاقی - ابزاری.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر نشان داد که گستره کاربردهای قرآنی وحی را می‌توان ذیل هسته‌ای مشترک فهم کرد، مشروط بر آنکه مراتب دلالتی و الهیاتی آن‌ها دقیقاً تفکیک شود. منابع لغوی، مانند مفردات راغب و لسان العرب، وحی را بر محور افاده پنهان و سریع معنا توضیح می‌دهند. آیات قرآن نیز از وحی به پیامبران، انسان‌های غیرنبی، زنبور عسل، آسمان‌ها و زمین و حتی القائنات شیطانی سخن می‌گویند. این گستره ضرورت نوعی مدل مفهومی منسجم را نشان می‌دهد.

مدل پیشنهادی مقاله وحی را در چهار سطح تحلیل کرد: وحی تشریعی، وحی الهامی، وحی تکوینی یا تسخیری و وحی اغوایی یا افقی. این طبقه‌بندی نشان داد که وحدت وحی فقط در سطح ساختار «القای سریع و پنهانی معنا یا امر» است،

اما رتبه، فاعل، مخاطب، محتوا، غایت و حجیت در هر سطح متفاوت است. بر این اساس، وحی نبوی همچنان عالی‌ترین و یگانه مرتبه حجت‌آور و شریعت‌ساز وحی باقی می‌ماند.

مبنای شعور عام موجودات در این مقاله به معنای نسبت دادن فهم انسانی به همه اشیا نیست، بلکه به معنای پذیرش مراتب تشکیکی قابلیت، حضور و اثرپذیری از امر الهی است. آیات تسبیح، نطق، حشر حیوانات و تحدیث زمین، همراه با مبنای تشکیک وجود و سریان حیات و شعور در حکمت متعالیه، پشتوانه این قرائت را فراهم می‌کنند. بنابراین، نظریه مقاله از سطح فرضیه‌ای خام فراتر می‌رود و به‌صورت تبیینی مستدل و قرآنی - فلسفی عرضه می‌شود، هرچند اثبات تجربی مراتب ادراک حیوانات یا موجودات طبیعی موضوع مستقلی است و از حدود این مقاله بیرون می‌ماند.

سپاسگزاری

این پژوهش به صورت مستقل توسط نویسندگان مقاله انجام شده و از هیچ سازمان یا نهادی، کمک مالی دریافت نشده است.

منابع

قرآن کریم.

ابن سینا (۱۳۷۵). *الإشارات والتنبیها* به همراه شرح نصیرالدین الطوسی و شرح قطب الدین رازی. قم: نشر البلاغه.

ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (بی‌تا). *غریب القرآن/ابن قتیبه*. قم: لوح فشرده جامع التفاسیر ۳.

ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. بیروت: دارالصار.

ایمان‌پور، منصور (۱۳۸۲). ماهیت وحی در اندیشه ابن‌سینا. *نامه حکمت*، ۱(۲)، ۱۵۱-۱۶۴. doi: <https://doi.org/10.30497/pr.2012.1236>

جعفری، محمد (۱۳۸۹). چیستی وحی از دیدگاه ملا صدرا. *معرفت کلامی*، ۱(۲)، ۵-۳۴.

حسن‌زاده، صالح (۱۳۹۰). حقیقت وحی در قرآن و حکمت اسلامی. *فصلنامه خردنامه صدرا*، (۶۵)، ۳۳-۶۱.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۷۸). *المفردات فی غریب القرآن*، قم: دارالقلم.

ربانی کلیپاگانی، علی (۱۳۸۵). *عقاید/استدلای*. قم: نصاب.

سمرقندی، نصر بن محمد بن احمد (بی‌تا). *بحر العلوم*. بی‌جا: بی‌نا.

شمس، منصور (۱۳۸۷). *پرسش‌های ابدی*. انجمن معارف اسلامی ایران.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.

صلیبا، جمیل (۱۳۹۳). *فرهنگ فلسفی*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی. تهران: حکمت.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۶). *تفسیر المیزان*. قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.

طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). *جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری)*. بیروت: دارالمعرفة.

عباسی، ولی‌الله (۱۳۸۹). وحی و تجربه دینی. *مجله حوزه و دانشگاه*، ۱۰(۳۸)، ۷۹-۱۰۸.

عمورضایی، فرهاد و قنبری، حسن (۱۳۹۷). جان هیک و اعتبار معرفت‌شناختی تجربه دینی. *فصلنامه فلسفه دین*، ۱۵(۴)، ۸۴۷-۸۶۸.

فراء، ابوزکریا یحیی بن زیاد (بی تا). *معانی القرآن*. مصر: دارالمصربه للتألیف و الترجمة.
 قائمی نیا، علیرضا (۱۳۸۱). تجربه دینی و گوهر دین. قم: بوستان کتاب.
 قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷). *تفسیر القمی*، تحقیق سیدطیب موسوی جزایری. قم: دارالکتاب.
 محمدی ری شهری، محمد (۱۳۹۰). *فلسفه وحی و نبوت*. قم: چاپ و نشر دارالحديث.
 ملایری، موسی (۱۳۹۳). *تبیین فلسفی وحی از فارابی تا ملاصدرا*. تهران: طه.
 ملکی، محمد (جلال الدین) (۱۳۸۹). *در امتداد وحی و عرفان: تبیین تفکر وحیانی و عرفانی سهروردی*. تهران: نشر ادیان.
 نراقی، آرش (۱۳۷۸). *رساله دین شناخت*. تهران: طرح نو.

References

The Holy Qur'ān.

'Abbāsī, W. (2004). "Revelation and Religious Experience." *Hawzah va Dānishgāh*, 10(38), 79–108. [In Persian]

Alak, A. I. (2024). "The Impact of the Islamic Theories of Revelation on Humanist Qur'anic Hermeneutics." *Studia Islamica*, 119(1), 1–33. doi: <https://doi.org/10.1163/19585705-12341484>

'Amūrizā'i, F., & Qanbarī, H. (2018). "John Hick and the Epistemological Validity of Religious Experience." *Philosophy of Religion*, 15(4), 823–844. [In Persian]

Farrā', Abū Zakariyyā Yahyā ibn Ziyād (n.d.). *Al-Ma'ānī al-Qur'ān*. Egypt: Dār al-Miṣriyya li-l-Ta'līf wa-l-Tarjama,

Ḥasan'zādah, S. (2011). "The Reality of Revelation in the Qur'ān and Islamic Philosophy." *Khiraḍnāmah-i Ṣadrā*, (65), 33–61. [In Persian]

Hick, J. (1989). *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. London: Macmillan.

Hosseini Eskandian, A., & Rajab Nejhadian, M. (2021). "An Explanation of What Divine Revelation Is in Ibn 'Arabī's Mystical Thoughts and Ideas." *PalArch's Journal of Archaeology of Egypt/Egyptology*, 18(15), 518–526.

Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram (1994). *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār Ṣādir.

Ibn Qutayba, 'Abd Allāh ibn Muslim (n.d.). *Gharīb al-Qur'ān*. Qom: Jāmi' al-Tafāsīr 3 CD-ROM.

Ibn Sīnā (1996). *Al-Ishārāt wa al-tanbīhāt, with the commentary of Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī and the supercommentary of Quṭb al-Dīn al-Rāzī*. Qom: Nashr al-Balāgha.

Īmānpūr, M. (2003). "Revelation's Nature in Avicenna's Thought." *Pazhūhishnāmah-yi Falsafah-yi Dīn/Nāmah-yi Hikmat*, 1(2), 151–162. doi: <https://doi.org/10.30497/pr.2012.1236> [In Persian]

Ja'farī, M. (2010). "The Quiddity of Revelation from Mullā Ṣadrā's Perspective." *Ma'rifat-i Kalāmī*, 1(2), 5–34. [In Persian]

Kalin, I. (2010). *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mullā Ṣadrā on Existence, Intellect, and Intuition*. New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199735242.001.0001>

Malāyirī, M. (2014). *A Philosophical Explanation of Revelation from al-Fārābī to Mullā Ṣadrā*. Tehran: Ṭāhā. [In Persian]

- Malikī, Muḥammad Jalāl al-Dīn (2010). *In the Continuation of Revelation and Mysticism: An Explanation of Suhrawardī's Revelatory and Mystical Thought*. Tehran: Nashr-i Adyān. [In Persian]
- Muḥammadī Rīshahrī, M. (2011). *The Philosophy of Revelation and Prophethood*. Qom: Dār al-Ḥadīth. [In Persian]
- Narāqī, Ā. (1999). *A Treatise on the Knowledge of Religion*. Tehran: Tarḥ-i Naw. [In Persian]
- Qadhi, Abu Ammar Yasir (2003). *An Introduction to the Sciences of the Qur'ān*. Birmingham: Al-Hidaayah Publishing and Distribution.
- Qā'imīniyā, A. (2002). *Religious Experience and the Essence of Religion*. Qom: Būstān-i Kitāb. [In Persian]
- Qummī, 'Alī ibn Ibrāhīm (1988). *Al- Tafsīr al-Qummī*, edited by Sayyid Ṭayyib Mūsavī Jazā'irī. Qom: Dār al-Kitāb.
- Rabbānī Gulpāygānī, A. (2006). *Demonstrative Beliefs*. Qom: Naṣāyih.
- Rāghib al-Iṣfahānī, Al-Ḥusayn ibn Muḥammad (1999). *Al-Mufradāt fī gharīb al-Qur'ān*. Qom: Dar-Alghalam.
- Ṣalībā, J. (2014). *Philosophical Dictionary*, translated by Manūchihr Ṣānī'ī Darrahbīdī. Tehran: Hikmat. [In Persian]
- Samarqandī, Naṣr ibn Muḥammad ibn Aḥmad. (n.d.). *Baḥr al- 'Ulūm*. n.p.: n.pub.
- Shams, M. (2008). *Eternal Questions*. Tehran: Anjuman-i Ma'ārif-i Islāmī-yi Irān. [In Persian]
- Ṣadr al-Dīn Muḥammad Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm (1981). *Al-Ḥikma al-muta'aliya fī al-asfār al-'aqliyya al-arba'a*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr (1992). *Al- Jāmi' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān (Tafsīr al-Ṭabarī)*. Beirut: Dār al-Ma'rifa.
- Ṭabāṭabā'ī, M. Ḥ. (1997). *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'an*. Qom: Bunyād-i 'Ilmī va Fikrī-yi 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī.