

تبیین نظریه ابن سینا درباره حقیقت وحی و نقد و بررسی آن با رویکرد حکمت متعالیه

مهدی بابایی المشیری^۱، محمد نجفی^۲

چکیده

تبیین حقیقت وحی یکی از موضوعات کلیدی در اندیشه حکمای مسلمان است. سؤال اصلی این است که آیا الفاظ وحی نیز به طور مستقیم از سوی خداوند نازل شده‌اند یا نه. ابن سینا فرایند نزول وحی را در سه مرحله توضیح می‌دهد: نخست، افاضه حقایق و حیانی از سوی فرشته وحی؛ دوم، دریافت این حقایق به صورت معانی معقول، کلی و بسیط به وسیله عقل پیامبر؛ و سوم، تبدیل یا تنزل آن معارف کلی به حروف و کلمات در قوه تخیل پیامبر به واسطه فرشته وحی. او در مرحله سوم می‌کوشد نشان دهد که وحی الهی تحت تأثیر قوای ادراکی پیامبر قرار نمی‌گیرد. این تبیین بر اساس مبانی فلسفه مشاء شکل گرفته است. اما در حکمت متعالیه به چالش کشیده شده و ملاصدرا به ارائه تبیینی عمیق تر از حقیقت وحی پرداخته است. او معتقد است قرآن در سیر نزولی، و انسان کامل در سیر صعودی خود، چهار مرحله را طی می‌کنند و در هر مرتبه ویژگی‌های آن مرتبه را به خود می‌گیرند و پیامبر در هر مرتبه، وحی را متناسب با آن مرتبه دریافت می‌کند. این پژوهش به بررسی مبانی فلسفی دو نحله و نقد تبیین مشائیه به وسیله اصول حکمت متعالیه می‌پردازد و در نهایت قضاوتی میان آنها ارائه می‌کند.

واژگان کلیدی: وحی، ابن سینا، عقل فعال، عقل مستفاد، قوه تخیل، رؤیا

۱. استادیار و عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

۲. مربی و عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

۱. مقدمه

حکمای مسلمان همواره دغدغه تبیین و تحلیل فلسفی از آموزه‌های دینی را داشته‌اند و کوشیده‌اند تبیینی عقلانی از آنها ارائه دهند. از مهم‌ترین آموزه‌های دینی که مورد اهتمام حکمای مسلمان بوده آموزه وحی است. ابن‌سینا به‌عنوان نماینده شاخص مکتب فلسفی مشاء از جمله حکمایی است که در آثار مختلفش به تبیین مسئله وحی و چگونگی نزول آن و دیگر مسائل پیرامون آن پرداخته است. سؤال مهمی که در این مقال مطرح می‌شود این است که علاوه بر معانی و حقایق و حیانی، آیا الفاظ و کلمات آن هم مستقیماً از سوی خداوند بر پیامبر وحی شده است؟ این نوشتار درصدد ارزیابی پاسخی به این پرسش با استفاده از رویکرد حکمت متعالیه است.

البته برای روشن شدن موضوع بالا، باید پاسخ‌های ابن‌سینا به پرسش‌های دیگری که در این باب مطرح است را نیز بررسی کنیم. پرسش‌هایی از قبیل اینکه حقیقت وحی چیست؟ اگر وحی، تکلم الهی است، کیفیت نزول معارف و حیانی از ناحیه خداوند، و القاء آنها بر پیامبر به‌صورت الفاظ و کلمات چگونه است؟ واسطه در القاء وحی چه موجودی است؟ آیا فرشته وحی صرفاً حقایق و معارف را به‌صورت معانی بر پیامبر افافضه می‌کند یا علاوه بر آن، در صورتگری آنها در قالب الفاظ و کلمات هم نقش دارد؟ کیفیت برقراری ارتباط پیامبر با فرشته وحی چگونه است؟ وجود کدام ویژگی در پیامبر، موجب شد که او محل نزول وحی گردد؟ پیامبر با چه قوه یا قوایی معارف و حیانی را دریافت می‌کند و به‌تعبیر دیگر، قوای ادراکی پیامبر در تلقی وحی چه نقشی دارند؟

نظرات ابن‌سینا در این باب، مبتنی بر مبانی و اصولی است که در فلسفه مشاء مورد قبول واقع شده است؛ اما صدرالمتألهین با رد برخی از آن اصول و ابتدای فلسفه خود بر اصولی دیگر، توانسته به تبیین عمیق‌تر از حقیقت وحی دست یابد و نقاط ضعف نظریه ابن‌سینا را نیز مشخص نماید. این مقاله درصدد بیان مباحث فوق است.

در این زمینه، کتاب‌ها و مقاله‌های زیادی توسط پژوهشگران معاصر دینی به چاپ رسیده، اما در بیشتر موارد، صرفاً نظر ابن‌سینا درباره وحی و فرایند نزول آن، تبیین و تشریح شده و از کنار نقد و بررسی آن گذشته‌اند؛ اما در این پژوهش، پس از تبیین مذکور در مراحل وحی، آنها را براساس اصول مسلم حکمت متعالیه مورد نقد و بررسی قرار خواهیم داد.

۲. وحی در لغت و اصطلاح

برای روشن شدن بحث، لازم است ابتدا معانی لغوی وحی بیان شود. وحی در لغت معانی مختلفی دارد که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: اشاره سریع، کتابت، رسالت یا پیام‌آوری، الهام، کلام پنهانی و

هر آنچه به دیگری القا شود (ابن منظور، ۱۴۱۶ق، ج ۱۵، ص ۲۴۰-۲۳۹؛ فیومی، ۱۴۲۵ق، ص ۶۵۲-۶۵۱). ابن فارس معانی یا کاربردهای گوناگون ذکر شده را ریشه‌یابی کرده و همه را به یک اصل ارجاع داده است. از منظر وی، وحی در همه کاربردها به معنای انتقال علم به دیگری است؛ خواه به نحو پنهانی و با رمز و خواه به نحو آشکار (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۹۳). در شریعت، وحی به تنزیل حقایق و معارف الهی و احکام شریعت مربوط است. در قرآن کریم نیز واژه وحی در معانی مختلفی به کار رفته است. در این مقاله سخن درباره معنای وحی در اصطلاح شریعت است.

۳. تبیین نظریه ابن سینا

با توجه به مباحث ابن سینا، برای فرایند وحی و نزول آن، سه مرحله می‌توان در نظر گرفت: مرحله افاضه وحی به واسطه عقل فعال؛ مرحله دریافت وحی توسط عقل مستفاد یا قدسی پیامبر، و مرحله دریافت وحی توسط قوه متخیله پیامبر و بیان آن در قالب الفاظ و کلمات. در ادامه، توضیح این سه مرحله خواهد آمد.

۳-۱. مرحله اول) افاضه وحی توسط عقل فعال

در نظام فلسفی مشاء برای تبیین کثرت در نظام هستی و پدید آمدن عالم ماده و افلاک، صدور ده جوهر عقلانی را ضروری دانسته‌اند (ابن سینا، ۱۳۷۱ق، ص ۱۹۰-۱۸۹). عقل دهم از این عقول ده‌گانه را عقل فعال نامیده‌اند که تدبیر موجودات عالم ماده، مخزن علوم عقلی و افاضه علوم به عقول انسان‌ها از جمله نقش‌های اوست (همو، ۱۳۷۹، ص ۳۹۴؛ ۱۳۶۲، ص ۴۰۱). پس هرگونه معرفت عقلانی، افاضه عقل فعال است و بدون فرض آن، تحلیل و تبیین نظام معرفت‌شناختی فلسفه مشاء دچار مشکل می‌گردد.

ابن سینا برای بیان چگونگی تأثیر عقل فعال بر نفس انسانی در تحصیل معرفت، واژه‌های اتصال، اشراق و افاضه را به کار می‌برد (ابن سینا، ۱۳۷۵الف، ص ۳۲۲؛ ۱۳۷۹، ص ۳۹۵). نفس در این حالت با عقل فعال اتصال دارد نه اتحاد، زیرا اتحاد با عقل فعال یا باعث کثرت عقل فعال می‌شود و یا باید تمام معقولات در نفس انسان منطبع شود و هر دو مورد محال است (همو، ۱۳۷۵الف، ج ۳، ص ۲۹۴). اتصال به عقل فعال برای نفس و دریافت فیض از او در اثر توجه به صور جزئی حسی و خیالی و یا تفکر و تعلم است. بلکه اتصال به عقل فعال دارای مراتبی است که آغازش عقل هیولانی و انتهایش عقل مستفاد است (همو، ۱۳۷۵ب، ج ۲، ص ۳۶۸-۳۶۶). بنابراین نفس انسان بر اثر اتصال به عقل فعال و افاضه او این مراحل عقلی را طی می‌کند و در هر مرتبه‌ای با اشراق و تابش عقل فعال بر نفس انسان، قوه‌اش را تبدیل به فعلیت می‌کند (همو، ۱۳۷۵الف، ص ۳۲۲).

از زمان فارابی به بعد، عقل فعال به‌عنوان فرشته وحی که پیامبر، معرفت و حیانی را از او اخذ

می‌کند، تلقی شده است (فارابی، ۱۹۹۶م، ص ۲۳). در آثار ابن‌سینا نیز از او با عنوان ملک مقرب و واسطه نزول وحی نام برده شده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۲۵۲). وی کلام حق را که همان وحی الهی است عبارت از فیضان علوم از خداوند بر لوح قلب پیامبر به واسطه قلم نقاشی که از آن به عقل فعال و یا ملک مقرب تعبیر می‌شود، دانسته است (همو، ۱۴۰۰ق، ص ۲۵۲).

۲-۳. مرحله دوم) دریافت وحی توسط عقل مستفاد پیامبر

قوای معرفتی پیامبر در دریافت وحی، نقش محوری دارند. در این مرحله وحی الهی توسط عقل مستفاد یا قدسی او دریافت می‌شود. برای توضیح این امر لازم است به‌عنوان مقدمه، مراتب عقل انسانی را در کسب معرفت بیان کنیم.

۱-۲-۳. مراتب عقل

از نظر ابن‌سینا نفس انسانی دارای دو قوه است: قوه عامله و قوه عالمه. نفس انسانی توسط قوه عامله یا عقل عملی، متوجه عالم مادون و تدبیر بدن است و توسط قوه عالمه یا عقل نظری، متوجه عالم مافوق و عقل فعال است و با تأثر از آن استکمال می‌یابد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵الف، ص ۶۴-۶۳؛ ۱۳۷۵ب، ج ۲، ص ۳۵۳-۳۵۲؛ ۱۳۸۳، ص ۲۴-۲۳). کار عقل نظری، ادراک علوم تصوری و تصدیقی در باب اموری است که از حوزه افعال اختیاری انسان خارج است. عقل نظری در اکتساب معرفت دارای مراتبی است که عبارتند از: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد. مرتبه عقل مستفاد، اوج رشد عقلی انسان است. در این مرتبه، نفس انسان مشابه عالم عقلی می‌گردد و در نتیجه، همه علوم و حقایق را می‌یابد (همو، ۱۳۷۵الف، ص ۶۸؛ ۱۳۷۵ب، ج ۱، ص ۳۵۸).

۲-۲-۳. عقل یا قوه قدسی

ابن‌سینا علاوه بر مراتب چهارگانه مذکور، مرتبه عالی‌تری از عقل را به‌لحاظ نحوه تعقل و ادراک انسان مطرح کرده و آن را عقل یا قوه قدسی نامیده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵الف، ص ۳۴۰-۳۳۹؛ ۱۳۷۵ب، ج ۲، ص ۳۵۳؛ ۱۳۷۹، ص ۳۴۱). توضیح مطلب آن که نفس انسان بعد از رسیدن به مرتبه عقل بالملکه با کسب معقولات اولیه (بدیهیات) قادر است از طریق فکر یا حدس به معقولات نظری دست یابد. فرق بین فکر و حدس این است که فکر، یک نوع حرکت است. ذهن انسان پس از مواجهه با مجهول و مشکل، برای حل آن، با جست‌وجو در میان معلومات مخزون در خیال و ذاکره به معلومات متناسب با مجهول (حدّ وسط) به کشف مجهول نائل می‌شود؛ اما حدس، دستیابی به حدّ وسط به‌صورت دفعی و بدون حرکت است. برخی انسان‌ها به‌محض مواجهه با مجهول، به‌طور ناگهانی و بدون حرکت‌های ذهنی به حدّ وسط دست می‌یابند و به کشف مجهول نائل می‌شوند (همو، ۱۳۷۵ب، ج ۲، ص ۳۵۸). قوه حدس در همه انسان‌ها یکسان نیست، بلکه از حیث کمیت و

کیفیت دارای مراتب گوناگونی است. در عالی ترین مرتبه، افرادی وجود دارند که به همه مطلوبات یا اکثر آنها به یکباره و بدون هیچ حرکت فکری دست می یابند. چنین انسانی از بالاترین استعداد برای اتصال با عقل فعال برخوردار خواهد بود. این مرتبه اعلای حدس، همان عقل یا قوه قدسی است. (همو، ۱۳۷۵ الف، ص ۳۳۹).

لازم به ذکر است که ابن سینا در عبارت بالا، عقل قدسی و در برخی عبارات دیگر، عقل مستفاد را بالاترین مرتبه قوای انسان معرفی کرده است؛ دلیل آن هم این است که عقل قدسی از جهت حقیقت و ماهیت، همان عقل مستفاد است. از این رو ابن سینا گاهی از هر دو به عنوان هدف نهایی خلقت انسان و رئیس قوای انسانی نام می برد که سایر قوای انسانی خادم و مطیع آنها هستند (همو، ۱۳۷۹، ص ۳۴۱).

در هر صورت، از نظر ابن سینا نشانه کسی که به خاصیت تقدیس رسیده و دارای عقل قدسی گردیده آن است که نفس ناطق او، برای شناختن به قیاس و تفکر متوسل نمی شود. رسیدن به این درجه از عقلانیت، بر اثر اتصال به عقل کلی حاصل می شود. این رتبه از عقل، به پیامبران و رسولان الهی اختصاص دارد که از راه وحی و الهام به معارف دست می یابند (همو، ۱۴۰۰، ص ۲۰۵).

با توجه به آنچه تا به حال گفته شد، از نظر ابن سینا کمال نهایی نفس انسان در تحصیل معرفت، رسیدن به مرتبه عقل مستفاد و یا واجد شدن عقل قدسی است. این مرتبه، مرز میان انسان و عقول مجرد، و شرط لازم برای دریافت وحی الهی است. از این رو یکی از امتیازات پیامبران از سایر انسانها برخوردار از این قوه است (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۱۶). از منظر ابن سینا وقتی عقل فعال بر پیامبر وحی می کند، او با عقل قدسی خود، حقایق و معارف وحی شده را متناسب با مرتبه عقلی، به صورت کلی، معقول و بسیط دریافت می کند. چنین علمی تعددبردار نیست و کثرتی در آن وجود ندارد «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَحْدَةً كَلِمَ بِالْبَصَرِ» (قمر ۵۴، ۵۴). تعدد و کثرت در حدیث نفس و خیال و حس روی می دهد (همو، ۱۴۰۰، ص ۲۵۲).

البته باید توجه داشت وحی مربوط به نزول آیات کتب الهی در این حد متوقف نمی شود و خداوند به واسطه فرشته وحی، علوم وحی شده به پیامبر را به منظور ابلاغ و انتقال به دیگران تا مرحله الفاظ و کلمات نیز تنزل می دهد.

۳-۳. مرحله سوم) دریافت وحی توسط قوه متخیله پیامبر

در این مرحله، دریافت وحی توسط قوه متخیله پیامبر صورت می گیرد که ابن سینا از آن به نبوت مختص به قوه متخیله تعبیر نموده است (همو، ۱۳۷۵ الف، ص ۲۴۰). از نظر وی، قوه متخیله پیامبر همانند قوه عاقله اش در عالی ترین حد کمال است (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۱۹).

به طور کلی حقایق معقول و بسیط برای انتقال به دیگران، در این عالم باید از حالت عقلی و بساطت تنزل کرده و به صورت تفصیل یافته و در قالب کلمات و الفاظ و حروف درآید. قوه متخیله در این امر نقش محوری دارد و ابن سینا معتقد است که إعلام و إخبار از عوالم هستی، و دلالت و راهنمایی به عوالم غیبی از کارهای این قوه است (همان، ص ۱۱۷).

در اینجا مسئله چالش برانگیز آن است که اگر وحی از قبیل القاء و ادراک معانی کلی و معقول است و فرشته وحی نیز موجودی مجرد است، مسئله الفاظ آیات و استماع آن و رؤیت فرشته وحی، چگونه قابل تبیین است؟ این مسئله که مورد توجه ابن سینا نیز بوده، دارای اهمیت زیادی است، زیرا تبیین چگونگی و میزان تصرف قوه متخیله پیامبر در وحی، با عصمت در مقام ابلاغ وحی ارتباط پیدا می کند و چالش های جدید مطرح شده درباره وحی، به همین مسئله برمی گردد و ما در این مقاله درصدد تبیین همین مسئله هستیم.

برای روشن شدن نقش قوه متخیله در دریافت وحی، باید توضیح مختصری درباره حواس پنج گانه باطنی انسان و نیز مسئله رؤیا بدهیم.

۳-۳-۱. قوای ادراکی باطنی انسان

قوای ادراکی باطنی انسان که به ادراک امور جزئی می پردازند، عبارتند از: حس مشترک، خیال، متصرفه، واهمه و حافظه.

حس مشترک، همانند لوحی است که صور محسوسات در آن نقش می بندند و مورد مشاهده نفس قرار می گیرند. غالباً صور دریافت شده توسط حواس ظاهری، به حس مشترک می رسند و در آنجا دیده می شوند و گاهی صور موجود در حواس باطنی نیز برای مشاهده شدن به حس مشترک ریخته می شوند (همو، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۰۳). از این جهت حس مشترک را به آینه دور و تشبیه کرده اند که یک رویش به سوی بیرون و خارج است و روی دیگرش به سوی داخل و درون. هم صورت های محسوس این سوئی در آن مرتسم می شوند و هم معانی آن سوئی در قالب صورت های محسوس در آن متمثل می گردند و لذا صورت های خیالی و ترکیبات قوه متخیله را در باطن ادراک می کند. بنابراین ملاک و معیار مشاهده و احساس چیزی، وجود آن در حس مشترک است؛ اعم از آنکه از خارج اخذ گردیده و یا از باطن در او مرتسم شده باشد (همان، ص ۴۰۳-۴۰۲).

اما قوه خیال، خزانه ای است که صور نقش بسته در حس مشترک، پس از غیبت محسوسات، در آن بایگانی می شوند. پس کار آن، حفظ صور محسوسات است.

وظیفه قوه واهمه، ادراک معانی جزئی متعلق به محسوسات است. مخزن و حافظ معانی جزئی، قوه دیگری به نام حافظه است که همچون خیال نسبت به حس مشترک است.

کار قوه متصرفه، ترکیب و تحلیل صور و معانی خیالی و وهمی و نیز صورتگری معانی است. اگر این قوه تحت فرمان قوه عاقله فعالیت کند، مفکره یا متفکره نامیده می‌شود و اگر تحت فرمان قوه واهمه باشد، به آن متخیله گویند (همو، ۱۴۰۰ق، ص ۱۹۴-۱۹۳؛ ۱۳۷۵ب، ج ۲، ص ۳۴۵). هر حالتی که بر نفس وارد شود، این قوه به سرعت به سمت حکایت کردن و صورتگری آن می‌رود و آن را تمثیل می‌دهد (همو، ۱۳۷۵ب، ج ۳، ص ۴۰۹). به تعبیر استاد حسن‌زاده آملی «قوه متخیله دستگاه عکاسی نفس ناطقه است که همواره در کار است. در خواب و بیداری صورتگری می‌کند. همان‌طور که در بیداری معانی کلی و جزئی را به‌وزن صور اشیاء خارجی انشاء می‌کند، در خواب نیز معانی را خواه کلی و خواه جزئی صورت می‌دهد و این صورت یافتن معانی را تمثیل می‌نامند» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۲، ص ۲۰۵).

۳-۲-۳. رؤیا

رؤیا تجربه‌ای همگانی برای تمام انسان‌ها است و رؤیای صادقه به نوعی اخبار از غیب محسوب می‌شود. ابن‌سینا می‌گوید: «ارتباط با عوالم غیبی از طریق قوه متخیله برای اکثر مردم هنگام خواب در رؤیا حاصل می‌شود؛ اما برای نبی، این ارتباط هم در خواب و هم در بیداری حاصل می‌شود» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۷). نفس در هنگام خواب از به‌کارگیری حواس ظاهر اِعراض کرده و مشغول تفکر هم نیست و حس مشترک هم از قبول صورت‌ها مانعی ندارد. در نتیجه، متخیله صورت‌های خود را در حس مشترک تمثیل می‌دهد. از این‌رو غالباً در حال خواب، رؤیا تحقق می‌یابد (همو، ۱۳۷۵ب، ج ۳، ص ۴۰۶). در حال خواب آنچه که دیده می‌شود، ابتدا معقول بوده، سپس آن را تخیل می‌کنیم. علتش آن است که عقل فعال ابتدا آن امر معقول را در حال خواب بر عقل ما افزوده می‌کند سپس از مرتبه عقلانی نفس، بر متخیله افزوده می‌شود، و متخیله آن را صورتگری می‌کند (همو، ۱۳۷۹، ص ۸۳؛ ۱۳۷۱، ص ۳۰۶) و سپس توسط حس مشترک مشاهده می‌گردد.

البته همه رؤیاها صادق نیستند زیرا این‌گونه نیست که همه محاکات و صورتگری قوه متخیله از اموری باشد که از ملکوت بر نفس افزوده می‌شود. این قوه در صورتی امور ملکوتی را محاکات و صورتگری می‌کند که از محاکات اموری که در دسترس او هستند و به او نزدیک‌اند همانند تغییر وضع مزاجی، صحت و مرض و دیگر عوارض جسمی و روحی دست بکشد. در غیر این صورت، در هنگام خواب، متخیله همان چیز یا امور هم‌سنخ با آن را محاکات می‌کند که همه این موارد اَضغاثِ اَحلام (خواب‌های پریشان) هستند (همو، ۱۳۷۵الف، ص ۲۴۸-۲۴۷).

به اعتقاد شیخ، آثار روحانی که در خواب یا بیداری بر نفس عارض می‌شوند، به لحاظ قوت و ضعف مراتبی دارند. بالاترین مرتبه آن، اثر روحانی شدیدی است که نفس هنگام دریافت آن، دارای تعادل و ثبات است و آن اثر، در خیال با وضوح کامل و در ذاکره با قوت، نقش می‌بندد؛ یعنی به

همان نحو که افاضه شده، وارد خیال می‌شود و پس از محاکات، در حس مشترک مورد مشاهده نفس قرار می‌گیرد. چنین اثر روحانی، الهام یا وحی خالص و یا رؤیای صریح است و به تأویل یا تعبیر نیازی ندارد (همو، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۱۰).

۳-۳-۳. نقش قوه متخیله پیامبر در وحی

از منظر ابن‌سینا دو قوه از قوای ادراکی پیامبران در نزول وحی آیات الهی مدخلیت تام دارند: یکی عقل مستفاد یا قدسی و دیگری قوه متخیله. پیامبران در این قوا از سایر انسان‌ها ممتاز و دارای قوت و نهایت کمال هستند. به عبارت دیگر، نبوت پیامبر در امر وحی در دو قوه از قوای انسانی تجلی می‌کند: قوه عقلانی و قوه متخیله.

ابن‌سینا درباره نبوت مختص به قوه متخیله می‌گوید: «در برخی از انسان‌ها قوه متخیله‌ای بسیار قوی و غالب خلق می‌شود، به گونه‌ای که حواس ظاهر نمی‌تواند بر آن غالب شود و قوه مصوره نیز از فرمان آن سرپیچی نمی‌کند و نفس این افراد نیز دارای قوت است به گونه‌ای که با وجود اشتغال و توجه به حواس، از التفات به عالم تعقل و آنچه را که عقل پذیرفته، باز نمی‌ماند. این افراد، حقایقی را که گاهی برخی در خواب می‌بینند، آنها در بیداری می‌یابند». (ر.ک: اشارات و تنبیهات، نمط دهم، فصل ۱۱ و ۱۷ و ۱۹)

ابن‌سینا در جای دیگر این مطلب را واضح‌تر بیان کرده و می‌گوید: «گاهی نور و اشراق آن نقش غیبی، با استیلاء و غلبه از مرتبه عقلانی نفس به متخیله می‌رسد و متخیله، حس مشترک را به سمت خود جذب کرده و با پشتیبانی نفس، این نور و اثر غیبی را در آن مرتسم می‌کند. اگر آن اثر غیبی و حقیقت تنزل‌یافته، به صورت امری مبصر درآمده باشد، دیده می‌شود و اگر به صورت صدا درآمده باشد، شنیده می‌شود و به همین ترتیب سایر احساس‌ها. البته این ارتسام در حس مشترک به لحاظ شدت و ضعف برای انسان‌های مختلف و نیز برای یک انسان در حالات مختلف، متفاوت خواهد بود... کامل‌ترین و قوی‌ترین آن این است که آن نقش غیبی در شریف‌ترین و عالی‌ترین حالت و شکل، در حس مشترک متمثل شود» (همو، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۰۸).

اما در باب کیفیت نزول وحی آیات الهی در قالب الفاظ و کلمات و گزاره باید گفت: همان‌گونه که در بحث مراتب عقل انسانی گفته شد عقل مستفاد یا قدسی، رئیس و حاکم بر سایر قواست و آنها خادم و کارگزار آن هستند. از این رو وقتی حقایق و معارف و حیانی به واسطه فرشته وحی بر عقل پیامبر افاضه می‌گردند، عقل قدسی پیامبر سایر قوای ادراکی از جمله متخیله و حس مشترک را به سمت خود جذب نموده و به تبع آن، از افاضه و اشراق عقل فعال متأثر می‌گردد، به گونه‌ای که آن حقایق و معارف و حیانی برای متخیله پیامبر به صورت الفاظ و کلمات خاص متمثل می‌شوند.

بنابراین آنچه در مرحله تخیل پیامبر متمثل می‌شود امری صرفاً ذهنی و تخیلی نمی‌باشد، بلکه حقیقتی نفس‌الامری و عینی است. به تعبیری همان حقایق و معارف وحیانی که بر عقل قدسی پیامبر افاضه می‌شوند، در اثر تنزل به مرتبه قوه متخیله او، به صورت کلمات و الفاظ خاص درمی‌آیند و این تنزل هم به واسطه عقل فعال صورت می‌گیرد؛ بدین صورت که حقیقت عقل فعال نیز از مرتبه عقلی تنزل نموده و در قوه متخیله پیامبر به صورت شبح و صورتی بسیار زیبا متمثل می‌شود (کثیراً ما یتمثل لهم شبح) و پیامبر نیز در متخیله‌اش می‌یافت که مورد خطاب آن شبح که کلمات و الفاظی را در بهترین و زیباترین هیئت و اسلوب بیان می‌کند، قرار گرفته و او می‌شنود و به خاطر می‌سپارد. «بسیار اتفاق می‌افتد که در اثنای کار، از محسوسات غافل شده و دچار اغما و بیهوشی می‌شوند و چه بسا حقیقت را آن‌گونه که هست، می‌بینند و گاهی تمثالات آن برای ایشان متمثل می‌شود... در بیشتر اوقات صورتی برای ایشان متمثل می‌شود و چنین تخیل می‌کنند که خطابی به الفاظ مسموع از این صورت متمثل شده، می‌شنوند و این الفاظ حفظ گردیده و تلاوت می‌گردند. این نبوت مخصوص به قوه متخیله است» (همو، ۱۳۷۵ الف، ص ۲۴۰).

بنابراین می‌توان گفت به نظر ابن‌سینا، در وحی آیات کتاب آسمانی نه تنها حقایق و معارف معقول وحیانی، بلکه صورت و الفاظ و کلمات آنها نیز به واسطه فرشته وحی بر پیامبر القا می‌شوند و نفس پیامبر در همه مراحل نزول وحی آیات الهی، صرفاً جهت قابلی داشته است؛ برخلاف اخبار نبی و احادیث قدسی که مضمون و محتوا از سوی خداوند بوده، ولی صورتگری آن در قالب الفاظ و کلمات توسط خود پیامبر انجام می‌گیرد. در این موارد آن اثر و نقش غیبی بر نفس نبی افاضه می‌شود و از آنجا وارد ذاکره می‌گردد و در همان جا متوقف می‌شود و از آنجا وارد متخیله و سپس، حس مشترک نمی‌شود و آن اثر روحانی به همان صورت افاضه شده، باقی می‌ماند. ابن‌سینا این نوع وحی را که عبارات و کلمات از خود پیامبر باشد «اخبار نبوت» دانسته که غیر از وحی آیات کتاب آسمانی است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ ب، ج ۳، ص ۴۰۸؛ ۴۰۰؛ ۴۰۱، ص ۲۵۲).

۴. نقد و بررسی نظریه ابن‌سینا

نحله‌های فلسفی، مبانی و اصول پذیرفته شده‌ای دارند که بر اساس آنها به تبیینی از مسائل فلسفی و اعتقادی از جمله حقیقت و کیفیت وحی می‌رسند.

۵. مبانی فلسفه مشاء

ابن‌تیبیین ابن‌سینا از حقیقت وحی بود که بیان شد، اما باید دانست نظرات هر نحله فلسفی، مبتنی بر مبانی و اصول پذیرفته شده نزد آن نحله فلسفی است. برخی از مهم‌ترین اصول و مبانی فلسفه ابن‌سینا که منتهی به اتخاذ نظرات یادشده در باب وحی شده، عبارتند از:

- قول به تباین وجودات و انکار تشکیک در حقیقت وجود و تصویر تشکیک صرفاً در مفهوم وجود؛
- انکار حرکت جوهری
- انحصار علم حضوری به علم ذات به ذات؛
- اعتقاد نداشتن به عالم مثال.
- توضیح و بیان تأثیر این مبانی، در ادامه، ذیل اشکالات بر تبیین وحی از دیدگاه ابن سینا خواهد آمد.

۶. مبانی حکمت متعالیه

در مقابل، صدرالمتألهین براساس مبانی و اصول مستحکم خود، تبیین عمیق‌تری از حقیقت وحی و کیفیت نزول آن ارائه کرده که با شریعت نیز سازگاری بیشتری دارد. اصولی مانند:

الف) اصالت وجود؛

لازمه اصیل بودن وجود این است که وجود، مبدأ شخصیت و منشأ ماهیت اشیاء باشد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۱۳۴؛ ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۸ و ۴۹؛ ج ۶، ص ۱۴۸)

ب) تشکیک وجود؛

بر مبنای اصالت وجود و تشکیک حقیقت وجود، اشیاء متکثر خارجی با یکدیگر ربط وجودی دارند و دارای مراتبی هستند که هر مرتبه‌ای با مراتب عالی خود پیوند وجودی دارد. با قول به تشکیک، اثبات حرکت اشتدادی در هستی امکان‌پذیر می‌شود. اشتداد یعنی اینکه وجود ضعیف می‌تواند شدید، و وجود شدید می‌تواند شدیدتر گردد. بر اساس این اصول، چون واقعیت‌های خارجی، امور متباین و بی‌ارتباط با یکدیگر نیستند و میان مراحل هستی، گسستگی و عدم، فاصله نیست و پایان هر مرتبه، آغاز مرتبه دیگر است، پیمودن مراحل کمال برای انسان، از ضعیف‌ترین حد تا عالی‌ترین درجه آن میسر و عملی است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۶۹؛ ج ۶، ص ۱۴۸)

ج) حرکت جوهری؛

ملاصدرا برخلاف پیشینیان خود بر این باور بود که اصلی‌ترین حرکات را باید حرکت در جوهر دانست. با اشتدادی بودن وجود، حرکت جوهری وجودها تبیین‌پذیر می‌شود و با حرکت جوهری، وجود واحد با حفظ هویت و وحدت شخصی خود، همه مراتب کمال را طی می‌کند و در این سیر صعودی، نمی‌توان سقف و حدّ یقینی برای آن مشخص کرد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۶۵ و ۸۵ و ۹۶)

د) اعتقاد به عالم مثال؛

شیخ اشراق افزون بر سه جوهر عقلانی، نفسانی و جسمانی، نوع دیگری از موجودات را به‌عنوان

واسطه‌ای میان مجرد تام و مادی محض به نام «اشباح مجردة» و «صُور معلقه» اثبات می‌کند. بعداً متأخرین به آن «جوهر مثالی و برزخی» گفتند و عالم مثال به‌عنوان عالمی واسطه بین عالم ماده و عالم مجردات مورد قبول قرار گرفت. جوهر مثالی، موجوداتی قوی‌تر از موجودات مادی هستند که نه مانند جوهر عقلانی، مجرد تام‌اند و نه مانند جوهر جسمانی، قسمت‌پذیر و مکان‌دار؛ بلکه از قبیل صورت‌های خیالی مرتسم در انسان هستند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۰۰ و ۳۰۲؛ ج ۵، ص ۲۵۹؛ ج ۶، ص ۱۸۷)

۷. امکان تکامل انسان تا بالاترین مرتبه متصور

بر اساس اصول پیش‌گفته، انسان می‌تواند با طی مراتب سه‌گانه هستی، یعنی مرتبه ماده، مثال و عقل، کمالات هر مرتبه را کسب کند. انسان در مرحله طبیعت، تنها دارای آثار طبیعی است اما بر اساس حرکت جوهری، می‌تواند جوهر ذات خود را به عالم مثال ارتقا دهد که در این حال بر کارهای طبیعی اشراف وجودی پیدا می‌کند و حتی می‌تواند به تجرد عقلی دست یازد و بر عالم مثال نیز چیره گردد. در طول حرکت جوهری، انسان هرگز چیزی از دست نمی‌دهد و به هر مرحله‌ای که می‌رسد، با آن مرحله اتحاد وجودی پیدا می‌کند و تمام موجودیت‌های گذشته را با افزایش مرتبه کسب می‌کند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۳۴۸؛ ۱۴۰۲، ص ۱۶۰)

هرچند تبیین مشاء از وحی الهی در جای خود و در آن فضای فکری ارزشمند است، اما با بهره‌مندی و استفاده از مبانی و اصول مسلم حکمت متعالیه می‌توان به ابهامات و نواقصی در آن دست یافت که در ذیل به پاره‌ای از آنها اشاره می‌شود:

۱) در فلسفه مشاء، از عقل فعال با عنوان فرشته وحی و واسطه نزول وحی نام برده شده است. سوال مطرح در این باب این است که چگونه این عقل می‌تواند علوم را از جانب خداوند اخذ کند ولی قلب پیامبر نمی‌تواند؟ علم نازل از جانب حق تعالی غیر از علم نازل از جانب عقل است. علمی که از جانب عقل نازل شده، تنزل یافته علم الهی است. با این بیان، علوم وارد بر قلب پیامبر نیز تنزل از علوم نازل شده بر عقل است. الفاظ و کلمات این علوم هم در تنزل، واسطه بیشتری دارند. بدین ترتیب پیامبر اولاً و بلاواسطه، مبعوث عقل است و باواسطه، پیامبر خدا لقب می‌گیرد.

۲) ابن سينا برای بیان چگونگی تأثیر عقل فعال بر نفس انسانی در تحصیل معرفت، معتقد است که نفس با عقل فعال، اتصال پیدا می‌کند و نه اتحاد، زیرا اتحاد با عقل فعال یا باعث کثرت عقل فعال می‌شود و یا باید تمام معقولات در نفس انسان منطبق شود و هر دو مورد محال است (ابن سينا، ۱۳۷۵ الف، ج ۳، ص ۲۹۴).

ملاصدرا این سخن ابن سینا را ناتمام دانسته و معتقد است انسان کامل از حیث ادراکی از سه حالت حسی، مثالی و عقلی ترکیب یافته که از نگاه صدرایی، هریک از آنها متناظر و متحد با عوالم سه‌گانه هستی است و تنها از طریق اتحاد میان این قوا و عوالم سه‌گانه، مقوله ادراک صورت می‌پذیرد. ادراک انسان در هر مرتبه تنها با اتحاد نفس با آن صورت در آن مرتبه و تحقق وجودی آنها در صحنه نفس ممکن است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۳۵۱).

در اینجا مقصود از اتحاد، اتحاد دو وجود و یا دو ماهیت که به یک وجود یا ماهیت تبدیل شوند، نیست بلکه مقصود نائل شدن به مرتبه عقل فعال و همانند هم‌رتبه شدن با او و اتحاد با جهات عقلی در او است. سیر استکمالی نفس انسان از جهت نظری با ادراک معقولات میسر است. ادراک معقولات با اشراق و تابش عقل فعال بر نفس انسانی و ارتقاء وجودی آن صورت می‌گیرد. نفس در این سیر تکاملی به اندازه‌ای که معقولات را ادراک نموده از همان جهات با عقل فعال متحد می‌شود. از این رو اشکال ابن سینا مبنی بر اینکه نفس در صورت اتحاد با عقل فعال بایستی همه معقولات در او را ادراک نماید، لازم نمی‌آید. از طرف دیگر چون انسان در سیر تکاملی حدّ یقفی ندارد، لذا می‌تواند به مرتبه عقل فعال و بلکه بالاتر از آن هم نائل شود.

۳) ابن سینا غایت کمال انسان در قوه نظری را عقل مستفاد می‌داند. (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۰-۹۹). مشاء در بحث وحدت و کثرت هستی، به کثرت وجود و موجود معتقدند و وجودهای عینی را متباین به تمام ذات می‌دانند. با این نگرش، وجودات عینی، جامع مشترک عینی نخواهند داشت تا بر اساس آن، تشکیکی در حقیقت وجود تصویر شود و تشکیک صرفاً در مفهوم وجود، قابل تصویر خواهد بود. کثرت ماهوی نیز، کثرتی تباینی و کثرتی عرضی است و به هیچ وحدتی بر نمی‌گردد و بنابراین کثرت تباینی یا کثرت محض است. بر اساس این قول، مقاطع وجود از هم گسیخته است و راه منسجمی بین انسان و مقصد نهایی او وجود ندارد.

در بحث حرکت هم تا قبل از ملاصدرا، حرکت را به أعراض اختصاص می‌دادند و حرکت در جوهر را محال می‌دانستند. ایشان با انکار جوهر متحرک مستکمل، سقف ارتقای جوهر انسانی را محدود به ارتباط با عقل دهم دانسته‌اند.

اما بنابر اصالت و تشکیک وجود حکمت متعالیه، پیوند بین مراتب موجودات، پیوندی ناگسسته‌تی شد و براساس حرکت جوهری، موجود ضعیف نازل می‌توانست به قوی عالی، و موجود ناقص به کامل تبدیل شود و از این رو برای انسان در حرکت استکمالی و سیر صعودی خود نمی‌توان حدّ یقف و سقف وجودی خاصی مشخص کرد.

سایر موجودات هرکدام حد و مرتبه وجودی معینی دارند و نمی‌توانند از مرتبه خاص خود بالاتر روند؛ (صدرالدین شیرازی، ۱۴۰۲، ص ۱۶۰) اما انسان در سیر کمالی خود، این استعداد و توان را دارد که مراحل و مراتب موجودات را یکی پس از دیگری پشت سر گذاشته و به تدریج از مراتب عقول هم بالاتر رود تا جایی که هیچ مرتبه امکانی نباشد که نتواند آن را در خود پیاده کرده و با آن متحد شود (همو، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۴۳؛ همو، ۱۴۰۲، ص ۱۶۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۱۶، ص ۳۰۳؛ ۱۳۸۱ الف، ج ۳، ص ۲۰۶). چنین انسانی که واجد بالاترین مرتبه امکانی است، خلیفه و جانشین خداوند و واسطه میان خداوند و مخلوقات است؛ چنان‌که مطابق آنچه از روایات به ما رسیده، حقیقت و باطن پیامبر ﷺ، مرتبه عقل اول یا عقل کل یعنی اولین مخلوق حق تعالی است که همه حقایق را به‌نحو اجمال و بساطت در خود دارد. (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۷، ص ۱۷۳؛ ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۲۳۰).

(۴) ابن‌سینا یکی از ویژگی‌ها و امتیازات پیامبران از سایر انسان‌ها را برخورداری از عقل قدسی می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ۱۱۶). در این مورد سؤال این است که اگر عقل قدسی یکی از قوای بشری است، وجه اختصاص پیامبران به آن چیست؟ پیامبران چگونه بدان متحقق می‌شوند و به چه دلیل دیگران امکان تحقق به آن را ندارند؟

(۵) به اعتقاد ابن‌سینا، معارف پیامبران الهی که از راه وحی و الهام به‌دست آمده، یقینی و برهانی است زیرا چنین معارفی ناشی از عقل قدسی و عالی‌ترین مرتبه حدس است و «حدس، تقطن به حد وسط قیاس، بدون تعلیم و تفکر است» (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۱۶) و معرفتی که متکی به حد وسط و دلیل باشد، معرفت برهانی و یقینی است. از این‌رو صاحبان این‌گونه معارف، ادله مدعایشان را در صورت درخواست از آنها بیان می‌کنند. بنابراین از نظر ابن‌سینا تمام معارفی که بر انبیا و اولیای الهی افزوده می‌شوند از سنخ علوم حصولی هستند و با قوه قدسی و حدس قوی حاصل می‌شوند و برای آنها همانند علوم بدیهی می‌باشند. نکته قابل تأمل در اینجا آن است که به‌طور کلی در مکتب مشاء این نقص وجود دارد که ادراک شهودی حقایق و معارف که از سنخ علم حضوری است، جایگاهی ندارد و شهود صرفاً در علم ذات به ذات متصور است. ابن‌سینا این محتوا را صرف نظر از عالم مثال و رؤیت در آن عالم، در قالب قوای ادراکی حصولی تبیین کرده است. (همو، ۱۴۰۰، ص ۲۵۲)؛ اما براساس مبانی حکمت متعالیه، ادراکی که از طریق اتحاد نفس با صورت و تحقق وجودی صورت در صحنه نفس روی دهد، ادراکی شهودی و حضوری است. پیامبر در زمینه دریافت محتوای کلی وحی با حصول قوه قدسیه و اتحاد با عقل فعال، حقایق هستی را با علم حضوری و از

طریق اتحاد وجودی با آنها شهود می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۳۴۱). مدلول آیات شریفه «فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ، مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ، أَفَتَمَارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ» (نجم ۵۳، ۱۰-۱۲)) نیز گواه این مطلب است که آنچه بر انبیاء به‌عنوان وحی نازل می‌شود از سنخ کشف و شهود و علم حضوری است و آنان این معارف وحیانی را با قوه قلبی که بالاتر از قوه عقلی است، رؤیت و دریافت می‌کنند.

۶) ابن‌سینا معتقد است قوه متخیله پیامبر همانند قوه عاقله‌اش در عالی‌ترین حد کمال است. طبق نظر ایشان کمال عقل پیامبر در اثر ارتباط با عقل فعال و تبدیل شدن به عقل مستفاد حاصل می‌شود، اما در بیانات ایشان علت کمال قوه متخیله بیان نشده است و نیاز به تبیین دارد.

قوه متخیله، ادراک‌کننده اشباح و صوری است که نه مجرد تام هستند و نه مادی صرف. در این قوه، حقایق معقول، صورتگری و محاکات می‌شوند. در عالم هستی، متناظر با قوه عاقله و نیز حواس ظاهری، عوالمی وجود دارند که هر کدام با عالم متناسب با خود در ارتباط هستند و از آن دریافت فیض می‌کنند. به تعبیری قوه عاقله و حواس انسانی، دریچه‌هایی به سوی عالم عقل و عالم ماده هستند. حال سؤال این است که پنجره قوه متخیله به سوی چه عالمی گشوده می‌شود؟ فلسفه اشراق و حکمت متعالیه، عالم مثال را ارائه داده‌اند، اما فلسفه ابن‌سینا عالم هستی را منحصر در عالم مجردات و عالم مادیات دانسته و در بحث تطابق عوالم، نتوانسته عالمی را متناظر با قوه خیال در عالم هستی به اثبات برساند. از این‌رو در تبیین اشباح و صور مثالی دچار مشکل بوده است.

۷) مراحل نزول وحی صرفاً آن‌گونه که ابن‌سینا بیان کرده که در مرحله تخیل گاهی صورتی برای انبیاء متمثل می‌شده و چنین تخیل می‌کردند که خطابی از این صورت تمثیل یافته می‌شنوند، نیست؛ بلکه در هنگام نزول وحی، حقیقتاً جبرئیل از مقام اصلی‌اش به عالم مثال تنزل داشته و پیامبر هم از عالم ماده به عالم مثال ارتقاء می‌یافت و ملاقات و مشافهه در عالم مثال روی می‌داده و پیامبر، جبرئیل را در عالم مثال با کشف صوری دیداری می‌دید و کلام الهی را در قالب کشف صوری شنیداری می‌شنید. (صدرالدین شیرازی، (بی‌تا)، ج ۱، ص ۳۰۰).

۸) در عبارات ابن‌سینا درباره وحی آیات الهی، نوعی تردید دیده می‌شود. وی از یک‌سو تبدیل حقایق و معارف وحیانی به الفاظ و کلمات را - هرچند متأثر از اشراقات عقل فعال - به قوه تخیل پیامبر نسبت می‌دهد و می‌گوید: «قوه تخیل پیامبر، علم غیب افاضه‌شده بر او را به‌صورت حروف و کلمات و عبارات درمی‌آورد و سپس در لوح نفس او ثبت می‌کرد و در

نتیجه کلام منظمی را می‌شنید و شخص بشرگونه‌ای را می‌دید و این همان وحی آیات الهی بر پیامبر است» (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۲۵۲). از سوی دیگر، در جای دیگر الفاظ و عبارت وحی را به خداوند یا فرشته وحی نسبت داده که بر پیامبر القا می‌کرده است (همو، ۱۳۷۵ج، ص ۴۸۰)؛ اما براساس آموزه‌های دینی، اعتقاد ما چنین است که نه تنها حقایق و معانی قرآن بلکه حروف و کلمات و الفاظ آن نیز مستقیماً از سوی خداوند نازل شده و جبرئیل صرفاً نقش واسطه و پیام‌آور خداوند را داشته است.

همین ناهماهنگی در تعبیر را در موضع دیگری نیز می‌توان مشاهده کرد: با آنکه دغدغه ابن‌سینا تبیین وحی به‌گونه‌ای است که همه مراتب نزول وحی را دربرگیرد، در الهیات شفا که یکی از مهم‌ترین آثار اوست، در تبیین وحی الهی اشاره‌ای به نزول وحی در مرتبه عقلانی پیامبر نمی‌کند و همه تأکید خود را بر دیدن فرشته وحی و شنیدن کلام او و اینکه این کلام از جانب خداست، قرار می‌دهد. وی شخصی را که «کلام الهی را می‌شنود، ملائکه الهی را می‌بیند... در سمع او صوتی ایجاد می‌کنند و او می‌شنود که این کلام و صوت از ناحیه خداوند یا ملائکه است... این همان کسی است که به او وحی می‌شود» (همو، ۱۳۷۵، ص ۴۸۰). همه این موارد مربوط به مرتبه خیالی پیامبر و در حد دریافت تمثلی است؛ یعنی بعد از تنزل وحی از مرتبه عقلانی به مرتبه خیالی و مثالی این مسائل روی می‌دهد.

همان‌طور که گذشت، در حکمت متعالیه علاوه بر نشان دادن نقاط ضعف و نقص‌های تبیین مثالی از حقیقت وحی، تبیینی از وحی الهی ارائه شده که عمیق‌تر و انیق‌تر بوده و فاقد آن کاستی‌هاست.

در تبیین صدرایی، علم مساوق وجود و مانند وجود، حقیقتی تشکیکی و دارای مرتبه است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۵۴) وحی هم که از سنخ علم و ادراک است، امری وجودی و دارای مرتبه است.

صدرالمآلهین برای قرآن، چهار مرتبه قائل است: قلم ربانی، لوح محفوظ، لوح قدر و زبان جبرئیل (همو، ۱۴۰۲، ص ۵۳؛ ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۱۶). همچنین برای انسان کامل در قوس نزول چهار مرتبه را برمی‌شمارد: صُقع ربوبی، مرتبه عقلی، مرتبه مثالی و مرتبه جسمانی (همو، بی‌تا)، ج ۳، ص ۶۶-۸۰). قرآن در طی مسیر نزول خود آن مراحل و عوالم را طی می‌کند و رسول الله ﷺ نیز در سیر صعودی و ارتقای وجودی خویش همان مراحل و عوالم را بالا می‌رود. چنان که پیشتر گذشت، براساس مبانی حکمت متعالیه، انسان کامل، سقف وجودی ندارد و تا مرتبه صُقع ربوبی می‌تواند بالا رود. هم قرآن و هم رسول الله ﷺ به هر مرتبه که می‌رسند، ویژگی‌های آن مرتبه را به خود

می‌گیرند و رسول الله ﷺ در هر مرتبه، وحی را متناسب با آن مرتبه دریافت می‌کند. در خلوت‌نگه مقام «قاب قوسین أو ادنی»، پیامبر ﷺ به حقیقت قرآن آگاه می‌شود و اولین دریافت‌کننده وحی از خزانه علم الهی است (همو، ۱۳۶۳، ص ۳۵)؛ چنان که قرآن می‌فرماید: «إِنَّكَ لَتَلْقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ» (نمل (۲۷)، ۶). این همان نزول دفعی است. در قوس نزول، هنگامی که پیامبر ﷺ به عرصه ملکوت آسمانی می‌رسد، همان معارفی را که قبلاً مشاهده کرده بود در اینجا از فرشته‌ای که برای انجام وظیفه تنزیل وحی، از مرتبه عقلی خود به عالم مثال تنزل کرده، به صورت اصوات و حروف منظم و مسموع دریافت می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۳۶-۳۵). چنان که قرآن می‌فرماید: «نزل به الروح الأمين علی قلبک لتکون من المنذرين (شعرا (۲۶)، ۱۹۴-۱۹۳)».

در توضیح مطلب بالا باید گفت: حقیقت قرآن که پیامبر ﷺ بدان علم داشت، به گونه اجمالی و تفصیل نیافته بوده است، اما همه مراتب، احکام، تعینات و لوازمی را که در سیر نزولی تا عالم مادی و نیز تا قیامت پیدا می‌کند، به گونه جمعی، اندماجی و انباشته در خود داشته و دارد. به تعبیر دیگر، حقیقت قرآن هر چند در عوالم بالاتر از مثال و حس، حقیقتی بسیط جمعی و بدون تفصیل و از سنخ معناست اما همه احکام و لوازمی که در هر مرحله از سیر نزولی پیدا می‌کند - از جمله حروف و الفاظ و کلماتی که در آنها تعیین می‌یابد - را همانند کدها و رمزها در خود دارد. از این رو در سیر نزولی در عالم مثال و ماده در قالب همان الفاظ و کلماتی که از پیش از سوی خداوند تعیین شده است، درمی‌آید.

به عبارت دیگر، این الفاظ و کلمات خاص آیات الهی، به عنوان جهات عقلی، در خود آن حقایق و معارف وحیانی، مندرج و نهفته بوده است و وقتی به مرتبه متخیله پیامبر تنزل می‌کند، از حالت اندراج و اندماج خارج شده و به صورت مفصل درمی‌آید و پیامبر ﷺ که به حقیقت قرآن دسترسی داشته، به همه مراتب و احکام و لوازم انباشته در آن، علم داشته و از همین رو بود که پیش از پایان یافتن وحی توسط جبرئیل، به قرائت آنچه که هنوز نازل نشده بود، شتاب می‌کرد تا آنجا که مخاطب آیه شریفه «ولا تعجل بالقرآن من قبل أن یقضی الیک وحیه» (طه (۲۰)، ۱۱۴) واقع شد. این شتاب در قرائت آنچه هنوز نازل نشده بود، نشانه‌ای از آن علم پیامبر ﷺ به قرآن است (طباطبائی، بی تا، ج ۲، ص ۱۶؛ ج ۱۴، ص ۲۱۵).

با این بیان روشن می‌شود که نقش جبرئیل در نزول تدریجی قرآن، صرفاً واسطه در رساندن پیام و کلام الهی بر پیامبر ﷺ بوده و می‌توان او را تنها مذکر دانست. به تعبیر دیگر، رسالت فرشته وحی در این مرحله آن بوده که آیات قرآن را از عالم معنا و وحدت، به عالم صورت و کثرت بیاورد و برای انجام این رسالت غالباً از مقام اصلی اش به عالم مثال تنزل می‌کرده و به صورت شخصی - مثل

دحیه کلبی - متمثل می‌شد و کلام الهی را متناسب با این عالم در قالب الفاظ و کلمات برای پیامبر ﷺ قرائت می‌کرد؛ همان الفاظ و کلماتی که به‌عنوان لوازم اندماجی حقیقت قرآن در مرتبه بالا بوده است. بنابراین وحی قرآنی به‌عنوان کلام الهی شامل همه مراتب آن اعم از حقیقت قرآن در مرتبه علم الهی یا لوح محفوظ، تا مرحله حس که به‌صورت کلمات و الفاظ و گزاره تعیین یافته، می‌شود.

در پایان تذکر این نکته بجاست که باید دانست فرشته، شأنی از شئون وجودی انسان کامل است. فرشته وحی، واسطه بیگانه نیست تا هبوط و صعود او خارج از قلمرو هستی انسان کامل باشد، بلکه شأنی از شئون او محسوب می‌گردد؛ یعنی در عین آنکه فرشته، وجود عینی دارد و در خارج از اذهان محقق است، موجودیت او به یمن وجود انسان کامل است، با رهنمود چنین خلیفه الهی، هبوط و صعود دارد و به هدایت وی پیام الهی را تلقی و تأدیه می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۵۱).

۸. نتیجه‌گیری

از نظر ابن سينا هرگونه معرفتی از جمله معرفت و حیانی، از سوی عقل فعال افاضه می‌گردد. دو قوه از قوای ادراکی انبیای الهی در امر وحی مدخلیت دارند: عقل قدسی و قوه متخیله. این قوا در پیامبران، در نهایت قوت و کمال هستند. کمال نهایی نفس انسان در تحصیل معرفت، رسیدن به مرتبه عقل مستفاد یا عقل قدسی است. این مرتبه مرز میان انسان و عقول مجرد و شرط لازم برای دریافت وحی الهی است.

از نظر وی افاضه وحی آیات الهی توسط عقل فعال بر پیامبر در دو مرحله صورت می‌گرفت؛ در یک مرحله افاضه و القای وحی بر عقل مستفاد یا قدسی پیامبر که به‌صورت حقایق و معانی بسیط و کلی است و مرحله دیگر تنزل آن حقایق و معانی عقلی در قوه متخیله پیامبر و تبدیل آن به‌صورت الفاظ و کلمات برای اخبار و انتقال به دیگران بوده است. نزول وحی از سوی خداوند توسط عقل فعال شامل هر دو مرحله بوده است. دغدغه فکری ابن سينا درباره وحی آیات کتاب آسمانی این بوده که به‌گونه‌ای آن را تبیین کند که شامل همه مراتب نزول وحی به‌ویژه مرتبه متمثل در خیال و ارتسام در حس مشترک و دیدن فرشته وحی و شنیدن کلام او بشود.

ابن سينا در تبیین حقیقت وحی، از محدوده قوای ادراکی که در فلسفه مشاء مطرح بوده جلوتر نرفته است. به تعبیر دیگر، وی وحی را با همان قوای ادراکی متعارف یعنی عقل و احساس تبیین نموده و بیشتر جنبه حصولی به وحی داده تا شهودی. همچنین وی توانسته تبیین و تصویری از عالم مثال که نقش اساسی در فرایند نزول وحی در قالب الفاظ و کلمات دارد، ارائه دهد و نیز مشخص

نکرده که الفاظ و کلمات آیات الهی - همانند حقایق و معانی آنها - به طور مستقیم از ناحیه خداوند است یا از ناحیه جبرئیل.

با توجه به مطالب پیش گفته، روشن شد که این سینا مبتنی بر اصول و مبانی پذیرفته شده فلسفه مشاء، تبیینی از وحی، مطرح کرده که صدرالمتهلین با به چالش کشیدن آن مبانی، نواقص و نقطه ضعف‌های تبیین مشائی را آشکار کرده، و با ابتدای فلسفه خود بر اصول مسلم حکمت متعالیه، تبیین عمیق تری از وحی ارائه می دهد.

منابع

- قرآن کریم.

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳). رساله نفس، تصحيح موسى عميد. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگى.
۲. _____ (۱۳۷۹). التعليقات. قم: مكتبة الاعلام الاسلامى.
۳. _____ (۱۳۷۹). النجاة. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۴. _____ (۱۳۷۵ الف). النفس من كتاب الشفاء. تحقيق آيت الله حسن زاده آملی. قم: مكتب الاعلام الاسلامى.
۵. _____ (۱۳۷۵ ب). الاشارات و التنبيهات با شرح خواجه نصيرالدين طوسى. قم: نشر البلاغة.
۶. _____ (۱۳۷۵ ج). الالهيات من كتاب الشفاء. تحقيق آيت الله حسن زاده آملی. قم: مكتبة الاعلام الاسلامى.
۷. _____ (۱۳۷۱). المباحثات، تحقيق و تعليق محسن بيدارفر. قم: بيدار.
۸. _____ (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانى. تهران: موسسه مطالعات اسلامى دانشگاه مك گيل با همكارى دانشگاه تهران.
۹. _____ (۱۳۶۲). الالهيات من كتاب الشفاء. تحقيق اهوانى. احمد فواد، قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفى.
۱۰. _____ (۱۳۷۱ ق). رسالة فى النفس و بقائها و معادها. قاهره: مطبعة عيسى البابى الحلبي و شركاء.
۱۱. _____ (۱۴۰۵ ق). الشفاء، المنطق، المدخل. قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفى.
۱۲. _____ (۱۴۰۰ ق). رسائل (الرسالة العرشية؛ مبحث عن القوى النفسانية او كتاب فى النفس). قم: بيدار.
۱۳. ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ ق). معجم مقاييس اللغة. قم: بوستان كتاب.
۱۴. ابن منظور، محمد بن مكرم (۱۴۱۶ ق). لسان العرب. چاپ سوم. بيروت: دار إحياء التراث العربى.
۱۵. جوادى آملی، عبدالله (۱۳۹۰). ادب فنای مقربان. شرح زیارت جامعه کبیره (ج ۷). قم: اسرا.
۱۶. _____ (۱۳۸۳). تفسير موضوعى قرآن کریم (ج ۱۶). قم: اسرا.

۱۷. _____ (۱۳۸۱ الف). تفسیر موضوعی قرآن کریم. (ج ۳). قم: اسرا.
۱۸. _____ (۱۳۸۱ ب). ادب فنای مقربان. شرح زیارت جامعه کبیره. (ج ۱). قم: اسرا.
۱۹. _____ (۱۳۷۹). تفسیر موضوعی قرآن کریم. (ج ۹). قم: اسرا.
۲۰. _____ (۱۳۶۲). دروس معرفت نفس. تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۱. حکمت، نصرالله (۱۳۸۹). متافیزیک ابن سینا. تهران: نشر الهام.
۲۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۰۲). اسرار الایات. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۲۳. _____ (۱۳۸۲). الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکیه. قم: بوستان کتاب.
۲۴. _____ (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. قم: مکتبه المصطفوی.
۲۵. _____ (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه مطالعه و تحقیقات فرهنگی.
۲۶. _____ (بی تا). تفسیر القرآن الکریم. قم: بیدار.
۲۷. طباطبایی، محمدحسین. (بی تا). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. دفتر انتشارات اسلامی.
۲۸. فیومی، احمد بن محمد (۱۴۲۵ ق). المصباح المنیر. چاپ دوم. قم: دارالهجرة.