

فصلنامه آیین حکمت

سال اول، زمستان ۱۳۸۸، شماره مسلسل ۲

سیر تطوّر تبیین فلسفی وحی از فارابی تا ملاصدرا

تاریخ دریافت: ۸۸/۸/۸

تاریخ تأیید: ۸۸/۱۰/۲۶

زهرا یوسفی روشناوند*

وحی که یکی از مهم‌ترین آموزه‌های دینی است از سوی فلاسفه همچون دیگر اندیشمندان مورد توجه قرار گرفته است. در فلسفه اسلامی، فرشته وحی، مخزن علوم و مفیض آنها و گیرنده وحی نیز قوه عاقله نبی است که وی به علت استعداد ذاتی و تکامل وجودی به مرتبه‌ای می‌رسد که می‌تواند به عقل فعال متصل گردد و معارف را از وی دریافت نماید.

مهم‌ترین مبحث در زمینه وحی نزد فلاسفه اسلامی، نحوه رؤیت فرشته وحی است. در نظام مشائی، عقل فعال همان فرشته وحی و رؤیت او نیز محاکات متخیله نبی از حقیقت وجود وی بود؛ ولی در مکتب اشراقی و حکمت متعالیه با کشف عالم مثال منفصل یا به تعبیر شیخ اشراق «مثل معلقه» تبیین فلسفی وحی به نقطه عطف خود رسید. در این مکتب، فرشته وحی عظیم‌ترین انوار قاهره عرضیه و رب النوع آدمی بود که نفس پاک نبی پس از رفع شواغل و حجب برزخی و جسمانی با اتصال به فرشته وحی، معارف را از وی دریافت می‌کند. حقیقت فرشته وحی دارای مظاهری در عالم مثال است که با ظهور در این مظاهر، امکان رؤیت آن برای نفس نبی حاصل می‌شود. فرشته وحی از

* کارشناسی ارشد فلسفه و کلام دانشگاه باقرالعلوم (ع)

حقیقت عقلی و نوری خود تنزل می‌نماید و در مظه‌ری از مظاهر عالم مثال جلوه‌گر می‌شود تا نبی به رؤیت آن نائل آید.

واژه‌های کلیدی: عقل فعال، عقل، وحی، نبی، خیال منفصل.

نظری به تفاوت نگرش متکلمین و فلاسفه در مبحث وحی

درباره مسأله وحی که یکی از مهم‌ترین آموزه‌های دینی ماست، پژوهش‌های فراوان و صد البته بسیار متفاوتی انجام شده است. محور و هسته این پژوهش‌ها را پرسش از نحوه ارتباط بین خدا و نبی تشکیل می‌دهد.

متکلمان در هنگام مواجهه با این پرسش به یک طرف سؤال پرداخته‌اند و با بررسی صفت تکلم ذیل صفات الاهی، در جهت پاسخ به این پرسش کوشیده‌اند که «خدا چگونه با نبی تکلم می‌کند؟» و در پاسخ به این سؤال، نظریات بسیار متفاوتی مطرح کرده‌اند. از نظریه معتزله که کلام خدا را چون کلام بشر، دارای الفاظ دانسته‌اند و تنها اختلافشان بر سر محلی است که این کلام در آن واقع می‌شود تا نظریه کلام نفسی فخر رازی و... .

اما فلاسفه در تبیین فلسفی وحی بیشتر درصدد پاسخ‌گویی به طرف دیگر قضیه برآمدند و کیفیت دریافت و تلقی نبی از وحی را مورد مذاقه قرار داده‌اند. غفلت متکلمان از چنین بحثی که همواره مورد توجه فلاسفه بوده است، با توجه به تاریخچه طرح این بحث در نزد فلاسفه و همچنین تأثیر طرح یک مسأله در هر یک از حوزه‌های فلسفه و کلام بر دیگری، امری تعجب‌آور است. سرّ این مسأله را باید بیش از هر چیز در تفاوت ماهوی علم کلام و فلسفه دانست. رویکرد فلسفی عمدتاً ناظر به کشف حقیقت اشیا و تحلیل ماهیت آنهاست و

این دقیقاً همان امری است که فی حدّ ذاته مقصود متکلم نیست.

تاریخچه بحث وحی در فلسفه اسلامی

اولین فیلسوفی که به نحو روشمند و مبتنی بر اصول فلسفی از وحی و نبوت سخن گفت، حکیم ابونصر فارابی است. روش و اندیشه فارابی در تاریخ فلسفه اسلامی با تفکر فلاسفه بزرگی چون ابن سینا، سهروردی و صدرایع اوج شکوفایی خود رسید.

قبل از طرح نظریه فارابی لازم است گزارش مختصری از وضعیت این مباحث در آن زمان ارائه شود تا با آشکار شدن فضای فکری آن دوران، اهمیت و ضرورت کار فارابی نیز نمایان گردد. در دوره حیات فکری فارابی (اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم) در اثر آمیزش مسلمانان با بیگانگان و معاندت بدخواهان، شک و تردیدهای فراوانی درباره اعتقادات مذهبی وارد فضای جامعه شده بود و یکی از موضوعاتی که مورد خدشه قرار می گرفت، وحی بود. از میان شخصیت‌های معاصر فارابی که وحی و نبوت را به نقد کشید و شبهاتی را در آن زمان مطرح کردند، می توان به ابن راوندی اشاره کرد. (بیومی مدکور، ۱۳۶۱: ۶۸)

فارابی در چنین فضایی تنها به پاسخ‌های سلبی و جدلی در ردّ شبهات اکتفا نکرد؛ بلکه در جستجوی مبانی فلسفی بر آمد تا امکان فلسفی وحی را تبیین کند.

مبانی هستی‌شناسی وحی در فلسفه اسلامی

تقسیم هستی در نزد فلاسفه به دو حوزه واجب الوجود و ممکن الوجود صورت گرفته است و اصل علیّت و لوازم آن، رابطه این دو حوزه را شکل می دهد.

نظام صدور کثیر از واحد با تکیه بر قاعده الواحد، نظامی طولی است. عقل اول، صادر نخستین است که او و موجودات مادونش با ملاحظه حیثیت‌های متفاوتی که دارند (از منظر فارابی، حیثیت‌های دوگانه و از منظر سایر فلاسفه، حیثیت‌های سه‌گانه) سبب پیدایش کثرت از واحد می‌باشند. نظام عقول طولی تا عقل دهم یا عقل فعال پیش می‌رود و علاوه بر تبیین مسأله آفرینش، در توضیح افاضه و نزول وحی نیز فلاسفه را یاری کرده است. (فارابی، ۱۳۷۹: ۱۰۳-۱۰۶؛ ابن سینا، ۱۳۶۳: ۷۸-۸۶؛ سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۳۸/۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۱۸۸-۱۹۱).

عقل دهم یا عقل فعال در نظام هستی از اهمیت فراوانی برخوردار است؛ چرا که این موجود مجرد، حلقه ارتباط عالم مادون با عالم مافوق است. عقل فعال علاوه بر اینکه منشأ افاضه فلک مادون قمر است، محل خروج قوه آن به فعلیت نیز می‌باشد؛ از این گذشته، مخزن و معدن علوم عقلی نیز همین عقل است. نظام هستی در فلسفه اسلامی، محدود به عالم ماده نیست؛ بلکه ماورای این عالم محسوس و مادی، عالمی مجرد و فعال وجود دارد که این عالم مادی زائیده آن است. فلاسفه اسلامی پس از سهروردی علاوه بر مراتب معقول و محسوس در نظام هستی، به مرتبه‌ای دیگر به نام «عالم مثال» نیز قائلند. پذیرش عالم مثال و اینکه همه موجودات عالم حس در مرتبه عالم مثال، صورتی مثالی دارند، در نظریه نبوت سهروردی و صدرا دارای اهمیت فراوانی است.

مبانی انسان‌شناسی وحی در فلسفه اسلامی

۱. ترکیب انسان از نفس و بدن

در نظام فلسفه اسلامی، انسان موجودی است که از دو بعد جسمانی و روحانی تشکیل شده است. از آنجا که بعد جسمانی او محسوس است، هیچ

نیازی به اثبات ندارد؛ ولی بعد روحانی آن مجرد است و تجردش از طریق اقامه برهان اثبات می‌شود. (فارابی، ۱۴۰۵ ب: ۶۸ - ۷۱؛ ابن سینا، ۱۳۷۵ ب: ۲۸۷ - ۳۰۳؛ سهروردی، همان: ۲۶/۳ - ۳۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۰: ۴۷۰/۶، ۴۷۱ و ۴۷۴).

۲. قوای نفس

نفس از ادنا به اعلا بر سه نوع است: نباتی، حیوانی و انسانی. نفس حیوانی، همه کمالات نفس نباتی و نیز نفس انسانی تمام کمالات نفس حیوانی را دارد؛ علاوه بر اینکه دارای قوایی است که در نفس حیوانی و نباتی نیست. قوای نفس نباتی عبارتند از غاذیه، نامیه و مولده. قوای نفس حیوانی دو دسته‌اند: محرکه که خود شامل باعثه و فاعله است و مدرکه که بسته به اینکه مدرک از خارج باشد یا باطن، به حواس ظاهری و باطنی تقسیم می‌شود. حواس ظاهری همان حواس پنج‌گانه بساوایی، بویایی، چشایی، شنوایی و بینایی هستند؛ حواس باطنی نیز پنج قوه‌اند. حس مشترک که مدرک صور و خزانه‌اش قوه خیال می‌باشد؛ واهمه مدرک معانی است و حافظه خزانه آن؛ متصرفه یا متخیله که هم مدرک است و هم متصرف. بنابراین قوای مدرک باطنی عبارتند از: حس مشترک، خیال، واهمه، حافظه و متصرفه. (فارابی، ۱۳۷۹: ۲۰۸ - ۲۱۴؛ ابن سینا، الف: ۱۳۷۵ - ۳۳۱/۲ - ۳۴۵؛ سهروردی، همان: ۲۰۳/۲ - ۲۱۰؛ صدرالدین شیرازی، همان: ۱۲۹/۸ - ۱۳۳).

اما نفس آدمی علاوه بر این قوا، قوای ادراکی ویژه‌ای نیز دارد که از آنها به عقل نظری و عقل عملی تعبیر می‌شود.

عقل نظری خود دارای مراتب و مراحل از هیولانی تا مستفاد است. درباره عقل هیولانی، تمام فلاسفه اسلامی نظری مشترک دارند و معتقدند انسان، در این مرتبه تنها استعداد کسب معقولات را دارد. از نظر فارابی، مرتبه دوم عقل بالفعل

و مرتبه‌ای است که معقولات در آن حاصل می‌شوند و آنچه این معقولات را از قوه به فعل می‌رساند و معقول بالفعل آدمی قرار می‌دهد، همان عقول مفارقه‌اند؛ ولی از ابن سینا به بعد، مرتبه دوم عقل نظری، عقل بالملکه نامیده شد که انسان در این مرحله به معقولات نخستین و بدیهی دست می‌یابد. عقل بالفعل و حصول معلومات اکتسابی هم مرتبه سوم عقل نظری است. در این مرتبه شخص پس از دریافت معقولات نخستین، از طریق فکر یا حدس می‌تواند به علوم نظری و اکتسابی دست یابد.

مرتبه بعدی، عقل مستفاد است که از نظر فارابی و صدرا در این مرتبه، انسان به عقل فعال متصل و با وی متحد می‌گردد؛ ولی از آنجا که ابن سینا منکر اتحاد عاقل و معقول است، این مرتبه را چیزی جز همان معارف افاضه شده از سوی عقل فعال نمی‌داند. بنابراین تفاوت عقل بالفعل و مستفاد از منظر ابن سینا اعتباری است. و عقل مستفاد همان عقل بالفعل به اعتبار وجود صور افاضه شده است. فلاسفه اسلامی همگی همان طور که عقل هیولانی را قوه محض می‌دانستند، عقل مستفاد را فعلیت محض و عقل مطلق به شمار می‌آورند. (فارابی، ۱۳۷۹: ۱۷۹ - ۱۸۲؛ ابن سینا، ۱۳۶۳: ۹۷ - ۹۹؛ سهروردی، ۱۳۷۲: ۴۱/۳ - ۴۳۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۲۶۱ - ۲۷۰).

از ابن سینا به بعد، مرتبه‌ای دیگر از عقل به نام عقل قدسی، نفس قدسی و یا قوه قدسی نیز بیان شده که مختص انبیاست و انبیا با رسیدن به این مرتبه توان دریافت معارف و حیانی از عقل فعال را می‌یابند.

کیفیت ادراک نفس

نفس فی حد ذاته واجد هیچ‌یک از صور معقول نیست؛ بلکه تنها قابل است و

ایجادشان محتاج فاعل می‌باشد. از آنجا که فاقد شیء، معطی شیء نیست، مسلماً خود نفس، علت فاعلی صور معقول نخواهد بود؛ بلکه برای به فعلیت رسیدن، محتاج موجودی است که خود بالفعل، مدرک همه معقولات باشد. حکما چنین موجودی را «عقل فعال» می‌نامند. که جوهری است عقلانی و عقل انسانی با رؤیت صور مخیل و اقامه قیاسات و حدود، این استعداد را می‌یابد که صور معقول از عقل فعال به او افزوده گردد. بنابراین در نظام معرفتی حکمت اسلامی، ادراک معقول بدون فرض موجودی عقلانی که مفیض معقولات باشد، غیر ممکن است. (فارابی، همان: ابن سینا، همان: ۸۸؛ سهروردی، همان: ۴۳۰؛ صدرالدین شیرازی، همان: ۳۱۹ و ۳۲۰).

اما استعداد افراد در دریافت فیض عقل فعال متفاوت است. برخی از افراد از چنان استعداد بالایی برای دریافت این فیض برخوردارند که برای اتصال به عقل فعال نیاز به هیچ تفکر و استدلالی ندارند؛ بلکه با کمترین توجه و یا حتی بدون هیچ توجهی به عقل فعال متصل می‌گردند و معارف را از وی دریافت می‌کنند. این نحوه از اکتساب معارف را «حدس» یا «الهام» می‌نامند. شدت قوه حدس، یکی از مسائلی است که از ابن سینا به بعد در تبیین فلسفی وحی مورد توجه فلاسفه اسلامی واقع شده است. (ر.ک: ابن سینا، همان: ۱۱۶ - ۱۱۷؛ همو، ۱۹۸۵: ۲۰۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۴۸ - ۴۸۱).

ماهیت فلسفی وحی از فارابی تا ملاصدرا

۱. فارابی

فارابی از آموزه وحی، تبیینی معرفت‌شناختی ارائه می‌کند و معتقد است همان طور که نفس انسانی برای دریافت کلیات باید به عقل فعال متصل شود تا معارف

به او افاضه شود، نبی نیز باید جهت دریافت معارف و حیانی کلی یا همان قضایای کلی و حیانی به عقل فعال متصل شود.

از نظر فارابی، نبی به بالاترین مرتبه عقل رسیده و از عقل مستفاد برخوردار است و در این مرتبه توان اتصال و اتحاد با عقل فعال را داراست. وی می‌گوید:

نبی پس از رسیدن به مرحله عقل مستفاد، با عقل فعال متحد می‌شود و بین او و عقل فعال واسطه‌ای نیست؛ در نتیجه معارف از عقل فعال به او افاضه می‌شود. این افاضه همان وحی است و از آنجایی که عقل فعال خود فیضش را از علة العلیل دریافت کرده، می‌توان گفت وحی کننده همان مسبب‌الاسباب به توسط عقل فعال است. (۱۳۶۶: ۷۹ - ۸۰).

همان طور که گذشت، ذکر مراتب عقل آدمی یکی از بلندترین گام‌هایی است که در طول دوران حیات تفکر فلسفی اسلامی برداشته شد و تمام فلاسفه را در این مسیر یاری کرد. از منظر فارابی، وقتی شخص به مرتبه عقل مستفاد می‌رسد، توان دریافت و حصول معرفتی غیر از معارف مکتسب از طریق احساسات را می‌یابد و در نتیجه معارف موجود در نزد عقل فعال را دریافت می‌کند.

مسئله است که در میان گزاره‌های وحی شده بر انبیا قضایای جزئی و شخصی نیز وجود دارد. حکیم ابونصر فارابی در تبیین چنین گزاره‌هایی، روندی دیگر را در پی می‌گیرد که به وسیله این تبیین و توضیح، به بیان وجه تمایز میان فیلسوف و نبی نیز می‌پردازد. به اعتقاد فارابی، رسیدن به مرتبه عقل مستفاد تنها در اختیار انبیا نیست؛ بلکه حکما و فلاسفه نیز توان رسیدن به این مرحله را دارند و در نتیجه قادر خواهند بود معارف را بی‌واسطه از عقل فعال دریافت کنند؛ ولی آنچه فصل ممیز نبی از حکماست، توان دریافت معارف جزئی و حیانی از عقل فعال است. از آنجا که تعریف وحی نزد فارابی، افاضه معارف از عقل فعال به عقل

مستفاد است، می‌توان گفت وی اتصال به عقل فعال را از شرایط عام نبوت دانسته است و شرط اختصاصی آن را در کمال قوه متخیله و اتصالش به عقل فعال معرفی می‌کند. از این رو فلاسفه حقیقی نیز موحی الیهم هستند؛ ولی چون کمال قوه متخیله را ندارند و متخیله آنها توان اتصال به عقل فعال را ندارد، با از دست رفتن این شرط اختصاصی، ایشان جزء انبیا نخواهند بود. وی در بیان این وجه تمایز می‌گوید:

پس به واسطه فیوضاتی که از عقل فعال به عقل منفعل او افاضه می‌شود، حکیم، فیلسوف، خردمند و متعقل کامل است و به واسطه فیوضاتی که از عقل فعال به قوه متخیله‌اش افاضه می‌شود، نبی و مندر است از آینده و مخبر است از وقایع و امور جزئی موجود در حال. (۱۳۷۹: ۲۱۹ - ۲۲۰).

بنابراین در مکتب فارابی، نبی کسی است که علاوه بر رشد عقلی و وصول به مرحله عقل مستفاد و اتصال به عقل فعال و نیز دریافت معارف کلی از وی به واسطه کمال قوه متخیله‌اش، قدرت اتصال به عقل فعال را دارد و در این اتصال، معارف جزئی و حیانی را از او دریافت می‌کند و از این رو می‌تواند از وقایع جزئی گذشته، حال و آینده خبر دهد. (همان: ۱۲۵)

فارابی در تبیین کیفیت رؤیت فرشته وحی ابتدا به بیان نحوه خواب دیدن در انسان اشاره کرده، می‌گوید قوه متخیله در هنگام خواب، پس از فراغت از اشتغال به مدرکات حسی و خدمت به مفکره یا واهمه، به شبیه‌سازی و محاکات معقولات و حالات مزاجی در قالب صور خیالی مناسب با آنها می‌پردازد. این صور مخیل پس از انطباع در لوح حسّ مشترک رؤیت می‌شوند؛ ولی همچنین ضمن تصریح به این نکته که تمام رؤیاها محاکات متخیله از حالات مزاجی و یا صور موجود در خزانه خیال یا حافظه و یا صور معقوله نفس ناطقه نمی‌باشد؛

در صدد معرفی منشأی غیر از امور مذکور برای رؤیاهای صادق بر می آید. از این رو می گوید گاهی معقولات متناسب با عقل مستفاد و قوه عاقله هستند و گاهی نیز امور جزئی حال، گذشته و آینده از عقل فعال به متخیله افاضه می شوند. متخیله نیز این صور معقول را به صور مخیل تبدیل می نماید و صورت های جزئی را نیز به صور مخیل دیگر یا به همان صورت اصلی خود تخیل می کند. صورت های تخیل شده به حس مشترک داده می شوند و پس از انطباع در لوح حس مشترک رؤیت می شوند. (همان: ۱۸۹ - ۱۹۱).

از آنجایی که قوه متخیله انبیا بسیار نیرومند است، این حالت ممکن است در بیداری نیز رخ دهد. رؤیت صور غیبی در حالت بیداری و همچنین رؤیت فرشته وحی به همین کیفیت تبیین می شوند. یعنی قوه متخیله نبی پس از اتصال به عقل فعال و دریافت حقایق از او، این حقایق و حیانی را به صور مناسب، محاکات و شبیه سازی می نماید و این صور مخیل پس از انطباع در حس مشترک رؤیت می شوند. بنابراین رؤیت فرشته وحی، محاکات متخیله نبی از حقیقت وجود عقلانی اوست. (همان: ۲۰۱ - ۲۰۲).

از نظر جناب فارابی، انبیا دارای کمال قوه ناطقه اند، به حدی که هر دو جزء قوه ناطقه ایشان (عقل نظری و عقل عملی) به عقل فعال متصل می شود و علاوه بر این، قوه متخیله آنها نیز در حد کمال است؛ تا آنجا که قدرت اتصال به عقل فعال و دریافت حقایق از او را دارد.

نقاط ضعف تفسیر فارابی

اگر چه فارابی در نحوه دریافت جزئیات و حیانی تلاش کرده با بیان این نکته که عقل عملی نبی، قوه گیرنده وحی است، تمایزی را میان چگونگی دریافت

کلیات و جزئیات و حیانی قائل شود، منبع فیض را در هر دو حال واحد دانسته است و برای افاضه معارف و حیانی، منبعی غیر از عقل فعال را بر نمی‌شمرد؛ حال آنکه مهم‌ترین اشکال به فارابی و اصلی‌ترین نقص کار وی در همین جاست. از آنجا که عقل فعال جزء عقول عالی است، نمی‌توان علم تفصیلی او به تمام جزئیات عالم را پذیرفت؛ چرا که علم عقول، کلی و عقلی است، نه جزئی. شاید وجود همین اشکال، شیخ الرئیس را به تبیینی جدید واداشت تا علاوه بر اینکه بین قوه دریافت کننده وحی تفکیک قائل شود، منبع فیض را هم متفاوت بداند تا این اشکال را برطرف کند.

۲. ابن سینا

اصول تبیین معرفت شناسانه فارابی از وحی، چنان بر مبانی اصولی فلسفه مشائی استوار بود که حکمای بعد از وی، آن را به راحتی پذیرفتند و به مرور زمان، فلاسفه اسلامی، این تبیین را رو به تکامل سوق دادند.

ابن سینا نیز مثل فارابی برای وحی، ماهیتی معرفتی قائل است و با تحلیل نظام ادراکی و کیفیت ادراک آدمی سعی می‌کند گامی در جهت تبیین فلسفه وحی بردارد. از آنجا که ابن سینا تمام معارف قوه عاقله را افاضه عقل می‌داند، در نتیجه از نظر او اکتساب معنایی جز تشدید استعداد نفس جهت دریافت فیض عقل فعال ندارد؛ ولی او استعداد نفوس برای دریافت فیض عقل فعال را بر دو قسم دانسته است. استعداد ناقص (محض) که قبل از تعلیم و اکتساب است و استعداد تام که پس از تعلیم، اکتساب و فکر و تأمل، استعداد شخص برای دریافت فیض عقل فعال به وسیله این معدّات تام می‌شود و در نتیجه شخص به وسیله افاضه عقل فعال، به معلومات آگاه می‌شود.

بیان شد که ابن سینا برای وحی ماهیتی معرفتی قائل است و تمام معارف را افاضه فیض عقل فعال می‌داند. در پی اذعان به این دو امر، شیخ الرئیس برای انبیا شرایط سه‌گانه‌ای را ذکر می‌کنند تا بتواند تبیینی فلسفی از آموزه وحی ارائه دهد. این شرایط عبارتند از:

یک. شدت قوه حدس وی به حدی باشد که بدون نیاز به تفکر، معلومات را از عقل فعال دریافت کند.

دو. قوه متخیله‌اش به حدی قدرتمند باشد که علوم و معارف دریافت شده برای او تجسم یافته، تا حد مشاهده و استماع تنزل یابد.

سه. شدت قوه متصرفه به گونه‌ای باشد که به واسطه آن در مواد و عناصر عالم دخل و تصرف نماید و معجزاتی جهت اثبات صدق دعاوی خود بیاورد. (۱۳۶۳: ۱۱۶ - ۱۲۰؛ ۱۳۸۳: ۶۹ - ۷۵).

شرط نخست در تبیین معرفت شناختی وحی در نظام تفکر سینوی نقشی بسیار مهم را ایفا می‌کند. او قوه حدس را قوه‌ای می‌داند که شخص را از تفکر برای کسب معلومات بی‌نیاز می‌کند و در تعریف حدس می‌گوید: «الحدس هو التفتن للحد الاوسط من القیاس بلا تعلیم». از نظر او، گویا استعداد دارنده این قوا از همان ابتدا برای دریافت فیض عقل فعال تام و تمام است. این قوه در انسان‌ها دارای مراتبی است که پایین‌ترین مرتبه‌اش برای کسی است که هیچ بهره‌ای از حدس ندارد و در عالی‌ترین مرتبه، شخص بالاترین استعداد را از نظر کمی و کیفی برای اتصال با عقل فعال و دریافت فیض او داراست. ابن سینا چنین شخصی را دارای مرتبه‌ای دیگر از عقل به نام «عقل قدسی» می‌داند. (۱۹۸۵: ۲۰۵؛ ۱۳۷۵ ب: ۳۳۸ - ۳۴۰).

بنابراین نبی پس از وصول به مرحله عقل مستفاد، به عقل فعال متصل

می‌گردد و به علت برخورداری از شدت قوه حدس، معارفی که از جانب عقل فعال القا می‌شود را دریافت می‌نماید. شیخ‌الرئیس در تبیین خود تأکید می‌کند که معرفت حاصل از این اتصال، معرفتی یقینی و مبتنی بر حد وسط است و نبی به حادثه و علل آن در معیت هم علم پیدا می‌کند. (۱۹۱۵: ۲۰۶).

تفاوت آشکار ابن سینا با سایرین در نحوه افاضه و دریافت وحی است. او وحی را القای معرفت از جانب عقل فعال در نفس مستعد نبی می‌داند و می‌گوید این القا از جنس فعل است و نفس نبی را منفعل می‌کند:

اما الوحی و الکرامات فآنها داخلة فی تاثیر النفسانی فی النفسانی اذ حقیقة الوحی هو الائقاء الخفی من الامر العقلی باذن الله تعالی فی النفوس البشریة المستعدة لقبول مثل هذا الائقاء إما فی حال الیقظه و یسمى الوحی و إما فی حال النوم و یسمى النفث فی الروع. (بی تا، ۲۲۳).

بنابراین القا و ادراک معرفت و حیانی در نزد شیخ‌الرئیس از مقوله فعل و انفعال به حساب می‌آید. تفاوت دیگر نظر ابن سینا و فارابی در تبیین جزئیات و حیانی آشکار می‌شود. ابن سینا در این مرحله همچون فارابی، قوه گیرنده وحی را عقل عملی نبی می‌داند؛ چرا که قسمت اعظم گزاره‌های جزئی و حیانی را قضایایی تشکیل می‌دهند که مربوط به حوزه بایدها و نبایدها یا به عبارتی، رفتارهای آدمی است؛ پس نمی‌توان عقل نظری را دریافت‌کننده این علوم معرفی کرد؛ ولی در بیان منبع القای این گزاره‌ها ابن سینا از حکیم سلف خود فاصله گرفته، منبعی غیر از عقل فعال را برای افاضه این معارف به نفس نبی معرفی می‌کند. او قائل است از آنجا که عقل فعال از جواهر عقلی است، نفس تنها می‌تواند معارف کلی را از او دریافت کند و برای دریافت جزئیات و حیانی، نفس نبی به نفس فلکی متصل می‌گردد. و حقایق و حیانی را از این طریق دریافت

می‌کند. از این رو شیخ‌الرئیس ادراک فضایی جزئی و حیانی را حاصل انفعال و اثرپذیری عقل عملی نبی از نفس فلکی می‌داند. (۱۳۶۳: ۱۱۷).

همان‌طور که گفته شد، نفس در نزد ابن‌سینا موجودی مجرد است؛ بنابراین ذاتاً قدرت اتصال و ارتباط با موجودات مجرد را دارد و اگر حجابی از این عالم مانع او نشود، این ارتباط قطعی است و آنچه مانع این اتصال و ارتباط می‌شود، ضعف قوای ادراکی انسان و یا اشتغال وی به امور دیگر است و اگر این حجابها و موانع در میان نباشد نفس انسان به نفوس فلکی متصل و به علوم موجود در نزد آنها آگاه خواهد شد. (۱۳۸۳: ۱۱۶-۱۱۷).

او همچنین معتقد است نفس فلکی به تمام جزئیات عالم آگاه است و هیچ چیز در عالم رخ نمی‌دهد مگر اینکه نفس فلکی قبل از تحققش به آن علم دارد. او جهت اثبات علم نفس فلکی به وقایع جزئی، به تأثیر حرکات سماوات و افعال آنها در وقوع حوادث جزئی عالم استناد کرده، می‌گوید حرکات دوری افلاک، فعلی اختیاری است و این حرکات جز از اراده جزئی سر نمی‌زند؛ چرا که خود جزئی‌اند و در عالم خارج واقع هستند. و نمی‌توانند از اراده کلی صادر شده باشند. در نتیجه نفوس فلکی با اراده جزئی، مبدأ حرکات دوری است و باید فعل خود را تصور کند و از آنجا که نفس فلکی باید توان تصور فعل خود (حرکات دوری) را داشته باشد و این حرکات اموری جزئی هستند، پس نفس فلکی هم باید مدرک جزئیات باشد. از این رو نفس فلکی هم اراده جزئی دارد و هم مدرک جزئیات است و این کمال جسم و صورت فلک می‌باشد. با این احتساب، افلاک دارای نفوسی هستند که قادر به درک جزئیات هستند. و از آن‌سو همان‌گونه که گفته شد، صدور حرکت از نفس فلکی مستلزم این است که فعل

خود را تصور کند و در این فرآیند، غایت فعل خود را که همان وقایع و حوادثی است که در عالم ماده رخ می‌دهد نیز تصور می‌کند؛ پس هیچ حادثه‌ای در عالم ماده رخ نخواهد داد، مگر اینکه نفس فلکی قبل از وقوع و تحققش به آن علم دارد. نفس نبی نیز با اتصال به نفوس فلکی، از علوم موجود در نزد آنها آگاه خواهد شد. (ابن سینا و تلامیذه، ۱۳۷۱: ۲۵۷؛ ابن سینا، ۱۳۷۸: ۳۸۳ - ۳۸۶).

وی در مورد رؤیت فرشته وحی و استماع الفاظ وحیانی، عقیده‌ای شبیه به فارابی داشته، معتقد است نبی در اثر اتصال به عقل فعال، علم غیب را از فرشته وحی (عقل فعال) دریافت می‌کند و قوه متخیله، این حقایق وحیانی دریافت شده را به صورت حروف و اشکال مختلف تصویر می‌نماید. سپس این صور و اشکال در لوح حس مشترک منطبق شده، مشاهده و استماع می‌گردند. بنابراین رؤیت فرشته وحی، تلقی قوه متخیله نبی از حقیقت وجود اوست که در اثر اتصال عاقله نبی به عقل فعال، دریافت شده است. ابن سینا در این باره می‌گوید:

نبی ﷺ علم غیب را از حق به واسطه ملک دریافت کرده و قوه متخیله حقایق دریافت شده را از عاقله تلقی کرده و آنها را به صورت حروف و اشکال مختلف تصویر کرده و در لوح نفس منتقش می‌شود. پس نبی کلامی منظوم می‌شنود و شخصی به شکل بشر می‌بیند. (بی تا: ۲۵۲)

شیخ الرئیس جهت روشن کردن نقش قوه متخیله در ادراک معارف وحیانی ضمن تأکید بر شدت این قوه به عنوان یکی از شرایط انبیا معتقد است اشتغال به حواس ظاهری، قوه متخیله انبیا را از ادراکات باطنی باز نمی‌دارد. در نتیجه آنچه دیگران در رؤیا می‌بینند، انبیا می‌توانند در بیداری مشاهده کنند.

انبیا در طول تاریخ علاوه بر اینکه از طرف خدا به آنان وحی و الهام می‌شده، برای اثبات صدق دعاوی خود، معجزاتی نیز داشته‌اند. معجزات خارق‌العاده‌ای که

با دخل و تصرف در موارد عناصر عالم انجام می‌شده‌اند. و انبیا از آن برای اثبات صدق دعوتشان استفاده می‌کرده‌اند.

ابن سینا علاوه بر تبیین فلسفی وحی، به تبیین فلسفی معجزه نیز پرداخته است. البته تبیین ابن سینا همان گونه که امکان معجزه را مستدل و مستند می‌سازد، امکان سحر ساحران را نیز مبین می‌نماید و در نهایت وی با بیان یک شرط، تفاوتی عرضی (نه ذاتی) بین معجزه و سحر قائل می‌شود. (همان: ۴۱۷).

اشکال‌ها و نقاط ضعف نظریه ابن‌سینا

چنان که در تبیین نظر شیخ‌الرئیس درباره آموزه وحی گذشت، او وحی را همان القای معرفت از جانب عقل فعال در نفس مستعد نبی می‌داند که این القا و ادراک از مقوله فعل و انفعال است و نفس نبی در اثر القای معارف منفعل شده، آن را دریافت می‌کند.

آنچه شیخ‌الرئیس را به این توجیه از وحی سوق داد و سبب تفاوت نظر وی با فارابی شد، انکار اتحاد عاقل و معقول از سوی او بود. از آنجا که شیخ‌الرئیس مخالف اتحاد عاقل و معقول است و این مخالفتش را صراحتاً بیان می‌کند، در تبیین کیفیت حصول معرفت در نفس آدمی، راهی فراروی خویش نمی‌بیند جز اینکه دریافت معارف را از مقوله فعل و انفعال بداند.

شیخ‌الرئیس با انکار اتحاد عاقل و معقول، معارف و حیانی را نیز چون دیگر معارف از مقوله فعل و انفعال به حساب می‌آورد و با پذیرش این مبنا راه را برای توجیه خطاناپذیری وحی بر خود دشوار کرده است؛ چرا که توجیه خطاناپذیری وحی با قول به اتحاد عاقل و معقول، به مراتب راحت‌تر و ساده‌تر خواهد بود.

از دیگر اشکالاتی که به ابن‌سینا وارد شد، در بیان کیفیت تلقی جزئیات

وحیانی است.

غزالی در کتاب *تهافت الفلاسفه* خود در شانزدهمین اشکال وارد بر فلاسفه، این دیدگاه را مورد نقد و حمله قرار داده و قائل است علم نفوس فلکی به تمام جزئیات، مستلزم اجتماع امور نامتناهی در متناهی خواهد بود. وی می‌گوید:

اگر جزئیاتی که نفس فلکی به آن عالم است فقط مربوط به حال باشد، در این صورت اطلاع نبی از غیب و حوادث آینده در اثر اتصال با نفس فلکی ممکن نخواهد بود و غیر قابل تبیین می‌شود و اگر دامنه علوم نفوس فلکی به جزئیات را به حیطة قلمرو آینده نیز توسعه دهیم و بگوییم نفس فلکی به تمام حوادث و وقایع ماضی و مستقبل به تفصیل آگاه است، مستلزم اجتماع امور نامتناهی در متناهی خواهد بود. که این نیز محال است. (۱۹۹۴: ۲۲۶ - ۲۲۷).

غزالی از این اشکال پا را فراتر نهاده، مقتضای دلیل فلاسفه را نیز باطل می‌داند؛ چرا که لزوم شناخت توابع و لوازم شیء را در صورت شناخت خود شیء تحکم می‌داند و معتقد است هیچ لزومی نیست که نفس فلکی به غایت افعال خود (حوادث عالم ماده) علم داشته باشد. (همان) همین اشکال بر ابن سیناست که برای سهروردی افقی جدید در تبیین جزئیات وحیانی می‌گشاید و با بیان خود پاسخگوی این اشکال می‌باشد که به آن می‌پردازیم. از دیگر مشکلات تبیین سینوی وحی، نقش وسیعی است که به قوه خیال در بیان نحوه رؤیت فرشته وحی و استماع الفاظ وحیانی داده می‌شود. ابن سینا نیز همچون فارابی، فرشته وحی را تلقی متخیله نبی از حقیقت وجود او می‌داند که در اثر اتصال عاقله نبی به عقل فعال دریافت شده است. تبیین ابن سینا و فارابی موهم این نکته است که فرشته وحی، خلق و ابداع قوه متخیله نبی و در نتیجه زمینه‌ساز طرح اشکالاتی در مسأله نبوت و آموزه وحی است. همچنین این تبیین با روایات

و متون دینی که دال بر رؤیت فرشته وحی به شکل و سیمایی خاص است، قابل جمع نمی‌باشد.

برخی برای تیرئه فارابی از این اشکال، قصد وی را محدود به بیان امکان فلسفی وحی کرده و گفته‌اند فارابی همین که توانست امکان وحی را مستدل سازد و بر مبانی فلسفی استوار نماید، گامی بزرگ برداشته است. (پیومی مدکور، ۱۳۶۱: ۱۲ - ۱۳) ولی این اشکال فراروی ابن سینا نیز هست؛ ابن سینایی که ضرورت وحی را به بهترین شکل با اقامه براهین اثبات می‌کند.

برداشت قریب به ذهن از کلام این دو حکیم شاید همان خلق و ابداع صور باشد؛ یعنی نبی پس از مشاهده حقیقت و حیانی در عالم عقول و اتصال به عقل فعال، آن حقیقت را به صورتی کاملاً متناسب مشابه‌سازی و محاکات می‌کند و نهایتاً آن صور با نقش بستن در حس مشترک رؤیت می‌شوند؛ ولی آنچه هست، کلام ایشان در این زمینه، بار پذیرفتن معنایی جز این را نیز دارد و مشکل عمده این دو فیلسوف را باید در بیان دقیق نظرشان در عدم کشف عالم خیال منفصل دانست؛ زیرا حمل این معنا بر بیانات فارابی و شیخ الرئیس امر بعیدی نیست و همان طور که نفس نبی برای برقراری اتصال با عالم عقل تا مرحله عقل مستفاد پیش می‌رود، فرشته وحی نیز از حقیقت عقلی خود تا سطح خیال نبی تنزل کرده، مورد رؤیت وی واقع می‌شود.

مسأله دیگری که در اینجا قابل طرح است، تکیه ابن سینا بر نفوس فلکی در تبیین جزئیات و حیانی است. امروزه با توجه به ابطال طبیعیات قدیم می‌توان گفت جایی برای نفوس فلکی به تبع تکیه بر آنها برای تبیین وحی نیست. هر چند باید متذکر شد که این یک مشکل در تشخیص صحیح مصداق است، نه یک

اشکال مبنایی که طرح آن مستلزم فرو ریختن بنیان تبیین فلسفی ابن سینا از وحی باشد؛ بلکه برای رفع آن کافی است مصداقی مناسب، جایگزین نفس فلکی شود تا کیفیت تلقی جزئیات و حیانی با همان بیان سینوی و فقط با تغییری در مصداق مورد پذیرش قرار گیرد. با کمی دقت در عالم مثل معلقه سهروردی می توان این عالم را به ظرفیت بالایی که دارد به عنوان جایگزین مناسب نفس فلکی در تبیین وحی معرفی کرد.

۳. سهروردی

قالب کلی نظریه ابن سینا در باب نبوت از جانب سهروردی نیز پذیرفته شده است؛ اما وی در مسائلی مثل کیفیت رؤیت فرشته وحی و نیز استماع و حیانی با تکیه بر مبانی فلسفه اشراق با شیخ‌الرئیس اختلاف پیدا می کند. آنچه سهروردی بر آن تکیه می کند، هم سنخی نفس انسان با نفوس مدبره و عقول است و این هم سنخی بین موجودات مجرد که ذاتاً موجوداتی علمی به حساب می آیند، مصحح علم آنها به یکدیگر و نقش پذیری یکی از دیگری است. تنها امری که مانع این ظهور و آگاهی می شود، شواغل و حجاب‌های برزخی است که رفع آنها نیز ممکن است.

سهروردی هم در ادراک کلیات و حیانی معتقد است نبی پس از وصول به مرحله عقل مستفاد، به عقل فعال متصل می گردد و صور معقولات از آن جواهر عقلی در نفس او نقش می بندد. (۱۳۷۲: ۴۴۵/۳) او برای نفس هویتی نوری قائل است؛ هم چنانکه جواهر عقلی را نیز حقایق نوری می داند. بنابراین بین این موجودات نوری جز شواغل و برزخ‌های جسمانی حجابی نیست. نبی با خلع بدن و رها شدن از ظلمت برزخ جسمانی، قدرت اتصال به عوالم عالی را می یابد

و در پرتو این اتصال، حقایق و معارف موجود در نزد آنها را در می‌یابد. (همان: ۲۳۶/۲)

تبیین سهروردی از کلیات و حیانی دقیقاً مانند تبیین ابن‌سیناست، ولی در کیفیت دریافت جزئیات و حیانی و رؤیت فرشته وحی از ابن‌سینا فاصله گرفته است و در صدد رفع اشکال‌ها و نواقص موجود در نظام سینوی برمی‌آید تا تبیینی صحیح و خردپسند از آموزه وحی ارائه کند.

سهروردی نیز چون ابن‌سینا منبع افاضه صور جزئی و مغیبات را نفس فلکی می‌داند؛ ولی اشکال غزالی بر ابن‌سینا، را وارد می‌داند و این پرسش را فراروی خود می‌بیند که چگونه نفس فلکی می‌تواند بالفعل به سلسله‌ای از امور نامتناهی و مترتب بر یکدیگر علم داشته باشد؟ همین نقطه ضعف ابن‌سینا و اشکال وارد شده بر او شیخ اشراق را واداشت تا علم نفوس فلکی به جزئیات را به مثابه قوانین و ضوابطی بداند که حوادث و جزئیات عالم دقیقاً مطابق آن ضوابط تکرار می‌شوند. او برای رفع این اشکال، قائل به ادواری شبیه هم، اما نامتناهی برای عالم شد. علم نفوس فلکی به مثابه قوانین و ضوابطی است برای حوادثی که مطابق آن واجب التکرار هستند. سهروردی در پاسخ به اشکال غزالی می‌گوید:

نفوس فلکی به حرکات خود و به لوازم آن حرکات علم دارند. در مورد این علم، سه فرض ممکن است:

۱. این نفوس علم به کائناتی دارند که بر هم مترتبند و تا بی‌نهایت پیش

می‌روند.

۲. علم آنها در یک نقطه ختم شده و به مابعد آن جاهلند.

۳. علم آنها به مثابه ضوابط و قوانینی است برای حوادثی که بعینه و مطابق آن

ضوابط تکرار می‌شوند. فرض اول و دوم باطل است؛ چرا که اولی منجر به اجتماع

امور نامتناهی در متناهی می‌شود که محال است و دومی خلاف فرض است. در نتیجه

فقط فرض سوم صحیح است. (همان: ۴۹۲/۱).

در نظریه نبوت و رؤیت فرشته وحی، عالم مثل معلقه که مورد غفلت حکمای مشاء قرار گرفته‌اند، نقش مهمی ایفا می‌کند. سهروردی به چهار عالم معتقد است: عالم انوار قاهره، عالم انوار مدبره، عالم مثل معلقه و عالم برزخ.

عالم مثل معلقه که گاه آن را عالم خیال یا خیال منفصل نیز می‌گویند، عالمی بین عالم محسوس و عالم معقول است که هر آنچه در عالم محسوس و معقول تحقق دارد، در آن عالم نیز صورتی مثالی دارد. این صور مثالی، قائم به ذات خود می‌باشند؛ و محتاج محل نیستند؛ اما می‌توانند دارای مظهري از مظاهر جسمانی باشند و در آن مظهر جسمانی ظاهر شوند. (همان: ۲۳۱/۲).

سهروردی مصرانه تأکید می‌کند که صور رؤیت شده در جریان وحی، ابداع متخیله و تجسم حقایق ملکوتی در قوه متخیله نیستند؛ بلکه صورتی در عالم مثل معلقه هستند؛ عالمی که به تعبیر وی، اکثر حکمای مشاء به وجود آن پی نبرده‌اند. او قائل است این صور در عالم مثل معلقه تحقق دارند و نفس نبی فقط به مشاهده آن صور می‌پردازد و متخیله هیچ نقشی در ابداع و خلق آنها ندارد. (همان: ۲۴۰ - ۲۴۲).

شرایط نبوت

شرایط سه‌گانه‌ای که ابن‌سینا برای انبیا ذکر نمود، پس از وی سایرین اعم از شاگردان و منتقدان وی نیز پذیرفتند و چیزی به آن اضافه نشده؛ ولی همواره این پرسش در اذهان اندیشمندان مطرح بود که آیا هر کس این صفات را داشته باشد، نبی است؟ آیا اساساً این صفات قابل جمع در شخصی هستند؟ از فحوای کلام

ابن سینا می‌توان دریافت که این سه صفت به ندرت در کسی جمع می‌شوند؛ ولی عبارتی که این صفات را منحصر در انبیا بدانند، دیده نمی‌شود، بلکه عبارات وی در نمط دهم اشارات چنان است که تفاوت چندانی بین عرفا و اولیا و انبیا قائل نمی‌شود و به ویژه نقش کسب را در نبوت تبیین نمی‌کند. سهروردی برای حل این مشکل و رفع این نقیصه علاوه بر شرایط سه‌گانه مذکور با اندکی تصرف در قدرت قوه متخیله، شرط دیگری برای انبیا ذکر می‌کند و بیان می‌نماید که این شرایط سه‌گانه قابل اکتساب و قابل جمع در سالکان و اهل تجرید نیز می‌باشند. بنابراین از منظر وی، این شرط همان فصل ممیز نبی از سایرین است و آنچه نبی را از دیگران ممتاز می‌کند، این است که از جانب خداوند مأموریت الهی داشته باشد. وی می‌گوید: «اعلم ان الشرط الأول فی النبوة ان یکون مأموراً من السماء باصلاح النوع». (همان: ۹۵/۱)

نقایص سهروردی

سهروردی در *حکمة الاشراق* که جامع آخرین نظریات وی در باب وحی است، همچنان در کنار استفاده از عالم مثل معلقه برای تبیین صورت‌های رؤیت شده برای انبیا از نفوس فلکی نیز برای تبیین وحی در امور جزئی استفاده می‌کند، اما جای این پرسش باقی می‌ماند که آیا با پذیرش عالم مثل معلقه، احتیاجی به تکیه بر نفوس فلکی هست؟ آیا عالم مثل معلقه نمی‌تواند در تبیین جزئیات وحی کارکرد داشته باشد؟ همین پرسش‌ها در فلسفه اشراق بود که صدرا را به طرح نظریه‌ای کامل‌تر به نام نظریه تمثلی وحی سوق داد که می‌توان آن را اوج تبیین فلسفی وحی دانست.

مشکل بعدی سهروردی در عدم ارائه تحلیلی فلسفی از اصلی‌ترین شرط

نبوت یعنی مأموریت الهی است که صدرا سعی می‌کند این مشکل را نیز حل و فصل کند و علت انحصار این مأموریت در برخی را پاسخگو باشد.

۴. صدر المتألهین

صدرا نیز همچون ابن‌سینا و سهروردی بر آن است که نبی پس از وصول به مرحله عقل مستفاد از همان شروط سه گانه برخوردار است. و بر قوه حدس تکیه دارد که از آن به «نفس قدسی» یا «قوه قدسی» نبی تعبیر می‌کند وی نیز می‌گوید نبی از حادثه و علل آن یک‌جا و در معیت یکدیگر مطلع می‌شود. وصول به عقل مستفاد و مشاهده معقولات در اتصال به ملاً اعلا اگر چه غایت قصوای انسان است، مخصوص نبی یا فیلسوف نیست. (۱۳۶۲: ۵۲۲) فارابی تحلیل خود از وحی را در همین مرحله متوقف می‌کرد؛ لذا از نظر او صور معقوله فائض در مرتبه عقل مستفاد، وحی به حساب می‌آید و نبی و فیلسوف از جهت کمال عقل نظری در یک رتبه قرار می‌گرفتند. او مقامی فوق عقل مستفاد نمی‌شناخت تا به نبی اختصاص دهد؛ ولی صدرا نیز چون ابن‌سینا و سهروردی به این تبیین راضی نمی‌شود. در نظر او اگرچه وحی نیز نوعی ادراک است و نبی نیز در نهایت برای ادراک معقول به مرحله عقل مستفاد می‌رسد و به عقل فعال متصل می‌شود، تمایز بین وحی و غیر وحی در اموری دیگر مثل نحوه دریافت معقولات و کمیت آنها و کیفیت وصول به مبدأ معقولات است و برای بیان این مطلب استادانه از عنصری مثل قوه حدس بهره جسته، آن را در ادراک و حیانی دخیل می‌دانند. (۱۹۹۰: ۴۲/۳).

صدرا در تبیین تلقی کلیات وحی مثل ابن‌سینا پیش می‌رود و مهم‌ترین خصیصه نبی را کمال عقل نظری او می‌داند و آن وقتی است که برای دریافت و

درک علوم، محتاج به تفکر و تعلیم نباشد. تنها تفاوت صدرا با ابن‌سینا در این مرحله در نحوه دریافت معارف و حیانی است. ابن‌سینا، چنان که گذشت، وحی را از مقوله فعل و انفعال می‌دانست؛ چرا که منکر اتحاد عاقل و معقول بود؛ ولی صدرا با پاسخ‌گویی به مشکل ابن‌سینا بر اتحاد عاقل و معقول تأکید می‌کند و می‌گوید نفس نبی پس از اتصال به عقل فعال با وی متحد می‌شود و در پرتو این اتحاد به معارف و حیانی موجود نزد فرشته وحی (عقل فعال) دست می‌یابد.

صدرا می‌گوید وقتی عقل انسان با عقل فعال متحد می‌شود، با وجود حقیقی و فی‌نفسه آن متحد نمی‌شود؛ بلکه با معقول بالذات و شعاعی که از وجود حقیقی عقل فعال ساطع است، متحد می‌گردد. اما این شعاع نیز غیر از عقل فعال نیست؛ زیرا وحدت عقل فعال، وحدت اطلاقی است، نه عددی و با تعدد صور کلیه‌ای که از او ساطع می‌شود، منافاتی ندارد. (همان: ۳۳۹).

صدرا در باب ادراک کلیات، نظری دیگر نیز دارد که در آن ادراک کلی را محصول مشاهده نفس از مثل از راه دور می‌داند و این ادراک مانند مشاهده‌ای از دور، ضعیف و قابل انطباق بر کثیرین است. (همان: ۲۸۸/۱) جهت جمع بین این دو نظر صدرا یا باید گفت منظور او از عقل فعال، آخرین عقول طولی نیست؛ بلکه او سلسله عقول عرضی را عقل فعال می‌نامد. مدعیان در توجیه این ادعا لفظ عقول فعال - که در موارد مختلف کلام صدرا ذکر شده است - را به عنوان شاهد و مستمسک قرار داده‌اند؛ یا اینکه نظر اول صدرا را در مماشات با فلاسفه مشاء و نظر دوم را نظریه اختصاصی وی دانست.

بنابر نظر صدرا دریافت معارف کلی و حیانی یا حاصل اتحاد نفس قدسی نبی با عقل فعال است و یا حاصل مشاهده نفس قدسی نبی از ارباب انواع از راه دور.

صدرا در تبیین جزئیات وحی می‌گوید امور جزئی به دلیل جزئیتشان در نزد عقول عالی که عالم بر کلیات‌اند، تحقق ندارد. وی معتقد است نفس نبی در اثر اتصال به نفس فلکی و افاضه معرفت از نفس فلکی، به معارف جزئی آگاه می‌شود. البته او نیز چون سهروردی می‌گوید علم نفوس فلکی لایتناهی نیست؛ بلکه به قوانین و ضوابط واجب التکرار تعلق می‌گیرد. (۱۳۵۴: ۴۱۷) تفاوت دیگر صدرا با ابن‌سینا در این است که شیخ‌الرئیس قوه گیرنده وحی را در جزئیات و حیانی عقل عملی نبی می‌داند؛ ولی صدرا با تأکید بر مبانی خود که «النفس فی وحدتها کلّ القوا» به این تفکیک توجهی ندارد و در هر دو مورد (ادراک کلیات و جزئیات و حیانی) سخن از نفس نبی به میان می‌آورد.

او مدیر و مدبّر حوادث جزئی را نفوس فلکی می‌داند که در نتیجه جزئیات علم در نزد نفوس فلکی هویدا است و نفس نبی این جزئیات را از نفس فلکی دریافت می‌کند. صدرا معتقد است همان‌طور که نبی، کلیات و حیانی را از منبع اصلی (عقل فعال) دریافت می‌کند، جزئیات و حیانی را نیز از طریق اتصال به معدن و مخزن اصلی آن در می‌یابد.

در مورد نحوه رؤیت فرشته وحی و استماع الفاظ و حیانی، صدرا نظریه سهروردی درباره عالم مثل معلقه را می‌پذیرد و می‌گوید نفس نبی، حقیقت وجود مثالی فرشته وحی در عالم مثل معلقه را مشاهده می‌کند؛ ولی مثل سهروردی خود را در این مرتبه متوقف نکرده، می‌گوید این صور تا حد حواس نبی نیز تنزل می‌یابد.

کشف عالم مثال متصل نیز ابتکار صدراست که تبیین سهروردی از وحی را تکامل بخشید. صدرالمتألهین در تبیین این مطلب بیان می‌کند که نبی صورت

مثالی فرشته وحی را در عالم مثل معلقه دیده و الفاظ و حیانی را شنیده است، آنگاه پس از این مشاهده که معمولاً قوه خیال نبی که از قوای باطنی اوست، آن را می‌یابد، این صور در حواس ظاهری او نیز متمثل می‌گردد «فتمثل لها بشراً سوياً». این صورت تمثل یافته، صورتی مجرد و خیالی نیست که در عالم خارج مابه‌ازائی نداشته باشد؛ بلکه مرتبه نازلی از یک حقیقت عالی است که نفس نبی آن حقیقت عالی را در عالم مثل معلقه مشاهده می‌کند و سپس به کمک قوه متخیله خود، صورتی متناسب با همان حقیقت در سطح حواس نبی تمثل می‌یابد.

(۲۵/۷:۱۹۹۰)

به اعتقاد صدرا انسان موجودی است که دو باب دارد. بابی به جانب عالم ملک و بابی به جانب عالم ملکوت. هم از این عالم متأثر می‌شود و هم از آن عالم و مدخل ورود علوم از عالم ملک، حواس او و مدخل ورود علوم از عالم ملکوت، عقل قدسی و عقل مستفاد است. اما این نکته شایسته عنایت است که به همان ترتیبی که مدرکات حسی در مراتب ادراک به مدرک خیالی و در نهایت به مدرک عقلی منتهی می‌شود، یعنی علم در قوس صعود از محسوس آغاز و به معقول ختم می‌شود، به همین ترتیب، علمی که از عالم ملکوت به دست می‌آید، مسیری عکس را می‌پیماید؛ یعنی از مرتبه عقل به خیال و در نهایت به محسوس منتهی می‌شود.

شرایط نبوت

صدرا نیز چون سهروردی همان شرایط سه‌گانه ابن‌سینا را قبول می‌نماید و بر مأموریت الهی به عنوان شرط اولی و اصلی تأکید می‌ورزد و می‌گوید این مأموریت الهی به کسی داده می‌شود که آن شرایط را در خود جمع کرده باشد و

قدرت بر تکمیل نواقص داشته باشد و بتواند بین خلق و حق جمع کند و مقام صحو بعد از محو را دارا باشد. (۱۳۶۳: ۱۵۳/۷) او شرط دوم ابن سینا ۱- (کمال قوه متخیله) را همچون سهروردی تفسیر می‌کند و معتقد است نبی کسی است که حقایق عالم ملکوت به صورت اشباح مثالی برای او تمثّل یابد.

نقص تبیین صدرا

ضعف تبیین صدرا را می‌توان تکیه این حکیم بر نفوس فلکی در تبیین جزئیات و حیاتی بیان کرد که البته اشکالی بر مصداق مورد نظر است، نه مبنا که با دقت در عالم مثل معلقه سهروردی می‌توان آن را به عنوان جایگزینی مناسب برای این مطلب معرفی کرد.

منابع

- ابن رشد، ۱۹۹۸، *تهافت التهافت*، مع مدخل و مقدمه و شرح محمد عابد الجابری، بیروت، مرکز دراسة العربية الوحدة.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵ الف، *الاشارات و التنبيهات*، مع شرح خواجه نصیرالدین طوسی و شرح الشرح قطب الدین شیرازی، قم، نشر البلاغه.
- _____، ۱۳۷۸، *الشفاء الالهيات*، راجعه و قدم له ابراهيم مدكور، بی جا.
- _____، ۱۳۶۳، *المبدأ و المعاد*، باهتمام عبدالله نوری، تهران، موسسه مطالعات اسلامی و دانشگاه مک گیل.
- _____، ۱۹۸۵، *النجاة*، بیروت، دارالافاق الجديدة.
- _____، ۱۳۷۵، *النفس من كتاب الشفاء*، با مقدمه حسن حسن زاده آملی، قم، مكتبة الاعلام الاسلامی.
- _____، ۱۳۸۳، *رساله نفس*، با مقدمه و حواشی و تصحیح موسی عمید، همدان، رایانه پرداز نگارش.
- _____، بی تا، *رسائل*، قم، بیدار.
- ابن سینا و تلامیذه، ۱۳۷۱؛ *المباحثات*، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم، بیدار.
- بیومی مدکور، ابراهیم، ۱۳۶۱، *درباره فلسفه اسلامی، روش و تطبیق آن*، عبدالمحمد آیتی، تهران، چاپخانه سپهر.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی بن حبش، ۱۳۷۲، *مجموعه مصنفات*، ج ۱ و ۲ به تصحیح هانری کوربن و ج ۳، تصحیح سید حسن نصر، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی محمد بن ابراهیم، ۱۹۹۰ م، *الحکمة المتعالیة فی اسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.

- _____، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد، تصحيح سيد جلال الدين آشتباني*، تهران، انجمن فلسفه ايران.
- _____، ۱۳۶۳، *تفسير القرآن الكريم، تصحيح محمد خواجوی، قم، بيدار.*
- _____، ۱۳۶۲، *مفاتيح الغيب، تصحيح محمد خواجوی، تهران، موسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي.*
- غزالی، ابو حامد، محمد، *تهافت الفلاسفه، تحقيق الدكتور علي بوملحم، بيروت، دارو مكتبة الهلال.*
- فاخوری، حناء و خليل الجر، ۱۳۶۷، *تاريخ فلسفه در جهان اسلامي، عبدالمحمد آيتي، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامي.*
- فارابی، ابونصر محمد، ۱۳۷۹، *اندیشه های اهل مدینه ی فاضله سيد جعفر سجادی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي.*
- _____، ۳۶۶، *سیاسة المدینة، مكتبة الزهراء.*
- _____، ۱۴۰۵ الف، *فصول منتزعه، حقه الدكتور فوزی متری نجار، تهران، مكتبة الزهراء.*
- _____، ۱۴۰۵ ب، *فصوص الحکم، تحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين، قم، بيدار.*