

## حقیقت وحی رسالی از دیدگاه ابن سینا و مقایسه آن با آموزه‌های قرآنی<sup>۱</sup>

زهرا محمود کلاهی<sup>۲</sup>

### چکیده

مطابق آموزه‌های قرآنی، وحی رسالی کلام الهی است که به انتخاب ویژه خداوند، به طور خاص بر انبیا نازل می‌شود؛ از این رو، اثبات وحی رسالی به عنوان ویژگی اختصاصی انبیا، از مهم‌ترین مباحث حوزه وحی است. ابن سینا از جمله اندیشمندانی است که با طرح دو امتیاز ویژه در انبیا - عقل قدسی و خیال قوی - و نیز تأکید بر اذن خدا در تحقق وحی، سعی کرده است تا مجرای اطلاعاتی ویژه‌ای را برای انبیا اثبات کند. عقل قدسی به عنوان ظرفیت عقلی مختص به انبیا، امکان ارتباط بی‌واسطه نبی با عقل فعال (وحی کلی) را فراهم می‌کند و خیال قوی نیز قابلیت است که نفس نبی به کمک آن به نفوس فلکی اتصال می‌یابد (وحی جزئی) و در اثر آن به تمامی جزئیات مربوط به عالم ماده علم پیدا می‌کند. همچنین به کمک این قوه است که فرشته وحی را می‌بیند و کلام الهی را می‌شنود. به نظر می‌رسد که دیدگاه ابن سینا در مواردی مانند مرتب‌دانستن قوه قدسیه با حدس، منحصر ساختن ارتباط و حیاتی در ارتباط نبی با عقل فعال و نیز نقش قوه خیال در صورت‌بندی وحی جزئی، با اشکالاتی مواجه است. در ضمن، وی نتوانسته است تمایز قاطعی را میان وحی به انبیا با معارفی که صاحبان کرامات و اولیای الهی به آن دست می‌یابند، به اثبات رساند.

### واژگان کلیدی

ابن سینا، وحی رسالی، عقل قدسی، حدس، عقل فعال، خیال، نفوس فلکی

۱. تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۵/۲/۲۸؛ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۷/۳/۲۵

z.kelayeh@yahoo.com

۲. دانش‌آموخته دکتری فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران

## بیان مسئله

بررسی چپستی و چرایی وحی، از مباحث اساسی در حوزه دین به حساب می‌آید که نظر فیلسوفان اسلامی را نیز به خود معطوف داشته است. از جمله مسائل عمده‌ای که در این حوزه مورد مذاقه جدی اندیشمندان اسلامی قرار گرفته، پرداختن به امتیازات ویژه انبیا است؛ امتیازاتی که با اراده ویژه الهی و با انتخاب خداوند حکیم، در آنها تحقق می‌یابد و ایشان را از سایر افراد متمایز می‌سازد. این امتیازات، وحی را به‌عنوان مجرای خاصی از معرفت به اثبات می‌رساند که اختصاص به انبیا دارد و از سوی مرجعی فرابشری به قلب نبی القا می‌شود. نتیجه اثبات چنین دیدگاهی، پیشگیری از بسیاری تفسیرهای خطا درباره حقیقت وحی و جایگاه انبیا در فرایند دریافت آن است؛ اعتقادات ناروایی چون: ۱. وحی، تجربه دینی پیامبر است (سروش، ۱۳۷۸، ص ۳) که بر محور شخصیت نبی شکل می‌گیرد که در این صورت، وحی تابع نبی می‌شود نه نبی تابع وحی (همان، ص ۱۳) و بالطبع، دین که تجربه روحی و اجتماعی پیامبر است، تابع او می‌شود (همان، ص ۱۹) ۲. مسلمانان تا هنگامی زنده و پویا هستند که این تجربه را با الهام گرفتن از وحی و با اتکا به منابع اولیه و با اقتدا به شخصیت پیامبرشان ادامه دهند و کمال حداقلی را به سوی کمال حداکثری پیش برند. (همان، ص ۲۶-۲۷).

در این مقاله، تلاش‌های فلسفی ابن‌سینا در توضیح ادراکات ویژه انبیا و تحلیل نقش ماوراء طبیعت در تلقی نبی از وحی تبیین و بررسی می‌شود. پس از طرح مواضع ابن‌سینا، تلقی فلسفی وی از حقیقت وحی، با تلقی قرآنی مقایسه می‌شود و در نتیجه میزان انطباق دیدگاه ابن‌سینا با آموزه قرآنی وحی به دست می‌آید. پیش از پرداختن به تبیین فلسفی وحی، لازم است اشاره‌ای مختصر به معناسازی وحی در قرآن و سپس در اندیشه ابن‌سینا صورت گیرد.

## تعریف وحی در اصطلاح قرآن

وحی در اصطلاح قرآن، معانی متعددی دارد که در پژوهش‌های حوزه وحی‌شناسی از آن معانی بحث شده است.<sup>۱</sup> اما آنچه مورد نظر این پژوهش است تنها معنای خاصی از وحی است که البته اصلی‌ترین معنای وحی هم محسوب می‌شود و آن ارتباط ویژه‌ای است که خداوند با انبیا برقرار می‌سازد که از آن به وحی رسالی یا تشریحی تعبیر می‌شود (مینوی، ۱۳۹۰، ص ۳۹). بیشترین کاربرد کلمه وحی در قرآن، همان کلام خداوند است که بر هر پیامبر نازل می‌شود و در قرآن، هر جا واژه وحی به کار رفته و

۱. رک: امینی، ۱۳۹۰، ص ۳۴-۳۹؛ کریمی، ۱۳۸۶، ص ۲۶-۳۹؛ ملایری، ۱۳۸۴، ص ۲۴-۲۷.

قرینه‌ای برایش وجود نداشته، مقصود همان وحی نبوت<sup>۱</sup> است (سبحانی، ۱۴۲۸ هـ ص ۲۶۸). همچنین در این مورد گفته شده: وحی رسالی در قرآن عبارت است از ایصال کلام خداوند به انبیا از طریق برقراری ارتباط کلامی با ایشان (کریمی، ۱۳۸۶، ص ۱۷۵). در پژوهش حاضر نیز هر جا سخن از وحی به میان می‌آید، این قسم از وحی یعنی وحی رسالی مورد نظر است. برخی از آیات که به این قسم از وحی اشاره دارند عبارت‌اند از: «انا اوحینا الیک کما اوحینا الی نوح و النبیین من بعده» (نساء، ۱۶۳)؛ «کذلک یوحی الیک و الی الذین من قبلک» (شوری، ۳). مطابق این تعاریف، وحی و کلام در قرآن، ارتباط معنایی نزدیکی با یکدیگر دارند و علامه طباطبایی به این ارتباط اشاره کرده است (طباطبایی، ۱۳۵۳، ج ۲، ص ۳۳۵)؛ بنابراین لازم است توضیحی درباره کلام داده شود: لفظ «کلام» یا «تکلم» از الفظی است که خدای تعالی در قرآن آن را تنها در مورد انسان به کار برده است (همان، ص ۳۳۳). البته کلام در فرهنگ قرآنی تنها به معنای بیان مقصود با الفاظ و اصوات مادی نیست، بلکه هرگونه بیان و انتقال معنای مورد نظر اعم از لفظی و غیرلفظی را شامل می‌شود (کریمی، ۱۳۸۶، ص ۱۷۵). باید توجه داشت ارتباط کلامی خدا با بشر به شکلی که میان دو نفر انسان واقع می‌شود، اتفاق نمی‌افتد؛ یعنی با استفاده از ابزارهایی مثل حنجره، تارهای صوتی و ... صورت نمی‌گیرد؛ اما نتیجه تکلم که همان انتقال معنا به انبیا است واقع می‌شود (طباطبایی، ۱۳۵۳، ج ۲، ص ۳۳۱-۳۳۲). در واقع، حقیقت تکلم الهی، افاضه‌ای از سوی خدا است و پیامبر با گوش دل آن را می‌شنود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۹۵). آیات متعددی در قرآن کریم به این ارتباط کلامی میان خداوند و انبیا اشاره دارد که برخی از آنها به این قرار است: «تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله و ...» (بقره، ۲۵۳)؛ «و كلم الله موسى تکلیماً» (نساء، ۱۶۴)؛ «قال يا موسى اني اصطفتك على الناس برسالاتي و بکلامي» (اعراف، ۱۴۴)؛ «و ما کان لبشر ان یکلمه الله الا وحياً او من وراء حجاب او يرسل رسولاً فیوحی باذنه ما یشاء انه علیٰ حکیم» (شوری، ۵۱).

در آیه ۵۱ سوره شوری به اقسام تکلم خداوند با بشر اشاره شده است: ۱. تکلم بی‌واسطه یا مستقیم که از آن به «وحی» تعبیر شده است، ۲. سخن گفتن از پس حجاب، ۳. سخن گفتن از طریق فرستاده‌ای از سوی خداوند.

در این آیه شریفه واژه وحی به معنایی اخص از وحی رسالی آمده و فقط شامل نوعی ارتباط کلامی خاص با انبیا است که همان تکلم مستقیم و بی‌واسطه خداوند با انسان محسوب می‌شود. این در حالی

۱- با توجه به تعاریف ذکر شده، وحی رسالی و وحی نبوی در این پژوهش به یک معنا به کار رفته است.

است که معنای اصطلاحی وحی قرآنی که در پژوهش حاضر مورد نظر است، شامل تمامی اقسام تکلم در آیه ۵۱ سوره شوری می‌شود نه فقط قسم نخست آن.

### تعریف وحی از دیدگاه ابن سینا

با توجه به ارتباط معنایی وحی و کلام، تعریف این دو واژه از منظر ابن سینا بررسی می‌شود. ابن سینا در رساله *فعل و انفعال*، وحی را چنین تعریف کرده است: «وحی عبارت است از القا خفی از جانب امر عقلی به اذن خداوند در نفوس بشری که مستعد این القا باشند. این القا اگر در حالت بیداری باشد، وحی است و اگر در خواب رخ دهد، نفث (الهام) خواهد بود ... این القا، عقلی است و اطلاع و اظهار است» (ابن سینا، ۱۳۵۹، ص ۲۲۳).

مطابق تعریف، ابن سینا القا وحی را «به اذن خداوند» می‌داند و تبیین چرایی وحی وابسته به همین مطلب است؛ چراکه او اراده تشریحی خداوند را در وحی به انبیا نشان می‌دهد. بر این اساس وحی رسالی چیزی است که بدون اذن الهی برای بشر قابل دسترسی نخواهد بود. ابن سینا در موارد دیگری نیز بر این معنا تأکید کرده است (همو، ۱۳۷۹، ص ۶۹۹-۷۰۰ و ۷۱۰). این مطلب می‌تواند تأثیر مهمی در تبیین امتیاز انبیا از سایر افراد داشته باشد که در ادامه، بررسی خواهد شد.

ابن سینا همچنین، تعریفی از کلام خدا ارائه کرده است: «کلام خدا عبارت است از فیضان علوم از او بر لوح قلب نبی ﷺ به واسطه قلم نقاشی که از آن به عقل فعال و ملک مقرب تعبیر می‌شود. پس کلام عبارت است از علوم مخصوص به نبی ﷺ و علمی که تعدد و کثرت در آن نیست» (و ما امرنا الا واحده کلمح بالبصر)، بلکه تعدد در حدیث نفس، خیال و حس واقع می‌شود (همو، ۱۳۵۹، ص ۲۵۲).

وی در ادامه به تبیین ارتباط میان وحی و کلام می‌پردازد: «پس نبی علم غیب را از حق به واسطه ملک دریافت می‌کند و قوه تخیل، آن علم را می‌گیرد و به صورت حروف و اشکال مختلف به تصویر می‌کشد و لوح نفس را فارغ می‌یابد، پس آن عبارات و صور را در آن منتقش می‌سازد. پس نبی کلامی منظوم را می‌شنود و شخص بشری را می‌بیند. پس آن وحی است» (همان جا).

پس از بیان مقدمه‌ای در باب تعریف قرآنی و فلسفی وحی رسالی، تبیین فلسفی ابن سینا از وحی خواهد آمد و سپس این دیدگاه به تلقی قرآن از وحی الهی ارائه خواهد شد تا میزان انطباق آن با آموزه های قرآنی بررسی شود.

## تبیین فلسفی وحی از نگاه ابن سینا

ابن سینا فیلسوفی مأنوس با قرآن و حافظ آیات این کتاب عظیم است. وی تلاش ارزشمندی انجام داده است تا وحی رسالی و نبوی را به گونه‌ای تبیین سازد که بیشترین سازگاری را با مضامین قرآنی وحی داشته باشد.

ابن سینا در کتاب *مبدأ و معاد*، طی سه مرحله از حقیقت وحی رسالی پرده برمی‌دارد:

۱. بیان چگونگی وحی معقولات - امور کلی - به انبیا بدون هرگونه تعلّم بشری؛
۲. بیان چگونگی وحی امور غیبی به انبیاء که اموری جزئی هستند؛
۳. بیان امور عظیمی که انبیا می‌بینند (صورت فرشته وحی را) و می‌شنوند (کلام مسموع را)، درحالی که از احساس ما محجوب‌اند. (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۵-۱۱۹)

در مورد مرحله نخست، وی معتقد است که وحی به معقولات، در اثر اتصال نفس نبی به عقل فعال محقق می‌شود. طی این فرایند، امور عقلی و کلی بدون هیچ واسطه‌ای از عقل فعال بر نفس نبی القا می‌شود (همان، ص ۱۱۶-۱۱۵؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۵۹-۳۶۲). ابن سینا برای تبیین این قسم از وحی، به این آیات استناد می‌جوید: «و علمناه من لدنا علماً» (کهف، ۶۵)، «نزل به الروح الامین، علی قلبک» (شعرا، ۱۹۳-۱۹۴)، «عالم الغیب فلا یظہر علی غیبه احدًا، اَلَا مَنْ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ...» (جن، ۲۶-۲۷؛ ابن سینا، ۱۳۵۹، ص ۲۲۳).

مرحله دوم و سوم نیز، مطابق بیان ابن سینا، ناظر به وحی در امور جزئی هستند. البته فرایند حصول امر جزئی در این دو مرحله متفاوت است. در مرحله دوم، علوم و معارف جزئی مربوط به کائنات از طریق اتصال نفس نبی به نفوس فلکی و دریافت مستقیم جزئیات از آنها حاصل می‌شود، درحالی که در مرحله سوم، این خیال قوی در نبی است که پس از افاضه معقولات توسط عقل فعال، این معقولات را تخیل می‌کند و آنها را به شکل دیدن صورتی زیبا یا شنیدن کلامی مرموز بر نبی نمایان می‌سازد (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۷-۱۱۹). جزئی بودن این دست از معارف نبوی نیز ناشی از جزئی بودن ادراک خیالی است؛ بنابراین معرفت و حیانی در نظام فکری ابن سینا شامل دو قسم است: ۱. معرفت کلی (معقول) که همان افاضه بی‌واسطه معقولات به نفس نبی توسط عقل فعال است؛ ۲. معرفت جزئی که شامل وحی به امور غیبی مربوط به عالم ماده و نیز دیدن فرشته وحی و شنیدن کلامی منظوم است. حصول هر یک از این قسم معارف، فرایند ویژه‌ای دارد و ابن سینا ضمن بیان امتیازات ویژه انبیاء، به اثبات اختصاصی این قسم از معارف برای ایشان همت می‌گمارد. وی سه امتیاز ویژه را برای نبی در نظر می‌گیرد: ۱. جودت و شدت قوه حدس - که حاصل عقل قدسی است؛ ۲. قدرت قوه متخیله؛ ۳. شدت و

جودت قوه متصرفه/ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۶-۱۲۰). دو مورد نخست مربوط به حوزه معارف اختصاصی انبیا(وحی کلی و جزئی) است و مورد سوم برای تبیین معجزات عملی ایشان است که مربوط به تصرف نفوس انبیا در طبیعت است. در پژوهش حاضر، دو امتیاز اول موردنظر است که به حوزه معارف نبی بازمی‌گردد. اینک به تبیین دیدگاه ابن سینا در این زمینه و سپس تحلیل و بررسی آن با تکیه بر تلقی قرآنی از وحی پرداخته می‌شود. به‌منظور نظم منطقی بحث، هر یک از اقسام معرفت و حیانی، جداگانه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

### ۱- معرفت و حیانی کلی (معقول)

چنانکه پیش‌ازین بیان شد ابن سینا ماهیت بنیادین وحی رسالی را از نوع معرفت عقلی محض می‌داند که به اذن خداوند، توسط عقل فعال به نفس نبی القا می‌شود. دیدگاه او در باب ماهیت وحی رسالی، دیدگاهی مبتنی بر نظام معرفت‌شناسانه موردقبول وی است؛ از این رو، لازم است برای فهم درست دیدگاه وی در باب وحی، مروری بر نظریه معرفتی او صورت پذیرد. به‌طور کلی در فلسفه ابن سینا، معرفت عقلی مربوط به حوزه عقل نظری است که استعداد آن در همه ابناء بشر وجود دارد (ابن سینا، ۱۳۸۶، ص ۶۶؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۳۳۳). ابن سینا با الهام از دیدگاه معرفتی رایج در حکمت مشاء، چهار مرحله را برای تکامل عقل نظری معرفی می‌کند. طی این چهار مرحله، قوای عقل نظری به فعلیت می‌رسد و توانایی درک کلیات و امور مجرد محض برایش حاصل می‌شود(همان، ص ۶۷-۶۸؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۵۳-۳۵۴؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۳۳۳-۳۳۷).

جریان فعلیت‌بخشی به قوای عقل نظری و شکل‌گیری هرگونه معرفت کلی در بشر بر عهده عقل فعال است(همو، ۱۳۶۳، ص ۹۹؛ همو، ۱۳۶۲، ص ۸۳). عقل فعال به‌عنوان آخرین موجود مجرد از سلسله مجردات محض است که دو نقش عمده در نظام عالم بر عهده دارد: ۱. وجود بخشی به عالم طبیعت(همو، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۵۵؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۴۳۹)؛ ۲. به فعلیت رساندن قوای عقلی بشر که طی آن ادراک کلیات و حقایق مجرد برای انسان حاصل می‌شود(همو، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۵۵-۳۵۴؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۰۵-۱۰۷).

در این باره که عقل نظری با طی چه مراتبی به درک کلیات نائل می‌شود، ابن سینا معتقد است که عقل نظری در چهار مرحله، صعودی معرفتی(خروج قوای عقلی بشر از قوه به فعل) می‌یابد که در اثر این صعود با عقل فعال متصل می‌شود و معارف عقلی کلی را از آن دریافت می‌دارد(همو، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۵۴-۳۵۳؛ همو، ۱۳۸۶، ص ۶۷-۶۸)؛ این مراحل عبارت‌اند از: عقل بالقوه(هیولانی)، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد.

نخستین مرحله، عقل بالقوه (هیولانی) است که خالی از هر معرفتی است، اما استعداد ادراک معارف بدیهی و نظری را دارد.

دومین مرحله مربوط به عقل بالملکه است. نخستین معارفی که در عقل به فعلیت می‌رسند، معقولات اولی (بدیهیات) هستند که بدون تعلیم حاصل می‌شوند. در این مرحله عقل بالقوه به عقل بالملکه تبدیل شده است.

سومین مرحله شامل عقل بالفعل است. عقل نظری با به‌کارگیری عقل بالملکه و از دو راه - تفکر یا حدس - می‌تواند معقولات مکتسبه یا معقولات ثانیه (معارف نظری) را اکتساب کند. در این مرحله نفس توانایی دارد که هرگاه بخواهد معقولات خود را بالفعل نزد خود حاضر سازد و این مرحله را عقل بالفعل گویند.

آخرین مرحله تکامل عقل نظری رسیدن به مرتبه عقل مستفاد است. در این مرحله معقولات به‌طور دائم به‌نحو بالفعل نزد عقل حضور دارند. تعبیر ابن سینا درباره کیفیت ادراک معقولات در این مرحله، چنین است: «فَأَنْ يَحْصُلَ لَهَا الْمَعْقُولَاتُ بِالْفِعْلِ مَشَاهِدَةً مَثْمَلَةً فِي الذَّهْنِ» (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۵۴).

پیمودن تمامی این مراتب از عقل بالقوه تا عقل مستفاد توسط عقلی که دائماً بالفعل است - عقل فعال - برای نفس حاصل می‌شود<sup>۱</sup>. لازم به ذکر است تمامی فعالیت‌های عقل نظری تا مرتبه عقل بالفعل، مرحله به مرحله، نفس را برای اتصال تام به عقل فعال آماده می‌سازند تا در مرتبه عقل مستفاد، معقولات به‌نحو دائماً بالفعل نزد نفس حاضر شوند (همان، ص ۳۶۶؛ سعادت مصطفوی، ۱۳۸۷، ص ۱۹۷).

کیفیت این آماده‌سازی این‌گونه است: هنگامی که قوه عقلی نفس، از جزئیاتی که در خیال است آگاه شود و نور عقل فعال در درون ما بر آن قوه بتابد، این صورت‌های مذکور از ماده و علائق آن مجرد می‌شود و در نفس ناطقه منطبق می‌شود. درواقع مطالعه آن صور، نفس را آماده می‌کند که صورتی مجرد از عقل فعال بر آن افاضه شود؛ زیرا افکار و تأملات، حرکاتی است که نفس را برای دریافت فیض آماده می‌سازد. این صورت‌های خیالی در بدایت امر، معقولاتی بالقوه‌اند که در اثر اتصال نفس با عقل فعال به معقولات بالفعل که مجرد از شوائب مادی هستند، تبدیل می‌شوند (همو، ۱۳۸۶، ص ۳۳۱-۳۳۲).

ابن سینا معتقد است که این صورت‌های عقلی از سوی عقل فعال، به نحو ارتسام (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۶۸) و انطباع (همو، ۱۳۸۶، ص ۳۶۸؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۳۳۳) در نفس حاصل می‌شوند.

۱. توجه به این نکته ضروری است که عقل نظری، علت قابلی این اتصال و عقل فعال، علت فاعلی آن است (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۳۶۶).

### الف- حدس و قوه قدسیه

پس از بیان مراتب عقل نظری از دیدگاه ابن سینا، لازم است به راهکار ابن سینا برای تبیین تفاوت معارف و حیانی نسبت به معارف بشری پرداخته شود. چنانکه مشاهده شد ابن سینا انتقال نفس از معقولات اولی به معقولات ثانی را از دو طریق امکان پذیر می‌داند: تفکر و حدس (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۵۳). حدس در نظام فکری ابن سینا، به عنوان راهکاری است که وی آن را برای تبیین چگونگی حصول معارف و حیانی در انبیا به کار گرفته است. کوتاه ترین تعریفی که ابن سینا از حدس ارائه کرده عبارت است از: «حدس عبارت است از تفتن به حد وسط قیاس بدون تعلیم» (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۱۶). در جای دیگری چنین می‌گوید: «حدس تمثیل دفعی حد وسط در ذهن است» (همو، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۵۸).

«صاحب حدس قوی در کوتاه ترین زمان، از معقولات اولی به معقولات ثانی منتقل می‌شود، بدون اینکه فرایند فکری انجام دهد» (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۱۵-۱۱۶). ابن سینا حدس را فعل ذهن می‌داند و توضیحی نیز در مورد حد وسط می‌دهد: «امور معقوله که عقل نظری در پی اکتساب آن است، به واسطه حد وسط در قیاس کسب می‌شود و این حد وسط از دو طریق به دست می‌آید: یا از طریق حدس حاصل می‌شود و حدس فعل ذهن است که ذهن به واسطه آن، بذاته حد وسط را استنباط می‌کند - و ذكاء، قوت حدس است - یا از طریق تعلیم حاصل می‌شود» (همو، ۱۳۶۹، ص ۳۴۰، همو، ۱۳۸۶، ص ۳۳۹). البته برخورداری از قوه حدس امری تشکیکی است که یکسوی آن افراد غیر برخوردار و سوی دیگر آن افرادی هستند که از این استعداد در اعلی مرتبه خود برخوردارند؛ یعنی همه امور یا اکثر آن را به حدس درمی‌یابند (همو، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۵۹-۳۶۰، همو، ۱۳۸۶، ص ۳۳۹-۳۴۰). ابن سینا درباره برخی انسان‌ها که از این قوه برخوردارند، چنین می‌گوید: «این استعداد در برخی از مردم چنان شدید است که در اتصال به عقل فعال به چیز زیادی، و نیز استنباط و آموزش نیاز ندارند» (همو، ۱۳۶۹، ص ۳۳۹، همو، ۱۳۸۶، ص ۳۳۹-۳۳۸).

ابن سینا در ادامه به تعریف عقل قدسی می‌پردازد: «بلکه استعداد این فرد چنان شدید است که گویی استعداد ثانی برایش حاصل است، بلکه گویی همه چیز را از جانب خودش می‌داند و این بالاترین درجات این استعداد است؛ و واجب است این حالت از عقل هیولانی (که شامل اعلی درجه حدس است)، عقل قدسی نامیده شود و آن، از جنس عقل بالملکه است جز اینکه جدا بلند مرتبه است و همه انسان‌ها در آن مشترک نیستند» (همو، ۱۳۸۶، ص ۳۳۹-۳۳۸، همو، ۱۳۶۹، ص ۳۳۹). وی این استعداد را قسمی از نبوت می‌داند و بلکه بالاترین قوه از قوای نبوت (همو، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۶۸، همو، ۱۳۸۶، ص ۳۴۰) که بالاترین مرتبه از قوای انسانی است (همو، ۱۳۶۹، ص ۳۴۱). او در جایی دیگر، این استعداد را مختص به نبی می‌داند (ابن سینا، ۱۳۲۶، ص ۱۲۳).



تعبیر ابن سینا درباره عقل قدسی مختلف است: گاهی آن را حالتی از عقل هیولانی و از جنس عقل بالملکه می‌داند/ابن سینا، ۱۳۶۹، ص ۳۳۹؛ همو، ۱۳۸۶، ص ۳۳۸-۳۳۹ و در مواردی تصریح دارد که عقل قدسی مربوط به مرتبه عقل بالملکه است/همو، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۵۳. در موردی دیگر نیز آن را از سنخ عقل مستفاد محسوب می‌کند/همو، ۱۳۶۹، ص ۳۴۱. شاید بتوان میان این تعاریف این‌گونه جمع کرد: عقل قدسی از آن حیث که در ابتداء استعدادی تام برای ادراک معقولات است، از سنخ عقل هیولانی است؛ و هنگامی که معقولات را بدون اکتساب و تعلیم درمی‌یابد، از جنس عقل بالملکه است؛ و از آن لحاظ که این معقولات را به‌طور مستقیم و دائم از عقل فعال دریافت می‌کند، از جنس عقل مستفاد است.

ابن سینا تفاوت میان فکر، حدس و قوه قدسیه را با استفاده از آیه ۳۵ سوره مبارک نور و با بیانی تمثیلی به‌زیبایی بیان کرده است. ابن سینا «فکر» را به درخت زیتون تشبیه می‌کند که تا به‌دست آوردن روغن زیتون از آن، فاصله زیادی دارد؛ و «قوه حدس» را همچون روغن زیتون (زیت) می‌داند (همو، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۵۳). فکر و حدس، هر دو، نوعی استعدادند که ابتدا در مرحله عقل بالملکه ظهور می‌یابند و اختصاصی به انبیا ندارند؛ اما گاهی قوه حدس چنان شدت می‌یابد که صاحب خود را در اکثر مواقع از تعلم و فکر بی‌نیاز می‌سازد/همان، ص ۳۶۰. ابن سینا چنین فردی را بهره‌مند از «قوه قدسیه» می‌داند و از این قوه تعبیر به روغنی می‌کند که از فرط استعداد، نزدیک است شعله‌ور شود، بدون اینکه آتشی به آن رسیده باشد<sup>۱</sup> (همان، ص ۳۵۳) و کسی را که بهره‌مند از چنین قوه‌ای است، دارای عقل قدسی می‌داند. این استعداد، مختص انبیا است/همو، ۱۳۲۶، ص ۱۲۳؛ همو، ۱۳۵۹، ص ۲۵۲. گویی قوه عقل این انسان همچون کبریت و عقل فعال مانند آتش است؛ از این رو، به یک‌باره در آن شعله‌ور شده، آن را به حقیقت خودش تبدیل می‌کند/همو، ۱۳۵۹، ص ۲۲۴؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۱۵-۱۱۷. وی در *تعلیقات*، بیان دیگری از قابلیت‌های عقلی ویژه نبی دارد: «عقل بسیط ... در عقول بشری عقلی مانند این [عقل] وجود ندارد مگر آنکه نبی باشد و [این عقل به‌گونه‌ای است که] صور معقولات را یک‌باره و دفعتاً درمی‌یابد»/همو، ۱۳۶۲، ص ۱۲۰-۱۲۱.

با دقت در تعبیر ابن سینا درباره ماهیت وحی معقول روشن می‌شود که این قسم از وحی با حقیقت کلام الهی انطباق دارد. وی کلام را چنین تعریف می‌کند: «کلام خدا عبارت است از فیضان علوم از او بر لوح قلب نبی ﷺ به واسطه قلم نقاشی که از آن به عقل فعال و ملک مقرب تعبیر می‌شود. پس کلام عبارت است از علوم مخصوص به نبی ﷺ و علمی که تعدد و کثرت در آن نیست»/همو، ۱۳۵۹، ص ۲۵۲.

۱. اشاره به آیه: «یکاد زیتها یضیء و لو لم تمسسه نار»/نور، ۳۵.

درواقع اختلاف میان نبی و غیر نبی یک اختلاف طولی است. قوه عقلی نبی در سطحی از رفعت است که سایر افراد به آن مرتبه دسترسی ندارند، اما ابن سینا برای تبیین امتیاز انبیا از سایر انسان‌ها، بر مؤلفه دیگری نیز در این فرایند تأکید می‌کند و آن توجه به اذن و اراده ویژه الهی در تحقق وحی است (ابن سینا، ۱۳۵۹، ص ۲۲۳). از نظر ابن سینا وحی از ادراکات اختصاصی انبیا است که به اذن الهی و جهت قانون‌گذاری برای اصلاح امر دنیا و آخرت مردم محقق می‌شود (همو، ۱۳۲۶، ص ۱۲۳-۱۲۴؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۲۰-۱۲۱؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۷۱۰ و ۷۱۱). وی ضمن بیان ضرورت بعثت تأکید می‌کند که نبی باید خصوصیتی داشته باشد که سایر مردم، آن خصوصیت را نداشته باشند تا مردم در او چیزی را بیابند که در خود نمی‌یابند و نبی به واسطه آن از مردم متمایز می‌شود، پس برای نبی معجزاتی است که از آن به ما خبر داده‌اند. واجب است چنین انسانی به اذن خدا و به امر او و وحی او و انزال روح مقدس بر او، سنت‌هایی را در میان مردم بنا کند (همو، ۱۳۷۹، ص ۷۱۰).

ابن سینا تعابیر دیگری نیز در شرح تفاضل نبی نسبت به دیگران دارد که مطابق آن، نبی کسی است که بدون واسطه در معرض افاضه عقل فعال قرار می‌گیرد و این افاضه همان وحی است. نبی از این جهت افضل مردم است؛ زیرا دیگران چنین خصوصیتی ندارند (همو، ۱۳۲۶، ص ۱۲۳-۱۲۴) و یا به تعبیری دیگر، فیضان بی‌واسطه علوم بر لوح قلب نبی را امری مخصوص به انبیا دانسته است (همو، ۱۳۵۹، ص ۲۵۲).

پس از تبیین اختلاف نبی با سایر انسان‌ها که منجر به دریافت وحی توسط نبی می‌شود، میزان توفیق ابن سینا در اثبات این مطلب بررسی می‌شود.

### ب- تحلیل و بررسی نظریه حدس و قوه قدسیه

۱. بنا به تعریف ابن سینا، حدس عبارت است از تمثل حد وسط در ذهن به نحو دفعی (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۵۸) و بدون نیاز به تعلم (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۱۶) و این، فعل ذهن است (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۴۰؛ همو، ۱۳۸۶، ص ۳۳۹). طبق این عبارات، مشخص است که حدس، یکی از کارکردهای ذهن است؛ بنابراین قوه قدسیه در انبیا نیز که مشتمل بر بالاترین درجه از حدس است (همو، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۵۳)، شائبه‌ای از ذهنی شدن می‌یابد. از نظر ابن سینا قوه قدسیه همان استعدادی است که به مرتبه عقل قدسی در انبیا اختصاص دارد و منجر به حصول وحی معقول می‌شود. در نتیجه وحی به انبیا، در ارتباط با نوعی فرایند ذهنی و چیزی مشابه حصولیات خواهد بود.

علاوه بر این تعابیر، آنچه موجب شبهه حصولی شدن علوم انبیا در نظریه‌پردازی ابن سینا می‌شود، تعابیری است که وی درباره کیفیت حصول معارف نبوی به کار می‌برد. به عنوان مثال بیان می‌کند که صور

موجود در عقل فعال، در نفس نبی ارتسام می‌یابد، به نحوی که در بردارنده حدود وسطی است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۴۱)؛ حتی خود تعابیر قیاس و حد وسط که وی عمدتاً در تعریف حدس به کار برده است، این اشکال و شبهه را تقویت می‌کند، چراکه اینها همگی تعابیری مربوط به امور ذهنی‌اند. احتمالاً چیزی شبیه به ایرادی که در حصولی شدن علم پیشین الهی (همو، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۰۴-۳۰۶) بر ابن‌سینا وارد بود، در باب وحی معقول به انبیا نیز وارد باشد. به خصوص آنکه برخی تعابیر ابن‌سینا در باب ادراک عقلی در انبیا، این شبهه را جدی‌تر می‌کند: «و یكون متصوراً بصور المعقولات جمله واحده» (همو، ۱۳۶۲، ص ۱۲۰-۱۲۱).

تبیین حقیقت وحی در فضایی مرتبط با صور ذهنی، ما را از تلقی قرآنی وحی دور می‌سازد. در قرآن کریم لا اقل در برخی از اقسام وحی (به‌عنوان مثال، وحی بی‌واسطه) شهود حقایق و حیانی توسط نبی بی‌هیچ واسطه‌ای، قطعی است<sup>۱</sup>. این در حالی است که برخی، اساساً ماهیت وحی را معرفتی حضوری و کشفی دانسته‌اند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷، ص ۳۷).

۲. چنانکه گذشت ابن‌سینا تلاش می‌کند با بهره‌گیری از نظریه خود در باب حدس و عقل قدسی و نیز طرح موضوع اذن الهی در فرایند وحی و مسئولیت هدایتی انبیا، در نهایت، وحی معقول (کلی) را به‌عنوان معرفتی مختص به انبیا تلقی کند که شامل معارفی برای اصلاح امر دنیا و آخرت بشر است و این اصلاح جز به دست نبی و جز از طریق معارف و حیانی امکان‌پذیر نیست؛ اما به نظر می‌رسد نظریه معرفتی ابن‌سینا در باب وحی معقول، قادر نیست تفاوت بنیادین میان معارفی که از طرقی غیر از وحی حاصل شده‌اند، با معارف و حیانی نشان دهد. به‌عنوان مثال، وی بیان می‌کند که نفس انسان از راه تعقل به عالمی عقلی بدل می‌شود و با آن یکی شده و جوهر آن همان جوهر معقول می‌شود. طی این فرایند، صورت عقلی نظام موجود با تمام مراتبش به همان ترتیبی که در خارج محقق است، در نفس انسان تحقق می‌یابد (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص ۴۶۶). از طرفی چنانکه گفته شد، استعداد حدس هم اختصاصی به انبیا ندارد به‌جز اعلی مرتبه آن (همو، ۱۳۷۹، ص ۳۳۹؛ همو، ۱۳۸۶، ص ۳۳۸-۳۳۹)؛ بنابراین این امکان وجود دارد که افرادی گرچه نبی نیستند، همچون نبی به ادراک حدسی معقولات دست یابند، چنانکه از دید ابن‌سینا صاحبان کرامات، چنین‌اند. توضیح اینکه ابن‌سینا در رساله *فعل و انفعال*، وحی و کرامات [علمی]<sup>۲</sup> را از یک سنخ و تنها تفاوت میان آنها را ادعای نبوت در انبیا دانسته است (ابن‌سینا، ۱۳۵۹، ص ۲۲۳)؛ بنابراین صاحبان

۱. به‌عنوان مثال رک: طباطبایی، ۱۳۵۳، ج ۱۹، ص ۲۹

۲. لازم به ذکر است که ابن‌سینا کرامت را به دو معنا به کار برده است: کرامت علمی غیرانبیاء که با وحی به انبیا هم‌سنخ است و کرامت عملی غیرانبیاء که با معجزات عملی انبیا سنخیت دارد (ابن‌سینا، ۱۳۵۹، ص ۲۲۳-۲۲۵). البته در سنت کلامی شیعه، مقصود از کرامت همان کرامت عملی است که با معجزات عملی انبیا سنخیت دارد (طوسی، ۱۴۰۷ هـ ص ۲۱۴).

کرامات نیز می‌توانند تجربه‌ای مشابه تجربه وحیانی داشته باشند و معارف وحیانی انبیا را دریافت کنند جز اینکه ادعای نبوت ندارند.

بنابر عباراتی که نقل شد می‌توان چنین نتیجه گرفت که فرایند دریافت معقولات توسط نبی، حداقل تفاوتی با این فرایند در انسان‌های متعالی که به ادراک حدسی معقولات دست‌یافته‌اند ندارد، جز اینکه در جریان وحی، نبی مسئولیت رسالت و اصلاح امور را بر عهده دارد. از مجموعه این تعابیر چنین برمی‌آید که تفاوت معارف عقلی وحیانی با ادراکات صاحبان کرامات حتی در مواردی یک اختلاف طولی هم نیست. بلکه محتوا واحد است و تنها تفاوت در مسئولیتی است که بر عهده انبیا است. این تعابیر، با اختصاصی دانستن وحی معقول که پیش‌ازین تبیین شد، ناسازگار به نظر می‌رسد. به‌علاوه این پرسش اساسی رخ می‌نماید که اگر غیر انبیا به معارف نبوی دسترسی دارند، دیگر چه ضرورتی در بعثت انبیا وجود خواهد داشت؛ چون همان صاحبان کرامات بر اساس معارف الهی، اصلاح امور را نیز بر عهده خواهند گرفت.

قرآن کریم تأکید ویژه‌ای بر عنصر انتخاب الهی در اصل نبوت دارد: «إِنِّي إِصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَتِي وَ بِكَلَامِي» (اعراف، ۱۴۴)؛ «وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى» (طه، ۱۳). قرآن، دسترسی به چنین معارفی را حتی برای خود انبیا نیز به غیر از طریق وحی ناممکن می‌داند: «وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ» (نساء، ۱۱۳)؛ «مَا كُنْتَ تَرْجُوا أَنْ يُلْقَى إِلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ» (قصص، ۸۶)؛ «وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ» (شوری، ۵۲)؛ «وَلَنْ نَشِئَنَّ لَكَ وَلِيًّا وَلَا نَزِئَنَّكَ مِنْ أَرْضِكَ» (اسراء، ۸۶)؛ «قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُمْ عَلَيَّكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (يونس، ۱۶)؛ به همین جهت، علامه طباطبایی نیز وحی را شعور ویژه‌ای می‌داند که به پیامبران الهی اختصاص دارد. از طریق همین ادراک ویژه است که پیامبر از دیگران بازشناخته می‌شود. این شعور ویژه که امری خارق‌العاده و پنهان از عموم مردم است، تصرف خاصی از ماوراءالطبیعه در نفوس انبیا است و عموم مردم از حقیقت آن آگاه نیستند و از ادراک آن عاجزند؛ زیرا نمونه آن را در خود نمی‌یابند<sup>۲</sup> (طباطبایی، ۱۳۵۳، ج ۱، ص ۸۵-۸۶، ۱۵۸-۱۵۹، ج ۲، ص ۱۳۴-۱۳۵، ۱۵۴، ۱۶۰-۱۶۱).

۱. رجوع کنید به تفسیر المیزان، ذیل همین آیه و آیاتی که در ادامه مطلب ذکر شده است.

۲. باید توجه داشت که تعالی عقلی انبیا نمی‌تواند به‌تنهایی تبیین‌کننده دریافت وحی توسط ایشان باشد؛ چراکه غیرانبیایی را می‌یابیم که به لحاظ ظرفیت‌های وجودی و عقلی نسبت به بسیاری از انبیا برتری داشته‌اند، اما درعین حال نبی نبوده و وحی - به

توجه به این نکته ضروری است که نبوت، مسئولیت ابلاغ شریعت الهی جهت اصلاح و هدایت جامعه بشری است<sup>۱</sup> و وحی به انبیا از لوازم ایفای این مسئولیت است. به‌منظور تحقق کامل شریعت الهی، وحی رسالی به‌گونه‌ای است که نبی در آن دچار خطا و اشتباه در ادراک نمی‌شود، شک نمی‌کند و تردیدی ندارد که آنکه به او وحی می‌کند خداوند سبحان است، بدون نیاز به اعمال نظر، یا طلب دلیل و یا اقامه حجت(سبحانی، ۱۴۲۸ هـ ص ۲۶۹) و این همان تصرف ویژه الهی در نفوس انبیا است. این تصرف ویژه فعلی از افعال الهی است که بر نفوس انبیا تأثیر می‌گذارد و منجر به تحقق معرفتی ویژه در نبی می‌شود؛ معرفتی که ناظر به شریعت و قانون الهی جهت اصلاح امر دنیا و آخرت انسان است و این اصلاح با قوانین بشری اتفاق نمی‌افتد و جز به پیروی از شریعت الهی حاصل نمی‌شود(سبحانی، ۱۴۲۸ هـ ص ۲۵۲-۲۵۱؛ طوسی، ۱۴۰۷ هـ ص ۲۱۱). ابن‌سینا نیز خود به این نکته تصریح کرده است(ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۷۰۹-۷۱۰، ۷۱۱؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۷۱).

به نظر می‌رسد با توجه به فلسفه وجودی انبیا، می‌توان میان وحی و معارف عقلی یا وحی و کرامات علمی اولیاء الهی، تفاوت بنیادین قائل شد. مطلبی که به نظر می‌رسد در برخی تبیین‌های ابن‌سینا از حقیقت وحی، مورد تأکید قرار نگرفته است.

۳. در تبیین فلسفی ابن‌سینا جایی برای انواع مخاطبه الهی با انبیا وجود ندارد. بلکه دریافت وحی معقول، تنها از یک طریق که آن‌هم مواجهه عقل قدسی نبی با عقل فعال است صورت می‌پذیرد. پیش‌ازاین بیان شد که عقل فعال آخرین عقل از عقول طولی مفارق و مجرد است؛ بنابراین میان عقل فعال و مرتبه ذات الهی، عقول مجرد دیگری واسطه‌اند. به‌مقتضای آیه ۵۱ سوره شوری، وحی می‌تواند از طریق اتصال با مراتب بالاتر و از جمله ارتباط مستقیم نبی با خداوند برای وی حاصل شود. این تبیین تنها می‌تواند بر آن بخشی از وحی انطباق یابد که تکلم الهی را به واسطه فرشته وحی می‌داند؛ بنابراین دو قسم دیگر که شامل وحی مستقیم و وحی من وراء حجاب است، تبیین نمی‌شود.

## ۲. معرفت و حیانی جزئی

پس از اشاره به دیدگاه ابن‌سینا و برخی اشکالات آن در باب وحی معقول، در این بخش به تحلیل

معنایی که در این پژوهش موردنظر است - دریافت نمی‌کرده‌اند. تمامی ائمه(علیهم‌السلام) از این دست هستند و برتری ایشان با استفاده از آیات قرآن(یبه/بتلا: بقره، ۱۲۴) و متن روایات قابل اثبات است. امام حسن علیه‌السلام در این باره می‌فرماید: احدی از پیشینیان یعنی انبیا و اوصیا و اولیا، بر امام در هیچ فضیلتی سبقت نگرفته‌اند، مگر به فضل نبوت(مسعودی، ۱۹۸۵، ج ۱، ص ۳۴۱).  
۱. «كان الناس امه واحده فبعث الله النبيين مبشرين و منذرين و انزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه» بقره، ۲۱۳.

نظریه وی در باب وحی - وحی جزئی - پرداخته خواهد شد.

ابن سینا ضمن محور قرار دادن قوه خیال نبی در ادراکات وحیانی جزئی به عنوان یکی از خصائص سه گانه انبیا، برای تبیین فلسفی منبع و منشأ این قسم از وحی، علاوه بر «عقل فعال» از «نفوس فلکی» استفاده می کند/ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۷، ۱۱۹. در این بخش به بررسی این قسم از وحی خواهیم پرداخت.

### الف- عقل فعال و نفوس فلکی به عنوان منبع معرفت وحیانی جزئی

پیش از این اشاره شد که وحی جزئی از دیدگاه ابن سینا به دو معنا اطلاق می شود:

۱. خیر دادن از امور غیبی که در ارتباط با حوادث جزئی عالم طبیعت است.
  ۲. امور معقولی که در مرتبه خیال متمثل می شود و مسموع یا مبصر می شود.
- اجمال مطلب این است که ابن سینا معارف وحیانی دسته نخست را حاصل اتصال نبی در مرتبه وهم و خیال، به نفوس فلکی می داند. در واقع قوه خیال نبی - که یکی از خصائص انبیا است - به کمک این اتصال می تواند وحی معقول را که افاضه‌ای از عقل فعال است، به صورت وحی جزئی درآورد<sup>۱</sup> (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۷-۱۱۹).

ابن سینا در مبدأ و معاد، ذیل این عنوان که «وحی به مغیبات چگونه است»<sup>۲</sup> شرح مطلب را این گونه آغاز می کند: «و اما سبب معرفت ما به کائنات این است که نفس ما به نفوس اجرام آسمانی اتصال می یابد و پیش از این دانستیم که آن نفوس به آنچه در عالم عنصری جریان دارد، آگاه اند... و این اتصال از جهت وهم و خیال است و از طریق استعمال آن دو در امور جزئی؛ اما اتصال عقلی، پس آن امر دیگری است و ما اکنون درباره آن سخن نمی گوئیم» (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۷).

وی در ادامه به تبیین قسم دوم از وحی جزئی می پردازد و درباره امور عظیمی که انبیا می بینند و می شنوند و از احساس ما پوشیده اند، بیان می کند: کسی که قوه خیال و نفس قوی دارد (نبی) می تواند در بیداری به آن عالم [نفوس سماوی] اتصال یابد و این امر در حال بیداری امکان پذیر است. پس حق را می بیند و حفظ می کند و سپس خیال، کار خود را به درستی به انجام می رساند. قوه خیال صورتی زیبا را

۱. ملاصدرا نیز در مبدأ و معاد بیان می کند که در فلسفه مشاء، وحی در امور جزئی عبارت است از اتصال نبی به نفوس فلکی و دریافت علوم جزئی از آنها/صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۴۷۷-۴۷۹.

۲. البته ابن سینا معرفت به کائنات و اخبار از غیب را مختص به انبیا نمی داند، بلکه آن را به اولیا و عرفا نیز نسبت می دهد/ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۰۸، نکونام، ۱۳۸۵، ص ۲۸۱-۲۸۲.

تخیل می‌کند یا کلامی مرموز را صورت‌بندی می‌کند. البته تخیل نبی این عمل را در حین اتصال به مبادی کائنات انجام نمی‌دهد، بلکه این اتفاق زمانی می‌افتد که نور عقل فعال بر نفس نبی می‌تابد و معقولات را به وی افاضه می‌کند. سپس قوه خیال نبی، این معقولات را دریافت می‌کند و در حس مشترک آنها را به تصور درمی‌آورد و مانند امر محسوس مسموع و مبصر تخیل می‌کند<sup>۱</sup> (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۱۹؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۳۳۹)؛ بنابراین صورت فرشته و الفاظ وحی، صوری هستند که از متخیله در حس مشترک نقش می‌بندند و در نهایت توسط نبی ادراک می‌شوند (همو، ۱۳۸۶، ص ۲۴۰ و ۳۳۹).

وی در رساله عرشیه، کیفیت این فرایند را به‌خوبی توضیح داده است: «نبی ﷺ علم غیب را از حق به‌واسطه ملک، دریافت و قوه تخیل آن را تلقی می‌کند و سپس به‌صورت حروف و اشکال مختلف درمی‌آورد و لوح نفس را فارغ می‌یابد، پس آن عبارات و صور را در آن منتقش می‌سازد؛ پس نبی به‌واسطه آن، کلامی منظوم را می‌شنود و شخصی شبیه بشر را می‌بیند... پس ما اشیاء را به‌واسطه قوای ظاهری می‌بینیم و نبی (ص) اشیاء را به‌واسطه قوای باطنی مشاهده می‌کند، و ما می‌بینیم سپس می‌دانیم و نبی (ص) می‌داند و سپس می‌بیند» (همو، ۱۳۵۹، ص ۲۲۹ و ۲۵۲).

درواقع، شدت قوه خیال موجب می‌شود که نبی با قوای باطنی خود، آنچه را که افراد عادی در خواب می‌بینند، در بیداری مشاهده کند. این همان نبوت خاصه از طریق قوه متخیله است (همو، ۱۳۸۶، ص ۲۴۰).

### ب- تحلیل و بررسی دیدگاه ابن سینا درباره وحی جزئی

آنچه بیان شد مروری کوتاه بر دیدگاه ابن سینا درباره معارف وحیانی جزئی بود. اینک دیدگاه وی در این زمینه بررسی و با نگاه قرآنی تطبیق داده می‌شود.

به اعتقاد ابن سینا هنگامی که نور عقل فعال بر نفس نبی می‌تابد و معقولات را به وی افاضه می‌کند قوه خیال نبی، این معقولات را دریافت می‌کند و در حس مشترک، آنها را به تصور درمی‌آورد و مانند امر محسوس مسموع و مبصر تخیل می‌کند؛ بنابراین صورت مخیل وحی، چیزی از سنخ صور علمی مرتسم در نفس نبی است که قوه خیال، آنها را دریافت کرده و به‌صورت چهره‌ای زیبا یا شنیدن کلامی محکم بر نبی عرضه کرده است. چنین تبیینی از وحی جزئی مستلزم این است - هرچند ابن سینا، خود، به چنین لازمه‌ای معتقد نباشد - که صورت‌هایی که نبی در مرتبه خیال مشاهده می‌کند و کلامی را که می‌شنود، اموری باشند که توسط خیال نبی ایجاد شده و دارای

۱. این بخش از تعابیر ابن سینا، مؤید معاونت نفوس فلکی با عقل فعال در فرایند وحی جزئی است.

حقیقت علمی در مرتبه خیال نبی باشند، نه حقیقت عینی. این مطلب با مقتضای آیات و روایات همخوانی ندارد. به عنوان مثال خداوند می فرماید: «ما کذب الفؤاد ما رأى. أقتمارونه علی ما یرى. و لقد رءاه نزله أخرى. عند سدره المنتهی» (نجم، ۱۱-۱۴). این آیات بر واقعیت فرشته وحی به عنوان امری خارج از خیال نبی دلالت دارند. در مورد اینکه عبارات و الفاظ وحی شده به نبی نیز حقیقتی فراتر از خیال وی دارد، آیات متعددی در قرآن وجود دارد. از جمله این که: «تلك آیات الله تتلوها علیک بالحق» (آل عمران، ۱۰۸) یا این آیات: «لا تحرگ به لسانک لتعجل به. إن علینا جمعه و قرءانه. فاذا قرأناه فاتبع قرءانه» (قیامت، ۱۶-۱۸).

هر چند ابن سینا با وارد کردن نفوس فلکی در جریان وحی جزئی (قسم اول) تلاش کرده است تا مبنای معقولی برای این قسم از ادراکات انبیا بیابد، به نظر می رسد در نهایت با نسبت دادن ادراک صورت فرشته یا استماع کلام به قوه خیال نبی (در قسم دوم از وحی جزئی)، در رسیدن به مقصود موفق نبوده است. سهروردی نیز متوجه این خلأ هستی شناختی در فلسفه ابن سینا شده است و با کشف و معرفی عالم مثال یا خیال منفصل به عنوان امری عینی و واقعی، خارج از خیال نبی، همه تمثالات و حیانی از جمله مشاهده فرشته و استماع الفاظ را از اموری متکی به خیال نبی به حقایق عینی و بیرونی بازمی گرداند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۹۳-۴۹۶).

ابن سینا در نهایت نمی تواند تفاوتی جدی را میان این قسم از علوم انبیا (معارف جزئی) و سایر علومی که به طرقی غیر از وحی حاصل می شود، به اثبات برساند. چنانکه خود او نیز تصریح می کند این قسم از علوم و معارف، مشترک میان نبی و غیر نبی است با این تفاوت که این اطلاعات برای افراد عادی در حالت نوم حاصل می شود و برای نبی هم در حالت نوم و هم در حالت یقظه (ابن سینا، ۱۳۵۹، ص ۲۲۴). البته به اعتقاد او، عرفا نیز همچون نبی می توانند در حال بیداری به این دست از معارف دست یابند (همو، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۰۸). نویسنده کتاب معرفت شناسی وحی تلاش می کند که این اشکال را در نظریه ابن سینا مرتفع سازد. وی با جداسازی نبوت تعریفی و انبائی (امری اکتسابی) از نبوت تشریحی (امری موهبتی)، معتقد است عباراتی که ابن سینا به طور مشترک برای نبی و غیر نبی به کار برده، ناظر به نبوت انبائی است، نه نبوت تشریحی که با رسالت همراه است (مینی، ۱۳۹۰، ص ۳۵۶-۳۵۷).

بررسی ها نشان می دهد که اساساً چنین تقسیم بندی ای از نبوت در آثار ابن سینا یافت نمی شود و تقسیم نبوت به انبائی و تشریحی نخستین بار توسط ابن عربی مطرح شده است که به لحاظ تاریخی متأخر از ابن سینا است (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۳۶)؛ بنابراین چنین توجیهی برای حل اشکال نظریه ابن سینا در باب ادراکات اختصاصی انبیا راه گشا نیست.



## نتیجه‌گیری

ابن سینا تلاش بسیاری می‌کند تا طی یک نظریه‌پردازی فیلسوفانه بر مبنای نظام معرفت‌شناسانه موردقبول خود، ماهیت وحی نبوی را به‌گونه‌ای تبیین کند که این قسم از معارف، فقط اختصاص به انبیا داشته باشد و دیگران در آن مشارکتی نداشته باشند. وی با تقسیم‌بندی معارف وحیانی به عقلی و جزئی، و بهره‌گیری از امتیازاتی که برای انبیا قائل می‌شود، این مسیر را طی کرده است. در حوزه معارف وحیانی کلی سعی می‌کند با تکیه بر قوه حدس و عقل قدسی در انبیا، این قسم از ادراکات را به نبی اختصاص دهد؛ اما چنانکه گذشت:

۱. توسل به قوه حدس که بنابر تعابیر ابن سینا، قوه‌ای مرتبط به توانایی‌های ذهنی بشر است، نمی‌تواند پایگاه محکمی برای تبیین حقیقت وحی - که به اذعان اکثر صاحب‌نظران این حوزه، از سنخ معرفت‌حضوری و شهودی است نه حصولی - محسوب شود.

۲. از آنجایی که در نظام معرفت‌شناسانه سینوی، تبیین‌هایی از ادراکات غیرانبیا - به‌عنوان مثال، صاحبان کرامت علمی - به چشم می‌خورد که بسیار نزدیک به تبیین‌های وی از حقیقت وحی است و با توجه به اینکه ملاک مشخصی از سوی ابن سینا برای تبیین تمایز میان این دو قسم از ادراکات ارائه نشده است، تلاش وی برای اثبات ماهیت اختصاصی وحی رسالی، منتهی به نتیجه مطلوب نمی‌شود.

۳. در تبیین فلسفی ابن سینا جایی برای انواع مخاطبه الهی با انبیا - که در آیه ۵۱ سوره شوری به آن اشاره شده است - وجود ندارد، بلکه دریافت وحی معقول، تنها از طریق مواجهه عقل قدسی نبی با عقل فعال صورت می‌پذیرد.

اشکالات مشابهی نیز در مورد معارف جزئی وحی‌شده به انبیا در نظریه فلسفی ابن سینا به چشم می‌خورد؛ از جمله:

۱. ابن سینا تلاش می‌کند تا با اختصاصی‌دانستن شدت قوه خیال در نبی به مقصود دست یابد؛ اما ظاهراً از آنجایی که در این مورد نیز ملاک خاصی برای اختصاص این مرتبه از قوای خیالی به انبیا ارائه نمی‌دهد، نمی‌تواند تمایزی بنیادین را میان علوم جزئی وحیانی با ادراکات جزئی صاحبان کشف و کرامت به اثبات رساند.

۲. لازمه سخن ابن سینا درباره کیفیت ادراک صورت فرشته وحی و شنیدن کلام الهی توسط نبی این است که آنها نتیجه خیال نبی و دارای حقیقت علمی (نه حقیقت عینی) در مرتبه خیال نبی دانسته شوند. این مطلب با مقتضای آیات و روایات همخوانی ندارد.

سخن پایانی اینکه به نظر می‌رسد راز تفاوت انبیا را باید در فلسفه وجودی آنها جست‌وجو کرد؛ مطلبی که ابن‌سینا خود، به آن اشاره کرده، ولی در زمان تبیین حقیقت وحی و بیان تمایز آن از سایر ادراکات بشری تا حد زیادی نادیده گرفته است. مسئله این است که اگر شناخت حقایق عالم و پیمودن مراتب کمال برای بشر از طریق حکمت و عرفان ممکن بود، دیگر چه لزومی داشت افرادی خود را فرستاده خدا به‌سوی بشر بخوانند و ادعا کنند آنچه می‌گویند نه کلام ایشان، بلکه کلام خداست.

شاید بتوان با تعمق و تدبر بیشتر در اهداف بعثت انبیا بر اساس آموزه‌های قرآنی به پاسخ نزدیک شد. به نظر می‌رسد اگر اراده تشریحی الهی برای هدایت جامعه بشری به‌سوی سعادت قطعی دنیوی و اخروی نبود و اگر نبود نیاز بشر به تضمینی قطعی برای وصول به این سعادت، دیگر ضرورتی برای وحی به انبیا و سخن‌گفتن خداوند با ایشان در این قالب، وجود نداشت. وحی برخلاف تمامی معارف بشری، موهوبی (نه اکتسابی)، خطاناپذیر، کامل و همه‌جانبه است، حجت را تمام می‌کند و الزام‌آور است.<sup>۱</sup> تعمق در این مطالب می‌تواند بستری برای پژوهش‌های بعدی در باب حقیقت وحی فراهم آورد.

۱. رک: رحیمیان، ۱۳۹۰، ص ۳۸-۴۱

## منابع

- ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله (۱۳۸۳)، *الاشارات و التنبيهات*، شرح نصیرالدین طوسی، قم، نشر البلاغه، چاپ نخست
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، *الهیات من کتاب الشفا*، محقق حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه بوستان کتاب
- \_\_\_\_\_ (۱۳۲۶)، *تسع رسائل فی الحکمه و الطبيعيات*، القاہرہ، دار العرب، چاپ دوم
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۲)، *التعليقات*، تحقیق و مقدمه عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتب الاعلام الاسلامی
- \_\_\_\_\_ (۱۳۵۹)، *رسائل*، قم، انتشارات بیدار
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، زیر نظر مهدی محقق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، چاپ نخست
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹)، *التجاء من الغرق فی بحر الضلالات*، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶)، *النفس من کتاب الشفا*، محقق حسن حسن زاده آملی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ نخست
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۷۰)، *فصوص الحکم*، تعلیقات ابوالعلاء عقیفی، تهران، انتشارات الزهراء، چاپ دوم
- امینی، سید محمد عارف (۱۳۹۰)، *معرفت‌شناسی وحی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ نخست
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم، مرکز نشر اسراء
- رحیمیان، سعید (۱۳۹۰)، *مبانی عرفان نظری*، تهران، انتشارات سمت، چاپ چهارم
- سبحانی، جعفر (۱۴۲۸ هـ)، *محاضرات فی الالهيات*، تلخیص علی ربانی گلپایگانی، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ یازدهم
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۸)، *بسط تجربه نبوی*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ دوم
- سعادت مصطفوی، حسن (۱۳۸۷)، *شرح اشارات و تنبيهات (نمط سوم)*، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۲)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۱، *التلویحات، المطارحات*، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم
- صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم (۱۳۵۴)، *مبدأ و معاد*، مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌وی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، چاپ نخست

طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۵۳)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱، ۲ و ۱۹، تهران، دار الکتب الاسلامیه، چاپ دوم

طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۷هـ)، *تجرید الاعتقاد*، تحقیق حسینی جلالی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ نخست  
کریمی، مصطفی (۱۳۸۶)، *وحی شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ نخست  
المسعودی، علی بن حسین (۱۹۸۵م)، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، ج ۱، بیروت، دارالاندلس للطباعه و النشر، چاپ بیست و ششم

ملایری، موسی (۱۳۸۴)، *تبیین فلسفی وحی از فارابی تا ملاصدرا*، قم، کتاب طه، چاپ نخست  
نکونام، محمدرضا (۱۳۸۵)، *مقامات عارفان*، قم، انتشارات ظهور شفق، چاپ نخست