

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، بهار ۹۸

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University
کد مقاله: ۲۶۸۶۰

جایگاه قوه قدسیه در ایفای نقش مختصات نبی

محمد عباس زاده جهرمی *

چکیده

مختصات نبی به آن دسته از ویژگی‌های نبی اطلاق می‌شود که او را از دیگر انسان‌ها جدا می‌کند و آنها را می‌توان در دریافت وحی، عصمت و معجزه خلاصه کرد. در این نوشتار در صدد تبیین مبدأ انسان‌شناسی این مختصات نبی به روش کتابخانه‌ای و تحلیلی مبتنی بر نگرش فلسفی هستیم. ابن سینا و ملاصدرا بر وجود قوه قدسیه نبی تأکید دارند، لذا به منظور انجام پژوهش، ابتدا ویژگی قوه قدسیه و رابطه آن با قوه حدس و عقل فعال - که در نگرش فلاسفه نقش ویژه‌ای در مختصات دارد - توضیح داده خواهد شد. در ادامه به نقش این قوه در دریافت وحی پرداخته خواهد شد و به کمک جایگاه این قوه نظریه رؤیای رسولانه بررسی و نقد خواهد شد. در قسمت بعد، نقش این قوه در خاصه دیگر نبی یعنی عصمت تبیین خواهد شد. در پایان رابطه این قوه با معجزه بررسی خواهد شد. از این منظر می‌توان افقی جدید بر تفاوت سحر و معجزه گشود.

کلیدواژه‌ها: قوه قدسیه، معجزه، وحی، عصمت.

مقدمه

به منظور تبیین نظام‌وار ارتباط‌دهنده طبیعت و ماورای طبیعت، نقش نفس نبی در این میان مهم جلوه می‌کند. از فعالیت نبی در حوزه نبوت، به نام «مختصات نبی» یاد می‌شود. منظور از مختصات نبی، آن دسته از ویژگی‌های مختص به نبی است که برای انجام صحیح وظیفه رسالت و پیام‌آوری خویش بدان مزین گشته و خاص اوست در نتیجه او را از سایر مردم جدا می‌کند. مهم‌ترین این خصایص عبارت‌اند از: دریافت وحی، عصمت و معجزه.

m_abas12@yahoo.com

* عضو هیئت علمی دانشگاه جهرم

تاریخ دریافت: ۹۷/۱۰/۱۰ تاریخ پذیرش: ۹۸/۳/۷

به این مختصات نبی از مناظر مختلفی چون هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و پدیدارشناسانه به صورت جداگانه می‌توان نگریست. در این نوشتار پیشترین تمرکز قلم بر نگرش هستی‌شناسانه است، لکن به فراخور حال به دیگر جنبه‌های آن نیز پرداخته شده است. چرا که اولاً بین این نگرش‌ها ترابط و وابستگی وجود دارد و ثانیاً نگرش هستی‌شناسانه زیربنای دیگر نگرش‌هاست. فرضیه مقبول فیلسوفان اسلامی در نوشتار حاضر پذیرفته شده و آن اینکه نمی‌توان نقش و جایگاه نفس نبی را در مختصات او نادیده انگاشت و در برخی موارد، مانند معجزه، نفس نبی علت تحقق است (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۲۹۹). بدین جهت مهم‌ترین مبادی مختصات نبی را بایستی در قوای نفس ایشان جستجو کرد؛ چرا که قوای انسان، مبادی آثار نفسانی او می‌باشند (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۸۶۱).

فلاسفه برای انسان همچون حیوانات مجموعه‌ای از قوای ادراکی - اعم از حواس پنج‌گانه ظاهری و باطنی - و قوای تحریکی - مثل انگیزه و عامله - قائلند و او را به واسطه عقل از حیوانات جدا می‌کنند. در این نگاه عقل مدعی نبوت فعلیت کامل یافته و از لحاظ نظری به مرتبه والای عقل مستفاد دست یافته و از لحاظ عملی به اوج کمال خود نائل شده است.

تبیین وظایف و رسالت قوای مختلف و نحوه ارتباط آنها با یکدیگر را پیش فرض قرار می‌دهیم و به این پرسش می‌پردازیم که: آیا با این نظام و سیستم انسان‌شناسانه مطرح در علم النفس فلسفه می‌توان مبادی مختصات نبی را تبیین کرد؟

در پاسخ به این پرسش، نقش قوای متصرفه، حدس و خیال در تبیین برخی مختصات نبی حائز اهمیت است. خیال که خزانه جمع‌آوری مدرکات و صور محسوس است، داشته‌های خویش را در دسترس قوه متصرفه به منظور تجزیه و ترکیب آنها قرار می‌دهد و این قوه آنها را تغییر می‌دهد (ر.ک: ابن سینا ۱۴۰۴ق - ب، ص ۲ و ۱۴۷؛ ۱۳۷۹، ص ۳۲۸؛ ۱۳۶۳، ص ۹۳ و ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۳۳). اما این قوا چگونه فعلی را برای نبی فراهم می‌کنند که برای دیگر انسان‌ها رقم نمی‌خورد؟

این پژوهش درصدد است که پاسخ این پرسش را به واسطه نقش و جایگاه قوه قدسیه نبی ارائه دهد. طی جستجوهای انجام شده در پایگاه‌های اطلاعاتی مجامع علمی پیرامون این قوه کمتر اثر مستقلی حول این مسئله مشاهده شد. اما راجع به مبادی مختصات نبی برخی مقالات به تفصیل زیر انجام شده است:

۱. مقاله «فرایند وحی و معجزه در نفس شناسی ابن سینا» (بهشتی و خادمی ۱۳۹۱، ص ۳۶-۱۵) به دو ویژگی خاص نبی اشاره کرده و به نقش قوه خیال و حدس در کارکرد این دو پرداخته؛ اما به جایگاه قوه قدسیه در این میان توجه چندانی نکرده است. بدین جهت به خوبی از عهده تفاوت سحر و معجزه برنیامده که در ادامه با آن آشنا خواهیم شد.
۲. مقاله «چیستی و فاعل معجزه از منظر متکلمان و فلاسفه» (قدردان قراملکی، ۱۳۸۰) نیز به نقش این قوه در معجزه به عنوان یکی از خصایص مهم نبی پرداخته است.
۳. مقاله «بررسی مقایسه‌ای وحی و نبوت نزد فارابی و ابن سینا» (مفتونی، ۱۳۸۷) به تبیین فلسفی وحی از منظر دو فیلسوف با مقایسه آرای یکدیگر با توجه به قوای خیال و حدس پرداخته؛ اما برای قوه قدسیه در این نگرش‌ها جایگاهی قایل نشده است.
۴. مقاله «نقش قوه خیال در پدیده وحی از دیدگاه فارابی و ملاصدرا» (تورانی و رهبری، ۱۳۹۳، ص ۷۹-۹۶) نیز همچون مقاله قبل صرفاً آرای دو فیلسوف را پیرامون وحی بررسی کرده و به جایگاه و نقش قوه قدسیه توجه نکرده است.
۵. مقاله «نقش عقل فعال در مسئله نبوت از منظر ابن سینا و ملاصدرا» (رحیم‌پور و زارع، ۱۳۹۱) پدیده وحی را در نتیجه ارتباط نبی با عقل فعال دانسته و به جنبه فاعلی وحی پرداخته و مبادی قابل آن را به قوه خیال نبی منحصر کرده است (همان، ص ۱۵۴).

جایگاه قوه قدسیه در نظام وجودی نبی

فارابی قوه قدسیه را از مختصات ویژه نبی می‌داند: «النبوة یختص فی روحها بقوه قدسیة» (فارابی ۱۳۸۱، ص ۶۲). در اهمیت و نقش جایگاه این قوه همین بس که فیلسوف بزرگ ابن سینا آن را والاترین قوای انسانی دانسته (ابن سینا، ۱۴۱۷ق، ص ۳۴۰) و ملاصدرا از آن با نام غایت و نهایت درجه بشری (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ص ۳ و ۳۸۶) یاد کرده است. ادعای نوشتار حاضر آن است که این قوه را می‌توان مبدأ نفسانی مختصات نبی دانست.

به کمک قوه قدسیه پشتوانه کریمه «وَمَا یَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ» (نجم/ ۳) تبیین و تثبیت می‌شود؛ نطق رسالی پیامبر اکرم از جانب خویش نیست، بلکه ایشان به معنای واقعی کلمه پیام‌رسان الهی است. البته این حضور در تمامی شئون و قوای او جاری و ساری است و او همه مراتب عصمت را داراست:

خاصه نفس قدسیه نبویه و ولویه که تمام قوا و طبایع و مبادی و تمام آثار آنها - که در عوالم است - چه عالم «حیوان» و چه عالم «نبات»، و چه عالم «جماد»، و چه عالم «جن» و چه عالم «ملک»، همه در «انسان کامل»، بالفعل متراکم است. زیرا که حق تعالی، چنانکه در قوس نزول، «الاشرف»، «فالاشرف»، فیض می دهند تا به اخس مراتب، در قوس صعود «الاخس»، «فالاخس» مواد را مستکمل می سازد، تا اشرف مراتب (سبزواری ۱۳۸۳، ص ۴۶۳).

در این قسمت به منظور آشنایی با جایگاه قوه قدسیه در مختصات نبی با دو کارکرد آن بیشتر آشنا خواهیم شد:

- رابطه حدس و قوه قدسیه: در مکتب مشاء برخی از مختصات نبی از طریق قوه حدس توجیه و تبیین می شود، بدین جهت لازم است بر کارکرد حدس و رابطه این دو با یکدیگر تأمل بیشتری کرد.
- رابطه عقل فعال و قوه قدسیه: در مکتب صدرایی این رابطه جلوه بیشتری پیدا خواهد کرد که در جای خویش بیشتر به آن می پردازیم.

۱. حدس و قوه قدسیه

در نگاه فلاسفه حدس در کنار فکر، دو راه کشف حقایق و تبدیل مجهول به معلوم هستند. فکر ضمن طی مراحل به واسطه تأمل و دقت بر یافته‌های پیشین خویش، مسئله فراروی خویش را حل و به یافته جدیدی دست پیدا می کند. حدس، عبارت است از ره‌یابی سریع به حد وسط قیاس، بدون تعلیم و تأمل و تفکر (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۴۰).

ابن سینا فکر و حدس را از یک سنخ و رابطه بین آن دو را قوی و ضعیف می داند، فرد صاحب نفس ضعیف، برای کشف حقایق به فکر و قوی به حدس تمسک پیدا می کند. مدارج عالی حدس نیز برای فرد دارای قوه قدسیه است (ابن سینا، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۵۳).

از منظر پدر حکمت مشاء نفوس بشری با هم تفاوت دارند. برخی بسیار حدس می زنند و برخی کم. همان طوری که در جانب نقصان، حدی برای مراتب مختلف حدس وجود ندارد و ممکن است حدس این قدر نقصان و کاهش یابد که به صفر برسد، در جانب زیادت نیز برای حدس حدی نیست و ممکن است ذهن قوی به مرحله ای نائل گردد که اکثر یا همه چیزها را حدس بزند؛ چرا که برای قوت ذهن، حد و نهایی نیست. بنابراین، ذهن انسان ممکن است به مرحله ای برسد که بر تمام معقولات، از راه حدس احاطه پیدا کند (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۱۶) ناگفته نماند که

نفس شناسی ابن سینا همراهی خوبی برای تبیین قوت نفس و قوای آن ندارد، اما این نقیصه در نظریه حرکت جوهری نفس صدرایی رفع شده است.

ملاصدرا قدرت و توانمندی فرد صاحب حدس قوی و سریع را - چه از لحاظ کمی و چه کیفی - ناشی از ارتباط با عالم ملکوت می بیند که اکثر دانش خویش را به واسطه حدس به دست می آورد و نفس او را «نفس قدسی» می نامد (ملاصدرا، ۱۳۶۰-الف، ص ۳۴۲). انسان کامل به واسطه این قوه در صنف ملائک قرار می گیرد و با آنها حشر و نشر خواهد داشت. ملاصدرا تأیید نبی به واسطه روح القدس در تفسیر شریفه «وَ آيْتِنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ» (بقره/ ۸۷ و ۲۵۳) را بر این قوه تطبیق کرده است (ممو، ۱۳۶۰-ب، ص ۱۵۴).

تا اینجا روشن شد که حدس نبی در کسب معارف او نقش دارد؛ اما چه عاملی باعث می شود که نفس نبی به حدس صائب دست پیدا کند؟ حتی قوه تخیل و متصرفه وی که به نظر برخی در فرایند وحی و معجزه ایفای نقش می نمایند (بهشتی و خادمی، ۱۳۹۱، ص ۲۷-۲۶) به چه معیار و شاخصی مصون از خطا و اشتباهند؟

پاسخ پرسش های فوق از منظر شیخ الرئیس اولاً در مرحله مبانی را می توان به کمک نظریه سینوی پیرامون اتصال به عقل فعال یافت که طبق آن نفس انسانی، صورت عقلی مجرد را در نتیجه ارتباط و اتصال به عقل فعال دریافت می کند و ثانیاً مبتنی بر آن، این مصونیت را در شدت اتصال او به عقل فعال جستجو کرد؛ چرا که حشر و نشر نبی با عالم قدس، قوای او از جمله حدس، تخیل و متصرفه او را از سایر مردم متفاوت می کند. این پاسخ بر مبنای انسان شناختی و نظام مقبول سینوی، ارائه شده چرا که در این دستگاه کاندیدی مناسب تر از این قوا قابل عرضه نیست.

اما اگر بنا باشد ماهیت فعالیت قوای فوق الذکر اعم از حدس نبی در سنجش با ماهیت فعالیت قوای متناظر دیگر انسان ها متفاوت باشد و حقیقتی فراتر از افق در دسترس بشر را عرضه کند، لازم است که به مبنایی بنیادین در تبیین مرز بین نبی و دیگران دست یافت. به نظر می رسد که این فصل ممیز را قوه قدسی، به عنوان قوه ای مستقل و حاکم بر قوا برعهده دارد و حدس و دیگر قوای نبی تحت اشراف این قوه، محصولی را عرضه می کند که دیگر افراد بی بهره از توان ارائه آن عاجزند. لذا علامه حسن زاده آملی رتبه انبیاء و وحی را برتر از قوه حدس دانسته است؛ چرا که افق وحی برتر از قوه حدس و برتر از مکاشفه و الهام است (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۱۵۰).

۲. قوه قدسیه و عقل فعال

اگر ابن سینا بر نقش قوه حدس نبی در کسب معارف و تبیین وحی تأکید ویژه داشت، ملاصدرا عقل فعال را به عنوان قوه‌ای از قوای نبی مورد اهتمام ویژه قرار می‌دهد.

در نگرش صدرایی نفس انسان کامل، چون خود را از تعلقات، وساوس، شهوات و معاصی رهانیده، می‌تواند آیات کبرای الهی را مشاهده کند که در این صورت نور ایمان و ملکوت اعلی در وجود او درخشش خواهد نمود (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۳۵) صدر المتألهین شیرازی می‌نویسد:

تقویت، تأکد و تاللو این نور، جوهر قدسی خواهد شد که در حکمت از آن به عقل فعال و در لسان شرع به روح قدسی مشهور است. در این روح قدسی اسرار آسمان و زمین تاللو پیدا و حقایق اشیاء را بر صاحب خود هویدا می‌کند (همو، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۴).

ملاصدرا در این عبارت از قوه قدسی به نام «عقل فعال» یاد کرده است؛ به نظر می‌رسد که این تطبیق بر مبنای نگرش وحدت وجودی وی تبیین پذیر باشد. لکن این پرسش مطرح می‌شود که آیا نفس در سیر صعودی خویش می‌تواند عقل شود؟

این تلقی اگر نظریه اتحاد عقل و عاقل و معقول را بیان کند، پذیرفتنی است و الا موجود مجرد و تام در مقام عقل را نمی‌توان بخشی از موجود دیگر در سیر صعودی حرکت جوهری او قرار داد؛ چرا که دومی از مراتب مادونی چون طبیعت و قوای برزخی بهره‌مند است و اولی از این مراتب بی‌بهره! بدین جهت به نظر می‌رسد که لازم باشد برای مبادی مرتبط با عقل فعال در نفس نبی، سهمی جدا قائل شد که قوه قدسیه نبی انجام این مهم را برعهده گرفته است.

۳. تفصیل و شئون قوه قدسیه

ملاصدرا به قوایی به نام «قوای ذاتی نفس» اشاره می‌کند که شایسته است از آنها در شناخت بیشتر نفس قدسی کمک گرفت؛ گرچه خود از این قوا بیشتر در اثبات معاد جسمانی و اثبات انواع مکاشفات (همو، ۱۳۶۰-الف، ص ۳۴۲؛ ۱۳۶۳، ص ۱۴۹) - و البته نه تبیین موضوع مورد بحث - بهره گرفته است. ممکن است ادعا شود که عنوان «قوای ملکوتی نفس» گویاتر از نام منتخب ملاصدرا برای معرفی این قوا باشد؛ لکن با توجه ملکوتی بودن نفس از یک طرف و اتحاد آن با قوایش از طرف دیگر، عنوان منتخب صدر المتألهین دور از واقع نخواهد بود. به هر حال، این قوا که برای غالب انسان‌ها به صورت بالقوه است، صاحب نفس قدسی آنها را به صورت بالفعل واجد است. وی می‌نویسد:

نفس در ذات خود گوش و چشم و شامه و ذائقه و لامسه‌ای غیر از این حواس ظاهری دارد و این حواس ظاهری به خاطر مرض یا خواب یا زمین‌گیر شدن و یا موت تعطیل می‌شود در حالی که آن حواس باطنی از فعل خود باز نمی‌مانند. این حواس ظاهری حجاب‌ها و غشاهایی هستند بر آن حواس باطنی و آن حواس باطنی اصل این حواس ظاهری از بین رونده هستند (همو، ۱۳۶۱ ب، ص ۲۳۶).

طبق بیان فوق، از منظر ملاصدرا رابطه قوای ذاتی با قوای ظاهری و محسوس، رابطه حقیقت و رقیقت است، انسان با حواس پنج‌گانه ظاهری قوای رقیقه‌ای را واجد است که با حقیقت قوا قابل قیاس نیست. نکته دیگر اینکه با از بین رفتن این قوای ظاهری، اصل و حقیقت آنها باقی تا روز قیامت است. وی از این نکته برای اثبات بقای نفس و داشته‌ها و یافته‌های او در معاد جسمانی بهره می‌گیرد.

این قوا را می‌توان در زمره شئون و تفصیل قوه قدسیه یا نفس قدسی انسان کامل دانست. نقش اصلی این قوا در ارتباط با ملکوت و ادراک نعمت‌های معنوی در عوالم مختلف بروز پیدا می‌کند. ملاصدرا به وزان قوای ظاهر، مدرکات این قوا را نیز برشمرده است (همان، ص ۲۱۹؛ ۱۹۸۱ م، ج ۹، ص ۳۳۲). وی به کمک تجرد قوه خیال و تفاوت نفوس انسان‌ها جایگاه این قوا را تبیین می‌کند. نفوس ضعیف متوغل در عالم ماده و کم توجه به عالم قدس، راهی برای مطالعه عالم غیب ندارد جز از طریق حواس ظاهری، اما در مقابل نفوس قوی همت و پاک فطرت قوای ظاهر را کنار گذاشته و توان ارتباط با ملکوت پیدا می‌کند (همو، ۱۳۶۱ الف، ج ۱، ص ۳۰۰-۲۹۹).

در حقیقت قوای ظاهر حجایی بر مشاعر نفس قدسی است که مانع فعالیت اوست با کنار رفتن این حجب، با موت طبیعی یا ارادی، آدمی توان استفاده از این مشاعر ذاتی را پیدا می‌کند (همان، ج ۴، ص ۹۴). اما این نکته مهم را نباید از نظر دور داشت که بالفعل شدن مرتبه یا مراتبی از قوای ذاتی دیگر انسان‌ها آنها را به مقام انسان کامل نائل نمی‌سازد؛ انسان‌ها هرچه هم در این وادی سیر و تلاش کنند به فعلیت تام و اوج کمال انسانیت و مرتبه انسان کامل نائل نخواهند شد. دلیل این ادعا را بایست در قوه قدسی حاکم بر این قوا جستجو کرد.

دریافت وحی و نقش قوه قدسیه

صاحب تفسیر گران سنگ *المیزان* ذیل تفسیر آیه کریمه هفتم از سوره انبیاء، وحی را تنها وجه ممیز نبی از دیگر انسان‌ها تلقی کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۴، ص ۲۵۳). ممکن است این

ادعا را همان مضمون آیه پایانی سوره کهف دانست. ابن سینا در تعریف این توانمندی پیام آوران الهی چنین آورده است:

حقیقت وحی، القای خفی عقل [فرشته] به اذن الهی در نفوس بشری مستعد برای دریافت پیام است (ابن سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۲۲۳).

وقتی به وحی از سنخ معرفت نگریسته شود، لازم است به هنگام تبیین نحوه دریافت آن، به دستگاه ادراکی انسان به عنوان پایگاه نزول و فرود آن توجه شود. از این رو برای این سنخ از ارتباط بشر با خداوند ویژگی‌های زیر را می‌توان برشمرد:

الف. وحی از سنخ علم حضوری است که نبی، پیام الهی را با جان و دل خود آن را می‌یابد.
ب. وحی افاضه خدا بر نبی و محصول ارتباط با عالم غیب است. نفس نبی در شکل دهی به پیام الهی نقشی ندارد؛ بلکه صرفاً کلام الهی را به بندگان منتقل می‌کند. نقش عصمت نبی در این مقام، جهت تبیین دریافت بی‌کم و کاست و بیان صحیح آن مهم جلوه می‌کند.
ج. وحی، کرامت و منت خاصی از جانب خداوند متعال است (ابراهیم / ۱۱) که نصیب بندگان خاص او می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۵۴-۲۵۳).

وحی از منظر بیشتر فلاسفه، محصول ارتباط بین نفس نبی و موجودی مجرد دیده شده است. اما از منظر قرآن کریم، وحی و تکلم خدای متعال با انسان به سه گونه بوده است: وحی بدون واسطه؛ وحی با واسطه حجاب و وحی به وسیله فرشته.

وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآيَاتِهِ مَا يَشَاءُ (شوری / ۵۱).

نمونه وحی با واسطه حجاب، سخن گفتن خدا با موسی از طریق درخت است. اما در وحی بی‌واسطه کلام الهی مستقیماً بر قلب پیامبر نازل می‌شود؛ البته نه اینکه وسائط به صورت مطلق و کلی از میان برداشته شود، بلکه در این قسم از وحی، مراحل و مراتب میانی و وسائط لازم برای نیل به مصدر اصلی پیام الهی از بین نمی‌رود و انسان کامل این مراحل را در درون خویش طی می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۵۰) و با سیر انفسی به منبع وحی متصل می‌شود.

هنگامی که حضرت موسی علیه السلام وحی را با واسطه و حجاب درخت دریافت کرد، آن درخت گوینده کلام نبود، بلکه خدای متعال کلام «یا موسی اِنِّي اَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (قصص / ۳۰) را بیان فرمود و حضرت موسی علیه السلام آن را از درخت می‌شنید و درخت مظهر تجلی کلام الهی بود. این کلام صدای فیزیکی نبود که هر صاحب حاسه‌ای آن را بشنود و در

جهت خاصی شنیده شود (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۵۱). لذا می توان ادعا کرد که دریافت این قسم از وحی نیز به مدد قوای قدسی نفس نبی ممکن خواهد بود.

در نگرش ابن سینا کمال قوه حدس نبی، ایشان را برای دریافت وحی آماده می سازد و دانشی را برای آنان فراهم می کند که دیگران راهی بدان ندارند (ابن سینا، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۳۷۲). این نکته کمابیش پیش از این بحث شد. ملاصدرا دریافت وحی را زمانی برای نبی میسر می داند که روح نبی مقام قرب و مقعد صدق را درنوردیده باشد و توان نیل به عالم قدس ربوبی را پیدا کند، لذا ایشان وحی را «کلام حقیقی الهی» معرفی کرده است (ملاصدرا، ۱۳۶۱-الف، ج ۷: ص ۱۱۵).

با این نگرش مبدأ قابلی دریافت وحی، قوه قدسیه نفس نبی خواهد بود و قوای نبی در شکل دهی پیام الهی نقشی ندارند. این مهم زمانی جلوه پیدا خواهد کرد که روح انسانی بتواند خود را از قالب جسمانی، مجرد و جدا کند و خود را از تعلقات، وساوس، شهوات و معاصی برهاند، تا بتواند به مشاهده آیات کبرای الهی بپردازد که در این صورت نور ایمان و ملکوت اعلی در وجود او درخشش خواهد نمود (همو، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۲۴ و ۱۳۶۳، ص ۳۵).

۱. قوه قدسیه و نقدی بر رؤیای رسولانه

برخی از معاصران درصددند تا با نگاهی متفاوت به داستان وحی، آن را نوعی «رؤیا» محصول آن را «خواب نامه» و نیازمند به زبان «تعبیر خواب» و خوابگزاری برای نیل به مقاصد آن دانسته اند: تاکنون بر این معنای درست پای فشرده ایم که زبان قرآن، انسانی و بشری است، و قرآن مستقیماً و بی واسطه، تألیف و تجربه و جوشش و رویش جان محمد (ص) و زبان و بیان اوست، محمدی که تاریخی است و در صراط تکامل است و پایه پای زمان پیامبرتر می شود، جانش شکوفاتر و چشمش بیناتر می گردد و در صید معانی و معارف تیزبین تر می شود. خدا را بهتر می شناسد و وصف می کند، درکش از رستاخیز و عوالم برین و پسین، ژرف تر می شود و برای گشودن گره های جامعه خویش، راه های تازه تر پیش می نهد. و اگر عمر بیشتری می یافت و غواصی را نیکوتر می آموخت و حوصله ای فراخ تر و هاضمه ای قوی تر می یافت، ای بسا که از دریای حقایق، گوهرهای گران تر صید می نمود و قرآن را فربه تر و جهان را توانگرتر می کرد (سروش، ۱۳۹۲، ص ۱).

گرچه نگرش فوق تأکید می کند که بنایی بر تبیین هستی شناختی و معرفت شناختی وحی ندارد و در پی نگاه پدیدارشناسانه به این مقوله است؛ لکن نمی توان بنیادهای فلسفی سازنده این نگاه را نادیده پنداشت. بدین جهت برخی نکات به نظر می رسد:

۱. بر اساس نامی که صاحب نظریه برای نظریه خویش و وحی انتخاب کرده است؛ حقیقت وحی بیش از شبیه آنچه در رؤیا به دیدگان انسان می آید، دیده نشده؛ برای رؤیا نمی توان مبدئی جز سیر نفسانی صاحب رؤیا قائل شد، حال آنکه این نگرش با تعریفی که از وحی گذشت، سازگاری ندارد. قرآن مدعی اعجازی است که عرضه نمونه آن برای جن و انس امکان پذیر نیست (اسراء/۸۸) به راستی مطابق نگاه فوق، برای نبی چه ویژگی خاصی وجود دارد که خواب او برای دیگر افراد تکرار نمی شود!

ناگفته نماند که بین خواب و وحی تفاوت بسیار است و اگر نگارنده مقاله از روایت رؤیای صادق به عنوان یکی از اجزای نبوت (با اختلاف روایات در میزان سهم آن: ر.ک. مجلسی ۱۴۰۴ق، ص ۱۹۳-۱۹۲) برای صحت ادعای خویش شاهد و کمک گرفته (همان جا) مغلطه صورت گرفته و آن اینکه ادعای فوق، بر وجود ارتباط بین رؤیا و نبوت تأکید دارد؛ نه بین وحی و رؤیا!

۲. دریافت وحی مطابق این نگرش، به وسیله قوای معهود در علم النفس تلقی و بدون توجه به ایفای نقش قوه قدسیه نبی تبیین شده است. لذا وی بر انکار تجربه قدسی نبوی تأکید ورزیده و زبان تجربه پیامبر را غیر قدسی می بیند:

گفته ایم که آن دستاوردهای کلان به زبان عربی و عرفی و بشری و در خور فهم آدمیان عرضه شده اند و از منبع ضمیر پیامبر برخاسته اند، و قدسی بودن تجربه، زبان تجربه را قدسی و الهی نکرده است. حتی در مقام تکون هم، احوال شخصی و صور ذهنی و حوادث محیطی و وضع جغرافیایی و زیست-قبائلی پیامبر، صورت بخش تجارب او بوده اند و بر آن ها جامعه تاریخ و جغرافیا پوشانده اند. یعنی خدا سخن نگفت و کتاب نوشت، بل انسانی تاریخی به جای او سخن گفت و کتاب نوشت و سخنش همان سخن او بود. تو گویی الوهیت در پوست بشر رفت و بشری شد، و ماورای طبیعت، جامعه طبیعت به خود پوشید و طبیعی شد، و ماورای تاریخ، پا به عرصه تاریخ نهاد و تاریخی گردید. با این همه پنجره های گشوده به روی فهم وحی، هنوز یک پنجره بزرگ ناگشوده مانده است، و این مقال در صدد گشودن آن پنجره ناگشوده است (سروش، ۱۳۹۲، ص ۲-۱).

لکن مبتنی بر بهره مندی نبی از اوج قله انسانیت یعنی قوه قدسیه، نمی توان فعل او را با خود قیاس کرد! چرا که مبدأ قدسی، فعل و تجربه نبوی را قدسی می نماید. مطابق بیان فوق، پیامبر همچون انسان های عادی، خواهد بود که در گذر زمان تکامل یافته و بیناتر می شود! که این نگرش اولاً بر اساس آنچه در نوشتار حاضر گذشت، علم نبوی محصول اتحاد با عقل فعال

است که اتحاد مجرد با مجرد را برخلاف ماده، نمی‌توان تقسیم‌پذیر یا جزءبردار دانست. نگرش تبیین شده صدر را در ذیل عنوان «قوه قدسیه و عقل فعال» گویای این نکته است. ثانیاً با اصل پذیرفته شده متکلمان شیعه که صاحب عقل قدسی را خلیفه خدا، انسان کامل و صاحب علم به اسما می‌دانند و سن و سال را شرط مقام او نمی‌دانند در تضاد است.

۳. قرآن خود را نه تنها محصول وحی الهی «بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ» (یوسف/۳) می‌داند؛ بلکه این کتاب به سبب تنزیل الهی (بقره/۱۸۵)، محصول تعلیم خدای رحمان «الرَّحْمَنُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ» (رحمن/۱-۲) به پیامبر القا شده و خود را صاحب ذکر (ص/۱) معرفی کرده است. آیا تعبیر خواب و رؤیا تاب تحمل این گونه اوصاف را دارد؟ می‌توان چنین ادعا کرد که صاحب این نظریه محور اصلی تعبیر خویش از وحی را از مکتوبات پیش از خود نظیر «خوابگردها» (کستلر، ۱۳۹۳) الگو گرفته است. پیشتر از این تعبیر برای نقد برخی اندیشه‌های فلسفی در غرب نیز بهره برده شده است.

۴. از نظر وی محمد(ص) راوی است، یعنی مخاطب و مخبر نیست. چنان نیست که مخاطب آواهایی قرار گرفته باشد و در گوش باطنش سخنانی را خوانده باشند و فرمان به ابلاغ آن داده باشند، بل محمد(ص) روایتگر تجارب و ناظر مناظری است که خود دیده است و فرقی است عظیم میان ناظر راوی و مخاطب خبر. به او نگفته‌اند برو و به مردم بگو خدا یکی است، بل او خدا را به صفت وحدت خود دیده و شهود کرده و روایتش از این مشاهده را با ما به زبان خود باز می‌گوید (سروش، ۱۳۹۲، ص ۱-۲).

گرچه پیامبر گاهی راوی وقایع پیش آمده سیر نفسانی یا جسمانی خویش به عنوان مثال در معراج بوده؛ لکن خلط آن با وحی و قرآن صحیح نیست. مخاطب نبودن پیامبر در قرآن از کسی که با این کلام آشنایی دارد قابل قبول نیست. قرآن خود را گفتاری ثقیل و گرانبار معرفی کرده است: «إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا» (مزمّل/۵)؛ به علاوه قریب به سیصد مرتبه، پیامبر را با خطاب «قُلْ» مخاطب قرار می‌دهد. به خصوص این برداشت از صاحب نظریه که «به او نگفته‌اند برو و به مردم بگو خدا یکی است»، (همان‌جا) خلاف صریح آیه اول سوره توحید است.

۵. به زبان بشری آمدن ماورای طبیعت، منکر ذومراتب بودن حقیقت آن نیست. قرآن بیانگر کلام الهی از عرش تا فرش است، نه گزارشی از گذر ذهن و نفس نبی در طی یک رویداد! مرتبه نازل این حقیقت عرشی در دست ماست، لکن بطون و حقایق نهفته در لایه‌های متعدد آن از

عهده این نگرش بشری مآبانه تلقی فوق ابتر است! تاریخ و جغرافیا ممکن است بر تجربه عنصری نبوی و دانش حصولی او بیفزاید، لیکن دامن وحی از افق اندیشه و ذهن بشر فراتر است که: «وَإِنَّكَ لَتَلَقَّى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ عَلِيمٍ» (نمل/۶) لذا نبایست این دو را با هم آمیخت!

بررسی تفصیلی این ادعا فرصت و مجال مستقل طلب می کند، بدین جهت آن را به موعدی دیگر وامی گذاریم.

نقش قوه قدسیه در علم و عصمت نبی

ارتباط با عالم غیب از دیگر شاخصه های نبی است. ابن سینا می نویسد:

بخشی از خواص قوه نبوی، به فضیلت علم بستگی دارد. به این ترتیب: به کسی که استعداد نبوت را دارد، بدون تعلیم و تعلم بشری، کمال دانش داده شود تا به مشیت خداوند به معبود حق و طبقات فرشتگان و سایر اصناف آفریدگان و کیفیت مبدأ و معاد و آنچه مدلول آیه «و علمک ما لم تکن تعلم» و حدیث: «اوتیت جوامع الکلم» می باشد، احاطه پیدا کند (ابن سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۲۲۴-۲۲۳).

ارتباط با آن عالم برای غالب مردم، در خواب اتفاق می افتد، اما نبی هم در خواب و هم در بیداری این توانایی را دارد. از نظر ابن سینا دو مسئله قوه خیال غالب مردم را از فعل خاص خود در بیداری باز می دارد که یکی را مادون این قوه و دیگری را مافوق آن می داند: (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۱۸-۱۱۷ و اللوکر، ۱۳۷۳، ص ۳۹۴).

الف. وقتی نفس با واسطه حس مشترک از محسوسات منفعل شود و به سوی آنان اقبال کند، پرنده خیال را از توجه و ارتباط با معقولات باز خواهد داشت. چرا که خیال به سمت آنان جذب می شود و مانع او از فعل خاص خود و فعل قوی خواهد شد.

ب. عقل نیز که خیال را به استخدام خود در می آورد، نیز مانع از اشتغال قوه خیال به فعل خاص خود است. عقل همواره از خیال به عنوان ابزار خود استفاده می کند، لذا خیال فراغت بال ندارد تا بتواند آزادانه به فعل خود مشغول شود.

ابن سینا می نویسد:

پس کسی که صاحب قوه خیال قوی و نفس قوی است، صرفاً محسوسات او را مشغول و مستغرق نسازد، فضیلت و برتری اوست در اینکه فرصت اتصال به آن عالم [غیب] غنیمت شمرد و این کار برای او در بیداری نیز ممکن است و خیال او را با خود می برد پس حق را

می‌بیند و آن را حفظ می‌کند. و عمل خیال، عمل اوست، پس آنچه را دیده مانند محسوس مبصر مسموع تخیل می‌کند... (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۹).

از منظر فارابی روح نبوت، قوه قدسیه مختص به خویش دارد که وزان عالم خلق اکبر برای آن همچون وزان عالم خلق اصغر برای روح ماست (فارابی، ۱۳۸۱، ص ۶۲) و همان گونه که نفس انسانی به واسطه قوای خویش، ضمن ارتباط با عالم طبیعت صاحب علم و دانش می‌شود، روح نبی نیز به واسطه قوه قدسیه به عالم غیب و ماوراء علم پیدا می‌کند.

وقتی حقیقت عصمت به علم صاحب آن به حقیقت معصیت و نافرمانی برگردد و توانایی اشراف نبی به حقایق پشت پرده عالم طبیعت اثبات شود، عصمت نیز حقیقتی دور از توان نفس نبی نخواهد بود و همان طور که دسترسی به این علم به واسطه قوه قدسیه نبوی ممکن بود، توانایی عصمت نیز به کمک این قوه امکان‌پذیر خواهد شد. بی‌شک این مهم در همه مراتب عصمت - مصونیت از گناه، خطا و اشتباه - ساری و جاری خواهد بود و هرچه توانایی این قوه بیشتر باشد، عصمت صاحب آن بیش تا به مرتبه عصمت کبرای الهی نائل شود.

قوه قدسیه و معجزه

واژه معجزه از ریشه عجز به معنای ضعف و ناتوانی و در اصطلاح، امر خارق العاده‌ای است که مطابق ادعای نبوت نبی و مقرون با تحدی و مقابله به مثل باشد (طریحی، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۲۵). لذا آن را سند صدق پیامبر الهی دانسته‌اند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ص ۴۴۲). کرامت نیز امری خارق العاده است که از جانب غیر نبی صادر می‌شود و در آن مبارز طلبی و تحدی وجود ندارد.

یکی از مهم‌ترین مباحث پیرامون معجزه، تبیین نقش فاعلیت الهی و نبوی در تحقق آن است: آیا معجزه فعل خدای متعال محسوب می‌شود یا فعل نبی؟

دو رویکرد عمده پیرامون پاسخ به این پرسش وجود دارد:

رویکرد اول: برخی از متکلمان معجزه را فعل خداوند می‌دانند و بدین جهت نیازی به تبیین خاصی در نحوه وقوع آن نمی‌بینند (ایجی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۲۱۸) همچنین آن را متمم لطف و مستکمل رحمت الهی دانسته‌اند (مظفر، ۱۳۸۷، ص ۵۱).

رویکرد دوم: فلاسفه اسلامی و گروهی از متکلمان معجزه را فعل نبی دانسته و البته بین فعل انسان و فعل خدای متعال تعارض نمی‌بینند که طبق نگرش امر بین الامرین، یک فعل هم به انسان و هم به خدای متعال نسبت داده می‌شود. این دسته دلالت معجزه بر صدق نبوت را عقلی می‌دانند

که خود به دو گروه تقسیم می‌شوند: برخی دلالت معجزه بر صدق نبوت را از باب سکوت و رضای الهی توجیه می‌کنند و دیگران رابطه را به نحو علّی معلولی و محصول نفس نبی می‌دانند (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲۶، ص ۱۸۸).

مبتنی بر نگرش مقبول گروه دوم از رویکرد دوم، محور بحث و پرسش اینجاست که در پدیده معجزه از منظر انسان شناختی چگونه می‌توان تأثیرگذاری نفس نبی را بر ابدان، اجسام و جواهر این عالم تبیین نمود؟ آیا می‌توان سیستمی قابل دفاع در طرح این مسئله ارائه کرد؟

از منظر ابن سینا کمال قوه حدس نبی، ایشان را در انجام معجزات توانمند می‌سازد گرچه توده مردم غالباً معجزات فعلی را می‌پسندند، لکن خواص در پی اعجاز قولی یعنی علوم و معارف عقلی‌اند (ابن سینا، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۳۷۲). از نظر ابن سینا همان‌طور که اکثر انسان‌ها با قوای خیال و متصرفه خود در بدن‌هایشان تصرف می‌کنند، صاحب معجزه توانایی دارد که با این قوا در طبیعت تصرف نماید (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۲۰). نکته‌ای که مشاء برای نشان دادن نقش قوای نبی در تبیین معجزه و دریافت وحی مد نظر قرار داده‌اند شدت و قدرت این قوا و به عبارت دیگر کمال آنها در مقایسه با قوای دیگر انسان‌هاست. چراکه به تبع کامل بودن نفس نبی، قوای او نیز کامل خواهد بود (همان، ص ۱۱۹). ابن سینا همان‌طور که مهم‌ترین ویژگی قوه خیال نبی را دلالت بر عالم غیب دانسته، از قوه متصرفه نبی نیز برای انجام معجزه کمک می‌گیرد. وی ناچار است از این قوا برای ارتباط با آن عالم بهره گیرد؛ چرا که عقل مدرک کلیات است، در حالی که به قوه‌ای نیاز است تا امور جزئی آن عالم را به تصویر کشد و در بین قوای انسان کاندیدی مناسب‌تر از این دو قوه وجود ندارد. اما آیا بهتر نمی‌بود به جای تمرکز بر کمال قوا در تبیین معجزه به اشراف و حاکمیت قوه قدسی بر دیگر قوای نبی تأکید می‌فرمود؟

فرد مرتبط با عالم غیب به اسرار حاکم بر این عالم پی می‌برد و بدین جهت توانایی تصرف در این عالم را پیدا می‌کند؛ چراکه عالم غیب بر طبیعت اشراف دارد. لذا ابن سینا قوای نفسانی صاحب معجزه را صرفاً مشرف بر نفس و ذهن خویش نمی‌داند، بلکه توانمندی قوای او را حاکم بر عالم طبیعت، نه صرفاً از جهت کسب علم، بلکه به جهت تصرف و تغییر طبیعت قرار می‌دهد. با این نگرش او را صاحب ملکه‌ای نفسانی معرفی می‌کند که گویا نفس این عالم است:

فلا تستبعدن أن يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تأثيرها بدنها و يكون لقوتها كأنها نفس ما للعالم (همو، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۴۱۴).

طبق این نگرش بایست چنین گفت که این ملکه نفسانی و قوتی که صاحب نظریه بدان تصریح دارد، برعهده قوه قدسیه‌ای است که ایشان آن را قوه والای نبی می‌داند و آن را عامل تمایز او از سایر مردم دانسته است (همو، ص ۳۴۰) هرچند در این موضع بدان تصریح نکرده است. چرا که وی تصریح دارد هنگامی که نفس، قوی و شریف شود، شبیه به مبادی عالییه می‌گردد و عنصر این عالم از او اطاعت می‌کند و از آن منفعل می‌شود (همان، ص ۲۷۴).

از منظر ابن سینا ماده عالم تابع نفس انسان است و اگر انسان قدرت پیدا کند همان‌طور که در درون خود صور ذهنی پدید می‌آورد می‌تواند در عالم عین نیز صور خارجی پدید آورد: هیولی این عالم طاعت‌دار [مطیع] نفس - و عقل است، و صورتهائی که اندر نفس نشسته است سبب وجود صورتهاست - اندرین عالم، و بایستی که هیولی این عالم طاعت‌داستی نفس مردم را - که وی از آن گوهرست - و لیکن نفس مردم ضعیف است، و هر چند ضعیفست [ضعیف است] بیعضی اثرها بنفوس عالم ماند - که چون اندر وی صورت افتد مکروه، مزاج تن سرد گردد (همو، ۱۳۸۳، ص ۱۴۰-۱۳۹).

با این نگرش، تصریح برخی بر این ادعا که «معجزاتی که خارق طبیعت است مانند شق القمر، ایجاد طوفان، باران، زمین لرزه، شفای مریض و رام کردن حیوان درنده را می‌توان با قوه حسی پیامبر تبیین کرد» (قراملکی، ۱۳۸۰، ص ۵۱) کامل نیست؛ بلکه نقش بنیادی تحقق این گونه امور، برعهده قوه قدسیه نبی یا قوای باطنی تحت اشراف نفس قدسی اوست (عباس زاده جهرمی، ۱۳۹۲، ص ۱۶۰).

دیگر مسئله در خصوص نگرش فلسفی پیرامون معجزه، با توجه به تقابل ویژگی‌های مجرد و ماده در توضیح نحوه ارتباط عالم ماورای ماده با طبیعت رخ می‌نماید که تغییر و تأثیر در طبیعت چگونه تحت قاعده و اصل علیت توجیه می‌شود؟

معجزه نافی اصل علیت نیست، بلکه تحت این اصل محقق می‌شود. چرا که از طرفی به جهت اشراف عالم غیب بر طبیعت و از طرف دیگر برخورداری نفس نبی از قوه قدسی مرتبط با آن عالم، تصرف نبی را در عالم طبیعت ممکن می‌کند. نفس نبی به علل ماورایی حاکم بر طبیعت دست پیدا کرده که فراتر از علل معمول مادی، کاری خارق عادت بشر را به منصه ظهور می‌رساند.

۱. قوه قدسیه؛ تبیین تحدی و تفاوت سحر با معجزه

تحدی از جمله ارکان معجزه است و می‌توان آن را محور اصلی صدق ادعای نبی دانست که

متکلمان و فلاسفه پیرامون تحقق آن تلاش‌هایی داشته‌اند. به واسطه این عامل است که معجزه نبی از امثال سحر و دیگر کارهای خارق العاده دیگر انسان‌ها ممتاز و جدا می‌شود.

مبتنی بر اصل علیت، تحدی نیز بایست علت و مبدئی داشته باشد. اگر علت معجزه، نفس نبی باشد، تحدی نیز بایست مبدئی در صاحب معجزه و نفس نبی داشته باشد. لذا اگر بنا باشد به مبادی انسان‌شناختی این توانمندی نبوی پرداخته شود، با نگرش اجمالی به قوای خاص آدمی در علم النفس فلسفه نمی‌توان به مبادی انسانی و قابل‌ی برای این حقیقت دست یافت. اما با نگرش مکتوب حاضر و به کمک ایفای نقش قوه قدسیه در مختصات نبی، مبدأ قابل‌ی تحدی روشن می‌شود. به واسطه قوه قدسیه انسان کامل - که دیگران لااقل از اوج و کمال آن بهره‌ای ندارند - نمی‌توان هم‌آوردی برای معجزه یافت و دست دیگران از ارائه شبیه معجزه کوتاه خواهد بود.

با این نگاه، تفاوت معجزه با سحر ساحران در داستان حضرت موسی علیه السلام روشن می‌شود. کار ساحران به تعبیر قرآن کریم نه تصرف در عالم طبیعت، بلکه تصرف در قوه خیال مشاهده‌کنندگان بود: «سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ» (اعراف/۱۱۶) «دیدگان مردم را سحر کردند و آنان را به ترس انداختند» و خود ساحران به این چشم‌بندی از هر کس دیگر بیشتر اشراف داشتند. لذا وقتی با تصرف حقیقی در عالم طبیعت و اراده‌های واقعی و نه خیالی مواجه شدند، به تفاوت کار پیامبر خدا با فعل خویش آگاهی کامل پیدا کردند و به خدای موسی ایمان آوردند و هیچ کاری حتی قطع عضو، به صلیب کشیدن و کشته شدن آنها را از ایمان خود باز نداشت.

بنیاد اساسی تفاوت معجزه با سحر در این است که: اولاً سحر از سنخ علم حصولی و آموزش‌پذیر است، اما معجزه قابل‌ی تعلیم و تعلم نیست و محصول نفس قدسی پیامبر است که به اذن الهی تحقق پیدا می‌کند. ثانیاً سحر در نتیجه تأثیر در خیال مخاطبین به وقوع می‌پیوندد، اما معجزه به وسیله تصرف واقعی در عالم طبیعت محقق می‌شود. البته تأثیر در قوه خیال، می‌تواند تغییر تصور و دیدگاه فرد را در پی داشته باشد که بدین واسطه کدورت را بین دو نفر ایجاد می‌کند: «فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ» (بقره/۱۰۲) ثالثاً سحر قابل‌ی ابطال و شکست است، برخلاف معجزه که شکست‌ناپذیر است.

با این توضیح، دیدگاه منتسب به ابن سینا در انکار تفاوت ذاتی بین سحر و معجزه و تقلیل تفاوت به صرف نیت فواعل آنها (بهشتی و خادمی، ۱۳۹۱، ص ۳۲) دقیق به نظر نمی‌رسد. ناگفته نماند که کرامت اولیای الهی نیز در سایه قوه قدسیه انسان کامل قابل‌ی تبیین خواهد بود. امیر

المؤمنین علیه السلام به خدای متعال سوگند یاد فرموده که دروازه خبیر را با نیروی بدنی و حرکت ناشی از خوراکی از جا بیرون نیاورده، بلکه به کمک نیرویی غیرمادی و الهی آن را انجام داده (حر عاملی، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ص ۴۵۵؛ صدوق، ۱۳۷۶، ص ۵۱۴ و مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۰، ص ۳۱۸) به این توانمندی انسان کامل اشاره فرموده است.

به علاوه به کمک ایفای نقش قوه قدسیه در بروز معجزه، غیر قابل دسترس دیگران بودن آن و در نتیجه تفاوت نبوت نبی با نبوغ نوابغ - که از این قوه بی بهره اند - روشن می شود. لذا ابن سینا این قوه را بالاترین قوای انسانی دانسته است (ابن سینا، ۱۴۱۷ق، ص ۳۴۰).

نتیجه

۱. مبدأ انسان شناسی مختصات نبی بر عهده قوه قدسی اوست که مایه تمییز او از دیگر انسان هاست. نقش قوه حدس یا عقل فعال در تبیین مختصات نبی در سایه توجه به این قوه کامل خواهد شد.
۲. وحی حقیقتی دوجهبی است که یک سو به ملکوت و سوی دیگر به عالم طبیعت است؛ فاعل و مبدئی الهی دارد که موجد آن است و قابلی در نفس نبی که دریافت آن بر عهده دارد و قوه قدسیه نبی نامیده می شود. این قوه است که اولاً حضوری بودن وحی را تأمین و بروز از خطا در آن را دفع می کند و ثانياً سطح دریافت وحی را از قوه خیال بالاتر می برد و تبیین رؤیاگونه آن را کنار می گذارد.
۳. قوه قدسی نبی گونه ای از علم و شناخت را برای صاحب خویش ایجاد می کند که حقیقت افعال و اشیاء را وجدان می کند و این شناخت، مبدأ عصمت و مصمونیّت وی از گناه و خطا خواهد شد.
۴. مبدأ تحقق معجزه نفس نبی است. این حقیقت نیز چهره ای ملکوتی و چهره ای طبیعی دارد. ایفای نقش چهره ملکوتی معجزه بر عهده قوه قدسی اوست که به جهت ارتباط با عالمی محیط و مدیر بر عالم طبیعت، توان تصرف در طبیعت پیدا می کند. ایفای نقش قوه متصرفه نبی در تحقق معجزه، زمانی قابل دفاع خواهد شد که تحت اشراف این قوه اعمال فعالیت داشته باشد. به علاوه، از طریق این قوه، تفاوت سطح معجزه با سحر ساحران و همچنین نبوغ نوابغ و تحدی به عنوان رکنی در معجزه تبیین پذیر خواهد شد.

منابع

قرآن کریم

ابوعلی سینا، حسین بن عبدالله، الشفا (الهیات)، تحقیق سعید زائد و... قم، مکتبه آیت الله المرعشی، ۱۴۰۴ق-الف.

_____، الشفا (طبیعیات)، ج ۲، تحقیق سعید زائد و... قم، مکتبه آیت الله المرعشی، ۱۴۰۴ق-ب.

_____، رسائل ابن سینا، قم، بیدار، ۱۴۰۰ق.

_____، المبدأ والمعاد، به اهتمام عبد الله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳.

_____، النجاة من الغرق فی بحر الضلالت، تصحیح محمد علی دانش پژوه، چ ۲، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.

_____، طبیعیات دانشنامه علائی، مقدمه و حواشی و تصحیح سید محمد مشکوة، چ ۲، همدان، دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳.

_____، النفس من کتاب الشفا، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.

_____، شرح الاشارات والتنبيهات، شارح نصیرالدین محمد بن حسن طوسی، قم، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ق.

ایجی، میر سید شریف، شرح المواقف، ج ۱، به تصحیح بدرالدین نعسانی. قم، الشریف الرضی، ۱۳۲۵ق.

بهشتی، احمد و حمیدرضا خادمی، "فرآیند وحی و معجزه در نفس شناسی ابن سینا"، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، پیاپی ۴۲، بهار ۱۳۹۱، ص ۳۶-۱۵، ۱۳۹۱.

تورانی، اعلی و معصومه رهبری، "نقش قوه خیال در پدیده وحی از دیدگاه فارابی و ملاصدرا"، دو فصلنامه علمی پژوهشی انسان پژوهی دینی، شماره ۳۱، بهار و تابستان ۱۳۹۳، ص ۷۹-۹۶، ۱۳۹۳.

جوادی آملی، عبدالله، وحی و نبوت در قرآن، تحقیق و تنظیم علی زمانی قمشه‌ای، چ ۲، قم، اسراء، ۱۳۸۴.

_____، قرآن در قرآن، تحقیق و تنظیم محمد محرابی. چ ۸، قم، اسراء، ۱۳۸۸.

حر عاملی، محمد بن حسن، اثبات الهداه بالنصوص والمعجزات، بیروت، اعلمی، ۱۴۲۵ق.

- حسن زاده آملی، حسن، هزار و یک کلمه، چ ۳، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
- رحیم پور، فروغ السادات و فاطمه زارع، " نقش عقل فعال در مسئله نبوت از منظر ابن سینا و ملاصدرا"، *آموزه‌های فلسفی دانشگاه علوم اسلامی رضوی*، شماره ۱۰، بهار و تابستان ۱۳۹۱، ۱۳۹۱.
- سبزواری، ملاحادی، *اسرار الحکم*، مقدمه استاد صدوقی و تصحیح کریم فیضی. قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳.
- سروش، عبدالکریم. محمد(ص): *راوی رؤیاهای رسولانه*، ۱۳۹۲، برگرفته از سامانه مجازی <https://www.drSORoush.com>
- صدوق، محمد بن علی بن حسین قمی، *الخصال*. چ ۶، تهران، کتابچی، ۱۳۷۶.
- طباطبائی، محمدحسین، *نهایت حکمت مجلد ثالث*، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، ۱۳۷۸.
- _____، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
- الطریحی، فخر الدین. *مجمع البحرین*، ج ۴، تحقیق احمد حسینی. چ ۲، قم، مکتب نشر الثقافه الاسلامیه، ۱۳۶۷.
- عباس زاده جهرمی، محمد، "مبادی انسانشناختی معجزه از منظر حکمت متعالیه و مشاء"، *فصلنامه علمی پژوهشی اندیشه نوین دینی*، شماره ۳۶، بهار ۱۳۹۳، ص ۱۶۸-۱۵۷، ۱۳۹۳.
- فارابی، ابونصر و سید اسماعیل غازانی، *فصوص الحکمة و شرحه*. مقدمه و تحقیق علی اوجبی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱.
- قدردان قراملکی، محمدحسن، "چیستی و فاعل معجزه از منظر متکلمان و فلاسفه"، *معرفت*، شماره ۵۱، اسفند ۱۳۸۰، ۱۳۸۰.
- کستلر، آرتور، *خوابگردها*، ترجمه منوچهر روحانی، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۹۳.
- اللوکری، ابوالعباس، *بیان الحق بضممان الصداق*، مقدمه و تحقیق سید ابراهیم دیباجی، تهران، مؤسسه بین المللی اندیشه و تمدن اسلامی، ۱۳۷۳.
- مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، ج ۲۱، بیروت، موسسه الوفاء، ۱۴۰۴ق.
- مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ۱۳۸۷.

- مظفر، محمدرضا، عقائد الامامیه، تحقیق دکتر حامد حنفی، چ ۱۲، قم، انصاریان، ۱۳۸۷.
- مفتونی، نادیا، "بررسی مقایسه‌ای وحی و نبوت نزد فارابی و ابن سینا"، دو فصلنامه حکمت
سنوی، سال دوازدهم، شماره ۴۰، پاییز و زمستان ۱۳۸۷، ۱۳۸۷.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی اسفار العقلیة الاربعة (مشهور به اسفار)، چ ۳،
بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱.
- _____، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی،
تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰-الف.
- _____، اسرار الآیات، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰-ب.
- _____، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح محمد خواجه‌جوی، چ ۲، قم، بیدار، ۱۳۶۱-الف.
- _____، العرشیه، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، مولی، ۱۳۶۱-ب.
- _____، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی،
۱۳۶۳.