سير تطوّر تبيين فلسفي وحي از فارابي تا ملاصدرا

زهرا يوسفي روشناوند\*  
  
وحي كه يكي از مهم‌ترين آموزه‌هاي ديني است از سوي فلاسفه همچون ديگر انديشمندان مورد توجه قرار گرفته است. در فلسفه اسلامي، فرشته وحي، مخزن علوم و مفيض آنها و گيرنده وحي نيز قوه عاقله نبي است كه وي به علت استعداد ذاتي و تكامل وجودي به مرتبه‌اي مي‌رسد كه مي‌تواند به عقل فعال متصل گردد و معارف را از وي دريافت نمايد.  
مهم‌ترين مبحث در زمينه وحي نزد فلاسفه اسلامي، نحوه رؤيت فرشته وحي است. در نظام مشائي، عقل فعال همان فرشته وحي و رؤيت او نيز محاكات متخيله نبي از حقيقت وجود وي بود؛ ولي در مكتب اشراقي و حكمت متعاليه با كشف عالم مثال منفصل يا به تعبير شيخ اشراق «مثل معلّقه» تبيين فلسفي وحي به نقطه‌ عطف خود رسيد. در اين مكتب، فرشته وحي عظيم‌ترين انوار قاهره عرضيه و رب النوع آدمي بود كه نفس پاك نبي پس از رفع شواغل و حجب برزخي و جسماني با اتصال به فرشته وحي، معارف را از وي دريافت مي‌كند. حقيقت فرشته وحي داراي مظاهري در عالم مثال است كه با ظهور در اين مظاهر، امكان رؤيت آن براي نفس نبي حاصل مي‌شود. فرشته وحي از حقيقت عقلي و نوري خود تنزل مي‌نمايد و در مظهري از مظاهر عالم مثال جلوه‌گر مي‌شود تا نبي به رؤيت آن نائل آيد.  
  
واژه‌هاي كليدي: عقل فعال، عقل، وحي، نبي، خيال منفصل.  
  
نظري به تفاوت نگرش متكلمين و فلاسفه در مبحث وحي  
درباره مسأله وحي كه يكي از مهم‌ترين آموزه‌هاي ديني ماست، پژوهش‌هاي فراوان و صد البته بسيار متفاوتي انجام شده است. محور و هسته اين پژوهش‌ها را پرسش از نحوه ارتباط بين خدا و نبي تشكيل مي‌دهد.  
متكلمان در هنگام مواجهه با اين پرسش به يك طرف سؤال پرداخته‌اند و با بررسي صفت تكلّم ذيل صفات الاهي، در جهت پاسخ به اين پرسش كوشيده‌اند كه «خدا چگونه با نبي تكلّم مي‌كند؟» و در پاسخ به اين سؤال، نظريات بسيار متفاوتي مطرح كرده‌اند. از نظريه معتزله كه كلام خدا را چون كلام بشر، داراي الفاظ دانسته‌اند و تنها اختلافشان بر سر محلي است كه اين كلام در آن واقع مي‌شود تا نظريه كلام نفسي فخر رازي و... .  
اما فلاسفه در تبيين فلسفي وحي بيشتر درصدد پاسخ‌گويي به طرف ديگر قضيه برآمدند و كيفيت دريافت و تلقي نبي از وحي را مورد مداقه قرار داده‌اند.  
غفلت متكلمان از چنين بحثي كه همواره مورد توجه فلاسفه بوده است، با توجه به تاريخچه طرح اين بحث در نزد فلاسفه و همچنين تأثير طرح يك مسأله در هر يك از حوزه‌هاي فلسفه و كلام بر ديگري، امري تعجب‌آور است. سرّ اين مسأله را بايد بيش از هر چيز در تفاوت ماهوي علم كلام و فلسفه دانست.  
رويكرد فلسفي عمدتاً ناظر به كشف حقيقت اشيا و تحليل ماهيت آنهاست و اين دقيقاً همان امري است كه في‌حدّ ذاته مقصود متكلّم نيست.  
  
تاريخچه بحث وحي در فلسفه اسلامي  
اولين فيلسوفي كه به نحو روشمند و مبتني بر اصول فلسفي از وحي و نبوت سخن گفت، حكيم ابونصر فارابي است. روش و انديشه فارابي در تاريخ فلسفه اسلامي با تفكر فلاسفه بزرگي چون ابن‌سينا، سهروردي و صدرا به اوج شكوفايي خود رسيد.  
قبل از طرح نظريه فارابي لازم است گزارش مختصري از وضعيت اين مباحث در آن زمان ارائه شود تا با آشكار شدن فضاي فكري آن دوران، اهميت و ضرورت كار فارابي نيز نمايان گردد. در دوره حيات فكري فارابي (اواخر قرن سوم و اوايل قرن چهارم) در اثر آميزش مسلمانان با بيگانگان و معاندت بدخواهان، شك و ترديدهاي فراواني درباره اعتقادات مذهبي وارد فضاي جامعه شده بود و يكي از موضوعاتي كه مورد خدشه قرار مي‌گرفت، وحي بود. از ميان شخصيت‌هاي معاصرِ فارابي كه وحي و نبوّت را به نقد كشيد و شبهاتي را در آن زمان مطرح كردند، مي‌توان به ابن‌راوندي اشاره كرد. (بيومي مدكور، 1361: 68)  
فارابي در چنين فضايي تنها به پاسخ‌هاي سلبي و جدلي در ردّ شبهات اكتفا نكرد؛ بلكه در جستجوي مباني فلسفي بر آمد تا امكان فلسفي وحي را تبيين كند.  
  
مباني هستي‌شناسي وحي در فلسفه اسلامي  
تقسيم هستي در نزد فلاسفه به دو حوزه واجب الوجود و ممكن الوجود صورت گرفته است و اصل عليّت و لوازم آن، رابطه اين دو حوزه را شكل مي‌دهد.  
نظام صدور كثير از واحد با تكيه بر قاعده الواحد، نظامي طولي است. عقل اول، صادر نخستين است كه او و موجودات مادونش با ملاحظه‌ حيثيت‌هاي متفاوتي كه دارند (از منظر فارابي، حيثيت‌هاي دوگانه و از منظر ساير فلاسفه، حيثيت‌هاي سه‌گانه) سبب پيدايش كثرت از واحد مي‌باشند. نظام عقول طولي تا عقل دهم يا عقل فعال پيش مي‌رود و علاوه بر تبيين مسأله آفرينش، در توضيح افاضه و نزول وحي نيز فلاسفه را ياري كرده است. (فارابي، 1379: 103 ـ 106؛ ابن سينا، 1363: 78 ـ 86؛ سهروردي، 1372: 2/138؛ صدرالدين شيرازي، 1354: 188ـ191).  
عقل دهم يا عقل فعال در نظام هستي از اهميت فراواني برخوردار است؛ چرا كه اين موجود مجرّد، حلقه ارتباط عالم مادون با عالم مافوق است. عقل فعال علاوه بر اينكه منشأ افاضه فلك مادون قمر است، محل خروج قوه آن به فعليت نيز مي‌باشد؛ از اين گذشته، مخزن و معدن علوم عقلي نيز همين عقل است. نظام هستي در فلسفه اسلامي، محدود به عالم ماده نيست؛ بلكه ماوراي اين عالم محسوس ومادي، عالمي مجرد و فعال وجود دارد كه اين عالم مادي زائيده‌ آن است. فلاسفه اسلامي پس از سهروردي علاوه بر مراتب معقول و محسوس در نظام هستي، به مرتبه‌اي ديگر به نام «عالم مثال» نيز قائلند. پذيرش عالم مثال و اينكه همه موجودات عالم حس در مرتبه عالم مثال، صورتي مثالي دارند، در نظريه نبوت سهروردي و صدرا داراي اهميت فراواني است.  
  
مباني انسان‌شناسي وحي در فلسفه اسلامي  
1. تركيب انسان از نفس و بدن  
در نظام فلسفه اسلامي، انسان موجودي است كه از دو بعد جسماني و روحاني تشكيل شده است. از آنجا كه بعد جسماني او محسوس است، هيچ نيازي به اثبات ندارد؛ ولي بعد روحاني آن مجرد است و تجردش از طريق اقامه برهان اثبات مي‌شود. (فارابي، 1405 ب: 68 ـ 71؛ ابن سينا، 1375 ب: 287 ـ 303؛ سهروردي، همان: 3/26 ـ 31؛ صدرالدين شيرازي، 1990: 6/470، 471 و 474).  
  
2. قواي نفس  
نفس از ادنا به اعلا بر سه نوع است: نباتي، حيواني و انساني. نفس حيواني، همه كمالات نفس نباتي و نيز نفس انساني تمام كمالات نفس حيواني را دارد؛ علاوه بر اينكه داراي قوايي است كه در نفس حيواني و نباتي نيست. قواي نفس نباتي عبارتند از غاذيه، ناميه و مولده. قواي نفس حيواني دو دسته‌اند: محركه كه خود شامل باعثه و فاعله است و مدركه كه بسته به اينكه مدرك از خارج باشد يا باطن، به حواس ظاهري و باطني تقسيم مي‌شود. حواس ظاهري همان حواس پنج‌گانه‌ بساوايي، بويايي، چشايي، شنوايي و بينايي هستند؛ حواس باطني نيز پنج قوه‌اند. حس مشترك كه مدرك صور و خزانه‌اش قوه خيال مي‌باشد؛ واهمه مدرك معاني است و حافظه خزانه آن؛ متصرفه يا متخيله كه هم مدرك است و هم متصرف. بنابراين قواي مدرك باطني عبارتند از: حس مشترك، خيال، واهمه، حافظه و متصرفه. (فارابي، 1379: 208 ـ 214؛ ابن سينا، 1375 الف: 2/331 ـ 345؛ سهروردي، همان: 2/203 ـ 210؛ صدرالدين شيرازي، همان: 8/129 ـ 133).  
اما نفس آدمي علاوه بر اين قوا، قواي ادراكي ويژه‌اي نيز دارد كه از آنها به عقل نظري و عقل عملي تعبير مي‌شود.   
عقل نظري خود داراي مراتب و مراحلي از هيولاني تا مستفاد است. درباره عقل هيولاني، تمام فلاسفه اسلامي نظري مشترك دارند و معتقدند انسان، در اين مرتبه تنها استعداد كسب معقولات را دارد. از نظر فارابي، مرتبه دوم عقل بالفعل و مرتبه‌اي است كه معقولات در آن حاصل مي‌شوند و آنچه اين معقولات را از قوه به فعل مي‌رساند و معقول بالفعل آدمي قرار مي‌دهد، همان عقول مفارقه‌اند؛ ولي از ابن‌سينا به بعد، مرتبه دوم عقل نظري، عقل بالملكه ناميده شد كه انسان در اين مرحله به معقولات نخستين و بديهي دست مي‌يابد. عقل بالفعل و حصول معلومات اكتسابي هم مرتبه سوم عقل نظري است. در اين مرتبه شخص پس از دريافت معقولات نخستين، از طريق فكر يا حدس مي‌تواند به علوم نظري و اكتسابي دست يابد.  
مرتبه بعدي، عقل مستفاد است كه از نظر فارابي و صدرا در اين مرتبه، انسان به عقل فعال متصل و با وي متحد مي‌گردد؛ ولي از آنجا كه ابن‌سينا منكر اتحاد عاقل و معقول است، اين مرتبه را چيزي جز همان معارف افاضه شده از سوي عقل فعال نمي‌داند. بنابراين تفاوت عقل بالفعل و مستفاد از منظر ابن‌سينا اعتباري است. و عقل مستفاد همان عقل بالفعل به اعتبار وجود صور افاضه شده است. فلاسفه اسلامي همگي همان طور كه عقل هيولاني را قوه محض مي‌دانستند، عقل مستفاد را فعليت محض و عقل مطلق به شمار مي‌آورند. (فارابي، 1379: 179 ـ 182؛ ابن سينا، 1363: 97 ـ 99؛ سهروردي، 1372؛ 3/421 ـ 433؛ صدرالدين شيرازي، 1354: 268 ـ 270).  
از ابن‌سينا به بعد، مرتبه‌اي ديگر از عقل به نام عقل قدسي، نفس قدسي و يا قوه قدسي نيز بيان شده كه مختص انبياست و انبيا با رسيدن به اين مرتبه توان دريافت معارف وحياني از عقل فعال را مي‌يابند.  
  
كيفيت ادراك نفس  
نفس في‌حدذاته واجد هيچ يك از صور معقول نيست؛ بلكه تنها قابل است و ايجادشان محتاج فاعل مي‌باشد. از آنجا كه فاقد شيء، معطي شيء نيست، مسلّماً خود نفس، علت فاعلي صور معقول نخواهد بود؛ بلكه براي به فعليت رسيدن، محتاج موجودي است كه خود بالفعل، مدرك همه معقولات باشد. حكما چنين موجودي را «عقل فعال» مي‌نامند. كه جوهري است عقلاني و عقل انساني با رؤيت صور مخيل و اقامه قياسات وحدود، اين استعداد را مي‌يابد كه صور معقول از عقل فعال به او افاضه گردد. بنابراين در نظام معرفتي حكمت اسلامي، ادراك معقول بدون فرض موجودي عقلاني كه مفيض معقولات باشد، غير ممكن است. (فارابي، همان: ابن سينا، همان: 88؛ سهروردي، همان: 430؛ صدرالدين شيرازي، همان: 319 و 320).  
اما استعداد افراد در دريافت فيض عقل فعال متفاوت است. برخي از افراد از چنان استعداد بالايي براي دريافت اين فيض برخوردارند كه براي اتصال به عقل فعال نياز به هيچ تفكر و استدلالي ندارند؛ بلكه با كمترين توجه و يا حتي بدون هيچ توجهي به عقل فعال متصل مي‌گردند و معارف را از وي دريافت مي‌كنند. اين نحوه از اكتساب معارف را «حدس» يا «الهام» مي‌نامند. شدت قوه حدس، يكي از مسائلي است كه از ابن سينا به بعد در تبيين فلسفي وحي مورد توجه فلاسفه اسلامي واقع شده است. (ر. ك: ابن سينا، همان: 116 ـ 117؛ همو، 1985: 205؛ صدرالدين شيرازي، 1354: 48 ـ 481).  
  
ماهيت فلسفي وحي از فارابي تا ملاصدرا  
1. فارابي  
فارابي از آموزه وحي، تبييني معرفت‌شناختي ارائه مي‌كند و معتقد است همان طور كه نفس انساني براي دريافت كليات بايد به عقل فعال متصل شود تا معارف به او افاضه شود، نبي نيز بايد جهت دريافت معارف وحياني كلي يا همان قضاياي كلي وحياني به عقل فعال متصل شود.  
از نظر فارابي، نبي به بالاترين مرتبه عقل رسيده و از عقل مستفاد برخوردار است و در اين مرتبه توان اتصال و اتحاد با عقل فعال را داراست. وي مي‌گويد:  
نبي پس از رسيدن به مرحله عقل مستفاد، با عقل فعال متحد مي‌شود و بين او و عقل فعال واسطه‌اي نيست؛ در نتيجه معارف از عقل فعال به او افاضه مي‌شود. اين افاضه همان وحي است و از آنجايي كه عقل فعال خود فيضش را از علة العلل دريافت كرده، مي‌توان گفت وحي كننده همان مسبب‌الاسباب به توسط عقل فعال است. (1366: 79 ـ 80).  
همان طور كه گذشت، ذكر مراتب عقل آدمي يكي از بلندترين گام‌هايي است كه در طول دوران حيات تفكر فلسفي اسلامي برداشته شد و تمام فلاسفه را در اين مسير ياري كرد. از منظر فارابي، وقتي شخص به مرتبه عقل مستفاد مي‌رسد، توان دريافت و حصول معرفتي غير از معارف مكتسب از طريق احساسات را مي‌يابد و در نتيجه معارف موجود در نزد عقل فعال را دريافت مي‌كند.  
مسلّم است كه در ميان گزاره‌هاي وحي شده بر انبيا قضاياي جزئي و شخصي نيز وجود دارد. حكيم ابونصر فارابي در تبيين چنين گزاره‌هايي، روندي ديگر را در پي مي‌گيرد كه به وسيله اين تبيين و توضيح، به بيان وجه تمايز ميان فيلسوف و نبي نيز مي‌پردازد. به اعتقاد فارابي، رسيدن به مرتبه عقل مستفاد تنها در اختيار انبيا نيست؛ بلكه حكما و فلاسفه نيز توان رسيدن به اين مرحله را دارند و در نتيجه قادر خواهند بود معارف را بي‌واسطه از عقل فعال دريافت كنند؛ ولي آنچه فصل مميز نبي از حكماست، توان دريافت معارف جزئي وحياني از عقل فعال است. از آنجا كه تعريف وحي نزد فارابي، افاضه معارف از عقل فعال به عقل مستفاد است، مي‌توان گفت وي اتصال به عقل فعال را از شرايط عام نبوت دانسته است و شرط اختصاصي آن را در كمال قوه متخيله و اتصالش به عقل فعال معرفي مي‌كند. از اين رو فلاسفه حقيقي نيز موحي اليهم هستند؛ ولي چون كمال قوه متخيله را ندارند و متخيله آنها توان اتصال به عقل فعال را ندارد، با از دست رفتن اين شرط اختصاصي، ايشان جزء انبيا نخواهند بود. وي در بيان اين وجه تمايز مي‌گويد:  
پس به واسطه فيوضاتي كه از عقل فعال به عقل منفعل او افاضه مي‌شود، حكيم، فيلسوف، خردمند و متعقل كامل است و به واسطه فيوضاتي كه از عقل فعال به قوه متخيله‌اش افاضه مي‌شود، نبي و مَنذر است از آينده و مخبر است از وقايع و امور جزئي موجود در حال. (1379: 219 ـ 220).  
بنابراين در مكتب فارابي، نبي كسي است كه علاوه بر رشد عقلي و وصول به مرحله عقل مستفاد و اتصال به عقل فعال و نيز دريافت معارف كلي از وي به واسطه كمال قوه متخيله‌اش، قدرت اتصال به عقل فعال را دارد و در اين اتصال، معارف جزئي وحياني را از او دريافت مي‌كند و از اين رو مي‌تواند از وقايع جزئي گذشته، حال و آينده خبر دهد. (همان: 125)  
فارابي در تبيين كيفيت رؤيت فرشته وحي ابتدا به بيان نحوه خواب ديدن در انسان اشاره كرده، مي‌گويد قوه متخيله در هنگام خواب، پس از فراغت از اشتغال به مدركات حسي و خدمت به مفكره يا واهمه، به شبيه‌سازي و محاكات معقولات و حالات مزاجي در قالب صور خيالي مناسب با آنها مي‌پردازد. اين صور مخيل پس از انطباع در لوح حسّ مشترك رؤيت مي‌شوند؛ ولي همچنين ضمن تصريح به اين نكته كه تمام رؤياها محاكات متخيله از حالات مزاجي و يا صور موجود در خزانه خيال يا حافظه و يا صور معقوله نفس ناطقه نمي‌باشد؛ درصدد معرفي منشأي غير از امور مذكور براي رؤياهاي صادقه بر مي‌آيد. از اين رو مي‌گويد گاهي معقولات متناسب با عقل مستفاد و قوه عاقله هستند و گاهي نيز امور جزئي حال، گذشته و آينده از عقل فعال به متخيله افاضه مي‌شوند. متخيله نيز اين صور معقول را به صور مخيل تبديل مي‌نمايد و صورت‌هاي جزئي را نيز به صور مخيل ديگر يا به همان صورت اصلي خود تخيل مي‌كند. صورت‌هاي تخيل‌شده به حس مشترك داده مي‌شوند و پس از انطباع در لوح حس مشترك رؤيت مي‌شوند. (همان: 189 ـ 198).  
از آنجايي كه قوه متخيله انبيا بسيار نيرومند است، اين حالت ممكن است در بيداري نيز رخ دهد. رؤيت صور غيبي در حالت بيداري و همچنين رؤيت فرشته وحي به همين كيفيت تبيين مي‌شوند. يعني قوه متخيله نبي پس از اتصال به عقل فعال و دريافت حقايق از او، اين حقايق وحياني را به صور مناسب، محاكات و شبيه‌سازي مي‌نمايد و اين صور مخيل پس از انطباع در حس مشترك رؤيت مي‌شوند. بنابراين رؤيت فرشته وحي، محاكات متخيله نبي از حقيقت وجود عقلاني اوست. (همان: 201 ـ 202).  
از نظر جناب فارابي، انبيا داراي كمال قوه ناطقه‌اند، به حدي كه هر دو جزء قوه ناطقه ايشان (عقل نظري و عقل عملي) به عقل فعال متصل مي‌شود و علاوه بر اين، قوه متخيله آنها نيز در حد كمال است؛ تا آنجا كه قدرت اتصال به عقل فعال و دريافت حقايق از او را دارد.  
  
نقاط ضعف تفسير فارابي  
اگر چه فارابي در نحوه دريافت جزئيات وحياني تلاش كرده با بيان اين نكته كه عقل عملي نبي، قوه گيرنده وحي است، تمايزي را ميان چگونگي دريافت كليات و جزئيات وحياني قائل شود، منبع فيض را در هر دو حال واحد دانسته است و براي افاضه معارف وحياني، منبعي غير از عقل فعال را بر نمي‌شمرد؛ حال آنكه مهم‌ترين اشكال به فارابي و اصلي‌ترين نقص كار وي در همين جاست. از آنجا كه عقل فعال جزء عقول عالي است، نمي‌توان علم تفصيلي او به تمام جزئيات عالم را پذيرفت؛ چرا كه علم عقول، كلي و عقلي است، نه جزئي. شايد وجود همين اشكال، شيخ الرئيس را به تبييني جديد واداشت تا علاوه بر اينكه بين قوه دريافت كننده وحي تفكيك قائل شود، منبع فيض را هم متفاوت بداند تا اين اشكال را برطرف كند.  
  
2. ابن سينا  
اصول تبيين معرفت شناسانه فارابي از وحي، چنان بر مباني اصولي فلسفه مشائي استوار بود كه حكماي بعد از وي، آن را به راحتي پذيرفتند و به مرور زمان، فلاسفه اسلامي، اين تبيين را رو به تكامل سوق دادند.  
ابن سينا نيز مثل فارابي براي وحي، ماهيتي معرفتي قائل است و با تحليل نظام ادراكي و كيفيت ادراك آدمي سعي مي‌كند گامي در جهت تبيين فلسفه وحي بردارد. از آنجا كه ابن سينا تمام معارف قوه عاقله را افاضه عقل مي‌داند، در نتيجه از نظر او اكتساب معنايي جز تشديد استعداد نفس جهت دريافت فيض عقل فعال ندارد؛ ولي او استعداد نفوس براي دريافت فيض عقل فعال را بر دو قسم دانسته است. استعداد ناقص (محض) كه قبل از تعليم و اكتساب است و استعداد تام كه پس از تعليم، اكتساب و فكر و تأمل، استعداد شخص براي دريافت فيض عقل فعال به وسيله اين معدّات تام مي‌شود و در نتيجه شخص به وسيله افاضه عقل فعال، به معلومات آگاه مي‌شود.  
بيان شد كه ابن سينا براي وحي ماهيتي معرفتي قائل است و تمام معارف را افاضه فيض عقل فعال مي‌داند. در پي اذعان به اين دو امر، شيخ الرئيس براي انبيا شرايط سه‌گانه‌اي را ذكر مي‌كنند تا بتواند تبييني فلسفي از آموزه‌ وحي ارائه دهد. اين شرايط عبارتند از:  
يك. شدت قوه حدس وي به حدي باشد كه بدون نياز به تفكر، معلومات را از عقل فعال دريافت كند.  
دو. قوه متخيله‌اش به حدي قدرتمند باشد كه علوم و معارف دريافت شده براي او تجسم يافته، تا حد مشاهده و استماع تنزل يابد.  
سه. شدت قوه متصرفه به گونه‌اي باشد كه به واسطه آن در مواد و عناصر عالم دخل و تصرف نمايد و معجزاتي جهت اثبات صدق دعاوي خود بياورد. (1363: 116 ـ 120؛ 1383: 69 ـ 75).  
شرط نخست در تبيين معرفت شناختي وحي در نظام تفكر سينوي نقشي بسيار مهم را ايفا مي‌كند. او قوه حدس را قوه‌اي مي‌‌داند كه شخص را از تفكر براي كسب معلومات بي‌نياز مي‌كند و در تعريف حدس مي‌گويد: «الحدس هو التفطن للحد الاوسط من القياس بلا تعليم». از نظر او، گويا استعداد دارنده اين قوا از همان ابتدا براي دريافت فيض عقل فعال تام و تمام است. اين قوه در انسان‌ها داراي مراتبي است كه پايين‌ترين مرتبه‌اش براي كسي است كه هيچ بهره‌اي از حدس ندارد و در عالي‌ترين مرتبه، شخص بالاترين استعداد را از نظر كمي و كيفي براي اتصال با عقل فعال و دريافت فيض او داراست. ابن سينا چنين شخصي را داراي مرتبه‌اي ديگر از عقل به نام «عقل قدسي» مي‌داند. (1985: 205؛ 1375 ب: 338 ـ 340).  
بنابراين نبي پس از وصول به مرحله عقل مستفاد، به عقل فعال متصل مي‌گردد و به علت برخورداري از شدت قوه حدس، معارفي كه از جانب عقل فعال القا مي‌شود را دريافت مي‌نمايد. شيخ الرئيس در تبيين خود تأكيد مي‌كند كه معرفت حاصل از اين اتصال، معرفتي يقيني و مبتني بر حد وسط است و نبي به حادثه و علل آن در معيت هم علم پيدا مي‌كند. (1985: 206).  
تفاوت آشكار ابن سينا با سايرين در نحوه افاضه و دريافت وحي است. او وحي را القاي معرفت از جانب عقل فعال در نفس مستعد نبي مي‌داند و مي‌گويد اين القا از جنس فعل است و نفس نبي را منفعل مي‌كند:  
اما الوحي و الكرامات فانّها داخلة في تاثير النفساني في النفساني اذ حقيقة الوحي هو الالقاء الخفي من الامر العقلي باذن الله تعالي في النفوس البشرية المستعدة لقبول مثل هذا الالقاء إما في حال اليقظه و يسمي الوحي و إمّا في حال النوم و يسمي النفث في الروع. (بي‌تا، 223).  
بنابراين القا و ادراك معرفت وحياني در نزد شيخ‌الرئيس از مقوله فعل و انفعال به حساب مي‌آيد. تفاوت ديگر نظر ابن‌سينا و فارابي در تبيين جزئيات وحياني آشكار مي‌شود. ابن‌سينا در اين مرحله همچون فارابي، قوه گيرنده وحي را عقل عملي نبي مي‌داند؛ چرا كه قسمت اعظم گزاره‌هاي جزئي وحياني را قضايايي تشكيل مي‌دهند كه مربوط به حوزه بايد‌ها و نبايد‌ها يا به عبارتي، رفتارهاي آدمي است؛ پس نمي‌توان عقل نظري را دريافت كننده اين علوم معرفي كرد؛ ولي در بيان منبع القاي اين گزاره‌ها ابن‌سينا از حكيم سلف خود فاصله گرفته، منبعي غير از عقل فعال را براي افاضه اين معارف به نفس نبي معرفي مي‌كند. او قائل است از آنجا كه عقل فعال از جواهر عقلي است، نفس تنها مي‌تواند معارف كلي را از او دريافت كند و براي دريافت جزئيات وحياني، نفس نبي به نفس فلكي متصل مي‌گردد. و حقايق وحياني را از اين طريق دريافت مي‌كند. از اين رو شيخ‌الرئيس ادراك قضاياي جزئي وحياني را حاصل انفعال و اثرپذيري عقل عملي نبي از نفس فلكي مي‌داند. (1363: 117).  
همان طور كه گفته شد، نفس در نزد ابن سينا موجودي مجرد است؛ بنابراين ذاتاً قدرت اتصال و ارتباط با موجودات مجرد را دارد و اگر حجابي از اين عالم مانع او نشود، اين ارتباط قطعي است و آنچه مانع اين اتصال و ارتباط مي‌شود، ضعف قواي ادراكي انسان و يا اشتغال وي به امور ديگر است و اگر اين حجابها و موانع در ميان نباشد نفس انسان به نفوس فلكي متصل و به علوم موجود در نزد آنها آگاه خواهد شد. (1383: 116 ـ 117).  
او همچنين معتقد است نفس فلكي به تمام جزئيات عالم آگاه است و هيچ چيز در عالم رخ نمي‌دهد مگر اينكه نفس فلكي قبل از تحققش به آن علم دارد. او جهت اثبات علم نفس فلكي به وقايع جزئي، به تأثير حركات سماوات و افعال آنها در وقوع حوادث جزئي عالم استناد كرده، مي‌گويد حركات دوري افلاك، فعلي اختياري است و اين حركات جز از اراده جزئي سر نمي‌زند؛ چرا كه خود جزئي‌اند و در عالم خارج واقع هستند. و نمي‌توانند از اراده كلي صادر شده باشند. در نتيجه نفوس فلكي با اراده جزئي، مبدأ حركات دوري است و بايد فعل خود را تصور كند و از آنجا كه نفس فلكي بايد توان تصور فعل خود (حركات دوري) را داشته باشد و اين حركات اموري جزئي هستند، پس نفس فلكي هم بايد مدرك جزئيات باشد. از اين رو نفس فلكي هم اراده جزئي دارد و هم مدرك جزئيات است و اين كمال جسم و صورت فلك مي‌باشد. با اين احتساب، افلاك داراي نفوسي هستند كه قادر به درك جزئيات هستند. و از آن‌سو همان‌گونه كه گفته شد، صدور حركت از نفس فلكي مستلزم اين است كه فعل خود را تصور كند و در اين فرآيند، غايت فعل خود را كه همان وقايع و حوادثي است كه در عالم ماده رخ مي‌دهد نيز تصور مي‌كند؛ پس هيچ حادثه‌اي در عالم ماده رخ نخواهد داد، مگر اينكه نفس فلكي قبل از وقوع و تحققش به آن علم دارد. نفس نبي نيز با اتصال به نفوس فلكي، از علوم موجود در نزد آنها آگاه خواهد شد. (ابن سينا و تلاميذه، 1371: 257؛ ابن سينا، 1378: 383 ـ 386).  
وي در مورد رؤيت فرشته وحي و استماع الفاظ وحياني، عقيده‌اي شبيه به فارابي داشته، معتقد است نبي در اثر اتصال به عقل فعال، علم غيب را از فرشته وحي (عقل فعال) دريافت مي‌كند و قوه متخيله، اين حقايق وحياني دريافت شده را به صورت حروف و اشكال مختلف تصوير مي‌نمايد. سپس اين صور و اشكال در لوح حس مشترك منطبع شده، مشاهده و استماع مي‌گردند. بنابراين رؤيت فرشته وحي، تلقي قوه متخيله نبي از حقيقت وجود اوست كه در اثر اتصال عاقله نبي به عقل فعال، دريافت شده است. ابن سينا در اين باره مي‌گويد:  
نبي 6 علم غيب را از حق به واسطه ملك دريافت كرده و قوه متخيله حقايق دريافت شده را از عاقله تلقي كرده و آنها را به صورت حروف و اشكال مختلف تصوير كرده و در لوح نفس منتقش مي‌شود. پس نبي كلامي منظوم مي‌شنود و شخصي به شكل بشر مي‌بيند». (بي‌تا: 252)  
شيخ الرئيس جهت روشن كردن نقش قوه متخيله در ادراك معارف وحياني ضمن تأكيد بر شدت اين قوه به عنوان يكي از شرايط انبيا معتقد است اشتغال به حواس ظاهري، قوه متخيله انبيا را از ادراكات باطني باز نمي‌دارد. در نتيجه آنچه ديگران در رؤيا مي‌بينند، انبيا مي‌توانند در بيداري مشاهده كنند.  
انبيا در طول تاريخ علاوه بر اينكه از طرف خدا به آنان وحي و الهام مي‌شده، براي اثبات صدق دعاوي خود، معجزاتي نيز داشته‌اند. معجزات خارق‌العاده‌اي كه با دخل و تصرف در موارد عناصر عالم انجام مي‌شده‌اند. و انبيا از آن براي اثبات صدق دعوتشان استفاده مي‌كرده‌اند.  
ابن سينا علاوه بر تبيين فلسفي وحي، به تبيين فلسفي معجزه نيز پرداخته است. البته تبيين ابن سينا همان گونه كه امكان معجزه را مستدّل و مستند مي‌سازد، امكان سحر ساحران را نيز مبين مي‌نمايد و در نهايت وي با بيان يك شرط، تفاوتي عرضي (نه ذاتي) بين معجزه و سحر قائل مي‌شود. (همان: 417).  
  
اشكال‌ها و نقاط ضعف نظريه ابن‌سبنا  
چنان كه در تبيين نظر شيخ الرئيس درباره آموزه وحي گذشت، او وحي را همان القاي معرفت از جانب عقل فعال در نفس مستعد نبي مي‌داند كه اين القا و ادراك از مقوله فعل و انفعال است و نفس نبي در اثر القاي معارف منفعل شده، آن را دريافت مي‌كند.  
آنچه شيخ الرئيس را به اين توجيه از وحي سوق داد و سبب تفاوت نظر وي با فارابي شد، انكار اتحاد عاقل و معقول از سوي او بود. از آنجا كه شيخ‌الرئيس مخالف اتحاد عاقل و معقول است و اين مخالفتش را صراحتاً بيان مي‌كند، در تبيين كيفيت حصول معرفت در نفس آدمي، راهي فراروي خويش نمي‌بيند جز اينكه دريافت معارف را از مقوله فعل و انفعال بداند.   
شيخ‌الرئيس با انكار اتحاد عاقل و معقول، معارف وحياني را نيز چون ديگر معارف از مقوله فعل و انفعال به حساب مي‌آورد و با پذيرش اين مبنا راه را براي توجيه خطاناپذيري وحي بر خود دشوار كرده است؛ چرا كه توجيه خطاناپذيري وحي با قول به اتحاد عاقل و معقول، به مراتب راحت‌تر و ساده‌تر خواهد بود.  
از ديگر اشكالاتي كه به ابن‌سينا وارد شد، در بيان كيفيت تلقي جزئيات وحياني است.  
غزالي در كتاب تهافت الفلاسفه خود در شانزدهمين اشكال وارد بر فلاسفه، اين ديدگاه را مورد نقد و حمله قرار داده و قائل است علم نفوس فلكي به تمام جزئيات، مستلزم اجتماع امور نامتناهي در متناهي خواهد بود. وي مي‌گويد:  
اگر جزئياتي كه نفس فلكي به آن عالم است فقط مربوط به حال باشد، در اين صورت اطلاع نبي از غيب و حوادث آينده در اثر اتصال با نفس فلكي ممكن نخواهد بود و غير قابل تبيين مي‌شود و اگر دامنه‌ علوم نفوس فلكي به جزئيات را به حيطه قلمرو آينده نيز توسعه دهيم و بگوييم نفس فلكي به تمام حوادث و وقايع ماضي و مستقبل به تفصيل آگاه است، مستلزم اجتماع امور نامتناهي در متناهي خواهد بود. كه اين نيز محال است. (1994: 226 ـ 227).  
غزالي از اين اشكال پا را فراتر نهاده، مقتضاي دليل فلاسفه را نيز باطل مي‌داند؛ چرا كه لزوم شناخت توابع و لوازم شيء را در صورت شناخت خود شيء تحكم مي‌داند و معتقد است هيچ لزومي نيست كه نفس فلكي به غايت افعال خود (حوادث عالم ماده) علم داشته باشد. (همان) همين اشكال بر ابن‌سيناست كه براي سهروردي افقي جديد در تبيين جزئيات وحياني مي‌گشايد و با بيان خود پاسخگوي اين اشكال مي‌باشد كه به آن مي‌پردازيم. از ديگر مشكلات تبيين سينوي وحي، نقش وسيعي است كه به قوه خيال در بيان نحوه رؤيت فرشته وحي و استماع الفاظ وحياني داده مي‌شود. ابن‌سينا نيز همچون فارابي، فرشته وحي را تلقي متخيله نبي از حقيقت وجود او مي‌داند كه در اثر اتصال عاقله نبي به عقل فعال دريافت شده است. تبيين ابن‌سينا و فارابي موهم اين نكته است كه فرشته وحي، خلق و ابداع قوه متخيله نبي و در نتيجه زمينه‌ساز طرح اشكالاتي در مسأله نبوت و آموزه وحي است. همچنين اين تبيين با روايات و متون ديني كه دال بر رؤيت فرشته وحي به شكل و سيمايي خاص است، قابل جمع نمي‌باشد.  
برخي براي تبرئه فارابي از اين اشكال، قصد وي را محدود به بيان امكان فلسفي وحي كرده و گفته‌اند فارابي همين كه توانست امكان وحي را مستدل سازد و بر مباني فلسفي استوار نمايد، گامي بزرگ برداشته است. (بيومي مدكور، 1361: 82 ـ 83) ولي اين اشكال فراروي ابن سينا نيز هست؛ ابن سينايي كه ضرورت وحي را به بهترين شكل با اقامه براهين اثبات مي‌كند.  
برداشت قريب به ذهن از كلام اين دو حكيم شايد همان خلق و ابداع صور باشد؛ يعني نبي پس از مشاهده حقيقت وحياني در عالم عقول و اتصال به عقل فعال، آن حقيقت را به صوري كاملاً متناسب مشابه‌سازي و محاكات مي‌كند و نهايتاً آن صور با نقش بستن در حس مشترك رؤيت مي‌شوند؛ ولي آنچه هست، كلام ايشان در اين زمينه، بار پذيرفتن معنايي جز اين را نيز دارد و مشكل عمده اين دو فيلسوف را بايد در بيان دقيق نظرشان در عدم كشف عالم خيال منفصل دانست؛ زيرا حمل اين معنا بر بيانات فارابي و شيخ الرئيس امر بعيدي نيست و همان طور كه نفس نبي براي برقراري اتصال با عالم عقل تا مرحله عقل مستفاد پيش مي‌رود، فرشته وحي نيز از حقيقت عقلي خود تا سطح خيال نبي تنزل كرده، مورد رؤيت وي واقع مي‌شود.  
مسأله ديگري كه در اينجا قابل طرح است، تكيه ابن‌سينا بر نفوس فلكي در تبيين جزئيات وحياني است. امروزه با توجه به ابطال طبيعيات قديم مي‌توان گفت جايي براي نفوس فلكي به تبع تكيه بر آنها براي تبيين وحي نيست. هر چند بايد متذكر شد كه اين يك مشكل در تشخيص صحيح مصداق است، نه يك اشكال مبنايي كه طرح آن مستلزم فرو ريختن بنيان تبيين فلسفي ابن‌سينا از وحي باشد؛ بلكه براي رفع آن كافي است مصداقي مناسب، جايگزين نفس فلكي شود تا كيفيت تلقي جزئيات وحياني با همان بيان سينوي و فقط با تغييري در مصداق مورد پذيرش قرار گيرد. با كمي دقت در عالم مثل معلقه سهروردي مي‌توان اين عالم را به ظرفيت بالايي كه دارد به عنوان جايگزين مناسب نفس فلكي در تبيين وحي معرفي كرد.  
  
3. سهروردي  
قالب كلي نظريه ابن‌سينا در باب نبوت از جانب سهروردي نيز پذيرفته شده است؛ اما وي در مسائلي مثل كيفيت رؤيت فرشته وحي و نيز استماع وحياني با تكيه بر مباني فلسفه اشراق با شيخ‌الرئيس اختلاف پيدا مي‌كند.  
آنچه سهروردي بر آن تكيه مي‌كند، هم سنخي نفس انسان با نفوس مدبره و عقول است و اين هم سنخي بين موجودات مجرد كه ذاتاً موجوداتي علمي به حساب مي‌آيند، مصحح علم آنها به يكديگر و نقش‌پذيري يكي از ديگري است. تنها امري كه مانع اين ظهور و آگاهي مي‌شود، شواغل و حجاب‌هاي برزخي است كه رفع آنها نيز ممكن است.  
سهروردي هم در ادراك كليات وحياني معتقد است نبي پس از وصول به مرحله عقل مستفاد، به عقل فعال متصل مي‌گردد و صور معقولات از آن جواهر عقلي در نفس او نقش مي‌بندد. (1372: 3/445) او براي نفس هويتي نوري قائل است؛ هم چنانكه جواهر عقلي را نيز حقايقي نوري مي‌داند. بنابراين بين اين موجودات نوري جز شواغل و برزخ‌هاي جسماني حجابي نيست. نبي با خلع بدن و رها شدن از ظلمت برزخ جسماني، قدرت اتصال به عوالم عالي را مي‌يابد و در پرتو اين اتصال، حقايق و معارف موجود در نزد آنها را در مي‌يابد. (همان: 2/236)  
تبيين سهروردي از كليات وحياني دقيقاً مانند تبيين ابن سيناست، ولي در كيفيت دريافت جزئيات وحياني و رؤيت فرشته وحي از ابن سينا فاصله گرفته است و در صدد رفع اشكال‌ها و نواقص موجود در نظام سينوي برمي‌آيد تا تبييني صحيح و خردپسند از آموزه وحي ارائه كند.  
سهروردي نيز چون ابن‌سينا منبع افاضه صور جزئي و مغيبات را نفس فلكي مي‌داند؛ ولي اشكال غزالي بر ابن سينا، را وارد مي‌داند و اين پرسش را فراروي خود مي‌بيند كه چگونه نفس فلكي مي‌تواند بالفعل به سلسله‌اي از امور نامتناهي و مترتب بر يكديگر علم داشته باشد؟ همين نقطه ضعف ابن‌سينا و اشكال وارد شده بر او شيخ اشراق را واداشت تا علم نفوس فلكي به جزئيات را به مثابه قوانين و ضوابطي بداند كه حوادث و جزئيات عالم دقيقاً مطابق آن ضوابط تكرار مي‌شوند. او براي رفع اين اشكال، قائل به ادواري شبيه هم، اما نامتناهي براي عالم شد. علم نفوس فلكي به مثابه قوانين و ضوابطي است براي حوادثي كه مطابق آن واجب التكرار هستند. سهروردي در پاسخ به اشكال غزالي مي‌گويد:  
نفوس فلكي به حركات خود و به لوازم آن حركات علم دارند. در مورد اين علم، سه فرض ممكن است:  
1. اين نفوس علم به كائناتي دارند كه بر هم مترتبند و تا بي‌نهايت پيش مي‌روند.  
2. علم آنها در يك نقطه ختم شده و به مابعد آن جاهلند.  
3. علم آنها به مثابه ضوابط و قوانيني است براي حوادثي كه بعينه و مطابق آن ضوابط تكرار مي‌شوند. فرض اول و دوم باطل است؛ چرا كه اولي منجر به اجتماع امورنامتناهي در متناهي مي‌شود كه محال است و دومي خلاف فرض است. در نتيجه فقط فرض سوم صحيح است. (همان: 1/492).  
در نظريه نبوت و رؤيت فرشته وحي، عالم مثل معلقه كه مورد غفلت حكماي مشاء قرار گرفته‌اند، نقش مهمي ايفا مي‌كند. سهروردي به چهار عالم معتقد است: عالم انوار قاهره، عالم انوار مدبره، عالم مثل معلقه و عالم برزخ.  
عالم مثل معلقه كه گاه آن را عالم خيال يا خيال منفصل نيز مي‌گويند، عالمي بين عالم محسوس و عالم معقول است كه هر آنچه در عالم محسوس و معقول تحقق دارد، در آن عالم نيز صورتي مثالي دارد. اين صور مثالي، قائم به ذات خود مي‌باشند؛ و محتاج محل نيستند؛ اما مي‌توانند داراي مظهري از مظاهر جسماني باشند و در آن مظهر جسماني ظاهر شوند. (همان: 2/231).  
سهروردي مصرّانه تأكيد مي‌كند كه صور رؤيت شده در جريان وحي، ابداع متخيله و تجسّم حقايق ملكوتي در قوه متخيله نيستند؛ بلكه صوري در عالم مثل معلقه هستند؛ عالمي كه به تعبير وي، اكثر حكماي مشاء به وجود آن پي نبرده‌اند. او قائل است اين صور در عالم مثل معلقه تحقق دارند و نفس نبي فقط به مشاهده آن صور مي‌پردازد و متخيله هيچ نقشي در ابداع وخلق آنها ندارد. (همان: 240 ـ 242).  
  
شرايط نبوت  
شرايط سه‌گانه‌اي كه ابن‌سينا براي انبيا ذكر نمود، پس از وي سايرين اعم از شاگردان و منتقدان وي نيز پذيرفتند و چيزي به آن اضافه نشده؛ ولي همواره اين پرسش در اذهان انديشمندان مطرح بود كه آيا هر كس اين صفات را داشته باشد، نبي است؟ آيا اساساً اين صفات قابل جمع در شخصي هستند؟ از فحواي كلام ابن‌سينا مي‌توان دريافت كه اين سه صفت به ندرت در كسي جمع مي‌شوند؛ ولي عبارتي كه اين صفات را منحصر در انبيا بداند، ديده نمي‌شود، بلكه عبارات وي در نمط دهم اشارات چنان است كه تفاوت چنداني بين عرفا و اوليا و انبيا قائل نمي‌شود و به ويژه نقش كسب را در نبوت تبيين نمي‌كند. سهروردي براي حل اين مشكل و رفع اين نقيصه علاوه بر شرايط سه‌گانه مذكور با اندكي تصرف در قدرت قوه متخيله، شرط ديگري براي انبيا ذكر مي‌كند و بيان مي‌نمايد كه اين شرايط سه گانه قابل اكتساب و قابل جمع در سالكان و اهل تجريد نيز مي‌باشند. بنابراين از منظر وي، اين شرط همان فصل مميز نبي از سايرين است و آنچه نبي را از ديگران ممتاز مي‌كند، اين است كه از جانب خداوند مأموريت الاهي داشته باشد. وي مي‌گويد: «اعلم انّ الشرط الأول في النبوة ان يكون مأموراً من السماء باصلاح النوع». (همان: 1/95)  
  
نقايص سهروردي  
سهروردي در حكمة الاشراق كه جامع آخرين نظريات وي در باب وحي است، همچنان در كنار استفاده از عالم مثل معلقه براي تبيين صورت‌هاي رؤيت شده براي انبيا از نفوس فلكي نيز براي تبيين وحي در امور جزئي استفاده مي‌كند، اما جاي اين پرسش باقي مي‌ماند كه آيا با پذيرش عالم مثل معلقه، احتياجي به تكيه بر نفوس فلكي هست؟ آيا عالم مثل معلقه نمي‌تواند در تبيين جزئيات وحي كاركرد داشته باشد؟ همين پرسش‌ها در فلسفه اشراق بود كه صدرا را به طرح نظريه‌اي كامل‌تر به نام نظريه تمثلي وحي سوق داد كه مي‌توان آن را اوج تبيين فلسفي وحي دانست.  
مشكل بعدي سهروردي در عدم ارائه تحليلي فلسفي از اصلي‌ترين شرط نبوت يعني مأموريت الهي است كه صدرا سعي مي‌كند اين مشكل را نيز حل و فصل كند و علت انحصار اين مأموريت در برخي را پاسخگو باشد.  
  
4. صدرالمتألهين  
صدرا نيز همچون ابن سينا و سهروردي بر آن است كه نبي پس از وصول به مرحله عقل مستفاد از همان شروط سه گانه برخوردار است. و بر قوه حدس تكيه دارد كه از آن به «نفس قدسي» يا «قوه قدسي» نبي تعبير مي‌كند وي نيز مي‌گويد نبي از حادثه و علل آن يك‌جا و در معيت يكديگر مطلع مي‌شود.  
وصول به عقل مستفاد و مشاهده معقولات در اتصال به ملأ اعلا اگر چه غايت قصواي انسان است، مخصوص نبي يا فيلسوف نيست. (1362: 522) فارابي تحليل خود از وحي را در همين مرحله متوقف مي‌كرد؛ لذا از نظر او صور معقوله فائض در مرتبه عقل مستفاد، وحي به حساب مي‌آيد و نبي و فيلسوف از جهت كمال عقل نظري در يك رتبه قرار مي‌گرفتند. او مقامي فوق عقل مستفاد نمي‌شناخت تا به نبي اختصاص دهد؛ ولي صدرا نيز چون ابن‌سينا و سهروردي به اين تبيين راضي نمي‌شود. در نظر او اگرچه وحي نيز نوعي ادراك است و نبي نيز در نهايت براي ادراك معقول به مرحله عقل مستفاد مي‌رسد و به عقل فعال متصل مي‌شود، تمايز بين وحي و غير وحي در اموري ديگر مثل نحوه دريافت معقولات و كميت آنها و كيفيت وصول به مبدأ معقولات است و براي بيان اين مطلب استادانه از عنصري مثل قوه حدس بهره جسته، آن را در ادراك وحياني دخيل مي‌دانند. (1990: 3/42).  
صدرا در تبيين تلقي كليات وحي مثل ابن‌سينا پيش مي‌رود و مهم‌ترين خصيصه نبي را كمال عقل نظري او مي‌داند و آن وقتي است كه براي دريافت و درك علوم، محتاج به تفكر و تعليم نباشد. تنها تفاوت صدرا با ابن‌سينا در اين مرحله در نحوه دريافت معارف وحياني است. ابن‌سينا، چنان كه گذشت، وحي را از مقوله فعل و انفعال مي‌دانست؛ چرا كه منكر اتحاد عاقل و معقول بود؛ ولي صدرا با پاسخ‌گويي به مشكل ابن‌سينا بر اتحاد عاقل و معقول تأكيد مي‌كند و مي‌گويد نفس نبي پس از اتصال به عقل فعال با وي متحد مي‌شود و در پرتو اين اتحاد به معارف وحياني موجود نزد فرشته وحي (عقل فعال) دست مي‌يابد.  
صدرا مي‌گويد وقتي عقل انسان با عقل فعال متحد مي‌شود، با وجود حقيقي و في‌نفسه آن متحد نمي‌شود؛ بلكه با معقول بالذات و شعاعي كه از وجود حقيقي عقل فعال ساطع است، متحد مي‌گردد. اما اين شعاع نيز غير از عقل فعال نيست؛ زيرا وحدت عقل فعال، وحدت اطلاقي است، نه عددي و با تعدد صور كليه‌اي كه از او ساطع مي‌شود، منافاتي ندارد. (همان: 339).  
صدرا در باب ادراك كليات، نظري ديگر نيز دارد كه در آن ادراك كلي را محصول مشاهده نفس از مثل از راه دور مي‌داند و اين ادراك مانند مشاهده‌اي از دور، ضعيف و قابل انطباع بر كثيرين است. (همان: 1/288) جهت جمع‌ بين اين دو نظر صدرا يا بايد گفت منظور او از عقل فعال، آخرين عقول طولي نيست؛ بلكه او سلسله عقول عرضي را عقل فعال مي‌نامد. مدعيان در توجيه اين ادعا لفظ عقول فعال ـ كه در موارد مختلف كلام صدرا ذكر شده است ـ را به عنوان شاهد و مستمسك قرار داده‌اند؛ يا اينكه نظر اول صدرا را در مماشات با فلاسفه مشاء و نظر دوم را نظريه اختصاصي وي دانست.  
بنابر نظر صدرا دريافت معارف كلي وحياني يا حاصل اتحاد نفس قدسي نبي با عقل فعال است و يا حاصل مشاهده نفس قدسي نبي از ارباب انواع از راه دور. صدرا در تبيين جزئيات وحي مي‌گويد امور جزئي به دليل جزئيتشان در نزد عقول عالي كه عالم بر كليات‌اند، تحقق ندارد. وي معتقد است نفس نبي در اثر اتصال به نفس فلكي و افاضه معرفت از نفس فلكي، به معارف جزئي آگاه مي‌شود. البته او نيز چون سهروردي مي‌گويد علم نفوس فلكي لايتناهي نيست؛ بلكه به قوانين و ضوابط واجب التكرار تعلق مي‌گيرد. (1354: 477) تفاوت ديگر صدرا با ابن‌سينا در اين است كه شيخ الرئيس قوه گيرنده وحي را در جزئيات وحياني عقل عملي نبي مي‌داند؛ ولي صدرا با تأكيد بر مباني خود كه «النفس في وحدتها كلّ القوا» به اين تفكيك توجهي ندارد و در هر دو مورد (ادراك كليات و جزئيات وحياني) سخن از نفس نبي به ميان مي‌آورد.  
او مدير و مدبّر حوادث جزئي را نفوس فلكي مي‌داند كه در نتيجه جزئيات علم در نزد نفوس فلكي هويداست و نفس نبي اين جزئيات را از نفس فلكي دريافت مي‌كند. صدرا معتقد است همان‌طور كه نبي، كليات وحياني را از منبع اصلي (عقل فعال) دريافت مي‌كند، جزئيات وحياني را نيز از طريق اتصال به معدن و مخزن اصلي آن در مي‌يابد.  
در مورد نحوه رؤيت فرشته وحي و استماع الفاظ وحياني، صدرا نظريه سهروردي درباره عالم مثل معلقه را مي‌پذيرد و مي‌گويد نفس نبي، حقيقت وجود مثالي فرشته وحي در عالم مثل معلّقه را مشاهده مي‌كند؛ ولي مثل سهروردي خود را در اين مرتبه متوقف نكرده، مي‌گويد اين صور تا حد حواس نبي نيز تنزل مي‌يابد.   
كشف عالم مثال متصل نيز ابتكار صدراست كه تبيين سهروردي از وحي را تكامل بخشيد. صدرالمتألهين در تبيين اين مطلب بيان مي‌كند كه نبي صورت مثالي فرشته وحي را در عالم مثل معلقه ديده و الفاظ وحياني را شنيده است، آنگاه پس از اين مشاهده كه معمولاً قوه خيال نبي كه از قواي باطني اوست، آن را مي‌يابد، اين صور در حواس ظاهري او نيز متمثل مي‌گردد «فتمثّل لها بشراً سوياً». اين صورت تمثل يافته، صورتي مجرد و خيالي نيست كه در عالم خارج مابه‌ازائي نداشته باشد؛ بلكه مرتبه نازلي از يك حقيقت عالي است كه نفس نبي آن حقيقت عالي را در عالم مثل معلقه مشاهده مي‌كند و سپس به كمك قوه متخيله خود، صورتي متناسب با همان حقيقت در سطح حواس نبي تمثّل مي‌يابد. (1990: 7/25)  
به اعتقاد صدرا انسان موجودي است كه دو باب دارد. بابي به جانب عالم ملك و بابي به جانب عالم ملكوت. هم از اين عالم متأثر مي‌شود و هم از آن عالم و مدخل ورود علوم از عالم ملك، حواس او و مدخل ورود علوم از عالم ملكوت، عقل قدسي و عقل مستفاد است. اما اين نكته شايسته عنايت است كه به همان ترتيبي كه مدركات حسي در مراتب ادراك به مدرك خيالي و در نهايت به مدرك عقلي منتهي مي‌شود، يعني علم در قوس صعود از محسوس آغاز و به معقول ختم مي‌شود، به همين ترتيب، علمي كه از عالم ملكوت به دست مي‌آيد، مسيري عكس را مي‌پيمايد؛ يعني از مرتبه عقل به خيال و در نهايت به محسوس منتهي مي‌شود.  
  
شرايط نبوّت  
صدرا نيز چون سهروردي همان شرايط سه‌گانه ابن‌سينا را قبول مي‌نمايد و بر مأموريت الاهي به عنوان شرط اولي و اصلي تأكيد مي‌ورزد و مي‌گويد اين مأموريت الاهي به كسي داده مي‌شود كه آن شرايط را در خود جمع كرده باشد و قدرت بر تكميل نواقص داشته باشد و بتواند بين خلق و حق جمع كند و مقام صحو بعد از محو را دارا باشد. (1363: 7/153) او شرط دوم ابن‌سينا 1ـ (كمال قوه متخيله) را همچون سهروردي تفسير مي‌كند و معتقد است نبي كسي است كه حقايق عالم ملكوت به صورت اشباح مثالي براي او تمثّل يابد.  
  
نقص تبيين صدرا  
ضعف تبيين صدرا را مي‌توان تكيه اين حكيم بر نفوس فلكي در تبيين جزئيات وحياني بيان كرد كه البته اشكالي بر مصداق مورد نظر است، نه مبنا كه با دقت در عالم مثل معلقه سهروردي مي‌توان آن را به عنوان جايگزيني مناسب براي اين مطلب معرفي كرد.  
  
  
  
  
منابع  
- ابن رشد، 1998، تهافت التهافت، مع مدخل و مقدمه و شرح محمد عابد الجابري، بيروت، مركز دراساة العربية الوحدة.  
- ابن سينا، حسين بن عبدالله، 1375 الف، الاشارات و التنبيهات، مع شرح خواجه نصيرالدين طوسي و شرح الشرح قطب الدين شيرازي، قم، نشر البلاغه.  
- \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ ، 1378، الشفاء الالهيات، راجعه و قدّم له ابراهيم مدكور، بي‌جا.  
- \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ ، 1363، المبدأ و المعاد، باهتمام عبدالله نوري،‌ تهران، موسسه مطالعات اسلامي و دانشگاه مك گيل.  
- \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ ، 1985، النجاة، بيروت، دارالافاق الجديدة.  
- \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ ، 1375، النفس من كتاب الشفاء، با مقدمه حسن حسن‌زاده آملي، قم، مكتبة الاعلام الاسلامي.  
- \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ ، 1383، رساله نفس، با مقدمه و حواشي و تصحيح موسي عميد، همدان، رايانه پرداز نگارش.  
- \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ ، بي‌تا، رسائل، قم، بيدار.  
- ابن سينا و تلاميذه، 1371؛ المباحثات، تحقيق و تعليق محسن بيدارفر، قم، بيدار.  
- بيومي مدكور، ابراهيم، 1361، درباره فلسفه اسلامي، روش و تطبيق آن، عبدالمحمد آيتي، تهران، چاپخانه سپهر.  
- سهروردي، شهاب‌الدين يحيي بن حبش، 1372، مجموعه مصنفات، ج 1 و 2 به تصحيح هانري كوربن و ج 3، تصحيح سيد حسن نصر، تهران، موسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگي.  
- صدرالدين شيرازي محمد بن ابراهيم، 1990 م، الحكمة المتعالية في اسفار العقلية الاربعة، بيروت، داراحياء التراث العربي.  
- \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ ، 1354، المبدأ و المعاد، تصحيح سيد جلال الدين آشتباني، تهران، انجمن فلسفه ايران.  
- \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ ، 1363، تفسير القرآن الكريم، تصحيح محمد خواجوي، قم، بيدار.  
- \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ ، 1362، مفاتيح الغيب، تصحيح محمد خواجوي، تهران، موسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي.  
- غزالي، ابوحامد، محمد، تهافت الفلاسفه، تحقيق الدكتور علي بوملحم، بيروت، دارو مكتبة الهلال.  
- فاخوري، حناء و خليل الجر، 1367، تاريخ فلسفه در جهان اسلامي، عبدالمحمد آيتي، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامي.  
- فارابي، ابونصر محمد، 1379، انديشه‌هاي اهل مدينه‌ي فاضله سيد جعفر سجادي، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي.  
- \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ ، 366، سياسة المدينة، مكتبة الزهراء.  
- \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ ، 1405 الف، فصول منتزعه، حققه الدكتور فوزي متري نجار، تهران، مكتبة الزهراء.  
- \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ ، 1405 ب، فصوص الحكم، تحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين، قم، بيدار.