

وحی از دید ابن سینا

عباس شیخ شعاعی / نرجس خالقی^۱

استادیار دانشگاه خوارزمی / کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی

چکیده

فرآیند وحی از جمله مسائلی است که از دیرباز ذهن بسیاری از متفکران و فیلسوفان اسلامی و غربی را به خود مشغول کرده و پی بردن به حقیقت و چیستی این پدیده را دغدغه ایشان قرار داده است. در میان فیلسوفان اسلامی از زمان فارابی تاکنون، تلاش‌های بسیاری در جهت توضیح و تبیین وحی صورت گرفته است که هر یک براساس مکتب و دیدگاه خاص خویش سعی کرده‌اند تبیین بهتری از چیستی وحی ارائه دهند. ابن سینا یکی از فیلسوفان اسلامی است که به این مسئله توجه خاصی نشان داده و با نبوغ بالای خویش به تبیین و تحلیل وحی پرداخته است. وی از عناصر اصلی و مهمی، از جمله نفوس فلکی، عقل فعال، قوای مدرکه نفس، قوه خیال و قوه حدس... بهره برده است که هر یک از این موارد ذکر شده، نقش مواد خام و اولیه‌ای را دارند که ابن سینا از آنها در سازماندهی تبیین خویش استفاده کرده است. در این مقاله، دیدگاه ابن سینا با فرآیند فوق‌الذکر بیان شده و نقدهای مطرح شده برآراء وی مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: چیستی وحی، نفوس فلکی، عقل فعال، قوه حدس.

^۱. sheikhshoae@gmail.com & mozhgankhaleghi1992@gmail.com

۱. مقدمه

بیانات ابن سینا در زمینه وحی را می‌توان به دو جنبه هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی تقسیم کرد که در تبیین هستی‌شناختی وحی، بعد از ذکر اقسام و مراتب موجودات عالم هستی، که به ترتیب از عقول آغاز و به هیولی ختم می‌گردد، به بحث چگونگی صدور نفوس فلکی و نقشی که این نفوس در آگاهی پیامبر از امور جزئی و حیانی دارند، پرداخته است. در بحث عقول دهگانه طولی نیز، ابن سینا به نقش عقل فعال در فرآیند وحی توجه کرده و این عقل را مطابق با روح القدس و جبرئیل در زبان شرع می‌داند، که حقایق و معارف الهی به واسطه آن بر پیامبر نازل می‌گردد. در تبیین معرفت‌شناختی وحی به نقش قوه حدس نبی در وحی و همچنین کیفیت رخداد وحی در امور جزئی و حیانی پرداخته است. ابن سینا همچنین در خصوص وحی به مسائلی از قبیل فاعل و قابل وحی، کیفیت رؤیت فرشته وحی، میزان تأثیر پذیری این پدیده از فرهنگ زمانه و... پرداخته که به برخی از آنها در این مقاله خواهیم پرداخت. نگارندگان اذعان می‌کنند به اینکه پرداختن به همه مباحثی که شیخ الرئیس در باب وحی مطرح کرده است، فراتر از حد یک مقاله است، لذا در این مقاله فقط به برخی جنبه‌های اصلی‌تر دیدگاه او و نقدهایی که به او شده و سنجش میزان قوت و ضعف نقدها خواهند پرداخت.

۲. تبیین ابن سینا از ماهیت و چگونگی وحی

ابن سینا در تعریف از وحی چنین می‌گوید: «وحی همان القاء پنهانی از امری عقلی است که به إذن خداوند در نفوس انسانی، که مستعد پذیرش این نوع القاء در حالت بیداری است، می‌باشد» (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۲۳). وی منشاء اصلی وحی را خداوند می‌داند زیرا که اگر به اذن خداوند نباشد وحی صورت نمی‌گیرد. وی همچنین زمان این رویداد را در هنگام بیداری می‌داند. اما نکته‌ای که در اینجا قابل ذکر می‌باشد این است که ابن سینا افاضه‌کننده وحی را امر عقلی می‌داند، نه عقل فعال و آن هم به این علت که معتقد است معارف جزئی و حیانی توسط نفوس فلکی القاء می‌گردند و امور کلی توسط عقل فعال، در نتیجه او از تعبیر امر عقلی استفاده کرده که شامل هر دو القاء‌کننده وحی بشود. در رابطه با تعبیر القاء، که شیخ الرئیس از آن در تعریف وحی استفاده کرده است، نیز چنین می‌توان گفت که وی، برخلاف فارابی، اتحاد عقل فعال با عقل انسانی را نمی‌پذیرد؛ به همین دلیل در تعریف خود، از واژه القاء استفاده می‌کند و وحی را از

مقوله فعل و انفعال می‌داند، به این نحو که فعل از جانب امور عقلی، و انفعال از جانب نفس انسانی می‌باشد (ملایری، ۱۳۹۳: ۲۷).

۲.۱. تبیین هستی‌شناختی وحی

آنچه در تبیین هستی‌شناختی وحی در دیدگاه ابن‌سینا به آن خواهیم پرداخت، بحث مربوط به مراتب نظام هستی، صدور نفوس فلکی، و بحث عقول است که از عناصر مهم در فهم هرچه بهتر تبیین پدیده وحی از دیدگاه ابن‌سینا به حساب می‌آیند.

ابن‌سینا در الاشارات والتنبیهاث در رابطه با مبدأ و منتهای هستی این‌چنین می‌گوید: «تدبر کن که چگونه وجود از اشرف فالاشرف آغاز شد، تا اینکه به هیولی منتهی شد. سپس از اخس فالاخس، به اشرف فالاشرف بازگشت تا اینکه به نفس ناطقه و عقل مستفاد رسید...» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۲۶). از نظر وی وجود ابتدا با شریف‌ترین موجودات آغاز گشته تا اینکه به پایین‌ترین مرتبه از موجودات ختم می‌گردد، و این در حقیقت قوس نزول است. و سپس از پایین‌ترین مرتبه به سوی مراتب بالا صعود می‌کند، و این همان قوس صعود است. خواجه طوسی در شرح الاشارات و التنبیهاث ترتیب موجودات در نظام هستی را اینگونه بیان می‌کند:

۱. مرتبه نخستین عقول هستند که از عقل اول آغاز و به عقل دهم ختم می‌گردد.
۲. مرتبه دوم، مرتبه نفوس سماویه-ناطقه است که از نفس فلک اعلی آغاز و به نفس فلک ادنی ختم می‌گردد.
۳. مرتبه سوم، صور است که از صورت فلک اعلی آغاز و به صور عناصر منتهی می‌گردد.
۴. آخرین مرتبه، هیولی است که از هیولای فلک اعلی آغاز و به هیولای مشترک عنصریه ختم می‌گردد (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۶۴).

۲.۲. صدور نفوس فلکی

ابن‌سینا نفوس فلکی را موجودات مجردی می‌داند که ذاتاً مجرد از ماده، اما در فعلشان محتاج به ماده هستند. در رابطه با چگونگی صدور این نفوس، او از قاعده الواحد استفاده می‌کند. طبق این قاعده در واجب الوجود، به عنوان موجودی که واحد و بسیط من جمیع الجهات است، تنها یک جهت صدور وجود دارد، که از آن صادر نخستین که همان عقل اول است، صادر می‌شود و در ادامه چنانکه خود او می‌گوید: «عقل اول منشاء کثرت است، پس به واسطه تعقل واجب الوجود از

او عقل دوم صادر می‌شود. و با تعقل ذاتش از حیث اینکه واجب الوجود بالغیر است، از او نفس فلکی صادر می‌شود، و از حیث اینکه ممکن الوجود است از او جرم فلک اقصی افاضه می‌شود. و این روند ادامه می‌یابد تا به عقل دهم برسد» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۰۶). با توجه به عبارت وی، به ترتیب سه موجود از عقل اول صادر می‌گردد که شامل عقل دوم، نفس فلک اقصی و جرم فلک اقصی می‌گردد. حال که مشخص شد، از نظر ابن سینا نفس فلک، معلول صادر نخستین است؛ لازم است بدانیم که وی از این نفوس فلکی چگونه در تبیین فرایند وحی بهره برده است.

۳. استفاده ابن سینا از نفوس فلکی در تبیین وحی

ابن سینا با اعتقاد به نفوس ناطقه برای افلاک، که علم به جزئیات حوادث دارند، از پیشوایان مشائی خویش فاصله گرفت. او کلیات وحی را افاضه عقل فعال به نفس نبی، و جزئیات آن را ناشی از فیض نفوس فلکی به نفس مستعد نبی می‌دانست. «فارابی تنها یک منشأ برای وحی می‌شناخت و آن منشأ «عقل فعال» بود، اما ابن سینا با نظر به اینکه آموزه‌های وحیانی، اعم از کلیات و جزئیات است و عقل فعال چون عقل است، عالم به جزئیات نیست: برای تبیین وحی جزئی از نفوس فلکی، که عالم به جزئیات‌اند، بهره گرفت» (ملایری، ۱۳۹۳: ۴۲-۴۱). از نظر ابن سینا نفوس افلاک به تمام امور جزئی عالم مادون خود علم دارند و نفس ما با استفاده از قوه متخیله، که هم سنخ آن نفوس است، می‌تواند به آن نفوس عالیه متصل شده و اخبار گذشته و آینده را دریافت کند (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۷).

ابن سینا در رساله النفس چنین می‌گوید که عقول و جواهر روحانی به کلیات موجودات احاطه دارند، و نفوس سماوی به کاینات و حوادثی که در آینده پدید می‌آید، علم دارند. وی نفوس انسانی را به شرط نبود حجاب، مستعد برای قبول علم از جواهر عقلی و نفوس سماوی می‌داند. البته این حجاب از جهت قابل وجود دارد و با از بین رفتن این حجاب، قابل از این علوم بهره‌مند خواهد شد. ابن سینا نفس نبی را، از آن جهت که نفسی شریف و قوی است، که حواس آن را مشغول به خویش نمی‌دارند، در حالت بیداری متصل به نفوس سماوی و عالم به اتفاقات آینده می‌داند در حالی که نفوس دیگران در خواب به این علوم دست پیدا می‌کنند (همو، ۱۳۸۳: ۶۹-۶۷).

بر نظریه نفوس فلکی ابن سینا و نقش آن در فرآیند وحی اشکالاتی شده است که پاسخ‌هایی نیز به این اشکالات داده شده است و ما در این قسمت به برخی از آنها خواهیم پرداخت که شامل موارد زیر می‌باشد:

۱. از نقدهایی که در مسئله نفوس فلکی بر نظریه ابن سینا شده است، این است که نفوس فلکی و عقول ده‌گانه مشائی، وابسته به فلک شناسی قدیم بطلمیوسی است که امروزه در اثر تحقیقات متأخرین، این فلک شناسی منسوخ شده و قابل پذیرش نیست؛ چرا که براساس این فلک شناسی هر یک از افلاک دارای نفسی است که به تدبیر آن فلک مشغول است و این درحالی است که برخی این را نمی‌پذیرند. زیرا به اعتقاد آنها افلاک نیز مانند دیگر اجسام تشکیل شده از جسم عنصری هستند، پس فرقی با دیگر اجسام ندارند که تدبیرشان به عهده نفس فلک باشد. لذا برای روزآمد کردن این نظام، دو راه بیشتر وجود ندارد: یکی تمسک جستن بر فلک شناسی قرآنی، که طبق آن افلاک نیز مدبرانی دارند و مورد خطاب خداوند و مهبط وحی الهی می‌باشند و از آنجا که مدبر فلک، تدبیر امور شخصی و جزئی را برعهده دارد، علمش جزئی خواهد بود و این مدبران افلاک به جزئیات عالم ماده علم دارند. راه دیگر آن است که نقش نفوس فلکی در مسئله وحی را حذف کرده و عالم مثل معلقه را جایگزین آن کرد (ملایری، ۱۳۹۳: ۱۶۹-۱۶۸). بر اساس نقد مذکور، استفاده ابن سینا از این نفوس در تبیین وحی در امور جزئی با اشکال روبروست و قابل پذیرش نیست.

در مقام ارزیابی این نقد به نظر می‌رسد لازمه آن این است که امروزه کسانی وجود داشته باشند که نظام افلاک را بپذیرند و تنها در ماهیت جسم فلکی با نظریه قدما اختلاف داشته باشند، در حالی که با ظهور کیهان شناسی جدید توسط فیزیک دانانی همچون گالیله، کپلر و کوپرنیک، اساساً نظام فلکی برافاده است و نظام کیهانی جدید جای آن را گرفته است. بنابراین نقد مطرح شده نقدی است در گفتمان هیئت بطلمیوسی و نه نقدی براساس هیئت جدید. همچنین در آنجا که گفته شده برای روزآمد کردن این نظام می‌توان از فلک شناسی قرآنی استفاده کرد، این سخن موجه نیست؛ زیرا قرآن از نفس فلکی سخنی نگفته است. ضمن اینکه جایگزین کردن مثل معلقه جای نفوس فلکی نیز اصلاح دیدگاه شیخ نیست، بلکه نشان‌دهنده دیدگاهی دیگر جای دیدگاه اوست.

همچنین برخی در پاسخ به نقدی بر ابن سینا مبنی بر استفاده وی از نفوس فلکی در تبیین جزئیات، که مبتنی بر فلک شناسی منسوخ بطلمیوسی است، چنین گفته‌اند که اشکال وارد شده،

اشکال مبنایی نیست که سبب گردد تمام بنیان تبیین فلسفی ابن سینا از وحی فرو ریزد، بلکه مشکل در تشخیص صحیح مصداق است، که برای رفع آن تنها کافی است مصداقی مناسب جایگزین نفس فلکی شود تا کیفیت تلقی جزئیات وحیانی با همان بیان سینوی و فقط با تغییری در مصداق مورد پذیرش قرار گیرد. شاید بهترین مصداق برای جایگزینی، همان عالم خیال منفصل سهروردی باشد که در تبیین امور جزئی وحیانی از آن بتوان بهره برد (یوسفی روشناوند، ۱۳۸۸: ۱۶۳-۱۶۲). به نظر می‌رسد همان جوابی که درباب جایگزینی نظریه مثل در نقد دیدگاه پیشین گفته شد، درمورد این پاسخ نیز صدق میکند.

۲. برخی، در نقد دیدگاه فیلسوفان چنین گفته‌اند که صرف نظر از بطلان برخی پیش‌فرض‌های آنان در خصوص قاعده الواحد، سلسله عقول ده‌گانه و افلاک نه‌گانه، تحلیل آنها فقط یک حدس است و هیچ مستندی ندارد. از نظر این ناقد محترم، رابطه وحیانی میان خدا و بشر، که دور از دسترس ماست، در قالب این گونه تحلیل‌های بسته و ریاضی‌گونه قابل بیان نیست و این شیوه خیال‌با فانه اساساً روشی علمی در تحلیل پدیده‌های هستی‌نمی‌باشد (معموری، ۱۳۸۱: ۱۴-۱۳). به نظر می‌رسد این نقد چندان موفق نیست، زیرا مستندات دیدگاه ابن سینا در قاعده الواحد، سلسله عقول و افلاک و امثال اینها است. بنابراین این سخن موجه نیست که از مبنایی این نظریه صرف نظر شود، آنگاه آن نظریه غیرمستند معرفی شود. البته ناقد محترم می‌تواند با ابطال مبنایی ابن سینا، اعلام کند مبنایی او نادرست است نه اینکه تحلیل او مستندی ندارد.

آنچه در پاسخ به این‌گونه اشکالات می‌توان گفت، این است که هرچند با آمدن هر نظریه جدیدی، نظریه پیشین منسوخ می‌گردد، اما این بدان معنا نیست که نظریه پیشین به طور مطلق خالی از حقیقت بوده است، بلکه مراد این است که نظریه پیشین برخی پرسش‌ها را پاسخ می‌گفته است، لکن نظریه جدید پرسش‌های بیشتری را پاسخ‌گو است. همین نکته در مورد نسبت میان هیئت بطلمیوسی و هیئت کپرنیکی نیز صادق است. بنابراین درست است که تبیین و تحلیل فیلسوفان از وحی، بی‌نقص و کامل نیست و پدیده وحی به عنوان یک امر وجدانی دارای حقیقتی گسترده و غیرقابل دسترس، برای همگان است به طوری که نه فیلسوف و نه هیچ متفکر دیگری نمی‌تواند با عقل محدود بشری خویش، ما را به طور کامل از چیستی و ماهیت این پدیده آگاه سازد، ولی با تمام این اوصاف، آنچه مهم است تلاش فیلسوفان در حد توان عقلی‌شان برای فهم هرچه بیشتر بشر از پدیده وحی است که به نظر می‌رسد تلاش مؤثر و مفیدی در شناساندن هرچه بهتر وحی به انسان‌ها بوده است.

۴. عالم عقول

بحث از عقول از آنجایی آغاز گردید که فیلسوفان سعی داشتند چگونگی ایجاد موجودات کثیر از مبدأیی واحد را تبیین کنند. ابن سینا به منظور ارائه این تبیین از قاعده الواحد بهره برد که بر طبق آن از علت واحد، از آن جهت که واحد است، تنها یک معلول بی واسطه صادر می‌گردد. از این رو از واجب تعالی که از همه جهات واحد و عقل محض است، تنها یک عقل بسیط صادر می‌گردد (یزدان پناه، ۱۳۸۹: ۱۴). با این حساب، صادر نخستین و عقل اول معلول بی‌واسطه واجب الوجود است. بعد از عقل اول، نوبت به نحوه صدور دیگر عقول طولی می‌رسد. طبق بیان ابن سینا، در کتاب مبدأ و معاد، از صادر اول از جهت ذات و علتش، عقل دوم و از حیث تعقل خودش نفس فلک اقصی، و از آن جهت که ممکن بالذات است جرم فلک اقصی صادر می‌گردد. این سلسله عقول به همین ترتیب ادامه پیدا می‌کند تا به عقل دهم، و همان عقل فعال که پایان بخش سلسله است، ختم می‌گردد (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۷۹).

۴.۱. عقل فعال

عقل دهم پایان بخش عقول طولیه، رابط میان مجردات و مادیات، واهب صور و قائم به نفس است که به آن عقل فعال گویند. این عقل از منظر شیخ الرئیس در تمام مراحل حیات آدمی نقش بی‌واسطه و باواسطه ایفا می‌کند (رحیم پور و زارع، ۱۳۹۰: ۱). عقل فعال که واهب صور است منشاء هیولی، عناصر اربعه و نفوس غیرفلکی است، که پس از پیدایش اشیاء، به آنها صورت می‌بخشد. این عقل همچنین «تنظیم کننده ارتباط نفس ناطقه با عالم غیب در خواب و بیداری به شمار می‌رود» (همان). گروهی از فیلسوفان اسلامی، که در رأس آنها فارابی و ابن سینا قرار دارند، می‌گویند: «عقل فعال نه ذات خداوند، بلکه یکی از مدارج سلسله موجودات است که از انسان تا خدا به نحو اتصالی ادامه می‌یابد» (رحیمیان و رهبری، ۱۳۹۰: ۷۶).

طبق دیدگاه فارابی و ابن سینا عقل فعال همان فرشته وحی است. اما بر این نظر اشکالاتی وارد کرده اند و پاسخ‌هایی نیز در این زمینه داده شده است که شامل موارد زیر می‌باشد:

۱. این دو فیلسوف دلیلی برای مطابقت عقل فعال با فرشته وحی بیان نکرده‌اند و این تنها در حد یک فرضیه است (نور محمدی نجف آبادی، ۱۳۹۲: ۸۳). به نظر می‌رسد این نقد وارد است و هیچ دلیلی برای مطابقت عقل فعال با فرشته وحی وجود ندارد.

۲. سر سید احمدخان هندی، از مفسران مشهور شبه قاره هند که اندیشه‌های نوگرایانه‌ای پیرامون وحی ارائه کرده است، تفسیر مکانیکی نحوه آمدن وحی به پیامبر را رد می‌کند. به عقیده او هیچ گونه واسطه‌ای میان خدا و پیامبر نیست، پیامبر وحی را مستقیماً از خدا می‌گیرد و جبرئیل در حقیقت معرف نمادین قوه پیامبری است. وی وحی را روح الهی می‌داند که در وجدان انسان کار می‌کند و شدت احساسی که تا عمق شخصیت انسان را به لرزه درمی‌آورد، سبب می‌شود که او چنین احساس کند که گویی دارد چیزی خارج از خود دریافت می‌کند. در حقیقت وحی، برون فکنی آگاهی درونی نبی است (خاکپور، ۱۳۹۲: ۷۶). در حقیقت، دیدگاه وی برخلاف دیدگاه فارابی و ابن سینا است که نقش واسطه‌ای برای عقل فعال یا همان فرشته وحی قائل هستند. اما دیدگاه سید احمدخان به عنوان دیدگاه رقیب نظریه فارابی و ابن سینا قابل انتقاد است. زیرا او وحی را برون فکنی آگاهی درونی نبی دانسته، که به این معناست که هرآنچه نبی به عنوان وحی به مردم عرضه می‌کند، از فطرت و درون خودش نشأت گرفته و در این صورت در پدیده وحی نقش محوری و اصلی برعهده نبی است نه خداوند، و این امر از تقدس وحی می‌کاهد و آن را تنزل می‌دهد. علاوه بر این، نظریه وی با نص قرآن سازگار نیست زیرا در قرآن سه شیوه برای دریافت وحی توسط پیامبر بیان شده است که یکی از طرق آن دریافت وحی به واسطه فرشته است.

۳. برخی اشکال کرده‌اند که با توجه به ابطال نظریه افلاک نه گانه و نداشتن دلیلی برای اثبات وجود عقول ده‌گانه و عقل فعال، این نظریه مبنای استواری ندارد. ولی این اشکال بر تفسیر مذکور از وحی وارد نیست، زیرا آنچه در اینجا مهم است وجود موجوداتی است که مجرد از ماده هستند و به إذن خداوند در پیدایش و تدبیر جهان مؤثرند و در امر وحی به پیامبر الهی دخالت می‌کنند. در اصطلاح شرع به این موجودات فرشته و در اصطلاح فلسفی به آنها عقول می‌گویند (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۷: ۱۲). اما این تحلیل موجه به نظر نمی‌رسد، زیرا همه اشکال همین است که آیا تحلیل مبتنی بر نظریه بطلمیوسی از وحی با منسوخ شدن مبنای آن پذیرفتنی است؟ تبیین شرعی نظریه وحی ربطی به هیات بطلمیوسی ندارد و لذا با منسوخ شدنش، تحلیل قرآنی وحی دچار مشکل نمی‌شود، ولی تحلیل فلسفی ناموجه خواهد شد. بنابراین با منسوخ شدن نظریه افلاک و عقول فیلسوفانی که از این طریق پدیده وحی را توجیه می‌کرده اند باید به فکر راه حل دیگری باشند.

۵. چگونه ارتباط عقل فعال با نفس انسان

بشر برای کسب معرفت نیازمند موجودی است که مفارق از ماده و مادیات و متصل به عالم مجردات باشد، تا قوای ادراکی خویش را بوسیله این موجود ماوراءطبیعی از بالقوه بودن به فعلیت برساند. این موجود مجرد همان عقل فعال است. در رابطه با نحوه اتصال عقل فعال با نفس، ابن‌سینا براین باور است که «بر اثر مطالعه صور جزئی و خیالی اشیاء، استعدادی در نفس پدید می‌آید تا صورت کلی و عقلی آنها را بپذیرد. آن‌گاه با اشراق نور فائض از عقل فعال، این صور کلی در نفس منطبق می‌شود و با ادراک هر یک از این صور، دوباره استعداد ادراک صورت عقلی دیگری، که متناسب و مرتبط با صور پیشین است، در نفس پدید می‌آید و بدین ترتیب، زمینه نفس برای اتصال به عقل فعال و دریافت اشراقات آن مهیا می‌شود» (رحیم‌پور و زارع، ۱۳۹۰: ۵). ابن‌سینا در رابطه با کیفیت حصول اتصال نفس به عقل فعال چنین می‌گوید که کثرت تصرفات نفس در خیالات حسی موجب پدید آمدن استعدادی در آن می‌شود که به موجب آن امور مجرد را از جوهر مفارق دریافت می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۸۸). کیفیت این افاضه به این صورت می‌باشد که از راه حواس، جزئیات بر نفس وارد می‌شوند، آنگاه به خزانه خیال می‌روند، قوه عقلیه بر جزئیات مطلع شده سپس نور عقل فعال بر آن می‌تابد، این تابش سبب تجرید صور جزئی شده و آنها را تبدیل به صور معقول می‌کند. بنابراین مطالعه جزئیات و تأمل و اندیشه در آنها، نفس را مستعد می‌کند که از عقل فعال قبول فیض کند (رحیمیان و رهبری، ۱۳۹۰: ۸۲). افاضه عقل فعال بر نفس از نظر ابن‌سینا همیشگی است و اگر برخی از موجودات از آن بی‌بهره‌اند، به دلیل عدم قابلیت برای دریافت فیض می‌باشد و ربطی به فاعلیت فاعل ندارد (درگاه زاده، ۱۳۹۱: ۳۵).

همانطور که قبلاً بیان شد، از نظر ابن‌سینا رابطه میان نفس و عقل فعال از مقوله فعل و انفعال است و عقل فعال در فرایند تعقل انسان سبب می‌شود که استعداد بشر در ادراک معقولات افزایش یابد و در صورت اتصال نفس به این عقل هرگاه قصد او به معقولی تعلق گیرد نفس قادر به مشاهده و درک آن معقول خواهد بود. با این حال «بنابر نظر فارابی و ابن‌سینا نباید نفس را منفعل محض دانست، چراکه نفس از منظر آنها نه لوح سفیدی است که عقل فعال بر او نقش آفریند و نه برخوردار از یک دینامیسم طبیعی جبری در ادراک معقولات است» (علم الهدی، ۱۳۸۸: ۱۷).

در این زمینه نقدی وجود دارد که طبق تبیین ابن‌سینا اتصال به عقل فعال و دریافت معارف، اختصاصی به انبیاء ندارد و تمام نفوس رشد یافته و مستعد، توانایی چنین دریافتی را دارند. علاوه بر اینکه نفوس خود انبیاء نیز از یک اندازه رشد و قوت بهره مند نیستند (نور محمدی نجف آبادی، ۱۳۹۲: ۸۳).

به نظر می‌رسد این نقد بر تبیین ابن‌سینا وارد نیست، زیرا حتی اگر برخی از نفوس مستعد توانایی اتصال به عقل فعال را داشته باشند، از جمله نفس حکیم که از طریق عقل خویش با این عقل متصل می‌گردند، اما حکیم از قوه حدس قوی و قوه متخیله بالایی، که از نظر ابن‌سینا از ویژگی‌های پیامبر محسوب می‌شود، برخوردار نیست، لذا همچون پیامبر قادر به دریافت وحی از مبدأ آن نخواهد بود.

در خصوص ارتباط نبی با عقل فعال، اشکال‌های دیگری نیز مطرح شده است که به شرح ذیل می‌باشد:

الف: سیره علمی انبیاء مبین این معنا نیست که آنان از خلال تأملات فلسفی و استنتاجات منطقی به مرحله‌ای رسیده باشند که از عقل فعال سود برند. آنان همواره خویش را در شمار انسان‌های عادی و مانند دیگران می‌دانستند، با این تفاوت که سخنانشان موهبت الهی و از عالم غیب است. تاریخ، پیامبری را گزارش نکرده است که دعوی فیلسوفی و فرهیختگی مصطلح کرده باشد.

ب: اگر تفسیر ارائه شده توسط فیلسوفان صحت داشته باشد، باید بپذیریم که همه انسانها مخاطب بی‌واسطه وحی الهی از طریق ارتباط با عقل فعال می‌باشند، زیرا طبق این دیدگاه همه نفوس، علوم‌شان را از عقل فعال که همان جبرئیل است، الهام می‌گیرند.

ج: بنابراین تفاوتی میان وحی نبوی با دیگر دانش‌های حکمی نمی‌ماند. لازمه چنین تفسیری از وحی، این است که نبوت و وحی امری اکتسابی شمرده شود در صورتی که این معنا خلاف رأی عموم باورمندان ادیان الهی و برخلاف صراحت کلام قرآن است (سعیدی روشن، ۱۳۷۸: ۲۹-۲۸). در مقام ارزیابی نقدها، به نظر می‌رسد که اشکال اول دست کم بر ابن‌سینا وارد نیست، زیرا او مدعی نیست که انبیاء شأن فیلسوفان را دارند و از طریق تفکر فلسفی به عقل فعال مرتبط شده اند.

در پاسخ به نقد دوم هم به نظر می‌رسد که نتیجه‌ای که ناقد محترم از دیدگاه فیلسوفان گرفته است، موجه نیست زیرا عقل فعال علوم مختلف را با وسائط در اختیار مردم مستعد قرار می‌دهد، چه اشکالی دارد که یکی از این علوم حقایق وحیانی باشد که فقط در اختیار انبیاء قرار گیرد. در پاسخ به نقد سوم چنین می‌توان گفت که سخن ابن‌سینا مستلزم اکتسابی دانستن وحی نیست، بلکه مدعای او این است که انبیاء به جایی می‌رسند که می‌توانند علوم وحیانی را دریافت کنند و تلاش برای کسب قابلیت و استعداد لازم برای دریافت وحی یک چیز است و اکتسابی بودن وحی مطلب دیگری است.

۶. تبیین معرفت‌شناختی وحی

ابن‌سینا وحی را نوعی ادراک تلقی کرده و قوه وحی را نیز قوه‌ای ادراکی می‌داند. از این رو برای وحی ماهیتی معرفتی قائل است و می‌کوشد از طریق قوای ادراکی انسان، به تبیین نظام معرفتی آن بپردازد. «از نظر ابن‌سینا، تمام آثار و افعال انسان مستند به نفس است و او فاعل جمیع افعال به شمار می‌آید ولی فاعلیت‌ش در همه موارد یکسان نیست، بلکه نفس انسان افعالی مانند تغذیه، نمو، تولید مثل و ادراک جزئیات را به واسطه قوا و محل آنها، یعنی اعضای بدن، انجام می‌دهد و بعضی افعال مانند ادراک کلیات را بذاته و به طور مستقیم» (بهشتی و خادمی، ۱۳۹۱: ۱۹). در حقیقت اصل جمیع قوا اعم از مدرکه و محرکه، نفس است.

۶.۱. نقش متخیله در دریافت معارف وحیانی

یکی از قوای مدرکه باطنی نفس، قوه متصرفه است که کار این قوه ترکیب و تفصیل صورت‌های خیالی است و توانایی ساخت صورت‌های جدید را دارد. البته کارکرد دیگری از قبیل ترکیب معانی نیز دارد، مثلاً این قوه توانایی دارد که معنای غریبه را با عداوت همراه کند و این‌گونه نتیجه بگیرد که «شخص غریبه دشمن است» و درحقیقت میان صور و معانی ترکیب برقرار کند (انتظام و رزمگیر، ۱۳۹۲: ۳۲). حال اگر این قوه در خدمت عقل باشد به آن مفکره، و اگر در خدمت وهم باشد به آن متخیله گویند. اکنون به نقشی که این قوه در دریافت امور غیبی دارد خواهیم پرداخت تا از این رهگذر، به کارکرد آن در دریافت معرفت وحیانی نائل گردیم.

«از نظر ابن‌سینا گاهی در بعضی مردم، قوه متخیله‌شان آن قدر قوی شده که حواس نمی‌تواند بر آن تسلط پیدا کند و قوه خیال هم نمی‌تواند از آن سرکشی کند. و نفس هم به چنان قدرتی رسیده که دیگر توجه به حواس و عالم محسوس، او را از عالم عقل یا عالم نفس از بین نمی‌برد. این افراد در بیداری دارای حالاتی هستند که دیگران در خواب دارند. چون شخصی که خواب می‌بیند می‌تواند امور پنهانی را خواه به حال خود یا با نمونه‌ها و صورت‌های مثالی دریابد. این افراد که قوه متخیله‌شان قوی است، امکان دارد که غیبت از امور محسوس برایشان رخ بدهد و حالتی شبیه به اغما برایشان حاصل گردد. برای این افراد، زیاد پیش می‌آید که در ظرف خیال خود مشاهده کنند که کالبدی برایشان تمثل می‌یابد که آنچه را دریافت می‌کنند، خطابی از ناحیه آن کالبد است با الفاظی که شنیده می‌شود و حفظ می‌شود و قرائت می‌گردد، و این همان نبوت خاصه با نیروی متخیله است» (منتظری، ۱۳۸۷: ۷۶-۷۷). بنابراین نبی با داشتن متخیله قوی، که یکی از ویژگی‌های سه گانه وی طبق دیدگاه ابن‌سینا است، به چنان مرتبه‌ای می‌رسد که از محسوسات غافل گشته و آنچه را دیگران در خواب می‌بینند، در بیداری می‌بیند و توانایی اتصال با عالم غیب و دریافت معارف از عالم ملکوت را پیدا می‌کند.

به اعتقاد ابن‌سینا هر نفسی توانایی آگاهی از امور غیبی را دارد، اما به شرط رهایی از شواغل حسی، هنگامی که نفس از دل مشغولی به حواس ظاهری آزاد گشت، آماده برای اتصال و ارتباط با عالم غیب می‌گردد. آنگاه نفس با عالم قدسی ارتباط برقرار کرده و حاصل این ارتباط وحی یا رؤیا می‌باشد، زیرا برای دریافت هردوی آنها نیاز به ارتباط و اتصال با عالم غیب و اطلاع از آن است (خادمی، ۱۳۸۵: ۱۱۸).

در نظام معرفت‌شناسی مشائی، برای تحصیل معرفت نیاز به موجودی ماورایی است که قوای ادراکی انسانی بوسیله آن به فعلیت برسد و صور معقولات را نیز به نفس انسان اعطا کند، که این موجود همان عقل فعال است. ابن‌سینا در دریافت وحی، چه از نوع وحی صریح باشد و چه از نوع وحی غیرصریح از این عقل استفاده می‌کند. وحی صریح به اعتقاد وی آن است که نفس در بیداری با عقل فعال متصل می‌گردد و صور معقوله را از آن دریافت می‌کند، آنگاه این صور معقوله، دست نخورده و همان طور که دریافت شده است، باقی می‌ماند، اما اگر نبی بوسیله قوه متخیله خویش، آن صور معقوله را به صورت اشکال، حروف و اصوات مسموعه تصویر نماید، سپس آن صور در حس مشترک منطبق گردند و آنگاه مشاهده و شنیده گردند، این وحی را وحی غیرصریح گویند (ملایری، ۱۳۹۳: ۸۲). در نتیجه نبی از طریق قوه متخیله خویش تمثلی از فرشته

وحی را مشاهده می‌کند که حاکی از حقیقت وجودی این فرشته است که پیش از تمثل آن نبی بوسیله نفس خود آن را درک کرده است (همان: ۸۳).

در این زمینه اشکالی به تبیین فیلسوفان وارد ساخته‌اند که براساس آن فرشته وحی یا کلام، زاینده قوای ادراکی پیامبر است و هیچ واقعیتهایی ندارد، که در پاسخ باید گفت اینکه فیلسوفان می‌گویند روح پیامبر در عالی‌ترین مرتبه با عقل فعال ارتباط می‌یابد و حقایق را از او دریافت می‌کند و آنگاه این حقایق دریافتی را در مرتبه نازل‌تری، یعنی حس مشترک و دستگاه شنوایی و بینایی خود به صورت انسانی زیبا یا کلامی فصیح می‌یابد، به این معنی نیست که فرشته وحی ساخته و پرداخته قوای ادراکی نبی است؛ بلکه معنای آن این است که محتوای وحی و نازل‌کننده آن بر قلب پیامبر، که در اصل فاقد هیئت ویژه‌ای است، در مرتبه روح بشری و قوای ادراکی او به صورت موجودی جسمانی تمثل می‌یابد. بنابراین آنچه به صورت انسانی زیباروی یا کلامی فصیح در قوای ادراکی پیامبر تمثل می‌یابد، مابازای خارجی دارد و زاینده دستگاه ادراکی او نیست، ولی مابازای آن از سنخ موجودات مجرد و حقایق باطنی و غیبی عالم است نه از سنخ موجودات مادی و حقایق ظاهری جهان (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۷: ۱۳). بنابراین فرشته وحی ابتدا توسط نفس نبی به صورت حقیقی و عینی ادراک می‌شود و سپس تمثلی از این حقیقت در عالم خیال و توسط قوه متخیله نبی برای وی حاصل می‌گردد و در واقع نبی در عالم عقل و ملکوت، حقیقت فرشته وحی را دیده و در عالم مثالی و خیالی تمثلی، از آن را مشاهده می‌کند و هرچند متخیله قوی وی در این تمثل نقش مهمی را ایفا می‌کند اما چون این فرشته در خارج وجود دارد نمی‌توان آن را تراوش یافته از متخیله او دانست.

۶.۲. نقش قوه خیال در معرفت و حیانی

یکی دیگر از قوای ادراکی انسان که در روشن شدن کیفیت معرفتی فرآیند وحی مؤثر است، قوه خیال است، مقوله وحی در نزد ابن‌سینا در اثر ارتباط ویژه‌ای است که میان عقل فعال و قوای ادراکی نبی رخ می‌دهد. در نتیجه نبوت از دو ناحیه، دریافت از فرشته وحی یا عقل فعال و القاء آن به سایر انسان‌ها وابسته به قوه خیال است. ابن‌سینا در کتاب *المبدأ والمعاد* خویش الفاظ و اصوات مسموع و رؤیت ملک وحی را مربوط به تمثل وحی معقول در قوه خیال نبی می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۹). دلیل اینکه ابن‌سینا از قوه خیال در تبیین معرفتی وحی استفاده کرده است، این است که عامه مردم قادر به درک معقولات نیستند. از این رو لازم است امور معقول

توسط محاکبات آنها به خیال عموم مردم منتقل گردد. به همین منظور پیامبر حقایق را به صورت متخیل و در قالب صورت‌های خیالی به ایشان انتقال می‌دهد (ذبیحی و خادمی، ۱۳۸۶: ۸). بنابراین نقش این قوه در پدیده وحی آن است که به علت ناتوانی بشر در درک معقولات، نبی معانی عالی وحی را در قالب تمثیلات حسی به مردم انتقال می‌دهد تا همگان از آن بهره مند گردند و وظیفه قوه خیال در این بین، سهولت بخشی در این نحو انتقال از طریق تبدیل معقولات به صور خیالی است.

همچنین ابن‌سینا قائل به مادی بودن قوه خیال است و دلایلی هم برای اثبات مدعای خویش ارائه می‌دهد که براساس آن صور خیالی هر یک وضع و جهت و مقدار معینی دارند که این تفاوت و تمایز از ناحیه قابل و محل مادی بوجود می‌آید؛ در نتیجه محل صور خیالی باید امری مادی باشد (اکبریان و مرادی، ۱۳۸۷: ۷۵).

۶.۳. نقش قوه حدس در معرفت و حیانی

در نظام معرفت‌شناسی سینوی و تبیین معرفت‌شناسانه وی در باب وحی، قوه حدس نقش به سزایی ایفا می‌کند. ابن‌سینا نخستین فیلسوف مسلمانی است که بر اهمیت این قوه و نقش آن در وحی تأکید کرده و نخستین کسی است که وجود خصایل سه‌گانه را در انبیاء بررسی کرده است (بهشتی و خادمی، ۱۳۹۱: ۲۷). وی در کتاب *اللاشارات و التنبيهات*، قوه حدس را این‌چنین تعریف می‌کند: «حدس، تمثیل یافتن حد وسط در ذهن به طور ناگهانی است، خواه پیش از آن طلب و شوقی بدون حرکت است و خواه بدون شوق و حرکت است...» (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۵۸). در توضیح عبارت شیخ باید گفت که در حدس از نظر ابن‌سینا، حد وسط یکباره در ذهن حضور می‌یابد، بدون اینکه انسان برای یافتن آن از معلومات خویش کمک بگیرد. آنچه معمول است این است که دریافت معرفت از عقل فعال از طریق تفکر و استدلال است، اما گاهی نفس بدون تفکر و استدلال به کسب معرفت نایل می‌شود و این شیوه تحصیل معرفت را حدس نامیده‌اند (درگاه‌زاده، ۱۳۹۱: ۳۶). پیش از این گفته شد که ابن‌سینا برای سه‌ویژگی را برمی‌شمارد که وی را از سایر انسان‌ها متمایز می‌کند: اولین خصلت برخوردار از قوه حدس قوی می‌باشد و صاحب این قوه به سرعت به معارف دست پیدا می‌کند، اما این قوه در تمامی انسان‌ها یکسان نیست. در عالی‌ترین درجه از حدس، انسان برخوردار از نیروی حدس قوی، توانایی اتصال به عقل فعال را پیدا می‌کند و از سوی دیگر برخی افراد حتی از پایین‌ترین درجه بهره‌مندی

از حدس نیز بی بهره هستند (بهشتی و خادمی، ۱۳۹۱: ۲۸). در واقع استعداد برای اتصال به عقل فعال یا به صورت تام است یا ناقص، کسی که قوه حدس ندارد، استعداد ناقص خود را از طریق تفکر کامل می‌کند و بعد از کسب کمال به عقل فعال متصل می‌گردد، اما دارنده قوه حدس قوی از همان آغاز آمادگی اتصال و دریافت فیض از این عقل را دارد (ملایری، ۱۳۹۳: ۷۲). بنابراین برخورداری نبی از نیروی حدس قوی، که سبب می‌گردد معارف بدون اراده و خواست وی از عالم غیب در مدت زمان کوتاهی به او افاضه گردد و تفکر و اندیشه در این دریافت وی نقشی نداشته باشد، شبهه اکتسابی بودن این پدیده را برطرف می‌کند، زیرا هرگونه احتمال دخالت پیامبر را در محتوای وحی از بین می‌برد. بنابراین نبی با تزکیه نفس، رهایی از شواغل مادی و صفای باطن خویش، آماده دریافت معارف از طریق نیروی حدس قوی خود می‌گردد و از بالاترین درجه این قوه بهره‌مند است و این درحالی است که سایر افراد یا به طور کامل از داشتن قوه حدس محرومند و تنها از طریق تفکر و اندیشه و با تلاش خویش معارف را کسب می‌کنند و یا اگر به طور کامل از داشتن نیروی حدس بی‌بهره نباشند، میزان بهره‌مندی ایشان از این نیرو به اندازه انبیاء، که به بالاترین درجه آن رسیده‌اند، نیست.

۶.۴. وحی و میزان تأثیر پذیری از زبان و فرهنگ زمانه

از جمله سؤالاتی که در زمینه وحی وجود دارد این است که آیا وحی مطابق با تصورات خیالی پیامبر متمثل می‌شود و مخصوص عصر اوست؟ و آیا وحی متأثر از زبان و فرهنگ مردم زمان عصر نزول می‌باشد؟ از آنجا که ابن‌سینا تجرد مثالی نفس و قوه خیال را نمی‌پذیرد و همچنین عالم خیال متصل را قبول ندارد، در تدبیر عالم ماده که جزئی است به جای عالم خیال، معتقد به وجود افلاک است که به باور وی مقدرات عالم جزئی در نفوس این افلاک وجود دارد. از این رویه اعتقاد او افرادی مانند پیامبران در بیداری یا افراد عادی در رؤیا می‌توانند با اتصال به نفوس این افلاک از امور آینده یا گذشته باخبر شوند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۷). بنابراین طبق دیدگاه وی با مادی دانستن خیال و نپذیرفتن عالم مثال متصل، و به تبع آن نپذیرفتن عالم خیال منفصل، پدیده وحی دارای منشأ عقلی و مجرد است و در خیال پیامبر اثر می‌گذارد و به شکل و قالب خاصی درمی‌آید و با تفاوت فرهنگ و اقلیم آن پیامبر متفاوت می‌گردد (اکبریان و مرادی، ۱۳۸۷: ۹۳).

این قبیل اشکالات وارد شده بر تبیین سینوی سبب شده که فیلسوفان پس از او، از جمله سهروردی و ملاصدرا، با اعتقاد به عالم خیال منفصل گرفتار چنین اشکالاتی نشوند و تحلیلی قابل قبول تر در این رابطه ارائه دهند. اما به نظر می‌رسد علاوه بر عدم پذیرش عالم خیال منفصل و نقش آن در فرآیند وحی، اینکه ابن‌سینا در فرآیند وحی نقش مهمی برای قوه متخیله نبی در نظر گرفته، که براساس آن، آنچه نبی از عالم عقل و ملکوت دریافت می‌کند را بوسیله قوه متخیله قوی خویش صورت‌بندی می‌کند، باعث گشته است که بتوان بر وی این اشکال را وارد کرد که طبق تبیین او، وحی مطابق با فرهنگ و زبان پیامبر نازل شده، و خود پیامبر در آن صورت‌پردازی، که در عالم خیال و مثال بوسیله متخیله‌اش انجام داده، متناسب با زبان و فرهنگ آن زمان به وحی شکل و قالب خاصی بخشیده است.

لازم به ذکر است که هرچند وحی تابع فرهنگ و زبان مردم زمانه خویش نازل شده، ولی این تبعیت یک تبعیت شکلی است نه تبعیت جوهری، مانند تبعیت علم نسبت به معلوم است که در عین اینکه علم به هر چیزی مطابق با آن است، ولی ویژگی‌های معلوم لزوماً در علم وجود ندارد. بنابراین هرچند فرهنگ و زبان خاص محدودیت ویژه شکلی برای وحی فراهم می‌نماید ولی این محدودیت شکلی مانع نمی‌شود تا محتوای آن نیز در تنگنا قرار گیرد (منتظری، ۱۳۸۷: ۳۳-۳۲). به نظر می‌رسد که مقصود وی از بیان فوق تقویت این نظریه است که در مبحث وحی شرایط زمانه از سوی فاعل وحی در نظر گرفته می‌شود و در نتیجه محتوای وحی در قالب زبان عصر پیامبر بر او نازل می‌شود، نه اینکه تاثیر شرایط عصر پیامبر بر وحی و محتوای آن، از جانب قابل وحی یعنی خود پیامبر صورت بگیرد.

۷. نتیجه گیری

با اینکه ابن‌سینا نخستین فرد از میان فیلسوفان مسلمان نیست که به بحث از وحی پرداخته است، اما او نوآوری‌هایی در تبیین و تحلیل وحی دارد که حائز اهمیت است؛ از جمله اینکه ابن‌سینا در افاضه معارف و حیانی به نفس پیامبر تنها به عقل فعال اکتفا نکرده است و از نظر وی معارف کلی و حیانی به واسطه عقل فعال و امور جزئی و حیانی از طریق اتصال نفس نبی به نفوس فلکی برای وی حاصل می‌گردد. اشکالاتی در باب نظریه نفوس فلکی بر ابن‌سینا وارد شده و پاسخ‌هایی نیز به آنها داده شده است که در این مقاله به ارزیابی این نقدها و پاسخ‌های داده شده به آنها پرداختیم. در باب اتصال نفس نبی به عقل فعال و نقش و کارکرد آن در فرآیند

وحی، همچنین در مورد نقش قوه متخیله نبی در دریافت و ابلاغ وحی نیز اشکالاتی بر شیخ وارد کرده‌اند که در خصوص آنها در این مقاله به نقد و بررسی پرداختیم. در پایان یادآوری این نکته لازم به نظر می‌رسد که ارائه بحثی جامع از دیدگاه ابن‌سینا در باب وحی فراتر از حد یک مقاله است و آنچه در این مقاله ارائه شد مدخلی بربحث وحی از دیدگاه وی بود.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبيهات*، چاپ اول، قم، نشر البلاغه.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴)، *الشفاء (الاهیات)*، سعید زاید (تصحیح)، قم، نشر مکتب آیت الله المرعشی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد، سید جلال الدین آشتیانی (تصحیح)*، تهران، نشر موسسه مطالعات اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳)، *رساله نفس، موسی عمید (تصحیح)*، همدان، نشر دانشگاه بو علی سینا.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰)، *رسائل ابن سینا*، قم، انتشارات بیدار.
- اکبریان و مرادی، رضا و حسن (۱۳۸۷)، "تجرد خیال و لوازم فلسفی و کلامی آن"، *فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت*، تابستان ۱۳۸۷، ۷۳-۹۷.
- انتظام و رزمگیر، محمد و میثم (۱۳۹۲)، "قوه خیال و ادراک خیالی از دیدگاه ابن‌سینا و سهروردی"، *فصلنامه معرفت فلسفی*، سال ۱۱، شماره ۲، زمستان ۱۳۹۲، ۲۷-۴۷.
- بهشتی و خادمی، احمد و حمید رضا (۱۳۹۱)، "فرآیند وحی و معجزه در نفس شناسی ابن‌سینا"، *فصلنامه اندیشه دینی*، شماره ۴۲، بهار ۱۳۹۱، شماره ۴۲، ۱۵-۳۶.
- خادمی، حمید رضا (۱۳۸۵)، "کارکرد متخیله در دریافت امور غیبی از دیدگاه ابن‌سینا"، *فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم*، سال ۸، شماره ۲، ۱۱۷-۱۳۸.
- خاکپور، حسین (۱۳۹۲)، "بررسی دیدگاه سید احمد خان هندی درباره وحی"، *فصلنامه مقالات شبه قاره*، سال ۵، شماره ۱۷، ، زمستان ۱۳۹۲، ۷۳-۹۲.
- درگاه زاده، محمد (۱۳۹۱)، "تبیین فلسفی وحی از دیدگاه ابن‌سینا"، *فصلنامه معرفت کلامی*، سال ۳، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۱، ۲۷-۴۶.

- ذبیحی و خادمی، محمد و حمید رضا (۱۳۸۶)، "جایگاه خیال در نظام حکمت سینوی"، فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت، زمستان ۱۳۸۶، شماره ۱۳، ۱۹-۱.
- ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۸۷)، "تبیین فلسفی وحی"، فصلنامه قبسات، شماره ۴۸، تابستان ۱۳۸۷، ۱۸-۵.
- رحیم پور و زارع، فروغ سادات و فاطمه (۱۳۹۰)، "نقش عقل فعال در حیات انسان از منظر ابن سینا"، فصلنامه حکمت سینوی، سال ۱۵، شماره ۴۵، بهار و تابستان ۱۳۹۰، ۱۹-۱.
- رحیمیان و رهبری، سعید و مسعود (۱۳۹۰)، "جایگاه معرفت شناختی عقل فعال در اندیشه ابن سینا"، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، شماره ۳۸، بهار ۱۳۹۰، ۹۴-۷۱.
- سعیدی روشن، محمد باقر (۱۳۷۸)، وحی شناسی، تهران، نشر مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، نوبت اول.
- طوسی، خواجه نصیر الدین (۱۳۷۵)، شرح الاشارات و التنبیهاات للمحقق الطوسی، ج ۲، نوبت اول، قم، نشر البلاغه.
- طوسی، خواجه نصیر الدین (۱۳۷۵)، شرح الاشارات و التنبیهاات للمحقق الطوسی، ج ۳، نوبت اول، قم، نشر البلاغه.
- علم الهدی، جمیله (۱۳۸۸)، "ارادی بودن تعقل در پرتو نظریه عقل فعال نزد فارابی و ابن سینا"، فصلنامه حکمت سینوی، شماره ۴۱، شهریور ۱۳۸۸، ۱۹-۱.
- معموری، علی (۱۳۸۱)، "تفسیر و تحلیل وحی در اسلام مسیحیت"، فصلنامه اندیشه، شماره ۶۴، ۲۵-۱۰.
- ملایری، موسی (۱۳۹۳)، تبیین فلسفی وحی از فارابی تا ملاصدرا، نوبت سوم، قم، نشر کتاب طه.
- منتظری، حسینعلی (۱۳۸۷)، سفیر حق و صغیر وحی، قم، ناشر خرد آوا، چاپ اول.
- نور محمدی نجف آبادی و نور محمدی نجف آبادی، یحیی و محمد رضا (۱۳۹۲)، "مفهوم و هویت شناسی وحی و ادیان ابراهیمی"، فصلنامه معرفت، سال ۲۲، شماره ۱۹۵، اسفند ۱۳۹۲، ۸۸-۷۷.
- یزدان پناه و احسن، یدالله و مجید (۱۳۸۹)، "عالم عقول از منظر ابن سینا و شیخ اشراق"، فصلنامه معرفت فلسفی، سال ۸، شماره ۲.

عباس شیخ شعاعی / نرجس خالقی (۶۱)

- یوسفی روشناوند، زهرا (۱۳۸۸)، "سیر تطور فلسفی وحی از فارابی تا ملاصدرا"، فصلنامه آیین حکمت، سال ۱، شماره ۲، ۱۷۳-۱۴۵.

