

مبادی فلسفی وحی در اندیشه ملاصدرا*

- علی ارشد ریاحی^۱
- مسعود رهبری^۲

چکیده

صدرالمآلهین شیرازی در تبیین فلسفی پدیده وحی، از مبادی و پیش فرض‌های متعددی بهره می‌گیرد. نگارنده در این مقال کوشیده است تا این مبادی و پیش فرض‌ها را از متن آثار ملاصدرا استخراج کند و ارتباط هر کدام از آنها با وحی را توضیح دهد. مبادی فلسفی وحی شناسی ملاصدرا عبارت‌اند از: «پذیرش خداوند و انتساب برخی از صفات خاص به او»، «ترکیب انسان از نفس و بدن»، «وجود قوای مُدرکِ معارف و حیاتی در انسان»، «نظام طولی عالم و سعه وجودی نبی»، «عقل فعال یا واهب‌الصور»، «نفوس فلکی و علم آنها به جزئیات عالم طبیعت»، «اتصال نفس نبی به عالم مثال یا خیال متصل» و «هم‌سنخی وحی و رؤیا». در مقاله پیش رو، هر کدام از مبادی فوق به تفصیل واکاوی شده و نقش هر کدام از آنها در نظام وحی شناسی این فیلسوف متأله به بحث گذاشته شده است.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۸/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۰/۱۷.

۱. دانشیار دانشگاه اصفهان (arshad@ltr.ui.ac.ir).

۲. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول) (msd.rahbari@gmail.com).

واژگان کلیدی: وحی، ملاصدرا، قوای نفس، عقل فعال، عالم مثال، حدس،
 قوه متخیله، عقل قدسی، نفوس فلکی.

مقدمه

وحی از آن دست تجربه‌هایی است که نه قابل انتقال است، نه تکرر و شیوع چندانی دارد و نه در خور اکتساب است. فردی که منتخب عالم الوهی است، خود را به یک‌باره غرق در تجربه‌ای می‌بیند که حتی خود او سابقه‌ای از مواجهه با آن نداشته است. البته کسانی که برای دریافت تجربه وحیانی از طرف حضرت باری گزینش می‌شوند، مقدمات و شایستگی‌های بزرگی را با تهذیب و پیرایش درونشان کسب کرده‌اند، اما چنان نبوده که هر کس چنان شایستگی‌هایی را داشته باشد، لاجرم به وادی وحی داخل شود. نزول معارف وحیانی کاملاً به خواست و مشیت پروردگار بستگی دارد که از روی مصالحی ویژه، به قلیلی از انسان‌ها در تاریخ تعلق یافته است. به همین دلیل است که ماهیت وحی، برای تحلیلگران و تبیین‌کنندگان آن، هیچ‌گاه چنان آشکار نخواهد شد که راز و ابهامی در میان نماند. تمام صاحب‌نظران و پژوهشگرانی که در این عرصه اندیشیده‌اند در نهایت توانسته‌اند «مدل» و «فرضیه»‌ای در تبیین وحی به دست دهند که بتواند سؤال‌های بیشتری را پاسخ گوید و ابهامات و گره‌های کمتری را فروگذارد. این مدل‌ها مدام در حال بازخوانی و بازاندیشی‌اند و از ساده‌ترین تصویرها از وحی که گوش‌ظاهری پیامبر را مهبط فرشته‌ای بال‌دار می‌انگارد، تا فرضیه‌های نواندیشانه‌تر و پیچیده‌تری که وحی را حاصل اتصال قوای حدس و خیال نبی با عقل فعال قلمداد می‌کند و در نهایت، نظریه‌هایی که در دهه‌های اخیر سر برآورده و وحی را حاصل فعل و انفعالات باطنی و نفسانی و شهودات و «رؤیا»های رسول دانسته‌اند، در نوسان بوده است.

برخی از این مدل‌ها تمام مراحل و کل فرایند وحی را کاملاً عینی و بیرون از نفس نبی تبیین می‌کنند و برای شخصیت و درون و باطن پیامبر، نقشی قائل نمی‌شوند و برخی در نقطه مقابل، هر آنچه در وحی رخ می‌دهد، اعم از فرشته، رؤیت، صوت، صدا، تصویر و شهود را در سرزمین درون پیامبر می‌جویند و وحی را به امری کاملاً نفسانی و باطنی فرومی‌کاهند.

در این میان، به نظر می‌رسد صدرالمآلهین شیرازی در ارائه مدلی از این پدیده که

بیشترین سازگاری و کمترین ابهام و ابهام را داشته باشد، کامیاب بوده است. او وارث همه مدل‌های پیشینی است که حکمای پیشین از فارابی تا سهروردی در باب وحی ارائه کرده بودند. وی آن‌ها را به دقت مطالعه کرده، به ضعف و قوتشان آگاه است.^۱ از طرف دیگر، با تلقی‌های عرفانی از کشف و شهود وحیانی آشناست. از این رو، در تلاش فکری خود برای تبیین این مفهوم دینی، هم به میراث سنیوی و فارابی نظر دارد، هم از افکار سهروردی کمک می‌گیرد و هم از اندیشه‌های ابن عربی و غزالی متأثر است، اما این تأثیرپذیری به معنای التقاط و امتزاجی بدقواره و ناسازگار نیست و او توانسته است با مبانی استواری که در «حکمت متعالیه» اش پی‌ریزی کرده، نظریه‌ای منسجم و مدلی حساب‌شده و دقیق از وحی ارائه دهد.

با بررسی آثار صدرای می‌توان گفت که مبحث نبوت و وحی در آثار فلسفی او در سه موضع و به سه شیوه طرح شده است:

موضع اول، در آخر برخی از کتب فلسفی است. وی در آخر کتاب‌های *الشواهد الربوبیه*، *المبدأ و المعاد*، *المظاهر الالهیه و ايقاظ النائمین* به مسئله وحی و نبوت و چگونگی دریافت شهودات غیبی پرداخته است.

موضع دوم، در مباحث نفس و عقل است. در این موضع، هنگامی که مبحث قوای نفس و نحوه ادراک معقولات و ارتباط ادراک با عقول عالیه مطرح می‌شود، وحی به عنوان نوعی ادراک، مورد بحث قرار می‌گیرد و نقش قوای نبی و عقل فعال در آن معین می‌گردد. در *الاسفار*، *الشواهد الربوبیه و المبدأ و المعاد*، این شیوه از بحث را می‌بینیم. موضع سوم، در الهیات بالمعنی الاخص و ذیل صفت تکلم واجب‌الوجود است. صدرای در این موضع، مباحث ارزشمندی در باب فرق کلام الهی و کتاب الهی مطرح کرده است که در حقیقت، پاسخی به خلط متکلمان بین کلام و کتاب الهی است. این شیوه را در *الاسفار*، *اسرار الآیات و مفاتیح الغیب* به کار بسته است.

مباحث مربوط به وحی، در دو کتاب *شرح اصول الکافی و تفسیر القرآن الکریم* نیز به تناسب موضوع آیات و احادیث، به صورت پراکنده به میان کشیده شده است

۱. ملاصدرا در ذیل تفسیر آیه چهارم سوره بقره، به تعدادی از مدل‌ها اشاره و آن‌ها را نقد می‌کند (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۱/۲۹۶-۲۹۷).

(ملایری، ۱۳۸۴: ۱۳۹).

آنچه ما در این مقال در پی تبیین آن هستیم، صرفاً تکرار آنچه صدرالمآلهین در باب وحی گفته است، نیست. در این خصوص، کتب و مقالات متعددی پیش از این به رشته تحریر درآمده است که ما را از این کار بی‌نیاز می‌کند؛ بلکه هدف ما فهرست کردن و توضیح دادن مبادی، مقدمات و پیش‌فرض‌های فلسفی‌ای است که ملاصدرا نظریه وحی‌اش را بر آن‌ها استوار کرده است. برخی از این مبادی، وجودشناختی و برخی انسان‌شناختی‌اند و فهم درست آن‌ها تصویر گویاتری از وحی‌شناسی ملاصدرا به دست می‌دهد. مبادی مذکور در این مقاله، چه‌بسا در جای خود نیازمند اثبات باشند، اما فعلاً اثباتشان موضوع این نوشتار نیست. مهم این است که این مبادی و پیش‌فرض‌ها در تبیین وجودشناختی وحی، چونان اصول موضوعه، خمیرمایه کار واقع شده‌اند.

۱. پذیرش خداوند و انتساب برخی صفات خاص به او

سخن مؤمنانه درباره وحی گفتن، بدون پذیرش خداوند به عنوان خالق هستی و سرمنشأ علم، حیات و قدرت، امکان‌پذیر نیست. عدم اتصال وحی به خداوند، آن را به یک متن بشری و عادی فرو خواهد کاست که هیچ رجحانی بر سایر فرآورده‌های ادبی و تاریخی بشر ندارد. به عبارت دیگر، آنچه به پدیده وحی، بُعد ویژه می‌بخشد، این پیش‌فرض است که محتوای آن به نحوی خاص از عالمی فراتر از این عالم و از جانب حق تعالی فرود آمده است. باورهای ذهنی ما از ذات و صفات خداوند، تأثیر انکارناپذیری بر تبیین ما از وحی دارد. فیلسوف یا متکلمی که خداوند را موجودی مشخص^۱ و دارای صفاتی انسان‌وار می‌داند، وحی را به گونه‌ای خاص تبیین می‌کند و اندیشمندی که معتقد به خدای نامتشخص و نایمان‌وار است، به نحوی دیگر. در یک انگاره از خدا، آسمانی بودن وحی با پذیرش علل طبیعی، تاریخی، اجتماعی و انسانی برای آن تناقض دارد. ولی در تلقی دیگر، هیچ ضرورتی ندارد که برای نسبت دادن وحی به خدا، پیامبر را از تاریخ، محیط، فرهنگ، سبک زندگی یا از اراده و تجربه و

1. Personal.

فرایندهای ذهنی و خلقی و رفتاری و معیشتی‌اش منعزل و منتزع کنیم و بگوییم که وحی از مجرای بیرون از قانونمندی‌های طبیعت، تاریخ، جامعه و انسان و از ماورای عالم و آدم بر پیامبر نازل شده است (فراستخواه، ۱۳۷۷: ۴۴۷).

بی‌تردید ملاصدرا خداوند را از حقایق هستی، و بلکه تنها حقیقت هستی می‌داند و با انواع براهین، از جمله برهان صدیقین، ذات مشخصی را اثبات می‌کند که در نهایت کمال بوده، هیچ حدی و نقصی را پذیرا نیست (برای نمونه ر.ک: صدرالدین شیرازی، *الشواهد الربوبیه*، ۱۳۶۰: ۳۵-۳۶؛ همو، ۱۹۸۱: ۱۴/۶-۱۸).

خدای ملاصدرا دارای صفاتی است که پذیرش پدیده وحی را ممکن و بلکه لازم می‌سازند؛ از جمله این صفات، علم عنایی خداوند به لوازم سعادت انسان و غایت نهایی او در نظام احسن است. مقتضای علم عنایی، تحقق نظام احسن و ایصال موجودات به کمال و سعادت است. اگر ثابت شود که آدمی به خودی خود، راهی برای وصول به سعادت ندارد، عنایت الهی، وحی و هدایت آسمانی را واجب و ناگزیر می‌سازد (همو، ۱۳۶۶: ۱۳۷/۷).

صفت کلام الهی نیز از مبانی پذیرش وحی است. وحی در ادیان الهی به ویژه اسلام، «کلام خدا» است و پذیرش آن به لحاظ وجودشناختی، منوط به این است که بتوان خداوند را به وصف تکلم متصف نمود. تکلم خداوند در فراگیرترین تعریف به این معناست که در ساحاتی از هستی، پدیده تجلی و نظام دال و مدلولی، معتبر و ممکن باشد^۱ و خداوند مراتبی از علم لایزال خود را از طریق این مجرا بر خواصی از آفریدگان خود، آشکار گرداند؛^۲ اگر چنین امری میسر نباشد، وحی نیز ممتنع خواهد

۱. چنان که امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید: «فَجَلَىٰ لَهُمْ سُبْحَانَهُ فِي كِتَابِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونُوا رَأَوْهُ»؛ پس خدای سبحان در کتاب خود بی‌آنکه او را ببینند خود را بر بندگانش متجلی ساخت (نهج البلاغه: خ ۱۴۷). امام صادق علیه السلام نیز می‌فرماید: «لَقَدْ تَجَلَّىٰ اللَّهُ لَخَلْقِهِ فِي كَلَامِهِ وَلَكِنَّهُمْ لَا يَبْصُرُونَ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰۷/۸۹).
 ۲. مسئله چستی کلام خداوند و حادث یا قدیم بودن آن، ماجرای غم‌انگیزی در تاریخ اسلام دارد. اختلاف نحل‌های مختلف کلامی در این باره چنان شدید و پرحرارت بود که سال‌ها خون‌ریزی، تفتیش عقاید و شکنجه بر بر علما و اندیشمندان اسلامی تحمیل کرد. به ویژه آنکه این مسئله رنگ و بوی سیاسی هم گرفته بود و در مدت زمامداری هر خلیفه، بسته به اینکه او در کدام جبهه ایستاده باشد، جبهه مخالف با شدیدترین فشارها و محدودیت‌ها در اظهار عقاید خود مواجه می‌شد (ر.ک: حلبی، ۱۳۷۶: ۱۶۱-۱۶۳).

شد. ملاصدرا خداوند را به صفت تکلم می‌شناسد،^۱ اما کلام را در اصوات و حروف و در معنایی که در بادی امر به ذهن می‌رسد، منحصر نمی‌کند، بلکه این معنا را نازل‌ترین معنای کلام الهی می‌داند.^۲ کلام او همان امر دائم و ازلی او خطاب به جمیع موجودات هستی است (همو، اسرار الآیات، ۱۳۶۰: ۵۴). او معتقد است همان گونه که اصوات، حروف و کلام بشری قائم به نفسی است که از دهان انسان خارج می‌شود، کل عالم به منزله اصوات، حروف و مخارج «نفس الرحمن» است و بدین ترتیب عالم، سراسر کلام خداست^۳ (همو، ۱۹۸۱: ۵/۷). به باور او، حقیقت تکلم «انشای کلمات تام و انزال آیات محکم» است که با توجه به توضیحاتی که می‌دهد، مشخص می‌شود که مراد از این دو عبارت، همان عقول مفارق و صور عقلی است (همو، اسرار الآیات، ۱۳۶۰: ۵۲). از این منظر، قرآن نیز در حقیقت ذاتش، امری بسیط و نوری از انوار الهی و حقیقتی عقلی و مجرد، و تعلیمی ربانی است که از این حیث، کلمه تامه خدا و قائم به متکلم (ذات حق) است و نفس نبی اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در مقام «عقل بسیط قرآنی» با آن متحد

۱. المتکلمیة صفة من صفاته وکل صفة من صفاته واحدة مستمرة ثابتة لم یزل ولا یزال (صدرالدین شیرازی، اسرار الآیات، ۱۳۶۰: ۵۴).

۲. من منازل کلام الله تعالی ما یدون فی الکتب والقراطیس، یدو لكل أحد ویتکلم به کل متکلم وبقروءه کل قار ویسمعه کل مستمع» (همان: ۵۲).

۳. ملاصدرا میان کلام خدا و کتاب او تفاوت می‌گذارد. به باور او کلام خدا از عالم امر است و کتاب او از عالم خلق. کلام هنگامی که جامه تشخص می‌پوشد به صورت کتاب ظاهر می‌شود. تفاوتی که میان کلام و کتاب خدا هست، مثل تفاوت موجود میان «امر» و «فعل» است؛ اولی ثابت و تغیرناپذیر و بری از تجدد است، اما دومی سیال و زمانمند و مکانمند. کلام خدا نسخ‌نشدنی و تبدل‌ناپذیر است، اما کتاب او چنین نیست، چنان که خود می‌فرماید: «بِمُخَوَّلَاتِهِ مَائِشَاءٌ وَتُبَيْتٌ وَعِنَانٌ أَمْ الْكُتَابِ». البته مراد او از کتاب خدا، الفاظ مکتوب در مصحف نیست؛ بلکه او «صحیفه» پویا و سیال عالم خلق را کتاب خدا می‌خواند که آیات این کتاب، همان اعیان موجودات خارجی است. در مقابل، کلام خدا در اصل، آن هویت ثابت عقلی در عالم مجردات‌اند که عین شعور، اشعار، علم و اعلام هستند. آنچه بر پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نازل شده بر خلاف سایر انبیاء هم کلام خداست و هم کتاب او. اگر از بالا بدان بنگریم، نوری از انوار الهی است که هویتی امری دارد و اگر از پایین بدان نظر کنیم، نقوش و صور و الفاظی گردآمده در ظروف مادی است که ماهیتی خلقی دارد. کلام قائم به متکلم است و کتاب صادر از او. قرآن نیز از جهت حقایق نورانی و ناملفوظش، امری بسیط، عقلی، ثابت، ازلی و قائم به ذات حق است، اما از آنجا که در نفس نبی مکرم اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تفصیل یافته و صورت ملفوظ و مکتوب گرفته، حادثی از حوادث است و کتابی است صادر و حاصل از کلام الهی. با این تبیین، نزاع میان قدم و حدوث قرآن به پایان می‌رسد و هر دو قول به اعتباری تصدیق می‌گردد (همان: ۱۶-۱۸).

شده است (همان: ۱۵).

بر این اساس، شرط تکلم از دیدگاه صدرالمتألهین، نه الفاظ و حروف، بلکه القای کلام معنوی در قلب مخاطب است:

التکلم الحقیقی لیس من شرطه أن یكون بکسوة الألفاظ والحروف ولا یصفاً من شرطه تمثّل المتکلم بصورة شخصیّة، بل إلقاء کلام معنویّ إلى قلب مستمع من الله (همان: ۵۶).

حکمت خداوند نیز از صفاتی است که پذیرش و تبیین آنها به منزله مبادی تصدیقی نظام وحی شناسی ملاصدراست. او تحقق «شجره نبوت» و وجود نوعی از مخلوقات الهی را که واسطه میان خدا و بشر و مجرای تعلیم بشر از سوی خداوند باشند، اقتضای حکمت الهی می‌داند (همان: ۱۵۴)؛ چرا که مقتضای حکمت آن است که فعلی عبث از حکیم سر نزند و غایتی معقول در ورای افعال او وجود داشته باشد. از این رو، مخلوقات خداوند حکیم نیز غایات و مصالحی دارند که فایده وجودشان منوط به وصول به آن غایات است. اینجاست که خداوند با اسم «هادی» جلوه می‌کند و موجودات را به اقتضای ظرفیت و استعدادشان، از طریق تسخیر، الهام، عقل، فکر و وحی هدایت می‌کند (همان: ۱۵۶-۱۵۷).

۲. ترکیب انسان از نفس و بدن

تبیین وحی در اندیشه اسلامی به ویژه در حوزه فلسفه، بر پایه نگرشی خاص در انسان‌شناسی بنا نهاده شده است که در آن، انسان موجودی مرکب از نفس و بدن است. بدن از عالم عنصر و ماده است و نفس یا از اصل به عالم ماده تعلق ندارد و عطیه‌ای الهی است (بنا بر نظر حکمای پیش از صدرا) و یا اینکه آغاز تکوینش از عنصر ماده است، اما با پیمودن راه کمال، به مرتبه مجردات راه یافته، در سلک آنها درمی‌آید (بنا بر نظر ملاصدرا).

به هر حال، نفس انسان از مجردات است و اگر شواعل حسی و حجاب‌های عرضی بین آن و عوالم برتر جدایی نیندازد، در حد ذاتش، بین آنها جدایی نیست و هر آن می‌تواند به عالم خود سیر کند و حقایق هستی را در آنجا رؤیت کند: قلب‌ها و روح‌های [آدمیان] به حسب اصل فطرتشان صلاحیت قبول نور حکمت و

ایمان را دارند. اگر ظلمتی مانند کفر که مایهٔ تباهی‌شان شود، بر آن‌ها راه پیدا نکند و یا حجایی همچون معصیت و اموری از این دست، آن‌ها را نپوشاند... و هنگامی که نفس از خواست‌های غریزی و تاریکی‌های هوی و هوس و سرگرمی به شهوت و غضب و حس و تخیل روی گرداند و صفحهٔ دل را به سوی حقیقت و عالم ملکوت اعلیٰ بچرخاند، به سعادت نهایی و رستگاری نایل گشته، راز ملکوت بر او آشکار می‌شود و عکس عالم قدس لاهوت بر ضمیرش بازتاب می‌یابد و شگفتی‌های آیات سترگ الهی را مشاهده می‌کند (همو، ۱۹۸۱: ۲۴/۷-۲۵).

۳. وجود قوای مدرک معارف و حیانی در انسان

برای تبیین وجودشناسی وحی از منظر ملاصدرا، باید به بهره‌گیری از باورهای انسان‌شناختی‌اش عنایت داشت؛ چرا که ملاصدرا وحی را از جنس معرفت می‌داند و اخذ معرفت از سوی انسان (حتی پیامبر) نیازمند وجود قوا و استعداداتی در نفس است که ابزار و مجرای کسب چنین معرفتی باشند.

در انسان‌شناسی ملاصدرا، نفس انسان قوایی دارد که برخی از آن‌ها با حیوانات مشترک‌اند و برخی مخصوص انسان می‌باشند. برخی از قوای نفس در اخذ معارف، ایفای نقش می‌کنند. یکی از این قوا قوهٔ مدرکه است. در ذیل قوهٔ مدرکه، دو دسته از قوای فرعی فعالیت دارند که برخی مجهز به اندامی در ظاهر بدن می‌باشند (حواس خمس) و برخی در ظاهر بدن، اندامی ندارند و به همین دلیل، قوای باطنی نامیده می‌شوند. قوای مدرکهٔ باطنی نفس متشکل از پنج قوه به قرار ذیل است: حس مشترک، خیال (مصوره)، واهمه، حافظه (ذاکره) و متصرفه (همو، *الشواهد الربوبیه*، ۱۳۶۰: ۱۹۳).^۱

در کنار این قوا، نفس انسان از قوهٔ دیگری به نام عقل نظری هم برخوردار است که مخصوص نفس انسانی است و در نبات و حیوان یافت نمی‌شود. از میان این قوا، قوای

۱. سبزواری در بیان همین مطلب می‌گوید: «مدرکات آدمی یا «معانی» است یا «صور»، و معانی یا کلیه است یا جزئی، و خداوند حکیم برای ادراک و حفظ و تصرف در اینها قوت‌ها به او کرامت فرموده. پس مدرک کلیات «عاقله» است... و مدرک معانی جزئی چون محبت جزئی و عداوت جزئی و خوف جزئی و مانند اینها «وهم» است و حافظ و خزانهٔ اینها قوت حافظه، و مدرک صور «حس مشترک» است و حافظ و خزانهٔ او «خیال»، و تصرف در صور و معانی به ترکیب و تفصیل، قوتی است که آن را «متخیله» و «متفکره» گویند و احساس صور جمیعاً با حس مشترک مؤدی می‌شود» (۱۳۸۳: ۴۶۲).

مؤثر در ادراک و حیانی عبارت‌اند از: حواس خارجی، حس مشترک، قوه متصرفه یا متخیله، و عقل نظری که ما به اختصار در مورد هریک سخن می‌گوییم:

۳-۱. حواس خارجی

مقصود از حواس خارجی، همان حواس پنج‌گانه است که عبارت‌اند از: لامسه، سامعه، باصره، ذائقه و شامه. رؤیت فرشته وحی و شنیدن صدای او توسط قوای باصره و سامعه صورت می‌گیرد، البته نه بدین صورت که امر محسوس خارجی آن‌ها را تحریک کند، بلکه در فرایند وحی، احساس آن‌ها بازتابی از دریافت‌های درونی است که البته این دریافت‌های درونی منشأ عینی و واقعی دارد:

پس صورت آنچه [نبی] با روح قدسی‌اش مشاهده کرده است برای روح بشری‌اش متمثل شده، در عالم ظاهر پدیدار می‌شود و آنگاه برای حواس ظاهری به ویژه گوش و چشم نمودار می‌شود؛ چرا که آن دو برترین حس‌های ظاهری‌اند. لذا به چشمش شخص محسوس را در نهایت زیبایی و دلربایی می‌بیند و با گوشش سخن منظومی را در غایت دلنشینی و فصاحت می‌شنود. این شخص فرشته‌ای فرودآمده به فرمان الهی و حامل وحی الهی است و کلامی که می‌شنود عبارت است از کلام الهی. او در دست لوح‌نوشته‌ای می‌بیند که همان نوشته الهی است. این امر تمثیل‌یافته با تمام اوصاف درونی و بیرونی‌اش، صورتی خیالی نیست که در خارج از ذهن و تخیل، وجودی نداشته باشد. این سخن را کسانی می‌گویند که بهره‌ای از علم باطن نداشته، گامی در اسرار وحی و کتاب الهی نگذاشته‌اند (همو، ۱۹۸۱: ۲۵/۷).

۳-۲. حس مشترک

حس مشترک مبدأ و مرجع حواس پنج‌گانه است. صور محسوسات از طریق هر یک از حواس پنج‌گانه به آن منتقل می‌شوند و در آنجا در ارتباط با داده‌های دیگر حواس درک می‌شوند و بدین طریق است که ما می‌توانیم حکم کنیم که شیء واحد مثلاً گرم، خوشبو و خوشمزه است. بنابراین ادراک حقیقی صور محسوسه و جمع کردن گزارش‌های منفرد و مجزای حواس، وظیفه حس مشترک است (ر.ک: همو، ۱۳۵۴: ۲۴۲-۲۴۳).

صوری که به این قوه می‌رسند و باعث انفعال آن می‌گردند، از دو طریق می‌آیند:

اول صوری که از طریق حواس خارجی به حس مشترک می‌رسند؛ لذا گفته‌اند که حواس خارجی همچون پنج نهر هستند که به حس مشترک ختم می‌گردند. دوم، صوری که از طریق متخیله در آن منعکس می‌گردند؛ زیرا متخیله، خود مدرک صور خیالی است و هر گاه از جانب آن، صورتی در حس مشترک نقش ببندد، دقیقاً همانند صورتی که از طریق حواس خارجی می‌رسد، ادراک می‌شود. در این حالت می‌توان گفت که حس مشترک از قوای درون منفعل گردیده است.^۱ نمونه چنین ادراکی در شهود وحیانی رخ می‌دهد. حکمای پیش از سهروردی رؤیت فرشته وحی و استماع الفاظ وحی را بدین طریق تحلیل می‌کردند؛ یعنی معتقد بودند که صورت فرشته وحی و الفاظ وحی صوری هستند که از متخیله در حس مشترک نقش بسته و در نهایت، ادراک می‌شوند (ر.ک: فارابی، ۱۹۹۵: ۱۰۹-۱۱۰؛ ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۵۵/۲؛ طوسی، ۱۳۷۵: ۴۰۸/۳). اما سهروردی به دلیل قول به تجرد صورت‌های خیالی، معتقد است که نقش بستن صورت مجرد در مکان مادی ممکن نیست و صور مورد بحث در عالم مثل معلقه موجودند. از نظر ملاصدرا نیز قوه خیال مدرک صور خیالی موجود در عالم خیال منفصل یا عالم مثال است و نفس نبی می‌تواند تمثیل فرشته وحی و کلام و نوای او در آن عالم را پس از انعکاس در حس مشترک، رؤیت کند. آنچه به رؤیت درمی‌آید لزوماً امری واقع در عالم ماده و محسوسات خارجی نیست؛ چه بسا امری با مباشرت قوای باطنی به حس مشترک منعکس شود. در این صورت نیز «ابصار» تحقق خواهد یافت؛ زیرا آنچه اولاً و بالذات متعلق ابصار است، چیزی است که در حس مشترک تأیید شده است. آنچه مبدأ این تابش است، هم می‌تواند امری مادی باشد و هم می‌تواند امری خیالی و مثالی باشد (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۴۷۲-۴۸۰).^۲

۱. «فحصول صور المحسوسات فی الحسّ المشترك إدراك لها، سواء حصلت من الحواسّ كما فی المشاهدة، أو من معدن الخيال كما فی التخیل. وقد تحصل المشاهدة لقوة التخیل أيضاً» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۲۴۸)؛ «لا فرق بین أن یرتفع الصورة إلى الحسّ المشترك ويقع فیها من الخارج أو ینحدر إليه ويقع فیها من الداخل. فإنه کیف ما یکون، کان محسوساً ویکون حصوله إحصاراً» (همان: ۴۷۵).

۲. در این صفحات، ملاصدرا رؤیت فرشته و صور غیبی را به هر دو طریقه مشاء و حکمت متعالیه تقریر کرده است و به تفاوت بین این دو طریق تصریح می‌کند.

۳-۳. قوه متصرفه

قوه متصرفه را نسبت به نفس حیوانی، متخیله و نسبت به نفس انسانی، قوه مفکره گفته‌اند. قوه متصرفه قوه‌ای است که به صورت‌های ادراک‌شده توسط حس مشترک (که در خزانه خیال اندوخته شده‌اند) و نیز به صورت‌های ادراک‌شده توسط قوه واهمه (که در خزانه حافظه اندوخته شده‌اند) دسترسی دارد، در آن‌ها تصرف می‌کند و با تفصیل یا ترکیب آن‌ها، صورت‌های جدید می‌سازد. این قوه در جریان فکر نیز با تنظیم مقدمات، قیاس‌ها و حد وسط‌ها، نقشی مهم ایفا می‌کند (همان: ۲۴۹-۲۵۰).

اما نقش مهم آن در مسئله وحی چنین است که صور جزئی وحی و یا صور تمثلی یافته کلیات وحیانی را در عالم مثال رؤیت کرده، در اختیار حس مشترک می‌گذارد.

۳-۴. عقل نظری

یکی دیگر از قوای انسان که در فرایند کسب معارف وحیانی، نقش بسیار مهمی ایفا می‌کند، قوه عقل نظری در نفس انسانی است. تصویری که ملاصدرا از مراتب و استعدادات عقل نظری به دست می‌دهد، تقریباً همانی است که از ابن سینا به بعد رایج بوده است. عقل نظری انسان، ابتدا استعداد صرف است و تنها «قابلیت» درک صور معقول را دارد. در این صورت، به آن «عقل هیولانی» گویند (همو، *الشواهد الربوبیه*، ۱۳۶۰: ۲۰۲). اولین مدرکات قوه عقل، صورت بدیهیات است. عقل را پس از ادراک صور بدیهیات، «عقل بالملکه» گویند (همان: ۲۰۵). قوه عاقله بعد از آنکه در مرتبه عقل بالملکه، بدیهیات تصویری و تصدیقیه را تعقل نمود، قادر می‌شود تا به واسطه معلومات خود، به مجهولات پی ببرد، یعنی هر گاه با مجهولی مواجه شود، می‌تواند به معلومات خود مراجعه کرده، معلوم مناسب آن را بیابد و با تشکیل حدود یا قیاسات، به حل مجهولات نایل آید که به این عمل «فکر» گویند. بدین ترتیب پس از درک بدیهیات، عقل قادر خواهد بود که از طریق ترتیب حدود و قیاسات، به ادراک علوم مکتسبه یا نظریات دست یابد. عقل را در این مرتبه به اعتبار اینکه قادر به ادراک علوم نظری است و می‌تواند بالفعل مُدرک آن‌ها باشد «عقل بالفعل» گویند و به اعتبار اینکه علوم نظری به افاضه عقل فعال در آن فعلیت می‌یابند، «عقل مستفاد» می‌نامند:

وهو [أى العقل المستفاد] بعينه العقل بالفعل، إذا اعتبرت فيه مشاهدة تلك المعقولات عند الإلتصال بالمبدأ الفعّال وسمّى به [أى بالعقل المستفاد] لاستفادة النفس إِيّاه ممّا فوقها (همان: ۲۷۳؛ نیز، ک: همان: ۲۰۶-۲۰۷؛ همو، ۱۹۸۱: ۴۲/۳).

در این میان، آنچه در وحی شناسی صدرالمتألهین مورد استفاده قرار می‌گیرد این است که عقل نظری در مرتبهٔ اکمل خود، می‌تواند با عقل فعال (واهب‌الصور) مرتبط شود و معارف و شهوداتی را از عالم لاهوت و مجردات کسب نماید. این کاری است که در وحی نیز اتفاق می‌افتد.

۳-۵. قوهٔ حدس و عقل قدسی

مهم‌ترین کاری که عقل نظری در مسیر کسب معارف به ارادهٔ خود انجام می‌دهد، همان تفکر یا ترتیب و تدوین حدود و قیاسات است. پرسش این است که آیا می‌شود بدون طی این طریق (تفکر) به معرفتی دست یافت. پاسخ حکیمان آن است که آری؛ زیرا فرایند تفکر و اقامهٔ حدود و قیاسات برای عقل نظری، نقش ابزار یا به تعبیر فلسفی، معدّ دارد و عقل انسان را آمادهٔ دریافت معارف از مبدأ معرفت (عقل فعال) می‌نماید. کاری که معدّ می‌کند تقریب استعداد ماده برای دریافت صورت است و اگر ماده‌ای به خودی خود، مهیا و قریب‌الاستعداد باشد محتاج معدّ نیست. در جریان معرفت نیز اگر استعداد عقلی فطرتاً یا اکتساباً برای دریافت علوم، شدید و قریب به فعلیت باشد، می‌توان گفت که این عقل بدون طی جریان تفکر، به تحصیل معرفت نایل می‌شود و محتاج به امر دیگری نیست. منطقیان این طریقه از تحصیل معرفت را «حدس» نامیده‌اند و صدرالمتألهین آن را به الهام تفسیر می‌کند. شخصی که از حدس سرشار برخوردار باشد، از نظر ابن سینا دارای عقل قدسی و از نظر صدرالمتألهین دارای قوهٔ قدسیه یا نفس قدسی است (همو، ۱۴۲۲: ۲۴۳).

از نظر صدرا، یکی از خصایص نبی و بلکه مهم‌ترین آن‌ها کمال عقل نظری است. او معتقد است که عقل نظری هنگامی به سرحدّ کمال خواهد رسید که برای دریافت و درک علوم، محتاج تعلیم و تفکر نباشد و این از ویژگی‌های پیامبران است:

«الخاصیة الأولى کمال القوّة النظریة وهی أن تصفوا النفس صفاءً یکون شدیدة الشبه

بالعقل لیّتصل به من غیر کثیر تفکر و تعمل حتّی یفیض علیها العلوم من دون توّسط تعلیم بشری، بل یکاد ارضُ نفسه الناطقة اُشرفت بنور ربّها وزیت عقله المنفعل لغایة الاستعداد یضیء بنار العقل الفعّال» (همو، ۱۳۵۴: ۴۸۰)؛ نخستین ویژگی [نفس نبوی] کمال قوه نظری است و آن بدین معناست که نفس چنان جلا و صفا یابد که واجد بیشترین مشابهت با عقل [فعال] گردد تا بدون به کارگیری قوه تفکر و انجام عمل فکر، به آن عقل متصل گشته، علوم و معارف از جانب آن عقل، بدون هیچ آموزش آموزگار بشری، بر نفس او افاضه گردد. در این حالت، سرزمین نفس او با نور پروردگارش روشن گشته، عقل منفعلش از فرط آمادگی و استعداد، به درخشش عقل فعال منور می شود.

باید توجه داشت که در حدس نیز اعتقاد و تصدیق، مستند به دلیل است و به همین جهت در تعریف حدس گفته اند: «الحدس هو أن يتمثل الحدّ الأوسط فی الذهن دفعة» (طوسی، ۱۳۷۵: ۳۵۸/۳) و لازمه این تعریف آن است که معرفت حدسی مستند به حدّ وسط یا دلیل است و تفاوتش با تفکر عادی در سرعت انتقال به این حدّ وسط می باشد. معرفتی که مبتنی بر دلیل نباشد، یا تقلیدی است و یا الهامی و به باور صدرا، معرفت وحیانی هیچ کدام از اینها نیست. پس اگر هم در جایی حدس را الهام نام می نهد، مرادش نوعی الهام ویژه است که عاری از دلیل نیست:

گمان مبر همچنان که شناخت تو از امر دین و سایر معارف الهی، به تقلید از نبی است، شناخت پیامبر صلی الله علیه و آله از این امور نیز به تقلید از جبرئیل است؛ بدین نحو که صرفاً [چیزهایی] از او می شنود و روایت می کند. این گمان به این توهم می انجامد که معرفت تو همانند معرفت نبی است و تنها تفاوت در شخص مورد تقلید است. هرگز چنین نیست! چرا که تقلید [اساساً] از جنس معرفت نیست، بلکه تنها [کسب] باوری صادق است، در حالی که انبیا صاحبان معرفت اند؛ بدین معنا که حقیقت اشیا، چنان که در واقع هست، بر آن ها آشکار شده و با چشم باطنشان آن حقایق را چنان مشاهده می کنند که تو با چشم ظاهری ات دیدنی های محسوس را مشاهده می کنی. پس انبیا مشاهدات باطنی خود را بازگو می کنند نه شنیده هایی را از روی تقلید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۴۲۱/۱).

البته نقش حدّ وسط در معارف حدسی، غیر از نقش آن در معارف فکری است. در معرفت فکری، حدّ وسط علت اثبات نتیجه و به تعبیری، علت اثبات اکبر برای

اصغر است، پس بر نتیجه مقدم خواهد بود. اما در معرفت حدسی، حدّ وسط علت نتیجه نیست، بلکه حدّ وسط و نتیجه در معیت هم درک می‌شوند. پس حدّ وسط تقدم زمانی بر نتیجه ندارد تا اینکه صاحب حدس از طریق آن به نتیجه واصل شود؛ بلکه حدس عبارت است از معیت درک نتیجه با حدّ وسط (ملایری، ۱۳۸۴: ۱۵۱).

تفاوت دیگری که معرفت حاصل از حدس با معارف حاصل از تفکر دارد، این است که در دومی، انسان ابتدا با مجهولی روبه‌رو می‌شود و پس از آنکه شوق به کشف آن در وجودش جوانه زد، به معلومات پیشین خود رجوع می‌کند تا آن‌ها را به نحوی مناسب سامان دهد و به کشف مجهول نایل آید. اما در معارف حدسی، ماجرا همیشه از این قرار نیست؛ به ویژه اگر معرفت و حیانی را در قالب قوه حدس نبی تعریف کنیم، این تفاوت پررنگ‌تر می‌شود؛ زیرا مطالعه تاریخ وحی نشان می‌دهد که چه‌بسا نبی منتظر وحی نبوده است، ولی باران پیام الهی به نحو غیر منتظره بر او باریده است و از طرف دیگر، چه‌بسا رسول تمنای وحی داشته، اما وحی‌ای دریافت نمی‌کرده است.^۱

به همین دلیل است که ابن سینا در تعریف حدس گفته است:

الحدس فهو أن يتمثل الحد الأوسط في الذهن دفعة إما عقيب طلب وشوق من غير حركة وإما من غير اشتياق وحركة (طوسی، ۱۳۷۵: ۳/۳۵۸).

شاید نقطه افتراق وحی با سایر معارف غیبی از قبیل رؤیای صادقه یا الهام که برخی معاصران وحی را به آن‌ها فرومی‌کاهند، در همین جا باشد. آنچه در رؤیای صادقه و شهود الهامی رخ می‌دهد القای حقیقتی است بدون التفات یا عیان ساختن دلیل آن. برای نمونه، به شخصی در رؤیا یا در بیداری به نحوی صادق القا می‌شود که «دنیا دار مکافات است» یا «پایان شب سیه سپید است» یا «انسان در زندگی دنیوی، همواره در رنج و مرارت خواهد بود»؛ اما اگر از او پرسیده شود که چرا چنین است، نمی‌تواند پاسخ دهد؛ چرا که دلیل این گزاره‌ها را نمی‌داند. اما به تعبیر صدرای وحی نوعی دیگر از معارف غیر اکتسابی است و چنین نیست. در وحی، نبی از حقایق کلی و علل آن یک‌جا و در معیت همدیگر مطلع می‌شود؛ لذا اگر از او پرسش شود که چرا چنین

۱. برای نمونه، در تفسیر و شأن نزول آیه ۱۴۴ سوره بقره در باب تعیین قبله گفته‌اند که پیامبر مدت‌ها در شوق و انتظار تعیین قبله‌ای اختصاصی برای مسلمانان بوده، اما وحی‌ای در این مورد نازل نمی‌شده است.

خواهد شد، دلیل خود را ارائه خواهد داد.

البته باید توجه داشت که برخورداری از قوهٔ حدس و وصول به حقایق عالم از این طریق، مختص به نبی نیست؛ بلکه چه بسا علوم نازل بر اوصیا و اولیای الهی نیز از همین طریق حاصل شود. در این صورت، آن‌ها نیز حدّ وسط را در معیت با نتیجه درک می‌کنند. تفاوتی که در این مسئله میان نبی و غیر نبی وجود دارد، برخورداری نبی از ملکهٔ عصمت است که او را از هر خطایی در تلقی و دریافت وحی و حقایق و حیانی مصون می‌دارد.

۴. نظام طولی عالم و سعهٔ وجودی نبی

تبیین ملاصدرا از وحی، مبتنی بر پذیرش ساختاری هرمی و طولی از هستی است. تفسیر این فیلسوف از وحی، سادگی تصاویر عامیانه یا کلامی را ندارد. در آن تلقی‌ها آموزه‌های و حیانی هیچ تفاوت سنخی با هم ندارند و همه به یک شیوه در گوش جان پیامبر می‌نشینند. فرشتهٔ وحی، چونان سفیری امین، یک سری الفاظ را به شیوه‌ای نامعلوم از خداوند اخذ می‌کند و همان‌ها را بی‌کم و کاست و در همان قوالب مسموع و ملفوظ، باز به شیوه‌ای نامعلوم در گوش پیامبر نجوا می‌کند. اما در تبیین فلسفی ملاصدرا از وحی، ماجرا به این صافی و سادگی نیست. در وحی‌شناسی او، وحی اولاً و بالذات از جنس صوت، لفظ و صور محسوس نیست و آموزه‌های و حیانی از یک سنخ نیستند. مجرای شهودات و حیانی نبی منحصر در فرشتهٔ وحی نیست و نفس پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در فرایند وحی، فعال و پویاست. در اندیشهٔ او، هم عالم وجود مراتب دارد و هم عالم نفس و هم عالم معرفت.

«أَنَّ لِكُلِّ مَعْنَى عَقْلِيٍّ مِنْ عَالَمِ الْإِبْدَاعِ، صُورَةً طَبِيعِيَّةً فِي عَالَمِ الْكُونِ، إِذِ الْعَوَالِمِ مُتَطَابِقَةٌ» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۴۶۸)؛ برای هر معنای عقلی متعلق به عالم ابداع، صورتی طبیعی در عالم ماده وجود دارد، زیرا عوالم هستی طبقه‌بسته و ذومراتب است.

نفس نبی وسعتی از خاک تا افق اعلیٰ دارد و ادراک او در هر طبقه از هرم هستی، معارف آن مرتبه را در قوالبی که با آن مرتبه مناسبت دارد، اخذ می‌کند. معقولات

و حیانی در منزلی، و محسوسات آن در منزلی دیگر وارد سرزمین نفس نبی می‌شود. در هستی‌شناسی ملاصدرا، دست کم سه عالم را می‌توان از هم تفکیک کرد: عالم عقل، عالم مثال و عالم طبیعت. کلمه «عالم» به آن موجود یا موجوداتی اطلاق می‌شود که از نظر مراتب کلی وجود، درجه خاصی را اشغال کرده باشند، به طوری که محیط و مسلط بر تمام مادون خود و محاط مافوق خود باشند. هستی (ما سوی الله) در نزد حکمای اسلامی دارای مراتبی است که از «صادر اول» آغاز شده به هیولای نخستین پایان می‌پذیرد. در این طیف، لایه فوقانی هستی به مجردات یا عقول تعلق دارد (عالم جبروت) و لایه تحتانی‌اش به موجودات مادی (عالم ناسوت). تا پیش از شیخ شهاب‌الدین سهرودی، حکیمان مسلمان هستی را دوقطبی می‌پنداشتند و میان عالم معقول و عالم محسوس، عالم دیگری را باور نداشتند. اما سهروردی در اشراقات و تأملات خود به این نتیجه رسید که در میان این دو عالم، عالم دیگری به نام عالم مثال وجود دارد که نه کاملاً مجرد است و نه کاملاً مادی. این عالم از قوه، حرکت، زمان و مکان مجرد است، اما از برخی خصوصیات ماده از قبیل بُعد، مجرد نیست. این عوالم بر هم منطبق و ترجمان یکدیگرند. هر وجودی در عالم عقل، وجود متناظری در عوالم مثال و طبیعت دارد که مظهر و تجلی آن است. هر موجودی در عالم طبیعت نیز وجودی مثالی یا عقلی در عوالم برتر دارد.

به بیان دیگر، کمالات صادرشده از مبدأ اول (خداوند) در قوس نزولی خود، در هر ظرفی، متناسب با آن ظرف متجلی می‌شوند؛ در ظرف عالم عقل، در قالب کلیات عقلی، در ظرف عالم مثال، به صورت صور مثالی و در عالم طبیعت، به صورت مادی و جسمانی.

برای روشن شدن ارتباط بحث حاضر با مسئله وحی باید در نظر داشت که آموزه‌های وحیانی استقرائاً از سه حال بیرون نیست: یا اوصاف و احکامی است در باب عالم غیر ماده، مانند گزاره‌های مربوط به ذات و صفات واجب، یا تعابیری است در باب صور موجودات و ذوات مثالی، مانند فرشتگان و احوال مؤمنان و کافران در برزخ و قیامت، و یا اوصاف و احکامی است مربوط به عالم ماده، از قبیل ذکر نعمت‌ها و شگفتی‌های موجود در طبیعت یا روایت قصه‌های انبیا و ...

از آنجا که در اندیشه ملاصدرا نفس نبی با معارف و حیانی متحد گشته و به علم حضوری، آن‌ها را اخذ می‌کند، لازم است که دستگاه هاضمه ادراکی پیامبر صلی الله علیه و آله با هر سه عالم پیوند خورده، معارف مربوط به هر ساحت از ساحات هستی را با لایه و مرتبه‌ای از دستگاه ادراکی خود که با آن ساحت متناسب و مرتبط است اخذ کند (ر.ک: همو، ۱۳۶۶: ۳۰۰/۱).

البته چون آموزه‌های نوع اول نیز در نهایت باید به جامعه لفظ درآید، سعه وجودی نبی باید چنان امتدادی داشته باشد که بتواند صور معقول محض و حقایق بسیط و بی‌شکل عقلی را بدون کوچک‌ترین تحریف و انحرافی، پس از آنکه با قوه حدس و عقل خویش دریافت کرد، در قوه خیال خویش متمثل کند و سرانجام در قالب لفظی متناسب عرضه کند. به همین دلیل، مسئله نظام طولی عالم و طبقات هستی و تطابق آن‌ها بر همدیگر در وحی شناسی ملاصدرا از اهمیت شایانی برخوردار است. به باور او، کلام الهی در سیر نزولی خود، ابتدا در «قلم ربانی»، سپس در «لوح محفوظ»، آنگاه در «لوح قدر» و نهایتاً در لسان جبرئیل جاری می‌شود و نفس نبی صلی الله علیه و آله در هر مرتبه از این مراتب و در هر منزلی از این منازل، آن را در قالب و صورت متناسب با آن مرحله اخذ می‌کند؛ یک بار بی‌واسطه و مستقیم در مقام قاب قوسین،^۱ بار دیگر به واسطه جبرئیل^۲ و سرانجام به صورت مسموع و ملفوظ در عالم حسی به زبان عربی آشکار^۳ (صدرالدین شیرازی، اسرار الآیات، ۱۳۶۰: ۵۳).

برای این بیان ملاصدرا می‌توان تأییداتی نیز در احادیث و روایات معصومان علیهم السلام پیدا کرد. آن بزرگواران نیز فرموده‌اند که شیوه دریافت وحی از سوی پیامبر صلی الله علیه و آله همیشه به یک نحو نبوده است؛ گاه مستقیم و بی‌واسطه بوده و گاه به وساطت جبرئیل^۴. پس نبی تنها با صورت تمثلی یافته روبرو نیست؛ بلکه هم وجود حقیقی فرشته و منشأ وحی را در عالم امر و مقام قاب قوسین مشاهده می‌کند و هم وجود مثالی آن را

۱. اشاره به آیه «قَابُ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ» (نجم / ۸).

۲. «إِنَّهُوَ الْأَوْحَىٰ يُوحَىٰ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ» (نجم / ۵-۴).

۳. اشاره به آیه ۱۹۵ سوره شعراء.

۴. برای ملاحظه احادیث موجود در این باب، ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۸/ «باب آخر فی کیفیت صدور الوحی و نزول جبرئیل...».

در مرتبه خیال درک می‌کند. از طرفی دیگر، هم حقیقت وحی را رؤیت می‌کند و هم آن را در مرتبه خیال و از طریق الفاظ فرشته استماع می‌کند (همو، ۱۹۸۱: ۲۶/۷-۲۸).

هنگامی که پیامبر از معاشرت با عالم عقول به سرای ملکوت آسمانی (عالم مثال) فرو می‌آید، برای او صورت آنچه در عالم عقل تعقل و مشاهده کرده در لوح جاناش که در عالم الواح قدسی آسمانی و هم‌رتبه با وجودات مثالی است، تمثیل می‌یافت، سپس از آن اثری به ظاهر هم می‌رسید؛ به عبارت دیگر، وقتی پیامبر به کلام حقیقی و امر خداوند در عالم عقل محض آگاه می‌شد، در نگین نفس نبوی، نگار نگارستان ملکوت و صورت جبروت نقش می‌بست و در نتیجه، در حس باطن او مثالی از وحی و حامل وحی (جبرئیل) متمثل می‌گردید و نیروی حس ظاهری هم رو به بالا رفته می‌شد و صورتی متناسب با معنا و روح حقیقت درک شده برای وی تمثیل پیدا می‌کرد.

در این حال، برای نیروی حس ظاهری، حقیقت ملک به صورت محسوسش به حسب آنچه ملک تاب آن را داشت (مثل صورت انسانی صالح نه انسان غیر صالح) تمثیل می‌کرد، پس ملکی از ملائکه الهی را به صورتی که در عالم امر داشت می‌دید و صورت مسموع کلام حقیقی و معقول خداوند را می‌شنید یا لوح نوشته‌ای را در دست فرشته می‌دید. بنابراین نبی ابتدائاً در عالم عقل با مرتبه عقل و روح عقلانی خود با ملک مرتبط می‌شود و از او معارف الهی را می‌گیرد و با بینایی عقلی خود، آیات بزرگ پروردگار را مشاهده می‌کند و با شنوایی عقلی خویش، کلام رب العالمین را از روح اعظم می‌شنود. سپس هنگامی که از این جایگاه بلند الهی به عالم مثال فرود می‌آید، فرشته برای او به صورتی که با حس باطنی‌اش احساس شود، تمثیل می‌یابد. سپس این حقایق به حس ظاهری‌اش سرازیر می‌گردد و اینجاست که صداها و حروفی منظم و فصیح و بلیغ را می‌شنود؛ شنیدنی که مخصوص به خود اوست و کس دیگری در آن شریک نیست؛ چرا که این مسموعات از غیب به شهادت فرود آمده و از باطن وی بدون هیچ برانگیزنده خارجی به ظاهرش رسیده است (ر.ک: همو، ۱۳۶۶: ۱/۲۹۵-۳۰۲).

(۱۱۷-۱۱۴/۷).

واژه محوری صدرا در این بحث، واژه «تمثیل» است. آنچه در جنبه ملکوتی نفس تاییده است تنزل می‌کند و در قوه خیال متمثل می‌گردد. این واژه در قرآن کریم، برای

مشابه چنین معنایی به کار رفته است. خداوند در باب حضرت مریم می‌فرماید: ﴿فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ (مریم/ ۱۷). صورتی که نبی مشاهده می‌کند و صورتی که می‌شود، تمثلی است از آنچه در مراحل اعلای نفس او مشاهده گردیده است و نفس به واسطه قوه متخیله‌اش، آن را به مرحله تخیل تنزل داده و بر آن، صورت مثالی می‌پوشد و گاه حتی از آن حد نیز تنزل داده تا به مرحله احساس می‌رسد (همان: ۳۰۰/۱).

در این فرایند، هم نفس پیامبر نقش دارد و هم فرشته وحی. فرشته وحی موجودی حقیقی و خارجی است که هرچند ماهیتی مجرد و عقلانی دارد، می‌تواند تا مرتبه خیال منفصل نزول کند و در صورت و شمایی رؤیت‌پذیر برای پیامبر تمثیل یابد و از دیگرسو، نفس پیامبر چنان است که می‌تواند اوج گیرد و با اتحاد با عالم الوهی، معارف وحیانی را (حتی بدون وساطت فرشته) از مبدأ اصلی خود دریافت کند.

۵. عقل فعال یا واهب‌الصور

اصطلاح عقل فعال از زمان فارابی رایج بوده است. فارابی عقل آدمی را به قطعه مومی تشبیه می‌کند که قابلیت دارد تا نقوشی را بر آن حک کنند. این نقوش همان صور معقولات و مدرکات‌اند که از بیرون نفس به آن افزوده می‌شوند و استعداد و قابلیت معرفت‌اندوزی نفس را به فعلیت می‌رسانند (فارابی، ۱۳۲۵: ۴۹). او ارزانی‌کننده (واهب) این صور را همان عقل دهم از عقول طولی مشایبان یا عقل فعال دانسته، به همین دلیل، آن را «واهب‌الصور» می‌خواند (همو، ۱۴۱۲: ۳۸۹). این عقل را از آن روی فعال می‌گویند که حاکم بر موجودات جسمانی است و تدبیر اجرام فلکی و کواکب و جسم و جسمانیت به او واگذار شده است (سجادی، ۱۳۷۹: ۳۴۰) و نیز از آن رو که استعداد عقلانی نفس ناطقه انسان را به فعلیت رسانده، عقل بالقوه او را به عقل بالفعل تبدیل می‌کند (فارابی، ۱۹۹۵: ۹۶-۹۹).

فارابی بر این باور بود که قوه ناطقه انسان به ذات خود فاقد فعلیت است و نمی‌تواند خودش این فعلیت را تحقق بخشد، بلکه باید موجود دیگری خارج از عقل نظری انسان وجود داشته باشد که عقل را از مرحله بالقوه بودن به مرحله بالفعل بودن ارتقا دهد.

چنین موجودی جوهری است که فعلیتش بالذات بوده، جسم یا جسمانی نیست؛ بلکه مفارق از ماده است. این عقل، قوه نظری انسان را از رتبه نخستین خود که همان عقل هیولانی است، به مراتب بالاتر هستی فرا می‌برد تا نهایی‌ترین حد معرفت (و سعادت) را برای نفس انسان به ارمغان بیاورد (همان).

همین تلقی از عقل فعال، تقریباً بی‌کم و کاست، در فلاسفه بعد از فارابی نیز ادامه یافت، به گونه‌ای که در نظام معرفتی حکمت اسلامی، هر گونه ادراک معقولی تنها از طریق افاضه عقل فعال به عقل بالفعل تحقق می‌یابد.

به باور ملاصدرا نیز نفس آدمی فی حد ذاته واجد هیچ یک از صور معقوله نیست؛ بلکه تنها «قابل» آنهاست. لذا ایجاد آن صور در لوح قوای نفس، محتاج علت فاعلی است. بی‌شک علت فاعلی و موجوده آن صور، خود نفس نیست؛ زیرا فاقد شیء، معطی آن نمی‌تواند باشد؛ بلکه هر موجودی که از قوه به فعل برسد، محتاج سببی است که آن را به فعلیت برساند. پس فعلیت یافتن معقولات در نفس نیز محتاج سببی خارج از نفس است. آن سبب همان عقل فعال است که بالفعل مدرک همه صور عقلیه می‌باشد. عقل انسان با رؤیت صور مخیله و اقامه قیاسات و حدود، استعداد قریب می‌یابد تا صور معقوله از عقل فعال بر آن فایض گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳/۴۶۱-۴۶۴).

پس حدود و قیاسات با اینکه در جریان کسب معرفت، ابزار کار هستند، معطی معرفت و مفیض آن به قوه عاقله نمی‌باشند، بلکه نقش آنها در حد مستعد کردن قوه عاقله برای دریافت معقول از عقل فعال می‌باشد. بنابراین در تبیین فلسفی ملاصدرا (و حکمای پیش از او) از معرفت، حدود و قیاسات علت حصول معرفت نمی‌باشند، بلکه علت تشدید استعداد و معد برای حصول معرفت‌اند. اقامه حدود و قیاسات فعل ارادی ما هستند، اما حصول معرفت نتیجه لایتخلف آنها نبوده، به اراده ما نیست (همو، ۱۳۵۴: ۲۷۱-۲۷۲).

صدرالمتألهین برای توضیح بیشتر نقش عقل فعال در ادراک انسان، آن را به نوری تشبیه می‌کند که اگر نباشد، انسان به رغم داشتن چشم سالم، نمی‌تواند چیزی را ببیند و اشیا به رغم دارا بودن قابلیت رؤیت، نمی‌توانند خود را به کسی بنمایانند. به همین قیاس، عقل فعال به عقل هیولانی و صور مخزون در قوه خیال، نوری افاضه می‌کند و

هر دو را به فعلیت می‌رساند. با این درخشش، هم معقول بالقوه به فعلیت می‌رسد و هم عاقل بالقوه بالفعل می‌گردد. این نور از نظر ماهیت، همان صور معقوله است که عقل بالقوه بعینه آن را تعقل می‌کند و به تعبیر دقیق‌تر، این نور معقول بالذات عقل انسانی است. پس وصف معقولیت برای نور فائض از عقل فعال اولاً و بالذات است و برای صور اشیا ثانیاً و بالعرض (همان: ۲۷۰).

بعد از آنکه این نور از جانب عقل فعال به عقل هیولانی فیضان کرد، اولین چیزی که در عقل هیولانی تحقق می‌یابد بديهياتی است که جمیع مردم از آن‌ها برخوردارند. این معقولات، کمال اول قوه عاقله‌اند. چنان که گفتیم، به عقل پس از دریافت این معقولات، «عقل بالملکه» گویند. قوه عاقله بعد از تحصیل بديهيات که سرمایه عقل برای اکتساب نظریات می‌باشند، به مرور، معقولات نظری را به دست می‌آورد و به مرحله «عقل بالفعل» می‌رسد. در این مرحله، عقل هرچند توان اقامه براهین و استفاده از حدود و قیاسات را دارد، معقولات تحصیل شده از این طریق را به تنهایی نمی‌تواند حفظ کند و محتاج خزانه‌ای است که این معقولات را به آن بسپارد و به هنگام نیاز، آن‌ها را فرا بخواند. اینجاست که عقل فعال پس از آنکه معقولات را به عقل بالفعل انسان افزوده کرد، حفظ و بایگانی آن‌ها را نیز خود بر عهده می‌گیرد تا نفس آدمی هر وقت اراده کند بتواند دوباره به آن‌ها رجوع کند.^۱

با بیان فوق روشن گردید که عقل چگونه به معقولات دست می‌یابد و عقل فعال در آن چه نقشی دارد، آنچه عقل فعال را به مسئله وحی پیوند می‌دهد این است که عموم حکما و ملاصدرا این عقل را همان جبرئیل امین و فرشته وحی می‌دانند:

وهو المسمی بروح القدس فی لسان الشرع وهو المعلم الشدید القوی المؤید بالقاء
الوحي علی الأنبياء عليهم السلام (همان: ۲۶۹).

بنابراین همه انسان‌ها در طی مراحل تکامل عقلانی‌شان از فیض حضرت جبرئیل بهره‌مند می‌شوند و وصول به عقل مستفاد، مشاهده معقولات و اتصال به ملاً اعلی و کسب فیض معرفت از عقل فعال، «غایت قصوای انسان» است (همو، ۱۳۶۳: ۵۲۲).

۱. البته این رجوع مجدد محتاج استدلال جدید و عمل فکری نیست، بلکه گویی به حافظه خود مراجعه می‌کند و آن‌ها را به خاطر می‌آورد.

آنچه در این میان در بین انسان‌ها متفاوت است و سرعت و کیفیت و میزان اتصال و بهره‌مندی از نور عقل فعال را گوناگون می‌کند، استعداد نفوس آدمیان است.^۱ انسان‌ها از حیث اتصال به عقل فعال در یک سطح نیستند. استعداد برخی از انسان‌ها برای اتصال به عقل فعال به حدی قریب و مهیاست که تحقق آن، محتاج هیچ گونه تفکر و اقامه حدود یا قیاسات نیست، بلکه با کمترین توجهی یا حتی بدون توجه، به آن متصل می‌گردند و صور معقولات و معارف حقه در عقل آن‌ها نقش می‌بندد. این نحوه اتصال به عقل فعال را چنان که پیش از این گفتیم، حدس می‌گویند که حدّ اعلای قوه حدس در اختیار انبیاست. بنابراین وحی، حاصل اتحاد عقل قدسی نبی با عقل فعال است (همو، ۱۴۲۲: ۲۴۳).

۶. نفوس فلکی و علم آن‌ها به جزئیات عالم طبیعت

عموم فلاسفه بر این نکته اجماع دارند که جواهر عقلی، واجد صور معقول کلی‌اند و امور و صور جزئی در پهنه وجود آن‌ها راهی ندارند؛ یعنی علم بر امور جزئی به دلیل جزئیاتشان در نزد عقول عالی‌ه که عالم بر کلیات‌اند، تحقق ندارد. از دیگر سو گفتیم که آموزه‌های وحیانی صرفاً مفاهیم و معقولات کلی نیستند و احکام، اوصاف و گزاره‌های جزئی بسیاری نیز به این آموزه‌ها راه یافته‌اند. حال پرسش این است که با توجه به اینکه عقل فعال از جنس عقول عالی‌ه و مجرد بوده، صرفاً واجد صور کلی است و اتحاد نفس نبی با او، معارف کلی وحیانی را در جان نبی منتقل می‌کند، معارف جزئی وحی از کجا می‌آیند؟

صدرالمتألهین در موضعی که مراتب علم الهی را مورد بحث قرار می‌دهد، همانند حکمای پیش از خود، پس از مرحله علم ذاتی و «قلم»، «لوح محفوظ» و «لوح محو و اثبات» را نیز از مراتب علم الهی شمرده، مرتبه اخیر را با نفوس فلکی تطبیق می‌دهد و بر آن است که علم به جزئیات عالم به صورت تفصیلی در نزد نفوس فلکی تحقق دارد (همو، ۱۹۸۱: ۶/۲۹۵).

۱. «أنّ النفس علی حسب الاستعدادات والأفکار تستعدّ للاتصال به والقبول عنه» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲: ۲۴۲).

او همین مبنا را ابتدائاً برای توجیه مسئله وحی در امور جزئی نیز مورد استفاده قرار می‌دهد. صدرا با مبنا قرار دادن نظریه شیخ‌الرئیس در باب نفوس فلکی و علم آن‌ها به جزئیات عالم طبیعت، یکی از تبیین‌های ممکن برای وحی در امور جزئی را اتصال نفس نبی به نفوس فلکی دانسته است. حکمای مثناء بر آن بودند که وحی در امور جزئی عبارت است از اتصال نبی با نفوس فلکی و افاضه معرفت از نفوس فلکی به نفس نبی. نفوس فلکی از آنجا که مدبر حوادث جزئی هستند، به لوازم حرکات خود علم دارند. پس همه جزئیات عالم در نزد آن‌ها هویدا است. نفس نبی با اتصال به آن‌ها و انتقال از صور علمیه آن‌ها به امور جزئی و وقایع ماضی و مستقبل آگاه می‌گردد. انذار نبی نسبت به وقایع و علم او به امور جزئی، ناشی از همین اتصال است. پس نبی همان‌طور که علم به کلیات را از مخازن و منابع اصلی علم دریافت می‌کند، علم به جزئیات را نیز از معادن اصلی اخذ می‌کند (همو، ۱۳۵۴: ۴۷۷). اما ملاصدرا بعد از شرح و توضیح مفصل این نظریه و انتساب آن به علمای مثناء، به دلیل آنکه طبق این نظر، مشاهدات جزئی نبی چه‌بسا مطابق واقعی و مابایزای خارجی نداشته باشند، آن را رد می‌کند (همان: ۴۷۹).

۷. اتصال نفس نبی به عالم مثال یا خیال منفصل

دخالت نفوس فلکی در فرایند پدیده وحی، اگر در زمانه مشائیان یا ملاصدرا در خور دفاع بود، امروزه به یقین، از اعتبار ساقط است؛ زیرا اساساً نظام فلکی و تصور وجود افلاک نه گانه برای عالم، مبتنی بر هیأت بطلمیوسی و اخترشناسی قدیم بود که قرن‌هاست بطلانش آشکار شده است. بنابراین اگر ملاصدرا نیز در توجیه معارف جزئی وحیانی، صرفاً به نفوس فلکی توسل جسته بود، وحی‌شناسی او حداقل در این بخش، با خلأ و کاستی بزرگی روبه‌رو می‌گشت و به راحتی نمی‌شد در عصر حاضر از آن دفاع کرد. اما خوشبختانه صدرا با تیزهوشی و بصیرتی فوق‌العاده، مدل پیشنهادی خود از وحی نبوی را با پیش کشاندن و برجسته کردن عالم مثال، از سیطره فلکیات قدیم رها ساخته و امکان دفاع از نظریه خود را برای نسل‌های آینده، حتی با بطلان آن فلکیات فراهم کرده است. او نظر پیروان معلم اول، یعنی مشائیان را در ارتباط دادن

نفوس فلکی به این مسئله، با لحنی کنایه‌آمیز رد می‌کند و کلید حل مشکل را در توجه به عالم مثال می‌بیند (همان).

هانری کربن در تعریف عالم مثال می‌گوید:

این است عالمی که تمام غنا و گوناگونی جهان محسوس در آنجاست، اما همه چیز آنجا در حال لطافت است. آن عالم اشکال و تصاویر باقی و مستقل است که آستانه و باب عالم ملکوت است و شهرهای تمثیلی جابلقا و جابرسا و هورقلیا در آن عالم است ... (کربن، ۱۳۷۱: ۲۸۴).

این عالم با نام‌های «عالم خیال منفصل»، «عالم اشباح مقدریه»، «عالم شهادت مضاف»، «عالم ارض حقیقت»، «عالم جابرسا و جابلقا»، «هورقلیا» و «عالم مثال اعظم» نیز مشهور است (بهبایی لاهیجی، ۱۳۷۲: ۵۴).

ربط دادن وجودشناختی این عالم به مبحث وحی، به ویژه در بررسی بعد معرفت‌شناختی آن، بسیار اهمیت دارد. این کشف نقش قوه خیال را در تمثیل حقایق وحیانی - که در نظریه مشاء بسیار عظیم بود - به شدت کاهش می‌دهد و همه تمثالات وحیانی را از اموری متکی به متخیله نبی، به حقایق عینی و واقعی باز می‌گرداند. این عالم منبع الهام حقایق و افاضه معارف به قوه خیال انسانی است و سبب می‌شود تا حقایق انبوهی که در این عالم مکنون است، برای سالک طریق حقیقت و اهل ریاضت و بالاتر از همه، برای انبیا آشکار گردد؛ چرا که صورت مثالی همه حوادث حال، آینده و گذشته عالم ماده در عالم مثل معلقه وجود دارد و قوه متخیله کمال یافته نبی می‌تواند آن‌ها را مشاهده کرده، به ماکان و مایکون عالم گردد (صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیه، ۱۳۶۰: ۳۴۶).

ملاصدرا با بهره‌گیری از نظریه خیال متصل در کنار خیال منفصل، به تقویت مباحث مرتبط به وحی پرداخته است. او آنگاه که در باب کمال قوه متخیله به عنوان خاصیت دوم از خواص نبوت سخن می‌گوید، با مدد جستن از نام هورقلیا که سهروردی بر عالم مثال نهاده است، مشاهده اصوات گوش‌نواز و صورت‌های دلکش وحیانی را به این عالم پیوند می‌دهد (همو، ۱۳۵۴: ۴۸۱).

صدرا بر خلاف مشائیان معتقد است که نفس نبی صور خیالی را بدون وجود الگو

و نسخه ابداع نمی‌کند و آن نسخه چیزی نیست جز عالم خیال منفصل یا مثل معلقه‌ای که سهروردی طرح کرده است. بدین ترتیب، نفس پس از مشاهده حقایق مثالی موجود در عالم مثال منفصل، صورت‌هایی را در خویش، منطبق بر آن‌ها ابداع می‌کند. به باور ملاصدرا، پیامبر صورت مثالی فرشته وحی را در عالم مثل معلقه در مقام هورقلیا مشاهده کرده است و الفاظ و حیانی را از او شنیده است (همو، *الشواهد الربوبیه*، ۱۳۶۰: ۳۴۲)؛ آنگاه این صور مثالی تا حد حواس نبی نیز تنزل می‌کنند و در حواس ظاهری او نیز متمثل و منعکس می‌گردند (همو، ۱۹۸۱: ۲۵/۷).

۸. هم‌سنخی وحی و رؤیا

حکما عموماً مباحث مربوط به وحی و نبوت را در کنار تبیین پدیده رؤیا و به ویژه رؤیای صادقه ذکر کرده‌اند. به نظر می‌رسد وجود برخی روایات از پیامبر بزرگوار اسلام صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام در مشابهت میان وحی و رؤیا، فلاسفه اسلامی را به این نظر سوق داده باشد.^۱ حکما به ویژه آنگاه که خواسته‌اند توضیح دهند که چگونه ممکن است معارفی که از جانب موجودی مجرد و ماوراءالطبیعی و به شکل باطنی و معنوی کسب می‌شوند، در قالب صوت، لفظ و تصویر و حتی رؤیت ملک ابلاغ وحی متمثل گردند، مسئله رؤیا و چگونگی تحقق آن را پیش کشیده‌اند تا از دریچه امری شایع، ملموس‌تر و همگانی‌تر، پدیده نادر و استثنایی وحی را توضیح دهند. بیان حکمای اسلامی در این مواضع به طور خلاصه این است که آنچه در رؤیا اتفاق می‌افتد، در وحی نیز رخ می‌دهد، با این تفاوت که آن در خواب است و این هم در خواب اتفاق می‌افتد، هم در بیداری و هم در حالتی میان خواب و بیداری (خلسه). در اندیشه غالب فلاسفه اسلامی، قوه خیال هم در فرایند وحی و هم در فرایند رؤیا نقشی مهم بر عهده دارد و راز هم‌سنخی این دو پدیده را باید در همین جا یافت. لذا می‌توان

۱. در روایتی از امام رضا علیه السلام آمده است: «رؤیای پیامبران وحی است» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۱/۳۳۸). همچنین از ابن عباس نقل شده است که گفت: «وحی پیامبر ابتدا به صورت رؤیای صادقه بود» (بحرانی، ۱۴۱۱: ۶۷/۱) و در روایتی دیگر، منسوب به ائمه اطهار علیهم السلام آمده است: «رؤیای مؤمن صحیح است؛ زیرا نفس او پاکیزه و یقینش صحیح است. نفس از کالبد تنش خارج می‌شود و با ملائکه مواجه می‌شود. این وحی‌ای است از جانب خداوند عزیز و جبار» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۸/۱۷۶).

گفت که تحلیل و تبیین رؤیا فی حدّ نفسه تبیین بخشی از ادراکات غیبی و نمونه‌ای از وحی است و از طرف دیگر، ادراک غیب در خواب، مدل بسیار آموزنده و مثال راهگشایی برای ادراک غیب در بیداری است.

صدرالمآلهین در کتاب *المبدأ و المعاد و شرح اصول الکافی* به تفصیل و در کتاب *المظاهر الالهیه* به نحو مختصر، به بحث رؤیا پرداخته و در هر سه کتاب، این بحث را مدخل و درآمدی بر مبحث نبوت قرار داده است.

رؤیا از نظر صدرا عبارت است از فراغت روح از ظاهر و عنایت او به باطن. هنگامی که روح از ظاهر به باطن متمایل شود و حواس به دلیلی از کار بیفتند، آنگاه نفس از شواغل حسی و از تفکر در مورد داده‌های حواس رها گردیده و برای اتصال به جواهر عقلانی و نیز به نفوس فلکی (و یا عالم خیال منفصل) که صور جزئیات را در خود دارند، مستعد می‌گردد و بدین ترتیب، صوری از آن‌ها در آینهٔ نفس منتقش می‌گردد (همو، ۱۳۶۳: ۴۶۷).

ملاصدرا می‌گوید که ممکن است آنچه از عالم غیب بر انسان در خواب آشکار می‌گردد، در بیداری نیز آشکار شود^۱ و این زمانی است که شخصی چنان قوی‌النفوس باشد که توجه به حواس، آن را از توجه به عالم ملکوت باز ندارد و همچون افرادی که در زمان واحد، دو یا چند کار را با هم انجام می‌دهند، بتواند بین جانبین، یعنی جانب عالم ملک و ملکوت جمع کند (همان: ۴۷۲). پس تفاوت خواب و بیداری، اشتغال نفس به داده‌های حواس در یکی و عدم آن در دیگری است. بنابراین نفوس قوی که اشتغال به یک شأن، آن‌ها را از شئون دیگر باز نمی‌دارد، در بیداری نیز می‌توانند صور منامیه را مشاهده کنند.

در این حال، قوهٔ متخیله اگر نیرومند باشد، همچنان که در رؤیا به محاکات (شبهه‌سازی) مشغول بود، در بیداری نیز همین کار را می‌کند و به محاکات مدرکات غیبی می‌پردازد. در این حالت، آنچه حاصل می‌شود وحی‌ای است که محتاج تأویل است. اما اگر متخیله ضعیف و تحت کنترل عقل باشد، چنین نمی‌کند و حاصل کار،

۱. «قد عرفت سبب الأطلاع بالغيوب في النوم من ركود الحواس واتصال النفس بالجواهر العقلية أو النفسية، وقبولها من تلك المبادئ صوراً يناسبها واهتمت بها. ويمكن أن يكون ذلك لبعض النفوس في اليقظة».

وحی صریح است (همان).

آنچه در اینجا اهمیت بسیار دارد، تبیین نحوه و مقدار تصرف قوه متخیله در ادراک وحیانی است تا منافاتی با عصمت انبیا در مقام دریافت وحی نداشته باشد. در بیان صدرا، وجود مثالی جبرئیل عَلَيْهِ السَّلَامُ و الفاظ قرآن با همین قالب ابلاغ شده در عالم مثال منفصل به وجود نفسی و مستقل موجودند و پس از ارتباط نفس پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ با آن عالم و با الواح قدری و مثالی موجود در آن، آن‌ها در نفس پیامبر، اضافه و اشراق و وجود رابط پیدا نموده و در جدول خیال متصل وی هم ظهور می‌نمایند و پیامبر بدین طریق، با مخازن علمی حق تعالی مرتبط شده و به علمی مطابق با واقع و خطاناپذیر... می‌رسد (منتظری، ۱۳۸۷: ۱۳۹).

نتیجه‌گیری

آنچه در این مقال در پی آن بودیم، شرح و تبیین مبادی وجودشناختی ملاصدرا در نظریه‌پردازی‌اش در باب وحی بود. گفتیم که این فیلسوف متأله در بنا کردن نظام وحی‌شناسی‌اش، برخی مبادی و باورهای پیشینی در وجودشناسی و انسان‌شناسی را مسلم فرض کرد که فهم و تحلیل آن بنا بدون نظر به این بنیان‌ها ممکن نیست. از جمله این مبادی، تلقی ملاصدرا از خدای هستی و صفات اوست. او وحی را فعل خدایی می‌داند که حقیقت هستی و واجد صفاتی چون عنایت، حکمت، تکلم و هدایتگری است. تکلمی که صدرا به خدا نسبت می‌دهد، معنایی مشهور و معمول ندارد و فراتر از سخن گفتن به الفاظ و اصوات است. کلام الهی از نظر او در حقیقت، ابداع عقول و حقایق مجرد است و قرآن در حقیقت ذاتش نوری است عقلانی و مجرد.

برخورداری انسان از نفسی مجرد و قوای ویژه آن، که پدیده ادراک و کسب معرفت به ویژه ادراک وحیانی را برای او میسر می‌کنند، از مبادی انسان‌شناختی ملاصدرا در تبیین وحی است. از میان قوای معرفتی انسان، حواس خارجی، حس مشترک، قوه متصرفه، عقل نظری و به ویژه مرتبه اکمل آن، یعنی قوه قدسی در دریافت معارف وحیانی، ایفای نقش می‌کنند.

همچنین باور به نظام طولی هستی در قوس نزول و انطباق آن با هرم معرفتی انسان

در قوس صعود، از دیگر مبادی وحی‌شناسی ملاصدراست. پیامبر در اندیشه او موجودی وسیع و ممتد است که سطوح مختلف وحی را با لایه‌ها و ساحات گوناگون نفس واسعش درک و اتخاذ می‌کند.

باور به نقش معرفت‌شناختی عقل فعال از سلسله عقول، از بنیان‌های دیگر نظریه وحی صدرالمতألّهین است. این عقل در انسان‌های عادی، باعث پرورش و تکامل عقل نظری از مرتبه عقل هیولانی تا عقل بالفعل می‌شود و در پیامبران، مجرای افاضه انوار وحی بر صحیفه نفس نبی است.

اما پرسشی که در اینجا پیش می‌آید این است که عقول عالیّه، عالم به کلیات‌اند و قاعدتاً نمی‌توانند افاضه‌کننده گزاره‌های جزئی باشند. از سوی دیگر، گزاره‌های وحیانی شامل گزاره‌های جزئی و شخصی نیز می‌شوند. پس باید روشن شود که پیامبر از کدام منبعی این گزاره‌ها را دریافت می‌کند و در کدام صحیفه‌ای آن‌ها را می‌خواند. مشایبان بر اساس نظام هیأت قدیم، جزئیات عالم را حک شده بر لوح نفوس فلکی می‌دانستند و بر این باور بودند که اتصال نفس نبی به نفوس فلکی علت باعث سرازیر شدن معارف جزئی وحیانی در نفس نبی می‌شود. ملاصدرا در مواضعی با این نظر مشایی همراهی کرده است، اما آنجا که قصد ابراز رأی خود را دارد، آن را نقد کرده، با بهره‌گیری از ظرفیت عالمی به نام عالم مثال، دریافت جزئیات وحیانی را به آن نسبت می‌دهد. خلاصه رأی ملاصدرا این است که عالم مثال، صور مثالی همه حوادث حال، آینده و گذشته عالم ماده را در بر دارد و قوه متخیله کمال‌یافته نبی می‌تواند آن‌ها را مشاهده کرده، به ماکان و مایکون عالم گردد.

از دیگر پیش‌فرض‌های ملاصدرا در تبیین وحی، هم‌سنخی وحی و رؤیاست. او معتقد است که آنچه در وحی رخ می‌دهد، اعم از اتصال نفس به عقل فعال و عالم مثال یا نفوس فلکی، در وحی نیز رخ می‌دهد و تفاوت آن دو در اینجاست که اولی در خواب و دومی در خواب و بیداری اتفاق می‌افتد. بنابراین اگر دستمان از وحی کوتاه است، می‌توان با تحلیل پدیده رؤیا، پنجره‌ای به فهم رخداد وحی گشود.

کتاب‌شناسی

۱. نهج البلاغه، تصحيح صبحي صالح.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، الشفاء (الطبیعیات)، تحقیق سعید زاید و دیگران، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.
۳. بحرانی، سیدهاشم بن سلیمان، حلیه الابرار فی احوال محمد وآله الاطهار علیهم السلام، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۱ ق.
۴. بهایی لاهیجی، محمد بن محمدسعید، رساله نوریه در عالم مثال، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲ ش.
۵. حلبی، علی اصغر، تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام، تهران، اساطیر، ۱۳۷۶ ش.
۶. سبزواری، ملاهادی، اسرارالحکم، مقدمه استاد صدوقی، تصحیح کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳ ش.
۷. سجادی، سیدجعفر، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، اسرار الآیات، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰ ش.
۹. همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۰. همو، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ ش.
۱۱. همو، المبدأ و المعاد، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.
۱۲. همو، تفسیر القرآن الکریم، قم، بیدار، ۱۳۶۶ ش.
۱۳. همو، شرح الهدایة الاثیریة، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی، ۱۴۲۲ ق.
۱۴. همو، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۱۵. طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد، شرح الاشارات و التنبیها، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۱۶. فارابی، ابونصر، آراء اهل المدینة الفاضلة و مضاداتها، مقدمه و شرح و تعلیق علی بوملحم، بیروت، مکتبه الهلال، ۱۹۹۵ م.
۱۷. همو، تحصیل السعادة، تحقیق جعفر آل یاسین، بیروت، دار الاندلس، ۱۴۱۲ ق.
۱۸. همو، «مقاله فی معانی العقل»، مجموعه رسائل فارابی، مصر، مطبعة السعادة، ۱۳۲۵ ق.
۱۹. فراستخواه، مقصود، دین و جامعه، تهران، انتشار، ۱۳۷۷ ش.
۲۰. کرین، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه اسدالله مبشری، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ ش.
۲۱. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۲۲. ملایری، موسی، تبیین فلسفی وحی از فارابی تا ملاصدرا، قم، کتاب طه، ۱۳۸۴ ش.
۲۳. منتظری، حسینعلی، سفیر حق و صغیر وحی، تهران، خرد آوا، ۱۳۸۷ ش.



پروشکاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی