



## The Role of Prophet in Receiving Revelation, Based on Farabi, Mulla Sadra and Avicenna's View and a Critique of Some Contemporary Intellectuals' View

'Atiyah Sadat Feiz  
Fatimah Soleimani

Received: 21/05/2017

Accepted: 12/09/2017

### Abstract

Muslim thinkers have scrutinized and analyzed the very important issue of revelation and how a prophet received it. Among them, Farabi is the first thinker who systematically analyzes revelation and prophethood. He provides an epistemological explanation for revelation and believes that prophet's acquired intellect receives revealed knowledge and forms realities and intelligible entities with the help of imaginal power, having transcended and attached to active intellect. Considering a role for intuitive power in the process of revelation and explaining the levels of intellects, Avicenna also believes that prophet receives intellectual realities and forms them with the help of imaginal power. Similarly, Mulla Sadra believes that active intellect actualizes potential intellect. He believes that the revealed are distinct from the unrevealed in terms of the quality of receiving intelligibles, their quantity and how they join to the origin of intelligibles. He uses intuitive power and sacred intellect to explain the distinction. These three philosophers believe that prophet is the "recipient" of revelation, who receives sciences through intellects and then without intermediary, having joined to or united with the invisible world.

### Keywords:

revelation, prophet, Farabi, Avicenna, Mulla Sadra, imaginal power, intuition, sacred intellect.

---

PhD students of Shi'ite studies of University of religions and denominations (Corresponding Author) | feiz1030@yahoo.com

\* Associate professor of department of religions and denominations, Imam Sadiq University | fateme\_soleimani@yahoo.com



## نقش نبی در دریافت وحی با تکیه بر دیدگاه فارابی، ابن سینا و ملاصدرا به همراه نقد دیدگاه برخی روشنفکران معاصر

عطیه سادات فیض\*

فاطمه سلیمانی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۲/۳۱ | تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۶/۲۱

### چکیده

مسئله وحی و نقش نبی در آن، از مسائل بسیار مهم در میان اندیشمندان اسلامی است و در این میان، فارابی نخستین کسی است که به گونه‌ای روشمند، به تحلیل بحث وحی و نبوت پرداخته است. او تبیین معرفت‌شناسانه از وحی دارد و معتقد است که عقل مستفاد نبی پس از تعالی و اتصال با عقل فعال، معرفت وحیانی را دریافت کرده و به مدد قوه تخیل به حقایق و امور معقول، صورت می‌بخشد. ابن سینا نیز ضمن وارد کردن قوه حدس در فرآیند وحی و تبیین مراتب عقول، بر این باور است که نبی حقایق عقلی را دریافت کرده و به این حقایق، از طریق قوه متخیله، صورت می‌دهد. ملاصدرا نیز معتقد است که عقل فعال، عقل بالقوه را به فعلیت می‌رساند. او تمایز میان وحی و غیر وحی را در اموری مانند نحوه دریافت معقولات، کمیت آنها و کیفیت وصول به مبدأ معقولات می‌داند و برای بیان این تمایز، از عنصر قوه حدس و عقل قدسی بهره می‌جوید. از دید ابن سہ فیلسوف، نبی «قابل» وحی است که پس از اتصال به عالم غیب و یا اتحاد با آن، معارف را ابتدا از طریق عقول و در نهایت، بی‌واسطه دریافت می‌کند.

### کلیدواژه‌ها

وحی، نبی، فارابی، ابن سینا، ملاصدرا، قوه خیال، حدس، عقل قدسی.

\* دانشجوی دکتری رشته شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسئول) | feiz1030@yahoo.com

دانشیار دانشگاه امام صادق (ع) | fateme\_soleimani@

## مقدمه

وحی و نقش پیامبر در وحی به‌ویژه وحی قرآنی، از جمله مفاهیم و آموزه‌های دینی‌ای است که در طول اعصار و همچنین عصر حاضر، بسیار مورد بحث و بررسی قرار گرفته است و از سوی متفکران و اندیشمندان، تحلیل‌های گوناگونی درباره آن ارائه شده است. فیلسوفان مسلمان نیز از جمله متفکرانی هستند که در باب وحی به بحث و نظریه‌پردازی پرداخته و سعی در ارائه تبیینی عقلانی از آن داشته‌اند. افرادی چون فارابی، ابن سینا و ملاصدرا هر یک به نوبه خود در مورد وحی و چگونگی آن نظریه‌هایی ارائه داده‌اند که در ادامه، مفصل‌تر به آنها می‌پردازیم، اما آنچه اجمالاً از مجموع آراء این بزرگان بدست می‌آید آن است که وحی به عنوان یک معرفت در نظام معرفت‌شناسی است و نبی واسطه دریافت این معرفت به‌شمار می‌آید. نبی در این فرآیند هیچ‌گونه نقش فاعلی‌ای نداشته و تنها دریافت‌کننده و قابل وحی است و داخل کردن قوه متخیله پیامبر در وحی که از سوی برخی فیلسوفان مسلمان مطرح شده است، به معنای آفریننده بودن او نیست.

در واقع، این مقاله با بیان دیدگاه این سه فیلسوف بزرگ مسلمان در باب کیفیت حصول وحی، به ادعای کسانی پاسخ می‌دهد که نبی را تولیدکننده و آفریننده وحی می‌دانند. مدعیان این دیدگاه بر این گمان‌اند که ورود قوه متخیله نبی در مسئله وحی، مؤیدی است بر این ادعا که نبی در وحی نقش تولیدکننده و آفریننده را دارد و وحی برآمده از ذهن اوست، اما به‌واقع شخص پیامبر به جهت صفای باطنی و متعالی شدن روحش، این آمادگی را در خود ایجاد می‌کند تا وحی الهی بر او نازل شود و او دریافت‌کننده این وحی باشد.

لازم به ذکر است که این ادعا که پیامبر در امر وحی تنها دریافت‌کننده است و نه تولیدکننده، با استناد به آیات و روایات قابل اثبات است، اما آنچه در این مقاله مدنظر است اثبات این ادعا با بهره‌گیری از آراء این سه فیلسوف بزرگ اسلامی پیرامون کیفیت حصول وحی است و اساساً همین نکته و ویژگی، این مقاله را از دیگر پژوهش‌های مشابه متمایز می‌سازد.

چگونگی تفکر در این باب نیز در شکل‌دهی به دیگر اعتقادات و عملکردهای فرد دیندار بسیار مهم است. بی‌شک، اگر فردی به وحیانی بودن قرآن کریم معتقد باشد و آن را تماماً از سوی پروردگار بداند، در مقایسه با کسی که به خطاپذیری قرآن قائل است، دیدگاهی متفاوت در باب آموزه‌های قرآن و نوع عمل بدان‌ها خواهد داشت.

## مفهوم لغوی وحی و کاربرد آن در قرآن

برای واژه «وحی» و مشتقات آن کاربردها و معانی متفاوتی بیان شده است. وحی در زبان عربی پیش از اسلام به هر عمل ارتباطی‌ای گفته می‌شد که گونه‌ای «اعلام» در آن باشد. ابن‌منظور در لسان‌العرب معنای اصلی وحی را «اعلام در خفا» می‌داند. همچنین الهام، کلام مخفی، اشاره، کتابت و گفتار را نیز از جمله معانی وحی بر می‌شمارد (ابن‌منظور، ۱۴۰۵، ذیل واژه «وحی»).  
 راغب اصفهانی اصل وحی را «اشاره سریع» می‌داند. (راغب اصفهانی، ۱۳۶۳، ذیل واژه «وحی») و علامه طبرسی معتقد است که وحی «القای پنهانی معنا» به دیگری است (طبرسی، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۷۴۶). در تهذیب نیز وحی به معنای اعلام در خفا و دور از چشم و فهم دیگران است و از همین رو، به الهام و ایما و اشاره نیز «وحی» گفته می‌شود (ازهری، ۱۴۲۵، ذیل واژه «وحی»).  
 در قرآن کریم نیز کلمه وحی و مشتقات آن بارها به کار برده شده و همان معنای انتقال پنهانی را دارد، به گونه‌ای که تمامی موجودات از پیامبران الهی و دیگر انسان‌ها و حتی زبور عسل تا جماداتی چون آسمان و زمین از آن بهره‌مند می‌شوند.

## مفهوم اصطلاحی وحی

در اصطلاح اسلامی وقتی وحی را به خداوند نسبت می‌دهند، وحی بر پیامبران مد نظر است نه بر دیگر انسان‌ها. جهامی معتقد است که وحی برای انبیاء است و آنچه برای بشر به کار می‌رود «رؤیا» نام دارد<sup>۱</sup> (جهامی، ۱۹۹۸، ص ۱۰۰۳).  
 علامه طباطبایی نیز بر این عقیده است که ادب دینی در اسلام حکم می‌کند که تعبیر وحی در غیر انبیاء به کار نرود (طباطبایی، ۱۳۶۲، ج ۱۲، ص ۲۹۲). او وحی را شعور و درک ویژه‌ای در باطن پیامبران می‌داند که درک آن تنها برای آنها که از عنایت الهی بهره برده‌اند، میسر نیست (همان، ج ۲، ص ۱۶۱-۱۶۳).

۱. «حصول العلم لنا فيما ليس عندنا و دليل يتقدم عليها (الطبيعة) هو الذي يسمي للناس رؤيا و للانبياء وحياً».

امام علی (ع) نیز کاربردهای گوناگون این واژه را بر می‌شمارد و معنای ویژه آن را پیامی می‌داند که فرشتگان نگاهبان آند و با زبانی گویا آن را به پیامبران می‌رسانند<sup>۱</sup> (نهج البلاغه، خطبه ۹۰).  
با توجه به آنچه بیان شد، وحی - در اصطلاح - همان ارتباط ویژه پیامبران با خداوند و دریافت مجموعه‌ای از حقایق و معارف از جانب خداوند است و حتی آنچه که بنابر اعتقاد شیعه و تأیید آیات و روایات بر امامان و اهل بیت (ع) به منزله علوم غیبی از سوی خداوند القا می‌شود، وحی اصطلاحی نیست و وحی اصطلاحی از نظر مصداق، اخص از وحی به مفهوم لغوی و کاربرد قرآنی است.  
اکنون که معنا و مفهوم وحی روشن شد، به بیان حقیقت وحی و کیفیت حصول آن از دیدگاه فلاسفه اسلامی پرداخته و آراء برجسته‌ترین فیلسوفان اسلامی را از نظر می‌گذرانیم.

## فارابی و مسئله وحی

کندی که از فیلسوفان مسلمان پیش از فارابی است، علوم را بر دو قسم می‌داند: یکی علم الهی که بر پیامبر وحی شده است و دیگر علم انسانی که عالی‌ترین آن «فلسفه» است و علمی که از طریق وحی برای پیامبران پدید آمده برتر و عالی‌تر از فلسفه است و میان این دو قسم تفاوت جدی وجود دارد. پس از کندی، فارابی تبیینی معرفت‌شناسانه از وحی دارد که با «نظریه عقل» او گره خورده و بر همین اساس، وحی و نبوت را تشریح کرده است. فارابی قوه تعقل (و عقل نظری) را در سه نوع: «عقل بالقوه» (هیولایی، مادی)، «عقل بالفعل» (بالملکه) و «عقل مستفاد» طبقه‌بندی می‌کند.

عقل نخست - «عقل بالقوه» - که جسمانیت الحدود است، هیئتی در ماده است که آماده قبول رسوم معقولات است. همه انسان‌ها قوه و استعداد ادراک ماهیت موجودات را دارند که فارابی این قوه را «عقل بالقوه» می‌نامد. به بیان او، این عقل را می‌توان با قطعه مومی مقایسه کرد که می‌توان بر آن نقوشی حک کرد. اگر موم عقل بالقوه باشد، آن نقوش، صور معقولات و مدرکات‌اند. این توان و قوه وقتی به فعلیت می‌رسد که انسان معرفتی به کلیات و صور معقولات

۱. «جعلهم الله فيما هنالك اهل الامانة على وحيه و حملهم الى المرسلين و دائع امره و نهيته».

به‌دست بیاورد.

دومین مرتبه «عقل بالفعل» است. عقل بالفعل عقلی است که صور معقولات در او فعلیت یافته‌اند. البته، این عقل نسبت به صوری که درک کرده عقل بالفعل است و نسبت به معقولاتی که هنوز آنها را تعقل نکرده، بالقوه است. عقل بالفعل در حقیقت، یکی از مراحل عروج ذهن بشر است. چون ذهن نمی‌تواند همه معقولات را یک‌جا درک کند به اعتبار آنچه درک می‌کند، عقل بالفعل است و به اعتبار آنچه هنوز ادراک نکرده، عقل بالقوه است.

از آنجا که این معقولات انتزاعی‌اند و از مواد انتزاع شده‌اند، فارابی مرحله سومی هم برای عقل در نظر می‌گیرد و آن را «عقل مستفاد» می‌نامد. عقل مستفاد عقلی است که معقولات مجرد و صور مفارق را درک کرده است. «معقولات مجرد» همان صورت‌هایی‌اند که از ماده انتزاع شده‌اند و «صور مفارق» صورت‌هایی‌اند که از ابتدا مجرد بوده‌اند و از ماده انتزاع نشده‌اند و به‌واقع، ادراک صور مفارق، ترقی و عروج دیگر ذهن بشر است (قائمی‌نیا، ۱۳۸۱، ص ۱۳۱-۱۳۳).

بدین سان عقل بشر قادر است به تدریج، از عقل بالقوه به عقل بالفعل و سپس به عقل مستفاد برسد. عقل مستفاد از لحاظ مرتبه وجودی پایین‌تر از عقل فعال است؛ زیرا عقل فعال او را به وجود آورده است، ولی وقتی عقل به مرحله عقل مستفاد می‌رسد، با عقل فعال اتصال می‌یابد.

در حقیقت، فلاسفه مسلمان - طبق قاعده «الواحد» - بر این عقیده بودند که از خداوند، به ترتیب، موجودات مجردی صادر شده‌اند. آنان این موجودات مجرد را «عقل» نامیدند و در سلسله مجردات، آخرین مخلوق خدا را که خالق عالم طبیعت است، «عقل فعال» نام نهادند. این عقول در لسان شرع «ملائکه» نامیده شده‌اند. فارابی نیز عقل فعال را «روح الامین» و «روح القدس» می‌نامد و آن را دارای رتبه‌ای ملکوتی می‌داند (فارابی، ۱۳۷۶، ص ۲۷).

فارابی عقل فعال را نه معادل با صور جسمیه و نوعیه اشیاء می‌داند و نه آن را همان خداوند می‌داند، بلکه بر این عقیده است که عقل فعال، عقل دهم از سلسله عقول طولیه است که هم واهب الصور بوده و هم انسان به استمداد آن می‌تواند از قوه به فعل تکامل یابد؛ زیرا به اعتقاد او مبادی موجود در طبیعت و در انسان برای صیوروت انسان به سوی کمال کافی نیست و انسان برای دست‌یابی به کمال، محتاج چیزی خارج از ذات خود است. به همین سبب است که او نسبت عقل فعال به انسان را همچون نسبت خورشید به حس بینایی می‌داند (فارابی، ۱۳۷۶، ص ۴۵-۴۶).

آنچه از فارابی مشهور است آن است که او با تعالی عقل مستفاد و تنزل عقل فعال راه را برای اتصال این دو به هم و دریافت معرفت و حیانی باز کرده است و بر این باور است که آنگاه که عقل مستفاد تعالی می‌یابد، عقل فعال در آن حلول می‌کند. به نظر می‌رسد، دلیل این اعتقاد نیز این سخن فارابی باشد که گفته است: وقتی طبیعت انسان ماده عقل منفعل واقع باشد و عقل منفعل بالفعل گردد و عقل بالفعل ماده عقل مستفاد شده و مستفاد ماده عقل فعال گردد و همه چون شیء واحد شدند، در این صورت در چنین انسانی عقل فعال حلول کرده است<sup>۱</sup> (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۲۰).

فارابی در این متن بیان می‌کند که عقل فعال به منزله صورتی برای ماده، با عقل مستفاد متحد می‌شود. در حقیقت، حلولی که فارابی از آن سخن گفته از نوع حلول صورت بر ماده است. در بحث صورت و ماده، حلول به معنای عرض بودن صورت برای ماده و یا تنزل صورت در ماده نیست، بلکه در حقیقت، ماده را هم به فعلیت رساننده و ارتقاء می‌بخشد. در نتیجه این حلول به معنای اتحاد عقل فعال با عقل مستفاد است، نه به معنای تنزل عقل فعال از مرتبه وجودی اش.

نظریه دیگری که به‌طور عام از فارابی مشهور است آن است که پیامبر (نبی) و حکیم (فیلسوف) هر دو قدرت رسیدن به عقل مستفاد را دارند و آنچه بین این دو متفاوت است، نحوه اتصال با عقل فعال است. برخی بر این عقیده‌اند که به نظر فارابی پیامبر از راه کمال قوه متخیله در خواب و بیداری و بی‌درنگ و تأمل عقلی و مباحث نظری با عقل فعال اتصال برقرار می‌کند و حکیم به‌واسطه مطالعات نظری مستمر و از راه اندیشه و تأملات عقلی، یعنی نبی به‌واسطه قوه «متخیله» علوم را از عقل فعال اخذ می‌کند و فیلسوف به واسطه قوه «عقله» و از آنجا که جایگاه عقل و معلومات عقلی برتر از جایگاه تخیل و معلومات تخیلی است، گمان می‌شود که حکیم در دیدگاه فارابی - مقامی والاتر از نبی دارد. ابراهیم مدکور بر اساس همین اندیشه، به فارابی اعتراض وارد کرده و می‌نویسد:

فارابی منزلت نبی را پایین‌تر از فیلسوف دانسته. نبی از طریق مخیله با عقل فعال اتصال پیدا می‌کند، حال آن‌که فیلسوف حقایق ثابت را به واسطه تعقل و تفکر در می‌یابد و شکی

۱. «إذا جعلت الهيئة الطبيعية مادة العقل المنفعل و المنفعل مادة المستفاد و المستفاد مادة العقل الفعال و أخذت جملة ذلك كشيء واحد كان هذا الانسان هو الانسان الذي حل فيه العقل الفعال».

نیست که معلومات عقلی برتر از معلومات تخیلی‌اند (مدکور، ۱۳۶۰، ص ۸۰).

به نظر می‌رسد آنچه سبب این نوع تفکر درباره دیدگاه فارابی - در باب نحوه اتصال نبی با عقل فعال - شده است، سخنان فارابی در فصل ۲۴ کتاب آراء اهل المدينة الفاضله باشد.

او در این فصل از قوه تخیل برای تبیین صور رؤیت شده در خواب استفاده می‌کند و معتقد است که قوه متخیله‌ای که در بیداری به محسوسات اشتغال داشته و در خدمت قوه ناطقه و نزوعیه است، در وقت خواب به تجزیه و ترکیب رسوم محسوسات و تبدیل معقولات و حالات مزاجی به صورت‌های خیالی مناسب می‌پردازد و در حقیقت، صور رؤیت شده در خواب همان نقش‌بستن صورت‌های متخیل در حس مشترک و رؤیت آنهاست (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۰۳-۱۰۶).

او در فصل بعد از همان کتاب بیان می‌دارد که بالاترین مرتبه قوه متخیله آن است که انسان قادر باشد در حالت بیداری از ناحیه عقل فعال، جزئیات مربوط به حال و آینده و یا محسوساتی که محاکمی آنهاست را دریافت کند و همچنین بتواند محاکیات معقولات مفارقه و دیگر موجودات شریفه را بپذیرد و ببیند. در این حالت است که برای او به سبب معقولاتی که از ناحیه عقل فعال دریافت کرده آگاهی‌ای به امور الهی حاصل می‌شود (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۱۰).

فارابی در واقع، در این دو فصل اظهار می‌دارد که قوه متخیله - افزون بر حفظ صور و ترکیب و تفصیل آنها - کارکرد سوم و چهارمی هم دارد و آن عبارت است از محاکات از حواس و قوه ناطقه. توجه به این نکته ضروری است که گرچه پیش از فارابی محاکات قوه متخیله از حواس مطرح شده بود، اما محاکات از قوه ناطقه امری بود که فارابی آن را بیان داشت. او افزون بر انواع تخیلاتی که از حواس سرچشمه می‌گیرند و سبب تحرکاتی در انسان می‌شوند، از محاکات دیگری سخن می‌گوید که قوه متخیله از قوه ناطقه دارد و آن محاکات از معقولات مفارقه و دیگر موجودات شریفه همچون مسبب الاسباب (یعنی وجود اولی که سبب همه موجودات است)، اشیاء مفارق از ماده (همچون عقول و نفوس مجرد) و... است.

آنچه از این سطرها فهمیده می‌شود آن است که از نظر فارابی، مشاهدات انبیاء و رؤیت صورت‌های غیبی در بیداری و همچنین رؤیت فرشته وحی و ملائکه همه بدین صورت است که متخیله نبی با عقل فعال اتصال برقرار می‌کند، اما فارابی، در همین کتاب، به روشنی شرح می‌دهد



که نحوه دریافت وحی برای نبی به چه صورت است.

او در باب تلقی وحی و نحوه دریافت وحی بر آن است که پیامبر انسانی است که نه تنها مراحل کمال را طی کرده و عقل هیولانی او با ادراک همه معقولات کامل شده و به عقل فعال متصل شده است، بلکه قوه متخیله نبی نیز به نهایت کمال رسیده و هر آنچه از ناحیه خداوند به عقل فعال اعطا می‌شود، از عقل فعال به هر دو جزء قوه ناطقه - عقل نظری و عملی - و سپس به قوه متخیله او افاضه می‌شود و او همان کسی است که می‌گوییم به او وحی شده. او در ادامه، دریافت وحی را این‌گونه شرح می‌دهد که در وحی خداوند تبارک و تعالی به عقل فعال افاضه می‌کند و آنچه به عقل فعال افاضه شده، توسط عقل مستفاد، به عقل منفعل و پس از آن به قوه متخیله افاضه می‌شود (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۲۱).

اساساً از دیدگاه فارابی، تفاوت حکیم و فیلسوف با نبی نیز در همین امر است. او به‌وضوح بیان کرده که حکیم و فیلسوف کسی است که این افاضه تا عقل منفعل برایش صورت می‌گیرد، اما نبی کسی است که افزون بر آن که مراحل تعالی را در عقلش سپری می‌کند، قوه متخیله او نیز به کمال رسیده و می‌تواند به واسطه قوه متخیله از جزئیات حال و آینده مطلع شود و در این هنگام است که او در کامل‌ترین مرتبه انسانیت و بالاترین درجه سعادت قرار دارد و اوست که نفسش کامل شده و با عقل فعال متحد گشته است (همان).

در واقع، با توجه به کارکردهای قوه متخیله که پیش از این ذکر شد، در دیدگاه فارابی نبی کسی است که قادر باشد در حالت بیداری امور جزئی مربوط به حال و آینده را یا عیناً و یا به واسطه محاکیات آنها و معقولات را به واسطه محاکیات آنها از عقل فعال دریافت کند. علت این امر هم که گفته می‌شود معقولات به واسطه محاکیات آنها دریافت می‌شوند، آن است که قوه متخیله تنها قادر به دریافت صور جزئی است و نمی‌تواند معقولات و کلیات را همان‌گونه که هستند درک نماید.

در حقیقت، معقولات به قوه ناطقه نبی نیز نازل می‌شوند، ولی از آنجا به قوه متخیله او سرازیر می‌شوند و نبی همه حقایق جهان را هم در مرتبه معقول و هم در مرتبه تخیل ادراک می‌کند (سید مظهری، ۱۳۹۱، ص ۳۹۰).

بنابراین، این‌گونه نیست که فارابی مبحث نبوت را تماماً با قوه تخیل نبی تبیین کرده باشد و یا

آن که معتقد باشد که به هنگام وحی، بخشی از ادراکات با قوه متخیله و بخش دیگر با قوه ناطقه است، بلکه او نیز بر این عقیده است که ادراکات نبی با قوه ناطقه است و به وسیله قوه متخیله صورت‌دهی می‌شوند.

در واقع، نه تنها مقام فیلسوف از نظر فارابی برتر از نبی نیست، بلکه شرایط فیلسوف از شرایط عامه نبوت به حساب می‌آید و کمال قوه متخیله، شرط اختصاصی نبی به حساب می‌آید. از این رو، فارابی کمال قوه متخیله را فصل نبوت برمی‌شمرد. در حقیقت، از آن‌جا که عقل کلیات را درک می‌کند و متخیله جزئیات را، از این رو، تفاوت نبی و فیلسوف از دیدگاه فارابی آن است که نبی افزون بر کلیاتی که فیلسوف نیز قادر به درک آن است از جزئیات وقایع حال و آینده نیز مطلع است.

### ابن سینا و مسئله وحی

پس از فارابی، ابن سینا یکی دیگر از فلاسفه‌ای است که به‌طور خاص به بحث پیرامون وحی پرداخته است. نظر ابن سینا با نظر فارابی شباهت‌ها و تفاوت‌هایی دارد. از جمله مشابهت‌های ابن سینا و فارابی این است که هر دو از بحث عقل و مراتب آن برای ورود به مبحث وحی، بهره جسته‌اند، لکن در دو نکته با هم متفاوتند:

نخست آن که فارابی برای عقل بشر سه معنا و مرتبه قائل بود، اما ابن سینا برای آن چهار مرتبه بیان می‌کند که عبارتند از: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد. دوم آن که تفسیر ابن سینا از مراتب عقول با تفسیر فارابی متفاوت است و این تفاوت بیشتر در باب عقل مستفاد خودنمایی می‌کند. ابن سینا چهارمین مرحله از عقل نظری را «عقل بالمستفاد» می‌داند و معتقد است که نفس در این مرحله علوم را از عقل دیگری - که بیرون از نفس انسانی است و عقل فعال نام دارد - کسب می‌کند، اما در نظر فارابی، مرتبه عقل مستفاد همان اتحاد عقل بالفعل با عقل فعال است (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۵۱ - ۳۵۸).

اساسی‌ترین منشاء این تفاوت بین فارابی و ابن سینا نیز اختلاف آنها در پذیرش اتحاد عاقل و معقول است؛ زیرا به اعتقاد ابن سینا، در آن هنگام که عاقل و معقول یک چیز نباشند، اتحاد عاقل

و معقول و یکی دانستن آنها معنایی ندارد (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۹۲ - ۲۹۸).

ابن سینا، وحی را القاء پنهانی معرفت از جانب عقل فَعَال و به اذن خداوند - در نفس مستعد بشر آن هم در حالت بیداری - می داند و آن را تنها مختص نبی می شمارد<sup>۱</sup> (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۲۲۳). او در حقیقت، نبی را با فضیلت‌ترین مردم بشمار می آورد و معتقد است چنین فردی دارای سه ویژگی است: شدت قوه حدس، قدرت نیروی خیال و شدت قوه متصرفه که معجزات از آن صادر می شود.

به اعتقاد او، نبی کسی است که در قوه عقلی به مرتبه‌ای از کمال می رسد و می تواند با استمداد از حدس نیرومند خود - بدون تعلیم و آموزش و در کمترین زمان - از معقولات اولیه به معقولات ثانوی نائل شود. همچنین نبی در قوه خیال نیز به کمال رسیده است و برخلاف بسیاری از انسان‌ها که تنها در خواب از حوادث آینده با خبر می شوند، می تواند هم در خواب و هم در بیداری، از این قوه و فعالیتش بهره‌مند شود (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۶-۱۱۷).

همان گونه که از نظر گذشت، فارابی معتقد بود پیامبر و فیلسوف هر دو مراحل عقلانی را طی می کنند و تفاوتشان این است که نبی قوه تعقل و تخیل قوی تری دارد، اما ابن سینا نه تنها معتقد به قدرت قوه تخیل در نبی است، بلکه به شدت قوه حدس نیز عقیده دارد.

در همین راستا، او به تبیین «حدس» و بیان طیف کیفی و کمی آن روی آورده و قوه قدسیه را بالاترین مرتبه حدس دانسته است و معتقد است که وحی و نبوت به قوه حدس پیامبر مربوط می شوند. این سخن به آن معناست که وحی با سیر عقلانی که بشر عادی و حتی فیلسوف انجام می دهد، تفاوت دارد. به بیان دیگر، به طور کلی امور معقولی که انسان به کسب آنها نائل می شود، با حصول حد وسط در قیاس به دست می آیند. این حد وسط گاهی از طریق یادگیری حاصل می شود و گاهی از طریق حدس. ابن سینا «حدس» را رسیدن به حد وسط در قیاس بدون آن که تعلیمی صورت گرفته باشد، می داند<sup>۲</sup> (همان، ص ۱۱۶).

به عقیده ابن سینا، قوه حدس در همه انسان‌ها به طور مساوی وجود ندارد و انسان‌ها در آن

۱. «حقیقة الوحی هو الالتقاء الخفی من الامر العقلی باذن الله تعالی فی النفوس البشریة المستعدة لقبول مثل هذا الالتقاء اما فی حال الیقظة و یرسمی الوحی ... ان الوحی مختص بمدعی النبوة و الرسالة و انذار الخلق».

۲. «والحدس هو التظن للحد الاوسط من القیاس بلا تعلیم».

مراتبی دارند. این قوه و استعداد چه‌بسا در برخی از مردم چنان شدید باشد که در تحصیل مجهولات از آن بهره جویند که این مرتبه، بالاترین مرتبه این قوه است و ابن سینا آن را «عقل قدسی» می‌نامد. در دیدگاه او «حدس» قوه‌ای است که سبب می‌شود تا انسان به محض مواجهه با مجهول، بدون آن که فکر کرده یا چیزی بیاموزد، حد وسط در ذهنش نقش بسته و به نتیجه دست یابد (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۵۸-۳۶۱).

از سخنان ابن سینا می‌توان یقینی بودن معارف وحیانی را نتیجه گرفت؛ زیرا از نگاه او حد وسطی که علت اثبات اکبر برای اصغر و تصدیق به نتیجه است، وجود دارد و از همین رو، هیچ‌گونه تردیدی در آن راه ندارد.

با توجه به آنچه ذکر شد، در می‌یابیم که ابن سینا - برخلاف فارابی - معرفت مأخوذه از طریق رؤیای صادقه را از نظر ماهیت با وحی یکسان نمی‌داند؛ زیرا به عقیده او، در بسیاری از موارد، شخص رؤیادیده از تعبیر رؤیای خود آگاهی ندارد و باید شخص معبری آن را تعبیر کند. به اعتقاد ابن سینا، اگر وارد غیبی و نقش روحانی - چه در خواب و چه در بیداری - عیناً محفوظ بماند، همان رؤیا یا الهام یا وحی است که احتیاجی به تعبیر و تأویل ندارد، اما اگر عین وارد غیبی از میان برود و تنها آثارش به جا بماند، نیازمند تأویل یا تعبیر است (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۱۱).

یقین حاصل شده برای رؤیادیده نیز ممکن است نوعی یقین روان‌شناختی باشد؛ اما یقین او به هیچ وجه یقین منطقی نیست؛ زیرا از طریق علل شیئی و یا به تعبیر ابن سینا از طریق حد وسط حاصل نشده است و شخص رؤیادیده - برخلاف نبی - نمی‌تواند برای مدعای خویش ادله و برهان بیاورد.

ابن سینا نیز - همانند فارابی - بر این عقیده است که وحی به قوه متخیله نبی مربوط می‌شود. به طوری که نبی حقایق عقلی را دریافت کرده و به این حقایق، از طریق قوه متخیله، صورت می‌دهد؛ زیرا اساساً کارکرد قوه متخیله آن است که به آنچه در دسترسش قرار می‌گیرد، صورت می‌بخشد<sup>۱</sup> (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۰۹). او بیان می‌کند که وقتی شواغل حسی کم می‌شوند، نفس با عالم قدسی اتصال برقرار می‌کند و آنگاه چیزی از غیب به وجهی کلی در آن

۱. «انَّ الْقُوَّةَ الْمُتَخَيَّلَةَ جِلَّتْ مُحَاكِمَةٌ لِكُلِّ مَا يَلِيهَا، مِنْ هَيَاةٍ ادْرَاكِيَّةٍ اَوْ هَيَاةٍ مُزَاكِجَةٍ سَرِيعَةِ التَّنْقُلِ مِنْ شَيْءٍ اِلَى شَيْءٍ اَوْ ضِدِّهِ».

مرتسم می‌شود و در این مرحله است که کار قوه متخیله آغاز می‌شود و تخیل متناسب با آن نقش عقلی، صور جزئی‌ای را در حس مشترک ترسیم می‌کند.

به عقیده ابن سینا رؤیت فرشته وحی نیز به این قوه مربوط می‌شود، یعنی قوه متخیله از حقیقت وجود فرشته وحی، صورتی تخیلی می‌سازد و از این رو، دیدن فرشته وحی و شنیدن صدای او صرفاً کاری ذهنی است که در قوه متخیله صورت می‌گیرد (قائمی نیا، ۱۳۸۱، ص ۱۴۸)؛ برخلاف فارابی که دیدن فرشته وحی و شنیدن صدای او را ادراکاتی کاملاً واقعی می‌دانست و معتقد بود عللی در پدیده‌های جهان خارج، از قبیل نور و هوا دارد.

آن چه تا کنون در باب حدس بدان اشاره شد، مبین قضایا و احکام کلی حوزه عقل نظری و عقل عملی است که به عقیده ابن سینا، مفیض این احکام کلی، عقل فعال است و نبی به وسیله قوه ناطقه و شدت نیروی حدس‌اش، این احکام کلی را دریافت می‌کند و به صورت تنزل یافته به قوه متخیله می‌رساند و قوه متخیله آن را نمادگذاری می‌کند، اما مفیض احکام شخصی و قضایای جزئی از نگاه ابن سینا نفوس فلکی‌اند؛ نفوسی که هم دارای اختیار و اراده جزئی‌اند و هم به واسطه قوه تخیل مدرک جزئیات‌اند. از طرفی از آن جهت که دارای افعال اختیاری‌اند، پس صدور فعلشان نیازمند تصور غایت است و این غایت چیزی نیست جز حوادث و وقایع عالم طبیعت که به سبب حرکت نفوس فلکی پدید می‌آیند. در نتیجه، می‌توان گفت که نفوس فلکی صرفاً با تصور غایت افعالشان بر تمامی حوادث حال و آینده آگاهند. از این رو، نفس ناطقه انسان نیز در صورت اتصال با این نفوس قادر است تا بر تمامی حوادث جزئی علم پیدا کند (ملایری، ۱۳۸۴، ص ۸۱-۸۲).

البته، لازم به ذکر است که از دیدگاه فلاسفه اسلامی معاصر، اعتقاد به نفوس فلکی پذیرفته نیست و در این جا تنها برای تکمیل نظریه ابن سینا این بحث بیان شد.

## ملاصدرا و مسئله وحی

ملاصدرا نیز - همچون ابن سینا - مراتب عقل نظری را چهار مرتبه بیان کرده است که عبارتند از: عقل هیولانی (عقل بالقوه)، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد. عقل بالقوه، در حقیقت،

استعداد محض و آمادگی نفس است هنگامی که از تمامی معقولات بدیهی و نظری خالی باشد. در این مرتبه، هیچ صورتی برای نفس نیست و تنها قابل تمامی صور معقولات است (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۸۳۳-۸۳۴).

عقل بالقوه برای به فعلیت رسیدن به موجودی نیاز دارد که صور معقولات در آن بالفعل موجود باشد که همان عقل فعال است و چگونگی نقش عقل فعال در به فعلیت رسیدن استعداد محض جهت ادراک را با همان تمثیلی که فارابی ارائه داده بود تبیین می‌کند و بیان می‌دارد که نسبت عقل فعال به نفوس ما مانند نسبت خورشید است به چشم‌های ما. در حقیقت، چشم می‌تواند بالقوه ببیند و صور محسوسه هم بالقوه مرئی‌اند؛ اما تنها زمانی به فعلیت می‌رسند که از سوی خورشید نور دریافت کنند.

در حقیقت، عقل فعال به عقل هیولانی و صور مخزونه در قوه خیال، نوری افاضه می‌کند و هر دو را به فعلیت می‌رساند (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۴۹-۴۵۱). در نتیجه این افاضه، بدیهیات برای انسان‌ها محقق می‌شود و به عقل بعد از دریافت این معقولات که همان کمال اول قوه عاقله‌اند، «عقل بالملکه» می‌گویند. پس از آن، عقل اندک اندک معقولات نظری را در می‌یابد و به مرحله «عقل بالفعل» می‌رسد و آن هنگام که بتواند معقولات را دوباره به خاطر بیاورد «عقل مستفاد» نام دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۸۴۰-۸۴۱).

تا اینجا آنچه بیان شد، چگونگی دستیابی عقل به معقولات و نقش عقل فعال در این فرایند بود، اما ملاصدرا درباره نقش پیامبر (ص) در وحی، بر این باور است که نبی قابل و حامل وحی و حلقة اتصال عالم معقول و محسوس است. از نظر او انسان‌ها اساساً به سه دسته تقسیم می‌شوند: دسته‌ای غرق در معرفت الهی و عظمت کبریایی‌اند و دسته‌ای گرفتار شهوات و محصور در زندان دنیا بوده و از ملکوت بی‌بهره‌اند و دسته سوم انسان‌هایی‌اند که در میانه عالم ملک و ملکوت قرار گرفته و گاه معطوف به حق تعالی بوده و گاه به کار خلق مشغولند. از دید او دسته سوم که همان صدیقین، انبیاء و مرسلین‌اند به جهت جامع‌الاطراف بودنشان، مقامی بالاتر از دو دسته دیگر دارند (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۴۱۴-۴۱۵).

به اعتقاد او، نبی از طرفی از سوی خداوند معارف را دریافت می‌کند و از سوی او تعلیم می‌بیند و از طرفی آن معارف را به بشر انتقال می‌دهد و آنان را هدایت می‌کند. به زعم او، قلب

نبی دارای دو در است که یکی از آنها به لوح محفوظ و دریافت علمی یقینی و لدنی از عجایب و احوال عالم و قیامت و حشر و حساب و... و دیگری به حواس و امور مخلوقات و هدایت آنها به سوی خیر و نیکی گشوده است (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۴۱۵).

ملاصدرا - در ادامه - به این نکته اشاره می کند که آنچه نبی تعلیم می بیند، افاضه‌ای از خداوند است و او بی آن که دخالتی در محتوای وحی داشته باشد، آن را به مردم انتقال می دهد (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۴۱۵-۴۱۶). او نیز - همچون ابن سینا - معتقد است که نبی در همه قوای خود به کمال رسیده است. در دیدگاه او کمال قوه عقلیه در اتصال انسان به ملاً اعلی و رؤیت فرشتگان مقرب است و کمال قوه متخیله آن است که انسان بتواند موجودات عالم مثال را مشاهده کند و به واسطه آنان به اخبار غیبی و حوادث جزئی عالم آگاهی یابد و کمال قوه احساس آن است که فرد بتواند در عالم جسمانی تصرف کرده و بر آنها اثر بگذارد.

به زعم او افرادی که این سه قوه در آنها به حد کمال رسیده باشد، بسیار اندک‌اند و اگر در کسی این سه قوه به کمال برسد، آن فرد به مرتبه خلافت الهی نائل شده است و شایستگی رهبری خلق را دارد و از این رو، نبی این سه ویژگی را داراست:

۱. نفس نبی به لحاظ قوه نظری چنان صفا یافته که شباهت بسیاری با روح اعظم پیدا می کند و هرگاه بخواهد بدون نیاز به تفکر به او متصل می شود و علوم لدنیه به او افاضه می شود.
۲. قوه متخیله نبی به گونه ایست که در حالت بیداری نیز عالم غیب را مشاهده می کند و صورت‌های مثالی غیبی برایش تمثّل می یابند و اصواتی را از عالم ملکوت می شنود.
۳. نبی همچنین قدرت تصرف در هیولای عالم را دارد و می تواند صورتی از آن بگیرد و صورتی به آن پوشاند (همان، ص ۳۹۹-۴۰۱).

در تحلیل فارابی، بحث در همین مرحله متوقف می شد، اما ملاصدرا - همانند ابن سینا - به این تبیین راضی نمی شود و همان مسیری را که ابن سینا طی کرده، می پیماید. او تمایز میان وحی و غیر وحی را در اموری دیگر مانند نحوه دریافت معقولات، میزان آنها و چگونگی اتصال آنها به مبدأ معقولات می داند و در تبیین آن از قوه قدسیه، عقل قدسی و همچنین عنصر حدس استفاده می کند.

در نگاه ملاصدرا، نبی به واسطه روح قوی و قدسی اش قادر است تا بین عالم مُلک و ملکوت قرار گیرد و معارف الهی را از سوی خدا و بدون تعلیم بشری دریافت و پس از آن، آنچه که با روح

قدسی‌اش دریافت کرده برای روح بشری‌اش متمثل می‌شود و با چشم، مِلکی را می‌بیند که به اذن خدا نازل شده و حامل وحی است (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ج ۷، ص ۳۲).

در حقیقت، پیامبر(ص) پس از اتصال به عالم وحی، کلام خدا را که همان اعلام حقایق همراه با مکالمه‌ای حقیقی است، می‌شنود<sup>۱</sup>... معارف الهی را در می‌یابد و با چشم عقلی‌اش آیات الهی را می‌بیند و با گوش عقلی خود کلام پروردگار را می‌شنود... پس از تنزل از آن مقام فرشته‌ای به صورت محسوس برایش تمثّل می‌یابد و آن کلام عقلی به اصوات و حروفی منظم و مسموع مبدّل می‌شود که کسی جز او آن را نمی‌شنود. مرجع این تمثّل نیز انبعاث نفس نبی(ص) از عالم غیب به عالم ظهور است و این است معنای تزییل کتاب و انزال کلام از سوی پروردگار(همان، ص ۳۳-۳۵).

پس در دید ملاصدرا نیز قوه متخیّله واسطه دریافت وحی نبوده و سرآغاز وحی همان اتصال به عالم غیب است و نقش قوه متخیّله از این مرحله به بعد است. این اتصال نیز گاه به واسطه عقل فعّال و گاه بی‌واسطه است. همان‌گونه که رسول اکرم(ص) می‌فرماید: «لی مع الله وقت لا یسعی ملک مقرب ولا نبی مرسل» (علامه مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۹، ص ۲۴۳)؛ مرا با پروردگار وقتی است که نمی‌گنجد با من مصاحبت هیچ ملک مقرب و نبی مرسلی.

### روشنفکران معاصر و مسئله وحی

در کنار تفکر رایج متکلمان و فیلسوفان سنتی اسلامی در باب نقش نبی در وحی، برخی تحلیلگران و روشنفکران معاصر، مسئله وحی را به گونه‌ای دیگر تبیین می‌کنند. آنان بر این باوراند که نبی در امر وحی تنها نقش قابل‌نداشته و این‌گونه نبوده که خداوند مِلکی بر او نازل کند و آن مِلک وحی را به نبی ابلاغ کند. برای مثال، عبدالکریم سروش بر این باور است که قرآن از ذهن پیامبر برخاسته و در حقیقت، محصول تمام محدودیت‌های بشری او و شرایط تاریخی عصر اوست و حتی شادی و اندوه پیامبر در متن قرآن، فصاحت و... آن اثرگذار بوده و در نتیجه، او

۱. «كان یسمع كلام الله و هو اعلام الحقائق بالمکالمة الحقيقية و هی الافاضة والاستفاضة فی مقام «قاب قوسین او ادنی» و هو مقام القرب و مقعد الصدق و معدن الوحی و الالهام و هو الکلام الحقیقی».



نقشی محوری در تولید قرآن دارد.

از دیدگاه سروش، پیامبر در امر وحی به دو معنا آفریننده و تولیدکننده است: پیامبر مانند یک شاعر احساس می‌کند نیرویی او را در اختیار گرفته، اما در حقیقت شخص پیامبر همه چیز است و این الهام از نفس پیامبر است. نفس هر انسانی الهی است، اما فرق پیامبر با دیگران در آن است که او از این الهی بودن آگاه است.

پیامبر به نحوی دیگر نیز آفریننده است. او مضمون وحی را از خدا دریافت می‌کند و چون این مضمون بالاتر از فهم بشر و ورای کلمات است، آن را به زبانی که خود می‌داند و به سبکی که خود به آن اشراف دارد و با دانشی که خود در اختیار دارد به مردم عرضه می‌کند و به آن وحی بی‌صورت، صورتی می‌بخشد تا بتواند در دسترس همگان باشد (سروش، «کلام محمد»)، قابل دسترسی در سایت: <http://www.drseroush.com>.

به اعتقاد او، علت عربی بودن زبان قرآن، نیز عرب بودن پیامبر است و چون پیامبر در حجاز و در میان قبائل چادرنشین زندگی می‌کرده است، بهشت نیز گاه چهره عربی و چادرنشینی پیدا کرده است، آنجا که در سورة الرحمن می‌فرماید: «حورٌ مقصورات فی الخیام»؛ زنان سیاه‌چشمی که در خیمه‌ها نشسته‌اند. به بیان او بلاغت قرآن نیز به تبع احوال پیامبر پستی و بلندی می‌پذیرد و همین است معنای این که وحی و جبرئیل تابع شخصیت پیامبر بوده‌اند و همین است مدعای فلاسفه‌ای چون فارابی که قائل‌اند قوه خیال پیامبر در فرآیند وحی دخالت می‌کند (سروش، «بشر و بشیر»)، قابل دسترسی در سایت: <http://www.tabnak.ir>.

اینک با توجه به چنین دیدگاهی، این سخن از سوی او طبیعی است که بگوید تمام معرفت‌های بشری و استنباط‌های انسانی از دین، تاریخی و معروض خطاست و این خطاپذیر بودن معرفت دینی تا حدی درباره قرآن نیز صادق است.

او مرادش از وجود خطا در قرآن را ناسازگاری یافته‌های علمی با محتوای قرآن مطرح می‌کند و معتقد است نه در قرآن آمده که خداوند همه علوم را به پیامبر آموخته و نه پیامبر چنین ادعایی کرده است. از این رو، سخن او سخنی است در حد دانش و معرفتش و هیچ‌گاه دانش او درباره زمین، کیهان و ژتیک از دانش مردم هم‌عصرش و یا مردم زمانه ما بیشتر نبوده است و این که بگوییم او پیامبر بوده نه دانشمند، خدشه‌ای به نبوتش وارد نمی‌کند (سروش، «کلام محمد»)، قابل دسترسی در سایت: <http://www.drseroush.com>.

## تحلیل و بررسی

اکنون و پس از بیان و تبیین آراء سه فیلسوف بزرگ اسلامی که سردمداران حکمت مشاء و متعالیه‌اند، این نتیجه به‌دست آمد که این فلاسفه در امر وحی، هیچ‌گاه نقش تولیدکننده‌ای برای نبی قائل نبودند و آن را افاضه‌ای از سوی پروردگار می‌دانستند که نبی - چه با واسطه و چه بی‌واسطه - آن را دریافت کرده است و از این‌رو، تفکر این دسته از تحلیلگران موافق دیدگاه فلاسفه اسلامی به نظر نمی‌آید. این فیلسوفان هیچ‌گاه وحی را برآمده از ذهن نبی و محصول شرایط تاریخی ندانسته‌اند و آنچه همیشه مطرح می‌کردند، اتصال به عالم غیب و دریافت وحی بوده است.

فارابی همان‌گونه که بیان شد، با تعالی عقل مستفاد و اتصالش به عقل فعال راه را برای دریافت معرفت وحیانی می‌گشاید. در دیدگاه او پس از اتصال انسان به عقل فعال، وحی صورت می‌گیرد و معارف از مسبب الاسباب به عقل فعال و از عقل فعال به انسان افاضه می‌شوند.

ابن سینا و ملاصدرا نیز همان‌گونه که ذکر شد، به این نکته اشاره کرده‌اند که نبی پس از اتصال به عالم وحی، معارف را دریافت می‌کند و آنچه می‌شنود کلام الهی است. همچنین در نگاه ابن سینا و ملاصدرا نبی دارای ویژگی‌هایی است و از کمال قوه عقلیه و متخیله برخوردار است و بر این اساس، این سخن که علم پیامبران به مسائل مربوط به عالم طبیعت در حد علم مردم هم‌عصر آنان بوده است، سخنی بی‌پایه و نادرست است و معنا ندارد بگوییم پیامبر با همان ویژگی‌ها و محدودیت‌های بشری‌ای که دیگر انسان‌ها نیز دارند، وحی را دریافت کرده است.

برخی تحلیلگران معاصر بیان داشتند که نبی احساس می‌کند نیروی او را در اختیار گرفته، اما این الهام از خود نفس پیامبر است. حال پرسش این است که در زمانی که این نفس متصل به عقل فعال و عالم ملکوت است این سخن که «همه چیز شخص پیامبر است» چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟!

اگر فارابی قوه متخیله نبی را در حصول وحی دخیل کرد، سخنش بدان معنا نبود که بگوییم او مبحث نبوت را تماماً با قوه تخیل نبی تبیین کرده است، بلکه قوه ناطقه نیز در مباحث او مطرح شده و فرق نبی و فیلسوف نیز همین است که نبی نه تنها قوه ناطقه قوی‌تری دارد، بلکه دارای کمال قوه متخیله نیز هست.

در حقیقت، اگر این قوا را در افراد به صورت اشتدادی در نظر بگیریم، نبی در نظر فارابی حد

اعلای آن را داراست، اما چون برای فارابی هنوز بحث اشتداد مطرح نبوده، سخنش تا حدی مبهم باقی مانده است، اما ملاصدرا که سال‌ها پس از فارابی بوده است، به‌خوبی بیان کرده است که «قوة متخیله» واسطه دریافت وحی نبوده و سرآغاز وحی همان اتصال به عالم غیب است و کارایی قوة متخیله پس از دریافت وحی است.

در دیدگاه ابن سینا نیز وحی القاء معرفت از جانب عقل فعال در نفس مستعد نبی است و او در وحی به تبیین «حدس» پرداخته و معتقد است که وحی و نبوت به قوة حدس پیامبر مربوط می‌شوند. به زعم او این قوه و استعداد ممکن است در برخی همچون نبی، قوی‌تر از دیگران باشد. از این رو، نبی به سبب شدت صفا و اتصالش به عالم غیب، قوة حدسش شعله‌ور گشته و تمام صورت‌هایی که در عقل فعال است، در نفس او نیز نقش می‌بندد.

در حقیقت، در تعریفی که ابن سینا از حدس ارائه می‌دهد، حد وسطی که علت اثبات اکبر برای اصغر و تصدیق به نتیجه است، موجود است و برای همین نتیجه کاملاً یقینی تلقی می‌شود. در اینجا نیز مشاهده می‌شود که ابن سینا نیز - همانند فارابی - نبی را در امر وحی تولیدکننده و آفریننده ندانسته و به دریافت معرفت از عقل فعال قائل است و اگر او نیز بیان کرده که وحی به قوة متخیله نبی مربوط است، معنایش این است که نبی پس از دریافت حقایق عقلی، از طریق قوة متخیله، بدان‌ها صورت می‌بخشد. در نتیجه، «قوة متخیله» افزون بر آن که حقایق تنزل‌یافته به‌وسیله قوة عاقله را درک می‌کند، در تمثیل حقایق وحی و صورت‌دهی به آنها نیز نقش دارد.

ملاصدرا نیز معتقد است نبی دارای روحی قدسی و نیرومند است که پس از اتصال به عالم غیب، معارف الهی را از سوی خدا و بدون تعلیم بشری دریافت می‌کند و بدون هیچ دخالتی آن را به مردم انتقال می‌دهد.

در بحث خطاپذیر بودن قرآن، مشکل آن‌جاست که گمان کنیم در وحی باید به سطح دانش پیامبر استناد کنیم و بر این عقیده باشیم که چون سطح دانش پیامبر بیش از دیگران نبوده، از این رو، معارف قرآنی نیز سطح بالایی از علم و معرفت ندارند، حال آن‌که اگر همچون فلاسفه اسلامی بر این عقیده باشیم که وحی تماماً کلام خداست، اعتقاد به خطاپذیری آن سخنی ناصواب خواهد بود.

ذکر این نکته نیز خالی از لطف نیست که در قرآن کریم بارها به بشری نبودن این کتاب مقدس

و نزول آن بر پیامبر اکرم (ص) اشاره شده و برای مثال، در سوره انعام، آیه ۹۲ آمده: «و این کتابی که ما آن را نازل کردیم، مبارک و مصدق کتاب‌هایی است که پیش از آن آمده» و در سوره مبارکه کهف، آیه ۱ آمده: «ستایش خدای را که این کتاب را بر بنده خود نازل کرد و هیچ‌گونه انحرافی در آن ننهاد». همچنین در دیگر آیات شریفه (سوره بقره، آیات ۲۳ و ۲۸۵؛ سوره طه، آیه ۲ و ۱۱۴؛ سوره مائده، آیه ۶۷؛ سوره ابراهیم، آیه ۱؛ سوره یوسف، آیه ۲؛ سوره نساء، آیه ۸۲؛ سوره شوری، آیه ۷؛ سوره اعراف، آیه ۲۰۳ و سوره قیامت، آیه ۱۶-۱۸) نیز به انزال این کتاب از سوی خداوند بر پیامبر و یا وحیانی بودن آن اشاره شده است. حال، اگر قرار بود وحی الهی میوه شجره طیبه وجود محمدی باشد و شخصیت او حالت فاعلی داشته باشد، چرا خداوند در قرآن کریم چنین بیان داشته است؟



## فهرست منابع

- قرآن کریم.  
نهج البلاغه.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله. (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
- ابن سینا، حسین بن عبد الله. (۱۴۰۰ق). رسائل ابن سینا (رسالة فی الفعل و الانفعال و اقسامهما). قم: انتشارات بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبد الله. (۱۳۸۳). الاشارات و التنبیها. قم: نشر البلاغة.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۰۵ ق). لسان العرب. قم: نشر ادب الحوزه.
- الازهری الهروی، محمد بن احمد بن الازهر. (۱۴۲۵ ق). تهذیب اللغة. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- جهامی، جیرار. (۱۹۹۸). موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب. بیروت: مکتبة لبنان ناشرون.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد بن فضل. (۱۳۶۳). تحقیق مفردات الفاظ قرآن. ترجمه: سید غلامرضا خسروی حسینی. تهران: انتشارات مرتضوی.
- سروش، عبد الکریم. کلام محمد. متن گفت وگو با میشل هوبینگ. قابل دسترسی در سایت:  
<http://www.dr.soroush.com>. Accessed March.9.2008
- سروش، عبد الکریم. بشر و بشیر. پاسخ سروش به آیه الله جعفر سبحانی. قابل دسترسی در سایت:  
<http://www.tabnak.ir>. Accessed March.9.2008
- سید مظهری، منیره. (۱۳۹۱). فارابی و تحلیل فلسفی نبوت. مجموعه مقالات همایش فارابی. انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۸۱). المبدأ و المعاد فی الحکمة المتعالیة. تصحیح، تحقیق و مقدمه: محمد ذبیحی و جعفر شاه نظری. تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۸۲). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. صحیح و تحقیق و مقدمه سید مصطفی محقق داماد. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۸۶). مفاتیح الغیب. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۸۰). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة. تصحیح، تحقیق و مقدمه: مقصود محمدی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- طباطبایی، سید محمد حسین (علامه طباطبایی). (۱۳۶۲). المیزان فی تفسیر القرآن. تهران: دارالکتب الاسلامیة.

طبرسی، ابو علی الفضل بن الحسن. (بی تا). تفسیر مجمع البیان. ترجمه ضیاء الدین نجفی. تهران: مؤسسه انتشارات فراهانی.

فراہی، ابونصر محمد. (۱۳۷۶). السیاسة المدنیة. ترجمه و شرح ملکشاہی، تهران: انتشارات سروش.  
فراہی، ابونصر محمد. (۱۹۹۵ ه ق). آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها. شرح: علی بو ملحم. بیروت: دار و مکتبة الهلال.

قائمی‌نیا، علیرضا. (۱۳۸۱). وحی و افعال گفتاری. قم: انتشارات زلال کوثر.  
مجلسی، محمدباقر (علامه مجلسی). (۱۴۰۳ ق). بحار النوار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.  
مدکور، ابراهیم. (۱۳۶۰). درباره فلسفه اسلامی و روش تطبیق آن. ترجمه: عبدالمجید آیتی. تهران: انتشارات امیرکبیر.

ملایری، موسی. (۱۳۸۴). تبیین فلسفی وحی (از فراہی تا ملاصدرا). قم: انتشارات کتاب طه.

