

The Role of Imagination in Explaining Revelation from the Perspective of Hakim Ibn Sina and Mulla Sadra



Mohammad Dargahzadeh

*Assistant Professor of Islamic Studies and General Courses Department, University
of Bonab, Bonab, Iran. m.dargahi@ubonab.ac.ir*

Mohammad Mahdavi (corresponding author)

*Associate Professor of Islamic Studies Department, University of Tabriz, Tabriz,
Iran. mo.mahdavi@tabrizu.ac.ir*

Abstract

This study compares and explains the explanation of revelation in minor matters and the role of the Prophet's imagination in this process from the perspective of Ibn Sina and Mulla Sadra. The research findings indicate that the source of revelation knowledge is active intellect (= angel of revelation); The teachings of the active intellect are general, and both philosophers have given an important role to the imagination of the prophet in explaining the quality of receiving the revelatory partial teachings. The role of imagination from Ibn Sina's point of view is to imitate and formulate general revelatory truths in the realm of the prophet's imagination. From Sadr al-Mutallahin's point of view, however, the represented forms of revelatory truths are present in the Imaginal World (= like Plato), and the imagination of the prophet is united with these forms represented in the Imaginal World. Although in some of Sadra's works, imitations and imaginative formulations of revelatory facts have been discussed, but according to the evidence in his works, this explanation is a well-known theory that he has only reported. The present study has used the library method in collecting information and the descriptive-analytical method in inference.

Keywords: Imagination, Ibn Sina, Mulla Sadra, Revelation, Mesal World, Platonic Idea..

Type of Article: **Original Research**

Received date: 2021.5.12

Accepted date: 2022.8.23

DOI: [10.22034/jpiut.2021.46037.2823](https://doi.org/10.22034/jpiut.2021.46037.2823)

Journal ISSN (print): 2251-7960 ISSN (online): 2423-4419

Journal Homepage: www.philosophy.tabrizu.ac.ir

Introduction

The two great philosophers of the Islamic world, based on their ontological and anthropological foundations, have presented different analyzes of the phenomenon of revelation and the role of the Prophet's imagination in it. The general framework of Sadra's explanation is not fundamentally different from Ibn Sina's explanation, and both philosophers consider the source of general revelatory truths to be the world of intellect and active intellect, and have presented the same analysis in the quality of understanding these sciences and removing barriers to connection with active intellect. According to Ibn Sina, the active intellect (tenth intellect) emits scientific forms in any perception. Revelation is also one of the Imaginal of knowledge, the grace of the active intellect. The soul of the prophet, as a result of being free from the occupations of the external senses, connects with the active intellect and can receive the grace of revelatory knowledge from the active intellect. But these facts emanated from the active intellect are rational and general, and are imitated and formulated by the imagination of the prophet, and the partial forms and facts are engraved in the memory of the prophet in proportion to that general unseen evidence. Therefore, in Ibn Sina's analysis, the imagination of the prophet has a fundamental role in the process of revelation. And all the forms and words of revelation and even the vision of the angel of revelation, are made and paid by the powerful imagination of the prophet who has reached his perfection and does not make mistakes in these simulations.

According to Mulla Sadra, who believes in the unity of the world and the known in terms of perception, the soul of the prophet, after graduating from sensory occupations, becomes existential and unites with the active intellect (= angel of revelation) in the higher world and acquires general revelatory knowledge. As for the partial teachings of revelation, Mulla Sadra, who, following Suhrawardi, accepted the existence of the middle world (= the Imaginal World) and considered it to correspond to the population of the heavens, believes that degraded and imaginary forms of revelatory truths exist in the Imaginal World and the soul of the prophet.

Due to having a strong imagination, he unites with this world and sees these forms there. The observed faces are then reflected in the external senses of the prophet and are seen there as observations.

Another analysis is presented in Sadra's works of the partial knowledge of revelation, according to which the receipt of partial evidence is not the product of the observation of the prophet in the world of separate examples. Rather, these things are done in the realm of the Prophet's soul by the power of imagination. Like the same word that Ibn Sina emphasized and considered the sight of the angel of revelation as the result of the imaginary imitations of the prophet. According to this statement, Sadra did not use the capacity of the world of example in analyzing the details of revelation, and his analysis will not be different from Ibn Sina's statement. Sadra's second explanation seems to be the famous view of philosophers that Sadra merely reports. As he has mentioned in his latest book, the interpretation of the Holy Quran, below the verse of Surah Al-Baqarah But the explanation of seeing the angel of revelation and the truths represented in the middle world (= the Imaginal World) is Sadr's own view.

References

- 0 Ibn Sina, Hussein bin Abdullah (2006) *Alnafis men ketabe Alsbefa*, research: Hassan Hassanzadeh Amoli, Qom: Islamic Propaganda Office, (in Persian)
- 0 Ibn Sina, Hussein bin Abdullah (2004) *Alesharat va Altanbihat*, with the commentary of Khajeh Tusi, research: Hassan Hassanzadeh Amoli, Qom: Islamic Propaganda Office, (in Persian)
- 0 Suhrawardi, Shahabuddin (2001) *Majmooe Mosannafat*, Volume 2, Edit. Henry Carbon, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research, In Persian
- 0 Sadr al-Muta'allehin, Muhammad ibn Ibrahim (1999) *Albekmat-Almotaalya fe- Alasfare-Alarbate-Alaqhyat*, Beirut: On the Revival of the Arab Heritage.
- Sadr al-Muta'allehin, Muhammad ibn Ibrahim (2003) *Alsharabed-Alrobobyat*, Correction and Research: Seyyed Mostafa Mohaghegh, Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation, (in Persian)



مجله علمی پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز

سال ۱۶ / شماره ۳۸ / بهار ۱۴۰۱

نقش قوه خیال در تبیین وحی از دیدگاه حکیم ابن سینا و ملاصدرا

محمد درگاه زاده

استادیار، گروه معارف، دانشکده علوم پایه، دانشگاه بناب، بناب، ایران.

m.dargahi@ubonab.ac.ir

محمد مهدوی (نویسنده مسئول)

دانشیار، گروه معارف، دانشکده الاهیات، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.

mo.mahdavi@tabrizu.ac.ir

چکیده

این پژوهش به مقایسه و بررسی تبیین وحی در امور جزئی و نقش قوه خیال (متخیله) پیامبر در این فرایند از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا پرداخته است. یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که منبع معارف و حیانی، عقل فعال (=فرشته وحی) است؛ معارف موجود در عقل فعال، کلی هستند و هر دو فیلسوف، برای تبیین کیفیت دریافت معارف جزئی و حیانی، نقش مهمی به قوه خیال نبی داده‌اند. نقش قوه خیال از دیدگاه ابن سینا، محاکات و صورت‌سازی از حقایق کلی و حیانی در ساحت خیال نبی است. از دیدگاه صدرالمطالین اما، صور تمثیل یافته حقایق و حیانی، در عالم مثال (=مثل افلاطونی) حضور دارند و قوه خیال نبی، با این صور تمثیل یافته در عالم مثال، متحد می‌گردد. هر چند در برخی آثار صدرا، محاکات و صورت‌سازی قوه خیال از حقایق و حیانی نیز مطرح شده است، اما با توجه به شواهد موجود در آثارش، این تبیین، نظریه مشهور است که وی صرفاً گزارش نموده است. پژوهش حاضر در گردآوری اطلاعات از روش کتابخانه‌ای و در استنتاج از روش توصیفی - تحلیلی بهره برده است.

کلیدواژه‌ها: قوه خیال، ابن سینا، ملاصدرا، وحی، عالم مثال، مثل افلاطونی.

نوع مقاله: علمی - پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۲/۲۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۶/۱

۱. مقدمه و طرح مسئله

یکی از مفاهیم دینی که بیش از هر مفهوم دیگری مورد تحلیل و موشکافی قرار گرفته است، پدیده «وحی» می‌باشد؛ علت این امر غیر از رسالت اصلی فلسفه، ریشه در پرسش‌هایی داشته که منکرین درباره مسئله «وحی» وارد ساخته‌اند؛ همچنانکه این پرسش آنان، در متن قرآن (اسراء/ ۹۴) نیز انعکاس یافته است.

در این میان فیلسوفان مسلمان، راه پاسخگویی به شبهات منکرین را نه در مجادلات کلامی بی‌حاصل، بلکه در تقریر و تبیین ماهیت وحی و جست‌وجوی مبانی فلسفی‌ای می‌دانستند که امکان عقلانی وحی را مبین و مستدل سازد. یکی از مسائل مهم، در رابطه با تبیین عقلانی وحی، چگونگی دریافت معارف وحیانی جزئی توسط نفس نبی است؛ از دیدگاه فیلسوفان مسلمان، عقل فعال یا عقل دهم منبع علوم وحیانی است و به تعبیری فرشته وحی است (فارابی، ۱۹۸۶: ۱۲۱). اکنون این پرسش مهم مطرح است که معارف وحیانی جزئی از چه منبعی و با چه فرایندی، مکشوف نفس نبی گردیده است؟

در این پژوهش، به منظور بررسی آراء و نظرات دو فیلسوف بزرگ جهان اسلام: ابن سینا و ملاصدرا در پاسخ به این پرسش، ابتدا مبانی انسان‌شناختی و قوای مؤثر نفس در معرفت و همچنین برخی مبانی هستی‌شناختی این دو فیلسوف همانند جایگاه عقل فعال، عالم مثال و مثل افلاطونی و نقش آنها در حصول مطلق معرفت مورد تبیین قرار گرفته است. یکی از مهمترین قوای نفس که نقش موثری در حصول معرفت جزئی دارد، قوه خیال (=متخیله) می‌باشد. اکنون پرسش این است: آیا در حصول معارف وحیانی جزئی همانند دیگر مصادیق معرفت، قوه خیال نبی مؤثر است؟ به بیان دیگر نقش قوه خیال نبی در حصول معارف جزئی وحیانی چیست؟ این پژوهش به دنبال بررسی و پاسخ این پرسش از دیدگاه دو فیلسوف تاثیرگذار جهان اسلام و مقایسه دیدگاه ایشان می‌باشد.

۱. ابن سینا

۱-۲. مبانی ابن سینا در تبیین وحی

۱-۱-۲. عقل فعال

ابن سینا همچون دیگر فیلسوفان مسلمان، بر اساس قاعده «الواحد»، نظام صدور هستی را یک نظام طولی می‌داند بدین طریق که در آغاز، موجود واحدی از خداوند صادر می‌شود، این موجود که عقل اول و صادر اول نامیده می‌شود، دارای حیثیت‌ها و جهت‌های مختلفی است که به اعتبار آنها مصحح صدور موجودات بعدی می‌باشد. فیلسوفان مشایی، بر اساس فلک‌شناسی بطلمیوسی که تعداد افلاک را ۹ عدد می‌دانست، تعداد عقول را ۱۰ عدد می‌دانند و معتقدند کثرت‌های موجود در عالم عنصری نیز مربوط به عقل دهم می‌باشد که آخرین سلسله عقول است و عقل فعال نیز نامیده می‌شود (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۸۲۶/۳). صورت‌های علمی تمامی موجودات عالم طبیعت در نزد عقل فعال حاضر می‌باشند و او به همه آنها عالم می‌باشد.

البته علم عقل فعال به موجودات پایین‌تر، بر وجه کلی است و با تغییر و تحولات عالم طبیعت، علم عقل فعال دستخوش تغییر و تحول نمی‌گردد بلکه عقل فعال به حکم اینکه مجرد است، تغییر و تحول در ذات و صفاتش، راه ندارد. بنابراین علم او به جزئیات عالم طبیعت نیز متناسب با خودش و به نحو کلی می‌باشد همانند علم بناء و معمار به ساختمان که قبل از ایجاد ساختمان وجود دارد و با ساخته شدن تدریجی ساختمان، تغییری در علم او ایجاد نخواهد شد. (همان، ص ۹۲۸)

۲-۱-۲. نفوس فلکی

به اعتقاد ابن سینا غیر از عقل فعال، مبادی دیگری نیز وجود دارند که علم وقایع عالم طبیعت، بصورت جزئی در آن ثبت است. زیرا بنابر طبیعیات قدیم، همه وقایع جزئی حادث در عالم طبیعت، ناشی از تأثیرات و حرکات سماوات و افعال آنهاست. حرکت برای افلاک و اجرام سماوی، فعلی اختیاری است؛ این حرکات از آنجا که در عالم خارج تحقق دارند، اموری جزئی هستند و هیچ امر جزئی از اختیار و اراده کلی سر نمی‌زند. پس فاعل آن امر جزئی باید دارای اختیار و اراده جزئی باشد و باید فعل خود را که امر جزئی است تصور کند؛ لذا باید مدرک جزئیات باشد.

بنابراین افلاک باید دارای نفوسی باشند که به واسطه قوه تخیل بر ادراک جزئیات قادر باشند. اگر افعال نفوس فلکی، اختیاری است. صدور فعل از آنها نیازمند تصور غایات افعال است و غایات حرکات آنها عبارت است از حوادث و وقایعی که در اثر حرکات آنها در عالم طبیعت رخ می‌دهد. اگر نفوس فلکی غایات افعال خود را تصور می‌کنند، پس بر حوادث جزئی حال و آینده عالم طبیعت عالمند. زیرا غایات آنها همین حوادث است. نتیجه سخن این که هیچ امری در عالم طبیعت حادث نمی‌شود، مگر این که نفوس فلکی قبل از تحقق بدانها عالم هستند. به همین ترتیب می‌توان در باب پدیده‌های گذشته نیز سخن گفت (ابن سینا، ۱۹۵۲: ۱۱۵).

۳-۱-۲. کیفیت ادراک نفس

در نظام معرفتی فیلسوفان مسلمان، نفس فی حد ذاته، واجد هیچ یک از صورتهای معقوله نیست، بلکه تنها پذیرنده آنهاست و حصول آن صورتهای در نفس، محتاج علت فاعلی است. بی شک علت فاعلی آن صورتهای، خود نفس نمی‌تواند باشد؛ زیرا فاقد شیء معطی آن نخواهد بود بلکه هر موجودی که از قوه به فعل برسد محتاج سببی است که آن را به فعلیت برساند. چنین موجودی در عالم طبیعت یافت نمی‌شود. پس باید جوهری عقلی باشد که بالفعل، مدرک همه صورتهای عقلیه است. آن جوهر عقلی را حکما عقل فعال می‌دانند (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۳۳۵).
بر این اساس تبیین منطقی حصول معرفت از طریق تشکیل حدود و قیاسات، معطی معرفت و مفیض آن نیست بلکه تشکیل حدود و قیاسات تنها در حد مستعد کردن قوه عاقله برای دریافت معقول از عقل فعال می‌باشد (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۳۳۷).

۴-۱-۲. قوه خیال (متخیله)

از دیدگاه فیلسوفان مسلمان، قوه «متخیله» یا «متصرفه» نقش مؤثری در علم و ادراک ایفاء می‌کند. کار اصلی این قوه، جداسازی و به هم پیوستن صور و معانی موجود در قوه خیال و قوه حافظه و خلق یک سری صور و معانی جدید است (همان: ۲۳۵). این قوه گاهی تحت فرمان قوه عاقله فعالیت می‌کند که در این هنگام «مفکره» نامیده می‌شود و گاهی تحت فرمان قوه واهمه که در این هنگام «متخیله» نامیده می‌شود (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۴۳۷/۲).

۵-۱-۲. حکایت گری متخیله

قوه متخیله بطور فطری علاقه شدیدی به صورت‌سازی از هر معلومی که از سنخ معنا باشد، دارد. گو اینکه این قوه می‌خواهد از تمامی معلومات خود صورتی پیش خود داشته باشد، به گونه‌ای که حتی برای والاترین و عالی‌ترین معانی هستی همچون مفهوم خدا و عقول مقرب، صورتی تصور می‌کند. این خصوصیت قوه متخیله را محاکات (= صورت‌سازی) می‌نامند. علاقه و میل شدید این قوه به محاکات به گونه‌ای است که به محض دریافت یک معلوم توسط نفس، این قوه با سرعت فوق‌العاده‌ای دست به کار می‌شود و صورتی متناسب برای آن معلوم در نزد خود خلق می‌کند. مخصوصاً اگر این معلومات دریافتی از سنخ مفاهیمی باشند که زیاد برای نفس آشنا و ملموس نیستند (همان، ۱۱۳۵/۳).

پرسشی که مطرح است این است که آیا می‌توان محاکات‌های پی‌درپی متخیله و انتقال آن از صورتی به صورت‌های دیگر را تحت کنترل درآورد و از افراط و زیاده‌روی در آن جلوگیری نمود؟ ابن سینا کنترل و به ضابطه درآوردن متخیله را مرهون دو امر می‌داند: ۱- قوت و کمال نفس، ۲- شدت و جلاء حقیقتی که در متخیله نقش می‌بندد. قوت و کمال نفس موجب می‌شود که متخیله را کاملاً تحت اختیار خود بگیرد و به هنگام رسیدن یک سانح خارجی به متخیله، آن را از افراط در صورت‌سازی باز دارد، همچنانکه دانشمندان و اهل تفکر به دلیل داشتن نفس قوی، متخیله را به سیر در معلوماتی جهت می‌دهند که خود می‌خواهند. همچنین، چنانکه معنایی رسیده به متخیله در نهایت وضوح و روشنی باشد از دستبرد و دستکاری قوه متخیله ممانعت می‌کند و آن را از حرکت‌های بی‌محابای خود باز می‌دارد (همان، ۱۱۳۵).

۲-۲. تبیین وحی در امور جزئی از دیدگاه ابن سینا

از دیدگاه فیلسوفان مشاء، عقل فعال -عقل دهم- افاضه کننده صورتهای علمی در هر ادارکی است. وحی نیز به عنوان یکی از مصادیق معرفت، افاضه و فیض عقل فعال می‌باشد. اما بر اساس مبانی فلاسفه، عقل فعال به این جهت که عقل است، صورتهای افاضه شده از ناحیه او نیز عقلانی و کلی خواهند بود و این در حالی است که بی‌شک وحی مضبوط در کتب مقدس از جمله قرآن

کریم، غیر از قضایا و احکام کلی، در بسیاری از موارد ناظر به احکام جزئی و حوادث شخصی نیز است.

ابن سینا بدین منظور از دو عنصر دیگر نیز در تبیین وحی بهره جسته است:

۱. مسئله نفوس فلکی.
۲. نقش قوه خیال (متخیله) در فرآیند نزول وحی.

چنانکه گفته شد به اعتقاد ابن سینا، علم به حقایق جزئی عالم طبیعت در نفوس افلاک ثبت است؛ بنابراین نبی در صورت اتصال با نفوس افلاک می‌تواند عالم به این حقایق گردد، اکنون پرسش این است که نفس نبی توسط کدام یک از قوای خود، این علوم را از نفوس فلکی دریافت می‌دارد. روشن است قوه عاقله (=عقل نظری) بدلیل اینکه عقل است و شأن ادراک کلیات را دارد، نمی‌تواند مدرک این امور جزئی باشد و مناسب‌ترین قوه از قوای نفس برای اتصال با این نفوس، قوه خیال می‌باشد.

از نظر ابن سینا نبی به کسی گفته می‌شود که قوای سه گانه عاقله(عقل نظری)، خیال(متخیله) و قوای تحریکی(حواس) او به حد کمال رسیده باشند. کمال عقل نظری و برخورداری از عقل قدسی در تبیین وحی در امور کلی، کارایی دارد؛ اما کمال قوه خیال(متخیله) که در این قسمت مورد نظر ماست عبارت از برخورداری از متخیله نیرومند و قوی می‌باشد که پرداختن به داده‌های حواس ظاهری او را از تفکر و اتصال به عوالم بالا باز نمی‌دارد. در نفوس ضعیف، بنابر خاصیت کشمکش و تجاذب قوا، پرداختن به قوای ظاهر، باطن و اداراکات باطنی را از فعالیت باز می‌دارد. اما صاحبان نفوس قوی همچون انبیاء که متخیله آنها در نهایت شدت و کمال است و در عین فعالیت در حوزه حواس ظاهری و تدبیر امور بدن از ارتباط با نفوس فلکی نیز باز نمی‌مانند. چنین نفوسی قادر هستند آن چه که نفوس ضعیفه در خواب بر اثر تعطیلی حواس می‌بینند، در بیداری نیز رؤیت کنند(ابن سینا، ۱۹۵۲: ۲۴۰).

مهمتر از نفوس فلکی در تحلیل ابن سینا، نقشی است که وی به قوه متخیله در محاکات(صورت‌سازی) و جزئی کردن حقایق کلی و حیانی می‌دهد. بیان ابن سینا چنین است که آثار روحانی و مدرکات رسیده به نفس یا چنان ضعیف است که قوه متخیله و حافظه، از آن متأثر

نمی‌شود و اثری از آن مدرک غیبی باقی نمی‌ماند. و گاهی این مدرک قوی‌تر است به گونه‌ای که متخیله نیز از آن متأثر شده و به حرکت در می‌آید جز این که متخیله به قدری در محاکات (=صورت سازی) دچار افراط می‌شود که مدرک غیبی را از آن حالت اولیه و صراحت می‌اندازد و حافظه نیز نمی‌تواند آن صورت اولیه و صریح را در خود ضبط نماید، بلکه تنها انتقالات و محاکیات (=صورت‌های ساخته شده)، توسط متخیله را ضبط می‌نماید.

برخی اوقات نیز مدرک غیبی در نهایت قوت و نورانیت است و نفس نیز به هنگام دریافت آن از ثبات و پایداری برخوردار است، در چنین شرایطی صورتی متناسب با آن اثر غیبی به طور شفاف و صریح در متخیله نقش می‌بندد و دچار محاکات بی‌رویه و انتقالات پی در پی متخیله نمی‌شود. ابن سینا این قسم سوم را که به صورت مضبوط و دست‌نخورده در قوه حافظه نبی باقی می‌ماند را وحی یا الهام بدون نیاز به تأویل می‌داند و قسمی را که دچار محاکات پی در پی متخیله گردیده و اصل آن اثر در حافظه نبی باقی نمانده بلکه محاکیات و انتقالات آن باقی مانده را وحی یا الهام نیازمند به تأویل می‌نامد (همان، ۱۱۳۸-۱۱۴۱).

شاید بتوان گفت علت تأکید ابن سینا بر نقش قوه متخیله در امور جزئی و حیانی، و بسنده نکردن به نقش نفوس فلکی این باشد که وحی در لسان شریعت به علوم و معارفی اطلاق می‌شود که از جانب فرشته وحی (=عقل فعال) القاء می‌شود، بنابراین سخن گفتن از اتصال نبی به نفوس فلکی در مقام تبیین وحی مناسب نمی‌نماید. بر این اساس، می‌توان نقش نفوس فلکی در تبیین ابن سینا را منحصر به اخبار از غیب توسط غیر نبی و یا اخبار غیر وحیانی نبی (=الهام) از غیب، تبیین نمود.

۳. صدرالمتألهین

۳-۱. مبانی ملاصدرا در تبیین وحی

۳-۱-۱. اتحاد عاقل با معقول

چنانچه در گزارش دیدگاه ابن سینا گفته شد، از دیدگاه فیلسوفان مسلمان هر گونه علم و ادراکی، افاضه عقل فعال بوده و از اتصال با عقل فعال حاصل می‌شود؛ اکنون این پرسش مطرح می‌شود که مقصود از این اتصال چیست؟

در پاسخ باید گفت آنچه ابن سینا از اتصال با عقل فعال قصد می‌کند به کلی با مقصود ملاصدرا متفاوت است. از نظر ابن سینا اتصال با عقل فعال و افاضه عقل فعال از مقوله فعل و انفعال است. به این نحو که در ادراک کلیات، قوه عاقله شخص از عقل فعال منفعل می‌گردد و به معقولات عالم می‌گردد. آن-گاه، دو اشکال بر نظریه قائلین به اتحاد نفس با عقل فعال وارد می‌کند و معتقد است عقل فعال موجودی بسیط است و اگر عقل انسانی، با آن متحد شود یکی از دو اشکال پیش می‌آید: یا اینکه عقل انسانی با اتحادش با عقل فعال به تمامی معقولات او آگاه می‌گردد و یا اینکه تنها به بخش و جزئی از معقولات او آگاه می‌گردد و ما می‌دانیم که نه عقل فعال دارای اجزاء می‌باشد و نه نفس در اتصال واحد با عقل فعال به همه معارف آگاه می‌شود. اگر این پیامدها باطل اند نظریه اتحاد نفس با عقل فعال نیز باطل است (ابن سینا، ۱۳۵۳: ۲).

صدرالمتألهین که از قائلین به اتحاد نفس با عقل فعال است، در این مسئله با ابن سینا مخالفت کرده است. وی در اسفار با تکیه بر این مطلب که وحدت عقل فعال وحدت حقه حقیقیه است و نه وحدت عددی، پاسخ ایرادات ابن سینا را چنین داده است:

عقل فعال به دو وجود متصف است، یکی وجود فی نفسه و دیگری، وجودی که برای نفس ما تحقق دارد و در مقایسه با ماست. هنگامی که عقل بالفعل انسان با عقل فعال متحد می‌شود، با وجود حقیقی و فی نفسه آن متحد نمی‌گردد، بلکه با معقول بالذات و با شعاعی که از وجود حقیقی عقل فعال ساطع است و به ما می‌رسد متحد می‌گردد؛ اما این شعاع نیز غیر از عقل فعال نیست زیرا وحدت او وحدت اطلاقی است و با تعدد صور کلیه‌ای که از او ساطع می‌شود منافات ندارد؛ لذا همه صور کلیه متحد با عقول انسانی ظهورات، شئون، فروع و شعب عقل فعال اند و در ذیل آن وحدت اطلاقیه گرد می‌آیند (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۴۶۸). با این بیان، توالی فاسده‌ای که ابن سینا مطرح می‌کرد، پاسخ داده خواهد شد. با بیان فوق روشن گردید که عقل چگونه به معقولات دست می‌یابد و عقل فعال در آن چه نقشی دارد آنچه ذکر شد تبیین فلسفی هر گونه ادراک معقولی است که توسط قوه عاقله صورت می‌پذیرد. هر امر معقولی که توسط انسان درک شود، مطابق همین فرآیند شکل می‌گیرد. اما در مورد معرفت خیالی و حسی، دو تحلیل مختلف از ملاصدرا ارائه شده، تحلیل اول این که علم نفس به صورت‌های خیالی و حسی همچون صورت‌های عقلی، عبارت از اتحاد

نفس با آن صورت‌ها می‌باشد. طبق این تحلیل علم در مرتبه حسی و در مرتبه خیالی و در مرتبه عقلی آن، حاصل اتحاد نفس با این صورت‌ها و از قوه به فعلیت رسیدن نفس می‌باشد (ملاصدرا، ۱۴۱۹: ۳/۳۲۱).

۲-۱-۳. جایگاه عقل فعال در نظام هستی‌شناختی ملاصدرا

چنان‌که ذکر شد ملاصدرا نیز همانند دیگر فیلسوفان مسلمان، ادراک کلی را محصول رابطه نفس با عقل فعال می‌داند؛ جز این‌که در تبیین‌های این ارتباط از نوع فعل و انفعال و افاضه عقل فعال بر نفس ناطقه، توجیه می‌شود؛ اما در تبیین‌های صدرایی این ارتباط از نوع اتحاد بوده و معرفت کلی محصول اتحاد نفس ناطقه با عقل فعال می‌باشد.

از سوی دیگر ملاصدرا در خصوص کیفیت ادراک کلی، نظریه مخصوص دیگری دارد که مغایر با تبیین‌های صدرایی است. ایشان بعد از این‌که به تبع سهروردی، عقول عرضی (=مثل افلاطونی) را در نظام هستی اثبات می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲: ۱۹۴)، نقش مهمی را در معرفت‌شناسی برعهده آنها می‌نهد.

از نظر وی چون برای افراد مادی، فرد مجرد عقلانی در عالم عقول، به نام رب النوع وجود دارد که همه حقایق را در بر دارد. نفس انسان به واسطه مشاهده جزئیات و مهیا شدن، به تحول ذاتی منتقل به عالم عقلی شده و حقایق جزئی را به نحو وحدت و صرافت در آنجا مشاهده می‌نماید؛ بنابراین مناط کلیت، در نظر صدرا مشاهده وجود سعی است. و یا چون اتصال نفس با مثل افلاطونی در ابتدای ادراکات عقلیه ضعیف است، از دور مجردات را مشاهده می‌کند، و چون این ادراک از دور صورت گرفته ادراکی ضعیف است و همانند شبحی که از دور دیده می‌شود، قابل انطباق بر کثیرین خواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۴۱۹: ۱/۲۸۸).

اکنون این پرسش مطرح می‌شود که اگر ادراک کلی، محصول مشاهده مثل افلاطونی است پس گفته‌های صدرا در خصوص اتحاد نفس انسان با عقل فعال چگونه باید تفسیر شود، زیرا عقل فعال بر اساس نظر جمهور فلاسفه، آخرین عقل سلسله طولیه است؛ در حالی که مثل افلاطونی عبارت از عقول عرضی می‌باشند.

پاسخی که محققین فلاسفه و شارحین حکمت متعالیه می‌دهند (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۱۰۵). و نیز شواهد متعددی از کلمات صدرا بر آن می‌توان یافت، این است که عقل فعال در نظام هستی شناختی صدرا همان ربّ النوع انسان و مثال عقلانی اوست که در سلسله عقول عرضیه قرار دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰: ۴۷۰). یکی از شواهدی که ثابت می‌کند مثل افلاطونی در نظام صدارتی وظایف و کارکردهای عقل فعال در نظام مشائی را به عهده گرفته است، آن است که صدرا در ضمن برهانی برای اثبات مثل افلاطونی تصریح می‌کند که هر یک از انواع مادی، رب النوعی دارد که علاوه بر تدبیر آن نوع، صورت نوعیه را نیز به آن نوع افاضه می‌کند. می‌دانیم که در نظام مشائی، افاضه صورت نوعیه از طریق عقل فعال صورت می‌گرفت، حال آن که بر اساس بیان صدرا این نقش بر عهده مثل افلاطونی است (همو، ۱۳۸۲: ۱۹۵).

نیز در جای دیگر می‌نویسد:

«هر چند فیاض مطلق بر هر موجودی و جواد محض بر هر پذیرنده وجودی، واجب الوجود می‌باشد، لکن این فیض او در هر نوعی از انواع موجودات به واسطه‌ای مناسب از فرشتگان مقرب و ارباب انواع می‌باشد که به امر الهی در امور اشخاص طبیعت‌شان تصرف می‌کنند و این ارباب انواع و فرشتگان مقرب در نزد افلاطون و افلاطونیان، «مثل الهی» نامیده می‌شوند. و بی‌شک اولین این «مثل» که بر تکمیل نفوس آدمی همت می‌گمارد همان است که در لسان شرع جبرئیل و روح القدس نامیده می‌شود.» (همو، ۱۳۸۰: ۴۷۰)

۳-۱-۳. عالم مثال و جایگاه آن در نظام هستی شناختی صدرا

عالم اشباح معلقه و یا مثال اعظم، برای اولین بار در کلمات شیخ اشراق مطرح شده است. شیخ اشراق بیان می‌کند بر اساس تجربیاتی که از مشاهدتم به دست آورده‌ام؛ عوالم وجود چهار عالم است:

۱. عالم انوار مجردة عقيله، که هیچ تعلقی به اجسام ندارند.

۲. عالم انوار مدبیره اسفهبديه فلکی و انسانی.
۳. عالم حس که عبارت از افلاک و کواکب و عناصر می‌باشند.
۴. عالم مثال و خیال، که صور معلقه نورانی و ظلمانی، در آن قرار دارند (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۳۲/۲).

شیخ اشراق از وجود عالم مثال، در مباحث معرفت شناختی بهره فراوان برده و علم نفس به صور خیالی و حسی را عبارت از اضافه و اشراق حضوری نفس با صور معلق در این عالم می‌داند (همان: ۲۴۴).

ابهامی که در کلمات شیخ اشراق وجود دارد این است که جایگاه این عالم را در نظام هستی شناختی خود تبیین نکرده و بیان ننموده که این عالم، کدامین مرتبه هستی را شکل می‌دهد؛ سهروردی در کتاب حکمت الاشراق، آنجا که به تقسیم عوالم بر اساس نور و ظلمت می‌پردازد و عوالم را به سه عالم (۱. انوار محضه، ۲. انوار مدبیره، ۳. برازخ) تقسیم می‌کند (همان: ۱۰۷). سخنی از عالم اشباح (=مثال) به میان نمی‌آورد.

صدرالمتألهین نیز که به تبع از سهروردی بر وجود چنین عالمی تأکید دارد (صدرالمتألهین، ۱۴۱۹: ۳۰۲/۱). همین اعتراض را در تعلیقات خود بر کتاب حکمت الاشراق خود، به سهروردی وارد می‌کند و اظهار می‌دارد که چرا در تقسیم عوالم بر اساس نور ظلمت، جایگاه این عالم را مشخص ننموده است.

به اعتقاد صدرا جایگاه این عالم همان جایگاه عالم نفوس است و این عالم منطبق بر عالم نفوس می‌باشد. بنابراین از دیدگاه صدرا عالم اشباح معلقه یک عالم چهارمی در کنار عوالم سه گانه (عقل و نفس و ماده) نیست، بلکه این عالم بعینه همان عالم نفوس می‌باشد. صدرا در کتاب مفاتیح الغیب بعد از تقسیم عوالم هستی به سه عالم عقل و نفس و ماده و اثبات و بیان خصوصیات هر کدام چنین بیان می‌کند:

«و قد اطبق الحكماء علی وجود هذه العوالم الثلاثه، لانزاع فیها. انما الخلاف فی وجود عالم مقداری غیر مادی، مشتمل علی صور معلقه لاشرقیه و لاغریبه، بل متوسطه بین العالمین و واسطه بین الاقلیمین، ای

اقلیم الروحانیات و اقلیم الجسمانیات، لانه کخط فاصل بین الضوء و الظل و کالشفق بین اللیل و النهار، و عالمه بعینه عالم النفوس الحیوانیة الخیالیة، فلا یزید به عالم اخر کما حَقَّقناه»

بر اساس این بیان، سرّ این که صدرا در تبیین وحی در امور جزئی، تنها به عالم مثال بسنده نمی‌کند و همچنان بر نقش نفوس فلکی و علم آنها به جزئیات عالم تأکید می‌کند، روشن می‌شود. چرا که از نظر وی اساساً تفاوت و دوگانگی بین این دو عالم نیست.

۲-۳. تبیین وحی در امور جزئی از دیدگاه ملاصدرا

چنان که گفته شد از دیدگاه فیلسوفان مسلمان، علوم موجود در عالم عقول و فرشته وحی (=عقل فعال) به صورت کلی‌اند، بنابراین نفس نبی با اتحاد به این عالم تنها به حقایق کلی عالم خواهد شد. در حالی که بسیاری از مدرکات و حیانی، امور جزئی و شخصی‌اند. ابن سینا در تبیین خود بر وحی در امور جزئی، از دو عنصر بهره برد: نخست نقش نفوس فلکی و علم آنها به جزئیات عالم، دوم نقش متخیله در محاکات و جزئی نمودن حقایق دریافتی از عالم غیب. البته چنان که گفته شد تأکید ویژه وی بر نقش قوه متخیله در محاکات و جزئی نمودن حقایق و حیانی، بود.

از نظر صدرا، نفس ناطقه انسان فی حد ذاته از عالم عقول است و فی حد ذاته مستعد و مشتاق برای اتصال با مبادی عالییه و دریافت صورتهای معقول از آنها است؛ اما در بسیاری مواقع، موانعی نفس را از اتصال به منابع معرفت باز می‌دارد عمده‌ترین این منابع اشتغال به داده‌های حواس ظاهری و تدبیر امور بدن می‌باشد. هر گاه نفس از این موانع رها شود. فرصت اشتغال به عالم قدس را پیدا می‌کند (صدرالمآلهین، ۱۴۱۹: ۲۶/۷).

اما این نکته شایسته عنایت است که از نظر صدرا، در جریان معرفت این ذات معرفت نیست که تنزل یا ترقی پیدا می‌کند، بلکه نفس در اثر آمادگی و استعدادی که از دیدن موجودات خارجی پیدا می‌کند، تحول ذاتی پیدا کرده و با صورتهای محسوس (در مرتبه علم حسی) و با صورتهای خیالی (در مرتبه علم خیالی) اتحاد پیدا می‌کند و علم نفس به این صورتهای، محصول این ارتباط نفس و سعه وجودی آن می‌باشد. همین‌طور معرفت عقلی، محصول تجرید پی در پی معرفت

خیالی نیست، بلکه نفس بعد از علم به صورتهای خیالی در اثر آمادگی و استعداد پیدا شده، سعه وجودی می یابد و با صورتهای معقول، در عالم مُثُل متحد می گردد.

در معرفت وحیانی نیز این ذات معرفت نیست که تنزل می کند، بلکه عقل قدسی نبی، بعد از اتحاد با عقل فعال (=فرشته وحی) در عالم اعلی و علم به حقایق کلی، به هنگام نزول در عالم اوسط (=عالم مثال)، با صورتهای خیالی و مقداری آن صورتهای عقلی، ارتباط پیدا کرده و آنها را مشاهده می کند. البته این مشاهده و اتحاد توسط قوه خیال نبی صورت می پذیرد که در حد کمال و شدت است. آن گاه صورتهای مشاهده شده، در حواس ظاهری نبی نیز منعکس می گردند و در آنجا به صورت مشاهده، رؤیت می شوند (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۶۰۴).

تحلیل دیگری نیز در آثار صدرا از معرفت وحیانی ارائه شده، و آن این که: نفس نبی بعد از اتحاد با عالم عقول و اطلاع از علوم وحیانی، به هنگام نزول به ساحت ملکوتی سماوی، صورتهای حقایق عقلانی، در نفس نبی تامل پیدا می کنند. سپس اثر آن در حواس ظاهری نبی آشکار می گردد؛ به عبارت دیگر، نفس نبی ابتدا معارف الهی را در عالم امر تعقل نموده و پس از آن به هنگام تنزل از این مقام شامخ الهی، فرشته وحی به صورت محسوس و تقدّر یافته در ساحت نفس، بر او تامل می یابد. و سپس اثر آن در حواس ظاهری نبی منعکس گردیده و بدین ترتیب، نبی اصوات و حروفی را می شنود و فرشته وحی را به صورت انسانی زیبا مشاهده می کند (صدرالمتألهین، ۱۴۱۹: ۲۷/۷).

بر این اساس، دیدن فرشته وحی و شنیدن سخنان او محصول مشاهده نبی در عالم مثال منفصل نیست. بلکه این امور، در ساحت نفس پیامبر، توسط قوه متخیله انجام می پذیرد. نظیر همان حرفی که ابن سینا بر آن تأکید داشت و رؤیت فرشته وحی را نتیجه محاکات متخیله نبی می دانست. طبق این بیان صدرا از ظرفیت عالم مثال در تحلیل امور جزئی وحیانی بهره نبرده است و تحلیل او تفاوتی با بیان ابن سینا نخواهد داشت.

به نظر می رسد تبیین دوم صدرا و اعتقاد به تامل صورت فرشته وحی و حقایق وحیانی در نفس نبی، دیدگاه مشهور فلاسفه است که صدرا صرفاً گزارش می نماید. چنانچه وی در متأخرترین کتاب خود یعنی تفسیر قرآن کریم در ذیل آیه سوره بقره، نیز اشاره نموده است که این دیدگاه مشهور

است (همو، ۱۳۸۰: ۳۰۰/۱). اما تبیین مربوط به مشاهده فرشته وحی و حقایق تمثیل یافته در عالم اوسط (=عالم مثال)، دیدگاه خود صدراست.

۴. مقایسه و نتیجه گیری

اکنون که دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا در مورد تبیین وحی به طور تفصیلی ارائه شد، می‌توان به مقایسه و بررسی این مبحث در آراء این دو فیلسوف و نقاط قوت و ضعف آنها پرداخت. چارچوب کلی تبیین صدرایی، اختلاف اساسی با تبیین ابن سینا ندارد و هر دو فیلسوف منبع حقایق کلی وحیانی را عالم عقول و عقل فعال می‌دانند و در کیفیت تلقی این علوم و از بین بردن موانع اتصال با عقل فعال، تحلیل یکسانی ارائه کرده‌اند.

از آنجا که وحی ماهیت معرفتی دارد و یکی از مصادیق معرفت است، طبعاً اختلاف این دو فیلسوف در باب ماهیت ادراک، به تفاوت تبیین آنها در ماهیت وحی نیز می‌انجامد. ابن سینا مدرکات کلی را از سنخ علم حصولی می‌داند، از نظر او حصول معرفت کلی، فیض عقل فعال است که در اثر استعداد نفس انسانی و افاضه عقل فعال حاصل می‌شود. وی بر این اساس، حقایق کلی وحیانی را نیز از سنخ علوم حصولی و فیض عقل فعال می‌داند. در باب معارف وحیانی جزئی نیز، ابن سینا هر چند خزانه این علوم را نفوس فلکی می‌داند اما در اثنای تحلیل خود کمتر به نقش آنها می‌پردازد و علوم جزئی وحیانی را محصول محاکات متخیله نبی می‌داند، بنابراین در تحلیل ابن سینا قوه متخیله نبی، نقش اساسی در فرایند نزول وحی دارد. و تمامی صور و الفاظ وحیانی و حتی رؤیت خود فرشته وحی، ساخته و پرداخته متخیله نیرومند نبی می‌باشد که به نهایت کمال خود رسیده و در این محاکات ره به خطا نمی‌برد.

از نظر ملاصدرا که در باب ادراک معتقد به اتحاد عالم و معلوم است، نفس نبی به خاطر برخوردار از عقل قدسی بدون فکر و اندیشه، با عقل فعال متحد می‌گردد و معارف کلی وحیانی را بدست می‌آورد. در باب معارف جزئی وحیانی نیز، ملاصدرا که به تبع از سهروردی وجود عالم مثال را پذیرفته و آن را منطبق بر نفوس افلاک می‌داند، معتقد است صورت‌های تنزل یافته و ممثّل حقایق وحیانی، در عالم مثال موجوداند و نفس نبی در اثر برخوردار از متخیله نیرومند، با این عالم متحد می‌شود و این صورت‌ها را در آنجا مشاهده می‌نماید.

منابع

- 0 آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا (۱۳۸۰) قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- 0 ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۵) النفس من کتاب الشفاء، تحقیق: حسن حسن‌زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- 0 ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳) الاشارات والتنبيهات، با شرح خواجه طوسی، تحقیق: حسن حسن‌زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- 0 ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۵۲) رساله فی النفس و بقائها و معادها، تحقیق: دکتر احمد فؤاد الاهوانی، بیروت: دار احیاءالکتب العربیه.
- 0 ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۵۳) رساله فی الفعل و الانفعال، حیدرآباد دکن: مجلس دائره‌المعارف العثمانیه.
- 0 ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳) المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل.
- 0 سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰) مجموع مصنفات، ج ۲، تصحیح: هانری کربن، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- 0 صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۴۱۹ ه.ق) الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- 0 صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲) الشواهد الربوبیه، تصحیح و تحقیق: سیدمصطفی محقق، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- 0 صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۰) المبدأ و المعاد، تحقیق و تصحیح: سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- 0 صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۰) تفسیر القرآن الکریم، تصحیح: محمد خواجه‌وی، قم: انتشارات بیدار.
- 0 فارابی، ابونصر (۱۹۸۶) آراء اهل‌المدينه الفاضله، تحقیق البیر نصری نادر، بیروت: دارالمشرق.