

تبیین عقلانی وحی از نظر ابن سینا^۱

زهرا محمود کلایه^۲

محمد سعیدی مهر^۳

چکیده

ارائه تبیین عقلانی از فرایند وحی، دیدگاه شایعی است که توسط فیلسوفان اسلامی مطرح شده است. ابن سینا نیز به عنوان یکی از پرچمداران فلسفه اسلامی، با ارائه طرحی از نظام اندیشه و تعقل بشری تلاش کرد تا فرایند دریافت وحی توسط نبی را در قالب چنین طرحی بگنجانند؛ به نحوی که وحی را به عنوان منتهای عقلانیت که تنها در دسترس نبی قرار دارد، به اثبات رسانند. اهمیت رهیافت ابن سینا در تبیین معرفتی وحی، در مواجهه با سایر رهیافت‌های فلسفی روشن می‌شود. به عنوان مثال فارابی وحی را به قوه متخیله نبی مربوط می‌داند و تفاوت نبی با حکیم را در این می‌داند که حکیم در مرتبه عقل مستفاد و در اثر تعلیم به عقل فعال متصل می‌شود، در حالی که نبی با تکیه بر قوه متخیله - خود و بدون نیاز به تعلیم، این حقایق را در می‌یابد؛ بنابر این به نحوی می‌توان نتیجه گرفت که حکیم به لحاظ فعلیت عقلی در مرتبه‌ای بالاتر از نبی قرار دارد. این در حالی است که دریافت‌کننده وحی از دیدگاه ابن سینا، عقل قدسی در نبی است که مربوط به بالاترین ظرفیت عقلی بشر است که تنها برای نبی قابل دسترسی است و هرگز حکیم و فیلسوف توانایی وصول به چنین مرتبه‌ای را ندارد.

واژگان کلیدی

عقل، وحی، عقل قدسی، عقل فعال، قوه متخیله، یقین، ابن سینا

۱. دریافت مقاله: ۱۳۹۲/۵/۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۸/۲۰

۲. دکتری رشته فلسفه اسلامی، گرایش حکمت متعالیه، دانشگاه تربیت مدرس (نویسنده مسؤول)

۳. دانشیار گروه فلسفه و حکمت دانشگاه تربیت مدرس

طرح مسئله

از آنجایی که دغدغه اصلی یک فیلسوف ارائه تبیین عقلانی از پدیده‌های مختلف هستی است، وحی هم به عنوان یک پدیده خارجی، از تیررس تأملات عقلانی فیلسوفان خارج نبوده است؛ اهمیت این بحث به ویژه در میان اندیشمندانی که نوعی دلبستگی و تعلق خاطر به حوزه دین داشته‌اند با وضوح بیش‌تری نمایان می‌شود. ارائه تبیینی مبتنی بر عقلانیت از وحی، به نحوی که امری مرتبط با عقل نبوی در نظر گرفته شود، یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های فیلسوفان اسلامی را تشکیل می‌دهد. به همین جهت تمام تلاش فیلسوفان مسلمان در این حوزه، حول این محور بوده که با ارائه تبیینی عقلانی از وحی، این پدیده را نیز داخل در حوزه معرفت سازند و از این طریق با دیدگاه‌هایی که بعد عقلانی وحی را انکار می‌کنند، به مقابله برخیزند. فارابی نخستین فیلسوف مسلمانی است که از وحی بحث کرده است. از نظر وی وحی به قوه تخیل نبی مربوط می‌شود. پیامبر به واسطه کمال قوه تخیل می‌تواند در خواب و بیداری، با عقل فعال، اتحاد و اتصال برقرار کند و حقایق وحیانی را از آن دریافت کند. در چنین دیدگاهی تفاوت نبی با حکیم در این است که حکیم از طریق عمل عقلانی در مرتبه عقل مستفاد با عقل فعال مرتبط می‌شود و نبی در مرتبه قوه متخیله خود و بدون نیاز به چنین فرآیندی این رابطه را برقرار می‌سازد. اشکالی که در چنین دیدگاهی وجود دارد این است که بر اساس مراتبی که فارابی برای عقل بشر یادآور می‌شود، حکیم نسبت به نبی در مرتبه بالاتری از فعلیت عقلانی قرار خواهد داشت و این با دیدگاه اسلامی برتری نبی نسبت به تمام افراد بشر، هم‌خوانی ندارد. به نظر می‌رسد ابن‌سینا به عنوان بزرگ‌ترین اندیشمند حوزه فلسفه اسلامی پس از فارابی، تلاش کرده است تا اشکالات موجود در نظریه فارابی در باب وحی را برطرف سازد. وی با مطرح ساختن مرتبه عقل قدسی به عنوان بالاترین مراتب قوای عقلی بشر، دریافت وحی توسط نبی را مربوط به این مرتبه عقلی می‌داند که وصول به آن تنها برای نبی ممکن است. ابن‌سینا نیز به تبع فارابی، نوعی معرفت‌شناسی مبتنی بر ظرفیت‌های عقلی بشر را ترسیم کرده است و این روش در مسئله وحی نیز به روشنی مشهود است. اهمیت ارائه تبیینی مبتنی بر عقل از حقیقت وحی آنگاه نمایان می‌شود که نظریه‌های رقیب در این حوزه وارد می‌شوند؛ از آن جمله می‌توان به دیدگاه «تجربه دینی» در باب تبیین غیر عقلانی از سرشت وحی اشاره کرد که با تبیین فیلسوفان اسلامی در این حوزه، متفاوت است. با طرح دیدگاه‌های ابن‌سینا در تبیین عقلانی وحی، روشن خواهد شد که این دیدگاه چه نسبتی با دیدگاه فارابی از یک سو، و دیدگاه‌های غیر عقلانی در باب وحی از سویی دیگر خواهد داشت.

عقل، علم و یقین در اندیشه ابن سینا

از آن جایی که وحی در نظر ابن سینا محصول ارتباط عقل قدسی نبی با عقل فعال به عنوان مبدأ وحی است و معرفت حاصل از آن، یقینی‌ترین نوع معرفت به شمار می‌رود (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۶۷-۱۶۸)، لازم است پیش از پرداختن به دیدگاه ابن سینا در باب چیستی حقیقت وحی، مقصود وی از اصطلاحات عقل و علم و یقین، روشن شود تا تبیین عقلانی و معرفتی از وحی در اندیشه ابن سینا با وضوح بیش‌تری صورت پذیرد.

۱- عقل از دیدگاه ابن سینا

بحث از تعقل و ادراک عقلی در ساختار فکری ابن سینا دارای دو طرف است: یک طرف آن عقل انسانی به عنوان قوه‌ای از قوای نفس است که دریافت‌کننده کلیات و معقولات است و طرف دیگر آن عقل فعال به عنوان یک موجود مجرد مستقل و خارج از انسان است که علاوه بر نقشی که در نظام هستی‌شناختی دارد در ساختار معرفت‌شناختی ابن‌سینایی به عنوان افاضه‌کننده صور معقول به انسان نقش دارد (ابن سینا، ۱۴۰۰هـ، ص ۵۶-۵۷ و ۱۸-۱۹).

ابن سینا نفس انسانی را جوهری واحد می‌داند که دارای دو جنبه یا دو وجه مختلف است: جنبه‌ای از نفس که رو به پایین دارد، یعنی متوجه بدن و تدبیر آن است؛ و وجهی از آن که نظر به بالا دارد و دریافت معقولات از عالم بالا یکی از کارکردهای آن است. وی به لحاظ هر یک از این دو بعد، قوه‌ای را به نفس نسبت می‌دهد که آن قوا را در مورد نخست، عامله (عقل عملی) و در مورد دوم عالمه (عقل نظری) می‌خواند (همو، ۱۴۰۴هـ-الف)، ص ۳۷؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۳۳۰؛ همو، ۱۳۸۳ (ب)، ص ۲۴). عقل عملی یا قوه عامله قوه‌ای از نفس است که مدبر ارتباط و توجه نفس ناطقه به مادون خود یعنی بدن است (همو، ۱۳۶۳، ص ۹۶). ابن سینا به طور خاص سه کارکرد برای عقل عملی در نظر می‌گیرد که یکی از آن‌ها کارکردی مستقیماً عملی است که عبارت از انفعالات است (همو، ۱۹۸۰م، ص ۴۱)؛ شامل اموری مانند استعداد خنده، گریه، خجالت، رأفت. دو کارکرد دیگر عقل عملی از سنخ ادراک است که عبارت است از: ۱- استنباط صنایع انسانی؛ ۲- ادراک خوب و بد اعمال، که به صورت استنباط و درک احکام جزئی مربوط به عمل خود را می‌نمایاند (همو، ۱۴۰۴هـ-الف)، ج ۲، ص ۱۸۲-۱۸۶؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۳۳۰-۳۳۱).

عقل نظری قوه‌ای از نفس است که رو به بالا و توجه به امور علمی دارد، همچنین درست و نادرست، واجب و ممکن و ممتنع را در کلیات تمیز می‌دهد (همو، ۱۴۰۴هـ-الف)، ج ۲، ص ۱۸۶) در واقع عقل نظری قوه‌ای مرتبط با عالم بالا است که فیض الهی را دریافت می‌کند و به ادراک معقولات و

کلیات نائل می‌شود (ابن‌سینا، ۱۹۸۰م، ص ۴۳).

گفته شد که ابن‌سینا یکی از کارکردهای ادراکی عقل عملی را استنباط احکام جزئی عملی از احکام کلی عملی می‌داند. اما استنباط احکام کلی عملی را از کارکردهای عقل نظری می‌داند (همو، ۱۳۸۳ (الف)، ج ۲، ص ۳۵۳-۳۵۲؛ همو، ۱۴۰۴هـ (الف)، ص ۱۸۴-۱۸۵). بنابراین عقل نظری که احکام کلی را ادراک می‌کند، این کلیات را هم در حیطه نظر و هم در حیطه عمل استنباط می‌کند. بخش عمده‌ای از آنچه که در تبیین معرفتی وحی در فلسفه ابن‌سینا استفاده می‌شود، ناظر به بعد نظری نفس یا همان عقل نظری است که ظرفیت‌های بالقوه آن، با افاضه عقل فعال به فعلیت می‌رسد. در ادامه، مراتب عقل نظری و نقش عقل فعال در به فعلیت رسیدن این مراتب، از دیدگاه ابن‌سینا بیان خواهد شد.

مراتب عقل نظری و نقش عقل فعال در تحقق آن

ابن‌سینا برای فعلیت یافتن قوای عقلی بشر چهار مرحله را ذکر می‌کند که افراد بشر قابلیت طی این مراحل را در یک حرکت کمالی دارا هستند و این مراتب عبارت است از:

۱- عقل هیولانی: این مرحله از عقل که قوه محض است، هیچ صورت کلی و معقولی را به نحو بالفعل دارا نیست و تنها استعداد ادراک صور معقول را دارد. این عقل بالقوه در واقع همان جنبه‌ای از نفس ناطقه است که موجب تمایز انسان از حیوان می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴هـ (الف)، ج ۲، ص ۴۹؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۳۳۴).

۲- عقل بالملکه: این مرتبه، شامل سیر کمالی عقل در مرحله‌ای است که معقولات اولی یا بدیهیات اولیه به نحو بالفعل برای عقل حاصل شده است. مقصود از معقولات اولی آن دسته از مقدماتی است که تصدیق آن محتاج اکتساب، تعلیم و درک حسی نیست؛ بلکه به حکم فطرت و الهام الهی برای عقل حاصل می‌شود، مانند «کل بزرگ‌تر از جزء است» (همو، ۱۳۸۱ (الف)، ج ۲، ص ۲۵۳).

۳- عقل بالفعل: مرتبه‌ای از مراتب عقل است که در آن نفس، صور معقول ثانویه را با استفاده از بدیهیات اولیه ادراک می‌کند، یعنی به ادراک معقولاتی دست می‌یابد که اکتسابی است و از طریق فرایند فکر حاصل می‌شود؛ اما این معقولات همواره به نحو بالفعل نزد انسان حاضر نیست، بلکه هرگاه انسان به آن توجه کند، برای عقل فعلیت می‌یابد (همو، ۱۴۰۴هـ (الف)، ص ۵۰؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۳۳۵؛ همو، ۱۳۸۳ (الف)، ج ۲، ص ۲۵۴).

۴- عقل مستفاد: مرتبه‌ای از عقل که در آن، تمامی معقولات اعم از اولیات و اکتسابیات به نحو دائماً بالفعل حاضر است و این مرتبه را از آن جهت که دوام فعلیتش در اثر دوام اتصال با عقل

فعال به عنوان مبدأ معقولات دائمی است، عقل مستفاد نامیده‌اند (ابن سینا، ۱۳۸۳/الف)، ج ۳، ص ۲۶۴؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۳۳۶).

البته انسان به تنهایی این مراتب را طی نمی‌کند، بلکه تحقق ظرفیت‌های بالقوه عقلی در بشر تنها به مدد عقل فعال صورت می‌پذیرد. همچنین یادآوری این نکته ضروری است که تمایزی که ابن سینا میان مراتب مختلف عقل قائل است و نقشی که برای عقل فعال در این میان در نظر می‌گیرد، در واقع مقدمه‌ای است برای ورود به بحث از عقل نبوی است و ابن سینا از این تمایزات، برای اثبات نوعی عقل در بشر خاکی استفاده می‌کند که قابلیت دریافت وحی الهی را از مبدأ عقلی (عقل فعال) دارد و از این جهت با سایر افراد نوع بشر متفاوت است (همو، ۱۴۰۰هـ، ص ۲۰۵). این مطلبی است که در بخش وحی به تفصیل به آن پرداخته خواهد شد.

مطابق دیدگاه ابن سینا در تبیین طی مراتب عقل نظری توسط بشر، طرف دیگر این حرکت کمالی که نفس ناطقه انسانی را از قوه محض خارج کرده، به سمت فعلیت محض به پیش می‌برد، چیزی نیست جز عقل مفارق، موسوم به عقل فعال، که مخزن تمامی کلیات و معقولاتی است که عقل انسان در اثر ارتباط و اتصال با آن قادر به ادراک صور معقولی می‌شود که توسط عقل فعال بر وی اشراق و افاضه شده است و این همان کارکرد معرفت‌شناسانه عقل فعال در نظام معرفتی ابن سینا است. بنابراین عقل فعال است که نفس را از مراتب چهارگانه عقل می‌گذراند و در نتیجه می‌توان همه معقولات را حقیقتاً قائم به عقل فعال دانست (همان، ص ۵۷۵-۵۷۶ و ۲۱۶). وی در تبیین رابطه عقل فعال با نفس که آن را نوعی رابطه اشراقی و افاضه‌ای می‌داند، دست به تمثیل می‌زند؛ به عنوان مثال در *نجات و رساله نفس*، از تمثیل رابطه خورشید با چشم انسان استفاده می‌کند؛ به این معنا که همچون تابش خورشید بر اشیاء، عقل فعال نیز نیرویی به سمت نفس بشری سرازیر می‌سازد که در اثر آن معقولات بالقوه تبدیل به معقولات بالفعل می‌شود (همو، ۱۳۷۹، ص ۳۹۵؛ همو، ۱۳۸۳/ب)، ص ۶۷-۶۸). در کتاب *اشارات* نیز نفس انسان را به آینه‌ای مانند می‌سازد که در اثر رو کردن به عالم قدس و مرتبط شدن با عقل فعال، صورتی در آن نقش می‌بندد که در اثر رو کردن به جانب دیگری همچون عالم محسوسات آن صورت را دوباره از دست می‌دهد (همو، ۱۳۸۳/الف)، ج ۲، ص ۳۶۸). ابن سینا همچنین در بیان کارکرد معرفتی عقل فعال در فرایند ادراک این نکته را یادآور می‌شود که افاضه عقل فعال به نفس، امری ضابطه‌مند است نه گزاف، و ملاک اعطای برخی معقولات از جانب عقل فعال به نفس و عدم اعطای برخی دیگر از معقولات، همان استعداد و قابلیت نفس است که البته در آغاز، در اثر ادراک جزئیات برای نفس حاصل می‌شود (همان، ص ۳۶۷-۳۶۹).

۲- علم و یقین در دیدگاه ابن سینا

تا این‌جای بحث، ماهیت عقل نزد ابن‌سینا مورد بررسی قرار گرفت. از آن‌جایی که بحث از عقل و روشن ساختن رابطه آن با وحی به مسئله علم و ادراک نیز پیوند می‌خورد، لازم است تا ابتدا به معنای علم، و سپس چیهستی معرفت یقینی از دیدگاه ابن‌سینا اشاره شود. اهمیت پرداختن به حوزه ادراکات و در پی آن تعیین محدوده علم یقینی در مباحث مربوط به وحی، آن‌جا است که در اندیشه ابن‌سینا به تبع *فارابی*، وحی ماهیتی معرفتی داشته، از سنخ ادراک است که به فیض عقل فعال و توسط دستگاه ادراکی نبی دریافت می‌شود و یقینی بودن گزاره‌های وحیانی نیز در فلسفه ابن‌سینا، به کمک تئوری علم و ادراک یقینی در انسان تبیین می‌شود. حال شناخت فرایند ادراک و چگونگی حصول یقین به عنوان کارکرد مشترک معرفتی بشر به شناخت مشترکات میان انبیا و سایر افراد عادی نوع بشر کمک کرده، به تبیین ماهیت وحی به عنوان کارکرد منحصر به افراد خاصی از نوع بشر (انبیا) در دریافت معقولات از عقل فعال، وضوح بیش‌تری می‌بخشد.

شیخ در اشارات علم و ادراک را چنین تعریف می‌کند: درک چیزی، عبارت است از این‌که حقیقت آن نزد مدرک متمثل شود (*ابن‌سینا، ۱۳۸۳ (الف)*، ج ۲، ص ۳۰۸). این تعریف از علم را می‌توان هم شامل علم حضوری و هم شامل علم حصولی دانست؛ چرا که تمثیل چیزی نزد چیزی می‌تواند یا با وجودش باشد یا با صورتش (*همان، شرح طوسی، ص ۳۱۰*).

شیخ در آثار متعدد خود، ادراک را بر حسب نقصان و کمال قوای ادراک‌کننده، دارای مراتبی می‌داند که عبارت است از ادراک حسی و خیالی و وهمی و عقلی (*همو، ۱۳۷۹*، ص ۳۴۴-۳۴۹؛ *همو، ۱۳۸۳ (الف)*، ج ۲، ص ۳۲۲-۳۳۳؛ *همو، ۱۳۸۳ (ب)*، ص ۲۷-۲۹).

بر مبنای تقسیم‌بندی ابن‌سینا از مراتب ادراک، عقل به عنوان قوه‌ای از قوای ادراکی انسان، تنها ناظر به یک مرتبه از مراتب ادراکی نفس است و آن مرتبه از نظر شیخ، کامل‌ترین مرتبه ادراکی بشر است. بنابراین تعقل در انسان اخص از ادراک و علم است به اضافه این‌که مراتب چهارگانه‌ای که ابن‌سینا در فرایند خروج عقل انسانی از قوه به فعلیت مطرح ساخته، تنها شامل یک مرتبه از ادراکات انسان است نه شامل تمام مراتب آن؛ به همین جهت است که تنها عقل به عنوان مدرک کلیات شناخته می‌شود و سایر مراتب ادراک از جمله حس و خیال و وهم نمی‌توانند از درک جزئیات فراتر روند. اینک که روشن شد تعقل همان علم و ادراک نبوده، بلکه اخص از آن است، می‌توان به بحث از ارزش ادراکات پرداخت. هدف از طرح این بحث، مشخص شدن دایره علم یقینی است که در نتیجه آن می‌توان جایگاه معرفت وحیانی را در هندسه معرفتی مورد نظر ابن‌سینا تعیین کرد؛ چرا که وی تلاش می‌کند تا تبیینی معرفتی از ماهیت وحی ارائه دهد و در نهایت، آن را به عنوان بالاترین مرتبه شناخت بشری در انبیا به

اثبات رساند.

ابن سینا در تعریف علم یقینی به روشنی بیان می‌کند که هر چند چنین علمی ظاهراً از تصدیق واحدی تشکیل شده، اما در واقع هر علم یقینی، شامل دو تصدیق است: نخست این اعتقاد زوال‌ناپذیر که موضوع موردنظر چنین و چنان است؛ دوم این اعتقاد ثابت مبنی بر این که ممکن نیست آن موضوع چنین و چنان نباشد. شیخ در ادامه تأکید می‌کند که تصدیق نخست، بدون همراهی تصدیق دوم، مستلزم یقین موقت و غیردائم است (ابن سینا، ۱۴۰۴ هـ. ب، ص ۱۷۸). با توجه به تعریف وی از علم یقینی، اولاً- روشن می‌شود که هر علم یقینی نیست و این بحث، مربوط به تعیین ارزش ادراکات است و ثانیاً ملاک تشخیص علم یقینی از غیر آن، تصدیق مضمون قضیه و امتناع تصدیق خلاف مضمون خواهد بود. وی علم یقینی را شامل دو قسم اولی و غیر اولی می‌داند، و تصدیق یقینی اولی را تصدیقی می‌داند که به وساطت تصدیق دیگر کسب نمی‌شود و تصدیق یقینی غیر اولی را تصدیقی مکتسب از سایر تصدیقات می‌داند (همان، ص ۱۷۲).

مصادیق علم یقینی از نظر او شامل سه دسته از علوم یعنی اولیات و مجربات و برهانیات خواهند بود (همان، ص ۲۲۰ و ۲۲۲). چنان که گفته شد اولیات از جمله تصدیقات غیر اکتسابی به شمار می‌روند، مانند قضیه «اجتماع نقیضین محال است»؛ اما مجربات و برهانیات از جمله یقینیات اکتسابی اند که تحصیل آن‌ها از دو راه و به دو شیوه مختلف انجام می‌شود. از میان این دو قسم، حصول مجربات، مقدم بر حصول برهانیات است که در ادامه به تبیین چرایی این تقدم پرداخته خواهد شد.

شیخ ادراک حسی را نخستین گام تحصیل هرگونه علم یقینی اکتسابی و فکری می‌داند و این بیان دیگری است از قاعده «من قَدَّ حساً فقد قَدَّ علماً». بر این اساس حس راهی است که جریان معرفت بشری از آن می‌گذرد؛ اما نه به این معنا که خود احساس را علم بدانیم؛ بلکه علم ما از ادراک حسی آغاز می‌شود و برای کسب و تحصیل علم تنها باید از ادراک عقلی مبتنی بر اولیات مدد جست؛ اما درباره این که جایگاه مجربات در این میان چیست باید گفت که ابن سینا دو شیوه برای تحصیل علم یقینی قائل است که عبارت است از برهان و استقراء ذاتی. از میان این دو روش، تنها استقراء ذاتی است که پیوند مستقیمی با ادراک حسی دارد. مجربات نیز دسته‌ای از یقینیات است که مبتنی بر استقراء ذاتی است. بنابراین مجربات از حیث پیوند نزدیک‌تری که با ادراک حسی دارد، بر برهانیات مقدم خواهد بود (همان، ص ۲۲۰).

۱. در مورد این قاعده و نحوه ابتناء اولیات بر ادراک حسی، برای اطلاع بیشتر بنگرید به: (ابن سینا ۱۴۰۴ هـ. ب، ص ۳۳۰-۳۳۱؛ قوام صفری، ۱۳۸۹، ص ۱۹-۹۱).

شیخ به وضوح مقصود خود را از استقراء ذاتی بیان می‌کند و میان آن و استقراء ناقص فرق می‌گذارد؛ به همین جهت است که استقراء ذاتی را تجربه می‌نامد نه استقراء ناقص را. توضیح این که از نظر شیخ سه راه برای تفحص جزئیات وجود دارد:

۱- استقراء تام که در آن تعداد جزئیات مورد بررسی، متناهی و محدود، و تفحص همه آنها ممکن است. این شیوه تولید علم یقینی می‌کند؛ چراکه استقراء تام در حقیقت یک نوع قیاس یقینی است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴هـ.ب)، ص ۷۹ و ۲۲۰).

۲- استقراء ناقص که گرچه تعداد جزئیات در آن متناهی است؛ اما چنان است که بررسی همه آنها ممکن نیست. این شیوه برای تحصیل علم یقینی کارآمد نخواهد بود (همان، ص ۲۲۳).

۳- استقراء ذاتی که گزاره‌های مربوط به حوزه علوم طبیعی را تولید می‌کند. این شیوه از تفحص جزئیات که غیر از استقراء ناقص است، تولید معرفت یقینی می‌کند (همان‌جا). یقینی بودن استقراء ذاتی از آن جهت است که در چنین روشی می‌توان به علت موضوع مورد نظر دست یافت و از آن‌جایی که شیخ علم یقینی را مستلزم آگاهی از علت رابطه ضروری میان موضوع و محمول می‌داند، استقراء تام نیز که وی آن را تجربه می‌نامد، قادر به تولید معرفت یقینی خواهد بود (همان، ص ۲۲۳-۲۲۴).

پی بردن به علل و اسباب موضوع در استقراء تام ناشی از دو مقدمه است: ۱- تکرار و کثرت مشاهدات؛ ۲- یک قیاس خفی که عبارت است از: «الاتفاقی لا یکون دائماً و لا اکثریاً» (همان‌جا).

البته ابن‌سینا میان یقین و کلیت مأخوذ از تجربه با یقین مبتنی بر اولیات تفاوت قائل است، به این معنا که کلیت مأخوذ از تجربه را کلیتی مشروط می‌داند نه مطلق. در چنین معنایی از علم یقینی برای حصول یقین باید شرایطی را در نظر گرفت که در علت‌یابی، از مغالطه لحاظ امر بالعرض به جای امر بالذات جلوگیری شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴هـ.ب)، ص ۹۳-۹۷ و ۹۹-۱۰۰). به بیان دیگر حصول نتیجه یقینی در حوزه علوم طبیعی مستلزم اقدام فعالانه تجربه‌گر است که نتیجه تجربه را به شرایطی که تجربه در آن واقع می‌شود، محدود می‌سازد و تلاش می‌کند تا هیچ یک از شرایطی را که کشف علت مورد نظر وابسته به آن است، از قلم نیندازد؛ شرایطی از قبیل مکان و جغرافیا و هر عامل بیرونی که در نتیجه تجربه، اثرگذار است.

بنابر آنچه از ابن‌سینا نقل شد می‌توان گفت که احصاء تمامی شرایط و در نظر داشتن آنها در هنگام تکرار تجربه تنها در حد امکانات موجود، ممکن است و بیش از آن در حوزه علوم تجربی مورد انتظار نیست. بنابراین تجربه نزد شیخ مصون از خطا نبوده، همیشه تولید یقین نمی‌کند، هر چند با در نظر گرفتن محدودیت‌های عالم علم تجربی می‌توان درجه‌ای از یقینی بودن را که البته مطلق نیست به این حوزه از علوم نسبت داد.

نتیجه‌ای که از این بحث به دست می‌آید تعیین ارزش ادراکات نزد ابن سینا است، به گونه‌ای که بر اساس آن ادراکات حسی را نمی‌توان علم حقیقی به حساب آورد، بلکه آن‌ها و هم چنین ادراکات خیالی و وهمی، مقدمه تولید و تحصیل نوعی از علم‌اند که طی فرایند تعقل در انسان به دست می‌آید. فرایند تعقل نیز تنها از کانال برهان، معتبر است و آن قیاسی مبتنی بر یقینیات (اولیات و مجربات) است که در نتیجه تولید یقین علمی می‌کند؛ ولی چنان‌که اشاره شد یقین علمی حاصل از اولیات به مراتب معتبرتر از یقین علمی حاصل از مجربات خواهد بود.

برخی از اهل تحقیق رابطه سه قسم از یقینیات (اولیات و مجربات و برهانیات) را در ساختار فلسفی شیخ چنین نشان داده‌اند^۱:



تا این‌جا به تبیین ارزش ادراکات و نیز محدوده علم یقینی در حوزه ادراکات بشری در فلسفه ابن سینا اشاره شد؛ در ادامه تبیین معرفتی وحی از دیدگاه شیخ بررسی خواهد شد.

تبیین ماهیت وحی در فلسفه ابن سینا

برای ورود به بحث ابتدا باید تعریفی اجمالی از وحی در دست داشت. ابن منظور در لسان العرب وحی را در لغت به معنای مختلفی تعریف می‌کند که از آن جمله‌اند: اشاره، رسالت، الهام، کلام خفی، آنچه به غیر الهام شود و نیز کتابت (ابن‌منظور، ۱۴۱۰هـ ج ۱۵، ص ۳۷۹). همچنین راعب در مفردات، وحی را به عنوان اشاره‌ی سریع یا اشاره‌ای که متضمن سرعت باشد آورده است (راعب/اصفهانی، ۱۳۸۱، ص ۴۲۲). شیخ مفید بیان می‌کند وحی در اصل لغت به معنای کلام پوشیده و پنهان است و گاهی به چیزی اطلاق می‌شود که بتوان با آن حقیقتی را به کسی که فقط او مورد خطاب باشد تفهیم کرد؛ اما در اسلام وقتی به خداوند نسبت داده می‌شود به معنای گفتگوی اختصاصی خداوند با انبیاء خویش است (مفید، ۱۴۱۴هـ ج ۵، ص ۱۲۰).

اینک پس از مروری بر معنای لغوی وحی، به معنای مورد نظر حکما اسلامی به ویژه فارابی و ابن سینا از وحی اشاره خواهد شد. به عقیده فارابی، انسان در صورت طی مراتب عقل - که پیش از

۱. برای اطلاع بیشتر بنگرید به: قوام صفوی، ۱۳۸۰، ص ۸۹.

این مورد اشاره قرار گرفت - این قابلیت را به دست خواهد آورد که قوه‌ای از عقل فعال در عقل منفعل انسانی او فیضان کند که به واسطه آن قادر به دریافت حدود اشیا و سوق دادن افعال خود به سوی سعادت خواهد شد. این افاضه از عقل فعال به عقل منفعل را که به وساطت عقل مستفاد صورت می‌گیرد وحی گویند (فارابی، ۱۹۹۵م، ص ۱۲۱؛ همو، ۱۹۹۶م، ص ۸۹).

ابن‌سینا نیز در رساله فعل و انفعال، وحی را چنین تعریف کرده است: «وحی عبارت است از القاء خفی از جانب امر عقلی به اذن خداوند در نفوس بشری که مستعد این القاء باشند. این القاء اگر در حالت بیداری باشد، وحی است و اگر در حالت خواب رخ دهد نفث (الهام) خواهد بود» (ابن‌سینا، ۱۴۰۰هـ ص ۲۲۳).

با مقایسه تعاریف فارابی و ابن‌سینا از وحی، می‌توان به تفاوت‌های تبیین این دو فیلسوف و ویژگی‌های خاص نظریه ابن‌سینا در این باره پی‌برد. چنان‌که از عبارات پیدا است، شیخ اصطلاح «امر عقلی» را جایگزین «عقل فعال» کرده و این از آن جهت است که وی نفوس فلکی را نیز به عنوان مفیض وحی در امور جزئی دخیل می‌داند و اصطلاح امر عقلی شامل نفوس فلکی نیز می‌شود. از طرف دیگر وی دریافت‌کننده وحی را از «عقل مستفاد» در تعریف فارابی، به «نفوس انسانی» تغییر داده است؛ چراکه به دلیل جزئی دانستن بخشی از وحی، نمی‌تواند مطلقاً عقل مستفاد را که تنها مدرک کلیات است و قادر به درک جزئیات نیست، دریافت‌کننده وحی بداند. اما «نفوس فلکی» اصطلاحی است که افاضه ادراکات جزئی را هم می‌توان به آن نسبت داد (ملایری، ۱۳۸۴، ص ۲۸).

شیخ در توضیح بیش‌تر از ماهیت وحی در ادامه بیان می‌کند: «وهذا الالتقاء عقلی و اطلاع و اظهار» (ابن‌سینا، ۱۴۰۰هـ ص ۲۲۳).

از مجموع عبارات شیخ چند نکته بدست می‌آید:

۱- وحی دارای دو طرف است: یک طرف آن نفس انسانی به عنوان دریافت‌کننده وحی و طرف دیگر آن امر عقلی به عنوان مفیض وحی.

۲- نزول وحی از سنخ القاء است نه اتحاد؛ بنابراین در وحی نیز نفس نبی با امر عقلی متحد نمی‌شود؛ بلکه صرفاً در اثر کسب استعداد، با آن متصل می‌شود.

۳- این القاء، یک افاضه عقلی است نه حسی و خیالی، بنابراین قوه دریافت‌کننده وحی در نبی، قوه عقلی اوست؛ یعنی نبی به ادراک عقلی وحی را دریافت می‌کند نه ادراک حسی و خیالی.

با توجه به نکاتی که ذکر شد می‌توان دیدگاه شیخ را درباره ماهیت وحی توضیح داد. نخستین وجهی که در مقایسه میان عقل و وحی در دیدگاه شیخ به چشم می‌خورد، یکی بودن ساختار کلی ارائه شده در تبیین دو فرایند تعقل و دریافت وحی است. در هر دو مورد فرایند دو سویه‌ای وجود دارد

که یک سوی آن مفاض و سوی دیگر آن مفیض (افاضه‌کننده) قرار دارد. این یکی بودن ساختار، پیوندی نزدیک میان عقل و وحی را به تصویر می‌کشد؛ به این نحو که وحی را به عنوان پدیده‌ای از سنخ معرفت و ادراک معرفی می‌کند که در نتیجه آن، شیوه تحلیل وحی نیز، به شیوه‌ای معرفت‌شناسانه تبدیل خواهد شد. در نظام معرفت‌شناسی ابن‌سینا، تحصیل معرفت بدون فرض موجودی ماوراء طبیعی (عقل فعال) که قوای ادراکی انسان را به فعلیت برساند و صور معقولات را به نفس انسان اعطا کند، ممکن نیست. بر این اساس نقش فعالیت فکری انسان در اکتساب معرفت، تنها به عنوان فراهم‌کننده استعداد و زمینه کسب فیض از عقل فعال است و مفیض نهایی معرفت همان امر ماوراء طبیعی است. این فرایند در تبیین وحی از نظر شیخ نیز وجود دارد و سختی عمیق میان تعقل و دریافت وحی را به اثبات می‌رساند؛ ولی هم‌سنخ بودن این دو پدیده به معنای یکی بودن آن‌ها نیست؛ بلکه شیخ به روشنی، میان دریافت عقلی فیلسوف و دریافت وحیانی نبی تفاوت قائل است.

امر مفیض در ادراک عقلی، عقل فعال است و در مقوله وحی، امری عقلی است که شامل نفوس فلکی نیز می‌شود. هم‌چنین گرچه دریافت‌کننده در فیلسوف و نبی، همان نفس انسانی است، اما در تبیین ابن‌سینا از فرایند وحی، اتصال با امر مفاض در یکی از مراتب چهارگانه عقل نظری برقرار نمی‌شود؛ بلکه چنان‌که اشاره خواهد شد، نبی در مرتبه بالاتری از این مراتب، با امر عقلی مرتبط و به آن متصل می‌شود. درست بر خلاف فارابی که این اتصال را در قالب همین مراتب تبیین کرده بود و در نتیجه آن از توجیه دقیق تفاوت نبی با حکیم در بعد عقلانی وحی بازمانده بود و برای بیان این تفاوت به قوای متخیله نبی متوسل شده بود.^۱ چنین تبیینی در فارابی موهم این اندیشه است که مقام نبی فروتر از مقام فیلسوف قرار دارد، چرا که قوای عقلی که به درک کلیات نائل می‌شود و فیلسوف نیز از آن بهره‌مند است، برتر از قوه متخیله است که نبی از آن طریق به ادراک وحی دست می‌یابد (ملایری، ۱۳۸۴، ص ۶۰).

شاید به همین جهت است که ابن‌سینا تلاش می‌کند تفاوتی بنیادی میان نبی و فیلسوف را هم در مرتبه قوای عقلی ایشان و هم در مرتبه قوای متخیله نبی به اثبات رساند. وی دو ویژگی خاص در فرایند ادراک نبی ذکر می‌کند که آن را از فرایند ادراکی غیر نبی متمایز می‌سازد، گرچه ادراک نبی و غیر نبی در این‌که هر دو نوعی ادراک عقلی‌اند، مشترک است. آن دو ویژگی عبارت است از:

- ۱- شدت و حدت قوه حدس؛
- ۲- جودت و قدرت نیروی تخیل (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۲-۱۱۶).

۱. برای اطلاع بیشتر بنگرید به: فارابی، ۱۹۹۶م، ص ۸۹-۱۲۰.

شیخ با مطرح کردن ممیزه نخست، در توضیح وحی به عنوان یک پدیده معرفتی و نحوه اخذ آن، از نظریه حدس در نبی استفاده می‌کند تا توسط آن میان معارف وحیانی که از نظر وی به واسطه حدس به دست آمده و نبی تمامی آن‌ها را بدون فکر از عقل فعال اخذ می‌کند با سایر معارف بشری که نیازمند تفکر و عمل عقلی‌اند، تمایز برقرار سازد. بنابراین تبیین نظریه حدس برای فهم ماهیت وحی نزد شیخ بسیار اهمیت دارد.

۱- نقش قوه حدس در معرفت وحیانی

ابن سینا نقش قوه حدس در معارف وحیانی را چنین بیان می‌کند: «و الحدس هو التفتن للحد الاوسط من القیاس بلا تعلیم» (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۶). براین اساس، حدس قوه‌ای است که شخص را در راه معرفت، از تفکر و تعلم بی‌نیاز می‌کند، تا جایی که صرف مواجهه با امر مجهول، فرد را بدون نیاز به تفکر به حد وسط و در نهایت، به سوی نتیجه سوق می‌دهد و بدین ترتیب وی را از جریان فکر و اقامه استدلال بی‌نیاز می‌سازد. اما باید توجه داشت که بنابر نظریه معرفتی ابن سینا، بهره‌مندی انسان‌ها از این قوه یکسان نیست، بلکه امری سلسله مراتبی است که هرچه فرد بهره بیشتری از این قوه داشته باشد، استعداد وی برای اتصال با عقل فعال نیز بیش‌تر خواهد بود^۱ (ابن سینا، ۱۴۰۴ هـ-الف، ص ۲۱۹).

بر اساس نظریه معرفتی ابن سینا در باب وحی، نبی دارای چنان قوه‌ای از حدس است که به مقتضای آن امر معرفتی و عقلانی را از مرتبه‌ای فراتر از مراتب چهارگانه عقلی در بشر عادی، از عقل فعال دریافت می‌کند (همان، ص ۲۲۰). این مرتبه از عقل که مختص نبی است و به عقل قدسی موسوم است، علوم را بدون اکتساب دریافت می‌کند و از این جهت مانند عقل بالملکه است که بدیهیات را بدون استدلال ادراک می‌کند^۲ (همو، ۱۳۷۹، ص ۳۳۹).

ابن سینا بر این نکته تأکید می‌کند که کلیه معارف وحیانی برای شخص نبی یقینی است؛ چرا که در همه آن‌ها علم نبی به حد وسط که همان علم به علل و اسباب است، وجود دارد؛ چنان‌که می‌گوید: «هر معرفت وحیانی بر نبی با اتکاء به عللش آشکار است، اگرچه این علل به گونه علم اجمالی باشد که

۱. تعبیر او: «و هذا الاستعداد قد یشتد فی بعض الناس حتی لا یحتاج فی أن یتصل بالعقل الفعال الی کثیر شیء و الی تخریج و تعلیم، بل یكون شدید الاستعداد لذلك، كأن الاستعداد الثانی حاصل له» (ابن سینا، ۱۴۰۴ هـ-الف، ص ۲۱۹).

۲. تعبیر او: «و یجب أن تسمى هذه الحالة من العقل الهیولانی، عقلاً قدسیاً و هی من جنس العقل بالملکه، الا انه رفیع جداً لیس مما یشرک فیہ الناس کلهم» (همو، ۱۳۷۹، ص ۳۳۹).

صورت تفصیلی منطقی نیافته است» (ابن سینا، ۱۴۰۴هـ.ق/الف)، ص ۳۳۹-۳۴۱).

تأکید شیخ بر یقینی بودن معرفت وحیانی نزد نبی، پیوند و سنخیت وحی با تعقل بشری را روشن تر می‌سازد؛ چرا که غایت نهایی تعقل بشری، دستیابی به معرفت یقینی است و این تأکید شیخ بر یقینی بودن وحی در واقع رفع این شبهه در اذهان است که چون نبی از طریق برهان - که تنها راه اکتساب یقینی در علوم بشری بود - به معرفت وحیانی دست نیافته است؛ بنابراین معرفت وی نیز یک معرفت یقینی نخواهد بود؛ اما چنان که پیش از این نیز توضیح داده شد، ملاک یقینی بودن یک امر مکتسب از نظر شیخ، همانا پی بردن به علل و اسباب است که در معرفت وحیانی از طریق قوه حدس در نبی و بدون نیاز به جریان فکر و استدلال بر وی آشکار می‌شود. بنابراین مهم در علم یقینی، پی بردن به حد وسط است که گاهی در جریان طبیعی تعقل از طریق استدلال حاصل می‌شود و گاهی در اثر شدت قوه حدس بدون نیاز به استدلال تنها برای پیامبر حاصل می‌شود. در هر دو حالت مقصود حاصل، و معرفت یقینی محقق شده است؛ با این تفاوت که معرفت حاصل از قوه حدس برای نبی به لحاظ یقینی بودن از درجه بالاتری نسبت به معرفت حاصل از استدلال برخوردار است؛ چراکه نبی با عقل قدسی که بالاترین مرتبه از مراتب عقل است، به دریافت معرفت واصل می‌شود. به عبارت دیگر حصول معرفت یقینی بدون کمک گرفتن از جریان استدلال و فکر، نقصی در معرفت نبی به شمار نمی‌رود، بلکه برعکس نشان دهنده امتیاز این طریق حصول معرفت بر معرفت استدلالی است.

۲- نقش قوه تخیل در معرفت وحیانی

از نظر ابن سینا با صرف تکیه بر قوه حدس در نبی و نسبت دادن عقل قدسی به وی، نمی‌توان وحی را به نحو کامل تبیین کرد؛ چرا که وحی علاوه بر قضایا و احکام کلی در موارد بسیاری ناظر به احکام جزئی و حوادث خاص و شخصی است و چنین اموری را نمی‌توان با صرف استناد به عقل نظری تبیین کرد. به علاوه در فرایند وحی، نبی فرشته وحی را می‌بیند و وحی را به صورت الفاظ و کلمات دریافت می‌کند؛ تبیین چنین جزئیاتی در وحی نیازمند وارد ساختن عنصر ادراکی دیگری غیر از عقل نظری در فرایند وحی است. بنابراین در نظریه پردازی ابن سینا ویژگی دیگری که مختص قوای ادراکی نبی است عبارت است از جودت و قدرت نیروی تخیل که برای فهم ماهیت وحی، اشاره به آن امری ضروری است. مطابق نظر وی، متخیله یا متصرفه یکی از قوای پنج‌گانه باطنی انسان است که هم مدرک صور خیالی است و هم قدرت تصرف در آن‌ها را دارد. انسان با کمک این قوه می‌تواند دست به ترکیب یا تفصیل صور خیالی زند و در اثر آن، صورت‌های جدیدی را تولید کند. این

قوه هنگامی که در اختیار عقل است و عقل در جریان تفکر از آن بهره می‌برد، به متفکره موسوم است و در صورتی که در اختیار وهم باشد، به آن متخیله گویند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۷-۱۱۹). شدت و جودت قوه تخیل یکی از اختصاصات پیامبران است که آن‌ها در اثر این قوه می‌توانند آنچه را که نفوس ضعیف‌تر در خواب می‌بینند، در بیداری رؤیت کنند (همو، ۱۳۸۳ (الف)، ج ۳، ص ۱۴۲-۱۴۵). شیخ برای تبیین آنچه از کلمات و اصوات که نبی به عنوان معرفت وحیانی می‌شنود و آنچه که می‌بیند - همچون فرشته وحی - از قوه تخیل نبی کمک می‌گیرد. در واقع نبی در اثر اتصال با عقل فعال و بهره‌گیری از قوه حدس، تنها نوعی از معرفت وحیانی را دریافت می‌کند که از سنخ صور معقوله (مدرکات کلی) است. در حالی که به مقتضای آیات و روایات، نبی در حین دریافت وحی، گاهی فرشته وحی را می‌بیند و معارف وحیانی را در قالب کلمات و اصوات دریافت می‌کند که اموری جزئی و غیر از صور معقوله است؛ بنابراین با صرف استفاده از نظریه عقل قدسی به عنوان دریافت‌کننده معرفت وحیانی نمی‌توان به تبیین دقیق وحی به خصوص در این موارد دست زد. از این رو، شیخ مواردی از این دست را با کمک گرفتن از قوه تخیل در نبی تبیین می‌کند. از نظر وی صور معقوله‌ای که از عقل فعال دریافت می‌شود یا به عین معقولیت خود باقی می‌ماند که در این صورت وحی صریح خواهد بود یا این که قوه تخیل، آن‌ها را از مرتبه عقل دریافت می‌کند و به صورت اشکال و حروف و اصوات به تصویر می‌کشد، آن‌گاه این امور در حس مشترک وارد و در نتیجه مشاهده یا استماع می‌شود (همو، ۱۴۰۰هـ، ص ۲۵۲).

بر این اساس، تخیل علاوه بر این که در تنزل و تمثل حقایق وحی از مرتبه عقل به مرتبه پایین‌تر نقش دارد، رؤیت فرشته وحی نیز به واسطه این قوه محقق می‌شود. در واقع صورت تخیلی فرشته وحی نیز تمثلی است از حقیقت وجود او که توسط نفس درک شده است و قوه تخیل آن را به مناسب‌ترین و زیباترین صورت متمثل می‌کند (ملایی، ۱۳۸۴، ص ۸۰-۸۱).

بطور کلی می‌توان گفت ابن‌سینا برای تبیین مسائل جزئی و آنچه مربوط به حیطة عقل عملی (بایدها و نبایدها) است، علاوه بر بحث تخیل، از عناصر دیگری در نظریه معرفتی‌اش کمک می‌گیرد و آن طرح نظریه اتصال نفس انسانی در حیطة عقل عملی و در مرتبه خیال با نفوس فلکی است که جزئیات همه امور نزد آن‌ها حاضر است (ابن‌سینا، ۲۰۰۷م، ص ۱۱۶-۱۲۲). بر این اساس دو مفهوم دیگر در بحث تخیل مطرح می‌شود که عبارت است از عقل عملی و نفوس فلکی. کارکرد معرفتی عقل عملی در این‌جا عبارت است از اتصال به نفوس فلکی و دریافت قضایای جزئی از آن (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۱۷).

ارزیابی دیدگاه ابن سینا

چنان که مشاهده شد نظریه ابن سینا در باب احکام مربوط به حیطة عقل عملی، مبتنی بر بخشی از طبیعیات قدیم - نفوس فلکی و نقش آن در ادراک جزئیات - است که امروزه منسوخ شده است. بنابراین امروزه چنین دیدگاهی از پشتوانه فلسفی لازم برخوردار نیست و نیازمند طرح مبانی فلسفی جدید برای تبیین این حیطة از بحث است. البته این نقطه ضعف در تمامی مواردی که تکیه فیلسوفان ما به جای مبانی فلسفی بر مبانی غیر فلسفی از جمله طبیعیات قرار گرفته است، به چشم می‌خورد. به نظر می‌رسد که برای تبیین احکام ناظر به عقل عملی نیازی به وارد ساختن تئوری نفوس فلکی نباشد، بلکه ابن سینا می‌توانست همان‌گونه که در بحث از قوای متخیله نبی، جزئی‌سازی اطلاعات مأخوذ از عقل قدسی نبی را به خود قوای متخیله منسوب دانست، در امور مربوط به عقل عملی نیز چنین طرح بحث کند که بخشی از معارفی که توسط عقل قدسی پیامبر دریافت شده است، با تنزل به مرتبه عقل عملی در نبی، به احکام جزئی تبدیل می‌شود.

وجود چنین خلأهایی در تبیین عقلانی وحی توسط فیلسوفان اسلامی و به طور خاص فارابی و ابن سینا، راه را بر نظریه‌های رقیبی مانند دیدگاه تجربه دینی می‌گشاید که در تعارض با متون دینی اسلامی است. از جمله آن نظریات می‌توان به تبیین غیرعقلانی سرشت وحی از طریق دیدگاه «تجربه دینی» اشاره کرد. مطابق با این دیدگاه، پیامبر نوعی مواجهه باطنی با خدا دارد و «پیام وحی» تفسیر پیامبر از تجربه خود است، نه گزاره‌هایی که به طور مستقیم از جانب خدا به پیامبر القاء شده است (قائم‌نیا، ۱۳۸۱، ص ۴۶). نکته اساسی در چنین دیدگاهی این است که تفسیرها و گزارش‌هایی که انبیا از تجربیات شخصی و حالات باطنی خود ارائه می‌کنند، خطاپذیر است و این امکان وجود دارد که مطابق با تجربه نبوی نباشد (همان، ص ۵۸). بنابراین در این دیدگاه تبیین عرفانی و مبتنی بر نوعی کشف و شهود شخصی پیامبر از وحی ارائه می‌شود که در جریان تبدیل شدن این مشاهدات به علم حصولی و گزاره‌ای، امکان وقوع خطا و تعارض وجود دارد.

بر این اساس سه ویژگی اصلی در تجربه‌های دینی عبارت است از: ۱- استقلال تجربه نبوی از مفاهیم و استدلال‌های عقلی؛ ۲- شخصی و خصوصی بودن؛ ۳- غیر قابل انتقال بودن (همان، ص ۴۹). مطابق چنین دیدگاهی دست بشر از فهم حقایق وحیانی به دلیل شخصی و غیرعقلانی و خطاپذیر بودن گزارشات پیامبران از این حقایق، کوتاه می‌شود و همچنین چنین دیدگاهی با آنچه که مستقیم از خود متون دینی فهم می‌شود، در تعارض است؛ زیرا در متن وحی، به جای آن که بر تجارب پیامبران از وحی تأکید شده باشد، بر گزارش‌های انبیا از وحی تأکید شده است و مردم نیز به گوش فرا دادن به پیام وحی دعوت شده‌اند. بنابراین خود متن وحی در ادیان، دارای موضوعیت است، نه

تجربه شخصی پیامبر؛ و دعوت به تبعیت از این پیام‌ها با اعتقاد به خطاپذیر بودن این متون در تعارض است (قائم‌نیا، ۱۳۸۱، ص ۵۹-۶۰).

بنابراین روشن است که چنین دیدگاهی در باب وحی، دربردارنده نارسایی‌ها و نواقص عمده‌ای است که می‌توان با ارائه تبیینی عقلانی از سرشت وحی آن‌ها را نقد کرد و این هدفی است که در فلسفه اسلامی توسط اندیشمندانی همچون فارابی و ابن‌سینا دنبال شده است؛ ولی چنانچه اشاره شد، در این دیدگاه‌ها نیز مسائلی وجود دارد که با ارائه تبیین‌های فلسفی جایگزین، قابل حل خواهد بود و این کاری است که می‌تواند توسط پژوهشگران حوزه وحی در فلسفه اسلامی دنبال شود.

یکی دیگر از انتقادات رایج درباره روش فیلسوفان اسلامی در تبیین ماهیت وحی، شامل این عقیده است که فیلسوفان اسلامی از جمله ابن‌سینا، سرانجام نبی را به عنوان فیلسوف درجه یک به اثبات رسانده و از اثبات نبوت به عنوان یک منصب موهوبیتی ویژه - که خاص انبیاء است - درمانده‌اند. البته با توجه به تبیین خاص ابن‌سینا از قوه حدس نبوی و برخورداری اختصاصی آن‌ها از عقل قدسی که مختص انبیا است، این فرض صحت نخواهد داشت؛ چرا که هر دو عنصر ذکر شده به ایجاد تمایزی صریح میان معرفت وحیانی از سایر معارف بشری می‌انجامد؛ مگر آن‌که نظریه شیخ در باب تشکیکی دانستن قوه حدس و برخورداری سایر افراد بشر از مراتب پایین‌تر آن را به معنای عدم اختصاص این قوه به انبیا دانست و نهایتاً ابن‌سینا را از خطاکشی صریح میان انبیا و سایر افراد نوع بشر ناتوان شمرد؛ اما به نظر می‌رسد که سخن ابن‌سینا در اختصاص بالاترین مرتبه حدس به انبیا برای برقراری تمایز جدی میان فیلسوف و نبی کفایت می‌کند. تنها شکافی که به وضوح در تبیین فلسفی ابن‌سینا در باب وحی نمایان است، به حوزه معارف جزئی وحیانی باز می‌گردد که به نظر می‌رسد نه تنها ابن‌سینا، بلکه سایر فیلسوفان اسلامی نیز از عهده تبیین فلسفی آن برنیامده‌اند.

نتیجه‌گیری

بنابر آنچه گفته شد تبیین ماهیت وحی به عنوان امری معرفتی و از سنخ ادراکات یقینی، آن‌هم نه یقین معمولی بلکه بالاترین درجه از یقین، دستاوردی است که در اثر تلاش‌های جریان اندیشه اسلامی از جمله ابن‌سینا برای فرهنگ فلسفی اسلامی حاصل شده است. اهمیت تبیین معرفتی از وحی و اثبات سنخیت آن با گزاره‌های عقلانی بشر آنگاه به روشنی نمایان می‌شود که از نظریات رقیب در باب وحی و به خصوص آنچه امروزه در کلام جدید به عنوان آخرین ایده‌ها در باب ماهیت وحی مطرح است، آگاهی داشته باشیم. امروزه توضیح وحی و کیفیت آن در قالب نظریه‌های مبتنی بر تجربه دینی، به شدت وحی را از عقلانیت دور کرده و آن‌را تا حد نوعی تجربه شخصی و غیرقابل

انتقال توسط پیامبر فروکاسته است. چنانکه گفته شد مطابق با دیدگاه تجربه دینی، آنچه ما به عنوان «پیام وحی» می‌شناسیم، تفسیر پیامبر از تجربه خود است، نه گزاره‌هایی که به طور مستقیم از جانب خدا به پیامبر القاء شده باشد، و تفسیرها و گزارش‌هایی هم که انبیاء از تجربیات شخصی و حالات باطنی خود ارائه می‌کنند، خطاپذیر است و این امکان وجود دارد که مطابق با تجربه نبوی نباشد. بر این اساس دست بشر از فهم حقایق وحیانی به دلیل شخصی و غیرعقلانی و خطاپذیر بودن گزارشات پیامبران از این حقایق، کوتاه می‌شود.

با توجه به چنین دیدگاهی در باب سرشت وحی، اهمیت رویکرد خاص ابن سینا در این مورد آشکار می‌شود. وی به تبع فارابی و در جهت تکمیل نواقص نظریه فارابی در باب وحی، تمام تلاش خود را بر این امر مصروف داشت تا اولاً- با هم سنخ دانستن وحی و عقلانیت بشری، دست بشر را از فهم و ادراک وحی کوتاه نسازد؛ ثانیاً- شأن وحی را به عنوان پدیده‌ای معرفتی که در بالاترین مرتبه از مراتب عقلانیت بشری قرار دارد و تنها برای افراد معدودی از نوع بشر قابل دریافت است، معرفی کند و ساحت وحی را از تنزل در حد ادراکات و تفاسیر شخصی به دور دارد.

منابع و مأخذ

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳ الف)، *الاشارات و التنبيهات*، شرح نصیر الدین طوسی و شرح الشرح قطب الدین رازی، قم، نشرالبلاغه، چاپ نخست
- _____ (۱۴۰۰هـ)، *رسائل ابن سینا*، قم، انتشارات بیدار
- _____ (۲۰۰۷م)، *رساله احوال نفس*، پاریس، دار بیلون
- _____ (۱۳۸۳ ب)، *رساله نفس*، مقدمه و حواشی موسی عمید، همدان، دانشگاه بوعلی سینا، چاپ دوم
- _____ (۱۴۰۴هـ الف)، *الشفاء (الطبیعیات: النفس)*، مقدمه ابراهیم مدکور، تحقیق جورج قنوتی و سعید زائد، قم، مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی
- _____ (۱۴۰۴هـ ب)، *الشفاء (المنطق: البرهان)*، مقدمه ابراهیم مدکور، تحقیق ابوالعلاء عقیفی، قم، مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی
- _____ (۱۹۸۰م)، *عیون الحکمه*، مقدمه و تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، دارالعلم، چاپ دوم
- _____ (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، چاپ نخست
- _____ (۱۳۷۹)، *النجات من العرق فی بحر الضلالات*، مقدمه و تصحیح محمد تقی دانش پزوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۰هـ/۱۹۹۰م)، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر، الطبعة الاولى
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۸۱)، *مفردات الفاظ قرآن*، ترجمه و تحقیق غلامرضا خسروی، تهران، انتشارات مرتضوی، چاپ دوم
- فارابی، ابو نصر (۱۹۹۵م)، *آراء اهل المدینه الفاضله و مضاداتها*، مقدمه و شرح و تعلیق علی بوملحم، بیروت، مکتبه الهلال، چاپ نخست
- _____ (۱۹۹۶م)، *السیاسه المدنیه*، شرح و تعلیق علی بوملحم، بیروت، مکتبه الهلال، چاپ نخست
- قائمی نیا، علیرضا (۱۳۸۱)، *وحی و افعال گفتاری*، قم، زلال کوثر، چاپ نخست

- قوام صفری، مهدی (۱۳۸۰)، «معرفت یقینی از دیدگاه ابن سینا»، فصلنامه ذهن، سال سوم، شماره هشتم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
- مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۴هـ/۱۹۹۳م)، تصحیح الاعتقاد، تصحیح اعتقادات الامامیه، بیروت - لبنان، دارالمفید، الطبعة الثانية
- ملایری، موسی (۱۳۸۴)، تبیین فلسفی وحی از فارابی تا ملاصدرا، قم، کتاب طه، چاپ نخست

