

فخر رازی و میراث سینوی در مسئله کلام الهی

مرضیه صادقی رشتی*

چکیده

در نوشتار حاضر، ماهیت و فرایند ارسال کلام الهی به شخص نبی از دیدگاه ابن سینا و فخر رازی بررسی شده است. در بررسی از ناحیه آغاز و نیز انجام به مشترکات بسیاری در دو دیدگاه برمی‌خوریم. هر دو در این فرایند، نقش یک امر ماورایی را نادیده نگرفته و به قابلیت خاص نفس مخاطب اشاره داشته‌اند و به قوه قدسی قائل‌اند و محل ادراک را قلب پیامبر که مرتبه بالای نفس ناطقه است می‌دانند، اما حقایق معقول وقتی به صورت الفاظ درمی‌آیند، با مرتبه پایین نفس، یعنی حواس قابل درک خواهند بود. در نتیجه می‌توان گفت نقش ویژگی‌های قوه عاقله و قوه متخیله نبی را نباید نادیده گرفت. از مطالب پیش گفته می‌توان دو نتیجه مهم گرفت: نخست اینکه با توجه به بیان فخر رازی درباره قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی»، اشکال قول ابن سینا که طرح نفس فلکی موجد آن است، مطرح نخواهد شد و از این‌رو، هم در مرحله کلیات و هم در جزئیات می‌توان نفس نبی را مطرح کرد؛ دوم اینکه از مباحث فوق، کیفیت دخالت پیامبر در مسئله وحی روشن می‌شود.

کلیدواژه‌ها

کلام خدا، پیامبر، نفس، عقل قدسی.



مقدمه

در اهمیت بحث کلام الهی همین بس که برخی معتقدند حتی نام گذاری «علم کلام» به بحث کلام الهی ارتباط دارد. همچنین وحی و کلام الهی به عنوان مبنای متافیزیک فیلسوفان و متکلمان مسلمان است که در سایه آن، ارتباط میان عالم مادی و عالم ملکوت مطرح می شود. فارابی به عنوان نخستین فیلسوف به این موضوع به طور جامع و منسجم در کلام فلسفی پرداخته است. وی با طرح نقش معرفت شناسانه عقل فعال به ماهیت کلام الهی پرداخت. همچنین با طرح مقدماتی مانند بیان مراتب سه گانه عقل نظری (عقل هیولانی، عقل بالفعل و عقل مستفاد) و نیز تبیین نقش واسطه ای قوه متخیله، کلام الهی را نوعی ادراک دانست که در ضمن فرایند افاضه از عقل فعال نزد قوه متخیله مشاهده می گردد. در نظام فکری فارابی، بحث اتصال با عقل فعال و واسطه بودن قوه متخیله، ارکان بحث را تشکیل می دهند، ولی به نظر می رسد ابن سینا نیز همین سبک را البته با اندکی تفاوت و با تفصیل دقیق تر و علمی تر پی می گیرد؛ به گونه ای که می کوشد وحی الهی را در جانب مبدأ (خدا) و نیز ناحیه مخاطب (جبرئیل یا نبی) تشریح کند. افزون بر این، میان حیطه معارف جزئی و معارف کلی، تفاوت قائل می شود؛ به گونه ای که نقش اساسی قوه حدس را خاطر نشان می سازد.

درواقع وی افزون بر اشاره به نیروی قوه تخیل، برای نخستین بار به بررسی نقش قوه حدس و نیروی قوه متصرفه در وحی می پردازد و ضمن طرح سه ویژگی مهم، وحی انبیا را امری متمایز از دیگر معارف می داند، ولی فخر رازی پس از طرح مراتب کمال نفس آدمی می گوید که نفس آدمی در طی مراحل، توانایی هایی کسب می کند که در پرتو آن به کشف اسرار آگاه می شود و کمالی را از هاتفی می شنود. به یقین فخر خود را از اشاعره می داند، ولی از تأثیر پذیری وی از ابن سینا در این مسئله نمی توان غفلت کرد. ضرورت ورود به این بحث از آن روست که عقل ما انسانها در بسیاری از امور بدون کمک وحی قادر به درک نمی باشد و تنها راه جبران ضعف عقل در این امور، اتصال به منبع خزائن الهی است. همچنین سعادت آدمی به دو امر وابسته است: یکی آگاهی از





حقایق و علوم معقول کلی (در بُعد عقل نظری) و دیگری آراستگی به صفات حسنه و پاک بودن از صفات رذیله (در بُعد عقل عملی). نیز برای رشد و تعالی در این دو جنبه، باید میان انسان‌ها و خدا واسطه‌ای باشد تا علوم و کمالات را دریافت و به مردم ابلاغ کند. این واسطه‌ها، همان انبیای الهی هستند که به لحاظ دارابودن عقل قدسی، از این فیض بهره‌مند هستند. این مسئله وقتی برای انسان‌ها راهگشاست که روشن شود وحی و کلام الهی از مبدا کامل الهی نازل شده و الفاظ و فهم خود پیامبر به عنوان آخرین حلقه وحی در کلام الهی و محتوای دین دخالتی نداشته است. در نتیجه قرآن که وحی الهی است، جنبه غیربشری دارد و برخلاف نظر عده‌ای تابع اندیشه‌های آورنده آن نمی‌باشد.

ابن سینا نیز به لحاظ اینکه قرآن را وحی و کلام خدا می‌داند و مفهوم وحی از مفاهیم اساسی ادیان ابراهیمی و محور اصلی آموزه‌های دینی و معرفت‌های دینی و فلسفی است، وقوع وحی را قطعی و معرفت و حیانی را متمایز از بقیه معارف می‌داند و فرایند وحی را بر اساس تحلیل عقلانی و در راستای توانایی نفس انسان در مراحل مختلف ادراک (حسی، خیالی و عقلی) تبیین می‌کند. دیدگاه وی در این موضوع، بسیار تأثیرگذار بوده است؛ زیرا وی در تبیین وحی به نقش پیامبران توجه می‌کند تا در ضمن آن، عظمت وجود انسان را نشان دهد که می‌تواند مخاطب کلام الهی واقع شود؛ چنان‌که خود پیامبران ادعا کرده‌اند که خداوند با آنان سخن گفته است و خداوند نیز می‌فرماید: «تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَ رَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ؛ بعضی از رسولان را بر بعضی دیگر برتری دادیم. با برخی از آنان، خداوند سخن گفت و بعضی را درجاتی برتر داد» (بقره: ۲۵۳). همچنین ابن سینا توجه دارد که دخالت مشاعر ادراکی و قوای ادراکی نبی سبب دخالت فهم نبی در کلام الهی نشود تا به دیدگاه تکامل‌پذیری دین منجر نشود. از همین رو، نحوه تحلیل وی می‌تواند پاسخگوی دیدگاه افرادی باشد که قرآن را کلام پیامبر می‌دانند. افزون بر این، این کار ابن سینا که به روش عقلی است، الزاماً بر ادعای ناکافی و محدود بودن عقل انسان دلالت دارد.

۱. دیدگاه ابن سینا

الگوی پیشنهادی ابن سینا در تبیین کلام الهی را می‌توان این‌گونه ترسیم کرد که وی نخست پس از طرح مراحل مقدماتی مربوط به تبیین نفس و قوای آن و برشمردن چهار مرحله عقل نظری به بررسی کیفیت نفس نبی پرداخته و پس از برقراری ارتباط میان قوای ادراکی نبی و عقل فعال، پدیدهٔ وحی را تبیین می‌کند و سپس به ویژگی‌های آن می‌پردازد. در تبیین ابن سینا از معرفت و حیانی، سه قوه «حدس»، «متخیله» و «عقل فعال» نقش اساسی را به عهده دارند.

الف) نقش قوای نفس در تبیین کلام الهی

ابن سینا در تشریح کلام الهی، با توجه به فاعلیت نفس مخاطب می‌کوشد تا با نظر به کیفیت و قوت قوای نفس پیامبر و توانایی‌های او، این مسئله را تبیین کند.

یکم - عقل نظری و نقش قوه حدس

ابن سینا برای تبیین و تحلیل قضایای کلی وحی، به عقل نظری استناد می‌کند، زیرا صور عقلی که به کلیت متصف‌اند، در ناحیه عقل نظری است که قوه حدس را به خدمت می‌گیرند، ولی در امور جزئی به عقل عملی تمسک می‌جوید. نظر به اینکه نفس انسانی، قادر به درک کلیات است و به همین سبب، از نفوس حیوانی متمایز می‌باشد، دارای قوه عاقله است، اما این قوه دو چهره دارد: یکی، قوه عالمه یا عقل نظری که رو به سوی بالا دارد و معلومات خود را از مبادی عالی دریافت می‌کند؛ دیگری، قوه عامله یا عقل عملی که رو به سوی پایین دارد. به لحاظ اموری که تصرف در آنها نیازمند مشارکت بدن است و با بدن سر و کار دارد، عقل از این حیث، آرایی صادر می‌کند که برای تمیز نیک و بد در امور جزئی به کار می‌رود (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۲۶۷).

خود عقل نظری چهار مرتبه دارد: الف) مرتبه هیولانی که قوه محض است و تنها، استعداد پذیرش صورت‌ها را دارد و از این‌رو، خالی از معقولات است؛ ب) مرتبه عقل بالملکه که تنها معقولات اولی، یعنی قضایای بدیهی را کسب کرده است؛ ج) مرتبه





عقل بالفعل که در این مرتبه، عقل صورت‌های معقول و حقایق را در خود انباشته می‌کند تا هرگاه انسان به آنها نیاز داشته باشد بتواند به آنها رجوع کند و تعقل کند؛ (د مرتبه عقل مستفاد که تمام صورت‌ها برای آن به صورت بالفعل، تعقل شده و بالفعل برای آن حضور دارد (همو، ۱۳۷۵: ۳۹).

از نظر ابن سینا، انبیا بجز این مراتب از مرتبه دیگری به نام عقل قدسی برخوردارند، زیرا عقل نظری آنها به مقام قدسیت رسیده است؛ بدین معنا که قوه حدس آنها چنان نیرومند شده که بدون تعلیم و تعلم و هیچ گونه تلاشی، معرفت حاصل می‌کند و در واقع چنین شخصی دارای اتصال قوی به مبادی عالی و عقل فعال می‌باشد؛ به گونه‌ای که تمام صورتی که در عقل فعال موجود است در نفس او نیز نقش می‌بندد.^۱

به باور ابن سینا، عقل قدسی از جنس عقل بالملکه است و در واقع حدسی است که به سبب درجه استعداد قوی، افراد را از رجوع به عقل فعال بی‌نیاز می‌کند. وی در تعریف حدس می‌گوید: صاحب حدس قوی از حد وسط و اقامه برهان بی‌نیاز است و به پیمودن مقدمات برای کسب معرفت نیازی ندارد (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۴). از نظر ابن سینا، نفس برای تعلم، دو نوع فعالیت دارد: یکی، رجوع به خزائن صورت‌های محسوسات؛ دیگری، رجوع به عقل فعال که یکی با تفکر و دیگری با حدس انجام می‌شود (همو، بی تا: ۲۱۶). بنابراین، ابن سینا سخن خدا با پیامبر را نتیجه ارتباط میان عقل فعال و قوای ادراکی نبی می‌داند.^۲ او نبی را شخصی می‌داند که گرچه مانند تمام انسان‌ها قوای ادراکی دارد، ولی نبی، قوای خود را در هر جهتی به کمال رسانده است و از همین رو، سه ویژگی مهم دارد:

۱. تعبیر ابن سینا چنین است: «هذا الاستعداد قد يشهد في بعض الناس حتى لا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعال الی كثير شئ والی تخريج و تعليم بل يكون شديد الاستعداد لذلك ... وهذه الدرجة اعلى درجات هذا الاستعداد و يجب أن تسمى هذه الحالة من العقل الهيولاني عقلا قدسياً وهي من جنس العقل الملكة الا أنه رفيع جدا ليس مما يشترك فيه الناس كلهم» (همان: ۳۲۸).

۲. «حقیقه الوحی هو الالتقاء الخفی من الامر العقلي بأذن الله تعالی فی النفوس البشری المستعده لقبول مثل هذا الالتقاء» (همو، ۱۳۵۳: ۵).

۱. می‌تواند در عالم طبیعت تصرف کند و این امر در نتیجه قوت و شدت در عقل عملی وی حاصل شده است؛
۲. قوه حدس در او قوی است و در اثر قوت قوه عاقله می‌تواند بدون فکر و تعلیم و تعلم، معارف را از عقل فعال دریافت کند.
۳. قوه تخیل در وی شدید است و این امر تمثیل و مشاهده حقایق را برای انبیا ممکن می‌سازد (همو، ۱۳۷۹: ۴۲).

بنابراین، این نکته مهم است که استفاده ابن سینا از عنوان القای معرفت از سوی عقل فعال در نفس مستعد نبی، به این مطلب اشاره دارد که القای جنبه فعل و پذیرش آن از سوی نفس نبی، انفعال محسوب می‌شود و از این‌رو، ادراک و حیانی نزد وی از مقوله فعل و انفعال خواهد بود (همو، ۱۳۵۱: ۱۰). البته، ابن سینا که به اتحاد عاقل و معقول قائل نیست، با واژه «اللقاء» به نحوی می‌خواهد دوگانگی فاعل و قابل را از میان ببرد. نتیجه اینکه در فرایند وحی و در مورد قضایای کلی، فاعلیت از آن عقل فعال است و قابلیت به جنبه عقل نظری نفس نسبت داده می‌شود که قوه حدس را به خدمت می‌گیرد.

دوم - عقل عملی و نقش قوه متخیله

ابن سینا در تبیین ادراکات جزئی که درباره امور اخلاقی است، به عقل عملی تمسک می‌کند که در این حالت، عقل عملی قوه متخیله را به خدمت می‌گیرد.^۱ انبیا که در بُعد عقل عملی نفس خود را کاملاً مطهر ساخته و عقل خود را بر همه قوای بدنی غالب کرده‌اند، می‌توانند حتی عالم طبیعت را به خدمت نفس خود درآورند؛ همان‌گونه که بدن خود را در خدمت نفس گرفته‌اند (همو، ۱۳۶۳: ۱۲۰). ابن سینا معتقد است فاعل و علت وقوع تمام جزئیات عالم، افلاک هستند. از این‌رو، علم به تمام اموری که در عالم رخ می‌دهد، پیش از تحقق آنها در نفوس افلاک وجود دارد و اتصال نفس

۱. «فاما الصور العقلیه فان الاتصال بها بالعقل النظری واما الصور التی الکلام فیها فان النفس انما يتصورها بقوه اخرى وهو العقل العملي» (همو، ۱۳۷۵: ۸۵).



انسانی با این نفوس فلکی، موجب علم و آگاهی نسبت به آن حوادث خواهد شد (همو، ۱۳۷۵: ۸۵).

بنابراین، قوه متخیله که از قوای باطنی نفس است، می‌تواند نقش مؤثری را برای پذیرفتن اشراقات افاده کند، زیرا فاعل، نفس فلکی و قابل، عقل عملی است که قوه متخیله را به خدمت می‌گیرد. وی سپس با اشاره به برتری قوه متخیله پیامبر و نفس وی نسبت به دیگر انسان‌ها می‌گوید: گاهی در بعضی افراد قوه متخیله‌ای که به‌جد شدید و قوی است آفریده می‌شود؛ به طوری که حواس بر آن قوه غالب نمی‌شود و نفس هم قدرتمند است؛ به گونه‌ای که التفاتش به حواس، توجه وی به عالم عقل و عالم نفس را از میان نمی‌برد (همان).

سوم - ابن سینا و فرایند وحی

ابن سینا فرایند وحی را چنین بیان می‌کند که در حالت بیداری، نفس در پرتو اتصال به عقل فعال، معارف و صورت‌های عقلی را می‌گیرد، ولی اگر اینها به همان صورت عقلی باقی بمانند، وحی صریح خواهد بود، اما اگر قوه خیال، آن صورت‌ها و معانی را از قوه عاقله تلقی کند و بر اساس فرایند محاکات، آن معانی را به صورت اشکال، حروف و شنیدن الفاظ تفسیر کند، با انطباق آنها در لوح حس مشترک، شنیده و مشاهده می‌گردند: «فالنبي يتلقى علم الغيب من الحق به واسطه الملك و قوه التخیل يتلقى تلک و يتصورها بصوره الحروف و الاشکال المختلفه؛ بنابراین، خداوند مطالب غیبی را به واسطه ملک در نبی القا می‌کند و قوه تخیل آن مطالب را گرفته، به صورت حروف و اشکال مختلف تصویر می‌کند» (همو، ۱۳۶۳: ۱۹).

سپس عبارت‌ها و صور را در نفس، منقش می‌کند و نبی از آنها، کلامی می‌شنود و شخص را به صورت بشر می‌بیند. ابن سینا آگاهی از غیب در خواب یا بیداری را این‌گونه بیان می‌کند که صور وقایع خارجی که در عالم رخ می‌دهد، پیش از تحقق آنها در مبادی عالی مرتسم است. آنچه که در مبادی مرتسم است، به شرط تحقق دو شرط می‌تواند در نفس انسانی هم مرتسم گردد: یکی اینکه اگر نفس استعداد کافی داشته



باشد و بتواند در مقابل قوای نفسانی مانند شهوات و غیره مقاومت کند؛ دوم اینکه مانعی نباشد. اشتغال نفس به محسوسات و داده‌های حواس ظاهری، مشغله‌های مادی هستند که اگر نفس از اینها رها شود، می‌تواند با نفوس فلکی یا عقول ارتباط کامل برقرار کند و اخبار و رخدادهای عالم را دریابد و صور حقایق در جان او نقش ببندد (همو، ۱۴۰۰: ۲۵۲).

نتیجه اینکه نقش قوه متخلیه این است که حقایق مرتبه عقل را به مراتب پایین‌تر تنزل دهد و افزون‌براین، تمثیل صورت فرشته وحی را هم برعهده دارد. در نتیجه رؤیت فرشته وحی، تلقی قوه متخلیه نبی از حقیقت وجود اوست که در اثر اتصال قوه عاقله پیامبر به عقل فعال دریافت شده است.

چهارم - نقش عقل فعال به عنوان امری ماورایی در فرایند وحی

ابن سینا در نظام معرفت‌شناسی خویش برای به فعلیت رساندن قوای نفس انسانی، وجود امری ماورایی را پذیرفته که همان عقل فعال است و نسبت عقل فعال به اشیا را همچون رابطه نور خورشید با اشیا می‌داند؛ به گونه‌ای که عقل فعال، تمام معارف کلی را به نفس افاضه می‌کند و موجب کمال آن می‌شود. با توجه به مطالب پیش گفته، ابن سینا در مسئله وحی، به نقش دو سویه عقل فعال و نفس انسانی معتقد است: نقش فاعلیت برای عقل فعال و نقش قابلیت برای نفس انسانی، ولی باید توجه داشت که گرچه نفس انسانی در سایه اتصال به عقل فعال و افاضه آن، به رتبه عقل بالفعل و مستفاد می‌رسد، نفس انسانی نخست باید به واسطه اختیار خویش، مراحل را برای رسیدن به کمال پیموده باشد تا قابلیت اتصال را بیابد. از این رو، تمام نفوس به این مرحله نمی‌رسند و این نفس پیامبر است که به لحاظ رتبه وجودی‌اش برتر از جبرئیل است و حتی به مقام «قاب قوسین او ادنی» بار می‌یابد.

ابن سینا نیز با توجه به این مسئله، معتقد است برای دستیابی به کمال، برخی از عوامل معرفتی و غیرمعرفتی دخالت دارد. یکی از عوامل معرفتی، علم است که در پیامبران که دارای نیروی قدسی و قوه عقل الهی‌اند، به صورت علم لدنی تحقق می‌یابد. همچنین برای درک معقولات مجرد، نفس باید از شواغل مادی مجرد یابد تا در صورت رهایی





از آلودگی‌ها حقایق را مشاهده کند. از این رو، ابن سینا می‌گوید: «برای نفس توسست که به نقش آن عالم، منتقش گردد به حسب استعداد و زوال حائل و چون آن را دانستی، انکار مکن که نقشی از غیب در نفس ترسیم شود» (همو، ۱۳۷۹: ۸۰).

وی در این عبارت به دو شرط قابلیت و استعداد نفس و همچنین نبود مانع اشاره می‌کند. بنابراین، اگر نفس قابلیت یابد و موانع حسی، یعنی اشتغال نفس به بدن و پی‌جویی لذت‌های جسمانی را کنار بزند، به اموری از غیب دست خواهد یافت: «هرگاه شواغل و موانع حسی کمتر باشند، بعید نیست برای نفس، فرصت‌هایی پیش آید که به سوی عالم قدس صعود کند و در نفس، نقشی از غیب ترسیم شود» (همو، ۱۳۸۳، ج ۳: ۴۰۵). این سخن ناشی از این اعتقاد ابن سیناست که نفوس انسانی با فرشتگان، سنخیت بیشتری دارند و از این رو، اگر اشتغال به امور جسمانی و آلودگی‌ها را ضعیف کند، می‌تواند به آنچه در عالم فرشتگان است، علم یابد (همو، ۱۳۸۵: ۲۴).

نتیجه اینکه ابن سینا رابطه عقل فعال با نفس انسانی را رابطه‌ای صدوری می‌داند؛ به گونه‌ای که عقل فعال، منشأ صدور و افاضه فیض به نفس است و نیز از آنجا که وی اتحاد عاقل و معقول را چه در دریافت مدرکات کلی از عقل فعال و چه در دریافت مدرکات جزئی از ناحیه نفوس فلکی رد می‌کند، رابطه نفس را با عقل فعال و نفوس فلکی که نوعی ادراک است از مقوله فعل و انفعال می‌داند (همو، ۱۳۵۳: ۳)؛ یعنی نفس انسانی در عمل ادراک، منفعل واقع می‌شود، زیرا او ادراک را حصول صورت مدرک نزد مدرک می‌داند. افزون بر این، به ظاهر با پذیرش بحث اتحاد عاقل و معقول، خطاناپذیری وحی، محرزتر می‌شود و نیازی به توجیه ندارد. نکته آخر اینکه اگر مطابق طبیعیات جدید، ابطال طبیعیات قدیم را بپذیریم، جایگاه نفوس فلکی زیر سؤال می‌رود.

ب) کیفیت ادراک کلام الهی از نظر ابن سینا

در باره با چگونگی دریافت کلام الهی از سوی پیامبر، ابن سینا معتقد است که ادراک تنها در یک مرحله صورت نمی‌گیرد، زیرا حقیقت کلام الهی یک امر مجرد است و از این رو، تنها به توسط قلب پیامبر می‌تواند قابل ادراک باشد، ولی به یقین حقیقت برای

افراد عادی قابل درک نخواهد بود، زیرا هنگام وحی، افراد دیگر قادر به شنیدن آن نبوده‌اند. بنابراین، برای اینکه برای عموم مفید واقع شود و نقض غرض نشود، باید صورت‌های معقول مجرد به شکل صورت‌های محسوس درآیند. افزون‌براین، این حقایق در واقع از عالم غیب به عالم شهادت منتقل می‌شوند و از این رو، در وجود پیامبر باید قوه‌ای باشد که هنگام دریافت صورت‌های معقول، آن را در قالب الفاظ درآورده و با گوش پیامبر قابل شنیدن باشد.

به باور ابن سینا قوه متخیله پیامبر این کار را برعهده دارد؛ یعنی حقیقت مجرد وحی به یک امر محسوس و مسلم تبدیل می‌شود که این قوه باید چنان قوی باشد تا وحی را به‌طور کامل و مطابق با واقع دریافت کند و ارائه دهد. بنابراین، از این جهت می‌توان گفت که از نظر ابن سینا، شخصیت پیامبر در وحی دخالت ندارد و تنها قوه خیال او در این فرایند نقش دارد. افزون‌براین، آن‌گونه که بیان شد این الفاظ برای گوش افراد عادی، قابل درک نبوده است و از این رو، از نظر قوه شنوایی هم پیامبر می‌باید قوی‌تر و البته متفاوت‌تر باشد، زیرا گرچه پیامبر حقیقت کلام الهی را با قلبش درک می‌کند که حقیقتی مجرد است و مرتبه تنزل یافته را با گوش می‌شنود، به تصریح ابن سینا این کلام از نوع کلام انسانی و یا حیوانی نیست که با گوش عادی قابل شنیدن باشد، بلکه با گوش عقلی قابل شنیدن است (همو، ۱۳۶۴: ۲۹۹).

نتیجه اینکه ابن سینا قائل است که قوای ادراکی پیامبر از نظر شدت و حدت نمی‌تواند با گوش افراد عادی در یک رتبه باشد.

۲. فخر رازی

فخر رازی که خود را از اشاعره می‌داند، در مسئله کلام الهی نخست دیدگاه اشعری را تأیید می‌کند، ولی در بسیاری از مواقع، به قول معتزله و امامیه متمایل می‌شود و می‌توان گفت وی در بسیاری از جزئیات حتی برای تفهیم کلام الهی، میراث سینوی را به دوش می‌کشد و تفسیر جدیدی ارائه نمی‌دهد. وی سخن خود را بر همان مبنای سخن ابن سینا در حیطه کلام تشریحی بنیاد می‌گذارد که از علم خدا نشئت گرفته و به واسطه عقول





مجرد و سپس فرشته وحی بر قلب پیامبر نازل شده و سپس به مردم ابلاغ می‌گردد. پیش‌تر اصول و مبانی دیدگاه ابن سینا در مسئله کلام الهی مطرح شد، ولی از آنجا که فخر رازی معمولاً شارح کلام ابن سیناست، ولی در نقش ناقد سخنان وی عمل می‌کند، به بررسی دیدگاه فخر می‌پردازیم با التفات به اینکه در این رابطه نیز گرچه مطالب را نقد می‌کند، اصول و مبانی وی کاملاً با مبانی فکری ابن سینا همخوانی دارد؛ به گونه‌ای که در مباحثی همچون حقیقت کلام الهی، کلام را از مقوله سخن گفتن می‌داند که به منظور اظهار امر مکنون بیان می‌شود. همچنین وی در بحث ضرورت کلام الهی همان ادله ابن سینا را بیان می‌کند و در نهایت به این نتیجه می‌رسد که اموری هستند که عقل به آنها راهی ندارد؛ به‌ویژه درباره کمال و سعادت انسان و بدین ترتیب، ضرورت کلام الهی را اثبات می‌کند. با توجه به مطالب آینده، نزدیکی اندیشه‌های فخر رازی به حکیمانی مانند ابن سینا را مشاهده می‌کنیم و در نتیجه روشن می‌شود که وی از اشاعره فاصله گرفته است و از این‌رو، این مسئله می‌تواند به‌عنوان نقطه عطفی لحاظ گردد، زیرا قرآن کتاب مشترک شیعه و اهل تسنن و الفاظ آن هم وحی است و دیدگاه متکلمی چون فخر که از بزرگان اهل تسنن است، در این زمینه می‌تواند عامل تحکیم و تثبیت این‌گونه مسائل باشد.

الف) حقیقت و ماهیت کلام الهی

به باور فخر رازی کلام الهی از مقوله سخن گفتن و کلام است که فاعل به منظور بیان مافی الضمیر خود انجام می‌دهد (فخر رازی، ۱۹۸۶: ۲۴۷). بنابراین، حقیقت کلام همان تفهیم مافی الضمیر است؛ یعنی کلام کاشف از معانی مخفی در ضمیر متکلم است که به شنونده انتقال داده می‌شود. وی پیرو معتزله و امامیه در تعریف کلام می‌گوید که کلام عبارت است از ایجاد صوت در اجسام برای دلالت بر معانی خاص. بنابراین، خداوند با ایجاد کلام لفظی، کلام نفسی را آشکار می‌کند و در اثبات آن برای خدا می‌گوید: «چون ایجاد صوت در اجسام از امور ممکن می‌باشد و قدرت خدا هم به ممکنات تعلق می‌گیرد، پس خدا متکلم است» (همو، ۱۹۸۹: ۵۴).

فخر رازی در حالی که درباره کلام لسانی و لفظی کاملاً موافق با امامیه و معتزله سخن می‌گوید، در باب کلام نفسی که مدلول کلام لفظی است، همان سبک اشعری خویش را پیش می‌گیرد و در کتاب اربعین خود می‌گوید: «کلام، وصفی است قائم به نفس متکلم که غیر از قدرت، اراده و علم است؛ یعنی خداوند موصوف به یک معنا حقیقی است که غیر از اراده و علم است که همان کلام نفسی می‌باشد» (همو، ۱۹۸۶: ۲۵). رازی در اثبات کلام نفسی می‌گوید: ما بالضروره امر، نهی، خبر و استخبار داریم و اینها ماهیات اند و ماهیات تبدیل ناپذیرند؛ بدین معنا که محال است ماهیت طلب، منقلب به ماهیت خبر شود یا بالعکس (همو، ۱۹۸۷، ج ۳: ۲۰۱).

به اعتقاد رازی، مدلول امر، طلب نفسانی است که غیر از اراده است، چون گاهی امر بدون اراده محقق می‌شود و گاهی اراده، بدون امر تحقق می‌یابد، چون خداوند امر به ایمان آوردن کافر می‌کند که می‌داند ایمان نمی‌آورد. پس محال است که خداوند ایمان آوردن را اراده کند، چون ایمان آوردن او امری ممتنع الوقوع است و اراده ممتنع الوقوع، محال است (همو، ۱۹۸۶: ۲۴۵). یا این که خداوند، خبر داده است که ابوجهل و ابولهب به حالت کفر می‌میرند و از سوی دیگر، پیامبر ﷺ آن دو نفر را به ایمان دعوت می‌کرد. از اینجا روشن می‌شود که پیامبر از آن دو نفر اراده ایمان نکرده است، چون از لوازم اراده ایمان از آن دو، کذب کلام خداوند است، چون اراده کننده شیء، لوازم آن را نیز اراده کرده است. پس معلوم می‌شود که در اینجا امر بدون اراده محقق شده است. در نتیجه اثبات می‌شود که مدلول امر غیر از اراده است. هم چنین ماهیت خبر غیر از علم و اعتقاد است، چون وقتی ما به این مطلب علم داریم که عالم قدیم نیست، ولی امکان این هست که در ذهن خود عالم را قدیم بدانیم، زیرا ذهن همان گونه که ممکن است قضایای صادق بسازد، می‌تواند قضایای کاذب نیز بسازد. حکم کاذب در قضایای کاذب ذهنی در ذهن، حاصل است و حال آنکه علم به آن قضایا و اعتقاد در آنها حاصل نیست. پس معلوم می‌شود که حکم ذهنی، غیر از علم و اعتقاد است و مراد عالمان از اثبات کلام نفسی نیز همین است.

گفتنی است فخر در اینجا پیرو اشاعره کلام نفسی را که آن را معنایی قائم به ذات خدا





می‌داند، به‌عنوان معنایی واحد تفسیر می‌کند که از تنوع اسلوب‌های تعبیری مانند امر و نهی و اخبار و ... به دور است. البته سخن وی قابل خدشه است، زیرا اولاً، کلام نفسی به‌مثابه حقیقتی مغایر با علم یا اراده الهی امری معقول و قابل تصور نیست؛ ثانیاً، وی در استدلال خود امر خداوند را غیر از اراده لحاظ می‌کند، درحالی‌که حکیم تنها به چیزی امر می‌کند که آن را می‌خواهد و متعلق اراده اوست و از چیزی نهی می‌کند که از آن کراهت دارد. پس اگر طاعت کافر نزد خدا مکروه بود و معصیت کافر متعلق اراده خدا بود، خداوند هیچ‌گاه به طاعت امر نمی‌کرد و از معصیت نهی نمی‌کرد (با توجه به اینکه بزرگ‌ترین طاعت ایمان آوردن و بزرگ‌ترین معصیت کفرورزیدن است) (نصیر الدین طوسی، ۱۳۸۲: ۹۷).

فخر معتقد است گاهی کلام خداوند به قلب پیامبر القا می‌شود که در این صورت، پیامبر عین کلام خدا را نمی‌شنود و گاهی از ورای حجاب عین کلام خدا را می‌شنود و گاهی نیز به‌واسطه فرشته‌ای کلام به او ارسال می‌شود، ولی می‌گوید تنها در مورد حضرت موسی بود که کلام خدا بدون واسطه شنیده شد و در مورد دیگر انبیا از جمله حضرت محمد ﷺ از طریق ملائک و با واسطه بوده است (فخر رازی، ۱۹۹۵، ج ۱۹: ۱۷). بنابراین، وی نیز از اصطلاح القا درباره کلام الهی استفاده می‌کند؛ گرچه در جایی دیگر تصریح می‌کند که پیامبر در مرتبه اول، حقایق معقول را درک می‌کند و در مرحله نازله، کلام را می‌شنود و حروف را مشاهده می‌کند (همو، ۱۹۸۷، ج ۲: ۴۲۲).

نکته مهم در کلام فخر این است که قرآن اسمی است که هم به آن صفت قدیم قائم به ذات و هم به این حروف و اصوات اطلاق می‌شود. وی ضمن التفات به آیه «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا» (یوسف: ۲) که لفظ قرآن شامل هم الفاظ و هم معانی می‌باشد، این‌گونه بیان می‌کند. از این‌رو، گرچه اشاعره معتقدند که الفاظ از جانب خداوند نمی‌باشد، بلکه فقط معانی از جانب خدایند، از کلام فخر این لازمه بر نمی‌آید. افزون‌براین، هیچ تصریحی نیز در این زمینه از جانب فخر نشده است؛ به‌ویژه وقتی کلام نفسی را مدلول کلام لفظی می‌داند. بنابراین، الزاماً کلام نفسی از کلام لفظی تبعیت خواهد کرد. پس کلام لفظی نمی‌تواند ساخته و پرداخته ذهن پیامبر باشد. افزون بر این، فخر در ذیل آیه «إِنَّهُ هُوَ الْإِلَهُ وَحْدِيُّ يُوحَى» (نجم: ۴) می‌گوید: «کأنه يقول ما القرآن الا وحی» و چون قرآن را شامل

الفاظ و معانی می‌داند، بنابراین، الفاظ از پیامبر نیست. همچنین در ذیل آیه «مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ» (نجم: ۳) می‌گوید: «یعنی ما کلامه و هو نطقه الا وحی» (همو، ۱۹۹۵، ج ۲۷ و ۲۸: ۲۸۱).

ب) توانایی‌های نفس و گام‌های مقدماتی

فخر رازی مانند ابن سینا پس از تعریف نفس به کمال اول و اثبات وجود آن، معتقد است که نفس، افعالش را از طریق قوای خود انجام می‌دهد (همو، ۱۳۶۴: ۲۷). گرچه با توجه به روش کلامی، وی به آیات نیز به‌عنوان شاهد تمسک می‌کند، اما از آنجا که فخر معتقد است انسانی که به عالم ملکوت اتصال پیدا می‌کند، قوه نظری او به انوار قدسی و معارف الهی تکامل یافته و قوه عملی او توان تأثیرگذاری در اجسام این عالم را یافته است (همو، ۱۹۸۷، ج ۱: ۱۰۳)، از این رو، نخست بحث قوای نفس را مطرح می‌کند.

وی پس از تقسیم قوای نفس ناطقه به عقل نظری و عملی، می‌گوید که اطلاق عقل بر این دو به اشتراک لفظی است. عقل عملی به اعتباری، مبدأ فعل و عقل نظری مبدأ انفعال است (همو، ۱۴۱۱، ج ۲: ۲۳۵). کمال عقل عملی در این است که بر قوای حیوانی تسلط یابد و آنها را بر حسب حکم عقل نظری تدبیر کند. قوه عامله با عالمه، مرتبط و در هم تأثیر متقابل دارند، ولی قوه عالمه از عقل فعال بهره می‌برد و از این رو، عقل فعال مدبّر آن است، ولی قوه عقل نظری، قوه‌ای است که شأنش انطباع صورت کلیه مجرد است (همان: ۴۹۱) و نفس به‌واسطه این قوه، دانش را می‌آموزد و از مرتبه هیولانی به بالملکه و بالفعل و در نهایت به مرحله عقل مستفاد می‌رسد. روشن است که فخر در اینجا نیز از تعریف‌ها و اصطلاح‌های ابن سینا استفاده می‌کند (نک: ابن سینا، ۱۹۵۲: ۶۳).

همچنین فخر رازی عوامل تکامل نفس را به عوامل معرفتی و غیرمعرفتی تقسیم می‌کند و علم‌آموزی را به‌عنوان یک عامل معرفتی مطرح می‌کند و معتقد است که به‌دست آوردن علوم، سبب ترقی نفس می‌شود و در این صورت، نفس به رنگ عالم ملکوت درمی‌آید و به زینت لاهوت آراسته می‌شود (فخر، ۱۳۶۴: ۷۹)، ولی گرچه معرفت نفس به علوم و معارف حق موجب تکامل نفس می‌شود، کسانی که دارای نیروی قدسی هستند، به یادگیری نیاز نخواهند داشت.





از این رو، به باور فخر کسانی که دارای علم لدنی (خدادادی) هستند، چون دارای نیروی قدسی و قوه عقل الهی اند، به یادگیری نیاز ندارند. البته چنین نیرویی بسیار اندک است (همو، بی تا: ۷۹). این افراد پس از اینکه به درجه‌ای از کمال برسند، از میزان علاقه آنها به بدن کاسته شده و در نتیجه قدرت اتصال به عقل فعال را پیدا کرده و صورت‌هایی را دریافت خواهند کرد، زیرا در این صورت، نفس ناطقه به جای تدبیر و تصرف در بدن، به مبادی عالی‌ه اتصال پیدا می‌کند. چنین فردی به جای داشتن صورت‌های دنیایی مانند صورت دوستان، شهر و غیره، الهام‌ها و شوارقی بر قلب وی می‌تابد که از طریق آنها به حقایق اشیا و مصالح مردم دیگر علم می‌یابد (همان، ج ۲: ۴۲). بنابراین، در سایه علم جویی و قطع علاقه نفس به بدن، روشنایی‌های قدسی پرتوافکنی خواهد کرد. فخر در بُعد عوامل غیر معرفتی به انجام دادن فضائل و ردائل اشاره می‌کند و معتقد است انسان به واسطه کسب فضائل و متصف شدن به ملکات حسنه به کمال می‌رسد. بنابراین به باور فخر، انسانی که قوه نفس ناطقه‌اش به کمال رسیده و اشتغال به بدن، مانع اتصال وی به مبادی عالی‌ه نمی‌شود و می‌تواند حس مشترک را از بند حواس ظاهری رها سازد، چنین نفسی در حالت بیداری، متصل به عالم مجردات می‌شود. در واقع این نفس قدسی و عقل الهی است که غایت کمال و اشراق و ویژه انبیاست (فخر رازی، ۱۹۸۷، ج ۷: ۸).

همچنین از نظر فخر، نفس ناطقه پس از طی مراحل و با قطع دلبستگی‌ها، توانایی‌هایی می‌یابد؛ از جمله اینکه به عالم غیب آگاه می‌شود، زیرا با برداشتن این غبار، علوم گوناگون بر وی تجلی می‌کنند و این خود نوعی از کمال است (همان: ۱۹۳). افزون‌بر این، چنین انسانی در اثر اتصال به عقل فعال به مشاهده رؤیای صادق نائل می‌آید و به جای دانستن صورت‌های دنیایی، الهام‌ها و شوارقی بر قلب وی می‌تابد. همچنین می‌تواند از غیب نیز خبر دهد، زیرا وقتی نفس انسانی به جای تدبیر بدن، به عقل فعال متصل بشود، حس مشترک او نیز از حواس ظاهر رها شده و ادراکاتی را از غیب کسب می‌کند و از این صورت‌های ادراکی، اثری به عالم تخیل وی اضافه می‌شود. سپس این اثر در حس مشترک، منطبق شده و فرد کلامی را از هاتفی می‌شنود (فخر رازی، ۱۴۱۱، ج ۲: ۴۲۲).

ج) مجاری کلام الهی

از نظر فخر، نفس پیامبر می‌تواند در سایه توانایی‌های اکتسابی‌اش به عالم مجردات، متصل شود و علمی را کسب کند. سپس قوه متخلیه به خاطر قوتی که دارد، صورتی مناسب با آنها می‌سازد و در این حالت، شخص، صورتی را مشاهده می‌کند. فخر نیز پیرو ابن سینا معتقد است که آنچه نفس پیامبر دریافت می‌کند، معانی معقول و مجرد است، ولی وقتی به قوه متخلیه تنزل می‌کند، به صورت الفاظ و اصوات متمثل می‌شود و در نتیجه پیامبر آن را به صورت کلام می‌شنود و به صورت حروف مشاهده می‌کند (همو، ۱۹۹۵، ج ۷: ۴۹۹).

از اینجا برمی‌آید که از نظر فخر، در کلام الهی توسط حواس می‌باشد، ولی نفس ناطقه‌ای که مراحل کمال را پیموده و قوی شده است، می‌تواند آنچه را که از ملکوت دریافت کرده، تنزل دهد و در حس ظاهر نمایان سازد، لازمه این سیر آن است که این حقایق در مرحله اول با روح قدسی پیامبر مشاهده شود و از این‌رو، در این مرحله، در حس باطن پیامبر تجلی می‌کند و سپس برای روح بشری پیامبر متمثل می‌شود؛ یعنی در گوش به صورت شنیدن و در چشم به صورت دیدن ظاهر می‌گردد. در اینجا نفس پیامبر است که می‌تواند آن حقیقت را به الفاظ تبدیل کند و این نحوه دخالت پیامبر را ابن سینا نیز مطرح می‌کند که حقایق و معانی از جانب خدا در قلب پیامبر، القاء و پس از تنزل آن در قالب الفاظ، تمثیل یافته و ابلاغ می‌شود. بنابراین فخر رازی هم نفس پیامبر را دریافت‌کننده وحی و قلب را محل ادراک حقایق می‌داند. وی می‌گوید که چون عضوی به نام قلب در حقیقت جایگاهی برای عقل و اختیار است نه مغز، از این‌رو، قلب پیامبر مخاطب وحی می‌باشد: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ» (شعرا: ۱۹۳-۱۹۴) (همو، ۱۳۶۴: ۵۲). وی همچنین قوای عقلی را دو گونه می‌داند: مرتبه‌ای ضعیف که نیازمند به کسب علوم از معلم است و مرتبه قوی که در معرفت حقایق از تعلم بی‌نیاز است (نفس قدسی). وی انبیا را در قسم دوم قرار می‌دهد. البته به نظر می‌رسد مقصود قلب صنوبری نیست، بلکه همان مرتبه بالای نفس ناطقه است که می‌تواند حقایق معقول را درک کند و حواس،





مرتبه نازله آن می‌باشد؛ اما اینکه چگونه قلب پیامبر این قابلیت را برای درک می‌یابد، فخر سه خصوصیت را می‌آورد که کاملاً مطابق با سخن ابن سیناست:

۱. قوه عاقله این ویژگی را دارد که می‌تواند به واسطه حدس قوی، مطالب را از عقول دریافت کند؛

۲. قوه متخلیه این ویژگی را دارد که حتی در بیداری می‌تواند فرشته وحی را مشاهده و کلام خدا را بشنود؛

۳. نفس پیامبر دارای قدرت تصرف در عالم ماده است (همو، ۱۴۱۱، ج ۲: ۵۲۳).

مسئله مهمی که فخر در کیفیت نزول وحی به آن تمسک می‌کند، قوه قدسیه است و آن، نفسی است که به راحتی می‌تواند از مبادی علوم به مطالب آنها منتقل شود. فخر این قوه قدسیه را نوعی از انواع حدس می‌داند؛ به طوری که فرد واجد آن می‌تواند بدون چیدن مقدمات به نتیجه برسد، زیرا قوای عقلی وی هم از حیث کمیت دارای مقدمات بدیهی بیشتر است و هم از لحاظ کیفی در سریع‌ترین زمان به نتایج درست می‌رسد. فخر در تبیین این مسئله می‌گوید که کسب کمال از نردبان دانش امری ممکن است و هر انسانی می‌تواند خود را به مرتبه قدسی برساند (همان). این نفوس طاهر هستند که به سبب کسب معارف یقینی و اخلاق فاضله و نیز به اذن خدا می‌توانند صعود کنند.

در کلام فخر، پاسخ به دو پرسش آشکارا آمده است. یکی اینکه فرشته چگونه کلام خدا را شنیده است؟ وی در پاسخ به این پرسش چندین احتمال را مطرح می‌کند: از جمله اینکه خداوند، قوه شنوایی خاص متناسب با کلام خود در جبرئیل خلق کرده و سپس به جبرئیل این قدرت را داده است که بتواند آنها را به صورت عبارت درآورد؛ دیگر اینکه خداوند در لوح محفوظ، نوشته و جبرئیل آن را خوانده است (همو، ۱۹۹۵، ج ۲: ۷۷). پرسش دوم این است که پس از اینکه قوه متخلیه آن حقایق معقول را تنزل داد، نبی صورت‌های تمثلی یافته فرشته را می‌بیند یا صورت واقعی را؟ در اینجا فخر، سخن ابن سینا را رد می‌کند و می‌گوید که اگر بگویید نبی، صورت تمثلی یافته را می‌بیند، یعنی ظهور ملک برای بیننده به صورت بشر است، نه اینکه ملک بشر شده باشد. پس، فرشته تنها در ظرف ادراک پیامبر به صورت انسان درآمده، درحالی که بیرون از آن ظرف،

واقعیت دیگری دارد، زیرا فرشته با تمثیل از حقیقت مجرد خود بیرون نمی‌آید. در این صورت، سخن ابن سینا سفسطه خواهد بود، زیرا باید صورت‌هایی که انبیا در خارج می‌بینند و با آنها تکلم می‌کنند، موجود نباشد. بنابراین، تمثیل فرشته به صورت بشر ممکن نخواهد بود. وی در توجیه دیگری می‌گوید که برای هر طائفه‌ای از نفوس، رب النوع با طبع تام که علت آنها است وجود دارد که می‌توانند به شکلی از اشکال (جسم) در آیند. این روح کوكبی می‌تواند الهام‌ها را به قلب وارد کند (همو، ۱۹۸۷، ج ۸: ۱۳۲۹).

بنابراین براساس کلام فخر وی نیز همانند ابن سینا، فرایند وحی را تفسیر می‌کند. او هم با طرح قوای نفس و هم با وجود امر ماورایی، یعنی عقل فعال با ابن سینا موافق است، ولی وی فیاض همه علوم را خداوند می‌داند و ابن سینا، فیاض را عقل فعال معرفی می‌کند. البته این مسئله نمی‌تواند نقطه اختلاف جدی باشد، زیرا به احتمال فخر، فاعل با واسطه و ابن سینا، فاعل بی‌واسطه را مطرح می‌کنند، ولی این دو در مسئله تمثیل، تفسیری کاملاً متفاوت ارائه می‌دهند. البته در مورد الفاظ وحی به نظر می‌رسد که کلام فخر روشن‌تر است، زیرا ایشان در این مسئله به آیات قرآن استناد می‌کند.

نتیجه‌گیری

در فرایند وحی آنچه از مقومات اندیشه سینوی بوده و به عنوان میراثی ارزشمند در کلام فخر نیز مشاهده می‌شود، عبارت است از بحث عقل قدسی و کمال قوه حدس از سوئی و طرح امر ماورایی به نام عقل فعال از سوی دیگر، در نظام مشائی، عقل فعال همان فرشته وحی است که رؤیت او از طریق محاکات متخیله نبی است، ولی در این میان، مباحث مقدماتی و مشترک همچون بحث نفس و قوای نفس و طرح دو چهره عقل، یعنی عقل نظری و عملی و مراتب آن و کمال نفس و قابلیت آن، در جهت به دست آوردن توانای‌هایی است که می‌تواند در مورد شخص نبی منحصر به فرد باشد، زیرا ویژگی‌های قوه عاقله و متخیله پیامبر چنین اقتضایی را دارد که نمی‌تواند نادیده گرفته شود. شاید بتوان تنها مورد اختلاف را در توجیه مسئله تمثیل مطرح کرد که در آنجا فخر، قول ابن سینا را سفسطه می‌داند و تفسیر دیگری ارائه می‌دهد، اما از مباحث





پیش گفته می‌توان دو نکته بسیار مهم و راه‌گشا را نتیجه گرفت: نخست اینکه با توجه به قول فخر رازی «قاعده النفس فی وحدتها کل القوی»، اشکال قول ابن سینا را که طرح نفس فلکی، موجد آن است در پی نخواهد داشت و از این‌رو، هم در مرحله کلیات و هم در جزئیات می‌توان نفس نبی را مطرح کرد؛ دوم اینکه با توجه به آنچه گذشت کیفیت دخالت پیامبر در مسئله وحی روشن می‌شود.

ابن سینا و فخر رازی هر دو واسطه‌بودن قوه متخیله را مطرح می‌کنند. از آنجاکه کار قوه متخیله، صورتگری از موجودات است و از طرفی، کاملاً مطابقت هم وجود دارد، بنابراین، به اجمال درمی‌یابیم که قوه متخیله پیامبر، نقش مهمی دارد. در اینجا در پاسخ به این پرسش که آیا تمام آنچه را که خدا می‌خواسته به انسان‌ها بگوید، پیامبر از خداوند گرفته یا کم و زیاد و دخل و تصرفی هم در آنها کرده است؟ خداوند می‌فرماید: «أَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ» (جن: ۲۸)؛ وقتی رسول را فرستادم، نگهبانی را هم فرستادم برای آنچه که به پیامبر از خداوند می‌رسد و آنچه که از پیامبر به مردم می‌رسد تا خداوند بداند که این رسالت را رسانده است: «مِن بَيْن يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا * لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رَسُولَاتِ رَبِّهِمْ» (جن: ۲۷-۲۸)؛ آیا الفاظ قرآن و آیات آن، خدایی است یا ساخته و پرداخته ذهن پیامبر است؟ خداوند می‌فرماید: «لَا تُحَرِّكُ بِهِ لِسَانَكَ» (قیامه: ۱۶)؛ تو زبانت را حرکت نده، بلکه «إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ» (همان: ۱۷)؛ جمع کردن در قلب تو و خواندن آن هم با ماست. «هَمَّجِينِمْ فَرَأَاهُ فَاتَّبَعُ قُرْآنَهُ» (همان: ۱۸)؛ وقتی ما می‌خوانیم، تو از خواندن ما تبعیت کن». از تمام این آیات در سوره قیامت به دست می‌آید که الفاظ قرآن با زبان و ادبیات پیامبر بیان نشده، بلکه گرچه قوه متخیله پیامبر، نقش مهمی را ایفا می‌کند، ولی پیامبران به عنوان دستگاه گیرنده‌ای هستند که دخل و تصرفی در این مسئله ندارند. البته این مهم است که آنها این قابلیت را داشته‌اند که بتوانند گیرنده این امر متعالی باشند و نفس شفاف و نورانی آنها این توان را دارد که مطالب عالی را دریافت و به انسان‌ها انتقال دهد.

کتابنامه

۱. ابن سینا، عبدالله (۱۳۵۳)، رساله فی الفعل و الانفعال، بی جا: مجلس دائرة المعارف العثمانیه.
۲. _____ (۱۳۶۳)، المبدأ والمعاد، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۳. _____ (۱۳۶۴)، النجاة، تهران: مرتضوی.
۴. _____ (۱۳۷۵)، النفس من کتاب الشفاء، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۵. _____ (۱۳۷۹)، تعليقات، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۶. _____ (۱۳۸۳)، الاشارات والتهیات، قم: نشر بلاغ.
۷. _____ (۱۳۸۵)، الاهیات من کتاب الشفاء، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۸. _____ (۱۹۵۲)، رساله فی النفس وبقائها ومعادها، بیروت: دار احیاء الکتب العربیه.
۹. _____ (۱۴۰۰)، الرسالة العرشیه، قم: بیدار.
۱۰. رازی، فخر (۱۳۶۴)، النفس والروح وشرح قواهما، تحقیق محمد صغیر حسن المعصومی، تهران: بی نا.
۱۱. _____ (۱۹۹۵)، التفسیر الکبیر، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۲. _____ (۱۹۸۷)، المطالب العالیة من العلم الاهی، بیروت: دار الکتب العربیه.
۱۳. _____ (۱۴۱۱)، المباحث المشرقیة، قم: بیدار.
۱۴. _____ (۱۹۵۲)، رساله فی النفس، بی جا.
۱۵. _____ (۱۹۸۹)، المسائل الخمسون فی اصول الدین، قاهره: مكتبة الكليات الأزهریه.
۱۶. _____ (بی تا)، لباب الاشارات وشرح الاشارات، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۷. طوسی، نصیرالدین (۱۳۸۲)، تجرید الاعتقاد، قم: دار العلم.

