

تأملی در ماهیت وحی و زبان قرآن از دیدگاه ابن سینا

ناصر محمدی *

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۳۰

تاریخ تأیید: ۱۳۹۹/۰۲/۱۵

چکیده

وحی، القای خفی امر عقلی است در بیداری به توسط فرشته وحی یا همان عقل فعال بر لوح قلب نبی. پیامبر چون در قوای سه‌گانه نظری و عملی و متخیله به حد اعجاز و سرآمدی برسد به مقام دریافت وحی نائل می‌شود. آنچه پیامبر در مقام باطن و عقل و از عالم غیب دریافت می‌کند به واسطه قوه تخیل و بدون هیچ مزاحمتی در حس مشترک و احساس او به صورت مسموع و متمثل ظاهر می‌شود. ابن سینا قائل به زبان رمز و اشاره و غلو در تأویل آیات قرآنی است و در باب صفات تشبیهی حق تعالی قائل به زبان اشتراک معنوی و تشکیک است و درباره صور اخروی و نعم اهل بهشت زبان قرآن را مجاز گویی و استعاره در لفظ می‌داند که ملاصدرا به سختی با آن مخالفت کرده است.

کلیدواژه‌ها: وحی، نبوت مخصوص قوای سه‌گانه، زبان رمز و مجاز، تأویل، زبان اشتراک معنوی.

مقدمه

تعریف وحی و کلام الهی

در دانشنامه علایی، تعریفی ساده از وحی ارائه می‌دهد و آن را به نوعی پیوند میان پیامبر و فرشتگان که از سنخ آگاهی دادن است ارجاع می‌دهد و می‌گوید: «پیوندی بود میان فرشتگان و میان جان مردم با آگاهی دادن از حال‌ها» (ابن‌سینا، ۱۳۸۳ الف: ۱۴۵).

اما در رساله عرشیه تعریفی دقیق‌تر و کامل‌تر ارائه می‌دهد و عناصری چون القاء، زمان، نفس و تصویرگری را در تعریف وارد می‌کند و می‌گوید: وحی القاء شیء است به نبی، بدون زمان. پس در نفس صافی پیامبر، صورت ملقی و ملقا متصور می‌شود، همان‌طور که در آینه صورت مقابل آن نقش می‌بندد و اشاره می‌کند که وحی گاهی به عبارت عبری و گاهی عربی بوده است، در نتیجه مصدر، واحد و مظاهر متعدد بوده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ ق: ۲۵۲).

در رساله فعل و انفعال نیز پس از آنکه برای فعل و انفعال اقسامی قائل می‌شود، چون: تأثیر نفسانی در نفسانی و تأثیر نفسانی در جسمانی و جسمانی در نفسانی و جسمانی در جسمانی؛ می‌گوید: وحی از قبیل تأثیر نفسانی در نفسانی است و القاء خفی امر عقلی است، به اذن خدا در نفوس بشری مستعد قبول؛ که اگر این القاء در بیداری باشد وحی نامیده می‌شود و اگر در خواب باشد، «نفت در روع» (افکندن در جان و روح) نامیده می‌شود و استناد می‌کند به این حدیث پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم که «انَّ رُوحَ الْقُدُسِ نَفَثَ فِي رُوعِي» و نیز به این دلیل که پیامبر فرمود: «انَّ الرُّوْبَا الصَّادِقَةَ مِنَ الرَّجُلِ الصَّالِحِ جُزْءٌ مِنْ سِتِّهِ وَارْبَعِينَ جُزْءًا مِنَ النَّبُوَّةِ». ابن‌سینا در اینجا به ذکر ویژگی دیگر این

نوع از القاء می‌پردازد و می‌گوید: و این القاء، عقلی و اطلاع و اظهار است. او برای هر کدام از این ۳ ویژگی به آیه‌ای استناد می‌کند. به استناد آیه «و علمناه من لدنا علماً» (کهف/۶۵) (امری عقلی است، زیرا که از جانب خداوند علیم حکیم است) و به استناد آیه شریفه: «نزل به الروح الامین علی قلبک» (شعراء/۱۹۳) (اطلاع است، چون بر قلب نبی نازل می‌شود) و نیز چون خداوند جل شأنه می‌فرماید: «عالم الغیب فلا یظهر علی غیبه احداً الا من ارتضى من رسول» (جن/۲۶) (در نتیجه نوعی اظهار و غلبه است) (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ ق: ۲۳۳)؛ و در رساله تفسیر آیه دخان و این بخش از آیه که «و اوحی فی کلِّ سماء امرها» وحی را به معنی تحریک به طریق تشویق و تعشق و تحریک‌کنندگی معنا می‌کند. وحی‌کنندگان در اینجا عقول مفارقه هستند (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۲۸۷).

فرشته وحی در فلسفه ابن‌سینا عقل دهم یا همان عقل فعال است. او که در بالاترین درجات عقل قرار دارد، عقلی است که به میانجیگری آن هر معرفتی از طریق اشراق دریافت می‌شود و عقل آدمی در درجه متعالی خود با آن متحد می‌گردد (نصر، ۱۳۶۱: ۴۶). عقل دهم نه تنها افزار آفرینش، بلکه وسیله اشراق نیز هست و حتی وسیله رسیدن وحی به پیامبران و به شکل محدودتری به اولیاء و عارفان است (همان: ۳۴). و در رساله عرشیه درباره تکلم الهی می‌گوید: تکلم الهی عبارت است از فیضان علوم الهی بر لوح قلب نبی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به واسطه قلم نقاشی که او را عقل فعال می‌نامند و لذا کلام، علوم مخصوص نبی است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ ق: ۲۵۲۱). بنابراین تکلم خدا آن است که به واسطه عقل فعال علوم خود را بر قلب نبی

گذاشته است. ابن سینا در کتاب النفس شفا از آنها با عنوان نبوت مخصوص هر قوه و در رساله فعل و انفعالات با عنوان اعجاز نبی در هر قوه یاد کرده است. پیامبر پس از کمال در این قوای سه‌گانه، کلام الهی را می‌شنود و ملائکه او را می‌بینند درحالی‌که به صورتی قابل رؤیت برای او درآمده‌اند و در گوش او صوتی ایجاد می‌کنند که آن را از جانب خدا و ملائکه می‌شنود، بی‌آنکه صوت کلامی از سوی مردم یا حیوانی باشد و آن کسی است که به او وحی شده است (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۴۸۰).

۱. مخصوص قوه عقل نظری

نفس نبی به سبب شدت صفا و نهایت اتصال به مبادی عقلی در فروزندگی و اشتعال و پذیرش و قبول از عقل فعال بسیار حساس است و صورت‌های در عقل فعال دفعه و یا نزدیک به دفعه در او ارتسام می‌یابد و ویژگی آن این است که تقلیدی نیست و مشتمل بر حدّ وسط است. این‌گونه از نبوت بالاترین نیرو و قوای نبوت است و سزاوار است که قوه قدسی نامیده شود و بالاترین مراتب قوای انسانی است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳۴۰).

توضیح: راه درک در عقل نظری از طریق حد وسط است و امور معقوله از طریق حد وسط حاصل می‌شوند و این حد وسط به دوگانه حاصل می‌شود: گاهی از طریق تعلیم و فکر است و گاهی از طریق حدس است (همان: ۳۳۹).

و حدس آن است که فرد به ذات خود حد وسط را استنباط می‌کند و ذكاء درجه قوت در حدس است (همان). پس «حدس دریافتن حدّ وسط است بدون

افاضه می‌کند و کلام خدا که حاصل تکلم اوست، علوم حاصله در قلب نبی است که مخصوص اوست و این درواقع وحی الهی است که پس‌از آن در قالب قول و لفظ و نقوش کتابی پدیدار می‌شود و همان قرآنی است که در میان ما است.

بنابراین وحی دارای این عناصر و ویژگی‌ها است:

- پیوندی است میان پیامبر و فرشتگان.
- القاء چیزی است به نبی که خفی و پنهان است.
- بدون زمان است.
- در نفس پیامبر، صورت ملقی و ملقا نقش می‌بندد.
- می‌تواند به عبارات گوناگون چون عبری و عربی باشد.

- از نوع تأثیر نفسانی در امر نفسانی دیگر است.

- فیضان علوم الهی بر لوح قلب نبی است.

- دریافت آن نیازمند استعداد است.

- در بیداری است.

- امری عقلی و از سوی خداوند است.

- اطلاع است و لذا بر قلب پیامبر نازل می‌شود.

- اظهار و غلبه بر غیب است.

- وحی دارای اقسامی است. وحی بر آسمان‌ها بر سبیل تحریک توسط عقول مفارقه یکی از اقسام وحی است.

نقش قوای نبوی در آمادگی برای دریافت وحی

پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در هر یک از قوای وجودی خود در سر حد کمال است و بوعلی این کمال را، نبوت مخصوص هر قوه می‌نامد که بدان لحاظ پیامبر حائز مقام نبوت گشته است و در هر قوه‌ای از قوا آیتی را که نشانه اعجاز او در آن قوه است از خود به نمایش

اندیشه و رؤیت» (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ب: ۷۱)؛ اما مردم در قوه حدس از نظر کم و کیف متفاوت‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۴۰).

ابن‌سینا حتی منشأ و مبادی تعلیم را حدس می‌داند و معتقد است همه علوم، به‌ناچار منتهی به حدس‌هایی هستند که ارباب حدس آنها را استنباط کرده و بعد به متعلمین عرضه کرده‌اند (همان و ابن‌سینا، ۱۳۸۳ الف: ۱۴۱).

ابن‌سینا در رساله فعل و انفعال، درجه کمال آن را در نبی، اعجاز پیامبر از این جهت برمی‌شمارد که از نوع فضیلت علمی است. او بدون تعلیم و تعلم بشری به‌قدر طاقت بشری و آن‌قدر که بخواهد به احاطه علمی می‌رسد (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ ق: ۲۲۳). در رساله تفسیر سوره اعلی آورده است: کمال در قوه نظری آن است که بشود نفسی قدسی و شرافت یافته به علوم حقیقی و معارف الهی که چون چیزی را بشناسد یادش نرود (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۲۳۵).

در تفسیر سوره اعلی از این قوه به قوه عملیه تعبیر می‌کند که به اعتبارش نفس انسان قادر است بر تصرف در این بدن و به‌واسطه آن در اجسام این عالم به طریق درست‌تر و شایسته‌تر (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۲۳۵).

۲. نبوت مخصوص قوای محرکه حیوانی

اما نفس چون قوی و شریف بشود، شبیه مبادی عالم می‌شود و عنصر از او اطاعت می‌کند و منفعل می‌شود و آنچه را که تصور کند در عنصر ایجاد می‌کند. به این دلیل که هیولای عالم تابع و مطیع نفس و عقل است و صورت‌های در نفس علت وجود صورت‌های این عالم است. نفس انسان نیز از نفس عالم است ولی ضعیف

شده آن و لذا می‌تواند در بدن و هیولای بدن اثر بگذارد. چنان‌که اگر مکروهی را تصور کند مزاج تن او سرد می‌شود و اگر به‌صورتی شهوانی بیندیشد حرارتی در او ایجاد می‌شود. نفس انسان با بدن خود پیوند دارد و لذا در آن اثر می‌کند ولی چون به درجه قوت نفس عالم نیست، اثر آن ضعیف است. حتی می‌شود که نفس انسان با وهم یا زخم چشم در جسم دیگر هم اثر می‌گذارد؛ لذا منعی ندارد و خردگریز نیست که یکی دارای چنان نفس قوی باشد که بتواند در اجسام این عالم افعال بزرگ انجام دهد و معجزه به وجود بیاورد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۷۴؛ ۱۳۸۳ الف: ۴۱-۱۳۹؛ ۱۳۸۳ ب: ۷۱).

۳. نبوت مخصوص قوه متخیله

در برخی از مردم قوه متخیله بسیار شدید خلق می‌شود و غالب است، به‌طوری که حواس نمی‌توانند بر آن مستولی شوند و نفس نیز قوی است و توجه خود را به عقل باطل نمی‌کند، پس اینها در بیداری آنچه را که دیگران در خواب می‌بینند، دارا می‌باشند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۴۰).

در رساله فعل و انفعال درباره اعجاز این قوه می‌فرماید: مستعد آن، قادر به تخیل امور حاضر و گذشته و آینده است و لذا از گذشته دور و آینده خبر می‌دهد و بشیر و نذیر است، در مثل این آیات: ﴿تلك من انباء الغيب نوحيها اليك﴾ (آل‌عمران/۴۴)، ﴿رسلاً قد قصصناهم عليك من قبل و رسلاً لم نقصصهم﴾ (نساء/۱۶۴)، ﴿الم غلبت الروم في ادنى الارض و هم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين﴾ (روم/۲) و مانند خبر دادن رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از

قرآن این دو صنف اعجاز قوه متخیله و قوه عاقله وجود دارد. قرآن هم دارای علوم عقلی است درباره معرفت خدا و ملائکه و کتب و رسل و روز قیامت و هم دارای علوم غیبی است و اخبار از گذشته و آینده می‌دهد (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق: ۲۲۴).

براساس این نظریه وجدان و آگاهی انبیاء و وحی که مرتبه کمال همه قوا و استعدادهای بشری است ارتباط پیدا می‌کند با تقسیمات چهارگانه عقل (عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد) و اشراق یافتن آن از عقل فعال که همان جبرئیل و فرشته مبلغ وحی است. پیامبر دارای خصوصیات است:

۱. روشنی و صفای عقل (با اشراق عقل فعال)
۲. کمال تخیل که آن نیز چنان اشراق می‌گیرد که آنچه به صورت مجرد و کلی در عقل خویش تصور می‌کند در متخیله نبی صورت مجسم و جزئی و محسوس و ملفوظ پیدا می‌کند.
۳. قدرت تأثیر در ماده خارجی برای استخدام آن.

پیامبر با این سه خصوصیت به درجه آگاهی نبوت می‌رسد و دارای عقل قدسی می‌شود یعنی هر معرفتی را ناگهانی و بی‌واسطه و بدون تعلیم یافتن قبلی بشری از عقل فعال دریافت می‌کند و بر هر چیزی از گذشته و حال و آینده آگاه می‌شود (نصر، ۱۳۶۱: ۴۹).

وجه تمایز پیامبر از حکماء و اولیاء دو چیز است: ۱. دریافت معرفت پیامبر از عقل الهی کامل و تمام است و در حکماء و اولیاء جزئی است. ۲. پیامبر قانون و شریعت می‌آورد و زندگی مردمان و اجتماعات را اداره می‌کند ولی آنها معرفت و کمال باطنی می‌خواهند و وظیفه آوردن شریعت ندارند و

مرگ نجاشی و مانند این سخن او به فرستاده کسری: «ان ربی قتل ربک البارحه» و این حالت برای بسیاری از مردم در خواب رخ می‌دهد و رؤیا نامیده می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق: ۲۲۴)؛ اما «پیامبر به تخیل و در بیداری به عالم غیب می‌رسد و وحی می‌پذیرد» (ابن‌سینا، ۱۳۸۳ الف: ۱۴۵).

ابن‌سینا در رساله نفس، منشأ این قوه را به عقل عملی برمی‌گرداند که با یاری متخیله، علوم جزئی را از ملکوت قبول می‌کند، حال یا در خواب که متخیله از حواس فارغ است و به خدمت عقل عملی درمی‌آید و از ملکوت فیض علم به نفس انسانی متصل می‌شود و یا اگر نفس، شریف باشد، در بیداری این فیض به او می‌رسد، مثل آنچه در خواب به دیگران می‌رسد و این نبوت است. پس نبوت مرتبط است به قوه عملی و قوه متخیله و نفوس انبیاء در این رتبه تفاوت دارند، همان‌طور که نفوس مردم در خواب تفاوت دارند (ابن‌سینا، ۱۳۸۳ ب: ۶۷).

ابن‌سینا، انواع حالات این قوه را برشمرده و می‌گوید:

- چه بسیار که در این حالت نبی از امور محسوس غایب می‌شود و حالتی شبیه اغما به او دست می‌دهد و چه بسا که چنین حالتی روی نمی‌دهد.
 - چه بسیار که شیء را به حال خود می‌بیند و چه بسا که مثال آن برای وی تخیل می‌شود.
 - و چه بسیار که شبیحی تمثل پیدا می‌کند و خطابی از او را تخیل می‌کند با الفاظ مسموعی که حفظ شده و خوانده می‌شوند و این همان نبوت مخصوص قوه متخیله است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۴۰).
- ابن‌سینا در رساله فعل و انفعال می‌گوید: در

لذا با اینکه اشرف از اکثریت مردم اند ولی تحت فرمان پیامبران هستند (همان: ۵۰).

چگونگی دریافت وحی

در رساله عرشیه مراحل دریافت وحی به اختصار بدین قرار آمده است:

۱. پیامبر با واسطه ملک و فرشته وحی، علم غیب را از حق می‌گیرد.

۲. قوه تخیل پیامبر آن علم را می‌گیرد و به صورت حروف و اشکال مختلف آنها را متصور می‌کند و در لوح نفس او نقش می‌بندند.

۳. پیامبر از آن صورت‌ها و عبارات منقوش، کلام منظومی را می‌شنود و شخص بشری را می‌بیند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق: ۲۵۲).

و اکنون تبیین دقیق‌تر ماجرا و مراحل آن:

۱. احساس و حس مشترک

برای آنکه چیزی محسوس به یکی از حواس و قابل مشاهده باشد، باید در حس مشترک ارتسام پیدا کند؛ اما صورت‌های ارتسام یافته در حس مشترک به دو وجه تقسیم می‌شوند:

الف) صورت‌هایی که از ناحیه محسوسات ظاهری می‌آیند و لذا آنها را با قوای ظاهری دیده‌ایم. آنها ابتدا دیده می‌شوند و سپس به آنها علم پیدا می‌کنیم.

ب) صورت‌هایی که از ناحیه باطن و علت درونی، چون تخیل و واهمه می‌آیند؛ یعنی پیامبر ابتدا علم پیدا می‌کند و سپس می‌بیند؛ اگرچه نتیجه هر دو وجه، مشاهده با قوای ظاهری است. (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق،

۴۰۳/۳؛ ۱۴۰۰ق: ۲۵۲).

۲. موانع بازدارنده از ارتسام نقوش باطنی در حس مشترک

و آنها به دو دسته تقسیم می‌شوند:

الف) موانع حسی که با وارد کردن صور حسیه در حس مشترک او را از قبول صور علت درونی باز می‌دارند.

ب) عقل انسان که او را متوجه امور معقول می‌کند و از تصرف در حس مشترک باز می‌دارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق، ۴۰۴/۳).

بنابراین، علت آنکه صور باطنی در بیداری در حس مشترک نقش نمی‌بندند، یکی به دلیل غلبه حس ظاهر است و مشغول شدن حس مشترک به حس ظاهر و دیگر در اثر ضعف قوه متخیله است که عقل صورت‌های آن را می‌شکند و آنها را دروغ اعلام می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۸۳ الف: ۱۳۸).

بنابراین، در سه حالت، این موانع از کار می‌افتند و صور متخیله در حس مشترک نقش می‌بندند:

الف) در حالت خواب که حواس ظاهر تعطیل می‌شوند.

ب) در حالتی که عقل ضعیف می‌شود مانند بیماری یا ترس شدید.

ج) در حالتی که نفس آن قدر قوی است که حس مانع کار او نمی‌شود، مثل این که برخی می‌توانند هم سخن بگویند و هم گوش کنند و هم بنویسند و این نفوس در بیداری می‌توانند آنچه را که دیگران در خواب می‌بینند، ببینند (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق، ۴۰۶/۳؛ ۱۳۸۳ الف: ۱۳۵).

تنها محاکبات خیال و انتقالات او را ضبط می‌کند. ۳. و گاهی بسیار قوی است و صورت خیال به شکلی قوی و خیلی روشن در نفس ارتسام پیدا می‌کند و با انتقالات خیال مشوش نمی‌شود. حال این اثر اگر در ذاکره محفوظ بماند، الهام و وحی صریح است و محتاج تأویل و تعبیر نیست و گاهی این اثر باطل می‌شود و محاکبات خیال می‌ماند و لذا محتاج تأویل و تعبیر است (همان: ۴۱۰؛ ۱۴۰۰ق: ۲۲۵).

زبان قرآن از دیدگاه ابن سینا

پرواضح است که به دلیل حجم کم تفاسیر ابن سینا، هیچ‌گاه نمی‌توان به‌طور گسترده این بحث را درباره شیخ‌الرئیس مطرح کرد؛ اما بدون شک رویکرد تفسیری و تأویلی ابن سینا او را در ردیف طرفداران زبان رمز و اشاره و غلو در تأویل قرار می‌دهد؛ کما اینکه در تفسیر سوره‌های توحید و اعلی از اسرار و رازهای قرآن سخن می‌گوید و خود را در مقام رمزگشایی از آنها می‌داند (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۲۴۵، ۲۶۵).

در رساله نیروزیه که از حروف اوایل سور قرآنی بحث کرده است، نخست از بعضی مکتب‌های رمزی اسلام و نیز بعضی از شاخه‌های مذهب اسماعیلی پیروی نموده است. مثلاً «الف» را رمز خالق و «ب» را رمز عقل و «ج» را رمز نفس کلی و «د» را رمز طبیعت خوانده است. این کوشش وی برای ایجاد تناظری است میان گوهر واقعی جهان‌شناسی فلسفی و حروف لسان وحی (نصر، ۱۳۸۳: ۳۵).

۳. اتصال نفس با عالم قدس در حالت‌های سه‌گانه در حالتی که این موانع از کار می‌افتند، نفس فرصتی می‌یابد که به‌طور ناگهانی با عالم قدس ارتباط پیدا کند و در نتیجه چیزی از غیب به نحو کلی در او ارتسام می‌یابد و سپس اثری به تخیل می‌رسد و تخیل آن را در حس مشترک به‌صورتی مناسب با آن نقش عقلی ترسیم می‌کند و از آن اثری به خارج می‌رسد و به‌صورت بانگ و یا یک مثال و شیخ و... تمثل می‌یابد؛ بنابراین برای عده‌ای در خواب و عده‌ای در بیماری و ضعف عقل و برای صاحبان نفوس قوی در بیداری این اتصال رخ می‌دهد (ابن سینا، ۱۴۰۳ق: ۴۰۷/۳).

۴. تخیل و محاکات و لزوم تعبیر و تأویل سرشت و طبیعت متخیله محاکات است، اعم از محاکات هیأت ادراکی چون خیرات و فضایل به صورت‌های زیبا و شرور به صور قبیح و یا محاکات هیأت مزاجی مانده غلبه صفرا به رنگ زرد و... و نیروی ضبط و کنترل تخیل به دو علت می‌تواند باشد:

۱. قوت و نیروی نفس.
 ۲. شدت ارتسام صورت‌ها در خیال (همان: ۴۰۹).
- حال نقش و اثر روحانی ایجاد شده در خیال در حالت خواب و بیداری به چند گونه است:
۱. گاهی ضعیف است و لذا خیال را تحریک نمی‌کند و اثری از آن نمی‌ماند.
 ۲. گاهی قوی‌تر است و خیال را تحریک می‌کند ولی از تصریح خالی است و ذاکره آن را ضبط نمی‌کند و

شاید به همین دلیل است که برخی چون دکتر نصر بر این اعتقادند که ابن سینا دارای دو گونه فلسفه است یکی فلسفه مشائی و دیگری فلسفه مشرقی که در آن به زبان رمز و تمثیل سخن گفته است. در فلسفه مشرقی، مشرق، رمز عالم نور یا صور محض است و مغرب، رمزی از عالم سایه و ماده است (نصر، ۱۳۶۱: ۵۱).

و در الهیات شفا با صرافت درباره قرآن می‌فرماید: ولابأس از یشتمل خطا به علی رموز و اشارات تستدعی المستعدين بالجبله للنظر الی البحث الحکمی (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۴۹۰)؛ یعنی قرآن مشتمل بر رموزاتی است که مستدعی مباحث حکمی و فلسفی است تا گره از رموز آنها باز شود.

۱. صفات الهی و الفاظ تشبیهی

وی در رساله تفسیر سوره توحید در بحث صفات، صفات حق را توقیفی می‌داند و آنها را همان‌ها می‌داند که خداوند در قرآن کریم آورده است و قدر ممکن قابل حصول از صفات الهی همین‌ها هستند؛ اما ذات اقدس الهی عديم الاسم است و تنها با «هو» می‌شود از او تعبیر کرد و شرح او تنها با بیان لوازم او امکان‌پذیر است و لوازم او یا اضافی‌اند و یا سلبی و اسم الله جامع لوازم سلب و اضافه است و لذا مناسب‌ترین اسم برای او است (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۲۴۸).

ابن سینا بحث‌های گسترده‌ای درباره صفات الهی ندارد و تنها همچون سایر فلاسفه مسلمان به

تحلیل عقلانی امهات این صفات پرداخته است. او در رساله عرشیه درباره صفات سمیع و بصیر که از صفات مستلزم جسمانیت‌اند، همان تحلیل مشهور را ارائه می‌دهد و مرجع آنها را صفت علم می‌داند و می‌گوید: سمیع یعنی عالم بالمسموعات و بصیر یعنی عالم بالمبصرات. علم واحد است و اختلاف آن به خاطر اختلاف متعلقات آن است. پس صفت خبیر نیز یعنی علم به باطن اشیاء چنانچه صفت شهید، علم به ظاهر اشیاء و محصی، علم به معدودات و لطیف، علم به دقایق اشیاء است (ابن سینا، ۱۴۰۰ق: ۲۵۱).

صدرالمتألهین با این‌گونه تأویل‌ها در صفات الهی مخالف است و سمیع و بصیر را در حق تعالی بدون تأویل می‌پذیرد و آنها را بر معانی حقیقی حمل می‌کند (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۷۹: ۹۳/۴).

هرچند از بحثی که ابن سینا درباره صفت واحدیت حق تعالی کرده می‌توان استنباط کرد که در صفات تشبیهی مشترک میان انسان و خدا قائل به تشکیک و اشتراک معنوی است. مثلاً در رساله تفسیر سوره توحید درباره صفت واحدیت می‌گوید: «مقول علی ما تحته بالتشکیک، فالاکمل فی الوحده هوالذی لایمکن شیء آخر اقوی منه فی و الا لم یکن فی غایه المبالغه، فلایکون احداً مطلقاً، بل احدٌ بالقیاس الی شیء دون شیء» (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۲۵۵).

بنابراین اگر در عبارت و یا به تعبیری در فرمول فوق هرکدام از صفات تشبیهی دیگر را

الف) نظریه ابن سینا و غزالی درباره صور اخروی این نظریه مبتنی بر اصولی است بدین شرح:

ملاک التذاد، انطباع و ارتسام در حس است نه موجود خارجی
نادیده انگاشتن و تحقیر خواب، به دلیل انقطاع آن است، ولی اگر دائمی بود در این صورت تفاوتی میان خیالی و حسی نبود. زیرا التذاد انسان از صورت‌ها به جهت انطباع آنها در خیال و حس است، نه از جهت وجود آنها در خارج. پس اگر در خارج موجود شوند ولی در حس منطبق نشوند، لذتی نخواهد بود، همان‌طور که اگر در حس منطبق بماند ولی در خارج معدوم شوند، لذت تداوم دارد. پس لذت و الم نتیجه ارتسام در نفس است - نه امر موجود در خارج - و هرچه که در نفس ارتسام بیابد، فعل و کار خود را انجام می‌دهد، اگرچه سببی از خارج، وجود نداشته باشد؛ چراکه سبب ذاتی، همین امر مرتسم است و خارج، سبب بالعرض یا سبب سبب است.

ضعف متخیله در این عالم و قوت آن در آخرت کار در متخیله اختراع صور است، جز آنکه در این عالم صور مخترعه او متخیل‌اند، اما محسوس و مبصر نیستند و در قوه باصره منطبق نمی‌شوند و لذا لذت ناشی از آنها زیاد نیست، چون مبصر نیستند، آن‌طور که در خواب مبصر می‌شوند. حال اگر در نظر بگیریم که این قوه در آخرت قادر بر تصویر در باصره می‌شود، لذت متخیله زیاد می‌شود و

به‌جای صفت واحدیت قرار دهیم، اصل اشتراک معنوی و تشکیک مصحح انتساب آنها به خدا است؛

به‌عنوان مثال با همان عبارات فوق می‌توانیم درباره قدرت حق تعالی بگوییم: «فهی (القدرة) مقوله علی ما تحتها بالتشکیک، فالاکمل فی القدرة، هو الذی لایمکن شیء آخر، اقوی منه فی القدرة و الا لم یکن فی غایه المبالغه، فلا یكون قادراً مطلقاً، بل قادر بالقیاس الی شیء دون شیء» و لذا وجه صحت انتساب سایر صفات مشترک الهی را نیز به همین قیاس به دست می‌آوریم.

۲. کیفیت صور اخروی و نعم اهل بهشت

صدرالمتألهین در تفسیر سوره یس نظریه ابن سینا و غزالی را درباره اهل جنت و نعم اخروی ایشان و این که قرآن می‌فرماید: «هم مایدعون» (یس/۵۷)؛ به نوعی تجوزگویی، استعاره در لفظ و تکلف نسبت می‌دهد و از این دو بزرگ تعجب می‌کند که چگونه در مسئله معاد که به این اندازه مهم است و از خطر سوء عاقبت در امان نیست، به این درجه پایین از اعتقاد، اکتفا کرده‌اند.

صدرا در ابتدا نظریه غزالی و ابن سینا را از زبان خودشان نقل می‌کند و مأخذ و مبنای نظریه غزالی را هم به آرای ابن سینا برمی‌گرداند و اکنون در اینجا ابتدا خلاصه نظریه ابن سینا و غزالی را نقل و آنگاه نقد صدرا را بر آنها بازمی‌گوییم (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۷۹، ۲۳۲/۴۱؛ ابن سینا، ۱۳۷۶: ۴۷۳).

صور او به منزله صور موجود در خارج خواهد بود و در این صورت دیگر دنیا از آخرت جدا نیست، جز آنکه متخیله در نهایت کمال و قدرت می‌تواند صورت‌ها را در باصره تصویر نماید.

ابن‌سینا صورت خیالی را اضعف از صورت حسی نمی‌داند، بلکه معتقد است، اگر خواب از نظر تأثیر و صفا قوی‌تر است، اما در آخرت، امور اخروی حتی از خواب نیز قوی‌ترند، زیرا عوائق کمتر و تجرد نفس و صفای قابل نیز بیشتر است. پس هرچه را که نفس بخواهد فوراً در نزد او حاضر می‌شود؛ زیرا میل و خواست او سبب تخیل او است و تخیل او نیز سبب ابصار او است و لذا هرچه به خاطر او خطور کند، فوراً آن را درمی‌یابد به گونه‌ای که آن را می‌بیند و لذا پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود: «ان فی الجنه سوقا تباع فیہ الصور» و سوق، لطف الهی است که منبع قدرت بر اختراع صور است.

وجه برتری موجود متخیل بر موجود خارج حس و این قدرت که از متخیله بروز می‌کند وسیع‌تر و کامل‌تر از قدرت بر ایجاد در خارج حس است؛ زیرا موجود در خارج حس در دو مکان یافت نمی‌شود و چون حس مشغول به استماع و مشاهده و تماس با یکی شود از دیگری محجوب می‌گردد؛ اما این یکی وسعتی دارد بدون تنگنا و محدودیت، به طوری که اگر مثلاً هزار نفر از هزار مکان در آن واحد خواهان مشاهده نبی باشند، همه او را مشاهده می‌کنند؛ اما ابصار حاصل از شخص نبی

صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم که موجود در خارج حس است، جز در مکان واحد امکان ندارد و لذا حمل امور آخرت بر آنچه وسیع‌تر و کامل‌تر است سزاوارتر است و این که در خارج نباشد، از مقام و اهمیت آن نمی‌کاهد، چرا که وجودش به دلیل حفظ و بهره‌ناشی از آن، مطلوب و مقصود است و این حفظ و بهره‌ناشی با وجود در حس حاصل می‌شود؛ بنابراین هرگاه در حس حاصل شود حفظ و بهره‌ناشی است و باقی امور زائد و زیادی است و نیازی به آنها نیست و اگر هم اراده می‌شوند، برای رسیدن به مقصود است.

ب) نقدهای ملاصدرا بر نظریه غزالی و ابن‌سینا اما صدرالمتألهین معتقد است؛ صورت‌های موجود و موعود در سرای آخرت، موجوداتی عینی، ثابت و خارجی و جدای از نفس انسان‌اند. آنها حال در نفس و به گونه حلول صور انطباعی نیستند. بلکه جواهر آنها، جواهری عینی، ثابت و خارجی و منفصل از نفس‌اند و دقیقاً به همان اشکال و هیئات و صفات توصیف‌شده در کتاب و سنت‌اند و به همان اندازه و بزرگی و تعدادی هستند که در زبان شریعت وعده داده شده است، بی‌آنکه مجازگویی و استعاره در لفظ در کار باشد و محتاج این‌گونه تکلفات باشیم؛ بنابراین نه این‌گونه است که با همین دیدگان فانی دنیوی قابل مشاهده باشند، چنانچه اهل ظاهر می‌گویند و نه خیالی محض‌اند بدون وجود عینی و خارجی و یا این که مثالی محض باشند و غیر قابل مشاهده، مگر در مظاهر

چگونگی دریافت وحی جالب توجه و خاص است «چون کوشیده است تا یک نظریه فلسفی موافق با تعلیمات قرآن طرح بریزد که در عین حال با نظر کلی او درباره جهان سازگار باشد» (همان: ۴۹).
ارائه قرائتی جدید از دیدگاه‌های ابن سینا درباره زبان قرآن و بازخوانی نظریه او از میان آثار تفسیری محدود وی از اهداف این مقاله است و که قطعاً با نقایص و کاستی‌هایی روبرو است و محتاج تحقیقات جدیدتر و عمیق‌تر است.

نفسانی یا خیالی یا اجرام فلکی و کوبی چنانچه برخی دیگر گفته‌اند و نه آنها مجرد مفاهیم عقلی و امور ذهنی‌اند چنانچه مشائیان گمان کرده‌اند.
اما امور اخروی اگرچه به وجهی شبیه وجود صورت‌هایی است که انسان در خواب یا در آینه می‌بیند، اما صور موجود در خواب یا در آینه اموری ضعیف‌اند که شأن آنها حکایت صرف است ولی صور موجود در آخرت اموری قوی الوجود و شدید‌التأثیرند (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۷۹: ۵/۲۳۲).

منابع

- ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله (۱۳۸۳ الف). *طبیعیات د/تشنامه علایی*، با مقدمه و حواشی و تصحیح سید محمد مشکوة، همدان: دانشگاه بوعلی سینا و انجمن مفاخر فرهنگی. چاپ دوم.
- _____ (۱۳۸۳ ب). *رسائل نفس*. مقدمه و حواشی و تصحیح دکتر موسی عمید، همدان: دانشگاه بوعلی سینا و انجمن مفاخر فرهنگی. چاپ دوم.
- _____ (۱۴۰۰ ق). *رسائل شیخ الرئیس (رساله‌های العرشیه و الفعل و انفعال)*. قم: بیدار.
- _____ (۱۳۸۵ ش). *رسالة ابن سینا فی تفسیر القرآن (رساله‌های تفسیر تم استوی... و سورة التوحید و سورة الاعلی)*. تحقیق محسن بیدار فر. از کتاب *تراث الشیعه القرآنی*. اعداد و اشرف محمدعلی مهدوی راد و دیگران. جلد ۲. قم: مکتبه التفسیر و علوم القرآن. چاپ اول.

بحث و نتیجه‌گیری

بحث و تدقیق در آثار دینی ابن سینا به‌ویژه «تفاسیر قرآنی او که در دوران جدید به‌زحمت به‌طورجدی مطالعه شده است، منبعی مهم از فلسفه دینی او هستند، آنچنان که این مقوله امروز درک می‌شود» (نصر، ۱۳۸۳: ۱۴۷). «این دسته از تألیفات ابن سینا اهمیت خاصی دارد، چه در همین تفسیرها بود که وی می‌کوشید تا ایجاد سازگاری میان عقل و ایمان را - که پیش از وی به دست کندی و فارابی و اخوان الصفا آغاز شده بود - کامل کند و همین کار است که توسط خلف وی سه‌روردی ادامه یافت و عاقبت درخت این کوشش‌ها به دست میرداماد و ملاصدرا به بار نشست» (نصر، ۱۳۶۱: ۲۷).

تلاش ابن سینا در ارائه تعریفی فلسفی از وحی با تکیه بر آیات و روایات نشان از این تلاش عمیق اوست. لذا نظریه وی درباره نبوت، وحی و

- _____ (۱۳۷۵ش). *النفس من کتاب الشفاء*. تحقیق حسن زاده آملی. قم: مکتبه الاعلام الاسلامی. مرکز النشر. چاپ اول.
- _____ (۱۳۷۶ش). *الالهيات من کتاب الشفاء*. تحقیق حسن زاده آملی. قم: مکتبه الاعلام الاسلامی. مرکز النشر. چاپ اول.
- _____ (۱۴۰۳ق). *الاشارات و التنبیها*. جلد ۳. تهران: دفتر نشر کتاب. چاپ دوم.
- صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم بن یحیی قوامی (۱۳۷۹ش). *تفسیر القرآن*، جلد ۴ و ۵. قم: بیدار. چاپ سوم.
- نصر، سیدحسین (۱۳۶۱ش). *سه حکیم مسلمان*، ترجمه احمد آرام. تهران: شرکت سهامی کتاب های جیبی. چاپ چهارم.
- _____ (۱۳۸۳ش). *سنت عقلائی اسلامی در ایران*. ترجمه، تحقیق و تحشیه سعید دهقانی. تهران: قصیده سرا. چاپ دوم.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی