

## تبیین تحلیلی و معرفتی وحی در اندیشه ابن سینا

<sup>1</sup> مهدی رضازاده جودی

<sup>2</sup> امیر دیوانی

### چکیده

**هدف:** هدف پژوهش حاضر، تبیین سازوکار کشف و انعکاس حقایق کلی و جزئی و حیاتی در نفس نبی(ص) از منظر ابن سینا و ارزیابی انتقادی دیدگاه وی بود. **روش:** در این پژوهش از روش توصیفی - تحلیلی بهره گرفته شد. شیوه گردآوری اطلاعات، به صورت منابع اسنادی و مطالعات کتابخانه‌ای بود. **یافته‌ها:** در نظام معرفت‌شناختی ابن سینا، اولاً، قوه حدس و عقل قدسی به عنوان ظرفیتهای عقلی مختص نبی، امکان ارتباط بی واسطه نبی را با عقل فعال برای دریافت معقولات و معارف کلی وحی فراهم ساخته؛ ثانیاً، نفس نبی به مدد قوه خیال نیرومند، قابلیت اتصال به نفوس فلکی را یافته است و دریافت معارف جزئی وحی، اعم از علم نبی به جزئیات مربوط به عالم ماده و مشاهده و شنیدن کلام خدا به واسطه فرشته حامل وحی امکان‌پذیر می‌شود. **نتیجه‌گیری:** ابن سینا سعی کرده با طرح نقش عقل فعال، قوه حدس، عقل قدسی و قوه خیال نیرومند در نبی، سازوکار کشف و انعکاس وحی در نفس نبی را توجیه کند؛ اما تبیین وی از این مسئله، با نقدها و چالشهایی مواجه شده است.

**واژگان کلیدی:** وحی، نبی، عقل فعال، عقل قدسی، ابن سینا.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

◆ دریافت مقاله: 00/04/25، تصویب نهایی: 00/08/25.

1. دکترای فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه مفید. قم، ایران(نویسنده مسئول)/نشانی: تهران، خیابان انقلاب اسلامی، بین خیابان وصال شیروازی و قدس، کوچه اسکو، پلاک 15 /نمابر: 02184222416 /Email: rezazadeh.j@ut.ac.ir
2. دکترای فلسفه تطبیقی. دانشیار دپارتمان فلسفه، دانشگاه مفید. قم، ایران.

**الف) بیان مسئله**

فارابی، نخستین فیلسوفی است که به صورت روشمند به تحلیل فلسفی وحی پرداخته و تبیین معرفت‌شناختی از آن ارائه کرده است. اما مطالعه آثار فارابی در این مسئله، بیانگر آن است که تبیین فلسفی وی از پدیده وحی، ناقص و با اشکالاتی مواجه است. وی بر این باور است که نبی هم از راه تأملات عقلی و هم از طریق قوه متخیله قوی، می‌تواند به عقل فعال اتصال یابد. پرسش مهمی که در تبیین فارابی مطرح است و وی به آن پاسخ نداده، این است که اگر چه فارابی، نوعی تفکیک را از نظر قوه دریافت‌کننده وحی در امور کلی و جزئی به عمل آورده است و دریافت‌کننده معارف کلی را عقل نظری و معارف جزئی را متخیله دانسته، اما از ناحیه منبع افاضه آن، قائل به چنین تفکیکی نشده، بلکه همه اقسام وحی را اعطای عقل فعال می‌داند؛ در حالی که عقول عالییه از آنجا که عقل‌اند، علوم آنها نیز کلی و عقلی خواهد بود. لذا نمی‌توان پذیرفت که عقول عالییه به تفصیل جزئیات عالم ماده آگاه باشد. ابن سینا در تبیین فلسفی خود از مسئله وحی به این اشکال مهم در تحلیل فارابی واقف بوده، ضمن ارائه تبیینی فلسفی و متفاوت با نگاه فارابی از وحی در مراحل دریافت حقایق کلی وحی، برای دریافت معارف جزئی و حیانی، نفوس فلکی و علم آنها به جزئیات حوادث عالم را پیش می‌کشد و بدین ترتیب در صدد ترمیم این نارسایی در تحلیل فارابی از وحی برمی‌آید.

پیشینه کاوی تتبع این موضوع نشان می‌دهد که در خصوص مسئله وحی از دیدگاه ابن سینا، پژوهشهایی انجام شده و مقالاتی در راستای معرفی و بررسی جنبه‌هایی از وحی از دیدگاه وی نگاشته شده است.<sup>1</sup> اما مقاله حاضر، در زمینه تحلیل ساختار معرفت‌شناختی وحی و سازوکار نزول آن از دیدگاه ابن سینا، پژوهشی جامع و مدون بوده و از همین رو، پژوهش حاضر در این مسئله می‌تواند ضمن آشکار ساختن زوایای این بحث و ارائه چشم‌اندازی نو به دیدگاه ابن سینا، درک عمیق‌تری نسبت به نظریه وحی به صورت عام و دیدگاه ابن سینا به صورت خاص ارائه کند.

1. برخی از مقالات ناظر به دیدگاه ابن سینا در مسئله وحی عبارتند از: «بررسی مقایسه‌ای وحی و نبوت نزد فارابی و ابن سینا» (مفتونی، 1387)، نظریه ادراک، خیال و حواس باطنی را از نظر فارابی و ابن سینا بررسی و سپس نظریه وحی و نبوت را تبیین کرده است. «وحی از نظر فارابی و ابن سینا» (ملازاده، 1388) به بررسی کلی نظریه وحی و مقدمات آن، مانند انواع عقل و سایر قوای انسانی از دیدگاه فارابی پرداخته، سپس تغییراتی که ابن سینا به این نظریه داده، بحث شده است. «سیر تطور تبیین فلسفی وحی از فارابی تا ملاصدرا» (یوسفی، 1388) ضمن بیان مبانی انسان‌شناسی وحی در فلسفه اسلامی، به بیان ماهیت فلسفی وحی از فارابی تا ملاصدرا به صورت کلی پرداخته است. «نقش نبی در دریافت وحی با تکیه بر دیدگاه فارابی، ابن سینا و ملاصدرا به همراه نقد دیدگاه برخی روشنفکران معاصر» (فیض و سلیمانی، 1396) با بیان دیدگاه ابن سینا فیلسوف بزرگ مسلمان در باب کیفیت حصول وحی، به ادعای کسانی پاسخ می‌دهد که نبی را تولیدکننده و آفریننده وحی می‌دانند. «حقیقت وحی رسالی از دیدگاه ابن سینا و مقایسه آن با آموزه‌های قرآنی» (محمودکلاهی، 1397) ضمن تحلیل نقش ماورای طبیعت در تلقی نبی از وحی از دیدگاه ابن سینا و تلقی فلسفی وی از وحی، به میزان انطباق دیدگاه ابن سینا با آموزه قرآنی وحی پرداخته است.

ضرورت طرح این بحث با توجه به دو نکته ذیل، قابل توجیه است:

1. اهمیت تفکر سینیوی در میراث فکری اسلامی: تأثیراتی که اصول، مبانی فکری و آرای فلسفی ابن سینا بر سایر مکاتب فلسفی داشته، غیر قابل انکار است. از سوی دیگر، فلسفه امروزی اسلامی نیز در بسیاری از موارد، وامدار نگاه ابن سینا است.

2. اهمیت آموزه وحی در ساختار معرفت‌های دینی: وحی اساس تعالیم انبیاست. معارف و علوم دینی، مناسک و اعمال عبادی و بایسته‌ها و نبایسته‌های اخلاقی، برخاسته از این منبع فیض‌اند. از این رو، هرگونه تبیین از حقیقت این پدیده، تأثیر مستقیم و شگرف بر دیگر ابعاد دین، اعم از اعتقادی و شعاعی خواهد داشت.

در این مقاله، اطلاعات به روش کتابخانه‌ای جمع‌آوری شده‌اند و با استفاده از روش توصیفی و تحلیل محتوا، با تکیه بر آرای ابن سینا و رویکرد معرفت‌شناختی، به این پرسش پاسخ داده شده است که در تفکر ابن سینا، مسئله ارتباط با عقل فعال و نقش آن در کشف و انعکاس حقایق کلی و جزئی وحیانی چگونه تبیین می‌شود؟

لذا، نخست با رویکرد تحلیلی به بررسی و تبیین نفس انسانی و قوای ادراکی، مراتب عقل و نقش عقل فعال در نظام معرفتی ابن سینا پرداخته، سپس بر پایه آن، به تحلیل سازوکار دریافت حقایق وحیانی کلی و جزئی از دیدگاه ابن سینا می‌پردازیم. در قدم نهایی نیز دیدگاه ابن سینا در مسئله وحی، ارزیابی انتقادی می‌شود.

## ب) تبیین قوای مدرکه و نقش عقل فعال در دریافت حقایق

### 1. نفس انسانی و قوای مدرکه

ابن سینا نفس انسان را جامع نفوس نباتی، حیوانی و انسانی می‌داند. از دیدگاه وی، قوای نفس نباتی عبارتند از: غاذیه، منمیه و مولده؛ «و للنفوس النباتیه قوی ثلاث: الغاذیه... و القوه المنمیه... و القوه المولده...» (ابن سینا، 1375: 56)؛ قوای نفس حیوانی نیز عبارتند از: محرکه (غضبیه، شهویه و ارادیه) و مدرکه: «وللنفوس الحیوانیه بالقسمه الأولى قوتان: محرکه و مدرکه» (همان: 56). مدرکه نیز به دو قسم مدرک خارجی (حواس پنج‌گانه) و مدرک باطنی تقسیم می‌شود: «و أما القوه المدرکه فتقسم قسمین: منها قوه تدرک من خارج، و منها قوه تدرک من داخل» (همان: 57). مدرک باطنی نیز انواعی دارد که عبارتند از:

- حس مشترک: نخستین قوه باطنی که تمامی صورتهای حسی حاصل شده از حواس پنج‌گانه در آن نقش می‌بندد.
- خیال/مصوره: مأمور تحفیظ یافته‌های حس مشترک است؛ حتی وقتی معلوم حسی از حواس پنج‌گانه غایب باشد.
- متخیله یا مفکره: مأمور ترکیب و تفصیل صور و محفوظات قوه خیال است.

### 36 ♦ تبیین تحلیلی و معرفتی وحی در اندیشه ابن سینا

- وهمیه: مأمور ادراک معانی جزئیة متعلق به محسوسات است؛ مثل ادراک محبت یا دشمنی نسبت به شخصی خاص.

- حافظه: مخزن معانی جزئیة‌ای است که قوه وهمیه ادراک کرده است. (همان: 63-60)

این قوا میان انسان و حیوان مشترک‌اند؛ اما نفس انسان علاوه بر این قوا، دارای قوای ویژه‌ای است: قوه عقل نظری و عقل عملی. نفس انسان از آن حیث که متوجه عالم مافوق و عقل فعال است و با تأثیر آن مراحل کمال را طی می‌کند، دارای قوه عقل نظری است و به حسب آنکه متوجه مادون و تدبیر بدن است، دارای قوه عقل عملی است. (همان: 354-353)

ابن سینا نفس ناطقه را برترین مرتبه نفس بیان می‌کند و انسان دارای نفس ناطقه را اشرف از همه مردم می‌داند؛ زیرا دارای قوای علمی و عملی است. او معتقد است قوه علمی نفس ناطقه، ادراک معقولات را به نحو بالفعل و در نهایت سرعت بر عهده دارد: «ثم الإنسان، و الإنسان أشرف بالنفس الناطقه، و أشرف الناس من تكون نفسه كاملاً في قوته العلميه و العمليه. أمّا في قوته العلميه فأن تكون المعقولات كلها حاصله له بالفعل أو بالقوه القريبه غايه القرب من الفعل، فتصير النفس كمرآه مجلوه تنطع فيها صور الأشياء كلها» (اسفراینی نیشابوری، 1383: 514). اما وظیفه قوه عملی، تزکیه نفس از اخلاق رذیله، عادات قبیح و آراستن به عادات نیکو است: «و أمّا في القوه العمليه فهي تطهير النفس عن الأخلاق الرذيله و العادات السيئه القبيحه و تحليلته بالعادات الحسنه» (همان: 515). البته اگر چه عقل عملی گاهی در استنباط امور و افعال شایسته انجام یا سزاوار ترک، با عقل نظری همگام می‌شود و از مقدماتی نظیر بدیهیات، مشهورات یا تجربیات استفاده می‌کند؛ اما در عین حال، نتیجه همواره رسیدن به رأی جزئی و در موردی خاص است. به عبارت دیگر؛ چنین نیست که عقل عملی هیچ فعالیت استنباطی نداشته باشد و همواره شأن تطبیقی داشته باشد، بلکه گاه عقل عملی نیز فرایندی استنباطی، همچون عقل نظری طی می‌کند تا به فهم امور شایسته انجام یا سزاوار ترک دست یابد. به این ترتیب، مهم‌ترین تفاوت عقل عملی با عقل نظری در هدفی است که هر یک در فعالیتهای خود به دنبال رسیدن به آن می‌باشند. عقل عملی همواره به دنبال رسیدن به درک اموری است که ناظر به مقام فعل می‌باشند و در قالب قضایای جزئی مانند «این کار را باید انجام داد» یا «این کار را باید ترک کرد» متجلی می‌شوند. از این رو می‌توان گفت در اندیشه ابن سینا، ویژگی‌ها و تفاوت‌های عقل نظری و عقل عملی عبارتند از:

- عقل نظری همواره با کلیات ارتباط دارد، اما عقل عملی در عین اینکه از مقدمات کلی نظری استفاده می‌کند، اما نتیجه کار آن، همواره جزئیات مربوط به رفتار انسانی و قضایای جزئی دال بر لزوم انجام یا ترک فعل خاصی است.

- نقش عقل عملی، بیشتر نقشی تطبیقی است، نه ادراکی و عقل عملی یافته‌های عقل نظری را بر موارد خاص تطبیق می‌کند. اما در عین حال، ابن سینا نوعی فعالیت استنباطی نیز برای عقل عملی قائل است.

## 37 مهدی رضازاده جودی و امیر دیوانی

- عقل عملی مرتبه‌ای از مراتب نفس ناطقه است که بیشتر در صدد تأثیر بر بدن و کامل کردن آن از طریق افعال اختیاری است؛ بر خلاف عقل نظری که ناظر بر تأثیر نفس از ماورای خود و طلب کمال از موجودات فراتر از خود است.

- عقل نظری به مقتضای عالمی که با آن در ارتباط است، تنها به امور کلی می‌پردازد، بر خلاف عقل عملی که اگر چه در فرایند استنباطی خود، گاه از قضایای کلی موجود در عقل نظری استفاده می‌کند، اما به مقتضای ماهیت عامله بودن و تطبیقی خود، همواره به قضایای جزئی منتهی می‌شود.

### 2. انواع عقل

از دیدگاه ابن سینا، نفس انسان در آغاز تهی از صورتهای ادراکی است؛ اما به تدریج، طی فرایندی که عقل انسانی از مرحله عقل هیولانی تا رسیدن به مرحله عقل مستفاد می‌پیماید، می‌تواند واجد همه صور ادراکی شود. بنابر دیدگاه ابن سینا، نفس انسانی در ساحت عقل نظری دارای مراتب ذیل است.

#### یک (عقل هیولانی)

عقل در این مرتبه استعداد مطلق است؛ به صورتی که آمادگی پذیرش معقولات نخستین را دارد. عقل در این مرتبه همچون چراغی است که آماده برافروخته شدن است: «فقوه النفس المناسبه للمرتبه الاولى تسمى عقلا هیولانیا؛ تشبیها إیأها حیثئذ بالهیولی الأولى الخالیة فی نفسها عن جمیع الصور المستعدّه لقبولها. و هی حاصله لجمیع أشخاص النوع فی مبادئ فطرتهم» (طوسی، 1386، ج 2: 448). این قوه به این خاطر هیولانی نامیده می‌شود که خالی از همه معقولات است، اما قوه‌ای است تام که مستعد دریافت معقولات می‌باشد: «فقوه أولى متیأه لان تصیر صور الکلیات منتزعه عن موادها لیس لها فی ذاتها صوره و لهذا سمیت العقل هیولانی تشبیها بالهیولی و هی عقل تام» (ابن سینا: بی‌تألف: 121). نسبت عقل هیولانی نسبت به عقل مستفاد، مانند نسبت مشکات (چراغدان) به نور و مصباح است. عقل مستفاد، مصباح و روشنایی بخش است و عقل هیولانی، گویی چراغدانی است که نیاز است ماده‌ای با آن ارتباط برقرار کند تا برافروخته شود و این عقل مستفاد است که آن را بالفعل می‌کند: «هو العقل هیولانی الذی نسبته الی العقل المستفاد کنسبه المشکاه الی النور و المصباح هو عباره عن العقل المستفاد بالفعل لأن النور کما هو کمال للمشف کما حد به الفلاسفه و مخرج له من القوه الی الفعل و نسبه العقل المستفاد الی العقل هیولانی کنسبه المصباح الی المشکاه» (همان: 126)

#### دو (عقل بالملکه)

در این مرتبه، عقل از قابلیت و استعداد محض بیرون آمده و با دریافت معقولات نخستین، آماده است که معقولات دوم را دریافت کند. معقولات دوم از دو طریق ذیل حاصل می‌شوند:

1) از طریق فکر؛ که ابن سینا آن را به درخت زیتون در آیه نور تشبیه می‌کند. در این روش، فرد به کمک معلم و از طریق تفکر و اندیشه کردن، حد وسط قیاس را جستجو می‌کند و با ترکیب و تفصیل

### 38 ♦ تبیین تحلیلی و معرفتی وحی در اندیشه ابن سینا

مقدمات، به نتایج مد نظر دست می‌یابد. حکمای متقدم مثل فارابی نیز تکامل عقل نظری را بر اساس همین نوع تعلیم و تعلم توجیه می‌کردند.

2) از طریق حدسی؛ که آن را به روغن زیتون تشبیه می‌کند. بدین صورت، ابن سینا طریق دیگری را برای یافتن حد وسط قیاس و رسیدن به معقولات ثانیه برمی‌شمرد و آن، حدس است: «فیتها بها لاكتساب الثواني - إما بالفكره و هي الشجره الزيتونه إن كانت ضعفی - أو بالحدس فهی زيت أيضا - إن كانت أقوى من ذلك - فيسمى عقلا بالملكه و هي الزجاجه - و الشریفه البالغه منها قوة قدسیه - یکاد زيتها یضیء - ثم یحصل لها بعد ذلك قوة و کمال» (رازی، 1403، ج 2: 353)

آنچه ابن سینا را بر آن داشت تا در تبیین و اثبات این نظر اصرار ورزد، این است که نشان دهد چگونه امور معقول، بدون تعلیم به انبیا افاضه می‌شوند. وی در این رابطه معتقد است که یکی از خواص نبوت این است که قوة حدس انبیا بسیار قوی است؛ به گونه‌ای که بدون تعلیم و یادگیری از کسی قادرند در کوتاه‌ترین زمان، از معقولات نخست به معقولات دوم برسند و این به دلیل شدت اتصال آن با عقل فعال است. این امر گرچه نادر است، اما ممکن است و محال نیست: «فالخاصه الواحده تابعه للقوة العقلیه، و ذلك أن یکون هذا الانسان، بحدسه القوی جدا. من غیر تعلیم مخاطب من الناس له، یتوصل من المعقولات الاولی إلى الثانیة فی أقصر الأزمنه، لشدته اتصاله بالعقل الفعّال» (ابن سینا: 1363: 116)

به نظر می‌رسد رسیدن به معقولات دوم از طریق حدس، اشاره به نوعی الهام اشراقی است که عامل آن همان عقل فعال است. این نوع اشراق در سطح ضعیف آن، گرچه ممکن است در بعضی از عرفا و فیلسوفان یافت شود؛ اما مراحل بالای آن، مخصوص نفوس قدسیه انبیاست. بنابر این، از دیدگاه ابن سینا، نبی به واسطه شدت قوة حدس، بدون هر گونه فکر می‌تواند معارف را دریافت کند.

#### سه) عقل بالفعل

در این مرتبه، عقل قادر است معقولات دوم را هر وقت که بخواهد در ذهن خود حاضر کند و آنها را مورد مطالعه و بررسی قرار دهد. این مرتبه را از آن نظر بالفعل نامیده‌اند که معقولات دوم، بالفعل در آن موجودند و نیازی به اکتساب دوباره آنها نیست و این همان مرحله کمال قوه است که آن را به چراغ تشبیه می‌کند. وجه تشابه آن نیز این است که هر لحظه آماده روشن شدن است. عقل نیز چنین است که معقولات در نزد آن حاضر و مهیاست و در موقع لزوم به کار آید: «و أما القوه و هي المرتبه الرابعه فان یکون للنفس أن تستحضر المعقول المكتسب المفروغ کالمشاهد متی شاءت من غیر افتقار الی اکتساب و هو المصباح و هذه القوه تسمى عقلا بالفعل» (طوسی، 1404، ج 1: 154)

### چهار) عقل بالمستفاد

در این مرحله، معقولات به صورت بالفعل در نزد او حاضر است. عقل انسان در این مرحله به فعلیت رسیده و به اصطلاح، عقل مطلق شده است. آنچه عقل را از هیولانی به ملکه و از ملکه به فعلیت می‌رساند، عقل فعال است که ابن سینا با الهام از آیه نور، آن را آتش (نار) و عقل مستفاد را نور علی نور می‌نامد؛ از آن نظر که معقولات دوم مانند نوری بر نور دیگر بر صفحه ذهن نقش می‌بندند و این کمال عقل مستفاد است. بنابر این، به یاری عقل فعال است که نفس آدمی می‌تواند مراتب چهارگانه مذکور را ببیند و به کمال برسد: «أما الكمال فأن تحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن، و هو نورٌ علی نورٍ. و أما القو فأن يكون لها أن تحصل المعقول المكتسب المفروغ منه كالمشاهد متى شاءت، من غير افتقار إلى اكتساب، و هو المصباحُ. و هذا الكمال يسمی عقلا مستفادا». (ابن سینا، 1381:242)

تفسیر دومی نیز درباره تفاوت عقل بالفعل و عقل مستفاد وجود دارد که تفاوت میان این دو مرتبه از عقل نظری را صرفاً تفاوتی اعتباری جلوه می‌دهد. برای مثال، ابن سینا در جایی دیگر درباره این دو چنین می‌گوید: «هرگاه عقل، معقولات را به دست آورد، آن را از آن جهت که آنها را به دست آورده، هر چند بالفعل در او قائم و حاضر نباشند، عقل بالفعل گویند؛ چرا که وی را این توانایی هست تا هرآنگاه که خواست آنها را تعقل کند، بی‌هیچ کوشش و طلبی، و هرگاه به این عقل از آن حیث نگاه کنند که این معقولات را از خارج و به مدد عقل فعال کسب نموده، آن را عقل مستفاد خوانند». (همو، 1363:99)

گفتنی است که با توجه به اینکه نظریه فارابی مستلزم تنزل نبوت است، ابن سینا وحی را به عقل قدسی نیز نسبت می‌دهد و آن را عالی‌ترین درجه قابل دستیابی برای عقل بشری توصیف می‌کند: «و هذه الدرجة أعلى درجات هذا الاستعداد. و يجب أن تسمى هذه الحال من العقل الهيولاني عقلا قدسيا، و هو من جنس العقل بل ملكه». (همو، 1375:339)

ابن سینا بعد از بیان چگونگی سیر نفس انسان، مراتب عقول را مطرح می‌کند که در پایین‌ترین مرتبه آن، عقل فعال قرار دارد. سپس چگونگی اتصال عقل انسانی با عقل فعال و سازوکار دریافت وحی را توضیح می‌دهد که در ادامه به آن پرداخته خواهد شد.

### 3. مراتب عقول و عقل فعال

حکمای مشائی بر اساس قاعده الواحد، نظام صدور هستی را یک نظام طولی می‌دانند؛ به این صورت که در آغاز، موجود واحدی از خداوند صادر می‌شود. این موجود که عقل اول و صادر اول نامیده می‌شود، دارای حیثیتها و جهات مختلف است که به اعتبار آنها، واسطه صدور موجودات بعدی می‌شود. این جهات عبارتند از:

#### 40 ♦ تبیین تحلیلی و معرفتی وحی در اندیشه ابن سینا

- نسبتی که این موجود در رابطه با حق تعالی دارد و آن همان وجوب وجود است که هر معلولی در رابطه با علتش داراست. بنابر این، صادر اول با تعقل این حیثیت وجوبی، اقتضای صدور موجود اشرف دیگری به نام عقل ثانی را داراست.
- حیثیت دیگر صادر اول، جهت امکانی اوست که فی نفسه و به خاطر معلول بودنش داراست. تعقل این جهت امکانی مقتضی صدور جرم فلک اقصی است.
- جهت دیگری که صادر اول دارد، ماهیتش است که به اعتبار تعقل آن، نفس فلک اقصی از او صادر می‌شود.

همین جهات و حیثیات سه گانه در عقل دوم نیز وجود دارد که به اعتبار آنها، عقل سوم و فلک کواکب و نفس فلک کواکب صادر می‌شوند. حکمای مشاء با مفروض گرفتن فلک شناسی بطلمیوسی که تعداد افلاکشان را 9 عدد می‌دانستند، سلسله موجودات را به این نحو ادامه می‌دهند تا تعداد افلاک نه گانه توجیه شود و بدین ترتیب، تعداد عقول نیز به ده برسد. از نظر این حکما، کثرت موجود در عالم ماده، مربوط به عقل دهم می‌باشد که آخرین سلسله عقول است و عقل فعال نام دارد. (ابن سینا، 1385: 826)

حال باید دید نقش عقل فعال چیست و چگونه تبیین مسئله معرفت و حیاتی، مستلزم وجود عقل فعال است؟ در نظام معرفتی حکمای مشائی، هر معرفتی مفیض از فائض معرفت؛ یعنی عقل فعال است و اکتساب معنایی نخواهد داشت، مگر تشدید استعداد نفس برای دریافت فیض عقل فعال، که این استعداد برای اتصال با عقل فعال به دو صورت است:

1. استعدادی که قبل از تفکر و تعلیم و اکتساب است و استعداد ناقص می‌باشد.

2. استعداد تام و کامل که بعد از این امور است و مربوط به کسی است که دارای قوه حدس نیرومند است. کسی که قوه حدس ندارد، استعداد ناقص خود را از طریق تفکر که همان ترتیب حدود و اقامه قیاس است، کامل می‌کند و بعد از کامل کردن استعداد، به عقل فعال متصل می‌شود. اما فردی که دارای قوه حدس قوی است، گویا از همان ابتدا کاملاً مستعد اتصال به عقل فعال و دریافت فیض از آن است (ابن سینا، 1375: 337). به عبارت دیگر؛ وقتی قوه حدس قوی اشتداد پیدا کند، انسان دیگر نیازی ندارد در اتصال به عقل فعال آموزش ببیند و تلاش و کوششی انجام دهد: «و هذا الاستعداد قد یشتد فی بعض الناس، حتی لا یحتاج فی أن یتصل بالعقل الفعّال إلی کثیر شیء و إلی تخریج و تعلیم، بل یکون شدید الاستعداد لذلك کأنّ الاستعداد الثانی حاصل له، بل کأنه یعرف کل شیء من نفسه». (همان: 338)

از دیدگاه فارابی نیز پیامبر(ص) دارای روح قدسی است؛ روحی که می‌تواند از ارواح ملکی حقایق را بی‌واسطه دانایان بشری دریابد: «لروح القدسیه... و تقبل المعقولات من الروح اللکمیة بلا تعلیم من الناس» (فارابی، 1405: 82). فارابی در توضیح روح قدسی به همین مقدار بسنده کرده است، اما ابن سینا آن را با



#### 41 مهدی رضازاده جودی و امیر دیوانی

نظریه حدس پیوند می‌زند و بدین وسیله، غنای عقلانی نظریه فلاسفه درباره پیامبران را بیشتر می‌کند. به اعتقاد وی، حدس عبارت است از «التفطن للحد الاوسط فی القیاس بلا تعلیم» (ابن سینا، 1363: 116). قوه حدس، قوه‌ای است که فرد را در راه شناخت از تفکر و تعلم بی‌نیاز می‌کند؛ به نحوی که هنگام مواجه شدن با امری مجهول، سریعاً به حد وسط پی می‌برد و نتیجه را درمی‌یابد.

اهمیت حدس در ساختن بنای معرفت بشری به اندازه‌ای است که می‌توان آن را پایه بسیاری از علوم دانست. نخستین قضایا در هر علمی، چیزی نیستند جز حدسهایی که پیشکسوتان در هر علمی، در پاسخ به معضلات علمی خویش به آن رسیده‌اند. هر حدس پس از تأیید، به صورت گزاره‌ای علمی درمی‌آید و نوآموزان هر علمی با فراگیری آنها بر دانش خود می‌افزایند و این‌گونه بسترهای معرفت انسانی ساخته می‌شود. ابن سینا تأکید می‌کند که نمی‌توان حدس را به زمینه‌ای خاص از علوم محدود کرد، بلکه در هر مسئله‌ای حدس جایز و امکان‌پذیر است. (همان)

انسانها نیز از نظر میزان بهره‌مندی از این توانایی، دارای مراتب مختلفی‌اند. این اختلاف، هم به لحاظ میزان تعداد حدسهایی که هر فرد قادر است به آن دست یابد، وجود دارد و هم به لحاظ زمان و سرعت حدس در افراد مختلف متفاوت است. حتی از لحاظ تعداد حدس نیز افرادی وجود دارند که در هیچ مسئله‌ای توان استفاده از این موهبت را ندارند؛ همان‌گونه که افرادی یافت می‌شوند که در موارد زیادی، حدسهایی صائب دارند. چنانچه بیان شد، مراتب افراد در سرعت و زمان حدس نیز متفاوت است. برخی با اندکی تأمل قادر به حدس زدن و یافتن حد وسط در مسائل مختلف‌اند و برخی دیگر برای نیل به حد وسط، نیاز به تأمل طولانی‌تری دارند. نکته دیگر در این باره اینک، قلمرو حدس محدود به زمینه‌ای خاص نیست، بلکه در هر زمینه‌ای می‌توان از این قابلیت بهره جست. با توجه به این مقدمات، ابن سینا اظهار می‌دارد که می‌توان مرتبه‌ای را تصور کرد که فردی در بالاترین مرتبه به لحاظ توانایی استفاده از این موهبت قرار داشته باشد؛ فردی که در تمام زمینه‌ها، بی‌هیچ درنگ و تأملی تمام مسائل را با حدسی صائب در یابد. (همان)

ابن سینا پس از اثبات امکان چنین مرتبه‌ای از قوت عقلانی، اظهار می‌دارد که انبیا از جمله کسانی‌اند که در قله این مرتبه ایستاده‌اند: «و ذالک ان یکون النبى بحدسه القوی جدا، من غیر تعلیم مخاطب من الناس له، يتوصل من المعقولات الاولی الی الثانیة فی اقصر الازمنه، لشده اتصاله بالعقل الفعال». (همان)

پیش‌تر نیز اشاره شد که آنچه پیامبران را از این موهبت الهی برخوردار کرده تا به معارفی که می‌خواهند دست یابند، شدت اتصال آنان به عقل فعال است. ابن سینا قدم فراتر می‌نهد و بر ضرورت وجود چنین انسانی که واجد چنین رتبه‌ای در تکامل عقلانی باشد، استدلال کرده و برهان می‌آورد. در این برهان، ابن سینا از دو مقدمه استفاده می‌کند:

## 42 ♦ تبیین تحلیلی و معرفتی وحی در اندیشه ابن سینا

نخست) هر گاه شی‌ای در شیء دیگر، گاه بالقوه و گاه بالفعل باشد، در آن شیء عرضی خواهد بود و نه ذاتی؛

دوم) هر گاه شی‌ای در شیء دیگر عرضی باشد، در شیء ثالثی به صورت بالذات خواهد بود و با اعطای آنچه واجد آن است، موجود بالقوه را از قوه به فعل خارج می‌کند. (ابن سینا، 1992: 46)

وی سپس توضیح می‌دهد که نفس ناطقه، گاه امور را بدون واسطه درمی‌یابد (چنانکه در معقولات اولی چنین است) و گاه با واسطه (چنانکه در امور کسبی چنین است). از این رو، قبول بدون واسطه در انسانهای عادی (مراد از قبول، قبول معارف از عقل فعال است) همیشه بالفعل نیست و لاجرم در آنها عرضی خواهد بود. پس به ناچار باید انسان دیگری باشد که این نوع پذیرش در او همواره بالفعل باشد؛ زیرا این ویژگی، ویژگی ذاتی اوست و ابن سینا نبی را مصداق چنین فردی می‌داند.

ابن سینا از میان موجودات، بعد از عقول، انسان را افضل آنها دانسته و معتقد است نبی به واسطه داشتن ویژگی‌های خاص، از جمله شنیدن کلام وحی، دیدن ملائکه و تصرف در عالم طبیعت، مستعد مقام نبوت و دریافت معارف وحیانی است: «و افضل هؤلاء هو المستعد لمرتبه النبوه و هو الذی فی قواه النفسانیة خصائص ثلاث و هی أن یسمع کلام الله تعالی و یری ملائکته و قد تحولت له علی صوره یراها». (ابن سینا، 1379: 699)

وی، افاضه‌کننده وحی را صادر اول می‌داند و سپس به عناصر عقلی و نفوس سماوی اشاره می‌کند: «و هذا هو الموحی الیه، و کما أن أول الکائنات من الابتداء إلى درجۃ العناصر کان عقلاً ثم نفساً ثم جرماً، فهنا یتبدئ الوجود من الأجرام، ثم تحدث نفوس، ثم عقول، و إنما تفیض هذه الصور لا محالۃ من عند تلک المبادی». (ابن سینا، 1376: 481)

### 4. ویژگی‌های نبی

از نظر ابن سینا هر گونه علمی که انسان به آن دست می‌یابد و هر معرفتی که کسب می‌کند، چنان نیست که نفس با تفکر و تأمل فکری به تحصیل آن نایل آمده باشد؛ بلکه از فیض عقل فعال است. حال این سؤال پیش می‌آید که اگر هر گونه معرفتی افاضه عقل فعال است، چه تفاوتی میان وحی و سایر معارف است؟ ابن سینا برای تمییز میان معارف وحیانی با سایر معارف، به ویژگی‌های نبی اشاره می‌کند. از نظر وی، انبیا سه ویژگی دارند که آنان را از سایر مردم ممتاز می‌کند:

یک) شدت و حدت قوه حدس؛ نبی به واسطه این ویژگی، همه معارف و علوم را بدون تفکر و در کوتاه‌ترین زمان از عقل فعال اخذ می‌کند و این قوه، تابع قوه عاقله نبی است: «فالأخصه الواحده تابعه للقوه العقلیه، و ذلک أن یکون هذا الانسان، بحدسه القوی جلاً. من غیر تعلیم مخاطب من الناس له، یتوصل من المعقولات الاولی إلى الثانیه فی أقصر الأزمنه، لشده اتصاله بالعقل الفعّال». (ابن سینا، 1363: 116)

### 43 مهدی رضازاده جودی و امیر دیوانی

دو قدرت نیروی تخیل؛ به واسطه خصلت دوم، علومی که نبی از عقل فعال اخذ کرده، بر او تمثّل و تجسم یافته و تا حد مشاهده و استماع تنزل می‌یابد. نبی به عنوان انسان، دارای مزاج کامل و قوه خیال است. ابن سینا، قوه خیال را مخصوص اندازات و دال بر مغیبات می‌داند. وی معتقد است قوه خیال در اکثر مردم فقط در حالت خواب و رؤیا فعالیت دارد؛ اما این قوه در نبی، در خواب و بیداری در حال فعالیت است: «و أمّا الخاصّه الاخری فهی متعلقه بالخیال الذی للانسان الكامل المزاج. و فعل هذه الخاصّه هو الانذار بالكائنات، والدلاله علی المغیبات؛ و قد یکون هذا لاكثر الناس فی حال النوم بالرؤیا. و أمّا النبی فأنما یکون له هذه الحال فی حال النوم و یقظه معا». (همان: 117)

وی همچنین، علت آگاهی بر شناخت کائنات را اتصال نفس انسان به نفوس اجرام سماوی می‌داند و بیان می‌کند که این اتصال، زمانی میسر خواهد بود که میان نفوس سنخیت وجود داشته باشد: «فأمّا السبب فی معرفه الکائنات فاتّصال النفس الانسانیّه بنفوس الأجرام السماویّه ... و أنّ هذه الأنفس فی الأكثر إنّما تتصل بها من جهه مجانسه بینهما». (همان)

سه شدت وجود قوه متصرفه؛ ابن سینا این ویژگی را در ضمن معجزات نبی ذکر می‌کند و معتقد است به واسطه خصلت سوم، نبی برای صدق ادعای خود، در عناصر و اجسام عالم تصرف می‌کند: «و أمّا الخاصّه الثالثه التي لنفس النبی فهو تغییرها الطبیعه، لأنه یمکن أن من القوه بحیث یمصدر عن أوهامها فی غیر أبدانها ما قد یمصدر من اکثر الأنفس فی أبدانها من التّغییرات التي هی مباد للاستحالات العظیمه إلى الخیر و الشر، و للحوادث التي لها فی الطبیعه أسباب، كالزلازل و الرياح و الصواعق، و قد قرّنا، قبل، هذا المعنی». (همان: 120)

### ج) تحلیل سازوکار دریافت حقایق و حیانی کلی و جزئی از دیدگاه ابن سینا

#### 1. حقایق و حیانی کلی

ابن سینا به فعل و انفعالاتی که میان همه موجودات رخ داده و تأثیری که از هم گرفته‌اند، اشاره می‌کند و سپس وحی، خوابها (رویاها)، الهامات و سحر را نیز نوعی فعل می‌داند: «و اعلم انه تدخل تحت هذه الاقسام ضروب الوحی و الکرامات و صنوف الآیات و المعجزات و فنون الالهامات و المنامات» (ابن سینا، بی تا: 223). وی در ادامه، وحی را القای خفی از امر عقلی به اذن خداوند به گیرنده (نفوس بشری که استعداد دریافت این فعل را داشته باشند) می‌داند. حال اگر این القانات در حالت بیداری باشد، وحی است؛ اگر در حال خواب باشد، دمیدن در روح دانسته و رؤیای صادقه را نوعی القا کردن در نفس می‌داند که امری عقلی و علمی لدنی است که باعث مطلع شدن نائم از امور می‌شود: «اما الوحی و الکرامات فانها داخله فی تأثیر النفسانی فی النفسانی اذ حقیقه الوحی هو الالتقاء الخفی من الامر العقلی باذن الله تعالی فی النفوس البشریه

#### 44 ♦ تبیین تحلیلی و معرفتی وحی در اندیشه ابن سینا

المستعده لقبول مثل هذا الالتقاء اما في حال اليقظه و يسمى الوحي و اما في حال النوم و يسمى النفث في الروح كما قال صلى الله عليه و آله و سلم (ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها الا فاتقوا الله و اجملوا في الطلب) و قال (ان الرؤيا الصادقة من الرجل الصالح جزء من ستة و اربعين جزءا من النبوه) و هذا الالتقاء عقلي و اطلاع و اظهار كما قال الله تعالى (و علمناه من لدنا علما) و قال عز من قائل (نزل به الروح الامين على قلبك) و قال جل شأنه (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احد الا من ارتضى من رسول) و الحال في الكرامات يقرب من ذلك» (همان)

#### بررسی و تحلیل

آنچه در تبیین و تحلیل ماهوی و معرفت‌شناختی وحی از دیدگاه ابن سینا قابل بررسی است، این است که در اندیشه سینوی وحی به چه معناست؟ چنانچه بیان شد، وی در رساله فعل و انفعال، وحی را چنین تعریف می‌کند: «القای خفی از جانب امر عقلی به اذن خداوند در نفوس بشری که مستعد این القا باشند» (همان)

وی از آنجا که بر خلاف فارابی، قائل به اتحاد عقل فعال با عقل انسانی نیست، در تعریف خود بر القا تکیه کرده و وحی را از مقوله فعل و انفعال می‌داند. به این صورت که فعل از جانب امور عقلی و انفعال از جانب نفس انسانی و از آنجا که بیان خواهیم کرد، در نظریه ابن سینا نفوس فلکی نیز در القابخشی از وحی که به امور جزئی مربوط می‌شود، به عنوان مفیض وحی خواهند بود. بنابر این، وی عبارت عقل فعال را در تعریف خود نیاورده و از عبارت امر عقلی استفاده کرده است تا نفوس فلکی را نیز شامل شود. وی اشاره می‌کند که: «و هذه الالتقاء عقلي» و اطلاع و اظهار، یعنی القا از جنس محسوس نیست و چنین نیست که نبی با یکی از قوای حسی خود آن را دریافت کند؛ بلکه آنچه القا می‌شود، امر عقلی است و دریافت‌کننده آن نیز عقل نبی و قوای باطنی اوست. (همان)

به تعبیر دیگر؛ یعنی این القای وحیانی حداقل دو شاخصه دارد: 1) از جنس عقل است؛ 2) آگاهی‌بخش است. در واقع؛ در این القای عقلی، اطلاعاتی مبادله و پدیده‌ای ظاهر می‌شود. بنابر این، ابن سینا با بیان صفت عقلی، در صدد بیان این مسئله است که القای وحیانی از جنس محسوسات نیست و چنین نیست که امر منفعل یکی از قوای حسی نبی باشد؛ بلکه قوه منفعل، عقل نبی و قوای باطنی اوست. لذا، اصوات و الفاظ شنیده‌شده و دیدن فرشته وحی، اموری نیستند که در ذات و ماهیت وحی دخیل باشند، بلکه مربوط به تمثیل وحی معقول در قوای ادراکی نبی خواهند بود.

در نهایت می‌توان گفت که در تفکر سینوی، پس از آنکه نبی معارف وحیانی را از فرشته وحی دریافت کرد، ادراک او از مرتبه قوه عاقله تنزل می‌کند و در قوای مادون منعکس می‌شود و امور در هر قوه، متناسب با همان قوه درک می‌شوند تا اینکه در حواس که نازل‌ترین قوای نبی‌اند، منعکس شود. در این صورت، نبی از طریق حواسش با الفاظ، اصوات و صورت فرشته وحی روبه‌رو می‌شود.

## 2. حقایق و حیانی جزیی

از دیدگاه حکمای مشاء، عقل فعال، عقل دهم و افاضه‌کننده صور علمی در هر ادراکی است. وحی نیز به عنوان یکی از مصادیق معرفت، افاضه و فیض عقل فعال است. عقل فعال به حکم اینکه عقل است، صور افاضه‌شده از ناحیه‌اش نیز عقلانی و کلی است؛ در حالی که وحی در قرآن، غیر از قضایا و احکام کلی، در بسیاری موارد ناظر به احکام جزیی، مسائل و حوادث خاص و شخصی است و در بسیاری از موارد، از حوزه هست و نیست که متعلق به عقل نظری است درمی‌گذرد و به حوزه حسن و قبح و باید و نباید که حوزه عقل عملی است می‌پردازد. بنابر این، در تحلیل معرفت‌شناختی وحی نمی‌توان همه اجزای آن را با استناد به عقل و ارتباط با عقل فعال تحلیل کرد؛ زیرا اخبار جزیی و شخصی، مثل وقایع اتفاق افتاده در گذشته یا آنچه در آینده رخ خواهند داد و نیز احکام عقل عملی که شامل همه قضایای فقهی و اخلاقی است، به تبیین خاص خود محتاج است. بدین منظور، ابن سینا غیر از عقل فعال و قوه حدس، از دو عنصر دیگر بهره می‌برد.

**یک) نفوس فلکی:** ابن سینا برای دریافت فیوضات جزیی، سخن از نفوس فلکی به میان می‌آورد. به اعتقاد وی، اگر دریافتهای نبی، کلیات و جزئیات باشند، عقل فعال نمی‌تواند مفیض جزئیات وحی باشد؛ چون عقول جزئیات را ادراک نمی‌کنند و عقل انسان نیز دریافت‌کننده و مُدرک آن نیست. به همین دلیل، چنانچه پیش‌تر نیز اشاره شد، در تعریف وحی از عبارت «امر عقلی» بهره برده تا نفوس فلکی را نیز شامل شود. ابن سینا منشأ حقایق و حیانی جزیی را نفوس افلاک دانسته و بدین ترتیب با تفکیک منشأ امور جزیی و حیانی، از حقایق کلی و مطرح کردن نفوس فلکی به عنوان سرچشمه امور و حیانی جزیی، خواسته است به ابهامی که در تحلیل فارابی مطرح بود و منشأ هر دو قسم از امور و حیانی، عقل فعال دانسته شده بود، پاسخ دهد. بنابر این، در اندیشه ابن سینا، نفوس فلکی، مُدرک معانی جزیی و نیز ادراک‌کننده معانی غیر عقلی محض می‌باشند: «إِنَّهٗ قَدْ أَتَّضِحَ لَكَ أَنَّ لِنَفُوسِ تِلْكَ الْأَجْرَامِ السَّمَاوِيَّةِ ضَرْبًا مِنَ التَّصَرُّفِ فِي الْمَعْنَى الْجَزْئِيَّةِ عَلَى سَبِيلِ إِدْرَاكِ غَيْرِ عَقْلِيٍّ مَحْضٍ، وَأَنَّ لِمِثْلِهَا أَنْ تَتَوَصَّلَ إِلَى إِدْرَاكِ الْحَادِثَاتِ الْجَزْئِيَّةِ». (اسفراینی نیشابوری، 1383: 517)

**دو) قوه متخیله:** اکنون پرسش این است که نفس توسط کدام یک از قوای خود، این علوم را از نفوس فلکی دریافت می‌دارد؟ پاسخ، قوه عاقله (عقل نظری) است؛ زیرا اولاً عقل است و شأن ادراک کلیات را دارد؛ ثانیاً نمی‌تواند مدرک امور جزیی باشد و مناسب‌ترین قوه از قوای نفس برای اتصال این نفوس، قوه متخیله است: «إِذَا فَارَقَتْ كَانَتْ مَتَخَيِّلَةً لِتَقْبُولَ فِيضَ الْعَقْلِ الْفَعَالِ، فَإِنَّ الْعَقْلَ الْفَعَالَ فَعَالَ بِالْفِعْلِ أَبَدًا لَا يَتَوَقَّفُ فِعْلُهُ عَلَى شَيْءٍ وَ إِذَا كَانَتْ الْمَادَّةَ الْقَابِلَةَ مَتَخَيِّلَةً لِتَقْبُولَ فِيضَهُ، وَ هَذَا مِنْ إِنْسَانٍ مَا، فَيَجِبُ أَنْ يَجْتَهِدَ الْإِنْسَانُ حَتَّى يَبْلُغَ هَذَا الْمَبْلُغَ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا». (ابن سینا، 1404: 83)

## 3. سازوکار نزول وحی

ابن سینا هم‌نظر با فارابی، سازوکار نزول معارف و حیانی را از ساحتی مجرد و عقلانی به عرصه‌ای محسوس و در قالب امور مادی، به مدد قوه خیال می‌داند. وی پس آنکه مسئله شنیده شدن صدای فرشته وحی توسط پیامبر را مطرح ساخته، تأکید می‌کند که شنیده شدن آیات قرآن کریم یا رؤیت فرشته وحی، لزوماً به این معنا نیست که در خارج باید فرشته‌ای رؤیت شده باشد یا اینکه صدایی تولید شده باشد. به اعتقاد وی، همان‌طور که حس مشترک، گاهی مدرکات حسی را از خارج می‌گیرد و به خیال انعکاس می‌دهد، گاهی نیز می‌تواند همین امور را از درک‌کننده‌های باطنی (نظیر تخیل) دریافت کند: «فلا يرجع هذا الی الخیال بذهن محسوس مشاهد، لان الحس تاره یتلقى المحسوسات من الحواس الظاهره و تاره یتلقاه من المشاعر الباطنه» (ابن سینا، بی‌تاب: 252)

به باور ابن سینا، سیر ادراکی نبی در فرایند وحی، مسیری به عکس آنچه در انسانهای عادی پیموده می‌شود، می‌پیماید. در انسانهای عادی، امور ابتدا مورد ادراک حسی قرار می‌گیرند، مدرکات حسی به خیال انتقال یافته و از آنجا به قوه متخیله و پس از اجرای مراحل تجرید و تعمیم به ناطقه راه یافته و شخص عالم به آنها می‌شود. اما در نبی این مسیر روندی معکوس دارد؛ نبی نخست به معارف و حیانی در حالت کلیت و تجرد آن، علم پیدا می‌کند و سپس این معارف در مراتب ادراکی پیامبر سیر تنزل می‌پیماید و مورد ادراک حسی قرار می‌گیرد: «و نحن نری قم نعلم والنبی علیه السلام یعلم ثم یری» (همان)

نکته قابل توجه آن است که با آنکه ابن سینا، مخاطب وحی را نفس ناطقه می‌داند، اما بر اشتراط قدرت تخیل همچنان تأکید دارد. به عبارتی دیگر؛ تعبیه معقول در محسوس و آوردن معارف عقلانی در قالب قول، نیازمند توسط قوه‌ای دیگر است؛ قوه‌ای که شأن آن، خلق و انعکاس امور محسوس است و آن قوه تخیل است. وظیفه متخیله درست پس از انجام جذبه و حیانی آغاز می‌شود و شروع به بازآفرینی معارف و حیانی در قالب مدرکات حسی می‌کند؛ یعنی پس از آنکه نفس نبی، حق را دید و حفظ کرد، خیال کار خویش را؛ یعنی تخیل آنچه مشاهده شده است، به صورتهای محسوس و مبصر و مسموع انجام می‌دهد. پس بعضی از آن امور محسوس، همچون شبحی غیر قابل وصف متخیل می‌شوند و برخی در قالب کلامی تمثیلی که خیال آن را رمزگونه در این قالب ریخته که زیاتر از آن نیست: «فرأی الحق و حفظه. و عمل الخیال عمله، فخیل ما یراه کالمحسوس المبصر المسموع، فبعضه یتخیل شبحا لا یمکن ان یوصف حاله، و بعضه کلاما محکیا علی التمثیل الذی یمجرى الیه الخیال مرموزا لا یکون أحسن منه. فریما یؤدی کلاهما او یؤدی أحدهما» (مصر، 1363: 119)

تنها تفاوت جزئی میان آرای ابن سینا و فارابی، در نهایت و پایان این سیر نزولی است. فارابی سیر تنزل معارف و حیانی را تا آنجا ادامه می‌دهد که حتی محیط خارج از نفس پیامبر را نیز متأثر از انفعالات درونی

#### 47 مهدی رضازاده جودی و امیر دیوانی

او می‌داند. به اعتقاد وی، معقولات افاضه شده تا آنجا تنزل می‌یابند که به صورتهای گفتاری و شنیداری در خارج از نبی و در هوای اطراف او تبدیل می‌شوند. به اعتقاد او، تأثرات درونی پیامبر می‌تواند منشأ فعل و انفعالات فیزیکی در جهان خارج از نفس او شود. اما ابن سینا، این مقدار از تنزل را ضروری نمی‌داند. به اعتقاد وی، همین که صور حاکی از معقولات افاضه شده به حس مشترک برسند، کافی است تا گفته شود آن امور مورد رؤیت یا شنود پیامبر قرار گرفته‌اند. به عبارت دیگر؛ برای آنکه حکم مورد مشاهده قرار گرفتن بر یک ادراک حسی حمل شود، لزومی ندارد حتماً آن ادراک، منشأیی خارجی داشته باشد، بلکه همین مقدار که در حس مشترک نقش بسته باشد، برای صحت چنین حکمی کفایت می‌کند. از این رو، وی درباره سخن پیامبر در توصیف جبرئیل می‌گوید: «یعنی چندان جمال و حسن و ... یافتیم که اگر اثری از آن بر حس ظاهر کنند، آن محسوس بدینسان گردد» (همان)

به عبارت دیگر؛ معارف و حیاتی اگر بر حواس ظاهری تجلی یابند، شأناً چنین ظهوری خواهند داشت و نه اینکه واقعاً بر حس ظاهر شده باشند. به قرینه دیگر کلمات ابن سینا در مبدء و معاد که چند سطر پیش نقل شد، مراد ابن سینا از این سخن، انکار ادراک حسی نیست. در واقع؛ او نمی‌خواهد روایت انبیا را از مکاشفات و حیاتی، در حد تمثیلات و تشبیهات صرف فروکاهد، بلکه مراد وی از این سخن آن است که آنچه نبی از مکاشفات و حیاتی نقل می‌کند، آن گونه نیست که واقعا بر چشم و گوش چنین ظاهر شده باشند، بلکه اگر از حس مشترک گذشته و بر چشم و گوش بازتاب داده می‌شدند، این گونه بر نبی تجلی می‌یافتند.

#### (د) ارزیابی انتقادی دیدگاه ابن سینا

##### 1. عدم التفات به وجود عینی عالم خیال (مثال)

فیلسوفان مشایی و از جمله ابن سینا، اعتقادی به وجود عالم خیال (مثال) ندارند و وجود عینی عالم خیال را نپذیرفته‌اند. وی با توجه به تأثیرپذیری از مشائیان در بحث عالم خیال، در تبیین مسائلی و حیاتی از قوه خیال استفاده کرده و بر این باور است که قوه خیال صرفاً نیرویی درونی است که وظیفه آن تحفیظ ادراکات حسی است و در فرایند ادراک، این ادراکات را به حس مشترک انتقال می‌دهند. بنابر این، از دیدگاه ابن سینا، نبی با استفاده از قوه عقل خود که به کمال رسیده است، معارف و حیاتی را مشاهده و سپس صوری از این مشاهده در حس مشترک و خیال تحفیظ می‌شود و در نهایت، قوه خیال با تصویرسازی که انجام داده، گزاره های و حیاتی را به شکل ملموس و محسوس در دسترس عموم قرار می‌دهد. چنانچه واضح است، ابن سینا دو محور اصلی وحی را عقل قدسی نبی و عقل فعال دانسته و قوه خیال را نیرویی در خدمت این عقول قرار می‌دهد (قدردان قراملکی، 1386: 53). ضمن اینکه با توجه به مرتبه‌ای که ابن سینا برای قوه خیال در فرایند دریافت وحی قائل شده، این مرتبه سبب محدودیت شمول دایره وحی شده و صرفاً وحی را امری دانسته

#### 48 ♦ تبیین تحلیلی و معرفتی وحی در اندیشه ابن سینا

که در اختیار عقل فعال و عقل قدسی نبی است؛ لذا از عالمی دیگر به نام عالم خیال (مثال) که حقایق و حیاتی در آن حضور دارند، غافل شده است. لذا به نظر می‌رسد تبیین فلسفی ابن سینا از مسئله وحی، ناقص و ناتمام است و این فیلسوف بزرگ اسلامی از حقیقتی عینی به نام عالم خیال (مثال) در مباحث و حیاتی خود استفاده نکرده است.

از سوی دیگر، تبیین فلسفی ابن سینا از وحی، مسیر ایجاد شبهه و تبیینی انحرافی از حقیقت وحی را برای برخی از متفکران هموار کرده است. به اعتقاد برخی، حقیقت وحی دارای دو مرتبه مضمون و صورت وحی است؛ به این صورت که در فرایند دریافت وحی، نبی بدون واسطه و صرفاً با کمال نفسانی‌اش، مضمون وحی را دریافت کرده؛ اما صورت وحی با استفاده از مقتضیات فرهنگی و اجتماعی عصر نبی، توسط نبی خلق شده است. بنابراین، الفاظ و صور محسوس وحی، متأثر از شرایط زندگی و فرهنگی زمان نبی است.

چنانچه واضح است، با توجه به انکار وجود عینی عالم خیال در دستگاه مشائی و تحدید نقش قوه خیال توسط ابن سینا، نمی‌توان از طریق تبیین وی، پاسخی قانع‌کننده برای نظریه انحرافی مذکور از وحی الهی ارائه کرد.

#### 2. بطلان نفوس فلکی

ابن سینا در مقام تبیین معارف جزئی و حیاتی، از نفوس فلکی استفاده کرده و بر این باور است که نفوس فلکی به واسطه علم به جزئیات، این قابلیت را داشته‌اند تا علوم جزئی وحی به مدد آن تفسیر شوند. اما ضمن انکار این نظریه توسط ابن رشد، بطلان آن با توجه به پیشرفت علوم بشری آشکار شد. به تعبیر دیگر؛ نقد عقل فعال و اتصال نفس ناطقه به عقول مجرد و نفوس فلکیه و ارتسام صور علمیه آنها در آن، مبتنی بر مطالبی است که صحت آنها از اعتبار افتاده است (شریعتی مزینانی، 1349: 29). آقای شریعتی در ادامه نقد خود به نفوس فلکی، بیان می‌کند: با پیشرفت علوم مشخص شد که فلکی وجود ندارد که عقل آن پدیده‌ای را به وجود آورد یا علمی داشته باشد. در واقع؛ اختراع تلسکوپهای قوی که توان دیدن کهکشانها را هم دارند و نیز موشکهای فضانورد و ورود این سفینه‌های فضایی به کره ماه، همه و همه موجب شدند تا جایگاه نفوس فلکی در تفسیر معارف و حیاتی و قرآنی از بین برود. (همان: 47)

البته به نظر نگارنده، این اشکال صرفاً در تشخیص صحیح مصداق است، نه یک اشکال مبنایی که طرح آن مستلزم فرو ریختن بنیان تبیین فلسفی ابن سینا از وحی شود؛ لذا برای رفع آن کافی است مصداقی مناسب، جایگزین نفوس فلکی شود تا کیفیت تلقی جزئیات و حیاتی با همان بیان سنیوی و فقط با تغییر در مصداق، پذیرفته شود.



### 3. تداول وحی

برخی معتقدند در تبیین و تحلیل عقلانی وحی توسط ابن سینا، تأکید فراوانی بر عقل فعال و نقش آن شده است؛ زیرا ابن سینا تأکید دارد افراد دارای نفوس مستعد، قادرند در پر تو این اتصال با عقل فعال، معارفی را کسب کنند. لذا نتیجه گرفته می‌شود که ارتباط و اتصال با عقل فعال، که افاضه‌کننده معارف و حیانی است، منحصر در انبیا نخواهد بود و افرادی که بتوانند نفس و باطن خود را تعالی دهند، از فیوضات عقل فعال بهره‌مند خواهند شد. لذا از دیدگاه برخی، بیان ابن سینا که ارتباط با عقل فعال را مختص به انبیا می‌داند، در تضاد با قوانین و براهین فلسفی است. (عمیق، 1389: 108)

### 4. تمایز میان تلقی فلسفی و دینی از عقل فعال

یکی از چالش‌های مهم پیرامون تبیین فلسفی وحی ابن سینا، متوجه جایگاهی است که وی برای عقل فعال قائل شده است. ابن سینا عقل فعال را آخرین حلقه از زنجیره عقول و رابط میان عالم ملکوت و عالم مادی می‌داند. در واقع؛ عقل فعال، هم خالق صور مادی و هم غایت آنهاست؛ زیرا تمامی کائنات حسی در خدمت انسان خلق شده‌اند و غایت خلقت انسان نیز ادراک معقولات است که از طریق اتحاد با عقل فعال به دست می‌آید (جنفری، 1389: 20). اما مسئله اینجاست که ابن سینا، عقل فعال را همان روح القدس و فرشته وحی فرض می‌کند و دلایلی را بر این انطباق ارائه کرده است. به تعبیر دیگر؛ ابن سینا معتقد است که نبی با استمداد از عقل فعال به حقایق و حیانی دست پیدا می‌کند. اما به نظر می‌رسد که تطبیق عقل فعال با فرشته وحی، در حد یک فرضیه است و دلیل قانع‌کننده‌ای بر این مسئله اقامه نشده است. ضمن اینکه با مراجعه به متون دینی مشخص می‌شود که ملائکه واسطه فیض الهی به عالم ماده‌اند و انسانها را از معارف ملکوتی بهره‌مند می‌کنند. اما در تبیین فلسفی ابن سینا، عقل فعال واسطه فیض میان عالم ملکوت و عالم مادی است. در نتیجه میان تلقی روایات از فرشته وحی با تفاسیر فلسفی آن اختلاف وجود دارد؛ زیرا در متون دینی چنین نقشی به فرشته وحی داده نشده و فرشته وحی‌ای که در ذهن فلاسفه است، با فرشته وحی مد نظر متون دینی فاصله دارد و در واقع؛ دو موجود متفاوت‌اند. (همان: 21)

### 5. اندراج وحی در مقوله فعل و انفعال

ابن سینا وحی را القای معرفت از جانب عقل فعال در نفس مستعد نبی دانسته، معتقد است این القا و ادراک از مقوله فعل و انفعال است و نفس نبی در اثر القای معارف منفعل شده آن را دریافت می‌کند. به تحقیق، مسئله‌ای که ابن سینا را به این نحوه توجه از وحی سوق داد، انکار اتحاد عاقل و معقول از سوی او بود. با توجه به اینکه ابن سینا مخالف اتحاد عاقل و معقول است، در تبیین کیفیت حصول معرفت در نفس انسانی، راهی را فرآوری خویش ندیده، جز اینکه دریافت معارف را از مقوله فعل و انفعال بداند. لذا با پذیرش این

## 50 ♦ تبیین تحلیلی و معرفتی وحی در اندیشه ابن سینا

مبنا، راه را برای توجیه خطاناپذیری وحی، دشوار کرده است؛ زیرا توجیه خطاناپذیری وحی با قول به اتحاد عاقل و معقول، به مراتب معقول‌تر خواهد بود.

### هـ) نتیجه‌گیری

ابن سینا برای تحلیل معرفت وحیانی و تفاوت آن با سایر معارف عقلانی، پای قوه حدس را به میان می‌کشد. از نظر وی، کسی که از قوه حدس بالایی برخوردار است، به سرعت به عقل فعال متصل شده، معارف را بدون هیچ تأمل و تفکری دریافت می‌کند؛ چنین شخصی، از لحاظ مراتب عقلی نیز با سایر افراد تفاوت دارد؛ یعنی علاوه بر عقل هیولانی، بالملکه، بالفعل و مستفاد، از عقل دیگری به نام «عقل قدسی» برخوردار است. لذا در تفکر وی، کسی که این مرتبه از عقل را دارا باشد، علوم را بدون اکتساب به دست می‌آورد و همانند عقل بالملکه خواهد بود که بدیهیات را بدون استدلال درمی‌یابد.

در اندیشه وی، تفاوت نبی و فیلسوف نیز در قوه حدس است. فیلسوف بر اساس تلاش فکری خود به فیض عقل فعال نایل شده و معلومات او اکتسابی است؛ اما نبی در اثر برخورداری از نیروی حدس آنی، فیض عقل فعال را دریافت می‌کند. ابن سینا برخورداری از نیروی حدس در انسانها را یکسان نمی‌داند، بلکه در تفکر وی، در پایین‌ترین مراتب انسانی، فردی وجود دارد که هیچ بهره‌ای از این قوه ندارد و در عالی‌ترین مرتبه‌اش، انسانی است که از نظر کمّی و کیفی از برترین درجات حدس برخوردار است و در اکثر حالاتش از تعلّم و تفکر بی‌نیاز است.

معرفت وحیانی در دیدگاه ابن سینا شامل دو قسم است: الف) معرفت کلی (معقولات) که افاضه بی‌واسطه معقولات به نفس نبی توسط عقل فعال است. ب) معرفت جزئی که شامل امور غیبی مربوط به عالم ماده است و نبی از طریق قوه خیال قوی و اتصال با نفوس فلکی، قابلیت دیدن فرشته وحی و شنیدن کلامی منظوم را خواهد یافت.

در تفکر سینوی سعی شده است تا با طرح نقش عقل فعال، بیان ویژگی‌های اختصاصی نبی، قوه حدس، عقل قدسی و قوه خیال نیرومند در نبی، سازوکار دریافت وحی در انبیا به نحو فلسفی تبیین و توجیه شود؛ اما چنانچه اشاره شد، تبیین فلسفی ابن سینا از وحی، با نقدها و چالش‌هایی جدی مواجه شده است.



## منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (بی تا/الف). اثبات النبوات (الرسائل فی الحکمه و الطبیعیات). قاهره: مصر، دارالعرب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (1385). اشارات و تنبیها. ترجمه و شرح ملکشاهی. تهران: سروش، چ پنجم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (1992). الاشارات و التنبيه. بیروت: مؤسسه النعمان.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (1381). الاشارات و التنبيهات. قم: بوستان کتاب و مرکز النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (1376). الالهيات من کتاب الشفاء. تحقیق حسن زاده آملی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (1404 ق). التعليقات. تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (1363). المبدء و المعاد. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران- دانشگاه مک گیل.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (1379). النجاه. تهران: دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (1375). النفس من کتاب الشفاء. تحقیق حسن زاده آملی. قم: مکتب الإعلام الإسلامی، مرکز النشر.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (بی تا/ب). رساله فی الفعل و الانفعال و اقسامهما (رسائل ابن سینا). قم: بیدار.
- اسفراینی نیشابوری، محمد بن علی (1383). شرح کتاب النجاه. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- جعفری، محمد (1389). «چیستی وحی از دیدگاه ملاصدرا». معرفت کلامی، سال اول، ش 2: 34-5.
- رازی، قطب‌الدین محمد بن محمد (1403 ق). شرح الإشارات و التنبيهات للطوسی (مع المحاکمات). قم: دفتر نشر کتاب.
- شریعتی مزینانی، محمدتقی (1349). وحی و نبوت در پرتو قرآن. تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد (1386). شرح الإشارات و التنبيهات. قم: بوستان کتاب.
- طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد (1404 ق). شرحی الإشارات. قم: کتابخانه عمومی آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی.
- عمیق، محسن (1389). «وحی شناسی ملاصدرا». آیین معرفت، ش 23: 89-115.
- فارابی، محمد بن محمد (1405 ق) قصص الحکم. قم: بیدار.

52 ♦ تبیین تحلیلی و معرفتی وحی در اندیشه ابن سینا

- فیض، عطیه سادات و فاطمه سلیمانی (1396). «نقش نبی در دریافت وحی با تکیه بر دیدگاه فارابی، ابن سینا و ملاصدرا به همراه نقد دیدگاه برخی روشنفکران معاصر». پژوهشهای فلسفی کلامی، سال نوزدهم، ش 3 (73): 65-86.
- قدردان قراملکی، محمدحسن (1386). آئین خاتم. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چ سوم.
- محمود کلایه، زهرا (1397). «حقیقت وحی رسالی از دیدگاه ابن سینا و مقایسه آن با آموزه‌های قرآنی». حکمت سینوی، سال بیست و دوم، ش 59: 60-41.
- مفتونی، نادیا (1387). «بررسی مقایسه‌ای وحی و نبوت نزد فارابی و ابن سینا». حکمت سینوی (مشکوه‌النور)، دوره دوازدهم، ش 39: 24-5.
- ملازاده، محمدهادی (1388). «وحی از نظر فارابی و ابن سینا». فصلنامه دانشگاه قم، سال دهم، ش 4: 245-260.
- یوسفی روشناوند، زهرا (1388). «سیر تطور تبیین فلسفی وحی از فارابی تا ملاصدرا». آیین حکمت، سال اول، ش 2: 145-173.
- Amiq, Mohsen (2010). "Mulla Sadra Revelation Studies". *Religion of Knowledge*, No. 23: 89-115.
- Esfarayeni Neyshabouri, Mohammad Ibn Ali (2004). **Description of the book Al-Nejat**. Tehran: Association of Cultural Works and Honorable Personalities.
- Faiz, Atieh Sadat & Fatemeh Soleimani (2017). "The role of the prophet in receiving revelation based on the views of Farabi, Ibn Sina and Mulla Sadra along with the critique of the views of some contemporary intellectuals". *Theological Philosophical Research*, Year 19, No 3 (73): 65-86.
- Farabi, Muhammad ibn Muhammad (1405 AH). **Fusus al-Hekam**. Qom: Bidar.
- Ghadrnan Gharamaleki, Mohammad Hassan (2007). **Ain Khatam**. Tehran: Publishing Organization of the Institute of Islamic Culture and Thought, third edition.
- Ibn Sina, Hussein Ibn Abdullah (2000). **Al-Nejat [ Salvation]**. University of Tehran.
- Ibn Sina, Hussein bin Abdullah (1404 A.H.). **Comments**. Research of Abdul Rahman Badawi, Beirut: Maktab al Alam al Eslami.
- Ibn Sina, Hussein bin Abdullah (No date). **Proof of Prophet hood (Messages in Wisdom and Nature)**. Cairo: Egypt, Dar al-Arab.

- Ibn Sina, Hussein bin Abdullah (1992). **Signs and Punishment**. Beirut: Al-Nu'man Institute.
- Ibn Sina, Hussein ibn Abdullah (2006). **Signs and Punishments**. Translation and Explanation of Malekshahi. Tehran: Soroush, fifth edition.
- Ibn Sina, Hussein Ibn Abdullah (2002). **Signs and Warnings**. Qom: Bustan Ketab - Center of Publication affiliated to Library of Alam al Eslami.
- Ibn Sina, Hussein Ibn Abdullah (1984). **The Beginning and the Resurrection**. Tehran: Institute of Islamic Studies, University of Tehran - McGill University.
- Ibn Sina, Hussein bin Abdullah (1996). **The soul from the book of healing**. research by Allama Hassanzadeh Amoli. Qom: Maktab al Aalam al Islami, Publishing Center.
- Ibn Sina, Hussein Ibn Abdullah (1997). **Theology from the Book of Healing**. research by Allama Hassanzadeh Amoli. Qom: Seminary Islamic Propaganda Office, Publishing Center.
- Ibn Sina, Hussein Ibn Abdullah (No date). **Treatise on Al Feal val Enfal va Aqsameha (the treatises of Ibn Sina)**. Qom: Bidar.
- Jafari, Mohammad (2010). "What is revelation from Mulla Sadra's point of view". *Theological Knowledge*, First Year, No. 2: 5-34.
- Maftuni, Nadia (2008). "A Comparative Study of Revelation and Prophecy According to Farabi and Ibn Sina". *Sinnavi Wisdom (Meshkat al Nur)*, Series 12, Issue 39: 5-24.
- Mahmoud Kalayeh, Zahra, (2018). "The truth of the revelation from the point of view of Ibn Sina and its comparison with the Qur'anic teachings". *two scientific-research quarterly journals of Wisdom of Sinai*, the twenty-second year, No. 59: 41-60.
- Mulazadeh, Mohamamd Hadi (2009). "Revelation in Farabi's and Avicenna's Views". *Scientific-Research Quarterly, Qom University*, The 10th Year, Issue 4: 245-260.
- Razi, Qutbuddin Muhammad ibn Muhammad, (1403 AH). **Sharh al-Isharat wa al-Tanbihat al-Tusi (with trials)**. Qom: Book Publishing Office.
- Shariati Mazinani, Mohammad Taghi (1970). **Revelation and Prophecy in the Light of the Quran**. Tehran: Institute for Research and Development of Humanities.
- Tusi, Nasir al-Din Mohammad ibn Mohammad (2007). **Sharh al-Isharat wa al-Tanbihat**. Qom: Book. Publications of the Office of Islamic Propaganda of the Seminary of Qom.

- Tusi, Nasir al-Din Muhammad ibn Muhammad (1404 AH). **Sharhi al-Isharat**. Qom: Public Library of the Grand Ayatollah Marashi Najafi.
- Yousefi, Rushnavand, Zahra (2009). “**Evolution Course of Philosophical Elaboration of Revelation from Farabi to Mulla Sadra**”. *Ayeen Hekmat*, The 1st Year, Serial Issue 2: 145-173.

