

## طرح مسئله

وحی از جمله آموزه‌های دینی است که فیلسوفان مسلمان به تحلیل و موشکافی آن پرداخته و کوشیده‌اند تبیین عقلانی از آن ارائه کنند. علت این امر، غیر از رسالت اصلی فلسفه که تبیین و تحلیل واقعیات هستی و بازشناسی حقایق از موهومات می‌باشد، ریشه در شبهه‌ها و طعن‌هایی داشته است که منکران درباره مسئله وحی مطرح کرده‌اند. نوک پیکان حملات ایشان، بیشتر متوجه مسئله وحی بوده است. آنان بیش از هر چیز دیگر، وحی و چگونگی ارتباط یک انسان با خدا را دستاویز انکار نبوت قرار داده‌اند؛ به گونه‌ای که این ایراد و شبهه آنان، در متن قرآن کریم نیز انعکاس یافته است. (اسراء: ۹۴)

*ابن سینا* به عنوان نماینده تفکر فلسفی مشاء در جهان اسلام، در آثار مختلفش به تبیین پدیده وحی پرداخته است. بدیهی است، تبیین فلسفی وحی به‌عنوان یکی از مصادیق معرفت، نیازمند آن است که ابتدا مبانی فیلسوفان در زمینه تحلیل مطلق ادراک و معرفت به دست داده شود. بی‌شک، بررسی مبانی معرفت‌شناختی، ارتباط تنگاتنگی نیز با مبانی انسان‌شناختی و قوای مؤثر نفس در معرفت دارد. از سوی دیگر، بر اساس نظر فیلسوفان اسلامی، معرفت (به ویژه معرفت کلی)، محصول امر ماورائی و افاضه عقل فعال است. بدین ترتیب، پای مباحث هستی‌شناختی نیز به این مبحث گشوده می‌شود. این مقاله کوشیده است تبیین فلسفی وحی از دیدگاه *ابن سینا* را با استفاده از مبانی معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و هستی‌شناختی وی، به صورت منسجم ارائه کند.

## مفهوم شناسی وحی

در فرهنگ‌های لغت برای واژه وحی و مشتقات آن معانی مختلفی ذکر شده که عبارت‌اند از: اشاره سریع؛ اشاره؛ رسالت؛ الهام؛ کلام خفی؛ تفهیم پنهانی و کتابت.

راغب در *مفردات* وحی را به‌معنای «اشاره سریع یا اشاره‌ای که متضمن سرعت باشد»، آورده است. (راغب، ۱۴۱۶ق) در *لسان العرب* نیز وحی به‌معنای «اشاره، رسالت، الهام، کلام خفی، آنچه به غیر القا می‌شود و نیز کتابت» می‌باشد. (ابن منظور، ۱۴۰۸م، ماده وحی).

نتیجه اینکه از نظر لغت، به هر نوع ادراک سری و پنهانی، «وحی» می‌گویند و اگر به آهسته سخن گفتن، «وحی» گفته می‌شود، از این نظر است که گوینده به‌طور سری می‌خواهد مخاطب را از مقصد خود آگاه سازد و دیگری متوجه نشود.

در قرآن کریم نیز لفظ وحی در معانی گوناگونی به کار رفته است؛ ولی می‌توان آن معنای لغوی ذکر شده را در همه این موارد، به نحو مجازی یا حقیقی جاری کرد. آن کاربردها عبارت‌اند از:

## تبیین فلسفی وحی از دیدگاه ابن سینا

محمد درگاه‌زاده\*

### چکیده

ابن سینا، از برجسته‌ترین متفکران مشایی جهان اسلام، تبیین ویژه‌ای از وحی ارائه داده است. از دیدگاه او، منشأ علوم وحیانی، عقل فعال است و نفس نبی بر اثر برخورداری از عقل قدسی، به عقل فعال متصل شده، معارف غیبی در نفس او منعکس می‌گردد؛ سپس این معارف دریافتی توسط قوه متخیله نبی، محاکات می‌شود و به صورت جزئی و در قالب الفاظ، به حس مشترک نبی می‌رسند.

این نوشته سعی دارد ابعاد مختلف نظریه را در باب تحلیل وحی، با توجه به مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی وی در آثار مختلفش واکاوی کند و نشان دهد که این فیلسوف چگونه از مبانی فلسفی مشایی خود در تبیین پدیده کلامی همچون وحی بهره گرفته است.

کلیدواژه‌ها: ابن سینا، وحی، عقل قدسی، حس مشترک، عقل فعال، قوه متخیله.

۱. تسخیر موجودات (اینکه هر موجودی به وظیفه تکوینی خود عمل کند): «آنها را در ظرف دو روز به صورت هفت آسمان قرار داد و وظیفه هر آسمانی را مقرر و اعلام فرمود.» (فصلت: ۱۲)
۲. درک غریزی: «پروردگار تو به زنبور وحی نمود که از کوه‌ها برای خود لانه گیرد.» (نحل: ۶۸) بنابراین، کلیه فعالیت‌های این حشره و حشرات دیگر، از قبیل لانه‌سازی، یک نوع ادراک غریزی است که او را به وظایف خود آشنا می‌سازد.
۳. الهام و القای قلبی: «به دل مادر موسی الهام کردیم که نوزاد خود را شیر ده.» (قصص: ۷)
۴. القای کلام به‌طور سری و پنهانی: «شیاطین به دوستان خود القای سخن می‌کنند.» (انعام: ۱۲۱)
۵. ارتباط پیامبر با جهان بالا و دریافت حقایق غیبی از آن جهان؛ این ارتباط به صورت‌های گوناگون تجلی می‌کند:

الف) گاهی دستوره‌های الهی به قلب پاک آنها القا می‌گردد و روح بزرگ آنها مرکز نزول وحی آسمانی می‌شود.

ب) گاهی آفریدگار جهان، درحالی که در حجابی از عظمت فرو رفته، از طریق ایجاد امواج صوتی، با پیامبر خود سخن می‌گوید.

ج) گاهی حقایق غیبی به وسیله پیک وحی و فرشته حامل آن، انجام می‌گیرد.

قرآن مجید در آیه زیر به این سه گونه از انواع وحی به پیامبران اشاره می‌کند و می‌فرماید: «وَمَا كَانَ لِشَيْءٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآيَاتِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ» (شوری: ۵۱)

### عقل فعال، منبع علوم و حیانی

تحلیل فیلسوفان مشایی از مسئله وحی، همچون دیگر حکمای مسلمان، بر اساس نگاهی ویژه به جهان هستی است که بدون این هستی‌شناسی، مباحث آنها قابل طرح نیست. ایشان بر اساس قاعده «الواحد»، نظام صدور هستی را نظامی طولی می‌دانند و معتقدند که ابتدا یک موجود از خداوند صادر می‌شود به نام عقل اول و صادر اول. این موجود حیثیت‌ها و جهت‌های مختلفی دارد. یکی از این جهت‌ها، نسبت این موجود در رابطه با حق تعالی است و آن وجوب وجود است؛ نسبتی که هر معلولی در رابطه با علتش داراست. از عقل اول، با تعقل این حیثیت وجوبی، موجود اشرف دیگری به نام عقل ثانی صادر می‌شود. حیثیت دیگر عقل اول، جهت امکانی اوست که به دلیل معلول بودنش داراست. عقل اول با

تعقل این جهت امکانی، جرم فلک اقصی را صادر می‌کند. جهت دیگری که صادر اول دارد، ماهیتش است که با تعقل آن، نفس فلک اقصی از او صادر می‌شود. همین جهات و حیثیات سه‌گانه، در عقل دوم نیز وجود دارد که به اعتبار آنها، عقل سوم و فلک کواکب و نفس فلک کواکب صادر می‌شوند. حکمای مشا با مفروض گرفتن فلک‌شناسی بطلمیوسی که تعداد افلاک را نه عدد می‌دانست، سلسله موجودات را این‌گونه ادامه می‌دهند تا تعداد افلاک نه‌گانه توجیه شود. بدین ترتیب، تعداد عقول نیز به ده عدد می‌رسد. از نظر این حکما، کثرات موجود در عالم طبیعت نیز مربوط به عقل دهم می‌باشد که آخرین سلسله عقول است. عقل دهم، به اعتبار تعقل امکان خودش، هیولای مشترک عالم طبیعت، و با تعقل ماهیتش، صور نوعیه و جسمیه طبایع، و با تعقل وجوب وجودش، نفوس ناطقه انسانی را ایجاد می‌کند. عقل دهم که منشأ صدور عالم طبیعت است، عقل فعال نیز نامیده می‌شود. (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۸۲۶)

عقل فعال به همه موجودات عالم طبیعت، عالم است؛ زیرا به ذات خودش که علت به وجودآورنده آنهاست، علم دارد و علم به علت، ملازم با علم به معلول است. البته علم عقل فعال به موجودات عالم طبیعت، بر وجه کلی است و چنین نیست که با تغییر و تحولات عالم عنصری، علم عقل فعال نیز دگرگون شود؛ بلکه عقل فعال به حکم اینکه مجرد است، تغییر و تحول در ذات و صفاتش راه ندارد. بنابراین، علم او به جزئیات عالم ماده نیز متناسب با خودش و به نحو کلی است. همانند علم بنا و معمار به ساختمان که پیش از ایجاد ساختمان وجود دارد و با ساخته شدن تدریجی ساختمان، تغییری در علم او ایجاد نخواهد شد. (همان، ص ۹۲۸ و ۱۱۱۲) بنابراین، عقل فعال، جامع تمام علوم است و نفس نبی، در صورت اتصال به این منبع نورانی، می‌تواند به حقایق عالم عالم شود. عقل فعال، دست‌کم از زمان فارابی به بعد، به‌مثابه فرشته وحی تلقی شده است و نبی، معرفت و حیانی را از او می‌گیرد. (فارابی، ۱۹۸۶م، ص ۱۲۱).

### نفوس فلکی

چنان‌که گفته شد، صور تمامی موجودات عالم طبیعت، در عقل فعال موجود است. البته این علم به صورت کلی و متناسب با وجود خودش می‌باشد. فیلسوفان معتقدند غیر از عقل فعال، نفوس فلکی نیز به موجودات و حوادث عالم طبیعت به صورت جزئی علم دارند. بیان آن چنین است که همه وقایع جزئی حادث در عالم طبیعت، ناشی از تأثیرات و حرکات سماوات و افعال آنهاست.

حرکت برای افلاک و اجرام سماوی، فعلی اختیاری است. این حرکات از آنجاکه در عالم خارج تحقق دارند، اموری جزئی‌اند و هیچ امر جزئی، از اختیار و اراده کلی سر نمی‌زند. پس فاعل آن امر جزئی باید دارای اختیار و اراده جزئی باشد و باید فعل خود را که امر جزئی است، تصور کند؛ بنابراین، باید مُدرک جزئیات باشد.

بنابراین، افلاک باید دارای نفوسی باشند که به‌واسطه قوه تخیل، بر ادراک جزئیات قادر باشند. اگر افعال نفوس فلکی، اختیاری است، صدور فعل از آنها مستلزم تصور غایات افعال خواهد بود. غایات حرکات افعال یا دست‌کم غایات بالعرض آنها عبارت است از حوادث و وقایعی که بر اثر حرکات آنها در عالم طبیعت رخ می‌دهد. اگر نفوس فلکی غایات افعال خود را تصور می‌کنند، پس بر حوادث جزئی حال و آینده عالم ماده عالم‌اند؛ زیرا غایات آنها همین حوادث است. نتیجه سخن اینکه هیچ امری در عالم ماده حادث نمی‌شود، مگر اینکه علم به آن، پیش از تحققش، نزد نفوس فلکی موجود باشد. به همین قیاس می‌توان درباره حوادث گذشته نیز سخن گفت. (ابن سینا، ۱۹۵۲ م، ص ۱۱۵)

### قوای نفس

علم و ادراک نفس به‌واسطه قوایی انجام می‌پذیرد که پرداختن به نقش آنها و کارکرد مخصوص به هر کدام، نقش بسزایی در تبیین معرفت نفس، و به ویژه معرفت وحیانی ایفا می‌کند. اینک توضیح مختصر این قوا را در حد وسع این مقاله، می‌آوریم:

#### ۱. حس مشترک

فیلسوفان اسلامی معتقدند در ورای حواس پنج‌گانه ظاهری، قوه‌ای باطنی وجود دارد که یافته‌های حواس ظاهری به این قوه می‌رسد و عمل ادراک در آنجا انجام می‌پذیرد. این قوه که «حس مشترک» یا «بنطاسیا» نامیده می‌شود، مورد پذیرش بیشتر فیلسوفان اسلامی است. ابن سینا نیز برای اثبات این قوه، ادله گوناگونی آورده است که برخی از آنها مبتنی بر طبیعیات قدیم، و برخی دلیل عقلی خالص‌اند. به دلیل نقش این قوه در تلقی وحی، به‌طور خلاصه به برخی ادله اثبات این قوه در آثار ابن سینا، اشاره می‌کنیم:

۱. قطره بارانی که از آسمان نازل گردد، به‌صورت خط، و آتشی که در آتش‌دان چرخانده می‌شود، به‌صورت دایره دیده می‌شود. ارتسام این دو (خط و دایره)، در باصره نمی‌تواند باشد؛ زیرا باصره تنها چیزی را رؤیت می‌کند که بین او و آن شیء، مقابله حاصل شود؛ درحالی‌که قطره باران خارجی و آتش در

آتش‌دان، به صورت نقطه‌اند و در هر لحظه، نه در مکان قبلی هستند و نه در مکان بعدی. بنابراین، باصره نمی‌تواند مُدرک قطره باران به صورت خط، و آتش به صورت دایره باشد و باید حس دیگری در انسان باشد که قطره باران رؤیت‌شده، اندکی بعد از حصول مقابله نیز در آن باقی بماند و با نقطه رؤیت‌شده بعدی متصل شود و بدین ترتیب، قطره باران به صورت خط دیده شود. (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۲۶)

۲. ما به‌وسیله برخی از محسوسات ظاهری، بر برخی دیگر حکم می‌کنیم. برای نمونه، حکم می‌کنیم که این شیء سفید، شیرین است یا این شیء زرد، سوزان است. از سوی دیگر، می‌دانیم که نزد هر یک از حواس ظاهری، تنها مُدرکات مخصوص به خودشان حاضر می‌شوند. برای نمونه، در قوه باصره، رنگ‌ها و شکل‌ها حضور دارند، نه سختی و زبری که مُدرکات لامسه‌اند و نه شیرینی و تلخی که مُدرکات ذائقه‌اند؛ بنابراین باید قوه واحدی باشد که همه انواع مُدرکات حواس ظاهری در آن حضور داشته باشند تا بتوانیم به وسیله برخی، بر برخی دیگر حکم کنیم. (ملّاصدرا، ۱۴۱۹ م، ص ۳۴۹)

### ارتسام مُدرکات باطنی در حس مشترک

همان‌گونه‌که صور دریافت‌شده توسط حواس ظاهری، به حس مشترک می‌رسند و در آنجا دیده می‌شوند، صور موجود در حواس باطنی نیز برای مشاهده شدن، به حس مشترک ریخته می‌شوند و در آنجا به‌صورت ملموس و مشاهد، درک می‌شوند. بنابراین، حس مشترک، حکم آئینه دورو را دارد که در آن، هم مُدرکات ظاهری پرتو می‌اندازند و هم مُدرکات باطنی. (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۱۲۰)

ابن سینا در توضیح اینکه صور مشاهده‌شده در حس مشترک، گاهی منشأ داخلی دارند و از حواس باطنی سرچشمه می‌گیرند، به اشخاص مبتلا به مرض مبرسم و سوداوی مثال می‌زند. چنین افرادی، گاهی اوقات اموری را مشاهده می‌کنند که در خارج، اثری از آنها نیست و اطرافیان‌شان از آنچه آنها می‌بینند، بی‌خبرند. درحالی‌که می‌دانیم، آنها قطعاً چیزی را مشاهده می‌کنند؛ زیرا امر معدوم، مشاهده‌پذیر نیست. بنابراین، منشأ این صور مشاهده‌شده، حواس باطنی، همچون قوه متخیله‌اند که این صور را از پیش خود ساخته و به حس مشترک ریخته‌اند. (همان، ج ۳، ص ۱۱۲۱)

#### ۲. قوه خیال

کار قوه خیال ذخیره‌سازی صورت‌های درک‌شده توسط حس مشترک است. صورت درک‌شده در حس مشترک، اندکی بعد از قطع ارتباط چشم با شیء خارجی از بین می‌رود؛ اما در قوه‌ای به نام

خیال اثری از آن صورت ذخیره می‌شود و انسان هنگام نیاز، می‌تواند آن را دوباره تصور کند. (همان، ج ۲، ص ۴۲۶)

صورت خیالی، شبیه صورت محسوس است؛ با این تفاوت که اولاً وضوح و روشنی صورت محسوس را غالباً ندارد؛ ثانیاً، صورت محسوس، همیشه با وضع خاص، جهت خاص و مکان خاص احساس می‌شود؛ اما صورت خیالی را می‌توان تنها و بدون وضع و جهت و مکان خاصی تصور نمود. (همان، ج ۲، ص ۴۱۶)

### ۳. قوه واهمه

کار قوه واهمه، درک معانی جزئی است. معانی جزئی آن دسته مفاهیمی‌اند که قابل اشاره حسی نیستند و از طریق حواس پنج‌گانه ظاهری دریافت نمی‌شوند؛ اما در عین حال، ذهن آنها را با مشاهده محسوسات خارجی ادراک می‌کند. مانند ادراک محبت مادر به فرزندش. هنگامی که مادری فرزند خود را می‌بوسد، آنچه با حواس ظاهری دیده می‌شود، تنها بوسیدن مادر، و در برخی موارد، احساس گرمی لبان مادر بر گونه فرزند است؛ اما در کنار این محسوسات، ادراک دیگری نیز در ذهن شکل می‌گیرد و آن مهر و محبت مادری است. این مهر و محبت، به هیچ‌روی امری محسوس و قابل اشاره حسی نیست؛ اما در عین حال، از امور محسوس و جزئی برگرفته شده و به ذهن آمده است.

ابن سینا درباره این قوه چنین می‌نویسد:

همانا حیوانات - چه حیوانات ناطق و چه غیر ناطق - در محسوسات جزئی، معانی جزئی غیر محسوس درک می‌کنند که از طریق حواس ظاهری نیامده است؛ مثل اینکه گوسفند یک معنای غیر محسوس را درباره گرگ درک می‌کند و یا مثل اینکه گوسفند نر معنای غیر محسوسی را در مورد گوسفند ماده درک می‌کند. حکم به این ادراکات، جزئی بوده؛ همان‌گونه که حس به مشاهدات خود، حکم جزئی دارد. بنابراین، در نزد ما قوه‌ای است که شأن این ادراکات را دارد. (همان، ج ۲، ص ۴۳۳)

حکما قوه واهمه را رئیس قوای حیوانی (متخیله، حافظه، حس مشترک و خیال)، و تمام این قوا را تحت فرمان واهمه، مشغول فعالیت می‌دانند؛ همان‌گونه که مبدأ و رئیس تمام قوای حیوانی، از جمله خود واهمه، نفس ناطقه است. (همان، ج ۲، ص ۴۳۷)

### ۴. قوه حافظه

معانی جزئی درک شده توسط قوه واهمه، در قوه‌ای به نام «حافظه» ذخیره می‌شوند؛ همان‌طور که

صورت‌های درک شده توسط حس مشترک، در قوه خیال ذخیره می‌گردند. به عبارت دیگر، چون قوه‌ای غیر از حس مشترک برای معانی جزئی اثبات شد، قهراً حافظ و ذخیره‌کننده آن معانی نیز باید غیر از ذخیره‌کننده صورت‌های حسی باشد و آن عبارت است از قوه حافظه (= ذاکره). (همان، ج ۲، ص ۴۴۰)

لازم به ذکر است که در میان فیلسوفان اسلامی، شیخ اشراق محل ذخیره صور و معانی جزئی را نه قوه حافظه و قوه خیال، بلکه نفوس فلکی می‌داند. به اعتقاد وی، اینکه انسان برخی اوقات چیزی را فراموش می‌کند و هرچه تلاش می‌کند، آن چیز به یادش نمی‌آید، نشانگر این است که آن امور به یاد آمده، در قوای بدن (خیال و حافظه) ذخیره نیستند؛ زیرا نفس به قوای خود علم حضوری دارد و معنا ندارد چیزی از آن پنهان بماند. وی تذکر و یادآوری را از عالم افلاک می‌داند و معتقد است قوای حافظه و خیال، تنها زمینه را برای ارتباط نفس با عالم افلاک فراهم می‌کنند. (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۰۸)

### ۵. قوه متصرفه (= متخیله)

بسیاری از فعالیت‌های مربوط به ادراک، با هیچ کدام از قوای پیش‌گفته سامان نمی‌یابد. برای نمونه، بسیاری از طرح‌ها و صورت‌های موجود در ذهن بشر، هیچ‌ما با ازای خارجی ندارد؛ مانند بسیاری از آثار هنری و طراحی‌های مهندسی که از خارج گرفته نشده‌اند؛ بلکه این ذهن بشر است که سرمنشأ تحقق آنها در خارج شده است. فیلسوفان اسلامی معتقدند نفس افزون بر قوای یاد شده، قوه دیگری نیز دارد که نقش مؤثری در علم و ادراک ایفا می‌کند. این قوه، «متصرفه» نامیده می‌شود و کار اصلی آن جداسازی و به هم پیوستن صور و معانی موجود در قوه خیال و حافظه، و خلق مجموعه‌ای از صور و معانی جدید است؛ مانند اینکه حیوانی را ترسیم می‌کند که سر آن انسان است و دارای دو بال که با آنها پرواز می‌کند. (ابن سینا، ۱۳۸۵، ص ۲۳۵) این قوه، نقش بسزایی در خلق و طراحی آثار هنری دارد و به همین دلیل، کسانی که متخیله قوی دارند، معمولاً هنرمندان خوبی‌اند.

این قوه گاهی تحت فرمان قوه عاقله فعالیت می‌کند که در این هنگام، «مفکره» نامیده می‌شود و گاهی تحت فرمان قوه واهمه است که به آن «متخیله» می‌گویند. (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۳۷)

### حکایتگری متخیله

قوه متخیله به طور فطری علاقه شدیدی به صورت‌سازی از هر معلومی که از سنخ معنا باشد، دارد؛

به گونه‌ای که حتی برای والاترین و عالی‌ترین معانی هستی، همچون مفهوم خدا و عقول مقرب، صورتی تصور می‌کند. این ویژگی قوه متخیله را محاکات (= صورت‌سازی) می‌نامند. علاقه و میل شدید این قوه به محاکات، به گونه‌ای است که به محض دریافت یک معلوم توسط نفس، این قوه با سرعتی فوق‌العاده دست به کار می‌شود و صورتی متناسب برای آن معلوم نزد خود خلق می‌کند؛ به ویژه اگر این معلومات دریافتی، از سنخ مفاهیمی باشند که برای نفس چندان آشنا و ملموس نیستند. (همان، ج ۳، ص ۱۱۳۵)

برخی اوقات نیز متخیله از صورت‌های محاکات‌شده، به صور دیگری منتقل می‌شود که در برخی موارد، حتی این صور منتقل‌شده، ضد آن صورت اصلی و اولی می‌باشند. (ابن سینا، ۱۳۸۵، ص ۲۴۲) البته این انتقال، قطعاً بر اساس مجموعه ضوابطی است؛ هرچند آن ضوابط برای ما روشن نباشد. در جای دیگر، ابن سینا این ضوابط و اسباب را به حسب اشخاص و ازمان و عادات، متفاوت می‌داند. (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۱۴۱)

پرسشی که مطرح می‌شود این است که آیا می‌توان محاکات‌های پی‌درپی متخیله و انتقال آن از صورتی به صورت‌های دیگر را تحت کنترل درآورد و از افراط در آن جلوگیری کرد؟ ابن سینا کنترل متخیله را منوط به دو امر می‌داند: ۱. کمال نفس؛ ۲. وضوح و روشنی حقیقتی که در متخیله نقش می‌بندد. نفس هرچه کامل‌تر باشد، تسلط بیشتری بر متخیله خواهد داشت و هنگام رسیدن یک پدیده خارجی به متخیله، آن را از افراط در صورت‌سازی باز می‌دارد؛ چنان‌که دانشمندان و اهل تفکر، به دلیل داشتن نفس قوی، متخیله را به سیر در معلوماتی جهت می‌دهند که خود می‌خواهند. همچنین، چنانچه معانی رسیده به متخیله، در نهایت وضوح و روشنی باشند، از تصرف متخیله در معانی ممانعت می‌کنند.

هر پدیده خارجی، این قوه [متخیله] را به این انتقال برمی‌انگیزاند تا اینکه از این انتقال ممانعت شود. و این ممانعت، یا به خاطر نیروی معارض از نفس است و یا به خاطر شدت وضوح صورت منتقش در آن؛ تا اینکه قبول آن صورت، بسیار واضح و پذیرای تمثیل باشد و این وضوح، از چپ و راست رفتن و تردد متخیله ممانعت می‌نماید و قوه خیال را در جایگاه مورد اشاره خود، به شدت ضبط و منع می‌کند. (همان، ص ۱۱۳۵)

## کیفیت ادراک نفس

وحی ماهیت معرفتی دارد و نوعی ادراک شمرده می‌شود؛ از این‌رو، تحلیل معرفت، نقش بسزایی

در تحلیل وحی دارد. چنان‌که در کتاب‌های منطقی گفته می‌شود، دستگاه ادراکی انسان هرگاه با مجهولی مواجه می‌شود، به معلومات خود مراجعه می‌کند و معلوم مناسب آن را می‌یابد و با تشکیل حدود یا قیاسات، به حل مجهولات نایل می‌شود. این عمل را «فکر» گویند. (همان، ج ۱ ص ۱۲۰) البته نباید این بیان موهّم آن شود که عقل به‌خودی‌خود و بدون نیاز به امری خارج از خود، به ادراک نظریات واصل می‌شود؛ زیرا حکما در تبیین هستی‌شناختی معرفت، تأکید دارند که مفیض هر پدیده و تغییر و تحولی در عالم طبیعت، عقل فعال است. معرفت نیز از این قاعده مستثنا نیست و هر معرفتی، محصول افاضه عقل فعال است و نقش تفکر و استدلال، تنها در حد مستعد کردن قوه عاقله است؛ به این معنا که با تفکر و استدلال، قوه عاقله آمادگی دریافت معلوم را از عقل فعال دریافت می‌کند. (ابن سینا، ۱۳۸۵، ص ۳۳۷)

## قوه حدس

طریق عادی دریافت معرفت از عقل فعال، راه تفکر و استدلال است؛ اما گاهی اوقات، نفس بدون تفکر و استدلال، به کسب معرفت نایل می‌شود و به امر دیگری نیازمند نیست. حکما این شیوه از تحصیل معرفت را «حدس» نامیده‌اند.

ابن سینا در تعریف حدس می‌گوید: «واما الحدس فان یتمثّل الحد الاوسط فی الذهن دفعة». (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۵۲)

همچنین در جای دیگر می‌گوید: «و الحدس هو الفتطن للحد الاوسط من القیاس بلا تعلیم»؛ (ملأصدرا، ۱۳۸۰، ص ۱۱۶) یعنی قوه حدس قوه‌ای است که شخص را در راه معرفت، از تفکر و تعلم بی‌نیاز می‌کند؛ تا آنجا که به‌صرف مواجهه با مجهول، بی‌وقفه به حد وسط پی می‌برد و نتیجه را درمی‌یابد. انسانی که قوه حدس دارد، در حقیقت از بالاترین استعداد برای اتصال به عقل فعال برخوردار است.

## برخورداری نبی از عقل قدسی

ابن سینا برای تحلیل معرفت وحیانی و تفاوت آن با دیگر معارف عقلانی، پای قوه حدس را به میان می‌کشد. به اعتقاد وی، تفاوت پیامبران با فیلسوفان، در نحوه دستیابی به معارف عقلانی است. فیلسوف بر اساس تلاش فکری خود، به فیض عقل فعال نایل می‌شود و معلومات او اکتسابی است؛ اما نبی بر

اثر برخوردار از نیروی حدسانی، فیض عقل فعال را دریافت می‌کند. /ابن‌سینا برخوردار از نیروی حدس را در انسان‌ها یک‌سان نمی‌داند؛ بلکه در پایین‌ترین مراتب انسانی، کسی هست که هیچ بهره‌ای از این قوه ندارد و در عالی‌ترین مرتبه‌اش، انسانی هست که از نظر کمّی و کیفی، برترین درجات حدس را دارد و در بیشتر حالاتش، از تعلم و تفکر بی‌نیاز است. (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۵۶) چنین انسانی، از بالاترین استعداد برای اتصال با عقل فعال برخوردار است.

و این استعداد [استعداد اتصال به عقل فعال] گاهی شدید است. پس مردم متفاوت می‌شود؛ به گونه‌ای که در اتصال به عقل فعال به چیز زیادی و زحمت افتادن و تعلیم نیازمند نیست؛ دارای استعداد زیادی برای آن است. (ابن‌سینا، ۱۳۸۵، ص ۳۳۸)

وی چنین حالت از عقل انسانی را مرتبه عقل قدسی می‌نامد و آن را مختص پیامبران می‌داند. نبی در نظر /ابن‌سینا کسی است که با برخوردار از عقل قدسی، در کمترین زمان ممکن به منبع فیض (عقل فعال) متصل شود و معارف را از آنجا دریافت کند. وی در این باره چنین می‌نویسد:

پس بنابراین ممکن است شخصی از مردم به خاطر شدت صفا و شدت اتصال به مبادی عقلی، دارای نفس مؤید باشد؛ تا اندازه‌ای که از شدت حدس، یعنی قبول [معارف] از عقل فعال، در تمامی موارد مشتعل گردد و تمامی صوری که در عقل فعال است یا به طور دفعی و یا نزدیک به دفعی... در آن مرتسم گردد و این، گونه‌ای از نبوت است؛ بلکه عالی‌ترین قوه نبوت است و شایسته است که این قوه، قوه قدسیه نامیده شود؛ زیرا که بالاترین مراتب قوای انسانی است. (همان، ۳۴۰)

حاصل اینکه /ابن‌سینا ماهیت وحی را از سنخ حدس می‌داند؛ جز اینکه وحی از مراتب بالای حدس است و برخوردار از آن، در حقیقت صاحب عقل قدسی نامیده می‌شود. اکنون که روشن شد ماهیت وحی و حدس یک‌سان است، بنابراین آنچه برای /ابن‌سینا در تحلیل وی اهمیت دارد، تحلیل ماهیت حدس و چگونگی ارتباط برخی نفوس با منبع معرفت (عقل فعال)، بدون پیمودن راه فکر و استدلال است.

### چگونگی اتصال نفس با عقل فعال

/ابن‌سینا معتقد است فیض عقل فعال، همیشه جاری است و بی‌بهره بودن برخی موجودات از این فیض، به این دلیل است که قابلیت دریافت این فیوضات را ندارند؛ نه اینکه فاعلیت فاعل، تمام نیست. بنابراین، اگر نفس انسانی قابلیت تمام پیدا کند، علوم و معارف موجود در عقل فعال، در او نیز مرتسم خواهد شد. به اعتقاد /ابن‌سینا، شرط قابلیت یافتن نفس این است که اولاً استعداد اتصال به عالم غیب در او موجود باشد؛ ثانیاً مانعی نیز برای این اتصال نباشد. (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۱۱۴)

از دیدگاه /ابن‌سینا، نفس ناطقه انسان موجودی است ذاتاً مجرد و از عالم امر؛ بنابراین، فی‌حد ذاته قابلیت اتصال و ارتباط با موجودات مجرد را دارد؛ زیرا بین موجودات مجرد، فی‌نفسه حجابی در کار نیست. (ابن‌سینا، ۱۳۸۵، ص ۲۴۷) بنابراین، مهم، بررسی موانع چنین اتصالی است. /ابن‌سینا در توضیح موانع اتصال، مقدمتاً به یکی از ویژگی‌های قوای نفس، یعنی تجاذب و کشمکش میان قوا اشاره می‌کند. توضیح اینکه تجاذب و کشمکش شدیدی میان قوای نفس وجود دارد؛ به گونه‌ای که اگر یکی از این قوا فعال شود، از فعالیت دیگر قوا ممانعت می‌کند؛ یا دست‌کم می‌کاهد؛ برای مثال، زمانی که قوه غضب در انسان غالب می‌شود، دیگر قوای نفس، همچون قوه غاذیه را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد؛ به همین دلیل انسان در حالت غضب شدید، اشتهایی به غذا خوردن پیدا نمی‌کند. نمونه دیگر از تجاذب و کشمکش میان قوای نفس، اشتغال آن به یافته‌ها و مُدرکات حواس ظاهری است. حواس ظاهری انسان از بدو تولد او به کار می‌افتند و پیوسته دریافت‌های مختلف خود را به درون نفس می‌فرستند و متخیله، سرگرم این یافته‌ها می‌شود و فرصت اتصال و ارتباط قوه عاقله با عوالم بالاتر را از بین می‌برند.

/ابن‌سینا درباره ویژگی تجاذب و تنازع میان قوای نفس و اشتغال به حواس ظاهری می‌نویسد:

قوای نفس متجاذب و متنازع هستند. پس زمانی که قوه غضب چیره گردد، نفس را از قوه شهوت مشغول به خود می‌کند و برعکس. و زمانی که مشغول عمل حس باطنی گردد، از حس ظاهر باز می‌ماند؛ پس نزدیک است که چیزی نشنود و نبیند و برعکس. و زمانی که حس باطن مجذوب حس ظاهر گردد، عقل ابزار خویش را از دست می‌دهد و در نزد حرکت فکری‌اش که بسیار بدان نیازمند است، متوقف می‌شود... (همان، ج ۳، ص ۱۱۱۶)

بنابراین، اشتغال قوای باطنی نفس انسان همچون متخیله و به تبع آن عاقله به امور دیگر (= حواس ظاهری)، مانع بزرگی بر سر راه اتصال نفس با عوالم بالاتر است. هنگامی که حواس به دلیلی از کار بیافتند، نفس از شواغل حسی و از تفکر درباره داده‌های حواس رها می‌شود و برای اتصال به جواهر عقلائی (عقل فعال) و نیز به نفوس فلکی که صور جزئیات را در خود دارند، مستعد می‌گردد. بدین ترتیب، صوری از آنها در آیینۀ نفس منتقش می‌شود. (همان، ص ۱۱۱۵؛ ابن‌سینا، ۱۹۵۲م، ص ۱۱۷) یکی از موقعیت‌هایی که در آن، حواس ظاهری انسان از کار می‌افتد، خواب است. نفس انسانی در خواب به دو دلیل، از اشتغال به حواس ظاهری باز می‌ماند:

۱. طبیعت انسان در حال خواب، به استراحت و تصرف در غذا و هضم آن می‌پردازد. حال اگر نفس جذب طبیعت نشود و به کارهای مختص خود پردازد، طبیعت نیز از تدبیر غذا باز می‌ماند و به همراهی نفس مشغول می‌شود. در نتیجه، امور بدن و رشد و نمو آن مختل می‌گردد؛ درحالی‌که کارکرد

پرداختن به حواس، توجه آنها را به عقل و آنچه در نزد عقل است را از بین نمی‌برد. پس هر آنچه برای دیگران در خواب است، برای آنها در بیداری محقق است... و این همان نبوت خاصه با قوه متخیله است. (ابن سینا، ۱۳۸۵، ص ۲۴۰)

البته برخورداری از متخیله نیرومند، گذشته از اینکه ارتباط با عالم غیب در حال بیداری را بر نفس نبی ممکن می‌سازد، نقش بسزایی در فرایند نزول وحی از دیدگاه ابن سینا ایفا می‌کند که در مباحث بعدی اشاره خواهیم کرد.

### تفاوت وحی با اخبار پیش‌گویان

نکته مهمی که ابن سینا در ذیل مبحث وحی بدان پرداخته، مسئله پیش‌گویی و اخبار غیبی برخی کاهنان است. بر اساس تبیین ابن سینا، ارتباط با فرشته وحی (= عقل فعال) و نیز ملائکه سماوی (= نفوس فلکی)، حاصل برخورداری انبیا و اولیا از عقل قدسی و متخیله نیرومند است. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که آیا این تحلیل درباره پیش‌گویی‌ها و خبرهای غیبی برخی کاهنان نیز صادق است؟

ابن سینا در گام نخست، برخورداری از عقل قدسی و حدس قوی را تنها مخصوص انبیا و اولیا می‌داند که معارف کلی و عقلانی را بدون تفکر و تأمل، از عقل فعال دریافت می‌کنند. بدین ترتیب، دست کاهنان و پیش‌گویان را از فرشته وحی کوتاه می‌کند و پیش‌گویی آنها را تنها در حد اخبار از برخی حوادث گذشته یا آینده و یا برخی نیات و اهداف درون ذهن انسان‌ها می‌داند؛ درحالی‌که علوم و حقایق عقلانی، مربوط به مبدأ و معاد، و امور مربوط به سعادت و شقاوت انسان‌ها تنها مختص انبیا و اولیاست.

البته تحلیل ابن سینا درباره اخبار غیبی کاهنان از حوادث عالم عنصری، تفاوت جوهری و اساسی با اخبار غیبی انبیا ندارد و هر دو حاصل ارتباط متخیله با نفوس فلکی تحلیل و توجیه می‌شود؛ چیزی که هست این است که کیفیت فراغت متخیله و یافتن فرصت برای این اتصال، در نبی و پیش‌گو متفاوت است. از نظر ابن سینا، اساس کار پیش‌گویان، ایجاد حیرت و ضعف در حواس ظاهری است. آنان با استفاده از شگردهای مخصوصی، همچون دواندن بیش از اندازه یک شخص به دور خود یا گرفتن یک شیء شفاف و لرزان در جلوی چشم او و یا استفاده از اشیای نورانی و موج‌دار، موجب تحیر و ضعف حواس آن شخص، می‌گردند و البته آن شخص، ترجیحاً از میان کودکان یا سفیهان انتخاب می‌شود که به‌طور طبیعی حواس آنها ضعیف است و بدین وسیله، متخیله آنها فرصت اتصال با نفوس فلکی را می‌یابد و از غیب سخن می‌گوید و اطرافیان را نیز باخبر می‌سازد. (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۱۴۴)

نفس به‌طور فطری و طبیعی، تدبیر امور بدن است. بنابراین، نفس نیز ناگزیر در خواب جذب طبیعت می‌شود و او را در تدبیر بدن و هضم غذا یاری می‌کند. بدین ترتیب، فعالیت‌های دیگر نفس، از جمله فعالیت حواس ظاهری و مشغول کردن متخیله به خود، متوقف می‌شود و فرصت اتصال قوه عاقله (عقل نظری) و متخیله به عقل فعال و نفوس فلکی فراهم می‌آید؛

۲. شباهت خواب به مرضی سبب می‌شود که در هر دو حالت، نفس از اشتغال به مدرکات حواس ظاهری باز ماند؛ زیرا خواب نیز همانند مرضی حالتی است که بر اثر نیاز بدن به آماده‌سازی غذا و اصلاح امور اعضا و تدبیر بدن، رخ می‌دهد. (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۱۲۵)

توقف تقریبی حواس ظاهری در خواب، زمینه مناسبی برای فراغت عقل و متخیله فراهم می‌آورد. مخصوصاً متخیله از ورود پی‌درپی مدرکات حسی آزاد می‌شود. این فراغت، عقل را برای اتصال به مبادی عالی و عقل فعال، آماده می‌سازد و پس از اتصال با آن، علومی را دریافت می‌کند. متخیله نیز بر اساس ویژگی محاکات خود، مدرکات به‌دست‌آمده را به صورت‌های خیالی مناسبی محاکات می‌کند. سپس این صورت‌های پدیدآمده، در اختیار حس مشترک قرار می‌گیرند و دیده می‌شوند و به تعبیر ابن سینا: زمانی که مشغول‌کننده‌های حسی کم شود و مشغول‌کننده‌های کمتری باقی بماند، بعید نیست که برای نفس فرصت‌هایی پیش بیاید که از اشتغال به تخیل رها شده و به جانب قدس میل پیدا کند و نقشی از غیب در آن منتقش گردد؛ سپس [این نقش] به عالم تخیل برسد و در حس مشترک منتقش گردد و این امر در حالت خواب اتفاق می‌افتد... (همان، ص ۱۱۳۰)

یکی دیگر از راه‌های غلبه بر اشتغال به داده‌های حواس ظاهری، برخورداری از متخیله نیرومند و قوی است. هرگاه متخیله انسان به کمال خود برسد، پرداختن به داده‌های حواس ظاهری او را از تفکر و اتصال به عوالم بالا باز نمی‌دارد. در نفوس ضعیفه، بنابر خاصیت کشمکش و تجاذب قوا - که پیش‌تر درباره آن سخن گفتیم - پرداختن به قوای ظاهر، باطن و ادراکات باطنی را از فعالیت باز می‌دارد؛ اما نفوس قوی، همچون نفوس پیامبران که متخیله آنها در نهایت شدت و کمال است، هیچ‌گاه اسیر و مشغول به حواس ظاهری نمی‌شوند؛ بلکه در عین فعالیت در این حوزه و تدبیر امور بدن، از ارتباط با نفوس فلکی (= ملائکه سماوی) نیز باز نمی‌مانند. چنین نفسی قادر است آنچه را که نفوس ضعیفه در خواب بر اثر تعطیلی حواس می‌بینند، در بیداری نیز رؤیت کند. ابن سینا در وصف این گروه می‌گوید:

گاهی در مورد برخی از مردم اتفاق می‌افتد که قوه متخیله آنها به طور جد قوی خلق شود؛ به گونه‌ای که حواس بر متخیله آنها چیره نمی‌شود و قوه مصوره آنها عصبان نمی‌کند و نفس آنها نیز قوی بوده و

این در حالی است که نفوس انبیا و اولیا بر اثر شدت و کمال متخیله، به آسانی با نفوس فلکی مرتبط می‌شوند و اخبار غیبی را از آنجا دریافت می‌کنند؛ بدون اینکه از تدبیر بدن بازمانند یا حواس ظاهری آنها دچار حیرت و توقف شود. (همان، ص ۱۱۳۳)

### فرایند نزول وحی

چنان‌که می‌دانیم، متون کتب مقدس از جمله قرآن کریم، غیر از قضایا و احکام کلی، در بسیاری از موارد ناظر به احکام جزئی و 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 بایدها و نبایدها - که در حوزه عقل عملی‌اند - می‌پردازد. بنابراین، در تحلیل معرفت‌شناختی وحی نمی‌توان همه اجزای آن را با استناد به عقل نظری تحلیل کرد؛ زیرا اخبار جزئی و شخصی، مانند وقایع اتفاق‌افتاده در گذشته یا آنچه در آینده رخ خواهد داد و نیز احکام عقلی عملی که شامل همه قضایای فقهی و اخلاقی و مبانی اولیه اصول اخلاقی می‌شود، به تبیین خاص خود محتاج‌اند.

گذشته از اینکه بر اساس دلایل قطعی و خلل‌ناپذیر درباره قرآن کریم گفته می‌شود که حتی الفاظ موجود در آن وحیانی و از جانب خداوند است و چنین نیست که پیامبر ﷺ تنها محتوای قرآن را از فرشته وحی دریافت کرده و الفاظ، ساخته و پرداخته خود وی باشد.

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

۱. نقش نفوس فلکی؛

۲. نقش قوه متخیله در فرایند نزول وحی.

چنان‌که گفته شد، از دیدگاه ابن سینا، صور موجودات عالم طبیعت افزون بر اینکه در عقل فعال به صورت کلی منقش‌اند، در نفوس فلکی نیز به صورت جزئی منقش‌اند؛ زیرا این نفوس نیز برخوردار از علم و اراده جزئی‌اند؛ اما مهم‌تر از آن، نقشی است که ابن سینا به قوه متخیله در محاکات (= صورت‌سازی) و جزئی کردن حقایق وحیانی می‌دهد و اهمیت آن از برجسته‌سازی و تأکید ابن سینا بر نقش محوری این قوه در فرایند نزول وحی، روشن می‌شود. شاید بتوان گفت که علت تأکید وی بر نقش قوه متخیله در امور جزئی و وحیانی، و بسنده نکردن به نقش نفوس فلکی این باشد که وحی در لسان شریعت به علوم و معارفی اطلاق می‌شود که از جانب فرشته وحی (= عقل فعال) القا می‌شود. بنابراین، سخن گفتن درباره اتصال نبی به نفوس فلکی در مقام تبیین وحی، مناسب نمی‌نماید. براساس

این بیان، می‌توان نقش نفوس فلکی در تبیین سینوی را منحصر به اخبار از غیب توسط غیر نبی و یا اخبار غیروحیانی نبی (= الهام) از غیب، تبیین کرد.

بیان ابن سینا چنین است که آثار روحانی و مدرکات رسیده به نفس، یا چنان ضعیف است که قوه متخیله و ذاکره، از آن متأثر نمی‌شود و اثری از آن مدرک غیبی باقی نمی‌ماند؛ یا اینکه قوی‌تر است؛ به‌گونه‌ای که متخیله نیز از آن متأثر می‌شود و به حرکت درمی‌آید؛ جز اینکه متخیله به قدری در محاکات (= صورت‌سازی) دچار افراط می‌شود که مدرک غیبی را از آن حالت اولیه و صراحت می‌اندازد و ذاکره نیز نمی‌تواند آن صورت اولیه و صریح را در خود ضبط کند؛ بلکه تنها انتقالات و محاکات (= صورت‌های ساخته‌شده)، توسط متخیله را ضبط می‌نماید.

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

در جای دیگر می‌افزاید که آثار روحانی و مدرکات غیبی محاکات‌شده توسط متخیله، در حس مشترک مرتسم می‌شوند و بر حسب شدت و ضعف صور مرتسمه، به گونه‌های مختلف ادراک می‌شوند؛ برخی تنها در حد مشاهده یک صورت‌اند و برخی تنها در حد شنیدن صدای غیبی، و برخی در حد مشاهده یک شکل و هیئت کامل یا شنیدن کلامی منظم و کامل. البته برخی اوقات، قسم اخیر در برترین و زیباترین شکل ممکن جلوه می‌کند. (همان، ص ۱۱۳۳)

بنابراین، برخلاف تصور عامیانه و تفسیر کلامی از وحی، صور مشاهد توسط نبی و شنیدن صداهای غیبی و نیز شنیدن کلام مستقیم خداوند، همه و همه در حس مشترک نبی انجام می‌شود و منشأ آن صدای خارجی یا صور موجود در خارج نیستند؛ بلکه صور محاکات‌شده توسط متخیله نبی، از حقایق موجود در عوالم مافوق‌اند؛ زیرا چنان‌که توضیح داده شد، حس مشترک، همان‌گونه‌که از حواس ظاهری متأثر می‌شود، از حواس باطنی (متخیله) نیز متأثر می‌شود. عبارت ابن سینا در این باره چنین است: پس نبی علم غیب را از خداوند به واسطه فرشته دریافت می‌کند و قوه متخیله آن را به واسطه حروف و



اشکال مختلف دریافت و تصور می‌کند و لوح نفس را فارغ یافته و آن عبارات و صور را در آن منقش می‌کند. پس در لوح نفس، یک کلام منظوم می‌شود و یک شخص بشرگونه را مشاهده می‌کند... پس ما اشیا را به واسطه قوای ظاهری درک می‌کنیم؛ درحالی که نبی اشیا را به واسطه قوای باطنی درک می‌کند. ما ابتدا می‌بینیم، سپس علم پیدا می‌کنیم؛ درحالی که نبی ﷺ ابتدا علم پیدا می‌کند، سپس می‌بیند. (ابن سینا، ۱۳۸۵، ص ۱۲)

بنا بر این عبارت، آشکار می‌شود که متخیله، افزون بر آنکه در تنزل و تمثیل حقایق وحیانی از مرتبه عقل به مرتبه پایین‌تر نقش دارد، رؤیت فرشته وحی نیز به این قوه مربوط خواهد بود. صورت تخیلی فرشته وحی نیز تمثلی است از حقیقت وجود او که توسط نفس درک شده است و قوه متخیله آن را به مناسب‌ترین و زیباترین صورت، متمثل می‌کند؛ از این‌روست که از پیامبر اکرم ﷺ نقل شده که جبرئیل بر من به صورت دحیه کلبی - که شخصی خوش‌سیما بود - ظاهر شد.

### تأویل وحی

تأویل در لغت، از «أول» به معنای رجوع، اشتقاق یافته و معنای آن، با نظر به ریشه اصلی اش، «ارجاع» است. (جوهری، ۱۹۹۰م، واژه اول). در کتاب‌های لغت، معانی فراوانی برای تأویل ذکر شده است که به چند نمونه اشاره می‌کنیم: آشکار ساختن آنچه که شیئی به آن باز می‌گردد؛ روشن ساختن کلامی که معنای آن مختلف است و جز با بیانی فراتر از الفاظ آن میسر نیست؛ خبر دادن از معنای کلام؛ تبیین معنای متشابه؛ تفسیر باطن؛ و خبر دادن از حقیقت مراد آن چیزی که کلام به آن باز می‌گردد (بابایی، ۱۳۷۹، ص ۲۶).

ابن سینا در خاتمه مبحث تحلیل وحی، به معنای تأویل نیز اشاره می‌کند و بر اساس تحلیلی که از ماهیت وحی ارائه می‌نماید، به تحلیل تأویل نیز می‌پردازد. حاصل دیدگاه ابن سینا درباره تأویل این است که حقایق کلی دریافتی از عقل فعال، تنها در عاقله نبی باقی نمی‌ماند؛ بلکه در قوای مادون نبی (خیال) نیز منعکس می‌شود. البته این انعکاس در خیال نبی، بر اثر شدت و نورانیتی که آن حقیقت غیبی دارد، دارای درجات متفاوتی است؛ گاهی این مدرک عقلی به اندازه‌ای شدید و نورانی است که به صورت کاملاً شفاف و واضح توسط متخیله نبی محاکات می‌شود؛ به گونه‌ای که این صورت محاکات شده، کاملاً متناسب با آن حقیقت کلی و منطبق بر آن است و تنها تفاوتشان، در کلیت و جزئی است، در این حالت، اصطلاحاً وحی محکم و بدون نیاز به تأویل نامیده می‌شود.

پس اثر روحانی رسیده به نفس... گاهی جداً قوی است و نفس به هنگام تلقی آن، شدیدالقلب و

استوار است؛ پس صور در خیال به طور روشن مرتسم می‌شوند؛ و گاهی نفس به واسطه آن قصد شده، پس در ذاکره به طور قوی مرتسم می‌شود و به وسیله انتقالات متخیله مشوش نمی‌گردد... (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۱۳۸)

گاهی نیز آن اثر روحانی رسیده به عاقله نبی، از نظر شدت و نورانیت در مرتبه‌ای پایین‌تر قرار دارد و متخیله نبی در محاکات خود از آن، دچار افراط می‌گردد و پیوسته از صورتی به صورتی دیگر منتقل می‌شود و در نتیجه، صورت تمثیل یافته، بر اثر انتقالات و محاکات پی‌درپی متخیله، از صراحت اولیه خود می‌افتد و ذاکره نبی، نه عین آن اثر روحانی، بلکه انتقالات و محاکات آن را ضبط می‌کند. در این حالت، وحی را نیازمند به تأویل و متشابه می‌نامند؛ زیرا صورت تمثیل یافته موجود در ذاکره نبی، بعینه بازگوکننده حقیقت وحیانی نیست و برای دستیابی به حقیقت وحی، نیازمند تأویل هستیم. تأویل، در حقیقت عبارت است از تحلیل به عکس؛ یعنی برای رسیدن به حقیقت وحی باید از آخرین صورت محاکات شده که در ذاکره باقی مانده است، شروع به تحلیل کنیم و به ترتیب به صورت‌های پیش از آن منتقل شویم تا بدین ترتیب به مقصد اصلی وحی و حقیقت آن دست یابیم.

و گاهی قوی‌تر از آن است؛ پس قوه خیال را تحریک می‌کند؛ جز اینکه خیال در انتقال از صورتی به صورتی دچار افراط می‌شود و صورت مرتسم را از صراحت خارج می‌کند. پس ذاکره آن صورت را ضبط نمی‌کند و تنها انتقالات و محاکات آن را ضبط می‌کند... پس نیازمند می‌شویم که آن را به عکس تحلیل کنیم و از آن پدیده خارجی مضبوط، به پدیده‌ای که از آن منتقل شده بودیم، برسیم و همین‌طور تا آخر. (همان)

البته این تأویل و تحلیل به عکس، در افراد مختلف متفاوت است و به حسب اشخاص و اوقات و عادات، مختلف خواهد بود:

و آنچه خودش باطل شده و محاکات و پیامدهایش باقی مانده، نیازمند یکی از این دو - البته این دو به حسب افراد و زمان‌ها و عادت‌ها مختلف است - است: وحی به تأویل و خواب به تعبیر. (همان، ص ۱۱۴۱)

بنابراین، تأویل از نظر ابن سینا عبارت است از کشف حقیقت وحی که در فرایند نزول، دچار محاکات بی‌رویه متخیله گشته و از حالت اولیه و صراحت خود درآمده است.

### نقد و بررسی

ابن سینا آغازگر مبحث تحلیل وحی در فلسفه اسلامی نبوده و او در این کار ادامه‌دهنده راه فارابی است. چنان‌که گفته شد، او برخلاف فارابی معتقد است که نفس نبی با برخورداری از عقل قدسی، علوم

موجود در عقل فعال را بدون کسب و اندیشه دریافت می‌کند، برخلاف فیلسوف که برای کسب آن، محتاج فکر و اندیشه است. چیزی که هست این است که *ابن سینا* بر اساس مبانی خود درباره ماهیت ادراک، مدرکات کلی را از سنخ علوم حصولی می‌داند. از نظر او، نفس انسان پس از حصول استعداد، آماده دریافت علوم و حیانی از عقل فعال می‌شود اما این نحوه ارتباط با عقل فعال، به هیچ روی از نوع اتحاد نیست؛ بلکه عقل فعال این علوم را به صورت مفاهیم حصولی در نفس و قوای ادراکی ایجاد می‌کند و البته نفس نبی در دریافت این علوم، دچار خطا و اشتباه نمی‌شود؛ زیرا در نهایت کمال است؛ درحالی‌که در تبیین فیلسوفان بعدی همچون *ملاصدرا* که در باب ماهیت ادراک معتقد به اتحاد عاقل و معقول است، نفس نبی با عقل فعال متحد می‌شود و علوم دریافتی از سنخ علم حضوری‌اند که خطا و اشتباه در آن اصلاً قابل تصور نیست.

نکته دیگر اینکه *ابن سینا* در تبیین علوم جزئی و حیانی، الفاظ و رؤیت فرشته وحی، هرچند خزانه این علوم را نفوس فلکی می‌داند، در اثنای تحلیل خود، کمتر به نقش آنها می‌پردازد و علوم جزئی و حیانی را محصول محاکات متخیله نبی می‌داند. بنابراین، در تحلیل *ابن سینا*، قوه متخیله نبی نقش اساسی در فرایند نزول وحی دارد و تمامی صور و الفاظ و حیانی و حتی رؤیت خود فرشته وحی، ساخته و پرداخته متخیله نیرومند نبی است که به نهایت کمال خود رسیده و در این محاکات، ره به خطا نمی‌برد. بر این اساس، تحلیل *ابن سینا* از عصمت و خطاناپذیری وحی، با چالش جدی و اشکال عدم واقعیت خارجی برای گزاره‌های و حیانی مواجه می‌شود؛ گذشته از اینکه این تبیین، برخلاف نصوص دینی است که نفس نبی را مؤثر در وحی نمی‌دانند و تأکید می‌کنند که حتی الفاظ وحی از عالم غیب بر قلب نبی القا می‌شود.

اما *ملاصدرا* که به تبع *سهروردی* وجود عالم مثال را پذیرفته، معتقد است که صور تنزل یافته و ممثّل حقایق و حیانی، در عالم مثال موجودند و نفس نبی بر اثر برخورداری از متخیله نیرومند، با این عالم متحد می‌شود و این صور را در آنجا مشاهده می‌کند؛ بدین ترتیب، اشکال عدم واقعیت خارجی گزاره‌های و حیانی، در تبیین *صدرا* رخت برمی‌بندد.

نکته آخر اینکه *ابن سینا* در تبیین خود، از مبحث نفوس فلکی که مربوط به هیئت منسوخ بطلمیوسی است، بهره گرفته است و این قسمت از نظریه او، امروزه نیازمند ترمیم و بازسازی بر اساس مباحث کیهان‌شناسی جدید می‌باشد. البته این امر، خللی در اصل نظریه این فیلسوف نمی‌رساند.

## منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۵)، *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- (۱۳۸۳)، *الاشارات و التنبیها با شرح خواجه طوسی*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- (۱۹۵۲ م)، *رسالة فی النفس و بقائها و معادها*، تحقیق احمد فؤاد الاهوانی، بیروت، دار احیاء الکتب العربیة.
- ابن منظور، محمد بن مکرّم (۱۴۰۸ م)، *لسان العرب*، بیروت، دار احیاء التراث.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۶ ق)، *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داودی، بیروت، دارالقلم.
- بابایی، علی‌اکبر (۱۳۷۹)، *روش‌شناسی تفسیر قرآن*، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۹۹۰ م)، *صحاح اللغة*، بیروت، دار العلم للملایین.
- سهروردی، شهاب الدین (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات*، تصحیح هانری کربن، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ملاصدرا (صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی) (۱۴۱۹ م)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- (۱۳۸۰)، *المبدأ و المعاد*، تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- فارابی، ابونصر (۱۹۸۶ م)، *آراء اهل المدينة الفاضلة*، تحقیق البیر نصری نادر، بیروت، دار المشرق.