فصلنامه علمی ـ پژوهشی اندیشهٔ نوین دینی
سال سوم، شماره یازدهم، زمستان ۱۳۸۶
صفحات ۴۹ - ۶۹

ANDISHE-E-NOVIN-E-DINI
A Quarterly Research Journal
Vol. 3, No. 11, Winter 2008

تبیین فلسفی وحی از دیدگاه ملاصدرا

یحیی بوذری نژاد *

چکیده:

وحی در نظر ملاصدرا، اتصال و اتحاد روح نبی با عالَم عقل و خیال است. برای اینکه این اتصال صورت گیرد، انسان باید ضمن بی‌توجّهی به امیال حیوانی و نباتی، به ادراک‌های عقلی روی بیاورد و عقل را بر امیال حیوانی حاکم نماید. در این صورت، قوای عاقله و خیالیه فرصت می‌یابند تا به کمال خود، یعنی مشاهده عالم عقل و خیال، دست یابند. ملاصدرا برای اثبات این مسأله، از مبانی فلسفی خود مانند اتحاد عقل و عاقل و معقول و مراتب وجودی عقل، خیال و حس استفاده می‌کند و بدین ترتیب نواقص نظریه مشّایین را برطرف می‌نماید.

واژگان کلیدی: اتحاد، صعود، قوای انسان،کمال، نبی، وحی

---

*دانشجوی دوره دکترای فلسفه دانشگاه اصفهان

تاریخ دریافت: ۸۷/۲/۱۱ تاریخ پذیرش نهایی: ۸۷/۵/۱۵

طرح مسأله

مسأله وحی از دیرباز مورد توجه متکلمان و فلاسفه مسلمان بوده است و نظریات گوناگونی در این‌باره ارائه شده است. برخی از متکلمان بر این باورند که جبرئیل، کلام خداوند را در آسمان شنیده، آن را به نبی می‌رساند، اما درباره اینکه چگونه خداوند، اصوات را برای جبرئیل خلق می‌نماید و یا چگونه جبرئیل آنها را به پیامبر ابلاغ می‌کند آرای مختلفی ارایه نموده‌اند. مثلاً ***معتزله*** می‌گویند خداوند، اصوات را در زبان جبرئیل خلق می‌کند (شریف، ۱۳۶۲: ۳۰۷) و ***اشاعره*** معتقدند خداوند برای جبرئیل، قدرت شنوایی گفتارش را ایجاد کرده و او را بر تعبیر این شنیده‌ها در قالب گفتار، توانا ساخته است. (همان: ۳۳۰) برخی دیگر هم معتقدند خداوند در لوح محفوظ، کتابت قرآن را با این نظم مخصوص آفریده است و جبرئیل آنها را حفظ کرده، برای پیامبر می‌خواند.[۱]

در مقابل این دیدگاه‌ها، برخی دیگر از حکما این سخنان را غیر عقلی می‌دانند و شنیدن گفتار جبرئیل را به تلاقی روح نبی با فرشته یا عقل، تفسیر می‌کنند. اینان

---

۱. حنابله و سایر مذاهب افراطی اهل سنت معتقدند کلام خدا (قرآن) از حروف، الفاظ و اصوات تشکیل شده است که فطری ذات خداوند و بنابراین قدیم‌اند، گروهی از حنابله از این هم فراتر رفتند و گفتند حتی جلد و شیرازه قرآن هم قدیم است. (شریف، ۱۳٦۲: ۳۳۰) ابو حنیفه هم معتقد بود که: « اقرار ما این است که قرآن، کلام غیر مخلوق خداست؛ الهام یا وحی او، نه اوست و نه غیر اوست بلکه صفت واقعی اوست که در کتب، مکتوب و بر زبان‌ها، ملفوظ و در سینه‌ها محفوظ است. کاغذ، مرکب و کتابت، همه حادث‌اند زیرا مخلوق انسان هستند. (همان: ۳۵۷) ماتریدی هم معتقد است که صفت تکلم و نیز کلام وی مانند همه صفات دیگر أزلی است. ماهیت دقیق کلام أزلی شناخته شده نیست ولی مسلم این است که کلام خداوند بر خلاف کلام انسان نمی‌تواند مرکب از اصوات و حروف باشد، زیرا اصوات و حروف مخلوق هستند. (همان: ۳۸۰) در بین معاصران نیز افرادی بر این باورند که پیامبر، خود آفریننده وحی است، یعنی، پیامبر تنها وسیله انتقال پیام نیست بلکه خود وی در ایجاد وحی، نقش محوری دارد.(ر. ک: سروش، ۱۳۸٦)

به طور کلی، وحی را عقلی تبیین می‌کنند و جنبه محسوس وحی را هم تأویل می‌برند.[۱] (شریف، ۱۳۶۲: ۶۵۶)

در این بین، ملاصدرا این اقوال را خالی از افراط و تفریط نمی‌داند و آنها را با اجماع مسلمانان، احادیث متواتر و براهین عقلی، ناسازگار می‌داند؛ وی معتقد است مسلمانان، اتفاق نظر دارند که پیامبر خاتم با چشم جسمانی خود، جبرئیل را دیده و با گوش خود، کلام او را شنیده است. از این‌رو ملاصدرا تلاش می‌کند تا با حفظ ظاهر روایاتی که از نزول محسوس جبرئیل بر پیامبر خبر می‌دهند، به تبیین وحی بپردازد به گونه‌ای که با براهین قطعی عقلی و فلسفی نیز ناسازگار نباشد. در این مقاله در صدد هستیم تا کیفیت وحی و تبیین فلسفی آن از نظر ملاصدرا را بررسی کنیم.

تعریف وحی

واژه وحی آن‌گونه که در فرهنگ‌های لغت آمده است، معانی متعددی دارد که عبارتند از: اشاره سریع، اشاره، رسالت، الهام،کلام پنهان، تفهیم پنهانی و کتابت. (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۳، ۳۲۰؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۱، ۴۳۰) صاحب ***لسان‌العرب*** هم

---

۱. می‌توان گفت که فارابی، قایل به این نظر است، چون در زمان او مباحث فراوانی در مورد وحی وجود داشت. وی تلاش نمود که به گونه‌ای کیفیت وحی را تبیین کند و برای این منظور از نیروی خیال استفاده کرد. خیال می‌تواند به عالَم سماوی عروج کند و با عقل فعّال متحد شود و بدین وسیله، احکام آسمانی را به دست آورد. در این صورت خصیصه مهم پیامبر، داشتن تخّیل تیز پرواز است، ولی چون فارابی خیال منفصل را باور نداشت، گمان می‌رود که قابل فهم بودن وحی را بر عهده خیال متصل پیامبر نهاده است. (شریف، ۱۳٦۲: ٦۵۷) این امر باعث شده برخی گمان ببرند که به نظر فارابی، مضمون وحی، حاصل اتحاد نفس پیامبر با خداوند است ولی صورت وحی، نتیجه آفرینندگی پیامبر است. (سروش؛ ۱۳۸٦)

می‌نویسد:

الوحی: الاشارة و الکتابة و الرسالة و الالهام و الکلام الخفیّ و کلّ ما القیتَه الی غیرک. (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ : ۱۵، ۳۷۹).

در قرآن کریم هم عبارت وحی و مشتقّات آن در معانی زیر به کار رفته است:

۱. تدبیر عالم: «وَ أَوْحَی فِی کُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا». (فصّلت، ۱۲)

۲. الهام: «وَ أَوْحَیْنَا إِلَی أُمِّ مُوسَی أَنْ أَرْضِعِیهِ» (قصص، ۷)، «إِذْ یُوحِی رَبُّکَ إِلَی الْمَلاَئِکَةِ أَنِّی مَعَکُم». (انفال،۱۲)

۳. اشاره (معنای لغوی): «فَخَرَجَ عَلَی قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَی إِلَیْهِمْ أَن سَبِّحُوا بُکْرَةً وَعَشِیّا». (مریم، ۱۱)

۴. غریزه (وحی به زنبور عسل، ناظر به غریزه است): «وَأَوْحَی رَبُّکَ إِلَی النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِی مِنَ الْجِبَالِ بُیُوتا وَ مِنَ الشَّجَرِ وَ مِمَّا یَعْرِشُونَ». (نحل، ۶۸)

۵. وسوسه: «وَإِنَّ الشَّیَاطِینَ لَیُوحُونَ إِلَی أَوْلِیَائِهِمْ». (انعام، ۱۲۱)

۶. وحی رسالی: (نوعی خاص از وحی است که برای ابلاغ پیام الاهی به پیامبران به‌کار می‌رود)«إِنَّا أَوْحَیْنَا إِلَیْکَ کَمَا أَوْحَیْنَا إِلَی نُوحٍ و اَلنَّبِیِّینَ مِن بَعْدِهِ وَ أَوْحَیْنَا إِلَی إِبْرَاهِیمَ وَ إِسْمَاعِیلَ وَ إِسْحَاقَ وَ یَعْقُوبَ وَ الْأَسْبَاطِ وَ عِیسی و اَیُّوبَ وَ یُونُسَ وَ هَارُونَ و سُلَیْمانَ وَآتَیْنَا دَاوُود زَبُورا». (نساء، ۱۶۳)

در نتیجه وحی در عرف شرع عبارت است از کلام خداوند که بر پیامبران نازل شده تا آن را به مردم ابلاغ نمایند.

وحی در نظر ملاصدرا دارای ویژگی‌های زیر است که آن را از علوم دیگر متمایز می‌کنند:

۱. التفات به مشاهدات باطنیه؛ هنگامی که نفس ناطقه انسان، قوی شود و قادر

بر کنترل خود باشد، به گونه‌ای که هیچ امری او را از آن باز ندارد، حواسّ جسمانی، او را از توجّه به حواسّ عقلی باز ندارند و قوه خیال هم مانع توجّه او به عالَم بالا نشود، این فرد می‌تواند در بیداری، حقایق عالَم بالا را مشاهده نماید و به آن حقایق باطنیه توجه کند. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۴۶) با این ویژگی، وحی، علم شمرده می‌شود اما علمی که حاصل مشاهده امور ظاهری نیست.[۱]

۲. هجوم علم بر انسان؛ انسان از طرق گوناگونی، علم کسب می‌کند؛ گاهی به واسطه استدلال و تلاش خود، به امری پی می‌برد که به آن علوم «اکتسابی یا تعلیمی» می‌گویند، گاهی هم بدون تلاش و یادگیری، حقایقی برای او کشف می‌گردد که آنها را علوم «الهامی» می‌خوانند، که وحی در این قسمت قرار می‌گیرد. (همو، ۱۳۸۰ب: ۶۰۸) بنابراین وحی از سنخ علوم غیرحصولی خواهد بود.

۳. ظهور حقایق غیر حسی برای نفس در بیداری، بدون نیاز به تأویل؛ هنگامی که نفس انسان به مقامی برسد که بتواند از شواغل مادی و محسوس آزاد گردد، می‌تواند در بیداری، حقایق عقلی را دریابد. در این معنا، وحی از اموری مانند رؤیای صادق جدا شده است، زیرا گاهی رؤیا با امور محسوس آغشته می‌گردد که برای درک کامل، باید از آن امور جدا شود. در واقع، وحی، دیدار حقایق بالاست که نیازی به تأویل و انسلاخ از حواس و بدن ندارد. (همان: ۶۰۲) انسان در خواب از حوادثی که در آینده روی می‌دهد آگاه می‌شود، ولی **اوّلاً** مشاهده آن حوادث در خواب، به علت تعطیلی حواس است و **ثانیاً** مشاهده آنها آمیخته به امور خیالی و غیر صریح است؛ بنابراین مقام وحی چون در بیداری و صریح است بالاتر می‌باشد. با این

---

۱. ملاصدرا در جایی دیگر، این ویژگی را به تلاقی روح نبی با عالم ملائکه قلمیه و الـواح قدریـه توصیف کرده است. (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۲۰۰۲: ۷، ۲۷)

ویژگی، وحی از رؤیا و دیگر علوم غیر حصولی مانند الهام، متمایز می‌گردد.[۱]

حاصل اینکه وحی در نظر ملاصدرا عبارت است از مشاهده حقایق عقلی و نفسانی که برای نفس صورت می‌گیرد؛ نفسی که از مشاغل حسی آزاد شده باشد و این مشاهده او واضح و در بیداری صورت گیرد تا بتواند از دیگر اقسام وحی تفکیک شود.

تبیین فلسفی وحی [۲]

تبیین وحی در دیدگاه فلسفی ملاصدرا، مبتنی بر نظریات انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی تفکر اوست که به اختصار به آنها اشاره می‌نماییم.

الف) انسان‌شناسی

به نظر ملاصدرا انسان موجودی مرکب از قوای نباتی، حیوانی و انسانی است. نبات درجه‌ای از وجود است که از ترکیب عالَم عناصر و جمادات حاصل شده است؛ در

---

۱. ملاصدرا در جایی دیگر، وحی را به «کلام حقیقی اوّلی ضروری» توصیف کرده است؛ این توصیف از جهت اشاره به نحوه آفرینش خداوند است. (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۲۰۰۲: ۷، ۱۱؛ همو، ۲۰۰۳: ۱۱۱)

۲. اکثر فلاسفه مسلمان در آثار خود به نوعی به مسأله وحی پرداخته‌اند.دراین میان ملاصدرا با اهتمام بیشتری به این امر تلاش نموده تا ابهامات آن را هم برطرف نماید. برخی معتقدند که مسأله وحی یک مسأله حاشیه‌ای است که در جوامع دینی در ذیل هستی‌شناسی مورد بررسی قرار می‌گیرد. (ملایری، ۱۳۸٤: ۱۳) اما باید گفت مسأله وحی نه تنها مسأله‌ای حاشیه‌ای نیست بلکه خود یک مبحث وجودشناختی است. توضیح اینکه فیلسوف به هستی از آن جهت که هستی است می‌پردازد و در ادامه به اثبات عوالم طولی وجود می‌پردازد، بدین معنا که عوالم بالای وجود را نمی‌توان با ادراک‌های حسی شناخت بلکه باید به گونه‌ای دیگر به آن عوالم راه یافت؛ در این بین، وحی، راهی است که انسان می‌تواند از عوالم بالا آگاه گردد.

این صورت، مرتبه اعتدال و نزدیکی نبات به عالَم قُدس از جماد بیشتر است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۸۳) انسان از آن حیث که از بعد نباتی بهره‌مند است، قوای نباتی را نیز در خود دارد. این قوا عبارتند از:

۱. «قوه مولده»: این قوه باعث بقایِ نوعی نبات و همچنین انسان می‌شود.

۲. «قوه نامیه»: با وجود این قوه که مبتنی بر تغذیه است، گیاه در ابعاد سه‌گانه به نسبت خاص رشد می‌کند.

علاوه بر این، انسان از بعد حیوانیت خود، قوای حیوانی را نیز در خود دارد. این قوا عبارتند از « قوه مدرکه» و «قوه محرکه». (همان: ۱۸۸) آنچه باعث حرکت حیوان می‌شود «قوه محرکه» نامیده می‌شود، ولی برای اینکه امکان حرکت فراهم گردد به «قوای ادراکی» هم نیاز است. قوای مدرکه حیوانی دو گونه‌اند: «قوای ظاهری» و «قوای باطنی». «قوای ظاهری» در اصل همان حواس پنج‌گانه‌اند، یعنی لامسه، بویایی، شنوایی، بینایی و چشایی؛ اما «قوای باطنی» را در مجموع می‌توان در سه قوه خلاصه کرد «مدرک»، «حافظ» و« متصرف». (همان: ۱۹۳)

۱. «مدرک» قوه‌ای است که صور یا مفاهیمی مانند محبت و نفرت را ادراک می‌کند.

۲. «حافظ» قوه‌ای است که ادراکات حواس باطنی را در خود نگهداری می‌کند؛ حال این نگهداری یا از صور است که در «حس مشترک» صورت می‌گیرد یا از آن معانی است که در «قوه خیال» شکل می‌یابد.

۳. «متصرف» قوه‌ای است که برخی از صور را با صور دیگر و یا برخی از معانی را با معانی دیگر ترکیب می‌کند. (همان: ۱۹۳)

علاوه بر قوای نباتی و حیوانی، آن قوه‌ای که انسانیت را به انسان می‌بخشد و خاص آدمی است، «قوه عاقله یا ناطقه» است. این قوه، قادر بر اِدراک امور کلی و اعمال فکری است که این امور را با کمک دو قوه دیگر به نام‌های «قوه علّامه» و «قوه عمّاله» به سامان می‌رساند. «قوه علّامه» تصورات و تصدیقات و حق و باطل را

تشخیص می‌دهد که آن را «عقل نظری» می‌نامند (همان: ۱۹۹) و «قوه عمّاله» اعمال و صنایع مختص به انسان از قبیل ساختن بنا و تشخیص حسن و قبح افعال را بر عهده دارد که به آن «عقل عملی» می‌گویند. بنابراین انسان موجودی مرکب از افعال نباتی، حیوانی و انسانی است. به عبارت دیگر، وی دارای قوای غضبی، شهوی و عقلی است. انسان در ادراک نیز در ابتدا دارای ادراکات مشترک با حیوانات (حسی و خیالی) است، ولی در مرتبه بالاتر، ادراکات عقلی را به دست می‌آورد که وجه تمایز او با حیوانات است. پس می‌توان گفت، انسان دارای سه گونه ادراک است: حسی، خیالی و عقلی.

ب) معرفت‌شناسی

یکی از مباحث مهمی که ملاصدرا در تبیین وحی از آن سود جسته است، اتحاد عقل و عاقل و معقول است. وی با بررسی ادراک به این مطلب مهم اشاره می‌کند که آدمی آن چیزی را ادراک می‌کند که به نوعی با آن شباهت یا اتحاد داشته باشد. (همان: ۳۴۱) لذا تا بین ادراک کننده و ادراک شونده، نوعی شباهت یا سنخیت وجود نداشته باشد هرگز آگاهی حاصل نمی‌شود و چون در ما ویژگی جسمانی بودن وجود دارد، ما به امور جسمانی آگاه می‌شویم. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۲: ۳۳۰) ملا صدرا می‌گوید:

> مکرراً نزد ما گفته شده است که مدرَک، دائماً از جنس مدرک است؛ پس لمس، ملموسات را درک می‌کند چون از جنس آن است؛ ذوق، امور ذوقی را درک می‌کند چون از جنس آن است... وهم نیز به همین‌گونه وهمیات را درک می‌کند و عقل نیز امور معقول را. (صدرالدین شیرازی، ۲۰۰۲: ۸، ۲۵۲)

بنابراین، احساس از نظر ملاصدرا این‌گونه است که از جانب مبادی عالیه وجود، صورتی نورانی بر نفس، متجلّی می‌شود، یا به بیان دیگر، نفس با نیروی خلّاق خود صورتی مانند شیء محسوس می‌سازد. در مورد صور خیالی و عقلی نیز چنین است و تخیل و تعقل، حاصل اتحاد نفس با صور خیالی و عقلی است که از جانب «واهب

الصور» آمده است. این تبیین از ادراک، دو پیامد مهم دارد: **یکم** اینکه وجود و ادراک یکی هستند و ***دوم*** اینکه درجه ادراک در واقع همان درجه وجودی هر فرد است و بالا و پائین بودن منزلت هر انسانی به قدر ادراک اوست.(همو،۱۳۸۰؛ ۶۰۴؛ ۱۹۸۱: ۳۴۰)

ج) هستی‌شناسی

همان‌گونه که گفته شد انسان دارای ادراکات حسی، خیالی و عقلی است که با هر یک از آنها با عوالم هم‌جنس، متحد می‌شود. با توجه به این، وجود از سه ساحت حسی، خیالی و عقلی تشکیل شده است:

> از آنچه در مورد اتحاد عاقل و معقول، حاس و محسوس و خیال و متخیل گذشت روشن شد که ادراک انسان در هر مرتبه عبارت است از اتحاد با یک مرتبه از عالَم، که از این عوالم برخی حسی، برخی مثالی و برخی دیگر عقلی می‌باشند؛ وجود، اولاً عقل، بعد نفس و سپس حس است و ماده. پس از آن دور می‌زند که شامل حس، نفس و عقل خواهد بود و تا آنجا صعود می‌کند که در خداوند فانی گردد. (همو: ۱۹۸۱: ۳۵۱)

در این صورت، هستی دارای دو قوس نزول و صعود می‌باشد که از خداوند آغاز می‌گردد و مجدداً به او باز می‌گردد. صدور اشیا از ناحیه خداوند را می‌توان به فعل یک مهندس تشبیه نمود؛ یک مهندس برای ساختن یک اثر، در ابتدا صورتِ عقلی بنا را در ذهن خود تخیل می‌کند و سپس جزئیات آن بنای تخیل شده را در صفحه کاغذ یا ماکت، طراحی می‌کند. در نهایت با ابزارهای خارجی، آن بنا را به صورت محسوس و خارجی می‌سازد خداوند هم این‌چنین نسخه عالم وجود را که در ذات و علم ازلی طراحی شده است به عالم عقل می‌آورد و سپس در عالم خیال، آن صور عقلی را به صورت اشباح در می‌آورد که اندازه آنها تعیین می‌گردد و بعد، آن حقایق در صحنه عالم محسوس، تحقق خارجی می‌یابند. (همان: ۳۴۹) به این ترتیب،

عوالم وجود در مرتبه وجودی با یکدیگر تفاوت دارند اما هر آنچه در عالم محسوس، موجود می‌باشد در عوالم خیال و عقل به نحو دیگر تحقق دارد. (همان: ۳۴۶) در سیر صعودی نیز این‌گونه است که ابتدا صعود از عالم محسوس شروع می‌شود و سپس به عالم نفس و آن‌گاه به عالم عقل و تقرب به خداوند صعود می‌کند. در این مدل، ابتدا و انتهای هستی، عقل خواهد بود. (همان: ۱۸۰) موجودی به خداوند نزدیک‌تر است که از خواص ماده، دورتر و قوای عقلانی او کامل‌تر باشد. از آنجا که انسان دارای قوه عقل است می‌تواند گام به مراتب بالای عقل بنهد و در این صورت انسانی کامل‌تر است که ادراک او از عالم عقل و در نتیجه اتحاد او با عوالم بالا بیشتر باشد، چرا که هر انسانی که ادراک او بالاتر باشد مرتبه وجودی او نیز بالاتر است. (همان: ۳۴۰) به همین دلیل از بین قوای نباتی و حیوانی انسان، تنها قوه عاقله است که انسانیت انسان وابسته به آن است و تنها با شکوفا نمودن این قوه است که می‌تواند مدارج انسانی را طی نماید. (ر.ک: همو، ۱۳۶۰: ۱۳)

تبیین کیفیت وحی

۱. کمال قوای ادراکی

همان‌طور که گفته شد حقیقت انسان در رشد ادراکی و عقلی‌اش آشکار می‌شود. در این میان هر یک از قوا دارای کمالی هستند و کمال قوه تعقل، اتصال او به عالم عقل و مشاهده ملائکه مقرب می‌باشد. ملاصدرا در وجه کمال این قوه می‌گوید:

> ...تا بدان‌جا که به روح اعظم، یعنی به عقل کلی عالم، شباهت کامل پیدا کند و در نتیجه هرگاه که بخواهد، بدون آنکه نیازی به فکر و تامل زیادی داشته باشد با روح اعظم، اتصال کلی پیدا کند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۶۰۵ ؛همو، ۱۹۸۱: ۳۴۱)

کمال قوه مصوّره یا تخیّل، مشاهده اشباح مثالی و اشخاص غیبی، تلقی اخبار جزئی موجودات از ایشان و اطّلاع از حوادث آینده و گذشته است. ملاصدرا معتقد

است:

...تا بدان حد که در عالم بیداری، عالم غیب را به چشم باطنی خویش مشاهده کند و صور مثالیه غایب از انظار مردم، در برابر او متمثل گردد و اصوات و کلمات و جملات محسوسه را از ناحیه عالم ملکوت به گوش خویش بشنود و این شخص آن صورتی را که مشاهده می‌کند و در نظرش متمثل می‌گردد، ملکی است حامل وحی (جبرئیل) و آنچه را از دهان آن ملک می‌شنود، خود کلامی است ساخته و پرداخته خداوند یا کتابی در صحیفه.(همو، ۱۳۸۰: ۶۰۵؛ همو، ۱۹۸۱: ۳۴۲)

بنابراین نبی به واسطه کمال قوه مصوّره، فرشته وحی را می‌بیند و از جزئیات وقایع، مطلع می‌گردد. کمال قوه حاسه هم مساوق کمال قوه تحریک است و موجب انفعال مواد و خضوع قوا و طبایع می‌شود. (همو، ۱۹۸۱ :۳۴۲ ؛ ۱۳۸۰: ۶۰۶) و نبی با داشتن این کمال می‌تواند در حوادث طبیعت، موثّر باشد و امور خارق‌العاده - که در عرف شرع به آن کرامت و معجزه گفته می‌شود - را تحقق بخشد.

به این ترتیب نبی کسی است که قوای ادراکی عقلی و خیالی او از مشاغل حسی و دنیوی فارغ است و حقایق مراتب بالاتر را با قوای تخیل و تعقل خویش ملاحظه می‌کند. در واقع گزارش نبی از رویدادهای آینده به دلیل اتصال او به این عوالم است و به این جهت است که گفتار او در خارج، تحقق عینی می‌یابد. عبارت ملاصدرا در این‌باره چنین است:

چون این را دانستی، پس قصه خواب‌ها و انذارات، به خاطر اتصال نفوس انسانی به جواهر عالی است. (همو، ۱۹۸۱: ۳۴۶)

۲ . نقش خیال انسان در افعال

چون انسان متشکل از قوای نباتی، حیوانی و انسانی است، هر یک از این قوا افعال

و اموری را طلب می‌کنند و در صدور هر فعلی ابتدا آدمی در تخیل خود از آن تصوری پیدا می‌کند؛ حال اگر آن تصور در خارج، مطابق طبع یکی از قوا باشد، آدمی بدان شوق پیدا می‌کند و آن را در خارج با قوای محرکه‌اش محقق می‌کند. حال اگر اعمال یکی از آن قوا در انسان غلبه داشته باشد، قوه خیالی او معطوف به آن قوه خواهد بود. مثلاً اگر اعمال حیوانی در انسانی غالب باشد، بیشترِ صوری که در تخیل او غلبه دارد صور حیوانی خواهد بود و این فرد دائماً به این صور خیالی حیوانی مشغول است و دیگر نیروی تخیل او نمی‌تواند با صور عالیه خیالی اتحاد پیدا کند یا حتی صور عقلانی را در خود منعکس نماید. انسانی می‌تواند به مشاهده عوالم خیالی و عقلی نایل شود که خود را از امور دنیوی و محسوس رهانیده باشد.

بنابراین آنچه مانع می‌گردد که انسان نتواند حقایق عقلانی و خیالی را مشاهده نماید چیزی جز اسباب و موانع ناشی از توجه به علایق حیوانی نیست. انسان می‌تواند با اجتناب از امیال نفسانی خود، این مانع را برطرف نماید تا عقل و خیال او آینه‌ای باشند که حقایق عقلی و خیالی را در خود منعکس کنند. (همو، ۱۹۸۱: ۳۴۷و۳۴۸؛ همو، ۱۳۸۰: ۵۹۵) اگر موانع برطرف گردد - هم‌چنان که در نبی برطرف شده است - انسان می‌تواند حقایق کلی را در عالم عقل مشاهده نماید و نیز می‌تواند با قوه خیال خود به جزئیات - اعم از حوادث و اشخاص در آینده و گذشته - آگاه گردد. این آگاهی هنگامی به دست می‌آید که نفس انسان متصل به عالم «لوح محفوظ» یا عالم «قدر» گردد. ملاصدرا هم معتقد است:

> روح انسان همانند آینه است؛ هنگامی که عقل قدسی آن را صیقل دهد و از حجاب‌های جسمانی پاک کند، نور معرفت و ایمان بر او می‌تابد و با این نور معرفت، حقایق ملکوت را مشاهده می‌کند... هنگامی که نفس انسانی از امور بدنی، شهوت و غضب آزاد شد، نفس به عالم ملکوت توجه می‌کند و به سعادت قصوا نایل می‌گردد. (همو، ۲۰۰۳: ۱۱۰)

بنابراین اگر انسان از مشاغل خیالی کاملا رها گردد و نیروی خیال او در خدمت

نیروی عقل باشد حقایقی را که در بیداری مشاهده می‌کند کاملاً واضح و صریح است و این همان معنای وحی است که به انبیا اختصاص دارد.[۱] (همو، ۱۹۸۱: ۳۴۷؛ ۱۳۸۰: ۵۹۵)

سؤالی که در این‌جا مطرح می‌شود این است که چگونه می‌توان آنچه در روایات، درباره توصیف حالات نبی هنگام نزول وحی آمده است را با توجه به رویکرد ملاصدرا به وحی، تبیین نمود. مثل روایاتی که می‌گویند شخص نبی مورد خطاب فرشته وحی قرار می‌گیرد و یا اصوات و حالات محسوسی برای نبی رخ می‌دهد.[۲]

۳ . تبیین وجه محسوس وحی

آنچه ملاصدرا در تبیین فلسفی وحی گفته، بیان این مطلب است که نبی با عالم عقل و خیال متحد می‌شود و این گفته با ظاهر روایات در محسوس بودن و حالات جسمانی وحی، هم‌خوانی ندارد. وی معتقد است که چون انسان دارای قوای مختلف

---

۱. ملاصدرا در ذیل بحث وحی، به اضغاث احلام و رؤیا اشاره کرده است و تمایز این دو از وحی را در ظهور صریح حقایق نزد نیروی متخیله می‌داند. اگر نیروی متخیله نتوانسته باشد از تجزیه و ترکیب صور خیالی، رها گردد و یا اینکه از صور حیوانی فارغ نشده باشد آنچه شخص در خواب ملاحظه می‌کند، چیزی جز اضغاث احلام نیست، ولی اگر قوه خیال نتواند آنچه را که قوه عاقله در عالم عقل مشاهده نموده، دقیقاً ضبط کند و یا آن را با صور محسوس دیگر ترکیب نماید، آن خواب محتاج تعبیر است.

۲. سر را پایین انداختن، جاری شدن عرق شدید از پیشانی، رنگ باختن چهره، فشار سخت بر روح، فرو رفتن در حالت اغما، خم شدن پشت و زانوان مرکب و...، از سنگینی و دشواری وحی مستقیم حکایت دارد. شاید نامیدن قرآن به «قول ثقیل» (مزمل، ۵) از همین سنگینی و دشواری وحی حکایت داشته باشد. (ر.ک: مجلسی، ۱٤۰۲: ۱۸، ۲٦۱؛ معرفت، ۱٤۱۲: ۱، ٦۵ ؛ عیاشی، بی‌تا: ۱، ۳۸۸؛ ابن سعد، بی‌تا: ۱، ۱۹۷)

است، یک فرد عادی هنگامی که به قوه‌ای یا حسی توجه دارد، حواسّ دیگر او مختل می‌شوند. مثلاً فردی که به یک امر شهوانی می‌پردازد این غریزه مانع می‌شود که نیروی غضبی او مورد توجه قرار گیرد؛ به عبارت دیگر، فکر و تمرکز آدمی همواره به یک جهت معطوف می‌گردد، اما شأنی از روح قدسی به دلیل شدت کمال در قوای حسی، خیالی و عقلی، او را از شأن دیگر باز نمی‌دارد. هنگامی که این روح عالی به درجات بالای هستی نظر می‌کند، آن نظر در سایر قوایش نیز اثر می‌گذارد و مشاهده‌ای که نبی انجام می‌دهد، در نیروی خیال و قوای ادراکی ظاهری او تاثیر می‌گذارد. برای آن مشاهده عقلانی در حس شنوایی، صدای محسوس و در حس بینایی، دیدن شیء محسوس روی می‌دهد. ملاصدرا این مطلب را چنین می‌نگارد:

> به خاطر نهایت کمال، قوایش در حد واسط بین محسوس و معقول قرار دارند، در این صورت حواس باطن، او را از حواس ظاهر غافل نمی‌کنند و مانند نفوس معمولی نیستند که توجه به جانبی، آنها را از توجه به طرف دیگر باز دارد... بلکه شأنی، روح قدسی را از شأن دیگر غافل نمی‌کند. هنگامی که این روح به عوالم بالا توجه دارد اثر هر آنچه را که دیده، در سایر ابعاد وجود خود می‌بیند و تمثل آنچه را در عالم عقل دیده، در همان لحظه در حواس ظاهری بالأخصّ دو حس بینایی و شنوایی مشاهده می‌کند؛ در این هنگام شخصی را می‌بیند و کلامی را می‌شنود که در نهایت فصاحت و بلاغت است. آن شخص فرشته ای است حامل وحی و کلام الاهی. (همو، ۲۰۰۳: ۱۱۱)

نبی در همان حال که به حقایق عالم عقل توجه دارد همان حقایق را با قوه خیالی خود در عالم خیال به شکل خیالی مشاهده و به صورت ادراک حسی هم درک می‌کند و این بدان دلیل است که عوالم با یکدیگر تطابق دارند، یعنی آنچه در عالم عقل وجود دارد در عالم خیال و حس نیز وجود دارد، منتها به نحو وجود خیالی و حسی. برای روشن شدن مطلب می‌توان به نحوه گفتار آدمی توجه کرد؛

هنگامی که کسی بخواهد صورت عقلی آب را که مفهومی صرفا ذهنی است به کسی خطاب کند، آن صورت عقلی را به واسطه نیروی خیال به تصویر خیالی آب بدل می‌کند و سپس آن تصویر خیالی در غالب لفظ آب در خارج، تحقق می‌یابد. حال چون نبی در همه قوای کمالی به حد کمال رسیده است با مشاهده عقلانی خود به طور هم‌زمان این تغییر نشئه از باطن به ظاهر، یک‌باره برای او صورت می‌پذیرد. یعنی وحی:

> دیگر انتقال ملک وحی به پیامبر نیست، بلکه عبارت است از انبعاث نفس نبی از نشئه باطن به نشئه ظاهر، بعد از سفر نخستین خود (شهادت به غیب). (همان: ۱۱۲)

بدین صورت ملاصدرا تلاش نموده است تا معنای ظاهری و محسوس از نزول وحی به پیامبر را تبیین نماید. در ادامه او به دیدگاه مشایین در خصوص وحی، انتقاد می‌کند و نظر آنان را ناکافی دانسته، آن را ناشی از جهل آنها به عالَم خیال می‌داند.

> این تمثل، مجرد صورتی خیالی که در خارج از ذهن نباشد نیست - همان‌طور که بعضی از فلاسفه پیرو ارسطو معتقدند - پناه بر خدا از این اعتقادی که ناشی از جهل به احکام انزال و تنزیل و عدم ایمان به کیفیت رسالت و وحی است. (همو، ۲۰۰۳: ۱۱۱ ؛۱۳۸۰: ۶۰۳ و۶۰۴)

مشایین بر تحقق خارجی عالم خیال اذعان ندارند و آن را نمی‌پذیرند و به همین دلیل، آنان موفق نشده‌اند توجیه قابل قبولی برای نزول فرشته وحی به نبی ارایه نمایند. بر اساس نظر آنها قوه خیال، نیرویی درونی است که وظیفه‌اش حفظ ادراک حسی و انتقال آن به حس مشترک است. هنگامی که آدمی چیزی را درک می‌نماید، آن را از طریق خیال به حس مشترک انتقال می‌دهد و به کمک این حس، رؤیت صورت می‌گیرد. به عقیده مشایین، ابصار چیزی نیست مگر وقوع صورت در حس مشترک. بر این اساس آنها درباره وحی معتقدند هنگامی که عقل

انسان، امور عقلانی را مشاهده می‌کند، اگر آن مشاهده قوی باشد عیناً در حس مشترک و خیال حفظ می‌شود ولی اگر ضعیف باشد متخیله آن را به صورت مناسب حکایت می‌کند، چرا که برای هر حقیقت عقلی صورت طبیعیه‌ای در عالم محسوس وجود دارد و سپس متخیله، آن صورت را به حس مشترک انتقال می‌دهد. (همو، ۱۳۸۰: ۵۹۸) بر اساس این نظر، عالَم خیال استقلال خارجی ندارد و همین دلیل، تبیین رؤیا و مسایلی که در بیداری برای برخی از ارواح پاک به وجود می‌آید به سختی قابل توجیه است. در این صورت تلاش ملاصدرا برای تبیین عقلی وحی به مراتب، کم نقص‌تر از تلاش مشایین است و دلیل موفقیت او آن است که ساحت دیگری از وجود (عالم خیال) که بسیاری از مسایل مرتبط با وحی در آن قابل حل است را اثبات می‌نماید.

همین غفلت از نقش خیال منفصل در تبیین وحی، باعث شده است که یکی از نظریه‌پردازان معاصر صورت وحی را ساخته ذهن پیامبر بداند. بنابر این نظر، وحی دارای دو بعد «مضمون» و «صورت» است. پیامبر به خاطر طهارت نفس، توانسته است با خداوند متحد گردد. در این صورت، پیامبر «مضمون» وحی را از عالم بالا اخذ می‌کند و «صورت» وحی را از ناحیه خود به آن اضافه می‌کند که این «صورت» متأثر از شرایط اجتماعی، فرهنگی و... زمان پیامبر می‌باشد.[۱] بر اساس این این نظر، الفاظ و عبارات وحی، ساخته اندیشه پیامبر است نه اینکه خود آن نیز حاصل شهود و مواجه پیامبر با عالم بالا و مشاهده ملائکه باشد.[۲]

---

۱. عبارت نویسنده این‌چنین است: « اما پیامبر به نحوی دیگر نیز آفریننده وحی است. آنچه او از خدا دریافت می‌کند، مضمون وحی است. اما این مضمون را نمی‌توان به همان شکل به مردم عرضه کرد، چون بالاتر از فهم آنها و حتی ورای کلمات است. این وحی بی‌صورت است و وظیفه شخص پیامبر این است که به این مضمون بی‌صورت، صورتی ببخشد». (سروش، ۱۳۸٦ الف)

۲. «همین است معنای آنکه وحی و جبرئیل، تابع شخصیت پیامبر بودند و همین است مدعای

این نظر از وجهی به تبیین ملاصدرا از وحی نزدیک است و از وجوه دیگر، فاصله زیادی با آرای ملاصدرا دارد؛ وجه نزدیکی، توجه به این مسأله است که همه انسان‌ها دارای یک بعد متعالی هستند که با خارج شدن آن از قوه به فعل، انسان می‌تواند به مشاهده عالم بالا یا به اتحاد با خداوند نایل شود. پیامبر نیز کسی است که توانسته خود را از امور محسوس، دور نگه دارد و به مشاهده مراتب بالا موفق گردد. این همه حرف ملاصدرا نیست و همان‌طور که دیدیم وی بر این باور است که نفس آدمی دارای سه نیروی ادراکی است؛ حسی، خیالی و عقلی. حال از آنجا که ادراک، عبارت از اتحاد صورت مدرِک با مدرَک است، هنگامی‌که نفس پیامبر پاک گردید، عقل او با صور عقلی و خیال او با صور خیالی متحد می‌شود.

ملاصدرا همچنین قایل است که هر ادراکی یک مرتبه از عالم وجود است و پیامبر با عقل خویش به جهان عقل و با خیال خویش به جهان خیال متصل می‌شود. از آنجا که عوالم هستی نزد ملاصدرا تطابق دارند (هر چه در عالم عقل وجود دارد در جهان خیال نیز وجود دارد) آنچه پیامبر در عالم عقل دیده است، صورت خیالی آن را در جهان خیال مشاهده می‌کند که آن صورت خیالی و محسوس، مطابق خیالی و محسوس همان صورت عقلی است و این همان چیزی است که صاحب نظریه پیشگفته بدان توجه نکرده است! نیروی عقل پیامبر قادر است حقایق عقلانی را مشاهده کند ولی در همان حال به واسطه قوت نفس، می‌تواند با نیروی خیال و نیروی حس، همان حقایق عقلانی را به صورت محسوس و خیالی نیز ببیند. در این صورت دیگر اینگونه نیست که پیامبر تصاویر محسوس وحی را از ناحیه ذهن خود بسازد و با آفریننده وحی باشد، بلکه مطابق خیالی و حسی حقایق عقلی را در آن واحد، در جهان‌های مستقل از ذهن خود مشاهده

حکیمانه ابونصر فارابی و خواجه نصیرالدین طوسی که قوه خیال پیامبر در فرآیند وحی دخالت می‌کند». (سروش، ۱۳۸٦ ب)

می‌کند. در این صورت ذهن پیامبر به هیچ‌وجه در وحی، موضوعیت ندارد بلکه هم «مضمون» و هم «صورت» وحی، را به واسطه طهارت نیروی خیال و عقل خود می‌بیند و می‌شنود.

پس پیامبر آفریننده وحی نیست، بلکه این خداوند است که وحی را نازل نموده است، اگر چه منکر این مسأله نیستیم که برای نزول وحی باید قابل وحی، شرایط لازم را داشته باشد و این شرایط در پیامبر مهیّا بوده است. در این صورت خداوند می‌تواند بر پیامبر وحی نماید بدون اینکه شرایط مادی پیامبر در وحی نقشی داشته باشد. در نتیجه نمی‌توانیم بگوییم که وحی امری تاریخی و تابع شرایط زندگی پیامبر است.[۱]

نتیجه

از آنچه گفته شد روشن می‌شود که، ملاصدرا در تبیین وحی، هم به احادیث توجه دارد و هم بعد عقلانی وحی را باور دارد. به عقیده او وحی، معرفتی است که پیامبر در هنگام اتصال به عالم عقل و عالم خیال بدان دست می‌یابد. به عقیده او انسان دارای سه قوه ادراک حسی، خیالی و عقلی می‌باشد و در هر مرتبه از این ادراکات، نفس با صورت ادراکی متحد می‌گردد. ملاصدرا مسأله اتحاد صورت ادراکی با ادراک کننده در تمام مراتب ادراک را در مسأله اتحاد عقل و عاقل و معقول تبیین نموده است، بنابر این نظر، مطابق هر یک از قوای ادراکی انسان، یک ساحت از هستی تحقق دارد که در این صورت، وجود از سه مرحله عقلانی، خیالی و حسی تشکیل

---

۱. این نویسنده در تبیین وحی، تمام شرایط محیط پیامبر را در صورت وحی دخیل می‌داند. وی با بدفهمی از قاعده «کل حادث مسبوق بمادة و مُدّة» بر این باور است که وحی، امری تاریخی است و شرایط تاریخی بر وحی تاثیر می‌نهند، در حالی‌که بر اهل فن پوشیده نیست که این قاعده در حیطه امور محسوس است نه امور معقول. (ر.ک: سروش، ۱۳۸٦ ب)

می‌شود. چون انسان‌ها در زندگی روزمره گرفتار تدبیر جسم و امور محسوس می‌باشند، نیروی عقل و خیال آنها در خدمت تن قرار می‌گیرد، لذا این افراد از اینکه به مشاهده حقایق خیالی و عقلی نایل گردند عاجز می‌شوند، اما نبی توانسته است خود را از امور محسوس رها کند و نیروی خیال او به مشاهده حقایق خیالی و نیروی عقل او به مشاهده حقایق عقلی نایل شود. ملاصدرا این مشاهده- که حاصل تزکیه و طهارت روح می‌باشد- را «وحی» می‌نامد. از این‌رو روشن می‌شود که وحی در نظر ملاصدرا حاصل دوری از اشتغالات دنیوی و اتصال روح نبی با عوالم خیالی و عقلی است. البته این مسأله باعث نمی‌گردد که ملاصدرا وحی را کاملاً امری عقلانی و غیر جسمی بداند، بلکه وحی همان‌گونه که در روایات آمده است جنبه محسوس نیز دارد. ملاصدرا برای تبیین جنبه محسوس وحی از عالم خیال مدد می‌گیرد و عالم خیال را عالمی می‌داند که حقایق عقلانی در آنجا مجسم می‌شوند و حقایق محسوس، معقول می‌گردند. وی رؤیای صادق و خواب را به وسیله عالم خیال تبیین می‌کند. این تبیین از وحی که به کمک عالم خیال است با تبیین مشایین تفاوت دارد. مشایین، وجود عالم مستقل خیال را باور ندارند و به همین دلیل آنها وحی را انتقاش صورت عقلی بر نیروی تخیل نبی می‌دانند.

منابع و مآخذ

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۷۲، ***قواعد کلی در فلسفه اسلامی***، جلد دوم، تهران، موسسه تحقیقات فرهنگی.

۲. ابن‌سعد، بی‌تا، ***الطبقات الکبری***، بیروت، دار صادر.

۳. ابن‌منظور، محمد بن مکرم، ١٤١٤، ***لسان العرب***، بیروت، دار صادر.

٤. سروش، عبدالکریم، ١٣٨٦ الف،« ***مصاحبه با هوبینگ***»، رادیو هلند، به آدرس اینترنتی www.farsnews.Com

۵. ــــــــــــ، ۱۳۸٦ ب، ***«پاسخ به نامه آیت‌الله سبحانی»***، به آدرس اینترنتی www.farsnews.Com

٦. شریف، م.م، ۱۳٦۲، ***تاریخ فلسفه در اسلام***، ترجمه زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران نشر دانشگاهی.

۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳٦۰، ***اسرار الآیات***، تصحیح محد خواجوی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

۸. ــــــــــــ، ۲۰۰۲، ***الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه***، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۹. ــــــــــــ، ۱۹۸۱، ***الشواهد الربوبیه***، تصحیح جلال الدین آشتیانی، مشهد، المرکز الجامعی للنشر.

۱۰. ــــــــــــ، ۲۰۰۰، ***العرشیه***، تصحیح محمد خلیل اللبون فولادکار، بیروت، موسسه التاریخ العربی.

۱۱. ــــــــــــ، ۱۳۸۰، ***المبدأ و المعاد***، تصحیح الاستاد السید جلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

۱۲. ــــــــــــ، ۲۰۰۳، ***مفاتیح الغیب***، تصحیح محمد خواجوی، بیروت، موسسه التاریخ العربی.

۱۳. طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، ***مجمع البحرین***، تهران، مرتضوی.

۱٤. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱٤۱۰، ***العین***، قم، هجرت.

۱۵. قدران قراملکی، محمد حسن، ۱۳۸۲، ***«کیفیت نزول قرآن و رهیافت‌های گوناگون آن»***، قبسات، تهران.

۱٦. مجلسی، محمد باقر، ۱٤۰۲، ***بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار علیه السلام***، موسسه وفا.

۱۷. عیاشی، محمد بن مسعود، بی‌تا، ***تفسیر عیاشی***، ج ۱، تهران، المکتبه العلمیه الاسلامیه.
۱۸. معرفت، محمد هادی، ۱٤۱۲، ***التمهید فی علوم القرآن***، ج ۱، قم، موسسه النشر الاسلامی.
۱۹. ملایری، موسی، ۱۳۸٤، ***تبیین فلسفی وحی از فارابی تا ملاصدرا***، قم، طه.
۲۰. نصیری، علی، ۱۳۸۲، ***«ماهیت و مراتب وحی از نگاه صدرالمتالهین»***، قبسات، تهران.