

سهم ابن سینا در تبیین فلسفی وحی

دکتر موسی ملایری*

استادیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز

چکیده

نگاه فلسفی به وحی و تلاش، برای تبیین معقول و خردپسند از کیفیت معرفت وحیانی، جریانی بود که نخستین بار بوسیله فارابی آغاز گردید. اما این مدعا که در کتب تاریخ فلسفه به کرات گفته می شود که: « حکمای بعد از فارابی، جملگی، نظریه فارابی در باب وحی را پذیرفته و سخنان او را تکرار کرده اند » سخنی درست نیست. حق آنست که فارابی تنها آغازگر این بحث و گشاینده این باب بوده است.

ما در این نوشته با اذعان به نقش کلیدی فارابی، سعی داریم حدود نقش ابن سینا را در تکمیل نظریه فارابی نشان دهیم. و به تفصیل خواهیم گفت که بهره گیری از مساله حدس، تفسیری جدید از عقل مستفاد، تبیین وحی در امور جزئی و اثبات ضرورت وحی، همه عناصری هستند، که از سوی ابن سینا برای تکمیل تفسیر فارابی بکار گرفته شده اند.

کلید واژه: وحی، معرفت وحیانی، حدس، تخیل، رویا، قوای نفس و محاکات.

*آدرس: تهران، خیابان دماوند جنب بیمارستان بوعلی مجتمع دانشگاهی ولیعصر دانشکده ادبیات

شماره فاکس ۰۲۱-۳۷۹۸۰۸۰ تلفن ۰۲۱-۳۳۴۳۰۳۰

سهام ابن سینا در تبیین فلسفی وحی

۱- فارابی: یکی از مهمترین شاخصه های فلسفه فارابی و شاید مهمترین جزء فلسفه او نظریاتی است که پیرامون وحی مطرح کرده است. در دوران حیات فارابی، یعنی اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم هجری، جامعه اسلامی دوره اقبال همگانی و از سر تسلیم و احساسات درونی به اسلام را پشت سر گذاشته بود و در اثر آمیزش مسلمین با بیگانگان، معاندت و دشمنی بدخواهان، شکوک و تردیدهای فراوانی در خصوص اعتقادات مذهبی در بین افواه مردم جاری بود. مهمترین این اعتقادات که مورد اشکال و ایراد قرار می گرفت، مساله وحی بود. این مساله نه تنها در این دوران، بلکه همزمان با نزول وحی نیز از اشکال تراشی معاندین برکنار نبود. لذا می بینیم که مقدار معتنابهی از این ایرادها حتی در قران کریم انعکاس یافته است.^۱

منکرین، طیف وسیعی بودند که از بین آنها، می توان از نصاری، یهود، زنادقه، مجوس و صابئون نام برد. از قرن دوم به بعد اشکال تراشی ها پیرامون مساله وحی و نبوت صورتی منطقی و کلامی به خود گرفت تا حدی که کتابهایی در رد وحی و نبوت به رشته تحریر درآمد که می توان از بین آنها به «فضیحه المعتزله»، «الدمغ»، «الفرند» و «الزمرده» اشاره کرد.

در همان زمان در مقابل شبهات و ایرادهای مخالفین، گروهی از نخستین متکلمان نیز به مدافعات کلامی از عقاید مسلمانان از جمله وحی می پرداختند، اما از آنجا که تصور کلامی از مساله وحی تصویری سطحی بود، دفاعیات آنها چندان ثمربخش نبود و غالب مباحث آنها که با استفاده از مسلمات خصم صورت می گرفت، به مجادلاتی بی حاصل منتهی می گردید.

^۱ - رک: قران کریم، سوره های: المومنین ۳۱-۳۸، یس ۱۵/۲۶، التغابن ۶/۴۶، آل عمران ۷۹/۳، الشعراء ۲۷/۲۶، الذاریات ۵۲/۵۱.

فارابی در چنین فضایی رشد کرد. او بعنوان یک شخصیت فیلسوف، از سویی به مبانی مذهبی و عقاید اسلامی بخوبی آشنا بود، و از سویی دیگر در فن منطق مهارت کافی داشت. مهمتر از همه به خوبی بین تبیین و تحلیل های کلامی عقاید دینی و تبیین فلسفی آنها تمایز قائل می شد. لذا او تبیین ها و مدافعات کلامی از وحی را رضایت بخش نمی دانست، و بر آن بود که بامجادلات کلامی نمی توان جایگاهی معقول برای وحی باز نمود، و بدین ترتیب بود که وحی را مورد تفکر فلسفی قرار داد و آغازگر جریان تفکر فلسفی پیرامون وحی گردید. به جرات می توان گفت با این جریان فکری بود که فلسفه اسلامی - متمایز با فلسفه یونان - شکل گرفت. مهمترین وجه تمایز نگاه فلسفی فارابی، با نگاه کلامی متفکرین پیش از او در این نکته نهفته است که در نگاه فارابی وحی بمثابه یک معرفت مورد بررسی قرار می گیرد، در حالیکه در نگاه کلامی، وحی بمثابه الفاظی مسموع تلقی می شود، که نبی تنها نقش انتقال آنرا بعهدده دارد. نگاه معرفتی به وحی، زمینه ای مناسب را فراهم می کرد که وحی نیز بعنوان یک معرفت در کنار سایر معارف انسان مورد تحلیل قرار گیرد.

به هر حال فارابی آغازگر این راه بود و گامهای بلندی برداشت. تا حدی که در کتب تاریخ فلسفه بعنوان یکی از مشهورات گفته می شود، همه فیلسوفان مسلمان در این مساله از فارابی پیروی کرده و سخنی جدید نگفته اند. اما با بررسی دقیق آراء فلاسفه بعد از فارابی خطای ادعای بالا آشکار می شود. ادعای درست آن است که بگوئیم، اگرچه فارابی آغازگر این راه بوده است، اما هرگز حکمای پس از او به سخنان فارابی بسنده نکرده اند، لذا جریان تحلیل فلسفی وحی همانند بسیاری از مسائل فلسفی، پیوسته در حال تطور و تکامل بوده است.

بنابر منابع موجود نخستین فیلسوفی که پس از فارابی مسأله وحی را مورد تاملی جدید قرار داده است ابن سینا است. ما در این مقاله سعی داریم عناصری را که ابن سینا به تبیین فلسفی فارابی افزوده است، به دقت آشکار کنیم.

در آثار ابن سینا علاوه بر اینکه در مقام تبیین معرفت شناختی، کاستیهای سخن فارابی رفع شده است. بحث نبوت آشکارا به دو حوزه دیگر توسعه یافته است. حوزه اول اثبات ضرورت وحی است. ابن سینا می دانست که نهایت تبیین فارابی مبین امکان وحی است. فارابی مسئله وحی را از حد تصورات عامیانه ارتقاء داد و آن را برای اتصال به ماوراء طبیعت تا حد عقل فعال بالا برد، اما در نهایت تبیین او مثبت امکان وحی بود نه ضرورت آن.

اکنون نوبت شیخ الرئیس است که برای تبیین ضرورت وحی آنرا با منشاء ضرورتها یعنی واجب الوجود ارتباط دهد. ضرورتهای نظام هستی همه از ذات واجب ناشی می شوند. لذا در نظریه ابن سینا مسئله وحی با عالم الهی مرتبط می شود و متفرع بر اصولی چون عنایت و دوام فیض و هدایت عام و صفت تکلم الهی خواهد شد.

حوزه دیگری که ابن سینا از آن سخن گفت مسئله معجزه است. معجزه نیز یکی از اجزا و عناصر مبحث نبوت است که قابلیت تحلیل فلسفی دارد. شیخ الرئیس در مواضع مختلف علی الخصوص در رساله موسوم به «فی الفعل و الانفعال و اقسامهما» به تفصیل در باب آن سخن می گوید و جایگاه آن را در مقولات فلسفی معین کرده و به شیوه فلسفی تبیین می کند.

بنابراین مقدمه می توان مبحث وحی را در فلسفه ابن سینا در سه سطح بررسی کرد:

۱- تبیین ماهوی و معرفت شناختی وحی

۲- اثبات ضرورت آن

۳- تبیین مسئله معجزه. اما ما در این مقاله تنها به بخش اول از سطوح سه گانه می پردازیم.

۲- تبیین معرفت شناختی

از آنجا که وحی ماهیت معرفتی دارد و نوعی ادراک محسوب می شود، شیوه تحلیل آن نیز معرفت شناسانه است. لذا از تحلیل نظام ادراکی انسانی و بررسی کیفیت ادراک و قوای مدرکه به تبیین آن نایل می شوند.

بنا به ادله‌ای که در جایگاه خود مورد بررسی قرار گرفته است در نظام معرفت شناسی فیلسوفان مشائی، تحصیل معرفت بدون فرض موجودی ماورا طبیعی که قوای ادراکی انسان را به فعلیت برساند، و صور معقولات را به نفس انسان عطا کند ممکن نیست و این موجود عقل فعال است. لذا در این نظام فکری تبیین مسئله معرفت مستلزم وجود عقول عالیه خواهد بود.

ابن سینا در این مسئله از حکمای سلف خود گامی پیشتر نهاد. و نقش اکتساب را در معرفت تحدید کرد. از نظر او هر گونه معرفتی که در قوه عاقله انسان تحقق یابد فیض عقل فعال است. او بطور کلی علوم اکتسابی را به این معنی که نفس با تفکر، و تعمل فکری به تحصیل علم نایل شود، انکار کرد. از نظر ابن سینا هر معرفتی فیض از مفیض معرفت یعنی عقل فعال است. و اکتساب به معنایی نخواهد داشت مگر تشدید استعداد نفس برای دریافت فیض عقل فعال. لذا نقش اکتساب و فکر تنها مهیا کردن نفس است. اما مفیض نهایی معرفت عقل فعال است.

اکنون که هر گونه معرفتی افاضه عقل فعال است، می توان از شیخ رئیس پرسید که: وحی و معرفت و حیانی چگونه معرفتی است؟ اگر آن نیز افاضه عقل فعال به نفس نبی است: پس چه فرقی بین وحی و سایر معارف است؟ برای پاسخ به این سوال باید ابتدا تعریف و تصور شیخ رئیس را از وحی مورد توجه قرار دهیم.

شیخ رئیس در تعریف وحی چنین می نویسد: «حقیقه الوحی هو الالقاء الخفی من الامر العقلی باذن الله تعالی فی الفئوس البشری السمتهده لقبول مثل هذا الالقاء... فی حال الیقظه»^۲ با این تعریف آشکار می شود که معرفت و حیانی نیز همانند سایر معارف القای مفیض معرفت و به تعبیر شیخ، القاء امر عقلی است. پس بین القای معرفت و حیاتی و القای سایر معارف چه تفاوتی است؟

از نظر ابن سینا انبیاء سه خصلت ویژه دارند که مجموع آنها نبی را از سایر انسانها متمایز می کند. خصلت اول، شدت وحدت قوه حدس است. خصلت دوم، جودت و قدرت نیروی تخیل است. و خصلت سوم شدت قوه متصرفه است.^۳ بواسطه خصلت اول همه معارف و علوم را بدون فکر و تعمل فکری از عقل فعال اخذ می کند و بواسطه خصلت دوم، آن علوم بر او تمثل و تسجّم یافته و تا حد مشاهده و استماع تنزل می یابند. و بواسطه خصلت سوم برای اثبات صدق ادعای خود در مواد و عناصر عالم تصرف می کند.

با این بیان مختصر در باب خصایل ثلاث آشکار می شود که خصلت اول در توضیح معرفت شناختی وحی و نحوه اخذ آن نقش مهمی را بعهده دارد. او با بیان تمایز بین علمی که بواسطه حدس بدست می آیند و علمی که تفکر و تعمل عقلی از مقدمات آنها بحساب می آید سعی

^۲ - ابن سینا، رساله فی العقل و الانفعال، ص ۳

^۳ - ابن سینا، المبدأ و المعاد، صص ۱۱۲-۱۱۶.

می‌کند به تمایزی بین معرفت و حیانی و سایر معارف برسد. لذا باید به بررسی این نکته پردازیم که حدس چیست و معرفت حدسی چگونه است؟

۳- نقش قوه حدس در معارف و حیانی

شیخ الرئیس در تعریف حدس می‌گوید: «والحدس هوالتفطن للحد الاوسط من القیاس بلا تعلیم»^۴ قوه حدس قوه‌ای است که شخص را در راه معرفت از تفکر و تعلم بی‌نیاز می‌کند. تا حدی که به صرف مواجهه با مجهول به حد واسطه پی می‌برد و نتیجه را در می‌یابد. صاحب حدس قوی از جریان «فکر» که متوجه یافتن حد وسط و در نهایت اقامه استدلال می‌باشد بی‌نیاز است. لذا صاحب قوه حدس به سرعت به معارف دست می‌یابد.

اما این قوه در همه انسانها بالسویه وجود ندارد بلکه می‌توان گفت در پائین‌ترین مراتب انسانی کسی است که هیچ بهره‌ای از این قوه ندارد. و در عالیترین مرتبه‌اش انسانی است که کمأ و کیفاً از برترین درجات حدس برخوردار است. چنین انسانی از بالاترین استعداد برای اتصال با عقل فعال برخوردار است.

استعداد برای اتصال با عقل فعال به دو گونه است استعداد ناقص که قبل از تعلیم و اکتساب و تامل و فکر است و استعداد تام که بعد از این امور است.^۵

آنکه قوه حدس ندارد استعداد ناقص خود را از طریق اقامه قیاسات و ترتیب حدود که همان «فکر» است کامل می‌کند. و بعد از کمال استعداد به فیض عقل فعال متصل می‌گردد. اما دارنده

^۴ - ابن سینا، المبدأ و المعاد، ص ۱۱۶.

^۵ - ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء المقالة الخامسة من الفن السادس، ص ۳۳۷.

قوه حدس گوئی از همان آغاز استعدادش برای اتصال و دریافت فیض کامل است. وبه گفته ابن سینا «و هذا الاستعداد قد یشتد فی بعض الناس، حتی لا یحتاج فی ان یتصل بالعقل الفعال الی کثیر شیء و الی تخریج و تعلیم، بل یكون شدید الاستعداد لذلك، کان الاستعداد الثانی حاصل له» اما آیا چنین انسانی از جهت مراتب عقل با سایر انسانها برابر است؟ پاسخ شیخ رئیس به این سوال منفی است. او معتقد است که چنین انسانی از مرتبه‌ای دیگر از عقل - بجز عقل هیولانی، بالملکه، بالفعل و مستفاد - برخوردار است که آن را «عقل قدسی» نام می‌نهد. از آنجا که این مرتبه از عقل علوم را بدون اکتساب بدست می‌آورد همانند عقل بالملکه خواهد بود که بدیهیات را بدون استدلال در می‌یابد. «و یجب ان تسمى هذه الحاله من العقل الهیولانی عقلا

قدسیا، و هی من جنس العقل بالملکه، الا انه رفیع جداً لیس مما یشترک فیہ الناس کلهم»^۶

نکته دیگری که در ذیل مسئله «حدس» مورد توجه شیخ رئیس قرار گرفته، این پرسش است که معرفت نبی و به تعبیر دیگر فیضی که او از عقل فعال دریافت کرده است از زمره معارف تقلیدی است یا اینکه مدلل و یقینی است؟ تفاوت این دو نیز آشکار است، معرفت تقلیدی به علل خاص خود مستند نیست، حال آنکه هر امری که مستند به اسبابی باشد تنها به واسطه اسبابش شناخته می‌شود. معرفت تقلیدی را نمی‌توان در حقیقت معرفت نامید بلکه صورتی است غیر یقینی که چون مستند به دلیل نیست در معرض تردید است.

در سطور پیش در تعریف حدس گفته شد که: «حدس عبارت است از تطفن به حد وسط قیاس بدون طی مراحل تفکر»^۷ از این تعریف بدست می‌آید که، در حدس حد وسطی که علت

^۶ - همان، ونیز، النجاه، ص ۱۶.

^۷ - ابن سینا، المبدأ و المعاد، ص ۱۱۶.

اثبات اکبر برای اصغر و تصدیق، به نتیجه می باشد حاصل است. پس این معرفت را نمی توان معرفت تقلیدی خواند. بلکه بواسطه آنکه مستند به حد وسط است یقینی است و جای تردید در آن نمی باشد بنابراین، چنان نیست که نبی صرفا مبلغ و ناقل اقوالی باشد که خود به کنه آنها نرسیده باشد، شیخ الرئیس در این باب چنین می نویسد: «فيمكن این یكون شخص من الناس موید النفس بشده الصفا و شدة الاتصال بالمبادئ العقلية الى ان يشتعل حدسا اعنى قبولاً لالهام العقل الفعال فى كل شىء فترسم فيه الصور التى فى العقل الفعال من كل شىء اما دفعه و اما قريبا من دفعه ارتساماً تقلیدياً بل بترتيب یشتمل على الحدود الوسطی. فان التقليد فى الامور التى انما تعرف باسبابها ليست یقینیة عقلیة. و هذا ضرب من النبوة بل اعلى قوى النبوة»^۸

۱- مقایسه نظریه فارابی و ابن سینا

شدت قوه حدس که ابن سینا آن را یکی از خصائص سه گانه انبیا دانسته است. برای فارابی مطرح نبود فارابی در هیچ یک از آثارش برای تبیین وحی از قوه حدس بهره نبرده است. لذا برای درک ماهیت نظریه ابن سینا ناگزیریم رأی او را با نظریه فارابی مقایسه کنیم تا آشکار شود مسئله حدس در نظر ابن سینا چه نقشی در وحی دارد و روشن گردد که فارابی چرا از این عنصر سود نمی جوید. چنانکه قبلاً بیان شد در نظر فارابی نبوت عبارت بود از وصول نبی به مرحله عقل مستفاد. و وحی عبارت بود از آنچه نبی در مرحله عقل مستفاد از عقل فعال دریافت می دارد.

^۸ - ابن سینا، النجاة، صص ۱۶۸-۱۶۷

فارابی در تبیین مراتب و معانی عقل در انسان به سه مرتبه قائل بود که به ترتیب عبارتند از: عقل هیولانی، عقل بالفعل و عقل مستفاد^۹.

از نظر فارابی عقل هیولانی قوه درک علوم است و هنگامی که معرفتی در آن تحقق می یابد به فعلیت میرسد و در این حالت عقل بالفعل خواهد بود. عقل بالفعل وقتی به حد کمال خود می رسد که همه معقولات ثانیه (= معلومات اکتسابی) را گردآورده باشد و بالفعل به آنها عاقل باشد. عقل تا هنگامی که به علوم اکتسابی مأنوس و مشغول است و حتی تا هنگامی که همه علوم اکتسابی را بدست آورده باشد در مرحله عقل بالفعل است اما عقل مستفاد فارابی عبارت است از اتحاد عقل انسانی با عقل فعال و حلول عقل فعال، در عقل بالفعل انسان.^{۱۰} هنگامی که چنین اتحادی رخ داد عقل مستفاد تحقق پیدا کرده است. و باری جدید از معرفت بر او گشوده می شود این مرتبه از عقل در نظریه فارابی تبیین کننده معرفت های شهودی و بلاواسطه است. تنها فیلسوف حقیقی و نبی به این مرتبه راه می یابند. در این مرتبه عالی عقل نبی با عقل فعال متحد می شود و همه معقولات منتقش در آن را بلاواسطه و بدون نیاز به تعلیم در می یابد.

تنها با این تفسیر خاص از عقل مستفاد است که فارابی موفق به تبیین معرفت شناسانه وحی می شود لذا این نوع تفسیر از عقل مستفاد که در نزد پیشینیان او سابقه نداشت، نقش مهمی در نظر او بعهده دارد.

^۹ - فارابی، ابونصر، آرا اهل المدینة الفاضلة، ص ۱۰۳-۱۰۲ و نیز رک به فارابی، ابونصر، رساله فی معانی العقل، ص ۴۵-۴۴. به نقل از «عقل در حکمت مشاء» ص ۲۴۴.

^{۱۰} - فارابی، ابونصر، آرا اهل المدینة الفاضلة، ص ۱۲۵.

اما نظریه ابن سینا در باب مراتب عقول از دو جهت با فارابی تفاوت دارد. اولاً او به جای مراتب سه گانه فارابی به چهار مرتبه عقل قائل شود در نظر ابن سینا مراتب عقل انسانی عبارتند از: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد.^{۱۱}

ثانیاً: تفسیر او از مراتب عقول با تفسیر فارابی متفاوت است و این تفاوت علی الخصوص در باب عقل مستفاد نظریه او را از فارابی جدا می کند. بنظر می رسد اساسی ترین منشا این تفاوت اختلاف شیخ الرئیس با فارابی - و بلکه با همه حکمای مشاء متقدم - در خصوص اتحاد عاقل و معقول است. شیخ الرئیس به صراحت نظریه اتحاد عقل و معقول را انکار کرده است.^{۱۲}

بنابراین او نمی تواند عقل مستفاد را همانند فارابی تفسیر کند، فارابی مرتبه عقل مستفادش عبارت بود از اتحاد عقل بالفعل با عقل فعال، و این همان چیزی است که مورد انکار ابن سیناست، او اگرچه در هیچیک از آثارش به تفاوت نظر خود در تبیین وحی با نظر فارابی اشاره نکرده است اما به صراحت معتقد است که وحی عبارت است از القاء معرفت از جانب عقل فعال در نفس مستعد نبی این القاء از جنس فعل است و نفس نبی را منفعل می کند. بر همین اساس القاء و ادراک معرفت و حیانی را از مقوله فعل و انفعال می داند و نتیجه سخن او انکار اتحاد بین موحی و موحی الیه خواهد بود.^{۱۳}

از نظر ابن سینا عقل انسان در مرتبه عقل هیولانی خالی از هر صورتی است اولین معارفی که نصیب عقل میشود. معقولات اول (= بدیهیات) است. عقل آنها را با فیض عقل فعال و بدون استفاده از حد و قیاس کسب می کند. عقلی که بدیهیات را ادراک کند به مرتبه عقل بالملکه رسیده است. این

^{۱۱} - ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، صص ۲۲۲-۲۲۱، و نیز رک به: ابن سینا، النجاه، صص ۱۶۶-۱۶۵

^{۱۲} - ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، المنظ السابع، الفصل السابع الى العاشر، صص ۲۷۱-۲۶۷.

^{۱۳} - ابن سینا، رساله فی الفعل و الانفعال و اقسامها، ص ۳.

معقولات اولین سرمایه‌های عقل محسوب می‌شوند. و عقل به کمک آنها قوه اکتساب مقولات ثانیه

(= معارف اکتسابی) را بدست می‌آورد و با قیاس و حد قادر به تحصیل آنها می‌گردد.^{۱۴}

البته به این نکته مهم باید توجه کرد که در نظر ابن سینا چنان نیست که عقل بالفعل فی نفسه و تنها

با حد و قیاس به معارف مکتسب دست یابد بلکه عقل از طریق حد و برهان و با تاملات خود مهیا

می‌شود تا معرفت به او افزایه گردد.

به هر صورت از نظر او عقل بالفعل مرتبه ای از قوه ناطقه است. که نفس با آن تعقل و تامل می‌کند

تا معرفت به او افزایه شود اما همان معرفت افزایه شده را شیخ الرئیس عقل مستفاد می‌نامد. پس عقل

مستفاد مرتبه دیگری از عقل نیست بلکه همان معارف مکتسبه و افزایه شده از عقل فعال است. لذا در

خصوص این دو مرتبه از عقل چنین می‌گوید: «هو (ای العقل بالفعل) القوة تحصل للنفس ان تعقل

بها ما تشاء فاذا شاءت اتصلت و فاضت فيها الصورة المعقولة، و تلك الصورة هي العقل المستفاد

بالحقیقه و هذه القوة هي العقل بالفعل فينا من حيث بها ان تعقل و اما العقل المستفاد فهو العقل بالفعل

من حيث هو کمال.»^{۱۵}

و نیز در جای دیگر در باب معقولات مکتسبه چنین می‌نویسد: «سمیت تلك المعقولات عقلاً

مستفاداً من خارج، ای من العقل الفعال، بطلب وحلیه .. و غایه کمال الانسان ان يحصل لقوته النظرية

العقل المستفاد»^{۱۶}

^{۱۴} - ابن سینا، المبدأ و المعاد، ص ۹۹.

^{۱۵} - ابن سینا، النفس من کتاب الشفا الفن السادس المقالة الخامسة، ص ۳۳۸. و نیز رک به: ابن سینا، المبدأ و المعاد، ص ۹۹. مشابه همین عبارت در عیون الحکمه نیز چنین است: «و نفس تلك المعقولات تسمى عقلاً مستفاداً» ابن سینا، عیون الحکمه، ص ۳۷.

^{۱۶} - ابن سینا، المبدأ و المعاد، ص ۹۹.

بعد از بیان این توضیحات آشکار می شود که مرتبه عقل مستفاد از نظر فارابی عبارت بود از مرتبه‌ای از عقل که در آن نفس انسانی با عقل فعال متحد می شود و صورت معقوله عقل فعال همان صور معقوله عقل انسان می گردد و معرفتی شهودی پدید می آید. اما در نظر ابن سینا عبارت است از همان صوری که بعد از تحصیل و تکمیل استعداد به عقل بالفعل افزوده می شود. لذا عقل مستفاد ابن سینا برخلاف فارابی، نه مختص نبی و نه حتی مختص فیلسوف است. بلکه هر کس به درک مفاهیم کلی نایل گشته باشد از آن بهره ای می برد. به همین دلیل عقل مستفاد در نظریه ابن سینا در تحلیل وحی نقش محوری ندارد. بدین ترتیب است که ابن سینا برای تمایز بین معرفت وحیانی و معارف دیگر مسئله حدس را پیش می کشاند و آن را یکی از خصائل نبی می داند.^{۱۷}

از جانب دیگر تکیه بر مسئله حدس می تواند در بیان تقلیدی نبودن معارف وحیانی برای نبی مفید باشد. در حالیکه این مسئله در نظریه فارابی روشن نگردیده است البته معرفت شهودی که فارابی تصویر می کرد یقینی خواهد بود اما نه از نوع یقینی که متکی به استدلال و حد وسط باشد.

۲- نقش قوه تخیل در معرفت وحیانی

متخیله یا متصرفه یکی از قوای پنجگانه باطن است که هم مدرک صور خیالی است و هم قدرت تصرف در آنها را دارد. این قوه با ترکیب و یاتفصیل صورتهای خیالی صورتهای جدید می سازد. این قوه هنگامی که در اختیار عقل است و عقل در جریان تفکر از آن بهره می برد به «مفکره» مرسوم است و اگر در اختیار وهم باشد به آن «متخیله» گویند.^{۱۸}

^{۱۷} - ابن سینا، المبدأ والمعاد، ص ۱۱۶.

^{۱۸} - همان، ص ۲۳۰، و نیز ابن سینا تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات، الرسالة الثالثة فی القوی الانسانیة و ادراکاتها، ص ۴۱.

قوه متخیله از سه ناحیه تغذیه می شود و صور موجود در آن از سه منبع به او می رسند. این منابع عبارتند از:

- ۱- صور مخزونه‌ای که در خزانه حس مشترک یعنی قوه خیال (= مصوره) نگهداری می شوند
- ۲- معانی جزئی‌های که در مخزن و هم یعنی ذاکره حفاظت می شوند.^{۱۹} - صور معقوله که توسط عقل ادراک شده‌اند.^{۲۰}

بنابراین مدرکات وارده بر این قول از سه نوعند: برخی صور خیالی هستند و برخی دیگر معانی جزئی و نوع سوم صور معقوله می باشند. متخیله به آسانی در دسته اول تصرف می کند اما دسته دوم و سوم را برای اینکه در اختیار بگیرد ابتدا باید آنها را به صور خیالی مناسب محاکات (= شبیه سازی) کند بعد از محاکات می تواند در آنها تصرف کند و یا اینکه آنها را عینا در خزانه حس مشترک بایگانی کند.

بیشترین فعالیت قوه متخیله هنگام خواب است. زیرا هنگام خواب نفس از استعمال حواس ظاهر اعراض می کند و به باطن می پردازد. به تعبیر شیخ رئیس: «ان الیقظه حاله تكون النفس فیها مستعمله للحواس او للقوی المحرکه من ظاهر .. فیکون النوم عدم هذه الحاله و تكون النفس فیه قد اعرضت عن الجهه الخارجة الی الجهه الداخلة»^{۲۱}

در تبیینی که فارابی از مسئله رویا و اطلاع از غیبات در خواب بدست می دهد این قوه، اساسی ترین نقش را بعهده دارد. اجمال سخن او این است که برخی از قوای نفس انسانی مانع فعالیت

^{۱۹} - ابن سینا، تسع رسائل فی الحکمه و الطبیعیات، ص ۴۱.

^{۲۰} - ابن سینا، الشفا مقاله الخامسة من الفن السادس، ص ۳۳۹.

^{۲۱} - ابن سینا، الشفا من کتاب الشفا الفن السادس، مقاله الرابعه، ص ۲۵۰.

آزاد قوای دیگر می شوند. مثلاً در هنگام بیداری مدرکات حواس سایر قوا، مخصوصاً متخیله را مشغول می کند و از فعالیت خاص خود باز می دارد.

اما در هنگام خواب عقل و متخیله از ورود پی در پی مدرکات حسی آزاد می شوند. این فراغت، عقل را برای اتصال به مبادی عالی و عقل فعال مهیا می کند و پس از اتصال به آن، علومی را دریافت می کند. متخیله نیز مدرکات بدست آمده را به صور خیالی مناسب محاکات می کند. سپس این صور پدید آمده در اختیار حس مشترک قرار می گیرند و رویت می شوند. و به تعبیر شیخ الرئیس «نحن اذا راينا شيئاً في المنام فانما نعقله اولاً ثم نتخلیه و سببه ان العقل الفعال يفيض على عقولنا ذلك المعقول ثم يفيض عنه الى تخيلنا»^{۲۲}

بنابراین رویا عبارت است از دیدن صوری که عقل ما از عقل فعال بدست آورده و توسط متخیله به صور خیالی تبدیل شده اند و آنگاه توسط حس مشترک رویت شده‌اند. شناخت نحوه و مقدار تصرف متخیله در صور معقوله‌ای که در رویا بدست آمده‌اند اهمیت زیادی دارد و از همین حیث رویا مراتب متعدد دارد. در مراتب عالی رویایی است که صورت ساخته شده توسط متخیله کاملاً مناسب با نسخه اصلی باشد. این قسم را رویای صادقه گویند. اما هر قدر تصرف متخیله بیشتر باشد صورت ساخته شده از نسخه اصلی دورتر می شود لذا برخی از اقسام رویا از شدت وضوح احتیاج به تعبیر ندارد. و برخی دیگر محتاج تعبیرند و در مراتب پائین تر بجایی می رسد که قابل تعبیر نخواهد بود این قسم را اضغاث احلام گویند.^{۲۳}

^{۲۲} - ابن سینا، التعليقات، ص ۸۳.

^{۲۳} - برای تفصیل بحث رویا در فارابی ر. ک به: آرا اهل المدینه الفاضله، صص ۱۱۳-۱۰۸.

از نظر شیخ رئیس، تعبیر «حدسی است از جانب معبر که بواسطه آن اصل را از فرع خارج می کند.»^{۲۴}

به هر تقدیر تفاوت رویای صادقه و اضغاث احلام به مقدار تصرف متخیله در صور معقوله می باشد.

اکنون که به اختصار به ماهیت ادراکی رؤیا اشاره شد به ارتباط مسئله رویا با نبوت می پردازیم. چنانکه در مباحث قبل ذکر شد وحی عبارت است از ادراکات افاضه شده از جانب عقل فعال. رویا نیز غیر از مراحل مادونش عبارت است از اتصال و اخذ صور معقول از عقل فعال. بنابراین سرچشمه معرفتی هر دو یکی است. تعبیرات ائمه معصومین و پیامبر اکرم در خصوص ارتباط رویا با نبوت و نیز اشاره قران کریم به نمونه‌هایی از رویا و تعبیر آنها مشعر به اهمیت رؤیاست. یکی از خصائص سه گانه انبیاء شدت وجودت قوه متخیله است. در نفوس ضعیفه پرداختن به قوای ظاهر، باطن را از فعالیت باز می دارد. امادر نفوس قویه پرداختن به حس ظاهر او را از ادراکات باطن باز می دارد.^{۲۵}

و چنین نفوس قویه‌ای قادر خواهند بود آنچه را که دیگران در نوم می بینند، در بیداری نیز رؤیت کنند. شیخ در وصف این گروه می گوید: «و قد يتفق في بعض الناس ان تخلق فيه القوة المتخيلة شديدة جداً غالباً حتى انها لا تستولى عليه الحواس و تكون النفوس ايضاً قویه. لا يبطل التفاتها الى العقل و ما قبل العقل انصبابها الى الحواس. فهو لا يكون لهم في اليقظة ما يكون لغير هم في المنام.. وهذه هي النبوة الخاصة بالقوة المتخيلة»^{۲۶}

^{۲۴} - ابن سینا، تسع رسائل، ص ۴۳.

^{۲۵} - همان، ص ۴۲، ر ک به: الشفا النفس من كتاب الشفا المقالة الرابعة من الفن السادس، صص ۲۳۹-۲۳۸.

^{۲۶} - ابن سینا، الاشارات و التنبیها، نمط دهم، فصل ۲۲ و ۲۱. صص ۱۴۵-۱۴۲.

هنگامی که نفس در حال بیداری با مفیض وحی یعنی عقل فعال متصل می گردد معارف و حیانی را دریافت می کند. آنچه در این وضعیت دریافت می شود تنها صور معقوله است. این صور معقوله یا به عین معقولیت خود باقی می ماند که در این صورت وحی صریح خواهند بود. و یا اینکه قوه متخیله آنها را از قوه عاقله تلقی می کند و به صورت اشکال و حروف و اصوات مسموعه تصویر می نماید. آنگاه صور و اشکال در لوح حس مشترک انطباق یافته و مشاهده و استماع می گردند. عبارت شیخ در این باب چنین است «فالنبی صلی الله علیه و آله و سلم یتلقى علم الغیب من الحق بواسطه الملك. و قوه التخیل تتلقى تلك و تتصورها بصورة الحروف والاشکال المختلفه و تجد لوح النفس فارغا فتنقش تلك العبارات و الصور فيه فیسمع منها كلاما منظوماً ویری شخصا بشریا. فنحن نری الاشیاء بواسطه القوى الظاهره و النبی صلی الله علیه و اله و سلم یری الاشیاء بواسطه القوى الباطنیه. و نحن نری ثم نعلم و النبی صلی الله علیه و اله و سلم یعلم ثم یری»^{۲۷}

بنابر عبارت فوق آشکار می گردد که متخیله علاوه بر آنکه درتنزل و تمثیل حقایق وحی از مرتبه عقل به مرتبه پائین تر نقش دارد رویت فرشته وحی نیز به این قوه مربوط خواهد بود. صورت تخیلی فرشته وحی نیز تمثیلی است از حقیقت وجود او که توسط نفس درک شده است و قوه متخیله آن را به مناسب ترین و زیباترین صورت تخیل می کند. لذا نقل است که پیامبر اکرم فرمود: جبرئیل به صورت دو حیه کلبی بر من ظاهر شد.

۳- ادراک جزئی و حیانی

بی شک وحی مضبوط در کتب مقدس و از جمله قران کریم غیر از قضایا و احکام الهی، در بسیاری از موارد ناظر بر 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 در می گذرد و به حوزه حسن و قبح و بایدها و نبایدها که در حوزه عقل عملی هستند می پردازد. بنابراین در تحلیل معرفت شناختی وحی نمی توان همه اجزاء آن را با استناد به عقل نظری تحلیل کرد. زیرا اخبار جزئی و شخصی مثل وقایع اتفاق افتاده در گذشته و یا آنچه در آینده رخ خواهد داد و نیز احکام عقل عملی که شامل همه قضایای فقهی و اخلاقی و مبانی اولیه اصول اخلاقی می شود به تبیین خاص خود محتاج هستند آنچه در مسئله حدس به آن اشاره کردیم فقط مبین قضایای کلی وحی بود که متعلق به عقل نظری هستند.

بدین منظور شیخ الرئیس غیر از قوه تخیل از دو عنصر دیگر بهره جسته است اول مسئله نفوس فلکی و دیگر عقل عملی.

در خصوص قضایای و حیانی جزئی و شخصی ای که ناظر به وقایع حال و گذشته و آینده هستند و اینکه نبی چگونه از این اخبار آگاه می شود. کلام شیخ الرئیس مبتنی بر اصولی از طبیعات قدیم است در فصل سیزدهم از رساله «فی النفس و بقائها و معادها» این مسئله را بهتر از سایر آثارش و بطور مفصل مورد بحث قرار داده است بیان ایشان چنین است که همه وقایع جزئی حادث در عالم طبیعت ناشی از تاثیرات حرکات سماوات و افعال آنهاست.

حرکت برای افلاک و اجرام. سماوی فعلی اختیاری است. این حرکات از آنجا که در عالم خارج تحقق دارند اموری جزئی هستند. و هیچ امر جزئی از اختیار و اراده کلی سر نمی زند، پس فاعل آن امر جزئی باید دارای اختیار و اراده جزئی باشد و باید فعل خود را که امری جزئی است تصور کند لذا باید مدرک جزئیات باشد. بنابراین افلاک باید دارای نفوسی باشند که بواسطه قوه تخیل بر ادراک جزئیات قادر باشند. اگر افعال نفوس فلکی اختیاری است صدور فعل از آنها مستلزم تصور غایات افعال است. و غایات احکام آنها یا دست کم غایات بالعرض آنها عبارت است از حوادث و وقایعی که در اثر حرکات آنها در عالم طبیعت رخ می دهد. اگر نفوس فلکی غایات افعال خود را تصور می کنند پس بر حوادث جزئی حال و مستقبل عالم ماده عالمند، زیرا غایات آنها همین حوادث است نتیجه سخن این که هیچ امری در عالم ماده حادث نمی شود مگر اینکه علم به آن قبل از تحققش در نزد نفوس فلکی موجود باشد به همین قیاس می توان در باب وقایع ماضیه نیز سخن گفت.^{۲۸}

هنگامی که علت حوادث واقعه در عالم ماده روشن گردید و معلوم شد که فاعل این حوادث بر جمیع آنها علم پیشین دارد اکنون می توان گفت اگر اتصال نفس ناطقه انسان به این نفوس ممکن باشد آن انسان نیز بر جمیع حوادث جزئی آگاه خواهد بود.

نفس ناطقه انسان موجودی است مجرد و از عالم امر. بنابراین فی حد ذاته قابلیت اتصال و ارتباط با موجودات مجرد را دارا خواهد بود، و اگر حجابی از عالم ماده مانع آن نشود این اتصال قطعی است زیرا بین موجودات مجرد فی نفسه حجابی در کار نیست.

^{۲۸} - ابن سینا، رساله فی النفس و بقائها و معادها، الفصل الثالث عشر فی اثبات النبوة، صص ۱۱۵-۱۱۴.

اگر حجابی در کار باشد آن حجاب مربوط به قوای انسان است بدین صورت که این قوا یا ضعیف هستند و یا اشتغال به امور دیگر ندارند و هنگامی که این موانع در کار نباشند هیچ مانعی در راه اتصال نفس با نفوس فلکی نخواهد بود و اگر این اتصال واقع شد نفس به علومی که در نزد نفوس فلکی است آگاه خواهد شد.^{۲۹}

در اینجا دو سوال قابل طرح است سوال اول اینکه چرا نفس انسانی برای درک این صور به عقل فعال متصل نمی شود و این قسم از صور را از آنجانی گیرد؟ سوال دیگر اینکه مقصود از نفس در اینجا کدام قوه نفس است اگر مقصود عقل نظری باشد که باید گفت این عقل فقط مدرک کلیات است و نه جزئیات.

شیخ الرئیس در پاسخ به این دو سوال چنین می گوید: «فاما الصور العقلیة فان الاتصال بها بالعقل النظری، واما الصور التي الکلام فیها. (ای الصور الجزئیة) فان النفس انما تتصورها بقوه اخرى و هو العقل العملى. و یخدمه فی ذلك الباب التخيل. فتكون الامور الجزئیة تنالها النفس بقوتها التي تسمى عقلا عمليا من الجواهر العالیة النفسانیة . و تكون الامور کلیة تنالها النفس بقوته التي تسمى عقلا نظریا، من الجواهر العالیة العقلیة التي لا یجوز ان یتكون فیها شی من الصور الجزئیة البتة»^{۳۰}

این تمایزی است که ابن سینا بین قضایای جزئی و کلی و حیانی. هم از جهت منشا وحی و افاضه معرفت و هم از جهت قوه مدرکه آن قائل شده است بدین صورت که قضایای کلی از عقل فعال به قوه نظری افاضه می شوند و قضایای جزئی توسط عقل عملی از نفوس فلکی اخذ

^{۲۹} - همان صص ۱۱۷-۱۱۶.

^{۳۰} - همان ، ص ۱۱۷، برای بیان دیگری از همین مطلب ر ک به ابن سینا، المبدأ و المعاد، ص ۱۷

می گردند. برخلاف شیخ الرئیس فارابی اگر چه این تفکیک را از جهت قوه اخذ وحی بعمل آورده است. اما از ناحیه منبع افاضه آن قائل به چنین تفکیکی نیست بلکه همه اقسام وحی را اعطای عقل فعال می داند.^{۳۱}

در حالیکه براساس مبانی حکمی عقول عالیه از آنجا که عقلند علوم آنها نیز کلی و عقلی خواهد بود لذا نمی توان پذیرفت که عقول عالیه بر تفصیل جزئیات حوادث عالم ماده نیز آگاه باشند.

آنچه گفته شد ما حاصل تبیین معرفت شناختی ابن سینا در باب وحی بود و ما در خلال سخن سعی کردیم آرا او را با آرا فارابی مقایسه کنیم ماحصل تلاش این دو فیلسوف آن بود که وحی نه تنها امری غریب و غیر ممکن نیست بلکه کاملاً در راستای سایر معارف انسانی قابل تبیین و تحلیل فلسفی است. و می توان به نحو معناداری گفت معرفت و حیانی نیز از جمله معارفی است که برای انسان قابل دسترسی است.

البته این نکته رانیز نباید نادیده بگیریم که تبیین سینوی از یک ضعف مبنایی رنج می برد. و آن ضعف انکار علم عقول عالیه به جزئیات عالم است.

این مساله از نقاط ضعف فلسفه مشاء است که در آن کیفیت علم خداوند و عقول عالیه به جزئیات، لاینحل باقی مانده است بلکه می توان گفت چنین عملی اساساً انکار شده است. و همین نکته سبب شده است ابن سینا برای تکمیل تبیین خود به «نفوس فلکی» متوسل گردد و به همین دلیل نظریه او با فلک شناسی قدیم پیوند خورده است. اگرچه این تبیین پایان راه ابن سینا است اما بی نیازی وحی از فلک شناسی قدیم، حل مساله علم عقول عالیه و واجب تعالی به

۳۱ - فارابی، ابونصر، آرا اهل المدینه الفاضله، ص ۱۱۲.

جزئیات، و بیان مراتب مختلفی برای وحی همه اموری هستند که باید در آرا حکمای بعد از او

علی الخصوص در فلسفه صدر المتالهین جستجو شوند.

والسلام

فهرست منابع

١. ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، مؤسسة النعمان، بيروت ، ١٩٩٣م.
٢. ابن سينا، التعليقات، حققه الدكتور احمد فواد الاهوانى، دار احيا الكتب العربيه، بيروت ، ١٩٥٢م.
٣. ابن سينا رساله العرشيه، مطبعه دائره المعارف العثمانيه ، حيدرآباد دكن، ١٣٥٣ هـ.ق.
٤. ابن سينا الشفاء الالهيات، تحقيق الاب قنوتى وسعيد زايد. قاهره بى تا
٥. ابن سينا، المبدأ و المعاد، باهتمام عبدالله نورانى، مؤسسه مطالعات اسلامى دانشگاه مك گيل، شعبه تهران، ١٣٦٣ هـ ش
٦. ابن سينا، النجاه، المكتبة المرتضويه ، تهران ١٣٦٤ هـ ش
٧. ابن سينا، النفس من كتاب الشفا تحقيق آيه الله حسن زاده آملی، مكتب الاعلام الاسلامی، قم ١٣٧٥، هـ ش
٨. ابن سينا ، تسع رسائل فى الحكمة و الطبيعيات ، بمبئى، مطبعه گلزار حسینی ١٣١٨ هـ ش
٩. ابن سينا، رساله فى الفعل و الافعال، مجلس دائره المعارف العثمانيه، حيدر آباد دكن، ١٣٥٣ هـ ق
١٠. ابن سينا، رساله فى النفس و بقائها و معادها، حققه الدكتور احمد فواد الاهوانى، دار احيا الكتب العربيه بيروت، ١٩٥٢م
١١. ابن سينا، عيون الحكمة، عنى بنشره حلمى ضيا او لکن، جامعه استانبول، ١٩٥٣م

۱۲. داودی، علی مراد، عقل در حکمت مشا کتابفروشی دهخدا، تهران، ۱۳۴۹ هـ ش

۱۳. فارابی، ابونصر، آرا اهل المدینه الفاضله، تحقیق البیر نصری نادر، دار المشرق، بیروت،

۱۹۸۶ م.