

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال هفتم، تابستان ۱۳۹۴، شماره مسلسل ۲۴

نقش قوای ادراکی پیامبر در وحی از دیدگاه فلاسفه اسلامی

تاریخ دریافت: ۹۳/۲/۱۰

تاریخ تأیید: ۹۳/۹/۸

محمدجواد اصغری *

سید محمود موسوی **

فلاسفه اسلامی نقش قوای ادراکی پیامبر در معرفت و حیانی را بررسی کرده‌اند. ایشان، با تفکیک قوه عاقله پیامبر و قوه متخیله وی، دیدگاه‌های مهمی را پیرامون نقش هر یک از قوا در معرفت و حیانی بیان نموده‌اند. در این پژوهش، سعی شده است ضمن تبیین و توضیح دیدگاه‌های مزبور، این دیدگاه‌ها در حد توان مورد ارزیابی قرار گیرد.

واژگان کلیدی: وحی، وحی باواسطه، وحی بی‌واسطه، قوای ادراکی، قوه

عاقله، قوه متخیله.

* دانشجوی دکتری دانشگاه معارف اسلامی.

** دانشیار دانشگاه باقرالعلوم (ع).
www.iaia.ir

طرح مسئله:

حقیقت آن است که بهره‌مندی از کمال عقلی یکی از ویژگی‌هایی است که برای انبیا ذکر می‌کنند. به عبارتی، نبی شخصیتی است که حتی قبل از بعثت از کمال عقلی و قوه ناطقه، رأی و فتانت ویژه‌ای برخوردار بوده است.

همان‌طور که در جای خود به اثبات رسیده است، خداوند بر اساس حکمت خویش از میان انسان‌ها کسانی را که از بیشترین فضیلت عقلی و اخلاقی برخوردار بوده‌اند به نبوت انتخاب نموده است.

بنابراین، روشن است که برخوردارگی پیامبر از چنین موهبت عقلانی در انتخاب الهی و اتصال نبی به عالم بالا نقش اعدادی دارد.

حال سؤال این است که آیا عقل پیامبر و قوای ادراکی وی در معرفت وحیانی چه نقشی داشته است؟ آیا معرفت وحیانی پیامبران الهی از طریق دستگاه‌های ادراکی (حسی یا فکری) آنان حاصل می‌شده یا اینکه دستگاه‌های ادراکی در تحقق معرفت وحیانی برای آنان هیچ‌گونه نقشی نداشته و حقایق وحیانی به صورت مستقیم بر نفس و روح القا می‌شده است؟

سؤال دیگری که در این خصوص ارائه شدنی است آن است که قوای ادراکی پیامبر در تمثیل بشری فرشته وحی چه نقشی داشته است؟ آیا تمثیل بشری فرشته وحی در درون پیامبر و حواس باطنی او واقع شده، به نحوی که مابازاء بیرونی نداشته است، یا این تمثیل جنبه بیرونی و ظاهری داشته است و پیامبر آنها را با حواس بیرونی خود درک می‌کرده است؟

برای پاسخ به این پرسش و ورود به بحث، ابتدا واژه وحی در لغت و در اصطلاح و سپس انواع وحی را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

مفهوم‌شناسی

وحی در لغت

لغت‌شناسان عرب، عبارت‌های گوناگونی را در تعریف واژه وحی به کار برده‌اند. مفاد آنها این است: وحی عبارت است از «انتقال سریع و پنهان مقصود به دیگری».

برای نمونه، در ذیل به سخن چندی از اهل لغت اشاره می‌نماییم:

«اصل وحی اشاره سریع است که گاهی با کلام رمزی انجام می‌شود و گاهی با صدایی بدون ترکیب کلامی، و گاهی با اشاره به بعضی اعضای بدن، و گاهی با نوشتن.» (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۵۱۵؛ ابن اثیر، ۱۳۶۴: ۵/ ۱۶۳) ابن منظور نیز اشاره، کتابت، رساله، الهام و سخن گفتن پنهانی و هر چه به دیگری القا می‌شود را وحی دانسته است. سپس وی، از ابن ببری نقل کرده است که «اوحی» به معنای سخن گفتن به کلامی است که آن را از دیگری پنهان می‌دارد و «وحی الیه» یعنی به او اشاره کرد. واژه وحی در آیه «فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا» (مریم: ۱۱) به همین معنا (اشاره) است. بعضی از اهل لغت نیز تصریح کرده‌اند که اصل وحی در همه کاربردهای لغوی آن عبارت است از اعلام پنهانی. بدین جهت، الهام وحی نامیده شده است و واژه «وحا» و «وحی» به معنای سرعت است. (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۱۵. ۱۷۱ - ۱۷۲؛ شرتوتی، ۱۳۴۱: ۲/ ۱۴۳۵) ابن فارس نیز واژه وحی را بر القای علم و غیر آن به دیگری به صورت پنهانی معنا نموده است و به این نکته اشاره کرده است که کلمه وحی [بر وزن نبی] به معنای سریع است. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۰۸۵)

از تأمل در عبارت‌های یادشده به دست می‌آید که «پنهانی بودن افهام و اعلان مطلب به دیگری» و نیز «سرعت» از ویژگی‌های وحی در معنای لغوی است.

وحی در اصطلاح

وحی در اصطلاح عموم متکلمان و مفسران اسلامی به آنچه خداوند به پیامبران القا و اعلان کرده است اطلاق می‌شود. از این دیدگاه، ماهیت وحی تفهیم سریع و پنهانی یک سلسله حقایق و معارف و بینش‌های فکری و دستورات رفتاری متناسب عصر از طرف خداوند است که به انسان‌های برگزیده (پیامبران) القا شده است. در این منظر، تفهیم و القای مزبور از راه دیگری جز از طرق عمومی معرفت - همچون تجربه و عقل و شهود عرفانی -، یعنی از طریق یک شعور مستقل و ویژه پیامبر رخ می‌دهد، با این بیان که خداوند پیام‌رسانی خود را از طریق یک شعور ویژه بر مردم ابلاغ می‌کند. از علمای متقدمی که به این نظریه قایل بوده‌اند می‌توان به شیخ مفید (۴ / ۱۱ - ۱۳) ابوحامد محمد غزالی (غزالی: ۱۰۷) سید مرتضی (سید مرتضی: ۲ / ۲۸۸) و سید شریف جرجانی (۱۳۷۰: ۲۱۷) و نیز از میان علمای متأخر می‌توان به علامه طباطبایی (بی‌تا: ۱۵۷ - ۱۵۸؛ ۱۳۹۳: ۱۸ / ۱۸) اشاره نمود که در این خصوص، همین دیدگاه را در تعریف وحی برگزیده‌اند.

مستفاد از گفتار اندیشمندان مذکور در تعریف وحی این است که ایشان «سرشت ارتباط و حیانی خدا و پیامبر» را یک موهبت الهی یا عطیه آسمانی تلقی کرده‌اند و وسیله ارتباط و حیانی خدا و پیامبر را شعور مستقل ویژه پیامبر و کسب‌ناشدنی می‌دانند و این ارتباط خاص و حیانی را، که از طریق شعور ویژه پیامبری صورت می‌پذیرد، هدایت خاص الهی برای نوع بشر - که همان هدایت تشریحی است - معرفی می‌کنند.

اقسام وحی از دیدگاه قرآن

از دیدگاه قرآن کریم، وحی الهی به بشر به سه صورت امکان‌پذیر است: وحی بدون واسطه، وحی از ورای حجاب [بدین معنا که خداوند کلام را در جسمی مانند درخت یا آتش ایجاد می‌کند و پیامبر آن کلام را می‌شنود] و وحی به واسطه فرشته الهی. (ر.ک. شوری: ۵۱)

وحی بدون واسطه

زمخشری و فخرالدین رازی نوشته‌اند: سخن گفتن خداوند با بشر از طریق وحی و بدون واسطه بدین صورت است که مطلبی را در بیداری یا در خواب در قلب انسان الهام می‌کند، مانند وحی به مادر موسی عَلَيْهَا و وحی به ابراهیم عَلَيْهِ درباره ذبح فرزندش اسماعیل. (زمخشری: ۴ / ۲۳۳؛ فخرالدین رازی، بی‌تا: ۲۷ / ۱۸۶)

در احادیث بسیاری نیز ویژگی‌های وحی بدون واسطه بر پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بیان شده است، از جمله اینکه آثار وحی کاملاً در چهره و اندام پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مشاهده می‌شد، عرق سراسر بدن ایشان را فرامی‌گرفت و حالت مدهوشی بر او عارض می‌شد. (ابن بابویه، ۱۴۱۶: ۱۱۵؛ همو، ۱۴۱۶: ۸۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۸ / ۲۷۱)

وحی از ورای حجاب

دومین گونه وحی تکلم خداوند با بشر از ورای حجاب است. در اینکه مقصود از ورای حجاب چیست، دو دیدگاه موجود است:

دیدگاه نخست بر آن است که تکلم از ورای حجاب از اقسام وحی باواسطه است، واسطه‌ای که خود ادراکی نسبت به وحی ندارد، در مقابل وحی به واسطه فرشته وحی که وحی را درک می‌کند و به اذن خداوند آن را بر قلب پیامبر القا می‌نماید. علامه طباطبایی در این باره فرموده است: «قسم دوم از اقسام سه‌گانه وحی وحی به واسطه حجاب است؛ ولی فرق آن با قسم سوم (وحی به واسطه

فرشته) این است که در قسم دوم، واسطه وحی کننده نیست و فقط وحی از طریق آن به پیامبر می‌رسد.» (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱۸ / ۷۲)

دیدگاه دوم که دیدگاه مشهور مفسران است این است که تکلم از ورای حجاب از اقسام وحی بی واسطه است و تفاوت آن با قسم اول این است که در نوع نخست، وحی غیر کلامی است [بدین بیان که محتوای وحی بدون آنکه پیامبر کلامی را بشنود، به قلب او القا می‌گردد] اما در قسم دوم حقایق و حیانی از طریق سخنانی که پیامبر آن را می‌شنود ولی گوینده آن را نمی‌بیند بر او وحی می‌شود. در سخنان این عده از مفسران، درباره اینکه چرا این گونه وحی به «مِنْ وَرَاءِ الْحِجَابِ» توصیف شده دو وجه بیان شده است: یکی اینکه دریافت کننده وحی گوینده آن سخنان را نمی‌بیند، چنان که وقتی کسی از پشت پرده سخن می‌گوید، سخن وی شنیده می‌شود اما خود او دیده نمی‌شود و وجه دیگر اینکه آن سخنان را کسی جز دریافت کننده وحی نمی‌شنود. گویا حجابی میان او و دیگران است که مانع از شنیدن آن سخنان می‌باشد. (زمخشری، ۱۴۱۳: ۴ / ۲۳۳؛ طوسی، بی تا: ۹ / ۱۷۷؛ همو، ۳۷ / ۵)

وحی به واسطه فرشته

از آیات و احادیث اسلامی به دست می‌آید که غالباً وحی بر پیامبر به واسطه فرشته وحی، که جبرئیل و روح القدس نام دارد، نازل می‌شده است. جبرئیل غالباً به شکل بشر متمثل می‌گردید و گاهی در شکل دیگری که در روایات از آن به «هیئت اصلی» تعبیر شده است. (طبرسی، ۱۳۴۱: ۵ / ۱۷۳؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۶ / ۱۲۳)

با توجه به توضیحات فوق، دیدگاه فلاسفه اسلامی را راجع به اقسام وحی مورد بررسی قرار می‌دهیم.

اقسام وحی در سخن فلاسفه اسلامی

در فلسفه اسلامی درباره وحی، محور سخن وحی با واسطه فرشته وحی بوده است و وحی بی واسطه تبیین نشده است. در میان فلاسفه تنها، ملاصدرا این قسم از وحی را یادآور شده و در این خصوص گفته است:

نفس پیامبر با دیدگان عقلی خود و در مرتبه عقل بالفعل معلم قدسی خود را مشاهده و علوم را از او استفاده می‌کند، چنانکه فرموده است: «عَلَّمَهُ شَدِيدَ الْقُوَى» و چه بسا پیامبر به مقامی برتر از این - که میان او و مبدأ اول و افاضه کننده بر همه موجودات واسطه‌ای واقع شود - نایل آمده و در آن مقام، کلام خداوند را بدون واسطه شنیده است، چنانکه فرموده است: «تَمَّ دَنَى قَسْدَلَى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى، فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۴: ۱ / ۳۰۱)

ایشان در کتاب اسفار نیز در خصوص وحی بلاواسطه مطالبی ایراد نموده است (همو، ۱۳۶۶: ۶ / ۲۱۹ - ۲۹۰ و ۲۷ / ۲۷).

درباره اینکه چرا فلاسفه اسلامی تنها به تبیین وحی به واسطه عقل فعال و فرشته وحی پرداخته‌اند دو نکته را می‌توان ذکر کرد:

اولاً، اینکه نگرش فلسفی به صدور فیض از خداوند بر اساس علیت و نظام سببیت استوار است و، در این میان، آنچه در عالم طبیعت رخ می‌دهد - خواه پدیده‌ای طبیعی باشد و خواه ماورای طبیعی - به عالم عقول و به‌ویژه عقل فعال بازمی‌گردد. عقل فعال از نظر فلاسفه مدبر جهان طبیعت به اذن خداوند است و علم و معرفت برای بشر به قدرت الهی حاصل می‌شود و معرفت‌های وحیانی نیز از این قاعده مستثنا نیستند.

ثانیاً اینکه از آیات و روایات بسیاری به دست می‌آید که وحی الهی به پیامبران

غالباً به واسطه فرشتگان وحی، به‌ویژه جبرئیل، انجام گرفته است و فلاسفه اسلامی نیز در تبیین وحی، مصداق غالبی آن را مورد توجه قرار داده‌اند.

نقش قوه عاقله پیامبر در وحی

از دیدگاه فلاسفه اسلامی، نفس پیامبر به سبب قوه عاقله (یا در مرتبه قوه عاقله) با عالم عقول، که حقایق عالم ملکوت و ناسوت در آن به صورت کلی و بسیط موجود است، ارتباط برقرار می‌کند و از حقایق آن عالم آگاه می‌شود. فلاسفه اسلامی در مباحث نفس خواص نفس پیامبران را در سه قوه عقل، متخیله و حس شناسایی کرده‌اند. ابتدا، کلام فلاسفه را در این خصوص از نظر می‌گذرانیم:

ابن‌سینا درباره این سه قوه می‌نویسد: «قوه نبویه سه خاصیت دارد که گاهی در یک انسان جمع می‌شوند و گاهی جمع نمی‌شوند: خاصیت اول مربوط به قوه عقلیه است، خاصیت دوم مربوط به قوه خیال و خاصیت سوم مربوط به قدرت نفس پیامبر در تصرف و تغییر در عالم طبیعت است.» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۶-۱۲۰) ایشان درباره نقش قوه عاقله پیامبر در وحی گفته است: «چنین انسانی با داشتن حدس قوی و بدون فراگیری از معلم بشری در کوتاه‌ترین زمان ممکن از معقولات نخستین به معقولات بعدی دست می‌یابد، زیرا ارتباط شدیدی با عقل فعال دارد. قوه عقلیه او همچون کبریت و عقل فعال همچون آتشی است که کبریت عقل او با اتصال به آتش علمی عقل فعال شعله‌ور می‌شود و گویا این همان نفسی است که در قرآن کریم درباره‌اش گفته شده است: «يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَ لَوْ كَمْ تَمَسَّسَهُ نَارٌ، نَوْراً عَلِيَّ نَوْراً.» (همان: ۱۱۶-۱۱۷)

همچنین، ایشان در جای دیگری به کلی بودن این معارف تصریح می‌فرماید:

«وقتی نفس با عالم ملکوت ارتباط برقرار می‌کند، چیزی از عالم غیب به گونه کلی در آن ارتسام می‌یابد.» (ابن سینا، ۳ / ۴۰۷)

شیخ اشراق نیز، بدون اینکه از قوه عاقله سخن بگوید، یکی از خواص نفس نبی را برخورداری از حدس قوی دانسته که بدون نیاز به تفکر و تعلم از معلم بشری، با عقل فعال و روح القدس ارتباط برقرار می‌کند و در زمانی کوتاه، حقایق علمی را از او می‌آموزد. (سهروردی، ۲۰۰۱: ۱ / ۹۵)

ملاصدرا نیز، با اشاره به سه قوه، درباره ویژگی قوه عاقله پیامبر چنین آورده است:

«انسان کامل به لحاظ قوای سه‌گانه ادراکی اش - یعنی قوه احساس، قوه تخیل و قوه تعقل - از سه عالم تشکیل شده است. کمال قوه تعقل در انسان این است که با ملاً اعلی اتصال برقرار می‌کند و حقیقت ملائکه مقربین را مشاهده می‌نماید، کمال قوه مصوره (قوه تخیل) در انسان مشاهده اشباح مثالیه و دریافت حقایق غیبی و خبرهای جزئی از آنان و آگاهی از حوادث گذشته و آینده است و کمال قوه حساسه موجب می‌شود که بتواند در مواد جسمانی تأثیر شدید کند، زیرا قوه حس با نیروی تحریک که موجب انفعال مواد جسمانی و فرمانبرداری جنود (قوای) بدنی است همراه است. و افرادی که این قوای سه‌گانه در آنها در حد کمال تحقق یابد اندک‌اند. کسی که این سه قوه در حد کمال در او یافت شود شایستگی رهبری مردم را دارد و او فرستاده خداوند است که به او وحی می‌شود و با معجزات مورد تأیید خداوند قرار می‌گیرد. بنابراین، پیامبر دارای سه ویژگی است.» (صدرالدین شیرازی، ۴۰۸؛ همو، ۱۳۵۴: ۲ / ۱۰۱؛ همو، ۲ / ۴۴۰) صدرالمتألهین، در ادامه، به تبیین هر یک از خواص یادشده می‌پردازد و درباره ویژگی مربوط به

قوه عاقله پیامبر می نویسد: «خاصیت نخست این است که نفس پیامبر از چنان صفایی برخوردار است که شباهت زیادی با عقل فعال، که روح اعظم خداوند است، دارد. در نتیجه، بدون نیاز به تفکر و تعقل به عقل فعال متصل می گردد و عقل فعال علوم لدنیه را به او تعلیم می کند.»

این عبارات به این نکته اشاره دارند که نبی دارای سه قوه است: قوه عاقله، قوه خیال و قوه عملیه.

۱. منظور از قوه عاقله این است که نبی دارای حدسی قوی است که می تواند به حقایق کلی هستی پی ببرد. او از طریق قوه عاقله با عالم عقول که دربردارنده، حقایق کلی عالم است ارتباط برقرار کرده، حقایق کلی عالم را بدون تعلیم از بشر دریافت می کند. بنابراین، اولاً، حقایق و معارف وحیانی که انبیای الهی با اتصال به عالم عقول مفارقه دریافت می کنند، حقایق کلی و بسیط است. در این مرحله، صدا، کلام لفظی و صورت مثالی و بشری فرشته وحی مطرح نیست. ثانیاً، نفس پیامبر غیر از ارتباط با عالم عقل و دریافت و تلقی حقایق و معارف وحیانی از معلم قدسی وحی، نقش دیگری ندارد.

۲. منظور از قوه خیال - که در ادامه مقاله به صورت مستقل پیرامون آن صحبت خواهیم نمود - این است که نبی، علاوه بر اینکه کلیات عالم را می داند، از حوادث گذشته و آینده عالم نیز باخبر است. پیامبر در بیداری یا در خواب از این مسائل مطلع می شود. حقایق کلی برای نبی در اثر اتصال نفس او با عقل فعال حاصل می شوند. اما آگاهی های او از حوادث جزئی عالم به سبب اتصال او با نفوس سماوی یا عالم مثال است.

۳. منظور از قوه عملیه آن است که نبی کسی است که قدرت دارد در عالم

طبیعت تصرف نماید، همان‌گونه که نفوس ما در بدن خود تأثیر می‌گذارد. بدن ما مسخر نفس ماست، اما غیر آن در تسخیر ما نیست. اما نفس نبی آنقدر قوی شده است که کل عالم به مانند بدن برای نفس او است و، در نتیجه، در آن تصرف می‌کند.

لازم به ذکر است: تمام قوای مزبور که در کلام فلاسفه آمده موهبت الهی بوده، خداوند بر اساس حکمت خود این قوا را در نفس پیامبر به موهبت قرار داده است.

نقش قوه متخیله پیامبر در وحی

از دیدگاه فلاسفه اسلامی، قوه خیال در وحی دو نقش را ایفا می‌کند: نقش اول این قوه آن است که حقایق کلی دریافت‌شده به وسیله قوه عاقله پیامبر از طریق ارتباط و اتصال با عالم عقول را شکل و قالب جزئی و مثالی می‌بخشد، در نتیجه آن، حقایق کلی و حیانی در قالب کلام لفظی نوشتاری یا شنیداری ریخته می‌شود و این صورت‌های مثالی که به واسطه قوه متخیله حاصل می‌شود در حس مشترک نقش می‌بندد و نفس پیامبر آنها را با حس درونی خود مشاهده می‌کند (می‌بیند و می‌شنود)، زیرا آنچه دیده یا شنیده می‌شود صورت های حسی موجود در حس مشترک است، خواه از عالم طبیعت و ملک برگرفته شده باشد و خواه از عالم باطن و ملکوت.

نقش دوم این قوه آن است که نفس پیامبر به واسطه قوه خیال و متخیله با عالم نفوس سماوی یا عالم مثال اعظم - که حقایق و حوادث عالم طبیعت به صورت تفصیلی و مشخص اما بدون ماده در آن تحقق دارد - ارتباط برقرار می‌کند و از آن حقایق آگاه می‌شود.

ابن سینا در خصوص نقش قوه خیال چنین می‌نویسد: «وقتی نفس چیزی را از عالم ملکوت دریافت می‌کند، با قوه خیال و وهم و قوای ادراکی مانند آنها همراه نیست و عقل فعال آن معنای کلی را که صورت تفصیلی و تنظیمی ندارد یکجا به نفس افاضه می‌کند. آنگاه، نفس به واسطه قوه خیالیه آن را به صورت تفصیلی و تنظیمی و در قالب عبارتی منظم و شنیداری تخیل می‌کند.» (ابن سینا، ۱۳۹۲: ۱۲) ایشان در این خصوص در جای دیگری آورده است: «وقتی نفس با عالم ملکوت ارتباط برقرار می‌کند، چیزی از عالم غیب به گونه کلی در آن ارتسام می‌یابد و اثر آن به قوه متخیله می‌رسد و آن قوه صورت‌های جزئی مناسب با آن یافته عقلی را در حس مشترک تصویر و ترسیم می‌کند.» (همو، ۱۳۹۲: ۳/ ۴۰۷) ابن سینا در دیگر آثارش نیز درباره این نقش قوه متخیله بحث می‌کند. (رک. همو، ۱۳۹۴: ۱۱۹)

شیخ اشراق نیز نقش قوه مزبور را این‌گونه تبیین می‌نماید: «هنگامی که شواغل کاهش یابد، نفس فرصت توجه به جانب قدس را می‌یابد. در نتیجه، نقشی از عالم غیب در آن نقش می‌بندد، که گاهی به سرعت محو می‌شود و گاهی بر قوه ذکر اشراق می‌کند و گاهی به قوه خیال می‌رسد و قوه خیال بر حس مشترک تسلط می‌یابد و صورتی را در نهایت زیبایی در آن ترسیم می‌کند که با او نجوای غیبی می‌کند، یا اینکه قوه خیال صورت امر غیبی را مشاهده می‌کند یا چیزی را به صورت نوشته می‌بیند و یا به صورت ندای غیبی می‌شنود.» (سهروردی، ۲۰۰۱ م ۱: ۱۰۳-۱۰۴)

ملاصدرا نیز نقش قوه مزبور را این‌گونه توضیح می‌دهد:

«ویژگی دوم نفس نبوی کمال قوه متخیله است که به قدری نیرومند است که در بیداری عالم غیب را مشاهده می‌کند. در نتیجه، صورت‌هایی زیبا و صدهای

حسی دارای نظم را به صورت جزئی در مقام هورقلیا (عالم مثال) یا غیر آن (نفوس سماویه) از عوالم باطنی مشاهده می‌کند یا اینکه آنچه را که نفس در عوالم جواهر عقلی، به‌ویژه در عالم عقل فعال که افاضه‌کننده حقایق و معارف به اذن خداوند به نوع بشری است، مشاهده می‌کند [در قالب و به شکل جزئی] حکایت می‌نماید» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۲ / ۱۰۳)

ملاصدرا در *اسفار بدون اینکه* از قوه خیال و متخیله سخن بگوید به تعیین چگونگی نزول وحی از مرتبه عقلی به مرتبه مثالی و حسی پرداخته و چنین گفته است:

«سبب انزال کلام و تنزیل کتاب این است که هرگاه روح انسان از بدن مجرد یابد و برای مشاهده آیات بزرگ‌تر خداوند به سوی او مهاجرت نماید ... ، نور معرفت و ایمان به خدا و ملکوت اعلی بر او تابش می‌کند و هنگامی که این نور شدت و جوهریت یابد، جوهری قدسی خواهد بود که نزد حکما و در زبان حکمت نظری «عقل فعال» و در زبان شریعت نبوی «روح قدسی» نامیده می‌شود. به واسطه این نور شدید عقلی، اسرار زمین و آسمان بر او درخشش می‌کند و در پرتو آن، حقایق اشیاء را می‌بیند. هنگامی که روح قدسی معارف الهی را بدون تعلیم بشری بلکه از خداوند دریافت کرد، تأثیر آن به قوای روح سرایت می‌کند و صورت آنچه که با روح قدسی خود مشاهده کرده است برای روح بشری‌اش تمثیل می‌یابد و از باطن عالم به ظاهر عالم بروز می‌نماید و، در نتیجه، برای حواس ظاهری او - به‌ویژه برای قوه شنوایی و بینایی، که شریف‌ترین حواس ظاهری می‌باشند، - تمثیل می‌گردد. پس، پیامبر با قوه بینایی‌اش شخصی را در نهایت زیبایی می‌بیند و با قوه شنوایی‌اش کلامی دارای نظم را در نهایت زیبایی و

فصاحت می‌شنود. این شخص همان فرشته نازل به اذن خدا و حامل وحی الهی است و کلام همان کلام خدای متعال است و در دست فرشته وحی، کتابی است که همان کتاب خداوندی است. این امر تمثلیافته صورت خیالی محض نیست که در خارج از ذهن و تخیل وجودی نداشته باشد. «(صدرالدین شیرازی: ۲۵ / ۷ - ۲۶)

نکته قابل توضیح اینکه در کلام ملاصدرا در کتاب *مبدأ و معاد* از دو نوع معارف و حیانی کلی و جزئی سخن به میان آمده، همان‌طور که در کلمات ابن سینا و شیخ اشراق نیز این‌گونه معرفت و حیانی بیان شده است. ولی در کلام ایشان در کتاب *سفار* تنها از معارف و حیانی کلی و عقلی سخن به میان آمده است که در مرتبه روحانی (قوای ادراکی درونی) پیامبر، صورت جزئی و حسی باطنی پیدا می‌کند و در مرتبه بدنی (قوای ادراکی ظاهری) پیامبر صورت جزئی و حسی ظاهری می‌یابد. اگرچه ایشان در *سفار* از قوه خیال، متخیله و حس مشترک سخن نگفته است، روشن است که تنزل حقایق و حیانی از مرتبه عقلی به مرتبه مثالی و حسی بدون دخالت و تأثیر این قوا نخواهد بود، چنانکه تعبیر به روح قدسی و روح بشری پیامبر ناظر به دو مرتبه عقلی و مثالی - حسی وجود پیامبر است.

بنابراین، خلاصه دیدگاه مشهور فلاسفه اسلامی درباره نقش نفس پیامبر و قوای ادراکی باطنی آن در وحی این است که درباره معرفت‌های و حیانی کلی نسبت به اصل این معرفت‌ها نفس پیامبر نقش قابلی دارد که یا بدون واسطه از خداوند دریافت می‌کند یا از روح القدس و فرشته وحی، یعنی عقل فعال در اصطلاح فلاسفه، دریافت می‌کند، اما قالب زبانی این حقایق و حیانی و نیز تمثیل

بشری فرشته وحی به واسطه نفس پیامبر و قوه خیال یا متخیله او صورت می‌گیرد، و درباره معرفت‌های وحیانی جزئی - که مربوط به حوادث طبیعی و تاریخی عالم طبیعت و ناسوت است - نفس پیامبر هم در مورد معنا و هم صورت آن نقش قابلی دارد، زیرا این‌گونه معرفت‌ها از طریق ارتباط نفس پیامبر به واسطه قوه خیال یا مخیله با عالم نفوس سماویه یا عالم مثال اعظم و خیال منفصل، که همه حوادث این عالم بدون ماده در آن موجود و معلوم است، برای پیامبر حاصل می‌شود. البته، امکان دارد قوه متخیله پیامبر پس از دریافت معنا و صورت از عالم مزبور در آن تصرفاتی کند، که در آن صورت یافته‌های وحیانی نیازمند تأویل خواهد بود.

ارزیابی و نقد

سخن فلاسفه اسلامی در این باره که پیامبران معرفت‌های وحیانی، اعم از کلی و جزئی، را از عالم غیب دریافت می‌کنند و در این باره نقش قابلی دارند نه فاعلی و تولیدی، کاملاً استوار است. اما سخن آنان در خصوص نقش فاعلی نفس پیامبر در قالب‌سازی و شکل‌دهی زبانی به معرفت‌های کلی وحیانی و نیز تمثیل بشری فرشته وحی پذیرفته نیست. بر این سخن سه بیان مستدل می‌توان یافت:

اول. میرداماد که از فلاسفه بزرگ اسلامی است، سخنی برخلاف دیدگاه مشهور فلاسفه اسلامی دارد. از ظاهر عبارات ایشان استفاده می‌شود که میرداماد برای نفس پیامبر در شکل‌دهی زبانی به معرفت‌های وحیانی نقش فاعلی قایل نیست و معتقد است پیامبران با کلمات و الفاظ از جانب خداوند و به واسطه عقل فعال مورد خطاب قرار گرفته‌اند: «حقیقت ایحاء و وحی عبارت است از

خطاب عقل فعال به نفس ناطقه با الفاظی منظم، مفصل و شنیدنی که حسب درجات نفس و حالات مختلف آن دارای نحوه‌های مختلف و مراتب متفاوت می‌باشد.» (میرداماد، ۱۳۶۷: ۴۰۲)

نکته درخور توجه اینکه میرداماد، آنجا که از خواص سه‌گانه نبی سخن رانده است، در مورد قوه متخیله و حس مشترک پیامبر گفته است: «این دو قوه از چنان قدرتی برخوردار است که در حالت بیداری می‌تواند با عالم عقل ارتباط برقرار کند، در نتیجه، فرشتگان الهی در برابر دیدگان او تمثل می‌یابند و او آنان را می‌بیند و کلام الهی برای دستگاه شنوایی او در قالب ترکیب کلامی و منظم هویدا می‌گردد و او آن را می‌شنود.» (همان: ۳۹۵)

در حالی که مشهور فلاسفه نقش قوه متخیله را مشاهده عالم نفوس سماویه و عالم مثال می‌دانستند، میرداماد نقش آن را مشاهده عالم عقول می‌داند. سخن مشهور میان فلاسفه این است که سرچشمه آگاهی پیامبر از حوادث غیبی عالم مثال یا نفوس سماویه است، اما از نظر میرداماد، منبع و سرچشمه علم پیامبر - هم در حقایق و حیانی کلی و هم معارف و حیانی جزئی - عالم عقل است.

دوم. از آیات و روایات استفاده می‌شود که تمثل بشری فرشته فعل فرشته وحی به اذن خداوند است و نقش پیامبر مشاهده آن مثال بشری است و نه ساختن آن.

این مطلب در مورد تمثل جبرئیل برای حضرت مریم علیها السلام قابل استنباط است: «فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا؛ روح خود (جبرئیل) را به سوی او فرستادیم. پس، به صورت بشری آراسته برای او تمثل یافت. (مریم: ۱۷)

در این آیه، تمثل بشری جبرئیل به او نسبت داده شده و فعل او

به شماره آمده است، نه فعل حضرت مریم علیها السلام.

این مطلب از آیات مربوط به آمدن فرشتگان نزد حضرت ابراهیم علیه السلام و

حضرت لوط علیه السلام نیز به دست می آید:

تَقَدَّ جَاءَتْ رُسُلُنَا اِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ فَمَا لَبِثَ اَنْ جَاءَ بِعِجَلٍ
خَنِيدٍ. (هود: ۶۹)

هر آینه، فرستادگان ما با بشارت نزد ابراهیم آمدند و به او سلام کردند؛
ابراهیم پاسخ سلام آنان را داد و بی درنگ گوساله ای بریان را [برای پذیرایی از
آنان] آورد.

وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لوطًا سَيِّئًا لَّهُمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالَ هَذَا يَوْمٌ عَصِيبٍ
(هود: ۷۷) هنگامی که فرستادگان ما نزد لوط آمدند [به سبب اخلاق ناپسندی که
قوم او داشتند] نسبت به آنان پریشان خاطر و دلگیر شد و گفت: امروز روز
بسیار سختی است.

از ظاهر آیات استفاده می شود که آنان به شکل بشر تمثیل یافته بودند، به این
دلیل که حضرت ابراهیم علیه السلام برای آنان غذا آماده کرد و حضرت لوط علیه السلام از اینکه
ممکن است قوم او نسبت به آنان قصد سوء نمایند نگران شد. بنابراین، مفاد
آیات مزبور این است که فرشتگان هنگامی که بر این دو پیامبر وارد شدند، به
صورت بشر تمثیل یافته بودند.

سوم. در مورد قالب و شکل زبانی وحی نیز نمی توان به طور کلی پذیرفت که
این کار به واسطه پیامبران انجام شده است، زیرا از آیات و روایات استفاده
می شود که تورات به صورت نوشته شده بر الواح بر حضرت موسی علیه السلام نازل
گردید: «وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَاحِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ»؛ برای

موسی در الواح از هر چیزی موعظه‌ای و تفصیل برای هر چیزی نوشتیم. (اعراف: ۱۴۵) همچنین، از آیات مختلف قرآن به روشنی به دست می‌آید که لفظ و معنای قرآن کریم از جانب خداوند و با واسطهٔ جبرئیل بر پیامبر نازل گردیده است.

علاوه بر نقدی که از نظر گذشت، سؤالی که در خصوص نظریهٔ فلاسفه به ذهن می‌رسد آن است: حقیقتاً، فارق میان وحی جزئی و وحی کلی چیست که در قسم اول پیامبر در صورت‌سازی آن نقش دارد و در قسم دوم پیامبر صرفاً قابل است؟ به راستی این‌گونه تفکیک بر چه اساسی استوار است؟ حقیقت آن است که در کلام فلاسفه چیزی که منطقی‌اً چنین نتیجه‌ای را موجب شود وجود ندارد.

همچنین، پرسش دیگر این است: کسی که چنین تجاربی را از سر نگذرانیده است، چگونه ممکن است آن را تبیین نماید؟ این‌گونه تبیین در بهترین حالت حدس‌هایی بیش نیست که قابل اثبات و ابطال است و مجال بیشتری برای تدقیق و تأمل می‌طلبد. به عبارتی، اگر مراد فلاسفه از تبیین وحی در چهارچوب قوای سه‌گانه - به شرحی که گذشت - این باشد که حتی خداوند که می‌خواهد در فرایند امور طبیعی مداخله کند و پیامبری را برگزیند همواره این کار را به شکلی سامان می‌دهد که قابل فهم و پذیرش باشد، یعنی موهبت عقل، احساس و تخیل اعطاشده به پیامبران کاملاً متفاوت است و، از این‌رو، به رغم وجود قوایی این‌گونه، تاکید می‌شود که سررشتهٔ وحی از آغاز تا انجام به دست خداست و امری است کاملاً موهبتی و خاص بندگان برگزیدهٔ خداوند، در این صورت، می‌توان تا حدودی حق را به فلاسفه داد. ولی اگر مراد آنها از تبیین وحی برجسته ساختن نقش قوای معرفتی و شهودی انبیا باشد به گونه‌ای که مداخلهٔ

خداوند و سرشت الوهی وحی تحت الشعاع قرار گرفته و کم‌رنگ شود، می‌توان نقدهایی که بیان شد را متوجه دیدگاه ایشان دانست، خصوصاً آنجا که سخن از نفوس سماوی می‌رود که خود محل تأمل است.

قوای ادراکی پیامبر و تمثیل فرشته وحی

آنچه از سخنان فلاسفه اسلامی به دست می‌آید این است که تمثیل بشری فرشته و کلام و حیانی در دستگاه ادراکی حسی درونی و بیرونی پیامبر تحقق می‌یابد و در عالم طبیعت مابازائی ندارد، تا جایی که ملاصدرا در جایی به این مطلب تصریح کرده و گفته است: «من غیر ان یکون فی مادة طبیعیة» (صدرالدین شیرازی:

۲ / ۴۴۴)

ابن سینا نیز در این خصوص چنین می‌نویسد: «فرشتگان برای کسی که به او وحی می‌شود به صورت شبح‌هایی نمایان می‌شوند و در دستگاه شنوایی او صدایی پدید می‌آید که از جانب خداوند و فرشتگان است، و او صدا را می‌شنود، بدون اینکه آن کلام از انسان یا موجودی زمینی باشد.» (ابن سینا، ۱۳۹۲: ۴۳۵ -

۴۳۶)

علامه طباطبایی نیز بر اینکه تمثیل بشری فرشته برای افراد بشر تنها در دستگاه ادراکی آنان واقع می‌شود و در عالم طبیعت مابازاء ندارد تصریح و تأکید کرده است. (طباطبایی)

ارزیابی و نقد

اگر مراد فلاسفه از این عبارات این باشد که تمثیل فرشته وحی یا کلام و حیانی مانند سایر امور طبیعی نیست که شخص با هر میزان از صفای باطن و با هر گونه

قوای ادراکی بتواند آن را مشاهده یا حس کند، سخن درستی است، همان طور که ممکن است پیامبر در جمع عده‌ای از اصحاب خود آیه‌ای را بشنوند ولی اصحاب آن را نشنوند. اما اگر مراد فلاسفه این باشد که این امور هیچ مابازائی در خارج ندارد، دیدگاه ایشان در این خصوص پذیرفته نیست، زیرا از آیات و روایات به روشنی فهم می‌شود که تمثیل بشری فرشته برای انبیا و دیگران مصداق و مظهر خارجی دارد که همانند فردی از انسان با پیامبر یا فردی دیگر روبرو می‌شده و گفتگو می‌کرده است. این مطلب از آیات مربوط به تمثیل فرشتگان برای حضرت ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام و همسر او و حضرت لوط عَلَيْهِ السَّلَام و همسر و قوم او و نیز از آیات مربوط به تمثیل جبرئیل برای حضرت مریم عَلَيْهَا السَّلَام و گفتگو با وی به روشنی به دست می‌آید، چراکه حضرت ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام واقعاً افرادی را مشاهده کرد که چهره بشری داشتند. بدین جهت، برای پذیرایی از آنان به رسم میهمان‌نوازی، گوساله‌ای را بریان کرد و نزد آنان آورد و بعد هم آنان درباره فرزنددار شدن ایشان و تصمیم بر هلاک ساختن قوم لوط با وی سخن گفتند. حضرت لوط عَلَيْهِ السَّلَام نیز واقعاً افرادی را دید که در هیئت جوانانی از بشر بودند. بدین جهت، با توجه به اخلاق و رفتار ناپسند قوم خود نسبت به آنان نگران شد و همسر ایشان نیز واقعاً آنان را مشاهده کرد و به قوم لوط خبر داد و قوم لوط نیز واقعاً آنها را دیدند و تصمیم داشتند متعرض آنان شوند.

روشن‌تر از موارد یادشده تمثیل بشری جبرئیل برای پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ به صورت دحیه کلبی است؛ مفاد روایات بسیار در این باره این است که تمثیل جبرئیل به صورت دحیه کلبی در خارج رخ می‌داد و دیگران نیز او را می‌دیدند و بدین جهت، از پیامبر خواسته بودند که هنگامی که دحیه را نزد او می‌بینند، وارد

نشوند. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۷ / ۳۲۹)

بنابراین، فرض درست در مورد تمثیل بشری فرشتگان برای بشر عموماً و برای انبیاء به طور خاص این است که هیئت و هیکلی بشری در عالم خارج تحقق می‌یافته و فرشته الهی به واسطه آن هیکل بشری کارهایی را انجام می‌داده و سخن می‌گفته است.

نتیجه‌گیری

همان‌طور که مشاهده نمودیم، بین دیدگاه فلاسفه و ظاهر آیات قرآن در خصوص کیفیت دریافت وحی توسط نفس نبی و نیز مشاهده فرشته وحی تفاوت‌هایی وجود دارند. در حقیقت، نمی‌توان دیدگاه ایشان را در این خصوص به عنوان دیدگاه نهایی معرفی نمود. ما در حد توان در مقاله مزبور سعی نمودیم نقدها و اشکالاتی که به دیدگاه ایشان براساس آیات قرآنی وارد است را بیان نماییم. طبعاً بررسی تفصیلی‌تر مجال بیشتری می‌طلبد.

کتابنامه

- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۶). *کمال الدین و تمام النعمه*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- _____ (بی تا). *التوحید*، تحقیق هاشم حسینی تهرانی، قم: نشر جامعه مدرسین.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). *المبدأ والمعاد*، مؤسسه مطالعات اسلامی، تهران.
- _____ (۱۳۹۲). *التعلیقات*، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران.
- _____ (۱۴۰۴). *الشفاء (الهیات)*، مصحح: زاید، سعید، مکتبه آیت الله مرعشی، قم.
- ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۶۴). *النهاية فی غریب الحدیث و الاثر*، قم، مؤسسه اسماعیلیان.
- ابن فارس (۱۴۰۴). *معجم المقاییس اللغة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم (۱۴۰۵). *لسان العرب*، نشر ادب حوزه.
- جرجانی، سید شریف علی (۱۳۷۰). *شرح المواقف*، قم: منشورات الشریف الرضی.
- رازی، فخرالدین (بی تا). *تفسیر الکبیر*، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
- راغب اصفهانی (۱۴۰۴). *المفردات فی غرائب القرآن*، دفتر نشر کتاب.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۱۳). *الکشاف*، نشر الادب حوزه.
- سهروردی، یحیی بن حبش (۲۰۰۱م). *مجموعه مصنفات*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سیوطی، عبدالرحمان بن ابوبکر (۱۴۰۴). *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*، کتابخانه آیت الله مرعشی، قم.
- شرتونی، سعید (۱۳۴۸). *اقرب الموارد*، دار الاسوة للطباعة و النشر.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶). *شرح اصول الکافی*، مصحح: خواجه جوی، محمد، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی تهران.
- _____ (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- _____ (۱۳۶۴). *تفسیر القرآن الکریم*، قم: بیدار.

- (۱۳۷۹ ق). الاسفار الاربعه، بيروت، دار احیاء التراث.
- (۱۳۸۲)، الشواهد الربوبیه، قم: مؤسسه مطبوعات دینی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۳). المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الاعلمی.
- (بی تا). وحی یا شعور مرموز، با مقدمه و پاورقی ناصر مکارم شیرازی، قم: دارالفکر.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۴۸). مجمع البیان، تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.
- طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن، مصحح: عاملی، احمد حبیب، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
- الطوسی، نصیرالدین محمد بن محمد (بی تا). مؤسسه نصر، تهران.
- (بی تا). شرح الاشارات و التنبیها، تهران: مؤسسه نصر.
- علم الهدی، علی بن الحسین (بی تا). رسائل الشریف للمرتضی، دار القرآن الکریم.
- غزالی (بی تا). معارج القدس فی مدارج معرفه النفس، محقق ابوالعلاء، محمد مصطفی، دار احیاء التراث العربی.
- فخرالدین رازی، (بی تا). مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳). بحار الانوار، بیروت: مؤسسه الوفاء.
- مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۴ ق). تصحیح الاعتقاد، بیروت: دارالمفید للطباعة و النشر.
- میرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۳۶۷). القبسات، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.