

ماهیت وحی در اندیشه‌ی ابن‌سینا

دکتر منصور ایمانپور*

چکیده

مسأله‌ی وحی از مسایل اساسی حوزه‌ی دین‌شناسی محسوب می‌شود و یکی از فصول مهم کلام جدید و فلسفه‌ی دین را به خود اختصاص داده و تحت عنوان «تجربه‌ی دینی» تفسیر و تحلیل می‌شود. فیلسوفان، متکلمان و مفسران مسلمان نیز این موضوع را از جنبه‌های گوناگون مورد بحث قرار داده‌اند و این نوشتار، در پی تبیین نظر یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان مسلمان، یعنی ابن‌سینا است و نظر او در این خصوص، محور همه‌ی تفسیرهای فیلسوفان مسلمان و متکلمان عقل‌گرا در جهان اسلام محسوب می‌شود.

ابن‌سینا پدیده‌ی وحی را متناسب با نظام فلسفی خود، از حیث روشی و ساختاری مورد بحث و تحلیل قرار داده است. روح‌القدس یا فرشته‌ی وحی در نظر او همان عقل فعال است که مخزن علوم و معارف و مُفیض آن‌هاست. گیرنده‌ی وحی نیز بُعد عقلانی نبی، یعنی مرتبه‌ی عقل قدسی اوست که در پرتو استعداد ذاتی و تکامل وجودی، به مقام اتصال ویژه با عقل فعال نایل گشته است. بر پایه‌ی این دیدگاه، نفس نبی در مرتبه‌ی عقل قدسی با عقل فعال مرتبط می‌گردد و خیال تکامل یافته‌ی او به شکار محصول این ارتباط می‌پردازد و آن را به صورت شبح خیالی دارای مقدار و ابعاد در می‌آورد. سپس این صور خیالی، به حسن مشترک سرازیر می‌شوند و از آن‌جا در حواس نبی، تمثیل می‌یابند.

واژگان کلیدی

وحی؛ تجربه‌ی دینی؛ عقل فعال؛ عقل؛ نبوت.

* استادیار گروه الهیات دانشگاه تربیت معلم آذربایجان.

۱. مبانی هستی‌شناسی وحی در اندیشه‌ی ابن‌سینا

هستی در نزد شیخ‌الرئیس به حوزه‌ی واجب تعالی و ممکنات تقسیم می‌شود و رابطه‌ی این دو حوزه‌ی هستی با همدیگر، بر اساس اصل علیّت و لوازم آن شکل می‌گیرد، به گونه‌ای که از واجب‌الوجود بسیط، تنها یک موجود به نام عقل نخستین صادر می‌شود و از عقل نخستین با توجه به جهات سه‌گانه در آن، سه موجود دیگر یعنی عقل دوم، فلک اول و نفّس فلکی ایجاد می‌شود و از عقل دوم نیز عقل سوم، فلک دوم و نفّس آن فلک به وجود می‌آید و نحوه‌ی خلقت به همین صورت ادامه می‌یابد و تعداد عقول در عقل دهم متوقف می‌شود و از عقل دهم نیز عالم تحت‌القره‌ی قمر یعنی ماده و صورت ایجاد می‌شود و در پرتو اعداد و بسترسازی حرکات دوری افلاک و فیض‌بخشی عقل فعال، کون و فساد جاری در آن و حوادث روزانه شکل می‌گیرد (ابن‌سینا، ۱۳۶۳ الف، ۷۸-۸۶).

عقل دهم یا عقل فعال در نظام هستی مشائیان از اهمیت بسزایی برخوردار است، چرا که این موجود کاملاً مجرد، حلقه‌ی ارتباط عالم مادون و عالم مافوق است و این عقل، اولاً عالم تحت‌القره‌ی قمر را افاضه نموده است؛ ثانیاً محل خروج استعداد و قوه‌ی آن به فعلیت است؛ ثالثاً مخزن علوم عقلی بوده و یافته‌های عقلانی آدمیان، فیضان‌های آن معدن مبارک است.

نکته‌ی قابل تأمل دیگر در خصوص نظام هستی‌شناسی ابن‌سینا، مرزبندی عالم ممکنات در نظر او می‌باشد. به طور کلی، در یک تقسیم‌بندی دیگر، نظام هستی در نظر وی به دو ساخت متفاوت اما مرتبط با همدیگر تقسیم می‌شود؛ ساخت مجردات محضه و ساخت موجودات مادی. ساخت موجودات مجرد، از صادر اول آغاز شده و در وجود عقل فعال به انتها می‌رسد. این دسته از موجودات، عاری از ماده و صفات مادی‌اند و عین تعقل می‌باشند و به همین جهت به عقول موسوم گشته‌اند. ساخت معلول‌های مادی نیز دو دسته‌اند؛ یا معلول‌های کاملاً مادی‌اند، مثل جمادات؛ یا نفوس متعلق به ماده‌اند، مثل نفوس فلکی و انسانی.

بنابراین، قدر مسلم این است که نظام هستی در نظر ابن‌سینا مختص به عالم ماده نیست، بلکه ورای این عالم محسوس نیز عالم فراخ و فعالی است که این عالم مشهود و ملموس در مقایسه با آن،

بسیار پست و بی‌ارزش است و در واقع، این عالم محسوس، برون‌تراویده‌ی آن عالم اصیل و نامحسوس است.

۲. مبانی انسان‌شناسی مسأله‌ی وحی در اندیشه‌ی ابن‌سینا

انسان، در نظر ابن‌سینا موجودی متشکل از دو بُعد روحانی و جسمانی است. بُعد جسمانی او محسوس و بی‌نیاز از اثبات است. اما بُعد روحانی او مجرد و غیرمادی است و تجرد آن از طریق برهان اثبات می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ۲/۲۹۵-۳۰۲).

نفس آدمی در نظر ابن‌سینا حادث به حدوث زمانی است، به گونه‌ای که پس از تکون بدن و اعتدال آن توسط عقل فعال ایجاد می‌شود و به تدبیر بدن می‌پردازد. بنابراین، «نفس در هنگام حدوث بدن مناسب، جهت خدمت به آن حادث می‌گردد و این بدن، مملکت و ابزار آن قلمداد می‌شود.» (همو، ۱۳۶۴، ۱۸۴). در واقع، این نفس، در بدو پیدایش، موجود مجردی است که جهت اداره‌ی کشور بدن، به واسطه‌ی عقل فعال ایجاد می‌شود و رابطه‌ی آن با بدن، پس از ایجاد نیز یک رابطه‌ی تدبیری و اشتغال می‌باشد (همان، ۱۸۹).

نکته‌ی قابل تأمل در عبارت‌های شیخ، آن است که نفس آدمی در نظر او ذاتاً ثابت است و معارف و اعمال او در طول حیاتش، تنها عوارض آن به شمار می‌روند و نقشی در تکامل و تحوّل جوهری آن ندارند و این مطلب، مولود نامبارک انکار حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول توسط شیخ‌الرئیس است.

نفس متعلق به بدن جسمانی، دارای قوای ادراکی مختلفی است. این قوا در یک تقسیم‌بندی کلی، به دو دسته‌ی ظاهری و باطنی تقسیم می‌شوند. قوای ظاهری همان حواس پنج‌گانه با شاخه‌های مختلفش هستند. این حواس، پنجره‌ها و جاسوس‌های نفس برای شکار داده‌های حسی هستند و صور حسی از طریق این پنجره‌ها به دستگاه ادراکی راه یافته و به تدریج از ماده و لواحق آن عریان گشته و حالت کلیت و تجرد به خود می‌گیرند. حواس ظاهری در اندیشه‌ی مشائیان با توجه به دیدگاه ویژه‌ی آن‌ها در مورد ادراک، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار هستند.

قوای ادراکی باطنی نفس - که به ادراک امور جزئی می‌پردازند - عبارتند از: حس مشترک، خیال، وهم، حافظه و متخیله. حس مشترک یا بنطاسیا نخستین قوه از قوای باطنی نفس است. این قوه، مخزنی است که داده‌های حسی از روزنه‌های حواس به آن جا سرازیر شده و در آن نقش می‌بندند. این قوه، همچون حوضی است که آب نهرهای پنج‌گانه به آن سرازیر می‌شود. محل این قوه از نظر ابن‌سینا بخش اول «تجویف مقدم مغز» می‌باشد.

قوه‌ی خیال، دومین قوه از قوای باطنی نفس است. این قوه، خزانه‌ای است که صور نقش‌بسته در حس مشترک، پس از غیبت محسوسات، در آن جا بایگانی می‌شوند و وظیفه‌ی این قوه، حفظ داده‌های حسی است؛ در حالی که کار حس مشترک، قبول آن صور بود. این قوه در نظر شیخ، در آخر «تجویف مقدم مغز» قرار دارد.

قوه‌ی دیگر نفس، قوه‌ی وهم است. این قوه، سومین قوه از قوای باطنی نفس است و وظیفه‌ی آن ادراک معانی جزئی‌ی متعلق به محسوسات است؛ مثل ادراک دشمنی نسبت به شخصی خاص یا محبت در مورد او. این قوه نیز در آخر «تجویف میانی مغز» قرار دارد.

قوه‌ی حافظه یکی دیگر از قوای باطنی نفس است. این قوه، مخزن و حافظه‌ی معانی جزئی است و نسبت آن به قوه‌ی وهم، همچون نسبت خیال به حس مشترک است. این قوه نیز در «تجویف آخر مغز» قرار دارد.

قوه‌ی متخیله هم یکی از قوای باطنی نفس محسوب می‌شود و از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. وظیفه‌ی این قوه، ترکیب و تحلیل صور خیالی و وهمی است. این قوه در بخش جلویی «تجویف میانی مغز» قرار دارد (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ۱۶۳؛ همو، ۱۳۷۵، ۳۳۱/۲-۳۴۵).

قوای ادراکی مذکور، میان انسان‌ها و حیوانات مشترک هستند و در واقع، قوای نفس حیوانی محسوب می‌شوند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ۳۳۱/۲). اما نفس آدمی، افزون بر قوای مذکور، قوای ادراکی ویژه‌ای نیز دارد. توضیح مطلب این است که نفس آدمی در نظر شیخ‌الرئیس، دارای دو جهت و عنایت اساسی است، به گونه‌ای که از یک جهت، متوجه عالم مافوق و عقل فعال است و با تأثر از آن استکمال می‌یابد و در بُعد عقل نظری به کمال می‌رسد و از جهت دیگر، متوجه عالم مادون و تدبیر بدن است؛ حال، نفس ناطقه به حسب اعتبار اول، واجد قوه‌ی عقل نظری است و به حسب

اعتبار دوم، دارای قوه‌ی عقل عملی است. کار عقل نظری، به دست آوردن علوم تصویری و تصدیقی در باب اموری است که از حوزه‌ی افعال اختیاری بیرون است و هدف آن دانستن صرف و استکمال نفس در بُعد عقل نظری است. کار عقل عملی نیز به دست آوردن معارف تصویری و تصدیقی در باب امور مرتبط با افعال اختیاری است و همین علوم جزئی، مبدأ افعال اختیاری می‌شود و موجب اصلاح رفتارهای آدمی می‌گردد (همو، ۱۳۷۵، ۳۵۲/۲-۳۵۳؛ همو، ۱۳۶۳، ۴-۳).

حال، عقل نظری، خود دارای مراتب و مراحل است؛ مرتبه‌ی اول، همان عقل هیولانی است. ویژگی این مرتبه آن است که انسان، واجد هیچ امر معقول و کلی نیست و تنها استعداد کسب معقولات را دارد و مثل ماده‌ی هیولانی است که استعداد محض است و تنها مستعد پذیرش صور فعلیت‌بخش و تحصیل آفرین است. مرتبه‌ی دوم، عقل بالملکه است. انسان در این مرحله به معقولات نخستین و بدیهیات دست می‌یابد و از استعداد محض بیرون می‌آید. ذهن آدمی در این مرحله با کسب معقولات نخستین، مستعد دریافت معقولات دوم و علوم اکتسابی می‌شود و قادر است از طریق فکر یا حدس به علوم نظری دست یابد. مرتبه‌ی سوم عقل نظری، عقل بالفعل است. عقل در این مرحله با استفاده از معقولات نخستین، به معلومات نظری و اکتسابی دست می‌یابد و این معلومات، به صورت بالفعل در آن حاصل گشته و منتقش می‌گردند و هرگاه نفس ناطقه اراده کند، بدون طلب و تکلف، به تعقل آن‌ها می‌پردازد. مرتبه‌ی چهارم، عقل بالاستفاد است. در این مرحله، معقولات اکتسابی به واسطه‌ی اشراق عقل فعال برای عقل حاضر گشته و در آن تمثّل می‌یابند. نفس در این مرتبه، این صور را بالفعل مطالعه و تعقل کرده و از تعقل بالفعل آن‌ها نیز آگاه است. به طور کلی، عقل نظری در این مرتبه «عقل مطلق» می‌گردد، همان‌طور که در مرتبه‌ی عقل هیولانی «قوه‌ی مطلق» بود (همو، ۱۳۶۴، ۱۶۶؛ همو، ۱۳۷۵، ۳۵۳/۲-۳۵۴).

سخن قطب‌الدین رازی در تبیین تمایز میان عقل بالفعل و عقل بالاستفاد چنین است:

استعداد قوا، استعداد حاضر کردن معقولات دوم پس از حصول آن‌هاست؛ مثل استعداد فرد قادر به نوشتن. این استعداد، همان عقل بالفعل است. لکن کمال، عبارت است از حصول معقولات دوم و آن، عقل بالاستفاد است. (همو، ۱۳۷۵، ۳۳۵/۲).

بنابراین، نفس آدمی جهت رسیدن به مرتبه‌ی عقل بالمستفاد، مراحل صعودی گوناگونی را پشت سر می‌گذارد. اما مخرج نفس از قوه به فعل و معین او در طی مدارج مذکور، عقل فعال است (همو، ۱۳۶۴، ۱۶۶). و «نسبت عقل فعال با نفوس ما همچون نسبت خورشید به ابصار ماست.» (همو، ۱۳۶۳ الف، ۹۸).

شیخ‌الرئیس علاوه بر اعتقاد به مراتب مذکور، در حوزه‌ی عقل نظری به مرتبه‌ی والاتری از عقل در برخی انسان‌های معتقد است؛ او این مرتبه را «قوه (یا عقل) قدسی» می‌نامد. توضیح مطلب، این است که انسان‌ها به طور معمول، برای حل یک مشکل و کشف یک مجهول، مراحل گوناگونی را طی می‌کنند، به گونه‌ای که پس از مواجهه با مشکل، به معلومات حاضر در ذهن منتقل شده و به جستجو در میان آن‌ها می‌پردازند. سپس معلومات متناسب با مسأله‌ی مورد نظر را مشخص و ترکیب نموده و در نهایت، با دست‌یابی به حد وسط، به کشف مجهول نایل می‌گردند. در کتاب‌های منطقی، این نوع عملکرد ذهن را فکر می‌گویند که گاهی به نتیجه می‌رسد و گاهی در همان مرحله‌ی جستجو میان معلومات ذهنی متوقف می‌شود (همو، ۱۳۷۵، ۳۵۸/۲). لکن مواردی وجود دارد که برخی آدمیان به محض مواجهه با مشکل و مجهول، به طور ناگهانی به حد وسط دست می‌یابند و به کشف مجهول نایل می‌گردند، بدون این که حرکت‌های ذهنی مذکور را انجام دهند. شیخ‌الرئیس این عملکرد ذهنی را «حدس» می‌نامد. بنابراین، حدس در نظر او، عبارت است از این که:

حدّ وسط به طور ناگهانی در ذهن تمثّل یابد، بدون این که حرکتی صورت گیرد؛ خواه این تمثّل به دنبال جهد و شوق باشد و خواه بدون اشتیاق. در جریان حدس، همراه با حدّ وسط، نتیجه یا آنچه در حکم آن است نیز، تمثّل می‌یابد (همان، ۳۵۸/۲).

پس: «الحدس هو التفطن للحدّ الأوسط من القياس بلا تعلیم» (همو، ۱۳۶۳ الف، ۱۱۶).
شیخ‌الرئیس می‌گوید:

حدس از زمره‌ی اموری است که عقلاً آن را رد نمی‌کنند و آن، همان تفتُّن به حد وسط قیاس است، بدون این که تعلیمی در میان باشد. هر گاه آدمی تأمل کند، در می‌یابد که همه‌ی علوم، محصول حدس است. فردی چیزی را حدس می‌زند و دیگری آن را به یاد می‌سپارد و خود، حدس دیگری می‌زند تا علم به کمال برسد. پس حدس در هر مسأله‌ای جایز است و حدس هر مسأله‌ای برای نفس قوی جایز است و برخی از مسایل از برخی دیگر اولی نمی‌باشد (همان، ۱۱۶).

ابن‌سینا، حدس را از حیث کمیت و کیفیت، دارای مراتب گوناگونی می‌داند، به گونه‌ای که ممکن است در ناحیه‌ی نزولی و نقصان، افرادی فاقد حدس باشند و افرادی دیگر، تا حدودی از حدس بهره‌مند باشند. لکن ممکن است در ناحیه‌ی صعودی و کمال نیز افرادی باشند که از حدس قوی برخوردارند و بیش‌ترین مطالب را در یک چشم به هم زدن دریافت کنند و این مرتبه‌ی قوی و اعلای حدس، همان قوه و عقل قدسی است و به انبیاء اختصاص دارد (همو، ۱۳۷۵، ۳۵۹/۲-۳۶۰). ابن‌سینا در این زمینه می‌نویسد:

ممکن است نفس یک فرد، به واسطه‌ی شدت صفا و پاکی و اتصال به مبادی عقلیه، چنان تقویت گردد که نور حدس، یعنی قبول الهام از عقل فعال، در هر چیزی شعله‌ور گردد و صور موجود در عقل فعال به طور دفعی یا نزدیک بدان، در او ارتسام یابد. لکن نه به صورت تقلیدی، بلکه به صورتی که بر حدّ وسط مشتمل باشد؛ زیرا تقلیدیات در اموری که صرفاً به واسطه‌ی اسبابشان شناخته می‌شوند، یقین عقلی نیستند. این نوع دریافت علم، نوعی از نبوت، بلکه والاترین قوای نبوت است و شایسته است این قوه، قوه‌ی قدسیه نامیده شود و آن، والاترین مراتب قوای انسانی است (همو، ۱۳۶۴، ۱۶۸).

بنابراین، از مطالب مذکور، این نتیجه به دست می‌آید که قوه‌ی عقل آدمی در بُعد نظری دارای پنج مرتبه است و أخس آن مراتب، عقل هیولانی، و أشرف و اعلای آن، عقل قدسی است.

۳. ماهیت وحی در اندیشه‌ی ابن‌سینا

همان‌گونه که گفته شد، مراتب هستی در نظر شیخ‌الرئیس، دو حوزه‌ی متباین و بی‌ارتباط با همدیگر نیستند؛ زیرا عالم ماده از همان عالم مجرد وجود یافته و استمرار و استکمال وجودش نیز به افاضات همان عالم وابسته است. لکن انسان به دلیل ویژگی‌های خاصی همچون اسوه بودن در عالم ماده (همو، ۱۳۶۳ الف، ۹۱) و برخورداری از نفس ناطقه، ارتباط ویژه‌ای با آن عالم والا دارد و در پرتو همین ارتباط، ادراکات و معارفی برای او حاصل می‌شود. به عقیده‌ی ابن‌سینا، انسان‌های زیادی در حالت خواب و بیداری تا اندازه‌ای به غیب دست می‌یابند و تجربه و قیاس، این مدعا را اثبات می‌کند (همو، ۱۳۷۵، ۳/۳۹۹).

پدیده‌ی وحی نیز از نظر شیخ‌الرئیس، یک واقعتی تحقق یافته است و این پدیده، ثمره‌ی مبارک ارتباط ویژه میان عقل فعال و قوای ادراکی نبی است. عقل فعال در نظر او همان روح القدس است (همو، ۱۳۶۴، ۱۶۷) که موجودی مجرد و منبع معارف و صور معقول است. بنابراین، در یک طرف وحی، عقل فعال و مفیض و مشرق قرار دارد و در طرف دیگر آن انبیاء قرار می‌گیرند. انبیاء مثل آدمیان دیگر، قوای ادراکی ظاهری و باطنی دارند. اما عقل نظری آن‌ها به دلیل استعداد قوی آن‌ها به مقام قدسیّت رسیده است (همان، ۱۶۸) و قوه‌ی خیال آن‌ها نیز به طور کامل قوی گشته است (همو، ۱۳۶۳ الف، ۱۱۹) و در بُعد عقل عملی نیز نفس او پاک و مصفاً گشته و همه‌ی قوای شهوانی و غضبانی او در خدمت عقل قرار گرفته است (همان، ۱۱۷). به طور کلی، نبی کسی است که نفس او در تمام جهات به کمال رسیده است و در پرتو شدت کمال، به جنبه‌های گوناگون وجود خود احاطه پیدا کرده است (همو، ۱۳۷۵، ۳/۴۰۸). نفس نبی از حیث عقل عملی به حدی قوی و شریف گشته است که عالم طبیعت نیز از آن متأثر می‌گردد و آثار نفس او در حیطه‌ی بیرون از بدن او نیز نمایان شده و عالم طبیعت همچون بدن در خدمت نفس او قرار می‌گیرد (همو، ۱۳۶۳ الف، ۱۲۰).

حال، با توجه به مطالب مذکور، می‌توان گفت که نفس نبی از طریق بُعد عقلانی در عالم خواب و بیداری با عقل فعال مرتبط می‌شود، «به گونه‌ای که در اتصال به عقل فعال، محتاج اموری زیاد و تحصیل و تعلیم نیست؛ بلکه از استعداد قوی برای چنین امری برخوردار است.» (همو، ۱۳۶۴، ۱۶۷). بنابراین، از یک سو نفس نبی متوجه روح القدس می‌شود و از سوی دیگر، روح القدس اضافه و

اشراق (همو، ۱۳۷۵، ۴۰۸/۳) و سطوح (همو، ۱۳۶۳ الف، ۱۱۶) می‌نماید و نسبت روح القدس به نفس نبی، همچون نسبت آتش به کبریت است، به گونه‌ای که «گویی قوه‌ی عقلیه‌ی نبی کبریت است و عقل فعال، آتش. این آتش، یکباره شعله‌ور گشته و آن کبریت را به صورت خود در می‌آورد. گویی چنین انسانی، همان نفتی است که در باب آن گفته شده است نزدیک است روغن آن - با وجود این که آتشی به آن نخورده است - نورانی گردد و در این جا نور روی نور است.» (همان، ۱۱۷).

نکته‌ی قابل تأمل، این است که آن چه نفس نبی در جریان این واقعه دریافت می‌کند، معقولات هستند (همان، ۱۱۹)، یعنی اشراقات و شعله‌های عقل فعال یا روح القدس به کبریت عقل نبی سرازیر می‌شوند و در واقع، پرنده‌ی عقل نبی در مرتبه‌ی قدسی به چنین عالم عجیب و هیبت‌انگیز پرواز می‌کند و میزبانی چون روح القدس از آن مهمان فرخنده‌نهاد با سفره‌ی معقولات پذیرایی می‌کند. در مرحله‌ی بعد، تخیل قوی و کامل نبی در پرتو بیدارگری افاضات نقش بسته در عقل یا در سایه‌ی استخدام آن توسط نفس ناطقه، با نفس نبی همراه شده و به دریافت معقولات و سوانح حاصل در عقل می‌پردازد. سپس تخیل و خیال به کار افتاده و لباس ابعاد به قامت آن معقولات می‌پوشاند. بنابراین، آن معقولات و سوانح از حالت کلیت بیرون آمده و حالت جزئیت به خود می‌گیرند و به صورت واضح، در خیال ارتسام می‌یابند و نفس نیز در این فرایند، یاور و همراه خیال است. سپس این صور خیالی به حس مشترک منعکس و جاری می‌شوند و همچون صور مبصر و مسموع در می‌آیند و وقتی در حس مشترک استقرار یافتند، به حواس منعکس شده و به گونه‌ای تمثیل می‌یابند که گویی از خارج مشاهده گردیده‌اند (همان، ۱۱۸).

بنابراین، صور عقلی مأخوذ از روح القدس، مرتبه به مرتبه تنزل یافته و به صورت محسوس یا مسموع در می‌آیند و این روند برعکس، فرایندی است که ذهن آدمی، صور ادراکی را از اشیاء خارجی می‌گیرد؛ زیرا نحوه‌ی حصول صور ادراکی از اشیاء خارجی بر پایه‌ی تجرید و انتزاع صورت می‌گیرد، به گونه‌ای که صور حسی از طریق پنجره‌های حواس، صید شده و به حس مشترک سرازیر می‌شوند. سپس در غیاب ماده، در خیال نگه داشته می‌شوند و در مرتبه‌ی عقلی از ویژگی‌های جسمانی و شخصی عریان شده و به صورت صور کلی و عقلی در می‌آیند. اما در

ماجرای وحی، ابتدا صور کَلّی حاصل می‌شوند و سپس به قوه‌ی خیال جاری می‌گردند و حسّ مشترک نیز از خیال نقش می‌پذیرد (همو، ۱۳۷۵، ۴۰۷/۳). بنابراین، «حس مشترک گاهی از حواس جزئی صور می‌پذیرد و گاهی از خیال و وهم.» (همان، ۱۱۸).
ترجمه‌ی عبارت‌های شیخ در این زمینه چنین است:

هر کسی که خیال و نفسش به طور کامل قوی باشد، محسوسات، او را کاملاً مشغول نمی‌کنند و غرق در خود نمی‌سازند. بلکه چنین فردی، فرصت اتصال به آن عالم را غنیمت شمرده و این اتصال، در حالت بیداری نیز برای او ممکن می‌شود. خیال نیز مجذوب او شده و همراهش می‌گردد. بنابراین، حق را رؤیت کرده و آن را حفظ می‌کند و خیال، کار خود را کرده و آنچه را دیده، به صورت محسوس و مبصر و مسموع در می‌آورد.... این امر، چیزی نیست که تخیل نبی در هنگام ارتباط با مبادی کائنات، آن را یافته باشد، بلکه اموری هستند که هنگامی حاصل می‌شوند که عقل فعال بدرخشد و معقولاتی را به نفس نبی اشراق نماید. در این حال، خیال آن‌ها را می‌گیرد و تخیل می‌کند و در حسّ مشترک به تصویر می‌کشد. لذا حس، برای خداوند عظمت و قدرتی وصف‌ناپذیر می‌بیند. چنین انسانی هم از کمال نفس ناطقه برخوردار است و هم از کمال خیال (همان، ۱۲۰).

بنابراین،

وقتی جوهر نفس، قوی باشد و به جنبه‌های مختلف احاطه یابد، بعید نیست که این مجال و فرصت در حالت بیداری نیز برای او رخ بدهد؛ چه بسا اثر غیب بر ذکر فرود آید و در آن توقف یابد و چه بسا آن اثر، استیلا یافته و به نحو واضح در خیال اشراق نماید و خیال، حسّ مشترک را به خدمت گرفته و آنچه در خود منقوش است، در آن ترسیم نماید (همو، ۱۳۷۵، ۴۰۸/۳).

خواجehی طوسی در تفسیر عبارت‌های مذکور می‌گوید:

مثال اثری که به ذکر فرود می‌آید و در آن متوقف می‌شود، همان سخن پیامبر (ص) است که فرموده است: «إِنَّ رُوحَ الْقُدُسِ نَفَثَ فِي رُوعِي كَذَا وَ كَذَا» و مثال استیلاي اثر و اشراق در خیال و

ارتسام آشکار در حسّ مشترک، همان مشاهده‌ی صورت‌های فرشتگان و شنیدن سخن آن‌ها توسط انبیاء است (همو، ۱۳۷۵، ۴۰۸/۳-۴۰۹).

نکته‌ی مهم دیگری که شیخ‌الرئیس در خصوص نحوه‌ی تنزّل سوانح و واردات غیبی از عقل قدسی نبی بر خیال و حسّ مشترک او مطرح می‌کند، تشویش‌ناپذیری آن سوانح و صور در جریان انتقالات مذکور است؛ زیرا

نفس در هنگام دریافت آن‌ها ثابت و استوار است، لذا صورت، به نحو آشکار، در خیال، نقش می‌بندد و گاهی نفس هم‌یاور خیال است و صورت، به طور قوی، در ذاکرده ترسیم می‌شود و به واسطه‌ی انتقالات، مشوّش نمی‌گردد (همان، ۴۱۰/۳).

مطلب دیگر در باب سوانح و واردات غیبی، این است که برخی از آن‌ها به صورت شَبَحی در تخیل می‌آیند که وصف‌ناپذیر است و بعضی دیگر، به صورت کلام تمثیلی رمزآمیز متمثل می‌شوند (همو، ۱۳۶۳ الف، ۱۱۹) و دسته‌ای دیگر، به صورت کلام منظم در می‌آیند و پاره‌ای دیگر، به صورت سروش غیبی یا مانند آن و برخی دیگر، به صورت مثال و شَبَحی کاملاً زیباروی متخیل می‌شوند (همو، ۱۳۷۵، ۴۰۸/۳).

۴. نتیجه‌گیری

از مطالب مذکور، به آسانی می‌توان این نتیجه را گرفت که ماجرای وحی در دیدگاه ابن‌سینا، محصول ارتباط و تجربه‌ی ویژه و فعال میان دو موجود مقدّس است و هر دو موجود، در پیدایش آن دخیل هستند. یکی از دو موجود، همه‌ی حجاب‌ها و موانع را در پرتو تکامل در ابعاد مختلف انسانی، پشت سر گذاشته و به عالم غیب و وادی مقدّس ارتقا یافته است (همان، ۴۰۷/۳) و دیگری، موجود مجردی به نام روح‌القدّس و عقل‌فعالی است که با افاضات و اشراق‌های خود، سرزمین عقل قدسی نبی را سیراب می‌کند و در پرتو اعمال قوای خیال و حسّ مشترک نبی، رنگ شَبَح و لباس ابعاد و مقدار به خود می‌گیرد. پس، نبی

کلام خدا را می‌شنود و فرشتگان او را - در حالی که به صورت قابل رؤیت تحوّل یافته‌اند - می‌بیند و ما کیفیت این را بیان کردیم. او، فردی است که به او وحی می‌شود، فرشتگان برای او به صورت شَحّ در می‌آیند و صوتی در قوه‌ی شنوایی او ایجاد می‌شود که می‌شنود و آن، از طرف خدا و فرشتگان اوست. پس آن کلام را می‌شنود، بدون این که کلامی از سوی مردم یا حیوان زمینی باشد و این، همان چیزی است که به او وحی می‌شود (همو، ۱۳۶۳ب، ۴۳۵-۴۳۶).

نکته‌ی آخر و مهم در خصوص نظر شیخ‌الرئیس در باب وحی آن است که هر چند در عبارات‌های او در باب وحی، از الفاظ رایج در حکمت اشراق و عرفان نیز استفاده شده است و واژه‌هایی همچون «سوانح»، «واردات»، «کبریت»، «اشتعال»، «خورشید»، «بصیر» و «خلسه» به کار رفته است، اما همه‌ی این مقولات و به طور کلی، ماجرای وحی در نظام فلسفی ابن سینا، در حوزه‌ی عقل نبوی و قوای ادراکی او مطرح می‌شوند، نه در حوزه‌ی تجربه‌ی عرفانی رازآمیز و دربرگیرنده‌ی کلّ وجود نبی. چرا که تجربه‌ی حضوری و علم شهودی میان علّت و معلول و دو موجود متمایز، در اندیشه‌ی مشائیان وجهی ندارد (نک: سبزواری، ۱۳۶۸، ۱۶۴/۶).

فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، *الإشارات والتنبيهات* (مع شرح نصیرالدین الطوسی و شرح الشرح لقطب‌الدین الرازی، قم: نشر البلاغه، ج ۲ و ۳).
۲. _____ (۱۳۶۳ الف)، *المبدأ و المعاد، مؤسسه‌ی مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل با همکاری دانشگاه تهران*.
۳. _____ (۱۳۶۳ ب)، *الشفاء (الإلهيات)*، مقدمه و تحقیق ابراهیم مدکور، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ج ۱.
۴. _____ (۱۴۰۴)، *التعلیقات*، با تحقیق و مقدمه‌ی عبدالرحمان بدوی، قم: انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی.
۵. _____ (۱۳۶۴)، *النجاة*، تهران: انتشارات مرتضوی، چاپ دوم.