وحی از دیدگاه ابو نصر فارابی و صدرالمتألهین شیرازی

علاءالدین ملک‌اف[1]

دانش‌جوی دکتری رشته فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران

چکیده

وحی پایه و اساس نبوت و از امور ضروری ادیان آسمانی است، همچنین وحی ارتباط مرموز و ویژه‌ای بین خدا و انسان‌های ممتاز و برگزیده‌ای است که پیامبر نامیده می‌شوند. تبیین فلسفی وحی به عنوان یکی از دیرینه‌ترین، مشهورترین و عمیق‌ترین دغدغه‌های بشری، از زمانهای قدیم تا تجدد بوده و بی‌تردید، یکی از مهم‌ترین مسایل الهیاتی معاصر، در جهان آشوبناک امروزی است.

امروزه یکی از مسائل مهم در فلسفه که اندیشمندان مسلمان به آن توجه داشته و نظریات خاصی ابراز نموده‌اند، تبیین فلسفی وحی است. از مهم‌ترین دیدگاه‌ها، دو دیدگاه متفاوت یعنی، دیدگاه فارابی و صدرای شیرازی است و با توجه به این که هر دو فیلسوف مسلمان و مؤسس مکتب هستند (فارابی به عنوان مؤسس فلسفهٔ اسلامی و صدرالمتألهین شیرازی به عنوان مؤسس حکمت متعالیه)، مقایسه و تطبیق نظریاتشان، اهمیت زیادی دارد.

کلید واژگان: وحی، فارابی، ملاصدرا

وحی در لغت و اصطلاح

واژه‌پژوهان، معتقدند که وحی، اصل و قاعده ای برای رساندن «علم» و غیر آن است. کلمهٔ وحی و مشتقات آن در لغت دارای معانی مختلف و کاربردهای متنوعی همچون : «اشاره»، «الهام و «در دل افکندن»، «نوشتن»، «رسالت و پیام»، «تفهیم و القای پنهانی» و... می باشد. ویژگی های وحی، عبارت است از: اشارهٔ سریع به نوشتار و رسالت، و گاهی اعلام به رمز و تعریض، و زمانی به صورت برهنه از ترکیب، اشاره به برخی اعضا، و زمانی به الهام و کلام پنهان. بنابراین، پنهان، سریع و مرموز بودن از ارکان اصلی وحی به شمار می رود.[2]

ابن فارس می نویسد:

> و، ح، ی، اصلٌ یدلّ علی القاء علم فی اخفاء. فالوحی: الاشاره. و الوحی : الکتابهٔ و الرسالهٔ، و کلّ ماألقیته الی غیرک حتی علمه فهو وحیٌ کیف کان. و کلّ ما فی باب الوحی فراجع الی هذا الأصل.[3]

وحی در اصطلاح، ارتباط ویژه میان بندهٔ گزیدهٔ خدا با خداوند است که بر اساس ادلهٔ دینی می تواند به صورت بدون واسطه باشد؛ «ما کان لبشر أن یکلم الله الا وحیاً» و گونهٔ دیگر آن از وراء حجاب است. مفسرین معمولاً «من وراء حجاب» را به حالتی تفسیر می کنند که برای حضرت موسی پیش آمد و از جانب شجره ندا برآمد؛ حالت رایجتر آن نیز اینست که فرشته ای نازل می شود و کلامی را از جانب خداوند می آورد. در مورد معنای وحی علامه طباطبایی به یک نکته ای اشاره کرده اند که دیگران به آن اشاره نکرده اند. ایشان در تفسیر آیهٔ «وأوحینا إلیهم فعل الخیرات»

(انبیاء/73) بیان شده است؛ ایشان به گونه ای مطرح می کنند که وحی با عصمت یکسان می شود؛ در واقع در آنجا دیگر هدایت تشریعی وجود ندارد، بلکه تکویناً خداوند دست کسی را می گیرد.[4]

دین و فلسفه از منظر فارابی

برای فارابی حقیقت امری است واحد، چه حقیقت فلسفی و چه حقیقت دینی، فارابی می بیند که حقیقتی که از طریق فلسفه به آن رسیده، قطعی و یقینی است و از طرف دیگر شاهد اینست که آنچه که از وحی می فهمد نیز قطعی و یقینی است و برای همین هیچ راهی ندارد جز این که به وحدت حقیقت فلسفه و دین قائل شود. و اگر بنا بود که این حقیقت واحد را نپذیرد، در مرتبهٔ اول فلسفه نزد او سقوط می کرد و دیگر آن اعتبار را نداشت که بتواند در کنار دین مطرح شود. همچنان که علم در زمان فارابی در کنار دین مطرح نشد. این نکته مهم است که فارابی هرگز سخن از وجود «حقیقت علمی» نگفته و هرگز به عنوان مثال از جمع میان احکام نجوم به عنوان یک علم با دین سخن نگفته است و اگر ما امروزه سخن از تفسیر علمی قرآن می گوییم به این دلیل است که فارابی را به خوبی نشناخته ایم. فارابی به هیچ وجه علوم را اعم از طب، ریاضیات، نجوم و... از آن درجه از اعتبار برخوردار نمی دانسته که بخواهد آن را با دین جمع کند، زیرا قائل به تغییرپذیری امر علمی بوده است. در همان شرائط در حالی که قائل به حقیقت علمی نیست، از حقیقت فلسفی سخن می گوید. گام دوم فارابی جمع دین و فلسفه است، یعنی فارابی در ابتدا اثبات کرد که فلاسفه به لحاظ اصول و مبانی از حقیقت واحد سخن می گویند و بعد در بنیانگذاری فلسفهٔ اسلامی با جمع میان دین و فلسفه دومین گام را برداشت و یکی بودن منبع و منشأ فلسفه و دین را از راه بحث عقل مطرح نمود. بحث عقل را نخستین بار کندی در رساله فی العقل مطرح نموده و تقسیم های مختلف عقل را گفته است. او هم این بحث را از اسکندر افرودیسی در تفسیری که به قول ارسطو در مورد عقل فعال دارد گرفته است، (عقل فعال عقلی است بیرون انسان و اگر هم در درون انسان باشد نسبتش مثل نسبت خورشید است با چشم و همانگونه که چشم در پرتو نور خورشید قادر به دیدن است در حقیقت عقل انسان در پرتو عقل فعال می تواند ادراک کند) فارابی معتقد است عقل فعال بیرون از انسان است. عقل انسان سه مرتبه دارد. عقل هیولانی، عقل بالفعل و عقل مستفاد. اگر انسان به درجه عقل مستفاد برسد می تواند با عقل فعال رابطه برقرار کرده و حقیقت را از مبدأ آن اخذ کند.

در طول تاریخ، فیلسوفان همیشه از مردم کناره گیری می کردند اما پیامبران در میان مردم بودند و مردم زبان آنها را می فهمیدند. به نظر می رسد کل اندیشه فارابی به دو مسئله ختم می شود:

یکی وحدت فلسفه و دیگری عالم خیال.

فارابی با بحث وحدت فلسفه حقیقت فلسفی را به طوری آورده که بتواند رابطه اش را با دین تعریف کند و آن را مهمتر از دین قرار دهد و با بحث تخیل و اهمیت خیال، مسئله نیاز به پیامبران را در حقیقت فلسفه حل کرد. نکتهٔ قابل توجه در بحث فارابی اینست که او علاوه بر پایه گذاری فلسفه اسلامی راه نقد فلسفه را نیز به ما نشان داده است. در واقع در جایی که او دغدغه اثبات وحدت فلسفه را دارد در حقیقت راه نقادی فلسفه را نیز به ما نشان می دهد و می

گوید اگر توانستید به اختلاف افلاطون و ارسطو در مبانی فلسفه پی ببرید آن گاه می توانید به این نتیجه برسید که فلسفه ارزش و اعتبار خود را از دست داده است.[5]

فضای فکری و فرهنگی زمان فارابی

قبل از طرح نظریهٔ فارابی لازم است گزارشی مختصر از وضعیت این مباحث در زمان او بیاوریم تا فضای فکری دورهٔ فارابی آشکار شود و ارزش و ضرورت کار او نمودار گردد و تصور نشود این فیلسوف بزرگ برای تفنّن و تنها از سر کنجکاوی به تأمل در این باب پرداخته است؛ بلکه ضرورت اجتماعی عصر او و خطرات تهدید کننده و مهلک آن دوران، این حکیم برجسته را به میدان این مباحث کشانده است. می توان گفت ورود به این مباحث به طور دقیق همان تأسیس فلسفهٔ اسلامی است.

در دوران حیات فکری فارابی؛ یعنی اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم هجری، جامعهٔ اسلامی، دورهٔ اقبال همگانی و از سر تسلیم و احساسات درونی به اسلام را پشت سر گذاشته بود. در اثر آمیزش مسلمانان با بیگانگان و معاندت و دشمنی بدخواهان، شک و تردیدهای فراوان دربارهٔ اعتقادات مذهبی در افواه مردم و بین فرقه های کلامی به وجود آمده بود. یکی از این عقاید که مورد خدشه قرار می گرفت اعتقاد به وحی بود. ولی بعدها مخصوصاً با شکل گیری فرقه های کلامی برای دفاع از دین این اشکالات صورت منطقی به خود گرفت.

منکرین اغلب از نصاری، یهود، زنادقه، مجوس، صابئون و براهمه و تعداد انگشت شماری از بین مسلمانان بوده‌اند. در بین مسلمانان کسانی را می یابیم که بدین کار اقدام کرده و خود را در این ورطه افکندند. دو فرد شاخص آنها یکی احمد بن اسحاق راوندی و دیگری محمد بن زکریای رازی است. راوندی در باب قرآن می گوید:

> «بلاغت قرآن چیز خارق العاده ای نیست؛ زیرا امر محالی نیست که یکی از قبایل عرب از دیگر قبایل فصیح تر باشد. از طرفی اگر فرض کنیم که محمد (ص) در فصاحت و بلاغت بر اعراب غلبه کرد، به عجم ها که زبان عربی نمی دانند چه ربطی دارد؟[6]

وی آنگاه به نقل شبههٔ معروف براهمه می پردازد که علامه حلی آن را در کشف المراد چنین گزارش می‌کند:

> «رسول یا چیزی را می آورد که موافق عقول است یا مخالف آن، اگر تعلیم او موافق عقل باشد به آن حاجتی نیست؛ زیرا عقل به آن خواهد رسید و اگر تعلیم او مخالف عقل است، پس رد و انکار هر چه خلاف عقل است لازم است.[7]

شخص دیگری که مسئلهٔ وحی و نبوت را به صراحت و به صورت حادی به نقد کشیده محمد بن زکریای رازی است. او در سال 250 هق در ری متولد و در سال 313 وفات یافت. رازی اگر چه شهرتش در طب است؛ اما خود را از هیچ یک از فلاسفه و متکلمان کمتر ندانسته و حتی بزرگان فلاسفه را به شدت مورد نقد و طعن قرار داده است. رازی در این باره دو کتاب دارد که عبارتند از: «مخاریق الانبیاء» و «نقض الادیان». این اشکالات و ایرادها کماکان ادامه داشت و فضای بحث های جدلی گشوده بود.

فارابی در چنین فضایی رشد کرد و مخصوصاً با رازی و راوندی نیز معاصر بوده و در جریان این مباحث قرار داشته است؛ اما او در مقابل این ایرادها مانند سایرین به مباحث سلبی و جدلی نپرداخت و تنها به رد شبهات منکرین اکتفا نکرد؛ بلکه در جست و جوی مبانی فلسفی ای برآمد که امکان فلسفی وحی را مبین و مستدل سازد و آن را بر مبانی عقلی و اصول متفقٌ علیه استوار سازد.

عقل از نظر فارابی

فارابی معتقد است که چون همه صور در عقل جمع آمد و به مرحله بالفعل رسید این عقل بالفعل به ذات خود نیز که همه صور معقولات در آن مندرج است علم بالفعل یافت مشابهتی بسیار در میان عقل و جواهر مفارق پدید می آید[8] به طوری که عقل در این مرحله قادر به ادراک صور معقول مفارق از ماده نیز می شود چنین عقلی را عقل مستفاد می نامیم. اگر این جواهر مفارق نیز دارای مراحل مختلف صعودی در کمال باشد کاملترین آنها صورتی برای آنچه در کمال پائین تر از آن است می گردد.

فارابی در مورد این جواهر مفارق و صور بالفعل می گوید که چون خدا مبدأ همه اشیاء است ناچار باید صور این اشیاء را در علم خدا موجود بدانیم و این صور را مانند ذات خدا و پایدار و زوال ناپذیر و مصون از تغییر و تبدل بشماریم و گرنه لازم می آید که ایجاد الهی بر سبیل جزاف و بدون قصد و غرض باشد. پس اگر مثل مفارق را واقع در مقام دیگری خارج از ذات خدا و قائم به ذات خود بگیریم نمی توان قائل به وجود آنها بود. و لکن اگر این مثل را واقع در علم خدا و به منزلهٔ صور اشیائی که خدا اراده به ایجاد آنها کرده است بشماریم عین صواب است و بر خلاف آن نمی توان رفت[9] بنابراین صور مفارقی که از خارج به عقل می رسد و اخذ این صور موجب تسمیه عقل در این مرحله از مراحل ارتقائی خود به عقل مستفاد می شود. به همین سبب وصول این صور را به عقل مستفاد می توان به منزلهٔ وحی دانست. منتهی باید در نظر گرفت که ارتباط سبب اول به نفس انسان و و صول فیض از آن مبدأ به این مورد به طور مستقیم نیست، بلکه در میان این دو وسائطی است که به اصطلاح فلسفی اسباب ثوابی یا عقول افلاک و به اصطلاح دینی روحانیون یا ملائکند و آنچه مستقیماً وسیلهٔ صور به نفس انسان است و بعد از اسباب مرتبه ای قرار دارد همان است که فیلسوفان عقل فعال می گویند. و ارباب ادیان روح القدس یا روح الامین می نامند و او را عالم ملکوت و نظایر آن می خوانند.[10]

فارابی در مورد نحوهٔ افاضهٔ فیض از عقل فعال به نفس انسان از تمثیل مشهور ارسطو با اندک تفاوتی استفاده کرده و گفته است که نسبت عقل فعال به عقل منفعل مثل نسبت خورشید به قوه بینایی است. یعنی تابش نور خورشید از خارج موجب می شود که چشم قابل باشد تا چشم بالفعل شود. بنابراین عمل عقل فعال عنایتی است که به حیوان ناطق می یابد و قصد او از این عنایت اینست که وی را به بالاترین مراتب کمال برساند و تحصیل سعادت قصوی را برای او نماید.[11] پس بالجمله کار عقل فعال اینست که انسان را به مرحلهٔ عقل مستفاد برساند و این معنی جز بدین

وسیله که معقولاتی را از حال قوه به حال فعلیت درآید میسر نیست باید صوری از عقل فعال به جهان زیرین افاضه شود که به سبب تعلق به ماده ناچار در ابتدا معقول بالقوه است و از آن پس با عبور از مراحل احساس و تخیل و تعقل معقول بالفعل می شود و عقل را نیز با خود به فعلیت درمی آورد و سرانجام آن را به مرحلهٔ عقل مستفاد ارتقاء می دهد. در این مرحله انسان می تواند با عقل فعال اتصال و اتحاد پذیرد و صور معقول را مستقیماً و بدون احتیاج به طی مراحل انتزاع از مخزن عقل فعال به دست آورد. این مرحله یعنی حلول عقل فعال در انسان، این عالیترین مرحله ای است که در زندگانی این جهان می توان بدان رسید.

نقش عقل فعال و رابطهٔ عقل فعال و وحی محمدی نزد فارابی

«وظیفه عقل فعال این است که از حیوان ناطق مواظبت نماید و بکوشد تا او را به کمالی که برای انسان قابل حصول است برساند. این منتهای نیکبختی است، و عبارت است از کوشش انسان در رسیدن به عقل فعال. این تنها با جدایی او از بدن و احتیاج نداشتن به هیچ چیز دیگر، خواه جسمش، خواه مادی و خواه عرضی برای بقاء خویش حاصل می شود و در این حالت کمال برای همیشه می ماند. به علاوه عقل فعال را باید روح الأمین و روح القدس نامید». [12]

فارابی با برابر ساختن عقل فعال و روح القدس (یا جبرائیل) توانست فرضیهٔ فلسفی خود را دربارهٔ وحی، که صریحاً از عقیدهٔ کندی مایه گرفته بود، پایه گزاری کند. فارابی می گوید که کمال انسانی به درجه عقل فعال نمی رسد.[13]

شاید نبوغ فارابی را گذشته از موسیقی باید در این دانست که در آن غوغای یونان زدگی خواست میان عقل و ایمان و فلسفه و وحی به قدر وسع خود تلفیق کند.

ایشان برای این منظور از قوای نفس، قوهٔ متخیله را انتخاب کرد. برای آنکه نگهبان و حافظ صور ذهنیه است و قادر به تجزیه و بسط و تفصیل و ترکیب صور نمونه های موجوده در عالم خارج و یا مشابه آنها بوده و نیز قادر بر حکایت و تعبیر آنها هست و همچنین توانائی آن را دارد تصویر و ترکیب جدیدی که در عالم محسوسات و خارج نیست ابداع و اختراع نماید و این قوه و حواس مختلف مدام متخیله را به عالم خارج و محسوسات مربوط ساخته ضمن آنکه با عالم درونی انسان و ادراکات عقلی و نفسانی رابطه مستقیم داشته، بنابراین قوه متخیله با مجموعهٔ صوری که در اختیار دارد و تخیلات و ترکیباتی که از آن صور ساخته و پرداخته می کند عواطف و احساسات را بر می انگیزد و آنها را تحریک می نماید و شوق و رغبت تمام برای اعمال غرائز و تمایلات نفسانی در آنها ایجاد کرده تا بر حرکات ارادی و غیر ارادی اقدام نمایند همین قوه است که با همه مبدعات و ترکیبات جدید و اختراع تازه خود به سبب خواب ها و منامات و رؤیاهای شگرف و خیال انگیز می‌شود.

این قوه هرگاه در انسانی در حالت بیداری به درجه کمال رسیده و از مشاهده رؤیت عالم محسوس مشاهدات عالم روحانی و ارتباط با عقل فعال ارتقاء جست و به ملکوت اعلی راه یافت صاحبان آن به مقام پیامبری رسیده و با استعداد کامل خود قدرت پذیرش افاضات عقل فعال خود داشته و کمالات و معارف را از عقل فعال گرفته و بر مردم املا می نماید شرط اساسی وصول و بلوغ به این مرتبه این است که قوه متخیله شخص دارای کمال و نیرویی مافوق

دیگران باشد و به مرحله ای از صفا و پاکی نفس و تنزیه قلب رسیده باشد که شایستگی مقام وصل و شهود را داشته و از طریق عقل فعال به عقل کل و آفریدگار جهان ارتباط کند. فارابی در مدینه فاضله چنین می گوید:

قوۀ متخیله هر گاه در انسان به منتهای کمال مطلوب خود رسید محسوسات و صور وارده بر آن از طریق حس مشترک از خارج تسلطی که تمام فعالیت متخیله را به خود مصروف نماید نداشته و نه آنکه کلاً او را در خدمت قوه ناطقه قرار می دهد بلکه بدون اشتغال خود با فعالیت روی صور محسوسات و تجرید آنها برای استفاده قوۀ ناطقه عاقله در او برتری و امتیاز دیگری نیز هست و آن فعالیت متخیله است در جهت وظائف و افعال خاصۀ خود او که وضع و خیال او را ضمن اشتغال به محسوسات و ناطقه در حال بیداری درست همانند حال او و فراغت او به خود در حال خواب و فعالیتهای خاصه خویش ساخته به طوریکه آنچه از ناحیۀ عقل فعال بر او افاضه می گردد مرئی و قابل رؤیت برای صاحب اوست و هر گاه اتفاق افتد که قوۀ متخیله این محسوسات مستفیضه از عقل فعال را برای صاحبش حکایت و تعبیر کند در نهایت لطافت و زیبایی و کمال بیان حکایت کند و گوید آن کسی که می نماید آنها را او خدای بزرگ مبدأ عجائب و شگفتیهاست.[14]

بنابراین به نظر فارابی برای وصول و ارتباط با عقل فعال دو راه موجود است یکی طریق نظر و تعمق عقلی که مخصوص فلاسفه است دیگری طریقه قوۀ متخیله و کمال عالیه نفس که مخصوص و ویژۀ انبیاء است و لذا در نظر فارابی موجبی برای تفاوت و اختلاف افاضات و احکام صادره از عقل و مقام نبوت و بالاخره بین دین و فلسفه وجود نمی تواند داشته باشد زیرا مبدأ هر دو الهام یکی است و آن افاضات عقل فعال است هر چند که طریقه و راه وصول به آن مبدأ متعدد و مختلف باشد عاقله و متخیله.[15]

نسبت بین نبی و فیلسوف در نظر فارابی

فارابی نخستین فیلسوف مسلمانی است که از وحی بحث کرده است. در نظر فارابی وحی به قوۀ تخیل پیامبر مربوط می شود. فارابی بحث خود را در این باب بررسی قوای عقلانی و ادراکی بشر مبتنی ساخته است. نظریۀ او محصول تلاشی عمیق برای تلفیق و هماهنگ ساختن فلسفه با دین است و در میان فلاسفۀ مسلمان تأثیر بسیاری داشته است. حتی فلاسفه قرون وسطای اروپا نیز با آن آشنا بوده اند. فارابی در بسیاری از آثار خود، گونه ای معرفت شناسی خاص را ترسیم کرده است. معرفت شناسی او با نظریۀ عقل گره خورده است و بر همین اساس، وحی و نبوت را تشریح کرده است. او در رسالۀ معانی عقل، دیدگاهش را دقیقاً شرح نموده است.

ابن طفیل و عده‌ای گمان کرده‌اند با تفسیری که فارابی از وحی به دست داده است و با مقامی که برای فیلسوف قائل است، دیگر تفاوتی بین این دو نیست؛ زیرا هر دو معارف خود را از عقل فعال اخذ می کنند. چنین گمانی درست نیست، این مطلب اگر چه از خلال عبارات گذشته روشن شد؛ اما برای بیان بیشتر باید گفت این حکیم، کمال قوۀ نظری را مختص پیامبر نمی داند؛ بلکه آن را از شرائط فیلسوف نیز برمی‌شمارد. پس شرائط فیلسوف از شرائط عامۀ نبوّت به حساب می آید. اما شرط اختصاصی نبی کمال قوۀ متخیلۀ است. نبی در کمال قوۀ نظری با فیلسوف مشترک،

اما در کمال قوۀ متخیله از او ممتاز است؛ لذا فارابی کمال قوۀ متخیله را به مثابۀ فصل نبوت به حساب می آورد. آن گاه در مورد نبی می گوید : نبی کسی است که عقل فعال در قوۀ عملی و نظری او در حد اعلی باشد و علاوه بر این، از جانب عقل فعال به قوۀ متخیلۀ او نیز صوری فایض شود:

«فیکون بما یفیض منه الی عقله المنفعل حکیماً فیلسوفاً و متعقلاً علی التمام و بما یفیض منه الی قوته المتخیلۀ نبیاً، منذراً بما سیکون و مخبراً بما هو الان من الجزئیات».[16]

پس نسبت نبی و فیلسوف عموم و خصوص مطلق است به این صورت که هر نبی فیلسوف است اما هر فیلسوف نبی نیست.

با توجه به این نکته که عقل، مدرک کلیات و متخیله، مدرک جزئیات است، حاصل کلام فارابی در مقام تمایز بین نبی و فیلسوف آنست که فیلسوف نیز در درک حقایق کلی با نبی همراه است؛ اما نبی به جزئیات وقایع حال، ماضی و مستقبل نیز آگاه است و این نوع علم، از فیلسوف پوشیده است. کما اینکه می بینیم بسیاری از آیات وحی شرح اهم وقایع گذشته و بیان سرنوشت آتی آنهاست؛ به این نکته نیز باید توجه داشت که در سخنان فارابی نبی با موحی الیه مساوی نیست. زیرا وحی از نظر او عبارت است از: «افاضۀ معارف از عقل فعال به عقل مستفاد».[17] بنابراین فیلسوف نیز موحی الیه است. نبی اگر چه از این وحی برخوردار است اما وحی امور جزئی به متخیلۀ او نوعی دیگر از وحی است که مختص اوست.

وی قوۀ تعقل و عقل نظری را در سه نوع؛ عقل مادی، عقل باالملکه و عقل مستفاد طبقه‌بندی می‌کند. همۀ انسان ها قوه و استعداد ادراک ماهیت موجودات را دارند. این قوه را فارابی عقل مادی یا گاهی عقل بالقوه می نامد. این عقل را می توان با قطعه مومی مقایسه کرد که می توان بر آن نقوشی رسم کرد. اگر موم عقل بالقوه باشد، آن نقوش صور معقولات و مدرکاتند. این توان و قوه وقتی به فعلیت می رسد که انسان، معرفتی به کلیات و صور معقولات به دست بیاورد.[18]

این فعلیت چگونه رخ می دهد و از کجا برای انسان حاصل می شود؟

فارابی تبیینی وجودشناختی از حصول این فعلیت ارائه می دهد. عقل فعال موجودی مجرد است. فلاسفۀ مسلمان طبق قاعدۀ الواحد می گفتند که از خداوند، به ترتیب، موجودات مجردی صادر شده اند. آن ها این موجودات مجرد را عقل می نامیدند و در سلسلۀ موجودات مجرد، آخرین موجودی که خدا آفریده، عقل فعال است که عالم طبیعت را خلق کرده. این عقول در لسان شرع، ملائکه نامیده شده اند. فارابی هم عقل فعال را روح الامین یا روح القدس می نامید. این عقل واهب صور است. همۀ معقولات در او حاضرند و او آن ها را به انسان ارزانی می دارد. حواس انسان به محسوسات و صور حسی نایل می شود، ولی این محسوسات و صور تنها هنگامی به صورت کلیات و صور عقلی در می آیند که عقل فعال آن ها را به انسان افاضه کند.

«عقل بالملکه» یا «عقل بالفعل» عقلی است که صور معقولات در او فعلیت یافته اند. البته این عقل نسبت به صوری که درک کرده عقل بالفعل است و نسبت به معقولاتی که هنوز آن ها را تعقل نکرده بالقوه. عقل بالفعل در حقیقت، یکی از

مراحل عروج ذهن بشر است. ذهن چون نمی تواند همهٔ معقولات را یک جا درک کند، به اعتبار آنچه درک می کند، عقل بالفعل است و به اعتبار آنچه هنوز ادراک نکرده، عقل بالقوه است. این معقولات، معقولات انتزاعی هستند؛ یعنی از مواد انتزاع شده اند. از این رو، فارابی مرحلهٔ دیگری نیز برای عقل در نظر می گیرد و آن را «عقل مستفاد» می‌نامد و آن، عقلی است که معقولات مجرد و صور مفارق را درک کرده است. « معقولات مجرد » همان صورت هایی هستند که از ماده انتزاع شده اند و «صورمفارق» صورت هایی هستند که از اول مجرد بوده اند و از ماده انتزاع نشده اند.ادراک صور مفارق ترقی و عروج دیگر ذهن بشر است.[19]

از نظر فارابی انسان در مرتبه ای از کمال می رسد که قوهٔ ناطقهٔ نظری او پذیرای اشراقات و فیضان حقایق و صور عقلی از عقل فعال می گردد و سپس در قوهٔ خیال او با صورتهای مناسب صورتگری می‌شود. بنابراین، صورتهای تمثیل یافته در خیال چنین شخصی محاکات و مثالات آن صور و حقایق عقلی است. از اینجاست که فارابی تأویل عقلی متون دینی را مجاز می شمارد و معتقد است که با تأمل عقلی می توان از این مثالات به آن حقایق عقلی رسید. قوهٔ ناطقهٔ عملی چنین انسانی جزئیات و تفاصیل حاضر و آینده را از عقل فعال دریافت می کند و سپس در خیال وی به صورتهای مناسب تمثیل می یابد. پدیدهٔ وحی و رؤیت ملک از این قبیل است که در آن نبی، حقایق معقول و جزئیات و تفاصیل شریعت را– که موجب سعادت آدمی است– بر اثر اتحاد با عقل فعال و از طریق قوهٔ ناطقهٔ نظری و عملی خود دریافت می کند. یعنی دریافت وحی ملازم با این حقیقت است که نبی عقل مستفاد و عقل بالفعل شده باشد و تا به این مقام و مرتبت نرسد وحی ممکن نمی شود. از طرفی میان عقل مستفاد و عقل فعال واسطه ای نیست، بلکه حصول این مرتبت بر اثر اتحاد با عقل فعال فراهم می شود. بنابراین وحی و نبوت با کمال عقلی همراه است و نمی توان گفت که از نظر فارابی مقام فیلسوف برتر از مقام نبی است.

بدین سان، عقل بشر قادر است به تدریج، از عقل بالقوه به عقل بالفعل و سپس به عقل مستفاد برسد. عقل مستفاد از لحاظ مرتبهٔ وجودی پایین تر از عقل فعال قرار دارد؛ چرا که عقل فعال او را به وجود آورده است. ولی وقتی عقل به مرحلهٔ عقل مستفاد می رسد، با عقل فعال اتصال و اتحاد می یابد. به نظر فارابی، عقل فعال دو بخش یا دو مرتبه دارد:

نخست، بخشی که دور از دسترس بشر است. این مرتبه، مرتبهٔ متعالی عقل فعال است.

دوم، مرتبه ای که عقل وقتی به مرحلهٔ عقل فعال می رسد، با آن اتصال و اتحاد می یابد. این مرتبه همان روح الامین یا روح قدسی است.

پیامبر هم کسی است که به مرحلهٔ عقل مستفاد رسیده، قدرت اتصال و اتحاد با عقل فعال را دارد. فیلسوف کامل یا حکیم نیز چنین است، با این تفاوت که حکیم به مدد مطالعات نظری مستمر به قدرت اتحاد و اتصال با عقل فعال دست یافته، ولی پیامبر از راه قوهٔ متخیله. اگر این قوه در انسان به کمال برسد و قوی گردد و محسوسات بر او سیطره نداشته باشد، او حقایق شگفت آوری مشاهده می کند و اشیای عجیبی خواهد دید که در سایر موجودات از آن ها خبری نیست؛ حتی در خواب هم به حقایق آینده آگاهی پیدا خواهد کرد. پیامبر به واسطهٔ کمال قوهٔ تخیل، می تواند در

خواب و بیداری، با عقل فعال، اتحاد و اتصال برقرار کند و به حقایقی دست یابد. وحی خدا که همان افاضه خداست از جانب عقل فعال صورت می گیرد.

طرح ذیل نظر فارابی را نشان می دهد:

عقل فعال : 1- مرتبهٔ متعالی 2- روح الامین

عقل بشر : 1- عقل مستفاد 2- عقل بالفعل 3- عقل بالقوه

روح الامین + عقل مستفاد = عقل پیامبر

همان گونه که از این نظریه پیداست، وحی در نظر فارابی، به قوای معرفتی پیامبر مربوط می شود. پیامبر کسی است که قوای معرفتی او به حدی اوج گرفته که می تواند با عقل فعال اتصال پیدا کند و حقایقی را دریابد. به بیان دقیق تر، پیامبر به مرحلهٔ عقل مستفاد رسیده است و به مدد قوهٔ تخیلش، در خواب و بیداری با عقل فعال اتحاد و اتصال پیدا می کند. از این رو، می توانیم نکات ذیل را از نظر او به دست آوریم:

1- پیامبر با افراد عادی بشر تفاوت دارد؛ چرا که پیامبر از درجه ای از کمال عقلانی بهره مند است که به راحتی می تواند با عقل فعال اتحاد و اتصال پیدا کند.

2- عقل پیامبر با عقل فیلسوف و نیز با عقل عارف تفاوت دارد. عقل فیلسوف و عارف به مدد مطالعات مستمر و تعالیم بیرونی به درجهٔ کمال می رسد، ولی پیامبر از درون و به مدد الهی به این مرحله از کمال رسیده است. عقل پیامبر هم مراحل فعلیت را از عقل بالفعل تا عقل مستفاد طی کرده است.

3- عقل پیامبر در نهایت سیر عقلانی و در نهایت مراحل فعلیت، با عقل فعال اتصال و اتحاد پیدا می کند و قوهٔ نبوت و حقایق وحیانی را در این مرحله درمی یابد.

وحی به این معناست که قوای عقلانی پیامبر به حدی رسیده که با عقل فعال اتصال پیدا می کند و حقایقی را از این طریق دریافت می دارد. وحی دریافت حقایق یا صور کلی است. وحی شکل زبانی ندارد، بلکه اخذ حقایق است. پیامبر سه گام را پیموده است :

در گام نخست، سیر عقلانی داشته و به درجه ای از کمال عقلانی رسیده است که می تواند با عقل فعال اتصال برقرار کند. فارابی با نظریهٔ مراحل سه گانهٔ عقل مبانی اپیستمولوژیک این گام را روشن ساخته است.

پیامبر در گام دوم، با عقل فعال اتصال پیدا کرده و حقایقش را دریافت داشته است. در این گام فارابی از هستی شناسی کمک می گیرد؛ چرا که عقل فعال، موجودی خارجی است که در هستی شناسی اش به آن پرداخته. پیامبر در این گام ارتباط زبانی با عقل فعال ندارد، بلکه صرفاً صور معقول و مفارق را دریافت می کند.

در گام سوم پیامبر حاصل این اتصال عقلانی (وحی) را به صورت زبانی برای دیگران بیان می دارد. اما نکتهٔ محوری اندیشهٔ فارابی این است که وحی ارتباطی عقلانی و معرفتی است که در آن پیامبر حقایقی را دریافت می کند.[20]

تبیین معرفت‌شناختی وحی از دیدگاه فارابی

تبیین فارابی از مسئلهٔ وحی تبیین معرفت شناختی است. او معتقد بود که عقل انسان در معارف و ادراکات بالقوه است و برای به فعلیت رسیدن محتاج چیزی است که بالفعل دارای معرفت باشد.

آنچه را که در رابطه با عقل فعال می توان ابتکار فارابی نامید، این بود که اولاً بر خلاف کندی عقل فعال را معادل با صور جسمیه و نوعیه اشیاء ندانست و بر خلاف اسکندر افرودیسی قائل نبود که عقل فعال همان خداوند است. عقل فعال از نظر او عقل دهم از سلسلهٔ عقول طولیه بود. از طرف دیگر عقل مستفادی که فارابی از آن سخن می گوید و آن را تا مرحلهٔ اتصال با عقل فعال ارتقاء داده، تا اینکه عقل فعال در او حلول کند، رهیافت هایی کاملاً بدیع در نظریهٔ فارابی هستند که برای پیشینیان او شناخته شده نبودند. فارابی بر خلاف پیشینیانش تنها به نقش آفتاب گونهٔ عقل فعال که عقل انسان را یاری می کند تا معقول را از محسوس انتزاع کند، رضایت نداد. بلکه عقل انسانی را به رتبه ای بلند رساند و از طرف دیگر عقل فعال را تا حدی تنزل داد، که اتصال این دو به هم ممکن گردد. با این تلاش راه برای نوعی از معرفت گشوده گردید که می توان آن را معرفت الهامی یا وحیانی نامید.

هنگامی که انسان به مرتبهٔ عقل مستفاد نایل گردید، غیر از معرفتی که از طریق محسوسات و با اکتساب به دست می آید، حصول معرفتی دیگر ممکن می گردد. این معرفت، معرفتی است بلاواسطه، که فارابی درباره اش چنین می گوید:

«هنگامی که طبیعت انسان، مادهٔ عقل منفعل واقع شد و آن عقل منفعل عقل بالفعل گردید و عقل بالفعل مادهٔ عقل مستفاد واقع شد و مستفاد نیز به مثابهٔ مادهٔ عقل فعال گردید و همهٔ اینها چون شیء واحد گردیدند، در این صورت در چنین انسانی عقل فعال حلول کرده است».[21]

«در مورد چنین انسانی درست است که بگوییم به او وحی شده است و تنها هنگامی به انسان وحی می‌شود که به این مرتبه برسد، مرتبه ای که بین او و عقل فعال واسطه ای در میان نباشد و معارف از عقل فعال به او افاضه گردد. این افاضه همانا وحی است و از آنجا که عقل فعال خود، فیضش را از علت العلل دریافت کرده است، پس می توان گفت: وحی کننده به چنین انسانی همان مسبب الاسباب به توسط عقل فعال می باشد».[22]

فارابی غیر از این نوع وحی که بیانش گذشت، در مورد نبی اشاره به نوعی دیگر از وحی می کند، که محققان در توضیح آن و نسبت این دو دچار اشکال شده اند. در بین اهل تحقیق شایع است که از نظر فارابی، اتصال با عقل فعال از دو طریق میسر است: طریق عقل و طریق مخیله، حکیم به طریق اندیشه و به مدد مباحث طولانی نظری و تأملات مداوم عقلی، می تواند مدارج عقل را طی کند تا به مرتبهٔ عقل مستفاد رسیده و حجب غیب برایش گشوده شود و به عقل فعال متصل گردد؛ اما نبی انسانی است که به مدد مخیلهٔ نیرومند خود، بدون درنگ و تأمل و بدون مباحث نظری و تأملات عقلی به این مقام راه می‌یابد. پس فیلسوف به واسطهٔ قوهٔ عاقله، علوم را از عقل فعال اخذ می کند و نبی به واسطهٔ قوهٔ مخیله.[23] و اگر چنین باشد آنچه فیلسوف اخذ می کند کلی و آنچه نبی اخذ می کند جزئی است. آنگاه بر اساس این انگاره بر فارابی چنین اعتراض کرده‌اند که:

«او منزلت نبی را فروتر از فیلسوف قرار داده است. نبی از طریق مخیله با عقل فعال اتصال می یابد، در حالی که فیلسوف حقایق ثابته را به واسطهٔ عقل و تأمل در می یابد و در این شکی نیست که معلومات عقلی برتر و بالاتر از معلومات تخیلی است».[24]

آن گاه از جانب فارابی پاسخی هم به این اشکال داده اند. حال آنکه به نظر می رسد اصل اشکال به فاربی وارد نیست. آنچه سبب طرح اشکال فوق گردیده است، عبارات فصل 24 از کتاب «آراء اهل المدینهٔ الفاضلهٔ» تحت عنوان «القول فی سبب المنامات» می باشد. غرض او در این فصل تحلیل روانشاختی و معرفت شناختی مسئلهٔ رؤیا ست. وی در این فصل وقتی می خواهد مسئلهٔ صور رؤیت شده در رؤیا را تبیین کند به نقش قوهٔ تخیل می پردازد. وی قائل است که، قوهٔ تخیل که در هنگام بیداری مشغول به مدرکات حسی و در خدمت قوه مفکره یا واهمه است، هنگام خواب از این وظیفهٔ اصلی فارغ شده و به شبیه سازی و تبدیل معقولات و حالات مزاجی به صورت های خیالی مناسب با آنها می پردازد. این صورتهای مخیل در حس مشترک نقش می بندند و رؤیت می شوند. رؤیت این صورتها همان امری است که از آن به رؤیا تعبیر می کنیم.[25]

آن گاه در تحلیل رؤیای صادقه به این نکته تصریح می کند که این نوع از رؤیا را نمی توان تنها شبیه‌سازی متخیله از حالات مزاجی، یا صور موجود در خزینهٔ خیال یا حافظه یا صور معقولهٔ نفس ناطقه دانست؛ بلکه باید منشأ دیگری داشته باشند؛ لذا می گوید، گاه معقولات که در واقع مناسب با قوهٔ عاقله و عقل مستفاد هستند و گاه نیز امور جزئی حال و گذشته و آینده، از عقل فعال به متخیله فائض می شوند، متخیله نیز صور معقول را به صورتهای مخیل تبدیل می کند و صورتهای جزئی را نیز به صور مخیل دیگر یا به همان صورت اصلی خود تخیل می کند. صورتهای تخیل شده به حس مشترک داده می شوند و در نتیجه رؤیت می شوند. این رؤیت رویای صادقه است.[26]

در افرادی که قوهٔ متخیله بسیار نیرومند باشد، این حالت ممکن است در بیداری نیز رخ دهد. از نظر فارابی مشاهدات انبیاء و رؤیت صورت های غیبی در حالت بیداری و رؤیت ملائکه و فرشته وحی که در فصل 25 از همان کتاب به آن پرداخته به همین وجه تبیین می شوند.[27] یعنی در این نوع ادراکات وحیانی متخیلهٔ نبی با عقل فعال متصل می گردد.

با این توضیح آشکار می شود که به کار گرفتن قوهٔ تخیل در تبیین امر وحی فقط برای تبیین بخشی از ادراکات نبی است، که همانا ادراک صور مخیل است؛ اما برای تبیین سایر ادراکات نبی؛ یعنی صور معقوله لزوم اتصال عقل نبی را با عقل فعال پیش می کشد. تفصیل آنکه فارابی می خواهد سه نوع ادراک را در نبی تبیین کند. اول : ادراک معقولات. دوم : ادراک صور مخیل و محسوس مثل رؤیت ملک و فرشتهٔ وحی و سوم : ادراک جزئیات اموری که در گذشته و حال یا مستقبل متحقق بوده، هستند، یا خواهند بود. از نظر فارابی وحی در قسم دوم و سوم به معنای اتصال متخیلهٔ نبی با عقل فعال است؛ اما وحی در قسم اول مستلزم اتصال قوهٔ عاقله نبی با عقل فعال خواهد بود؛ لذا به صراحت اظهار می دارد که نبی کسی است که عقل فعال در «هر دو جزء قوهٔ ناطقهٔ او؛ یعنی عقل عملی و عقل نظری و سپس در قوهٔ متخیلهٔ او باشد».[28] با این عبارت صریح جایی برای اشکالی که بر فارابی گرفته می شود باقی نمی‌ماند.

تبیین معرفت‌شناختی وحی از دیدگاه صدرالمتألهین

صدرالمتألهین بی‌شک وارث همهٔ نظامهای فلسفی‌ای است که پیش از او توسط حکمای مشاء و اشراق و ناقدین آنها پرداخته شده بود. او، هم این نظام ها را به خوبی می شناسد و هم به نقاط ضعف و قوت آنها آگاه است. از طرف دیگر با نظام فکری اهل عرفان که در زمان او کاملاً بارور گردیده است، آشناست، لذا این حکیم در طراحی و بنای حکمت خود که آن را حکمت متعالیه نامیده است، از همهٔ عناصر مفید اندیشه های اسلاف خود بهره می برد. نظریهٔ او در خصوص وحی نیز بی تردید به کمال رسانندهٔ اندیشهٔ گذشتگان است. او در تلاش فکری خود برای تبیین این دو مفهوم دینی هم به میراث فارابی و سینوی نظر دارد و هم از افکار سهروردی کمک می گیرد. از طرف دیگر از اندیشه‌های ابن‌عربی و غزالی نیز متأثر است. اما باید اذعان کرد که اصول و مبانی مخصوص حکمت متعالیه بر همهٔ این مواد مأخوذه سایه افکنده است.

با بررسی آثار صدرا می‌توان گفت مبحث وحی در آثار فلسفی او در سه موضع و به سه شیوه طرح شده است.

موضع اول در آخر کتب فلسفی اواست. همان طور که پیش از او نیز در انتهای اغلب کتب کلاسیک فلسفی، دو فصل به عنوان فصول پایانی ذکر می شد، که فصل اول در نبوات و فصل دوم در سیاسیات بود. صدرا نیز در آخر کتابهای : شواهد الربوبیهٔ، مبدأ و معاد، المظاهرالالهیهٔ و ایقاظ النائمین، به همین شیوه عمل کرده است؛ اما در کتاب اسفار علی رغم اینکه در مواضعی وعدهٔ مبحث نبوات را داده است و تفصیل برخی مطالب را به آنجا حوالت می دهد،[29] با این حال این کتاب مشتمل بر بخش نبوات نیست.

موضع دوم، در مباحث نفس و عقل است. در این موضع هنگامی که مبحث قوای نفس و نحوهٔ ادراک معقولات و ارتباط ادراک با عقول عالیه مطرح می شود وحی به عنوان نوعی ادراک از جهت معرفت‌شناختی مورد بحث قرار می گیرد و نقش قوای نبی و عقل فعال در آن معین می گردد. در اسفار، الشواهد الربوبیهٔ و مبدأ و معاد این شیوه از بحث را می بینیم.

موضع سوم در الهیات به معنی الاخص و ذیل صفت تکلم واجب الوجود است. وحی ابعاد مختلفی دارد. اما از آن حیث که کلام خداست در ذیل مبحث تکلم قرار گرفته است. صدرا در این موضع مباحث ارزشمندی در باب فرق کلام الهی و کتاب الهی مطرح کرده است که در حقیقت پاسخی به خلط متکلمان بین کلام الهی و کتاب الهی است. این شیوه را در شواهدالربوبیهٔ از ابتکارات خود به حساب آورده است.[30]

نقش عقل فعال و قوای انسانی در وحی

تردیدی نیست که وحی نوعی معرفت است. اما اینکه چگونه معرفتی است و ماهیت آن چیست؟ چه خواص و آثاری دارد؟ همهٔ اینها اساسی ترین پرسشهایی است که در مقابل فیلسوف قرار دارد.

مؤسس فلسفهٔ اسلامی، فارابی وقتی عزم تبیین وحی را داشت، ابتدا سخن از قوهٔ ناطقه و کیفیت تعقل و ادراک را پیش می کشید و آن را هم چون مقدمه ای بر تحلیل خود قرار می داد. آنگاه در فصول بعد نظریه خود را ارائه و بر آن مقدمات مبتنی می کرد.[31]

در اینجا نیز تحلیل خود را از همین نقطه آغاز می کنیم و مدخل ورود خود به مبحث وحی را مسئلهٔ قوای انسانی و ادراک قرار می دهیم. اعظم قوای انسانی عقل نظری است؛ و عقل نظری مراتبی دارد. صدرا هم در آثار خود مراتب عقل نظری را چهار مرتبه دانسته است. که عبارتند از: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد. عقل هیولانی استعداد صرف است و قابلیت آن را دارد که صورت هر معقولی در آن منعکس گردد؛ اما برای اینکه این قوه به فعلیت برسد و بالفعل، صوری در آن ایجاد شود، محتاج موجودی است که آن را به فعلیت برساند و این موجود باید خود، بالفعل حامل صور معقولات باشد. چنین موجودی در عالم طبیعت یافت نمی شود؛ لذا تبیین مسئلهٔ معرفت در اولین مراحل خود بدون فرض موجودی مابعدالطبیعی امکان پذیر نیست و اغلب نیز از همین طریق بر وجود جوهری عقلی که انسان را در معرفت یاری کند استدلال می شود.[32]

بدین ترتیب قوهٔ عاقله که در آغاز، استعداد محض برای ادراک است. برای به فعلیت رسیدن محتاج عقل فعال است. اکنون سؤال اینست که عقل فعال با قوهٔ عاقلهٔ انسان چه نسبتی بر قرار می کند. آیا در تجرید معقولات از مخیلات، به او مدد می رساند و یا اینکه مستقیماً صورت معقول را به او افاضه می کند؟ و اگر حالت دوم درست باشد و صورت معقول مستقیماً از جانب عقل فعال به قوهٔ عاقله افاضه شود، پس فرایند تجرید به چه منظور صورت گرفته است؟ پاسخ صدرا این است که همان طور که بصر، بالقوه می‌تواند رؤیت کند و صور محسوسه نیز بالقوه مرئی هستند، اما هیچ یک از این دو قوه به فعلیت نمی‌رسد، مگر نوری از جانب خورشید بتابد و هر دو قوه را به فعلیت برساند. به همین قیاس عقل بالفعل به عقل هیولانی و صور مخزون در قوهٔ خیال، نوری افاضه می کند و هردو را به فعلیت می رساند. با این درخشش هم معقول بالقوه به فعلیت می رسد و هم عاقل بالقوه بالفعل می گردد. اگر چه با این تمثیل تا حدی به مطلب نزدیک می شویم ولی جای این سؤال باقی است که ماهیت آن نوری که از عقل فعال ساطع گردیده است چیست؟ و چه نسبتی با صورت معقوله دارد؟ آن نور بر عقل هیولانی و صور مخیل چه نوع تأثیری می گذارد؟

از نظر صدرا این نور از نظر ماهیت همان صور معقوله است که عقل بالقوه بعینه آن را تعقل می کند و به تعبیر دقیق تر این نور معقول بالذات عقل انسانی است. پس وصف معقولیت برای نور فائض از عقل فعال اولاً و بالذات است و برای صور اشیاء ثانیاً و بالعرض.[33]

بعد از آنکه این نور از جانب عقل فعال به عقل هیولانی فیضان کرد، اولین چیزی که در عقل هیولانی تحقق می یابد بدیهیاتی است که جمیع مردم از آنها برخوردارند. این معقولات، کمال اول قوهٔ عاقله هستند. عقل را پس از دریافت

این معقولات، عقل بالملکه گویند. قوۀ عاقله بعد از تحصیل بدیهیات که سرمایۀ عقل برای اکتساب نظریات می باشند، به مرور معقولات نظری را به دست می آورد.

هنگامی که به معقولات خود رجوع می کند و معقولات در آن بالفعل تحقق می یابند، عقل مستفاد خواهد بود.[34]

بنابراین آشکار می شود که عقل مستفاد همان عقل بالفعل است و تمایز بین آنها به اعتبار است و به بیان صدرا:

«و هو [ای العقل المستفاد] بعینه العقل بالفعل، إذا اعتبرت فیه مشاهدۀ تلک المعقولات عند الاتصال بالمبدأ الفعال و سمی به لاستفادۀ النفس ایاه مما فوقها».[35]

با بیان فوق روشن گردید که عقل چگونه به معقولات دست می یابد و عقل فعال در آن چه نقشی دارد. آنچه ذکر شد تبیین فلسفی هر گونه ادراک معقولی است که توسط قوۀ عاقله صورت بپذیرد. هر امر معقولی که توسط انسان درک شود، مطابق همین فرآیند شکل می گیرد و به همین شیوه تبیین می شود. وصول به عقل مستفاد و مشاهدۀ معقولات و اتصال به ملاء اعلا، اگر چه غایت قصوای انسان است؛[36] اما این مرتبه مختص نبی یا فیلسوف نیست.

فارابی تحلیل خود را تا همین مرحله متوقف می کرد؛ لذا از نظر او صور معقولۀ فائض در مرتبۀ عقل مستفاد، وحی به حساب می آید؛[37] لذا در تحلیل او فیلسوف و نبی از جهت کمال عقل نظری در یک رتبه قرار می گرفتند. او مقامی فوق عقل مستفاد نمی شناخت تا آن را به نبی اختصاص دهد؛ اما صدرا به این تبیین راضی نمی شود. چکیدۀ بیان این دو فیلسوف این است که اگر چه وحی نیز نوعی ادراک است و تبیین بالا درباره اش صادق است و نبی نیز در نهایت برای ادراک معقول به مرحلۀ عقل مستفاد واصل گردیده و به عقل فعال متصل می شود؛ اما تمایز بین وحی و غیر وحی در اموری دیگر مثل نحوۀ دریافت معقولات و کمیت آنها و کیفیت وصول به مبدأ معقولات می باشد. برای بیان این تمایز و توضیح آن به نحوی استادانه از عنصری مثل قوۀ حدس و قوۀ قدسیه یا عقل قدسی بهره می برند و آن را در ادراک وحیانی دخیل می دانند.

نقش قوۀ حدس در تبیین معرفت‌شناختی وحی

عقل بعد از درک بدیهیات قادر می شود تا به خودی خود و بدون نیاز به امری خارج از خود به ادراک نظریات واصل شود؛ بدین صورت که ابتدا از مفاهیم و تصدیقات اقرب به بدیهیات آغاز می کند و اندک اندک به سرمایه خود می افزاید تا در نهایت به علوم پیچیده تر برسد. البته تبیین منطقی از معرفت همین است؛ زیرا منطقی، از منظری به معرفت نظر می کند که همین تبیین برای او کافی است؛ لذا در منطق سخن از عقل فعال و اتصال با آن به میان نمی‌آید.[38]

آیا این معد (تفکر) را می توان از جریان معرفت حذف کرد؟ پاسخ حکیمان آنست که آری، هر معدی نقشش، تقریب استعداد ماده برای دریافت صورت است و اگر ماده ای به خودی خود مهیا و قریب الاستعداد باشد محتاج معد نیست. در جریان معرفت نیز اگر عقلی فطرتاً یا اکتساباً استعدادش برای دریافت علوم شدید و قریب به فعلیت باشد، می توان گفت این عقل بدون طی جریان تفکر به تحصیل معرفت نائل می شود و محتاج به امر دیگری نیست. این طریقۀ از تحصیل معرفت را منطقیون «حدس» نامیده اند و صدرالمتألهین آن را به الهام تفسیر می کند. شخصی که از حدس

سرشار برخوردار باشد، از نظر ابن سینا دارای عقل قدسی [39] و از نظر صدرا دارای قوۀ قدسیه [40] یا نفس قدسی [41] است. با این بیان آشکار می شود که مسئلۀ حدس اگر چه یک تعبیر منطقی است؛ اما پذیرش آن و قبول اینکه در برخی موارد، معرفتی بدون استدلال و تفکر حاصل می شود، خود تأییدی است بر تبیین فلسفی معرفت و اینکه تفکر معدّ مطلق معرفت نیز نمی باشد.

اکنون نوبت به یک داوری ارزشی می رسد و آن داوری اینست که کمال عقل نظری در چیست؟ آیا کمالش آن است که معارف خود را با تفکر و استدلال به دست آورده و یا اینکه با حدس و الهام؟ برای پاسخ به این پرسش به مسئلۀ خصایل نبی می پردازیم. صدرا خصایص نبی را سه خصلت می داند که عبارتند از : کمال عقل نظری، کمال قوۀ متخیله و کمال قوۀ متصرفه.[42]

از نظر صدرا یکی از خصایص نبی و بلکه مهمترین آنها کمال عقل نظری است. او معتقد است که عقل نظری هنگامی به سر حد کمال خواهد رسید که برای دریافت و درک علوم، محتاج تعلیم و تفکر نباشد. از نظر او نفس کامل آنست که محتاج تعلیم و تفکر نباشد. آن گاه همین بیان را برای اینکه غریب به نظر نرسد، همانند ابن سینا با مسئلۀ حدس تطابق می دهد و قائل است که انسانها از نظر برخورداری از قوۀ حدس متفاوتند. در مادون سلسله انسانیت عده ای قرار گرفته اند که از این قوه برخوردار نیستند و در سوی دیگر سلسله افرادی هستند که از چنان مرتبه ای از قوۀ حدس برخوردرارند که در کوتاهترین زمان به دریافت معقولاتی نایل می شوند که دیگران در ازمنۀ طولانی از ادراک آن ناتوانند.[43] صدرا معتقد است افرادی که از بالاترین مرتبۀ قوۀ حدس برخوردارند پیامبران هستند.

آیا درست است که گفته شود نبی با توسل به حد وسط به معرفت وحیانی نائل می شود؟ برای پاسخ به این سؤال لازم است مسئلۀ تفکر را مورد تأمل بیشتر قرار دهیم. تفکر در اصطلاح خاص منطقیون عبارت است از حرکت نفس در معقولات و این حرکت دو مرحله دارد: حرکت اول عبارت است از حرکت مطلوب به معلومات مخزونه در ذهن و یافتن حد وسط یا اجزاء تعریف . در این حرکت است که نفس مادۀ فکر را فراهم می آورد. حرکت دوم عبارت است از ترتیب معلومات یافته شده به وجهی که متناسب با حل مجهول باشد؛ لذا در حرکت دوم صورت فکر ساماندهی شده و مواد یافت شده به صورت قیاس یا حد، صورت بندی می شوند.[44]

به عقیدۀ صدرا تمایز روشنی بین دو دسته از معارف غیر اکتسابی حاصل می شود. دستۀ اول معارفی که شخص – اگر چه ممکن است به آنها نوعی یقین غیر منطقی و روانشناختی داشته باشد؛ اما – به علل و اسباب آنها و به بیان صدرا به حد وسط آگاه نیست. به عنوان مثال شخصی در رؤیا و حتی در بیداری ملهم می شود که در هفتۀ آتی یکی از مشکلاتش حل می شود و یا حادثه ای برای او اتفاق خواهد افتاد؛ اما اگر از او پرسیده شود که چرا چنین خواهد شد، نمی تواند پاسخ دهد، چراکه دلیل حادثه را نمی داند. همه یا دست کم بسیاری از معارفی که آنها را الهام یا غیبگویی می نامیم از این قبیل هستند؛ اما به تعبیر صدرا وحی که نوعی دیگر از معارف غیر اکتسابی است، چنین نیست. در

وحی نبی از حادثه و علل آن یک جا و در معیت یکدیگر مطلع می شود؛ لذا اگر از او پرسش شود که چرا چنین خواهد بود؟ دلیل خود را ارائه خواهد داد.

وحی در امور جزئی

آنچه تاکنون بیان شد مربوط به تبیین وحی در امور کلی و به تعبیری مربوط به قضایای کلی وحی بود؛ اما بسیاری از مدرکات وحیانی امور جزئی و به تعبیری شخصی است. علم بر امور جزئی به دلیل جزئیتشان در نزد عقول عالیه که عالم برکلیاتند، تحقق ندارد. در اینجا تنها نظریهٔ صدرالمتألهین را در این باب طرح می کنیم:

صدرا نظریهٔ ابن سینا درباب نفوس فلکی و علم آنها به جزئیات عالم طبیعت را پذیرفته است و آن را یکی از تبیین های ممکن برای وحی در امور جزئی دانسته است. اگر چه این نظریه را از آن جهت که مبتنی است بر مادی بدون صور خیالی و انطباع آنها در دماغ انسان، مورد نقد قرار داده است. به هر ترتیب طبق بیان صدرا، مشاء بر آن هستند که وحی در امور جزئی عبارت است از اتصال نبی با نفوس فلکی و افاضهٔ معرفت از نفوس فلکی به نفس نبی، اما به تبع شیخ اشراق معتقد است که علم نفوس فلکی لایتناهی نیست بلکه به قوانین و ضوابط واجب التکرار تعلق می گیرد.[45]

صدرا با تکیه بر اصل فلسفی خویش مبنی بر اتحاد نفس و قوای نفس، به این تفکیک توجهی ندارد و در هر دو مورد سخن از نفس نبوی را به میان می آورد. او قائل است از آنجا که نفوس فلکی مدبر حوادث جزئی هستند، به لوازم حرکات خود، علم دارند. پس همهٔ جزئیات عالم در نزد آنها هویداست. نفس نبی با اتصال به آنها و انتقاش از صور علمیه آنها به امور جزئی و وقایع ماضی و مستقبل آگاه می گردد، انذار نبی نسبت به وقایع و علم او به امور جزئی، ناشی از همین اتصال است. پس نبی همان طور که علم به کلیات را از مخازن و منابع اصلی علم دریافت می کرد، علم به جزئیات را نیز از معادن اصلی دریافت می کند.

تبیین رؤیت فرشتهٔ وحی و استماع الفاظ وحیانی

چنان که مشهور است انبیاء غالباً وحی را به صورت ملفوظ و مسموع از ملک ابلاغ وحی که او نیز صورتی محسوس داشته است، دریافت می کرده اند؛ لذا این مسئله همیشه مورد توجه حکیمان بوده است که اگر وحی از قبیل القاء و ادراک معانی است و اگر سرچشمه و مفیض وحی موجودی ماوراءطبیعی است، پس مسئلهٔ الفاظ و رؤیت فرشته وحی چگونه قابل تحلیل‌اند.

ممکن است آنچه از عالم غیب بر انسان در خواب آشکار می گردد، در بیداری نیز آشکار شود. این امر بدو صورت ممکن است : یکی اینکه کسی در حالت بیداری به دلیلی چنان مبهوت و غافل باشد که حواسش به کلی از کار بیفتد و همچون شخصی نائم نفسش از اشتغال حواس به کلی فارغ شود. دیگر اینکه شخصی به خاطر قوه ای فطری یا اکتسابی چنان قوی النفس باشد که توجه به حواس، آن را از توجه به عالم ملکوت بازندارد و همچون افرادی که در

زمان واحد دو یا چند کار را باهم انجام می دهند، بتواند بین جانبین؛ یعنی جانب عالم ملک و ملکوت جمع کند. در این حالت این فرد در بیداری نیز آنچه را در خواب درک می شود، درک خواهد کرد.

اما قوۀ متخیله اگر نیرومند باشد همچنان که در رؤیا به محاکات خود مشغول بود، در بیداری نیز ممکن است به فعل خود ادامه دهد و به محاکات مدرکات غیبی بپردازد و اگر ضعیف و تحت کنترل عقل باشد چنین نمی کند.

صدرالمتألهین، نظریۀ سهروردی در خصوص عالم مثل معلقه را می پذیرد و از آن در باب تبیین وحی استفاده می کند؛ اما در خصوص رؤیت فرشتۀ وحی و استماع الفاظ وحیانی، بر خلاف سهروردی تبیین خود را تنها در حد مشاهدۀ عالم مثل معلقه متوقف نکرده است. او معتقد است این صور مثالی تا حد حواس نبی نیز تنزل می کنند. نبی صورت مثالی فرشتۀ وحی را در عالم مثل معلقه در مقام هورقلیا مشاهده کرده است و الفاظ وحیانی را از او شنیده است و به بیان صدرا:

«یشاهد [ای النبی] فی الیقظۀ عالم الغیب و یمتثل له الصور المثالیۀ و یسمع الاصوات الحسیۀ من الملکوت الاوسط فی مقام هورقلیا».[46]

آن گاه پس از این مشاهده که معمولاً توسط قوۀ خیال که از قوای باطنی نبی است صورت می گیرد، این صور در حواس ظاهری او نیز متمثل و منعکس می گردند.

واژۀ محوری صدرا در این بحث واژۀ تمثل است. آنچه در جنبۀ ملکوتی نفس تابیده است تنزل می کند و در قوۀ خیال متمثل می گردد. این واژه در قرآن کریم برای مشابه چنین معنایی به کار رفته است. خداوند در باب حضرت مریم می فرماید : «فأرسلنا إلیها روحنا فتمثل لها بشراً سویاً» (مریم/17) به همین قیاس صورتی که نبی مشاهده می کند و صوتی که می شنود تمثلی است از آنچه در مراحل اعلای نفس او مشاهده گردیده است و نفس به واسطۀ قوۀ متخیلۀ خود آن را به مرحلۀ تخیل تنزل داده و بر آن صورت مثالی می پوشد.

مقصود از مشاهده و رؤیت، رؤیت حسی نیست تا اینکه مشروط به محسوس خارجی و انطباع صورت آن در حس مشترک باشد. کما اینکه حکمای مشاء معتقد بودند رؤیت، ممکن نیست مگر به انطباع صورت مرئی در حس مشترک. اما صدرا این نوع تفسیر از رؤیت را نپذیرفته است. او بر اساس نظریۀ خود در خصوص تجرد صور مخیل قائل است، در رؤیت وجود مادۀ محسوس شرط نیست.[47] پس رؤیت چیزی نیست غیر از آنکه نفس، صور مخیل را مشاهده می کند و این صور مخیل نه تنها در جریان ادراک وحیانی و رؤیت صور غیبی بلکه در رؤیت حسی، نیز ابداع و اختراع نفس و به قیام صدوری قائم به نفس هستند و نهایت چنین خواهد بود که:

«انبیاء (ع) اول تعقل اشیاء می کنند، بعد از آن تخیل می نمایند، بعد از آن احساس حاصل می شود به عین آنچه تعقل نموده اند و علماء اهل نظر که ایشان را حکما گویند اول اشیاء را به حس ادراک می کنند بعد از آن به خیال انتزاع صورتی از آن می کنند، بعد از آن به تعقل انتزاع صورت عقل کرده، ادراک کلی می نمایند و طریق اولیاء (ع) متوسط است میان طریق انبیاء و حکماء».[48]

این صورت تمثل یافته، صورتی مجرد و خیالی نیست که در عالم خارج مابه ازاء نداشته باشد. بلکه مرتبهٔ نازلی است از یک حقیقت عالی. نفس نبی در ابتداء آن حقیقت عالی را در عالم مثل معلقه مشاهده کرده است، آنگاه به کمک قوهٔ مخیله صورتی متناسب با همان حقیقت در مقام تخیل خلق می کند. این صورت مخلوق مطابق با آن حقیقت عالی است و مثالی است که متناسب با آن حقیقت خلق شده است. این تعابیر به همان اندازه که در باب فرشتهٔ وحی صادق است، دربارهٔ اصواتی که از او به سمع پیامبر می رسد نیز صادق است. آن اصوات و کلمات و عبارات نیز تمثلی هستند از حقایق آنها؛ لذا موطن تبدیل و تمثل آن حقایق به امور اعتباری، مثل الفاظ و زبان مخصوص وجود نبی است.

مراتب وحی از دیدگاه صدرالمتألهین

اکنون که تقریر نظریهٔ صدرا در باب رؤیت فرشته به پایان رسید، جای این سؤال است که آنچه برای نبی آشکار گردیده است چیست؟ آیا نبی تنها با تمثل فرشته و اصوات او روبه روست و آنچه از وحی و نزول برای نبی آشکار شد، همین است؟ در پاسخ باید گفت صدرا اگر چه مستقیماً به این مسئله نپرداخته است اما از عبارات او در اسفار چنین استفاده می شود که نبی تنها با صورت تمثل یافته، روبه رو نیست، بلکه او هم وجود حقیقی فرشته و منشأ وحی را در عالم امر و مقام قاب قوسین مشاهده می کند و هم وجود مثالی آن را در مرتبهٔ خیال و از طرفی هم حقیقت وحی را رؤیت می کند و هم آن را در مرتبهٔ خیال و از طریق الفاظ فرشته استماع می کند.[49]

این بیان اگر چه ارتباطی وثیق بین حقیقت وحی و تمثل آن ایجاد می کند و انتقال نبی از الفاظ مسموعه به حقایق و مقاصد آنها را آسان می گرداند؛ اما یکی از توابعش آنست که مراتب و اصناف وحی را باهم درمی آمیزد و اگر مقصود آن باشد که این دو نحوه از ادراک، یعنی ادراک عین حقایق وحیانی و صور تمثل یافتهٔ آن در زمان واحد رخ می دهد، بی تردید ادراک دوم که در مرتبهٔ نازل تری قرار دارد امری زائد خواهد بود و نیز با آنچه در باب کیفیت نزول وحی از انبیاء نقل شده است سازگار نیست.

با بررسی مراتبی که صدرا برای وحی می شناسد، سؤال مورد نظر پاسخی مناسبتر می یابد. او قائل است وحی به حسب درجات نفس نبی، سه مرتبه دارد که این مراتب با یکدیگر اختلاف درجه ای دارند و ما از ادنی به اعلی به طرح آنها می پردازیم.

مرتبهٔ اول آنست که در آن اگر چه نفس نبی با مفیض وحی متصل گردیده و عین حقایق و مقاصد وحی را دریافت کرده است؛ اما آن حقایق به همان صورت اولیه خود در حوزهٔ معرفتی نبی تجلی نمی کند، بلکه به الفاظ و اصوات مسموعه تبدیل گردیده و در نهایت، آنچه معلوم و مشهود و مسموع نبی است فقط فرشتهٔ وحی و الفاظ اوست. صدرا این قسم را پائین ترین مرتبهٔ وحی می داند.

این مرتبهٔ اول از مراتب وحی است که صدرا آن را به نوعی با غرابت نفس نبی از عالم ملکوت و عدم قطع علاقهٔ نفس از عالم حس، مرتبط می داند که در پایین ترین مرتبه و حالت از احوال نبی رخ می دهد.

مرتبهٔ دوم وحی هنگامی است که نبی بدون واسطه، عقل فعالی را که در زبان شریعت به روح القدس موسوم است، مشاهده می کند. در این مرتبه آنچه مشهود نبی است حقیقت وحی و وجود حقیقی مفیض آن است.

اما مرتبهٔ سوم و اعلی مراتب وحی آنست که نبی به مرتبه ای می رسد که بین او و مبدأ اول و مفیض کل هیچ واسطه نیست و بدون واسطه، کلام الهی را می شنود و به مشاهدهٔ مقام ربوبی می رسد. در حقِ این مقام است که قرآن کریم می فرماید : «ثم دنی فتدلی فکان قاب قوسین او ادنی فاوحی الی عبده ما اوحی».[50]

غیر از این سه مرتبه مراتب پایین تری نیز برای اولیا و محدثین و حکما متحقق است که اغلب از اقسام رؤیای صادقه محسوب می شوند.

با توجه به تقسیم صدرا آشکار می شود که وحی ای که در مرتبهٔ اول از مراتب سه گانه باشد از حقیقت واصل خود تنزل می یابد و به مرتبهٔ صور مخیل و اصوات مسموع می رسد و آن گاه بر نبی آشکار می‌گردد. وحی در این مرتبه بازتاب و انعکاس و تمثل شعاع معقولی است که توسط عقل فعال در مخیلهٔ نبی تابیده است؛ لذا چنین وحی ای محتاج تأویل است؛ اما در مراتب دوم و سوم، عین حقایق وحیانی است که به نحو علم حضوری مشاهده گردیده است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری دیدگاه فارابی و صدرالمتألهین

وقتی فارابی مقام نبی و فیلسوف را با هم می سنجید بیانش قدری موجز و مبهم بود و گاهی مطلب را چنان اظهار کرده است که ممکن است کسانی بپندارند و تفسیر کنند که او فیلسوف را صاحب مقامی برتر از مقام نبی می دانسته است. مبنای این تفسیر قول فارابی در مورد کیفیت اخذ علم از عقل فعال است. فیلسوف علم را به واسطهٔ عقل از عقل فعال می گیرد و نبی با قوهٔ متخیله صورت جزئیات و حکایت کلیات را از عقل فعال اخذ می کند. از آنجا که قوهٔ خیال در مراتب قوای نفس در مرتبهٔ پایین تری نسبت به عقل قرار دارد، فیلسوف که به واسطهٔ عقل به عقل فعال متصل می شود مقام برتر دارد.

ولی آنچنان که بیان شد فارابی قائل به تفضیل فیلسوف بر نبی نیست. شاید این سوءتفاهم بدان جهت پیش آمده است که درک و دریافت وبیان فارابی اجمالی بوده و چه بسا که به لوازم و نتائج سخن خود، آگاهی تفصیلی نداشته و اعتبارهای متفاوت را از هم تفکیک نکرده است.

اما برای مفسران مشکل وقتی پدید می آید که کمال نبی را در صرف کمال قوهٔ متخیله محدود بدانند. حکمای ما معمولاً قوای نفس را چهار قوه دانسته اند- یعنی قوای حس، خیال، وهم و عقل – و احتمال می داده اند که در شخص واحد یکی از این قوا رشد بسیار داشته باشد و قوای دیگر مهمل ومعطل بماند. البته کمال حقیقی انسان در اینست که همهٔ قوای نفس به نحو متعادل به کمال مایل باشد، اما گاهی ممکن است در وجود کسانی یکی از این سه قوه حساسه و محرکه یا تخیل و عقل بیشتر رشد کند و قوای دیگر کم و بیش معطل بماند. در این صورت شاید کارهایی مثل کرامات و اعمال خارق عادت از کسی که قوه ای در او رشد غیر عادی داشته است، سر زند. البته کسانی که در قوای

حسی و خیالی به کمال رسیده اند محتاج سیر استکمالی عقل هستند و اگر مانعی در طریق استکمالشان نباشد به این کمال نیز نائل می شوند.

ملا صدرا در فصل بیست و سوم از فن دوم (معاد ونبوت) کتاب مبدأ و معاد پنج مانع ذکر کرده است که اگر هر یک از آنها به تنهایی وجود داشته باشد انکشاف حقائق مختل و گاهی ممتنع می شود و البته همهٔ آنها موانعی نیست که ما آنها را به عنوان مانع بشناسیم و بتوانیم به آسانی آنها را رفع کنیم چنان که به نظر ملا صدرا نفوس صلحاء و مطیعان هم هر چند از مکر و خدعه و سایر بیماریهای باطن پاک و صاف است به اعتبار اینکه طالب حق نیست حق صریح در آن ظاهر نمی شود زیرا که آئینهٔ دلهایشان روی آیینه نیست. و چه بسا که تمام همتش مصروف فهم تفضیل طاعت بدنی و تهیهٔ روایت و موعظه و نقل آنها برای مردمان باشد. حتی شخص اگر فکرش را هیچ مشغول تأمل در ملکوت و تدبر در حضرت ربوبیت و حقایق حقیهٔ الهی نکند بر او چیزی جز آنچه می اندیشد منکشف نمی شود.[51]

آنگاه ملاصدرا می گوید اگر صرف تمامی همت در تفصیل طاعات مانع از انکشاف حق باشد پس تکلیف آن کس که شهوات و علاقهٔ دنیا او را راه می بردمعلوم است. گر چه رشد طبیعی و هماهنگ قوای نفس طبیعی به نظر می رسد، اندکند کسانی که تمام قوای نفسشان متناسب و هماهنگ به کمال رسیده باشد. در اینجا مخصوصاً به موانع استکمال نفس اشاره کرده تا نپندارند که نفس آدمی همان نفس حیوانی است که چیزی برآن افزوده شده است. در حقیقت نفس انسانی همان نفس حیوانی نیست که عقل بر آن افزوده شده باشد، زیرا حس و خیال انسان همان حس و خیال جانوران دیگر نیست. اصلاً قول به وحدت تشکیکی وجود و حرکت جوهری با این تلقی مکانیکی از نفس که نفس را حاصل جمع قوا می داند سازگاری ندارد، زیرا نفس امر واحد است و همهٔ قوا در آن کل واحد و یگانه اند. وقتی گفته می شود که در وجود کسی قوهٔ خیال قوت بیشتردارد، این قوه جدا از سایر قوا نیست و حتی می توان گفت که بدون کمال عقلی، کمال حقیقی قوهٔ خیال حاصل نمی شود. منتهی چنان که اشاره کردیم گاهی موانعی مانع رشد و کمال یک قوه می شود.

فارابی که می گفت پیامبر سخن وحی را به واسطهٔ خیال از ملک وحی (عقل فعال) می گیرد، ظاهراً نظرش صرفاً به شأن ظاهر نبوت و زبان حکائی و خطابی مخاطبه با عموم مردم بوده است و اگر علم نبوی را محدود در علم خیالی می دانست نمی گفت که رئیس مدینه باید دارای فضائل نظری و فکری و خلقی و عملی باشد. با این حال به نظر نمی رسدکه این دلائل مفسران را از نظری که در باب مقام نبی و فیلسوف در فلسفهٔ مدنی فارابی پیدا کرده اند منصرف سازد. در نظر ملا صدرا نیز نبی از طریق خیال با عقل فعال متحد می شود، اما نظر این فیلسوف صریح است که پیامبر به مشاهدهٔ صور عالم خیال اکتفا نمی کرد بلکه ساکن عوالم حس، خیال و عقل است، چنان که گاه در این مقام استقرار دارد وگاه در آن دیگری متمکن است. البته نبی که معلم و راهنمای همهٔ طبقات مردمان است بیشتر به زبان عالم خیال سخن می گوید اما این بدان معنی نیست که زبان عوالم دیگر را نشناسد.

ملا صدرا که در بیشتر کتابهای خود معنایی تحت عنوان « نبوت و سیاست » آورده است هرگز در هیچ جا مطالب را به تفصیلی که فارابی در فلسفهٔ مدنی پرداخته، ذکر نکرده است. در اینجا جای ذکر جهات این امر نیست. ولی نکتهٔ مهمی که در اینجا هست اینست که ملاصدرا در این باب همواره به آثار فارابی نظر داشته و از اقوال او بسیار نقل کرده و گاهی تلخیص یا خلاصهٔ بعضی اقوال و آرای فارابی را آورده است، اما در مورد مقام نبی و فیلسوف نظر موجز و اجمالی فارابی را چنان بسط و تفصیل داده است که در آن دیگر ظن و احتمال تفضیل فیلسوف بر نبی منتفی می شود. برای روشن شدن این معنی قبل از آنکه نظر ملا صدرا را بیاوریم به ذکر دو مقدمه نیازمندیم :

1- ملاصدرا ظاهراً به قدرتها و قدرتمندان زمان خود چندان اعتنائی نداشته و نظر کلی او در باب سیاست نیز با این روحیه تناسب دارد. در اشراق پنجم از مشهد پنجم کتاب « الشواهد الربوبیهٔ » می خوانیم که غرض از وضع نوامیس الهی و ایجاب عبادات و الزام خلق به طاعت اینست که عالم شهادت در خدمت عالم غیب قرار گیرد، به نحوی که شهوات و امیال نفسانی تابع عقل و مطیع اوامر و نواهی آن باشند و عالم ملک به ملکوت راجع شود و دنیا به آخرت پیوندد. همین مطلب با اندکی تفاوت در تعبیر و عبارت در « المبدأ و المعاد » نیز آمده است : « بدان که غرض از وضع شرایع و ایجاب طاعات آن ست که شهوات عقول را خدمت کنند و جزء به کل و دنیا به آخرت برگردد و محسوس معقول شود و از عکس این امور منزجر گردد تا آن که ظلم و وبال لازم نیاید و موجب وخامت عاقبت و سوء مآل نشود».[52]

با نظر در این عبارات معلوم است که اصول نظر سیاسی ملا صدرا در علم الهی او تعیین شده است. در اینجا هم در مطلبی که از دو کتاب « مبدأ و معاد » و« شواهد الربوبیهٔ » نقل کردیم نکته ای از قول حکماء نقل شده است که نه فقط در بحث سیاست الهی و حکمی ملا صدرا اهمیت دارد، بلکه در فهم عالم کنونی نیز شاید به ما مدد برساند. ملا صدرا از قول یکی از حکماء نقل کرده است که:

«هر گاه عدل قائم گردد شهوات عقول را خدمت می کنند و هر گاه جور برپا شود عقول شهوات را خدمت می کنند پس طلب آخرت اصل هر سعادت است وحبّ دنیا رأس هر معصیت».[53]

فیلسوفی که گفته است نفس در وحدت خود کل قواست و در مفتاح پانزدهم از کتاب مفاتیح الغیب در ذیل حکمتی عرشیه نفس را حاصل وحدت جمعی دانسته و این وحدت را سایهٔ وحدت الهی تلقی کرده است، چرا نتواند بگوید که عقل ممکن است خادم شهوت شود یا شهوت به خدمت عقل درآید؟!.

2- سیاست با شریعت یکی نیست. ملاصدرا در کتاب « الشواهد الربوبیهٔ » نظر افلاطون از کتاب نوامیس را با تأیید و موافقت نقل کرده است که برطبق آن سیاست از حیث مبدأ و غایت و فعل و انفعال با شریعت تفاوت دارد. مبدأ سیاست نفوس جزئیه است و زمام سیاست در اختیار سیاستمداران قرار دارد و حال آنکه مبدأ شریعت نهایت سیاست است، زیرا حرکت شریعت آدمی را از طریق طاعات از خدای تعالی به موافقت و مواصلت با نظام کل رهبری می کند. سیاست از حیث غایت نیز با شریعت تفاوت دارد، زیرا سیاست تابع شریعت است و

اگر سیاست در برابر شریعت سر سختی نشان ندهد ظاهر عالم مطیع باطن می شود و محسوس در ذیل معقول قرار می گیرد و به حکم حرکت جوهری به جانب عالم معقول که اصل و حقیقت آنست سیر می کند، ولی در غیر این صورت چه بسا که هواها بر آرای کلی و ادراکات عقلی چیره شود و ارباب سیاست خود را مصدر و منشأ صلاح و اصلاح بدانند و از خضوع نسبت به مبدأ کل و قانون و عدل غافل شوند.

پیداست که ملا صدرا در این قول به ولایت حکیم نظر داشته است. تفاوت سیاست با شریعت از حیث فعل نیز ظاهراست زیرا فعل سیاسی ناقص و زوال پذیر است و حال آنکه افعال شریعت کلی و تام است و به سیاست نیازی ندارد. از جهت انفعال هم سیاست با شریعت تفاوت دارد زیرا اجرای حکم شریعت لازم ذات شخص متشرع است ولی حکم سیاست متکثر و اتفاقی و عرضی است که در زمانی به آن امر می کنند و ممکن است آن امر پس از اندک مدتی ملغی شود. اینکه ملاصدرا اختلاف و تفاوتهای شریعت و سیاست را به افلاطون نسبت داده و به موافقت با او سخن گفته است یک امر اتفاقی نیست. افلاطون بنیانگذار سیاست مدنی و ولیّ حکمت و فلسفه است.

پس از ذکر این دو باید به ابهام و اجمال قول فارابی در مورد نبی و فیلسوف رجوع کنیم تا نشان دهیم این ابهام و اجمال در آثار ملا صدرا روشنی و تفصیل یافته است. در این باب مخصوصاً ملاصدرا نظر اجمالی فارابی را تفصیل داده و ابهام آن را رفع کرده است. در مورد فارابی گفته اند که او به مادهٔ دین و نبوت صورت فلسفه بخشیده یا مطالب فلسفی را به ظواهر دین و شریعت آراسته است. بحث و نظر فارابی این بوده است که فلسفه و فیلسوف در سایهٔ دین و نبوت قرار گیرند و پیداست که در این صورت دیگر این قضیه که نبی با خیال و فیلسوف به واسطهٔ عقل با عقل فعال اتصال پیدا می کند مقدمهٔ تعیین مقام نبی و فیلسوف نمی تواند باشد.

شاید فارابی هم وقتی از نبوت می گفت نظر به زبان نبی و تلقی عامهٔ مردم از نبوت داشت، اما ملاصدرا در آثار خود با نظر جامع به نبوت می پردازد و در کتاب « المبدأ و المعاد» رئیس اول را صاحب دو کمال می داند کمال اول و کمال ثانی:

«کمال اول رئیس مطلق اینست که نفسش در مرتبهٔ عقل بالفعل باشد و قوای متخیله و حساسه و محرکه‌اش در غایت کمال باشد. پس به قوهٔ حساسه و محرکه اش مباشر سلطنت گردد و احکام الهی را جاری گرداند و با دشمنان خدا محاربه کند و قوهٔ متخیله مهیای قبول جزئیات بانفسها و کلیات به حکایاتها در بیداری و در خواب از عقل فعال بوده باشد، و به قوهٔ عاقله به حیثیتی باشد که عقل منفعلش مستکمل شده باشد به همهٔ معقولات و عقل بالفعل شده باشد و چنین انسانی عقل مستفاد می گردد. و در میان عقل فعال و عقل منفعل قرار می گیرد و میان او و عقل فعال واسطه ای نمی باشد. این حالت اگر برای جزء نظری از قوهٔ ناطقه حاصل شود آن انسان حکیم و فیلسوف خواهد بود و اگر در قوهٔ نظریه و عملیه و متخیله حاصل گردد آن انسانی می باشد که وحی بر او نازل می شود توسط ملک، و آن ملک عقل فعال است. پس به اعتبار اینکه هر چه از جانب خدا بر عقل فعال فایض می گردد عقل فعال آن را بر عقل منفعل فایض می گرداند حکیم و ولی و

فیلسوف است و به اعتبار آنچه بر قوهٔ متخیلهٔ او از آنجا فایض می شود، نبی و منذر است به آنچه خواهد شد».[54]

ملا صدرا پس از ذکر کمال اول رئیس مطلق، در فصل نهم از مقالهٔ چهارم از فن دوم کتاب مبدأ و معاد کمالات ثانوی رئیس اول مدینه را آورده است که همان صفات دوازده گانه باشد. در حقیقت تحقیقی که از زمان فارابی و حتی مدتی پیش از آن در باب ولایت و نبوت آغاز شده و در زمان ملاصدرا به مراحل دقت و کمال رسیده بود، در قضیهٔ نسبت میان نبی و فیلسوف مشکل گشا شد. درست است که نبی دارای قوهٔ متخیلهٔ بسیار قوی است که در عالم بیداری صور عالم غیب را با چشم باطن مشاهده می کند و صورتهای مثالی پنهان از چشم مردم عادی را می بیند و اصوات و کلمات صادره از ملکوت را به گوش خود می شنود، ولی این مقام با تمام اهمیتی که دارد بالاترین مقام نیست. هر چند که این مقام اختصاص به نبی دارد ولی در آن با نبی شرکت ندارد. توجه کنیم که ولایت باطن نبوت است و نبی مرسل در برخورداری از قوهٔ حدس قوی و درک صور خیالی با وی شریک است؛ یعنی چنان نیست که نبی صرفاً واجد قوهٔ تخیل قوی باشد یا با قوهٔ احساس قوی بتواند در محسوسات تصرف کند.

ملاصدرا مخصوصاً در مشهد پنجم کتاب الشواهد الربوبیهٔ فصلی را اختصاص به کهانت داده است تا روشن کند که اگر پیامبران وحی دارند وحی داشتن آنان از سنخ کار کاهنان و غیبگویان و ساحران نیست، زیرا این طوایف که قوایشان به طور متعادل رشد نکرده است، چه بسا که از حیث خرد و دریافت عقلی ضعیف باشند. اما پیامبران در همهٔ جوانب وجودی به کمال رسیده اند. این معنی لااقل به طور اجمال مورد نظر فارابی بوده است.

به این جهت می توان گفت که رئیس اول مدینهٔ فاضلهٔ فارابی فیلسوفی است در لباس پیامبر. اگر این حکم در مورد فارابی درست باشد به دشواری می توان آنرا در باب نظر ملاصدرا صادق دانست. به هر حال نمی توان گفت ملاصدرا هم رئیس مدینه را فیلسوفی در جامهٔ نبی می دیده است. البته قضیه را معکوس هم نباید کرد، یعنی نمی توان گفت که رئیس اول مدینه در نظر ملاصدرا پیامبری است در کسوت فیلسوف، زیرا ملاصدرا فلسفه و حکمت را کمال اول رئیس مدینه و نبی منذر می دانست، در نظر او هر پیامبری فیلسوف و حکیم است هر چند که همهٔ حکیمان و فیلسوفان پیامبر نیستند. با این بیان اختلافی که در نظر فارابی میان فیلسوف و پیامبر وجود داشت برطرف شده است و اگر اختلافی باشد این ست که در نظر ملاصدرا مقام نبوت رجحان دارد. چون همهٔ پیامبران علم حکما و فلاسفه را دارند اما فیلسوفان به مقام جامعیت پیامبران نمی‌رسند.

پی‌نوشت‌ها

[1] - تلفن: 09127539374 (0098)

Salamlar_1982@mail.ru

[2] - اصفهانی، راغب، المفردات فی غریب القرآن، واژهٔ « و – ح – ی »

- اصفهانی، راغب، المفردات فی غریب القرآن، دارالمعرفظ، لبنان، بی تا

[3] - مقاییس اللغهٔ، مادهٔ و، ح، ی.

- مقاییس اللغهٔ، دارالکتب العلمیهٔ، بیروت، 1982م، مادهٔ و، ح، ی.

[4]- طباطبائی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج 14، ص 305

- طباطبائی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، نشر أعلمی، بیروت، 1974

[5] - اردکانی، رضا داوری، فارابی، 117

[6] - مدکور، ابراهیم، دربارهٔ فلسفهٔ اسلامی روش و تطبیق آن، ترجمهٔ عبدالحمید آیتی، ص 68

[7] - علامهٔ حلی، کشف المراد، ص 375

- حلی، علامه، کشف المراد، انتشارات اسلامی، قم، چاپ چهارم، 1413ق

[8] - فارابی، ابو نصر، السیاسهٔ المدنیهٔ، ص 5

[9] - فارابی، ابو نصر، الجمع بین رأیی الحکیمین، ص 27-29

- فارابی، ابو نصر، الجمع بین رأیی الحکیمین، دارالمشرق، بیروت، 1986

[10] - فارابی، ابو نصر، السیاسهٔ المدنیهٔ، ص 4

[11] - همان، ص 3

[12] - همان

[13] - فارابی، ابو نصر، آراء اهل المدینهٔ الفاضلهٔ، ص 53

[14] - اردکانی، داوری، فارابی، 126

[15] - معلم ثانی ابو نصر فارابی، ص 13-208

[16] - فارابی، ابو نصر، آراء اهل المدینهٔ الفاضلهٔ، ص 125

[17] - فارابی، ابو نصر، السیاسهٔ المدنیهٔ، ص 80-79

[18]- الفارابی، مقالهٔ فی معانی العقل (مجموعه رسائل فارابی)، ص 49

- فارابی، ابو نصر، مجموعهٔ رسائل فارابی، چاپ مصر، مطبعهٔ السعادهٔ، 1325

[19] - همان، ص 50-52

[20] - قائمی نیا، علیرضا، وحی و افعال گفتاری، ص 134

[21] - فارابی، ابو نصر، آراء اهل المدینهٔ الفاضلهٔ، ص 125

[22] - فارابی، ابو نصر، السیاسهٔ المدنیهٔ، ص 80-79

- فارابی، ابو نصر، السیاسهٔ المدنیهٔ، الدکتور فوزی متری نجار، بیروت افست دانشگاه الزهرا، تهران، 1366

[23] - مدکور، ابراهیم، دربارهٔ فلسفهٔ اسلامی روش و تطبیق آن، ترجمهٔ عبدالحمید آیتی، ص 59

- مدکور، ابراهیم، دربارهٔ فلسفهٔ اسلامی روش و تطبیق آن، ترجمهٔ عبدالحمید آیتی، امیر کبیر، تهران، 1360 ش

[24] - همان، ص 80

[25] - فارابی، ابو نصر، آراء اهل المدینهٔ الفاضلهٔ، ص 3-112

- فارابی، ابو نصر، آراء اهل المدینهٔ الفاضلهٔ، تحقیق البیر نصری نادر، دارالمشرق، بیروت، 1986م

[26] - همان، ص، 113

[27] - همان، ص 6-114

[28] - فارابی، ابو نصر، فصول منتزعهٔ، ص 125

- فارابی، ابو نصر، فصول منتزعهٔ، الدکتور فوزی متری نجار، بیروت افست دانشگاه الزهرا، تهران، 1405ق

[29] - صدرالمتألهین، الاسفار الاربعهٔ، ج 7، ص 6-23

- صدرالمتألهین، محمد ابن ابراهیم، الحکمهٔ المتعالیهٔ فی الأسفار العقلیهٔ الاربعهٔ، داراحیاء التراث العربی، بیروت، 1990 م

[30] - صدرالمتألهین، شواهدالربوبیهٔ ، ص 178

[31] - فارابی، ابو نصر، آراء اهل المدینهٔ الفاضلهٔ، ص 6-101

[32] - صدرا در این باب چنین استدلال می‌کند:

«و لما کان ما یخرج من القوهٔ الی الفعل یخرج بسبب مخرج له الی ذالک الفعل و محال ان یحدث فیه کمال عما لیس له ذالک الکمال و ینتقش صورهٔ فی شمعهٔ عما لیس له تلک الصورهٔ و یفید شیئ کمالاً فوق الذی له، فیجب ان یخرج هذه القوهٔ الهیولانیهٔ الی الفعل بشیء یکون هو عقلاً بالفعل ... و هو العقل الفعال... و کل من الحق الاول و العقول المفارقهٔ فعال لکن الاقارب الینا فعال بالقیاس الینا. (صدرالمتألهین، المبدأ و المعاد، ص 268)

[33] - صدرالمتألهین، المبدأ و المعاد، ص 270

[34] - همان، ص 273

[35] - صدرالمتألهین، مفاتیح الغیب، ص 522

- صدر المتألهین، محمد ابن ابراهیم، مفاتیح الغیب، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، 1363ش

[36] - همان

[37] - فارابی، ابو نصر، السیاسهٔ المدنیهٔ، ص 80-79

[38] - صدرا در خصوص نقش تلاش فکری انسان چنین می نویسد:

«و اما الفکر فبان یحصل النفس بالعقل بالملکهٔ الحدودالوسطی و تستعمل القیاسات و التعاریف و خصوصاً البراهین الیقینیهٔ و الحدود الحقیقیهٔ و یتوصل الی اقتناض العلوم النظریهٔ و الاستکمال بها بالطلب و السیر الحثیث و هذ فعله الارادی فی هذا الباب و اما فیضان النور العقلی و حصول الاعتقاد و القبول و طمأنینهٔ النفس بعد قیام القیاس البرهانی و الحد التم فیکون بال ارادهٔ و اختیار من الانسان، بل بتأبید من نور الحق الاول الذی به ینور السماوات و الارض و ما فیهما من العقول و النفوس.... و ذالک لأنّ الافکار البرهانیهٔ و الحدسیهٔ هی المعدات». (صدرالمتألهین، المبدأ و المعاد، ص 2-271)

[39] - ابن سینا، النجاهٔ، ص 167

- ابن سینا، النجاهٔ، نشر مکتب مرتضوی، تهران، 1364ش

[40] - صدرالمتألهین، الاسفارالاربعهٔ، ج 3، ص 42

[41] - صدرالمتألهین، الشواهد الربوبیة، ص 342

[42] - همان، ص 341

[43] - صدرالمتألهین، الشواهد الربوبیة، ص 342

- صدر المتألهین، محمد ابن ابراهیم، شواهد الربوبیة، تصحیح و تعلیق جلال الدین آشتیانی، نشر دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم1382

[44] - ابن سینا، الاشارات و التنبیهات، ج 1، ص 120-119

- ابن سینا، الاشارات و التنبیهات، تحقیق دکتور سلیمان دنیا، مؤسسة النعمان، بیروت، 1993م

[45] - صدرالمتألهین، الشواهد الربوبیة، ص 346

[46] - صدرالمتألهین، الشواهد الربوبیة، ص 342

[47] - صدرالمتألهین، المبدأ والمعاد، ص 473

- صدر المتألهین، محمد ابن ابراهیم، المبدأ و المعاد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، انجمن فلسفهٔ ایران، تهران، 1354 ش

[48] - صدرالمتألهین، رسالهٔ سه اصل، تصحیح دکتر سید حسین نصر، ص 105

- صدر المتألهین، محمد ابن ابراهیم، رسالهٔ سه اصل، تصحیح دکتر سید حسین نصر، انتشارات روزنه، تهران، 1377ش

[49] - صدرالمتألهین، الاسفارالاربعة، ج 7، ص 8-26

[50] - صدرالمتألهین، تفسیر القرآن الکریم، ج 1، ص 301

- صدر المتألهین، محمد ابن ابراهیم، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح محمد خواجوی، انتشارات بیدار، قم، 1363

[51] - صدرالمتألهین، محمد ابن ابراهیم، المبدأ و المعاد، ص 426

[52] - صدرالمتألهین، محمد ابن ابراهیم، المبدأ و المعاد، 1362، ص 568

[53] - همان، ص 568-569

[54] - صدرالمتألهین، محمد ابن ابراهیم، المبدأ و المعاد، فصل هشتم از فن دوم، ص 564-563