

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۹۷

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University
کد مقاله: ۲۱۱۸۳

تاریخ‌مندی وحی در حکمت متعالیه؛ نقد دیدگاه دکتر سروش

محمد نجاتی*
یاسر سالاری**
مصطفی مجد***

چکیده

نظریه تاریخ‌مندی وحی، قرآن را حقیقتی تاریخی می‌داند که مقید به ظرفیت و آگاهی مخاطبان عصر نزول بوده و تابع شرایط اجتماعی و فرهنگی آن دوره است. معتقدان به این مبنا با تأکید بر تعامل (تأثیر و تأثر) وحی با مقتضیات مختلف عصر نزول، به انکار نزول دفعی قرآن پرداخته و جامعیت فرازمانی و فرامکانی گزاره‌ها و احکام وحیانی را نفی می‌کنند. تجربه نبوی یکی از تنوری‌های مهم در این حوزه به‌شمار می‌آید. دکتر سروش ذیل تبیین این تنوری مدعی است که تجربه نبوی نظریه‌ای ریشه دار در تفکر جهان اسلام بوده و خیل عظیمی از فارابی گرفته تا ابن‌سینا، خواجه و ملاصدرا بدان اذعان نموده‌اند. در ادعای ریشه دار بودن تجربه نبوی، صرف‌نظر از خلط بین دو مفهوم متخیله و قوه خیال، بررسی مؤید آن است که ادعای ریشه داری حداقل در تفکر صدرایی صائب نیست. زیرا ملاصدرا با اغماض از کارکرد قوه متخیله در تبدیل مقولات وحیانی به محسوسات و جزئیات، بر اساس تطابق عوالم سه‌گانه وجودی و با استمداد از شهود دو قوه حس مشترک و خیال پیامبر از عالم خیال منفصل به تبیین جزئیات وحی می‌پردازد. همچنین صدرالمتالهین بر اساس مبانی فلسفی خویش معتقد است: شخص معصوم به جهت اینکه وحی را در نهایت روشنی، وضوح و اطلاق دریافت می‌کند؛ در نتیجه بی‌نیاز از هر گونه دستکاری احتمالی قوای نفسانی خواهد. کلیدواژه‌ها: وحی، ملاصدرا، سروش، انجیل، قرآن.

mnejati1361@yahoo.com
yaser581@yahoo.com

* عضو هیئت علمی گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی-واحد بندرعباس
** عضو هیئت علمی دانشکده الهیات دانشگاه آزاد اسلامی-واحد کرمان
*** عضو هیئت علمی دانشکده علوم انسانی دانشگاه آزاد اسلامی-واحد بندرعباس

تاریخ دریافت: ۹۶/۱۰/۹ تاریخ پذیرش: ۹۷/۶/۲۷

طرح مسئله

بحث در خصوص تاریخی بودن وحی مسئله‌ای نوظهور در سنت اسلامی است. این بحث پس از آشنایی برخی اندیشمندان مسلمان با دیدگاه‌های الهیدانانی مانند شلایر ماخر در مسیحیت، بومی‌سازی شده و بستر مناقشات فراوانی را در حوزه معرفت‌شناختی نبوت و وحی فراهم نموده است. صرف‌نظر از دیدگاه‌های موجود در عالم مسیحیت در باب مقوله وحی؛ این دیدگاه‌های بومی‌سازی شده در ایران تحت عناوینی چون تجربه نبوی، وحی تاریخی یا رؤیایانگاری مطرح شده‌اند. از مهمترین معتقدان به تاریخمندی و زمانمندی و بالطبع مکانمندی مقوله وحی می‌توان به عبدالکریم سروش، مصطفی ملکیان و محمد مجتهد شبستری اشاره نمود. وجه اهتمام مطالعه حاضر بررسی و نقد ادعای دکتر سروش در خصوص تاریخمندی وحی از دیدگاه فلاسفه مسلمان، خاصه ملاصدرا است. به صورت کلی می‌توان سه منشأ برای مقوله وحی ذکر کرد. نخست اینکه منشأ فرایند وحی صرفاً الهی بوده و نبی مکرم اسلام (ص) به عنوان ظرف وحی بی‌هیچ دخل و تصرفی عیناً کلام خداوند را منتقل نموده است. غالب قرآن پژوهان و مفسران و حکمای مسلمان به این قسم اعتقاد دارند. وجه دوم اینکه فرایند وحی منشائی الهی داشته اما قوای نفسانی پیامبر در فرایند دریافت مفاهیم وحیانی دخالت نموده و همچون فیلتری آنها را از خود عبور داده و موجبات تاریخمندی وحی را فراهم آورده‌اند.^۱ وجه سوم اینکه وحی نبوی منشائی انسانی داشته و محصول تجربه دینی یا خواب و رؤیای پیامبر است که به عنوان راوی در مقام واگویی گردن تجارب و رؤیاهای خویش برآمده است.^۲ دکتر سروش تا قبل از مقالات ششگانه «محمد (ص) راوی رؤیاهای رسولانه» تاریخی بودن وحی از دیدگاه فلاسفه مسلمان را در وجه دوم از وجوه سه گانه تسری می‌داد.^۳ در مقاله پیش رو مسئله تاریخمندی وحی صرف‌نظر از عناوین مختلف آن به صورت کلی بررسی خواهد شد.

۱. تاریخمندی وحی

به طور کلی مفهوم وحی به معنای القاء و تفهیم مطالبی است از جانب خداوند بر ظرف پیامبر به عنوان انسانی که برای هدایت بشر برگزیده شده است. البته غایت اساسی القای وحی به پیامبر در واقع انتقال و ابلاغ آن به مردم است تا در پرتو آن راه و روش وصول به سعادت حقیقی برای بشر هویدا شود (مصباح یزدی، اصول عقاید، ص ۲۱؛ همو، قرآن شناسی، ص ۵۱). با دقت در تعریف فوق و تعریف‌های موجود در این زمینه می‌توان گفت: مفهوم وحی در بردارنده دو بخش عمده

دریافت وحی توسط نبی و انتقال وحی به مردم است و هر دو بخش مذکور در بحث حاضر از اهمیت اساسی برخوردار هستند. مسئله تاریخمندی به بیان ساده بدین معناست که قرآن حقیقتی تاریخی داشته و پدیده‌ای است که در تاریخ و وضعیت تاریخی عصر نزول آن ایجاد شده و بر این اساس مقید به میزان ظرفیت و آگاهی مخاطبان عصر نزول و همچنین تابع وضعیت اجتماعی و فرهنگی دوره‌ای است که در آن تحقق یافته است (سروش، بشر و بشیر، ص ۷؛ ابوزید، معنای متن، ص ۱۲۳). همان سان که مشاهده می‌شود مسئله تاریخمندی قرآن در بردارنده مبانی و لوازم اساسی‌ای است که در تفکر قاطبه معتقدان به آن به سهولت قابل پیگیری است. از جمله لوازم بحث تاریخمندی، نفی اعتقاد به وجود فراتاریخی و پیشینی قرآن در لوح محفوظ است. زیرا از نظر ایشان اعتقاد به وجود قرآن در لوح محفوظ و نزول آن در غالب الفاظ و معانی در زمان حیات مبارک پیامبر اسلام معارض یکدیگرند (ابوزید، «تاویل، حقیقت و نص»، ص ۸). بر این اساس قرآن چون وجودی زمانمند و مکانمند داشته، مقید و تابع زمان و مکان خاص نزولش است؛ قوانین، احکام و به صورت کلی گزاره‌های موجود در آن مختص به همان دوره نزول است و فاقد جامعیت و شمول فرازمانی و فرامکانی خواهند بود.^۴ لازمه دیگر این بحث انکار نزول دفعی قرآن است. معتقدان به مسئله تاریخمندی قرآن، نزول دفعی را با مسائلی همچون اصل ناسخ و منسوخ در برخی آیات و سوره‌های قرآن و همچنین اسباب نزول برخی آیات ناسازگار دانسته و در نتیجه نزول دفعی قرآن را انکار کرده‌اند (همو، نقد گفتمان دینی، ص ۱۸۷). لازمه و مبنای سوم مسئله تاریخمندی، تأکید و اصرار معتقدان آن بر وجود تأثیر و تأثر بین وحی قرآنی با واقعیت‌های فرهنگی، سیاسی و اجتماعی عصر نزول است. از نظرایشان وحی نبوی به جهت تعامل با شرایط و مقتضیات زمان خود، هم از واقعیات آن زمان تأثیر پذیرفته و هم در آن تأثیر گذاشته است (سروش، بسط تجربه نبوی، ص ۲۴-۲۵). همان سان که مشاهده می‌شود تاریخمندی وحی، مفهومی عام است و از جنبه‌های گوناگون می‌تواند مورد مذاقه قرار گیرد و ادله و شواهد آن بررسی و سنجش شود. اما به نظر می‌رسد یکی از مهم‌ترین مسائل در مقوله تاریخمندی وحی، نظریه‌ای است که اخیراً در آراء روشنفکران مسلمان تحت عنوان تجربه نبوی مطرح شده و مورد توجه قرار گرفته است. فارغ از بحث‌هایی که در خصوص این نظریه مطرح شده؛ آنچه مورد اهتمام مطالعه حاضر قرار گرفته؛ ادعایی است که دکتر سروش به عنوان یکی از سردمداران نظریه مذکور مطرح کرده است. وی ذیل مبنای عینیت و همسانی وحی با تجربه دینی پیامبر، مدعی می‌شود که نظریه تجربه نبوی برخلاف رأی مخالفان آن، نظریه‌ای ریشه‌دار در تفکر

فلسفی جهان اسلام است و خیل عظیمی از فلاسفه و عرفا پشتیبان مبنای تجربه نبوی هستند. سروش در تبیین ادعای خویش معتقد است که چون فلاسفه مسلمان تنها مجرای نزول وحی، حداقل در جزئیات و صورت وحی را قوه خیال^۵ دانسته‌اند؛ در نتیجه از دیدگاه ایشان قوه متخیله در فرایند وحی تأثیرگذار بوده و نبی خود آفریننده وحی است (سروش دباغ، آئین در آئینه، ص ۱۲۶). وی در ادامه با تسری تجربه نبوی در مفاهیم کلی و حیانی و تأکید بر تعالی و تکامل پیامبر و تأثیرپذیری وی از پیرامون، پیامبر را در فرایند وحی به زنبور تشبیه می‌کند. از نظر سروش اصل تجربه وحی امری خام است؛ اما این تجربه از فیلتر فرهنگ، منش و سپهر معرفتی نبی گذر کرده و این مؤلفه‌ها در تفسیر خالص تجربه نبوی تأثیرگذارند. بر این اساس در ادامه نوشتار صحت ادعای فوق در حوزه حکمت متعالیه و خاصه آراء وحی شناختی ملاصدرا مورد بررسی و نقد قرار خواهد گرفت.

۲. ملاصدرا و نظریه تجربه نبوی

ادعای دکتر سروش در خصوص هم رأیی فلاسفه مسلمان خاصه ملاصدرا با مبنای تجربه نبوی را می‌توان ذیل دو بخش طرح، بررسی و نقد کرد. در بخش نخست قوه متخیله در تفکر ملاصدرا و نقش آن در تبدیل و تغییر کلیات و مفاهیم و حیانی به جزئیات و محسوسات و حیانی و انتقال آن به مردم بررسی می‌شود. در بخش دوم نیز به نحو کلی تر امکان دخالت سایر قوای نفسانی پیامبر از جمله قوای عقلی در فرایند دریافت مفاهیم و حیانی واکاوی خواهد شد. بر این اساس در ابتدا مسئله وحی از دیدگاه ملاصدرا بررسی شده است و در ادامه بخش‌های دوگانه ذکر شده مورد نقد و سنجش قرار خواهد گرفت.

۲.۱. مسئله وحی از دیدگاه ملاصدرا

تبیین مسئله وحی در حوزه فلسفه اسلامی عمدتاً در دو حوزه وجودشناسی و معرفت‌شناسی وحی صورت پذیرفته است. اهتمام ملاصدرا در بحث وحی به دو مسئله اساسی معطوف شده است. مسئله نخست اینکه وی تلاش می‌کند تبیین خویش از وحی را به گونه‌ای سامان دهد که از نواقص نظریه فلاسفه پیشین بویژه فلاسفه مشایی مبری باشد. مسئله دیگری که مورد تأکید صدرا است؛ سازگاری تبیین فلسفی وحی با ادله و شواهد قرآنی و نقلی است. اهتمام ملاصدرا به این

نکته معطوف می‌شود که با حفظ ظواهر آیات و روایاتی که بر نزول محسوس وحی دلالت دارند؛ اثبات نماید که پیامبر با همین گوش کلام حق را استماع کرده است.

ملاصدرا پس از تقسیم بندی قوای مختلف نفس بر اساس مبنای وحدت عاقل و معقول معتقد است: نفس در مراتب ادراک با صور حسی - خیالی و عقلی وحدت یافته و در واقع خود عین آن مراتب می‌گردد. نفس در مراتب نازل‌تر شهود حسی و خیالی با معلومات بالذات حسی و خیالی وحدت یافته و صور مذکور را ادراک می‌کند. در حقیقت از نظر صدرا نفس در مراتب نازله ادراک و وحدتش با ادراکات حسی - خیالی و حتی عقلی واجد دو حیثیت کاملاً متمایز انفعال و اشتدادپذیری و همچنین وجه خلاقیت و انشاء صور مذکور می‌شود و این به دلیل تفکیک و تمایز بین نفس و ادراکات وجودی‌اش (معلوم بالذات) با معلوم بالعرض و مشهودات آن است. اما از نظر وی فرایند ادراک نفس در مراتب متعالی آن وضعیتی متفاوت می‌یابد. ملاصدرا معتقد است در مرتبه اتم و اکمل فرایند وحدت عاقل و معقول، تغایر و تفکیک حقیقی بین نفس و ادراکات وجودی و شهودی‌اش با معلوم و مشهود بالعرض وجود ندارد. در حقیقت برخلاف مراتب پیشین که وحدت بین نفس و ادراکاتش برقرار و معلوم و مشهود بالعرض امری متمایز و متغایر بود؛ در این مرتبه تغایر بین نفس و معلوم بالعرض اعتباری بوده و در حقیقت وحدت حکمفرماست و قاندا صدور و انشایی نیز در این قسم از ادراکات در کار نخواهد بود. از نظر وی معلوم بالذات در این مرتبه در عینیت با معلوم بالعرض قرار می‌گیرد. ملاصدرا متلائم با تقسیم سه‌گانه ادراکات، نظریه هستی‌شناختی خود با عنوان عوالم سه‌گانه عقلی، خیالی و حسی و مطابقت آنها با یکدیگر را مطرح می‌کند. از نظر صدرا خلق موجودات از ناحیه خداوند شبیه فعل یک مهندس است که ابتدا صورت عقلی بنا را در ذهن خود تصور کرده، سپس آن صورت عقلی را روی کاغذ ترسیم می‌نماید و در نهایت به وسیله ابزارهای لازم آن صورت را به شکل بنایی خارجی می‌سازد. خداوند فاطر نسخه عالم هستی را در علم ازلی طراحی و آن را به عالم عقلی می‌آورد. سپس در عالم خیال به آن کمیت می‌بخشد و در نهایت در عالم محسوس تحقق خارجی می‌یابد. بر این اساس هر آنچه در عالم محسوس است به نحو اشرف و اعلی در عوالم عقلی و خیالی نیز وجود دارد و در حقیقت عوالم سه‌گانه وجودی با وجود چنین تطابقی همچون دیگر حقایق وجودی در مراتب وجودی با یکدیگر متفاوت هستند (ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۴۰۹).

صدرالمتألهین شرط تحقق وحی و نبوت را در اتصال و اتحاد نفس نبی با عقل فعال یا همان فرشته وحی می‌داند. وی معتقد است برای اینکه این اتحاد تحقق یابد نبی می‌بایست با به حاشیه راندن تمایلات حیوانی و نباتی که پیشتر به آنها اشاره شد؛ این تمایلات را مطیع قوه عقل گرداند و در پرتو آن قوه عقل نبی به کمال شایسته خویش که همانا وحدت با عوالم عقل و ملکوت است دست یابد (همان، ص ۳۹۶). از نظر وی تعالی نفس نبی تا بدان جا می‌رسد که عوالم غیب و ملکوت را مشاهده می‌کند و وحی محمدی را با اصوات و جملات محسوس از جانب حق تعالی یا از ملک وحی استماع می‌کند (همو، المبدأ و المعاد، ج ۲، ص ۷۸۴؛ الاسفار الاربعه ب، ج ۷، ص ۳۱).

اما ملاصدرا برخلاف فلاسفه پیشین از جمله فارابی اتصال و اتحاد نفس نبی با عقل فعال را شرط کافی تحقق وحی و نبوت نمی‌داند. صدرالمتألهین دو مؤلفه دیگر را در جهت تبیین هرچه بهتر حقیقت وحی الهی مطرح می‌کند. وی در گام نخست همسان ابن سینا^۷ عقل قدسی را به عنوان مشخصه متمایز کننده نبی از سایر انسان‌ها در نظر می‌گیرد. یکی از کارکردهای بدیعی که ملاصدرا برای عقل قدسی در نظر می‌گیرد؛ دریافت معانی کلی و حیانی‌ای است که توسط حق ایجاد می‌شود و حقیقت آن سخن گفتن حقیقی با نبی است (همو، مفاتیح الغیب، ج ۱، ص ۵۸).

تا پیش از ملاصدرا فلاسفه مسلمان در جهت تبیین کیفیت دریافت و انتقال مفاهیم جزئی و حیانی توسط نبی از قوای باطنی نفس همچون متخیله، حس مشترک و قوه خیال استفاده می‌کردند^۸. ملاصدرا در گام دوم با فهم نقایص تبیین فلاسفه‌ای همچون فارابی و ابن سینا از کیفیت دریافت جزئیات وحی توسط نبی، بر اساس مبانی پیشگفته در این بحث، به مفهوم‌سازی عالم خیال منفصل دست می‌زند. صدرا با این مفهوم‌سازی درصدد است که تبیین قابل قبولی از کیفیت نزول فرشته وحی بر نبی ارائه دهد. توضیح مطلب اینکه صدرالمتألهین علاوه بر عوالم سه گانه حس، خیال و عقل، انسان را واجد سه قوه حسی، خیالی و عقلی می‌داند که هر یک از این قوا متناظر عالم خاص خویش است (همو، الشواهد الربوبیه، ص ۴۰۹).

ملاصدرا ذیل نظریه وحدت عاقل و معقول حقیقت ادراک را عبارت از یگانگی صورت مدرک با مدرک می‌داند. از نظر وی در فرایند وحی نیروی عقل نبی با صور عقلی عالم عقل و نیروی خیال وی با صور خیالی عالم خیال منفصل متحد می‌شوند اما این بدان معنا نیست که دریافت نبی از عالم عقل با دریافت وی از عالم خیال دارای اختلاف باشد؛ بلکه در حقیقت به جهت تطابق عوالم، آنچه نبی از عالم عقل دریافت نموده مطابق و مصادق دریافت وی از عالم خیال است. بر

این اساس نبی کلام الهی و وحی الهی را به صورت کلی توسط قوه عقل قدسی دریافت می‌کند و به وسیله قوه حس مشترک و خزانه خیال آنچه که در عالم عقل دیده را به صورت جزئی و تفصیلی دریافت می‌کند و همچنین فرشته وحی را به صورت محسوس مشاهده کرده و حقایق و حیانی را با حواس ظاهری استماع نماید (همو، *مفاتیح الغیب*، ج ۱، ص ۶۰).

۲.۲. فاعلیت پیامبر در جزئیات و محسوسات و حیانی

قاطبه فلاسفه مسلمان همچون فارابی، ابن‌سینا یا ملاصدرا که در صدد ارائه تبیین فلسفی برای فرایند نزول وحی برآمده‌اند؛ مفاهیم و گزاره‌های و حیانی را ذیل دو عنوان مفاهیم کلی و معقول و مفاهیم جزئی و محسوس تقسیم کرده و هر یک را تحت مجرای خاص و متفاوت تبیین نموده‌اند. ملاصدرا همسان ابن‌سینا از عقل قدسی و قوه حدس شریف پیامبر در جهت تبیین کیفیت دریافت مفاهیم کلی و حیانی بهره می‌جوید. وی منشأ این مفاهیم را عالم عقل یا همان عالم جبروت الهی می‌داند. از دیدگاه صدرا پیامبر به جهت تحصیل مرتبه عقل مستفاد و اتحاد با عقل فعال، صاحب حدسی شریف و کثیر می‌گردد که به واسطه آن در زمانی اندک مفاهیم کلی و حیانی را از عالم عقل دریافت می‌کند (همو، *الشواهد الربوبیه*، ص ۴۰۰؛ *المبدأ و المعاد*، ج ۱، ص ۶۰).

اما مسئله اساسی و اشکال اصلی در مقوله جزئیات و محسوسات و حیانی بروز می‌کند. همان سان که گذشت فلاسفه مسلمانی همچون فارابی و ابن‌سینا منشأ اساسی وحی نبوی را در اتصال نفس نبی به عقل فعال می‌دانند. از نظر ایشان نفس نبی معقولات کلی و حیانی را از عقل فعال یا همان فرشته وحی دریافت می‌کند. این دو فیلسوف در تبیین کیفیت دریافت جزئیات و محسوسات وحی معتقدند بعد از اینکه پیامبر کلیات وحی را از عقل فعال دریافت نمود؛ قوای نفسانی پیامبر، خاصه متخیله بر اساس فرایند محاکات، معقولات و مفاهیم کلی وحی را به جزئیات و مفاهیم حسی و خیالی تبدیل می‌کند (فارابی، ص ۲۱۸؛ ابن‌سینا، *الاشارات و التنبيهات*، ج ۳، ص ۴۳۶). واکاوی رویکرد مذکور نشان می‌دهد تبیین این دو فیلسوف در مسئله جزئیات دریافت جزئیات وحی دارای کاستی‌هایی است که به همین علت می‌تواند در معرض شبهاتی قرار گیرد. عمده‌ترین اشکالی که در این خصوص قابل طرح است اینکه پیامبر جزئیات وحی را مستقیماً از منبعی دریافت نمی‌کند؛ بلکه این قوه متخیله پیامبر است که جزئیات را از معقولات تصویرسازی کرده و در اختیار وی قرار می‌دهد. به همین علت دکتر سروش مدعی است به

جهت نقشی که قوه متخیله پیامبر در فرایند محاکات مفاهیم جزئی وحیانی دارد؛ پیامبر خود مفاهیم وحیانی را تصویر سازی می کند و در این تصویر سازی ممکن است متأثر از شرایط پیرامونی و زیست بومی خود قرار گیرد (سروش دباغ، ص ۱۲۶). اما این ادعا در خصوص وحی شناسی حکمت متعالیه مقرون به صحت نیست. همان سان که اجمالاً گفته شد؛ ملاصدرا به واسطه فهم دقیق کاستی های مبنای فلاسفه مشاء در مسئله جزئیات وحی و کیفیت دریافت آنها توسط پیامبر، مدلی نوین در حوزه هستی شناختی را مطرح می کند. این الگوی نوین، مفهوم سازی عالم خیال منفصل و مبنای تثلیث عوالم حسی، خیالی و عقلی است.^۹ این طرح همچنین در بردارنده اصلی دیگر است که بر اساس آن عوالم سه گانه مذکور، ذیل وحدت حقیقه وجود، در تطابق کامل با یکدیگر قرار دارند (ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۴۰۹). صدرا در حوزه علم النفس و ذیل بحث های وجودی در باره دو قوه حس مشترک و خیال معتقد است: اثبات وجودی حس مشترک و قوه خیال به لحاظ فلسفی اهمیت چندانی ندارد؛ بلکه بحث مهم در این باره، اثبات قوه ای مثالی برای نفس است که در پرتو آن امکان تبیین برخی چالش های عمده حوزه دین فراهم گردد. وی با اتخاذ مبنای اصالت وجود، احتمال وحدت این دو قوه را مطرح می کند (همو، الاسفار الاربعه الف، ج ۸، ص ۱۸۶). براین اساس در تفکر صدرا بی برخلاف سایر حوزه ها به جهت طرح وحدت وجودی، حس مشترک و خیال به عنوان قوه ای بروز می کند که هم قادر بر ادراک صور است و هم قادر بر حفظ صور مدرکه (همان جا). یکی از کارکردهای بسیار مهمی که صدرالمتألهین برای قوه حس مشترک و خیال در نظر گرفته، دریافت و حفظ صور و مفاهیم جزئی ای است که در عالم خیال منفصل (ملکوت) وجود دارد. براین اساس حس مشترک و خیال نبی که به جهت اشتداد وجودی در اوج کمال خویش قرار دارند؛ جزئیات وحیانی را از فرشته وحی و در عالم خیال منفصل دریافت و ثبت و ضبط می کند؛ در حالی که به واسطه تلائم و تطابق عوالم وجودی، دریافت پیامبر در این موضع با آنچه از عالم عقل بر وی نازل شده؛ کاملاً مطابق است. نهایتاً اینکه بر اساس تبیین ملاصدرا برخلاف ادعای دکتر سروش ذهن و قوای نفسانی پیامبر به هیچ وجه در محاکات و تصویر سازی مفاهیم وحیانی دخالت نداشته و پیامبر کلیات و جزئیات وحی را بی واسطه یا با واسطه فرشته وحی دریافت می کند نه اینکه خود آنها را بسازد.

صدرالمتألهین حقیقت وحی را چنین بیان می دارد: «فالوحي عبارة عن الكلام الحقيقي النخستی الضروري الذي يكون عين الكلام مقصوداً اصلياً و غايه نخستیه» (همو، الاسفار الاربعه، ج ۷،

ص ۱۰). همچنان که مشاهده می‌شود در این تعریف دو اصل مسلم وجود دارد: نخست اینکه وحی از دیدگاه ملاصدرا حقیقتی کلامی و زبانی دارد و نبی مخاطب این کلام است^{۱۱} و دوم عینیت آن با مقصود و منظور حقیقی باری تعالی است که البته متناظر بر تطابق عوالم وجودی از دیدگاه ملاصدرا است. از نظر وی نسخه عالم حسی مطابق با نسخه موجود در لوح محفوظ است که به قلم الهی مکتوب شده است (همان، ص ۲۳).

۳.۲. دخل و تصرف پیامبر در مفاهیم وحیانی

همان سان که گفته شد ملاصدرا در بحث دریافت جزئیات وحیانی، با استفاده از دو قوه حس مشترک و خیال و کارکرد این دو قوه در ادراک جزئیات از عالم خیال منفصل، از نقش قوه متخیله در تبدیل معقول به محسوس و کلیات به جزئیات، صرف‌نظر نمود و لذا هیچ دستاویزی برای دکتر سروش برای انتساب تئوری تجربه نبوی به فلاسفه بزرگ مسلمان، حداقل در حوزه حکمت متعالیه وجود نخواهد داشت. اما با این وجود و حتی با فرض صحت ادعای وی، باید دانست که دیدگاه فلاسفه مسلمان در خصوص نقش قوه متخیله به هیچ وجه مبنای آنها را به تئوری تجربه نبوی نزدیک نمی‌کند. زیرا این دو در مبنای اساسی و اصلی خویش با یکدیگر متفاوت و متعارض هستند. توضیح اینکه از دیدگاه قاطبه فلاسفه مسلمان منشأ وحی خداوند متعال است که در وجهی خطابی، مستقیم یا با واسطه فرشته وحی، کلام خویش را از طریق مخاطب وحی یعنی پیامبر به مردم انتقال می‌دهد. اما تئوری تجربه نبوی دقیقاً با انکار وجه خطابی و نزولی وحی، آن را محصول تجربه درونی و بیرونی پیامبر دانسته و با فروگاهی، مقام نبوت را هم ردیف عرفا و قرآن را همانند مکاشفات عرفانی عرفا لحاظ می‌کند^{۱۲}.

آنچه تا کنون در باب کیفیت نزول وحی گفته شد غلبه در مسائل وجود شناختی‌ای چون قوای نفس یا عوالم وجودی و تطابق آنها داشت و البته که بخش عمده ادعای دکتر سروش در این خصوص نیز معطوف به همین حوزه بوده است. اما با تسری تأثر پیامبر از شرایط و ضوابط پیرامونی و امکان تأثیر آن در کیفیت دریافت وحی از جانب دکتر سروش، بحث تا حدودی صبغه معرفتی می‌یابد. به عبارت دیگر با وجود تأثیر عوامل بیرونی و درونی در تفسیر تجربه یا ادراک خالص انسان، آیا اساساً امکان فلسفی تحصیل معرفت نفس الامری و مطابق از حقایق مختلف وجودی (حسی - خیالی و عقلی) برای بشر و خاصه پیامبر فراهم است. با توجه به اینکه

قرآن صراحتاً به انسان بودن پیامبر گواهی می‌دهد؛ چگونه و با چه راهکاری می‌توان تأثیر و تأثر معرفتی پیامبر را هنگام دریافت وحی نفی و اصالت لفظ و معنای آیات قرآن را تبیین نمود؟ برخی مذاهب مسلمان از جمله شیعیان و برخی بزرگان معتزلی بر اساس مفهوم عصمت پیامبر از همه اقسام خطا و اشتباه، هرگونه تأثیر شرایط درونی و بیرونی پیامبر در دریافت وحی الهی را نفی کرده و به مصونیت قرآن از هرگونه دستکاری توسط پیامبر معتقد شده‌اند.

ملاصدرا در حوزه معرفتی تفکر خویش، بروز دستکاری و دخالت نفس و قوای آن در فرایند ادراک را ناشی از ابهام و عدم وضوح در ادراکات می‌داند. از نظر وی مصدریت نفس در قبال ادراکات زمانی رخ می‌دهد که انسان بنا به هر دلیلی نتواند آگاهی‌ای واضح و متمایز را تحصیل کند و در نتیجه لابد از دستکاری خواهد بود (ملاصدرا، الاسفار الاربعه ب، ج ۳، ص ۴۰۰؛ الشواهد الربوبیه، ص ۴۲). حال با این توضیح دو مسئله محتمل قابلیت طرح می‌یابد. نخست اینکه ابهام و در نتیجه دخل و تصرف در آگاهی‌های نفس به چه علتی بروز می‌کند و اساساً فرایند آن چگونه است؟ مسئله دوم و مهم‌تر اینکه آیا اساساً امکان تحصیل معرفت واضح و متمایز و متعالی از دستکاری و دخالت برای نفوس بشری وجود دارد؟

در بررسی مسئله نخست در حکمت صدرایی باید گفت: ملاصدرا برخلاف فلاسفه سلف خویش با گذار از موضع جزم‌گرایی شایع در بین ایشان، به نقش فاعلی نفس در فرایند ادراکات معتقد می‌شود. از نظر وی آگاهی‌های حسی و خیالی انسان عمدتاً محصول فعالیت و اختراع نفس است؛ از آن جهت که در داده‌های حواس ظاهری که مآخوذ از محاکی مادی و یا خیالی بوده؛ دخل و تصرف می‌نماید. در واقع شناخت و معرفت در این قسم محصول وحدت نفس با آگاهی حسی و خیالی‌ای (معلوم بالذات) است که احتمال دارد با محاکی آن (معلوم بالعرض) انطباق تام نداشته باشد (همو، الاسفار الاربعه ب، ج ۸، ص ۲۹۰؛ ج ۳، ص ۳۴۵).

صدرالمتألهین معتقد است: وجود ابهام در آگاهی‌های حسی و خیالی انسان معلول دو علت است. علت نخست اختلاط محاکی ادراکات حسی و خیالی با مادیت و جسمانیت است که در حوزه معرفتی نوعی نقص و عدم محسوب می‌شود (همان، ص ۴۰۰؛ ج ۱، ص ۳۴۰؛ الشواهد الربوبیه، ص ۴۳) اما علت دوم که هم مهم‌تر از علت پیشین است و هم از نظر صدرا علت مشترک بروز ابهام در تمام اقسام ادراکات بشری است؛ نقص، حساست و عدم اشتداد وجودی نفس انسانی است که البته این شرایط، لازمه حدود جسمانی نفس خواهد بود (همو، الشواهد

الربوبیة، ص ۲۹۰؛ الاسفار الاربعه ب، ج ۱، ص ۲۸۲). صدرالمتألهین در حوزه ادراکات عقلی با نفی فرایند تجرید و نقش نفس در تقشیر و حذف زوائد حسی و خیالی، تحصیل ادراکات عقلی را بر اساس اضافه اشراقی نفس و شهود ذوات عقلی و مثال‌های مجرد نوری در عالم ابداع تبیین می‌نماید (ملاصدرا، الشواهد الربوبیة، ص ۴۴؛ الاسفار الاربعه ب، ج ۱، ص ۳۴۱).

ملاصدرا منشأ ابهام در ادراکات عقلی را نیز از دو جهت ذکر می‌کند. جهت نخست تعالی وجودی و بعد محاکمی آگاهی‌های عقلی است که از دیدگاه وی در عالم ابداع قرار دارند. جهت دوم نیز همسان ادراکات حسی و خیالی به نقص و خساست نفوس انسانی عودت می‌یابد. از نظر صدرای نفس به جهت نقص بعد وجودی‌اش نسبت به مدرکات عقلی که در اوج تعالی و شرافت قرار دارند؛ ادراکی بعید و مبهم را تحصیل می‌نماید و براین اساس ناچار به دخل و تصرف در اینگونه ادراکات خواهد بود (همو، الشواهد الربوبیة، ص ۲۹۰؛ الاسفار الاربعه ب، ج ۱، ص ۲۸۲).

پس از بحث در خصوص منشأ ابهام و کیفیت دخل و تصرف نفس در ادراکات، در این موضع نوبت به بررسی مسئله دوم یا همان امکان تحصیل ادراکات واضح و متمایز برای نفوس بشری است.^{۱۲} ملاصدرا همان سان که گذشت از موضع تجرید، انفعال و جزم‌گرایی رایج فاصله گرفته و به فاعلیت و دستکاری نفس در ادراکات معتقد می‌شود. اما گذار از جزم و انفعال به معنای نزول در دامان شک‌گرایی و نسبی‌گرایی معرفتی نیست. زیرا صدرای برخلاف مکاتب شک‌گرا و نسبی‌گرا، طریق وصول به معرفت فی نفسه و مطابق را مسدود ندانسته و به امکان تحقق آن معتقد است.^{۱۳} بدون شک اگر مسئله دوم یعنی امکان تحقق ادراک واضح و مطابق از کنه حقایق مختلف وجودی برای نفوس بشری تبیین شود؛ آنگاه با تسری این امکان در نفوس انبیاء خاصه نبی مکرم اسلام، احتمال هرگونه دخل و تصرف یا دستکاری ایشان در فرایند دریافت حقایق و حیانی منتفی خواهد شد.

صدرالمتألهین با تأکید بر مماثلت و مسانخت نفوس انسانی با خداوند در انشاء صور، به مصدریت نفس در ادراکات حسی و خیالی و مظهریت آن در ادراکات عقلی معتقد^{۱۴} و از جزم‌گرایی و صدق دم دستی فلاسفه پیش از خود عبور نمود؛ اما باین وجود در دامان شک‌گرایی گرفتار نشد. سر گذار وی از شک‌گرایی به یقین و جزم‌گرایی معرفت‌شناختی را می‌بایست در تلفیق دو نظریه وحدت عاقل و معقول و حرکت اشتدادی نفس جستجو نمود.

ملاصدرا با وضع تفکیک بین حقیقت علم و وجود ذهنی معتقد است: به جهت ماهیت وجودی و کمالی حقیقت علم، نفس با وجود حدوث جسمانی و حساست و نقص وجودی، می تواند به واسطه وحدت با ادراکات کمالی و وجودی اش اشتداد یافته و به تعالی برسد. در حقیقت صدرالمتهلین با وضع استلزام، اشتداد جوهری نفس و تعالی آن از حساست جسمانی را مرهون فرایند وحدت با ادراکات حسی، خیالی و عقلی نفس می داند. به بیان دیگر از نظر ملاصدرا لازمه منطقی اشتداد وجودی و معرفتی نفس در گرو اندیشه بیشتر است (همو، الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۲۴۹). همان سان که گذشت صدرالمتهلین دلیل اصلی بروز ابهام و به تبع دستکاری نفس در اقسام ادراکات را ناشی از نقص، حساست و عدم اشتداد نفس دانست. براین اساس لازمه منطقی اشتداد وجودی و معرفتی نفس نیز وضوح هر چه بیشتر ادراکات و نیاز حداقلی نفس برای دخل و تصرف در ادراکات خواهد بود. لذا صدرا معتقد است به هر میزان که نفس در فرایند وحدت با ادراکاتش بسط بیشتری یابد به همان میزان از نقایص وجودی و شواغل معرفتی تعالی یافته و در نتیجه ادراکاتش مأخوذ از کنه و ملکوت اشیاء و محاکی نفس الامری خواهد بود. وی به عنوان شاهد ادعای خویش، به نفوسی خاص که مخصوص افراد وارسته و کامل است مثال می زند که این نفوس به جهت تعالی وجود شناختی، به جوهر و حقیقت مدرکات حسی، خیالی و عقلی احاطه پیدا می کنند. از دیدگاه وی غایت اصالی و نهایی حرکت اشتدادی نفس در فرایند وحدت عاقل و معقول در حقیقت تحصیل معرفتی اطلاقی از عالم غیب و ملکوت است که از هرگونه شائبه ابهام و کلیت خالی باشد و این غایت زمانی میسر می گردد که نفس، عقل بالفعل گردد^{۱۵}.

از نظر صدرا در حوزه ادراکات حسی و خیالی نفس و قوای حاسه و مدرکه خیالی می توانند به واسطه فرایند وحدت با ادراکات وجودی و کمالیشان اشتداد یافته و ادراکی شریف و مطابق را از کنه وجودی محاکی مادی و جزئی تحصیل نمایند. صدرالمتهلین اعتقاد دارد افرادی که به این مرتبه از تعالی نفسانی برسند؛ خواهند توانست به جوهر و حقیقت موجودات مادی احاطه پیدا کنند به صورتی که ادراکاتشان واجد اتم مطابقت با محاکی مادی و خیالی آنها باشد. بدیهی است همین رویکرد در قبال ادراکات عقلی نیز قابل تسری است. ملاصدرا مبنای وحدت نفس با آگاهی را بسان نردبان تعالی نفس در حوزه ادراکات عقلی لحاظ کرده است. از این منظر نفس به واسطه تعالی و پالایش وجودی، بعد وجودی خویش را از عوالم عقل و ابداع از بین برد و در نتیجه دریافتی واضح و متمایز را حائز گردد و از هرگونه دخل و تصرف در ادراکات عقلی نیز بی نیاز باشد (همو، مفاتیح الغیب، ج ۲، ص ۶۴۴).

اکنون که بر اساس مقدمات پیشگفته امکان تحصیل معرفت اطلاقی و کاملاً مطابق از محاکبات مادی-خیالی و عقلی در حکمت متعالیه فراهم گردید؛ مطابق وعده نوبت به تسری این امکان در نفوس انبیاء و خاصه نبی مکرم اسلام می‌رسد. شکی نیست که نبی مصطفای اسلام به جهت پالایش نفسانی و تعالی وجودشناختی در اوج تعالی قرار دارند و هیچ مخلوقی از این لحاظ هم‌تراز ایشان نیست. این مسئله از مآثورات قرآنی و تاریخی غیر قابل تردید کاملاً آشکار بوده و مورد اذعان قاطبه مسلمانان و بسیاری از اسلام‌شناسان است به صورتی که در این زمینه جای بحث جدی وجود ندارد. براین اساس پیامبر به واسطه دو قوه حس مشترک و خیال خویش که اتفاقاً در اوج تعالی و اشتداد قرار داند؛ حقایق محسوس و خیالی و حیانی را از عوالم متناظر (باواسطه یا بی‌واسطه) دریافت می‌کند در حالی که حقایق مذکور در نهایت وضوح و انطباق قرار داشته و نفس پیامبر نیازی به هرگونه وضوح بخشی یا تغییر و تبدیل در آن نخواهد داشت. در قسم حقایق و حیانی عقلی نیز کیفیت به همین صورت است. پیامبر به واسطه عقل قدسی متعالی و اشتداد وجودی نفسانی محصول فرایند وحدت عاقل و معقول، در نهایت قرب به عوالم غیب و جبروت قرار داشته و در نتیجه حقایق عقلی و کلی و حیانی را کاملاً واضح و متمایز دریافت می‌کند.

نکته پایانی، بحث در خصوص مقوله عصمت در فرایند وحی است. بر اساس آنچه تقدیم شد بروز هرگونه خطا و اشتباه بین انسان‌ها محصول غفلت، ابهام و عدم وضوح ادراکات است که در فرایند وضوح بخشی و دخالت قوای نفسانی خطاها و عدم انطباق‌ها رخ می‌دهد. بنابراین رویکرد جدیدی در معرفی مقوله عصمت قابل طرح است: عصمت پیامبران در فرایند وحی از هرگونه خطا و اشتباه در حکمت متعالیه به معنای شاخصه‌ای است که به واسطه آن شخص معصوم به جهت دریافت اطلاقی و مطابقی که تحصیل می‌کند؛ بی‌نیاز از هرگونه دخالت و دستکاری احتمالی قوای نفسانی خواهد بود (عصمت=بی‌نیازی از هرگونه دستکاری و دخالت قوای نفسانی).

نتیجه

دستاویز دکتر سروش و برخی همفکران وی در خصوص ریشه‌دار بودن تاریخ‌مندی قرآن و تئوری تجربه نبوی بین فلاسفه‌ای چون ابن‌سینا و ملاصدرا به جهت استفاده ایشان از قوه متخیله در تبدیل معقولات و حیانی به محسوسات و جزئیات است. رجوع به مبانی وحی شناختی

ملاصدرا ذیل جزئیات و محسوسات و حیانی مؤید این مطلب است که صدرالمتألهین بر اساس مبانی فلسفی اش، کارکردی متفاوت و متعالی برای دو قوه حس مشترک و خیال در نظر گرفته است. از نظر وی کارکرد این دو قوه تبدیل کلیات به جزئیات و حیانی نیست بلکه حس مشترک و خیال به واسطه شهود عالم خیال منفصل، حقایق جزئی و محسوس و حیانی را دریافت و بدون دخل و تصرف ثبت و ضبط می نمایند. از نظر صدرا نفوس انسانی به جهت حدوث و حساست جسمانی ای که دارند، معمولاً ادراکاتی مبهم و غیر واضح را تحصیل کرده و به همین علت قوای نفسانی ایشان ناچار به دستکاری و وضوح بخشی به آنها خواهد بود. ملاصدرا معتقد است نفوس انسانی به واسطه فرایند وحدت نفس با ادراکاتش می تواند در حوزه وجودی و معرفتی اشتداد یابد و در نتیجه از ابهام و عدم وضوح و در نتیجه دستکاری در ادراکات بکاهد. بر این اساس نبی مکرم اسلام که به لحاظ وجودی در حد اعلای شرافت و کمال قرار دارد به واسطه دو قوه حس مشترک و خیال خویش، حقایق محسوس و خیالی و حیانی را از عوالم متناظر (باواسطه یا بی واسطه) دریافت می کند و به جهت نهایت وضوح و انطباق، نفس پیامبر نیازی به هرگونه وضوح بخشی یا تغییر و تبدیل در آن نخواهد داشت. در قسم حقایق و حیانی عقلی نیز پیامبر به واسطه عقل قدسی متعالی و اشتداد وجودی نفسانی در نهایت قرب به عوالم غیب و جبروت قرار داشته و در نتیجه حقایق عقلی و کلی و حیانی را کاملاً واضح و متمایز دریافت می کند.

یادداشت‌ها

۱. برای اطلاع بیشتر در این باره رک: سروش، «مقاله بسط تجربه نبوی»؛ مجتهد شبستری، *قرائت نبوی از جهان*.
۲. بخشی از ادله ای که دکتر سروش در تبیین مبنای رؤیانگاری وحی ارائه می کند مبتنی بر اعای استبصار برخی از بزرگان به مبنای رؤیانگاری است. وی برای اثبات اتفاق نظر ملاصدرا با خویش در مبنای مذکور معتقد است صدرالمتألهین در تفسیر قرآن خود سوره واقعه را به گونه ای تفسیر می کند که گویی بویی از روایتگری پیامبر (ص) در قرآن برده است. چه که وی در تفسیر سوره واقعه معتقد می شود واقعه قیامت حقیقتاً رخ داده است. بیان وی در این باره چنین است: «مفسران با غفلت از نقش روایتگرانه پیامبر و با فرض متکلم وحده بودن خداوند در قرآن، این آیات را به صیغه مستقبل و به مثابه خبری درباره آینده تفسیر کرده اند، این ترفند تبدیل گذشته به آینده، فقط به کار تأمین مواد و مصالح برای تأیید فرضیه متکلم

بودن خداوند می‌آید. اما کسی چون صدرالدین شیرازی که گویی بویی از روایتگری محمد برده است، در تفسیر سوره واقعه صریحاً می‌نویسد که: إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ یعنی واقعه قیامت واقعاً رخ داده، نه اینکه چون مضارع محقق الوقوع است به صیغه ماضی ادا شده، گرچه هنوز نیامده است» (سروش، مقاله محمد (ص) راوی رویاهای رسولانه، مقاله ۱).

۳. این مسئله بدان جهت است که دکتر سروش در مقالات مذکور صراحتاً مدعی است که ملاصدرا در نظریه رؤیاءنگاری وحی همفکر و هم رأی اوست که البته بررسی و سنجش این ادعا خود نوشتار تامی را می‌طلبد و در این مقاله از آن صرف‌نظر شده است.

۴. برای اطلاع بیشتر در این باب رک: سروش، مقاله بسط تجربه نبوی.

۵. البته به نظر می‌رسد این موضع خلطی در کلام دکتر سروش وجود دارد. در حوزه فلسفه اسلامی پس از ابن‌سینا بین دو قوه خیال و قوه متخیله و کارکرد هریک به صورت کامل تفکیک شده است. قوه خیال در لسان فلاسفه مسلمان متولی ثبت و ضبط ادراکات حس مشترک است و این در حالی است که قوه متخیله همان سان که گذشت در مخزونات خیال و حافظه دخل و تصرف می‌کند. با این وصف وحدت‌نگاری این دو قوه یا حداقل انتساب آن به فلاسفه مسلمان از جانب ایشان مقرون به صحت نیست. برای اطلاع بیشتر در این باب رک: نجاتی، فاعلیت نبی در فرایند وحی، ص ۶۱.

۶. بیان صدرا در این باب چنین است: «یکون بین صورة الشیء و ذات العالم كما فی العلم الحصولی المتحقق بحصول صورة الشیء فی نفس ذات العالم أو فی بعض قواه حصولاً ذهنياً. و المدرك بالحقیقة هاهنا هو نفس الصورة الحاضرة لا ما خرج عن التصور، و إن قيل للخارج إنه معلوم فذلك بقصد ثان كما سبقت الإشارة إليه، إذ العلاقة الوجودية المستلزمة للعلم فی الحقیقة إنما هی بین العالم و الصورة لا غیر، بخلاف المعلوم بالعلم الحضوری بحسب وجوده العینی. إذ المعلوم بالذات حیثئذ هو نفس ذات الأمر العینی لتحقق العلاقة الوجودية بینه و بین العالم به. فالعلم الحضوری هو أتم صنفی العلم، بل العلم فی الحقیقة لیس إلا هو». رک: ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ج ۱، ص ۱۳۵.

۷. فارابی حقیقت وحی را در اتصال نفس نبی به عقل فعال می‌داند و منشأ اساسی وحی نبوی را عقل فعال می‌داند البته وی از نقش قوه متخیله در دریافت وحی کلی به محاکات تعبیر می‌کند. از نظر فارابی بعد از اینکه قوه ناطقه نبی با طی مراحل عقلانی و اتصال با عقل فعال،

معقولات و حیانی را از آن دریافت کرد، قوه متخیله شروع به محاکات گری از این معقولات می کند و معقولات و حیانی را به صور خیالی و حسی تبدیل می کند (فارابی، ص ۲۱۸). اما در نگاه کلی از دیدگاه ابن سینا، مؤلفه های درونی و بیرونی مرتبط با مسئله وحی نبوی از قرار ذیل است. مؤلفه بیرونی مرتبط، عقل فعال یا همان فرشته وحی است که معقولات شریف و حیانی را بر پیامبر افاضه می کند (ابن سینا، *المبدأ و المعاد*، ص ۱۱۶). مؤلفه های درونی مسئله وحی عبارت اند از: عقل قدسی اعطایی، که مفاهیم کلی و حیانی را از عقل فعال دریافت می کند (ابن سینا، *الاشارات و التنبیها*، ج ۳، ص ۴۱۸-۴۱۶). قوه متخیله، حس مشترک و خیال. ابن سینا از این مؤلفه ها در تبیین جزئیات وحی نبوی کمک می گیرد (همو، *الاشارات و التنبیها*، ج ۳، ص ۴۳۶). به نظر می رسد از میان مؤلفه های درونی، تنها عقل قدسی امری اکتسابی نبوده و از فیض الهی بر نبی افاضه شده است؛ در نتیجه می تواند به عنوان شاخصه نبی اخذ گردد (همو، *المباحثات*، ص ۱۰۷).

۸. شریف ترین کارکردی که ابن سینا برای حس مشترک و قوه خیال در نظر می گیرد، ادراک و مشاهده صور شهودی از عالم غیب است که به واسطه معرفت شهودی و حضوری حس مشترک دریافت و در خزانه شریف خیال حفظ می شود. برای اطلاع بیشتر در این زمینه رک. نجاتی، ص ۱۹-۲۰.

۹. در سنت فلسفه اسلامی غالب حکما از فارابی گرفته تا ابن سینا به وجود عوالم سه گانه حسی، خیالی و عقلی در قوس صعود اعتقاد دارند. اما در قوس نزول در خصوص عالم خیال منفصل بین دیدگاه های ایشان تفاوت وجود دارد. حکمای اسلامی عالم خیال را به دو قسم متصل و منفصل تقسیم کرده اند. خیال متصل عالمی است که قائم به نفوس جزئیه بوده و در ذیل قوای ادراکی باطنی انسان مطرح می شود (ملاصدرا، *الاسفار الاربعه الف*، ج ۱، ص ۲۴۸). خیال منفصل اما عالمی است که مستقل به خود بوده و محل حضور اسماء و صفات الهی است که از عوالم لاهوت و جبروت نزول نموده اند و با وجودی مقداری و دارای کمیت تحقق یافته اند (همو، *الشواهد الربوبیه*، ص ۴۰۹).

۱۰. صدرالمتهلین در جهت تمهید این امر از دو جنبه ورود می کند. وی در گام نخست معتقد است نبی برخلاف انسان های معمولی که توجه به قوه ای خاص آنها را از سایر قوا باز می دارد؛ به جهت اشتداد وجودی و جوهری همزمان می تواند حقایق عقلی را از عالم عقل، صور خیالی را از عالم خیال و ادراکات حسی را بدون هیچ اختلالی دریافت نماید (ملاصدرا،

الاسفار الاربعه ب، ج ۷، ص ۳۲؛ مفاتیح الغیب، ج ۱، ص ۵۷). ملاصدرا در گام دوم چنین بیان می‌دارد که ملائکه و خاصه فرشتگان دارای ذاتی حقیقی و ذاتی اضافی هستند همچون اضافه بدن به نفس در نشئه اخروی. ذات حقیقی ملائکه مقوله‌ای لایتغیر است که از قضا و امر الهی سرچشمه می‌گیرد اما ذات اضافی در حقیقت مقوله‌ای خلقی و قدری است و همان جنبه‌ای است که فرشتگان وحی از آن نشأت می‌یابند (همو، الاسفار الاربعه الف، ج ۷، ص ۳۳). ملاصدرا در جهت تبیین این امر معتقد است هنگامی که نفس نبی به عالم وحی ربانی صعود نمود؛ به مکالمه حقیقی کلام خداوند را استماع می‌نماید. از نظر وی فرشتگان وحی در این مرتبه با ذات حقیقی خویش کلام باریتعالی را که بر آنها نازل شده؛ افاضه و القاء می‌نمایند همچنان که در شب معراج چنین اتفاقی بروز نمود (همان، ص ۳۴). اما هنگامی که نفس نبی پس از قوس صعود از آن مقام شامخ الهی به ساحت ملکوت سماوی نزول نمود؛ فرشته وحی با ذات اضافی غیر منفک خویش برای وی تمثیل می‌یابد و معارف الهی را القاء می‌نماید. از نظر صدرا حقیقت این انتقال از قبیل حرکت و انتقال فرشته وحی نیست؛ زیرا مقام و مرتبه فرشتگان وحی معلوم و غیر قابل انتقال است. در حقیقت در این فرایند این نفس نبی است که از نشئه باطن به نشئه ظاهر انبعاث یافته و فرشته وحی را تا حد محسوسات تنزل داده و در نتیجه صورت محسوس فرشته وحی را رویت کند و کلامش را استماع نماید (همو، مفاتیح الغیب، ج ۱، ص ۶۰؛ الاسفار الاربعه ب، ج ۷، ص ۳۵).

۱۱. مبسوط این دیدگاه را می‌توانید در کتاب بسط تجربه نبوی ببینید. برای اطلاع از اجمال آن نیز رک. سروش، مقاله بسط تجربه نبوی، ص ۱۱-۴.

۱۲. نفوس بشری در حوزه معرفتی از هرگونه ابهام در ادراکات خویش گریزان هستند و بر این اساس با دخل و تصرف در ادراکات سعی در وضوح و تمایز بخشیدن به آنها هستند. اما باید دانست منظور از وضوح و تمایز و امکان آن در این موضع، ادراکی است که نخستاً از کنه و حاق وجودی محاکمی آن دریافت شده باشد و ثانیاً با آن مطابقت تام و کامل داشته باشد.

۱۳. کانت بحث تفکیک میان بود و نمود را به صورت بسیار دقیق و عالی مطرح کرد، وی بین عالم واقع و فی نفسه تفاوت قائل شد. عالم واقع عبارت است از عالم خارج از لحاظ ارتباطش با ادراک انسان، به دو بخش تقسیم می‌شود: بخش ادراک شدنی (نمود) و بخش ادراک نشدنی (بود). معرفت ما صرفاً به پدیدارها (نمودها) است، پس از عبور از فیلتر ذهن انسان، که نمی‌تواند از حدود واقعیت تجربی عبور کند. اشیاء فی نفسه (بودها) را نمی‌توان شناخت، اما

- حق نداریم صرفاً پدیدارها را موجود بدانیم. تفصیل مطلب را رک. کاپلستون، ص ۲۷۹؛ کورنر، ص ۲۲۹؛ کانت، ص ۱۴۱.
۱۴. صدرا با وضع تفکیک معتقد است در فرایند ادراکات حسی و خیالی نفس در برخورد با اشیای خارجی یا معلوم بالذات، صور ذهنی یا معلوم بالعرض را در صقع خویش ایجاد می‌نماید و در حقیقت نفس مصدر اینگونه ادراکات خواهد بود؛ اما در ادراکات عقلی تفکیک بین معلوم بالذات و معلوم بالعرض کاربرد ندارد. زیرا از نظر وی در این ادراکات نفس فاقد جنبه مصدریت و انشاء است و به واسطه استعداد به عوالم عقلی و نوری ارتقا و اتصال یافته و مظهر معقولات می‌گردد. رک. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۴۲.
۱۵. عقلانیت بالفعل نفس آنچنان که وی در فلسفه سیاسی خود در اوصاف رهبر مدینه فاضله ذکر می‌کند آن است که نفس در ادراک معقولات منفعل محض باشد و هیچ نقطه مبهمی در ادراکش نباشد؛ تا مستلزم دستکاری در ادراک گردد. براین منوال قیود کلیت، ابهام، فاعلیت نفس و ضعف در مشاهده منتج از نقص و عدم استکمال نفسی است که هنوز در مراحل ابتدائی فعلیت و تجرد از ماده قرار دارد. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ج ۲، ص ۸۲۴؛ کسراصنام الجاهلیه، ص ۵۲.

منابع

قرآن مجید.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبيهات، با شرح خواجه، تحقیق کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳.
- _____، المباحثات، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۳۷۱.
- _____، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، ۱۳۶۳.
- ابوزید، نصر حامد، نقد گفتمان دینی، ترجمه حسن یوسفی اشکوری و دیگران، تهران، نشر یادآوران، ۱۳۸۳.
- _____، معنای متن، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا و مصطفی ملکیان، تهران، طرح نو، ۱۳۸۹.
- _____، "تأویل، حقیقت و نص" ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، کیان، شماره ۵۴، مهر و آبان ۱۳۷۹، ص ۱۷-۲.
- سروش، عبدالکریم، بسط تجربه نبوی، تهران، صراط، ۱۳۷۸.

- _____، «مقالات محمد(ص) راوی رؤیاهای رسولانه»، ۱۳۹۲، www.dinonline.com.
- _____، «مقاله بسط تجربه نبوی»، مجله کیان، شماره ۳۹، سال ۱۳۷۶.
- _____، «بشر و بشیر (پاسخ دکتر سروش به آیت‌الله سبحانی)»، اسفند ۱۳۸۶، www.drseroush.com.
- سروش دباغ، آئین در آئینه، مروری بر آراء دین‌شناسانه عبدالکریم سروش، تهران، سروش، ۱۳۸۵.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه‌هانی کربن و دیگران، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- فارابی، ابونصر، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه و تحشیه جعفر سجادی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.
- کاپلستون، فردریک چارلز، تاریخ فلسفه (از ولف تا کانت)، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران، علمی فرهنگی، ج ۶، ۱۳۷۵.
- کانت، ایمانوئل، تمهیدات، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷.
- کورنر، اشتفان، فلسفه کانت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰.
- مجتهد شبستری، محمد، قرائت نبوی از جهان، ترجمه فرشاد نوروزی، بی‌جا، ۱۳۸۹.
- مصباح یزدی، محمد تقی، اصول عقاید، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۶۷.
- _____، قرآن‌شناسی، تحقیق و نگارش محمود رجبی، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، الشواهد الربوبیه، تصحیح و تحقیق مصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.
- _____، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه (الف)، قم، طلیعه النور، ۱۴۲۹ق.
- _____، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه (ب)، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۰.
- _____، مفاتیح الغیب، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶.
- _____، المبدأ و المعاد، تصحیح و تحقیق محمد ذبیحی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.

_____، کسر اصنام الجاهلیه، تصحیح و تحقیق محسن جهانگیری، تهران، صدرا، ۱۳۸۱.
نجاتی، محمد و احمد بهشتی، «حس مشترک در فلسفه اسلامی و کارکرد معرفت شناختی و
دین شناختی آن در حکمت سینوی»، قم، اندیشه نوین دینی، تابستان ۱۳۹۰، ص ۲۶-۹.
_____، «فاعلیت نبی در فرایند نبی در حکمت سینوی (نقد ادعای دکتر سروش)» قم، کلام
اسلامی، شماره ۱۰۰، زمستان ۱۳۹۵، ص ۷۳-۵۷.