

ماهیت وحی در حکمت اسلامی

عبدالحسین خسروپناه*

چکیده

برخی از نویسندگان، وحی را نوعی الهام و شعر و تجربه دینی زاینده فرهنگ زمانه دانسته‌اند؛ به گونه‌ای که نمی‌توان صدق معرفت شناختی را بدان نسبت داد. طرفه آنکه این ادعا به فیلسوفان مسلمان نسبت داده می‌شود. این نوشتار بر آن است تا ثابت کند وحی شناسی فیلسوفان اسلامی به شدت با نظریه تجربه دینی و شاعرانه وحی رسالی و قرآنی مخالف است و آن را حقیقتی الهی می‌داند. بر این اساس، وحی الهی و آسمانی، زمانی تحقق می‌یابد که پیامبری از مرحله عقل بالقوه و عقل بالملکه و عقل بالفعل بگذرد و به عقل مستفاد برسد و با عقل فعال ارتباط برقرار کند، وکی هیچ‌گاه وجود پیامبر، از نظر فیلسوفان مسلمان تولید کننده فاعلی وحی به شمار نمی‌آید. چگونگی تولید وحی جزئی و وحی کلی، یکی دیگر از مباحث این مقاله است که از دیدگاه ابن سینا، شیخ اشراق و ملاصدرا تبیین شده است.

واژگان کلیدی: وحی، حکمت اسلامی، فلسفه مشاء، فلسفه اشراق، فلسفه متعالیه،

تجربه دینی.

* استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

تاریخ دریافت: ۸۷/۴/۱۰ تأیید: ۸۷/۵/۷

چیستی و حقیقت وحی، یکی از مهم‌ترین مباحث گذشته و امروز تاریخ تفکر اسلامی است. مباحث وحی‌شناسی را می‌توان با رویکردهای مختلف فلسفی، عرفانی و کلامی پی گرفت. فیلسوفان مسلمان در آثار حکمی و فلسفی خود به تفصیل در باب چیستی و چگونگی پیدایش وحی و نسبت آن با نبوت سخنان فراوان گفته‌اند. برخی نویسندگان معاصر مدعی‌اند که قرآن نه تنها محصول شرایط تاریخی خاصی است که در بستر آن شکل گرفته است، بلکه بر آمده از ذهن حضرت محمد ﷺ و تمام محدودیت‌های بشری او است. به باور این نویسنده، وحی، اولاً، نوعی الهام و تجربه است که شاعران و عارفان دارند؛ که البته پیامبر این را در سطح بالاتری تجربه می‌کند؛ چنان‌که یکی از فیلسوفان مسلمان گفته است: وحی بالاترین درجه شعر است. ثانیاً، وحی با استفاده از استعاره شعر معلوم می‌گردد. شاعر احساس می‌کند که منبعی خارجی به او الهام می‌کند و او چیزی را درمی‌یابد. شاعری، درست مانند وحی، یک استعداد و قریحه است. شاعر می‌تواند افق‌های تازه‌ای را به روی مردم بگشاید و جهان را از منظری دیگر به آن‌ها بنمایاند. ثالثاً، پیامبر نقشی محوری در تولید قرآن دارد و شخصیت او نیز، نقش مهمی در شکل دادن به این متن ایفا می‌کند. تاریخ زندگی خودش، پدرش، مادرش، کودکی‌اش و حتی احوالات روحی‌اش [در آن نقش دارند]. اگر قرآن را بخوانید، حس می‌کنید که پیامبر گاهی شاد است و طربناک و بسیار فصیح؛ در حالی که گاهی پرملال است و در بیان سخنان خویش بسیار عادی و معمولی است. تمام این‌ها اثر خود را در متن قرآن باقی گذاشته‌اند. این، همان جنبه کاملاً بشری وحی است. رابعاً، بسیاری از عارفان و فیلسوفان مسلمان، به ویژه ملاصدرا پشտوانه این نظریه‌اند. (سروش، ۱۳۸۷: الف و ب) این نوشته با تبیین چیستی و حقیقت وحی نزد فیلسوفان اسلامی بیان می‌کند که هیچ کدام از فیلسوفان مسلمان، نقش فاعلی برای پیامبر ﷺ در تحقق وحی قایل نیست و ادعای پیش‌گفته، با منابع حکیمان اسلامی سازگاری ندارد و حکیمان مسلمان تنها به موضوعیت و نقش قابل‌پیامبران در دریافت وحی اعتراف کرده‌اند.

ماهیت وحی در حکمت مشاء

فارابی (۲۵۸-۳۳۹ ه. ق) نخستین حکیم مسلمان است که بر اساس مبانی فلسفی درباره چیستی وحی سخن گفته است؛ هر چند کندی پیش‌تر به مسئله خیال که تولیدکننده صورت‌های جزئیه بدون ماده است، پرداخته، ولی با این شیوه به تبیین وحی پرداخته است. کندی معرفت بشری را به دو قسم ادراک حسی و ادراک عقلی تقسیم می‌کند. قید «بشری و انسانی» در مقسم، بر نوع دیگری از معرفت، یعنی معرفت وحیانی و غیر بشری دلالت دارد که انسان‌های عادی از آن محرومند. وی این نوع از معرفت را «علم الهی و علم النبوة» می‌نامد. (کندی، ۱۳۶۹: ج ۱، ص ۳۷۲ - ۳۷۶ و ۱۰۴) بنابراین، وی حس، عقل و وحی را سه راه دست‌یابی به معرفت می‌داند. او، وحی را ابزار معرفت انسان‌های عادی نمی‌داند، بلکه آن را ویژه پیامبران می‌داند و معتقد است معرفتی که از راه وحی کسب می‌شود، متقن‌ترین نوع معرفت است (همان). کندی به همین لحاظ، معرفت و علم را به دو بخش علم انسانی - شامل معرفت حسی و معرفت عقلی که حاصل از دو ابزار حس و عقل هستند - و علم الهی - که حاصل از ابزار وحی است - تقسیم می‌کند (همان). بنابراین، کندی بدون اینکه به تبیین چیستی وحی بپردازد، وحی را ابزاری معرفت‌شناختی می‌داند. فارابی پس از کندی به تفصیل در این زمینه سخن گفته است. حکیمان دیگری همچون ابن سینا و شیخ اشراق و ملاصدرا نیز مشرب فلسفی وی را در باره حقیقت وحی و نبوت پی‌گرفته‌اند.

ماهیت وحی نزد فارابی

تبیین فلسفی فارابی از وحی و نبوت و ضرورت عقلی نیاز بشر به آن‌ها سبب شد تا منتقدان داخلی نبوت مانند محمد بن زکریای رازی و احمد بن اسحاق راوندی و منتقدان خارجی مسیحی، یهودی، مجوسی، دهری و زندیق محکوم گردند. (شریف، ۱۳۶۲: ص ۶۵۸) فارابی با بهره‌گیری از مراتب عقل نظری که از نظر او عبارت از عقل منفعل، عقل بالفعل و عقل مستفاد است و نیز عقول طولی مشائیان و عقل دهم یا عقل فعال، به تبیین هستی‌شناسانه وحی پرداخت. وی، کارکرد حداکثری برای عقل فعال معتقد است. بر این اساس، عقل فعال افزون بر مدد رساندن عقل آدمی برای کشف معقولات و انتزاع معقول از محسوس، به عقل انسان کمک دیگری هم می‌کند و عقل هیولانی او را ترقی می‌دهد تا به

عقل مستفاد برساند و با خود، یعنی عقل دهم متصل گرداند تا از این طریق به وحی دست یابد* وی، برای نشان دادن تمایز میان پیامبر و فیلسوف به این نکته توجه می‌دهد که پیامبران افزون بر بهره‌گیری از عقل مستفاد و اتصال به عقل فعال برای دریافت وحی، می‌توانند با قوه مخیله نیز حقایق و حیاتی را دریافت کنند. فارابی، قوه مخیله را واسطه میان قوای حاسه و ناطقه می‌داند. (فارابی، ۱۹۹۶: ص ۱۰۸) به عبارت دیگر، عقل در درک وحی کلی، و قوه خیال در درک وحی جزئی و مشاهده فرشتگان وحی و شنیدن کلام آن‌ها به پیامبران مدد می‌رسانند. پس به کارگیری هر یک از قوه عاقله و قوه تخیل برای یافتن بخش‌های گوناگون وحی مؤثر است. ادراک معقولات و کلیات و حیاتی به واسطه عقل مستفاد و مشاهده جزئیات، از جمله فرشته وحی و شنیدن کلامش از طریق اتصال قوه تخیل پیامبر به عقل فعال تحقق می‌یابد. بنابراین، تمایز نبی با حکیم در کمال قوه عاقله و عقل نظری و عقل مستفاد نیست که هر دو شخصیت در این مرحله از تکامل شریک‌اند، بلکه تفاوت این دو در کمال قوه تخیل است؛ یعنی فصل‌میز نبی از حکیم عبارت از قوه مخیله است. (فارابی، ۱۴۱۲: ص ۶۱ - ۶۳؛ همو، ۱۴۰۰: ص ۴۹ - ۵۰؛ همو، ۱۳۶۱: فصل ۲۴ و ۲۵)

ماهیت وحی نزد ابن سینا

ابن سینا، مشرب فلسفی فارابی را با افزوده‌هایی پی‌گرفت. شیخ در تعریف وحی می‌نویسد:
 حقيقة الوحی هو الالتقاء الخفی من الامر العقلی باذن الله تعالی فی النفوس البشری المستعدة لقبول مثل هذا القاء. (ملزیری، ۱۳۸۴: ص ۶۳. به نقل از: ابن سینا، ۱۳۵۳: ص ۳)

* وی در این باره می‌نویسد: «العقل الفعال لما كان هو السبب فی ان تصیر به المعقولات التي هي بالقوه معقولات بالفعل، وان یصیر ما هو عقل بالقوه عقلاً بالفعل وكان ما سببه ان یصیر عقلاً بالفعل هي القوه الناطقه و كانت الناطقه ضریبین: ضریباً نظریاً و ضریباً عملیاً و كانت العملیه هي التي شأنها ان تفعل الجزئیات الحاضره و المستقبله و النظریه هي التي شأنها ان تعقل المعقولات التي شأنها ان تعلم و كانت القوه المتخیله مواصله لضریب القوه الناطقه فان الذي تمال القوه الناطقه عن العقل الفعال قد بغیض منه القوه المتخیله فيكون للعقل الفعال فی القوه المتخیله فعل ما، تعطیه احيانا المعقولات التي شأنها ان تحصل فی الناطقه النظریه و احيانا الجزئیات المحسوسات التي شأنها ان تحصل فی الناطقه العملیه، فتقبل (القوه المتخیله) المعقولات بما یحاذیها من المحسوسات التي تركيبها هي وتقبل الجزئیات احيانا بان تتخیلها كما هي ... فيكون ما يعطيه العقل الفعال للقوه المتخیله من الجزئیات، بالتمامات و الرؤیات الصادقه و بما يعطيه من المعقولات التي تقبلها بان يأخذ محاذاتها مكانها بالكهانات على الاشياء الالهيه» (فارابی، ۱۹۹۶، فصل ۲۴ و ۲۵)

شیخ الرئیس از نظر عقلانی، ضرورت وحی نبوی را از طریق مراتب عقل، به ویژه عقل مستفاد، و ضرورت قوه حدس و ارتباط عقل بشری با عقل فعال بیان می‌کند و بر آن است که مردم، در قوه حدس، کیفیت و کمیت متفاوتی دارند. باره‌ای از مردم، دارای این قوه‌اند و برخی نیز درجاتی عالی از این قوه را دارا هستند و تنها افراد نادری به واسطه تماس کامل با حقیقت و بدون آموزش خارجی، در رتبه اغلای این قوه قرار دارند و با ارتباط غفیل مستفاد با عقل فعال، به بصیرت نبوی دست می‌یابند. ابن سینا در فصل ششم از مقاله پنجم کتاب شفا، مراتب عقل را بیان می‌کند و عقل قدسی را عالی‌ترین مراتب عقل می‌نامد.* وی درباره امکان وجود قوه قدسیه و حدس قوی و اشتغال نفوس قویه، از جمله نفس نبوی را در این مرتبه در *الاشارات و التنبيهات* بیان می‌کند. (ابن سینا، ۱۳۷۵: ج ۳، ص ۳۶۰ - ۳۶۵؛ همو، ۱۳۶۳: ص ۱۱۵)

وی با تقسیم بندی عقل نظری، به تبیین وحی می‌پردازد. او در جایی می‌نویسد:
 و اما نفسی که او را نفس ناطقه خوانند، قوت‌های وی به دو قسم است: یک قسم، قوت عامه است و دیگر، قوت عالمه و هر دو را عقل خوانند، بر سبیل اشتراک. اما قوت عامه آن است که وی را عقل عملی خوانند و اما قوت عالمه آن است که او را عقل نظری خوانند و او را ادراک معانی و صور عقلی آید و کلیات دریابد. و وی را مراتب است از جهت ادراک این معانی: یکی آن وقت که خالی باشد از همه معقولات و آن را عقل هیولانی خوانند؛ و چون اولیات دریابد، آن را عقل ملکه خوانند...؛ سیم چون معقولات

* وی در باب عقل مستفاد می‌نویسد: «اما العقل المستفاد فهو العقل بالفعل من حيث هو كمال ... فحينئذ يحور ان يتصل بالعقل الفعال تمام الاتصال ... فجائز اذن ان يقع الانسان بنفسه الحدس و ان يتعقد في ذهنه القياس بلا معلم، و هذا مما يتفاوت بالكم والكيف اما في الكم فلان بعض الناس يكون اكثر عدد حدس للحدود الوسطی، و اما في الكيف فلان بعض الناس اسرع زمان حدس، و لان هذا التفاوت ليس منحصرأ في حد، بل يقبل الزیاده و النقصان دائماً و ينتهي فی طرف النقصان الى من لا حدس له الله، فيجب ان ينتهي أيضاً فی طرف الزیاده الى من له حدس فی كل المطلوب او اكثرها، و الى من له حدس فی اسرع وقت و اقصره فيمكن اذن ان يكون شخص من الناس مؤيداً لنفس لشده الصفاء و شدة الانسان بالمبادئ العقلیه الى ان يتغل حاساً اعنى فيولا لها من العقل الفعال في كل شي و ترتسم فيه الصور التي في العقل الفعال، اما دفعه و اما قريباً من دفعه، ارتساماً لا تقليدياً، بل ترتیب بتتمل على الحدود الوسطی فان التقليديات فی الامور التي انما تعرف باسائها، ليست يقينیه عقلیه. و هذا ضرب من النبوه، بل اعلى قوی النبوه و الاولى ان تسمى هذه القوه، قوه قدسیه و هي اعلى مراتب القوی الاسائيه» (الشفا، الطبعیات، کتاب النفس، مقاله الحامسه، الفصل السادس، ص ۲۲۰).

همه دریابد، او ملکه کند. اندر این وقت که مطالعه آن معقولات بکند و آن را عقل بفعل خوانند؛ و چهارم اندر آن وقت که مطالعه کند و مشاهده معقولات باشد و آن را عقل مستفاد گویند؛ و چون نفس مردم بدین غایت رسید، در علم و اخلاق بر جهت فضیلت باشد و این غایت کمال مردم است. و این جوهر دو روی دارد: یکی سوی عقل فعال و آن عقل نظری است و از این؛ آنجا اقتباس علم می‌کند و دیگر روی، سوی بدن دارد و آن عقل عملی است. (ابن سینا، ۱۳۸۳: ص ۲۳-۲۶)

البته گاهی بوعلی به جای عقل فعال، تعبیر عقول فعاله را نیز به کار می‌برد.*

بوعلی سینا با بهره‌گیری از عقل نظری و عقل عملی به تبیین نبوت می‌پردازد و می‌گوید:

نفس انسانی دو قوت دارد: یکی عقل نظری و بدین قوت، معقولات و علوم کلی از جواهر عقلی قبول کند و دیگر، عقل عملی که به معنوت قوت متخیله، علوم تمیزی از ملکوت قبول کند و چون در حال خواب، قوت متخیله از حواس فارغ شود و به خدمت عقل عملی رسد، از ملکوت، فیض علم به نفس انسانی متصل شود و باشد که قوت متفکره در آن تصرف کند از محاکات. پس آن خواب را حاجت باید به تعبیر و اگر قوت متخیله مستولی باشد، آن را محاکات کند، آن خواب حاجت آید به تعبیر و چون نفس شریف باشد و از قوت عقل متفکره، چنان قوی باشد که حواس آن را مشغول بدارد از افعال خویش در حال بیداری، فیض علم بدان نفس چنان پیوندد که در حال خواب بنفس دیگران و آن، نفس نبی باشد ﷺ و این نوع از نبوت، تعلق به عقل عملی دارد و بقوت متخیله. (ابن سینا، ۱۳۸۳: ص ۶۸-۶۹)

پس چون نفس مردمی در حق عقل عملی و قوت مفکر در رتبتی باشد که از ملکوت، علم غیب به وی رسد و ملک به صورت آدمی وی را ظاهر شود و بسا وی سخن گوید و وحی کند و در حق عقل نظری در رتبتی باشد که معلومات از عالم عقل همه به حدس بداند و در عالم طبیعت چنان باشد که اجرام عنصری مسخر آثار نفس وی باشد و در غایت شرفی که ممکن باشد، در حق آدمی و این نفس نبی مرسل باشد. (همان: ص ۷۵)

بوعلی با توجه به تفاوت فکر و حدس، حدس را اندیشه‌ای می‌داند که حد وسط آن بدون فکر حاصل آید و پیامبران نیز از طریق حدس به معرفت دست می‌یابند. (همان: ص ۷۱)

* العلم البسيط الذي ليس من شأنه ان يكون له في نفسه صورة و لكن هو واحد تفيض عنه الصور في قبيل الصور فذلك علم فاعل للنبي الذي سمعه علما فكرا و بدأ له و ذلك هو لغوه انقلبه المثلثة من الفوس المشاكه للعقول الفعالة. (ابن سینا، ۱۳۷۵: ص ۳۳)

البته بوعلی این مرتبت را به نفوس انبیا و حکما نسبت می‌دهد. (همان، ص ۷۶) وی در مباحث علم النفس تصریح می‌کند که گاهی نفس انسانی، عاقل بالقوه است که به عاقل بالفعل تبدیل می‌گردد و بی شک، در این تبدیل به علتی لازم است تا خروج از قوه به فعل را تأمین کند و آن سبب، حتماً عقل بالفعل است که مبادی صور عقلیه مجرد نزد او حاضر است. و آن عبارت از عقل فعال است. (ابن سینا، ۱۳۷۵: ص ۳۲۱-۳۲۲) بحث دیگری که بوعلی سینا در علم النفس مطرح می‌کند، بحث مراتب عقل و افعال آن است. وی عالی‌ترین مرتبه عقل را، عقل قدسی یا قوه قدسیه می‌نامند. (همان: ص ۳۳۹-۳۴۰)

مردم از نظر بوعلی، زمانی استحقاق نام انسانیت را می‌یابند که برای سعادت حقیقی در آخرت تلاش کنند. این امر، مراتبی دارد که شریف‌ترین و کامل‌ترین آن‌ها، به قوه نبویه اختصاص می‌یابد. (ابن سینا، ۱۳۶۳: ص ۱۱۵-۱۱۶) قوه نبویه از نظر بوعلی، سه ویژگی دارد که از دیگر انسان‌ها تمایز می‌یابد. این ویژگی‌ها عبارتند از: حدس قوی که زاینده قوه عاقله است. وی در این باره می‌فرماید:

فالخاصة الواحدة تابعة للقوة العقلية و ذلك ان يكون هذا الانسان بحدسه القوي جدا من غير تعليم مخاطب من الناس له، يتوصل من المعقولات الاولى الى الثانية في اقصر الازمنة، لشدة اتصاله بالعقل الفعال. (همان: ص ۱۱۶-۱۱۷)

ویژگی دوم به خیال تعلق دارد که با آن، حقایقی بر او تمثل می‌یابد. وی در این باره می‌نویسد: و اما الخاصة الاخرى فهي متعلقة بالخيال الذي للانسان الكامل المزاج و فعل هذه الخاصة هو الانذار بالكائنات و الدلالة على المغيبات و قد يكون هذا لاكثر الناس في حال النوم بالرؤيا و اما النبي فانما يكون له هذه الحال في حال النوم و اليقظة معا. (همان: ص ۱۱۷)

سپس بوعلی می‌نویسد:

فمن كان خياله قويا جدا و نفسه قوية جدا لم تشغله المحسوسات بالكلية و لم تستغرقه... فخل ما يراه كالمحسوس المبصر المسحوق. (همان: ص ۱۱۹)

ویژگی سوم، قدرت تصرف بر عالم طبیعت است. وی در توضیح این ویژگی می‌فرماید: و اما الخاصة الثالثة التي لنفس النبي فهي تغييرها الطبيعة لانه يمكن ان من القوة بحيث يصدر عن اوهامها في غير ابدانها ما قد يصدر من اكثر الانفس في ابدانها من التغييرات التي هي مباد للاستحالات العظيمة الى الخير و الشر و للحوادث التي لها في الطبيعة اسباب كالزلازل و الرياح و الصواعق. (همان، ص ۱۲۰)

ابن سینا با تأکید ویژه‌ای که بر کارکرد قوه حدس در درک وحی دارد، در ادامه در نهمین باب حدس می‌فرماید:

ان الحدس ليس مما يدفعه العقل و الحدس هو النطق للحد الاوسط من القياس بلا تعليم... النفس القوية فحدس كل مسئلة عليها جابر، ليس بعض المسائل اولی من بعض. (همان: ص ۱۱۶)

به اعتقاد شیخ، عقل آدمی در مرحله عقل هیولانی از هر معرفت و اندیشه‌ای خالی است و با افاضه عقل فعال و بدون بهره‌گیری از واسطه به بدیهیات و اولیات دست می‌یابد و به مرحله عقل بالملکه می‌رسد. آن‌گاه عقل فعال به او مدد می‌رساند تا با سرمایه بدیهیات به مجهولات و معلوم سازی آن‌ها دست یابد و با استدلال به معلومات جدیدی نایل آید و عقل بالفعل تحقق یابد. شیخ، همین عقل بالفعل را به لحاظ دریافت معلومات از عقل فعال، عقل مستفاد می‌نامد.*

سرانجام نوعی بر این باور است که پیامبر ﷺ، علم غیب و حقایق و صورت حروف و اشکال مختلف و عبارت‌های وحیانی را به واسطه ملک و با کمک قوه تخیل دریافت می‌کند و کلام الهی را می‌شنود و فرشته را به صورت شخص بشری مشاهده می‌کند. (ملایری، ۱۳۸۴: به نقل از: ملاصدرا، ۱۳۵۳: ص ۱۲) قوه متخیله پیامبری چنان قدرت مند است که حواس ظاهری نمی‌تواند بر او مستولی شود.** شیخ الرئیس برای تبیین وحی در امور جزئی، به نفوس فلکی و علم آن‌ها به جزئیات طبیعت تمسک می‌جوید؛ با این بیان که نفس نبی با نفوس فلکی ارتباط برقرار می‌کند و به جزئیات عالم طبیعت آگاهی می‌یابد. (ابن سینا، ۱۹۵۲: ص ۱۱۴ - ۱۱۵)

ماهیت وحی در حکمت اشراق

شیخ شهاب الدین سهروردی نیز، همانند فارابی و ابن سینا هیچ نقش فاعلی برای پیامبری در دریافت وحی قابل نیست و تنها نقش قابلی آن را - با ترقی عقلانیت از مرحله عقل بالقوه و بالملکه به عقل بالفعل و عقل مستفاد و اتصال به عقل فعال و دریافت صور عقلیه و کلیه از آن عالم - مطرح کرده است. به گمان شیخ اشراق، تنها حجاب ارتباط انوار اسفندی یا نفوس با انوار مجرد، شواغل جسمانی و عالم ظلمانی است. (سهروردی، ۱۳۷۲: ج ۲، ص ۲۳۶ و ج ۳، ص ۴۴۵) شیخ اشراق همانند دیگر حکیمان گذشته، وحی را به کلی و جزئی تقسیم می‌کند و دریافت وحی کلی توسط نبی را با رابطه عقل مستفاد با عقل فعال تبیین می‌کند و هستی‌شناسی وحی کلی را با عقول عرصیه بیان می‌سازد، ولی در باب چگونگی دریافت وحی جزئی و رؤیت فرشته و شنیدن الفاظ وحیانی، فیلسوفان گذشته را همراهی نمی‌کند و آن را از طریق ارتباط پیامبر با نفوس فلکی حل می‌سازد. البته وی در برخی آثارش به جایگاه متخیله اشاره می‌کند و مشی‌مشایی را می‌پیماید، ولی در *مطارحات* به رأی دیگری روی می‌آورد و رؤیت فرشته را نوآوری متخیله در قوه خیال نمی‌شمارد و عالم دیگری را میان عالم حس و عالم عقل به نام عالم مثل معلقه مطرح می‌سازد. وی حکیمان مشاء را از غفلت از عالم مثال معلقه یا عالم خیال منفصل هشدار می‌دهد. این عالم میان عالم محسوس و عالم معقول قرار دارد. پس صور ملائکه و دیگر حقایقی که بی مشاهده می‌کند، واقعیت‌هایی هستند که در خیال منفصل و عالم مثال معلقه قرار دارند و قوه متخیله یا خیال متصل پیامبری هم، نقشی در تولید آن‌ها ندارد. (شیخ اشراق، ۱۳۷۲: ج ۲، ص ۴۹۵ - ۴۹۶ و ص ۲۳۰ - ۲۴۵)

ماهیت وحی در حکمت متعالیه

ملاصدرا همانند حکیمان مسلمان پیشین در آثار گوناگونش از جمله *المبدأ و المعاد*، *المظاهر الالهیه، الشواهد الربوبیه* و... به چیستی وحی و نبوت پرداخته است. وحی‌شناسی ملاصدرا در مبحث نبوات، علم النفس و الالهیات بالمعنی الاخص (صفت کلام الهی) باید جست‌وجو شود.

* نوعی در این باره می‌نویسد: فاول ما يحدث من العقل الفعالي هو العقل الهولاني هو العقل بالملکه و هو صورة المعقولات الاولى التي حصل بعضها لا تجرید و لا قياس و لا استقراء البته مثل ان الكل اعظم من الجزء و بعضها يحصل بالتجرید مثل ان كل ارض ثقيلة و هذه الصورة تبعها القوة علی كسب غيرها فتكون الصور للابصار و اذا حصل العقل بالملکه استعدت النفس للعقل و العقل المستعد و كلاهما واحد بالذات فتختلف بالاعتبار. (مبدأ و معاد، ص ۹۹)

** رک: *اشارات و تنبیهات*، نمط دهم، فصل ۲۱-۲۲، ص ۱۴۲-۱۴۵، نیز برای بحث مراتب عقل رک: *تجرید*، شرح نمط هفتم، ترجمه و شرح احمد بهشتی، بوستان کتاب، ۱۳۸۵: ص ۴۰، نیز رک: *قطب‌الدین محمد بن محمد رازی، الالهیات من المعاکمات بین شرحی اللانوارات*، تصحیح: مجید هادی زاده، مرکز نشر میراث مکتوب، ۱۳۸۱: ص ۳۹۳-۳۹۸

ملاصدرا درباره تفاوت میان الهام و تعلم در استکشاف حقایق می‌نویسد:
علوم در باطن انسان، درباره‌ای از اوقات به وجوه مختلف حاصل می‌شود: گاهی یک باره بر او القا می‌شود؛

بدون اینکه منشأ آن را بداند؛ خواه در راستای شوق و طلب اتفاق افتد یا چنین نباشد. این گونه معرفت را حدس و الهام گویند؛ و گاهی به طریق استدلال و تعلم پدید می‌آید که در این صورت، اعتبار و استیصار نامیده می‌شود. قسم نخست که در باطن آدمی بدون بهره‌گیری از استدلال و اجتهاد تحقق دارد، بر دو دسته انشعاب می‌یابد: دسته نخست، علوم است که آدمی از منشأ و چگونگی‌اش آگاهی ندارد و این دست را الهام و نفث در روع می‌نامند و به اولیا و اصفیا اختصاص دارد؛ دسته دوم، علوم است (است) که آدمی از سببش، اطلاع دارد و آن عبارت از مشاهده ملک و عقل فعال است که علوم را در نفوس می‌اندازد. این دسته را وحی نامیده (اند) و به انبیا علیهم‌السلام اختصاص دارد. (ملاصدرا، ۱۳۶۲: ج ۲، ص ۸۰۷ - ۸۰۸)

پس وحی عبارت از علوم است که از طریق استدلال و اجتهاد به دست نمی‌آید و آدمی از منشأ و چگونگی‌اش آگاهی دارد و با مشاهده ملک و عقل فعال پدید می‌آید. تمایز وحی و الهام در وضوح و نوریت و مشاهده فرشته‌ای است که افاده کننده صورت‌های علمی است؛ زیرا علوم در نفوس انسانی به واسطه ملانکه علمی و عقول فعال حاصل می‌شوند. آیه مبارکه « وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا » (الشوری: ۴۲)؛ (۵۱) به همین معنا اشاره دارد. پس تکلم خدا با بندگانش، به افاضه علوم در دل‌های ایشان به وجوه متفاوت، مانند وحی و الهام و تعلیم به واسطه رسل و معلمین اشاره دارد. (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ج ۲، ص ۸۰۹)

ملاصدرا، افاضه و افاده کننده هر یک از علوم پیش گفته اعم از وحی و الهام و علوم اکتسابی را حق تعالی می‌داند و تنها برای بندگانش، به مسئله تطهیر و تصفیه قلب اشاره می‌کند. وی در این باره می‌فرماید:

وقتی طریق مجاهدت برای محو صفات مذمومه و قطع غلایق و اقبال به کتب همت به سوی حق تعالی اختیار شد، حق تعالی، متولی قلب بنده‌اش می‌شود و آن را به انواع علوم منور می‌گرداند و سر ملکوت بر او متکشف می‌شود و به لطف رحمت، حجاب از قلب

مرتفع می‌گردد و حقایق امور الهیه در آن جلوه می‌کند و مرجع این طریق، تطهیر محض و تصفیه و جلا از جانب بنده و بعد از آن استعداد و انتشار فتح، رحمت از جانب خداست؛ زیرا انکشاف امور برای انبیا و اولیا علیهم‌السلام و فیضان نور بر صدور ایشان، به تعلم و در است نبود، بلکه به زهد در دنیا و تبری از غلایق آن و اقبال به کتب همت به سوی خدا بود. «و من كان لله كان الله له». (همان: ج ۲، ص ۸۰۹ و ۵۵۳ - ۵۵۲)

مبدأ قابلی وحی

ملاصدرا همان گونه که در تبیین وحی کلی به کمال قوه نظری، یعنی عقل مستفاد و اتصال یا اتحاد با عقل فعال یا عقول فعاله تمسک جست، در تبیین وحی جزئی نیز به کمال قوه متخیله استناد می‌کند. وی بر این باور است که «قوه متخیله چنان قوی باشد که در بیداری، عالم غیب را مشاهده نماید و صور جمیله و اصوات حسنه منظومه را بر وجه جزئی تر مقام هورقلیا یا غیر آن از عوالم باطنیه، احساس و مشاهده کند یا حکایت کند آنچه را که نفس در عوالم جواهر مجرده عقلیه مشاهده می‌کند. پس در بیداری ببیند و بشنود آنچه را که در خواب می‌بیند و می‌شنود». (همان: ص ۵۴۷ - ۵۴۸)

ملاصدرا، همانند دیگر حکیمان، عقل را یکی از ساحت‌های نفس انسانی می‌داند و آن را به دو مرتبه عقل نظری و عقل عملی تقسیم می‌کند و برای عقل نظری، مراتب طولی قائل است. اولین مرتبه، عقل هیولانی یا عقل بالقوه است که از تمام معقولات بدیهی و نظری خالی است، ولی بنایه فطرت. زمینه و قابلیت معانی معقوله را دارد. این مرتبه از عقل به هیولی تشبیه شده است، از آن جهت که ذاتش از صورت محسوس خالی است، ولی قابلیت تمام محسوسات را داراست. برای اینکه عقل هیولانی و بالقوه که استعداد دریافت معقولات را دارد به فعلیت برسد، باید موجودی باشد تا این مرتبه استعدادی عقل را به عقل بالفعل برساند. پس بر اساس اصل علیت، باید موجود خارج کننده، بالفعل در بردارنده معقولات باشد؛ یعنی عقل فعال مجرد از عالم طبیعت باشد. * ملاصدرا، به باور همه عقول

* ملاصدرا پس از بیان این مطلب، می‌فرماید: فقد ثبت ان العقل الهیولانی بالقوه عالم عقلی. من شأنه ان يتصور هيئة الكل و يشبه بمبدأ الكل بان يحصل منه جميع المعقولات على نحو القبول، كما يحصل جميع المعقولات عن الحق الاول على نحو الفعل، می‌نویسد: ولما كان كل ما يخرج من القوه الهی الفعلی يخرج بسبب المخرج له الی ذلك الفعل و مجال ان يحدث فيه کمال عما ليس له ذلك الکمال، و سبب مسوره فی شمهه عما ليس له ذلك القدره و یفقد شیء کمالاً فوق الذی له، فوجب ان يخرج هذه القوه

مجرده و حق تعالی، فعال‌اند، ولی نزدیک‌ترین موجود مجرد نسبت به ما در لسان شرع، روح القدس است که به تعبیر وی: «و هو المعلم السديد القوى و المؤيد بالقاء الوحي للانبیاء علیهم السلام و هو الذی اذا اتصلنا به، ایدنا و کتب فی قلوبنا الايمان و العلوم الحقه.» (همان: ص ۴۴۹) به بیان دیگر، عقل فعال همانند خورشید که با تابش نور، قوه باصره و روان مبصره بالقوه را به فعلیت در می‌آورد، با تابش نور عقلی، نفوس انسانی را از قوه به فعل خارج می‌سازد و عاقل و عقل بالقوه را به عاقل و عقل بالفعل تبدیل می‌کند. (همان: ص ۴۵۱-۴۵۲)

البته ملاصدرا همچون فیلسوفان دیگر معتقد است نخست نفوس، با نور عقلی، از عقلی هیولانی به عقل بالملکه تبدیل می‌شوند؛ زیرا معقولات بدیهی و اولی در آغاز تحقق می‌یابند و کمال نخستین قوه عاقله، یعنی عقل بالملکه تحقق می‌یابد و سپس عقل بالملکه با یافتن قدرت استنتاج قضایای نظری از قضایای بدیهی، به عقل بالفعل تبدیل می‌شود. (همان: ص ۴۵۳-۴۵۵) ملاصدرا به این نکته دقیق هم اشاره می‌کند که «فاذا حصلت للنفس المعقولات المكتسبة، صارت من جهة تحصيلها ایاها - و ان كانت غیر قائمة بها بالفعل - عقلاً بالفعل لان له ان يعقل متی شاء من غیر استیناف طلب». (همان: ص ۴۵۵) یعنی نفس انسان با تحصیل معقولات اکتسابی و نظری - با کمک بدیهیات و اولیات - به عقل بالفعل تبدیل می‌شود؛ هر چند تحصیل معقولات اکتسابی به معنای وجود بالفعل آن‌ها نیست، بلکه بدون طلب می‌تواند آن‌ها را تعقل کند و نفس، ملکه‌ای به نام ملکه رجوع اتصال به منبع را پیدا می‌کند. وقتی نفس با اتصال به عقل فعال توانست معقولات را مشاهده کند، در آن صورت، به عقل مستفاد تبدیل می‌گردد. (همان: ص ۴۵۶)

مطلب قابل توجه در کارکرد عقل بالفعل این است که نفس آدمی در این مرتبه به معقولات بالفعل دست می‌یابد و این دستاورد فکری با دو عامل ارادی و غیر ارادی پدید می‌آید. عامل ارادی این است که نفس با کمک عقل بالملکه، واسطه را به دست می‌آورد و قیاس‌ها و تعریف‌های منطقی و به ویژه براهین و حدود را به کار می‌گیرد. همچنین عامل غیر ارادی، همان فیضان و تابش نور عقلی است که با اراده انسان تحقق نمی‌یابد و تنها به تأیید حق تعالی پس از تحقق قیاس برهانی و حد تام حاصل می‌آید. پس معرفت عقلی از

الهیولانیة الی الفعل بشيء يكون هو عقلاً و عاقلاً بالفعل اما جميع ما هو كذلك و اما بالاقرب فی المرتبة و هو العقل الفعال. (مبدأ و معاد، ج ۲، ص ۴۴۹)

نظر ملاصدرا، زاینده دو عامل منطقی و فلسفی است. عامل منطقی همان حدود و براهین است که به وسیله اراده انسان تحقق می‌یابد و عامل فلسفی و هستی‌شناختی، نور الهی - مفیض حقیقی معرفت است. (همو، ۱۳۷۱: ص ۸۶۳؛ همو، ۱۳۸۱: ص ۴۵۳-۴۵۴) ملاصدرا، غایت وجود انسان را در این می‌داند که به مرتبه عقل مستفاد برسد و با اتصال به مفارقات و مجردات، معقولات را مشاهده کند. (همان: ص ۴۵۶)

پس، عقل هیولانی، عالم عقلی بالقوه است که با درک اولیات به مرتبه عقل بالملکه می‌رسد و با عقل بالفعل به کمال دوم دست می‌یابد و کمالات نظری و معقولات ثانویه را به دست می‌آورد و نفس بر اساس آن، هرگاه بخواهد معقولات را بدون رنج و سختی در می‌یابد؛ یعنی با رجوع تکراری عقل به مبدأ فیاض و اتصالش با آن، ملکه بازگشت به خداوند و اتصال با او، بدون مانع داخلی حاصل می‌گردد و به عقل مستفاد می‌رسد و خود عقل مستفاد، همان عقل بالفعل است. اگر عقل این گونه اعتبار شود که معقولات را هنگام اتصال به مبدأ فعال مشاهده می‌کند، مستفاد نامیده می‌شود. (همو، ۱۳۷۱: ص ۸۶۱-۸۶۳) تا اینجا روش شد که عقل انسانی با بهره‌گیری از نور عقلی به معقولات دست می‌یابد و عقل فعال، نقش علت فاعلی را دارد و انسان در اتصال به عقل فعال، یعنی روح القدس، تنها نسبت به علت فاعلی را دارد.

ملاصدرا بر اساس یک مبنای هستی‌شناختی، یعنی عوالم سه گانه ماده، مثال و تجرد و یک مبنای معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی، یعنی تعقل و تخیل و احساس، معجزه‌ها و کرامت‌های پیامبران را تبیین می‌کند و تکامل سه قوه عقل، خیال و حس را در انسان، منشأ ارتباط با عالم غیب و دریافت حقایق می‌داند. وی درباره تکامل عقل می‌نویسد:

فشدة التعقل و کماله فی الانسان توجب له مصاحبه القديسين و مجاورة المقربين و الاتصال بهم و الانخراط فی سلکهم. (همان: ج ۲، ص ۸۰۱)

یعنی تکامل قوه عاقله و عملیات عقلانی در انسان، همراهی و اتصال با موجودات مجرد را فراهم می‌آورد.

همچنین در زمینه تکامل خیال و قوه مصوره می‌فرماید:

و شدة القوة المصورة فيه تؤدي الی مشاهدة الاشیاح المنالیه و الاشخاص الغیبیه و نلفی الاخبار الجزیة منهم و الاطلاع علی الحوادث الماضیه و الاتیه بهم. (همان)

شدن و کمال قوه مصوره در انسان، سبب می‌شود شخص بتواند اسباب منالیه و اشخاص

غیب را مشاهده کند و حیرت‌های جزئی را از آن‌ها دریابد و بزرگواری گذسته و آینده اطلاع یابد. صدرالمتألهین از تکامل قوه حاسه انسان و نقش آن در معجزه خبر می‌دهد؛ به گونه‌ای که با کمال قوه حاسه و کمال قوه تحریک، انفعال مواد پدید می‌آید و قوا و طبایع جرمانی از بی‌روی پیامبری تبعیت می‌کند و تصرفات در عالم طبیعت تحقق می‌یابد. وی در این باره می‌نویسد:

و شدّة القوة الحاسّة المساوفة لكمال قوة التحریك فیه توجب انفعال المواد عنّه و خضوع القوى و الطبايع الجرمانة له. (همان)

حال که انسان می‌تواند در مراتب سه گانه ادراکی تکامل یابد و اتصال با مجردات و علم به حقایق غیبی و تصرف در عالم طبیعت را به دست آورد، آدمی، شایستگی خلافت الهی و ریاست مردمی را می‌یابد. ملاصدرا در این نتیجه‌گیری می‌فرماید:

فاندرجہ الکامله من الانسان بحسب نسانه الجامعة لجميع العوالم هی التي يكون الانسان بها قوی القوى الثلاث، لیستحق بها خلافة الله و ریاسة الناس. (همان: ج ۲، ص ۸۰۱ - ۸۰۲)

پس معجزه‌ها و کرامت‌ها، کمالات و ویژگی‌های سه‌گان‌هایی هستند که به قوای عقل و خیال و حس اختصاص دارد. ویژگی اول، همان کمال قوه نظری است که نفس را به گونه‌ایی تصفیه می‌کند که به عقل فعال شباهت فراوانی می‌یابد. ویژگی دوم، کمال قوه متخیله است که با آن صورت‌های زیبا و صداها‌ی نیکو را به صورت جزئی از عوالم باطنی و در مقام هورقلیا (عالم مثال) درک می‌کند و ویژگی سوم در قوه نفس، به کمال جزء عملی نفس و قوای تحریکی آن برمی‌گردد و منشأ تصرف در هیولای عالم و تحولات طبیعت می‌شود. (همان: ج ۲، ص ۸۰۲ - ۸۰۴)

ملاصدرا ویژگی اول را برترین اجزای نبوت و آن را با قرآن، یعنی برترین معجزه پیامبری مرتبط می‌داند و می‌فرماید:

والخاصية الاولى افضل اجزاء النبوة عند الخواص، و لهذا كان اعظم معجزات نبينا ﷺ القرآن و هو مشتمل على المعارف الالهية و حقائق المبدأ و المعاد، على وجه عجز عن دركها الا الاقلین من العلماء الراسخين من امته و فيه الاخبار عن المنعيات و الافعال الخارقة للعادات الا ان نفسه من المعجزات العقلية التي كلت اذهان العقلاء عن دركها و خرس السن الفصحاء عن وصفها. (همان: ص ۸۰۶)

ملاصدرا در تفسیر خود تصریح می‌کند که آخرت نزد عارفان و مؤمنان، امری یقینی است و یقین آن‌ها نیز زاینده دو مدرک است: مدرک نخست، ایمان و تصدیق تقلیدی

برگرفته از انبیا و اولیا است و مدرک دوم، معرفت به آخرت و وحی پیامبرانه است. وی در ادامه می‌فرماید: معرفت نبی به آخرت و امور دینی و معارف الهی، زاینده تقلید از جبرئیل نیست و نباید معرفت نبوی را با معرفت دیگر انسان‌ها، مقلدانه دانست؛ زیرا تقلید در اصل معرفت نیست؛ هر چند اعتقاد صحیح باشد. پس معنای معرفت پیامبرانه چیست؟ پاسخ این است که:

انه کشف لهم حقيقة الاشياء كما هی عابها فتأهدها بالبصيرة الباطنة كما تشهد انت المحسوسات بالبصر الظاهر فيخبرون عی مشاهدة لا عن سماع و تقلید. (همو، ۱۳۷۹: ص ۴۲۰ - ۴۲۱)

بنابراین، معرفت نبوی و وحیانی، نه از سنخ فکر است تا با حد وسط حاصل آید و نه از سنخ تقلید است، بلکه از سنخ کشف و شهودی است که حقیقت اشیا را آن گونه که هست، با بصیرت باطنی مشاهده می‌کند. ملاصدرا همانند بوعلی سینا، به ارتباط نفس ناطقه با عقل فعال باور دارد و همان گونه که گذشت، وقتی نفس در مرتبه عقل نظری به عقل مستفاد رسید، با عقل فعال ارتباط می‌یابد. البته با این تفاوت که شیخ الرئیس بر اتصال نفس با عقل فعال تأکید می‌ورزد و اتحاد آن دو را به دلایلی نمی‌پذیرد؛ برای اینکه نفس با اتصال به عقل فعال، به تمام معقولات عالم نمی‌گردد؛ در حالی که اگر دیدگاه اتحاد را بپذیریم، باید چنین لازمه‌ای را هم داشته باشد. (ابن سینا، ۱۳۷۵: ج ۳، ص ۲۶۹ - ۲۷۱) ملاصدرا به نظریه اتحاد معتقد است و در پاسخ به تالی فاسد مطرح شده در آثار بوعلی می‌گوید:

اتحاد نفس با عقل فعال، تنها از همان جهت ادراکی نفس با صورت عقلی است، نه از جهت معقولانی که درک نکرده است. پس به اعتقاد ملاصدرا، هیچ گاه نفس با عقل فعال، اتحاد همه جانبه پیدا نمی‌کند و تنها از آن نظر که ادراک عقلی را در می‌یابد، متحد است.

وی در این باره می‌نویسد:

ان النفس الانسانية من شأنها ان تدرك جميع الحقائق و متحد بها كما علمت و من شأنها ان یبصر علما عقلياً فیه صور كل موجود عقلي و... و قد مر أيضاً ان النفس يتحد بكل صورة عقلية ادركها فيلزم اتحادها بالعقل الفعال الموجود فیه كل شی من هذه الجهة لا من جهة ما لم يدركه من العقلیات فكل نفس ادركت صورة عقليه اتحدت مع العقل الفعال اتحاداً عقلياً ناك الجهة. (ملاصدرا، ۱۴۱۹: ج ۳، ص ۳۳۸ - ۳۳۹)

حال پرسش مهم درباره وحی‌شناسی صدرایی این است که در این گونه اتحاد که نفس به مرتبه عقل مستفاد می‌رسد و معقولات را درک می‌کند و با عقل فعال متحد می‌شود، آیا نفس نبوی با جبرئیل یکی می‌شود و تعدد و کثرت هستی شناختی خود را از دست

می دهند؛ یعنی نبی همان جبرئیل می گردد و آیا نفس نبی با تمام معقولات اتحاد می یابد و واقعیتی می شود که تمام معقولات و ملائکه جزء مراتب او به شمار می آیند؟ پاسخ به این پرسش ها به پژوهش دیگری نیازمند است.

مؤلفه دیگری که در شناخت حقیقت وحی مدد می رساند، تفسیری است که ملاصدرا از ادراک کلی دارد. به باور وی: «ذوات عقلیه نوریه یا صور عقلیه مثالیه در عالم ابداع تحقق دارند که نسبت آن ها با انواع جسمیه، همانند نسبت معقولات انتزاعی با اشخاص است.» (ملاصدرا، ج ۱، ۱۴۱۹: ص ۲۸۸ - ۲۹۰)

ملاصدرا برای اثبات صور مفارقة به براهین مشرفیه ای تمسک می کند و مدعای خود را از سه طریق حرکت، ادراک و آثار اجسام، به اثبات می رساند و سپس اشکالات ناظر به دیدگاه مثل مفارقة را پاسخ می دهد. (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ص ۱۶ - ۱۵۹)

وقتی نفس، معقولات و ادراکات کلی را درک می کند، در آن هنگام ذوات عقلی مجرد و مثل افلاطونی را مشاهده کرده است. پس ادراک کلیات از باب تحرید و انتزاع معقول از محسوس نیست؛ همان گونه که جمهور حکیمان بر آن باورند، بلکه با انتقال نفس از محسوس به متخیل و سپس به معقول و ارتحال از دنیا به آخرت و سپس به ماورای دنیا و آخرت، و سفر از عالم اجرام به عالم مثال و سپس به عالم عقول حاصل می آید. (همو، ج ۱، ۱۴۱۹: ص ۲۸۸ - ۲۹۰)

این ذوات عقلی و مثل افلاطونی گرچه مشخص به ذات خوبشانند، نفس به دلیل ضعف ادراکی و تعلق به جسمیات، توان مشاهده تام آن ها را ندارد، بلکه آن ها را با مشاهده ضعیف و ملاحظه ناقص می یابد؛ همانند دیدن انسانی از دور در هوای عبارآلود که به احتمال، زید، عمر، بکر یا خالد باشد. (همان، ج ۱، ۱۴۱۹: ص ۲۸۸ - ۲۹۰)

البته استاد جوادی آملی این تفسیر را تنها برای نفوس ضعیف می پذیرد، ولی نفوس کامل می توانند از باب انواع را از نزدیک و با علم شهودی مشاهده کنند. (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ص ۱۵۵) بنابراین، ادراک کلی، همان ادراک حضوری مبهم از راه دور است و اگر علم حضوری از نزدیک تحقق یابد، ادراک کلی نابود می شود.

تا اینجا روشن شد که ملاصدرا دو نظریه متفاوت مشایی و انسراقی را پذیرفته است؛

یعنی وی هم بر این باور است که ادراک کلی عبارت از اتحاد نفس آدمی با عقل فعال است و هم این دیدگاه را می پذیرد که ادراک عقلی همان مشاهده مثل افلاطونی (یعنی عقول عرضیه متکثره) است. در اینجا باید روشن گردد که آیا می توان ادراک کلی را هم از طریق اتحاد نفس با عقل فعال و هم از طریق مشاهده مثل مفارقة عرضی دانست؟ پاسخ این پرسش را می توان به دو گونه مطرح کرد. (۱) دیدگاه آیت الله جوادی آملی که معتقدند دیدگاه های متفاوت صدرالمتألهین را باید به دیدگاه متقدم، متوسط و نهایی او توجیه کرد. بر این اساس، دیدگاه مشایی صدرا با غرض آموزش و رعایت حال مخاطب آشنا به حکمت مشایی متقدم است، ولی دیدگاه نهایی ملاصدرا همان نظریه مثل افلاطونی است. وجه جمع دیگر آن است که مقصود صدرا از عقول عرضی و مثل افلاطونی، با عقل فعال یک حقیقت است. البته با این بیان که به جای یک عقل فعال، باید از چندین عقل فعال سخن گفت؛ همان گونه که وی در برخی آثارش تعبیر عقول فعاله را با کنار برده است. (ملابری، ۱۳۸۴: ص ۱۵۸ - ۱۵۹)

برخی از نویسندگان، شواهد متعددی ارائه کرده اند تا نشان دهند مثل افلاطونی در نظام صدرایی، عهده دار کارکردهای عقل فعال در نظام مشایی است. (ملاصدرا، ۱۴۱۹: ج ۵، ص ۲۰۴؛ همو، ۱۳۸۱: ج ۲، ص ۸۰۹)

ملاصدرا در توضیح رؤیت و احوال رائی می نویسد:

برای نفس انسانی دو وجه است: وجهی به عالم غیب و آخرت و وجهی به عالم شهادت و دنیا. پس اگر غالب بر او جهت قدس باشد، لابد در آن حقیقت، بعضی اشیا از آن وجه که مقابل ملکوت است، ظاهر می شود و از آنجا، اثر نور آن بر وجهی که مقابل عالم ملکوت و شهادت است می نابد؛ زیرا این دو وجه به یکدیگر متصل اند؛ چنان که دنیا و آخرت به هم متصل اند و بعد از این دانسته خواهد شد که آن جهت از نفس که به سوی عالم شهادت است، مدخل الهام و وحی است و آن جهت که به سوی عالم شهادت است، منتهی تصویر و تمثیل است. پس هر چه برای نفس از جانب شهادت ظاهر می شود، صور منخبله است؛ زیرا همه عالم شهادت، متخیلات است و خیال بر دو قسم می باشد؛ چنان که گاهی از ملاحظه عالم حس حاصل می شود؛ به اینکه صور محسوسه خارجی بالا می رود و گاهی از

* همان گونه که گذشت، مشائیان به اتحاد نفس با عقل فعال اعتقاد نداشتند و به نظریه ارتباط قائل اند. ولی صدرالمتألهین بر اساس اتحاد غافل و معقول، به نظریه اتحاد با عقل فعال معتقد است.

نظر به عالم غیب؛ صور معقول نزول می‌کند... اما صورتی که در خیال به اشراق عالم ملکوت بر باطن سر نفس حاصل می‌گردد، مطابق با معنا و حقیقت امر عقلی خواهد بود؛ زیرا صور عالم ملکوت، تابع ملک به صورت جمیل دیده می‌شود و شیطان به صورت قبیح، چنان که ملک بر صورت دحیه کلبی دیده می‌شود و شیطان به صورت کلب یا ضفدع یا خنزیر و امثال آن‌ها. (ملاصدرا؛ ۱۳۶۲: ص ۵۳۴ - ۵۳۵)

ملاصدرا نیز در بحث مراتب علم الهی به انبیاء؛ مرجعیت و منبع بودن نفوس فلکی را به جزئیات و حرکات عالم اجسام می‌پذیرد. وی در فصل سیزدهم از موقوف سوم اسفار، مراتب علم الهی به اشیا را در مرتبه عنایت قضاء یا ام الكتاب، قدر یا کتاب محسو و اثبات، لوح و قلم و لوح محفوظ تبیین می‌کند. (ملاصدرا؛ ۱۴۱۹: ج ۶، ص ۲۹۵ - ۲۹۰) وی در شرح لوح محفوظ می‌نویسد:

اما اللوح المحفوظ فهو عبارة عن النفس الكليّة الفلكية سيما الفلك الاقصى اذ كلما جرى في العالم او سيجري مكتوب مثبت في النفوس الفلكية فانها عالمة بلوازم حركاتها كما بيناه في مباحث الاجسام. (همان، ص ۲۹۵)

ملاصدرا افزون بر بهره‌گیری از نفوس فلکی برای تبیین وحی جزئی، به نظریه فئیل معلقه شیخ اشراق نیز تمسک می‌جوید. به اعتقاد سهروردی، صور خیالی در عالم فئیل معلقه (عالم مثال منفصل)، وجود خارجی دارند و نفس آدمی با علم حضوری می‌تواند آن‌ها را مشاهده کند. (ملاصدرا؛ ۱۴۱۹: ج ۸، ص ۲۱۲ - ۲۱۸؛ همو، ۱۳۸۱: ج ۲، ص ۷۹۴ - ۷۹۳ و ص ۸۰۳ - ۸۰۴)* ملاصدرا نه تنها به وجود عالم مثال منفصل تصریح دارد، بلکه به نوع تجرد آن نیز اشاره می‌کند. (ملاصدرا؛ ۱۳۸۲: ج ۱، ص ۵۸۸)

حکیمان اسلامی پیرو روایت‌های اهل بیت علیهم‌السلام برای تبیین وحی محسوس از رؤیا بهره گرفته‌اند. وحی در یک دسته بندی، به وحی معقول و وحی محسوس تقسیم می‌پذیرد. وحی معقول با بهره‌گیری از عقل مستفاد و ارتباط یا اتحاد با عقل فعال یا عقول فعاله،

تبیین شد. اما وحی محسوس، یعنی وحی لفظی و شنیدن الفاظ وحیانی و نیز دیدن فرشته وحی با کمک رؤیا، تحلیل می‌شود؛ زیرا رؤیا یک حقیقت تجربی همگانی است که در هنگام خواب برای انسان‌ها پدید می‌آید. خداوند سبحان نیز در داستان حضرت ابراهیم بدان اشاره می‌کند و وحی رؤیایی را در ذبح اسماعیل بیان می‌کند. همچنین به این مطلب در داستان حضرت یوسف و یعقوب اشاره شده است. پیشوایان اسلام نیز رؤیا را مرتبه‌ای از وحی و نبوت دانسته‌اند.

ملاصدرا هم به پیروی از کندی، فارابی و ابن سینا در آثار گوناگونش از جمله مبدأ و معاد در تحلیل وحی محسوس از رؤیا بهره گرفته است. وی در این باره می‌فرماید: «رؤیا عبارت از حبس شدن روح در باطن است و مقصود از روح در این مبحث، جوهر بخاری جاری است که از صفوه اختلاط مرکب است. این روح مرکوب، قوای نفسانیه است و قوای محرکه و حساسه به واسطه این روح به اعضا می‌رسند. این روح به واسطه عروق ضواری در ظاهر بدن منتشر می‌شود و گاهی به سببی از اسباب در باطن، زندانی می‌گردد. روح در این هنگام، از شغل حواس فارغ می‌گردد؛ زیرا همیشه به تفکر در آنچه حواس بر او وارد می‌آورند، گرفتار است و چون فرصت فراغ یافت و آن موانع از او مرتفع گردید، مستعد اتصال به جواهر روحانیه شریفه عقلیه می‌شود که نقوش جمیع موجودات در آن حاصل است و در شرع از آن جواهر به لوح محفوظ تعبیر می‌شود و با استعداد اتصال به جواهر نفسیه و قوای انطباعیه از براز علویه می‌شود که صور شخصیات ماده و جزئیه جسمانیه در آن‌ها منقوش است». (ملاصدرا؛ ۱۳۸۱: ج ۲، ص ۷۸۱ - ۷۸۲؛ همان، ص ۵۳۱ - ۵۳۲)

ملاصدرا به همین روال می‌کوشد تا وحی محسوس را توجیه کند و مسئله رؤیت فرشته و شنیدن الفاظ وحی را تبیین کند.*

* ملاصدرا در اثر دیگرش نیز همین مطلب را بیان می‌کند: ولعلم اولاً ان معنى الرؤيا انحاس الروح من الظاهر الى الباطن والمراد من الروح هو الجوهر البخارى الحار المركب من صفوة الاختلاط و هى مطبئة للقوى النفسانية و بها تتحرك القوى و تتصل الحاسة و المحركة الى آلتها ... فاذا انحسرت الروح الى الباطن و ركزت الحواس بسبب من الاسباب، بقيت النفس فارغة عن شغل الحواس لانها لا تزال مشغولة بالتفكر فيما يورده الحواس عليها؛ فاذا وجدت فرصة الفراغ وارتفعت عنها الموانع، استعدادت للاتصال بالجواهر الروحانية الشريفة العنانية - التى فيها غرض جميع الموجودات كلها المعبرة عنها فى الشرع باللوح المحفوظ و الجواهر النفسية و القوى الانطباعية من البرازخ العلوية التى فيها صور الشخصيات المادية و الجزئيات الجسمانية فاذا اتصلت بتلك الجواهر، ثبت ما فيها من النقوش. (ملاصدرا؛ ۱۳۷۸: ص ۱۴۸ - ۱۴۹)

* وی در توضیح این مطلب می‌نویسد: اعلم اننا ممن يؤمن بوجود العالم المقدرى الغير المادى كما ذهب اليه اساطين الحكمة و ائمة الكشف حسباً حرره و فوره صاحب الاشراق اتم تحرير و تقرير الا اننا نخالف معه شيئاً: احدها ان الصور المتخيلة عندنا موجودة - كما اوامنا اليه - فى صقع من النفس بمجرد تأثيرها و تصويرها باستخدام الخيال ... و الثانى ان الصور المرآتية عنده موجودة فى عالم المثال و عندنا ظلال للصور المحسوسة بمعنى انها ثابتة فى هذا للعالم نبوتاً ظلياً اى نبوتاً بالعرض لا بالذات. (۱۴۱۹: ج ۱، ص ۳۰۲ - ۳۰۴)

او درباره چگونگی انزال وحی بر پیامبران علیهم السلام با اعتراف به واجب بودن ایمان به کتاب‌های الهی و محتوای آن‌ها و احترام به عالمانی که به تأویل قرآن می‌پردازند، در زمینه چیستی انزال وحی می‌نویسد: «جماعتی از مفسران متکلم بر این باورند که مقصود از انزال وحی این است که جبرئیل، در آسمان، کلام حق تعالی را می‌شنود و بر رسول نازل می‌کند. برخی به مسئله سماع کلام الهی توسط جبرئیل اشکال کرده‌اند که کلام الهی، از جنس اصوات و حروف نیست و متکلمان نیز پاسخ‌های گوناگون داده‌اند. معتزله بر این باورند که خداوند، اصوات و حروف را بر زبان جبرئیل خلق می‌کند. اشاعره نیز دیدگاه‌های مختلفی داده‌اند. گاهی احتمال می‌دهند که خداوند شنیدن کلامش را برای جبرئیل خلق می‌کند و سپس این قدرت را به او می‌دهد که با عبارتی از این کلام تعبیر نماید. گاهی نیز احتمال داده‌اند که خداوند در لوح محفوظ، کتابتی را با نظم مخصوص خلق کرده و جبرئیل علیه السلام آن را قرائت و حفظ کرده است. احتمال دیگر اینکه خداوند، اصوات مقطعه را به نظم معینی در جسم مخصوصی آفریده و جبرئیل آن را دریافت کرده است. البته برخی از متکلمان در بیان این دیدگاه‌ها، ملائکه را اجسام متحیزه دانسته‌اند. اما مسلک حکیمان الهی این است که ملائکه بر موجودات علوی و سفلی، سماوی و ارضی، قدسی و جسمانی اطلاق می‌شود. ملاصدرا به باور کلام الهی را نباید تنها از سنخ اصوات و حروف و اعراض دانست، بلکه کلام و متکلم بودن الهی به قدرت و قادریت حق تعالی بر می‌گردد که در همه جهان اعم از عوالم علوی و سفلی ظهور دارد.

برخی دیگر به دیدگاه تلاقی روحانی و ظهور عقلانی میان نبی صلی الله علیه و آله و فرشته حامل وحی بسنده کرده‌اند. آنان ظهور عقلانی را به نفوس انبیا نسبت داده و آن را نزول نامیده‌اند و با این بیان، هبوط عقلی را به نزول حسی تشبیه کرده‌اند. بنابراین معنا، نزول فرشته، تعبیر استعاره‌ای خواهد بود. ملاصدرا این دیدگاه را اسراف‌کاری در تنزیه می‌داند؛ همان‌گونه که دیدگاه اول را اسراف‌کاری در تشبیه می‌شناسد و هر دو قول را نادرست می‌داند و مخالف احادیث متواتر نبوی و قوانین عقلی می‌شمارد. افزون بر اینکه همه امت اسلامی پذیرفته‌اند که پیامبر صلی الله علیه و آله، جبرئیل و ملائکه مقرب را با چشم جسمانی مشاهده می‌کند و کلام الهی جاری بر زبان قدسی آن‌ها را با گوش جسمانی شخصی می‌شنود. بنابر برهان عقلی ملائک دیدن و شنیدن حسی در انسان، وجود صورت بصری مانند رنگ‌ها و شکل‌ها و صورت مسموعه مانند اصوات و حروف و کلمات است. پس مبصر و مسموع حقیقی، صورت

حاصله در نفس است؛ نه صورت خارجی و سادت وضعی که مدبرک بالعرض است». (ملاصدرا، ۱۴۱۹: ص ۱۴۴ - ۱۴۷)

ملاصدرا بر این نکته تأکید می‌کند که مبدأ حضور صورت، واجب تعالی و واجب الصور است و نفس، ذاتاً دارای سمع و بصر و شم و ذوق و لمس است؛ هر چند ابزار عنصری خود را از دست بدهد. اگر نفس از ظلمت این حواس خارج شود، می‌تواند با قوه متخیله، محسوسات را مشاهده کند. (ملاصدرا، ج ۲، ۱۴۱۹: ص ۱۴۷ - ۱۴۸) چون مبنای صدرالسائلین با بهره‌گیری از برهان عرشی، بر جوهریت و تجرد قوه خیال مبتنی است (الشواهد الربوبیه، المشهد الثالث، الشاهد الثاني) نفس با این مبنای می‌تواند از شواغل مادی و طبیعی و حواس ظاهری فاصله بگیرد و قوه متخیله را به صقع ملکوت برساند و حقایق متمثله را مشاهده کند و بشنود. (همان، ۱۴۱۹: ج ۲، ص ۱۴۸ - ۱۴۹)*

بنابراین، از نظر ملاصدرا، نفس از عالم محسوس به عالم متخیل و از آنجا به عالم معقول ترقی می‌کند و صور ثابت در آن عوالم را دریافت می‌کند و ابصار و سماع نیز به شکل تمثیل و با قوه خیاله حاصل می‌آید؛ یعنی نفس از عالم اعلی به عالم اوسط و سپس به عالم ادنی تنزل می‌کند و حقایقی را مشاهده می‌کند. پس شنیدن کلام و دیدن صورت در هر یک از عوالم سه گانه با حرکت عروجیه و نزولیه تحقق می‌یابد. (همان: ج ۲، ص ۱۴۹)

ملاصدرا در توضیح وحی، افزون بر بهره‌گیری از حکیمان مشایی و اشراقی، مانند فارابی و ابن سینا و سهروردی، بیش از همه به عرفان نظری ابن عربی نزدیک است.

نظام هستی‌شناسی عرفان نظری، بر وحدت وجود و کثرت تجلیات مبتنی است. نیز نبوت در این نظام معرفتی، تمام مراتب تجلیات و تعینات، یعنی از فیض اقدس (مقام احدیت و مقام واحدیت) تا فیض مقدس (عالم ارواح و عالم مثال و عالم طبیعت) را شامل

* وی در این باره می‌فرماید: ولکن حیث ان النفس تكون بعد فی دار غربتها بالطبع و لم تسلب ر لم ترتفع اذیالها بالکلیه عن علاقتها التدریجیه لقواها البدنیة و جودها الحسیة او انها لم تنجرد عن عالم الامل بالکلیه و ان تجردت عن عالم الماده بالکلیه، فیکون مثالها فیما تناله بحسب ذلك الشان و تلك الدرجه، تحول الملك الحامل للوحی علی صورة متمثله فی شیخ شخص بشری ناطق بکلمات الهیه منظومه مسموعه، کمال قال تعالی (فتمثل لها بشرا سويا) یعنی بذلك انسام الصوره عنده لا فی لوح بنفاسیه - كما زعمه الظاهريون من الحکما ممن لا یحقق له فی علم النبوات و لا فی سبیل الظاهر و الاخذ عن ماده خارجیه، بل بالانحدار الیه من العالم الاعلی و النزول الیه من جانب البصیر و صقع الافاضه (۱۲۷۹: ج ۲، ص ۱۴۹).

می‌شود. نبوت مطلقه در حضرت احدیت، حقیقت محمدیه است که انباء ذاتی و اظهار حقایق به مراتب پایین‌تر است، ولی نبوت مقیده، عبارت از اخبار از غیب و تبلیغ احکام در عالم شهادت است. (خسروپناه، ۱۳۸۱: بخش سوم، فصل چهارم)

به نظر نگارنده، تفسیر فلسفی و عرفانی از حقیقت نبی و وحی قابل جمع‌اند؛ یعنی نظریه انصال نفس و عقل مستفاد به عقل فعال و نظریه حقیقت محمدیه را می‌توان کنار هم نشاناد.

تا اینجا دیدگاه ملاصدرا در باب وحی و استناد معنا و الفاظ وحی به خداوند سبحان و نقش قابلی نبی اکرم صلی الله علیه و آله روشن گشت. گفتنی است نه تنها دیدگاه ملاصدرا در وحی‌شناسی با سخنان برخی روشن‌فکران مخالف است، بلکه با دیدگاه آن‌ها در باره ضرورت تأویل کلام وحیانی و مسئله خاتمیت نیز مغایرت دارد. وی در زمینه تبیین شناخت می‌نویسد:

ثم من الرسول صلی الله علیه و آله الى آخر الزمان كانت الاستعدادات في الترقى و النفوس في اللطف و التزكى و لهذا لم يحتاجوا الى رسول آخر يكون حجة من الله عليهم و انما الحجة منه عليهم هو العقل الذي هو الرسول الداخلي. (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ج ۱، ص ۵۵۶) ان النفوس البشرية من ابداء العالم الى عصر خاتم الانبيا صلی الله علیه و آله كانت في الترقى و كانت الاديان و الشرائع حسب ترقهم في التكمال و الانبياء بمعزاتهم في النفاضل الى ان انتهت الاديان الى دين الاسلام و هو اكمل ما يتصور من الاديان لقوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم. (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ج ۱، ص ۵۶۷)

او همچنین درباره تأویل نکردن کلام الهی و محافظت بر الفاظ وحیانی می‌نویسد: و هو ابقاء الالفاظ على مفهوماتها الاصلية من غير تصرف فيها لكن مع تحقيق تلك المفهومات و تجريد معانيها عن الامور الزائدة و عدم الاحجاب عن روح المعنى بسبب اعتياد النفس بهيئة مخصوصة يمثل ذلك المعنى بها غالباً. (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ج ۴، ص ۵۰)

یعنی حتی الفاظ متشابه را هم از معنای حقیقی به تأویل نمی‌برد و مجازات ادبی را نمی‌پذیرد. (ملاصدرا، ۱۳۶۲: ص ۸۲ - ۸۹)

به بیان دیگر:

ان الحق عند اهل الله هو حمل الايات و الاحاديث على مفهوماتها الاصلية من غير صرف و تأويل... كيف ولو لم يكن الايات و الاخبار محمولة على ظواهرها و مفهوماتها الاولى كما زعمه اكثر الفلاسفة لما كانت فائدة في نزولها و ورودها على الخلق كافة، بل كان نزولها موجياً لحبیر الخلق و نزالهم. (همان: ص ۹۵ - ۹۷)

نتیجه‌گیری

حاصل سخن آنکه حکیمان اسلامی در تبیین وحی به تفکیک دو مقام وحی کلی و وحی جزئی پرداخته‌اند. برای توجیه عقلانی وحی کلی، از اتصال یا اتحاد نفس انسانی در مرتبه عقل مستفاد با عقل فعال یا عقول فعاله یا مشاهده عقول عرضی و مُثُل افلاطون بهره گرفته‌اند و در توضیح عقلانی وحی جزئی، از اتصال عقل عملی نبی با نفوس فلکی یا مثال منفصل و آگاهی از صورت‌های علمی جزئی در آن‌ها استفاده می‌کنند. پس نبی هم وحی و علم به کلیات و هم وحی و علم به جزئیات را از منابع اصلی آن‌ها به دست می‌آورد. فارابی در تحلیل وحی به همین مقدار از تبیین مراتب عقل نظری بسنده کرد و عقل مستفاد را عقل نبوی دانست و صورت معقوله نازل از طریق عقل فعال را وحی معرفی کرد، ولی به نظر ملاصدرا، گرچه غایت وجود آدمی، رسیدن به عقل مستفاد و اتصال به عقل فعال است، این ویژگی در غیر پیامبران هم تحقق پذیر است. پس با اینکه پیامبری از نظر حکیمان اسلامی، نقش اساسی در قابلیت و دریافت وحی دارد و با ارتقا به عقل مستفاد و حدس قوی و قوه متخیله متعالیه به دریافت وحی نایل می‌شود، ولی هیچ کدام از حکیمان مسلمان برای آن، نقش فاعلی قائل نیستند و تأثیر فرهنگ زمانه را بر تولید وحی نپذیرفته‌اند. هر چند قابلیت و رشد قابلی نبی اکرم صلی الله علیه و آله را در دریافت وحی می‌پذیرند. البته پیامبران به تصریح آموزه‌های اسلام در یک مرتبه قرار ندارند و پیامبر اسلام نسبت به پیامبران دیگر به جهت رشد هستی‌شناختی از مرتبه بالاتری برخوردار است و به عالی‌ترین مرحله انسان کامل دست یافته است.

۷
تجربیات

۱. ابن سینا، ۱۳۵۳ق، المبدأ و المعاد، به اهتمام: عبدالله نورانی، تهران، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
۲. ابن سینا، ۱۳۵۳ق، ۱۳۷۵، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق: حسن حسن‌زاده آملی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
۳. ابن سینا، ۱۳۵۳ق، ۱۳۷۵ش، الاشارات و التنبیها، شرح: خواجه نصیرالدین طوسی، قم، نشر البلاغه.
۴. ابن سینا، ۱۳۵۳ق، ۱۳۸۳، رساله نفس، تصحیح: موسی عمید، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی و دانشگاه بوعلی سینا.
۵. ابن سینا، ۱۳۵۳ق، ۱۹۵۲م، رساله فی النفس و بقاءها و معادها، تحقیق: احمد فؤاد الهوانی، بیروت، داراحیاء الکتب العربیه.
۶. ابن سینا، ۱۳۵۳ق، رساله فی الفعل و الانفعال، حیدرآباد، دکن، مجلس دایرة المعارف العثمانیه.
۷. اسحاق کندی، یعقوب، ۱۳۶۹ق، رسائل الکندی الفلسفیه، تحقیق و تصحیح: محمد عبدالهادی ابو ریده، القاهرة.
۸. تجرید، ۱۳۸۵، شرح نمط هفتم، ترجمه و شرح احمد بهشتی، قم، بوستان کتاب.
۹. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۵ش، ریح مختوم، بخش چهارم از جلد یک، قم، اسراء.
۱۰. خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۸۱ش، انتظارات بشر از دین، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۱. سروش، عبدالکریم، ۱۳۸۷، بشر و بشیر، پاسخ به نامه آیت الله سبحانی، سایت سروش، ب.
۱۲. _____، ۱۳۸۷، طوطی و زنبور، پاسخ به نامه دوم آیت الله سبحانی، سایت سروش، ج.
۱۳. _____، ۱۳۸۷، مصاحبه با خبرنگار هلندی، سایت سروش، الف.
۱۴. سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، ۱۳۷۲ش، مجموعه آثار، تصحیح: هانری کربن و سید حسین نصر، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۵. شریف، م. م، ۱۳۶۲م، تاریخ فلسفه در اسلام، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.
۱۶. فارابی، ۱۳۶۱ش، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه: سید جعفر سجادی، تهران، انتشارات طهوری.

۱۷. فارابی، ۱۴۰۰ق، الملئ و انصوص اخرى، تحقیق: محسن مهدی، بیروت، دار المشرق.
۱۸. فارابی، ۱۴۱۲ق، تحصیل السعاده، تحقیق: جعفر آل یاسین، بیروت، دار الاندلس.
۱۹. فارابی، ۱۹۹۶م، آراء اهل المدينة الفاضله، بیروت، دار المشرق.
۲۰. قطب‌الدین، محمد بن محمد رازی، ۱۳۸۱، الالهیات من المحاکمات بین شرحی الاشارات، تصحیح: مجید هادی زاده، مرکز نشر میراث مکتوب.
۲۱. ملاصدرا، ۱۳۵۳ق، الرسالة العرشیه، حیدرآباد دکن، مطبعة دایرة المعارف العثمانیه.
۲۲. ملاصدرا، ۱۳۶۰، الشواهد الربوبیه، تحقیق: سید جلال‌الدین اشتیانی، مؤسسه تاریخ العربی.
۲۳. ملاصدرا، ۱۳۶۲، مبدأ و معاد، ترجمه: احمد بن محمد الحسینی اردکانی، به کوشش: عبدالمؤمن نورانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۲۴. ملاصدرا، ۱۳۶۲، مفاتیح الغیب، تصحیح: محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۵. ملاصدرا، ۱۳۶۶، شرح الاصول کافی، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۶. ملاصدرا، ۱۳۷۱ش، مفاتیح الغیب یا کلید رازهای قرآن، ترجمه و تعلیق: محمد خواجه‌جوی، تهران، انتشارات مولی.
۲۷. ملاصدرا، ۱۳۷۸، المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه، تصحیح: سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۸. ملاصدرا، ۱۳۷۹، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح: محمد خواجه‌جوی، قم، انتشارات بیدار.
۲۹. ملاصدرا، ۱۳۸۱ش، المبدأ و المعاد فی الحکمة المنعالمه، تصحیح: محمد ذبیحی و جعفر شاه نظری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، دو جلد.
۳۰. ملاصدرا، ۱۳۸۲، التعليقات علی الالهیات من الشفاء، ج ۱، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳۱. ملاصدرا، ۱۴۱۹، الاسفار الاربعه، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۳۲. ملاصدرا، ۱۴۱۹ق، تفسیر القرآن الکریم، تحقیق: محمد جعفر شمس‌الدین، ج ۲، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، الطبعة الثانية.
۳۳. ملایری، موسی، ۱۳۸۴، تبیین فلسفی وحی از فارابی تا ملاصدرا، نشر طه.