

مبادی انسان‌شناختی معجزه از منظر حکمت متعالیه و مشاء

محمد عباس‌زاده جهرمی*

چکیده

نفس و قوای انسان، مجرد یا عدم مجرد آن و ارتباط بین آن دو از دیرباز تاکنون، بحث‌های پر دامنه‌ای را در مکاتب فلسفی مختلف، به خود اختصاص داده است. معجزه حقیقتی دو پهلوست که یک‌سوی آن به سمت طبیعت و سوی دیگر آن به طرف ماورای طبیعت قرار دارد. این نوشتار تلاش دارد ضمن نگرش مختصر حکمت مشاء به قوای انسان، جایگاه آن را در تبیین معجزه بررسی و سپس آن را از منظر حکمت متعالیه تبیین کند. ملاصدرا در برخی مکتوبات خود به قوایی غیر از قوای معهود انسان - که حکمای مشاء هم بدان قائل بوده‌اند - پرداخته است. وی از آنها تحت عنوان قوای ذاتی نفس یاد کرده است. توجه به نقش این قوا تبیین جایگاه معجزه را با اشکالات کمتری مواجه می‌سازد.

واژگان کلیدی

معجزه، قوای انسان، نفس، حکمت متعالیه، حکمت مشاء.

طرح مسئله

واژه معجزه از ریشه عجز به معنای ضعف و عدم ناتوانی است. اما در اصطلاح، امر خارق‌العاده‌ای است که مطابق ادعای نبوت نبی و مقرون با تحدی و مقابله به مثل باشد. (طریحی، ۱۳۶۷: ۴ / ۲۵) لذا آن را سند صدق پیامبر الهی دانسته‌اند. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۴۴۲) کرامت نیز امری خارق‌العاده است که از جانب غیر نبی صادر می‌شود، در آن مبارز طلبی و تحدی وجود ندارد.

m-abas12@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۹۲/۱۱/۹

*. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه جهرم.

تاریخ دریافت: ۹۲/۶/۱۷

متکلمین معجزه را متمم لطف و مستكمل رحمت الهی دانسته اند. (مظفر، ۱۳۸۷: ۵۱) آنان غالباً معجزه را فعل خداوند می‌دانند و تبیین خاصی در نحوه وقوع آن ارائه نمی‌کنند. (ایجی، ۱۳۳۵: ۸ / ۲۱۸)

از جمله مسائل پربحث و دامنه، ارتباط معجزه با قانون علیت و ابتنائی آن بر قوانین عالم طبیعت یا عالم ماورای طبیعت است که خارج از موضوع نوشتار حاضر است. (قرشی، ۱۳۷۱: ۵ / ۱۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱ / ۷۳)

به نظر می‌رسد اگر تحدی را در معنای معجزه الزامی ندانیم، در مبادی انسان‌شناختی، بین آن و دیگر امور خارق‌العاده حقیقی^۱ یعنی کرامت اولیای الهی تفاوتی نباشد. از این روی علامه طباطبایی در تفسیر خود، ذیل آیه کریمه هفتم از سوره انبیاء، وحی را تنها وجه ممیز نبی از دیگر انسان‌ها دانسته است. (همان: ۱۴ / ۲۵۳)

مهم‌ترین محور مبادی انسان‌شناختی معجزه، تبیین نظام‌وار ارتباط‌دهنده طبیعت و ماورای طبیعت است که نقش نفس نبی در این میان مهم می‌نماید. فرضیه مقبول فیلسوفان اسلامی، در نوشتار حاضر پذیرفته شده و آن اینکه نفس نبی، علت تحقق معجزه است. (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۹۹) بدین جهت مهم‌ترین مبادی را بایستی در قوای نفس انسان جستجو کرد؛ چراکه قوای انسان، مبادی آثار نفسانی او می‌باشند. (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۳ / ۸۶۱) در این نوشتار در پی تبیین تفاوت نگرش متعالیه و مشاء به این مبادی هستیم.

مبادی انسان‌شناختی معجزه از منظر مشاء

بوعلی سینا در رساله فعل و انفعال خود اقسام تأثیر و تأثرات موجودات از یکدیگر را توضیح داده و در ادامه وحی و انواع معجزات را بررسی کرده است. از منظر وی، معجزات بر سه قسم‌اند که دو قسم آن به قوای مدرکه نفس تعلق می‌گیرد و یک قسم به قوای محرکه نفس. (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۲۵ - ۲۲۳) این سه قسم عبارتند از:

۱. معجزاتی که به کمال و فضیلت علم تعلق می‌گیرد.
 ۲. معجزاتی که به کمال قوای خیال تعلق گیرد: صاحب معجزه در این قسم، خواهد توانست از غیب خبر گیرد و بر آینده اطلاع دهد.
 ۳. معجزاتی که به کمال قوای تحریکی مربوط است: معجزات غالب پیامبران که در عالم ماده تصرف می‌کردند از این قسم است.
- اما سؤال اینجاست که از منظر انسان‌شناختی مشاء، چگونه می‌توان تأثیرگذاری نفس نبی را بر ابدان، اجسام و جواهر این عالم تبیین نمود؟ آیا می‌توان سیستمی قابل دفاع در طرح این مسئله ارائه کرد؟
- نقش قوای متصرفه و خیال در این میان حائز اهمیت است. خیال که خزانه جمع‌آوری مدرکات حسی

۱. در مقابل امور خارق‌العاده وهمی، نظیر سحر، که با تصرف در قوه خیال دیگران، مسئله را صرفاً برای ذهن آنان نشان می‌دهند، درحالی که در عالم واقع حقیقتی انجام نگرفته است. این تفاوت را می‌توان از آیه ۶۶ سوره طه برداشت نمود.

است در دسترس قوه متصرفه، به‌منظور تجزیه و ترکیب صور قرار دارد. (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۲ / ۱۴۷؛ همو، ۱۳۷۹: ۳۲۸؛ همو، ۱۳۶۳: ۹۳ و همو، ۱۴۰۳: ۲ / ۳۳۳)

اگر واهمه، رهبری تصرفات قوه متصرفه را برعهده گیرد، اصطلاحاً «متخیله» و اگر عاقله آن را به خدمت گیرد، به آن «متفکره» گویند. (همان: ۳۴۵) البته عقل مدعی نبوت، فعلیت کامل یافته و از لحاظ نظری به مرتبه والای عقل مستفاد دست یافته و از لحاظ عملی به اوج کمال خود نائل شده است. کمال قوه حدس نبی، ایشان را در انجام معجزات علمی و دریافت وحی رهنمون می‌سازد و دانشی برای آنان فراهم می‌کند که دیگران راهی بدان ندارند. عوام و توده مردم، غالباً معجزات فعلی را می‌پسندند؛ درحالی‌که خواص در پی اعجاز قولی، یعنی علوم و معارف عقلی‌اند. (همان: ۳ / ۳۷۲)

ابن‌سینا قوه والای نبی که او را از سایر مردم ممتاز می‌کند، قوه قدسیه می‌نامد و آن را بالاترین قوای انسانی دانسته است. (همو، ۱۴۱۷: ۳۴۰)

نکته‌ای که مشائین برای نشان دادن نقش قوای نبی در تبیین معجزه و وحی مدّ نظر قرار داده‌اند، شدت و قدرت این قوا و به‌عبارت دیگر کمال آنها در مقایسه با قوای دیگر انسانهاست. چراکه به‌تبع کامل بودن نفس نبی، قوای او نیز کامل خواهد بود. (همو، ۱۳۶۳: ۱۱۹) ابن‌سینا مهم‌ترین ویژگی قوه خیال نبی را دلالت بر عالم غیب و قوه متصرفه نبی را در انجام معجزه می‌داند. وی ناچار است از این قوا، جهت ارتباط با آن عالم بهره گیرد؛ چراکه عقل مدرک کلیات است، درحالی‌که به قوه‌ای نیاز است تا امور جزئی آن عالم را به تصویر کشد و در بین قوای انسان گزینه‌ای مناسب‌تر از این دو قوه وجود ندارد.

از نظر ابن‌سینا، همان‌طور که اکثر انسان‌ها با قوای خیال و متصرفه خود در بدن‌هایشان تصرف می‌کنند، صاحب معجزه توانایی دارد که با این قوا در طبیعت تصرف نماید. (همان: ۱۲۰)

ارتباط با آن عالم برای غالب مردم، در خواب اتفاق می‌افتد؛ اما نبی هم در خواب و هم در بیداری از این توانایی برخوردار است. از نظر ابن‌سینا دو مسئله، قوه خیال غالب مردم را از فعل خاص خود در بیداری باز می‌دارد که یکی را مادون این قوه و دیگری را مافوق آن می‌داند: (همان: ۱۱۸ - ۱۱۷؛ اللوکر، ۱۳۷۳: ۳۹۴) الف) وقتی نفس با واسطه حس مشترک از محسوسات منفعل شود و به‌سوی آنان اقبال کند، پرنده خیال را از توجه و ارتباط با معقولات باز خواهد داشت. چراکه خیال به‌سمت آنان جذب می‌شود و مانع او از فعل خاص خود و فعل قوی خواهد شد.

ب) عقل نیز که خیال را به استخدام خود درمی‌آورد، نیز مانع از اشتغال قوه خیال به فعل خاص خود است. عقل دائماً از خیال به‌عنوان ابزار خود استفاده می‌کند. لذا خیال فراغت ندارد تا بتواند آزادانه به فعل خود مشغول شود. ابن‌سینا در این باره می‌نویسد:

پس کسی که صاحب قوه خیال قوی و نفس قوی است، صرفاً محسوسات او را مشغول و مستغرق نسازد، فضیلت و برتری اوست در اینکه فرصت اتصال به آن عالم [غیب]

غنیمت شمرد و این کار برای او در بیداری نیز ممکن است و خیال او را با خود می‌برد پس حق را می‌بیند و آن را حفظ می‌کند. و عمل خیال، عمل اوست، پس آنچه را دیده مانند محسوس مبصر مسموع تخیل می‌کند ... (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۹)

به جهت اشراف عالم غیب بر طبیعت، فرد مرتبط با آن عالم به اسرار حاکم بر این عالم پی می‌برد و در این عالم تصرف می‌کند. لذا ابن سینا صاحب معجزه را دارای ملکه نفسانی می‌داند که گویا نفس این عالم است:

فلا تستبعدن أن يكون لبعض النفوس ملكة يتعدّي تأثيرها بدنها و يكون لقوتها كائنها نفس ما للعالم. (همو، ۱۴۰۳: ۳ / ۴۱۴)

از منظر وی، ماده عالم تابع نفس انسان است و اگر انسان قدرت پیدا کند، همانطور که در درون خود صور ذهنی پدید می‌آورد، می‌تواند در عالم عین نیز صور خارجی پدید آورد:

هیولی این عالم طاعت دار نفس - و عقل است، و صورت‌هایی که اندر نفس نشسته است، سبب وجود صورت‌هاست - اندرین عالم، و بایستی که هیولی این عالم طاعت داشتی نفس مردم را - که وی از آن گوهرست، - ولیکن نفس مردم ضعیف است، و هرچند ضعیف است، بعضی اثرها بنفس عالم ماند - که چون اندر وی صورت افتد مکروه، مزاج تن سرد گردد. (همو، ۱۳۸۳: ۱۴۰ - ۱۳۹)

وی تصریح دارد هنگامی که نفس، قوی و شریف شود، شبیه به مبادی عالیه می‌گردد و عنصر این عالم از او اطاعت می‌کند و از آن منفعل می‌شود. (همو، ۱۴۱۷: ۲۷۴)

با توجه به مقدماتی چون حاکمیت خیال نبی تحت عقل وی، بهره‌مندی وی از قوه قدسیه و اطاعت عنصر عالم از نفس وی می‌توان گفت که: تصرفات و صور ذهنی نبی، توان ایفای نقش و تغییر در عالم طبیعت را خواهد داشت و بدین طریق معجزه در عالم طبیعت رخ می‌دهد. بدین بیان که:

معجزاتی همچون شق القمر و تبدیل عصا به اژدها که صرفاً با تصرف در عالم طبیعت رخ می‌دهد، ابتدا در خزانه خیال و توسط قوه متصرفه نبی تصور می‌شوند و با توجه به تبعیت عنصر عالم ماده از نفس نبی، در عالم عین لباس هستی می‌پوشند. اما معجزاتی همچون نزول کتاب یا مائده آسمانی که مستلزم ارتباط با ملکوت است، به واسطه قوه قدسیه نبی به خزانه خیال وی راه می‌یابد و سپس در عالم کون، همچون حالت قبل محقق می‌شود.

ابن سینا در بیانی تنبیهی سعی دارد راهی برای تبیین کرامات عرفا پیشنهاد دهد. از منظر وی، هریک از انسان‌ها در اوضاع عادی توانی معمولی دارند؛ اما در شرایط غیرعادی، با اینکه جسم و بدن مادی وی هیچ‌گونه تفاوتی نکرده است، قدرت او به شدت کم یا زیاد می‌شود. مثلاً هنگام ترس، غم یا پریشانی، انسان

از کارهایی عاجز می‌شود که پیش از آن برایش بسیار عادی بود و در مقابل، به‌هنگام سرور و سبک‌باری، قدرت او زیاد می‌شود. (همو، ۱۴۰۳: ۳ / ۳۹۸)

خواجه طوسی در شرح این عبارت به کلامی از امیرالمؤمنین علیه السلام اشاره می‌کند (همان) که فرمودند: «در خبیر را با نیروی مادی و جسمانی از جا نکنم؛ بلکه با نیروی الهی این کار را انجام دادم.» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۱ / ۲۶؛ عمادالدین طبری، بی‌تا، ۱۹۱)

نکته‌ای که از مشی این قوم در تبیین معجزه نمی‌توان از نظر دور داشت این است که دو وجهی بودن قوه خیال در ارتباط با عالم غیب از طرفی و تأثیرپذیری آن از محسوسات مادی از طرف دیگر، باعث طرح نظریه تجرد مثالی یا برزخی آن می‌شود که مدّ نظر پدر حکمت مشاء قرار نگرفته است. ضمن اینکه در توضیح رسالت این قوه، صرفاً خزانه صور ایجادشده در حس مشترک آمده و به صور ناشی از ارتباط با ملکوت اشاره‌ای نشده است.

حکمت متعالیه و تبیین معجزه

طبق بیان ملاصدرا هنگامی که روح انسانی بتواند خود را از قالب جسمانی مجرد و جدا نماید و خود را از تعلّقات، وسوس، شهوات و معاصی برهاند، به مشاهده آیات کبرای الهی می‌پردازد و نور ایمان و ملکوت اعلی در وجود او درخشش خواهد نمود. تقویت، تأکد و تألّو این نور، جوهر قدسی خواهد شد که در حکمت از آن به عقل فعال و در لسان شرع به روح قدسی مشهور است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۷ / ۲۴) این روح قدسی، اسرار آسمان‌ها و زمین و حقایق اشیا را بر صاحب خود هویدا می‌کند. بدین‌منظور لازم است توانایی‌های برای آن شمرده شود که در قسمت بعد، تحت عنوان قوای ذاتی نفس تبیین خواهد شد. توجه به خیال و جایگاه آن و تفاوت بین حکمت متعالیه و مشاء در این میان افق این مبحث را بهتر نمایان می‌سازد. از منظر حکمت متعالیه، عالم خیال یا مثال بر دو قسم است:

الف) مثال منفصل

ب) مثال متصل

هر دو عالم مثال، مجرد از ماده، اما دارای ویژگی‌های ماده هستند. تفاوت این دو عالم در این است که مثال منفصل، عالمی مستقل و خارج از نفس و مثال متصل، قائم به نفس است. توجه به مثال متصل در کنار مثال منفصل را می‌توان از جمله تمایزهای حکمت متعالیه نسبت به حکمت مشاء و اشراق دانست. ملاصدرا برخلاف مشاء و اشراق، موطن صور خیالی را عالم مثال متصل دانسته است. (همو، ۱۳۶۱: ۲۳۷)

مهم‌ترین تفاوت ملاصدرا با مشاء در خصوص این قوه، به تجرد و عدم آن برمی‌گردد. ملاصدرا با استفاده

از تجرد آن، (همو، ۱۳۶۸: ۳ / ۴۸۶ - ۴۷۵؛ دیوانی، ۱۳۷۶: ۱۰۶) سنگ‌بنای بقای آن را در بحث معاد مستحکم می‌کند. البته این تفاوت در مباحث دیگری چون وجود ذهنی، نحوه ایجاد صور برای نفس، حیات برزخی و ... نیز خود را نشان می‌دهد.

مجرد یا مثالی است یا عقلی. مجرد عقلی، هیچ‌یک از احکام ماده را ندارد. مجرد مثالی هرچند ماده ندارد، اما برخی اوصاف مادی مثل رنگ، شکل یا حجم را دارد. قوه خیال، مجرد مثالی است که ابایی از پذیرش تغییر و حرکت ندارد. لذا با طرح نظریه حرکت جوهری، استکمال‌پذیری این قوه قابل طرح است که فراتر از قوای معهود دیگر انسان‌ها ایفای نقش می‌کند.

از دیگر تفاوت‌های حکمت متعالیه و مشاء پیرامون قوه خیال، رابطه صور ذخیره شده با این قوه است. از منظر مشاء، صور در قوه خیال حلول می‌کنند و این قوه قابل صور است، اما این قوه در حکمت متعالیه، فاعل و ایجادکننده صور تلقی شده است.

منظور از قوه خیال چیست؟

به نظر می‌رسد که منظور از قوه خیال و تجرد آن از منظر ملاصدرا اعم از قوه خیال معهود در بین قوای باطنی نفس حیوانی و مشتمل بر همه آنها و معادل نفس حیوانی باشد. بر این مدعا شواهدی از زبان خود ملاصدرا نیز می‌توان اقامه کرد:

الف) تعبیر نفس خیالی به جای نفس حیوانی: ملاصدرا در چندین موضع، «النفس الخیالیه» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۴ / ۲۴۳ / ۷ / ۲۸۱ / ۸ / ۲۴۹؛ همو، ۱۳۶۱: ۲۳۷؛ همو، ۱۳۰۲: ۳۶۵) نه به معنای نفس ناطقه، بلکه به معنای نفس حیوانی و گاهی مقید به قید «الحيوانیه» (همو، ۱۳۶۸: ۸ / ۲۴۹) استعمال کرده و گاهی تصریح می‌کند که منظور وی از قوه خیال، مرتبه نفس حیوانی است؛ (همو، ۱۳۶۱: ۲۴۸) که با قاعده فلسفی «النفس فی وحدتها کل القوی» می‌توان آن را اثبات کرد.

ب) اسناد مشاهده به قوه خیال، درحالی که قوه خیال معهود، مخزن صور است:

جميع ما يدركه الإنسان و يشاهده بقوة خيالية و حسه الباطن ليست حالة في جرم الدماغ ...
(همان: ۲۳۷)

همه آنچه که انسان ادراک می‌کند و آن را با قوه خیال و حس باطن مشاهده می‌کند، در جرم مغز حلول نکرده است.

بنابراین، حکمت متعالیه ضمن انجام تغییراتی در نظریات مقبول مشاء، سعی دارد برخی نارسایی‌های آن را جبران کند. اگر ابن‌سینا نحوه نقش‌آفرینی قوه خیال در اجرای معجزه را با به‌کارگیری آن توسط عقل توجیه نمود، حکمت متعالیه علاوه بر این نکته، با طرح استکمال‌پذیری نفس انسان و از جمله قوه خیال، فاصله

تشکیکی آن را از خیال ضعیف غالب انسان‌ها تبیین می‌کند و بدین‌ترتیب ایفای نقش جدید ارتباط با عالم غیب برای آن مشکلی نخواهد داشت.

مشکل دیگر تبیین فلسفی معجزه، با توجه به تقابل ویژگی‌های مجرد و ماده در توضیح نحوه ارتباط عالم ماورای ماده با طبیعت رخ می‌نماید که حکمت متعالیه سعی دارد با طرح تجرد مثالی قوه خیال، نقش ارتباطی و لولگونه بین این دو عالم را تفسیر و تبیین کند.

به‌منظور تکمیل مبادی انشان‌شناختی معجزه از منظر حکمت متعالیه لازم است به قوای دیگر انسان ذیل عنوان قوای ذاتی نفس توجه نمود تا بتوان به کمک آنها سیستم نظام‌وار این نگرش فلسفی تکمیل کرد.

قوای ذاتی نفس انسانی و تبیین معجزه

ملاصدرا علاوه بر حواس پنج‌گانه ظاهری و پنج‌گانه باطنی - حس مشترک، خیال، واهمه، حافظه و متصرفه - و علاوه بر عقل نظری و عملی، قوای دیگر برای نفس انسان قائل است که آنها را بالذات و بدون واسطه بدن به نفس منتسب می‌کند. وی، این قوای ذاتی نفس را چنین می‌شمرد:

چشم باطنی، گوش باطنی، شامه باطنی، ذائقه باطنی و لامسه باطنی.

به‌نظر می‌رسد صاحب نفس قدسی این قوا را به‌صورت بالفعل واجد است. ملاصدرا از این قوا برای اثبات انواع مکاشفات بهره می‌برد. (همو، ۱۳۶۰ ب: ۳۴۲؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۴۹) وی می‌نویسد:

نفس در ذات خود گوش و چشم و شامه و ذائقه و لامسه‌ای غیر از این حواس ظاهری دارد و این حواس ظاهری به‌خاطر مرض یا خواب یا زمین‌گیر شدن و یا موت تعطیل می‌شود. درحالی‌که آن حواس باطنی از فعل خود باز نمی‌مانند. این حواس ظاهری حجاب‌ها و غشاهایی هستند بر آن حواس باطنی و آن حواس باطنی، اصل این حواس ظاهری ازبین‌رونده هستند. (همو، ۱۳۶۱: ۲۳۶)

طبق بیان فوق، از منظر ملاصدرا رابطه قوای ذاتی با قوای ظاهری و محسوس، رابطه حقیقت و رقیقت است. لذا با ازبین‌رفتن این قوای ظاهری، اصل و حقیقت آنها باقی تا روز قیامت است.

مهم‌ترین راه اثبات این قوای ذاتی، تمسک به روایات اهل بیت علیهم‌السلام است (صدوق، ۱۴۰۳: ۱ / ۲۴۰؛ کلینی، ۱۳۶۵: ۲ / ۱۳۰؛ طبرسی، ۱۴۱۲: ۲۸۲) که در احادیث متعدد بیان فرموده‌اند. امام سجاد علیه‌السلام می‌فرماید:

همانا هر بنده‌ای چهار چشم دارد؛ با دو چشم خود امر دین و دنیای خود را می‌بیند و با دو چشم دیگر امر آخرت خود را می‌بیند. پس هنگامی که خداوند عزوجل برای بنده‌ای خیر اراده کند دو چشم باطن او را می‌گشاید، پس با آنها امور غیبی مربوط به آخرت را می‌بیند و اگر برای او خیر نخواهد، قلب او را به حال خود رها می‌کند. (صدوق، ۱۴۰۳: ۱ / ۲۴۰)

این قوا ابتدا در انسان‌ها بالفعل نمی‌باشد، پس اگر شخصی بتواند این قوا را به فعلیت برساند، می‌تواند از آنها بهره برد و لذات مناسب با آنها را ادراک نماید. روش فعلیت بخشیدن به این قوای ذاتی نفس، بحثی مجزا و مفصل می‌طلبد، که از موضوع بحث خارج است. هرچه تعلق نفس انسان از عالم ماده و دنیا کمتر شود، می‌تواند حجب و غواشی موجود بر این قوا را کنار زده، توجه خود را تام کرده و مدرکات این حواس را ادراک نماید؛ لذا در مثل خواب و بیهوشی که اشتغال نفس به بدن کمتر است، تحقق این مسئله میسرتر است.

نقش اصلی این قوا در ارتباط با ملکوت و ادراک نعمت‌های معنوی - در دنیا، برزخ و قیامت - است. ملاصدرا مدرکات این قوا را چنین برمی‌شمرد: (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ الف: ۲۱۹؛ همو، ۱۰۵۰: ۱۳۵؛ همو، ۱۳۶۸: ۹ / ۳۳۲)

مدرک چشم باطنی: نظر افکندن به ملائکه و ...؛

مدرک گوش باطنی: شنیدن آیات خداوند، کلمات ملائکه، آواز پرندگان بهشتی و تسبیح موجودات؛

مدرک شامه باطنی: احساس رائحه‌های ملکوتی؛

مدرک ذائقه باطنی: ادراک طعم‌های میوه‌های بهشتی؛

مدرک لامسه باطنی: احساس نسیم‌های ملکوتی و ارتباط با حورالعین.

ملاصدرا با توجه به این قوا و ادراک جزئی آنها، عقاید حقه مسلمانان را پس از مفارقت از این دنیا، مثل عذاب قبر توجیه و تبیین می‌کند. (همو، ۱۳۶۰ ب: ۲۷۶؛ ۱۳۵۴: ۴۰۹)

از آنجایی که قوه خیال معهود، ورودی ادراکات خود را از حس مشترک و حواس ظاهری دریافت می‌کند، با تعطیل شدن این حواس، عملاً قوه خیال کارایی خود را از دست می‌دهد. لذا برای آنکه بتوان به‌درستی از نظام قابل طرح پیرامون این قوه در حکمت متعالیه دفاع کرد، دو رویکرد می‌توان اتخاذ نمود:

الف) برای قوه خیال و قوای باطنی انسان دو نقش ناظر به مادون خود (محسوسات) و مافوق خود (معقولات) قائل شد که بتواند وظایف فوق‌الذکر را برعهده گیرد.

ب) در کنار قوای ذاتی نفس که به وزان قوای ظاهری بدن - حواس پنج‌گانه ظاهری - هستند، قوای ذاتی دیگری ترسیم نمود که به وزان قوای باطنی - حواس پنج‌گانه باطنی - باشند. این قوا عبارتند از:

حس مشترک باطنی، خیال باطنی، واهمه باطنی، حافظه باطنی و متصرفه باطنی.

همچنان که لازم است به وزان بدن عنصری مادی، بدنی مثالی و اخروی قائل شد که مشاعر ادراکی قوای ذاتی نفس را - اعم از ظاهری و باطنی - به فعالیت وادارد. کلام ملاصدرا به وجود برخی از این قوا و اعضا اشاره دارد. (همو، ۱۳۶۸: ۹ / ۳۳۲؛ همو، ۱۳۶۰ الف: ۲۱۹ - ۲۲۱)

به‌نظر می‌رسد که اگر وظایف این قوا را برعهده قوای پیشین بنهیم مشکلی نباشد؛ مثلاً همان قوای خیال و متصرفه، نقش قوای خیال و متصرفه باطنی را نیز ایفا نماید. این تبیین نقص نظریه ابن‌سینا در دو وجهی

بودن این دو قوه را مرتفع می‌سازد. پس اگر خیال رو به ملکوت دارد، این مهم را با ابزار و ادوات دیگری متفاوت با ابزار ارتباط با عالم ماده به انجام می‌رساند.

شاهد ادعای فوق این نظریه ملاصداست که از وجود جمعی این قوا و بازگشت برخی از این قوا به برخی دیگر سخن به میان آورده است. (همو، ۱۳۶۸: ۹ / ۳۸)

طبق توضیحات ارائه شده مشخص می‌شود که ارتباط بین این قوا و حواس پنج‌گانه باطنی بدن، ارتباط حقیقت و رقیقت است. یعنی آنچه که قوای خیال و متصرفه کسب کرده، از اصل خود - که با قوای ذاتی حاصل شده‌اند - جدا نیست. از این روی، ایفای نقش قوه خیال در تبیین معجزه برای ارتباط با ماورای ماده به کمک قوای فوق‌الذکر انجام می‌شود و این مهم بر مبنای اتحاد نفس، بدن و قوا (همان: ۸ / ۲۲۱) به خوبی قابل توضیح است. لذا نقش لولاًگونه قوه خیال بین ملکوت و ماده، در ایجاد معجزه بهتر تثبیت می‌شود.

اگر این سینا در تبیین ویژگی‌های نبی از قوه قدسی سخن به میان آورده و آن را والاترین قوه نفس انسانی دانسته است، (ابن سینا، ۱۴۱۷: ۳۴۰) می‌توان قوای ذاتی نفس را تفصیل این قوه معرفی کرد. بسته به نوع صور ملکوتی قوه‌ای خاص ایفای نقش می‌کند و ضمن راه‌یابی آن به خزانه خیال زمینه تحقق آن در عالم طبیعت فراهم می‌شود. به علاوه وی ملاک تأثیرگذاری نفس نبی بر عالم طبیعت را قوت و شرافت آن دانسته، (همان: ۲۷۴) که طبق مبانی انسان‌شناختی حکمت متعالیه قابل توجیه است. نفس طبق نگرش مشاء، حقیقت ثابتی است که اعمال و رفتار فرد صرفاً عرضی بر آن تلقی می‌شود؛ لذا این امور نمی‌تواند باعث ارتقا یا تنزل آن شود. اما نفس در حکمت متعالیه با اعمال، اخلاق، باورها و عقاید خویش ساخته و برطبق آن، به اوج عزت یا حضيض ذلت نائل می‌شود.

مشکلی که ذیل نگرش حکمت متعالیه در تبیین معجزه به ذهن می‌رسد، توجیه جایگاه تحدی و غیر قابل دسترس دیگران بودن آن است که می‌توان با توجه به ارتقای والای جایگاه نبوت و نیل نبی به روح قدسی، آن را توجیه کرد.

مقایسه نگرش مشاء و متعالیه

به نظر می‌رسد در تبیین نگرش مشاء به معجزه لازم باشد برای قوای نقش‌آفرین در این امر، دو وجه قائل شد، به گونه‌ای که این قوا با یک وجه خود با ماورای طبیعت مرتبط‌اند که در نتیجه آن را حقیقتی غیرمادی می‌نمایند و با وجه دیگر خود، در طبیعت تصرف می‌کند و بایستی بازویی در طبیعت داشته باشند.

البته این گونه تبیین نقش‌آفرینی قوه خیال با مشی مشاء در توصیف جایگاه قوا که طبق مفاد قاعده الواحد سعی دارد تفاوت افعال انسان را با تفاوت مبدأ آنها و قوا توجیه نماید، سازگار نیست. طبق رویه حاکم بر مکتوبات این قوم، لازم است بین مبدأ دو نحوه عملکرد خیال در ارتباط با عالم محسوس و معقول تفکیک و

تمییز قائل شد و آن را به دو قوه تفکیک نمود. ابن‌سینا که حس لامسه را در تشخیص سردی و گرمی، صافی و زبری و ... مجموع چند قوه می‌داند، (همان: ۵۹) چگونه می‌تواند دو عملکرد فوق را - که هیچ‌گونه سنخیتی با هم ندارند - تحت لوای یک قوه جمع‌آوری نماید؟

غالب حکما بر اشتراک انسان و حیوان در قوای خیال و متصرفه تأکید دارند، چگونه می‌توان با تعبیری نظیر حدّت و کمال این قوه و یا نقش‌آفرینی عقل در این میان، از آن به‌عنوان رکن اصلی ارتباط با غیب و دریافت وحی برای کامل‌ترین انسان تلقی نمود؟ وقتی نقش اصلی قوه خیال در ارتباط با عالم محسوسات، تعریف می‌شود، چگونه می‌توان اساس محور فعالیت آن را در ارتباط با عالم غیب تغییر داد؟ این اشکال طبق برداشت کسانی که قوه خیال را مادی می‌دانند، قوت بیشتری پیدا می‌کند.

ابن‌سینا به‌هنگام تقسیم اولاً و بالذات افعال نفس، سه دسته مشترک بین حیوانات و گیاه، صرفاً به مشترک بین حیوانات و مختص انسان می‌پردازد. (همان: ۵۱) اما به‌هنگام شمارش قوای انسان، قوه خیال را در اعداد دسته دوم قرار می‌دهد. (همان؛ همو، ۱۳۷۹: ۳۲۷؛ همو، ۱۴۰۳: ۳۳۳ - ۳۳۱) این نگرش او، مادی بودن خیال را تقویت می‌کند و تلقی ارتباط با ماورا را با مشکل مواجه می‌سازد.

از نظر ابن‌سینا قوه قدسیه - که نقش مهمی در ارتباط با ملکوت و تأثیرپذیری از عقل فعال و تحقق معجزه دارد - قوه‌ای جدید در کنار دیگر قوا نیست؛ بلکه کمال قوه حدس نبی است. (همو، ۱۳۷۹: ۳۴۱) از این‌روی تفاوت ماهوی معجزه با دیگر افعال انسان‌ها مشکل خواهد شد که در نتیجه تبیین هم‌اوردطلبی و تحدی آن را به چالش می‌کشاند. مگر آنکه قوه قدسیه اتحاد با عقل فعال تلقی شود که به بازنگری در برخی مبانی منسوب به این قوم نیاز دارد. البته ممکن است برخی دگراندیشان با تبیین ناقص نگرش‌شاء، درصدد برآیند که معجزه را محصول قوه خیال نبی بدانند که این اتهام وارد به‌نظر نمی‌رسد. این دسته کارکرد قوه خیال نبی را هم‌سطح خیال دیگر انسان‌ها تلقی کرده و از نقش به خدمت‌گیری آن توسط عقل غفلت ورزیده‌اند.

حکمت متعالیه با نقش‌آفرینی قوای ذاتی نفس در این میان، گامی برتر در تبیین حقیقت معجزه برمی‌دارد و بدین‌ترتیب نظامی را برای ارتباط نفس نبی با ملکوت می‌چیند، که نگرش دگراندیشان به مقهور عالم طبیعت دانستن آن را به انتقاد می‌کشاند. اما تحدی و غیرقابل دسترس بودن آن را به کمک این قوا نمی‌توان تثبیت نمود؛ چراکه قوای ذاتی نفس، خارج از توان و دسترس دیگران نیست. اما بهره‌مندی نبی از روح قدسی و اتحاد آن با عقل فعال، بلکه اتحاد عقل فعال با آن، حقیقت دیگری است که این مسئله را به‌خوبی اثبات می‌کند.

نتیجه

نظریه‌شاء در تبیین معجزه مبتنی بر جایگاه قوای خیال و متصرفه بوده و با اشکالاتی مواجه است که قائلین بدان لازم است پاسخ مناسب برای آنها ارائه نمایند.

حکمت متعالیه در تبیین قوای انسان، توانایی‌هایی را برای انسان برشمرد که دیگر مکاتب فلسفی بدان توجهی نداشتند. به‌منظور تبیین سیستمی قابل دفاع از منظر حکمت متعالیه لازم است علاوه بر قوه خیال، به قوای ذاتی نفس نیز توجه نمود و از آن در تبیین معجزه کمک گرفت.

برخی از اهل قلم در تبیین معجزه نظریاتی را پسندیده‌اند که آن را امری طبیعی و مقهور عالم طبیعت می‌داند و تبیین نقش قوه متصرفه و خیال در این مسئله زیربنای نظریات آنان را فراهم می‌سازد. به‌نظر می‌رسد در تبیین معجزه نیاستی از مبادی مابعدالطبیعی آن غفلت ورزید و با نگرش حکمت متعالیه می‌توان آنها را نقد نمود.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۳، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات الاسلامی، ج ۱.
۳. _____، ۱۳۷۶، *الالهیات من کتاب الشفا*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۴. _____، ۱۳۷۹، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، تصحیح محمدعلی دانش‌پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ج ۲.
۵. _____، ۱۳۸۳، *طبیعیات دانشنامه علائی، مقدمه و حواشی و تصحیح سید محمد مشکوة*، همدان، دانشگاه بوعلی سینا، ج ۲.
۶. _____، ۱۴۰۰، *رسائل ابن سینا*، قم، انتشارات بیدار.
۷. _____، ۱۴۰۳، *شرح الاشارات و التنبیها*، شارح نصیرالدین محمد بن حسن طوسی، قم، دفتر نشر الکتاب.
۸. _____، ۱۴۰۴، *الشفا (الهیات و طبیعیات)*، تحقیق سعید زائد و ...، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی.
۹. _____، ۱۴۱۷، *النفس من کتاب الشفا*، تحقیق استاد حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۰۵۰، *المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه*، تصحیح و تعلیق سید محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
۱۱. _____، ۱۳۰۲، *مجموعه الرسائل التسعه*، تهران، بی‌جا.

- ۱۶۸ □ فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی، س ۱۰، بهار ۹۳، ش ۳۶
۱۲. _____، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۳. _____، ۱۳۶۰ الف، *اسرار الآیات*، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۱۴. _____، ۱۳۶۰ ب، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۵. _____، ۱۳۶۱، *العرشیه*، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، انتشارات مولی.
۱۶. _____، ۱۳۶۸، *الحکمة المتعالیة فی اسفار الاربعة العقلیة*، قم، مکتبه المصطفوی.
۱۷. _____، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح: محمد خواجه‌ای، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۱۸. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۱۲ ق، *مکارم الأخلاق*، قم، شریف رضى.
۱۹. طریحی، فخرالدین، ۱۳۶۷، *مجمع البحرین*، تحقیق احمد حسینی، قم، مکتبه نشر الثقافه الاسلامیه، ط. الثانيه.
۲۰. عمادالدین طبری (آملی)، محمد بن علی، بی‌تا، *بشارة المصطفی لشيعه المرتضى*، نجف، المطبعة الحیدریه، ط. الثانيه.
۲۱. قرشی، سید علی اکبر، ۱۳۷۱، *قاموس قرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ج ۶.
۲۲. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۵، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ج ۴.
۲۳. اللوکرى، ابوالعباس، ۱۳۷۳، *بیان الحق بضمان الصدق*، مقدمه و تحقیق سید ابراهیم دیباجی، تهران، مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی.
۲۴. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ ق، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسة الوفاء.
۲۵. مظفر، محمدرضا، ۱۳۸۷، *عقائد الامامیه*، تحقیق دکتر حامد حنفی، قم، انصاریان، ج ۱۲.