

معنای نبوت نزد ابن‌سینا^۱

سمیه قاسمی نراقی^۲

سید مصطفی محقق داماد^۳

چکیده

در فلسفه اسلامی نبوت و رسالت با دو اصل عقل و خیال تبیین می‌شود. ابن‌سینا نبوت را دارای سه مرتبه دانسته است. نخستین مرتبه، مختص کمال عقل قدسی و قوه عقل نظری است. مرتبه دوم مختص به کمال متخیله و در نهایت هم نبوت مختص به انفعالات خاص جسمانی و قوای محرکه است. وی کمال متخیله را برای تحقق نبوت کافی می‌داند. اهمیت دادن به متخیله در تبیین معنای نبوت می‌تواند راه را برای وارد شدن تخیلات شخصی نبی به حوزه وحی و دریافت و انتقال آن به دیگران بگشاید. اما در فلسفه شیخ‌الرئیس متخیله هر چه قوی‌تر باشد، می‌تواند دریافت‌های خود را دقیق‌تر و البته با جزئیات بیشتر حکایت نماید. از طرفی اگر چون ابن‌سینا قوت قوای محرکه را مرتبه‌ای دیگر از نبوت بدانیم، راه را برای این خرده‌گشوده‌ایم که هر کس به کمال متخیله یا قوت محرکه برسد، به نبوت رسیده است. در حالی که ابن‌سینا دریافت وحی از عقل فعال را از طریق عقل قدسی، انتقال آن به دیگران را با حکایت‌های دقیق متخیله قوی و اظهار معجزات را با قوه محرکه می‌داند. تمامی قوای نفسانی در کمال قوت خود خادمان قوه ناطقه‌اند. بدین ترتیب ابن‌سینا نشان می‌دهد کمال متخیله و قوای محرکه نبی با همراهی قوت عقل مرتبه‌ای از نبوت را می‌سازد.

واژگان کلیدی

نبوت، رسالت، وحی، ابن‌سینا، عقل قدسی، متخیله، قوای محرکه

۱- تاریخ دریافت مقاله: ۸۹/۳/۱۰ پذیرش مقاله: ۸۹/۷/۱

۲- دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی، مدرسه عالی شهید مطهری

۳- دکتری حقوق و استاد گروه حقوق دانشگاه شهید بهشتی

طرح مسئله

ابن‌سینا مباحث نفس‌شناسی را در نظام فلسفی خود در بخش طبیعیات مطرح نموده است. از این رو معنای دقیق نبوت را باید در طبیعیات شیخ جستجو کرد. ابن‌سینا در بحث از قوای نفس، قوای نفس نباتی را مشترک میان نبات و حیوان و انسان دانسته، قوای نفس حیوانی را مشترک میان حیوان و انسان و تنها قوای خاص و ویژه انسانی را که انسان متمایز بدان است، قوای نفس ناطقه برشمرده است (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۵۲-۵۳).

وی در کتاب *شفا* از سه مرتبه نبوت - به تعبیر وی سه ضرب - نیز سخن می‌گوید که هر یک را متعلق به یکی از قوای نفس می‌داند (همو، ۱۳۷۵، ص ۴۰-۴۱). این سه مرتبه، به اختصار عبارتند از:

۱- نبوت مختص به قوه قدسیه و حدس که متعلق به قوه نظری نفس ناطقه است.

۲- نبوت مختص به متخیله که متعلق به قوه مدرکه نفس حیوانی است.

۳- نبوت مختص به انفعالات خاص جسمانی که متعلق به قوه محرکه نفس حیوانی است.

وجود این دسته‌بندی، دقت شیخ را در پرداختن به بحث نبوت آشکار می‌کند. این تقسیمات مبتنی بر ترتیب قوای نفس در حکمت سینوی است. وی مراتب سه‌گانه را با ترتیبی دقیق طرح می‌کند و بر این عقیده است که برخی قوای نفس خادم برخی دیگرند. بدین ترتیب عقل را در میان قوای بشری مخدوم کل می‌داند و در میان مراتب عقل بشر گاه عقل مستفاد را مخدوم مراتب دیگر عقل می‌خواند (همان، ص ۴۱-۴۰) و گاه عقل قدسی یا قوه قدسیه را مخدوم کل برمی‌شمرد (همو، ۱۳۶۴، ص ۳۴۱) و بدین ترتیب قوه قدسیه را «أعلى قوى النبوة» می‌داند (همو، ۱۳۷۵، ص ۳۴۰). پس از آن قوای مدرکه نفس حیوانی یا حواس باطن و ظاهر است که

خادم عقل و مخدوم قوای محرکه نفس حیوانی است. این ترتیب در طرح مراتب نبوت لحاظ شده؛ بنابراین نبوت مختص به قوه عقل نظری در مرتبه اول قرار دارد، نبوت مختص به متخیله در مرتبه دوم جای می‌گیرد و در نهایت قوه محرکه نفس حیوانی است که خادم قوای مدرکه نفس حیوانی و قوه ناطقه نفس انسانی است. و نبوت مختص به این قوه در مرتبه سوم جای می‌گیرد.

پرسشی که در این جا مطرح است، آن است که آیا منظور وی از این سه مرتبه آن است که هر مرتبه جزئی و بخشی از نبوت را تشکیل می‌دهد و نبی کسی است که هر سه مرتبه را واجد است؟ یا تنها یکی از این مراتب برای تحقق معنای نبوت کافیهست؟ در این صورت جایگاه مراتب دیگر در معنای نبوت چیست؟

عقل قدسی و ارتباط آن با نبوت

ابن‌سینا مراتب مختلف عقل را به صورت عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد برشمرده است (ابن‌سینا، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۳۵۳-۳۵۴). فارابی مرتبه عقل بالملکه و عقل بالفعل را روی هم، عقل بالفعل نامیده و تفکیکی میان این دو قائل نشده است (فارابی، ۱۳۴۹، ص ۱۲).

علت تفکیک این دو مرتبه نزد ابن‌سینا آن است که وی مرتبه تعقل معقولات ثانی را غیر از مرتبه احضار این معقولات بالفعل می‌داند. بدین ترتیب عقل بالملکه، معقولات ثانی را تعقل می‌کند و در نتیجه معقولاتی که پیش از آن بالقوه بوده‌اند؛ برای عقل، بالفعل می‌شوند، اما عقل بالفعل نیازی به اکتساب مجدد معقولات فعلیت‌یافته نزد عقل ندارد و تنها این معقولات را احضار می‌کند.

تعبیر عقل قدسی یا قوه قدسیه تعبیری است که ابن‌سینا و ملاصدرا در مورد مرتبه‌ای از عقل نظری انسان به‌کار برده‌اند. این مرتبه از عقل، مرتبه فزونی حدس است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۴۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۵ هـ، ج ۳، ص ۳۰۲ و ۳۱۶). شیخ اشراق نیز خرد قدسی را به معنای درک استدلالات و براهین، بدون معلم و در کوتاه‌ترین زمان به کار می‌برد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۴۴۵-۴۴۶). اما پرسش آن است که این

مرتب‌ه از عقل نظری در کدام یک از اقسام دسته‌بندی چهارگانه شیخ از عقل بشری جای می‌گیرد؟

ابن‌سینا در هر تعلم از دو استعداد یاد می‌کند: یکی را استعداد قبل تعلم و دیگری را استعداد بعد تعلم می‌نامد که استعداد قبل تعلم ناقص و استعداد بعد تعلم تام است و تعلم طلب استعداد تام برای اتصال به عقل فعال است. حال کسی که قوه حدس دارد، در واقع استعداد قبل تعلم در وی قوی‌تر از استعداد دوم است و در برخی افراد چنان استعداد اول برای اتصال به عقل فعال قوی است که گویا استعداد دوم نیز حاصل شده است، بلکه گویا فرد همه چیز را از جانب خود می‌داند. چنین فردی برای اتصال به عقل فعال نیازی به اکتساب و تعلیم ندارد. این بالاترین درجه این استعداد است که عقل قدسی نامیده می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۳۸-۳۳۹).

به عبارت دیگر امور معقول از طریق اکتساب حد اوسط در قیاس‌ها معلوم می‌شوند و حد اوسط به دو طریق حاصل می‌شود: یا از طریق حدس یا از طریق تعلیم که البته مبدأ تعلیم نیز حدس است؛ یعنی در ابتدا کسی با حدس امری را معلوم نموده سپس آن را به دیگری تعلیم داده است (همو، ۱۳۳۱ ب، ص ۱۴۱-۱۴۲). و حتی بالاتر از این هر کس در آموختن علمی مهارت ورزد، به طوری که پیوسته بر آن مواظبت کند و در آن علم غوطه‌ور شود، چیزی از آن علم می‌یابد که پیش از آن کسی از انبیا و بشر و حتی معلمان و اساتیدش درک نکرده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۵ هـ، ج ۳، ص ۳۰۲-۳۰۳).

علت آن است که باب ملکوت بر هیچ کس بسته نیست، مگر به جهت مانع و حجابی که به جهت نفس وی یا غلظت طبعش در میان است. از این رو چنانچه هر کس به اندازه سعی و تلاش خود و حرکت باطنی‌اش، قلبش را لطیف و طبعش را تلطیف نماید، راهی به ملکوت دارد و به همان اندازه کبریت نفسش استعداد

دوفصلنامه حکمت سینوی (مشکوه‌النور) / سال ۱۴ / شماره ۴۳ / بهار و تابستان ۱۳۸۹

شعله‌ور شدن با شعله‌ای از آتش ملکوت یا نوری از انوار جبروت را دارد (همان، ص ۳۰۳).

البته این استعداد در افراد مختلف بشر متفاوت است. همان‌گونه که در جانب نقصان به کسی می‌رسی که گویی حدس ندارد، از جانب فزونی هم به کسی می‌رسی که در بیش‌ترین حالات خود از یاد گرفتن و اندیشیدن بی‌نیاز است (ابن‌سینا، ۱۳۶۲، ص ۳۵۹-۳۶۰): انسانی که به جهت شدت استعدادش، بیش‌ترین حقایق را در کوتاه‌ترین زمان درمی‌یابد و احاطه علمی وی به حقایق جهان بدون طلب و شوقی است و ذهنش بدون دست‌یابی به حدود اوسط به نتایجی می‌رسد و از آن نتایج به نتایج دیگر، تا آنجا که به نهایت علوم انسانی و درجات بشری احاطه می‌یابد. چنین شخصی دارای قوه قدسیه است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۵ هـ، ج ۲، ص ۳۰۳).

الف- قوه قدسیه مرتبه کمال عقل بالملکه

ابن‌سینا در بیان مراتب عقل بشری به آیه‌ای از سوره نور استناد می‌کند: «الله نور السموات و الارض مثل نوره کمشکوة فیها مصباح المصباح فی زجاجة الزجاجة کأنها کوکب درّی یوقد من شجرة مبارکة زیتونة لاشرقیه و لاغربیه یکاد زیتها یضیء و لو لم تمسسه نار نور علی نور یهدی الله لنوره من یشاء و یضرب الله الامثال للناس و الله بکل شیء علیم» (نور، ۳۵). وی هر قسمت از آیه را ناظر بر مرتبه‌ای از عقل دانسته و بدین ترتیب تفسیری از آیه مذکور ارائه داده است (ابن‌سینا، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۳۵۳-۳۵۴). این مسئله که ترتیبی که ابن‌سینا در تفسیر آیه بدان دست یافته، تفسیر صحیح و کاملی است یا خیر، بحثی دیگر است که مجال آن در این مقاله نیست، ولی بنا به قول شارح بزرگ/ اشارات، خواجه نصیرالدین طوسی، مبنای شیخ در تفسیر این آیه، حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» است (همان، ص ۳۵۷). شیخ‌الرئیس با تطبیق بخش‌های مختلف آیه با مراتب مهم‌ترین قوه بشری، سعی در شناختن و شناساندن خدای تعالی نموده است. اما ابن‌سینا در میان این مراتب عقل بشری از

عقلی به نام «عقل قدسی» یا «قوه قدسیه» نام می‌برد. این سؤال مطرح است که آیا این قوه قدسیه، نامی دیگر یا مرتبه‌ای برای یکی از همان مراتب عقل نظری است که پیش از این آن‌ها را برشمردیم، یا مرتبه‌ای دیگر از عقل بشری است؟ ابن‌سینا در تفسیر آیه نور آورده است:

«و من قواها مالها بحسب حاجتها إلی تکمیل جوهرها عقلاً بلنقل فأولها قوه إستعدادیه لها نحو المعقولات و قد یسمیها قوم عقلاً «هیولانیا» و هی المشکاه و یتلوا قوه أخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الأولى، فتتهیأ بها لإکتساب الثوانی. أما بالفکره و هی الشجرة الزيتونه إن كانت ضعفی أو بالحدس فی زیت أيضاً إن كانت أقوى من ذلك فتسمى عقلاً بالملکه و هی الزجاجة و الشریفه البالغه منها قوه قدسیه یکاد زيتها یضیء...» (ابن‌سینا، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۳۵۴).

در بعضی از نسخ، پیش از «این کانت أقوى» واو عطف وجود دارد. ظاهراً امام فخر رازی در نسخه‌اش واو عطف دیده است که قوه اکتساب را در ضعف و قوت مختلف می‌داند. وی ادعا می‌کند مرتبه اول این قوه، فکر است، مرتبه دوم حدس است و مرتبه سوم عقل بالملکه و اگر این قوه در غایت قوت باشد، قوه قدسیه است (همو، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۳۵۴). اقوال دیگر شیخ در کتب مختلفش ناظر بر سهو بودن این مدعا است. لذا «فتسمى عقلاً بالملکه» جواب «این کانت أقوى» نیست، بلکه عطف بر «فتتهیأ بها لاکتساب الثوانی» است؛ زیرا عقل بالملکه، عقل متوسط میان عقل هیولانی و عقل بالفعل است.

نکته اساسی‌تر در فهم عبارت شیخ، برداشت‌های متفاوت در ترجمه و شرح عبارت «والشریفه البالغه منها قوه قدسیه یکاد زيتها یضیء» است. یکی از تفاسیر، تفسیر امام فخر رازی است که چنانچه پیش از این آمد قائل به چهار مرتبه برای قوه اکتساب است که مرتبه سوم آن را عقل بالملکه و مرتبه چهارم را قوه قدسیه یا عقل قدسی دانست. ولی این تفسیر را به جهت وجود واو عطف در نسخه‌ای که فخر رازی در دست داشته، دانستیم.

در ترجمه و تفسیر دیگر، لفظ «شریفه» تعبیری از نفس ناطقه دانسته شده و لفظ «بالغه» به رسیدن و نایل شدن معنا شده است. ضمیر «ها» در «منها» نیز به قوه قدسیه (که البته در عبارت بعد از ضمیر آمده است) برگردانده شده و عبارت فوق چنین ترجمه شده است:

«و نفس بزرگواری که در این مرتبه به قوه قدسی برسد - یکاد زیتها یضیء ولولم تمسسه نار - درباره وی صادق است» (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۸۷).

اما دقیق‌ترین تعبیر و تفسیر در خصوص این عبارت، تعبیر خواجه است که می‌گوید:

«زجاجه» شبیه به عقل بالملکه است؛ زیرا فی‌نفسها شفاف است و کاملاً قابل نور است. «شجره زیتونه» شبیه به فکر است؛ زیرا بذاتها استعداد قبول نور را دارد، ولی با حرکت بسیار و رنج و تعب، «زیت» شبیه به حدس است؛ زیرا در قبول نور نزدیک‌تر از شجره زیتونه است. «یکاد زیتها یضیء ولولم تمسسه نار» به قوه قدسیه شبیه است؛ زیرا نزدیک است که عقل بالفعل شود اگر چه چیزی نباشد که آن را در قوه به سوی فعل خارج کند (همو، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۳۵۷).

علت آن که چنین تفسیری را برای عبارت شیخ برگزیدیم، انطباق این تفسیر با بیانات دیگر شیخ در خصوص عقل قدسی و قوه قدسیه است. وی به صراحت می‌گوید: «و هی من جنس العقل بالملکه إلا أنه رفیع جداً لیس مما یشرک فیہ الناس کلهم» (همو، ۱۳۷۵، ص ۳۳۹). پس قوه قدسیه مرتبه کمال عقل بالملکه است.

ب - عقل فعال معلم قوه قدسیه

برای توضیح بیشتر در خصوص قوه قدسیه، لازم است به عبارت «ولولم تمسسه نار» توجه کنیم.

ابن‌سینا در تفسیر آیه مبارکه نور، عقل فعال را شبیه «نار» دانسته است (همو، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۳۵۴). خواجه‌نصیرالدین‌طوسی در بیان قوه قدسیه یادآوری می‌کند که

ابن‌سینا قوه قدسیه را به «یکاد زیتها یضیء و لولم تمسسه نار» (یعنی نزدیک است که روغن آن بدرخشد، اگر چه آتشی بدان نرسد) شبیه کرده؛ زیرا قوه قدسیه نزدیک است که بالفعل تعقل کند، اگر چه چیزی آن را از قوه به فعل در نیاورد (همو، ص ۳۵۷).

اگر چه ابن‌سینا در تفسیر تشبیهی و استعاره‌گونه‌اش از آیه مبارکه نور، قوه قدسیه را در تفسیر عبارت «ولولم تمسسه نار» آورده است، ولی او همه ذکاء نفس را در مرتبه قوه قدسیه به جهت شدت اتصال نفس به عقل فعال دانسته است. به طوری که شخص دارای این مرتبه به جهت پیوندش با عقل فعال، همین که بخواهد می‌تواند بی‌معلم، در عرض یک ساعت، از اوایل علوم به آخر آن برسد، و چنین پندارد که از جایی علوم را در دلش افکنده‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۴۰؛ ۱۳۳۱، ص ۱۴۳). و به تعبیر شیخ «قبولاً لها من العقل الفعّال فی کلّ شیء» است (همو، ۱۳۷۵، ص ۳۴۰).

معنای نبوت تحقق مرتبه دوم از مراتب سه‌گانه

البته شیخ‌الرئیس تحقق هر سه قسم نبوت را با هم شرط تحقق معنای نبوت نمی‌داند، بلکه وی مراتبی قائل است:

«پس چون نفس مردمی در حق عقل عملی و قوه مفکره در رتبتی باشد که از ملکوت، علم غیب به وی رسد و ملک به صورت آدمی وی را ظاهر شود و با 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، این نفس در غایت کمال باشد و در غایت شرفی که ممکن باشد در حق آدمی و این نفس نبی مرسل باشد و باشد که در حق عقل عملی این مرتبت دارد و در حق عقل نظری و آثار طبیعی این رتبت ندارد و باشد که در حق این هر دو رتبت عالی دارد و در حق آثار طبیعی این منزلت ندارد. پس نفوس انبیاء و حکما از این مراتب باشند» (ابن‌سینا، ۱۳۳۱، الف، ص ۷۶-۷۵).

بیانات مذکور از رساله نفس به روشنی این مطلب را نشان می‌دهد که ابن‌سینا نیز، همچون فارابی، نبوت را مرتبه کمال قوه متخیله می‌داند. معنای نبوت نزد فارابی، قبول افاضات عقل فعال با قوه متخیله تکامل یافته است (فارابی، ۱۳۸۰، ص ۱۲۱؛ همو، بی‌تا، ص ۵). لکن تلقی شیخ از این متخیله متکامل همان تلقی فارابی نیست بلکه ابن‌سینا این متخیله را از قوای عقل عملی می‌داند.

قوه متخیله و ارتباط آن با نبوت

ابن‌سینا قوه متخیله را با نام متصرفه می‌خواند و این قوه با خیال فرق دارد. شیخ پنج حس باطنی برمی‌شمرد که دومین قوه خیال یا مصوره است که عمده فعالیت آن نگهداری و حفظ داده‌های حسی است و گاهی علاوه بر آن، صوری را که توسط قوه متخیله از ترکیب و تفصیل داده‌های حسی فراهم شده‌اند، حفظ و نگهداری می‌کند.

اما متخیله یا متصرفه که گاه با نام مفکره نیز خوانده می‌شود، چهارمین قوه از حواس باطنی است که بر دو خزانه مصوره (خیال) و ذاکره متوجه است و به تعبیر شیخ به صور موجوداتی که در آن‌هاست، سرکشی می‌کند و از صورت محسوس به ضد یا ند آن یا چیز دیگری که بدان تعلق دارد می‌رسد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۴۱-۲۴۲).

شأن نفس چنین است که اگر به امری از امور مشغول شود، از اشتغالات دیگر بازمی‌ماند، بنابراین زمانی که مشغول امور بدنی و جسمانی است، از پرداختن به قوای باطنی بازمی‌ماند و حالتی چون تخیل یا مرض و خوف و امثال آن برای نفس رخ می‌دهد که به جهت آفت و ضعفی که برای بدن حاصل شده از برخی امور و افعالش غافل می‌شود و یا در هنگام استراحت و خواب که نفس از اشتغال به امور بدن فارغ شده، متخیله به ترکیب صور و بازسازی تخیلات می‌پردازد (همو، ۱۳۳۱ ب، ص ۱۲۸-۱۲۹).

اگر در حالتی مثل خواب متخیله از شواغل خود همچون اشتغال به ترکیب و تحلیل صور فراآورده حواس فارغ شود، ممکن است تخیل قوی شود و مصوره خیال را نیز به کار گیرد و هر دو قوی‌تر شوند. بدین ترتیب صوری را که متخیله ساخته و پرداخته در مصوره ظاهر شوند و به تبع آن در حس مشترک به وجود آیند و چنان دیده شوند که گویی در خارج موجودند؛ زیرا آنچه در حس مشترک متمثل می‌شود، چه اثر از خارج (فراآورده حواس) باشد یا از داخل (فراآورده متخیله) تنها به نسبت‌شان به داخل و خارج متفاوتند. بدین ترتیب اگر صورتی از داخل در حس مشترک متمثل شود همچون فراآورده‌های خارج دیده و شنیده می‌شود. به همین دلیل است که انسان آنچه را که در هنگام ترس، جنون و ضعف می‌بیند، یا آنچه را که در خواب می‌بیند و می‌شنود، همچون دیده‌ها و شنیده‌هایش در حالت سلامت و بیداری است.

اما گاه در برخی افراد قوه متخیله چنان قوی و غالب است که حواس و مصوره نمی‌توانند بر آن غلبه کنند و نفس نیز چنان قوی می‌شود که التفاتش به عقل و ما قبل عقل (تخیل و دیگر حواس باطن) او را از انجام افعال حسی و حرکتی‌اش باز نمی‌دارد، از این رو حالتی که برای دیگران در خواب رخ می‌دهد، برای چنین افرادی در بیداری اتفاق می‌افتد. بسیاری از این اشخاص در خلال چنین تجربه‌ای، دست آخر به حالتی چون اغماء می‌افتند که محسوسات از آن‌ها غایب می‌شود و بسیاری نیز به چنین حالتی نمی‌افتند. بسیاری از ایشان چیزی می‌بینند و بسیاری مثالش را تخیل می‌کنند؛ برای بسیاری از ایشان شبیحی ظاهر می‌شود که می‌پندارند آنچه درک کرده‌اند، الفاظی است که از آن شبیح شنیده‌اند و حفظ نموده‌اند و این نبوت خاص به قوه متخیله است (بن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۳۷-۲۴۰).

سؤالی که در این‌جا باید پاسخ داده شود آن است که آیا قوه متخیله تنها به کمک فراآورده‌های حسی و آنچه در خزانه مصوره و ذاکره موجود است، چنین صوری را فرا می‌آورد و آیا آنچه را انبیاء می‌دیدند و می‌شنیدند که برای دیگران قابل دیدن و شنیدن نبود، از جنس همین صور و اصواتی است که از ترکیب و

تحلیل صور و مفاهیم داخلی نفس حاصل می‌شوند یا تخیل انبیاء علاوه بر درون راهی به بیرون داشت؟ به عبارت دیگر آیا متخیله به صورتی که عقل تعقل می‌کند راه دارد تا بدین ترتیب در ارتباطی خاص با عقل فعال باشد؟

متخیله نبی، خادم عقل

ابن‌سینا گاه قسم دوم نبوت را کمال متخیله دانسته و گاه آن را تکامل عقل عملی می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۳۱/الف، ص ۶۹). و این اختلاف تعبیر حکایت از این رأی شیخ دارد که متخیله در هنگام فراغت از حواس به خدمت عقل عملی می‌رسد و از آنچه عقل عملی در اتصال به ملکوت دریافت نموده، محاکات می‌کند.

پس می‌توان گفت به رأی ابن‌سینا قوه‌ای که افاضات عقل فعال را دریافت می‌کند، عقل عملی است و قوه متخیله به لحاظ فراغت از حواس و فرآورده‌های حس به عقل عملی که مخدوم اوست، متوجه است؛ بنابراین از آنچه به عقل عملی افاضه شده است، حکایت می‌کند و افاضات عقل فعال به عقل نبی را در صورت جزئیات محسوس تخیل و حتی حس می‌کند؛ در نتیجه متخیله مخاطب مستقیم عقل فعال نیست بلکه عقل عملی نبی افاضات عقل فعال را دریافت می‌کند و متخیله تنها از این افاضات حکایت می‌کند. پس آنچه سبب دریافت وحی است، تنها قوت متخیله در ساختن صور نیست، بلکه مهم‌تر از آن قوت نفس ناطقه بشر در دریافت افاضات عقل فعال است. ولی اگر متخیله از چنین قوتی بهره‌مند نباشد، دیدن ملک وحی و شنیدن صدایش امکان‌پذیر نیست و نبی در دریافت خبر دچار مشکل می‌شود و اصل تحقق نبوت که دریافت خبر است، ممکن نخواهد بود؛ به همین دلیل است که شیخ نبوت را در معنای مرتبه دوم از مراتب سه گانه به کار می‌برد.

نکته دیگر آن‌که ابن‌سینا هنگامی که از این مرتبه نبوت سخن می‌گوید، تأکید می‌کند که نفس نبی باید آن‌چنان قوی باشد که التفاتش به تعقل، او را از التفات به حس بازدارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۴۰). مسلماً منظور وی از قوت نفس، تنها قوت تخیل نفس نیست، بلکه قوت نفس در جهات دیگر و به ویژه قوت نفس ناطقه

بشری است. پس اگرچه این مرتبه از نبوت مختص به متخیله است، ولی این مرتبه تنها با قوت و اشتداد متخیله حاصل نمی‌شود. در این جا پاسخ به یک پرسش باقی می‌ماند و آن این است که چرا ابن‌سینا این مرتبه از نبوت را مختص متخیله می‌داند، در حالی که قوت نفس و به‌طور خاص قوت عقل بشری بیش‌ترین نقش را در دریافت صحیح و دقیق وحی دارد؟

به نظر می‌رسد این‌که ابن‌سینا سه مرتبه را برای نبوت برمی‌شمرد و هر مرتبه را مختص یکی از قوای نفس می‌داند، بدین معنا نیست که هر مرتبه از نبوت به جهت اشتداد یکی از قوای نفس حاصل می‌شود، بلکه در حقیقت تشدد و قوت نفس ناطقه است که تحقق نبوت در همه مراتب را ممکن می‌کند، ولی این شدت و قوت با اثرات مختلف و متنوعی ظاهر می‌شود، گاه اثر به صورت علم به غیب و خبر دادن از آینده یا دیدن ملک و شنیدن صدای اوست که از جنس افعال و انفعالات متخیله است و در مرتبه دوم نبوت که مختص متخیله است جای می‌گیرد و گاه به شکل شفای بیماران، ایجاد تغییراتی در مواد و عناصر عالم یا نزول عذاب‌های مادی چون خسف و وبا و سیل و زلزله است که از جنس فعل و انفعالات جسمانی است و در مرتبه سوم نبوت که مختص قوای محرکه حیوانی است، جای می‌گیرد. در بحث از مرتبه سوم نبوت بیش‌تر به این مطلب خواهیم پرداخت.

معنای رسالت در تعابیر ابن‌سینا

ابن‌سینا در فقره مذکور از رساله نفس از نفسی سخن می‌گوید که دارای سه ویژگی است:

- ۱- عقل نظری‌اش در مرتبه‌ای است که معلومات را از عقل فعال با حدس دریافت می‌کند؛ یعنی به مرتبه عقل قدسی نایل شده است.
- ۲- عقل عملی و قوه مفکره‌اش به مرتبه‌ای رسیده که علوم غیبی را از ملکوت دریافت می‌کند.

۳- اجرام عنصری عالم طبیعت مسخر آثار نفس او هستند. یعنی افعال خارق عادت و معجزات از او سر می‌زند.

شیخ‌الرئیس این نفس را در غایت کمال و شرفی می‌داند که نفس انسان قابلیت و توانایی نیل بدان را داراست. این نفس که هر سه قسم نبوت در او محقق شده، نفس نبی مرسل است. نفسی که علاوه بر نبوت، رسالت دارد. وی مقام رسالت را بدون تحقق مقام نبوت برای فرد ممکن نمی‌داند و معتقد است همان‌طور که قول بی‌نطق نیست ولی نطق بی‌قول است، رسالت نیز بی‌نبوت نیست، ولی نبوت بی‌رسالت هست (ابن‌سینا، ۱۳۶۵، ص ۹۱).

شیخ رساندن حقیقت امر الهی به خلق را رسالت می‌داند. لازمه این رسالت آن است که رسول بتواند بدون واسطه و حتی بدون نیاز به حد وسط معلومات را از عقل فعال دریافت کند و نه تنها وحی را کامل و دقیق دریافت نماید، بلکه آن را همان‌طور که به او افاضه شده است، به مردم منتقل کند. در این میان لازم است رسول معجزاتی هم داشته باشد تا مردم نیز او را بپذیرند.

بنابراین ابن‌سینا رسالت را تحقق هر سه مرتبه نبوت و تکامل نفس در هر سه قوه عقل نظری، عقل عملی و قوای محرکه نفس حیوانی می‌داند. به رأی وی کمال قوه عقل نظری دریافت افاضات عقل فعال را برای نبی مرسل ممکن می‌سازد. کمال عقل عملی رؤیت ملائک و وحی نبوی را ممکن می‌سازد و تکامل قوای محرکه نفس حیوانی، نبی مرسل را به خرق عادت و معجزات قادر می‌سازد.

به رأی شیخ رسالت چیزی بیش از نبوت دارد. نبی از اخبار غیبی آگاهی می‌یابد و وحی دریافت می‌کند، صوری می‌بیند که دیگران قادر به دیدن آن نیستند و اصواتی می‌شنود که غیر از انبیاء نمی‌شنوند. اما رسول علاوه بر دریافت وحی و دیده‌ها و شنیده‌هایی از جنس دیده‌ها و شنیده‌های انبیاء، وظیفه ابلاغ وحی و دستورات الهی را نیز دارد، و برای انجام این وظیفه به ابزاری چون معجزه و خرق عادت نیازمند است.

ابن‌سینا بارها تأکید می‌کند که تکامل نفس به تکامل قوای آن است. به همین دلیل است که وی رسول را که همه قوای نفسش به کمال خود رسیده‌اند، در بالاترین مرتبه‌ای می‌داند که نفس بشر بدان نایل می‌شود.

ارتباط مرتبه سوم نبوت با قوای نفس

اگر نفس انسان به مرتبه‌ای از تکامل برسد که اجرام عالم طبیعت مطیع آثار این نفس شوند، می‌تواند بر بدنی جز بدن خود نیز اثر کند و ابدان دیگر را نیز فرمانبردار خود نماید. چنین نفسی می‌تواند افعالی انجام دهد که دیگر نفوس قادر به انجامش نیستند؛ یعنی می‌تواند خرق عادت کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۶۸).

ابن‌سینا در مقدمه‌ای برای ورود به این بحث اظهار می‌کند که تا انسان اشتیاق به چیزی نداشته باشد، به سوی آن حرکت نمی‌کند. لازمه اشتیاق، ادراک است. بنابراین شخص تا آنچه را که حس کرده یا خیال نموده ادراک نکند، اشتیاقی به آن ندارد. البته این بدان معنا نیست که هر آنچه انسان ادراک کند، به آن مشتاق است. بسا چیزها که انسان‌های مختلف در ادراکشان متفقند و در اشتیاق به آن‌ها مختلفند. برخی نسبت به آنچه ادراک کرده‌اند، مشتاقند و برخی مشتاق نیستند، عده‌ای مشتاق‌ترند و عده‌ای دیگر اشتیاق کم‌تری دارند. به هر تقدیر شیخ اشتیاق را چیزی غیر از ادراک و فعلی جز افعال قوه مدرکه حیوانی می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۶۵، ص ۲۶۷-۲۶۸). افعال قوه محرکه نیز افعال نفسند؛ اما احوال و افعالی از نفس که به مشارکت بدن است. این احوال بر دو قسم‌اند: پاره‌ای از این احوال بالذات برای بدن است ولی به جهت آن‌که بدن دارای نفس است. پاره‌ای از این احوال میان بدن و نفس بالسویه تقسیم شده است. خواب و بیداری و صحت و مرض از احوالی است که برای بدن است، اما از آن جهت که بدن دارای جان است. ولی تخیل و شهوت و غضب و احوال و افعالی از این قبیل برای نفس است، اما از آن جهت که نفس در بدن است؛ در نتیجه انفعالی که از تخیل و غم و غضب حاصل می‌شود،

اگر چه اولاً و بالذات برای نفس است، ولی از آن جهت که نفس در بدن است، برای او پدید آمده است.

اما نفس می‌تواند در مزاج اثر کند، بدون آن‌که از شیئی خارجی منفعل شده باشد. پس زمانی که نفس خیالی را تخیل کرد و این خیال در نفس قوی شد، بی‌درنگ عنصر بدنی صورتی متناسب با آن خیال پیدا می‌کند. بدین ترتیب وجود چنین صورتی در نفس، به تنهایی، سبب تغییر حالات جسمانی می‌شود و این همان چیزی است که در رساله فعل و انفعال به عنوان تأثیر نفسانی در جسمانی از آن یاد کرده است؛ مانند انسان سالمی که خیال می‌کند یا می‌پندارد مریض است و مرض عارض او می‌شود یا انسانی که تخیل سقوط می‌کند و می‌افتد.

به همین دلیل است که انسان بر تنه درختی که بر زمین افتاده می‌دود ولی اگر آن را پلی کنند که زیر پل پرتگاهی باشد، بسیار با دقت و احتیاط بر آن راه می‌رود؛ زیرا در جان خود صورت پرت شدن را تخیل می‌کند و طبیعت او نیز این خیال و تصور را اجابت می‌کند. شأن بدن انفعال از نفس است، پس وقتی صور متخیل نفس در نفس مستحکم شود، بدن از نفس منفعل می‌گردد و آن چه نفس تخیل نموده یا خواسته است، انجام می‌شود (بن‌سینا، ۱۳۶۵، ۲۶۹-۲۷۴).

اگر نفس قوی و شبیه به مبادی باشد، عنصری که در عالم است، مطیع و فرمانبردار او و منفعل از اوست و این نفس آن‌چه را تصور می‌کند در عنصر انجام می‌دهد. دلیل چنین امری آن است که نفس انسانی در ماده‌ای که برای اوست، یعنی بدنش، منطبع نیست ولی تلاش و همتش برای بدنش است. حال اگر چنین تعلقی به او اجازه تصرف در بدنش را می‌دهد، غیر قابل قبول نیست که نفس که بسیار قوی و شریف است، به جهت آن‌که میل شدیدی به بدنش ندارد بتواند در ابدان دیگر نیز اثر کند و در عین حال در بدن خود نیز بهترین افعال را انجام دهد. بدین ترتیب چنین نفسی بیماران را شفا دهد و اشرار را به مرض دچار کند، و یا در عناصر اثر کند و غیر آتش را آتش نماید. همچنین با اراده او باران بیارد و خسف و وبا حادث شود. عناصر بنا به طبیعتشان مطیع و فرمانبردار اویند و

آنچه اراده می‌کند، در عناصر به وجود می‌آید. این مسئله از قوای خاص نبوی است. چنین خاصیتی متعلق به قوای محرکه حیوانی است (همان، ص ۲۷۴-۲۷۵). همه این مقدمات برای یک نتیجه بود و آن، این‌که امکان تأثیر نفس در بدنی جز بدن خودش وجود دارد و به قول شیخ بسیار اتفاق می‌افتد که نفس در بدنی غیر از بدن خود اثر کند. چنان‌که چشم زخم یا وهم دیگران در بدن انسان اثر می‌کند. اما شیخ از چه وجهی این اثرگذاری را متعلق به قوای محرکه دانسته است؟ چرا که قوای محرکه عبارتند از قوه باعته و قوه فاعله. اشتیاق و انگیزاننده شوق که ابن‌سینا در آغاز کلام و مقدمات سخن از آن یاد کرد همین قوه باعته است که در تقسیم‌بندی شیخ به دو شعبه شهوانیه و غضبیه تقسیم می‌شود. اما سخنی که شیخ در مقدمه کلام درباره این قوه متذکر شد، تنها به جهت تفکیک این قوه از قوای مدرکه نفس بود و مسلم است که قوای شهوانیه و غضبیه تحت باعته، هیچ تأثیر و دخالتی در این قسم نبوت ندارند.

کار قوه فاعله نیز تحریک عضلات و وادار نمودن بدن به انجام افعال بدنی است و ممکن است شدت و قوت آن به همراه قوت نفس سبب تأثیر نفس در ابدان دیگر برای انجام افعال شود؛ لکن تأثیری در عناصر نمی‌تواند داشته باشد. بدین ترتیب به نظر می‌رسد هیچ یک از قوای محرکه نفس حیوانی تأثیری در نبوت ندارند؛ زیرا در این‌جا نیز فاعل، وهم و خیال و تعقل است. چنانچه شیخ در خصوص قوت نفس از جهت افعالی که در نفوس دیگر انجام می‌دهد، می‌گوید:

«مانع نیست از خرد که بعضی مردم را نفسی قوی افتد که اندر اجسام این عالم فعل عظیم تواند کرد - به وهم - و به خواست خویش تا اجسام این عالم به سبب وی تغییر عظیم پذیرد. خاصه به گرمی و سردی و به جنبش و از این‌جا شکافد همه معجزات» (بن‌سینا، ۱۳۳۱ ب، ص ۱۴۱).

به نظر می‌رسد علت تعلق این قسم از نبوت به قوای محرکه، نامگذاری با توجه به فاعل نیست بلکه نامگذاری متوجه فعل است. یعنی در این قسم، از آن جهت که

اثر جسمانی و از جنس قوای محرکه حیوانی است، آن را متعلق به این قوا دانسته‌اند نه از آن جهت که اثرگذار، قوه محرکه است. تعبیر اثر نفسانی در جسمانی که در رساله فعل و انفعال برای این قبیل امور خارق‌العاده به کار رفته است، این نظریه را تأیید می‌کند که فاعل نفس است و قابل جسم. اثر از جنس افعال قوه محرکه است و اثرگذار نفسی قوی است که از وهم یا تخلیلی قوی برخوردار است. پس قسم سوم نبوت نیز اثر مرتبه کمال قوای مدرکه نفس است.

نتایج بحث

مهم‌ترین قوای نفس نبی، عقل قدسی است که در اتصال با عقل فعال است و تمام معارف خود را از عقل فعال دریافت می‌کند. متخيله نبی این دریافت‌های عقلانی را به صورت تصویرها و صداهایی که نبی می‌بیند و می‌شنود، حکایت می‌کند. این فرآیند وحی است و هر چه قوه ناطقه نبی قوی باشد، حجم بیش‌تری از معارف را در یک اتصال دریافت می‌کند. در این میان قوت متخيله سبب حکایتی دقیق‌تر از دریافت‌های نبی در اتصال با عقل فعال می‌شود. یعنی متخيله تکامل یافته نبی تنها از آنچه در اتصال با عقل فعال توسط عقل قدسی دریافت شده است حکایت می‌کند و چیزی از خود بدان نمی‌افزاید، اما اگر نبی مرسل باشد، باید آنچه از طریق وحی دریافت شده است، به مردم انتقال دهد و برای آن‌که مردم او را باور کنند، ارائه معجزه و خوارق عادات لازم است. به همین دلیل ابن‌سینا رسالت را تحقق هر سه مرتبه نبوت در نبی می‌داند و برای تحقق معجزات، علاوه بر قوت نفس ناطقه و قوت متخيله، قوت قوای محرکه نبی را نیز شرط می‌کند.

منابع و مأخذ

- ✓ ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله، *اشارات و تنبیهات*، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۳، چاپ اول
- ✓ — *الإشارات و التنبیهات*، شرح خواجه نصیر الدین طوسی، شرح الشرح قطب الدین رازی، قم، دفتر نشر کتاب، ۱۳۶۲
- ✓ — *رسائل الشيخ الرئيس ابي علي الحسين بن سينا*، قم، بیدار، بی‌تا
- ✓ — *رساله اضحویه*، تحقیق سلیمان دنیا، مصر، [بی‌نا]، ۱۹۴۹م، چاپ اول
- ✓ — *رساله نفس*، مقدمه و حواشی و تصحیح موسی عمید، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۳۱الف
- ✓ — *طبیعیات دانشنامه علایی*، مقدمه و حواشی و تصحیح سید محمد مشکوه، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۳۱ب

دوفصلنامه حکمت سینوی (مشکوه‌النور) / سال ۱۴ / شماره ۴۳ / بهار و تابستان ۱۳۸۹

- ✓ — **معراج نامه**، به انضمام تحریر شمس‌الدین ابراهیم ابرقوی، مقدمه و تصحیح و تعلیق نجیب‌مایل هروی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۶۵
- ✓ — **النجاه من الغرق فی بحر الضلالات**، ویرایش و دیباچه محمد تقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ، ۱۳۶۴
- ✓ — **النفس من کتاب الشفاء**، به تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، مرکز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامی، ۱۳۷۵، چاپ اول
- ✓ جواد آملی، عبدالله، **موقف ابن‌سینا تجاه النبوه**، خمس رسائل، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، بی‌تا
- ✓ سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، مشتمل بر مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، تصحیح و تحشیه و مقدمه حسین نصر، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰، چاپ سوم
- ✓ صدرالدین شیرازی، محمد، **الحکمه المتعالیه فی اسفار الأربعة**، قم، طلیعه نور، دوره ۹ جلدی، ۱۴۲۵هـ، چاپ اول
- ✓ فارابی، ابونصر محمد بن محمد، **آراء اهل المدینه الفاضله و مضاداتها**، مقدمه و شرح علی بولحم، بیروت، دارالمکتبه‌الهلال، ۱۳۸۰
- ✓ — **المله و نصوص أخرى**، تحقیق و مقدمه و تعلیقه محسن مهدی، بیروت، بی‌نا، بی‌تا
- ✓ — **«رساله فی العقل»**، از رسائل، حیدرآباد دکن، مطبعه دائره المعارف العثمانیه، ۱۳۴۹هـ
- ✓ فاخوری، حنا، الجرّ، خلیل، **تاریخ فلسفه در جهان اسلامی**، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، کتاب‌زمان، ۲ جلد، ۱۳۵۸، چاپ دوم
- ✓ فخری، ماجد، **سیر فلسفه در جهان اسلام**، ترجمه مرتضی اسعدی و نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.