



اشاره: نوشتار حاضر برگردان فارسی مقاله‌ای است با عنوان **Maimonides and Thomas Aquinas: Natural or Divine prophecy**. که در سال ۱۹۷۸ نگاشته شده و در مطالعاتی که درباره نبوت و پیش‌گویی انجام شده، بسیار به آن ارجاع داده شده است حتی جزء منابع مداخل دایره المعارف‌های فلسفی نیز قرار گرفته است. این به دلیل اطلاعات وسیعی است که حاصل اشرف نویسندگان به منابع مختلف است. او به صراحت موضع ابن‌میمون در نبوت را برتری می‌دهد؛ و این خود بیشتر به دلیل بنیان متافیزیکی ابن‌سینایی اوست. گویا نویسنده به نوعی بحث نبوت در ابن‌سینا با توماس را با هم مقایسه می‌کند و برتری‌های ابن‌میمون را به نمایش می‌گذارد.

کتاب ماه فلسفه

ابن‌میمون و توماس آکوئینی: نبوت طبیعی یا الهی؟

الکساندر آلتمن

ترجمه علی رضا فاضلی

پرسش از این‌که نبوت یک پدیده طبیعی است یا عطیة الهی، به دوره کلاسیک یونان باز می‌گردد. اول بار دموکریتس کوشید توضیحی طبیعی درباره پیش‌گویی در رؤیا ارائه دهد، نظریه او با مفهوم «صور» (eidōla) سامان می‌یافت، این صور در رؤیاها بر نفس اثر می‌گذارند و آینده پیش‌گویی می‌شود. چندان معلوم نیست جایی که این صور از آن صادر می‌شوند، از منابع قابل دستیابی باشد.^۱ دموکریتس آنها را به مثابه اموری «بزرگ و غول آسا... هر چند نابودشدنی»^۲ توصیف می‌کند. شاید از این سخن او بتوان استنباط کرد که او صور را با پیکره‌های خدايان می‌پیوندد که پیشینیان دسته‌ای از قابلیت‌های غریب را به آنها نسبت می‌دادند. پس ممکن است این صور حکایت از تجلیات معینی از آن پیکره‌ها کنند، به ویژه به دلیل آن‌که ارسطو مشخصاً از نظریه خود به عنوان نظریه‌ای که با صور و تجلیات که از اموری معین برمی‌آیند سر و کار دارد، سخن می‌گوید.^۳ این نظریه تشابهاتی دارد با آنچه ابن‌میمون از روش صابئیان^۴ در توضیح نبوت گزارش می‌کند که بنا بر آن اصنام در معابد و درختان مقدس وحی نبوی را به مردم می‌رساندند.^۵ به هر حال تفسیر درست نظریه دموکریتس هر چه باشد، قصد او بوضوح تبیین علمی است.^۶ این نخستین تلاش برای نشان دادن پیش‌گویی در شرایط طبیعی - که سیسرون به خاطر خامی و نامذهبی از آن انتقاد می‌کند - جایگزینی پیدا کرد که همان نظریه ماهرانه‌تر ارسطوست که در رساله در باب پیش‌گویی در رؤیا که بخشی از

توماس آکوئیناس

پرسش از این که نبوت یک پدیده طبیعی است یا عطیه‌ای الهی، به دوره کلاسیک یونان باز می‌گردد. اول بار دموکریتس کوشید توضیحی طبیعی درباره پیش‌گویی در رؤیا ارائه دهد.

مجموعه‌ای است که به نام طبیعیات کوچک^۶ خوانده می‌شود. ارسطو سؤالی طرح می‌کند: چه چیزی علت رؤیاهای راست است؟ و او مایل است که فرض کند حداقل درستی برخی از آنها اتفاقی (symptomata) است.^۸ در عین حال او می‌خواهد بیشتر پژوهش کند. به نظر او غیر محتمل است که رؤیاهای پیشگویانه از جانب خدا فرستاده شده (theopempta) باشند. چون چنین رؤیاهایی بهترین و حکیمانه‌ترین نیستند، کسانی که بهره‌مند از چنین رؤیاهایی هستند، مردمانی معمولی و به طور جزئی دارای طبایعی وراج و سودارده هستند.^۹ او این را به عنوان یک دانشمند پی می‌گیرد و به این نتیجه می‌رسد که ارتباطی طبیعی بین پاسخ آسان چنین مردمانی به محرک‌های درونی در طول خواب و توانایی پیش‌گویی آنان وجود دارد. او قادر شد این نظریه را در زمینه‌ای وسیع‌تر گسترش دهد که همان نظریه او درباره خواب است به عنوان وضعیتی که در آن حواس در حال سکون و استراحت‌اند و پیوند (ósdesm) آنها با تفکر عقلانی نیز آرمیده است. بنابراین رخصت برای بازی آزادانه خیال فراهم گشته است. این غیر فعال بودن حواس و همه مراقبت‌های آن از یک سو و فعالیت افسار گسیخته خیال از سوی دیگر سرنمونی (=الگوی جاودانی) برای تمام نظریات درباره نبوت و پیش‌گویی می‌شود. ارسطو روند طبیعی را به شکل دیوآسا توضیح می‌دهد چون طبیعت دیوآسا است و نه الهی.^{۱۰}

این تبیین علمی یا طبیعت‌گرایانه پیش‌گویی در خواب نقطه عزیمت ارسطو در اثر متقدمش در باب فلسفه بوده است. «وقتی که نفس به سبب خود در خواب است» او سپس می‌گوید: «در طبیعت او هست که پیش‌گویی کند و آینده را پیش بینی کند؛ و او در این حال هم‌چنین هنگامی که با رسیدن مرگ جدای از بدن گشت.»^{۱۱} پژوهاک این نظر متقدم که نشانگر منش دوره افلاطونی مآبی اوست، هم‌چنین در اخلاق ادموس پیدا می‌شود. برطبق این نظریه افلاطونی مآب نفس انسانی وابسته به خداست و به این دلیل ممکن است بتواند اخباری از چیزهایی که در دام حس نیستند، به دست آورد. این دیدگاه به وضوح محتوی نظریه‌ای است که بر اساس آن نفس انسانی به دلیل طبیعت خدا گونه خود و نه به سبب شرایط بدنی ظرفیت پیش‌گویی را دارد.

شاید پربرترین مدرک برای این بحث در سنت یونانی مآبی در کتاب در باب پیش‌گویی سیسرون پیدا شود. این اثر

در خطوط اصلی، پیرو اثری از پوزیدونیوس به همین نام است. رواقیان موضعی کاملاً در مقابل رویکرد ارسطو اتخاذ کردند که بر اساس آن تمام پدیده‌های مربوط به غیب‌گویی به مشیت الهی نسبت داده می‌شد. اگر خدایانی هستند که اعتنای به آدمیان دارند، مقتضای دلیل آن است که باید پیش‌گویی وجود داشته باشد، چون متضمن هشدار و پیش‌آگاهی یا بشارتی است که در رؤیای پیش‌گویانه یا طرق دیگر خود را می‌نمایند.^{۱۲} نزد رواقیان دو قسم از پیش‌گویی وجود دارد: طبیعی و مصنوعی. گونه طبیعی آن خود شامل رؤیاهای راست و دیوانگی و خلسه (mania, furor, raptus) می‌شود. قسم مصنوعی عبارت است از تفسیر نشانه‌ها بر پایه تجربیات قدما از مشاهده ترتیب اموری که مرتبط با نشانه‌ها و حوادث هستند.^{۱۳} برتری پیش‌گویی طبیعی را پوزیدونیوس و فیلون اسکندرانی تصدیق کرده‌اند.^{۱۴} مشائیان رواقی مشرب مثل دیکائرخوس و کراتیپوس تنها پیش‌گویی طبیعی را موضوع درخور بررسی فلسفی دانسته‌اند. کراتیپوس به طور معین پیشنهاد ارسطو را مبنی بر این که صحت رؤیاهای ممکن است حاصل از تقارن اتفاقی باشد، رواج داد. دیدگاهی که کارنئادس نیز آن را پذیرفته بود.^{۱۵} او مفهوم رواقی رؤیاهای راست را مبنی بر این که مشیتی باریک بین و دقیق آنها را می‌فرستد، نگاه داشت و هم‌چنین دیدگاه افلاطونی طبیعت الهی داشتن نفس بشری؛ که البته این خود جزئی از آموزه‌های رواقی نیز بود.^{۱۶} پس در این نظرگاه، نبوت طبیعی است به معنای آن که نفس دارای ظرفیت پیش‌گویی است.

آن گونه که در مطالعه مهمی شولومو پینز نشان داده است،^{۱۷} فیلسوفان عرب [مسلمان] از رساله در باب پیش‌گویی در رؤیای ارسطو به شکل اصیل و معتبر آن خبر نداشته‌اند، بلکه نسخه منقول عربی شده آن را می‌شناخته‌اند (این فلسفه اکنون گم شده است). بخشی از این نسخه عربی را می‌توان از روی تلخیص این‌رشد از آن^{۱۸} هم‌چنین از نقل قول‌هایی در الرسالة المنامیه منسوب به ابن‌سینا^{۱۹} و تدبیر المتوحد ابن باجه بازسازی کرد.^{۲۰} برطبق این نسخه عربی، رؤیاهای صادق را مشیت الهی از طریق عقل فعال اعطا می‌کند، عقل فعالی که بر فراز خیال انسانی است و به وسیله آن یا به روشنی دریافت می‌گردد (همان گونه که اتفاق خواهد افتاد) یا به شکل سرّی یعنی به شکل تمثیل یافته.^{۲۱} همانند آنچه کراتیپوس گفته بود در این نظریه فرض بنیانی الهی

ابن‌سینا اشاره می‌کند به این که خدایی که از آفرینش مژده برای چشمان غافل نبوده است که ضرورتی برای بقای انسان ندارد، چگونه ممکن است از آفریدن انسان صالحی که با او سنت و عدل را برقرار می‌کند، غافل شود؛ زیرا همان‌گونه که ارسطو هم می‌گوید، انسان مدنی بالطبع است یا به عبارتی محتاج نهاد سیاسی است.

برای رؤیا که با رویکردی طبیعت‌گرایانه ممزوج شده است، یافت می‌شود. عمل‌کرد عقل فعال و و فرآیند حکایت‌گری قوه خیال، طبیعی هستند. از آن‌رو که فعل مستقیم خداوند نیستند. این نظریه‌ای در باب رؤیای صادق است که زمینه‌اساسی تعلیماتی را که فارابی و ابن‌سینا در باب نبوت بسط دادند، تشکیل داد. منامات صادق نقطه آغاز و هسته بنای نظریات پیچیده‌تر را شکل داد. همانند منامات صادق، نبوت البته با مرتبه بالاتری که دارد، تجلی و فیضی از جانب خداست که با وساطت عقل فعال صادر می‌شود. مراتبی که در نبوت هست، متناسب با درجاتی از عقل و خیال است که در آن درگیر می‌شوند.^{۳۲} ابن‌رشد که تعلیم خود درباره رؤیا را در تلخیص خود از نسخه عربی رساله ارسطو شرح و بسط داده است، به وضوح موضعی اتخاذ می‌کند که طی آن تفاوت ذاتی بین رؤیای صادق و نبوت و بین این دو و شکل فنی پیش‌گویی (کهانت) وجود ندارد؛^{۳۳} تفاوت تنها در درجات است. به این دلیل است که گفته شده: رؤیا بخش معینی از نبوت است. ابن‌رشد به حدیث نبوی مشهوری اشاره می‌کند که می‌فرماید: «رؤیا یک جزء از چهل و شش جزء نبوت است.»^{۳۴} ابن‌رشد در تلخیص خاطر نشان می‌کند که رؤیای صادق محدود به پرده برداری از حوادث آینده هم‌چنین برای آگاهانیدن از فنون عملی مثل پزشکی - که بسیاری از فنون آن از رؤیا به دست آمده^{۳۵} - هستند، اما نمی‌توانند به علوم نظری رهنما شوند.^{۳۶} وحی در باب قسم اخیر به ویژه در مورد علوم الهی تنها در نبوت میسر است.

ابن‌میمون با این تلخیص ابن‌رشد آشنا نبود، این امر از نامه‌ای که به شاگردش یوسف بن شمعون در سال ۹۱-۱۱۹۰ می‌نویسد، دانسته می‌شود. با این حال بحث او در باب رؤیاهای صادق در فصل ۳۶ از جزء دوم دلالة الحائرین به طرز برجسته‌ای شبیه ابن‌رشد است. او هم موضعی اتخاذ می‌کند که طی آن، تفاوت تنها در مراتب بین رؤیا و نبوت وجود دارد و این را با آموزه‌ای خاخامی حمایت می‌کند (رؤیا شصتمین جزء از نبوت است). در فصول ۳۷ و ۳۸ جزء دوم روشن می‌سازد که پیامبران تنها اخباری از علوم نظری و پیش‌آمدهای آینده دریافت می‌کنند، اما او درباره این که آیا در فنون پزشکی از رؤیا بهره برده شده است یا خیر، چیزی نمی‌نگارد. ابن‌جرشوم^{۳۷} این سکوت را دلیل بر این می‌گیرد که ابن‌میمون چنین امکانی را نفی می‌کند، هم‌چنین



ابن‌سینا

توماس برهان ابن سینا را رد می‌کند. او می‌گوید نظام اجتماعی - سیاسی با پیامبران یا بدون ایشان می‌تواند بپاید. طبیعت عهده دار جواب‌گویی به نیازهای آدمی است، نبی ضرورتی در طبیعت ندارد. او مورد نیاز است برای زندگی جاویدان، نه برای تضمین عدالت در نظام سیاسی.

ریشه‌های بین نظریات آنها وجود دارد، این اختلاف بنیانی که سرجمع آن تضاد بین نبوت طبیعی و الهی است، موضوع این مقاله است. دلیل اساسی این تمایز را باید در پی شباهت فرض‌های وجودی آنها جست. ابن‌میمون مدل وجود شناسی ابن‌سینایی را می‌پذیرد که مطابق آن تمام واقعیت که شامل خدا هم می‌شود به مثابه یک پیوستار است که در آن از خدا، تجلیات و فیوض از طریق دسته‌ای از عقول صادر می‌شود تا این سلسله به عقل فعال می‌رسد که خود اصل بی‌واسطه فعلیت صور در عالم تحت قمر است. این جهان یک‌پارچه، نظام فیض الهی است و نیازی به اعمال ویژه الهی و لطف الهی برای مقصودهای خاص ندارد. در این جا لطف در تمام زمان‌ها جاری است، و دریافت و اثر گذاری آن منحصرأ وابسته به قابلیت یا موقعیت دریافت کننده آن است. افلاطون گفته بود «رشک دور گشته است از دسته آسمانیان».^{۳۲} این گزاره چنین پژوهی در بیان ابن‌سینا دارد «در آن سو نه احتجاج هست و نه بخل»^{۳۳} این قاعده‌ای است که دوباره در یهودا هالوی^{۳۴}، یوسف بن صدیق و ابراهیم بن داود نمودار می‌شود. نزد ابن‌میمون فیضی که نتیجه‌اش اعطای صور به ماده اولی در عالم جسمانی است، همانند فیضی است که سبب اعمال مشیت الهی و عطیة نبوت می‌شود، میانجی‌گری و سائطی مثل عقل فعال چیزی از وضعیت الهی عطایای مختلف نمی‌کاهند، در عین حال اموری که به ماده اولی و عقل هیولانی انسان اعطا می‌شوند، البته اگر در وضعیت مساعد باشند، به موهبت فیض الهی روندی طبیعی می‌دهند. ابن‌میمون به طور مشخص در فصل ۳۲ از جزء دوم می‌گوید: «این امری طبیعی است برای هر کس که به حسب سرشتش شایسته نبوت باشد... که نبی بشود».^{۳۵} درست است که او فعلیت بخشیدن به نبوت بالقوه را بسته به خواست الهی می‌داند^{۳۶} و شاید به طریق اعجازی از نبوت او جلوگیری کند، اما خواست الهی - که در این جا از آن به مشیت و نه اراده تعبیر شده است - باید به عنوان مشیت ازلی خدا لحاظ شود که با حکمت او عینیت دارد. بنابراین موهبت نبوت به نظر یک اعطای یگانه نیست، بلکه پایه نهاده بر سرّ نهایی ذات الهی است که در او اراده و حکمت به هم در پیچیده‌اند. شرط ابن‌میمون که نبوت را وابسته به مشیت الهی می‌دانست به معنای خط بطلان کشیدن بر سیرت طبیعی آن نیست، بلکه آن را تأکید و تثبیت می‌کند. چون یک حادثه طبیعی از راه تصویب و اجازه

بر آن است که تبیین روانشناختی ابن‌میمون از ادعاهای دروغین در فصل ۳۸ از جزء دوم مقابله پنهان با جالینوس^{۳۸} است که او برخی مداوایش به وحی در خواب نسبت می‌دهد. مطمئناً می‌توان فرض کرد که هماهنگی و توافق ابن‌رشد و ابن‌میمون به دلیل استفاده هر دوی آنها از نسخه عربی رساله ارسطوست و هر دوی آنها از سنت فارابی و ابن‌سینا پیروی کرده‌اند که به مراتب پخته‌تر از آن است و بستری عقلانی است که تأثیر زیادی بر نظریه نبوت ابن‌میمون گذاشته است.

پیش زمینه فلسفی توماس آکوئینی در بسیاری از وجوه متفاوت است. او با ابن‌میمون حداقل در برخی حوزه‌ها در اطلاع از دانش اعراب [مسلمانان] علی‌الخصوص ابن‌سینا مشترک است.^{۳۹} او با نسخه عربی در باب پیش‌گویی در رؤیای ارسطو آشنا نبوده است، حتی اگر فرض شود او ترجمه لاتین تلخیص ابن‌رشد از طبیعت را می‌شناخته است. این ناآشنایی از آن جا معلوم می‌گردد که هم او و هم استادش آلبرت کبیر از دیدگاه اصیل ارسطو چنین نقل قول می‌کنند که مطابق آن رؤیاهای راست را خدا نمی‌فرستد، به سبب آن که این رؤیاهای برای خردمندترین و برترین افراد رخ نمی‌دهد.^{۴۰} آلبرت و توماس بر آنند که ارسطو اندیشه‌ای یک‌سره طبیعت‌گرایانه درباره رؤیاهای راست دارد، این به خوبی با هر دوی آنان هم‌خوان است. چنین موضعی آنها را قادر می‌کند تا پدیده نبوت را آن‌گونه که در ادبیات بی‌دینان مطرح شده است، یک‌سره به به کار کرده‌های طبیعی نسبت دهند، در مقابل نبوتی که در کتاب مقدس آمده است، فعل خداست و ملقب به نبوت الهی شده است. اختلافات بیشتری در ارثیه عقلانی ابن‌میمون و توماس وجود دارد. دانش ابن‌میمون در باب سنتی فلسفی که مربوط به نبوت است، محدود به آثار عربی و تعداد کمی از آثار فیلسوفان یهودی می‌شود، حال آن‌که توماس همانند آلبرت مجموعه عظیمی از منابع لاتین را در دسترس داشته‌اند. به علاوه توماس می‌توانست از نوشته‌های وسیعی از آبابی کلیسا بهره‌بردار به ویژه دوازدهمین بخش از کتاب تفسیر تحت اللفظی سفر پیدایش^{۴۱} سنت آگوستین که به نبوت می‌پردازد. بالأخره هم توماس و هم آلبرت نزد خویش تلقی ابن‌میمون از نبوت را در کتاب دلالة الحائرین داشته‌اند و به طور گسترده از آن بهره‌برده‌اند.

بسیار قابل توجه است که توماس آکوئینی توانست مواضع فراوانی از نظریه نبوت ابن‌میمون اقتباس کند با این حال تمایز

دانش ابن‌میمون در باب سنتی فلسفی که مربوط به نبوت است، محدود به آثار عربی و تعداد کمی از آثار فیلسوفان یهودی می‌شود، حال آن‌که توماس همانند آلبرت مجموعه‌ای عظیمی از منابع لاتین را در دسترس داشته‌اند.

الهی انجام می‌شود؛ به دیگر سخن به مثابه تقدیر پیشین الهی و ترتیب و نظامی واری ضرورت کور فیزیکی. پافشاری ابن‌میمون بر روی کارکرد مشیت الهی در صدور فیض نزدیک است به خوانشی که برخی از شارحان متأخر افلوپین دارند و طی آن ضرورت و اراده را به هم در آمیخته‌اند.^{۳۷} بنابراین به نظر می‌رسد حتی اگر شرط ابن‌میمون برای پنهان کردن نظر واقعی او باشد کما این‌که برخی شارحان چنین فرض می‌کنند - تأکید او بر مشیت الهی عقیده حقیقی او را می‌نمایاند و در عین حال راه را برای نظریه‌ای طبیعی درباره نبوت می‌گشاید.

از طرف دیگر توماس آکوئینی از چارچوب وجودشناختی ابن‌سینایی کاملاً کناره می‌گیرد، گرچه برخی جنبه‌های آگوستینی آن را نگه می‌دارد.^{۳۸} مهم‌ترین قدم بنیادی به این سمت، جا به جایی عقل فعال ارسطویی از موجودی نیمه الهی و موقعیت متعالی بود که از اسکندر افرویدیسی تا ابن‌رشد امتداد داشت. توماس عقل فعال را به مثابه جزئی از عقل انسانی تفسیر می‌کرد.^{۳۹} او با مفهوم عقول که در ارتباط با اجرام سماوی هستند، موافق است، اما نظریه صدور را باطل می‌دانست و به این وسیله نظریه پیوستار الهی را - که طی آن لطف بر آمده از عمل کرد فیض الهی است - ملغی کرد. در سنت آگوستینی - ابن‌سینایی محدوده طبیعت نامشخص است.^{۴۰} هر گونه علم و ادراک به نحوی توضیح داده می‌شود که مبتنی بر نور الهی باشد. سنت توماس به سختی بین طبیعت و لطف جدایی می‌افکند. جمله لطف، طبیعت را کامل می‌کند (*Gratia perficit naturam*) به این معنی است که این دو عمل کرد، یگانه نیستند. حال آن‌که در شکل فارابی - ابن‌سینایی معرفت‌شناسی برترین مرتبه دانش انسانی معادل با اتحادی رمز آلود با عقل فعال است؛^{۴۱} و نبوت همین عمل است که با الفاظ گوناگون عقل ملک‌ی یا عقل قدسی یا روح القدس یا قوه قدسی^{۴۲} نامیده شده است. توماس معتقد است که فعل ادراکی انسان را از هرگونه ارتباطی با تعالی رها می‌سازد، پس نزد او نبوت نمی‌تواند فعلی کمال یافته بر آمده از ترتیب طبیعی تعقل باشد.

اولین آنها بر پایه نظر ارسطو در معنی طبیعی است که مطابق آن طبیعی امری است که اصل حرکت آن درون خود شی است؛ مثلاً برای آتش طبیعی است که به طرف بالا حرکت کند.^{۴۳} آنانی که بر این عقیده‌اند که نفس بالطبع موهبت از پیش دیدن آینده را دارد، واژه طبیعی را به معنای قدرت طبیعی دانسته‌اند. او می‌گوید این نظریه به چندین دلیل باید رد شود، اصلی‌ترین آنها این‌که ذهن انسان نمی‌تواند به طور طبیعی به دانشی برسد که برآمده از اصول بدیهی نباشد.^{۴۴}

دومین تعریف از نبوت طبیعی از مفهوم طبیعی به معنای منشأ آمادگی و استعدادات آغاز می‌گردد که این تمایل و استعدادات پیش شرط ضروری برای رسیدن به یک کمال معین هستند؛ همانند آمادگی بدن انسانی برای دمیده شدن نفس ناطقه در او.^{۴۵} به نظر می‌رسد این معنای از طبیعی است که می‌تواند به نظریه فارابی - ابن‌سینا - ابن‌میمون قابل اطلاق باشد که بر اساس آن نبوت وابسته به وضعیتی طبیعی برای دریافتن فیض الهی است. سنت توماس این قسم را بدون دلالت‌های مبتنی بر نظریه فیض آن، به مثابه تبیینی مناسب برای رؤیاهای صادق و نبوت طبیعی می‌پذیرد. و آن را به خارج از حیطه نبوت حقیقی می‌راند. او معتقد است در مورد خواب‌های درست، استعداد یا آمادگی رؤیا بین را قادر می‌کند تا انطباعات مشخصی را از اجرام سماوی دریافت کند که در آنها حوادث آینده از پیش استقرار یافته است؛ نفس به سبب فراستش، قادر است این حوادث را تصویر سازی کند از تشابهات مشخصی که در خیال به مثابه نتیجه آن انطباعات باقی می‌ماند.^{۴۶} این نظریه به ابن‌سینا برمی‌گردد او به اجرام سماوی تأثیر بر خیال مردمان شایسته را نسبت می‌دهد، البته بدون آن‌که تأکیدی زیاده از حد بر این داشته باشد که رؤیاها به این شیوه ایجاد می‌شوند؛^{۴۷} سنت توماس آشکارا اهمیت بسیار بیشتری برای تأثیر اجرام سماوی بر خیال انسانی قائل می‌شود.^{۴۸} شواهد بسیاری وجود دارد که نشان می‌دهد در نظر او اجرام سماوی علت اتفاقاتی است که به قدرت‌های عناصر تقلیل پذیر نیست، پدیده‌های اسرارآمیزی همانند

از طرف دیگر توماس آکوئینی از چارچوب وجودشناختی ابن‌سینایی کاملاً کناره می‌گیرد، گرچه برخی جنبه‌های آگوستینی آن را نگه می‌دارد.^{۳۸} مهم‌ترین قدم بنیادی به این سمت، جا به جایی عقل فعال ارسطویی از موجودی نیمه الهی و موقعیت متعالی بود که از اسکندر افرویدیسی تا ابن‌رشد امتداد داشت. توماس عقل فعال را به مثابه جزئی از عقل انسانی تفسیر می‌کرد.^{۳۹} او با مفهوم عقول که در ارتباط با اجرام سماوی هستند، موافق است، اما نظریه صدور را باطل می‌دانست و به این وسیله نظریه پیوستار الهی را - که طی آن لطف بر آمده از عمل کرد فیض الهی است - ملغی کرد. در سنت آگوستینی - ابن‌سینایی محدوده طبیعت نامشخص است.^{۴۰} هر گونه علم و ادراک به نحوی توضیح داده می‌شود که مبتنی بر نور الهی باشد. سنت توماس به سختی بین طبیعت و لطف جدایی می‌افکند. جمله لطف، طبیعت را کامل می‌کند (*Gratia perficit naturam*) به این معنی است که این دو عمل کرد، یگانه نیستند. حال آن‌که در شکل فارابی - ابن‌سینایی معرفت‌شناسی برترین مرتبه دانش انسانی معادل با اتحادی رمز آلود با عقل فعال است؛^{۴۱} و نبوت همین عمل است که با الفاظ گوناگون عقل ملک‌ی یا عقل قدسی یا روح القدس یا قوه قدسی^{۴۲} نامیده شده است. توماس معتقد است که فعل ادراکی انسان را از هرگونه ارتباطی با تعالی رها می‌سازد، پس نزد او نبوت نمی‌تواند فعلی کمال یافته بر آمده از ترتیب طبیعی تعقل باشد.

از طرف دیگر توماس آکوئینی از چارچوب وجودشناختی ابن‌سینایی کاملاً کناره می‌گیرد، گرچه برخی جنبه‌های آگوستینی آن را نگه می‌دارد.^{۳۸} مهم‌ترین قدم بنیادی به این سمت، جا به جایی عقل فعال ارسطویی از موجودی نیمه الهی و موقعیت متعالی بود که از اسکندر افرویدیسی تا ابن‌رشد امتداد داشت. توماس عقل فعال را به مثابه جزئی از عقل انسانی تفسیر می‌کرد.^{۳۹} او با مفهوم عقول که در ارتباط با اجرام سماوی هستند، موافق است، اما نظریه صدور را باطل می‌دانست و به این وسیله نظریه پیوستار الهی را - که طی آن لطف بر آمده از عمل کرد فیض الهی است - ملغی کرد. در سنت آگوستینی - ابن‌سینایی محدوده طبیعت نامشخص است.^{۴۰} هر گونه علم و ادراک به نحوی توضیح داده می‌شود که مبتنی بر نور الهی باشد. سنت توماس به سختی بین طبیعت و لطف جدایی می‌افکند. جمله لطف، طبیعت را کامل می‌کند (*Gratia perficit naturam*) به این معنی است که این دو عمل کرد، یگانه نیستند. حال آن‌که در شکل فارابی - ابن‌سینایی معرفت‌شناسی برترین مرتبه دانش انسانی معادل با اتحادی رمز آلود با عقل فعال است؛^{۴۱} و نبوت همین عمل است که با الفاظ گوناگون عقل ملک‌ی یا عقل قدسی یا روح القدس یا قوه قدسی^{۴۲} نامیده شده است. توماس معتقد است که فعل ادراکی انسان را از هرگونه ارتباطی با تعالی رها می‌سازد، پس نزد او نبوت نمی‌تواند فعلی کمال یافته بر آمده از ترتیب طبیعی تعقل باشد.

نبوت نزد او تبدیل به صرف عطیه الهی می‌گردد (*donum Dei or donum Spiritus sancti*).^{۴۳} نبوت را نتیجه وضعیتی طبیعی نمی‌داند و هیچ‌گاه نمی‌تواند یک ملکه (*habitus*) باشد؛ زیرا نبوت یک موهبت گذرا و موقتی است همانند نور در هوا.^{۴۴} در بهترین حالت ممکن است استطاعت

آلبرت و توماس بر آنند که ارسطو اندیشه‌ای یک‌سره طبیعت‌گرایانه دربارهٔ روایه‌های راست دارد، این به خوبی با هر دوی آنان هم‌خوان است. چنین موضعی آنها را قادر می‌کند تا پدیدهٔ نبوت را آن‌گونه که در ادبیات بی‌دینان مطرح شده است، یک‌سره به به کار کرده‌های طبیعی نسبت دهند، در مقابل نبوتی که در کتاب مقدس آمده است، فعل خداست و ملقب به نبوت الهی شده است.



آلبرتوس

یعنی فردی که به نبوت می‌رسد، نیازی به قابلیت‌های طبیعی ندارد و نبوت را یک‌سره مربوط به خواست الهی در نظر می‌گیرد. در عین حال توماس منکر این نیست که کیفیات زمینه‌ای مورد نیاز است تا عطیة نبوت را عملی کند. بنابراین او فرض می‌کند خدا که خالق ماده و صورت است، نه تنها نور نبوت را ارسال می‌کند، بلکه وضعیت‌های ضروری برای این امر را که شخص فاقد آن است نیز می‌فرستد. بنابراین هنگامی که نیروی قوهٔ خیال به قدر بسنده نباشد، خدا وضعیت آن را بهبود می‌بخشد.^{۶۲} این مورد جالبی برای مقایسهٔ پدیدارشناسی ابن‌میمون از فعل نبوت است با نظری که نبوت را حتماً فراطبیعی

می‌داند. دیدگاه فراطبیعی بدون نقص باقی می‌ماند و با قالب فراطبیعی جمع می‌شود، لطف الهی شرایط طبیعی را برای دریافت عطیة الهی می‌آفریند.

موضوع دیگری که شباهت چندی با نظریة ابن‌میمون دارد، گونه‌ای از دخالت الهی است که از بحث توماس دربارهٔ نقش فرشتگان واضح و روشن می‌شود. پیش از ورود به این عرصه از سخن بگذارید در ابتدا تمایز اساسی و مهم بین دو رویه از عمل نبوت ارائه شود، آنچه توماس آنها را دریافت (acception) یا (reception) و داوری (iudicium) می‌نامد. این دو واژه حداقل در این زمینه و متن، از یک‌سو به صورتی در خیال و از سوی دیگر به تفسیر عقلانی آن دلالت می‌کنند. به نوعی پذیرش و داوری معادل با واژه‌های تصور و تصدیق است که تقسیمی بنیانی در نظام منطق فیلسوفان عرب [مسلمان] است.^{۶۳} این تقسیم به ارسطو برمی‌گردد هنگامی که بین آنچه و آن، در ابتدای آنالوطیقای اولی جدایی قائل می‌شود. توماس آکوئینی اشاره می‌کند که صرف دریافت یک تصویر خیالی در رؤیا یا بیداری کسی را نبی نمی‌کند. رؤیای فرعون نبوت شمرده نمی‌شود، یوسف که داوری کرد یعنی فهمی عقلانی از رؤیای فرعون ارائه داد و به وسیلهٔ آن خود را نبی معرفی کرد. به طریق اولی کسی نبی است که هم پذیرش و دریافت صور را دارد و هم داوری عقلانی دربارهٔ آنها را دریافت کرده است. برترین نبی

مغناطیس.^{۵۲} سنت توماس معتقد است نبوت طبیعی عبارت است از دریافت اخبار معینی از عقول که آنها برخلاف نظر ابن‌میمون برابر با فرشتگان نیستند.^{۵۳} او در عین اتخاذ این موضع بر آن است که حتی اخباری که به وساطت فرشتگان رسانده می‌شود، در قلمرو نبوت طبیعی هستند.^{۵۴} این نظریه بوضوح الگوی ابن‌میمون را دنبال می‌کند، اما آن را به مرتبه‌ای پایین‌تر فرو می‌کاهد. مختصرترین تعریفی که توماس از نبوت طبیعی ارائه کرده است، چنین است: از راه مخلوق^{۵۵} "ex virtute creata" که هم شامل فرشتگان می‌شود و هم شامل عقول.

آشکار است که نبوت الهی طبق نظر آکوئینی می‌تواند واقع شود بدون پیش زمینه‌هایی که ابن‌میمون آنها را عنوان کرده بود.^{۵۶} اگر نبوت منحصرأ عطیة خداست برای نبی ضروری نخواهد بود که صاحب کمال خیال و عقل باشد، یا آن که قدرت ذهنی خود را با تعلیم افزایش دهد و یا آن که صاحب کمال اخلاقی باشد، تمام این پیش شرط‌ها را ابن‌میمون لازم می‌دانست، براساس این فرض که مساعدترین حالت ماده است که به شکل اختصاصی در خور دریافت [برترین] فیض الهی است یا به عبارتی برای اتحاد با عقل فعال. تنها در مرتبهٔ عقل بالملکه است که چنین نسبت‌هایی را فیض الهی برقرار کند، یعنی قوهٔ عقل را به فعلیت برساند. از یک‌سو توماس، توصیف پدیدارشناسانهٔ فرایند نبوت ابن‌میمون را حتی برای نبوت الهی می‌پذیرد. او عملاً از ابن‌میمون نقل می‌کند وقتی که این فرایند را چنین می‌گوید، «نبوت از عقل می‌آغازد و در خیال کمال می‌یابد»^{۵۷} به دلیل آن که «از انباشتگی و پُری نور عقلانی زیادتیی بر می‌آید که به خیال فیضان می‌یابد [و] در آن جا تصویری خیالی را تشکیل می‌دهد»^{۵۸} با این حال در بحث از این مسئله که آیا هیچ وضعیتی طبیعی برای نبوت نیاز است،^{۵۹} توماس قائل به این است که نبوت به عنوان موهبت الهی نمی‌تواند نتیجهٔ هیچ علت طبیعی‌ای باشد. گاهی خدا این عطیه را به ناشایست‌ترین فرد اعطا می‌کند تا عمل کرد قدرت الهی را بنمایاند.^{۶۰} بنابراین نبوت نمی‌تواند امری باشد که کسی به وسیلهٔ کمال شخصی، استحقاق آن را یافته باشد. نبوت یک‌سره موضوعی برای لطف بدون استحقاق الهی است.^{۶۱}

در نتیجهٔ جدایی کامل عطیة نبوت از تمام پیش زمینه‌ها، توماس نظری را که ابن‌میمون در فصل ۳۲ از جزء دوم به جمهور جاهلان یهودی و غیر یهودی نسبت می‌دهد، تصدیق می‌کند.

هماهنگی و توافق ابن رشد و ابن میمون به دلیل استفاده هر دوی آنها از نسخه عربی رساله ارسطوست و هر دوی آنها از سنت فارابی و ابن سینا پیروی کرده‌اند که به مراتب پخته‌تر از آن است و بستری عقلانی است که تأثیر زیادی بر نظریه نبوت ابن میمون گذاشته است.

نتیجه تعلیمات سنت توماس این خواهد بود که عمل فراطبیعی اشراق نبوی آن چنان هم مستقیم و بی واسطه نیست که آن را بتوان از تعریف توماس یعنی عطیه الهی (*donum Dei*) به دست آورد. این اشراق تبدیل می‌گردد به عملی که به واسطه فرشته صورت می‌گیرد که یک سره بی‌شبهت با نظر ابن میمون است. سنت توماس می‌گوید نبوت «از خدا به یک فرشته و از فرشته به انسان نازل می‌گردد»^{۶۵} ابن میمون نیز تمام نبوت‌ها را به جز نبوت موسی با میانجی‌گری فرشته می‌داند. اما این توازی هنگامی درست است که نقش عقول به عنوان منتقل کنندگان فیض لحاظ شود. در دیگر وجوه شباهتی وجود ندارد. در نظریه ابن میمون فرشتگان میانجی نبوت معمولاً مؤثر بر قوه خیال هر پیامبری هستند؛ واژه کروب (*cherub*) برای اشاره به عقل استفاده می‌گردد.^{۶۶} توماس آکوئینی، معرفی ابن میمون از قوای طبیعی و یا سرشت امور به فرشتگان را نمی‌پذیرد. هم‌چنین او موافق نیست که فرشتگان در رؤیاهای و مشاهدات نبوی صرفاً تصویری خیالی باشند. طبق نظر ابن میمون صور مخلوقی که برای نبی نمودار می‌شوند، تنها تصاویری هستند که به وسیله خیال خلق شده‌اند و شامل تمثیل فرشتگان و مردمان هستند. در نظر سنت توماس نقش فرشتگان در نبوت مابعد طبیعی است و صرفاً معرفت شناختی نیست. با این وجود نقشی فرعی است، فاعل مباشر نبوت خداست و محتوای آن هم به عهده اوست. اگر فرشتگان خود مرتبط با مردمان بشوند و علمی از ناحیه خود به ایشان بدهند، بدون آن که وحی الهی منبع آن باشد، نبوت تحت عنوان نبوت طبیعی نه الهی خواهد بود.^{۶۷}

سخن آخر ابن سینا اشاره می‌کند به این که خدایی که از آفرینش مژه برای چشمان غافل نبوده است که ضرورتی برای بقای انسان ندارد، چگونه ممکن است از آفریدن انسان صالحی که با او سنت و عدل را برقرار می‌کند، غافل شود؛^{۶۸} زیرا همان گونه که ارسطو هم می‌گوید،^{۶۹} انسان مدنی بالطبع است یا به عبارتی محتاج نهاد سیاسی است. ابن میمون در این رابطه اشاره می‌کند که اختلاف جوامع به سبب اختلاف در مردمانی است که احتیاج به اقتدار شارعان و قانون‌گذاران دارند، که این تنوع طبیعی را به وسیله وضع قواعد و قوانین خنثی کنند. در این راه قانون اگر چه طبیعی نیست، اما داخل در آنچه بالطبع است، می‌گردد. به دیگر سخن قوانین وضع شده است تا به طبیعت در برابر طبیعت یاری

کسی است که دریافت او شامل بصیرتی عقلانی باشد (بدون نیاز به تصاویر خیالی) به علاوه بهره‌مند از قوه داوری الهی باشد. در این جا تشخیص طرح درجه‌ای نبوت ابن میمون چندان دشوار نیست، پایین‌ترین مرتبه منحصر در خیال است (همانند رؤیاهای صادق)؛ درجه متوسط ترکیبی از ادراک عقلانی و خیالی است و بالاترین مرتبه فقط شامل عقل است.

توماس آکوئینی دریافت فراطبیعی (*acceptio super-naturalis*) یعنی دریافت صوری که معلول خداست، را به عنوان (*nova formatio specierum*) صورت بندی جدید صور و تمثیل در نظر می‌گیرد. این دریافت نو است هم از آن رو که دلالت می‌کند بر اموری که قبلاً در خیال نبوده‌اند هم از آن جهت که ترکیبی جدید را از آنچه قبلاً در خیال بوده است، به وجود می‌آورد. صورت بندی خیال را توماس به فعل ملائکه نسبت می‌دهد. از آن رو که یکی از وظایف فرشتگان تغییر دادن خیال است. این فرضیه را چنان که خود می‌گوید، به پیروی از آگوستین و دیونوسیوس است که مطابق آن طبایع روحانی مخلوق تمام امور مخلوقات جسمانی را اداره می‌کنند. در پرتو این می‌توان فرض کرد خدا کیفیت خیال را هرگاه لازم باشد فراهم آوری می‌کند و آن را از راه فرشتگان به انجام می‌رساند. توماس، داوری فراطبیعی را به مثابه نور القا شده (*lumen infusum mentis illustratio*) به عنوان اشراق ذهن (*mentis illustratio*)، لغاتی که تا حدودی یادآور تعریف ابن میمون از نبوت به عنوان فیض الهی از طریق عمل کرد عقل فعال بر عقل و خیال است. هرچند نظر توماس آکوئینی نباید به شکل صدوری فهمیده شود. او به طور مشخص صدور فیض الهی از راه عقل فعال را نمی‌پذیرد، با این حال هنوز ابهاماتی در نظریه او هست. او از یک طرف عمل کرد نور القا شده را تقویت و آماده سازی ذهن برای دریافت نور نبوت می‌داند و از طرف دیگر آن را به مثابه فرآیندی معرفی می‌کند که طی آن نور الهی، که مطلقاً بسیط و عمومی است، مرتبط با ذهن انسانی می‌گردد. نور القا شده به نظر می‌رسد نور نشناختنی الهی را طریق عقل ملکی باشد. نور الهی با عبور از عقل فرشته به نوعی منقبض و محدود می‌شود و از این راه با عقل نبوی همساز می‌گردد.^{۶۴} این امر می‌تواند یادآور نظریه کابالایی انقباض باشد که تا حدودی همین مقصود را دنبال می‌کند.

ابن رشد در تلخیص خاطر نشان می‌کند که رؤیای صادق محدود به پرده‌برداری از حوادث آینده هم‌چنین برای آگاهانیدن از فنون عملی مثل پزشکی - که بسیاری از فنون آن از رؤیا به دست آمده - هستند، اما نمی‌توانند به علوم نظری رهنما شوند.



ابن رشد

این نظر را از آن‌جا گرفت. چگونه حوزه‌های این چنین حساس در نوشته‌های عمومی او مدنظر قرار گرفته است. ابن‌میمون تنها به کمال عقلی و اخلاقی اشاره داشته و خیال را فروگذار می‌کند. او به صراحت این را بی‌احتیاطی می‌داند که سودمندی پوشاندن حقیقت را ذکر کند. ابن‌میمون تا حدی نظر سیاسی به نبوت را می‌پذیرد و در چنین راهی آن را اصلاح، جرح و تعدیل می‌نماید تا با مقاصدش که خود موضوع دیگری است، همسو شود. با این همه بینه‌ای وجود ندارد که نشان دهد، پذیرش این دیدگاه فهم طبیعی او از نبوت را تقویت می‌کند، در حالی که انکار سنت توماس از آن جزء لاینفک نظریه فراطبیعی اوست.

ملاحظات مترجم

۱. مفهوم نبوت نزد مسلمانان و سنت یهودی - مسیحی اختلاف بنیانی دارد. در مباحث واژه‌شناسی نبوت نزد مسیحیان و یهودیان همه جا با پیش‌گویی پیوند دارد^۳ حال آن‌که در واژه‌شناسی اسلامی نبی یا برترین مردمان است یا خبرآور یا خبرداده شده از جانب خدای تعالی. نزد مسیحیان و یهودیان کسی نبوت می‌کند؛ چنان‌که به همین شکل در کتاب مقدس آمده است، ولی در اسلام شخص نبی می‌شود.

۲. چنان‌که ملاحظه شد نویسنده مقاله همه جا در پی ریشه تاریخی نظریات بود و این روش محققانی از این دست است که البته حسن آن، آشنایی با سخن‌های مختلف در باب یک موضوع و احیاناً مقایسه آنها با یکدیگر است. اما این تاریخی‌نگری که به طور معمول ریشه همه سخنان را به یونان باز می‌گرداند، به نوعی اصالت تفکر را به ویژه نزد مسلمانان زیر سؤال می‌برد. به فرض که رساله‌ای غیر اصیل از ارسطو به دست مسلمانان رسیده باشد این خود اتفاقی مبارک است که باعث پیدا شدن نظریه‌های اصیل نزد آنان شد.

۳. ملاحظه شد نویسنده مقاله در انتها کارکرد اساسی خیال را در نبوت پوشاندن حقایق متافیزیکی از عامه مردم دانست.

رساند. این ضمناً می‌رساند که تنها پیامبران و نه فیلسوفان قابلیت قبولاندن مؤثر یک قانون متحد‌کننده برای یک قوم یا گروهی از مردمان را دارند. بنابراین به نظر می‌رسد نبی ضرورتی در طبیعت است، نظری که به ناچار متضمن این است که نبوت یک پدیده طبیعی باشد. به هر حال این خوانش توماس از نظریه ابن‌سیناست که مطابق آن انبیا ضرورتی برای جوامع انسانی هستند. توماس برهان ابن‌سینا را رد می‌کند. او می‌گوید نظام اجتماعی - سیاسی با پیامبران یا بدون ایشان می‌تواند بپاید. طبیعت عهده دار جواب‌گویی به نیازهای آدمی است، نبی ضرورتی در طبیعت ندارد. او مورد نیاز است برای زندگی جاویدان، نه برای تضمین عدالت در نظام سیاسی. هدف فراطبیعی از راه عدالت ایمانی به دست آمدنی است که در آن نبوت اصل و بنیان است. توماس حداقل در این قسمت چیزی بیشتر در باب کارکرد سیاسی نبوت نمی‌گوید، کارکردی که اهمیت بسیاری برای ابن‌میمون دارد که او به شریعت تورات به عنوان ساختار کامل مدینه فاضله می‌نگرد.

خمشوی توماس در باب کارکرد سیاسی نبوت - به تعبیر دقیق‌تر: انکار چنین کارکردی او را یک‌سره از مکتب فکری اسلامی یهودی جدا می‌کند که جستجوی افلاطونی برای مدینه فاضله در همین دنیا را در برنامه خود دارد. حامیان یهودی این سنت فلسفی، از جمله ابن‌میمون دلیل خوبی برای تأکید بر روی نقش خیال در نبوت دارند، ایشان معتقدند که این کارکرد سیاسی نبی است که پوشاندن عقاید متافیزیکی را به وسیله تمثیل ضروری می‌کند. توماس با رد بنیانی وجه سیاسی، خود را از نظریه‌ای مدلل و توانمند در مفهوم و اهمیت عنصر خیال در نبوت محروم می‌کند، او از یک طرف بر پا در میانی خیال در عمل نبوت صحنه می‌گذارد و از دیگر سو تبیینی اندک ارائه می‌دهد که طی آن حقیقت به سختی به فهم همگانی در می‌آید.^{۴۰} با این همه مسئله به راحتی نمی‌تواند نادیده گرفته شود. آلبرت کبیر از شاعر یونانی سیمونیدس نقل می‌کند که رشک خدایان سبب شده است وحی آنها در زبانی تمثیلی و استعاره‌ای پوشانده شود.^{۴۱} مرحله نهایی برای ارزیابی قدرشناسانه هنگامی برداشته می‌شود که کارکرد تقلیدی خیال برای خدمت به عقل احتمالاً در افلاطونیان میانه کشف شود. در نسخه عربی در باب پیش‌گویی در رؤیای ارسطو این نگرش جدید اگرچه اندک ما هنوز نقش دارد. در نهایت فارابی آن را در خدمت تفسیر سیاسی نبوت قرار داد و ابن‌میمون

فرضیه‌ای که شواهد چندانی هم برای آن یافت نمی‌شود. نقش خیال در نبوت منزلتی بس والاتر دارد حتی در فارابی که از خیال در راستای محاکات بهره می‌برد باید متوجه بود که این محاکات بی‌پایه نیست و تحت تأثیر حقایق عقلی است. این با پوشاندن حقایق عقلانی متفاوت است. عنصر خیال هنگامی جایگاه اساسی خود را در بحث نبوت می‌یابد که عالم خیال به عنوان عالمی جداگانه معرفی شود که در این عالم است و مشاهده‌های نبی مابه‌زایی بسی واقعی‌تر از عالم جسمانی و با چشم جسدانی می‌یابد، این سخن را سهروردی می‌گوید و پس از او صدرالمقوله‌ها^{۳۳}.

۴. عقیده توماس مبنی بر آن که اموری چون نبوت و ایمان مسبوق به نیکوکاری نیست و نیکان و بدان می‌توانند پذیرای نبوت باشند، حاکی از تلقی وحدت نوعی انسان نزد اوست و با پذیرش و محوریت وحدت نوعی، مناسبتی بین مراتب کشف و مقامات عرفانی با مراتب وجود انسانی مطرح نخواهد بود. درحالی که در حکمت متعالیه انسان‌ها نوعاً کثیرند، انبیا نیز انواع گوناگون دارند و از آن‌جا که سیر تاریخی نبوت در پیامبر اسلام - صلی الله علیه و آله و سلم - به نهایی‌ترین درجه خود می‌رسد؛ بنابراین آن که او مظهر اسم اعظم جامع همه اسمها و نعوت یعنی اسم الله گشته است^{۳۴} و به تبع آن کامل‌ترین کتاب را به بشر عرضه می‌کند، بنابراین در حکمت متعالیه حصول هر یک از مراتب متفاوت علم و کشف مسبوق به مناسبت آنها با درجه و مرتبه وجودی انسان است.^{۳۵} بنابراین ذوات برابر انسانی در تلقی وحدت نوعی از انسان را نمی‌توان پذیرای مقامات و مراتب متفاوت یاد شده دانست. اما برپایه تفاوت تفاضلی و کثرت نوعی انسان، می‌توان هر درجه از علم و کشف را مناسب با درجه و نوع خاصی از انسان تلقی کرد.^{۳۶} در عرفان اسلامی نیز انبیا الهی به حسب آن که داخل در کدامین اسم باشند با یکدیگر متفاوتند؛ توضیح آن که انبیا به حسب آن که مظهر اسمای جنس گونه‌ای، که تحت آن انواعی از اسما مندرج است، باشند یا تحت تدبیر اسمای نوع گونه قرار گیرند، به حکم «تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض» در حکم مظهریت، متفاوت و متفاضل خواهند بود و اثر تفاوت یاد شده در مشاهده، علوم، اذواق، معارج انبیا و کمی و بسیاری پیروانشان، طول مدت شریعت و نسخ آنها نمایان است.^{۳۷}

پی‌نوشت‌ها

1. Werner Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers* (Oxford, 1947), pp. 180-1, 249, n. 36
2. Sextus Empiricus *Adversus physicos* 1. 19. ترجمه این قطعه از دموکریتس در این منبع آمده است: تاریخ فلسفه یونان، گاتری، دبلیو.کی.سی، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران: فکر روز، ج ۹ (صص ۱۹۵-۱۹۶) (مترجم)
3. نویسنده به متن یونانی رساله ارسطو ارجاع می‌دهد، در اینجا برای سهولت دسترسی مشخصات ترجمه انگلیسی آورده می‌شود که البته

شماره‌های استاندارد یکی است (مترجم):

Aristotle (1985), *On Divination in Sleep*, Translated by J. I. Beare, in: *The complete works of Aristotle*, Edited by Jonathan Barnes, New Jersey: Princeton university press, 464a11. Sabians 4

۵. نویسنده به شماره فصول و اجزای ترجمه انگلیسی کتاب ابن‌میمون ارجاع می‌دهد در اینجا مشخصات متن عربی و از این پس شماره صفحه نیز آورده می‌شود (مترجم): ابن‌میمون، موسی (۱۹۷۴)، دلالة الحائرین، عارضه بأصوله العربية والعبرية و ترجم النصوص التي أوردها المؤلف بنصها العبري إلى العربية و قدم له حسين اتاي، آنکارا، ۳: ۴۵ ص ۶۵۸.

۶. ر.ک: Jaeger, *Theology*, p. 181 مفهوم صور که دموکریتس به کار می‌گیرد با نظریه الهام شاعرانه نیز مرتبط است. ر.ک: 38-Pease, *De divinatione*, 1: 237

7. Parva naturalia

Aristotle (1985), *On Divination in Sleep*, 18464a33-24, 463b13-462b19 در باره رؤیا بنگرید به دو رساله‌ای از وی که قبل از این رساله در همان مجموعه با نام‌های درباب خواب و بیداری 11-454b8; و در باب خواب 462a32-46 1a30, 461 b27-460b28 آمده است.

9. 463b13- 15 Aristotle (1985), *On Divination in Sleep*,

۱۰. ارسطو گاهی دیو آسا 'demonic' را معادل الهی 'divine' می‌گیرد. بنگرید:

Hermann Bonitz, *Index Aristotelicus*, 2d ed., p. 164, s.v. *daimonios*.

11. Sextus Empiricus *Adversus mathematicos* 1. 20-21,

۱۲. 83, 39. 84; 2.-Cicero *De divinatione* 1. 38. 82. 101. این استدلال به نام خوریسیوس گزارش شده است که رساله ای در باب پیشگویی نوشته است همچنین به نام دیگران. استدلال عکس آن یعنی «اگر پیشگویی وجود دارد باید خدایان وجود داشته باشند» در رساله درباب فلسفه ارسطو یافت شده است.

۱۳. یعنی قسم مصنوعی پیشگویی از راه مشاهده طولانی و مستمری است که از قدما نقل شده است، به تعبیری دیگر به حسب تجربه‌های دراز دامن از نشانه‌ای که اکنون ظاهر می‌شود، حادثه‌ای که در پی آن می‌آید از پیش دانسته شود. (مترجم)

14. Cicero *De div.* 1. 50. 113; Philo *Vita Mosis* 1. 277.

15. Cicero *De div.* 1. 13. 23;

16. Cicero *De div.* 1. 32. 70, 2. 58. 119

17. Shlomo Pines, "The Arabic recension of *Parva Naturalia* and the philosophical doctrine concerning veridical dreams according to *Risdla al-Mandmiyya* and other sources," (1974): 141-42.

۱۸. این رساله را مرحوم عبدالرحمن بدوی بیش از پنجاه سال پیش همراه با ترجمه رساله درباره نفس ارسطو چاپ کرده است با این مشخصات:

C. Vansteenkiste, "Autori Arabi e Giudei nell' opera di S. Tommaso," *Angelicum* 32 (1960).

هم‌چنین برای اطلاع از آثار عربی که لاتین ترجمه شده بود و تاریخ ترجمه آنها به طور عمومی به تحقیقی جدید با این مشخصات رجوع فرمایید (مترجم):

Burnett, Charles (2005), *Arabic into Latin: the reception of Arabic philosophy into Western Europe*, in: *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, pp 370- 404, Edited by Peter Adamson & Richard C. Taylor, Cambridge: Cambridge University Press.

۳۰. نویسنده مشخصات نسخه‌های لاتین دو کتاب حقیقت (QDV) و جامع علم کلام (ST) را می‌آورد، اکنون متن لاتین کتاب‌های لاتین توماس در اینترنت موجود است اما در اینجا بهتر دیده شد که مشخصات متن انگلیسی کتاب‌ها آورده شود تا قابل استفاده‌تر باشد البته ارجاعات به آثار توماس هم به نوعی استاندارد است که در انگلیسی و لاتین تفاوت ندارد.

Aquinas, Thomas (1994), *Truth [Quaestiones disputatae de veritate English]*, Volume II Questions X-XX, Translated by James V. McGlynn, Indianapolis, Indiana: Hackett Publishing Company, q12 a5

Aquinas, Thomas (1947), *Summa Theologica*, Translated by Fathers of England Dominican, Benziger Bros edition, q172, a4, obj4.

در ارجاعی که به متن جامع علم کلام آمده است، توماس در برابر کسی که زندگی نیکو را شرط نبوت می‌داند موضع می‌گیرد، اما نویسنده از نقل او نتیجه می‌گیرد او ناظر به متن اصیل ارسطو بوده است. توماس از زبان فیلسوفان می‌گوید که اگر رویاها از طرف خدا باشد باید به بهترین مردمان برسد، این شاید دلالت ضمنی به نظر ارسطو داشته باشد اما نقل مستقیم نظر او نیست؛ چون ارسطو از آن رو که بهترین مردمان را صاحب رؤیای راست نمی‌داند از سوی خدا بودن آن را رد می‌کند. البته به جز این موارد دیگری در متن توماس وجود دارد که او نقل قول مستقیم از ارسطو می‌کند البته در قسمتی دیگر از جامع علم کلام که گویا نویسنده به آنها اعتنایی نداشته است. (مترجم)

31. St. Augustine, *De Genesi ad litteram*, 12. 1-37,

گویا آگوستین دو کتاب به این نام دارد که یکی ناتمام است و بحث نبوت را ندارد. (مترجم)

۳۲. فایدروس ۲۴۷a هم‌چنین بنگرید: تیمایوس ۲۹e؛ ارسطو، متافیزیک، ۹۸۳a۲ «اما الوهیت نمی‌تواند حسود باشد.»

۳۳. النفس من کتاب الشفاء، ابن سینا، حسین بن عبدالله، تحقیق آیه الله حسن حسن زاده الآملی، قم: مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الإسلامی، ص ۲۴۷ عبارت ابن سینا و ادامه آن چنین است: «و لیس هناك احتجاب و لا بخل، إنما الحجاب للقوابل إما لانغمارها فی الأجسام و إما لتدنسها بالأموال الجاذبة إلى الجنة السافلة.» (مترجم)

۳۴. یهودا بن سموئیل هالوی متفکر یهودی اندلسی؛ برای اطلاع از آرا و احوال او بنگرید: سنت فلسفی یهود در جهان اسلام، صص ۸۷-۹۶. (مترجم)

ابن‌رشد، ابوالولید محمد بن احمد (۱۹۵۴)، تلخیص کتاب الحاس و المحسوس لأرسطو، مع: ارسطوطالیس، فی النفس، راجعها علی اصولها اليونانية و شرحها و حقیقها و قدّم علیها عبدالرحمن بدوی، قاهرة: مکتبة النهضة المصرية.

این رساله ابن رشد به زبان‌های عبری و لاتین ترجمه شده است که نویسنده در اینجا مشخصات آنها را می‌آورد و حاجتی به ذکر آنها نیست (مترجم).

۱۹. Pines, "Arabic recension," pp. 120-1..

20. Pines, pp. 137-38.

۲۱. عبارت ابن رشد چنین است: «إما أن يتلقى ذلك المعنى نفسه، أو يتلقى ما يحاكیه بدله» تلخیص کتاب الحاس و المحسوس لأرسطو، ص ۲۲۳ که البته با آنچه نویسنده آورده تفاوت دارد. (مترجم).

۲۲. البته این سخن ابن میمون در درجات نبوت است و حکیمان مسلمان تصریحی به آن ندارند و نتیجه ذاتی نظریات آنان نیست.

۲۳. عبارت ابن رشد در ابتدای سخن از رویا چنین است: «و حسن بنا -بعد معرفة النوم- أن نعرف طبيعة الرويا و ما كان من جنسها من الإدراکات الإلهية التي ليست منسوبة إلى اكتساب الإنسان و لا ينبغي فنقول: إن هذه الإدراکات منها ما یسمى «رؤیا»، و منها ما یسمى «كهانة» و منها ما یسمى «وحیا»» تلخیص کتاب الحاس و المحسوس لأرسطو، ص ۲۲۱ که این عبارت البته دلالت بر هم‌سخنی این هر سه می‌کند اما او در متن رساله چیزی در باب کهان‌ت نمی‌گوید. (مترجم)

۲۴. این روایت در منابع حدیثی به این شکل آمده است: «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الرويا الحسنة، من الرجل الصالح، جزء من ستة وأربعين جزء من النبوة» ر.ک: مالک بن انس (۱۴۰۶ق)، الموطأ، صححه و رقمه و خرج أحاديثه و علّق عليه: محمد فؤاد عبد الباقي، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ص ۹۵۶.

در این روایت یک جزء از چهل و شش جزء نبوت رویای نیکو فرموده شده است. در تبیین این که چرا یکی از چهل و شش جزء نبوت رؤیا گفته شده است، نجم الدین رازی در مرصاد العباد چنین می‌گوید: «بعضی ائمه آن را تفسیر کرده اند که مدت نبوت خواجه علیه السلام بیست و سه سال بود، از آن جمله ابتدا شش ماه وحی به خواب می‌آمد پس خواب صالح بدین حساب یک جزو باشد از چهل شش جزو از نبوت.» ر.ک: مرصاد العباد، نجم رازی به اهتمام دکتر محمد امین ریاحی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۲۹۰. (مترجم)

۲۵. انتساب یافتن راه‌های مداوای پزشکی در فلسفه باستان مشهور بوده است. ر.ک: *divinatione, 2: 572 Pease, De* نمونه‌ای از این یافتن اثر *aristolochia* (گونه ای گیاه که برای زایمان به کار می‌رفته است. مترجم) در بهبودی مار زدگی است.

۲۶. ر.ک: تلخیص کتاب الحاس و المحسوس لأرسطو، ص ۲۳۰.

۲۷. Gersonides یا لوی بن جرشوم (۱۲۸۸-۱۳۴۴م) از متفکران یهودی که در پاره ای از موارد با ابن میمون مخالف است. برای اطلاع از آرای و احوال او بنگرید: سنت فلسفی یهود در جهان اسلام، ویراست الیور لیمن، برگردان مهدی وهابی مرتضی کربلایی لو، تهران انتشارات آستانه، ۱۳۸۵، صص ۱۲۳-۱۴۲. (مترجم)

28. Galen.

۲۹. برای مشخصات کتاب‌شناسی و متونی که سنت توماس نقل می‌کند، بنگرید:

می باشد و خواهد آمد در علم باری تعالی و عقول و نفوس سماوی موجود است. ثانیاً نفس انسانی توانایی اتصال بدین مبادی را دارد. پس اگر نفس روگردانی از تدبیر بدن کند می تواند به عوالم ماوراء متصل شود و بداند حقایق ازلی را. ر.ک: شرح الاشارات، ج ۳ صص ۳۰۹-۴۰۵. (مترجم)

۵۱. البته ابن سینا در جاهای مختلفی البته نه در شفا که احتمالاً نویسنده تنها آن را دیده است از تأثیر نفوس فلکی می گوید و رأی خاص در این مورد دارد برای نمونه رجوع بفرمایید: شرح الاشارات، ج ۳ ص ۳۹۹.

۵۲. گویا توماس رساله‌ای خاص در این مورد دارد به نام در باب کار کردهای غریب طبیعت "De occultis operationibus naturae" QDV q12 a4 هم‌چنین QDV q12 a3 ad1, ad5. ST II q172 a8 53 هم‌چنین QDV q12 a8 ad3. 54. QDV q12 a8 ad3. هم‌چنین: QDV q12 a4 55 هم‌چنین QDV q12 a3. - QDV q12 a8 QDV q12 a4-5 56 هم‌چنین: ST II q173 a3-4. QDV q12 a12 (6) 57. QDV q12 a12 (2) 58. QDV q12 a12 59. QDV q12 a4

۶۰ همان ad6
۶۱ همان ad4
۶۲ همان (2).

63. H. A. Wolfson, "The Terms Tajawwur and Tasdiq in Arabic Philosophy and Their Greek, Latin and Hebrew Equivalents," *Moslem World* 33 (1943): 1-15 (republished in *Studies*, 1: 478-92; cf. 2: 564-65).
64. QDV q12 a8
65. QDV q12 a13

۶۶ دلالة الحائرين ۲: ۴۵ ص ۴۴۳.
۶۷ از اینجا به بعد نویسنده متمرکز بر روی مراتب نبوت و برتری موسی می شود که این بحث ترجمه نشد (مترجم).
۶۸ الاطیبات من کتاب الشفاء، ص ۴۸۸.

Ethica 1253a2; 1278b19; 69 هم‌چنین: *Politics Nichomachea* 1097b1; 1169b18
70. QDV q12 a12.

71. Albertus Magnus, *De somno et vigilia*, 3. 1. 2., p. 179.

۷۲. ر.ک: معنانشناسی نبوت در سنت یهودی مسیحی با تأکید بر توماس آکوئینی، فاضلی، علی رضا، کتاب ماه فلسفه، شماره ۳۳، صص ۸۴-۹۱.
۷۳. برای اطلاع از نظر سهرودی از نبوت ر.ک: تبیین فلسفی وحی از فارابی تا ملاصدرا، ملاپری، موسی، قم: طه، صص ۱۰۳-۱۱۲؛ هم‌چنین: سهرودی و نبوت، فاضلی، علی رضا، کتاب ماه فلسفه، شماره ۲۳، صص ۹۰-۹۵.
۷۴. شرح فصوص الحکم، قیصری، داود، چاپ حسن حسن زاده آملی، ج ۲، صص ۷۰۸. قم، بوستان کتاب.
۷۵ و ۷۶. همان، ج ۱، ص ۱۳۵.
۷۷. فرغانی، سعید بن محمد، مشارق الدراری، شرح تائیه ابن فرض، چاپ سید جلال الدین آشتیانی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۹، صص ۱۷۲، ۱۷۶.

۳۵. دلالة الحائرين، ۲: ۳۲ ص ۳۹۰ عبارت ابن میمون چنین است: «فان الامر الطبيعي ان كل ما يصلح بحسب جبلته و ارتاض بحسب تربيته و تعليمه سيتنبا» نویسنده در اینجا نبی شدن را آورد که با نبوت کردن که ترجمه عبارت ابن میمون است، متفاوت است. لطفاً به توضیحات مترجم در انتهای مقاله رجوع بفرمایید. (مترجم)

۳۶. یعنی آنکه صالح برای نبوت است ضرورتاً نبوت نمی‌کند، بلکه به حسب خواست خداست که او نبوت می‌کند ر.ک: دلالة الحائرين، ۲: ۳۲ ص ۳۹۰.

37. J. M. Rist, *Plotinus: The Road to Reality* (Cambridge, 1967)

38. Etienne Gilson, "Les sources greco-arabes de l'augustinisme avicennisant," *Archives d'histoire doctrinale et litthraire du Moyen Age*. 1929-30, pp. 5-107.

۳۹. توماس رساله‌ای مستقل در این موضوع با نام در باب اتحاد عقل در مقابل ابن رشدیان دارد؛ مشخصات آن چنین است (مترجم):
Aquinas, Thomas (1968), *On the unity of the intellect against the Averroists*, Translated by Beatrice H. Zedler, Milwaukee, Wisconsin: Marquette university press.

۴۰. یعنی عمکرد آنها از هم جدا نیست. (مترجم)

۴۱. شاید در فارابی شواهدی برای اتحاد با عقل فعال یافت شود؛ اما ابن سینا در شفا و اشارات به سختی بر اتحاد با عقل فعال می‌تازد و آن را نمی‌پذیرد ر.ک: الإلهیات من کتاب الشفاء، ابن سینا، حسین بن عبدالله، تحقیق آیه الله حسن حسن زاده آملی، قم: بوستان کتاب، صص ۳۲۸-۳۲۹ هم‌چنین: شرح الاشارات و التنبیها، نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، قم: نشر البلاغه، ج ۳ صص ۲۶۷-۲۷۱. (مترجم)

۴۲. نویسنده قوه قدسی و عقل قدسی را یگانه پنداشته است در حالی که به نظر می‌رسد حکمای اسلامی دو مفهوم جداگانه را مدنظر دارند ر.ک: الإلهیات من کتاب الشفاء، صص ۳۳۹-۳۴۰.

QDV q12 a4 a5 a8 43 هم‌چنین ST II Q172 a2 a3.

QDV, q12. a2. هم‌چنین ST II q171 a2. 44

۴۵. توماس می‌گوید مثل آبی که پس از یکبار گرم شدن آمادگی بهتری برای گرم شدن دارد نبی نیز پس از یکبار نبوت آمادگی بهتری برای دفعه بعد دارد. (مترجم) ر.ک: QDV q12 a1.

QDV q12 a3. هم‌چنین: Aristotle *Physics* 192b-46. 493a1.

۴۷. یعنی دانش انسان لزوماً بر پایه قضایای بدیهی به عنوان مبنای علم است. (مترجم)

QDV q12 a3. هم‌چنین Aristotle *De generatione animalium* 2. 3 736b28

QDV q12 a3. 49.

۵۰. ابن سینا در نفس شفا می‌گوید: «و اذا عرض بسبب من الاسباب اما من التخيل و الفكر و أما لشي من التشكلات السماوية أن تمثلت صورة في الصورة» النفس من کتاب الشفاء، ص ۲۳۶ در این جا تنها اشاره می‌کند که تشکلات سماوی می‌تواند صورتی برای مصوره متمثل کند، اما در اشارات با صراحت به عنوان چند مقدمه برای اثبات توانایی نفس در دانستن امور آینده در رویا می‌گوید اولاً هر آنچه درین عالم بودست و