

معرفت‌شناسی حکمت نبوی در فلسفه سینایی

انشاء الله رحمتی^۱

چکیده

مراد از «حکمت نبوی» در اینجا نظام فکری و فلسفی‌ای است که معتقد است پیامبر و فیلسوف نور معرفتشان را از مشکات و منبع واحد می‌گیرند و معرفت یقینی فقط از آن منبع افاضه می‌شود. بنابراین، در این نوشتار کیفیت دستیابی به این معرفت از جانب پیامبر و فیلسوف مورد بحث قرار می‌گیرد. با اینکه به واسطه این منشأ واحد می‌توان وحدت نبوت و حکمت را نتیجه گرفت ولی نشان خواهیم داد که هرگز از آن لازم نمی‌آید که فیلسوف نیز مقامی هم‌تراز با مقام پیامبر داشته باشد بلکه فیلسوف حتی در بالاترین مرتبه، از اسوه پیامبر تقلید می‌کند و راه او را ادامه می‌دهد.

کلید واژه‌ها: حکمت، نبوت، عقل قدسی، خیال قدسی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

صائن‌الدین ابن‌ترکه اصفهانی (متوفی به ۸۳۰) رساله‌ای کوتاه و زیبا به زبان فارسی دارد با عنوان رساله شقّ قمر و ساعت که آن را عزیمت‌گاه بحث خود قرار می‌دهیم. مؤلف در این رساله پس از بیان مشکلاتی که به اعتقاد وی درباره فهم ظاهری آیه نخست سوره قمر («اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَ انشَقَّ الْقَمَرُ: نزدیک شد ساعت و از هم شکافت ماه») پیش می‌آید، می‌کوشد نشان دهد که تفسیرهای تأویلی حکیمان و عارفان در این باره کارآمدتر و خردپذیرتر است. بنابراین، هفت گروه محدثان، متکلمان، مشایبان، اشراقیان، صوفیان، حروفیان و شیعیان را مورد بحث قرار می‌دهد. ما نیز در این نوشتار در پرتو اشارات صائن‌الدین پیرامون تفسیر مشایبان از آیه مورد بحث، معرفت‌شناسی حکمت نبوی را از دیدگاه هم‌اینان بررسی خواهیم کرد.

این اشاره مقدماتی به رساله صائن‌الدین و طرح مسأله تفسیر «شقّ القمر» عمدتاً برای آن است که در سنت تفکر معنوی ما ایرانیان، حتی فیلسوفان به اصطلاح مشایی، فیلسوفان خردگرای محض به معنای امروزی کلمه که هیچ‌گونه دغدغه وحی و نبوت یا اشراق و معنویت نداشته باشند، تلقی نمی‌شوند. بنابراین، مشایبان هر چند نماینده خردگرایی در جهان اسلامند و غالباً آنها را ارسطویی می‌شمارند، ولی بهتر است آنها را سینایی بنامیم. تفکر اینان نوعی تفکر ارسطویی است که البته در جهان اسلام در پرتو فلسفه نوافلاطونی درک و فهم شده است. در حقیقت، هر چند از آثاری چون *مابعدالطبیعه* ارسطو تأثیر پذیرفته‌اند، تأثیر کتاب *تولوجیا* منسوب به ارسطو نیز - که در اصل اقتباسی از *تاسوعات* افلوطین است - در آنها مشهود است. می‌توان گفت با چنین زمینه‌ای است که فلسفه مشایی کسی چون شیخ‌الرئیس، ابن‌سینا، به حکمت مشرقی ختم شده است.

به هر حال، مشایبان به لحاظ عقل‌گرایی و حجت‌انگیزی‌شان به متکلمان نزدیکند

ولی برخلاف متکلمان که در استدلال‌هایشان بر قدرت مطلق خداوند تکیه دارند و به روش جدلی و مدافعه‌گراانه پیش می‌روند، اینان بر حکمت (به‌عنوان صفت ذاتی خداوند) تأکید می‌ورزند و در استدلال‌هایشان از صناعت برهان بهره می‌برند. آنها، چون بر صفت حکمت خداوند تکیه می‌کنند و قدرت مطلق خداوند را نیز در راستای حکمت او در نظر می‌گیرند، معتقدند به تعبیر صائِن الدین «استیلائی قدرت بر محالات صورت نمی‌بندد» (قادر مطلق بر هر چیزی قادر است، مگر بر امور محال). از سوی دیگر، بر اساس طبیعیات این حکیمان، «خَرَق و التیام فلک، محال است». بنابراین، نتیجه می‌گیرند که «شق القمر» باید معنای دیگری داشته و رمز و کنایه‌ای باشد برای واقعه‌ای که محل واقعی آن، آسمان محسوس مورد بحث در علم نجوم نیست.

شکافتن قمر، کنایت باشد از گذشتن از ظاهر او و به باطن او که عقل فعال است، پیوستن. و چون هیچ مرتبه در کمال آدمی، نزد ایشان ورای آن نیست و مرتبه ختمی عبارت از نهایت کمال نوع آدمی است، از برای همین، شکافتن قمر، خاصه حضرت ختمی باشد. (ابن ترکیه، ۱۳۹۱، ۱۴۴)

در این تأویل به دو مطلب باید توجه داشت: (۱) شکافتن قمر به معنای پیوستن به عقل فعال است. (۲) پیوستن به عقل فعال منتهای کمال آدمی است که مختص انسان کامل است و در شریعت اسلامی این مقام به حضرت ختمی مرتبت تعلق دارد. اما هر دو مطلب نیازمند توضیح است. مطلب نخست، مبتنی بر فلکیات مشایان است که بر اساس آن، هر فلک در حقیقت نوعی سه‌گانه، یعنی عبارت از عقل، نفس و جسم است. فلک قمر نیز از این قاعده مستثنی نیست و با توجه به اینکه فلک قمر

۷۰ دو ضلعنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۱، بهار و تابستان ۱۳۹۵

نزدیک‌ترین فلک به عالم عنصری ماست، عقل این فلک را به دلیل فعالیتش در نسبت با عالم ما، عقل فعال می‌گویند.

عقل فعال، هم واهب‌الصور (بخشنده صورت‌ها) است و هم واهب‌العلم (بخشنده دانایی). واهب‌الصور است به این معنا که با اعطای صور نوعیه به ماده بالقوه (هیولی) موجب تکوین موجودات می‌شود و واهب‌العلم است به این معنا که با اعطای صور علمیه به عقل بالقوه، آدمی او را به مراتب بالاتر کمال خود، یعنی عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد ارتقاء می‌دهد (در ادامه، این مراتب به تفصیل بیشتر بیان خواهد شد). در مراحل قبل از عقل مستفاد، آدمی برای درک معارف نیاز به سعی و اکتساب دارد، افزون بر اینکه در آنچه حاصل می‌کند، همیشه امکان خطا هست. ولی چون به مرحله عقل مستفاد برسد، «هرچه را متوجه شود، در حال معلوم کند، بی آنکه در آن فکری از نو بکند» (همان، ۱۴۴). در اعتقاد مشایبان، این مرحله منتهای سیر عقل آدمی است («هیچ مرتبه‌ای در کمال آدمی و رای آن نیست، پیش ایشان»).

اما چنین مقامی در وهله نخست برای پیامبران دست می‌دهد. نویسنده رساله‌ای بی‌نام و بی‌امضا، توضیح نیکویی در این باره دارد:

نی که مؤید است به تأیید الهی و مقوی به قوت قدسی، هر که او را احتیاجی عارض شود از جهت اصلاح اهل عالم و تربیت و انتظام ناموس شریعت، توجه به عالم قدس (عقل فعال) کند و آینه جان مقابل آن عالم دارد از جهت اقتباس علمی؛ و حقیقتی که مطلوب است از حقایق علوم، از لوح محفوظ که عبارت است از ذوات جواهر قدسی، بر سبیل انعکاس در او حاصل شود. (کربن، ۱۳۹۴، ج ۳، ۴۱۷)

تبیین وحی

بدین ترتیب، کیفیت وحی به پیامبران و نحوه افاضه معارف به آنان، نزد مشایبان ما (حکیمان سنت سینایی) بر مبنای اتصال نفس نبی به عقل فعال تبیین شده است. البته در این باره انبوهی از مقدمات و مباحث در زمینه پیامبرشناخت، فرشته‌شناخت، معرفت‌شناسی و نیز روان‌شناسی شخص پیامبر مطرح است که در این نوشتار مجال پرداختن به آنها فراهم نیست. در اینجا فقط می‌توانم به دو مفهوم اساسی برای فهم «اتصال نفس نبی به عقل فعال» به شرحی که در کلام ابن سینا آمده است، اشاره کنیم. یکی مفهوم «حدس» است و دیگری مفهوم «عقل قدسی». در حقیقت، علم پیامبر از نوع «علم حدسی» است و عقلی که او از آن برخوردار است، بالاترین مرتبه از مراتب عقل، یعنی «عقل قدسی» است.

ابن سینا حدس را از طریق مقایسه‌اش با فکر تعریف می‌کند؛ در حقیقت، آدمی از دو راه فکر و حدس به معلومات خویش دست می‌یابد. او در تعریف فکر می‌نویسد:

الفكرة فهي حركة ما للنفس في المعاني مستعينه بالتخييل في اكثر
الأمر، يطلبُ بها الحدَّ الأوسطَ و ما يجري مجراه مما يُصاّرُ به إلي
العِلْمِ بالمجهول.^۲ (طوسی، ۱۴۰۳، ۳۵۸)

حرکت فکری به این صورت است که آدمی با مجهولی مواجه می‌شود و برای معلوم کردن آن مجهول در میان معلومات خویش به جستجو می‌پردازد. این معلومات در خزانه خیال او محفوظ است ولی برای آنکه بتواند از انبوه این معلومات برای رسیدن به مطلوب بهره بگیرد، نیاز به تشخیص حد وسط دارد، اگر در تشخیص حد

۲. «فکر، حرکتی از جانب نفس در معانی است که غالباً از تخیل یاری می‌گیرد و از طریق آن حد وسط یا چیزی را که در حکم آن است، جستجو می‌کند تا مگر به علم به مجهول دست پیدا کند».

وسط صحیح کامیاب باشد، به مطلوب می‌رسد و گرنه تلاش او نافرجام می‌ماند. عقل در حرکت فکری خود، پنج مرحله را پشت سر می‌نهد: برخورد با مشکل، شناخت نوع مشکل، حرکت از مشکل به سوی معلوماتی که نزد خود انباشته است، جستجو در میان معلومات و یافتن معلومات مناسب (همان حد وسط یا چیزی که در حکم آن است) و در نهایت، حرکت به سوی مطلوب (مظفر، ۱۳۹۴، ۳۰). در حقیقت، حدس تفاوت ماهوی با فکر ندارد، زیرا مقصود هر دو دستیابی به حد وسط و رسیدن از آن به معلوم است. تفاوت آنها، تفاوت در روش یا طی طریقشان در راه رسیدن به معلوم است.

الْحَدْسُ هُوَ أَنْ يَتَمَثَّلَ الْحَدُّ الْأَوْسَطَ فِي الدَّهْنِ دَفْعَةً إِمَّا عَقِيبَ طَلَبٍ
و شَوْقٍ مِنْ غَيْرِ حَرَكَةٍ و إِمَّا مِنْ غَيْرِ إِشْتِيَاقٍ و حَرَكَةٍ. و يَتَمَثَّلُ مَعَهُ مَا
هُوَ وَسَطٌ لَهُ أَوْ فِي حُكْمِهِ.^۳ (طوسی، ۱۴۰۳، ۳۵۸)

از جمله تفاوت‌های اساسی میان فکر و حدس، یکی این است که فکر ممکن است در رسیدن به مطلوب کامیاب باشد و ممکن است کامیاب نباشد، حال آنکه حدس ضرورتاً به مطلوب دست می‌یابد و احتمال ناکامی در آن وجود ندارد. دیگری اینکه، فکر فرآیندی تدریجی است و در زمان انجام می‌شود، حال آنکه حدس دفعی است و ظرف وقوعش «آن» است؛ در حدس، معلوم برق‌آسا به ذهن فرو می‌تابد. به هر حال، همه آن معارفی که دستاورد قوه حدس در نفس بشر است، یعنی «حدسیات/ قضایای حدسی»، جزو «یقینات»، یعنی باورهای صادق مطابق با واقع شمرده می‌شوند؛

۳. «حدس آن است که حد وسط بی‌درنگ در ذهن تمثیل یابد، خواه این از پی شوق و طلب ولی بدون حرکت باشد و خواه نه با شوق و طلب همراه باشد و نه با حرکت و اما از طریق آن حد وسط یا چیزی که در حکم آن است، تمثیل یابد.»

گو اینکه تعلیم این قضایا به کسی که از قوه حدس نصیبی ندارد، اگر هم ناممکن نباشد، دست کم بسی دشوار است.

به دلیل همین شرافت قوه حدس است که ابن‌سینا از آن به «قوه قدسی» تعبیر می‌کند و گویا منظورش این است که این قوه، لطیفه‌ای آسمانی و موهبت ویژه‌ای است که برخلاف قوای معرفتی دیگر، مانند حواس ظاهر و باطن، بهره همه انسان‌ها از آن یکسان نیست و حتی ممکن است کسانی هیچ بهره‌ای از آن نداشته باشند. او در بیان مراتب انسان‌ها، به لحاظ بهره‌گیری از دو قوه فکر و حدس، می‌نویسد: برخی چنان کودن و کم‌هوشند که حتی از راه فکر (حرکت فکری) به هیچ نتیجه‌ای (مطلوبی) دست نمی‌یابند و برخی هم آن اندازه هوش و ذکاوت دارند که از فکر بهره می‌برند و به نتایجی دست می‌یابند. کسانی نیز هستند که بهره هوشی‌شان چنان است که از راه حدس (به معنایی که گذشت) به مقولات (معلومات) دست پیدا می‌کنند ولی اینان نیز همه در یک سطح نیستند، بلکه این قابلیت در آنها به لحاظ کمی و بیشی متفاوت است.

پیش از ادامه مطلب، لازم است توضیحاتی درباره عبارت «به لحاظ کمی و بیشی» بیاورم. ابن‌سینا می‌نویسد: «و تلك الثقافة غير متشابهة في الجميع، بل ربما قلت و ربما كثرت؛ این بینش در همگان یکسان نیست بلکه گاهی اندک است و گاهی بسیار» (همان، ۳۵۹). در حقیقت، تفاوت اصحاب حدس تفاوتی تشکیکی است (دارای شدت و ضعف است). خود ابن‌سینا، در کتاب النفس شفا، این تفاوت را تفاوت در کم و کیف معنا کرده است. تفاوت در کمیت بدین معنا است که برخی افراد «حد وسط»‌های کمتر و برخی «حد وسط»‌های بیشتری را از راه حدس در می‌یابند. بنابراین تفاوت در کمیت به معنای تفاوت در میزان معلوماتی است که از راه حدس حاصل شده است. تفاوت در کیفیت حدس را نیز به این معنا می‌گیرد که برخی در حدس

۷۴ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۱، بهار و تابستان ۱۳۹۵

زدن، کندتر و برخی تندترند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ۳۴۰).

اما با توجه به اینکه کندی و تندی اوصاف زمان است و گفتیم ظرف وقوع حدس، «آن» است نه «زمان»، این مطلب را چگونه می‌توان تبیین کرد؟ قطب‌الدین رازی، شارح اشارات، در تبیین آن می‌نویسد: شاید بتوان گفت در مورد برخی افراد به دلیل لطافت ذهنشان، صرف علم اجمالی‌شان به مبادی لازم برای حدس زدن حد وسط کفایت می‌کند اما برخی برای این منظور به علم تفصیلی به مبادی و احضارشان در ذهن خویش نیاز دارند و بدیهی است که شناخت تفصیلی مبادی زمان بیشتری می‌طلبد. بنابراین، کندی و تندی و در نتیجه زمان در مقدمات حدس مدخلیت دارد نه در خود حدس (طوسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ۳۶۰). به هر تقدیر، به لحاظ برخورداری از قوه حدس، با طیفی از انسان‌ها مواجه هستیم نه با طبقه‌ای خاص.

و كما أَنَّكَ نَجِدُ جَانِبَ النُّقْصَانِ مَنْتَهِيًّا إِلَيَّ عَدِيمِ الْحَدْسِ، فَأَيُّقِنُ أَنَّ
الْجَانِبَ الَّذِي يَلِي الزِّيَادَةَ يُمَكِّنُ إِنْتِهَائُهُ إِلَيَّ عَنِّي فِي أَكْثَرِ أَحْوَالِهِ
عَنْ التَّعَلُّمِ وَالْفِكْرِ.^۴ (همان، ۳۶۰-۳۵۹)

در حقیقت، عقل بشر به عنوان عقل واحد، مراتب اشتدادی و استکمالی خویش را یکی پس از دیگری طی می‌کند و در هر گروهی از انسان‌ها مرتبه‌ای از آن تحقق می‌یابد.

فکر و حدس دو گونه تلاش نفس بشر برای شکوفا ساختن قابلیت‌های خویش است. برترین قابلیت نفس، قابلیت آن برای تعقل است که از طریق عقل عملی و عقل نظری آن (به عنوان دو قوه در نفس یا دو وجه قوه واحد) به ظهور می‌رسد. در اینجا

۴. «همان‌طور که می‌بینی، جانب کاستی به کسی منتهی می‌شود که از حدس بی‌بهره است، پس به یقین بدان که جانب فزونی می‌تواند به کسی منتهی شود که در بیشتر احوالش از آموزش و تفکر، بی‌نیاز است.»

معرفت‌شناسی حکمت‌نوی در فلسفه‌سینایی ۷۵

موضوع عقل عملی چندان به بحث ما مربوط نمی‌شود؛ فقط اشاره می‌کنم که عقل عملی به امور صناعی و اخلاقی می‌پردازد و نیک و بد، زشت و زیبا و سود و زیان را در جزئیات تشخیص می‌دهد. اما عقل نظری به امور علمی توجه دارد و درست و نادرست و همچنین واجد و ممکن و ممتنع را در کلیات تمییز می‌دهد (داودی، ۱۳۴۹، ۳۱۷). در حقیقت، عقل عملی در خدمت عقل نظری است و در نهایت رشد و استکمال نفس از طریق معقولاتی که حاصل می‌کند، دست می‌دهد. نفس نسبت به معقولات حالت بالقوه دارد و در مسیر بالفعل شدن، این معقولات در او، در مراتب مختلفی قرار می‌گیرد. این مراتب به ترتیب عبارتند از: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد.

عقل هیولانی: نام‌گذاری این مرتبه از نفس به عقل هیولانی، به دلیل شباهت آن به هیولای اولی است که هیچ صورتی ندارد و در عین حال، قابلیت مصور شدن به همه صورت‌ها را داراست. در مرتبه عقل هیولانی، هیچ صورت معقولی برای نفس تحقق و فعلیت ندارد ولی از قابلیت پذیرش تمامی معقولات برخوردار است. این قابلیت، همانا کمترین بهره‌ای است که آدمی از نفس ناطقه به‌عنوان قوه درک کلیات (معقولات) دارد و به‌لطف همین از حیوانات متمایز می‌شود.

عقل بالملکه: در این مرحله، برخی معقولات، یعنی بدیهیات یا معقولات نخستین برای نفس حاصل شده است و قادر است از راه فکر یا حدس، معقولات دوم را کسب کند. وجه تسمیه‌اش به عقل بالملکه به جهت آن است که در این مرحله نفس آدمی، ملکه یا استعداد انتقال از معقولات نخستین به معقولات دوم را پیدا کرده است. مثل آن، مثل نوسوادی است که مقدمات نوشتن را فرا گرفته است و باید تمرین کند تا استعداد او برای نوشتن بالفعل شود.

عقل بالفعل: در این مرحله نفس بشر معقولات دوم را تحصیل و نزد خود ذخیره

کرده است. بنابراین، معقولات نزد او بالفعل حاضر است و هر زمان که بخواهد می‌تواند احضارشان کند و نیازی به اکتساب دیگر باره آنها ندارد. مثل این عقل مثل کسی است که استعداد نوشتن در او به کمال شکوفا شده است و هر وقت بخواهد قادر به نوشتن است.

عقل مستفاد: در این مرحله نفس نسبت به معقولات، فعل مطلق است و از این حیث درست در مقابل مرتبه عقل هیولانی که قوه مطلق بود، قرار دارد زیرا، در این مرتبه معقولات برای نفس حی و حاضرند و نه فقط در نفس موجود هستند بلکه برای نفس مشهودند و هرگز از آن غایب نیستند. وجه تسمیه‌اش به عقل مستفاد آن است که فعلیت این مرتبه از این نفس، مستفاد (استفاده شده) از عقل فعال است که خود دائماً بالفعل است. به عبارت دیگر، در این مرتبه نفس بشر چنان پیوندی با عقل فعال پیدا می‌کند که خودش، عقل فعال می‌شود (ملکشاهی، ۱۳۶۳، ۱۹۰ به بعد؛ داودی، ۱۳۴۹، ۳۲۳-۳۲۲). هر نفس که عقل نظری او بدین مرتبه رسد، به تعبیر صائن‌الدین، «هر چه را متوجه شود، در حال معلوم کند، بی آنکه در آن فکری از نو بکند» و البته چنین امکانی برای نفس بشر وجود دارد.

نفس می‌تواند در اثر شدت صفا و اتصال به مبادی عقلی، همه صورت‌های علمی را در دم از عقل فعال بپذیرد و آن هم نه «به نحو تقلیدی» بلکه به گونه‌ای که «مشمول بر حدود وسط باشند». به عبارت دیگر، آنچه را از عقل فعال دریافت می‌دارد، فقط خود معقولات نیست بلکه به وجه (دلیل) معقولیتشان نیز آگاه است؛ آنها برای او یقینی و باورهای صادقی هستند که او دلیل و برهان صدقشان را نیز می‌داند. می‌توان گفت در این مرتبه هر آنچه برای نفس دست می‌دهد، از راه حدس است. این قابلیت نفس، معنا و مفادی آسمانی، ملکوتی و قدسی نیز دارد. شیخ‌الرئیس در عبارت مشهوری در تعریف آن می‌گوید:

و هذا ضربٌ مِنَ الثُّبُوءِ، بَلْ أَعْلَى قَوِي الثُّبُوءِ وَ الْأُولَى أَنْ تَسْمَى هَذِهِ
القُوَّةُ. قُوَّةٌ قَدْسِيَّةٌ وَ هِيَ أَعْلَى مَرَاتِبِ الْإِنْسَانِيَّةِ.^۵ (ابن‌سینا، ۱۳۷۵،
۳۴۰)

جالب اینجاست که خود ابن‌سینا در اشارات، این مراتب را با آیه نور در قرآن کریم تطبیق می‌دهد. بدیهی است که نمی‌توان این را صرف نوعی تشبیه و تمثیل برای تقریب به ذهن دانست. در حقیقت، او به انطباق این دو (یعنی مراتب عقل و مفاهیم طرح شده در آیه نور) نظر دارد. خداوند می‌فرماید: «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمَشْكُوتٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَشَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَ لَوْ لَمْ تَمَسَّهُ نَارٌ نُوْرٌ عَلَيَّ نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ»^۶ (نور، ۳۵).

مقصود از «نور» در این آیه «نور معرفت» است و مراتب نور که در این آیه بدان اشاره شده است، با مراتب عقل بشر به‌اعتبار روشنایی یافتنش، عالم شدنش، با نور معرفت تطبیق داده شده است. «مشکات / چراغ‌دان» منطبق است با عقل هیولانی که از خود نوری ندارد ولی پذیرای نور است. «زجاجه / شیشه» منطبق با عقل بالملکه است، زیرا در ذات خویش شفاف است و بالاترین استعداد را برای پذیرفتن نور دارد. «درخت زیتون» منطبق با فکر است، زیرا فکر ذاتاً می‌تواند پذیرای نور شود ولی این

۵. «و این گونه‌ای از نبوت بلکه برترین قوه نبوت است و بهتر آن است که این قوه، قوه قدسی خوانده شود و آن برترین قوه انسانیت است»

۶. «خدا نور آسمان‌ها و زمین است. مَثَلُ نُورٍ أَوْ مِثْلُ چراغ‌دانی است که در آن چراغی است و آن چراغ در شیشه‌ای است و آن شیشه گویی اختری درخشان است که از درخت زیتونی که نه شرقی است و نه غربی، افروخته می‌شود. نزدیک است که روغنش، هر چند آتشی بدان نرسیده باشد، روشنی بخشد. روشنی بر روشنی است. خدا هر که را بخواهد با نور خویش هدایت می‌کند.»

قابلیت پس از حرکت و تلاش برایش دست می‌دهد، به همان سان که از درخت زیتون تا رسیدن به روغن، باید مراحل طی شود. «روغن زیتون» منطبق با حدس است که بی‌درنگ برافروخته می‌شود و نورافشانی می‌کند. بنابراین، آنجا که می‌فرماید: «نزدیک است که روغنش، هر چند آتشی بدان نرسیده باشد، روشنی بخشد» ناظر بدین معناست که نزدیک است به صورت بالفعل تعقل کند (به مرتبه عقل بالفعل برسد)، هر چند که چیزی آن را از قوه به فعل در نیاورده باشد. «نور علی نور/ روشنی بر روشنی است» منطبق است با مرتبه عقل مستفاد، زیرا صورت‌های معقول خود نوردند و روان پذیرنده آنها نوری دیگر است. مقصود از «آتش» در این آیه عقل فعال است و بدین معناست که عقل فعال آتشی است که با آن چراغ عقل روشن می‌شود (طوسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ۳۷۵).

درباره مرتبه عقل مستفاد می‌توان گفت در این مرتبه چنان است که خود عقل، در عین بالفعل بودن، فعال نیز هست و نورش را از آتش خویش می‌گیرد؛ به عبارت دیگر، در اثر اتصال به عقل فعال خودش عقل فعال شده است. دست کم در مورد عقل قدسی پیامبر این گونه است. به تعبیر کتاب *دبستان مذهب* «هر انسان که پرورده عقل فعال است، حکم او به خود باطل گردد و رنگ او گیرد» (کربن، ۱۳۹۴، ۴۷۰).

حکمت و نبوت

آنچه درباره اشارات ابن سینا پیرامون تطبیق مراتب عقل با آیه نور گذشت، می‌تواند تأییدی باشد بر اینکه فلسفه ابن سینا و به طور کلی فلسفه سینایی را می‌توان نوعی فلسفه نبوی در نظر گرفت. این فلسفه، که به هر حال فلسفه‌ای است که در متن جهان‌بینی اسلامی شکل گرفته و پرورده شده است، نمی‌تواند به موضوع بسیار مهم نبوت بی‌اعتناء باشد، زیرا اسلام دین نبوی است و نبوت و وحی از ارکان اصلی آن

معرفت‌شناسی حکمت‌نوی در فلسفه‌سینایی ۷۹

است. این معنا نه فقط در مورد فیلسوف مسلمان بلکه در مورد فیلسوف در هر دین نبوی دیگر، مانند یهودیت نیز صدق می‌کند. اما نکته اینجاست که ظاهراً نزد فیلسوفان سینایی درک بهتر و عمیق‌تری نسبت به آن وجود داشته است و به‌طور کلی جمع میان نبوت و حکمت، راه‌حل خرسندکننده‌تری یافته است.

هانری کربن در این‌باره اشارتی نیکو دارد. او معتقد است تلاش‌های برخی فیلسوفان یهودی و اسلامی برای پردازش نوعی نظریه فلسفی درباره نبوت تلاش‌هایی رقت‌بار به نظر می‌رسد. آنها از چنگک مشکل خلاص نمی‌شوند، زیرا نتیجه تلاششان این می‌شود که «یا پیامبر همگون با فیلسوف است یا فیلسوف نمی‌داند که با نبوت چه بکند» (کربن، ۱۳۹۵، ۴۶).

جالب اینجاست که، به اعتقاد کربن، «فیلسوفان ما» (و منظور وی از این فیلسوفان، همان سیناییان-اشراقیان مسلمان ایرانی است) این پیوند میان نبوت و حکمت را برقرار داشته‌اند، چراکه به اعتقاد آنان، همواره حکمت حکیمان از حکیمان یونان باستان گرفته تا حکیمان ایران باستان- از «مشکات نبوت» اقتباس شده است (و این حقیقتی بسیار مبنایی برای فهم وجوه معنوی و فلسفی اسلام ایرانی است). حکمت و نبوت به‌دلیل منبع مشترکشان، هم‌زاد همدند. از این‌روی، معرفت‌شناسی یا به‌تعبیر کربن «عرفان‌شناخت»^۷ حکمت نبوی در سطح تلاش برای آشتی ساختگی میان ایمان و علم، عقیده تعبدی رسمی و معرفت فلسفی متوقف نمی‌شود بلکه بر مبنای آن می‌توان «وحدت یک تجربه برتر کاملاً شخصی را در دو شکل آن، یکی به‌شکل تجربه مرد میدان نبوت و دیگری به‌شکل تجربه مرد میدان معرفت، تأسیس کرد» (کربن، ۱۳۹۴، ۴۳۶).

حکیمی چون ابن سینا نیز که به حق رئیس مشایبان جهان اسلام شناخته می‌شود، بر این موضوع تأکید می‌ورزد. به اعتقاد ابن سینا، نبی و حکیم هردو، معرفتشان را از منبع واحدی چون عقل فعال می‌گیرند و به علاوه، معرفت هردو تحقیقی است، به این معنا که به «حد وسط» یا «واسطه در اثبات» آن معرفتی که حاصل می‌کنند، علم دارند. این گونه نیست که نبی صرفاً ناقل و واسطه معارفی باشد که به او داده شده است بلکه او حکیمی متأله در عالی‌ترین مرتبه حکمت است که در وهله نخست، جان او به حقیقت آن معارف متصل شده است. عبارتی مانند عبارت زیر که در آثار کربن، با تقریرهای مختلف بیان شده است، مبتنی بر همین مبنا است:

عقل قدسی به عنوان برترین مرتبه عقل بشر، موهبت (فرّه) الهی
مشترک میان نبی و حکیم است و این موهبت مشترک میان
آنها، منبع حکمت یا فلسفه نبوی است. فرشته معرفت، کسی جز
فرشته وحی نیست. (کربن، ۱۳۹۴، ۴۳۳)

ممکن است تصور شود در این صورت، مقام نبی تا حد مقام فیلسوف یا حکیم تنزل می‌یابد. به عبارت دیگر، این پرسش مطرح می‌شود که نتیجه چنین بحثی چه تفاوتی با مباحث مربوط به تجربه عرفانی در فلسفه دین معاصر دارد. بر اساس مباحث تجربه دینی، چیزی به نام آگاهی پیامبرانه به عنوان یک آگاهی متمایز و منحصر به فرد در کار نیست. هر چه هست، ارتباطی است که از جانب ما زمینیان با آسمان برقرار می‌شود و اگر تفاوتی میان پیامبر و غیر پیامبر باشد، این تفاوت نه در ذات تجربه پیامبر بلکه در شدت و علو تجربه او و در دستاوردهای این تجربه و کامیابی‌های آن است. تجربه پیامبر همانند هر تجربه دینی هر انسان دیگری و حتی همانند هر تجربه بشری دیگر، روی در تکامل و فربهی دارد. برای مثال، در مورد پیامبر اسلام (ص)

معرفت‌شناسی حکمت‌نوی در فلسفه‌سینایی ۸۱

این‌گونه نیست که «وحی فقط یک بار بر پیامبر آمده باشد یا فقط یک بار به معراج رفته باشد و باقی عمر بر سر آن گنج بنشیند و از آن خرج کند. بلکه باران رحمت وحی مستمراً بر او می‌بارید و او را طراوت و شکوفایی بیشتر می‌بخشید. لذا پیامبر تدریجاً هم عالم‌تر می‌شد، هم متیقن‌تر، هم ثابت‌قدم‌تر، هم شکفته‌تر و در یک کلام، پیامبر‌تر» (سروش، ۱۳۷۸، ۲۵).

نه فقط تجربه پیامبر، روی در تکامل و فربهی داشته است بلکه تجربه مسلمانان پس از پیامبر تا به امروز، آن تجربه را کامل‌تر و فربه‌تر ساخته و این سیر همچنان ادامه خواهد داشت؛ «اگر حَسْبُنَا كِتَابُ اللّٰهِ» درست نیست، حَسْبُنَا مِعْرَاجُ النَّبِيِّ و تجربه النبی هم درست نیست» (همانجا). پس تجربه عارفان مسلمان مانند مولوی، غزالی، سید حیدر آملی و... هر یک به سهم خویش بر آن تجربه افزوده است. در مورد «اندیشه شیعیان که با جدی گرفتن مفهوم امامت، در حقیقت فتوا به بسط و تداوم تجربه‌های پیامبرانه داده‌اند» همین را باید گفت و همچنین است درباره همه تجاروت بیرونی و اجتماعی مسلمانان، که اینان «بر تکامل ممکن دین افزوده‌اند و می‌افزایند» (همانجا).

اینجا در مقام داوری درباره صحت و سقم چنین دیدگاهی درباره جایگاه پیامبر و تجربه او نیستیم، فقط متذکر می‌شوم که چون بر اساس این دیدگاه مقام نبوت، مقامی نیست که تمایز ذاتی با مقام عارف یا حکیم داشته باشد، بنابراین مقام پیامبر مرتبه‌ای دست‌یافتنی برای بشر خواهد بود. به عبارت دیگر، این دیدگاه تجربه نبوی را تا حد یک تجربه بشری محض که برای هر انسان دیگری نیز دست‌یافتنی است، تنزل می‌دهد و بنابراین نوعی عرفی شدن دین از آن نتیجه می‌شود.

اما کربن در مورد دیدگاه حکیمانی چون ابن‌سینا درباره وحدت فرشته معرفت و فرشته وحی، هوشمندانه تأکید می‌ورزد که «این برداشت هرگز به عرفی شدن و

دنیوی شدن وحی نبوی نمی‌انجامد بلکه پدیداری کاملاً خلاف عرفی شدن از آن نتیجه می‌شود، یعنی حاصل آن قداست بخشی به معرفت فلسفی یا «قدسیت» معرفت فلسفی است، تا بدان حد که این معرفت از حد خویش برتر می‌رود و مرتبه معنوی نبی اسوه مرتبه عارف قرار می‌گیرد و در تجربه عرفانی، فلسفه به مابعدالطبیعه جذب/خلسه، ختم می‌شود» (کربن، ۱۳۹۴، ۴۳۳).

اما چگونه؟ در حقیقت مقام پیامبر تقلیدپذیر است و اساساً بشر بودن پیامبر به دلیل آن است که بتواند اسوه آدمیان قرار بگیرد و بشر به وظیفه مؤکد و بلکه اصلی‌ترین وظیفه‌اش که تقلید از پیامبران است، عمل کند. نمی‌توان گفت «حَسْبُنَا مَعْرَاجُ النَّبِيِّ» بلکه باید آدمی خود برای رسیدن به این معراج تلاش کند، ولی معراجی که برای او دست می‌دهد هرگز عین معراج پیامبر نیست. واهب‌العلم یا عقل فعال، معارف را به پیامبر و حکیمان (از میان انسان‌های عادی) افزوده می‌کند و البته این معارف، فقط معارف دینی نیست بلکه همه شناخت یقینی آدمیان نسبت به انسان و جهان، افزوده همان عقل فعال، به شیوه بالفعل ساختن قابلیت‌های نفس بشر است.

این نجوم و طبّ وحی انبیاست	عقل و حس را سوی بی‌سوره کجاست
عقل جزوی، عقل استخراج نیست	جز پذیرای فن و محتاج نیست
قابل تعلیم و فهم است این خرد	لیک صاحب وحی تعلیمش دهد
جمله حرفت‌ها یقین از وحی بود	اول او، لیک عقل آن را فزود

(مثنوی معنوی، دفتر چهارم، ۱۲۹۷-۱۲۹۴)

بدین ترتیب کسی چون مولانا جلال‌الدین بلخی، اصل همه معارف و صنایع و هنرها را از عالم بالا، یا چیزی چون عقل فعال و واهب‌العلم می‌داند و استدلال وی بر این معنا نیز، در عین سادگی، ژرف و بدیع است. چون هر علم و فنی نیاز به آموزگار دارد، بنابراین نخستین انسان باید این علوم و فنون را از آموزگاری غیر از بشر و طبعاً

معرفت‌شناسی حکمت‌نوی در فلسفه‌سینایی ۸۳

آموزگاری برتر از بشر آموخته باشد. از همین روی نخستین بشر (آدم ابوالبشر) نخستین پیامبر نیز بود.

هیچ حرفت را، ببین که عقل ما تانند او آموختن بی‌اوستا؟
گر چه اندر مکر موی آشکاف شد هیچ پیشه رام بی‌استان نشد
دانش پیشه از این عقل آر بُدی پیشه‌ای بی‌اوستا، حاصل شدی
(همان، ۳۰۰-۱۲۹۷)

واهب‌العلم که بر افق مبین قرار دارد، بهره‌ای از علم و مشیت بالغه خداوند دارد و طبق این مشیت بر عقول و افهام بشری، به‌قدر قابلیتشان، نورافشانی می‌کند. می‌توان گفت اتصال به عقل فعال، که امکان آن برای هر بشری فراهم است، مرتبه‌ای از همان مقامی است که برای پیامبران و به‌ویژه پیامبر خاتم(ص) دست می‌دهد، چراکه اساساً اتصال به عقل فعال، عین معاد، رستاخیز آدمی، بازگشت او به رب‌النوع انسانی و روح‌القدس است؛ به‌تعبیر نویسنده دبستان من/هب: «ختم رسالت، اشارت به پیوستن به عقل فعال است، چه هر که بدو رسید و از او بهره‌اندوخت، خاتم‌الانبیاء باشد، زیرا اولین انبیاء، عقل اول است که آدم معنوی است» (کربن، ۱۳۹۴، ۴۷۰). از این روست که حکمت خود نوعی نبوت است و عبارت خارق‌الاجماع همان کتاب فوق‌الذکر را باید به همین معنا گرفت، آنجا که می‌نویسد: «اگر صد‌هزار رسول، مثلاً خویش را عین عقل فعال گیرند، خاتم‌الرسولند»

این عبارت بدین معناست که مقام نبوت حضرت ختمی مرتبت، تا آنجا که به اتصال شخص او به عقل فعال مربوط می‌شود، در مورد هر کس دیگر نیز، به‌شرط داشتن صلاحیت و اهلیت لازم، تحقق می‌یابد. اما این خاتمیت را نمی‌توان در تاریخ و به لحاظ زمان آفاقی در نظر گرفت. این خاتمیت به‌لحاظ زمان دیگری، که می‌توان

از آن به زمان ملکوت، زمان فراتاریخ یا زمان انفسی تعبیر کرد، معنادار است. این زمان انفسی، زمان کیفی، زمان وجودی و زمان حوادث نفس است. این را به معیارهای کمی نمی‌توان سنجید. می‌توان گفت سخن قرآن کریم ناظر به همین است آنجا که می‌فرماید: «إِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَالْفِ سَنَةِ مِمَّا تَعُدُّونَ»^۸ (حج، ۴۷).

بر اساس قول به این زمان انفسی^۹، می‌توان از نبوت باطنی و باطنی کردن نبوت سخن گفت. اگر از نبوت و ختم نبوت در مورد حکیمان سخن می‌رود، همه به اعتبار این زمان انفسی و در ساحت آن است. مقام خاتمیت انفسی اینان، کمالِ زمانِ خودشان، خاتم زمان خودشان، یعنی خاتم نفس وجود خودشان است. این خاتمیت در حقیقت همان غایتی است که برای حکمت تعریف شده است؛ مگر نه این است که گفته: «الحكمة هي صيرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني؛ حکمت همانا تبدیل شدن آدمی است به جهانی عقلی همانند به جهان عینی، چنین انسانی جهانی است بنشسته در گوشه‌ای». به تعبیر سینایان لاتینی زبان، او عالم عقلی^{۱۰} است (کرین، ۱۳۹۴، ۴۷۱).

این هرگز به معنای همانند شدن حکیمان با انبیاء به اعتبار نبوت ظاهری آنان در زمان آفاقی نیست بلکه در حقیقت، غایت نبوت انبیاء آن است که آدمیان را در زمان انفسی شان و در باطن وجودشان حتی الامکان به چنین مرتبه‌ای برسانند.

البته، برای کسانی که جز زمان آفاقی و نبوت و خاتمیت در ساحت این زمان، زمان دیگر و ساحت دیگری را به رسمیت نمی‌شناسند، درک این معنا به غایت دشوار است. برخی رویکرد مؤمنانه و دین‌دارانه دارند و این «تکثیر نبوت» برای آنان

۸. «یک روز نزد پروردگارت مانند هزار سال است از آنچه می‌شمردید».

۹. درباره تمایز زمان آفاقی و زمان انفسی بنگرید به کرین، ۱۳۹۲، ج ۱، صفحه ۳۱۰ به بعد.

کفر آمیز و نابخردانه به نظر می‌رسد و بنابراین غالباً این دیدگاه را بر نمی‌تابند. از سوی دیگر، کسانی که رویکرد عرفی (سکولار) به امر دین دارند، طبعاً از آن استقبال می‌کنند، به این معنا که از آن نتیجه می‌گیرند که پیامبر نیز انسانی هم‌تراز دیگر آدمیان است. اما به نظرم هردو رویکرد ناصواب است. با همه این احوال، هیچ انسانی را نرسد که «همسری با اولیاء بردارد و انبیاء را همچو خود پندارد». می‌توان گفت بر اساس این دیدگاه، نبوت به مرتبه تجربه دینی بشر تنزل پیدا نمی‌کند بلکه چنان است که گویی امکان تعالی یافتن تجربه دینی بشر تا مقام نبوت و حتی مقام ختم نبوت، البته در زمان انفسی، فراهم می‌شود و همچنان تمایز نبی و حکیم محفوظ است؛ چندان که حکیم، در زمان آفاقی هرگز نمی‌تواند تکیه بر جای نبی بزند. در بند بعدی طبق مبانی حکمت سینایی در تبیین این معنا خواهیم کوشید.

تمایز نبوت و حکمت

ابن سینا می‌کوشد تبیین دقیقی از جایگاه متفاوت پیامبر در قیاس با حکیم و عارف به‌دست دهد. او در مبدأ و معاد، سه ویژگی انبیاء را تشریح کرده است. جمع این سه ویژگی در انسان واحد، همان قوه نبوت و مایه امتیاز نبی از سایر انسان‌ها است، گو اینکه هم جمع میان آنها و هم برخورداری از آنها در بالاترین مرتبه مرهون ابتکار عمل و مشیت عقل فعال یا واهب‌العلم است. این سه ویژگی عبارتند از: ۱) شدت و حدت قوه حدس، ۲) جودت و قدرت نیروی تخیل و ۳) شدت قوه متصرفه (ملایری، ۱۳۸۴، ۶۹).

درباره ویژگی نخست در صفحات قبل به‌قدر کفایت بحث شد. عقل نبی، عقل مستفاد، آن‌هم در بالاترین حد آن یعنی عقل قدسی است. قرابت آن به معقولات عقل فعال در بالاترین حالت ممکن است. به تعبیر ابن سینا، قوه عقلی چنین انسانی

بسان کبریت است و عقل فعال بسان آتش و به محض نزدیک شدن این کبریت (گوگرد) به آتش در دم شعله‌ور می‌شود (۱۳۶۳، ۱۱۷). اما همه آنچه عقل قدسی نبی ادراک می‌کند از زمره معقولات و کلی است. بدیهی است که به زبان کلیات و در قالب معقولات نمی‌توان با همه انسان‌ها و در سطوح مختلف و به اندازه درک آنان سخن گفت. چون این معانی کلی است، لازم است تا، به تعبیر رساله بی‌امضاء فوق‌الذکر، «قوای باطنی در ترکیب و تفضیل آیند و این معنی کلی، جزئی گردانند به واسطه کسوت اصوات و حروف که به وی منکشف کند تا نبی افشاء آن بر امت کند و مفهوم فهم‌ها گرداند» (کربن، ۱۳۹۴، ۴۱۷). بنابراین ویژگی دوم پیامبر ضرورت می‌یابد.

این ویژگی دوم، همانا جودت و قدرت نیروی تخیل است. قوه خیال، قوه‌ای است که به تعبیر ابن سینا «انسان کامل المزاج»، و به تعبیر روشن‌تر انسان سالم از آن برخوردار است. او در معرفی خیال می‌نویسد: «و فعلُ هذه الخاصية هو الإندار بالكائنات والدلالة عن مغيبات»^{۱۱}. البته می‌دانیم که قوه خیال کارکردهای مختلفی در قالب «خیال کاذب (رؤیای پردازی بی‌مبنا) و خیال صادق (خیال خلاق) دارد. خیال می‌تواند به تعبیر قرآن کریم هم «شجره طیبه» (ابراهیم، ۲۴) باشد و هم «شجره ملعونه» (اسراء، ۶۰). برای خیال در معنای مثبت آن، در زبان‌های اروپایی دشوار می‌توان معادلی یافت و گویی به تبع آن زبان‌ها، در زبان عربی و فارسی نیز واژه خیال همه آن معنای مثبت را افاده نمی‌کند. از همین روی، محقق دقیق‌النظری چون کربن در ترجمه خیال به این معنا، واژه لاتینی *imagination vera* را به کار برد که می‌توان آن را *خیال الحق* یا خیال صادق ترجمه کرد. مولوی بلخی به همین معنای خیال نظر دارد،

۱۱. «و اثر این ویژگی (قوه خیال)، همانا هشدار دادن درباره موجودات و خبر دادن از امور غیبی (پوشیده) است».

معرفت‌شناسی حکمت‌نوی در فلسفه‌سینایی ۸۷

آنجا که در مقام تفسیر آیات مربوط به تمثیل یافتن جبرئیل بر خیال مریم (س) و بیمناک شدن او از این تمثیل، از زبان جبرئیل می‌سراید: «من چو صبح صادقم از نور رب/ که نگردد گرد روزم هیچ شب» (مثنوی معنوی، دفتر سوم، ۳۷۰۸).

معمولاً امروزه خیال را با وهم^{۱۲} یا قوه‌ای که موضوع و متعلق آن بافته‌های آدمی است نه یافته‌های او، برابر می‌گیرند. در فلسفه مدرن غالباً خیال چنین معنایی یافته است و گویی پذیرفته شده است که خیال به تعبیر پاراسلسوس (۱۵۴۱-۱۴۹۰) «سنگ زاویه دیوانگان» است و نقش آن تا حد نقش «کدبانوی دیوانه» تنزل یافته است؛ این همان است که به تعبیر مولوی «خیال عارضی باطلی» است و به مانند صبح کاذب، افول می‌کند و دیری نمی‌پاید.

به هر حال، در تفکر مدرن، در بهترین حالت، خیال را به شاعران و هنرمندان وانهاده‌اند و چنانچه کسی به زبان خیال سخن بگوید و در ساحت خیال بیندیشد، هر چه باشد، در مرتبه‌ای فروتر از مرتبه حکیم یا فیلسوف که از زبان عقل سخن می‌گوید، قرار می‌گیرد. شاید بتوان رساله دین و دولت باروخ اسپینوزا (۱۶۷۷-۱۶۳۲)، را سرآغاز چنین تفسیری از خیال پیامبرانه دانست. در آنجا، اسپینوزا در فصل آغازین کتاب با عنوان «در باب نبوت»، در صدد اثبات این معناست که برخلاف تصور مؤمنان، «نبوت» الهام الهی و اثر حکمت خداوندی نیست بلکه ناشی از تخیلات افرادی است که از موهبت قوه خیال، با درجه‌ای بسیار نیرومند و خلاق برخوردار بوده‌اند.

بنابراین، اگر بپذیریم که وحی پیامبران تماماً ریشه در خیال آنها دارد و آنچه از خیال حاصل می‌شود بافته‌های آن است نه یافته‌های آن، یا دست کم ترکیبی از یافته و

بافته است، پس باید بخشی از وحی پیامبران و حتی تفاوت میان وحی‌های آنان و کتاب‌هایشان را نیز به ویژگی‌های شخصیتی، تربیت فردی و فرهنگی آنها بازگرداند. برای مثال، «اگر پیامبر دل‌شاد بوده باشد، وحی‌های او مربوط است به پیروزی‌ها و صلح و سلامت و دیگر اموری که به سعادت می‌انجامد، زیرا چنین مردانی غالباً مستعد تخیل کردن این قبیل امورند. از سوی دیگر، اگر او دل‌تنگ بوده باشد، وحی‌های او به جنگ و عذاب و هر چیز بد، ارتباط می‌یابد» (Spinoza, 2007, p.30).

به هر حال، قبض یا بسط شخصیت پیامبر در نوع مطالبی که در خیال او شکل می‌گیرد، تأثیر می‌گذارد و بدیهی است که اگر تأثیرات جغرافیایی، نژادی و تربیتی او را نیز به شکل‌گیری این خیالات اضافه کنیم، باید گفت آنچه تحت عنوان وحی پیامبران در اختیار بشر قرار گرفته است، با دستاورد نظروزی و استدلال‌انگیزی حکیمان و فیلسوفان متفاوت است. از این‌روی اسپینوزا در پایان بحث خویش می‌نویسد: «این بحث مربوط به پیامبران و پیامبری با هدفی که من در مدنظر دارم، بسیار مرتبط است و آن هدف، جدا کردن فلسفه از الهیات است» (Ibid, p.42).

می‌توان گفت با توجه به اینکه تخیل ذاتی نبوت است، نوع تصور ما از جایگاه قوه خیال در انسان به‌طور عام و در پیامبر به‌طور خاص، در درکمان از پیامبری و پیامبران تأثیر می‌گذارد. اعتقاد کسانی مانند اسپینوزا درباره نبوت، مبتنی بر تلقی آنان درباره قوه خیال است و این تلقی کاملاً متأثر از انحطاطی است که در دوران مدرن پیرامون خیال و هر آنچه مرتبط با آن است، ایجاد شده است (نک: رحمتی، ۱۳۹۲، ۳۰۰).

بحث ابن‌سینا و سیناییان درباره خیال پیامبرانه، بر تلقی‌شان از خیال به‌عنوان خیال حق یا خیال صادق، به‌عنوان قوه ادراک تجلیات استوار است. آنها به خیال صادق

معرفت‌شناسی حکمت‌نوی در فلسفه سینایی ۸۹

(خیال خلاق) نظر دارند، خیالی که عمده فعل و تأثیر آن محاکاتِ حقایق عقلی و امور غیبی است؛ خیال به همان معنایی که کارکرد آن در رؤیای صادق در قالب عیان ساختن رویدادهای آینده برای آدمی مشهود است یا همان معنایی که الهام‌بخش شاعران و هنرمندان بزرگ و خلاق در طول تاریخ بوده است. بنابراین، خود قوه خیال نیز اختصاص به نبی ندارد اما قوه خیال نبی دارای اوصافی است که مختص به اوست و همین اوصاف او را از سایر انسان‌ها و حتی حکیمان متمایز می‌سازد. یکی این است که این خیال در بیشتر انسان‌ها در حالت خواب و در قالب رؤیا دست می‌دهد ولی برای پیامبر این حالت هم در خواب دست می‌دهد و هم در بیداری.

این تفاوت میان خیال پیامبر و خیال دیگر انسان‌ها، قدری نیاز به توضیح دارد. در مورد سایر انسان‌ها، فعالیت خیال عمدتاً در حالت خواب است و حتی اگر هم به ظاهر در بیداری اتفاق بیفتد، در حالتی میان خواب و بیداری است. به همین دلیل، آنچه در تجربه عرفانی عارفان حاصل می‌شود، چنانکه محققان تجربه دینی نشان داده‌اند، تجارب و احوالی است که همواره فرار/زودگذر، بیان‌ناپذیر، شطح‌آمیز و منفعلانه است؛ چندان که این تجارب تکرارناپذیر است و در بهترین حالت فقط تصویری محو از آن برای عارف باقی می‌ماند. ولی در مورد کتب و حیانی که تصویرپردازی‌های آنها حاصل تخیل خلاق پیامبران است، این گونه نیست. هر چند بیان پیامبران (وحی) بیانی رمزآلود و ذو وجوه است ولی ظاهری استوار دارد و بنابراین، برای عارف و عامی، هر یک، به فراخور درک او معنادار است.

ابن سینا پس از اشاره به اینکه عقل قدسی بالاترین مرتبه‌ای است که برای نفس بشری حاصل می‌شود و خواصی از آدمیان از آن برخوردار می‌گردند، قوه خیال چنین افرادی را نیز متصل به همین عقل می‌داند و فعالیت این قوه در آنان را ادامه همان فعالیت عقلی‌شان در نظر می‌گیرد.

وَلَا يَبْعُدُ أَنْ يَفِيضَ بَعْضُ هَذَا الْأَفْعَالِ الْمَنْسُوبَةِ إِلَى الرُّوحِ الْقُدْسِيِّ
لِقُوَّتِهَا وَاسْتِعْلَائِهَا فَيُضَانًا عَلَيَّ الْمَتَخِيلَةَ، فَتَحَاكِيهَا الْمَتَخِيلَةُ أَيْضًا
بِأَمْثَلِهِ مَحْسُوسَةٍ وَ مَسْمُوعَةٍ مِنَ الْكَلَامِ.^{۱۳} (ابن سینا، ۱۳۷۵، ۳۳۹)

می‌دانیم که کار قوه خیال محاکات (شبییه‌سازی) است و مواد اولیه آن برای محاکات یا ادراکاتی است که نسبت به عالم طبیعت حاصل کرده است یا ادراکاتی که نسبت به عالم مافوق طبیعت دارد. آنچه نفس بشر به نام علم به مغیبات یا رؤیای صادقه حاصل می‌کند، از قسم اخیر است. اتصال به آن مبادی برتر در حالت خواب برای عموم انسان‌ها دست می‌دهد، زیرا در حال خواب هم فعالیت حس متوقف می‌شود و هم فعالیت عقل، بنابراین، خیال فرصت فعالیت و جولان پیدا می‌کند و در تبیین ابن سینا، به نفوس فلکی اتصال می‌یابد. چون آن نفوس مبادی فعل و تأثیر در عالم عنصری ما هستند، به همه آنچه در این عالم گذشته است، می‌گذرد و خواهد گذشت، عالمند. نفس اتصال یافته به آن عالم نیز به نسبت قابلیت که دارد و فرصتی که پیدا می‌کند، به مشاهده احوال آن نفوس می‌پردازد و آنها را شبیه‌سازی می‌کند. اما ابن سینا پیامبر را همان‌طور که در عقل ممتاز می‌داند، در خیال نیز ممتاز می‌شمارد، چنین انسانی هم از کمال نفس ناطقه برخوردار است و هم از کمال قوه خیال. در حقیقت، تخیل نبی نه از طریق اتصال به مبادی کائنات (نفوس فلکی) یا به صرف اتصال به مبادی کائنات، بلکه به‌هنگام تابش عقل فعال بر او فعال می‌شود. به عبارت دیگر، همان‌طور که عقل نبی در اتصال به عقل فعال، خود عقل فعال می‌شود، به‌هنگام چنین اتصالی نیز خیال او خود خیال فعال می‌شود و می‌توان گفت

۱۳. «و بعید نیست که برخی از این افعال منسوب به روح قدسی، به دلیل قوت و استعلایشان، بر قوه متخیله فیضان کنند و متخیله نیز از طریق مثال‌های محسوس و مسموع (شنیدنی) آنها را شبیه‌سازی (محاکات) کند.»

خیال پیامبر نیز همانند عقل او، «خیال قدسی» است.

و ليس تخيُّلُ النبي يفعلُ هذا في الاتِّصالِ بمبادي الكائناتِ، بلْ عِنْدَ
سطوعِ العقلِ الفعالِ و إشراقِهِ علي نَفْسِهِ بالمعقولاتِ، فَيَأْخُذُ الخيالِ
و يَتَخَيَّلُ تلكَ المعقولاتِ و يُصَوِّرُها في الحسِّ المشتركِ... فيكون
هذا الانسانَ لَهُ كَمالُ النَّفْسِ الناطقه و كَمالُ الخيالِ مَعاً.^{۱۴}
(ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ۱۱۹)

در حقیقت، خیال پیامبر به مبدئی برتر از مبادی کائنات، دسترسی دارد و همان‌طور که کلیات را از آن عقل فعال می‌گیرد، منبع معارف جزئی او نیز همان عقل است. بدیهی است که آنچه از مبدأ والایی چون عقل فعال دریافت شود، ناب‌تر و حقیقی‌تر از آن چیزی است که از نفوس فلکی دریافت می‌شود. از این‌روی، یافته‌های جزئی او نیز همانند ادراکات کلی‌اش، یافته‌های ناب و به‌دور از ابهام و اشتباه است.

سخن پایانی

در این نوشتار به ویژگی سوم پیامبر که «شدت قوه متصرفه» است و علت صدور معجزات و خوارق عادات از او است و می‌تواند زمینه‌ساز تصدیق مردمان به حقانیت او باشد، پرداخته نشد، چرا که ارتباط کمتری با موضوع این نوشتار دارد؛ گو اینکه

۱۴. «و این‌گونه نیست که تخیل پیامبر در اتصال به مبادی موجودات، این [فعل محاکات] را انجام دهد بلکه به‌هنگام نورافشانی عقل فعال و تاییدن نور معقولات بر نفس از جانب همان عقل، بدین کار مبادرت می‌کند. قوه خیال آن معقولات را می‌گیرد، آنها را تخیل و در حس مشترک صورت‌پردازی می‌کند... بدین ترتیب، این انسان از کمال نفس ناطقه و کمال قوه خیال، توأمان برخوردار است.»

خوب است در نوشتار دیگری به تفصیل مورد بحث قرار گیرد و به‌ویژه از مفهوم «همت» در اندیشه عارفانی مانند ابن عربی برای تبیین آن کمک گرفته شود و از این طریق پیوند آن با ویژگی دوم پیامبر، یعنی «جودت و قدرت نیروی تخیل» روشن گردد (امید است در مجال دیگری فرصت پرداختن به آن را پیدا کنم).

دیگر اینکه، در این نوشتار، چنانکه در مقدمه نیز اشاره شد، هدف، تبیین معرفت‌شناسی حکمت نبوی، نه فقط در فلسفه ابن سینا که در کل سنت سینایی است. در حقیقت، نظریه ابن سینا در این باره کل معرفت‌شناسی دینی در جهان اسلام، به‌ویژه جهان ایرانی را تحت تأثیر قرار داده است و در موضوع مبنایی و تعیین‌کننده نسبت میان دین و عقل، نبوت و حکمت و یک نقطه عطف اساسی است. در حقیقت، با فلسفه ابن سینا است که دو مسیر توأمان خردورزی و کشف و شهود، یا به عبارت دیگر تعقل و تأله، به شیوه‌ای نظام‌مند برای فهم دین گشوده می‌شود. با این فلسفه و نظریه نبوت آن، امکانی بسیار غنی‌تر و راهگشاه‌تر از مسیر اهل ظاهر برای فهم دیانت در اختیار مؤمنان قرار می‌گیرد. از سوی دیگر، بر مبنای وحدت ماهوی حکمت و نبوت، در عین تأکید بر منحصر به فرد بودن جایگاه نبی، زمینه بسیاری از تعارض‌ها و تنش‌های بی‌حاصل میان دین و فلسفه از میان می‌رود.

فرجام سخن اینکه، در این نوشتار عمدتاً به پدیدارشناسی معرفت‌نبوی پرداخته شده است و با توجه به رویکرد نوشتار که الهام گرفته از نوشته‌های هانری کربن است، مجال پرداختن به وجوه تحلیلی و استدلالی مباحث، چندان دست‌نداد.

قرآن کریم.

ابن ترکه اصفهانی، صائن‌الدین علی‌بن محمد (۱۳۹۱) «رساله شقّ قمر و ساعت»، در **چهارده رساله فارسی**، مقدمه و تصحیح سید محمود طاهری، تهران: آیت اشراق.

ابن سینا (۱۳۶۳) **المبدأ و المعاد**، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل با همکاری دانشگاه تهران.

ابن سینا (۱۳۷۵) **النفس من کتاب الشفا**، تحقیق آیت‌الله حسن‌زاده آملی، قم: مکتب‌الاعلام الاسلامی.

داودی، علی‌مراد (۱۳۴۹) **عقل در حکمت مشاء**، تهران: کتاب‌فروشی دهخدا.

رحمتی، انشاءالله (۱۳۹۲) **کیمیای خرد**، تهران: سوفیا.

سروش، عبدالکریم (۱۳۷۸) **بسط تجربه نبوی**، تهران: صراط.

طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۳ق) **شرح الاشارات و التنبيهات**، ج ۲، تهران: دفتر نشر الكتاب.

کربن، هانری (۱۳۹۲) **چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی**، تحقیق و ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: سوفیا.

----- (۱۳۹۴) **چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی**، ج ۳، تحقیق و

ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: سوفیا.

----- (۱۳۹۵) **ارض ملکوت**، مقدمه و ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: سوفیا (در دست انتشار).

مظفر، محمدرضا (۱۳۹۴) **منطق**، ترجمه مجید حمیدزاده و انشاءالله رحمتی، تهران: حکمت.

۹۴ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۱، بهار و تابستان ۱۳۹۵

ملایری، موسی (۱۳۸۴) *تبیین فلسفی وحی از فارابی تا ملاصدرا*، قم: طه.
ملکشاهی، حسن (۱۳۶۳) *ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات*، ج ۲، تهران:
سروش.

مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، *مثنوی معنوی*.

Spinoza, B. (2007) *Theological-Political Treatise*, edited by
Jonathan Israel, Cambridge: Cambridge University Press.

