

نبوات در فلسفه ملاصدرا*

سید محمد علی دیباجی**

چکیده

برخی پدیده‌ها به دست برخی انسان‌ها رخ می‌دهد که آنها را با ویژگی خارق‌العاده یا اسرارآمیز بودن می‌شناسند. طیف وسیعی از پدیده‌ها، یعنی رؤیای صادق، ذهن خوانی، دورآگاهی، ادراک‌های فراحسی (حس ششم)، معجزه‌ها، کرامت‌ها و وحی در این ویژگی شریکند. پرسش‌های مهمی که درباره این پدیده‌ها مطرح است عبارتند از: آیا می‌توان به صورت فلسفی یا علمی این پدیده‌ها را مورد مطالعه و تحقیق قرار داد؟ همچنین آیا آنها علت‌های شناخته‌شده دارند؟ و سرانجام مطالعه آنها چه نتیجه‌هایی را برای فلسفه و علم به بار آورده است؟

در مقاله کوشیده شده است تا پاسخ این سه مسئله بررسی شود. ابن سینا نخستین فیلسوفی بود که این پدیده‌ها را از راه علم‌النفس خود به صورت نظام‌مند مورد مطالعه فلسفی قرار داد؛ پس از وی، ملاصدرا مطلب‌های ارزشمندی را به دانش نبوات افزود و علت‌های این پدیده‌ها را بیشتر تحقیق کرد. هر دو فیلسوف، ریشه اصلی این پدیده‌ها را در کارکرد نفس انسان و ارتباط وی با عالم غیب دانستند. با این تفاوت که ملاصدرا با دسته‌بندی جدید آنها را بررسی کرد و اصول نوینی از آن را کشف کرد. بدین صورت از علم‌النفس آن‌دو دانش دیگری پدید آمد که در مقاله دانش نبوات نامیده شده است. اما در میان علوم شناختی معاصر، دانش فرا روان‌شناسی بیش از نیم قرن است که با آزمایش‌ها و مطالعه‌های کمی و کیفی این پدیده‌ها را مورد پژوهش قرار داده و به نتیجه‌های سودمندی رسیده است. فرا روان‌شناسی و نبوات، با موضوع مشترکی که دارند می‌توانند متافیزیک باوری جدیدی را پیش بکشند و افق‌های نوینی را فراروی دانش‌هایی مانند: اخلاق، علوم اجتماعی و معرفت دینی بگشایند.

واژگان کلیدی: نبوات، علم‌النفس، فرا روان‌شناسی، معجزه‌ها، کرامت‌ها، رؤیای صادق، ادراک‌های فراحسی، حس ششم، دورآگاهی، ذهن خوانی.

*. این مقاله برگرفته از طرح تحقیق شماره ۲۲۰۲۰۲۲/۱/۰۱ و با حمایت مالی معاونت پژوهشی دانشگاه تهران (پردیس قم) انجام شده است.

** استادیار گروه فلسفه دانشگاه تهران.

تاریخ دریافت: ۱۳۸۷/۸/۱۲ تایید: ۱۳۸۷/۹/۲۵

صدرالمآلهین (۹۷۹ - ۱۰۵۰ق) با نوآوری در روش و نگرش فلسفی مکتب جدیدی در حکمت تأسیس کرد که رویکردهای نوینی به مسایل فلسفی داشت. از جمله نوآوری‌های نگرشی وی دیدگاهی است که دربارهٔ نفس‌شناسی دارد و در علم‌النفس مطرح شده است. علم‌النفس، که با ارسطو شروع شد، به دست ابن‌سینا تدوین جدیدی یافته و با کوشش و نوآوری وی دانش دیگری را در دامن خود پروراند که می‌توان آن را نبوات نامید. ملاصدرا در این باره نیز دیدگاه‌های نوینی طرح کرده که در مقاله مورد بررسی و بحث واقع شده است.

گویا واژه «نبوات»^{*} را ابتدا محمد بن زکریا رازی به کار برد و برای وی کتابی، ظاهراً مجعول، به این نام ذکر شده است؛ اما نبواتی که در مقاله حاضر مورد بحث است با نبوات در نظر نویسندهٔ آن کتاب - که پدیده‌های نبوات را خرافی و خلاف واقع می‌داند - متفاوت است. اما از لحاظ کاوش‌های فلسفی ابن‌سینا را باید، به‌ویژه در سه نَمَط واپسین کتاب *اشارات و تنبیهات*، مبتکر این شاخه از دانش‌های فلسفی دانست. نبوات همهٔ پدیده‌هایی را که درصدی از ویژگی خارق‌العاده بودن دارند را در برمی‌گیرد؛ بدین صورت طیف وسیعی از ویژگی‌های انسانی بین رؤیا و وحی را شامل می‌شود. رؤیای صادق، عمومی‌ترین پدیدهٔ اسرارآمیز و وحی، مهمترین شعور مرموز است که برای برخی انسان‌ها رخ می‌دهد. بنابراین پدیده‌های رؤیا، انواع ادراک‌های فراحسی (حس ششم) مانند: ارتباط از راه دور، ذهن‌خوانی، پیش‌گویی، جن‌شناسی، کرامت‌ها، الهام‌ها، معجزه‌ها و وحی الهی همگی در قلمرو شناخت این علمند. البته چنانکه خواهیم دید این پدیده‌ها به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند. بسیاری از آنها با ویژگی دینی و عرفانی وصف می‌شوند و پاره‌ای از آنها تکوینی یا عمومی‌اند و ربطی به دین یا سلوک عارفانه ندارند.

در دانش نبوات کوشش فیلسوف بر آن است که توجیهی فلسفی از پدیدهٔ موردنظر به‌دست دهد. این کار به‌طور عموم به وسیلهٔ قدرت نفس برای تصرف در بدن و جسم

*. نبوات، از نظر لغوی جمع کلمهٔ مصدری نبوت است و نبوت از ریشهٔ نَبَأَ یا از نَبَوَ به معنای خبر داد و مرتفع شد، است. به پیامبر، نبی گفته می‌شود از آن جهت که خبر می‌دهد یا از آن نظر که از همه مشهورتر، مشخص‌تر یا سربلندتر است؛ در معنای دوم، ارتفاع در حقیقت استعاره‌ای است برای شهرت، اهمیت، قداست و امثال آن. اما نبوات به همه اموری که مانند نبوت، خارق‌العاده و فوق امور عادی و طبیعی هستند، گفته می‌شود.

صورت می‌گیرد؛ اما این تمام مسئله نیست، ما در اینجا با نوعی از معارف درونی بشر روبه‌رو هستیم که متفاوت با دانش‌های حصولی و عقلانی محض هستند، شناخت ماهیت این معارف کلید معمای این پدیده‌هاست. از طرف دیگر این پدیده‌ها در رویکردهای علوم شناختی معاصر به‌ویژه در علم فرا روان‌شناسی به‌صورت دریچه‌هایی به ماورای طبیعت شمرده شده؛ بنابراین مطالعه نظری و تأمل در آنها ما را با «متافیزیک‌باوری» جدیدی آشنا می‌کند.

فرا روان‌شناسی، چنانکه در بخش نخست مقاله مورد بحث قرار گرفته در بسیاری از ابعاد خود با دانش نبوت شباهت دارد؛ اگرچه از نظر روش و نگرش متفاوت با دانش نبوت است اما در نتیجه‌گیری بسیار به آن نزدیک می‌شود. در مقاله حاضر ضمن اشاره به تاریخچه فرا روان‌شناسی و اصول این علم، به مبانی علم‌النفس ملاصدرا و دیدگاه‌های وی در مورد توجیه پدیده‌های خارق‌العاده و اسرارآمیز خواهیم پرداخت؛ بدین صورت مشابهت دانش نبوت با فرا روان‌شناسی روشن می‌شود. این مشابهت جدا از وحدت موضوع به هدفی که فیلسوف به دنبال آن است نیز مربوط می‌شود؛ چنانکه بسیاری از فیلسوفان «متافیزیک‌باور» امروزی از راه فرا روان‌شناسی خواسته‌اند امکان متافیزیک را پیش بکشند، ملاصدرا هم پدیده‌های نبوت را در مطالعه فلسفی خود مانند حلقه واسطه‌ای بین تحقیق‌های فلسفی درباره نفس و باورهای دینی درباره حقیقت نفس مورد بحث قرار می‌دهد.

پیدایش فرا روان‌شناسی

واژه روان‌شناسی (Psychology) را نخستین‌بار رودلف گروکلینوس (Rodolphe Groclenius) آلمانی در قرن شانزدهم به کار برد (مولد، ۱۳۶۷: ۱)، اما روان‌شناسی به معنای جدید کلمه - که علمی با روش تجربی است - در اواخر قرن نوزدهم به‌وسیله ویلهلم وونت (Wilhelm Wundt) آلمانی پایه‌گذاری شد. در حالی که آلمان در قرن نوزدهم مهد روان‌شناسی جدید بوده از سراسر اروپا و امریکا علاقه‌مندان به روان‌شناسی به آنجا روی می‌آوردند، اندیشه‌ورانی در انگلیس، شاید برای آنکه از قافله علم عقب نمانند، پدیده‌های اسرارآمیز را به‌صورت موضوع تحقیق دنبال کردند؛ موضوعی که از جنبه روان‌شناسی مهم بود و چیزی فراتر از آن شمرده می‌شد. بعدها واژه فراروان‌شناسی (Parapsychology) برای توجیه این پدیده‌ها به کار رفت.

در سال ۱۸۸۲، اندیشه‌ورانی از انگلستان که پدیده‌های عجیب و خارق‌العاده را موضوع

تحقیق خود قرار داده بودند، «جامعه تحقیقات روحی - روانی» را پایه‌گذاری کردند. موضوع‌های مورد علاقه آنها عبارت بود از: دورآگاهی (Telepathy)، هیپنوتیزم (Hypnotism)، ارتباط با ارواح (Televison Seances)، احضار ارواح (Spiritualism)، تجسد تا تمثّل روح (Materialization) و ... این انجمن با نام مخفّف SPR، اندیشه‌ورانی از علوم گوناگون را به خود جذب کرد. آنان به صورت نخستین کار، از پدیده‌های پیش‌گفته آمارگیری کرده آنها را طبقه‌بندی کردند. کتاب *توهم‌های زندگی* - که در سال ۱۸۸۶ چاپ شد - محصول این بررسی بود.

ویلیام جیمز (William James)، فیلسوف و روان‌شناس امریکایی در اواخر قرن نوزدهم، بر خلاف روان‌شناسان هم‌وطن خود که بیشتر به روان‌شناسی آلمان توجه داشته و بر انتقال آن دانش به امریکا اهتمام می‌کردند، هنوز بر وابستگی روان‌شناسی به فلسفه اصرار داشت و در عوض توجه به روان‌شناسی جدید، به همان پدیده‌های اسرارآمیز که مورد علاقه اندیشه‌وران انگلیسی بود اهمیت می‌داد و به همین علت مورد انتقاد روان‌شناسان هم‌وطن خود قرار می‌گرفت (شولتز، ۱۳۸۲: ۱۹۸). وی در امریکا مشوق اندیشه‌وران جوانی شد که با نام انجمن تحقیقات فیزیکی (ASPR) علاقه‌مند به پدیده‌های مرموز شده بودند؛ بدین ترتیب آنان پدیده‌های PSI - که بعدها پدیده‌های فرا روان‌شناسی نامیده شدند - را جزو تحقیق‌های خود قرار دادند.

در سال ۱۹۱۱ جان ادگان کوور (John Edgar Coover) در دانشگاه استانفورد امریکا نهادی را برای تحقیق‌هایی درباره ادراک‌های فراحسی (ESP) و پدیده‌های روان - جنبشی (PK) تأسیس کرد و آنها را در محیط آزمایشگاهی مورد مطالعه و پژوهش قرار داد. در سال ۱۹۳۰ مک دوگال (W. McDougall) مؤسسه‌ای در دانشگاه دوک (Duke University) بنیان گذاشت و جوزف. بی. راین (Joseph B. Rhine) که همکار وی در این کار بود با نوشتن کتاب *مرزهای جدید ذهن* در سال ۱۹۳۷ اولاً فرا روان‌شناسی را به صورت شاخه‌ای از علوم بشری مطرح کرد (پیش از وی در اواخر قرن نوزدهم ماکس دسویر این واژه را به کار برده بود)، و ثانیاً با تغییر دادن روش کار، از آزمایش‌های کیفی به آزمایش‌های کمی - آماری، شرایط پذیرش نتیجه‌های مطالعه‌های فرا روان‌شناسی را در میان جامعه روان‌شناسان بیشتر فراهم کرد. بعد از آن راین، پدر فرا روان‌شناسی خوانده شد. وی به منتقدانی که مثل

جان ای ویلر (John A. Wheeler)، فرا روان‌شناسی را شبه‌علم (Pseudo Science) خواند و ری هایمن (Ray Hyman) که روش‌شناسی این علم را مورد انتقاد قرار داد، و دیگرانی که این علم را علمی فرعی (Fringe Science) و طفیلی دانستند، پاسخ گفت و با تأسیس «بنیاد تحقیقات ماهیت بشر (FRNM)» دامنه این علم را توسعه داد؛ این مؤسسه پس از مدتی به پاس خدمات راین، به نام مؤسسه تحقیقات راین تغییر نام یافت.

امروزه دانش فراروان‌شناسی اگرچه منتقدانی دارد اما با پذیرفته شدن در انجمن بین‌المللی علوم (AAAS)، و عضویت بیش از ۳۰ کشور در انجمن فرا روان‌شناسان (که با نام مخفف PA شناخته شده و در سال ۱۹۵۷ تأسیس شده است)، جزو جامعه علمی است و دو شاخه روان‌شناسی انتقال شخصیت و روان‌شناسی غیر متعارف را هم به مجموعه شاخه‌های روان‌شناسی افزوده است.

رابطه فرا روان‌شناسی با نبوت و اهمیت آن برای مطالعه‌های فلسفی

مقایسه دانش نبوت با دانش فرا روان‌شناسی از این نظر برای مطالعه فلسفی سودمند است که امکان دیگری برای بحث دربارهٔ ماوراءالطبیعه که جزئی از مطالعه‌های فلسفی و متافیزیکی است فراهم آید، چرا که به‌طور نمونه در روان‌شناسی غیر متعارف، سخن از بررسی باورهای ماوراءالطبیعی (Paranormal) و تجربه‌های اسرارآمیز انسان‌ها به میان می‌آید، همچنین فیلسوف‌هایی که به دنبال اثبات باورهای دینی هستند از این شاخه علم کمک فراوان می‌گیرند، چنانکه جان هیک می‌گوید:

«... در ادبیات فراروان‌شناسی نمونه‌های بی‌شماری از این نوع وقایع را می‌توان سراغ گرفت ... اهمیت این مسئله برای بحث فعلی ما این است که اگر چنین تعامل‌های دورآگاهانه، یعنی اثر جسمانی یک ذهن بر ذهن دیگر، وجود داشته باشد، آنگاه این مسئله افزون بر آنکه فیزیکالیسم محض را با چالش روبه‌رو می‌کند، دلیلی بر اثبات حیات پس از مرگ خواهد بود ...» (هیک، ۱۳۸۴: ۱۳۲).

دیدگاه جان هیک را جورجیس ری (Georges Rey) در کتاب *فلسفه ذهن معاصر* به‌گونه دیگر طرح کرده و می‌گوید:

«پدیده‌های فراروان‌شناختی مانند: دورآگاهی، دورجنبانی (TeleKinesis) و ارتباط با ارواح اگر با شواهد کافی همراه باشند به‌طور یقین حذف‌گرایی (Eliminativism) - که شاخه‌ای از فیزیکالیسم است - را ناموفق نشان خواهند داد» (Rey, 1977: 72).

چنانکه خواهیم دید به این کاربرد از وقایع نبوات یا پدیده‌های فرا روان‌شناسی در آثار ملاصدرا نیز توجه شده است. در حقیقت، صدرالمآلهین قرن‌ها پیش از آنکه فرا روان‌شناسی مانند یک علم مورد توجه قرار گیرد و پدیده‌های مربوط به آن در اثبات عالم ماوراءالطبیعه به کار گرفته شوند، نبوات را به مثابه دانش فلسفی گسترش داد و به اهمیت شناخت عالم ماوراءالطبیعه از پنجره این وقایع، آگاه بوده و به آن نظمی فلسفی بخشید و آن را به رویکردی موجه تبدیل ساخت.

اما آیا فرا روان‌شناسی و نبوات یک علمند؟ بدیهی است که چنین نیست؛ البته در اینجا ما با موضوع مشترکی (پدیده فرا روان‌شناسی) روبه رو هستیم؛ اما اینها با دو رویکرد متفاوت نگریسته شده‌اند، افزون بر این دانش نبوات وابستگی تامی به علم‌النفس و موضع نفس‌شناسی دارد در صورتی که فرا روان‌شناسی نه تنها ربطی به مکتب خاصی از روان‌شناسی ندارد بلکه با برخی اصول روان‌شناسی امروز در تضاد است. به‌طور مثال چنانکه کتل کامپ گفته است در فرا روان‌شناسی می‌توان افزون بر شعور یا خودآگاهی - که روان‌شناسان از آن سخن می‌گویند - از سه نوع شعور دیگر به نام‌های شعور نهان، شعور برتر و شعور جهانی هم سخن گفت (کتل لامپ، ۱۳۶۹: ۱۰۷ - ۱۰۸ با تصرف). بدیهی است که این سه نوع اخیر در روان‌شناسی چندان مطرح نیست بلکه اینها حاصل انواع ادراک‌های فراحسی افراد است.

ما برای شناخت دانش نبوات نیازمند شناخت علم‌النفس فلسفی هستیم؛ از این‌رو لازم است در مقاله پیش از تبیین اصول نبوات ملاصدرا به موضع علم‌النفس وی و اصول کلی آن توجه کرد، هر چند به‌طور مختصر آنها را مرور کنیم.

توجه به اصول علم‌النفس ملاصدرا، مقدمه‌ای بر شناخت نبوات

علم‌النفس، دانش وسیعی است که ملاصدرا با مکتب جدید خود افق‌های نوینی در آن گشود. عنوان‌های ذیل را می‌توان اصول مهم نفس‌شناسی ملاصدرا قلمداد کرد:

ا. نگرش انتقادی به ماهیت، حدوث و رابطه نفس و بدن در دیدگاه ابن‌سینا؛

ب. نظریه حرکت جوهری و ارایه ماهیتی متطور از نفس که از حدوث، تکامل و بقای

نفس روایت دیگری ارایه می‌دهد؛

ج. نوع ترکیب نفس با بدن؛

د. تبیین نحوه فاعلیت نفس در بدن.

أ. نگرش انتقادی به ماهیت، حدوث و رابطه نفس و بدن

ملاصدرا در کتاب *اسفار* گفته است:

«... بسیط‌الذات بودن نفس [که مبنای خود ابن‌سیناست] با حدوث [زمانی] آن منافات دارد. همچنین روحانی [و مجرد] بودن آن با تعلق به بدن [مادی] و اثر پیری از بدن و صفاتش مانند: صحت، مرض، لذت و درد در تناقض است و [سرانجام] بساطت و تجرد نفس با تكثر عددی به میزان تكثر بدن‌ها نمی‌سازد» (شیرازی (ملاصدرا)، ۱۴۱۰؛ ۸، ۳۴۴).

در اینجا حدوث نفس با فرض تجرد، رابطه نفس با بدن و تعدد نفوس با فرض تجرد آنها به صورت سه انتقاد مهم بر مبانی ابن‌سینا مطرح شده است.

ب. نگرش به نفس بر پایه حرکت جوهری

وی در این باره می‌گوید:

«... به وسیله این نظریه [حرکت جوهری] بسیاری از اشکال‌های وارد بر حدوث نفس و بقای آن بعد از طبیعت، حل می‌شود. عموم فیلسوفان به علت آشنا نبودن به این اصل در احوال نفس، حدوث، بقاء، تجرد و تعلقش به بدن سرگردان بودند تا بدانجا که برخی منکر تجرد آن شده برخی بقای نفس پس از مرگ بدن را انکار کردند و عده‌ای هم به تناسخ ارواح قائل شدند. اما نفس در نزد آنان که جامع نظر و برهان هستند، شوون و اطوار فراوانی دارد که برخی از آنها پیش از طبیعت، برخی همراه آن و برخی پس از آن هستند...» (همان: ۳۴۶ - ۳۴۵).

در اینجا چنانکه مشخص است نظریه حرکت جوهری برای علم‌النفس یک اصل بی‌بدیل و ضرور خوانده شده است.

ج. ترکیب نفس با بدن

ملاصدرا رابطه نفس با بدن را با نوع ترکیب نفس و بدن توضیح می‌دهد. وی ضمن برشمردن انواع ترکیبی که در حکمت شناخته شده است، مانند: ترکیب جوهر و عرض، وجود و ماهیت و ماده و صورت می‌گوید:

«تعلق و نیاز یک چیز به چیز دیگر از نظر شدت و ضعف، گوناگون است؛ قوی‌ترین و شدیدترین رابطه‌ها همان رابطه ماهیت و وجود است. دومین نوع، آن است که به حسب ذات و حقیقت است بدین معنا که ذات یک شیء به ذات شیء دیگر تعلق داشته باشد مانند تعلق ممکن به واجب. سوم به حسب ذات و نوعیت است ... مانند تعلق [عرض] سیاهی

به [جوهر] جسم ... چهارم به حسب وجود و تشخیص از نظر حدوث و بقاست، مانند تعلق صورت به ماده ... پنجم [که پیش از این مورد بحث نبوده است] تعلق به حسب وجود و تشخیص فقط از نظر حدوث است نه بقا... تعلق نفس از نظر ما همین‌گونه است زیرا نفس در ابتدای پیدایش و حدوث درست مانند طبایع مادی که نیازمند به ماده‌ای مبهم‌الوجود هستند، چنین نیازی دارد این در حالی است که عموم فیلسوفان تعلق نفس به بدن را به حسب استكمال و اكتساب فضیلت می‌دانند» (همان: ۳۲۷ - ۳۲۵ با تصرف).

د. فاعلیت نفس در بدن

نوع فاعلیت نفس در بدن و به طور کلی افعال نفس از نکته‌های مهم علم‌النفس ملاصدرا است و همین مسئله است که بین دو دانش علم‌النفس و نبوات مانند حلقه‌ای رابطه برقرار می‌کند. در اینجا به صورت مختصر به دو اصل در فاعلیت نفس از دیدگاه وی اشاره می‌کنیم.

نخست اینکه این فاعلیت به فاعلیت خداوند در جهان تشبیه شده است. وی این سخن را در چند اثر از آثار خود از جمله در رساله *اجوبه المسائل الکاشانیه* بیان کرده است (شیرازی (ملاصدرا)، ۱۳۷۵ (ب): ۱۳)؛ این مقایسه برای آن است که ثابت شود فعل نفس در بدن، مانند فعل خدا مطلق بوده و بدن در تسخیر نفس است. اصل دوم آن است که فاعلیت نفس برای افعال خود همان عینیت وی با هر قوه‌ای است که فعلی را انجام می‌دهد. وی در رساله *اتحاد عاقل و معقول* می‌نویسد:

«... نفس در هر طور وجودی، متحد با موجودات آن طور است. بنابراین نفس با بدن طبیعتی بدنی دارد، با حس طبیعت حسی، با خیال طبیعت خیالی و با عقل طبیعت عقلی دارد هنگامی که با هر طبیعتی اتحاد دارد پس عین آن اعضاست» (همو، ۱۳۷۵ (الف)، ۱۵).

وی در رساله *شواهد الربوبیه* - که غیر از کتاب *الشواهد الربوبیه* است - این فاعلیت را فاعلیت بالرضا خوانده است (همو، ۱۳۷۵ (ج): ۱۴).

نتیجه و حاصل این چهار اصل و اصول و فروع دیگری که در علم‌النفس صدرالمتألهین قابل استخراج و تبیین است در این کلام وی به طور خلاصه آمده است:

«نفس آدمی از لحاظ پیدایش (حدوث) و تصرف، جسمانی و از نظر بقا و تعقل، روحانی است. بنابراین تصرفش در اجسام جسمانی است و تعلقش به ذات خود و ذات جاعل خود روحانی است» (همو، ۱۴۱۰: ۸، ۳۴۷).

در این کلام چنانکه مشخص است به هویت بسیط نفس، حدوث جسمانی و بقای روحانی، قدرت تصرف در بدن و در اجسام، رابطه با موجودات مفارق و خدا و مسانخت نفس با موجودات ماورای طبیعی اشاره شده است. اکنون پس از مرور کوتاه بر ماهیت نفس از دیدگاه ملاصدرا باید موقعیت نبوت را در روش‌شناسی وی بدانیم.

جایگاه نبوت در تبارشناسی معرفت

معرفت یا علم به طور مطلق از کارکردهای نفس انسان نزد حکیمان اسلامی است؛ از این معرفت با واژگان متفاوتی یاد می‌شود که تعدد آنها نشان از اهمیت، گستردگی و عمق این فعالیت نفس دارد. اکنون نبوت در این میان به کدام کارکرد و فعالیت نفس مربوط می‌شود؟ ملاصدرا در کتاب *مفاتیح‌الغیب* به این تبارشناسی معرفت پرداخته و سی کلمه را برشمرده که همگی از خانواده علم و معرفتند؛ مرور بر آنها ما را به پاسخ این پرسش نزدیک می‌کند. آنها به ترتیبی که وی ذکر کرده است عبارتند از:

«۱. ادراک؛ ۲. شعور؛ ۳. تصور؛ ۴. حفظ؛ ۵. تذکر؛ ۶. ذکر؛ ۷. معرفت؛ ۸. فهم؛ ۹. فقه؛ ۱۰. عقل با کاربردهای عرفی، کلامی، فلسفی، اخلاقی، علم‌النفس، کتاب برهان و علم‌الاهی؛ ۱۱. حکمت با معانی: عمل صالح، عمل به علم، علم به حقایق، انجام کار پسندیده، اقتدا به خالق در تربیت، و تشبه به معبود؛ ۱۲. درایت؛ ۱۳. ذهن؛ ۱۴. فکر؛ ۱۵. حدس؛ ۱۶. ذکاوت؛ ۱۷. فطانت؛ ۱۸. خاطر؛ ۱۹. وهم؛ ۲۰. ظن؛ ۲۱. علم‌الیقین؛ ۲۲. حق‌الیقین؛ ۲۳. بدیعت؛ ۲۴. اولیات؛ ۲۵. خیال؛ ۲۶. رویت؛ ۲۷. کیاست؛ ۲۸. خبر؛ ۲۹. رأی؛ ۳۰. فراست» (همو، ۱۳۶۳: ۱۴۱ - ۱۳۱ با تلخیص).

اما پدیده‌های نبوت از یک طرف به برخی از این کارکردها مانند: خیال، شعور و وهم مربوط است و از طرف دیگر حاصل کارکردهای دیگری از نفس است که صدرالمتألهین از آنها به علوم ربّانی یاد می‌کند. بنابراین برای شناخت علت پدیده‌های نبوت باید به رویکردهای دیگر این فیلسوف به مسئله معرفت توجه کنیم؛ این رویکردها عبارتند از: ساحت‌های وجود ادراک و علوم کشفی.

ساحت‌های وجودی ادراک

ارسطو سه قوه حس، خیال و عقل را از ویژگی‌ها یا قوای نفس خواند (ارسطو، ۱۳۶۹: ۲۵۲). این سه در بین حکیمان مسلمان مورد بحث فراوان واقع شدند. از بین آنها خیال با توسعه

مفهومی به قوه تخیل نیز رسید تا بدان جا که فارابی آن را در توجیه و تبیین برخی از بحث‌های اعتقادی چون رؤیای صادق و وحی به کار گرفت و ابن‌سینا از آن مانند قوه‌ای از قوای ادراکی نفس یاد کرد اما ملاصدرا در علم‌النفس خود از این سه قوه به صورت سه عالم نام برده و آنها را ساحت‌هایی از وجود برمی‌شمارد. این نگاه وجودشناختی به سه نوع ادراک حسی خیالی و عقلی، کارکرد دیگری را غیر از آنچه در فلسفه ارسطو و مشاء از آنها سراغ داریم مطرح می‌کند. ملاصدرا در کتاب گرانسنگ مبدأ و معاد می‌گوید:

«آدمی متشکل از سه عالم است و این به علت مبادی ادراکات تعقل، تخیل و احساس است. پیش از این گفتیم که هر ادراکی نوعی از وجود است. شدت تعقل و کمال آن در انسان باعث همراهی با [عالم] قدس و مجاورت با موجودات نزدیک به خدا و اتصال به آنها و ورود در زمره آنها است. شدت قوه مصوره [تخیل] باعث مشاهده موجودات عالم مثال، اشخاص غیبی و درک اخبار جزئی از آنها و آگاهی از حوادث گذشته و آینده آنها می‌شود. و شدت قوه احساس که همان کمال قوه تحریک در آن است باعث انفعال ماده از آن و خضوع قوا و طبایع جسمانی برای آن است. بنابراین درجه کامل انسان از نظر این عوالم آن است که در هر سه قوه، قوتمند باشد تا بتواند جانشین خدا و رئیس مردم شود. از این مطلبی که ذکر شد نتیجه می‌شود که اصول معجزه‌ها و کرامت‌ها همان کمال‌ها و ویژگی‌های سه‌گانه قوه است» (شیرازی (ملاصدرا)، ۱۳۸۰: ۶۰۴).

تا اینجا می‌توان نتیجه گرفت که نفس سه ساحت وجودی دارد که به طور گوناگون در آنها ظهور پیدا می‌کند؛ این ساحت‌ها، هر کدام، از وضعیت‌های عادی تا فوق‌العاده را شاملند و افراد انسانی، درجه‌های متفاوتی از این ساحت‌ها را برخوردارند؛ اما پرسش اساسی این است که تا چه اندازه این عوالم به سبب آدمی و با قدرت نفسش ساخته می‌شود و تا چه مقدار از آنها از امور فطری و جبلّی نفس است؟ و اگر بخواهیم به زبان روان‌شناختی و فرا روان‌شناختی پرسش کنیم باید پرسیم که پدیده‌های فرا روان‌شناختی پیش‌گفته، که صدرالم‌تألهین آنها را از کمال‌های ساحت‌های نفس برشمرد، تا چه اندازه به دست خود فرد پدید می‌آید و تا چه میزان موهبتی طبیعی و خدادادی است؟ پاسخ این پرسش در همان علوم کشفی است که به آن اشاره شد.

ماهیت علوم کشفی

در صفحات پیشین با تبارشناسی معرفت از دیدگاه ملاصدرا آشنا شدیم؛ اما وی با نگاه‌های دیگری نیز به مسئله علم نگریسته است که درباره ماهیت علوم کشفی کارساز

هستند. وی در کتاب *اکسیرالعارفین* علوم را به دو قسمت دنیوی و اخروی تقسیم می‌کند؛ منظور از علوم دنیوی تمام علمی است که اکتسابی‌اند و به تعبیر وی شامل علوم اقوال (ادبیات) اعمال (صنعتی) و افکار (منطق، ریاضی، طبیعی و ...) است؛ اما علوم اخروی شامل: فرشته‌شناسی، مرگ‌شناسی، معادشناسی، جواهر غیرمادی و ... است. وی در کتاب *مبدأ و معاد* با نگاه دیگری می‌گوید:

«علوم، ضروری نیستند و با شکل‌های گوناگونی در باطن انسان پدید می‌آیند. گاهی بر وی هجوم می‌آورند چنانکه به‌طور ناخودآگاه بر وی القا می‌شوند، چه پس از جست‌وجو و شوق یا بدون آن؛ اینها حدس و الهام نام دارند؛ و گاهی هم به روش استدلال و آموزش حاصل می‌آیند که اعتبار و استبصار نامیده می‌شوند. علمی که در باطن به صورت غیر استدلال پدید می‌آیند دو نوع هستند. یکی آنکه انسان نمی‌داند چگونه و از کجا آمده و دیگری آنکه سبب آن معلوم است و آن، مشاهده فرشته‌القاکننده و عقل فعال پدیدآورنده علوم در نفس است. اولی الهام نامیده شده و مختص اولیا است و دومی وحی بوده و مختص انبیاست.» (همان: ۶۰۸).

ملاصدرا در ادامه بخشی از پاسخ به پرسش ما را - که تا چه اندازه خود آدمی در رسیدن به معارف غیر اکتسابی نقش دارد؟ - ارایه می‌دهد. از نظر وی نفس انسان قابل پذیرش تمام حقایق است؛ مانند آینه در برابر صورت‌های حسی. وی می‌گوید:

در مثال آینه، اگر پرده‌هایی مقابل آن باشد به دو صورت ممکن است این پرده‌ها کنار رود، یا به دست خود انسان یا قرار دادن آن در معرض باد و نسیم. به همین صورت پرده‌های مانع از دیدن جهان غیب یا به دست خود انسان باید کنار رود یا به سبب وزیدن نسیم لطف الهی.

اگر دقت کنیم در هر دو صورت، کوشش انسان لازم است، زیرا برای دریافت لطف الهی باید خود را در معرض آن قرار داد و این هم یک کوشش معنوی نیاز دارد. صدرالمتألهین از رؤیای صادق و پدیده مرگ هم به عنوان دو نوع دیگری از مانع‌زدایی برای دیدن جهان غیب نام می‌برد. بنابراین دانش‌های الهامی که پدیده مهمی از موضوع‌های نبوات و فرا روان‌شناسی است، از نظر وی به دو گونه مهم تقسیم می‌شود. یک نوع که خاص اولیا، و نوع دیگر، برای همه است اما به درجه‌های گوناگون و با مشارکت خود آنها حاصل می‌شود؛ این درجه‌ها، در پدیده‌های رؤیا، حدس، الهام‌های متداول و مرگ خود را نشان می‌دهد.

بخش دیگری از پاسخ به پرسش پیش‌گفته در تعریفی است که می‌توانیم از نوع کشف در علوم کشفی ملاحظه کنیم. بنابراین باید درباره ماهیت این علوم کشفی بیشتر تأمل کرد.

کشف‌های معنوی و شهودی

کشف، چنانکه در امور تجربی، حسی و تاریخی نیازمند کوشش است در امور غیرتجربی هم این‌گونه است؛ بنابراین بر خلاف تصور متداول که از واژگان «کشف» و «مکاشفه» معنایی در برابر «اکتساب» و «کسب» اراده می‌شود باید گفت که علوم کشفی هم با نوعی از اکتساب همراه هستند که با نوع اکتساب علوم حصولی متفاوت است. ملاصدرا در کتاب *مفاتیح‌الغیب* با نگاه خاصی اصطلاح «علم انسانی» را مورد بحث قرار می‌دهد. وی می‌گوید:

«این علم به دو روش حاصل می‌شود: نخست تعلم و کسب؛ دوم وَهَب و جَذْبَه که نشانه‌هایی از علم ربانی است» (همو، ۱۳۶۳: ۱۴۴ - ۱۴۳ با تلخیص).

علم ربانی به نام علم کشفی هم نامیده شده است. ملاصدرا در اینجا مراد از علوم ربانی را همان الهام و وحی شمی داند و واژگان علم لدنی و علم نبوی را به ترتیب مترادف با آنها قلمداد می‌کند، آنگاه می‌گوید:

«وحی نوعی کشف شهودی است اما الهام کشف معنوی است» (همان: ۱۴۷ - ۱۴۴ با تصرف).

منظور از کشف شهودی که به نظر ملاصدرا عالی‌ترین نوع آن مختص پیامبران است مشاهده عالم غیب است اما منظور از کشف معنوی که چندگونه دارد رسیدن به معانی و اخبار غیبی است. اما آنچه در اینجا مهم جلوه می‌کند تحلیلی است که از «علم ربانی» وجود دارد و با این تحلیل که می‌توان پاره‌ای از پدیده‌های فرا روان‌شناسی را تفسیر کرد.

جایگاه علوم ربانی در حکمت

این سینا واژه الهیات را مترادف با علوم متافیزیک یونانی به کار برد؛ پیش از وی از علم الهی سخن گفته شده بود اما وی الهیات را با دو معنای عام و خاص برای امور عامه متافیزیک و خداشناسی در نظر داشت. بنابراین دانش فلسفه چه در شناخت هستی به طور عام و چه در شناخت هستی خدا و صفاتش، الهیات نامیده شد. ملاصدرا این نامگذاری را قبول داشته و از آن در معانی هفتم و دهم - که در تبارشناسی معرفت گذشت - یاد کرده است، اما آنچه در علم ربانی موردنظر وی بوده جنبه‌ای از حکمت است که در آن اقتدا به خالق در تربیت صورت می‌گیرد، بنابراین با نوع دیگری از علوم روبه‌رو هستیم که نه به هستی‌شناسی نظری بلکه به سلوک در هستی و ورود در ساحت‌های هستی مربوط است.

پروردگار مقام ربوبیت دارد و این مقام آثار و ویژگی‌های خاص برای تربیت و پرورش انسان‌ها دارد؛ انسان نیز که به نوعی از مقام ربانی رسیده باشد می‌تواند افعال و کارهایی در - مقیاس‌های نسبی - مانند وی انجام دهد. اصول حاکم در ربوبیت خدا همانا خالقیت، علم و قدرت مطلق و تصرف در امور انسان‌ها برای مصالح آنها است و این کار به وسیله امور گوناگونی چون آزمایش‌ها، سختی‌ها و وظیفه‌های عبادی است. از میان این اصول، قدرت تصرف در امور عالم و شناخت حقایق به وسیله علم ربانی برای فرد انسانی ممکن است فراهم شود. عالم ربّانی با تشبه به رب العالمین به باطن پدیده‌ها آگاه شده و در سرنوشت آنها اثرگذار می‌شود.

در حقیقت علم ربانی می‌تواند آن بخشی از پدیده‌های نبوت را برای ما تفسیر کند که پدیدآورنده آنها به سبب قدرت ایمان و تقرّب به خداوند، قادر بر انجام آنها است و اینها اموری مانند کرامت‌ها و معجزه‌ها هستند. این پدیده‌ها به علت قدرت تصرف نفس و اشراف - نسبی - وی بر عالم کائنات پدید می‌آیند، این قدرت تصرف در حقیقت چنانکه صدرالمتألهین تعبیر کرده حاصل از بخشش (وهب) الهی و کشش (جذب) نفس به سمت حقایق است، اما این بدان معنا نیست که این علوم، نیازمند کوشش و اکتساب نیست. بلکه باید چنانکه وی گفته است با ذوق و وجدان به آنها رسید (همان: ۱۴۴ - ۱۴۳) و کسی که به ذوق و وجدان رسیده در حقیقت به سلوک در هستی و ورود در ساحت‌های آن کامیاب شده است. اما دربارهٔ پارهٔ دیگری از پدیده‌های نبوت که به تقرب الهی منوط نیستند - مانند: امور خارق‌العاده و انواع حس ششم و ... - باز هم باید به کارکردهای دیگر نفس توجه کرد.

رابطهٔ تسخیری و تدبیری نفس با بدن

صدرالمتألهین در کتاب *مفاتیح‌الغیب* از قوای علامه و عمّاله نفس سخن گفته است؛ وی در آنجا می‌گوید:

«این جوهر روحانی هنگامی که به یک جسم نزدیک می‌شود آن را مثل خود می‌گرداند درست مثل آتش که صورت آتش جوهر حارّ است و هنگامی که به جسمی نزدیک شود آن را مثل خود می‌کند» (همان: ۵۱۴).

وی درباره کارکرد این دو قوه توضیح می‌دهد که نفس به اعتبار قبول از [علل] مافوق قوه علامه و به اعتبار تأثیر در مادون قوه عماله دارد. با اولی تصورهای تصدیق‌ها و حق و باطل را درک می‌کند و با دومی صناعات انسانی را می‌فهمد و [افعال] زشت یا زیبا را انجام می‌دهد یا ترک می‌کند» (همان: ۵۱۵).

رابطه نفس با این قوا افزون بر رابطه تدبیری، تسخیری هم هست. این مطلب در مواضع متعددی بیان شده از جمله در رساله *اجوبه المسائل الکاشانیه* آمده است:

«قوای نفس به طور کلی مسخر و مطیع وی هستند. خداوند هر آنچه در بدن است، یعنی قوا، آلات و آنچه در آنها است را مسخر نفس قرار داده است. اگر کاری را بخواهد انجام می‌دهد و هر گاه نخواهد، انجام نمی‌دهد. این مشیت و خواستن، ذاتی نفس است» (شیرازی (ملاصدرا)، ۱۳۷۵ (ب): ۱۳۳).

مسئله تدبیر نفس بر بدن از زمان ارسطو مورد توجه بود؛ وی به همین علت، نفس‌شناسی را در طبیعیات مورد بحث قرار داد زیرا بدن - که جسم است - از موضوع‌های طبیعی شمرده شده و مدبر آن، یعنی نفس هم به تبعیت از آن در علم طبیعی مطرح می‌شد؛ اما زمانی که ابن‌سینا نفس را مجرد از ماده دانست نفس‌شناسی، هم از طبیعیات، به تدریج، جدا کرد. بدین صورت تدبیر نفس بر بدن نیز مسایل جدیدی را پیدا کرد از جمله آنکه رابطه یک موجود مجرد با موجود مادی چگونه امکانپذیر است. اما این مسئله با موضعی که ملاصدرا درباره ماهیت نفس گرفت، - که به طور تدریجی به مجرد می‌گراید - باز هم تبیین دیگری لازم داشت. این تبیین به چند مسئله مربوط بود، مانند چگونگی یک ماهیت جسمانی - روحانی برای نفس، و نحوه تدبیر نفس بر بدن با توجه به جدا شدن تدریجی آن از بدن که در عین حال به آن تعلق دارد. در اینجا رابطه تسخیری نفس از جمله مطالبی است که در نتیجه موضع ذکر شده مطرح شده است؛ رابطه‌ای که از حالت ثابتی برخوردار نیست و از فردی تا فرد دیگر و از مرحله‌ای تا مرحله دیگر در یک فرد، متفاوت و شدت و ضعف دارد. این رابطه مبنای توجیه فلسفی بسیاری از پدیده‌های فرا روان‌شناختی یا نبوات است.

سیر کمالی قدرت نفس

در حالی که ابن‌سینا با کوشش فراوان و بی‌نظیر خود به اثبات مجرد نفس اهتمام ورزید، ملاصدرا هم به همان صورت به اثبات دیدگاه خود، *جسمانیة الحدوث* بودن نفس، همت

گمارد. ماهیتی که صدرالمتألهین از نفس به ما می‌شناساند ماهیتی در حال شکل‌گیری و تکامل است، زیرا نفس با جسمانیت آغاز شده، رو به تجرد تدریجی می‌گذارد. در اینجا این تجرد، هویت تشکیکی و ذو مراتب یافته و تحت نوع واحد قرار نمی‌گیرد؛ معنای این سخن در بحث‌های نبوت آن است که هر فردی نوع خاصی از تدبیر و تسخیر نفس نسبت به بدن را دارا است و این نسبت نه تنها از یک فرد تا فرد دیگر بلکه حتی در حالت‌های گوناگون انسان هم وضع ثابتی ندارد؛ آنگاه که نفس فرد در اوج تدبیر قرار گرفته و بر همه اعضا و قوا تسخیر دارد این قدرت را به کار گرفته و از اموری که تا کنون درباره خود غافل بود، آگاه می‌شود؛ حتی سیطره خود را از بدن خویش فراتر برده و در ابدان یا اجسام دیگر به تصرف و تسخیر می‌پردازد. این شکل خاصی از تصرف است که برای نفوس در مقاطعی از زمان به دست می‌آید؛ اما از طرف دیگر این نفس در برخی افراد با سلوک معنوی و شهودی خود فراتر از تصرف پیش‌گفته، به مشاهده، مشارکت و اتحاد با ساحت‌های وجودی (حس، خیال و عقل) پرداخته و دسته دیگری از پدیده‌های نبوت را - مانند کرامت‌ها و معجزه‌ها - پدید می‌آورد. بنابراین نفوس انسانی عوالمی متفاوت دارند و در مراتب طولی و عرضی بی‌شماری قرار گرفته‌اند به گونه‌ای که این مراتب حالت‌های ضعف و قوت پیاپی - مبتنی بر سلوک معنایی و شهودی نفس فرد - دارند. بدین صورت ما در فلسفه نفس ملاصدرا با یک سیر کمالی قدرت نفس روبه‌رو هستیم که در انسان‌ها با تفاوت‌های چشمگیر همراه است؛ این سیر کمالی راز و رمز پدیده‌های نبوت را در بر دارد. در اینجا به صورت بخش پایانی مقاله باید به اصول این دانش از نظر ابن‌سینا اشاره کرده و با مقایسه آنها با سخنان ملاصدرا، توسعه دانش در دیدگاه وی را باز شناسیم.

اصول دانش نبوت نزد ابن‌سینا

چنانکه در مقدمه گفته شد ابن‌سینا در آخر کتاب *اشارات و تنبیها* نکتته‌های مهمی را درباره پدیده‌های نبوت بیان کرده که به سبب آنها می‌توان وی را پایه‌گذار این علم به شمار آورد. وی البته در رساله‌هایی مانند: *فی بیان المعجزات و الکرامات، مواقع الالهام و اللعلم اللدنی* هم از این مسئله سخن گفته است. ما در اینجا به طور خلاصه پنج اصل مهمی را که از بیان وی در کتاب *اشارات و تنبیها* به دست می‌آید متذکر شده به اصول افزون بر آنها که از تبیین ملاصدرا نتیجه می‌شود، خواهیم پرداخت:

۱. ابن سینا در ابتدای نمط دهم/اشارات می گوید:

«وقتی شنیدی که عارفی در مدتی طولانی حتی از غذای کم هم پرهیز می کند (ابن سینا، ۱۴۱۳: ۱۱۱) یا از غیب سخن می گوید، آن را تلقی به قبول کن» (همان: ۱۱۹).
این سخن او را باید به موضع منطقی دیگرش مربوط دانست که گفته است:
«هرگونه امر خارق العاده‌ای را باید ممکن و محتمل فرض کرد و به دنبال علت آن رفت» (همان: ۱۶۰).

بنابراین پدیده‌های نبوات - که همگی خارق العاده‌اند - نباید در نظر اول انکار شوند؛

۲. در چند فصل از نمط دهم/اشارات این مطلب که امور خارق العاده می‌توانند توجیهی طبیعی یابند، دنبال شده است. در اینجا ابن سینا کوشیده نشان دهد که همه این امور - که پدیده‌های نبوات نامیده می‌شوند - تابع قانون علیت هستند و بدون علت یا خلاف اصل علیت نیستند. وی با به کار بردن اصطلاح «مذهب الطبیعه» درباره علت این امور در صدد است تا برای آنها مبنای طبیعی و علی جست‌وجو کند (همان: ۱۱۱، ۱۱۵ و ۱۱۶)؛

۳. اصل سوم در حقیقت پاسخ یا تکمله‌ای برای دو مطلب پیش گفته است و آن این است که سرچشمه تمام این امور در قدرت و قوت نفس است (همان: ۱۱۹). این اصل پایه مهمی در میان مطالب دانش نبوات بوده و اصول بعدی کم‌وبیش فروعی بر آن شمرده می‌شوند.

۴. این قدرت و قوت نفس که در اصل سوم اشاره شد مانند بسیاری از امور طبیعی از حد اولی و حد نهایی برخوردار است؛ به عبارت دیگر گاهی در حداقل ممکن و گاهی در حداکثر آن قرار دارد. به‌طور مثال در هنگام اندوه و ترس قدرت نفس انسان کمتر از یک دهم حالت عادی است (همان: ۱۱۷ با تصرف). بنابراین بسیاری از پدیده‌های نبوات اموری هستند که از قدرت حداکثری نفس ناشی هستند و چون تعداد آنها نسبت به پدیده‌های عادی کمتر است و ما، در جایگاه ناظر امور طبیعی، در اکثر اوقات با کسانی روبه‌رو هستیم که از حداقل یا حد عادی قدرت نفس بهره می‌برند، وقتی که با پدیدآورندگان نبوات روبه‌رو شویم کار آنان را فوق عادت و اسرارآمیز تلقی می‌کنیم، غافل از آنکه آنان نبوات را به مدد بهره‌مندی از قوت نفس پدید آورده‌اند؛

۵. قوای نفس دو کارکرد جاذبه و دافعه دارد، بدین صورت که اگر به چیزی التفات پیدا کرد از مطلوب دیگر اعراض می‌کند (همان: ۱۲۶ - ۱۲۵)؛ در این هنگام، وقتی نفس به احساس‌های باطن توجه کند از احساس‌های ظاهری رها می‌شود و این راز دیدن رؤیای

صادق است؛ زیرا انسان که خواب است چون اشتغال به حواس ندارد می‌تواند از راه خزانۀ خیال و قوهٔ تخیل از اموری فراتر از امور محسوس مطلع شود زیرا فرض این است که قوهٔ تخیل به سبب محاکاتی که از عالم ماورای ماده دارد می‌تواند انسان را به عقل فعال و اسباب مافوق عالم ماده متصل کند، و از آن راه، خبرها و حوادثی از آینده برای وی روشن شود (همان: ۱۳۳ - ۱۲۰).

ابن‌سینا با همین بیان و با تمسک به دلیل‌هایی اثبات می‌کند که همین اخبار از آینده که در رؤیای صادق رخ داده می‌تواند در حالت بیداری هم رخ دهد؛ زیرا هم تجربه و هم قیاس بر این کار دلالت دارند؛ منظور از تجربه این است که شنیده‌ها، شناخته‌شده‌ها و تجربه‌های شخصی [تجربه‌های دینی] درباره رؤیای صادق وجود دارد؛ و مفاد این رؤیای صادق، یعنی اخبار از آینده می‌تواند در حالت بیداری هم برای شخص رخ دهد و اگر می‌بینیم که در اکثر مواقع و چنین چیزی اتفاق نمی‌افتد به علت مانعی است؛ اما این مانع نباید رفع ناشدنی فرض شود! این مانع همان کارکرد نفس در جاذبه و دافعه است که به آن اشاره شد. اما دلیل برهانی و قیاسی ابن‌سینا بر این کار نیز همان است که در بند پنجم بدان اشاره رفت؛ یعنی اینکه صورت‌های جزئیات عالم در مبادی عالیه - از جمله عقل فعال - وجود دارد و نفس انسانی هم با اهتمام می‌تواند از راه قوهٔ تخیل آنها را محاکات کند.

تکمیل اصول نبوت در دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا ضمن پذیرش و تکرار اصول ابن‌سینا، براساس نظریهٔ علم حضوری و علوم کشفی، مانند دیدگاه خاص خود درباره ماهیت نفس، بدان اصول، موردهای دیگری را می‌افزاید، این موردها را می‌توان چنین دسته‌بندی کرد و آنها را اصول بعدی این علم قلمداد کرد:

۶. آنچه در پدیده‌های نبوت رخ می‌دهد به ساحت‌های وجودی نفس (حس، خیال و عقل) مربوط است؛ انسان‌ها از درجه‌های متفاوتی از ساحت‌های وجودی برخوردارند (شیرازی (ملاصدرا)، ۱۳۶۰: ۳۴۱ - ۳۴۰) و پدیده‌های نبوت از آثار و کمال‌ها این ساحت‌ها ناشی است؛

۷. غالب پدیده‌های نبوت، خبر از غیب و نهان جهان می‌دهند و آنها را باید دلیل و راهی بر اثبات ماورای طبیعت و جهان غیب دانست (همان: ۳۳۹). اینها خود به چند نوع تقسیم می‌شوند: أ. وحی که مخصوص پیامبران است؛ ب. الهام که مخصوص اولیا خاص

است؛ ج. کشف‌های معنوی و شهودی که برای عموم قابل انجام است؛ د. الهام‌های عام و ویژگی‌های تکوینی مانند: حدس، انواع حس ششم و رؤیای صادق که برای برخی نفوس قوی به صورت تکوینی امکانپذیر است؛

۸. نوعی از نبوات که در اثر مجاس‌های پر هیاهو همراه با رقص و پدیدآمدن تحیر برای برخی متصوفه و کاهنان رخ می‌دهد حاصل قوت و قدرت حسی پدید آورنده و ضعف و تشویش ناظر بوده متضمن القائنات کاذب است (همان: ۳۴۷). پدیده‌هایی مانند چشم زخم از نظر ملاصدرا نوع دیگری از قدرت نفس در جهت شرارت است (همان: ۳۴۴)؛

۹. ملاصدرا اگرچه مانند فارابی و ابن‌سینا ارتباط با غیب را از راه قوه تخیل تبیین می‌کند، اما فراتر از آنها صورت‌های خیالی را مجرد می‌داند؛ افزون بر آن از راه ساحت‌های وجودی نفس و قوای آن به توجیه پدیده‌های نبوات می‌پردازد. بنابراین تجرد قوه خیال و تبیین وجودشناختی از آن سبب شده است تا از کشف‌های معنوی و شهودی عارفان توجیهی جز آنچه ابن‌سینا بیان داشته ارایه شود؛ این توجیه همان است که از آن به سلوک در هستی یاد شد؛

۱۰. افزون بر ویژگی تدبیر نفس باید از تسخیر وی نیز سخن گفت. ابن‌سینا تدبیر نفس بر بدن را با قدرت در تصرف وی در بدن و احیاناً در اجسام دیگر تبیین کرد اما ملاصدرا ضمن قبول این دیدگاه تسخیر بدن به وسیله نفس را هم بدان افزود. این تسخیر با سیر تکاملی نفس و سلوک آن ارتباط دارد. قدرت تصرف و تسخیر نفس بر بدن و اجسام دیگر، جدا از مواردی که مانند انواع حس ششم تکوینی است، به سیر تکاملی نفس، بر وجهی که ذکر شد مربوط است. در اینجا باید متذکر شد که توجیه فلسفی مسئله وحی و نبوت هر چند در کلیات خود تابع همین نگرش است اما از نظر کلامی دیدگاه ملاصدرا در این باره از تفصیلی برخوردار است که در جای خود باید بدان پرداخت.

نتیجه‌گیری

نبوات را می‌توان دانشی برآمده از علم‌النفس ابن‌سینا دانست. نگرش ابن‌سینا به نفس و روش‌شناسی فلسفی وی دو سبب مهم برای پیدایش این شاخه از نفس‌شناسی است. نبوات مانند علمی است برای توجیه فلسفی همه پدیده‌های اسرارآمیز و خارق‌العاده. توجیهی که ابن‌سینا از تدبیر نفس بر بدن کرد و آن را به قدرت تصرف نفس در بدن و در اجسام دیگر

تأویل بُرد پایهٔ نبوت‌شناسی قلمداد می‌شود. اما صدرالمتهلین با توجه به دو اصل اساسی فلسفهٔ خود، یعنی اصالت وجود و حرکت جوهری طبایع جسمانی، و با نظر به ماهیت علوم غیراکتسابی پایهٔ دیگری را برای این علم بنیان گذاشت که به آن می‌توان معرفت ربانی نام داد. در نگرش ملاصدرا نفس قدرت تصرف تشکیکی دارد و این به میزان تسخیری است که بر بدن خود و اجسام پیدا می‌کند.

پدیده‌های نبوت به‌طور عموم همان هستند که امروزه پدیده‌های فرا روان‌شناختی نامیده شده و بیش از نیم قرن از مطالعه‌های کمی و کیفی (آزمایشگاهی) دربارهٔ آنها می‌گذرد. فرا روان‌شناسان با تحقیق دربارهٔ انواع ادارک‌های فراحسی (حس ششم)، دورآگاهی، ذهن‌خوانی و انواع دیگر این پدیده‌ها به علت‌های ناشناخته‌ای می‌اندیشند که سبب این پدیده‌ها است. اما عده‌ای از فیلسوفان دین نیز با طرح واقعیت داشتن این پدیده‌ها اثبات عالم پس از مرگ و ماورای طبیعت را، از روش آنها، دنبال می‌کنند.

مشابَهت موضوع دو علم، یعنی نبوت و فرا روان‌شناسی، به نوعی می‌تواند مشابَهت کارکرد و نتیجهٔ آن دو را باعث شود بدین معنا که هر دو برای شناخت غیب جهان به کار روند چنانکه تا کنون این‌گونه بوده است؛ امروزه در حالی که فرا روان‌شناسی با تحقیق‌های جدید پیشرفت می‌کند و با مسایل و چالش‌های علمی روبه‌رو شده، درصدد رفع آنها برمی‌آید. نبوت‌شناسی حکمی نیز مستعد تبیین‌های نوین از این پدیده‌ها است و با خود میراث ارزشمندی را به همراه دارد که همان دانش وسیع علم‌النفس سینوی و صدرایی است. اگرچه پس از مطالعه‌های ارزشمند و بی‌نظیر صدرالمتهلین در این باره، سخن جدید قابل توجهی گفته نشده است اما دانش نبوت هنوز هم با زمینه‌های مهم در باورهای اجتماعی و جایگاه بسیار مؤثر در اخلاق و علوم رفتاری همچنان توجیه‌کننده بسیاری از پدیده‌های مربوط بوده نیازمند تبیین‌های جدید و افق‌های نوین در این باره است. فرا روان‌شناسی و نبوت‌عنصرهای مهمی در متافیزیک‌باوری جدید شمرده می‌شوند؛ ایمان دینی نیز پیوند وثیقی با این پدیده‌ها دارد، چنانکه هرگویچ (Andreas Hergovich) گفته است:

«باور ماورای طبیعی (The Paranormal belief)، یک ویژگی مشترک بین دین و فرا روان‌شناسی است ... و تدین (Religiosty) و باوره ماورای طبیعی مستلزم اعتقاد به زندگی پس از مرگ و خدا است» (Hergovich, 2005: 1).

پس مطالعه‌های فلسفی در زمینهٔ این پدیده‌ها می‌تواند در فهم یا اصلاح باورهای اجتماعی، علوم رفتاری، اخلاق، ایمان دینی و متافیزیک‌باوری مؤثر باشد.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، ۱۴۱۳ق، *الاشارات و التنبيهات*، تحقیق سلیمان دنیا، بیروت: مؤسسه نعمان.
 ۲. ارسطو، ۱۳۶۹ش، *درباره نفس*، ترجمه علی مراد داوودی، تهران: حکمت، سوم.
 ۳. دیباجی، سیدمحمدعلی، ۱۳۸۵ش، «نوآوری‌های ابن سینا در علم النفس»، *مجله پژوهش‌های فلسفی کلامی دانشگاه قم*، قم: ش ۲۹.
 ۴. شولتز، دوان پی و سیدنی آلن، ۱۳۸۲ش، *تاریخ روان‌شناسی نوین*، ترجمه علی اکبر سیف و همکاران، تهران: دوران، دوّم.
 ۵. شیرازی (ملاصدرا)، صدرالدین محمد، ۱۳۷۵ (ب)، *رساله اجوبه المسائل الکاشانیه* [مندرج در رسائل فلسفی صدرالمتألهین]، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت.
 ۶. _____، ۱۴۱۰ق، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، بیروت: بی‌نا.
 ۷. _____، ۱۳۶۰ش، *الشواهد الربوبیة*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
 ۸. _____، ۱۳۷۵ (ج)، *شواهد الربوبیة* - غیر از کتاب *الشواهد الربوبیة* - [مندرج در رسائل فلسفی صدرالمتألهین]، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت.
 ۹. _____، ۱۳۷۵ (الف)، *رساله اتحاد عاقل و معقول*، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت.
 ۱۰. _____، ۱۳۸۰ش، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
 ۱۱. _____، ۱۹۹۹م، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجه‌سوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
 ۱۲. کتل لامپ، لاری، ۱۳۶۹ش، *نگرشی بر دریافت‌ها و ادراکات شهودی از طریق حس ششم*، ترجمه محمود حکیمی، قم: سعدی (خرّم).
 ۱۳. هیک، جان، ۱۳۸۴ش، *پرداختن به فلسفه دین*، ترجمه دکتر سیدمحمدعلی دیباجی، *مجله آینه معرفت*، ش ۵.
 ۱۴. مولر، ف. ل، ۱۳۶۷ش، *تاریخ روان‌شناسی*، ۱، ترجمه علی محمد کاردان، تهران: نشر دانشگاهی.
1. Hergovich, Andreas, 2005, *paranormal belief and religiosity*, The journal of parapsychology , Fall. <http://findarticles.Com>
 2. Rey, Georges, 1997, *contemporary philosophy of Mind* , Black well, Great Britain.