

بررسی تطبیقی وحی و نبوت نزد فارابی و ابن سینا

نادیا مفتونی

مدرس و پژوهشگر

چکیده:

تبیین وحی و نبوت نزد حکمای مسلمان از جایگاه ویژه ای برخوردار است. فارابی به عنوان اولین فیلسوف مسلمانی که به نبوت پرداخته و ابن سینا از حیث مفهوم سازی های دقیق و بدیع پیرامون نبوت و مبادی آن درخور تحقیق اند و همواره متعلق تفاسیر مختلف بوده اند. برخی به فارابی اشکال کرده اند که با وارد کردن خیال در فرآیند وحی جایگاه نبی را نسبت به فیلسوف تنزل داده و برخی به ابن سینا اعتراض نموده اند که با داخل کردن حدس در فرآیند وحی از تبیین معلومات جزئی وحی عاجز مانده و تنها مزارف کلی وحی در نظریه وی تبیین پذیرند، در حالی که فارابی قوه ناطقه نبی را مدرک تمامی معلومات و مفارقات می داند و ابن سینا هم به نقش قوای خیالی در وحی و نبوت توجه کرده و از عهده تبیین جزئیات بر آمده است.

واژگان کلیدی: فارابی، ابن سینا، وحی، نبوت، خیال، حواس خمس باطنی، حدس، قوه قدسیه، عقل فعال.

طرح مساله

فارابی (۲۵۷-۳۲۸) و ابن سینا (۳۷۰-۴۲۸) آرای بدیعی پیرامون وحی و نبوت دارند که هر کدام از جهاتی درخور بحث و بررسی است.

نظریه نبوت فارابی از ابتکارات و اختصاصات او به شمار می رود. به تعبیر برخی اندیشمندان نخستین فیلسوف مسلمانی که مساله نبوت را مورد توجه قرار داد فارابی بود (فاخوری و جردی، ۴۴۵). پیش از فارابی کندی (۱۸۵-۲۵۲؟) رساله ای درباره عقل نگاشته بود ولی به نسبت نپرداخته بود (رسایل الکندی الفلسفیه، ۱۵۴-۱۵۵).

ارسطو (۳۸۳-۳۲۱ ق.م) صرفاً از مفهوم عقل فعال، البته بدون عنوان عقل فعال سخن گفته بود و آن را به مثابه نور و عاملی تلقی می کرد که علم بالقوه را به علم بالفعل تبدیل می کند همانگونه که نور رنگهای بالقوه را به رنگهای بالفعل تبدیل و قابل دیدن می کند (۴۳۰ الف ۱۰-۳۵). ابن سینا نیز این نظریه را در عقل فعال نامید (السیاسه المدنیه، ۲۷). وی عقل فعال را در جایگاهی قرار داد که همه معقولات نظریه و عملی را از طریق عقل مستفاد به عقل هیولانی پیامبر و از آنجا به متخیله او افاضه میکند (اندیشه های اهل مدینه فاضله، ۲۲۰).

نظریه فارابی درباره نبوت، مبتنی بر آرای او پیرامون مفهوم سازی و کارکردهای قوای خیالی است. برخی اهل تحقیق اجمالاً اشاره کرده اند که دیدگاه فارابی درباره تخیل به دلیل نقشی که در نبوت و وحی دارد شایسته توجه ویژه است (بلاک، تاریخ فلسفه اسلامی نصر و لیمن، ۱/۳۱۵).

فارابی نظریه خیال را از دو جهت در تبیین وحی به کار بست: یکی تلقی و دریافت وحی از عقل فعال و دیگری ابلاغ پیام وحی به مردم. پس از او عمدتاً جهت اول مورد توجه فلاسفه قرار گرفت و جهت دوم که می تواند تبیین گر جهت اول هم باشد مغفول واقع شد.

در اینجا این سوال قابل طرح است که چرا فارابی قوه خیال را در مساله وحی دخالت داد؟ منظور از این چرا، پرسش از دلیل نیست بلکه پرسش از علت است. چرا فارابی در تبیین وحی به همین اندازه اکتفا نکرد که بگوید عقل فعال همه معقولات نظری و عملی را به عقل منفعل پیامبر اعطا می کند به گونه ای که از هیچ یک از معقولات خالی نماند؟ با توجه به اینکه از نظر او معقولات سرآغاز علوم نظری است و غایت کمال انسان در نیل به سعادت معقول و در گرو درک معقول است (التنبیه علی سیل السعاده، ۱۰۹-۱۱۲) چه ضرورتی برای ورود قوای خیالی به فرآیند وحی باقی می ماند؟

ابن سینا به مساله وحی و نبوت توجه ویژه نشان داد و در این بحث قوه حدس را مفهوم سازی کرد و مدخلیت بخشید. پرسش هایی چند در این مقام مورد تامل است: آیا ابن سینا تبیین متفاوتی از وحی ارایه داد؟ آیا وی خللی در نظریه فارابی یافت؟ آیا نقش قوه خیال را به حدس واگذار کرد؟ پاسخ این مسائل متوقف بر تحلیل مفهوم سازی های فارابی و ابن سینا از قوای ادراکی انسان و توجه به مفهوم سازی های جدیدی است که ابن سینا از حواس پنجگانه باطنی ارایه داده است.

بنابراین ابتدا نظریه ادراک خیال نزد فارابی و آنگاه ادراک و حواس باطن نزد شیخ الرییس و سپس نظریه وحی و نبوت نزد ابن سینا دو حکیم گزارش می شود و به دنبال آن بررسی تطبیقی دیدگاه ایشان درباره نبوت و ضمن آن تاملاتی پیرامون اشکالات و ابهامات معطوف به این دیدگاهها عرضه خواهد شد.

ادراک و خیال نزد فارابی

فارابی بحث مستقلی در ماهیت ادراک ندارد، اما در خلال مباحث دیگر اشاراتی به اقسام ادراک نموده است. به عنوان نمونه در بحث از معشوق، دل لذتی که او بدان ملتذ است، اظهار می کند که لذت یا به واسطه احساس است یا تخیل و یا علم عقایی (اندیشه های اهل مدینه فاضله، ۸۵، السیاسه المدینه، ۷۱) و در بررسی قوای نفسانی ابراز دیدگاه خود را در علم به چیزی گاه به وسیله قوه ناطقه تحقق می یابد، گاه توسط قوه متخیله و گاه قوه حسیه (اندیشه های اهل مدینه فاضله، ۱۵۶). می توان گفت از نظر او قوه ناطقه عهده دار ادراک عقلی و قوه تخیلی عهده دار ادراک خیالی و حواس ظاهر عهده دار ادراک حسی اند.

تکمیل و تفصیل این نظریه نزد ابن سینا حاصل می شود. مثلاً ابن سینا توهّم را به عنوان یکی از اقسام ادراک مفهوم سازی می کند در حالی که این اصطلاح، در مفهوم سینیوی آن، اساساً براد فارابی به چشم نمی خورد. فارابی توهّم را به تخیل چیزی که موجود نیست، تعریف کرده است. همان تخیل الشی و هو غیر موجود. (المنطقیات، ج ۲، شرح کتاب العبارة، ۱۶۲)

فارابی قوای نفس را به ترتیب موجود شدن شرح می دهد و فعالیت های آنها را ذکر می کند (الاصول المنتزعه ۱۰-۱۱، اندیشه های اهل مدینه فاضله، ۱۵۱-۱۵۵). از جمله این قوا قوه حاسه است که مشتمل بر حواس بساواپی، بینایی، شنوایی، چشایی و بویایی است. او قایل به قوه ریسه ای برای حواس ظاهری است که محل اجتماع همه مدرکات حسی است و حواس همچون جاسوسان و خبرآوران او عمل می کنند و هر حسی عهده دار جنس ویژه ای از اخبار و ناحیه خاصی از مملکت بدن است (اندیشه های اهل مدینه فاضله، ۱۵۳ - ۱۵۴) در حالیکه قوه متخیله دارای خادمان و ماموران پراکنده در سطح بدن نیست و به تنهایی فعالیت های خود را انجام می دهد (همان، ۱۵۴).

قوه متخیله تصاویر محسوسات را که در نفس نقش می بندد، پس از غیبت محسوسات از مشاهده حسی، حفظ می کند و علاوه بر حفظ، برخی تصاویر را با برخی دیگر ترکیب می نماید و یا تصویری را به چند بخش تقسیم می کند و با این ترکیب و تفصیلها نقوش جدیدی می آفریند. متخیله همچنین می

تواند از روی محسوسات و معقولات محاکات و تصویر سازی کند (همان، ۱۹۶-۱۹۷). مثلاً لذت عقلی را با باغ و بستان و گلستان مجسم نماید. پس از قوه متخیله قوه ناطقه به وجود می‌آید که انسان را بر تعقل قادر می‌سازد.

فارابی در مواضع گوناگون، مفهوم‌سازی قوای مدرکه را از منظر حکمت عملی نیز مورد تأکید قرار داده است. (اندیشه های اهل مدینه فاضله، ۱۵۲، الفصول المنتزعه، ۱۱، السیاسة المدنیة، ۳۳). او قوه ناطقه را قوه‌ای می‌داند که انسان توسط آن میان افعال و اخلاق زیبا و زشت تمیز می‌دهد و اندیشه می‌کند که چه فعلی سزاوار ترک یا انجام است و علاوه بر اینها نافع و ضار و ملذ و موزی را هم در می‌یابد. در حالی که متخیله فقط قادر به ادراک نافع و ضار و لذیذ و موزی است و حساسه تنها می‌تواند ملذ و موزی را دریابد (السیاسة المدنیة، ۳۳).

فارابی ترکیبی میان قوه خیال و متخیله قابل نیست و از يك قوه نام می‌برد که فعالیت‌های هر دو را انجام می‌دهد. و غالباً آن را قوه متخیله و گاهی قوه خیالی می‌نامد (التعلیقات، ۵۱، ۵۸). تمایز میان این دو قوه را نزد ابن‌سینا هم می‌یابیم. اساساً بحث از حواس خمس باطنی آنگونه که نزد ابن‌سینا انتظام می‌یابد در آثار فارابی به چشم نمی‌خورد. درباره *فصوص الحکم* و برخی آثار منسوب به فارابی که مخالف این ادعا است سخن خواهیم گفت.

ادراک و خیال نزد ابن‌سینا

نظریه ادراک و قوای ادراکی در آثار شیخ‌الرئیس بسط و نظم ویژه‌ای یافته است. وی در طبیعیات *الاشارات و التنبیها* ابتدا ماهیت ادراک و ادراکات آن را بررسی می‌نماید و سپس قوای مدرکه باطنی و نفس ناطقه را تحلیل می‌کند (۲/ ۳۰۸-۳۰۴). در *الشفاء* قوای مدرکه ظاهری و باطنی و نفس ناطقه و اقسام ادراک را به تفصیل بررسی می‌کند (السیاسة المدنیة، کتاب‌النفس، ۳۳-۵۲) و به نحو مبسوط وارد بحث از یکایک حواس ظاهری و باطنی می‌شود (همان، ۵۸-۱۷۱). در *بخش طبیعیات النجاه* نیز مفهوم سازی حواس ظاهری و باطنی بیان شده است (۱۱۱-۳۰).

ابن‌سینا در اغلب آثارش ادراک را به چهار قسم احیاس، تخیل، توهم و تعقل تقسیم نموده است (طبیعیات الشفاء، کتاب‌النفس، ۵۱-۵۲، النجاه، ۳۱۴-۳۱۶، *فصوص الحکم*، ۲۷۷-۲۷۸، المبدأ و المعاد، ۱۰۲-۱۰۳، التعلیقات، ۲۳، رساله النفس، ۳۰-۳۳). تا وقتی که میان حواس ظاهری و شیء خارجی ارتباط وجود دارد، ادراک حسی حاصل است و هنگامی که آن چیز غایب می‌شود متخیل می‌گردد و صورتش در باطن تمثیل می‌یابد. مانند زنبق که او را دیده‌ایم و سپس غایب می‌شود و او را تخیل می‌کنیم. ادراک معانی جزئی و متعلق به امور محسوس توهم نام دارد، مانند عداوت زید یا محبت او. تعقل موقعی حاصل می‌شود که از زید معنی انسان تصور شود که این معنی در غیر زید هم تحقق دارد.

شیخ‌الرئیس در *اشارات* تقسیم سه‌گانه‌ای از ادراک آورده و توهم را ذکر نکرده است (۲/ ۳۲۲-۳۲۳). خواجه طوسی در شرح اشارات هر چهار قسم را بیان می‌نماید و علت اینکه شیخ توهم را نیاورده آن می‌داند که ادراک حسی و خیالی به تنهایی واقع می‌شود ولی ادراک وهمی بدون مشارکت خیال میسر نیست و خیال آن را مخصص و جزئی می‌کند. چرا که توهم عبارت است از ادراک معانی غیر محسوس همچون کیفیات و اضافات مختص به شیء جزئی مادی (همان، ۲۲۴).

ابن‌سینا پس از بررسی اقسام ادراک به قوای مدرکه باطنی می‌پردازد. قوای ادراکی باطنی از نظر او عبارتند از حس مشترک یا بنطاسیا، مصوره یا خیال، وهم، مفکره یا متخیله به دو اعتبار و ذاکره یا

حافظه (همان، ۳۴۶-۳۴۳). او با مثالهایی این قوا را توضیح می‌دهد که مضمون آن گزارش می‌شود (همان، ۳۳۱-۳۴۶).

ما قطرات باران را به صورت خط راست می‌بینیم و نقطه‌ای را که به سرعت می‌چرخد به شکل دایره مشاهده می‌کنیم و این دریافته‌ها از راه حس است نه تخیل یا تذکر. از سوی دیگر فقط صورت مقابل در چشم نقش می‌بندد و صورت مقابل قطره‌ای که فرو می‌ریزد یا نقطه‌ای که می‌چرخد نقطه است نه خط مستقیم یا دایره. بنابراین در یکی از قوای آدمی صورتی که ابتدا نقش بسته باقی می‌ماند و صورت فعلی به آن می‌پیوندد و همه دریافته‌های حسی نزد آن قوه جمع می‌شوند. این قوه حس مشترک یا بنطاسیا نام دارد. ابن سینا در *المبدا و المعاد* آن را فنطاسیا خوانده است (۹۳-۹۴).

دومین قوه مصوره یا خیال است که مثال همه محسوسات را پس از آنکه از حواس ظاهری پنهان می‌شوند، نگهداری می‌نماید. توسط دو قوه حس مشترک و خیال انسان می‌تواند حکم کند که دارنده این رنگ است مژه را دارد و دارنده آن رنگ آن مژه را ندارد. مثلاً این خرما سیاه، شیرین است و این لیموی زرد، ترش است یا مثلاً شیرین نیست.

قوه سوم وهم است که معانی جزئی نامحسوس را در محسوسات جزئی درک می‌کند. مثلاً گوسفند معنای نامحسوس ترس را در گوسفند مشخص و بره معنای نامحسوس محبت را در مادر خودش در می‌یابد.

قوه چهارم، قوه حافظه یا ذاکره است که معانی جزئی را نگهداری می‌کند و این قوه غیر از خیال است که صور جزئی را حفظ می‌نماید.

یکی دیگر از قوای آدمی متصرفه است که می‌تواند صورتهایی را که حس دریافت می‌کند و یا معانی جزئی را که وهم در می‌یابد ترکیب و تفصیل نماید و بر میان صور و معانی ترکیب و تفصیل انجام دهد. این قوه اگر در خدمت عقل قرار گیرد مفکره و اگر در خدمت همه باشد متخیله نامیده می‌شود. ابن سینا جایگاهی برای هر کدام از این قوا در مغز مشخص نموده است.

تحول مفهوم سازی حواس باطنی توسط ابن سینا

ارسطو برای خیال، واژه فنطاسیا را به کار برده است. فارابی این واژه را نه برای خیال و نه برای امری دیگر استفاده نکرده است و ابن سینا فنطاسیا و بنطاسیا را بر حس مشترک اطلاق نموده است. در حالی که ارسطو، حس مشترک را *sensus communis* می‌نامید (۴۲۵ الف ۷، ۶۸۶ الف ۳۱).

فارابی مفهوم‌سازی خیال یا تمایز آن از مفاهیم مشتبه و متشابه را به عنوان *یک مساله مفال خریش* قرار نمی‌دهد. وی آموزه‌های ارسطو را به صورت مضمحل اخذ نموده و به فعالیت‌ها و توانایی‌های خیال و جایگاه مدنی آن می‌پردازد. همانگونه که ارسطو، خیال و تخیل را با *یک* واژه یعنی فنطاسیا می‌شناساند، فارابی هم میان خیال و تخیل به معنی مصدری و میان خیال و متخیله به معنی قوه، دوگانگی قایل نیست.

ابن سینا امری تحت عنوان قوای مدرکه باطنی مفهوم‌سازی می‌کند. این قوا بر اساس آنکه متخیله و مفکره *یک* قوه به نام متصرفه محسوب شوند پنج قسم و بر اساس آنکه دو قوه به شمار آیند شش قسم می‌باشند (المبدا و المعاد، ۹۳).

قوای خیال و متخیله ابن‌سینا چه نسبتی با قوه متخیله فارابی دارند؟ ابن‌سینا قوه خیال را خزانه حس مشترک و عهده‌دار حفظ صور محسوسات می‌داند. یعنی اولین وظیفه قوه متخیله فارابی، به طور مستقل بر عهده قوه خیال یا مصوره شیخ‌الرئیس است.

قوه متخیله ابن‌سینا عهده‌دار تفصیل و ترکیب صور است، یعنی دومین فعالیت قوه متخیله فارابی را انجام می‌دهد. شیخ سومین فعالیت متخیله فارابی یعنی محاکات را ضمن ادراکات و فعل و انفعالات حواس باطن ذکر نکرده است.

می‌توان گفت متخیله فارابی شامل قوه وهمیه ابن‌سینا نیز می‌شود. زیرا فارابی قوه متخیله را قادر به ادراک امور لذت‌بخش، دردآور، سودبخش و زیان‌بخش می‌داند. یعنی قوه متخیله فارابی می‌تواند معانی را دریابد. در حالی که ابن‌سینا ادراک معانی موجود در امور محسوس را بر عهده قوه مستقلی به نام وهمیه می‌هد. از آنجا که فارابی قوه وهمیه را جدا نکرده است، وجهی ندارد که حافظه یعنی خزانه معانی جزیره را هم تفکیک نماید. باید در نظر داشت که اساساً تفکیک معانی جزئی موجود در امور محسوس، از صور محسوس ممتنع است. لذا شیخ‌الرئیس در *الاشارات و التنبيهات* ادراک را به سه قسم احساس، تخیل و تعقل تقسیم می‌کند در صورتی که در سایر آثار خود وهم را نیز در کنار این سه، آورده است. حاصل سخن اینست، قوه متخیله فارابی نزد ابن‌سینا به صورت چهار قوه خیال، متخیله، وهمیه و حافظه مفهوم‌سازی شده است.

فصوص الحکم: فارابی با ابن‌سینا؟

در برخی آثار منسوب به فارابی نام قوای ادراکی باطنی به چشم می‌خورد. در *فصوص الحکم* قوای مصوره، وهم، حافظه، مفکره و متخیله با همان عبارات موجود در آثار ابن‌سینا تعریف شده‌اند (فصوص الحکمه، شرح غازانی، ۶۷). همچنین تعبیر حدیثی *منک* میان ظاهر و باطن ذکر شده است که شارحان معادل حس مشترک را برای آن قرار داده‌اند. (فصوص الحکمه، شرح غازانی، ۱۶۴، فصوص الحکم، شرح استرآبادی، ۳۲۰). علاوه بر آن در *عیون المسائل* (۱۶) و *الدعای القلیبه* (۹-۱۰) نام متخیله، وهم، ذاکره و مفکره آمده است بدون آنکه تعریفی برای آنها ارائه شود.

این مسأله را به روش‌های گوناگون می‌توان تبیین نمود. یکی آنست که فارابی در مواضع مختلف، تعبیرات گوناگونی را به اعتبارات متفاوت برای قوای ادراکی به کار برده و تفاوت آنها را تحت اجمال و تفصیل باشد. این احتمال ضعیف است. زیرا فارابی در هیچ یک از مواضعی که فعالیت قوه متخیله را به تفصیل ذکر می‌کند، نامی از عناوین تفصیلی قوا نبرده است. علاوه بر آن، همانطور که گذشت فارابی توهم را اینگونه تعریف نموده است: «توهم آن است که چیزی را در خیال آوریم در حالی که آن چیز موجود نیست.» (المنطقیات، ج ۲، شرح کتاب العبارة، ۱۶۲) این تعریف معادل با معنی لغوی توهم است و شباهتی به مفهوم‌سازی سینوی ندارد.

احتمال دیگر آن است که فارابی در آرای خود دچار تطور و تغییر شده باشد. این احتمال نیز چندان قابل اعتنا نیست و قرینه‌ای بر آن یافت نمی‌شود. به دیگر سخن، مسیر چنین تحولی در آثار فارابی روشن نیست.

تبیین دیگر آن است که استناد برخی آثار به فارابی محل اشکال باشد، همانطور که برخی محققان ایرانی، عرب و اروپایی منکر تعلق *فصوص الحکم* به فارابی شده و برخی، آن را به ابن‌سینا اسناد داده‌اند و در *سند عیون المسائل* و *الدعای القلیبه* نیز تردیدهای جدی نموده‌اند. روش آنان، عمدتاً استناد به اصطلاحات، مفاهیم و نظریات مندرج در این کتاب‌هاست و بیشترین ادله را از مباحث نفس استنباط

کرده‌اند. دانش پژوه در مقدمه خود بر شرح فصوص الحکم استر آبادی برخی از این استدلالها را آورده و انتساب فصوص الحکم به فارابی را تضعیف نموده است (صص یک تا بیست و هشت) و آقایانی چاوشی به عمده منابعی که در انتساب این کتاب به فارابی تردید یا مخالفت دارند یا آن را متعلق به ابن سینا می دانند اشاره دارد (۳۴).

وحی و نبوت نزد فارابی

فارابی عقل فعال را در تبیین وحی به کار گرفت و افاضه معقولات به عقل بالقوه را با افاضه آنها به قوه متخیله ضمیمه کرد. وی نبوت را از دو ناحیه دریافت وحی از فرشته وحی یا عقل فعال و الفاء آن به جمهور به کمک تخیل تبیین می‌نماید. اما از جهت تلقی وحی، او بر آن است که پیامبر انسانی است که مراحل کمال را طی کرده و به عقل فعال متصل شده و عقل هیولانی وی با ادراک همه معقولات کامل شده است (اندیشه های اهل مدینه فاضله، ۲۱۸). قوه متخیله نبی نیز به نهایت کمال ممکن رسیده است (همان، ۲۰۲). هر آنچه از ناحیه خداوند به عقل فعال اعطا می‌شود به عقل هیولانی پیامبر می‌رسد و در هر دو بخش نظری و عملی قوه ناطقه حلول پیدا می‌کند و از آن به قوه متخیله او افاضه می‌شود (همان، ۲۲۰).

قوه متخیله پیامبر در نهایت کمال و قدرت است. این توانایی سبب می‌شود از یک طرف محسوساتی که از خارج بر متخیله وارد می‌شود آنگونه بر متخیله چیره نشود که همه ساحتش را فرا گیرد. از طرف دیگر متخیله تماماً در خدمت قوه ناطقه عم قرار نمی‌گیرد. به این معنی که در عین اشتغال به قوه ناطقه و محسوسات، هنوز فضای خالی وسیع و توانایی بیشتری دارد که می‌تواند افعال خاص خود را نیز انجام دهد. وضعیت متخیله چنین انسانی هنگام اشتغال به محسوسات و قوه ناطقه در زمان بیداری، همانند وضعیت متخیله دیگران در وقت خواب است. متخیله انسان‌ها هنگام خواب هیچ اشتغالی به محسوسات و عقلیات ندارد. در هر دو حالت آرزو و در کمال ظرفیت است (همان، ۲۰۱-۲۰۲). به این ترتیب قوه متخیله پیامبر، در بیداری و در خواب، هم محسوسات امور حال و آینده را از عقل فعال دریافت می‌کند و هم معقولات مفارقه و موجودات و مبادی شریفه را. جزئیات امور را یا به نفسه در می‌یابد و یا توسط محاکیات آنها و معقولات را به واسطه ادوری که محاکی و تشریحگر آنها باشند. این مرتبه کامل‌ترین حدی است که قوه متخیله به آن می‌رسد و این کامل‌ترین مرحله‌ای است که انسان می‌تواند به واسطه قوه متخیله به آن راه یابد (همان، ۲۱۸).

نبوت به سبب معقولاتی که قوه متخیله از جانب عقل فعال پذیرفته است، حاصل می‌شود (همان، ۲۰۳).

اما از جهت ابلاغ وحی، به نظر می‌رسد علت اینکه فارابی قوه متخیله را در تبیین نبوت درجیل نموده آن است که شأن نبوت، اساساً رساندن پیام خدا به مردم است و آیات متعدد قرآن بر این شأن تصریح نموده است. یعنی خداوند پیامبر را به سوی ناس و مردم جهان فرستاده است. بنا بر این مردم باید بتوانند از این پیام الهی بهره مند شوند. از سوی دیگر فارابی تصریح کرده که جمهور قادر به درک معقول نیستند و امور معقول را باید توسط محاکیات آنها به خیال ایشان منتقل کرد. تنها افراد اندکی یعنی پیامبران و امثال ایشان، از قوای مدرکه حیوانی فراتر می‌روند و قوه ناطقه در ایشان به فعلیت در می‌آید. بنابراین به علت قصور قابلی جمهور، راه دیگری وجود ندارد جز اینکه پیامبر حقایق و امور معقول را به صورت تخیل به ایشان انتقال دهد (فارابی، تحصیل السعاده، ۷۰-۷۱). بر اساس این تبیین، می‌توان نزول وحی را تنزل معقول به تخیل نامید.

بعلاوه خیال از حیث روانشناختی و رفتار شناختی نیز مقام مهمی دارد. اعمال انسان در بسیاری اوقات تابع تخیلات اوست. وقتی محاکمات معقولات به خیال مردم افکنده می شود، اشتیاق انجام کارهایی که منتهی به سعادت می شوند در آنان ایجاد می شود و به سوی آن کارها ترغیب و تحریک می شوند (فارابی، الفصول المنتزعه، ۵۲-۵۳، المنطقیات، ۵۰۲/۱، احصا العلوم، ۶۶-۶۸، تفصیل سخن: مفتونی، خلاقیت خیال، ۱۳۳-۱۳۷). البته کسی که هیچ درکی از معقولات ندارد نمی تواند آنها را برای مردم محاکمات نماید. با توجه به اینکه ابتدا قوه حساسه و سپس قوه متخیله در انسان به وجود می آید، این مسأله مطرح می شود که انسان، نخستین بار معقولات را از کجا می آورد؟ همانطور که اشاره شد از نظر فارابی معقولات از طریق عقل فعال یا فرشته وحی افاضه می شود.

خصلت مهمی که نبوت نزد فارابی دارد جنبه سیاسی آن است. این جنبه نزد فیلسوفان مسلمان به اندازه کاران مردم تأکید قرار نگرفت. از نظر فارابی رییس اول مدینه فاضله کسی جز نبی نیست و حکومت از سوی مقرون به وحی الهی است و همه افعال و آرای مدینه فاضله با وحی تقدیر می شود (المله، ۴۲) در واقع دبر مدینه فاضله، خود خداوند تعالی است که توسط روح الامین به رییس اول آن وحی می فرستد و به وسیله مفاد وحی مدینه و امت را اداره می کند (همان، ۶۴، برای تفصیل سخن پیرامون جنبه سیاسی نبی نک: مفتونی و قراملکی، جایگاه خیال در نظام فلسفی فارابی، ۱۰۷-۱۱۰).

وحی و نبوت نزد ابن سینا

شیخ الرییس در آثار مختلف خود سخنانی درباره وحی و نبوت دارد که از مجموع آنها سه ویژگی برای نبی به دست می آید. اولین آنها قوه قدسیه است. قوه قدسیه یکی از مفهوم سازی هایی است که شیخ ارایه داده و به اعتقاد وی نوعی از نبوت است، که عالی ترین قوای نبوت و عالی ترین مراتب قوای انسانی محسوب می شود (النجاه، ۳۳۱-۳۴۰).

ابن سینا پیش از بررسی وحی، ابتدا تفاوت ذکر و حدس را بیان می کند و اظهار می دارد که در حدس، حد وسط به طور ناگهانی در ذهن متمثل می گردد و متمثل شدن آن، گاهی در پی تلاش و تعمل ذهن است و گاهی بدون آن (الاشارات و التنبيهات، ۲ / ۲۵۸). حدس سخن است به قدری شدید و قوی گردد که انسان در اکثر احوال از آموزش و تعلم و تفکر بی نیاز باشد (همان، ۲۵۲-۲۶۰). این حدس عالی و شریف است که قوه قدسیه خوانده می شود (همان، ۳۵۳). شیخ تصریح دردد که حدس موجب دستیابی به معقولات است (همان، ۳۵۹) و نفس پیامبران به گونه ای است که سبب اتصال شدید با عقل فعال، همه یا اکثر معقولات را در کوتاهترین زمان با حدس قوی در می یابد (المبدأ و المعاد، ۱۱۶). این قوه قدسیه نفس به تعبیر دیگر، فیض الهی و اتصال عقلی غیر اکتسابی است (المباحثات، ۱۰۷).

دومین ویژگی نبی ناظر به تخیل است. هنگام سطوع عقل فعال و در حالی که با معقولات بر نفس اشراق می کند، خیال نبی این معقولات را اخذ و در حس مشترک تصویر می کند و چنین انسانی کمال نفس ناطقه و کمال خیال را همراه با هم داراست (المبدأ و المعاد، ۱۱۹). شیخ در طبیعیات شفا هم به این مسأله پرداخته که نبی از قوه متخیله به شدت قوی برخوردار است و در عین حال نفسی قوی دارد که همواره ملتفت به جانب عقل است. در بسیاری اوقات شیخی برای نبی متمثل می شود که او را با الفاظ مسموعه مورد خطاب قرار می دهد (۱۵۴). ابن سینا در اینجا می گوید این، نبوت خاص قوه متخیله است و نبوتهای دیگری هم وجود دارد که به زودی توضیح داده می شود. احتمالاً آنچه در اینجا

وعده می دهد همان مطلبی است که در احوال قوای محرکه گفته و می توان آنرا ویژگی سوم نبی تلقی نمود: نفس نبی از شدت قدرت و شرافت، شبیه مبادی و علل عالیه است و عناصر عالم، مطیع و تحت تاثیر و منفعل از نفس نبی است و آنچه پیامبر اراده می کند در عالم طبیعت ایجاد می شود و بیماران را شفا می دهد و اشرار را بیمار می کند و... (۱۷۷-۱۷۸). شیخ در اینجا اشاره دارد که قبلا خاصیتی متعلق به قوای متخیله نبی را ذکر کردیم. در آثار فارابی سخنی راجع به این ویژگی سوم به چشم نمی خورد.

برخی اهل تحقیق به هر سه جنبه نبوت نزد شیخ، یعنی عقل قدسی یا مرتبه اعلاى حدس، قدرت تخیل و قدرت تاثیر در ماده خارجی اشاره کرده اند (نصر، سه حکیم مسلمان، ۴۴، اکبریان، ۱۸). اما اینکه علاقه بر اینها از شفا و نجات نقل کرده اند که پیامبر "یک نظام اجتماعی سیاسی ارایه نماید" (اکبریان، ۱۸) در این منابع به چشم نمی خورد.

مقایسه نظریه فارابی و ابن سینا پیرامون وحی

فارابی در تبیین وحی، از جهت دریافت آن از عقل فعال، بر قوه متخیله تأکید نموده است. اما ابن سینا در این مسأله مدخلی برای حدس قایل است. تفاوت این دو نظریه چیست و آیا ابن سینا در نظریه فارابی تجدیدنظر کرده است؟

در تحلیل های رایج پیرامون در نظریه تعبیر مختلفی به چشم می خورد. برخی گفته اند به نظر فارابی حکیم از طریق تامل نظری به عقل فعال می پیوندد و نبی از طریق خیال (کرین، ۲۳۲). اینگونه تعبیر موجد این تصور شده که به زعم فارابی نبی فقط از طریق خیال با عقل فعال مرتبط است. لذا برخی گفته اند نظریه فارابی مستلزم تنزیح نبوت است و از این رو ابن سینا وحی را به عقل قدسی نسبت می دهد (فخری، ۱۶۱، اکبریان، ۱) و برخی اظهار کرده اند با اینکه نظر ابن سینا با عظمت جایگاه نبوت در اسلام همخوانی بیشتری دارد اگر مشکلی پیش آورده که ابن سینا نتوانسته از آن رهایی یابد و آن مسأله علم نبوی به جزئیات است (فخری، ۱۶۱).

در این تحلیلها مجموعاً یک اشکال متوجه فارابی و یک اشکال متوجه ابن سینا است. اشکال مربوط به فارابی این است که وی مقام نبی را از حکیم و فیلسوف پایین تر قرار داده فیلسوف را از طریق قوای عاقله به عقل فعال متصل می سازد در حالی که نبی را از طریق قوای عالی. اعتراض مربوط به شیخ این است که وی نتوانسته جزئیات وحی را تبیین کند. البته هر یک از این دو مسأله نقطه قوت فیلسوف دیگر تلقی شده، یعنی فارابی نتوانسته جزئیات وحی را از طریق قوه متخیله نبی تبیین کند و شیخ نتوانسته نبی را در جایگاهی شریف بنشانند که هیچ مقام دیگری مثلاً فیلسوف بر آن تفرق ندارد. اما درباره فارابی، همانطور که گذشت او وحی را دریافت تمامی معقولات می داند و علاوه بر آن بر دریافت همه جزئیات امور نیز تأکید دارد. در تلقی وحی، همه معقولات و جزئیات امور بدون وساطت تفکر و تامل و رویت در قوه متخیله حاصل می شود (اندیشه های اهل مدینه فاضله، ۱۹۷). بنابراین نبی پایین تر از فیلسوف نیست و بلکه فیلسوف یکی از اوصاف نبی است و اساساً غیر از او نیست تا مقایسه آن دو معنی دار باشد. زیرا تعبیر فارابی این است که پیامبر از حیث معقولاتی که از عقل فعال گرفته فیلسوف و از حیث افاضاتی که به متخیله اش شده نبی نامیده می شود (همان، درباره رابطه نبی و فیلسوف نک: داوری، فارابی فیلسوف فرهنگ، ۱۲۱-۱۲۲، همو، فارابی موسس فلسفه اسلامی، ۸۳).

تفاوت فارابی و ابن‌سینا، در این نیست که آیا پیامبر، معقولات را بدون وساطت فکر، از عقل فعال اخذ می‌کند یا نه؟ و در این بخش، ابن‌سینا با فارابی هم عقیده است. لکن این دریافت بی‌واسطه را به روشنی تعریف کرده و به حدس و قوه قدسیه نام‌گذاری نموده است، همانگونه که درباره حواس خمس باطنی مفهوم سازی نوینی ارائه داده است.

ابن‌سینا حتی در چگونگی رسیدن پیامبر به مرحله اتصال با عقل فعال، بیانی نظیر فارابی دارد با این تفاوت که قوه خیال فارابی نزد ابن‌سینا به چهار قوه ادراکی باطنی تکثیر شده است و تفصیل این مساله گذشت.

فارابی اظهار می‌کند که نفس در آغاز مبادی علوم خود را از قوه خیال اخذ می‌کند تا به جایی می‌رسد که کامل می‌شود و در هیچ چیز از آنچه می‌خواهد بداند، نیازی به اخذ مبادی از قوه خیال ندارد و هنگامی که فارق شد استعداد او برای قبول فیض عقل فعال تخصص می‌یابد (التعلیقات، ۱۴۱-۱۴۳).

ابن‌سینا این روند را می‌زبرد و کثرت تصرفات نفس در خیالات حسی و معانی جزئی که در قوه مصوره و ذاکره موجود هستند توسط قوه وهمیه و مفکره را زمینه‌ساز استعداد نفس برای قبول مجردات این امور از جوهر مفارق می‌داند. وی این تصرفات، استعداد نفس تخصص می‌یابد (الاشارات، ۲/۳۶۷).

بنابراین دو حکیم در قبول معقولات اتفاق نظر دارند. لکن مضمون وحی و مفاد آیات قرآنی آینده از اخبار و حوادث جزئی و اسامی اشخاص و مکانها و اتفاقات تاریخی و احوال پیامبران و جوامع قبل از ظهور اسلام و معاصر صدر اسلام در گاه ناظر به آیه است. تبیین این آیات چگونه میسر است؟

گذشت که فارابی بر دریافت همه جزئیات امور تاکید دارد. مطابق نظر وی همه معقولات پس از افاضه به عقل مستفاد و عقل هیولانی پیامبر، به قوه خیال وی نیز اعطا می‌شود. اما ابن‌سینا در اشارات تلقی وحی را به دریافت معقولات تفسیر می‌کند. او در مراجعنامه هم تصریح دارد که: «آنچه پیامبر در می‌یابد معقول محض است، لکن برای ادراک مردم آن را به صوت موس و آراسته به زینت وهم و خیال بیان می‌کند.» (۹۳) ظاهراً برخی داوری‌ها صرفاً بر اساس اشارات و معراجنامه صورت گرفته و به این تصور منجر شده که از نظر ابن‌سینا تبیین ارتباط امور جزئی با عقل فعال دشوار یا محال بوده و این مسأله سبب شده است که او تلقی وحی را منحصر به دریافت امور معقول نماید. در نتیجه آیات و اخباری که سخن از جزئیات عالم معقول و بهشت و دوزخ و فرشتگان و مانند آن‌ها است، بر اساس نظر ابن‌سینا، از سنخ تشبیه معقول به محسوس است و لابد مستند به بیان پیامبر است. در حالی که بر اساس نظر فارابی همه جزئیات آیات و اخبار، مفاد وحی است که از سوی عقل فعال به پیامبر اعطا شده است. با توجه به عصمت نبی در تلقی و ابلاغ وحی نمی‌توان از مساله جزئیات وحی چشم پوشی کرد.

اما در گزارش وحی و نبوت نزد ابن‌سینا ملاحظه شد که وی در شفا و مبداء و معاد درباره وحی و نبوت سخنانی دارد که مساله جزئیات وحی را تبیین می‌کند. ظاهراً این گفته‌ها او مورد توجه معترضان نبوده است. براساس این تبیین جزئیات وحی مشمول هیچ دخل و تصرفی از سوی نبی حتی به عنوان تشبیه معقول به محسوس نخواهد بود و لذا با عصمت پیامبران هیچگونه تعارضی ندارد.

نتیجه

۱- ابن‌سینا در مقایسه با فارابی مفهوم سازی‌های تازه و منقحی درباره حواس پنجگانه باطنی و قوه قدسیه دارد. وی قوه متخیله فارابی را به صورت چهار قوه خیال، متخیله، وهم و حافظه

تعریف می کند و عالی ترین مرتبه حدس را که اعلی مراتب قوای انسانی و اوج تعقل به شمار می آورد قوه قدسیه می نامد.

۲- برخی اهل نظر بر آنند فارابی وحی را بر اساس قوه خیال تبیین می کند که مستلزم تنزل مرتبه نبوت است و ابن سینا وحی را بر اساس قوه عاقله تبیین می کند که از عهده تبیین جزئیات وحی برنمی آید. اما درباره فارابی باید گفت وی تصریح دارد که تمامی معقولات از جانب عقل فعال به قوه عاقله نبی و سپس به متخیله او افاضه می شود. بنابر این نفس نبی از هیچ معقولی خالی نیست و هیچ کم و کاستی مثلا نسبت به فیلسوف ندارد. درباره ابن سینا هم باید گفت هرچند وی در *معراجنامه* همه مضمون وحی را از سنخ معقولاتی شمرده که نبی آنها را به زینت وهم و خیال نبی آراند، اما در *مبدأ و معاد* تصریح کرده که خیال نبی هنگام سطوع عقل فعال، معقولات را از او اندر تخیل می کند و در حس مشترک تصویر می نماید. او در طبیعیات شفا هم به نقش متخیله در زینت برداشته است. بنابراین شیخ الرییس همانند فارابی به جایگاه قوای خیالی در تبیین وحی توجه داشته و درباره جزئیات وحی با مشکل مواجه نیست.

۳- فارابی نگاهی سیاسی مدنی به نبوت دارد که خاص وی است و شیخ به تاثیر گذاری نفس نبی در عالم تکوین و انفعال و طاعت عناصر طبیعت در برابر نفس نبی توجه داشته که این ویژگی در آثار فارابی به چشم ندی خورد.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدا... الاسارات و التسمیرات، شرح خواجه نصیرالدین طوسی و قطب الدین رازی، ج ۲، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
- همو، التعليقات، تحقیق عبدالرحمن مدنی، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴.
- همو، رساله نفس، تصحیح موسی عمید، تهران، انجمن آثار علمی، ۱۳۳۱.
- همو، الشفاء، الطبیعیات، تقدیم ابراهیم مدکور، قم، مکتبه آیة العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴.
- همو، عیون الحکمه، تحقیق احمد حجازی، تهران، مؤسسه الصادق، ۱۳۷۱.
- همو، المباحثات، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۰.
- همو، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدا... نورانی، تهران، انتشارات موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مگگیل، ۱۳۶۳.
- همو، معراجنامه، تصحیح نجیب مایل هروی، مشهد، مرکز پژوهش‌های آستان قدس، ۱۳۶۵.
- همو، النجاه من الغرق فی بحر الضلالت، تحقیق و مقدمه محمد تقی دانش‌پژوه، دانشگاه تهران، ۱۳۶۱.
- ارسطو، درباره نفس، ترجمه و تحشیه علی مراد داوودی، ج ۴، تهران، حکمت، ۱۳۷۸.
- استرآبادی، محمدتقی، شرح فصوص الحکم، به کوشش محمد تقی دانش‌پژوه، تهران، موسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۵۸.
- اکبریان، رضا، مقایسه میان نظر ملاصدرا و فارابی درباره رییس اول مدینه فاضله، خردنامه صدرا، شماره ۴۷، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، بهار ۱۳۸۶.
- آقایانی چاوشی، جعفر، کتابشناسی توصیفی فارابی، مقدمه ژان ژولیوه، تهران، هرمس و مرکز بین المللی گفتگوی تمدنها، ۱۳۸۳.
- داوری اردکانی، رضا، فارابی فیلسوف فرهنگ، تهران، ساقی، ۱۳۸۲.
- همو، فارابی موسس فلسفه اسلامی، ج ۴، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۷.
- الفاخوری، حنا و الجر، خلیل، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ج ۵، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۷.

فارابی، ابونصر، محمد بن محمد، احصاء العلوم، ترجمه حسین خدیوچم، ج ۳، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱.
همو، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه و تحشیه جعفر سجادی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی،
۱۳۷۹.

همو، تجرید رساله دعاوی القلیه، حیدرآباد، دایره‌المعارف، ۱۳۴۹ ق.
همو، تحصیل السعاده و التنبيه علي السبيل السعاده، ترجمه علی اکبر جابری مقدم، قم، دارالهدی، ۱۳۸۴.
همو، التنبيه علي سبيل السعاده و التعليقات و رسالتان فلسفیتان، تحقیق جعفر آل یاسین، تهران، حکمت،
۱۳۷۱.

همو، السیاسه المدنیه، ترجمه و شرح حسن ملک‌شاهی، تهران، سروش، ۱۳۷۶.
همو، عیون‌المسائل، حیدرآباد، دایره‌المعارف، ۱۳۴۹ ق.
همو، فی‌رئ الحکمه، شرح اسماعیل شنب‌غازانی و حواشی میرداماد، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی،
۱۳۸۱.

همو، فصول منتزعه، ترجمه حسن ملک‌شاهی، تهران، سروش، ۱۳۸۲.
همو، المله و نصوص اخری، تصحیح محسن مهدی، ج ۲، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۹۱.
همو، المنطقیات، ج ۲، تحقیق و مقدمه محمد تقی دانش‌پژوه، قم، مکتبه آیة... العظمی المرعشی النجفی،
۱۴۰۹.

فخری، ماجد، سیر فلسفه در جهان اسلام، ترجمه زیر نظر نصر... پور جوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی،
۱۳۷۳.

کرین، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جهاد طباطبایی، ج ۴، تهران، کویر، ۱۳۸۴.
الکندی، رسایل الکندی الفلسفی، تحقیق تقی‌م عبدالهادی ابوریده، قاهره، ۱۹۵۰.
مفتونی، نادیا، خلاقیت خیال از دیدگاه فارابی و سه بردی، رساله دکتری به راهنمایی دکتر احد فرامرز قراملکی،
دانشگاه تهران، دانشکده الهیات، ۱۳۸۵.
همو و فرامرز قراملکی، احد، جایگاه خیال در نظام فلسفی فارابی، مقالات و بررسیها، دانشکده الهیات دانشگاه
تهران، دفتر ۸۳، بهار ۱۳۸۶.

نصر، سید حسین، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، ج ۶، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.
همو و لیمن، الیور، تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۱، تهران، حکمت، ۱۳۸۲.

Barnes, Jonathan, *The Complete Works of Aristotle*, vol. 1,2, Princeton, 1995.

شماره کارت بانک ملی: ۶۰۳۷۹۹۱۰۲۷۴۸۹۷۰

شماره حساب سنا: ۰۱۰۰۳۲۰۰۷۰۰۵