

# فیلسوف - پیامبر

## در فلسفه سیاسی ابن سینا\*

□ جیمز دابلیو موریس ..... □ مترجم: مهرداد وحدتی دانشمند

به مرور ایام افراد بشر معجزات را جزء بدیهیات تلقی می‌کنند. شاید ماندگارترین و عمومی‌ترین معجزه از میان معجزاتی که فلاسفه اسلامی نیروی زیادی را وقف آن کردند، موفقیت‌های سیاسی پیامبران است: در غیر این صورت، چگونه چهره‌های گمنامی چون موسی (ع)، عیسی (ع) و محمد (ص) توانستند افکار و اعمال بخش اعظم بشر متمدن را شکل بدهند. در فرهنگ متعالی تمدن اسلامی، اندیشه‌ها و آثار طیب، پروفیسور و وزیر سلاطین ایرانی ابن سینا (۳۷۰-۴۲۸ هـ - ۹۸۰-۱۰۳۷ م) چنین نقش محوری داشته است: به مدت تقریباً هزار سال هر یک از سنن اندیشه اسلامی که مدعی

\* - این مقاله ترجمه فصل چهارم از متن ذیل می‌باشد:

The Political Aspects of Islamic Philosophy Essays in Honor of S. M. Mahdi  
Ed. by:  
Charls E. Butterworth, Landon: Cambridge press, 1992. ch. 4. pp. 152 - 199.

اعتبار بشری جهانشمول و گسترده‌تر بوده است، مستقیماً به آثار او یا علوم منطق یا مابعدالطبیعه متوسل شده است.

تحقیق حاضر به بررسی برخی از مفاهیم فلسفی آن دستاورد می‌پردازد. این تحقیق با ارائه خلاصه‌ای از زمینه تاریخی و فکری ابن سینا و سنن رقیبی که از دل آثار وی رشد کرد شروع می‌کند و سپس به طرح ویژگیهای اساسی خط مشی فلسفی و ادبی وی در جهت حل مسئله مهم سیاسی آمریت برای تفسیر میراث نبوی می‌پردازد. در پی آن شرح وی از «دو چهره» نبوت و نقش فلسفه سیاسی در وحدت آن دو چهره و نیز آنچه وی سه ویژگی متمایز نبوت می‌نامد و معجزات سیاسی که این سه ویژگی در آنها به هم پیوسته‌اند ارائه خواهد شد. نتیجه‌گیری به ارائه مسائل بسیاری اختصاص دارد که تحت تأثیر بسیار گسترده کاربرد خلاق اسلامی وی در نظریه نبوتش - و همچنین تداوم اهمیت فلسفی آن - ایجاد گردید.

## زمینه تاریخی

شهرت اطلاعات علمی امروزی در باره فلاسفه منسوب به اسلام مثل فارابی (۳۳۹-۲۵۷ هـ / ۸۷۰-۹۵۰ م) ابن رشد (۵۲۰-۵۹۵ هـ / ۱۱۲۶-۱۱۹۸ م) و موسی بن میمون (۵۳۰-۶۰۲ هـ / ۱۱۳۵-۱۲۰۴ م) اگر به ذکر مشهورترین آنها اکتفا کنیم باعث غفلت از جایگاه بسیار متفاوت مطالعات فلسفی در رابطه با دیگر اشکال اندیشه اسلامی قبل و بعد از ابن سینا و تحول بنیادی که سبب ساز اصلی آن عمدتاً خود وی بود گردیده است. با دست برداری موقتی از آثار فارابی، میراث گسترده‌تر تحقیقات فلسفی و علمی در چهار سنت در برابر ابن سینا قرار داشت که هر یک روابطی متفاوت با علوم دینی عربی و نمایندگان آن داشت.

گروه اول که نمایندگان آن نویسندگان برجسته‌ای مثل مسکویه (متوفی ۱۰۳۰ / ۴۲۰) و العامری (متوفی ۹۹۱ / ۳۸۱) بودند و مرتبط با مکتب فلسفی قدیمی تر الکندی، بیشتر به بیانی آراسته و ادبی می‌پرداخت که متمرکز بود بر تعالیم اخلاقی فلاسفه و حکمای متقدم و سازگاری با آنچه همگان تعالیم مشابه اسلام می‌دانستند پس از دوران ابن سینا این نوع

آثار رقیق شد و تقریباً تمامی آگاهی از هرگونه رشته‌های فلسفی با نیازها و دیدگاههای انتقادی خاص خودش را از دست داد. موضع خود ابن سینا نسبت به این سنت در امتناع شدید وی از تنزل هدف تحقیقات فلسفی به سطح علم اخلاق یا یکی دانستن علم اخلاق با موضع قوانین اسلامی یا علوم در حال پیدایش متصوفه کاملاً نمایان است.

بدیل دوم که تا حد والایی بخشی از پیشینه خانوادگی ابن سینا و آموزش دوران جوانی او به شمار می‌رفت، عبارت بود از سنت متکلم - فیلسوفانی شیعی اسماعیلی که از منابع فلسفی یونانی برای توجیه و دفاع از دعاوی سیاسی و ادعاهای گسترده‌تر اجتماعی تعدادی امامان که مدعی حاکمیت بر حق بر جامعه اسلامی بودند، استفاده می‌کردند. استفاده یا سوء استفاده دیالکتیکی آنها از ابزارهای فلسفی برای احتجاج در باب برخورداری از حکمت پیامبرگونه صورتی فراتر از تواناییهای متعارف بشر، شبیه به شیوه‌ای بود که بعدها الهیات کلامی از منطق و مابعدالطبیعه ابن سینا به صورتی که ذیلاً خواهد آمد، استفاده کرده در واقع نظریه رسالت فکری ابن سینا عمده‌تاً برای آن ابداع شده تا با آن سوء تعبیر خطرناکتر از فلسفه که آن را خدمتکار خود متعالی تر ناشی از وحی می‌داند مقابله کند، ضمن آن که با استفاده از جاذبه عمومی چنان استدلالی گروه بیشتری را به مطالعه فلسفه جلب نماید.

سومین گروه معاصر - و مخاطب نوشته‌های ابن سینا از بزرگداشت «خودشرفی» (حکمت مشرقیه) - شارحان مدرسی، ارسطو، وارثان سنت دیرپای هلنی (که فارابی نیز برخی از نظرات آنها را می‌پذیرفت) مستقر در مرکز فکری قدیمی تر خلافت عباسی در بغداد بودند.

ابعاد و اهداف سیاسی خط مشی پیچیده و بسیار مسئله ساز «اسلامی سازی» مباحثات فلسفی که ذیلاً شرح داده خواهد شد به بهترین وجه در مقایسه با در حاشیه قرار گرفتن و ناپدید شدن نهایی آن پیروان مکتب ارسطو (که تعدادی از آنها مسیحی بودند) در شرق جهان اسلام نمایان است که قائل به جدایی قاطع مباحثات فلسفی و مذهبی بودند.

چهارمین بدیل برای ابن سینا، که بسیار واقعی هم بود در زندگی دانشمند و بحرالعلوم معاصر و همگانی خودش بیرونی (۳۶۲ - ۴۴۰ هـ / ۹۷۳ - ۱۰۴۸ م) مشاهده می‌شود، که

علائق علمی خود را با آسایش خیال در کنف حمایت سخاوتمندانه فرمانروای مستبد و متعصب سنی، یعنی محمود غزنوی (۳۶۱-۴۲۱ هـ / ۹۷۱-۱۰۳۰ م) دنبال می‌کرد؛ کسی که ابن سینا با آنهمه وسواس از حمایت وی دوری می‌جست. با قضاوت نسبت به آثار به جا مانده از بیرونی معلوم می‌شود، بیرونی به نقش سیاسی گسترده‌تر تکامل فلسفی در یک جامعه اسلامی توجهی نداشته است. هیچ چیز بهتر از مقایسه با آثار و اعمال بیرونی، مقاصد سیاسی و چارچوب آثار ابن سینا در باره موضوعات فلسفی و مذهبی و ابعاد انشائی چندگانه، آنها را نشان نمی‌دهد.

در تحولات وسیع‌تر تاریخی و نهادی عصر ابن سینا، آشکار است که هر یک از این دیدگاه‌های بدیل در باره جایگاه فلسفه در جهان اسلام با موانع عملی و سیاسی مشکل آفرین روبرو بودند. از جمله آن تحولات، در هم شکستن امید شیعیان به اصلاحات انقلابی، افزایش شأن اسلام به عنوان مذهب اکثریت همه گروه‌های اجتماعی، تمرکز زدائی شدید آمریت سیاسی، نهادینه شدن همزمان «الهیات‌هایی» بود، که به طرز فزاینده حالت اتحاد اسلام داشت (اعم از کلام یا اصول الفقه) و توجیه‌گر اعمال و اصول مکاتب حقوقی بود به همراه گسترش انواع متفاوتی از زهد در میان مردم، که بعدها تصوف نام گرفت. در سرزمین‌هایی که قبلاً زیر نگیب عباسیان بود، موقعیت مطالعات فلسفی، از لحاظ امکانات سیاسی قابل حصول و به صورت دعاوی رقیب از جانب علوم مذهبی اسلامی گوناگون، هر دو کاملاً با اوضاع مسلط بر دوران فارابی متفاوت بود، و هر یک از این سنت‌های فلسفی بدیل به طرز فزاینده در حاشیه قرار گرفت و اغلب از میان رفت.

بر خلاف اینها، درجه بصیرت سیاسی و بلاغت قدرتمند ابن سینا در آن اوضاع و احوال همین بس که یک نسل پس از وفاتش، در زمان فقیه - کلامی و نویسنده صوفی ابو حامد الغزالی (۱۱۱۱/۵۰۵-۱۰۵۸/۴۵۰)، آثار فلسفی وی در کانون مباحثات فکری در سرتاسر شرق جهان اسلام قرار داشت. جاذبه روایت فلسفی ابن سینا از طبیعت نبوت و وحی - و دعاوی تلویحی او در باره درک درست و اهداف اسلام - چنان پیروزمند شده بود که دو دیدگاه عمده فکری و عملی که رقیب یکدیگر بودند، و می‌توان به صورتی

بسیار آزاد آنها را کلام و صوفیگری نامید، مجبور شدند (به ستیزه‌هایی که عمدتاً غزالی پیشگام آن بود) بسیاری از ابزارهای منطقی، آثار و مفاهیم مابعدالطبیعی مجموعه آثار ابن سینا را اقتباس کنند. نوزائی کوتاه مدت در اواخر قرن دوازدهم در اسپانیای مسلمان و مراکش از یک روایت نیرومندتر ارسطویی از فلسفه اسلامی که شدیداً منتقد سازشها یا بدعتهای ابن سینا در علوم الهی بود، بدون اشاعه گسترده‌تر برداشتهای رقیب از فلسفه نبوی ابن سینا در آن دوران (که این اشاعه هم به دست غزالی صورت گرفته بود)، غیر قابل تصور است. حتی شکوه‌های پرشوری که گاهگاه توسط کسی مثل ابن تیمیّه (۶۶۱-۷۲۸ هـ / ۱۲۶۳-۱۳۲۸ م) می‌شد، چندان تأثیر مستقیمی بر آن روایات مدرسی مخالف اندیشه وی نداشت.<sup>(۱)</sup>

افکار ابن سینا (از طریق آثار وی یا از طریق خلاصه‌ها و دست‌نوشته‌های مابعدالطبیعه منطق وی) تا قرن نوزدهم در سرتاسر جهان اسلام در کانون برنامه درسی مکاتب مذهبی پیشرو، اعم از سنی و شیعه، قرار داشت. طی تمام این دوره، که از زمان غزالی آغاز شد مطالعه آثار ابن سینا در بین سه‌گرایش تفسیری تقسیم شده بود. اولین گرایش و تنها‌گرایی که بر توجهات منطقی و علمی ذهنی مشغولی‌های سیاسی گسترده‌تر آثار خود ابن سینا وفادار ماند، مکتب مشائیون بود که مهمترین نماینده آن خواجه نصیر الدین الطوسی (۵۹۷-۶۷۲ هـ / ۱۲۰۱-۱۲۷۴ م) بود. در وجود طوسی بود که، به خاطر انطباق خلاقه درک ابن سینا از فلسفه سیاسی در حمایت گسترده‌تر و تعقیب تلاشهای علمی از جانب خودش و سازش دادن آن دیدگاه با اوضاع و احوال سیاسی کلام که شدیداً در حال تغییر بود و دفاع سرسختانه از میراث ابن سینا در برابر آنچه به نظر وی سوء استفاده‌های گسترده عرفانی و متألّهی عرفا و متألّهان بود، تجسم یافت.<sup>(۲)</sup>

دو جریان فکری دیگر آشکال بعدی کلام بود، که اغلب از آثار کلامی بحث‌انگیز و تلافی‌جویانه شیخ طوسی، فخرالدین رازی (۵۵۴-۶۰۶ هـ / ۱۱۴۹-۱۲۰۹ م) و یک مجموعه گسترده‌تر از نظامهای مابعدالطبیعی پیوسته به انواع گوناگون از مکاتب عرفانی اسلامی در ادوار بعد می‌باشد. در میان متألّهین، رازی و تعدادی از مقلدین بعدی وی، با پیروی از مجاهدتهای پیشگامانه غزالی (و تا حدود زیادی با پژوهاک استفاده نویسندگان

قدیمی تر اسماعیلی از فلسفه) مفاهیم منطقی و مابعدالطبیعی موجود در آثار ابن سینا را، که برای تأیید روایتهای خود از الهیات اسلامی در توضیح پیش فرضهای معرفت شناسانه مکاتب حقوق اسلامی، از کل آن جدا کردند و به صورت مجزا مورد استفاده قرار دادند. همانطور که طوسی و پیروان وی در مخالفت شدید خود با این امر اظهار می داشتند، این رهیافت کلام سازی و تدریجی به آثار ابن سینا که سرانجام در بخش اعظم نظام مدارس مسلط شد - امور علمی و فلسفی و نتایج گسترده تر سیاسی را که نقشی چنان محوری در دستگاه فلسفی ابن سینا داشت به کلی از میان برد، ضمن آنکه استفاده مسئله ساز وی از فن بلاغت در اسلام را به کلی نادیده گرفته است.

شمار عرفای اسلامی که بعدها به مابعدالطبیعه و کیهان شناسی ابن سینا، به عنوان توضیحی عقلانی برای الهامات خویش یا توجیهی برای ممارست روحانی خود متوسل شدند، از این هم بیشتر است. با این حال، مؤلفان اسلامی که بیش از همه در این اقتباس از جنبه های منتخب از آثار فلسفی ابن سینا و تحقیق آن برای مقاصد خود دخالت داشته اند - بخصوص غزالی، سهروردی (۵۴۹-۵۸۷ هـ / ۱۱۵۵-۱۱۹۱ م) و صدرالدین قونوی متوفی (۶۷۲ هـ / ۱۲۷۴ م) شارح متفرد ابن عربی، هم چنین شخصیت های شیعی ادوار بعد مثل ملاصدرا (۹۸۰-۱۰۵۰ هـ / ۱۵۷۱-۱۶۴۰ م) - صراحتاً (و به روشی انتقادی نسبت به ابن سینا) اصرار می ورزیدند که ژرف بینی کلیدی روحانی آنها در نیات پیامبران به طرزی چشم گیر از نتایج فکری محدود مشائون فراتر می رود و این که درک آنها به طرزی جدائی ناپذیر به فرآیندهای بسیار طاقت فرسای تهذب روحانی به صورت فردی و عشق مذهبی وابسته است که با همه آنچه در باره عادات اخلاقی و ذهن مشغولی های عملی ابن سینا در سراسر زندگی وی در تضاد می باشد.<sup>(۳)</sup>

بنابر این تعجبی ندارد که شارحان امروزی، که خطر کرده به جستجوی ابن سینایی فراتر از این مبنای (بسیار متفاوت) لاتین رفته اند، معمولاً یکی از این رگه های رقیب در اندیشه اسلامی ادوار بعد را پی گرفته اند. شرحی که ذیلاً در باب مباحثات ابن سینا در مورد نبوت ارائه می شود، ضمن تمرکز بر تأثیر عظیم اما عمدتاً ناگفته افکار سیاسی فرابابی بر وی، در عین حال، به استفاده از شرح های نسبتاً نادیده گرفته شده طوسی بر

مباحثات ابن سینا، که توضیحاتی بسیار مفید در باره تبعات عملی بعدی مقاصد سیاسی ابن سینا در اختیار خواهد گذارد، می‌پردازد.

## تفسیر و امریت :

### خط مشی ابن سینا

کلید انطباق خلاقانه ابن سینا از فلسفه سیاسی بر جامعه اسلامی دوران خویش، شرح وی از نبوت، بویژه گفته‌های کوتاه و ادعاهای گیج‌کننده وی در باره الهام فکری موجود در ورای جنبه‌های شناختی وحی نبوی است. اغلب این گفته‌ها به صورتی بی‌ارتباط با متن، برای نشان دادن توصیفی زاهدانه یا نظریه‌ای روانشناسانه در توجیه عقیده عامه به کمال نبوت [حضرت] محمد [ص] و دیگر انبیاء عظام مورد استفاده قرار گرفته است. بی‌تردید ابن سینا مایل بود اکثر خوانندگان همین معنا را از گفته در یابند.

معدود شارحانی به تبعات گسترده درک و تفسیر نبوت در نتیجه مذاقه در آنچه واقعاً ابن سینا در زمینه گسترده‌تر دستگاہ فلسفی خود می‌گوید، توجه کرده‌اند. در آن دستگاہ فلسفی، گفته‌های وی حاکی از آن است که حقیقت یا مجاز و معنی مورد نظر هر گفته نبوی - دست کم از نظر توصیف واقعیت، بدلیل این که او امر و نواهی مسئله‌ای دشوارتر پیش می‌آورد تنها به دست فیلسوفی برخوردار از شناخت برهانی نسبت به حقایق واقع در ورای آن رمزها، امکان‌پذیر است و علی‌رغم تکان‌دهنده بودن این ادعا، به احتمال زیاد ابن سینا می‌دانست که این ادعایی است که تعدادی انگشت شمار از مردم شخصاً دست به آزمایش آن خواهند زد. زیرا این معانی مورد نظر تنها برای کسانی مشهود است که کاملاً با منطق آشنایی داشته باشند و از تفاوت بنیادین میان کثرت آراء و عقاید بشری (و کارکردهای چندگانه آنها) و آنچه می‌توان صحت آن را اثبات کرد مطلع باشند؛ آنقدر تبحر در فلسفه داشته باشند که بتوانند ارتباط لازم را میان این اشارات کوتاه و موضوعات مرتبط با آنها در معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و کیهان‌شناسی برقرار کنند و بتوانند اهمیت کامل آنچه را ابن سینا حذف کرده یا به ذکر و توضیح آنها نپرداخته تشخیص دهند و به طور خلاصه خوانندگان حقیقی مطالب فلسفی با طبیعت و آمادگی

بذل عمر خویش برای این گونه تحقیقات را دارا باشند.

ابن سینا برای این که کار آن دسته از خواندگانی را که واجد این حد از بلند پروازی نبودند آسان کند، تعدادی رساله‌های کوتاه نافذ نوشت که در آن نوعی تفسیر علمی تلخیص شده از رمز و راز آشنای متون اسلامی ارائه گردیده است. به عنوان مثال، نشان می‌دهد که کیهان‌شناسی قرآنی است با حقیقت امور به صورتی که به وسیله آثار فلسفی معرفی شده یکسان است. بسیاری از این انطباق‌های میان مرزهای مرکز دینی اسلامی در دستگاه فلسفی خودش - به عنوان مثال طبیعت فرشتگان، حیات جسم پس از مرگ، ادله وحدانیت خداوند و علم ما به ذات حق تعالی - به نکاتی مربوط می‌شود که فلاسفه قبل از وی بویژه شاگردان ارسطو نسبت به اصرار بر توانائی فلسفه به اثبات آن گونه حقایق مستقر شده از طریق نبوت بی‌میل بودند.

اکنون هیچ فرد آگاه، از واحد سیاسی متکی بر احترام به قوانین و تعالیم یک بنیانگذار نبوی، پوشیده نیست که تلاش در جهت دادن یا تغییر شکل آن واحد سیاسی اغلب می‌بایست به صورت تفسیر میراث آن نبی صورت بگیرد. تاریخ اسلامی، خواه در سطح جنبش‌های سیاسی یا عقیدتی خواه به صورت توسعه عملی علوم اسلامی گوناگون، تصاویر فراوان و مهمی از مبارزه به خاطر جا انداختن یک تفسیر خاص به عنوان تفسیر آمرانه، که اغلب نتایجی انقلابی داشته است، به دست می‌دهند. از این دیدگاه، و با عنایت به شرایط تاریخی منحصر به فرد فوق‌الذکر، بازسازی و استفاده عملی ابن سینا از فلسفه سیاسی در آن گونه مفاهیم اسلامی، احتمالاً نه نمایانگر واقع‌گرایی بیشتر (که شارحان امروزی بعضی مواقع آن را در مقابل آرمانگرایی ظاهری فارابی گرفته‌اند و نه رد اصول کلی و ملاحظاتی است که به طرزی مشهودتر در آثار سیاسی فارابی به آنها پرداخته شده است. توصیف وی از پیامبر به عنوان فیلسوفی که به او الهام شده و واجد این امکان بالقوه است که تفسیری جدید و مهم از میراث نبوی، مبتنی بر نحوه درک مضامین و اهداف فلسفه، به دست دهد.

اما ابن سینا برای این که ابعاد سیاسی نظریه خویش راجع به پیامبر فیلسوف را برای فلاسفه بالقوه بدیهی جلوه دهد و از نظر تاریخی آن را مؤثر سازد، چاره‌ای جز اتخاذ دو

خط مشی ظاهراً متضاد ندارد. (سه تفسیر متضاد تاریخی از آثار وی که رئوس آن قبلاً ذکر شد ناشی از قرائت‌های متفاوت آن شیوه‌های نگارش است). از یک طرف، وی ناچار بود برای معدودی خواننده دقیق و متفکر (بخصوص شاگردان خودش) روشن سازد که کمک فلاسفه به درک اهداف عملی و نظری پیامبر اهمیت بنیادی دارد، و لذا وی فراتر از آنچه مکاتب موجود تفسیری، که رقیب یکدیگر بودند، ارائه می‌کردند رفت. وی می‌بایست نشان می‌داد که اگر فلسفه موفق به انجام این کار نشود و صرفاً به صورت ارائه‌کننده تعاریف متألّهانه یا توجیه‌گر شیوه‌های معتبر موجود در باب تفسیر (و عمل) درآید. کمک‌های خاص فلسفه مثل دیگر راه‌چاره‌های اسلامی ردّ یا نادیده گرفته خواهد شد.

در واقع، سرنوشت نهائی متفکران اخلاقی مثل مسکویه چیزی جز این نبود و این امر نشان می‌دهد چگونه متألّهان کلامی و متصوفه از آثار و مفهومی‌های ابن سینا در جهت اهداف خود بهره‌گرفتند. از طرف دیگر، جز این که نظریات وی راجع به نبوت به صورت توصیف قانع‌کننده<sup>(۴)</sup> و نظرات موجود توسط گروه بزرگتری از روشنفکران اسلامی پذیرفته می‌شد، یافته‌های فلاسفه نمی‌توانست تأثیر گسترده‌تر بر مخاطبان موجود در جامعه بگذارد. تنها افرادی می‌پذیرند که پیامبران به چشم یک فیلسوف نگریسته شوند که ابتدا علاقمند شده باشند چنین امکانی را در نظر بگیرند؛ و ابن سینا همانطور که قبلاً گفتیم (و همانطور که منتقد فلسفی ابن رشد با حرارت بیشتر اظهار داشته)، وقت و نیروی زیادی را در بسیاری از رسالات کوتاه عوام پسند و در روایت‌های فشرده از فلسفه منظم خود که بیشتر در دسترس قرار داد، هر دو به صرف متقاعد کردن مردم جامعه خویش بوجود سازگاری اصولی بین اعمال و معتقدات مذهبی آنها و نتایج فلسفه خویش کرد. همانطور که در صفحات گذشته طرح کلی آن ارائه شد، موفقیت چنین کوششی غیر قابل بحث است.

با توجه به این موفقیت، طرفداران برداشتهای متفاوت از میراث نبوی (اعم از عملی یا نظری)، که آمریت ضمنی نظریه ابن سینا را می‌پذیرفتند در تفسیر فلسفی نبوت سهیم شدند و به همین دلیل خود را در موقعیتی ناراحت‌کننده یافتند. آنها یا می‌بایست علناً به

فلسفه وی حمله کنند، که در آن صورت به نظر می‌رسید عقلانی بودن اعلائی علم مبتنی بر وحی پیامبر خود شک کرده‌اند - و کسانی که مثل ابن تیمیه آنقدر شجاع باشند که اصول وی را علناً مورد انتقاد قرار دهند انگشت شمار بودند - یا اینکه متوسل به فلسفه بافی بشوند. در مورد اخیر، به بحثی کشیده می‌شدند که شرایط آن را عمدتاً ابن سینا تعیین می‌کرد و در بعضی موارد حتی نخست به زبان وی و متن‌های منتخب وی که مجبور بودند در آن نتایج نظریات وی در باره نبوت و مذهب را استخراج کنند و سپس به دفاع از مخالف خود و راه‌های جایگزین پردازد. مهم‌تر آن‌که، خوانندگان آگاهی چون غزالی که در بدو امر به وسیله دعاوی ابن سینا در مورد طبیعت نبوت مجذوب یا متحیر شده بودند و علاقمند به درک تبعات آن برای فهم درست و تفسیر میراث نبوی بودند، چاره‌ای جز آن نداشتند که کار را با مطالعه فلسفه نظری به صورتی که در آثار عمده وی معرفی شده و پیش از همه کتاب چند مجلدی شفا آغاز کنند، نهاد و آن هنگام آمادگی درک و تفسیر پیامبری را که ابن سینا توصیف کرده بود پیدا می‌کردند.

چنین خوانندگانی می‌بایست بسیار فداکار و علاقمند باشند به اینکه مطلب را از خلال سطور و مجلات متعدد کتاب شفا، که اغلب در ظاهر بی‌ارتباط به یکدیگر به نظر می‌رسیدند، دریابند.

ابن سینا مطالب صریح و نادر خود درباره نبوت و علوم فلسفی و عملی مربوط به آن را به صورتی بسیار پراکنده در مجلدات کتاب شفا آورده است. افزون بر این، وی تلاشی در جهت توضیح ارتباط درونی این بحث‌های نامتجانس به عمل نمی‌آورد. و یا این‌که خواننده چگونه آن را با مسائل واقعی تفسیر و درک تعالیم [حضرت] محمد [ص] که در سطح اخلاقی و سیاسی در هر جامعه اسلامی مطرح می‌شود، مرتبط می‌سازد. با توجه به اهمیت عملی این مسائل و علاقه تفاسیر رقیب از اسلام به تصریح سازی آنها می‌توان چنین استنباط کرد که سکوت و احتیاط‌های وی عمدی، و خودگویای نکاتی است.

اولین و جالب‌ترین مباحثات راجع به نبوت، که خواننده درس با آن مواجه می‌شود، در همان آغاز (در مدخل یا درآمدی بر منطق) و درست در پایان (در قسمت پایانی مابعدالطبیعه) است. از آنجا که آن مباحث در باب رابطه بین ابعاد عملی و نظری نبوت،

مسائل بنیادی واقع در ورای تفاسیر گوناگون فلسفه سیاسی خود ابن سینا را پیش می‌آورد بهتر است بحث را با آنها آغاز کنیم.

## دو چهره نبوت

خوانندگان آگاه آثار ابن سینا در باره نبوت و مذهب چاره‌ای ندارند جز آنکه تمایز مکرر میان اعمال و آرائی که مذهب توصیه کرده و کارآیی آنها در تحقق اهداف سیاسی و اجتماعی توجیه می‌شود و آراء و رمزهای مذهبی سازگار با حقایق استدلالی، که علوم فلسفی وضع می‌کند، را مشاهده کند.<sup>(۵)</sup> این گفته در مورد کلیه آثار وی صادق است، اعم از آنها که فلسفی تر و جامع تر است مثل شفا، النجاة، والاشارات و رساله‌های کوتاه تر وی که به ارائه تفسیری فلسفی از حکمت موجود در ورای اعمال و آراء خاص اسلامی پرداخته است.

افزون بر این، ابن سینا، در طولانی‌ترین و جامع‌ترین بحث خود راجع به شارع نبوی<sup>(۶)</sup> مختصراً دو دسته مخاطبان طبعاً متفاوت را، که این دو نوع دستورات نبوی خطاب به آنهاست، از یکدیگر متمایز می‌کند: «کثیر» و «قلیل»؛ دسته اخیر آنهايي هستند که فطرتاً مستعد آراء فلسفی هستند<sup>(۷)</sup> سرانجام وی دو بار تأکید می‌کند که این حکمت نظری (حکمت فطریه) که به مراتب کمیاب تر است، سوای حکمت عملی مندرج در فضائل اخلاقی و مدنی است که شارع به کلیه شهروندان توصیه کرده و رابطه‌ای تنگاتنگ با سعادت و بهزیستی و نیل به کمال افراد بشر دارد.

ابن سینا بحث خود را با برشمردن دلائل سیاسی و عملی اینکه چرا شارع نباید به طور مستقیم و مفصل در باره این گونه مسائل نظری بحث کند<sup>(۸)</sup> آغاز می‌کند، اما تصدیق می‌کند که «ضرری ندارد که سخنان وی شامل رمز و کنایه‌هایی باشد که تا کسانى را که «استعداد طبیعی» دارند به «تحقیق فلسفی» تشویق کند.

این تمایزها و ملاحظات بنیادی به وضوح در دو سمت خط مشی نگارشی ابن سینا نمایان است که مختصراً در قسمت قبل معرفی شد. آثار وی در باره معتقدات مذهبی عامه - از جمله رسائل به اصطلاح باطنی وی با رمزها و کنایات خلاقه آن و اشارات گیج

کننده- / با موفقیت به تقلید گفته‌های سابق الذکر پرداخته به محققان اسلامی با اذهان فلسفی کمک کرد تا قرن‌ها به مطالعه آثار علمی وی بخصوص کتاب شفا پردازند.

محققان آشنا به آثار فارابی بلافاصله اهمیت اساسی این تمایزها، و همچنین بسیاری فرضهای سیاسی، مفاهیم و شیوه‌های نگارشی مرتبط به آن را تشخیص خواهند داد. اما پرسش این است که خواننده ژرف بین از این تمایزها و بسیاری مسائلی که به وسیله آنها مطرح می‌گردد صرفاً با اتکا بر شفا و دیگر آثار ابن سینا چه می‌فهمند؟ قبل از هر چیز، واژه نبوت (که ترجمه آزاد آن پیامبری است) به طرز مبهم برای بیان دو واقعیت و عمل کاملاً متفاوت مورد استفاده قرار گرفته است<sup>(۹)</sup>. اولین معنی، که استفاده‌ای است کمتر توصیفگر و بیشتر مبتکرانه، به فضیلت فطری انسان مربوط می‌شود. خواننده بدان جا می‌رسد که چنین فرض می‌کند که این معنی به نحو مکفی در توصیف جامع‌ترین ابن سینا از خرد یا حکمت نظری در شفا و دیگر آثار علمی روشن خواهد شد. معنای دوم، که ظاهراً به درک متداول از نقش پیامبر شارع الهی<sup>(۱۰)</sup> در زمینه‌ای اسلامی بسیار نزدیکتر است، به اعمالی که در فصول نهایی کتابهای شفا و مابعدالطبیعه توضیح داده شده است مربوط می‌شود. ظاهراً شرح مفصل این موضوع دوم و رابطه‌های ممکن بین این دو جنبه از نبوت را می‌بایست در فلسفه عملی که به اختصار در معرفی علوم در آغاز کتاب شفا آمده دنبال کرد.

در هر حال، خلاصه کوتاهی که در آنجا آمده مبهم است و به طور قطع نمی‌تواند آن روابط را روشن کند.

حکمت عملی چاره‌ای جز این ندارد که یا به تعلیم عقایدی پردازد که با استفاده از آن کل جامعه انسانی نظم داده می‌شود و به «سیاست مدن» معروف است و آن را «علم سیاست» می‌نامند؛ یا این که به عقایدی پردازد که از طریق آن جامعه خاص بشری نظم داده می‌شود که معروف است به «تدبیر منزل» یا آنچه از طریق آن وضعیت فرد از لحاظ تزکیه نفس نظام می‌یابد و «علم اخلاق» نام دارد. تمام اینها به صورت در بست تنها از طریق توصیف نظری و تصدیق الهام درست دانسته می‌شوند، درک آنها به صورت تفصیل و متیقن از طریق قوانین الهی عملی می‌شود.<sup>(۱۱)</sup>

بی تردید اکثریت بزرگی از خوانندگان، حتی اگر زحمت توجه به این رابطه تنگاتنگ بین آغاز و انجام شفا را به خود می‌دادند با ربط ظاهری بین این قوانین الهی غیر مشخص (که آن را مخصوص خود تلقی می‌کردند) و توصیف شارع نبوی ناشناس (که طبعاً وی را [حضرت] محمد [ص] تلقی می‌کردند) راضی می‌شدند. اما آن عده قلیل از محققان کنجکاو که مایل بودند بیشتر در باره حکمت عملی یا زیربنای استدلالی علم الهی و ارتباط آن با تعالیم [حضرت] محمد [ص] و استنباطهای متفاوت حقوقی و سیاسی از آنها بدانند، کمتر پاسخی در شفا یا هر یک از دیگر آثار ابن سینا می‌یافتید. مگر این که چنین محققانی بسیار کنجکاو باشند که احتمالاً به این نتیجه می‌رسیدند (همانطور که اکثریت در بدو امر نتیجه‌گیری کرده بودند) که ابن سینا زحمت آن را به خود نداده است که به معرفی حکمت عملی بپردازد، بدان علت که به نحو مکفی و سیله این یا آن نگارش موجود از قوانین، علم اخلاق یا سیاست اسلامی توضیح داده شده است. حداکثر آنکه، ممکن بود یک محقق حقیقتاً با پشتکار به بحث اندک طولانی تر اما به همان درجه گیج‌کننده ابن سینا، یعنی رساله فی اقسام المعلوم العقلیه، برخورد کند.

این رساله - بویژه در بحث علم «تدبیر انسان... که تنها از طریق مدنیت کامل می‌شود» - به وضوح چندین پرسش اساسی در مورد کاربرد و تفسیر هر علم الهی مطرح می‌کند: رابطه بین قوانین خاص و اهداف یا منظور عام آنها کثرت قوانین (یا تفاسیر یک قانون الهی) و اهداف چندگانه ناظر بر کاربرد آنها، فرق بین مدینه‌های فاضل و ناقص یا بین قوانین الهی و بشری و رابطه همه این نکات با تصورات متفاوت از علم اخلاق (تا آنجا که از فلسفه سیاسی قابل تفکیک است) (۱۲) و کمال فطری. ابن سینا و خوانندگان متفکرتر او، هر دو، در رفتار فردی و در موضع عمومی خود نسبت به بسیاری برداشتهای رقیب از حقوق اسلامی، عمل و جامعه به ناچار با این مسائل روبرو بودند.

از طریق این (علم عملی سوم) است که انواع رژیمهای سیاسی و حکومتها و اجتماعات مدنی فاضل و ناقص شناخته می‌شوند. و این علم طرز نیل به هر یک، دلایل از بین رفتن و شیوه‌های تبدیل مدینه [به مدینه فاضل] را نشان می‌دهد. آن [بخش] از این علم که مربوط به پادشاهی می‌شود در کتاب افلاطون و ارسطو راجع به سیاست آمده

است.<sup>(۱۳)</sup> و آنچه راجع به پیامبری (نبوت) و شریعت است در دو کتاب در باره قوانین (نوامیس) آمده است.<sup>(۱۴)</sup> ... و از طریق این بخشها از حکمت عملی است که وجود نبوت و نیازگونه‌های انسان به شریعت برای حیات، بقا<sup>(۱۵)</sup> و سرنوشت<sup>(۱۶)</sup> شناخته می‌شود. و از طریق حکمت عملی است که بخشی از حکمت موجود در مجازاتهای کلی مشترک در قوانین [شرايع] و مجازاتهای خاص هر شریعت خاص برای هر ملت و زمان خاص شناخته می‌شود. و از طریق آن است که تفاوت بین نبوت الهی و کلیه دعاوی باطل دیگر معلوم می‌گردد.<sup>(۱۷)</sup>

باتوجه به اهمیت حیاتی بسیاری مسائل که در این توصیف کوتاه - و در واقع سری - مطرح شده، سکوت ابن سینا در باره این علم که نامی از آن به میان نیامده واقعاً حیرت آور است. گرچه ساختار رساله باعث می‌شود که خواننده منتظر طرحی از هر یک از شاخه‌های حکمت عملی باشد، ذکر مجددی از آنها به عمل نمی‌آید.<sup>(۱۸)</sup> هیچ یک از آثار مستقل ابن سینا در این مورد یا در مورد دو شاخه دیگر حکمت عملی نیست. هیچ نشانه‌ای از اینکه چنین کتابهایی در بین کتابهای از دست رفته وی بوده باشد وجود ندارد. کلام آخر آن که، هیچ اشاره جامع دیگری به این آثار افلاطون و ارسطو در آثار به جا مانده وی وجود ندارد.

به این ترتیب تنها منبع شناخته شده موجود برای هر یک از خوانندگان آثار ابن سینا در مورد روایتی مکفی از این فلسفه عملی، و بخصوص ابعاد سیاسی آن، تفسیرهای عربی و آثار سیاسی مستقل فارابی است. در واقع، هر یک از آثار سیاسی فارابی به سرعت حلقه‌های ارتباطی مهمی را که در آثار ابن سینا مفقود است نشان می‌دهد. زیرا فارابی بر کمال فطری به عنوان تأمین کننده هدف نظام بخشی به حکومت واقعاً فاضل پافشاری می‌کند. این عقیده، به این ترتیب، توضیح می‌دهد چگونه هر قانون مفروض یا میراث نبوی می‌تواند به یک واحد سیاسی «الهی» مبدل شود و تأکید می‌کند چنین طرحی ضرورتاً از آن فلسفه است.

از این گذشته، دلائل سکوت ابن سینا در مورد حکمت عملی تنها پس از بررسی جایگزینهای دیدگاههای فارابی، که فرا روی ابن سینا و خوانندگان معاصر وی و نیز

مفسران مسلمان قرار داشت، روشن خواهد شد. در عرصه سیاسی، شکستهای مکرر تلاشهای صورتبندی شیعی به منظور ایجاد نظامهای سیاسی جایگزین و نیز چالش آشکار در افتادن با تعصبها و جاه طلبیهای علمای ذی نفوذ سنی، در آثار سیاسی فارابی وجود دارد.<sup>(۱۹)</sup> خط مشی سیاسی انشائی ابن سینا در صورت اشاره صریح به فارابی شدیداً لطمه می‌دید.

هیچ یک از چهار توضیح که برای این حذف عجیب ارائه شده بررسی دقیق را بر نمی‌تابد. یک فرض این است که ابن سینا چنین تصور می‌کرد که فلسفه عملی به طور مؤثری متحقق شده و کار ویژه آن به وسیله حکمرانان و یا علما و رشته‌های دینی مذهبی ملازم عصر وی به طرز مکفی به انجام رسیده است، تا بدان پایه که حکمای بالقوه می‌توانند آزادانه به تحقیق در علوم نظری بدون ارتباط با این مبحث (و عملاً غیرموهن) بپردازند. این بدان معناست که ابن سینا مدینه فاضله را کمابیش تحقق یافته تلقی می‌کرد، نظری که با توجه به آنچه درباره عصر پر تلاطم زندگی وی می‌دانیم و معیارهای ارائه شده در شرح فلسفه سیاسی اخیرالذکر، به سختی قابل توجیه است. اما این امر توجه ما را به معضلات عملی که حقایق تاریخی در برابر ابن سینا قرار می‌داد آگاه می‌کند، بویژه، این قبیل ملاحظات سیاسی به توضیح اینکه چرا آثار وی حالتی ظاهربینانه دارد کمک می‌کند صورتبندیهای مذهبی مفصل آن آثار، مثل سکوت وی در مورد علم سیاست، بدان منظور تدوین شده که تأثیری غیر زنده ایجاد نکند، چنانکه گوئی فرآیند نیل به مدینه فاضله تنها در سطح نظری، که در آن صحت استنباطهای رقیب از میراث نبوی به درجاتی کمتر جا افتاده بود، عملی است.

ثانیاً این فرضیه وجود دارد که ابن سینا چنان در علوم نظری و رابطه آن با الهیات اسلامی غرق شده بود که صرفاً به ابعاد دنیوی و عملی فلسفه نپرداخت. این نقطه نظر نیز به ترتیب فوق تنها در صورتی معتبر تواند بود که چنین فرض کنیم که جایگاه آن علم سیاسی، که در بالا شرح داده شد، به وسیله حکمرانان و مفسران اسلام یا دست کم گروهی متنفذ از آنان مشخص شده باشد. اما در اینجا است که ابعاد سیاسی توجه ابن سینا به مسائل مذهبی و تأثیر واقعی وی بر رابطه آموزش مذهبی و فلسفی چنین مشخص

می‌شود: فقط باید به مقایسه آثار وی و تأثیرات ماندگار آنها بر اعمال و مواضع سیاسی معاصران وی مثل بیرونی و شارحان ارسطو در بغداد پرداخت و تنها در مقایسه با این نگرشهاست که می‌توان به درک دیدگاه سیاسی عملی مستتر در نظریه فلسفی وی راجع به نبوت و مسائل مرتبط با آن نزدیک شد.

افزون بر این، فرض بی تفاوتی ابن سینا نسبت به زندگی عملی رانمی‌توان به آسانی با حرفه وی به عنوان طبیب دربار و ذهن مشغولی وی به اداره کشور در سرتاسر سالهای وی آشتی داد.

ثالثاً این استدلال وجود دارد که ابن سینا یا از درک فارابی از فلسفه سیاسی بی‌خبر بود یا اینکه نسبت به آن مخالفت اساسی داشت. همانطور که قبلاً گفته شد، وی کاملاً با آثار و تفسیرهای سلف خود آشنا بوده و در بسیاری موضوعات دیگر به نقل (اکثراً تأیید آمیز) آنها پرداخته است. از این گذشته، با توجه به عادت وی به جلب توجه نسبت به ابداعات و یافته‌های خویش و انتقاد از متفکران ماضی یا معاصر، که با آنها، اختلاف سلیقه داشت، این احتمال که وی تردیدی در انتقاد عمده از فارابی کرده باشد، نیز ضعیف است. در عوض، همانطور که قبلاً گفته شد او دقیقاً در همانجا سکوت اختیار می‌کند که اشاره صریح به فارابی موجب جلب توجه به منطق درونی مقاصد خط مشی پیچیده وی در جهت تشویق به تعقیب فلسفه به صورت تفسیر و تکمیل رمزها و نهادهای اسلام می‌گردید. موفقیت واقعی طرح وی بستگی به گروه بزرگتر خوانندگان غیر فیلسوفی داشت که به نادیده گرفتن فاصله واقعی بین عقیده و علم و فلسفه و مذهب ادامه دهند.

سرانجام این نظریه - ظاهراً ناشی از استفاده خلاقه از معدودی مبحث‌های کلیدی ابن سینا به دست عرفای مسلمان ادوار بعد - وجود دارد که ابن سینا چنین عقیده داشت که نقش علم سیاست را علم اخلاق (یا نوعی استنباط خاص اخلاقی از تعالیم اسلامی) اجرا کرده است. روایت پرطرفدار این استنباط به خوبی در داستان ساختگی ملاقات بین ابن سینا و عارف مشهور خراسانی ابو سعید ابن ابی الخیر (۳۵۸-۴۴۱ هـ / ۹۶۷-۱۰۴۹ م) بیان می‌شود. گفته می‌شود صوفی ادعا کرده است: «آنچه من می‌بینم او می‌داند»؛ و ابن سینا در پاسخ با خرسندی اظهار داشت: «آنچه من می‌دانم او می‌بیند.» گرچه این داستان در

محافل صوفیان رواج تام داشت و در این گونه محافل دلیلی بر بی‌فایده بودن کار طولانی و پر مشقت مطالعات فلسفی و منطقی دانسته می‌شد با هیچ‌یک از اطلاعات ما در باره زندگی و کار ابن سینا و مشاغل و آثار شاگردان بی‌واسطه وی یا سنت طولانی محققان مشائی متعهد به مطالعه شدید آثار فلسفی وی (بخصوص شفا) نمی‌خواند.

در واقع، این افسانه و فرضیه‌ای که این داستان برای بیان آن ساخته شده بر معدودی گفته‌های مبهم مشهور در شفا و در انتهای کتاب اشارات ابن سینا راجع به رابطه تہذیب اخلاقی روح تا کمال غائی عقل نظری<sup>(۲۰)</sup> متمرکز است. این فرضیه جامع چنین می‌انگارد که: ۱- عمل مناسب اخلاقی در صورت وجود آمادگی طبیعی (استعداد) ضروری برای تأمین کمال عقلی روح کافی است؛ ۲- این فرآیند کمال به کلی فردی است و در نتیجه جامعه (و فضائل مدنی و توصیه‌های متفنان) در نهایت با این تکامل عالی تری ارتباط است جز در آن حدّ که ممکن است برای تضمین حداقلی از نظم و همکاری اجتماعی ضروری باشد؛ و ۳- اینکه هدایت اخلاقی به سمت این کمال از قبل در مجموعه‌ای خاص تاریخی از توصیه‌های مذهبی - اخلاقی (مسلماً اسلامی) موجود است. با این حال، با توجه به تلاش عظیمی که ابن سینا در سراسر زندگی خویش صرف مطالعه آثار علما و فلاسفه پیش از خود، تحقیقات خودش و آثار و تعالیم وسیع با هدف انتقال علم و اطلاعی که خود کسب کرده بود به عمل آورده است، بسیار بعید است که وی عقیده به کفایت تہذیب اخلاقی برای تأمین تکامل عقلی حتی در آن ارواح نادر برخوردار از توانایی طبیعی ضروری بوده باشد. در فرازی معروف در پایان اشارات که زاهد، عابد و عارف را از یکدیگر متمایز می‌کند، ابن سینا تأکید می‌کند که آمادگی اخلاقی می‌بایست با عناصری چون جهت‌گیری و نیت فرد، که ضرورتاً عوامل قاطعی چون عوامل سیاسی و فرهنگی را وارد کار می‌کند، تکمیل گردد. ابن سینا به آنها که می‌خواهند عارف شوند مصرانه می‌گوید که دیگر عوامل ضروری از طریق کل کتاب و مجموعه به مراتب بزرگتر آثار فلسفی و مطالعه ضروری برای درک مکفی آن تأمین می‌شود.

در واقع، این که ابن سینا در این زمینه‌ها به زبانی مبهم متوسل می‌شود، نه به معنی رد یا

جهل وی نسبت به مسایل اساسی فلسفه سیاسی، بلکه نمایانگر آگاهی شدید وی از آن معضلات به صورتی است که در عصر وی نمایان بود و پاسخی دقیق و ماهرانه به آنها در موقعیت تاریخی خاص خودش می‌باشد. بدین ترتیب، فرازهای آخر کتابهای شفا و اشارات (یا در شرح وی بر الهیات «ارسطو» را می‌توان فلسفی تلقی کرد، کاری که متفکران مسلمان ادوار بعد مثل طوسی و ابن خلدون کردند و آن را حاکی از نقش حیاتی فلسفه در تفکیک حقیقت ثباتی از وفور فزآینده دعاوی نسبت به مکاشفه عارفانه الغای مدعی اعتباری ویژه در تفسیر میراث پیامبر دانسته‌اند. به این طریق هدف ابن سینا این نیست که ضمن جذب طبایع فلسفی به سمت نوعی آگاهی مطمئن‌تر (هر چند دشوارتر)، در عین حال به جامعه بزرگتر خود مخاطرات چندگانه اخلاقی و سیاسی ناشی از جاذبه مدعیان دروغین الهام هشدار می‌دهد.

سازش دادن دومین فرض فردگرایانه با یک عمر تلاش ابن سینا به منظور تقویت و تحوّل تعلیم و معرفی فلسفه در جامعه خودش به شکلی که در مباحث وی در باب نبوت که در قسمت بعد مورد تحلیل قرار گرفته از این هم دشوارتر است. از این گذشته، این فرض شکنندگی آشکار و قلت شرایط ضروری برای تعقیب فلسفه در هر جامعه را نادیده می‌گیرد و در واقع، همان طور که در مبحث زمینه تاریخی مشاهده شد، تلاشهای مدافعانه ابن سینا در صحت توصیف نوعی الهام فکری بعنوان کمال مورد نظر - و در واقع منشأ اصلی - رمزهای مذهبی هدایت‌گر جامعه خویش تلویحاً بحثی تمام عیار در مقابل انواع دیگر عقاید خصمانه یا بالقوه منتقد را تشکیل می‌داد.

کلام آخر آنکه فرض سوم در مورد کفایت اخلاقیات موجود اسلامی برای کسب کمال بشری را هیچگاه ابن سینا در تعالیم خودش بیان نکرده است. وی بر خلاف معاصران خویش مثل مسکویه یا عامری حاضر نشد اشکال طرق تهذیب اخلاقی ضروری برای کمال روح را با هر نوع تفسیر خاصی از مجموعه گسترده توصیه‌های حقوقی و اخلاقی که پیامبران آورده‌اند یکی بدانند؛ و بدین شکل، نه تنها وی نیاز به توسل به فلسفه سیاسی را نفی نکرد بلکه گفته‌های وی با شجاعت تمام این پرسشهای اساسی را طرح می‌کند: چه کسی صلاحیت و بصیرت درک و تفسیر اهداف واقعی در زیر

این قوانین نبوی و کارکرد آن در سطوح گوناگون از جمله آن که بالاخص به تکامل غائی بشر مربوط می‌شود، را داراست؟ و این سؤال که نحوه تشخیص آن صلاحیت تحت مجموعه‌ای از شرایط تاریخی معین چگونه خواهد بود؟ تصادفی نیست که این مباحثات تفکر برانگیز، که به نتیجه‌ای منتهی نگردیده، درست در آخر شفا می‌آید و ضرورت گذر از حکمت نظری به حکمت عملی برای به کار انداختن قوانین منزل در پرتو یک بصیرت بینی متحول شده در جهت نیل به اهداف و مبانی غائی و الهی آن (که در اکثر موارد متحقق نشده) را نشان می‌دهد.

### سه ویژگی نبوت

در تاریخ فلسفه کمتر اتفاق افتاده است که عباراتی چنین قلیل تأثیری چنین گسترده، متداوم و بحث‌انگیز داشته باشد. منظور اشارات کوتاه ابن سینا به ارتباط میان فلسفه روانشناسی وی و برخی خصوصیات نبوت است. همانطور که قبلاً در مبحث «تفسیر و آمریت خط مشی ابن سینا» مطرح شد، موفقیت گسترده آن گفته‌ها بدون تلاشهای ماهرانه ابن سینا در جهت نشان دادن نوعی سازگاری میان عقاید مذهبی عامه و اصول دستگاه فلسفی خودش غیرقابل تصور می‌بود. همین خط مشی انشایی در تضاد میان شرح وی از خصوصیات نبوی در آثار کوتاه‌تر و عوام‌پسند وی و بحث‌های مفصل او در باب روانشناسی فلسفی در باب «کتاب النفس» در شفا دیده می‌شود. در این مورد نیز مثل شرح نبوت و قانونگذاری، که قبلاً مورد بحث قرار گرفت، فلسفه سیاسی فارابی حکم حلقه مفقوده را دارد.

### قرائت‌های توجیه‌گرانه و انتقادی

به نظر می‌رسد، توجه ابن سینا به ارتباطات اساسی بین نبوت و روانشناسی فلسفی وی از همان آغاز آثار فلسفی دوران پختگی وی وجود داشته است. عملاً در کلیه آثار سازمان یافته وی از کتاب نسبتاً زود هنگام کتاب المبدأ و المعاد گرفته تا اشارات، که متعلق به ادوار بعد است، اشاراتی به سه ویژگی ممیزه نبوت (خواص النبوه) به چشم می‌خورد

که این سه به عنوان دلائل عقلی یا توجیه علمی برای اعتقاد متداول به وحی نبوی و نقش پیامبرانه [حضرت] محمد[ص] ارائه شدند. آثار ادوار بعدی وی که این فرضیه‌های معرفت‌شناسانه را به بحث‌های صوفیانه «اشراق مستقیم» (مشاهده) مرتبط می‌سازد کاملاً در همین طرح سه وجهی جای گرفته است.

بعید است خوانندگان غیر حرفه‌ای بتوانند سه ویژگی نبوی موجود در رسائل ابن سینا را ببینند و ارتباط آنها را درک کنند. خواننده کنجکاو تر که موفق شود مباحث مربوطه را کنار هم بگذارد، ممکن است همان‌گونه که بسیاری از مفسران اسلامی بعدی - به این نتیجه برسد که قصد ابن سینا ارائه یک چارچوب منسجم مابعدالطبیعی و معرفت‌شناسانه باشد، برای توضیح امکان (۱) الهام‌پذیری نبوی به صورت بی واسطه از عقل فعال؛ (۲) «الهام»<sup>(۲۱)</sup> و درک آن از طریق قوه تخیل به شکل محسوس و (۳) معجزات و پیش‌گوئی رویدادهای خاص آینده و دیگر خوارق که انبیا و اولیا انجام داده‌اند. بیشتر مردم چنین فرض می‌کردند که قاعداً منظور ابن سینا اشاره به پیامبر خودشان و وصف اوست. از این نقطه نظر استدلال‌های وی در باره این سه جنبه نبوت احتمالاً چندان متفاوت با مدافعات کلامی معتزلیان و توجیه نبوت در کلام معتزلی یا اسماعیلی و روایات شیعه امامیه به نظر نمی‌رسد. افزون بر این، استدلال‌های دفاعی یکپارچه‌تر وی از واقعیت و ضرورت نبوت [حضرت] محمد[ص] که بیشتر مبتنی بر علم است و ناشی از هیچ شرایط و زمینه فرقه‌ای نیست، برای قشر بزرگی از روشنفکران مسلمان جالب است. (ابن سینا برای نیل به این هدف، اهتمامی بلیغ به کار می‌برد تا تفاوت بین دفاع فلسفی ایجابی وی از نبوت و شکوک و مبهمات بدنام و سرسختانه عقل‌گرایی پیشین، حتی از دید سطحی‌ترین خوانندگان مخفی نماند.) همانطور که غزالی سریعاً شکایت می‌کرد، وی به این ترتیب راه را برای توجه وسیع‌تر عموم به بقیه دستگاہ فلسفی خود باز می‌کند.

فقط در کتاب النفس شفا است که ابن سینا با صراحت بیشتر به نحوه دیگری از درک این سه ویژگی نبوت اشاره می‌کند که ذاتاً نقادانه و به طور بالقوه خلاقه و رهائی‌بخش است. اما این جنبه از پیامبرشناسی ابن سینا متضمن تغییری بنیادی در دیدگاه خود خواننده و کنار هم قرار دادن چیزهایی است که مؤلف به دقت از یکدیگر جدا کرده

است و در پی آن لازم می‌شود که آن دیدگاه واحد در مورد مجادلات موجود بر سر تفسیر نبوت و تبعات سیاسی آنها مورد استفاده قرار گیرد.

اولاً وی هر یک از صفات نبوی را به طور مجزا مورد بحث قرار می‌دهد تا رابطه بنیادی بین آنها، و از همه مهمتر، روابط مسئله ساز آن نوع الهام فکری غیر متعارف که وی وصف کرده تجلی خیالی آن به اشکال نمادین نبوت مذهبی پنهان دارد. ثانیاً، شرح خلاصه وی از هر ویژگی در زمینه انتزاعی روانشناسی فلسفی تنها به مبهم‌ترین شکل به اعمال پیامبران تاریخی و مجادلات میان مفسران هم عصر ابن سینا می‌پردازد. ثالثاً، بحث وی هیچ ارتباط صریح بین شرحی که وی در اینجا از الهام فلسفی، که مشخصه بعضی پیامبران است، به دست می‌دهد (آنها که واجد ویژگی عام نبوت بوده‌اند) و سلسله کارکردهای به مراتب گسترده‌تر قانونگذاری، که به پیام آوران نبی (رسل) نسبت داده شده و در آخر کتاب شفا به آنها اشاره کرده است، برقرار نمی‌کند.

پس ابن سینا در این قسمت از شفا در مورد علوم فلسفی عملی بخصوص فلسفه سیاسی خاموش می‌ماند. اما، روش وی در این جا با روش او در آثار عوام پسندتر و کوتاه ترش از سه جنبه بنیادین متفاوت است. اولاً، این شرح که متضمن چارچوب کامل درک معرفت شناسانه و هستی شناسانه وی است از دانش علمی و آنچه قابل دانش است و معنی حقیقی دانش چیزی (در برابر عقیده، ایمان یا تصور) است. بنابراین، هر کس که به بحث وی راجع به این ادعا که نبوت حقیقی مبتنی بر آن نوع خاص از فهم فلسفی است، نزدیک شود چاره‌ای جز این ندارد که مسائل نظری مندرج در مرتبط ساختن الهامهای موجود با چنین دانش و نیز نقائص بنیادین بسیاری از دعاوی فعلی نسبت به چنین درک و نیز آن نوع اعمال (و تغییرات معادل با آنها در صلاحیت اعتبار و اشکال تعلیم را) که برای سوق دادن دیگران به سمت دانش حقیقی ضروری است، بپذیرد. ثانیاً، هر سه ویژگی نبوت در زمینه عوامل و پدیده‌های تکرار شونده و پیچیده کننده - تمایز میان پندارهای الهام شده که بر اساس تقلید مورد پذیرش قرار می‌گیرد و حقایقی که از طریق فهم علل آنها درک می‌شود، قدرت خیال پردازی بی پایان قوه تصور (تأویل در برابر تعبیر) یا خوارق جادوگران و پیش گوئیهای واسطه‌های احضار روح و منجمان - که به وضوح

مشکلات تفسیری غیر قابل اجتنابی را که کلیه دعاوی نسبت به نبوت یا الهام عرفانی پیش می‌آورد مطرح می‌کند، مورد بحث قرار می‌گیرد.

کلام آخر آن که، قرارداد این بحث انتزاعی راجع به مشکلات تفسیر در کنار زبان اسلامی و تعاریف مورد استفاده در آثار عامه پسندتر به دست ابن سینا به واضح‌ترین شکل نمایانگر شدت توجه سیاسی وی به تفاسیر عملی از وحی [حضرت] محمد [ص] و حاکی از نتایج گسترده‌تر فلسفه وی است. یک نمونه مشهور از این شیوه آموزشی وی این است که وقتی گفته‌های مشهور وی در مورد دید مستقیم (مشاهده) به عنوان یک منبع دانش مندرج در آخر اشارات و شرح وی بر الهیات «ارسطو» با شرح کامل تری از دانش و شهود در شفا مورد مقایسه قرار می‌گیرد، معلوم می‌شود که توجه وی عمدتاً نه به احساسات منحصر به فرد ملازم این تجارب، بلکه صرفاً به این مسئله بنیادی است که چطور می‌توان تشخیص داد کدام الهامها حقیقی و کدام کذب است. (۲۲)

### نبوت و عقل

اشاره مشهور ابن سینا به «عقل قدسی» در کتاب النفس شفا<sup>(۲۳)</sup> به طرزی زیبا نکات قبلی را نشان می‌دهد. نبوت - به معنای فنی منحصر به فردی که ابن سینا در اینجا برای آن ایجاد می‌کند - مبدل به منبع متداول و متداوم کلیه کشفیات نظری از جمله علوم تعقلی و فلسفه موجود می‌گردد:

«از جمله کسانی که فرا می‌گیرند کسی است که به ادراک (شکل قابل درک امور) نزدیک‌تر است چرا که آمادگی او (به دریافت آن مشکل!) بیشتر است. بنابراین چنانچه در آنچه در میان وی و روح او قرار گرفته آمادگی قوی داشته باشد، این حالت «بصیرت» (حدس) نامیده می‌شود؛ و ممکن است این آمادگی در بعضی از افراد قوی‌تر باشد چنانکه چندان نیازی به (حدس ذهنی) یا توضیح و تعلیم به منظور تماس برقرار کردن با عقل فعال نداشته باشد. بلکه (چنین فردی آمادگی فراوان برای آن (اتصال) دارد، چنانکه گوئی واجد استعداد ثانویه (که از طریق آموزش اولیه کسب می‌شود) می‌باشد. در واقع چنان است که گوئی خود همه چیز را می‌دانسته است.

حال این بالاترین حد استعداد وی است و این حالت عقل مادی را باید فکر الهی (عقل قدسی) نامید. این عقل چیزی از مقوله عقل فطری است، جز اینکه بسیار متعالی است و همه مردم را به آن دسترسی نیست؛ و گزافه نخواهد بود اگر بعضی از آن اعمال به روح القدس نسبت داده شود، چرا که قدرت و برتری آن می‌تواند چنان به ملکه واهمه وارد شود که قوه واهمه نیز با شباهتهای محسوس، و ممنوع در کلام به شیوه‌ای که قبلاً به آن اشاره شد به تقلید آنها پردازد. (۲۴)

در سطور بعد ابن سینا می‌گوید: «از جمله اموری که این را (۲۵) اثبات می‌کند نقش محوری «شهود در کسب» امور قابل فهم است. پس وی با چرخش جالب در یک استدلال قدیمی شیعی اسماعیلی در جهت اثبات نبوت که می‌گوید: «امور به ناچار به شهودی، که اساتید آن شهود کسب کردند، برمی‌گردد و سپس آن بزرگان آنها را به کسانی که فرا می‌گیرند منتقل می‌سازند.»

بدین ترتیب، این امکان وجود دارد که یک فرد خاص از بین مردم دارای روحی چنان مؤید به غلظت تقوی و اتصال با اصول قابل درک می‌باشد که با شهود منور گردد. منظور من دریافت (آن اصول قابل درک) از عقل فعال راجع به هر یک از امور و داشتن اشکال موجود در عقل فعال (در آن روح)، یا آیند «تقریباً بدون فاصله نقش بستن نه از طریق مرتب ساختن (علل) که مشتمل بر «حدّ اوسط» نیز هست، می‌باشد. زیرا اگر اموری که تنها از طریق شناخت علل آنها قابل درک است، کورکورانه پذیرفته شود، بطور یقین (دانسته) و فهمیده نخواهد شد؛ و این نوع نبوت - در واقع برترین قدرتهای نبوت است - و مناسب‌ترین حالت، وضعی است که این قدرت نیروی قدسی نامیده شود و در میان قدرتهای بشر، از همه برتر است.

اولاً، ابن سینا سعی نمی‌کند «عقل قدسی» در طبیعت را از اشراق و اتصال به عقل فعال، که وجه مشخصه فهم بشری و کشف عقلی است، متمایز کند: «برترین قدرت نبوی، در عین حال برترین قدرت بشری نیز هست.» ابن سینا با تأکید بر گوناگونی مشهود غلظت و آمادگی با توجه به این ویژگی می‌گوید چنین توانائی تیزهوشانه نسبت به درک حد اوسط بدون تعلیم مفصل در بسیاری از مردم وجود دارد. در جای دیگر، وی امکان

کلیت و تمامیت دانش خاصی را که می‌تواند پیامبران را از دیگر افراد عادی فانی متمایز سازد، ردّ می‌کند<sup>(۲۶)</sup> مهم‌تر آنکه، با توجه به استدلال‌های قبلی ما در باره نقش بالقوه سیاسی فلسفه در رابطه با مسائل مربوط به آمریت و تفسیر مذهبی، ابن سینا چه در اینجا و چه در جای دیگر اشاره‌ای به وجود رده‌ای بالاتر از موضوعات تعقل، که متفاوت با اصول عقلانی نظام‌های طبیعی قابل مشاهده که مورد بحث فلاسفه، عالمان علوم طبیعی و ریاضی دانان قرار گرفته باشد یا فراتر از آنها رود، نمی‌کند. ابن سینا حتی در بحث‌های کوتاه‌تر راجع به این آمادگی طبیعی و شهود در آثار پرفرودارتر خودش همواره دقت دارد تا تأکید کند که این آمادگی صرفاً عبارت است از کار ویژه سریع‌تر و مستعدانه‌تر عقلی عادی بشر. کلام آخر آنکه، در اینجا هیچ اشاره‌ای وجود ندارد که موضوعات این نوع خاص از تعقل می‌تواند شامل مجموعه‌ای قابل درک از اصول اخلاقی عینی تام یا ارزشهایی که تنها پیامبران را امکان دسترسی بر آن است، باشد. باین حال، ابن سینا مثل شاگردانش و مفسران ادوار بعد، به طور قطع علاقمند به جلب توجه به این امور - هم در اینها و هم در رده بندی خودش از علوم - می‌بود مشروط بر آنکه چنین اموری واقعاً وجود می‌داشت. ارتباطی که ابن سینا میان «بالاترین قدرت پیامبری» با توجه به ارتباطات میان بعد علنی شریعت سازی و نبوت که در دو چهره بالا بحث شد و مفهوم احتمالاً حیاتی آن تا حد والایی اهمیت دارد.

پافشاری وی بر اینکه شخصی که دانستن وی از طریق این نوع الهام فکری صورت می‌گیرد، باید برخوردار از آگاهی نسبت به حد اوسط و عللی که درک کرده باشد (مطابق با ساختار منطقی و اثبات‌گر علم خاص مورد بحث) - مبادا که الهام وی از تقلید و حتی نیرنگ و دروغ قابل تمییز نباشد - باعث می‌شود که فیلسوف موفق تنها مفسر ذی صلاح صور ذهنی و نمادهای میراث نبوی، دست کم تا آنجا که به دانش حقیقی و فهم مربوط می‌شود، باشد. بدین ترتیب، خوانندگانی که در طلب آن فضیلت فطری و کمال غائی بشری مذکور در آخرین بخش شفا هستند متوجه اهمیت عملی و ذاتاً سیاسی تاکید ابن سینا بر تعلیم در اینجا خواهند شد.

به طور خلاصه، آنچه ابن سینا در باره این نوع خاص از الهام فکری در شفا یا جای

دیگر می‌گوید، به وضوح، بیشتر قابل اطلاق بر نوابع علمی و ریاضی است تا آنها که به چشم عموم به عنوان انبیاء مذهبی مورد تکریم اند تعجبی ندارد که شاگرد وی بهمنیار (متوفی ۱۰۶۶-۴۵۸) در قسمتی در کتاب التحصیل علناً استاد خود را تازه‌ترین نمونه این نوع خاص از فیلسوف پیامبر می‌داند. بهمنیار بعد از تأکید بر اصرار ابن سینا به اینکه «چنین یقین واقعی» (تنها) از طریق تصور بازنمایی representation حد اوسط امکان‌پذیر است<sup>(۲۷)</sup>، با بکارگرفتن، استفاده ابتکاری که استادش از واژگان مذهبی کرده است در ادامه اصرار می‌ورزد که:

این امکان وجود دارد که شخصی با توانایی طبیعی، مادی فکری (فطرة) نزدیک به خرد (اكتسابی) بصورت نظری وجود داشته باشد، (بوجهی که) در معقولات فهم‌پذیرتر (آناً) از طریق شهود و بدون نیاز به تفکر و یادگیری طولانی درک کند. و ما عملاً کسی را که وضعیتی شبیه به این داشت و مؤلف این کتاب (کتاب شفا) بود مشاهده کرده‌ایم. زیرا وی در عنفوان شباب کلیه علوم حکمت را علیرغم آشفستگی علوم در آن دوران درک کرده بود. اما حتی اگر این علوم به صورت [صحیح] تنظیم شده بود [یعنی به صورتی که ابن سینا آنها را تنظیم کرد] تسلط وی بر آنها در مدتی چنان [کوتاه] یک کار خارق‌العاده [معجزه] می‌بود؛ و آنچه صحت این نکته را به شما اثبات می‌کند. مضامین آثار وی با توجه [به] عصری که نام بردیم [زمان شروع وی به تالیف آنها] و [شرایط] سرزمین مادری بزرگ شدن خود اوست.

این دیدگاه قبلاً در گفته‌های ابن سینا در باره زندگی خودش در فرازی مشابه در خلاصه فارسی آثارش آمده است. ابن سینا پس از توصیف الهام نبوی واقعی و ذکر اینکه «ضروری است اصول تعلیماتی که به مردم داده می‌شود» از این شخص صادر گردد. ادامه می‌دهد:<sup>(۲۸)</sup>

و این امر نباید تعجب آور باشد زیرا ما خود فردی را دیدیم که به قدرت شهود خویش از تلاش عظیم خدا می‌شد. شهود چنین فردی در اکثر امور برابر است با آنچه در کتب وجود دارد، تا بدانجا که چندان نیازی به مطالعه کتب ندارد. چنین بود که این فرد در سن ۱۸ یا ۱۹ سالگی تمام علوم فلسفی [علوم الحکمة] - شامل منطق، علوم طبیعی،

مابعدالطبیعه، هندسه، حساب، نجوم، موسیقی، طب و بسیاری علوم دشوار دیگر را - به درجه‌ای فراگرفته بود که هیچ تالی برای او پیدا نبود. پس از آن، وی در همان حالت اولیه باقی ماند بدون آنکه چیزی به آن وضعیت اولیه بیفزاید. هر چند که معلوم است فراگیری هر یک از این علوم [معمولاً] سالها به طول می‌انجامد.

شاگردان ابن سینا برای شناخت این که هدف اصلی وی در بحث فوق کمتر توصیف یا توجیه یک پیامبر تاریخی خاص است تا تثبیت فلسفه به عنوان حکم ذی صلاح قضاوت در میان دعاوی رقیب نسبت به حقایق نهادهای نبوی (یا هدف آنها) به هیچ اثر دیگر در باره فلسفه عملی نیاز نداشتند. از این دیدگاه، آثار فلسفی ابن سینا خواننده دارای استعداد مناسب را از اهداف، تأثیرات و محدودیتهای دیگر عقاید رایج مدعی علمیت در برنامه کاری خوش آگاه می‌سازد و آنها را از شیوه‌های مناسب سیاسی و تزئینی برای تغییر شکل آن برنامه، به صورتی که بهتر نمایانگر اهداف برترین انبیاء واقعاً الهی باشد، آگاه می‌سازد.

## نبوت و تخیل

نیاز اساسی به فلسفه برای درک اشکال تثبیت شده تاریخی نبوت، به قوی‌ترین شکل، در شرح طولانی ابن سینا از تخیل در کتاب النفس شفا مطرح گردیده است. (۲۹) این فصل که به تفصیل به خاستگاههای خطا و پندارهای موثر بر فعالیت‌های عملی و ذهنی درگیر در تخیل بشری، شاهکاری است از شیوه نگارش نوعاً مبهم ابن سینا. نبوت اختصاصاً مرتبط با قوه تخیل تنها یکبار در این فصل ذکر شده و آن پس از توصیفی کوتاه از تجلیات خارجی آن به زبانی مذهبی است، که عمداً از توصیفات سنتی تجربه وحی [حضرت] محمد [ص] مدد می‌گیرد.

اغلب آن [صورت خیالی ایماژ] به وسیله بی خودی آنها از محسوسات و قرار گرفتن تحت غلبه آن صورت مثل حالت جذبه به آنها می‌رسد. اغلب قضیه بدین صورت نیست: اغلب امور را در حالت [حقیقی] آن مشاهده می‌کنند؛ اغلب همانند آن را تصور می‌کنند به (همان) دلیل که شخصی که خیال پرداز شبیه آنرا می‌بیند، همان طور که بعداً نشان

خواهیم داد؛ اغلب یک صورت ذهنی در نظرشان می‌آید و تصور می‌کنند آنچه دریافت می‌کنند آن صورت ذهنی است که با جملاتی مسموع آنها را خطاب قرار می‌دهد جملاتی که آنها را به خاطره می‌سپرنند و بر دیگران می‌خوانند.<sup>(۳۰)</sup>

اما لحن مسلط و هدف این فصل چند سطر جلوتر (۸ - ۴ : ۱۷۳) تعیین می‌شود. معهدا، وقتی ابن سینا به تعریف انواع پدیده‌ها و تجارب وحی غیر قابل متمایز می‌پردازد و ادعا می‌کند علل روانشناسی تقریباً غیر قابل اجتناب آنها که ریشه‌هایی عمیق دارد نمونه‌ای گویا از «صورت‌های ذهنی است که دیوانگان، مشتاقان، بیم زدگان، نحیفان و خفتگان» تجربه می‌کنند. با این حال، این «اشکال و تصورات وقتی قوه تشخیص و خرد اعاده می‌گردد، ناپدید می‌شوند.» و قوه واهمه به نقش مطیعانه‌ای که فراخور اوست برمی‌گردد. گرچه تفاوتی قطعی بین آن دو گروه و اطلاعات حاصل از تجارب آنها، که از نظر ظاهر با یکدیگر مشابهند وجود دارد، لحن مبهمی که ابن سینا در آغاز برای توصیف این گونه تجارب به کار می‌برد تنها این نکته را مورد تأکید قرار می‌دهد که قضاوت در باره این گونه امور از خارج یا با تکیه صرف بر عقاید و قضاوت‌های متداول در میان مردم تا چه پایه غیر ممکن است. گفته‌های مطایبه آمیز وی بر نیاز بنیادی به معیارهای عقلی معتبر برای قضاوت، فهم و تفسیر ثمرات این گونه تجارب مبتنی بر «وحی» به صورت عینی تأکید می‌کند.

ممکن است بر حسب اتفاق فردی به وجود آید که قوه واهمه وی فوق العاده قدرتمند و چنان مسلط باشد که تحت اداره حواس نباشد و قوه بازنمایی از حکم آن سر بر نمی‌تابد (مثل مورد وهم‌های فوق‌الذکر) و در عین حال، روح او چنان قدرتمند است که هدایت شدن آن به سمت حواس موجب سلب توجه آن از خود و آنچه فرد دریافت می‌کند نمی‌شود؛ در چنین حالتی است که چنین فردی در حالت بیداری وضعیتی را دارد که دیگران در هنگام رویا و بعداً آن را بازگو خواهیم کرد. این حالتی است که در آن شخصی که خواب می‌بیند امور مخفی را از طریق یقین حاصل کردن به وجود آنها یا همانند آنها درک می‌کند. اما این گونه وضعیتهای می‌تواند در حالت بیداری بر آن (اشخاص استثنایی) حادث شود.<sup>(۳۱)</sup>

نکته اساسی ابن سینا در اینجا این است که فرآیندهای روانی زیربنایی عمل تصور (خواه در خواب خواه در بیداری) و نیز منابع پندارها و الهامهای خیالی در بین همه افراد بشر مشترک است و خاص پیامبران نیست. بدین جهت است که وی بحث خود را در مورد این «ویژگی نبوت» را که جنبه تعیین کننده دارد، با پافشاری بر این نکته آغاز می‌کند که «حتی یک نفر در میان مردم نیست که سهمی در موضوع خواب - الهام و در وضعیت مدرکاتی که در حالت بیداری به او می‌رسد نداشته باشد»<sup>(۳۲)</sup> وی سپس بعد از شرح تنوع و جامعیت این پدیده‌ها، به مسئله بسیار مهم تفسیر می‌پردازد:

بیشتر اوقات این [ایماژهای ذهنی] گذرا از عللی ناشی می‌گردند که به طرزی مرموز از روح نشأت می‌گیرد. اینها به اشاراتی مبهم می‌ماند، و چنان نامشخص اند که به خاطر نخواهند ماند، مگر آنکه روح «با درک شریف» [فرد] آنها را غافلگیر کند. اما معمولاً کار آنها مشوش کردن [ملکه] و اهمه با نوعی [از فعالیت ذهنی] است که به آنچه فرد [به ضرورت آگاهانه] در حال انجام آن بود ناسازگار است.<sup>(۳۳)</sup>

تداوم بین وحی نبوی و رویا - الهام که در اینجا فرض شده در تعدادی احادیث مشهور مورد اشاره قرار گرفته است که بعضی از آنها هم چنین به طرح ضرورت تفسیر چنین پندارهای الهامی - دست کم در مورد نمونه‌های غیر نبوی این تجربه پرداخته‌اند. بدین ترتیب، هدف ابن سینا این است که خواننده پرهیزکار دارای ذهنیت مذهبی این فصل را شرحی مبسوط در باره حدیثهای معرف ذیل بیانگارد: «رویای صادق یک مؤمن یکی از چهل و شش جزء نبوت است، رویا - الهام صادق منبعث از خداوند است، در حالیکه رویاهای [عادی] از شیطان است و هیچ چیز از نبوت نمی‌ماند مگر بشارت و [حضرت] محمد [ص] این بشارت را «رویا - الهام صادق تعریف کرد».<sup>(۳۴)</sup>

بقیه این فصل دلائلی متعدد (۸: ۱۸۲-۱۱: ۱۷۴) در این مورد ارائه می‌کند که چرا هیچیک از محصولات خیال به صورت خود بخود نمی‌تواند حقیقی بجای پندار ارائه دهد. این نکات ضرورتاً یک مسئله بسیار مهم را برای خواننده فکور مطرح می‌کند و آن اینکه تمام عدم اطمینان‌هایی که در اینجا ذکر می‌کند بر میراث نمادین انبیا نیز وارد است - حتی پیش از این در مورد آن عرفای مسلمان ادوار بعد نیز صادق است که غالباً ادعا

می‌کردند دارای قدرت الهامی منحصر به فرد در اثبات یا تکمیل صحت و اعتبار پندارها به صورتی که عموم مردم درک می‌کنند، می‌باشند. از این دیدگاه، این فصل نقدی است ویرانگر بر دعاوی ذی نفوذ برخوردار از نوعی علم و شهود عرفانی فراتر از حد قابل اثبات فهم بشری<sup>(۳۵)</sup> و تایید نقش محوری علوم فلسفی در تشخیص محتوی حقیقی و عینی نمادهای پنداری و الهامهایی که مدعیان گوناگون برخوردار از شهود ارائه می‌کردند. به طور خلاصه، آنچه در توصیف ابن سینا از آن اشخاص که آمادگی طبیعی برای این نوع پیش‌گویی فلسفی را دارند جنبه بنیادی دارد. نه قدرت تصورات آنها بلکه قدرت نادره آنها به «تمرکز بر عقل و مکتسبات آن» (معقولات فهم‌پذیر از عقل فعال) است.

خوانندگانی که بتوانند این فرازها را با بخش راجع به «عقل قدسی» مرتبط سازند خواهند دید که به چشم ابن سینا «داندگان» حقیقی و «وارثان بر حق پیامبران» فلاسفه موفقند.

آنچه آن رابطه را در اینجا مبهم می‌سازد، ابهام اساسی در اشاره ابن سینا به «امور پنهان» نمادین است که در این حیطه به یکسان بر پیامبران و بینندگان رویا «آشکار» می‌گردد. در پهنه گسترده‌تر کیهان‌شناسی و هستی‌شناسی وی، که در اینجا تنها به آن اشاره‌ای شده -/اما تنها برای آن دسته از خوانندگان وی که بیشتر از فلسفه اطلاع دارند آشکار است - آن امور «نادیده» می‌تواند یا دلالت داشته باشند (الف) بر جزئیاتی خاص راجع به آینده یا رخدادهای این جهانی که حضور مادی ندارند و از طریق ارواح اجسام سماوی انتقال می‌یابند و یا (ب) به حقایق معقول زیربنایی پدیده‌های آشکار این جهان باشند که به تدریج به وسیله عقل بشر درک می‌گردد. شیوه نگارش این فصل (یعنی تمرکز آن بر رؤیا و انواع الهامهای تصویری غیر نبوی) دقیقاً بدان منظور طراحی شده که توجه اکثر خوانندگان را به پدیده‌های آشنا تر مقوله اول مثل رؤیاهای از پیش خبردهنده، پیش‌گویی، شهود (intuition)، واسط (medwn) و سروش (Oracle) جلب کند، بدون اینکه مسائل مذهبی و سیاسی حساس تر مرتبط با مقوله دوم صریحاً طرح شود.

به طور قطع، اگر نوع الهام مورد بحث مربوط به دانش نمادین از رویدادهای خاص

این جهان (گذشته و حال و آینده) باشد، ابن سینا هیچ تکیه گاه واحد و واضحی را ارائه نکرده است، چرا که احتمالاً چنین فکر کرده است که سنجشهای متداول چون تداوم و قابل اتکا بودن کفایت می‌کند. اما وی همیشه تأکید می‌کند که چنین قدرتهای غیر متعارف که از قبل در خواب دیدن عادی بشر وجود داشته است، در بین جادوگران (magicians) گویان (sooth sayars)، ستاره‌بینان (astrologers) و حتی مجانین بسیار وجود دارد و از این طریق قویاً اظهار می‌دارد آنچه در پیامبران بی‌همتاست نه صرف برخورداری از چنین ظرفیتهای روانی بلکه طرق و اهدافی است که این قدرتها را به خاطر آن مورد استفاده قرار می‌دهند.

### معجزه نبوت

آنچه ابن سینا در شفا راجع به نوع سوم خصائص که صرفاً از آن پیامبران است<sup>(۳۶)</sup> و معمولاً به آن توانایی نادر روانی گفته می‌شود که بر پدیده‌های مادی جهانی، بدون مداخله مستقیم جسمانی، چنان اندک تأثیر می‌گذارد که مفسران ادوار بعد اغلب بر انتشارات طولانی‌تر کتاب الاشارات تکیه کرده‌اند. در اشارات اصرار محتاطانه وی بر حدود اساسی طبیعی و زمینه آنچه در این نوع خصیصه «ممکن» است اشاره به نقش مشابه بالقوه فلسفه در این مورد علم داشته باشد، در کمک به یقین اجزاء متشکله آن حدود و نیز فرآیندهای طبیعی خاص درگیر در هر یک. در هر حال، یک بعد بسیار مهم دیگر از این بحث وجود دارد که شارحان معمولاً با سکوت از کنار آن گذشته‌اند. عملاً هر چیزی که ابن سینا در کتاب النفس از شفا درباره کار ویژه و اهمیت وهم و الهام در رفتار حیوانی می‌گوید (مقاله چهارم، فصل سوم) - بلافاصله پس از شرح وی از تصور بشری - در عین حال می‌تواند به همان سادگی به ابعاد سیاسی نبوت (مبتنی بر آنچه ابن سینا آشکارا و مصرانه ابعاد حیوانی روح انسان می‌نامد).

و کار ویژه مبسوط‌تر و اهمه در استقرار هر نظام سیاسی تسری داده شود. در این خصوص توجه به این نکته مهم است که فصل بعد با ذکر پدیده‌هایی که زمینه ضروری هر نظام اجتماعی و «ماده عنصری» دست آوردهای هر شارع است، آغاز می‌شود:

اغلب روح هر بدنی دیگر تأثیر می‌گذارد به همان ترتیب که بدن خود او تحت تأثیرات مربوط به چشم [بد] و عمل تصور [وهم] قرار می‌گیرد. در واقع، اگر روح قدرتمند، شریف و مثل اصول [فهم‌پذیر] باشد، این حالات را به موادی که در جهان است منتقل می‌کند [تا آنکه] این مواد تحت تأثیر آن اصول [معقول] قرار می‌گیرد و آنچه در فکر متصور گردید در ماده موجود می‌شود.

اگر خواننده توجه داشته باشد که لفظ بسیار مبهمی که در اینجا به معنای ساده<sup>(۳۷)</sup> گرفته شده می‌تواند بیشتر اشاره به افراد بشر، که جمعیت دنیا را تشکیل می‌دهند باشد، بقیه این فراز به صورتی کاملاً متفاوت دیده خواهد شد. ابن سینا در ادامه می‌گوید از آنجا که روح واجد این قدرت است که:

عنصر جسمانی را از آنچه که طبیعت آن اقتضا می‌کند به چیزی دیگر مبدل سازد پس استبعادی ندارد که روح شریف و بسیار قدرتمند از طریق تأثیر خود از آنچه [معمولاً] خاص بدن است فراتر رود، زیرا در تمایلی که نسبت به جسم خویش دارد با قدرت و شدت مجذوب تن نیست. و [اگر] به موازات این، [چنین] روحی از لحاظ مرتبه متعالی و واجد یک فطرت بسیار قدرتمند [فکری] باشد، در آن صورت این روح می‌تواند بیماران را شفا دهد و ارواح شرور را تضعیف کند. و در نتیجه [تأثیر این روح] است که [بعضی] طبایع نابود و [دیگر] طبایع تقویت خواهد شد و این که عناصر [یا مردم] به خاطر آن تغییر حالت پیدا خواهند کرد.

بدین ترتیب غیر آتش به آتش و غیر خاک به خاک مبدل می‌گردد و از طریق اراده [volition] آن روح، باران خواهد بارید و نعمت زیاد خواهد گشت، به همان صورت که کسوف (eclipse) و طاعون هر یک بر طبق ضرورت عقلی واقع خواهد شد؛ و به طور کلی این امکان وجود دارد که در پی اراده کردن امر، موجود شدن آنچه مربوط به تغییر حالت آن ماده [یا مردم] است صورت گیرد... زیرا ماده [یا مردم] بر حسب طبیعت خود از آن [روح] اطاعت می‌کنند و آنچه [ابتدا] در اراده تجلی می‌کرد در آن [ماده یا مردم] ایجاد خواهد شد و این نیز یکی از صفات متمیزه قدرت انبیاء است.<sup>(۳۸)</sup>

به همین ترتیب، خواننده تیزبین متوجه خواهد شد که اشارات نیرومند ابن سینا به این

خصیصه عملی نبوی، که زیربنای تغییر جوامع و تمدن ما را تشکیل می‌دهد؛ شرح وی از ویژگیها و خصوصیات حیوانی روح را به نتیجه می‌رساند و مستقیماً به اولین شرح اساسی در تمامی کتاب شفا از طبیعت امور سیاسی، اجتماعی و آموزشی زمینه‌هایی که در آن افراد بشر قادر به نیل به کمال خاص عقل نظری هستند و متمایز کننده آنها از حیوانات است، منجر می‌گردد.<sup>(۳۹)</sup> گرچه این قسمت از سه جنبه اصلی نبوت نام نمی‌برد، با توجه به نقش اساسی آنها که قبلاً شرح آن بیان شد (گذشت) متممی بسیار ضروری برای بحث جوامع و قانونگذاران در انتهای کتاب شفا یعنی مابعدالطبیعة بدست می‌دهد. در اینجا ابن سینا با صراحت و به تفصیل از هدف غائی و غایت نهایی بشر که هدف کتاب خودش تحقق آن در زمینه اسلامی است و درباره تنظیم پیش شرطهای سیاسی و اجتماعی آن صحبت می‌کند. در یک کلام، وی منظور و هدف از تفسیر حالتی را که به شیوه‌ای چنان مؤثر بالحنی چنان معاد شناسانه مورد بحث قرار گرفته، بیان می‌کند.

در خاتمه می‌توان در این مورد نظر شاگرد خود ابن سینا بهمینار (ذکر شده در زیرنویس شماره ۲۹) راجع به «معجزه‌ای» که آثار استاد وی ارائه کرد و جا انداختن علوم فلسفی در دین اسلام که به طرز حیرت آور مؤثر بود را به خاطر آورد.

بنابراین فراز طولانی که از کتاب النفس نقل شد گویای چیزی بیش از یک قدرت نبوی خاص است. این شرح حلقه‌های مفقوده در شرح ابن سینا از نبوت و رابطه آن با فلسفه سیاسی - مابین ابعاد عقلی و تصویری وحی نبوی، (نبوت و عقل، و نبوت و تصور، فوق الذکر) و بین شارع به طور اعم («قدرت امکان قوانین نبوی الهی» فوق الذکر) - را به صورتی برقرار می‌کند که چالش دائمی بشر را نشان می‌دهد که هر یک از آن اعمال متفاوت می‌بایست در آن سهم باشند، طرح می‌نماید.

### ابن سینا به عنوان نبی:

### و محدودیت موفقیت وی

اهداف محرکه ابن سینا در یک عمر اصلاح میراث نبوی [حضرت] محمد [ص] هرچه بوده باشد، تأثیر تاریخی آثار وی - به صورتی که در زمینه تاریخی فوق‌الذکر گفته

شد. در معرض همان طنزی قرار دارد که آثار دیگر بنیانگذاران حتی می‌توان گفت که در بعضی جنبه‌ها پیروزی او در عین حال شکست بوده است، چرا که موفقیت عظیم تاریخی وی در ارائه آثار فلسفی خویش بعنوان فرد موفق و کافی ظاهراً به زبانی اسامی، حداقل در برخی از سنن فکری اسلامی، از دیدگاه‌های سیاسی که وی اتخاذ کرد و مبتنی بود بر آشنایی کامل وی با فارابی (و از طریق وی با افلاطون و ارسطو) منجر گردید.

اما این امر تصادفی نبود. اگر تاریخ (هنوز نانوخته) هزار سال اندیشه اسلامی پس از وی، شامل الهیات و عرفان نظری چیزی نیست. به غیر از داستان دو ابن سینای رقیب نیست، یعنی این که گستره و تداوم تأثیر وی ارتباطی تنگاتنگ با برخی موضوعات مبهم و وجوه رسمی مشخص به فلسفه وی دارد. به نظر می‌رسد اولین خصیصه این باشد که آثار وی به عنوان خصیصه «کمال» فلسفه نظری وی به چشم می‌خورد، بویژه اگر آثار وی با آثار افلاطون یا ارسطو مقایسه شود. خصیصه دوم که با چنان حرارتی از دیدگاه‌های مختلف توسط ابن تیمیه و ابن رشد مورد انتقاد قرار گرفت عبارت است از بازنمایی الهی شده علوم نظری به دست وی (از لحاظ، لحن و نقش مهم مابعد الطبیعه وی) و نیز ارائه منسجمی از نتیجه‌گیریهای آن که از باورهای مذهبی برابری در قبال عموم برخوردارند. سرانجام ممیز سوم و مطمئناً یکی از توضیحات کلیدی برای استفاده گسترده از آثار و مفاهیم وی بوسیله کسانی که جزء در این مورد آنقدر با یکدیگر اختلاف داشتند عبارت بود از دوری گزیدن چشم‌گیر فلسفه نظری مکتوب وی از هر نوع ارتباط نقادانه با مشکلات واقعی و مسائل حیطه‌های عملی و سیاسی.

در این مقاله سعی کردیم نشان دهیم که اولاً چگونه هر یک از این ممیزات علم الهی (Theological) در آثار عوام‌پسند و کارهای علمی ابن سینا یک عنصر لایتجزا از خط مشی نگارش پیچیده وی است که طی یک عمر تدریس و تحریر بمنظور نشان علوم فلسفی در جایگاه راهنمایان راستگو و مفسران میراث نبوی در جامعه اسلامی خویش مورد استفاده قرار گرفته است. حتی اگر بخشی از مبحث گسترده ما درست باشد، دانشورانی که علاقمند بدانند «ابن سینا واقعاً چه فکر می‌کند» ممکن است روزی به بازنویسی شرحهایی که اکنون بدون نقادی پذیرفته شده است سوق داده شوند. از این

مهمتر، توجه به این است که شاگردان و جانشینان فلسفی وی، بجز چند استثناء نادر، سعی در بازنویسی چارچوب علم الهی خارق العاده وی بمنظور توضیح آن نکردند - و آن دسته انگشت شمار که سرانجام دست به این کار زدند (از قبیل سهروردی و ابن رشد) تأثیری بسیار محدود بر خوانندگان مسلمان داشتند جزء آن لحاظ که ژرف بینی بدیع آنها بدست متفکران ادوار بعد مثل ملاصدرا و ابن خلدون تا حدودی با لحن ابن سینا در آمیخت. منظور این نیست که شیوه و نگارش ابن سینا به طریقی موجب «خام کردن» بهمنیار، نصیرالدین طوسی و ابن طفیل گردید، در عین حال، این را هم نمی‌گوییم که خصوصیات فوق الذکر آثار وی سرانجام همانطور که روایت اندیشه اسلامی بدتر نشان می‌دهد موجب خاموش کردن تحقیقات فلسفی، تحقیقات علمی مبتکرانه و تلاش بمنظور عملی ساختن تبعات سیاسی گسترده تر فلسفی وی گردید.

اما وقتی چنان فلسفه اسلامی فعال و منتقد و در بسیاری موارد دست اندرکار سیاست بدفاع از چارچوب عمومی الهیات آثار ابن سینا پرداخته‌اند، این امر در عین حال می‌تواند بازتابی از تداوم مشکل ساز عوامل عمیق تر فرهنگی و سیاسی باشد؛ مشکلاتی که مشاهده گران بیرونی مستقل امروزی، اعم از مسلمان یا غیر مسلمان، بیش از حد به نادیده گرفتن آن تمایل داشته‌اند. شاید مهمترین آن عوامل پدیده نبوت است که ابن سینا یک عمر توجه خلاقه را بر سر آن گذاشت. تعمق در این اندیشه‌ها هنوز هم ممکن است جزء وظایف فلسفه باشد.

## پی نوشتها:

- ۱- در مورد انتقادهای نیشدار ابن تیمییه از ترکیب زیرکانه موضوعات فلسفی با زبان نمادگرای اسلامی به دست ابن سینا در پیش زمینه گسترده تر جدل پردازی علیه کتاب الغزالی «کتاب سماع» و «جذبه» (فصل ۱۸) در *أحياء العلوم الدين و اعمال مذهبي عوام و متصوفه* که این کتاب توجیه گر آن بود نگاه کنید به خودش و ترجمه چندین رساله ابن تیمییه در *Liver de laudition et de ladanse (paris: vrin 1990)*
- ۲- متأسفانه تحقیقات متعدد موجود درباره طوسی خواه به زبانهای غربی خواه به فارسی و عربی روی موضوعاتی محدود تر متمرکز گردیده است. موضوعاتی چون فعالیت‌های وی در زمینه نجوم آثار اسماعیلی وی، نقش وی در کلام شیعه امامیه، حرفه سیاسی (در دوران مغول و قبل از آن) و روابط او با تصونوی (و دیگر شاگردانش) بدون نشان دادن شیوه ارتباط بین آثار و اعمال با عشق تمامی زندگی او به مطالعه و تدریس فلسفه ابن سینا و نتایج سیاسی آن. نگاه کنید به بحث و ارجاعات در کتاب من «نقد ابن خلدون بر صوفی گری» که در *Arabic sciences and philosophy: A Historical journal 2 (1992)* چاپ خواهد شد.
- ۳- نگاه کنید به بررسی تاریخی من از این استفاده‌ها از ابن سینا در ادوار بعد در مقاله ابن عربی *Ibn Arabi and His Interpreters*.
- ۴- بهترین نمونه این نشاء توصیف «مقنن» (سان sann) و جانشینی او در آخر کتاب شفا (مابعد الطبیعه کتاب ده بابهای ۲-۵) است که معادلهای آن عبارت است از زندگی و رسالت حضرت محمد (ص) نگاه کنید به ترجمه انگلیسی (متأسفانه بدون شرح (ام. مارمورا در فلسفه سیاسی قرون وسطی: یک کتاب مرجع ویراسته آر. لرنر. ام. مهدی، یجا. کا. انتشارات دانشگاه کرنل، ۱۹۶۳) ۱۱۱-۹۳.
- M. Murrina, in *med eval political philosophy: a soarce book ed. R. lerner and M. Mahd, (ihaca, cornelpuniver sity) 1963,93-111*
- ۵- به عنوان مثال ابن سینا پیوسته بین حقیقت فلسفی «سعادت فکری» بالقوه بشر و عقیده دینی معاد جسمانی به صورت یک اصل اساسی تشکیل دهنده پای بست عقیده مردم به قوانین مذهبی تفاوت قائل می شود. در مورد مسائل گسترده تر ناشی از این تمایز و تفاسیر آن در ادوار بعد نگاه کنید به: *J. Michot. La destinee de l'homme relon Auicenne: Le retour a dre c ma - ad et l' imagination (louvian: peeters, 1968)*.
- ۶- گرچه تمامی بحث «شارع» (...:یک واژه مذهبی خنثی که کمتر مورد استفاده قرار داشت و فاقد هر نوع اشاره

ضمنی به نبی «پیامبر» یا رسول «فرستاده»). در شفاء، مابعدالطبیعه، کتاب طوری انشاء شده است که اکثر خوانندگان مسلمان آن را بر [حضرت] محمد [ص] اطلاق خواهند کرد اما منتقدانی چون امام فخر الدین رازی متأله به سرعت اظهار داشتند که جوامع ما حکمت عملی و قوانینی که ابن سینا در اینجا توصیف می‌کند به امت‌های انبیاء یا تعالیم خاص مذهبی و قوانین الهی که خوانندگان مسلمان معمولاً ملازم نبوت می‌داند اشاره نمی‌کند. در مورد شرحی جالب از نقطه نظر رازی نگاه کنید به قرائت مسیحی کاتولیکی مبسوط راجر بیکن از همین فرازهای شفاء در منتخبی از Opus Maivs: Moral philosophy در کتاب فلسفه‌شناسی قرون وسطی ویرایش لرنر و مهدی، ۳۹-۳۵۵.

Medieval politival philosophy 355 -390

۷- نگاه کنید به:

Avicenna, kitab al - shifa, l lahiyyat, ed G. Anawati and s. zayid (cairo : al Aqiah al Ammah li - shu of - Matabi al - Amiriyah 1960). bk, 10 chap, 2 443: 11-1

اشارات دیگر به قلیل در کتاب دهم در ص ۴۴۲ سطر ۱۸ القلیل منهم راجع به درک طبع الهی؛ ص ۴۴۵ سطور ۱۵-۱۱ الخاصه در مورد «حقیقت رجعت» و بحث‌های نهایی حکمت نظری در پایان فصل پنجم ص ۴۵۵ در مورد اینها یا نقش سیاسی کمالی یا کارکرد خاص آنها هیچ چیز در فلان شرح آنچه «باید» یا «بهتر است» در بین «قوانین کلی» (سنن کلیه) استقرار مدینه یا خانواده فصلهای ۴ و ۵ گفته نشده است. ابن سینا تنها دوبار می‌گوید که فضایل آنها «غیر» از فضایل اخلاقی و مدنی مربوط به منافع عمومی (مصلح) «این جهان» است.

۸- در مورد خلاصه‌ای مفصل از بحثهای ابن سینا در حکمت عملی و مشکلات ناشی از جدایی ظاهری آن از شرح وی از تکامل نظری یا فکری بشر نگاه کنید به:

C. Botler worth, "Islamic philosophy and religous ethics the journal of Religious Ethics" (1983):224-239, and "Medieval Islamic philosophy and the virtue of Ethics."in Arabiea 34 (1987):221-250, as will as Gaston. "Realism and idealism in . Avicenneis political philosophy

دلایلی را که وی ارائه می‌کند - قلت تواناییهای بشری مورد نیاز و بی‌نظمی‌های اجتماعی ناشی از اختلاف بر سر مسایل نظری در میان افراد تعلیم‌نیده - / ابعادها ابن الغزالی و ابن رشد اختیار کرده و به آن شاخ و برگ دادند در حالی که اغلب همان تعاریف از طبیعت بی‌جسمی خداوند و زندگی پس از مرگ را مورد استفاده قرار می‌دادند. غزالی این کار را در فصل پایانی کتاب میزان العمل خویش (ترجمه و شرح به وسیله نویسنده در مقاله

"He who speaks does not know..." Some Remarks by Ghazalli in studies in Mystieal le te nature 5 [1985]:1-20)

این رشد نیز همین کار را در فصل المقال و تهافت التهافت کرده است.

۹- ابهامی که بسیاری از خوانندگان فرهیخته ابن سینا آن را تصدیق می‌کنند چراکه بحثهای متداول متصرفه درباره نبوت و ولایت و قیاسهای قبلی [حضرت] محمد [ص] نیز نمونه‌های مشابهی از این ابهام است.

۱۰- رسول (یا به صورت اسم معنی رساله)؛ اجتناب ابن سینا از استفاده از این واژه قرآنی بسیار متداول تر (که در بین

مسلمانها نیز بسیار رایج بود) در اطلاق به پیامبران مذهبی صاحب شریعت خاص - و بویژه برای [حضرت] محمد [ص] در سرتاسر آثارش به احتمال زیاد برای خوانندگان بصیر این آثار آشکار بوده است. این امر از آن جهت جالب است که وی در تضاد کامل با فیلسوفان هم عصر خویش مثل ابن مسکویه در این مورد حاضر نشده است تعالیم اخلاقی و اعمال مذهبی اسلامی را برای نیل بشر در ره کمال ضروری یا مکفی بدانند.

۱۱- نگاه کنید به:

Kitab al shifa, al - Madkhl, ed. G. Anawati M.al khudairi, and f. al Ahwani (cairo: al Mat ba` ah al- Amiriyah 1152 14:11-16)

تحقیقاتی که در پانوش شماره ۱۹ در صفحات بعد آمده است.

۱۲- ابن سینا از علم اخلاق تنها در یک جمله این رساله استفاده می کند و می افزاید: «در کتاب ارسطو راجع به اخلاق آمده است» - کتابی که احتمالاً او و خوانندگان آثار او تنها از طریق شرحهای فارابی که به خاطر دیدگاه جامع و عملاً زنده سیاسی فارابی مشهور (و در بعضی محافل بدنام بود) با آن آشنا شده بود. برعکس نوع تعالیم اخلاقی که به دست اصحاب ادب عصر ابن سینا رایج شدند اتکا به کتب ارسطو و افلاطون داشت و نه به نقل قول از آنها می پرداخت و آن مؤلفان نوعاً رنج زیادی را به خود هموار می کردند تا شباهتهای میان استدلالهای خود و درک عامه از تعالیم اسلامی را نشان دهند.

۱۳- اصطلاح سیاست «السیاسه» همچنین به عنوان شرحی کوتاه و متأخرتر هلنی از جمهور افلاطون اطلاق می شود که فلاسفه اسلامی از آن آگاه بودند ضمن اینکه نام کتاب سیاست ارسطو نیز هست. در هر حال احتمال نمی رود که ترجمه کاملی از هر یک از این دو کتاب در دسترس ابن سینا یا خوانندگان آثار وی قرار داشت. توجه داشته باشید که وی در اینجا تنها از یک کتاب و در عبارت بعدی از دو کتاب صحبت می کند.

۱۴- به طور تحت اللفظی «دو کتاب هر دوی آنها» (کتابان ما). اما هیچ اشاره ای به مؤلف مورد نظر نمی شود. مترجمان معمولاً چنین فرض کرده اند که ابن سینا همچنان به ارسطو و افلاطون اشاره دارد. گرچه خلاصه قوانین افلاطون (تلخیص النوامیس) موجود بود هیچ ترجمه عربی از کتاب افلاطون به جا نمانده است.

۱۵- این دو امر یعنی - معنی صرف وجود بنده و نیاز نوع انسان به نوعی قانون (شریعت یا سنت) به منظور تضمین بقای آن از طریق مشارکت و تعاون اجتماعی - دقیقاً آن چیزی است که ابن سینا در استدلال خود در باب ضرورت الهی یک شارع و قانون در شفاء کتاب مابعدالطبیعه ۱، فصل دوم نشان می دهد. همچنین نگاه کنید به رساله اثبات النبوه (رساله در اثبات رسالت) ابن سینا ویراسته ام. مارمورا (بیروت: دارالنشر، ۱۹۶۸) به موازات اضافه تحلیل دقیق متن در مقدمه و در «دلایل روانشناسانه ابن سینا در باب نبوت» مجله مطالعات شرق نزدیک شماره ۲۲

Avicennas psychological proof of prophecy. journal of Nea Eastern Studies 22 (1963) 49-56.

ابن سینا در اینجا درباره خصلت ویژه یا اهداف شارع، حقوق یا نظام حکومتی صحبت نمی کند و بر این نکته هم تأکید دارند که چنین نبوت ملهم از فلسفه شبیه به نبوت «الهی» مذکور در قسمت پایانی این مبحث که امکان آن در کتابهای مابعدالطبیعه و روانشناسی شفا مورد بحث قرار گرفته، می باشد.

۱۶- لفظ منقلب مورد استفاده در اینجا از قرآن سوره الشعرا آیه ۲۲۷ است که در آنجا به معنای عام «تغییر شکل» یا

«بازگشت نهایی» یا «سرنگونی» واقعیات و انتظارات بشری در «روز حشر» است. به وضوح ابن سینا انتظار دارد که خوانندگانی که ذهن کلامی دارند این لفظ قرآنی را به معنای مذهبی متداول آن بگیرند. اما خوانندگان با ذهن فلسفی درمی یابند که این اصطلاح به «تغیر» (انتقال) سیاسی که چند سطر جلوتر ذکر شد اشاره دارد، به همان شکل که رهبران مذهبی ایران انقلاب را با معانی قرآنی آن برای انقلاب اخیر [ایران] به کار می‌برند.

۱۷- ابن سینا در اقسام العلوم العقلیه (رساله در باب تقسیمات علوم عقلی در

Tis Rasa, I (Cairo: Matba`ah Hindiyyah, 1908) 107-108

متأسفانه نه در ترجمه کامل این رساله و نه نگارشهای انگلیسی و فرانسوی چکیده‌های کوچک آن روشن‌کننده استفاده بسیار گزینشی = خاص از الفاظ و توضیحات مذهبی به دست ابن سینا نیست، در مورد ارجاعات کتاب‌شناسی نگاه کنید به:

C. Botter worth, "The study of Arabic philosophy today" and "appe in Arabic philosophy and the west, ld. T-A. Drvart (washing D.C. Center for contemporay Arab studies, 1988). 70-71 and nn. 20-21 and 123

در مورد شرح اهمیت فلسفی این کتاب (و مبحث بسیار مرتبط به آن در مدخل شفا که قبلاً به آن اشاره شد و استفاده‌ای که بعدها از آن در اندیشه مدرسی (scholastic) به عمل آمده نگاه کنید به:

H. Hugonnard Roche, "La classification des scientes da Ghndissalin et Linfluence d`avicenne", and E. weber. "la classification des scientes selon Avicenne a paris vers 1250." in Etvessu Avicenne. ed s.solive (paris:Les Bellis Letters, 1984) 41-75, 77-101.

۱۸- بحث حکمت عملی در همان آغاز طرح تقسیم‌بندی رساله به صورت بخشی از طرح مقدماتی ابن سینا از فلسفه یا حکمت می‌آید. در پی آن دو سطح دیگر از تقسیمات فرعی و توضیح مفصل هر یک از تقسیمات اصلی علوم نظری یعنی خود علوم عمده و شعب (فروع) آنها به اضافه تقسیم‌بندی مشابهی با همان درجه از تفصیل درباره شعب منطقی می‌آید. ۱۹- در رساله در باب تقسیم‌بندی علوم عقلی ص ۱۰۸ س ۶-م ابن سینا به این دلیل عدم اشاره صریح‌تر به فارابی اشاره می‌کند:

و منظور فلاسفه از قانون [ناموس] آنچه بسیاری از مردم تصور می‌کنند یعنی طفره و حقه نیست. نه، در واقع در نظر آنان قانون سنت و آن نمونه جاوید و نزول‌الهام الهی [وحی] است. و بدویان نیز به همین ترتیب آنچه را رسولی از طریق وحی الهی می‌آورد ناموس می‌نامند.

این سطور معضلات عملی و سیاسی منجر به نظر ابن سینا در باب نبوت را که عمده‌مجملاً گذارده شده و شرح استادانه‌تر آن در بسیاری از آثار مذهبی معروف وی را بخوبی نشان می‌دهند.

توجه داشته باشید که در فراز نقل شده سنت یک لفظ مهم اسلامی است که خوانندگان عادی آن را به معنای سنت پیامبر به صورت ضبط شده در جدیت درک می‌کنند و نمونه (یعنی امثال) یک اصطلاح مهم دیگر قرآنی است؛ منظور ابن سینا از بدوی در اینجا صرفاً اعراب اولیه که به زبان عربی صحبت می‌کردند می‌باشد.

۲۰- نگاه کنید به ابن سینا، کتاب الشفا، مابعدالطبیعه، کتاب ۱۰، فصلهای سوم و پنجم و کتاب الاشارات والتنبیها

(کتاب گفته‌ها و دستورا لعملها) ویراسته ج. فورگیت (لیدن: ائی. جی. بریل ۱۸۹۲). نیز نگاه کنید به خلاصه‌ای مختصر از آن بحث‌های کوتاه که آنچه را من ابهام عمدی و ناتمامی اشارات ابن سینا راجع به ارتباط میان عقل عملی و نظری می‌دانم مورد تأکید قرار می‌دهد. در دو مقاله به قلم سی. باترورث که در پانوشت شماره ۹ فوق‌الذکر به آن اشاره شد.

۲۱- اصطلاح انگلیسی از ابهام بنیادی حکایت دارد که نقشی مهم را در بحث ابن سینا درباره جنبه‌های فکری و تصویری کار نبی بازی می‌کند. این لفظ می‌تواند هم اشاره به آگاهی خود پیامبر بر الهامی که از عالم بالا به وی می‌رسد باشد هم به نشان دادن آن به مردم. ابن سینا دقت می‌کند که این جنبه دوم را صریحاً ذکر نکند، اما در سرتاسر آثار خود آن را به کار می‌برد.

۲۲- نگاه کنید به شرح غیر منتظره مشهور ابن سینا در فراز «جذب» در الهیات «ارسطو» درباره پلوتیتوس انیادس ۱۷۰۶۰۱ (متن عربی در ارسطو عندنا العرب ویراسته ا. ابدای [قاهره: دارالتزاهل العربیه، ۱۹۷۴]، ۴۴ ترجمه فرانسوی به همت جی و جدا در:

"Les notes d'Avicenne sur la Theologie d'Aristo" Revue thomiste 51 ۳۶۰-۳۶۱)

[1951]:

این بخش خود زندگی نامه الهیات اغلب وسیله عرفای مسلمان قبل و بعد از ابن سینا به عنوان نمونه آن نوع آگاه سازی که آنها اشراق نبوی حضرت محمد [ص] می‌دانستند، مورد استثنا قرار گرفته و لحن ظاهراً تأیید آمیزی که ابن سینا در اینجا به کار می‌برد نمونه‌ای است از خط مشی انشایی که در تمامی آثار دوران پختگی خود از آن پیروی کرده است.

شرح ابن سینا توصیف عملی جذب به پلوتیتوس را به کلی نادیده می‌گیرد و در عوض برگرفته‌های ابن عارف (که به الهیات اضافه شده) می‌پردازد که می‌گوید: «وقتی وارد جهان شهود بی‌واسطه می‌شوم، اندیشه [یا تعقل یا فکره] آن نور و عظمت را از من پنهان می‌کند. «ابن سینا کار را با وارونه ساختن حرکتی که در اینجا شرح داده شده آغاز می‌کند و بر نقش ضروری تفکر (فکره) در نیل به فهم اصول خاص قابل درک تأکید می‌کند یا «شهود بی‌واسطه واقعی [مشاهده حقه] در پی ادراک [فکری] صورت می‌گیرد.» وی در ادامه توضیح می‌دهد آنچه این شهود بی‌واسطه را متمایز می‌سازد احساس خاص [شعور] نسبت به امر درک شده به موازات ادراک [فکری] است. به عبارت دیگر وی تکرار می‌کند همه انواع «لذت» و «حالات درونی» (اصول) ملازم با دیگر تجارب شخصی با شهود مستقیم نیز ملازم است. اما آنچه شهود مستقیم «حقیقی» را تضمین می‌کند (صفت تکرار شده حقه اهمیت حیاتی دارد) فرآیند آشنای عقلی قابل اثبات اندیشه و ادراک (فکری) است که باید حتماً مقدم و ملازم با هر نوع «احساس» درونی باشد.

۲۳- نگاه کنید به:

Avicenna De Anima, Being the psychological part of the kitab al-shifa, ed Fazlor Rahman (London: Oxford University Press, 1959), Magalah 5, chap 6 248:9-249: 18-250:4

فرازهای ترجمه شده در اینجا دقیقاً تابع بحث ابن سینا راجع به «عقل اکتسابی» (العقل المستفاد) یا علمی که افراد از کلیات گوناگون از طریق فرآیند متداوم تفکر، یادگیری و پیوند لحظه‌ای (اتصال) با عقل فعال کسب می‌کنند می‌باشد.

۲۴- نگاه کنید به همان مقاله چهار فصل دوم راجع به جنبه‌های نبوی واهمه که ذیلاً در «نبوت و واهمه» مورد بحث قرار

گرفته است.

۲۵- خواننده زاهد و بری از بدگمانی تمایل دارد که این را تأیید بیشتر «توجه» قبلی نبوت تلقی کند حال آنکه این قسمت معترضه طولانی تر.

۲۶- نگاه کنید به شفا، مابعدالطبیعه، کتاب ۱۰ مفصل یک. این بحث بسیار مهم در شرح وی در ستاره مبنی آمده است، جائیکه خوانندگان دارای ذهنیت مذهبی (که اغلب نسبت به دعاوی ستاره‌بینان ظنین بودند) ظنی بدان نمی‌بردند که این امر بر فرضها و عقاید خود آنها نسبت به علم مطلق پیامبران نیز قابل اطلاق است.

۲۷- نگاه کنید به ابن سینا، دانش نامه، در آخر طبیعیات ویراسته سید محمد مشکوة (تجدید چاپ و ویرایش ۱۹۵۳ / ۱۳۳۱؛ تهران، دهخدا، ۱۹۷۴ / ۱۳۵۳)، ۱۴۵:۳-۱۴۴:۲، این کتاب برابر است با:

Le livre de science, trans, M. Achena and H. mass, (revised ver of 1955 -58 translation: paris les Bellis letters Z UNESCO, 1982:89).

۲۸- شباهت این گفته‌ها و آنچه در خود زندگی نامه ابن سینا آمده توجه کنید:

The life of Ibn sina, ed and trans. W.E. Gohlman (Aebany suny prese), 35-39

۲۹- نگاه کنید به ابن سینا، کتاب النفس، مقاله ۴، فصل ۲؛ ۱۸۲ - ۱۶۹، در اینجا تصور به معنای گسترده دلالت بر دو ملکه بسیار نزدیک به هم که ابن سینا در سرتاسر این محث بحث کرد دارد: «ملکه بازنمایاننده (القوة المصوریة) که همان تصور (الخیال) است ۱۱ - ۱۰: ۱۶۹ و خود و «ملکه تخیل» (القوة المتخیله) ص ۱۷۱ سر س ۱۷ به بعد. این قسمت برابر است با:

Danish - nameh, Tabi, yyat, 131-139 (Athena/Massetrans., 2:81-86)

کتاب اشارات ۸: ۲۰۹-۲۰۸ (ترجمه M. Golchon - تحت عنوان A. Golchon, Liver des Directives et Remarques [Beirut /paris:UNESCO vrin, 1951], 506-519)

بر قدرت‌های ویژه عالمان عارف (عرفا) متمرکز می‌شود و بدین ترتیب اشاره به قابلیت اطلاق این پدیده به پیامبران نمی‌کند. هم چنین هیچ ارتباطی بین این جنبه از روح و نبوت مستمرج از روانشناسی نجاة که تنها چند سطر را به قوه تصور و احساسهای درونی می‌دهد وجود ندارد.

۳۰- نگاه کنید به کتاب النفس، ۲۰ - ۱۵ - ۱۷۳ آخرین این موارد تعریف سنتی از جبر مثل در رساندن و اثبات مضمون قرآن را نشان می‌دهد در حالی که نمایانگر شرح احادیث اولین تجارب وحی [حضرت] محمد [ص] است.

۳۱- همان؛ ۱۵-۹: ۱۷۳ این فراز با توصیف حالات نبوی که نقل کردیم ادامه می‌یابد. توجه به این نکته ضرورت نام دارد که این امور مخفی هم چنین در حالات بیداری وسیله مجانین، بیماران و آنها که ناراحتی فکری دارند «در حالات بیداری نیز» مشاهده می‌شود و گروهبایی که اوها آنها شرح داده شد. واضح است که معیارهایی دیگر برای قضاوت یا تفسیر ثمرات چنین تجاربی لازم است.

۳۲- همان، ۲ - ۱: ۱۷۴ ابن سینا در ادامه می‌گوید آن انواع ادراک که ناگهان فرآیندهای ذهنی هشیارانه و عادی ما را مشوش می‌کند عبارتند از: «افکار گذرا (خواطر)» آنچه قابل درک است (معقولات) هشدار یا پیش بینی رویدادهای آینده اندازات، «شعر» و کلیه دیگر انواع تصورات، بسته به آمادگی = استعداد، عادات و طبیعت شخص».

۳۳- همان؛ ۱۰ - ۷: ۱۷۴.

۳۴- این حدیثها از فصلی از کتاب البخاری در باب تفسیر خواب است. صحیح، کتاب التبعیر حدیثهای ۲ و ۳ و ۹؛ نگاه کنید به صحیح بخاری ترجمه ام. ام. خان (شیکاگو، انتشارات کازی، ۱۹۷۹)، ۱۴۲ - ۹۱ (برای احادیثی که در اینجا نقل شده ۹۸ - ۹۴). این فصل همچنین شامل حدیثهایی است راجع به تجارب اولیه [حضرت] محمد [ص] در زمینه وحی و شرح قدرتهای تفسیر نمادها (تأویل) در حضرت یوسف در قرآن.

۳۵- این فصل به این صورت متمم بخشهای معروف پایان کتاب اشارات است که در آن ابن سینا دعاوی «عارف» یا صوفی «داننده» نسبت به دانش الهام عرفانی را مورد بحث قرار می دهد. نگاهی دقیق تر بر آن قسمتها و در قسمتهای مرادف آن در فرازهایی از کتاب الهیات «ارسطو» نشان می دهد که شیوه انشای وی در هر دو مورد عمداً توجه خواننده خام را بر تجارب ذهنی فردی و احساس لذت که معمولاً مردم عادی ملازم این بینش های عرفانی می دانند متمرکز می سازد در حالیکه به اختصار به خوانندگان برخوردار از فلسفه می گوید چنین معیارهایی مسئله تعیین کننده = قاطع حقیقت عینی آنها را کنار می گذارد.

۳۶- معدود ستور صریح راجع به این ویژگی - خصیصه = صفت در کتاب النفس در مقاله پنجم فصل چهارم ص ۲۰۱:۹ - ۲۰۰:۱۱ آمده است. لفظ همه («اراده روحی» یا «نیروی اراده») که ابن سینا برای توصیف این ویژگی روحی مورد استفاده قرار می دهد یک عبارت فنی متداول صوفیانه است که (از جمله) دلالت بر نیروی روانی واقع در زیر خواری عادت اسناد داده شده به مقدسین میرز (اولیا) دارد. قسمت برابر با این فراز در اشارات است که در آن انشای ابن سینا به طریزی علنی تر خواننده را به سمت نوعی متداول تراز معجزه مقدسین (کرامت) هدایت می کند قسمت دوم فصل دهم ۲۲۱ - ۲۱۹ (ترجمه Goich صص ۵۲۵ - ۵۱۹) است. نیز نگاه کنید به دانش نامه، طبیعیات، ۱۴۱ - ۱۳۹ ترجمه Achena Masse / ۲۸۶/۸۷)

۳۷- فراتر از قبل در کتاب النفس، مقاله چهارم، ۱۵ - ۱۱: ۲۰۰ آمده است، واژه عنصر می تواند به هر یک از چهار عنصر اصلی (خاک باد [هوا]، آتش و آب) اطلاق شود که این استفاده متداول فلسفی آن است - و این در مبحث استفاده از این واژه منفرد بسیار حیرت آور است - یا به معنای نژاد، تبار یا دودمان باشد که معنای اصلی واژه در عربی است. نگاه کنید به لغت نامه عربی - انگلیسی ائی - دیلولین

E. W. lanc, An Arabic English Lexiton 5: 2063

سرانجام معلوم می شود که ابن سینا به عناصر مادی طبیعت اشاره نمی کند. اشارات وی در اینجا به «عنصر جسمانی» - که اصطلاحی بسیار غیر متداول است - واژه عربی که «جسمانی» (بدنی) ترجمه شده تنها می تواند به بدن انسان دلالت داشته باشد نه چهار عنصر مادی تشکیل دهنده بدنهای طبیعی.

۳۸- کتاب النفس، مقاله ۴، فصل ۶۴: ۲۰۱ - ۱۶ - ۲۰۰.

۳۹- نگاه کنید به همان، مقاله پنج، فصل ۱، ۲۰۹ - ۲۰۲.