

## فرایند وحی و معجزه در نفس‌شناسی ابن سینا

حمید رضا خادمی\*\*

دکتر احمد بهشتی\*

### چکیده

بنیادین بودن تبیین ابن سینا به منزله‌ی مبنایی‌ترین رهیافت فلسفی به فرایند وحی، که بیش‌ترین بازخوردها و تأثیرات را در سایر متفکران بعد از خود تا به امروز داشته است، ضرورت نگارش مقاله‌ی حاضر به حساب می‌آید. ابن سینا بیان می‌دارد که نفس ناطقه وجه امتیاز انسان از سایر موجودات است. نفس ناطقه وی را بر درک کلیات و حقایق عقلی توانا می‌سازد، بنابراین هنگامی که مسأله‌ی وحی را به مثابه‌ی نوعی معرفت مد نظر قرار می‌دهد به ناچار می‌بایست تبیین کند که نفس چگونه از طریق قوای خویش به معرفت وحیانی نائل می‌گردد. وی مدعی است وحی صرف نزول فرشته یا مکالمه‌ی الاهی با پیامبر نیست، بلکه حاصل تکامل و تعالی نفس نبوی به عالم قدسی است، بدین‌سان که نخست قوه‌ی نظری تکامل‌یافته‌ی نفس نبوی است که قادر به اتصال با عقل فعال (روح القدس) و ادراک معانی کلی می‌شود و سپس قوه‌ی خیال وی از چنین قدرتی برخوردار است که می‌تواند اصول کلی را با حفظ اصل وجود و سنجیت و تناسب آن، به صورت خیالی و حسی تنزل داده و در نتیجه کلام خدا را بشنود و فرشتگان الاهی را ببیند. مسأله‌ی دیگری که ابن سینا در این زمینه به تحلیل آن می‌پردازد معجزه است. معجزه از نظر ابن سینا محدود به افعال خارق عادت انبیا نیست. از نظر او، اصل وحی نیز خود نوعی معجزه است، بنابراین معجزه یکی از اجزا و عناصر مبحث نبوت است که قابلیت تحلیل فلسفی دارد.

واژه‌های کلیدی: ۱- معرفت وحیانی، ۲- تکامل نفس نبوی، ۳- نگارگری خیال، ۴- عقل فعال، ۵- معجزه.

\* استاد دانشگاه تهران

\*\* دانشجوی دکتری فلسفه مرکز تربیت مدرس دانشگاه قم e-mail: khademi4020@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۹۰/۱۰/۲۱

تاریخ دریافت: ۹۰/۳/۱۰

## ۱. مقدمه

از آن جا که وحی ماهیتی معرفتی دارد و نوعی ادراک محسوب می‌شود، ابن سینا از تحلیل نظام معرفتی انسان و قوای ادراکی وی، به تبیین آن نائل می‌شود. بنابراین هنگامی که مسأله‌ی وحی را به مثابه‌ی یک معرفت مدنظر قرار می‌دهیم، به‌ناچار باید تبیین کرد که نفس چگونه از طریق قوای خویش به معرفت و حیانی نائل می‌گردد، چراکه این چگونگی نقشی محوری در ادبیات فلسفی ابن سینا ایفا می‌کند.

فیلسوفان مسلمان، هم‌چون فارابی، وحی و نبوت را با کمال قوه‌ی متخیله پیوند می‌زنند و بر این باورند که آدمی در اثر ارتباط با عقل فعال می‌تواند از پدیده‌های گذشته و آینده آگاه شود (۲۱، صص: ۱۱۴ - ۱۱۶). بر اساس این دیدگاه، پیامبر در فرایند وحی، با باطن و حقیقت غیر مادی فرشته ارتباط می‌یابد و سپس با بهره‌گیری از قوه‌ی متخیله، به این حقایق مجرد تمثیل جسمانی می‌بخشد<sup>۱</sup> (۲۰، ص: ۸۹).

ابن سینا در این مسأله و بیش از حکمای پیشین خود، دغدغه‌ی تبیین مفاهیم دینی را دارد. اگرچه فارابی پیش از ابن سینا بر شدت قوه‌ی تخیل در انبیا تصریح کرده بود، تکیه بر قوه‌ی حدس و نقش آن در وحی وجه امتیاز دیدگاه ابن سینا از نظریات پیشین است، بدین‌گونه که ممکن است در میان انسان‌ها کسی پیدا شود که در کوتاه‌ترین زمان، اکثر معقولات یا همه‌ی آن‌ها را حدس بزند و بدین‌گونه حدس او بی‌وقفه از معقولات نخست به معقولات ثانوی و به شیوه‌ای ترکیبی، استمرار نافذ داشته باشد. همراه با این ادراک قوی و نیرومند، اگر نفس او تسلیم طبیعت نشود و تمام انگیزه‌های شهوی و غضبی خود را تابع حکم عقل کند، «فهذا اشرف الانبیاء و اجلهم» (۳، ص: ۱۱۷).

هنگامی که ابن سینا وحی را به مثابه‌ی یک معرفت مد نظر دارد، گویی مقوله‌ی مسأله‌ی خود را شناسایی کرده است و می‌داند که با مصداقی از مصداق معرفت روبه‌روست. لذا ابتدا سخن از قوه‌ی ناطقه و کیفیت تعقل و ادراک را پیش می‌کشد و آن را هم‌چون مقدمه‌ای بر تحلیل خود قرار می‌دهد. وی در تفسیر آیه‌ی نور، تحلیل نمادگرایی خود را از این آیه به تصویر می‌کشد (۱۳، صص: ۲۷-۲۸):

«اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (نور/۳۵).

ابن سینا در تفسیر خود بر این آیه می‌گوید: «برخی از قوای عقلانی نفس قوایی هستند که نفس به لحاظ تکمیل جوهر خود از عقل بالقوه<sup>۲</sup> به مرحله‌ی عقل بالفعل،

بدان‌ها نیاز دارد، که عبارت‌اند از: ۱- قوه‌ی استعداد و آمادگی به سوی معقولات، که برخی از فیلسوفان آن را عقل هیولانی نامیده‌اند که همان «مشکات» (چراغدان) انوار است؛ ۲- به دنبال آن، قوه‌ی دیگری است که هنگام حصول معقولات اولیه، برای نفس تحقق می‌یابد. حصول این معقولات اولیه مبنایی برای اکتساب معقولات ثانیه خواهد بود. [این فرایند اکتساب] یا توسط فکر، که همان «شجره زیتونه» است، تحقق می‌یابد [اگر ذهن به اندازه‌ی کافی هوشمند نباشد]، و یا توسط حدس، که «زیت» [روغن درخت زیتون] نامیده می‌شود، محقق می‌شود [در صورتی که ذهن به نحو فوق العاده‌ای هوشیار باشد]. در این صورت، این قوه عقل بالملکه نامیده می‌شود که هم‌چون «زجاجه» است. شریف‌ترین قوه قوه‌ی حدسی است که نزدیک است بدرخشد، اگرچه آتشی بدان نرسد. سپس برای عقل، یک قوه و یک کمال حاصل می‌گردد. کمال آن است که معقولات به نحو مشاهده و تمثل در ذهن فعلیت یابند. این «نور علی نور» است و قوه عبارت از این است که ذهن در موقعیتی است که بدون نیاز به اکتساب جدیدی، می‌تواند هرگاه بخواهد معقولی را که از دریافت آن فراغت حاصل شده است هم‌چون امری مشهود به دست آورد، و آن همان «مصباح» است. این کمال عقل بالمستفاد و این قوه عقل بالفعل نامیده می‌شود. آنچه نفس را از عقل بالملکه به فعل تام و از عقل هیولانی به عقل بالملکه می‌رساند همان عقل فعال است و آن همان «نار» است» (۵، ج: ۲، صص: ۳۵۳ - ۳۵۴).

ابن سینا در نقل اصطلاح قرآنی، به این عقل مفارق با کلمه‌ی آتش (نار) اشاره می‌کند. بر اساس این تحلیل سینوی، همه‌ی آنچه ذهن انسان می‌تواند و یا بنا بر آن است که انجام دهد این است که خودش را از طریق هماهنگ‌سازی توانایی‌های ادارک و فهم، مهیا سازد تا مرتبه‌ای از نور را که متناسب با اوست از آتش دریافت کند. این نسبت دارای درجاتی متنوع است، به طوری که شدیدترین نور فوق العاده‌ای است که به نفس عطا شده و از بالاترین درجه‌ی نزدیکی به آتش، و یا آن طور که ابن سینا در تعبیر دیگری، از آیه‌ی نور برگرفته، از «نور علی نور» بهره‌مند است. بنابراین بحث مراتب عقل انسانی بحثی معرفتی است و اولین مرتبه‌ای که در آن تشخیص داده می‌شود عقل هیولانی و عقل بالقوه است که مطابق عبارات نقل‌شده از ابن سینا (۳، ص: ۹۷)، یکی از نتایج آشکار این عقیده ردّ فطری‌گرایی است، زیرا قول به عقل بالقوه و فطری‌گرایی - چه در تصورات و چه در تصدیقات - با یک‌دیگر جمع‌شدنی نیست.

بنابراین اوج رشد عقلی از نظر ابن سینا، وصول به مرتبه‌ی عقل مستفاد و برقراری اتصال با عقل فعال است. وی فرایند وحی را نیز در این بستر به تصویر می‌کشد و آن را

حاصل صعود، استکمال و اتصال نفس نبوی به عوالم بالاتر، یعنی عالم فرشتگان و عقول، می‌داند.

از دیدگاه ابن سینا و در راستای مبحث نبوت، یکی از راه‌های شناسایی پیامبران صدور معجزه از آنان است. وی یکی از ویژگی‌های انبیا را تصرف در طبیعت و تغییر آن می‌داند و به باور او، بر همین اساس است که پیامبران قدرت اعجاز دارند. در توضیح می‌توان گفت که نفس هر انسانی این توانایی را دارد که در بدن خود، تغییراتی پدید آورد. به عنوان مثال، نفس می‌تواند از طریق شادی و فرح، چنان حرارت نیرومندی را در بدن ایجاد کند که آن حرارت سبب دفع بسیاری از دردها شود. در مقابل، می‌تواند بر اثر اندوه و ترس، چنان حالتی را پدید آورد که سبب بیماری و حتی مرگ شود. از سوی دیگر، ماده‌ی همه‌ی بدن‌های عنصری در اصل، یک چیز است و این عنصر در همه‌جا قابل است. حال اگر فاعلی نیرومند (هم‌چون نفس تکامل‌یافته‌ی نبی) در کار باشد، عنصر قابل تسلیم او می‌شود و از او اطاعت می‌کند: «و أما الخاصة الثالثة التي لنفس النبي فهو تغييرها الطبيعية» (۳، صص: ۱۲۰ - ۱۲۱).

بنابراین ابن سینا با تکیه بر نفس‌شناسی و چگونگی اکتساب معرفت، به تبیین وحی و معجزه پرداخته و در این زمینه، طرحی نو در انداخته و به نحوی استادانه، از نیروی حدس و عقل قدسی (عنصری که در تحلیل فارابی و پیشینیان از وحی، یافت نمی‌شود) و نگارگری خیال بهره می‌برد و آن را در ادراک و حیانی، دخیل می‌داند.

## ۲. رابطه‌ی نفس - بدن و قوا

نظر ابن سینا در خصوص نفس و چگونگی تصور او از آن دارای اهمیت بسیار است، زیرا که اساساً قابلیت نفس در دریافت امور غیبی و ادراکات و حیانی در گرو تعریف خاصی است که نفس باید داشته باشد. ابن‌سینا مباحث مربوط به نفس را با این گزارش آغاز می‌کند که «نفس» هیچ یک از اعضای ظاهر و باطن انسان نیست، بلکه فی‌نفسه موجود است» (۵، ج ۲، ص: ۱۵۹)؛ او با این بیان می‌خواهد بگوید علم نفس به خود بدیهی است، زیرا که نفس خود را به‌طور حضوری درک می‌کند. بنابراین نیازی به اثبات ندارد و اگر دلایلی در اثبات آن آورده شود، تماماً دلایلی تنبیهی خواهند بود. شاید بهترین دلیل در این مجموعه، وجود ادراک در آدمی باشد، هم‌چنان که در چهار فرض «بیداری»، «خواب»، «مستی» و «انسان معلق» اثبات می‌شود که آن چه هیچ‌گاه مورد غفلت واقع نمی‌شود، با آن چه گاهی مورد غفلت واقع می‌شود (یعنی بدن و حواس ظاهری و حتی حواس باطنی) این تفاوت را دارد که دو جوهر جداگانه‌اند و نفس در دریافتن خویش، احتیاجی به حد

وسط و میانجی ندارد. تأثیر نفس بر بدن و تأثر از آن هم مطلب دیگری است که کمک مهمی در فهم مسأله وحی و چگونگی دریافت آن خواهد کرد. این مطلب نیز از دید ابن‌سینا پنهان نمانده، بیان می‌دارد که نفس با وجود این‌که واحد است، دارای قوایی است که به کارگیری آن‌ها نفس را در آستانه‌ی ارتباط با بدن قرار می‌دهد و بدین وسیله نفس بر بدن و بدن بر نفس تأثیر و تأثر متقابل پیدا می‌کنند (۵، ج ۲، ص: ۱۶۹).

ابن‌سینا معتقد است فاعل حقیقی جمیع افعال خود نفس است. وی در کتاب *شفاء*، هنگام برشمردن مذاهب مشهور در امر نفس، به مذهب مذکور به منزله‌ی نظر مختار خود اشاره می‌کند (۹، ص: ۳۴۲)<sup>۲</sup> و در *تعلیقات*، برخلاف بعضی مشائین که قوا را در ادراک، مستقل می‌دانند، مطلق ادراک را فعل نفس می‌شمارد (۶، ص: ۱۹)<sup>۳</sup> و در *اشارات* تأکید می‌کند که اصل جمیع قوا، اعم از مدرکه و محرکه، نفس است (۵، ج: ۲، ص: ۳۰۶).

از نظر ابن‌سینا، تمام آثار و افعال انسان مستند به نفس است، ولی نفس نسبت به بعضی افعال، نظیر ادراک کلیات، ادراک ذات خود و نیز به کار گرفتن قوای نفسانی، «فاعل مباشر» است و نسبت به بعضی افعال، «فاعل باواسطه»، نظیر افعال مربوط به حواس ظاهر و حواس باطن، که در آن‌ها قوا واسطه‌ی انجام فعل هستند. لیکن باید دقت کرد که وساطت قوا به این معنا نیست که ادراک حقیقتاً از آن قوا است، بلکه فاعل و مدرک حقیقی نفس است، اما به قوای خود، نه به ذاتش. نفس اگرچه فاعل جمیع افعال به شمار می‌آید، فاعلیتش در همه‌ی موارد، یکسان نیست، بلکه نفس انسان افعالی مانند تغذیه، نمو، تولید مثل و ادراک جزئیات را به واسطه‌ی قوا و محل آن‌ها، یعنی اعضای بدن، انجام می‌دهد و بعضی افعال مانند ادراک کلیات را بذاته و به طور مستقیم.

ابن‌سینا در *مباحثات*، پس از دادن پاسخ منفی به این سؤال که آیا نفس می‌تواند در انجام جمیع افعال، بی‌نیاز از قوای خود باشد، در توضیح پاسخ خود می‌گوید: صور جسمانیه جز با آلات جسمانی درک نمی‌شوند، در حالی که صور مجردی کلیه، بر عکس، با آلات جسمانی درک نمی‌شوند. ادراک این دو قسم صورت به نفس نسبت داده می‌شود، ولی نفس نمی‌تواند هم جسمانی و مادی باشد، هم غیر جسمانی و مجرد. لذا صورت‌های قسم اول را غیر مستقیم و به واسطه‌ی قوا و قسم دوم را که به سبب تجرد، هم‌سنخ خودش است، بلاواسطه و بالذات درک می‌نماید (۱، صص: ۳۰۳ - ۳۰۴).

ابن‌سینا در این‌جا تقسیم‌بندی مهمی دارد. وی موجودات را به معقول الذوات و محسوس الذوات تقسیم می‌کند. مقصود او این است که برخی از موجودات ذاتاً از ماده و لواحق ماده پیراسته‌اند و به ذاتشان معقول واقع می‌شوند (مجردات)، زیرا لازم نیست برای معقول واقع شدن، فعالیت تجرید روی آن‌ها صورت گیرد. اما محسوس الذوات در وجودشان

محسوس اند نه معقول، لیکن عقل می‌تواند حقیقت آن‌ها را با تجرید از لواحق ماده، درک کند. به عبارت دیگر، از نظر ابن سینا همان‌طور که دو نوع ادراک حسی و عقلی داریم، دو نوع مدرک حسی و عقلی داریم. ادراک عقلی به امر مجرد از ماده تعلق می‌گیرد و ادراک حسی به امر مشوب به ماده و لواحق ماده، چنان‌که می‌گوید: «ان الموجود قسماً: معقولة الذوات فی الوجود و محسوسة الذوات فی الوجود، فاما معقولة الذوات فی الوجود فهی التی لامادة لها و لا لواحق مادة و انما هی معقولة بذاتها لأنها لاتحتاج الی عمل یعمل بها حتی تصیر معقولة و لا یمکن ان تكون محسوسة البتة، و اما محسوسات الذوات فی الوجود فان ذواتها فی الوجود غیر معقولة بل محسوسة، لكن العقل یجعلها بحیث تصیر معقولة لانه یجرد حقیقتها عن لواحق المادة» (۱۰، صص: ۲۲۰-۲۲۱).

از نظر ابن سینا، عقل در ادراک موجودات معقول الذوات، محتاج به حس نیست، زیرا ذات آن‌ها معقول است. ولی در موجودات محسوس الذوات نیازمند به حس است. ابن سینا بیان می‌دارد که عقل هیولانی انسان این استعداد را دارد که عالمی عقلی گردد و مطابق موجودات حقیقی، زیبایی‌های حقیقی و لذت‌های حقیقی شود و با همه‌ی حقیقت اتصال یابد (۳، ص: ۹۷).<sup>۴</sup> اما چه عاملی مانع از این می‌شود که انسان صورت بعضی از موجودات را دریابد؟ از منظر ابن سینا این وضعیت نفس انسانی و گرفتاری آن در عالم مادی است که عامل اصلی عدم معرفت است. اگر کسی بتواند خود را از حجاب ماده برهاند، می‌تواند حق مطالعه را ادا کند و به‌درستی نسبت به حقایق آگاهی یابد و تشبه خود را به عالم عقلی به کمال رساند (همان، ص: ۹۸ و ۱۴، صص: ۵۷۹-۵۸۱).<sup>۵</sup> ابن سینا دقیقاً گرفتاری انسان را در «حیات بدنی» نشان می‌دهد که چگونه آدمی بر اثر الفت و انس با حواس خود، کارش به جایی می‌رسد که در ورای مدرکات حسی خود، به وجود چیزی و حقیقت دیگری قائل نیست: «نفس الانسان هی فی الحیاء البدنیة ممنوءة بالبدن و دواعیه فلا یتحقق الاّ ما راه عیاناً او ادركه بحسه و یعتقد ان ما لا یدرکه بها لا حقیقة له و لا وجود لشدّة الف نفسه بحواسه و ذهولها عما سوی ذلک و انغماسها فی البدن و قواه» (۶، ص: ۳۰) و در ادامه‌ی بحث، ابن سینا سخن از این می‌گوید که اعتیاد به ادراک حسی باعث می‌شود که آدمی چنین پندارد که هر چیز اگر در خور ادراک حسی نباشد، حقیقتی ندارد، در نتیجه، وجود نفس و وجود عقل و هر موجود مجردی را انکار کند: «الانسان لما اعتاد ان یدرک الاشیاء بالحس، صار یعتقد ان ما لا یدرکه حساً لا حقیقة له و یصدق بوجود النفس و العقل و کل صورة مجردة» (همان، ص: ۳۱). حال با توجه به مطالب فوق، اگر از ابن سینا بپرسیم که چرا برخی انسان‌ها نمی‌توانند موجودات معقول الذوات را ادراک کنند، پاسخش

این است که آدمی باید جهان خویش را تغییر دهد. کسی که در جهان مادی گرفتار است و به هیچ جهان دیگری نمی‌اندیشد گرفتار احکام و مقتضیات و لوازم همان جهان است. از نظر ابن‌سینا شأن قوه‌ی عقلی این است که تبدیل به عالمی عقلی گردد (۳، ص: ۹۷). مراد او از عالم عقلی این است که صورت‌های مادی در او حاصل شود. بدین گونه عقل هر انسانی، که نخست عقل هیولانی و بالقوه است، می‌تواند عالمی گردد مشابه عالم عینی، با این تفاوت که در عالم عینی، عین موجودات مستقرند و در عالم عقلی، صورت‌های موجودات. البته باید توجه داشت که در عالم عینی نیز حقیقت موجودات به صورت آن‌هاست نه به ماده آن‌ها (۱۴، ص: ۵۶۴)، چنان که ابن‌سینا می‌گوید: «و کُلّ عالم فأنما هو ما هو بصورته، فاذا حصلت صورته لشيء على ما هو عليه فذلك الشيء في نفسه عالمٌ. فالعقل الهیولانی مستعدٌ لأن یكون عالم الكلّ، لأنّه یتشبه بالعالم العقلی و یشبه بنفسه العالم الحسی» (۳، ص: ۹۷).

هویت هر عالمی در گرو صورت آن است. اگر حقیقت این صورت در جایی و در چیزی تحقق یابد، پس آن شیء فی نفسه یک عالم است. بنابراین عقل هیولانی و بالقوه، که می‌تواند صورت‌های مادی را در خود پدید آورد، عالم کُلّ است؛ عقل هیولانی می‌تواند به عالم عقلی تشبّه یابد و بنفسه نیز شبیه عالم حسی گردد (۱۴، ص: ۵۶۵). این تناظر در عبارات ابن‌سینا بیانگر نظام‌مندی معرفت در ساختار فکری اوست. ابن‌سینا برای انسان، علاوه بر درک پدیده‌های عالم محسوس، توانمندی درک عالم نامحسوس (غیب) را نیز در نظر می‌گیرد. وی معتقد است رؤیا و مقوله‌ی وحی در پدیده‌های ارتباط انسان با عالم ورا‌ی حس‌اند. از آن‌جا که وحی ماهیتی معرفتی دارد و نوعی ادراک محسوب می‌شود، از تحلیل نظام ادراکی انسان به تبیین آن نائل می‌شود.

### ۳. اهمیت و جایگاه قوه‌ی خیال

از آن‌جا که قوه‌ی خیال نقشی اساسی در تبیین فلسفی وحی ایفا می‌کند، ضروری است این قوه و کارکرد آن از دیدگاه ابن‌سینا مورد بررسی قرار گیرد. شناخت و تحلیل جایگاه خیال در اندیشه‌ی ابن‌سینا مبتنی بر ارائه‌ی تصویری واضح و متمایز از چیستی خیال نزد اوست و هرگونه ابهام در این زمینه به مغالطات گوناگون منجر شده، نقش آن را از کارایی ساقط می‌سازد. قوه‌ی خیال یکی از قوای باطنی نفس است که آن را مصوره نیز می‌نامند. این قوه خزانه‌ای است که صورت‌های نقش‌بسته در حس مشترک، پس از غیبت محسوسات، در آن‌جا بایگانی می‌شوند و وظیفه‌ی آن حفظ و نگهداری داده‌های حسی است (۵، ج: ۲، صص: ۳۳۵ و ۳۴۲) ابن‌سینا در کتاب *الفلسف من کتاب الشفاء* ضمن تعریف

خیال، افزون بر وظیفه‌ی حفظ داده‌های حسی می‌گوید: خیال اشیای دیگری را که از ترکیب و تفصیل نیروی مفکره به دست می‌آیند نگهداری می‌کند (۹، ص: ۲۳۶).

با تأمل در توصیف ابن سینا از کارکردهای خیال، به نظر می‌رسد که وی شأن ادراکی نیز برای آن قائل است و اساساً مقسم را در حواس باطنی، قوای مدرکه‌ی باطنی می‌داند که به ادراک امور جزئی می‌پردازند و آن‌ها را پنج قوه می‌داند. از طرفی بعید نیست که این هر دو قوه (حس مشترک و خیال) دو نحوه‌ی کاربرد برای یک قوه باشند، چراکه یکسان انگاشتن این دو در آثار حکما فراوان دیده می‌شود. از منظر وجودشناختی، در باب این دو قوه، نظریه‌های متفاوتی دیده می‌شود (۱۵، صص: ۳۳۵ - ۳۴۴). عده‌ای هر دو قوه را انکار کرده و افعال و کارکردهای هر دو را بدون واسطه به نفس نسبت داده‌اند، گروهی تحقق هر دو قوه را پذیرفته‌اند و برخی هم‌چون صدرا احتمال وحدت آن دو را منتفی ندانسته‌اند. او در این باره خاطر نشان می‌کند که اثبات مغایرت حس مشترک و خیال از مباحث اساسی فلسفه نیست و انکار آن خللی در اصول بنیادی آن ایجاد نمی‌کند (۲۴، ج ۸، ص: ۲۱۴).

ابن سینا در *التفسیر من کتاب الشفاء* همه‌ی قوای باطنی از جمله خیال را مدرک می‌داند: «و أما القوى المدرکه من باطن فبعضها قوی تدرک صور المحسوسات و بعضها تدرک معانی المحسوسات و من المدرکات ما یدرک و یفعل...» (۹، ص: ۵۹)

بنابراین به نظر می‌رسد خیال، همان‌گونه که حافظ صور است، به وجهی غیر از آن، مدرک صور نیز می‌باشد، چنان‌که خود ابن سینا در موارد بسیاری، خیال را در مباحثی نظیر علم غیب، وحی و ... به منزله‌ی قوه‌ی ادراکی به کار گرفته است.

پس از این‌که ادراک حسی تحقق یافت و ماهیت اشیا با نازل‌ترین مرتبه‌ی تجرید، به نحو جزئی حسی نزد نفس وجود یافت، مجدداً همین ماهیت با مرتبه‌ی بالاتری از تجرید، نزد نفس موجود می‌شود: مرتبه‌ای از تجرید که به موجب آن، حصول ماهیت نزد نفس، مشروط به حضور شیء مادی در حوزه‌ی حواس نیست، بلکه حتی با قطع ارتباط با ماده نیز ماهیت در جای خود محفوظ است. این نحوه‌ی حصول ماهیت نزد نفس را «ادراک خیالی» و ماهیتی را که این‌گونه تجرید یافته است «صورت خیالی» می‌نامند (۹، صص: ۸۲-۸۳). البته این امکان در باب دسته‌ای از صورتهای خیالی مطرح است که از عالم طبیعت به نفس راه می‌یابند، اما برای آن دسته از صورتهای خیالی که تنزل معانی و حقایق عقلی‌اند و از عالم عقل در خیال و حس مشترک تنزل یافته‌اند، حضور ماده متصور نیست و چنان‌که ابن سینا بیان می‌دارد، ممکن است آن حقایق لباس مادیت بپوشند و به صورت جسمانی متمثل و مجسم شوند، همان‌طور که جبرئیل به شکل انسان به حضرت مریم (س) متمثل

شد (۳، ص: ۱۱۹). به همین دلیل، ابن‌سینا ادراک خیالی را به حضور یا عدم حضور ماده، مقید نکرده است<sup>۵</sup> (۵، ج ۲، ص: ۳۲۴).

ابن‌سینا بیان می‌دارد که برای همه‌ی انسان‌ها پنجره‌ای به نام خیال به سوی عوالم غیبی گشوده است و هیچ انسانی نیست که از آن بی‌بهره باشد، زیرا مطابق تصریح ابن‌سینا: «و فعل هذه الخاصة هو الانذار بالكائنات و الدلالة على المغيبات» (۳، ص: ۱۱۷). وظیفه‌ی اصلی این ویژگی [که مرتبط با خیال است] این است که ارتباط انسان را با کل هستی برقرار کند و عوالم غیبی را به او نشان دهد: «و قد يكون هذا لاكثر الناس في حال النوم بالرؤيا و أما النبي فانما يكون له هذه الحال في حال النوم و اليقظة معاً» (همان). این ارتباط با عوالم غیبی از طریق خیال، برای اکثر مردم، هنگام خواب و در رؤیا حاصل می‌شود، اما برای نبی، این ارتباط هم در خواب حاصل است و هم در بیداری، و آنچه مردم در خواب می‌بینند، پیامبر در بیداری می‌بیند.

در مبحث خیال در منظومه‌ی معرفتی ابن‌سینا، ده‌ها نکته‌ی دقیق و عمیق در خور طرح و بررسی است، اما مجال نیست؛ فقط این نکته بیان می‌گردد که وقتی سخن از خیال پیامبر به میان می‌آید، نباید چنین تصور شود که وی فقط در عرصه‌ی خیال صاحب کمال است، بلکه: «يكون هذا الانسان له كمال النفس الناطقه و كمال الخيال معاً» (همان، ص: ۱۱۹). وی بر اثر اشراف کاملی که بر معقولات و بر متخیلات دارد، از این توانایی برخوردار است که بر معقولات، جامه‌ی خیالی بپوشاند و آن‌ها را در حس مشترک، صورت‌پردازی کند: «فیری الحسنُ لله عظمةً و قدرةً لا توصف» (همان)، و در نتیجه می‌تواند کلام خدا را بشنود و فرشتگان الهی را ببیند.

#### ۴. نقش معرفت‌بخشی عقل فعال در اندیشه‌ی ابن‌سینا

یکی دیگر از ارکان تبیین فلسفی وحی نقش معرفت‌بخشی عقل فعال در اندیشه‌ی ابن‌سینا است. به نظر ابن‌سینا، عقل فعال در حیطه‌ی معرفت‌شناسی نیز جایگاهی برجسته دارد. معرفت انسانی وابسته به افاضه‌ی صورت‌های کلی و معقولات از سوی عقل فعال بر نفس ناطقه و خروج آن از قوه به فعلیت است. نفس ناطقه بر اثر توجه به جزئیات حسی و خیالی، واجد استعدادی می‌گردد تا کلیات را ادراک کند (۵، ج ۲، صص: ۳۶۷ - ۳۶۸). بنابراین ملکه‌ی اتصال به عقل فعال برایش حاصل می‌شود. ایجاد این ملکه مراتب مختلفی دارد که همان مراتب عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل بالمستفاد را تشکیل می‌دهند (۴، صص: ۲۶۷ - ۲۷۱ و ۱۱، صص: ۲۴ - ۲۶). نفس ناطقه بر اثر افاضه‌ی عقل فعال، قوه‌ی ادراک می‌یابد و در مرتبه‌ی عقل هیولانی، ماده برای اولیات عقلی گردیده، به

مرتب‌ی عقل بالملکه می‌رسد. سپس با افاضه‌ی عقل فعال، مراتب عقل بالفعل و بالمستفاد را طی می‌کند تا کلیات در آن (نفس) به تجرد تام رسند. نفس در این حالت با عقل فعال اتصال دارد، اما فرض هر نوع رابطه‌ی اتحادی از نظر ابن سینا خلاف واقعیت است. تا زمان توجه مدام نفس به عقل فعال، افاضه‌ی کلیات به نفس صورت می‌گیرد و با قطع نظر نفس و آمیختگی به مادیات، این اتصال از بین می‌رود (همان).

از این منظر، فرایند دستیابی به معرفت اساساً نوعی فعلیت‌یابی است. بر طبق نظریات مختلف در این باره، خواه نظریاتی که ذهن را لوح نانوخته می‌دانند، خواه آن‌هایی که به مفاهیم و معارف فطری قائل‌اند و خواه نظریاتی که معرفت را یادآوری آموخته‌های پیشین (قبل از ورود نفس به زندان تن) می‌دانند، در همه‌ی آن‌ها فرض بر این است که در جریان تحصیل معرفت، نفس از حالت بالقوه به حالت بالفعل منتقل می‌شود. در حالت بالقوه، نفس، که گاهی از باب تشبیه به هیولا در نظریه‌ی ماده و صورت، از آن به عقل هیولانی تعبیر کرده‌اند، هرچند یک‌سره منفعل و پذیرنده نباشد، مسلماً باید چیزی از بیرون بر نفس تأثیر کند تا آن را به یک معنا از قوه به فعل درآورد. حال پرسش این است که این تأثیر از ناحیه‌ی چیست؟ در تصور عادی و نیز در تصور فلسفه‌ی جدید، اعتقاد بر این است که این تأثیر از ناحیه‌ی موجودات خارجی یا همان مدرکات است. در این فرض، موجودات خارجی یا مدرکات تا آن‌جا که به عوامل خارج از نفس مربوط است، گویی علت تامه‌ی فعالیت نفس‌اند و هیچ عامل دیگری به عنوان علت در این میان مطرح نیست. ولی در فلسفه‌ی ابن سینا، و حتی به طور کلی در فلسفه‌ی اسلامی، هرچند نفس از حالت بالقوه به حالت بالفعل درمی‌آید و این فرایند تحت تأثیر علل بیرون از نفس است، آن علل را می‌توان به دو قسم علت‌های معده و علت یا علت‌های حقیقی تقسیم کرد. ابن سینا تأثیر اشیای خارجی یا مدرکات را فقط در حد علل معده می‌پذیرد. این اشیاء و تأثیر آن‌ها که نفس را به فعالیت وامی‌دارد، فقط تا این حد است که نفس را آماده‌ی پذیرش صور علمیه از ناحیه‌ی علی برتر از خویش می‌سازند. عبارت خود ابن سینا در این مورد چنین است: «فان الافکار و التأملات حرکات معدة للنفس نحو قبول الفيض، كما أن الحدود الوسطی معدة بنحو أشد تأکیداً بقبول النتيجة» (۹، ص: ۳۲۲).

علت حقیقی این فرایند وجودی مفارق است که در اصطلاح فلسفی، عقل فعال خوانده می‌شود. استدلال ابن سینا بر اثبات این وجود مفارق، استدلالی صریح است: (۱) نفس از مرتبه‌ی عقل بالقوه به مرتبه‌ی عقل بالفعل وارد می‌شود، (۲) خروج هر چیزی از قوه به فعل نیازمند به علت است و (۳) بنابراین باید علتی باشد که نفس ما را از قوه به فعل درآورد (همان).

بدین ترتیب، میان عقل بالقوه (یا همان نفس ما) و علت معرفت‌بخش آن، نسبتی شکل می‌گیرد که به زبان فلسفی، اتصال به عقل فعال نامیده می‌شود. هرچند ممکن است به ضرب احتجاج و استدلال فلسفی بتوان این معنا را به کرسی اثبات نشاناند، تبیین آن در قالب این مقولات و مفاهیم عقلی محض، خالی از تکلف نیست. اما این تکلف عمدتاً معلول ناتوانی و نارسایی مفاهیم ما در بیان این حقایق است. این حقایق گویی پیش از آن‌که در قالب مفاهیم انتزاعی بیان شوند، در تجربه‌ی انضمامی و شهودی به تأیید رسیده‌اند (۲۲، صص: ۴۹-۵۰).

نکنته‌ی قابل توجه در ضمن این مطلب این است که از نظر ابن‌سینا نفس انسان نه یک قابلیت انفعالی صرف، بلکه عقل بالقوه است. این عقل بالقوه به مدد اشراق عقل فعال به فعلیت می‌رسد (۴، ص: ۲۶۷ به بعد). در این‌جا نیز درست است که عقل فعال معقولات را به این عقل بالقوه اضافه می‌کند، خود آن عقل هویتی جدا از عقل فعال دارد. این‌گونه نیست که نفس انسان، به منزله‌ی عقل بالقوه، هیچ نقشی ایفا نکند؛ اصولاً بدون همکاری و همیاری این عقل بالقوه، عقل فعال نمی‌تواند وظیفه‌ی خویش را انجام دهد. بنابراین از آن‌جا که همه‌ی کمالات وجودی نفس انسانی، به صورت بالقوه در او مکنون است، به همان میزان که خویش را در معرض تأثیر عقل فعال قرار دهد، آن کمالات در وجود وی شکوفاتر خواهد شد و از سوی دیگر، تأثیر عقل فعال نیز در گرو همین اختیار نفس است (۲۲، صص: ۷۵-۷۶). نفس هم می‌تواند با عقل فعال همراه شود و پذیرای تأثیر او گردد و هم می‌تواند از این امر سرباز زند. در حقیقت، درست است که نفس انسانی حالتی انفعالی دارد، این انفعال به یک معنا فعل نفس است؛ در این انفعال، ابتکار عمل از آن نفس است. ابن‌سینا در رساله‌ی *حی بن یقظان*، توجه‌ی ویژه‌ای به این مسأله نشان می‌دهد. در آن‌جا پیر یا همان *حی بن یقظان*، که نماد عقل فعال است، خطاب به سالک می‌گوید: «اگر نه آنستی که من بدین که با تو سخن می‌گویم، بدان پادشاه تقرب همی کنم به بیدار کردن تو و الأمر خود بدو شغل‌هایی است که به تو نپردازم. اگر خواهی که با من بیایی، سپس من بیای» (۱۷، ص: ۱۴). از این منظر، عقل فعال یا روح القدس تمثلات مختلف دارد، ولی این تمثلات فقط جلوه‌هایی از ناحیه‌ی روح القدس بر افراد مختلف نیست، بلکه رابطه‌اش با افراد مختلف به سان رابطه‌ی اسوه است با کسی که آن اسوه را سرمشق خویش قرار می‌دهد. در حقیقت، کسی که اسوه را سرمشق خویش قرار می‌دهد وجود آن اسوه را در خویش محقق می‌سازد. نسبت یک به یک میان نفس بشر و عقل فعال به همین معناست. در این‌جا این ارتباط ارتباطی دوسویه است. در حقیقت، درست است که عقل فعال در مقام مجرد خود، بی‌نیاز از نفس بشری است، تحقق آن به صورت مشخص برای هر نفس خاص در گرو این است که

نفس از آن الگو بگیرد یا متحقق به آن شود و این نکته‌ی مهمی است که در تبیین مسأله‌ی وحی از منظر ابن سینا مورد بهره‌برداری قرار خواهد گرفت.

### ۵. تبیین فلسفی وحی

چنان‌که در متون دینی و کلامی مشهور است، انبیا غالباً وحی را در قالب الفاظ و به صورت شنیداری از ملک ابلاغ وحی، که او نیز صورتی محسوس داشته است، دریافت می‌کرده‌اند. لذا این مسأله همواره مورد توجه حکیمان بوده است که اگر وحی از قبیل القا و ادراک معانی است و اگر سرچشمه و مفیض وحی موجودی ماورای طبیعی است، پس مسأله‌ی الفاظ و دیدن فرشته‌ی وحی را چگونه می‌توان تحلیل کرد؟ از این رو، حکما و از جمله ابن سینا در آغاز مبحث نبوت، مسأله‌ی رؤیا را - اگرچه به خودی خود مورد بحث آن‌ها نبوده است - چونان مقدمه‌ای مفید مورد توجه قرار داده‌اند. بر همین اساس، تحلیل و تبیین رؤیا فی حد نفسه تبیین بخشی از ادراکات غیبی و نمونه‌ای از وحی است. ابن سینا حقیقت رؤیا را این‌گونه شرح می‌دهد:

«رؤیا عبارت است از دیدن صورت‌هایی که عقل ما از عقل فعال به دست آورده و توسط خیال، به صورت‌های خیالی تبدیل و سپس توسط حس مشترک مشاهده شده‌اند» (۶، صص: ۱۰۱ - ۱۰۲).

مسأله‌ی وحی نیز از نظر ابن سینا یک واقعیت تحقق‌یافته است و این پدیده نتیجه‌ی ارتباط ویژه میان عقل فعال و قوای ادراکی نبی است. عقل فعال در نظر او همان روح القدس است (۴، ص: ۱۶۷) که موجودی مجرد و منبع معارف و صورت‌های معقول است. بنابراین در یک سوی وحی عقل فعال و مفیض و مشرق قرار دارد و در سوی دیگر آن انبیا. ابن سینا در تعریف وحی چنین می‌نویسد: «حقیقه‌ی الوحی هو الالقاء الخفی من الامر العقلی باذن الله تعالی فی النفوس البشری المستعد لقبول مثل هذا الالقاء» (۸، صص: ۲۲۳ - ۲۲۴). با این تعریف، آشکار می‌شود که معرفت وحیانی نیز همانند سایر معارف، القای مفیض معرفت و به تعبیر شیخ، القای امر عقلی است. پس بین القای معرفت وحیانی و القای سایر معارف چه تفاوتی است؟ از نظر ابن سینا، انبیا سه خصلت ویژه دارند که مجموع آن‌ها نبی را از سایر انسان‌ها متمایز می‌کند: خصلت اول، شدت و حدت قوه‌ی حدس است؛ خصلت دوم، جودت و قدرت نیروی تخیل؛ و خصلت سوم، شدت قوه‌ی متصرفه (۲۶، ص: ۶۹ و ۳، ص: ۱۱۶). به واسطه‌ی خصلت اول، همه‌ی معارف و علوم را بدون فکر از عقل فعال اخذ می‌کند، به واسطه‌ی خصلت دوم، آن علوم بر او تمثّل و تجسم یافته، تا حد

مشاهده و استماع، تزل می‌یابند، و به واسطه‌ی خصلت سوّم، برای اثبات صدق ادعای خود، در مواد و عناصر عالم تصرف می‌کند.

اگرچه فارابی پیش از ابن‌سینا بر شدت و حدّت قوه‌ی تخیل در انبیا تصریح کرده بود، تکیه بر قوه‌ی حدس و نقش آن در وحی برای نخستین‌بار در آثار ابن‌سینا دیده می‌شود و اوست که نخستین بار خصایل سه‌گانه را در خصوص انبیا بررسی می‌کند. با این بیان مختصر در باب خصایل سه‌گانه، آشکار می‌شود که ویژگی اوّل در توضیح معرفت‌شناختی وحی و نحوه‌ی اخذ آن نقش مهم به عهده دارد، که در این‌جا به صورت مختصر به آن اشاره می‌کنیم. ابن‌سینا با بیان تمایز بین علومی که به واسطه‌ی حدس به دست می‌آیند و علومی که تعقل و تفکر عقلی از مقدمات آن‌ها به حساب می‌آید، سعی می‌کند به تمایزی بین معرفت و حیانی و سایر معارف برسد (۲۶، ص: ۶۹).

ابن‌سینا حدس را دو گونه تعریف می‌کند: یکی با نظر به کاربرد منطقی حدس و دیگری با نظر به وجه متفاوت آن. برای نمونه، در کتاب *نجات*، حدس را در جایی سرعت انتقال از معلوم به مجهول دانسته است (۴، ص: ۱۶۷) و در جای دیگر، استعدادی در نفس برای استکمال خود نفس از پیش خودش، چنان‌که می‌گوید: «فان كان ذلك الانسان مستعداً للاستكمال فيما بينه وبين نفسه سمى هذا الاستعداد القوى حدساً ... بل كانه يصرف كل شيء من نفسه و هذه الدرجة أعلى درجات هذا الاستعداد» (همان، صص: ۱۶۶-۱۶۷). یعنی نفس بدون استعانت معلم از طریق حدس، باعث استکمال خودش می‌شود. در *المباحثات* آن را «فیض الهی و اتصال عقلی یكون بلاکسب ألبتة» (۱، ص: ۱۰۷) دانسته است. هم‌چنین در *الاشارات*، حدس را در علم النفس، که خود بخشی از طبیعیات است، مطرح کرده، چنین تعریف می‌کند: «أما الحدس، فهو أن يتمثل الحدّ الاوسط فی الذهن دفعةً، اما عقیب طلب و شوق من غیر حرکت و اما من غیر اشتیاق و حرکت، و يتمثل معه ما هو وسط له او فی حکمه». بر اساس این عبارت، در حدس، حدّ وسط یک‌باره در ذهن حضور می‌یابد، بدون آن‌که انسان به دنبال آن بگردد و در صدد یافتن آن از میان معلومات خود برآید، که از آن به «عدم حرکت» تعبیر کرده‌اند.

بنا بر تعریف فوق، ابن‌سینا حدس را دو قسم می‌داند؛ در قسمی از آن، طلب و شوق و مواجهه با مشکل و مجهول نیز وجود دارد و در قسمتی دیگر، طلب و شوق و بالطبع مواجهه با مشکل و مجهول وجود ندارد، بلکه امری دفعتاً در ذهن حادث می‌شود بدون این‌که مسبوق به سابقه یا طلبی باشد. با بیان این دو قسم، می‌توان گفت حدس نبی نیز می‌تواند به هر یک از دو قسم بالا باشد. گاه مسأله و مجهولی در مقابل اوست و وحی در آن خصوص مطلوب و تمنای پیامبر است، مثل مواردی که نبی تمنای وحی داشته است و گاه

معرفت و حیانی جلوه و تجلی می‌کند بدون این‌که مسبوق به شوق و طلب باشد (۲۶، صص: ۱۵۲-۱۵۳).

لذا صاحب قوه‌ی حدس به سرعت به معارف دست می‌یابد، اما این قوه در تمامی انسان‌ها یکسان نیست. در عالی‌ترین مرتبه‌اش انسانی است که از نظر کمی و کیفی از برترین درجات حدس برخوردار است. چنین انسانی از بالاترین استعداد برای اتصال با عقل فعال برخوردار خواهد بود. بنابراین ابن سینا از نظر عقلانی، ضرورت وحی نبوی را از طریق مراتب عقل، به‌ویژه عقل مستفاد و ضرورت قوه‌ی حدس و ارتباط عقل بشری با عقل فعال تبیین می‌کند. ابن سینا هنگامی که مراتب عقل را بیان می‌کند، عقل قدسی را عالی‌ترین مراتب عقل می‌شمارد<sup>۷</sup> (۹، ص: ۲۲۰).

به هر حال، وحی که در مفهوم «ایحاء» در قرآن کریم معانی مختلفی دارد در آن‌چه به تنزیل ذکر و انزال حکم شریعت مربوط است، بر وفق فحوای اشارت قرآن کریم، عبارت است از تکلم الاهی که در آن، رسول خدا از طریق القای ملک یا کشف ماورای حجاب، صوری را دریافت می‌کند. ابن سینا نیز مقصود از متکلم بودن حق متعال را فیضان علوم از ناحیه‌ی مقدس او بر قلب پیامبر توسط عقل فعال و ملک مقرب می‌داند (۸، ص: ۲۵۲). تبیین نحوه و مقدار تصرف قوه‌ی خیال در ادراک و حیانی، از آن‌جا که با عصمت در مقام دریافت وحی ارتباط پیدا می‌کند، بسیار مهم خواهد بود. به اعتقاد ابن سینا، انسان موجودی است که دو وجه دارد: وجهی به جانب عالم ملکوت و وجهی به جانب عالم ملک. گویی نفس ناطقه‌ی انسان به گونه‌ای است که آن‌چه در مرتبه‌ی مادونش مشاهده می‌شود، در مرتبه‌ی بالای آن نیز منعکس می‌گردد. مثال برای حالت اول، همه‌ی علوم اکتسابی است که از صورت‌های حسی آغاز می‌شوند و در نهایت تا مرحله‌ی معقول می‌رسند و مثال برای حالت دوم، رؤیای صادقه است، که نفس صورت‌های عقلی را مشاهده می‌کند، آن‌گاه امر معقول تا مرحله‌ی صورت خیالی تنزل یافته، مشاهده می‌شود. بنابراین همان‌طور که از تعریف ابن سینا آشکار است، تصور فیلسوفان از وحی با آن‌چه متکلمان قائل‌اند و وحی را از قبیل الفاظ مسموعه می‌دانند متفاوت است و از منظر ابن سینا الفاظ و اصوات مسموعه و دیدن فرشته‌ی وحی اموری نیستند که در ذات و ماهیت وحی دخیل باشند، بلکه مربوط به تمثیل وحی معقول در قوای ادراکی نبی خواهند بود (۳، ص: ۱۱۹ و ۹، ص: ۴).

بر اساس آن‌چه در مقدمه مبنی بر تفاوت ادراک کلیات و جزییات توسط نفس گفته شد و از آن‌جا که الفاظ و اصوات دارای شأن مادی و جزیی می‌باشند، ابن سینا براساس نظام فلسفی خود و با تکیه بر این‌که نفس در ادراک جزییات، نیازمند قوای بدنی است (۹، ص: ۲۵۹ به بعد) به تبیین آن‌ها می‌پردازد.

ابن سینا بیان می‌دارد که نفس انسان دو نیروی ویژه دارد که به واسطه‌ی یکی امور کلی را درک می‌کند و به واسطه‌ی دیگری امور جزئی را. احکام کلی همواره با عقل نظری درک می‌شوند، اما عقل عملی با به‌کارگیری قوای تحریکی، صورت‌های جزئی را درک کرده و در خارج تحقق می‌بخشد (۸، ص: ۸۸) بنابراین به سبب جزئیت نتایج حاصل از عقل عملی، این عقل در همه‌ی افعال خود به بدن و قوای بدنی محتاج است. از این رو، ابن سینا با بهره‌گیری از عقل نظری و عقل عملی و نیازمندی عقل عملی به متخیله، به تبیین نبوت می‌پردازد: «نفس انسانی دو قوت دارد: یکی عقل نظری و بدین قوت معقولات و علم کلی از جواهر عقلی قبول کند و دیگر عقل عملی که به معونت قوه‌ی متخیله، علوم تمیزی از ملکوت قبول کند... و چنانچه نفس شریف و قوی باشد، فیض علم بدان نفس چنان پیوندد که در حال خواب بنفس دیگران و آن نفس نبی باشد و این نوع از نبوت، تعلق به عقل عملی دارد و بقوت متخیله» (۱۱، صص: ۶۸ - ۶۹).

پس چون نفس آدمی در حق عملی در رتبتی باشد که از ملکوت، علم غیب به وی رسد و ملک به صورت آدمی وی را ظاهر شود و با وی سخن گوید و وحی کند و در حق عقل نظری در رتبتی باشد که معلومات از عالم عقل همه به حدس بدانند و در عالم طبیعت چنان باشد که اجرام عنصری مسخر آثار نفس وی باشد و در غایت شرفی که ممکن باشد در حق آدمی و این نفس نبی مرسل است (همان، ص: ۷۰). ابن سینا در این عبارت، به صورت مجزا، به خصایل سه‌گانه‌ی نبی اشاره می‌کند.

بنابراین آشکار می‌گردد که خیال، علاوه بر آن که در تنزل و تمثیل حقایق وحی از مرتبه‌ی عقل به مرتبه‌ی پایین‌تر نقش دارد، رؤیت فرشته‌ی وحی نیز به این قوه مربوط خواهد بود. صورت تخیلی فرشته‌ی وحی نیز تمثلی است از حقیقت وجود او که توسط نفس درک شده است<sup>۹</sup> و خیال آن را به مناسب‌ترین و زیباترین صورت متمثل می‌کند (۲۶، ص: ۸۱ و ۳، ص: ۱۱۹)<sup>۱۰</sup> لذا از پیامبر اکرم (ص) نقل شده که جبرئیل بر من به صورت دوحیه‌ی کلبی - که شخصی خوش‌سیمای بود - ظاهر شد.

این توضیح نیز لازم است که دیدگاه بیشتر متکلمان در مسأله‌ی وحی، دیدگاهی است که در آن به نقش قابلی صرف پیامبر تصریح شده است و این همان نقطه‌ی اختلاف نظر حکماست، زیرا بیش‌تر متکلمان هم معنا و هم لفظ وحی را از آن خداوند می‌دانستند که پیامبر عین آن را به مخاطبان ابلاغ می‌کند (۱۲، ج ۸، صص: ۲۱۷ - ۲۱۸؛ ۱۸، ص: ۴۶۲). در تعریف متکلمان، بر خلاف حکما، وجود صفت کمالی خاص مانند تکامل نفس صاحب وحی اعتبار نشده است و آن‌ها نبوت را تنها موهوبی و تفضلی می‌دانند نه اکتسابی؛ در حالی که حکما، اگرچه وحی را ترکیبی از تفضل و اکتساب می‌دانند،<sup>۱۱</sup> اکتسابی بودن آن را

اصل و اساس وحی و تفضلی بودن آن را متمم و مکمل آن می‌دانند. بنابراین بر خلاف متکلمان، چنان‌که بیان شد، ابن سینا معتقد است که الفاظ با این شأن مادی در ذات و ماهیت وحی دخیل نیستند، بلکه مربوط به تمثل و تخیل وحی معقول در قوای ادراکی نبی می‌باشند.

## ۶. تبیین فلسفی معجزه

دین به معنای عام آن نوعی ارتباط ماورای طبیعت و خدا با انسان برای رشد و به کمال رساندن آدمی است و انبیا، که حلقه‌ی اتصال طبیعت با ماورای طبیعت‌اند، در جهت اثبات ادعای اتصال و ارتباط با عالم غیب، از سوی خداوند، نشانه‌ها و آیاتی را به بشر ارائه کرده‌اند که معجزه نامیده می‌شود. انبیا به واسطه‌ی داشتن ولایت تکوینی و تشریحی، قادر به تصرف در طبیعت و انجام امور خارق‌العاده‌اند و هرگاه خرق عادت مقارن ادعای نبوت باشد، اصطلاحاً معجزه نامیده می‌شود (۱۹، ص: ۳۵۰).

در مورد چگونگی وقوع معجزات، اکثر متکلمین در مقابل فلاسفه قرار دارند. اغلب متکلمین، که معجزه را فعل خداوند می‌دانند، تبیین خاصی برای وقوع آن ندارند. جرجانی می‌گوید: «در رسالت، هیچ شرطی از قبیل اعراض و احوالی که از طریق ریاضت‌ها و مجاهدت‌هایی که در خلوت‌ها به دست می‌آید و استعداد ذاتی در صفای جوهر و ذکاوت فطری لازم نیست، بلکه خداوند سبحان به هر کس که بخواهد رحمتش را عطا می‌کند» (۱۲، ج: ۸، ص: ۲۱۸). اما فلاسفه‌ی اسلامی و به‌خصوص ابن سینا برای انبیا، خصوصیات و ویژگی‌هایی قائل‌اند و برای چگونگی وقوع معجزات نیز تبیین خاصی را مطرح کرده‌اند.

ابن سینا با طرح ویژگی‌های سه‌گانه‌ی انبیا، نخستین فیلسوفی است که معجزه‌ی پیامبران را به دو نوع معجزه‌ی علمی و عملی تقسیم کرده است. چنان‌که در مسأله‌ی وحی اشاره شد، ابن سینا خصوصیت اول و دوم (کمال قوه‌ی حدس و کمال قوه‌ی تخیل) را معجزه‌ی علمی پیامبران و خصوصیت سوم (کمال قوه‌ی متصرفه) را معجزه‌ی عملی آن‌ها تلقی می‌کند. لذا وحی معجزه‌ی علمی انبیا است که حاکی از کمال عقل نظری آن‌ها در دریافت معارف الهی است و سپس مشاهده‌ی فرشته‌ی وحی و شنیدن کلام آن در مرتبه‌ی خیال و حس مشترک تحقق می‌یابد. سومین ویژگی انبیا تصرف در طبیعت و تغییر آن است. چنین شخصی قادر است مبدأ تحولات بزرگی در هستی گردد، چنان‌که ابن سینا بیان می‌دارد گاهی ممکن است نفس بدان پایه از توانمندی برسد که صورت‌های موجود در آن تغییراتی را در عالم خارج به وجود آورد. پس بعید نیست که نفس چنان قوی باشد که تأثیرش از بدن خود فراتر رفته و بر اشیای دیگری در پیرامون خود اثر کند (۳، صص: ۱۲۰).

- ۱۲۱). بنابراین اگر فاعل نیرومند باشد، عنصر از او اطاعت می‌کند و لذا نفوس انبیاء به سبب تعالی و قدرتی که دارند، تأثیرشان محدود به بدن خود نیست، بلکه از آن فراتر رفته و می‌تواند در سایر اشیای تأثیر و تصرف کند.

ابن سینا در رساله‌ی فیض‌الاهی، اقسام فعل و انفعال را چهار قسم می‌داند: ۱. فعل نفسانی در نفسانی، ۲. فعل جسمانی در جسمانی، ۳. فعل نفسانی در جسمانی، ۴. فعل جسمانی در نفسانی (۲، ص: ۴).

در تقسیم فوق، ابن سینا «نفسانی» را در مقابل جسمانی به کار برده است. لذا نفسانی عقلانی را نیز شامل می‌شود. بنابراین تأثیر عقول در نفوس انسانی را نیز از قسم اول می‌شمارد (۲۶، ص: ۸۴).

بر اساس تقسیم مطرح‌شده، معجزه بر سه قسم است: قسم اول، که مهم‌ترین اقسام آن است، مربوط به عقل نظری نبی است. این که انسانی بدون تعلیم و تعلم، به غایت کمال انسانی برسد عالی‌ترین حد اعجاز است. این نوع علم را علم لدنی و موهبتی گویند. قسم دوم مربوط به قوه‌ی تخیل نفس نبی است که به واسطه‌ی آن، علوم اخذشده از عقول عالیه در قالب صورت و الفاظ تجلی می‌کند و حقایق عالم عقول را تا حد عالم ماده تنزل می‌دهد. اما قسم سوم معجزه مربوط به قوه‌ی متصرفه‌ی نفس نبوی است (۲۶، ص: ۸۵). شدت قوه‌ی متصرفه در انبیاء به حدی است که به همان شکل که در ماده‌ی بدن خود تصرف می‌کند، به تصرف در سایر مواد عالم نیز قادر است (۲، صص: ۸ - ۹ و ۳، ص: ۱۱۹ به بعد).

در انسان‌شناسی فلسفی، این مطلب مورد توافق حکمای مسلمان است که مبدأ اولیه و آغازین همه‌ی حرکات و افعال بدن انسان نفس ناطقه‌ی اوست؛<sup>۱۲</sup> لذا یکی از عرصه‌های تأثیر نفسانی در جسمانی تأثیر نفس در بدن است. این مسأله نه‌تنها در خصوص نفس انسانی صادق است، بلکه اساساً افعال واقع در هستی از قبیل تأثیر نفسانی در جسمانی است و اعطای صور از جواهر و نفوس فلکی به مواد و عناصر عالم طبیعت بر همین اساس تفسیر می‌شود. نفس انسان نیز از آن‌جا که شبه موجودات به آن جواهر عالی است، می‌تواند در عناصر هستی منشأ اثر باشد. تأثیرش در بدن خود واضح است، اما تأثیرش در سایر عناصر هستی مشروط به تمامیت استعداد و فعلیت آن است (۲۶، ص: ۸۶ و ۹، ص: ۲۷۲)، چنان‌که می‌گوید: «فلا تستعبدن أن لبعض النفوس ملكة يتعدى تأثيرها بدنها و تكون لقوتها كانهن نفس مال للعالم... و لا تسنكرن أن يكون لبعض النفوس هذه القوه حتى تفعل في اجرام آخر تنفعل عنها انفعال بدنه» (همان و ۳، ص: ۱۲۱).

از نظر ابن سینا، قوه‌ی تأثیر در عناصر هستی، اگرچه در همه‌ی انسان‌ها یافت نمی‌شود، به پیامبران هم مختص نیست، بلکه اولیا، عرفا و ساحران هم از آن برخوردارند،

زیرا چنین قوه‌ای برای برخی افراد، جبلی و فطری، برای برخی اکتسابی و برای برخی دیگر، موهوبی است. اگرچه قوهی مؤثر در معجزه با قوهی مؤثر در سایر انواع حقیقی خرق عادت تفاوت ماهوی ندارد، بنا بر حیثیت‌های مختلف آن، خرق عادت را معجزه، کرامت یا سحر می‌گویند (۲۶، ص: ۸۷)، لذا ابن سینا در باب این قوه می‌نویسد: «فالذی یقع له هذا فی جبلۃ النفس ثم یكون خیراً رشیداً، مزکیاً لنفسه فهو ذو معجزه من الانبیاء او کرامۃ من الاولیاء. و الذی یقع له هذا ثم یكون شریراً و یتعمله فی الشر فهو الساحر الخبیث» (۵، ج ۳، ص: ۴۱۷).

بنا بر این عبارت، از نظر ابن سینا، تفاوت سحر و معجزه را می‌توان تفاوت در نیت دانست نه تفاوت ذاتی. قدرت و کمال نفس که موجب خارق عادت می‌شود، هرگاه در راه خیر و صلاح به کار گرفته شود، در انبیا، معجزه و در اولیا، کرامت است و اگر در راه شر و بدی به کار گرفته شود، آن را سحر گویند (۵، ج: ۳، ص: ۴۱۷). لذا چنان که گفته آمد، ابن سینا برای انبیا، سه خصلت قائل بود. این خصایل عبارت‌اند از: کمال قوهی نظری یا کمال قوهی حدس، کمال قوهی متخیله و کمال قوهی متصرفه (۳، صص: ۱۱۶ - ۱۲۱). او هنگامی که به بحث معجزه می‌رسد، معجزات را نیز در قالب همین سه ویژگی، چنان‌که بیان شد، تحلیل می‌کند و حکمای بعد از او نیز نظریه‌ی ابن سینا را در این خصوص پذیرفته‌اند (۲۵، صص: ۴۸۰ - ۴۸۲).

## ۷. نتیجه

از نظر ابن سینا، غایت کمال عالم در جریان بازگشت به حقیقت هستی و در قوس صعود، این است که «انسان» به وجود آید و غایت کمال انسان این است که در قوهی نظری به عقل مستفاد برسد و در قوهی عملی به عدالت دست یابد. وی در عبارتی باشکوه چنین می‌گوید: «و غایۃ کمال العالم العائد أن یحدث منه انسان و غایۃ کمال الانسان أن یحصل لقوته النظریه العقل المستفاد و لقوته العملیه العدالۃ» (۳، ص: ۱۰۰) بنا بر دیدگاه ابن سینا نبی انسان کاملی است که قوهی نظری و عملی خود را به تکامل رسانده و از حدسی قوی و یقین‌آور برخوردار است، بدین معنا که بدون درس‌آموزی در مکاتب بشری و در زمانی کوتاه، هیچ گرهی را فروبسته نگذارد.

از منظر ابن سینا، اشتغال به امور حسی پرده و حجابی در برابر روح انسان است که بهره‌گیری از حقایق نهفته در عقول مجرد را ناممکن می‌سازد. جوهرهای غیر مادی که در فلسفه، عقل و در شریعت، فرشته یا روح القدس خوانده می‌شود، نقش همه‌ی حقایق عالم را به همراه دارند و با ارتباط با آن‌ها می‌توان از گذشته و آینده و حقایق دنیوی و اخروی

آگاه شد. نفس آدمی بسان آینه‌ای است که هرگاه زنگار از چهره‌اش زوده شود و در برابر جوهرهای روحانی قرار گیرد، صورت‌های موجود در آن‌ها را در خود می‌پذیرد. لذا مقصود ابن‌سینا از اکتسابی بودن وحی و نبوت، نفی و انکار نقش و حق تعیین الوهی نیست، بلکه نکته‌ای که وی بر آن تأکید دارد حصول مقام نبوت بعد از حصول کمال نفس نبوی در قوای نظری و عملی است.

از نظر ابن‌سینا، نفس نبی پذیرنده‌ی محض نیست، بلکه عقل بالقوه است. بر پایه‌ی این دیدگاه، نفس نبی در مرتبه‌ی عقل قدسی با عقل فعال مرتبط می‌گردد و خیال تکامل‌یافته‌ی او به شکار فرایند این ارتباط می‌پردازد. لذا مشاهده‌ی تمثال فرشته‌ی وحی و یا شنیدن صدای وی محصول قوه‌ی خیال نفس نبوی است که بعد از اتصال به عالم غیب حاصل می‌شود. ابن‌سینا با طرح ویژگی‌های سه‌گانه‌ی انبیا، نخستین فیلسوفی است که معجزه‌ی پیامبران را به دو نوع معجزه‌ی علمی و عملی تقسیم کرده است. چنان‌که بیان کردید، وی ویژگی اول و دوم (کمال قوه‌ی حدس و کمال قوه‌ی تخیل) را معجزه‌ی علمی پیامبران و ویژگی سوم (کمال قوه‌ی متصرفه) را معجزه‌ی عملی آن‌ها تلقی می‌کند.

## یادداشت‌ها

۱. «فیکون الموحی الیه یتصل بالملک بباطنه و یتلقى وحیه بباطنه ثم یتمثل (یتخیل) للملک صوره محسوسه و لکلامه اصواتاً مسموعه» (۲۰، ص: ۸۹، فص ۵۶).
۲. «انها انما تفعل ما تفعله من الامور المذكوره بتوسط هذه القوى» (۹، ص: ۳۴۲).
۳. «الادراک انما هو للنفس» (۶، ص: ۱۹).
۴. «و کل عالم فانما هو ما هو بصورته، فاذا حصلت صورته لشیء علی ما هو علیه فذلک الشیء فی نفسه عالم، فالعقل الهیولانی مستعد لان یكون عالم الكل، لانه یشبه بالعالم العقلی و یشبه بنفسه العالم الحسی» (۳، ص: ۹۷).
۵. «فان کون النفس الانسانیه فی الماده تورثها ضعفا عن تصور هذه الظاهرات جدا فی الطبیعه فیوشک انها اذا تجردت، طالعتها حق المطالعه و استکملت تشبهها بالعالم العقلی الذی هو صوره الكل عند الباری تعالی و فی علمه لكل وجود بالذات لا بالزمان» (همان، ص: ۹۸).
۶. «و التخیل ادراک لذلک الشیء مع الهیئات المذكوره و لکن فی حالتی حضوره و غیبتہ» (۵، ج: ۲، ص: ۳۲۴).
۷. ابن‌سینا بر آن است که انسان‌ها در برخورداری از قوه‌ی حدس، کیفیت و کمیت متفاوتی دارند. تنها افراد نادری به واسطه‌ی تماس کامل با حقیقت و بدون آموزش خارجی، در رتبه‌ی اعلا‌ی این

توانمندی قرار دارند و با ارتباط عقل مستفاد با عقل فعال، به بصیرت نبوی دست می‌یابند: «اما العقل المستفاد فهو العقل بالفعل من حيث هو كمال... فحينئذ يجوز أن يتصل بالعقل الفعال تمام الاتصال... فجائز اذن أن يقع الانسان بنفسه الحدس و أن يعتقد في ذنه القياس بلا معلم و هذا مما يتفاوت بالكف و الكيف... و هذا ضرب من النبوة، بل أعلى قوى النبوة و الاولى أن تسمى هذه القوه قوة قدسيه وحي أعلى مراتب القوى الانسانيه (الشفاء، كتاب النفس، ص: ۲۲۰). ابن سينا هم‌چنین درباره‌ی امکان وجود قوه‌ی قدسیه و حدس قوی و اشتغال نفوس قویه در این مرتبه، از جمله نفس نبوی، در الاشارات و التنبيهات سخن می‌گوید (۵، ج: ۳، صص: ۳۶۰ - ۳۶۵ و ۳، ص: ۱۱۵).

۸. جمیع تمثلات یک نحوه ادراک است. می‌باید در کلمه‌ی تمثّل که در آیه‌ی شریفه فرموده است: «فارسنا اليها روحنا فتمثل لها بشراً سوياً» دقت کرد و از مواردی که در روایات و عبارات حکما و اژه‌ی تمثّل به کار برده شده کمک گرفت تا معلوم گردد که وجود نفسی ملک، موجودی مجرد و منزّه از ماده‌ی جسمانیه است و صورت یافتن آن‌ها در صور مختلف، به لحاظ اضافه به نفس ناطقه و تمثّل در وعای ذهن و ادراک است.

۹. «فمن كان خياله قوياً جداً و نفسه قويةً جداً لم تشغله المحسوسات بالكلية و لم تستغرقه فخيّل ما يراه كالمحسوس المبصر المسموع، فبعضه يتخيّل شبحاً لا يمكن أن يوصف حاله... الخ» (۳، ص: ۱۱۹). کسی که خیالش بسیار قوی و نفسش هم نیرومند باشد، محسوسات نمی‌تواند او را به کلی به خود مشغول و مستغرق گرداند و او می‌تواند فرصتی برای اتصال به آن عالم (عالم غیب و معنا) به دست آورد و این کار در بیداری نیز امکان‌پذیر است. پس برخی شبحی را تخیل می‌کنند که جمالش برتر از توصیف است و برخی کلامی محکم، کلامی مرموز که بهتر از آن کلامی نیست. هنگامی که عقل فعال معقولات را بر نفس انسان اضافه و اشراق می‌کند، خیال این معقولات را تخیل می‌کند و در حس مشترک، آن‌ها را به تصور می‌آورد (ترجمه برگرفته از ترجمه‌ی مرحوم استاد محمود شهابی از کتاب مبدأ و معاد).

۱۰. لذا نبی هم از جهت نفس ناطقه و هم از جهت خیال، کامل است: «و أما الخاصة الاخرى فهی متعلقة بالخيال الذى الانسان الكامل المزاج» (۳، ص: ۱۱۷)، «فیکون هذا الانسان له کمال النفس الناطقه و کمال الخيال معاً» (همان، ص: ۱۱۹) و این بدان معناست که از آن‌جا که نبی انسان کامل در تمام شؤون و مراتب و لذا عاری از خطاست و خیال او نیز تکامل‌یافته و مرتبه‌ای از نفس شریف وی است و بنابراین مصون از خطا و اشتباه است، در مقام دریافت وحی و انتقال آن به دیگران معصوم است.

۱۱. مقصود ابن سينا از اکتسابی بودن نبوت در وحی، نفی و انکار نقش و حق تعیین الوهی نیست، بلکه نکته‌ای که وی بر آن تأکید دارد حصول مقام نبوت بعد از حصول کمال نفس نبوی در کمالات سه‌گانه است. در روایات نیز به این نکته اشاره شده است. پیامبر اسلام (ص) در روایتی انتخاب نبی توسط خداوند را به استکمال عقل، بلکه کاملیت وی از تمامی صاحبان خرد امت منوط کرده است:

«و لا بعث الله نبياً و لا رسولاً حتى يستكمل العقل و يكون عقله افضل من جميع عقول امته» (۲۳، ج: ۸، ص: ۱۸۴ و ۱۵، ج: ۳، ۲: ۱۰۳۴).

۱۲. نفوس عالیه واجد کمالات نفوس مادون خود هستند. نفس حیوانی واجد کمال نفس نباتی و نفس ناطقه انسانی واجد کمالات نفس حیوانی و نباتی است، بنابراین همه‌ی افعال به نفس ناطقه نسبت داده می‌شود.

## منابع

۱. ابن سینا، (۱۳۷۱)، *المباحثات*، قم: بیدار.
۲. \_\_\_\_\_، (۱۳۱۸)، *رساله فیض الاهی*، ترجمه ضیاء الدین درّی، تهران: کتابخانه مرکزی.
۳. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل.
۴. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۴)، *النجاة*، تهران: چاپخانه‌ی مرتضوی.
۵. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبیها*، قم: نشر البلاغه.
۶. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۹)، *التعلیقات*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۷. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۵)، *الالهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق آیه الله حسن زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۸. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۰ ق)، *رسائل*، قم: بیدار.
۹. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۵)، *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق آیه الله حسن زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۰. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۵ ق)، *الشفاء المنطق*، البرهان، تحقیق ابوالعلاء عفیفی، قاهره: المطبعة الأمیریة.
۱۱. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۳)، *رساله نفس*، تصحیح موسی عمید، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۲. ایچی، عضدالدین، (۱۴۱۵ ق)، *شرح المواقف*، قم: شریف رضی، ج: ۸.
۱۳. حایری یزدی، مهدی، (۱۳۷۹)، «تاریخ علم حضوری»، ترجمه سیدمحسن میری (حسینی)، *مجله ذهن*، سال اول، شماره ۳.
۱۴. حکمت، نصرالله، (۱۳۸۹)، *متافیزیک ابن سینا*، تهران: نشر الهام.
۱۵. رازی، فخر، (۱۴۱۱ ق)، *المباحث المشرقیة*، قم: بیدار، ج ۲.

۱۶. ری شهری، محمد، (۱۴۰۴ ق)، *میزان الحکمه*، قم: مکتب الاعلام اسلامی.
۱۷. سجادی، ضیاء‌الدین، (۱۳۸۲)، *حی بن یقظان و سلامان و آبسال*، تهران: سروش.
۱۸. شهرستانی، عبدالکریم (بی تا)، *نهایه الاقدام*، قاهره: مکتبه المبتنی.
۱۹. علامه حلی، جمال‌الدین، (۱۳۷۶)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تهران: شکوری.
۲۰. فارابی، (۱۴۰۵ ق)، *فصوص الحکم*، تحقیق محمد حسین آل یاسین، قم: انتشارات بیدار.
۲۱. فارابی، (۱۹۹۱ م)، *آراء اهل المدینه الفاضله*، تعلیق نصری نادر، بیروت: دار المشرق.
۲۲. کرین، هانری، (۱۳۸۷)، *ابن سینا و تمثیل عرفانی*، مقدمه و ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: نشر جامی.
۲۳. محمودی، محمداقبر، (۱۳۷۹)، *نهج السعاده فی مستدرک نهج البلاغه*، تهران: مؤسسه الطباعه و النشر.
۲۴. ملاصدرا، (۱۴۱۰ ق)، *الاسفار الاربعه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج: ۸.
۲۵. \_\_\_\_\_، (۱۳۵۶)، *المبدأ و المعاد*، تصحیح: سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۲۶. ملایری، موسی، (۱۳۸۴)، *تبیین فلسفی وحی*، قم: طه.