

فیلسوف - پیامبر در فلسفه سیاسی ابن سینا (1)

جیمز دابلیو موریس

مترجم: مهرداد وحدتی دانشمند

به مرور ایام افراد بشر معجزات را جزء بدیهیات تلقی می کنند. شاید ماندگارترین و عمومی ترین معجزه از میان معجزاتی که فلاسفه اسلامی نیروی زیادی را وقف آن کردند، موفقیت‌های سیاسی پیامبران است: در غیر این صورت، چگونه چهره های 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، اندیشه ها و آثار طبیب، پروفیسور و وزیر سلاطین ایرانی ابن سینا (428 .370 هـ . . 1037 .980 م) چنین نقش محوری داشته است: به مدت تقریباً هزار سال هر يك از سنن اندیشه اسلامی که مدعی اعتبار بشری جهانشمول و گسترده تر بوده است، مستقیماً به آثار او یا علوم منطق یا مابعدالطبیعه متوسل شده است.

تحقیق حاضر به بررسی برخی از مفاهیم فلسفی آن دستاورد می پردازد. این تحقیق با ارائه خلاصه ای از زمینه تاریخی و فکری ابن سینا و سنن رقیبی که از دل آثار وی رشد کرد شروع می کند و سپس به طرح ویژگیهای اساسی خط مشی فلسفی و ادبی وی در جهت حل مسئله مهم سیاسی آمریت برای تفسیر میراث نبوی می پردازد. 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 می نامد و معجزات سیاسی که این سه ویژگی در آنها به هم پیوسته اند ارائه خواهد شد. نتیجه گیری به ارائه مسائل بسیاری اختصاص دارد که تحت تاثیر 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 (257 .339 هـ . / 870 . 950 م) ابن رشد (520 . 595 هـ / 1126 . 1198 م) و موسی بن میمون (530 . 602 هـ . / 1135 . 1204 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 گسترده تر تحقیقات فلسفی و علمی در چهار سنت در برابر ابن سینا قرار داشت که هر يك روابطی متفاوت با علوم دینی عربی و نمایندگان آن داشت.

گروه اول که نمایندگان آن نویسندگان برجسته ای مثل مسکویه (متوفی 1030 / 420) و العامری (متوفی 991 / 381) بودند و مرتبط با مکتب فلسفی قدیمی تر الکندی، بیشتر به بیانی آراسته و ادبی می پرداخت که متمرکز بود بر تعالیم اخلاقی فلاسفه و حکمای متقدم و سازگاری با آنچه همگان تعالیم مشابه اسلام می دانستند پس از دوران ابن سینا این نوع آثار رقیق شد و تقریباً تمامی آگاهی از هر گونه رشته های 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 می رفت، عبارت بود از سنت متکلم. فیلسوفانی شیعی اسماعیلی که از منابع فلسفی یونانی برای توجیه و دفاع از دعاوی سیاسی و ادعاهای گسترده تر اجتماعی تعدادی امامان که مدعی حاکمیت بر حق برجامعه اسلامی بودند، استفاده می کردند. 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 شیوه ای بود که بعدها الهیات کلامی از منطق و مابعدالطبیعه ابن سینا به صورتی که ذیلا خواهد آمد، استفاده کرده در واقع نظریه رسالت فکری ابن سینا عمدتا برای آن ابداع شده تا با آن سوء تعبیر خطرناکتر از فلسفه که آن را خدمتکار خود متعالی تر ناشی از وحی می داند 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 نوشته های ابن سینا از بزرگداشت ((خودشرفی)) (حکمت مشرقیه). شارحان مدرسی، ارسطو، وارثان سنت دیرپای هلنی (که فارابی نیز برخی از نظرات آنها را می پذیرفت) 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 ذیلا 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 (362 . 440 هـ / 973 . 1048 م) مشاهده می شود، که علائق علمی خود را با آسایش خیال در کنف حمایت سخاوتمندانه فرمانروای مستبد و متعصب سنی، یعنی محمود غزنوی (361 . 421 هـ / 971 . 1030 م) دنبال می کرد؛ کسی که ابن سینا با آنهمه وسواس از حمایت وی دوری می جست. با قضاوت نسبت به آثار به جا مانده از بیرونی معلوم می شود، بیرونی به نقش سیاسی گسترده تر تکامل فلسفی در يك 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 نمی دهد.

در تحولات وسیع تر تاریخی و نهادی عصر ابن سینا، آشکار است که هر يك 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 شان اسلام به عنوان مذهب اکثریت همه گروههای اجتماعی، تمرکز زدائی شدید آمریت سیاسی، نهادینه شدن همزمان ((الهیات های)) بود، که به طرزی فزاینده حالت اتحاد اسلام داشت (اعم از کلام یا اصول الفقه) و توجیه گر اعمال و اصول مکاتب حقوقی بود به همراه گسترش انواع متفاوتی از زهد در میان مردم، که بعدها تصوف نام گرفت. در سرزمینهایی که قبلا زیر نگین عباسیان بود، موقعیت مطالعات فلسفی، از لحاظ امکانات سیاسی قابل حصول و به صورت دعاوی رقیب از جانب علوم مذهبی گوناگون، هر دو کاملا بالوضع مسلط بر دوران فارابی متفاوت بود، و هر يك از این سنت های فلسفی بدیل به طرزی 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 يك نسل پس از وفاتش، در زمان فقیه. کلامی و نویسنده صوفی ابو حامد الغزالی (1111 / 505 . 1058 / 450)، 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 دعای 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 می توان به صورتی بسیار آزاد آنها را کلام و صوفیگری نامید، مجبور شدند (به ستیزه هایی که عمدتاً غزالی پیشگام آن بود) بسیاری از ابزارهای منطقی، آثار و مفاهیم ما بعدالطبیعی مجموعه آثار ابن سینا را اقتباس کنند. نوزائی کوتاه مدت در اواخر قرن دوازدهم در اسپانیای مسلمان و مراکش از يك روایت نیرومندتر ارسطویی از فلسفه اسلامی که شدیداً منتقد سازشها یا بدعتهای ابن سینا در علوم الهی بود، بدون اشاعه گسترده تر برداشتهای رقیب از فلسفه نبوی ابن سینا در آن دوران (که ابن اشاعه هم به دست الغزالی صورت گرفته بود)، غیر قابل تصور است. حتی شکوه های پرشوری که گاهگاه توسط کسی مثل ابن تیمیّه (661. 728 هـ.) /

1263. 1328 م) می شد، چندان تاثیر مستقیمی بر آن روایات مدرسی مخالف اندیشه وی نداشت. (2) افکار ابن سینا (از طریق آثار وی یا از طریق خلاصه ها و دست نوشته های 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 سه گرایش تفسیری تقسیم شده بود. اولین گرایش و تنها گرایشی که بر توجهات منطقی و علمی ذهنی مشغولی های سیاسی گسترده تر آثار خود ابن سینا وفادار ماند، مکتب مشائیین بود که مهمترین نماینده آن خواجه نصیر الدین الطوسی (597. 672 هـ.) / 1201. 1274 م) بود. در وجود طوسی بود که، به خاطر انطباق خلاقه درک ابن سینا از فلسفه سیاسی در حمایت گسترده تر 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 استفاده های گسترده عرفانی و متالهی عرفا و متالهان بود، تجسم یافت. (3)

دو جریان فکری دیگر اشکال بعدی کلام بود، که اغلب از آثار کلامی بحث انگیز و تلافی جویانه شیخ طوسی، فخرالدین رازی (554. 606 هـ.) / 1149. 1209 م) و يك مجموعه گسترده تر از نظامهای مابعدالطبیعی پیوسته به انواع گوناگون از مکاتب عرفانی اسلامی در ادوار بعد می باشد. در میان متالین، رازی و تعدادی از مقلدین بعدی وی، با پیروی از مجاهدتهای پیشگامانه غزالی (و تا حدود زیادی با پژواک استفاده نویسندگان قدیمی تر اسماعیلی از فلسفه) مفاهیم منطقی و ما بعدالطبیعی موجود در آثار ابن سینا را، که برای تایید 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، مولفان 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 (549. 587 هـ.) / 1155. 1191 م) و صدرالدین قونوی متوفی (672 هـ.) / 1274 م) شارح متنفذ ابن عربی، هم چنین شخصیتهای شیعی ادوار بعد مثل ملاصدرا (980. 1050 هـ.) / 1571.

1640 م) صراحتاً (و به روشی انتقادی نسبت به ابن سینا) اصرار می ورزیدند که ژرف بینی کلیدی روحانی آنها در نیت پیامبران به طرز چشم گیر از نتایج فکری محدود مشائون فراتر می رود و این که درک آنها به طرز 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. (4)

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 ذیلا در باب مباحثات ابن سینا در مورد نبوت ارائه می شود، ضمن تمرکز بر تأثیر عظیم اما عمدتاً ناگفته افکار سیاسی فارابی 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، می پردازد.

تفسیر و امریت :

خط مشی ابن سینا

کلید انطباق خلاقانه ابن سینا از فلسفه سیاسی بر جامعه اسلامی نوران خویش، شرح وی از نبوت، بویژه گفته های کوتاه و ادعاهای گپیچ کننده وی در باره الهام فکری موجود در ورای جنبه های شناختی وحی نبوی است. اغلب این گفته ها به صورتی بی ارتباط با متن، برای نشان دادن توصیفی زاهدانه یا نظریه ای روانشناسانه در توجیه عقیده عامه به کمال نبوت [حضرت] محمد[ص] و دیگر انبیا عظام مورد استفاده قرار گرفته است. بی تردید ابن سینا مایل بود اکثر خوانندگان همین معنا را از گفته دریابند.

معدود شارحانی به تبعات گسترده درک و تفسیر نبوت در نتیجه مذاقه در آنچه واقعا ابن سینا در زمینه گسترده تر دستگاه فلسفی خود می گوید، توجه کرده اند. در آن دستگاه فلسفی، گفته های 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 مسئله ای دشوارتر پیش ماورد تنها به دست فیلسوفی برخوردار از شناخت برهانی نسبت به حقایق واقع در ورای آن رمزها، امکان پذیر است و علی رغم تکان دهنده بودن این ادعا، به احتمال زیاد ابن سینا می دانست که این ادعایی است که تعدادی انگشت شمار از مردم شخصا دست به آزمایش آن خواهند زد. زیرا این معانی مورد نظر تنها برای کسانی مشهود است که کاملا با منطق آشنایی داشته باشند و از تفاوت بنیادین میان کثرت آراء و عقاید بشری (و کارکردهای چند گانه آنها) و آنچه می توان صحت آن را اثبات کرد مطلع باشند؛ آنقدر تبجر در فلسفه داشته باشند که بتوانند ارتباط لازم را میان این اشارات کوتاه و موضوعات مرتبط با آنها در معرفت شناسی، هستی شناسی و کیهان شناسی 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 خوانندگانی را که واجد این حد از بلند پروازی نبودند آسان کند، تعدادی رساله های 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 می دهد که کیهان شناسی 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 می شود که فلاسفه قبل از وی بویژه شاگردان ارسطو نسبت به اصرار بر توانائی فلسفه به اثبات آن گونه حقایق مستقر شده از طریق نبوت بی میل بودند.

اکنون هیچ فرد آگاه، از واحد سیاسی متکی بر احترام به قوانین و تعالیم يك بنیانگذار نبوی، پوشیده نیست که تلاش در جهت دادن یا تغییر شکل آن واحد سیاسی اغلب می بایست به صورت تفسیر میراث آن نبی صورت بگیرد. تاریخ اسلامی، خواه در سطح جنبش های سیاسی یا عقیدتی خواه به صورت توسعه عملی علوم اسلامی گوناگون، تصاویر فراوان و مهمی از مبارزه به خاطر جا انداختن يك تفسیر خاص به عنوان تفسیر آمرانه، که اغلب نتایجی انقلابی داشته است، به دست می دهند. از این دیدگاه، و با عنایت به شرایط تاریخی منحصر به فرد فوق الذکر، بازسازی و استفاده عملی ابن سینا از فلسفه سیاسی در آن گونه مفاهیم اسلامی، احتمالاً نه نمایانگر واقع گرایی بیشتر (که شارحان امروزی بعضی مواقع آن را در مقابل آرمانگرایی ظاهری فارابی گرفته اند و نه رد اصول کلی و ملاحظاتی است که به طرز 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 موثر سازد، چاره ای جز اتخاذ دو خط مشی ظاهراً متضاد ندارد. (سه تفسیر متضاد تاریخی از آثار وی که رئیس آن قبلاً ذکر شد ناشی از قرائت های متفاوت آن شیوه های نگارش است). از يك طرف، وی ناچار بود برای معدودی خواننده دقیق و متفکر (بخصوص شاگردان خودش) روشن سازد که كمك فلاسفه به درك اهداف عملی و نظری پیامبر اهمیت بنیادی دارد، و لذا وی فراتر از آنچه مکاتب موجود تفسیری، که رقیب یکدیگر بودند، ارائه می کردند رفت. وی می بایست نشان می داد که اگر فلسفه موفق به انجام این کار نشود و صرفاً به صورت ارائه کننده تعاریف مثالها یا توجیه گر شیوه های معتبر موجود در باب تفسیر (و عمل) درآید. کمکهای خاص فلسفه مثل دیگر راه چاره های اسلامی رد یا نادیده گرفته خواهد شد.

در واقع، سرنوشت نهائی متفکران اخلاقی مثل مسکویه چیزی جز این نبود و این امر نشان می دهد چگونه مثالها کلامی و متصوفه از آثار و مفاهیم ابن سینا در جهت اهداف خود بهره گرفتند. از طرف دیگر، جز این که نظریات وی راجع به نبوت به صورت توصیف قانع کننده (5) و نظرات موجود توسط گروه بزرگتری از روشنفکران اسلامی پذیرفته می شد، یافته های فلاسفه نمی توانست تاثیر گسترده تر بر مخاطبان موجود در جامعه بگذارد. تنها افرادی می پذیرند که پیامبران به چشم يك 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 می پذیرفتند در تفسیر فلسفی نبوت سهیم شدند و به همین دلیل خود را در موقعیتی ناراحت کننده یافتند. آنها یا می بایست علناً به فلسفه وی حمله کنند، که در آن صورت به نظر می رسید عقلانی بودن اعلامی علم مبتنی بر وحی پیامبر خود شك کرده اند. 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 می شدند که شرایط آن را عمدتاً ابن سینا تعیین می کرد و در بعضی موارد حتی نخست به زبان وی و متن های 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 راه حل های جایگزین بپردازد. مهم تر آن که، 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، چاره ای 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 می کردند.

چنین خوانندگانی می بایست بسیار فداکار و علاقمند باشند به اینکه مطلب را از خلال سطور و مجلات متعدد کتاب شفا، که اغلب در ظاهر بی ارتباط به یکدیگر به نظر می رسیدند، 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 بحث های نامتجانس به عمل نمآورد. و یا این که 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 می شود، مرتبط می سازد. با توجه به اهمیت عملی این مسائل و علاقه تفاسیر رقیب از اسلام به تصریح سازی آنها می توان چنین استنباط کرد که سکوت و احتیاط های وی عمدی، و خود گویای نکاتی است.

اولین و جالب ترین مباحثات راجع به نبوت، که خواننده درس با آن مواجه می شود، 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 مآورد بهتر است بحث را با آنها آغاز کنیم.

دو چهره نبوت

خوانندگان آگاه آثار ابن سینا در باره نبوت و مذهب چاره ای ندارند جز آنکه تمایز مکرر میان اعمال و آرائی که مذهب توصیه کرده و کارآیی آنها در تحقق اهداف سیاسی و اجتماعی توجیه می شود و آراء و رمزهای مذهبی سازگار با حقایق استدلالی، که علوم فلسفی وضع می کند، را مشاهده کند. (6) این گفته در مورد کلیه آثار وی صادق است، اعم از آنها که فلسفی تر و جامع تر است مثل شفا، النجاه، والاشارات و رساله های 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 طولانی ترین و جامع ترین بحث خود راجع به شارع نبوی (7) مختصراً دو دسته مخاطبان طبعا متفاوت را، که این دو نوع دستورات نبوی خطاب به آنهاست، از یکدیگر متمایز می کند: ((کثیر)) و ((قلیل))؛ دسته اخیر آنهايي هستند که فطرتاً مستعد آراء فلسفی هستند (8) سرانجام وی دو بار تاکید می کند 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 رابطه ای 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 (9) آغاز می کند، اما تصدیق می کند که ((ضرری ندارد که سخنان وی شامل رمز و

کنایه‌هایی)) باشد که تا کسانی 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 گیج‌کننده'. /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 بپردازند. 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 (10). 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 جامع‌تر 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 (11) 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 بپردازد 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 بپردازد 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 ترکیه 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. (12)

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 طبعا 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 زیربناهای 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 يك از دیگر آثار ابن سینا می‌یافتند. 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 وسیله این یا آن نگارش موجود از قوانین، علم اخلاق یا سیاست اسلامی توضیح داده شده است. حداکثر آنکه، ممکن بود يك محقق حقیقتاً با پشتکار به بحث اندک طولانی‌تر 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 يك قانون الهی) و اهداف چندگانه ناظر بر کاربرد آنها، فرق بین مدینه های 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) (13) 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 هریک، دلائل از بین رفتن و شیوه های 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. (14) و آنچه راجع به پیامبری (نبوت) و شریعت است در دو کتاب در باره قوانین (نوامیس) آمده است. (15) ... و از طریق این بخشها از حکمت عملی است که وجود نبوت و نیازگونه های انسان به شریعت برای حیات، بقا (16) و سرنوشت (17) شناخته می‌شود. و از طریق حکمت عملی است که بخشی از حکمت موجود در مجازاتهای کلی مشترک در قوانین [شرایع] 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. (18)

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 واقعا حیرت آور است. گر چه ساختار رساله باعث می‌شود که خواننده منتظر طرحی از هر يك از شاخه های حکمت عملی باشد، ذکر مجددی از آنها به عمل نمآید. (19) هیچ يك از آثار مستقل ابن سینا در این مورد یا در مورد دو شاخه دیگر حکمت عملی نیست. هیچ نشانه ای 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 يك 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 يك از آثار سیاسی فارابی به سرعت حلقه های 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 واقعا فاضل پافشاری می‌کند. این عقیده، به این ترتیب، توضیح می‌دهد چگونه هر قانون مفروض یا میراث نبوی می‌تواند به يك واحد سیاسی ((الهی)) مبدل شود و تأکید می‌کند چنین طرحی ضرورتا 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 تعصب ها و جاه طلبیهای علمای ذی نفوذ سنی، در آثار سیاسی فارابی وجود دارد. (20) خط مشی سیاسی انشائی ابن اسینا در صورت اشاره صریح به فارابی شدیداً لطمه می‌دید.

هیچ يك از چهار توضیح که برای این حذف عجیب ارائه شده بررسی دقیق را بر نمی‌تابد. يك فرض این است که ابن سینا چنین تصور می‌کرد که فلسفه عملی به طور موثری متحقق شده و کار ویژه آن به وسیله حکمرانان و یا علما و رشته های دینی مذهبی ملازم عصر وی به طرزی 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 ظاهرینانه دارد کمک می‌کند صورتبندیهای مذهبی مفصل آن آثار، مثل سکوت وی در مورد علم سیاست، بدان منظور تدوین شده که تأثیری غیر زننده 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.

ثانیا 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 منتفذ 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 را نمی‌توان 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 تاییدآمیز) 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.

سوانجام 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 (358. 441 هـ / 967. 1049 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 هیچ یک از اطلاعات ما در

باره زندگی و کار ابن سینا و مشاغل و آثار شاگردان بی واسطه وی یا سنت طولانی محققان مشائی متعهد به مطالعه شدید آثار فلسفی وی (بخصوص شفا) نمی خواند.

در واقع، این افسانه و فرضیه ای که این داستان برای بیان آن ساخته شده بر محدودی گفته های مبهم مشهور در شفا و در انتهای کتاب اشارات ابن سینا راجع به رابطه تہذیب اخلاقی روح تا کمال غائی عقل نظری (21) متمرکز است. این فرضیه جامع چنین می انگارد که: 1. عمل مناسب اخلاقی در صورت وجود آمادگی طبیعی (استعداد) ضروری برای تامین کمال عقلی روح کافی است؛ 2. این فرآیند کمال به کلی فردی است و در نتیجه جامعه (و فضائل مدنی و توصیه های متفنان) در نهایت با این تکامل عالی تر بی ارتباط است جز در آن حد که ممکن است برای تضمین حداقلی از نظم و همکاری اجتماعی ضروری باشد؛ و 3. اینکه هدایت اخلاقی به سمت این کمال از قبل در مجموعه ای خاص تاریخی از توصیه های مذهبی. اخلاقی (مسلم 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 تامین 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 می کند، ابن سینا تاکید می کند که آمادگی اخلاقی می بایست با عناصری چون جهت گیری و نیت فرد، که ضرورتاً عوامل قاطعی چون عوامل سیاسی و فرهنگی را وارد کار می کند، تکمیل گردد. ابن سینا به آنها که می خواهند عارف شوند مصرانه می گوید که دیگر عوامل ضروری از طریق کل کتاب و مجموعه به مراتب بزرگتر آثار فلسفی و مطالعه ضروری برای درک مکفی آن تامین می شود.

در واقع، این که ابن سینا در این زمینه ها به زبانی مبهم متوسل می شود، 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 می باشد. بدین ترتیب، فرازهای آخر کتابهای شفا و اشارات (یا در شرح وی بر الهیات ((ارسطو)) را می توان 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 فرآیندها دعای نسبت به مکاشفه عارفانه الغای مدعی اعتباری ویژه در تفسیر میراث پیامبر دانسته اند. به این طریق هدف ابن سینا این نیست که ضمن جذب طبایع فلسفی به سمت نوعی آگاهی مطمئن تر (هر چند دشوارتر)، در عین حال به جامعه بزرگتر خود مخاطرات چند گانه اخلاقی و سیاسی ناشی از جاذبه مدعیان دروغین الهام هشدار می دهد.

سازش دادن دومین فرض فردگرایانه با يك عمر تلاش ابن سینا به منظور تقویت و تحول تعلیم و معرفی فلسفه در جامعه خودش به شکلی که در مباحث وی درباب 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 می گیرد 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 منشا اصلی. رمزهای مذهبی هدایت گر جامعه خویش تلویحا بحثی تمام عیار در مقابل انواع دیگر عقاید خصمانه یا بالقوه منتقد را تشکیل می داد.

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 تہذیب اخلاقی ضروری برای کمال روح را با هر نوع تفسیر خاصی از مجموعه گسترده توصیه های حقوقی و اخلاقی که

پیامبران آورده اند یکی بدانند؛ و بدین شکل، نه تنها وی نیاز به توسل به فلسفه سیاسی را نفی نکرد بلکه گفته های وی با شجاعت تمام این پرسشهای اساسی را طرح می کند: 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 می شود، را داراست؟ و این سوال که نحوه تشخیص آن صلاحیت تحت مجموعه ای از شرایط تاریخی معین چگونه خواهد بود؟ تصادفی نیست که این مباحثات تفکر برانگیز، که به نتیجه ای منتهی نگردیده، درست در آخر شفا منآید و ضرورت گذر از حکمت نظری به حکمت عملی برای به کار انداختن قوانین منزل در پرتو يك بصیرت بینی متحول شده در جهت نیل به اهداف و مبانی غائی و الهی آن (که در اکثر موارد متحقق نشده) را نشان می دهد.

سه ویژگی نبوت

در تاریخ فلسفه کمتر اتفاق افتاده است که عباراتی چنین قلیل تاثیری چنین گسترده، متداوم و بحث انگیز داشته باشد. منظور اشارات کوتاه ابن سینا به ارتباط میان فلسفه روانشناسی وی و برخی خصوصیات نبوت است. همانطور که قبلا در مبحث ((تفسیر و آمریت خط مشی ابن سینا)) مطرح شد، موفقیت گسترده آن گفته ها بدون تلاشهای ماهرانه ابن سینا در جهت نشان دادن نوعی سازگاری میان عقاید مذهبی عامه و اصول دستگاه فلسفی خودش غیرقابل تصور می بود. همین خط مشی انشایی در تضاد میان شرح وی از خصوصیات نبوی در آثار کوتاه تر و عوام پسند وی و بحث های مفصل او در باب روانشناسی فلسفی در باب ((کتاب النفس)) در شفا دیده می شود. در این مورد نیز مثل شرح نبوت و قانونگذاری، که قبلا مورد بحث قرار گرفت، فلسفه سیاسی فارابی حکم حلقه مفقوده را دارد.

قرائت های توجیه گرانه و انتقادی

به نظر می رسد، توجه ابن سینا به ارتباطات اساسی بین نبوت و روانشناسی فلسفی وی از همان آغاز آثار فلسفی دوران پختگی وی وجود داشته است. عملا در کلیه آثار سازمان یافته وی از کتاب نسبتا 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 می خورد که این سه به عنوان دلایل عقلی یا توجیه علمی برای اعتقاد متداول به وحی نبوی و نقش پیامبران [حضرت] محمد[ص] ارائه شدند. آثار ادوار بعدی وی که این فرضیه های معرفت شناسانه را به بحث های صوفیانه ((اشراق مستقیم)) (مشاهده) مرتبط می سازد کاملا در همین طرح سه وجهی جای گرفته است.

بعید است خوانندگان غیر حرفه ای بتوانند سه ویژگی نبوی موجود در رسائل ابن سینا را بیابند و ارتباط آنها را درک کنند. خواننده کنجکاو تر که موفق شود مباحث مربوطه را کنار هم بگذارد، ممکن است همان گونه که بسیاری از مفسران اسلامی بعدی، به این نتیجه برسد که قصد ابن سینا ارائه يك چارچوب منسجم مابعدالطبیعی و معرفت شناسانه باشد، برای توضیح امکان (1) الهام پذیری نبوی به صورت بی واسطه از عقل فعال؛ (2) ((الهام)) (22) و درک آن از طریق قوه تخیل به شکل محسوس و (3) معجزات و پیش گوئی رویدادهای خاص آینده و دیگر خوارق که انبیا و اولیا انجام داده اند. بیشتر مردم چنین فرض می کردند که قاعدتا منظور ابن سینا اشاره به پیامبر خودشان و وصف اوست. از این نقطه نظر استدلالهای وی در باره این سه جنبه نبوت احتمالا چندان متفاوت با مدافعات کلامی معتزلیان و توجیه نبوت در کلام معتزلی یا اسماعیلی و روایات شیعه امامیه به نظر نمی رسد. افزون بر این، استدلالهای دفاعی یکپارچه تر وی از واقعیت و ضرورت نبوت [حضرت] محمد[ص] که بیشتر مبتنی بر علم است و ناشی از هیچ شرایط و زمینه فرقه ای نیست، برای قشر بزرگی از روشنفکران مسلمان جالب است. (ابن سینا برای نیل

به این هدف، اهتمامی بلیغ به کار می برد تا تفاوت بین دفاع فلسفی ایجابی وی از نبوت و شكوك و مبهمات بدنام و سرسختانه عقل گرایایی پیشین، حتی از دید سطحی ترین خوانندگان مخفی نماند. همانطور که غزالی سرعیا شکایت می کرد، وی به این ترتیب راه را برای توجه وسیع تر عموم به بقیه دستگاه فلسفی خود باز می کند.

فقط در کتاب النفس شفا است که ابن سینا با صراحت بیشتر به نحوه دیگری از درک این سه ویژگی نبوت اشاره می کند که ذاتا نقادانه و به طور بالقوه خلاقه و رهائی بخش است. اما این جنبه از پیامبرشناسی ابن سینا متضمن تغییری بنیادی در دیدگاه خود خواننده و کنار هم قرار دادن چیزهایی است که مولف به دقت از یکدیگر جدا کرده است و در پی آن لازم می شود که آن دیدگاه واحد در مورد مجادلات موجود بر سر تفسیر نبوت و تبعات سیاسی آنها مورد استفاده قرار گیرد.

اولا وی هر يك از صفات نبوی را به طور مجزا مورد بحث قرار می دهد 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. ثانيا، شرح خلاصه وی از هر ویژگی در زمینه انتزاعی روانشناسی فلسفی تنها به مبهم ترین شکل به اعمال پیامبران تاریخی و مجادلات میان مفسران هم عصر ابن سینا می پردازد. ثالثا، بحث وی هیچ ارتباط صریح بین شرحی که وی در اینجا از الهام فلسفی، که مشخصه بعضی پیامبران است، به دست می دهد (آنها که واجد ویژگی عام نبوت بوده اند) و سلسله کارکردهای به مراتب گسترده تر قانونگذاری، که به پیام آوران نبی (رسل) نسبت داده شده و در آخر کتاب شفا به آنها اشاره کرده است، برقرار نمی کند.

پس ابن سینا در این قسمت از شفا در مورد علوم فلسفی عملی بخصوص فلسفه سیاسی خاموش می ماند. 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 چاره ای 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. ثانيا، هر سه ویژگی نبوت در زمینه عوامل و پدیده های تکرار شونده و پیچیده کننده' - /تمایز میان پندارهای الهام شده که بر اساس تقلید مورد پذیرش قرار می گیرد و حقایقی که از طریق فهم علل آنها درک می شود، قدرت خیال پردازی بی پایان قوه تصور (تاویل در برابر تعبیر) یا خوارق جادوگران و پیش گوئیهای واسطه های احضار روح و منجمان . که به وضوح مشکلات تفسیری غیر قابل اجتنابی را که کلیه دعاوی نسبت به نبوت یا الهام عرفانی پیش ماورد مطرح می کند، مورد بحث قرار می گیرد.

کلام آخر آن که، قراردادن این بحث انتزاعی راجع به مشکلات تفسیر در کنار زبان اسلامی و تعاریف مورد استفاده در آثار عامه پسندتر به دست ابن سینا به واضح ترین شکل نمایانگر شدت توجه سیاسی وی به تفاسیر عملی از وحی [حضرت] محمد[ص] و حاکی از نتایج گسترده تر فلسفه وی است. يك نمونه مشهور از این شیوه آموزشی وی این است که وقتی گفته های مشهور وی در مورد دید مستقیم (مشاهده) به عنوان يك منبع دانش مندرج در آخر اشارات و شرح وی بر الهیات ((ارسطو)) با شرح کامل تر وی از دانش و شهود در شفا مورد مقایسه قرار می گیرد، معلوم می شود که توجه وی عمدتا نه به احساسات منحصر به فرد ملازم این تجارب، بلکه صرفا به این مسئله بنیادی است که چطور می توان تشخیص داد کدام الهامها حقیقی و کدام کذب است. (23)

نبوت و عقل

اشاره مشهور ابن سینا به ((عقل قدسی)) در کتاب النفس شفا (24) به طرز زیبا نکات قبلی را نشان می دهد. نبوت به معنای فنی منحصر به فردی که ابن سینا در اینجا برای آن ایجاد می کند. مبدل به منبع متداول و متداوم کلیه کشفیات نظری از جمله علوم تعقلی و فلسفه موجود می گردد:

((از جمله کسانی که فرا می گیرند کسی است که به ادراک (شکل قابل درک امور) نزدیک تر است چرا که آمادگی او (به دریافت آن مشکل!...) بیشتر است. بنابر این چنانچه در آنچه در میان وی و روح او قرار گرفته آمادگی قوی داشته باشد، این حالت ((بصیرت)) (حدس) نامیده می شود؛ و ممکن است این آمادگی در بعضی از افراد قویتر باشد چنانکه چندان نیازی به (حدس ذهنی) یا توضیح و تعلیم به منظور تماس برقرارکردن 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 می شود) می باشد. در واقع چنان است که گوئی خود همه چیز را می دانسته 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 می تواند چنان به ملکه واهمه وارد شود که قوه واهمه نیز با شباهتهای محسوس، و ممنوع در کلام به شیوه ای که قبلا به آن اشاره شد به تقلید آنها بپردازد. (25)

در سطور بعد ابن سینا می گوید: ((از جمله اموری که این را (26) اثبات می کند نقش محوری ((شهود در کسب)) امور قابل فهم است. پس وی با چرخش جالب در يك استدلال قدیمی شیعی اسماعیلی در جهت اثبات نبوت که می گوید: ((امور به ناچار به شهودی، که اساتید آن شهود کسب کردند، برمی گردد و سپس آن بزرگان آنها را به کسانی که فرا می گیرند منتقل می سازند.))

بدین ترتیب، این امکان وجود دارد که يك فرد خاص از بین مردم دارای روحی چنان موید به غلظت تقوی و اتصال با اصول قابل درک می باشد که با شهود منور گردد. منظور من دریافت (آن اصول قابل درک) از عقل فعال راجع به هر يك از امور و داشتن اشکال موجود در عقل فعال (درآن روح)، یا آنند ((تقریبا بدون فاصله نقش بستن نه از طریق مرتب ساختن (علل) که مشتمل بر ((حداوسط)) نیز هست، می باشد. 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 مناسب ترین حالت، وضعی است که این قدرت نیروی قدسی نامیده شود و در میان قدرتهای بشر، از همه برتر است.

اولا، ابن سینا سعی نمی کند((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 تاکید بر گوناگونی مشهود غلظت و آمادگی با توجه به این ویژگی می گوید 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 می تواند پیامبران را از دیگر افراد عادی فانی متمایز سازد، رد می کند(27) مهم تر 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 اشاره ای به وجود رده ای 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 پُرطرفدارتر خودش همواره دقت دارد تاکید 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 واقعا 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 احتمالا 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 علی که درک کرده باشد (مطابق با ساختار منطقی و اثبات گر علم خاص مورد بحث). مبدا 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 ذاتا 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 نوابغ علمی و ریاضی است تا آنها که به چشم عموم به عنوان انبیا مذهبیه مورد تکریم اند تعجبی ندارد که شاگرد وی بهمینار (متوفی 1066. 458) در قسمتی در کتاب التحصیل علنا استاد خود را تازه ترین نمونه این نوع خاص از فیلسوف پیامبر می‌داند. بهمینار بعد از تاکید بر اصرار ابن سینا به اینکه ((چنین یقین واقعی)) (تنها) از طریق تصور بازنمایی representation حد اوسط امکان پذیر است (28)، با بکار گرفتن، 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 (فطره) نزدیک به خرد (اکتسابی) بصورت نظری وجود داشته باشد، (بوجهی که) در معقولات فهم پذیرتر (آنا) از طریق شهود و بدون نیاز به تفکر و یادگیری طولانی درک کند. و ما عملا کسی را که وضعیتی شبیه به این داشت و مولف این کتاب (کتاب شفا) بود مشاهده کرده ایم. زیرا وی در عنوان شهاب کلیه علوم حکمت را علیرغم آشفتگی 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] يك کار خارق العاده [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 قبلا در گفته های 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: (29)

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 18 یا 19 سالگی تمام علوم فلسفی [علوم الحکمه]. شامل منطق، علوم طبیعی،

مابعدالطبیعه، هندسه، حساب، نجوم، موسیقی، طب و بسیاری علوم دشوار دیگر را. به درجه ای فرا گرفته 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 يك از این علوم [معمولا] سالها به طول می انجامد. شاگردان ابن سینا برای شناخت این که هدف اصلی وی در بحث فوق کمتر توصیف یا توجیه يك 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 می سازد و آنها را از شیوه های مناسب سیاسی و تزئینی برای تغییر شکل آن برنامه، به صورتی که بهتر نمایانگر اهداف برترین انبیا واقعا الهی باشد، آگاه می سازد.

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. (30) 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 نوعا مبهم ابن سینا. نبوت اختصاصا 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 عمدا از توصیفات سنتی تجربه وحی [حضرت] محمد [ص] مدد می گیرد. اغلب آن [صورت خیالی ایماژ] به وسیله بی خودی آنها از محسوسات و قرار گرفتن تحت غلبه آن صورت مثل حالت جذب به آنها می رسد. اغلب قضیه بدین صورت نیست: اغلب امور را در حالت [حقیقی] آن مشاهده می کنند؛ اغلب همانند آن را تصور می کنند به (همان) دلیل که شخصی که خیال پرداز شبیه آنرا می بیند، همان طور که بعدا نشان خواهیم داد؛ اغلب يك صورت ذهنی در نظرشان مآید و تصور می کنند آنچه دریافت می کنند آن صورت ذهنی است که با جملاتی مسموع آنها را خطاب قرار می دهد جملاتی که آنها را به خاطر می سپرند و بر دیگران می خوانند. (31)

اما لحن مسلط و هدف این فصل چند سطر جلوتر (8 : 4 : 173) تعیین می شود. معهذ، وقتی ابن سینا به تعریف انواع پدیده ها و تجارب وحی غیر قابل متمایز می پردازد و ادعا می کند علل روانشناسی تقریبا غیر قابل اجتناب آنها که ریشه هایی عمیق دارد نمونه ای گویا از ((صورتهای ذهنی است که دیوانگان، مشتاقان، بیم زدگان، نحیفان و خفتگان)) تجربه می کنند. با این حال، این ((اشکال و تصورات وقتی قوه تشخیص و خرد اعاده می گردد، ناپدید می شوند.)) و قوه واهمه به نقش مطیعانه ای که فراخور اوست برمی گردد. گر چه 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 می برد تنها این نکته را مورد تاکید قرار می دهد 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. گفته های مطایبآمیز وی بر نیاز بنیادی به معیارهای عقلی معتبر برای قضاوت، فهم و تفسیر ثمرات این گونه تجارب مبتنی بر ((وحی)) به صورت عینی تاکید می کند.

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 نمی تابد (مثل مورد وهم های فوق الذکر) و درعین حال، روح او چنان

قدرتمند است که هدایت شدن آن به سمت حواس موجب سلب توجه آن از خود و آنچه فرد دریافت می کند نمی شود؛ در چنین حالتی است که چنین فردی در حالت بیداری وضعیت را دارد که دیگران در هنگام رویا و بعدا آن را بازگو خواهیم کرد. این حالتی است که در آن شخصی که خواب می بیند امور مخفی را از طریق یقین حاصل کردن به وجود آنها یا همانند آنها درک می کند. اما این گونه وضعیتها می تواند در حالت بیداری بر آن (اشخاص استثنایی) حادث شود. (32)

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 می کند که ((حتی يك نفر درمیان مردم نیست که سهمی در موضوع خواب . الهام و در وضعیت مدرکاتی که در حالت بیداری به او می رسد نداشته باشد)) (33) وی سپس بعد از شرح تنوع و جامعیت این پدیده ها، به مسئله بسیار مهم تفسیر می پردازد:

بیشتر اوقات این [ایمازهای ذهنی] گذرا از عللی ناشی می گردند که به طرزی مرموز از روح نشات می گیرد. اینها به اشاراتی مبهم می ماند، و چنان نامشخص اند که به خاطر نخواهند ماند، مگر آنکه روح ((با درک شریف [فرد] آنها را غافلگیر کند. اما معمولا کار آنها مشوش کردن [ملکه] واهمه با نوعی [از فعالیت ذهنی] است که به آنچه فرد] به ضرورت آگاهانه] در حال انجام آن بود ناسازگار است. (34)

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 نمونه های غیر نبوی این تجربه پرداخته اند. بدین ترتیب، هدف ابن سینا این است که خواننده پرهیزکار دارای ذهنیت مذهبی این فصل را شرحی مبسوط در باره حدیثهای معرف ذیل بیانگارد: ((روای صادق يك مومن 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 نمی ماند مگر بشارت و [حضرت] محمد [ص] این بشارت را ((رویا . الهام صادق تعریف کرد.)) (35)

بقیه این فصل دلالتی متعدد (8:11.182:174) در این مورد ارائه می کند که چرا هیچیک از محصولات خیال به صورت خود بخود نمی تواند حقیقی بجای پندار ارائه دهد. این نکات ضرورتا يك مسئله بسیار مهم را برای خواننده فکور مطرح می کند و آن اینکه تمام عدم اطمینان هایی که در اینجا ذکر می کند بر میراث نمادین انبیا نیز وارد است . حتی پیش از این در مورد آن عرفای مسلمان ادوار بعد نیز صادق است که غالبا ادعا می کردند دارای قدرت الهامی منحصر به فرد در اثبات یا تکمیل صحت و اعتبار پندارها به صورتی که عموم مردم درک می کنند، می باشند. 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 (36) و تایید نقش محوری علوم فلسفی در تشخیص محتوی حقیقی و عینی نمادهای پنداری و الهامهایی که مدعیان گوناگون برخوردار از شهود ارائه می کردند. به طور خلاصه، آنچه در توصیف ابن سینا از آن اشخاص که آمادگی طبیعی برای این نوع پیش گویی فلسفی را دارند جنبه بنیادی دارد. نه قدرت تصورات آنها بلکه قدرت نادر آنها به ((تمرکز بر عقل و مکتسبات آن)) (معقولات فهم پذیر از عقل فعال) است .

خوانندگانی که بتوانند این فرازا را با بخش راجع به ((عقل قدسی)) مرتبط سازند خواهند دید که به چشم ابن سینا ((دانندگان)) حقیقی و ((وارثان بر حق پیامبران)) فلاسفه موفقند.

آنچه آن رابطه را در اینجا مبهم می سازد، ابهام اساسی در اشاره ابن سینا به ((امور پنهان)) نمادین است که در این

حیطه به یکسان بر پیامبران و بینندگان رويا ((آشکار)) می گردد. در پهنه گسترده تر کیهان شناسی و هستی شناسی وی، که در اینجا تنها به آن اشاره ای شده. / اما تنها برای آن دسته از خوانندگان وی که بیشتر از فلسفه اطلاع دارند آشکار است. آن امور ((نادیده)) می تواند 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 می یابند و یا (ب) به حقایق معقول زیربنایی پدیده های آشکار این جهان باشند که به تدریج به وسیله عقل بشر درک می گردد. شیوه نگارش این فصل (یعنی تمرکز آن بر رويا و انواع الهامهای تصویری غیر نبوی) دقیقا بدان منظور طراحی شده که توجه اکثر خوانندگان را به پدیده های آشنا تر مقوله اول مثل رویاهای از پیش خبردهنده، پیش گوئی، شهود (intuition)، (واسطه medwn) (و سروش Oracle) جلب کند، بدون اینکه مسائل مذهبی و سیاسی حساس تر مرتبط با مقوله دوم صریحا 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، این سینا هیچ تکیه گاه واحد و واضحی را ارائه نکرده است، چرا که احتمالا چنین فکر کرده است که سنجشهای متداول چون تداوم و قابل اتکا بودن کفایت می کند. اما وی همیشه تأکید می کند که چنین قدرتهای غیر متعارف که از قبل در خواب دیدن عادی بشر وجود داشته است، در بین جادوگران (magielans) گویان (sooth sayars)، ستاره بینان (astrologers) و حتی مجانین بسیار وجود دارد و از این طریق قویا اظهار می دارد آنچه در پیامبران بی همتاست نه صرف برخورداری از چنین ظرفیتهای روانی بلکه طرق و اهدافی است که این قدرتها را به خاطر آن مورد استفاده قرار می دهند.

معجزه نبوت

آنچه ابن سینا در شفا راجع به نوع سوم خصائص که صرفا از آن پیامبران است (37) و معمولا به آن توانایی نادر روانی گفته می شود که بر پدیده های مادی جهانی، بدون مداخله مستقیم جسمانی، چنان اندک تأثیر می گذارد که مفسران ادوار بعد اغلب بر انتشارات طولانی تر کتاب الاشارات تکیه کرده اند. 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 كمك به یقین اجزا، متشکله آن حدود و نیز فرآیندهای طبیعی خاص درگیر در هر يك، در هر حال، يك بعد بسیار مهم دیگر از این بحث وجود دارد که شارحان معمولا با سکوت از کنار آن گذشته اند. عملا هر چیزی که ابن سینا در کتاب النفس از شفا درباره کار ویژه و اهمیت وهم و الهام در رفتار حیوانی می گوید (مقاله چهارم، فصل سوم). بلافاصله پس از شرح وی از تصور بشری. در عین حال می تواند به همان سادگی به ابعاد سیاسی نبوت (مبتنی بر آنچه ابن سینا آشکارا و مصرانه ابعاد حیوانی روح انسان می نامد).

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 پدیده هایی که زمینه ضروری هر نظام اجتماعی و ((ماده عنصری)) دست آوردهای هر شارح است، آغاز می شود:

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

اگر خواننده توجه داشته باشد که لفظ بسیار مبهمی که در اینجا به معنای ساده (38) گرفته شده می تواند بیشتر اشاره به افراد بشر، که جمعیت دنیا را تشکیل می دهند باشد، بقیه این فراز به صورتی کاملا متفاوت دیده خواهد شد. این سینا در ادامه می گوید از آنجا که روح واجد این قدرت است که:

عنصر جسمانی را از آنچه که طبیعت آن اقتضا می کند به چیزی دیگر مبدل سازد پس استبعادی ندارد که روح شریف و بسیار قدرتمند از طریق تاثیر خود از آنچه [معمولا] 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 يك فطرت بسیار قدرتمند [فکری] باشد، در آن صورت این روح می تواند بیماران را شفا دهد و ارواح شرور را تضعیف کند. و در نتیجه [تاثیر 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 می گردد و از طریق اراده [volition] آن روح، باران خواهد بارید و نعمت زیاد خواهد گشت، به همان صورت که کسوف (eclipse) و طاعون هر يك 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 می کنند و آنچه [ابتدا] در اراده تجلی می کرد در آن [ماده یا مردم] ایجاد خواهد شد و این نیز یکی از صفات متمیزه قدرت انبیا است. (39)

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 می دهد؛ شرح وی از ویژگیها و خصوصیات حیوانی روح را به نتیجه می رساند و مستقیما به اولین شرح اساسی در تمامی کتاب شفا از طبیعت امور سیاسی، اجتماعی و آموزشی زمینه هایی که در آن افراد بشر قادر به نیل به کمال خاص عقل نظری هستند و متمایز کننده آنها از حیوانات است، منجر می گردد. (40) گرچه این قسمت از سه جنبه اصلی نبوت نام نمی برد، با توجه به نقش اساسی آنها که قبلا شرح آن بیان شد (گذشت) متممی بسیار ضروری برای بحث جوامع و قانونگذاران در انتهای کتاب شفا یعنی مابعدالطبیعه بدست می دهد. 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 می کند. در يك کلام، وی منظور و هدف از تفسیر حالتهایی را که به شیوه ای چنان موثر با لحنی چنان معاد شناسانه مورد بحث قرار گرفته، بیان می کند.

در خاتمه می توان در این مورد نظر شاگرد خود ابن سینا بهمینار (ذکر شده در زیرنویس شماره 29) راجع به ((معجزه ای)) که آثار استاد وی ارائه کرد و جا انداختن علوم فلسفی در دین اسلام که به طرز حیرت آور موثر بود را به خاطر آورد.

بنابراین فراز طولانی که از کتاب النفس نقل شد گویای چیزی بیش از يك قدرت نبوی خاص است. این شرح حلقه های 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 می کند که چالش دائمی بشر را نشان می دهد که هر يك از آن اعمال متفاوت می بایست در آن سهم باشند، طرح می نماید.

ابن سینا به عنوان نبی:

و محدودیت موفقیت وی

اهداف محرکه ابن سینا در يك عمر اصلاح میراث نبوی [حضرت] محمد[ص] هرچه بوده باشد، تأثیر تاریخی آثار وی به صورتی که در زمینه تاریخی فوق الذکر گفته شد. در معرض همان طنزی قرار دارد که آثار دیگر بنیانگذاران حتی می توان گفت که در بعضی جنبه ها پیروزی او در عین حال شکست بوده است، چرا که موفقیت عظیم تاریخی وی در ارائه آثار فلسفی خویش بعنوان فرد موفق و کافی ظاهرا 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 می رسد اولین خصیصه این باشد که آثار وی به عنوان خصیصه ((کمال)) فلسفه نظری وی به چشم می خورد، 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 نتیجه گیریهای آن که از باورهای مذهبی برابری در قبال عموم برخوردارند. سرانجام ممیز سوم و مطمئنا 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 چشم گیر فلسفه نظری مکتوب وی از هر نوع ارتباط نقادانه با مشکلات واقعی و مسائل حیطة های عملی و سیاسی.

در این مقاله سعی کردیم نشان دهیم که اولاً چگونه هر يك از این ممیزات علم الهی (Theological) در آثار عوام پسند و کارهای علمی ابن سینا يك عنصر لایتنجرا از خط مشی نگارش پیچیده وی است که طی يك 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 واقعا چه فکر می کند)) 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 استثنا 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 درآمیخت. منظور این نیست که شیوه و نگارش ابن سینا به طریقی موجب ((خام کردن)) بهمینار، نصیرالدین طوسی و ابن طفیل گردید، در عین حال، این را هم نمی گوئیم که خصوصیات فوق الذکر آثار وی سرانجام همانطور که روایت اندیشه اسلامی بدتر نشان می دهد 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 پرداخته اند، این امر در عین حال می تواند 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 داشته اند. شاید مهمترین آن عوامل پدیده نبوت است که ابن سینا يك عمر توجه خلاقه را بر سر آن گذاشت. تعمق در این اندیشه ها هنوز هم ممکن است جزء وظایف فلسفه باشد.

پی نوشتها:

- 1 - این مقاله ترجمه فصل چهارم از متن ذیل می باشد:
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
- 2 - در مورد انتقادهای نیشدار ابن تیمییه از ترکیب زیرکانه موضوعات فلسفی با زبان نمادگرایی اسلامی به دست ابن سینا در پیش زمینه گسترده تر جدل پردازای علیه کتاب الغزالی ((کتاب سماع)) و ((جذبه)) (فصل 18) در إحياء العلوم الدین و اعمال مذهبی عوام و متصوفه که این کتاب توجهی گر آن بود نگاه کنید به خودش و ترجمه چندین رساله ابن تیمییه در (Liver de laudition et de ladanse (paris: vrin 1990
- 3 - متأسفانه تحقیقات متعدد موجود درباره طوسی خواه به زبانهای غربی خواه به فارسی و عربی روی موضوعاتی محدودتر متمرکز گردیده است. موضوعاتی چون فعالیتها و وی در زمینه نجوم آثار اسماعیلی و نقش وی در کلام شیعه امامیه، حرفه سیاسی (در دوران مغول و قبل از آن) و روابط او با تصوفی (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 1992) Arabic sciences and philosophy: A Historical journal 2. چاپ خواهد شد 4 - نگاه کنید به بررسی تاریخی من از ابن استفاده ها از ابن سینا در ادوار بعد در مقاله ابن عربی Ibn Arabi and His Interpreters
- 5 - بهترین نمونه این نشانی توصیف ((مقنن)) (سانن sann) و جانشینی او در آخر کتاب شفا (مابعدالطبیعه کتاب ده بابهای (5 2) است که معادلها 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. یچاکا. انتشارات انشگاه کرنل، 1963) 111 - 93.
- 6 - 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 اشی 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 imagination (louvia: peeters, 1968).
- 7 - 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 شفا، مابعدالطبیعه، کتاب طوری انشایی شده است که اکثر خوانندگان مسلمان آن را بر [حضرت] محمد [ص] اطلاق خواهند کرد اما منتقدانی چون امام فخر الدین رازی مثاله به سرعت اظهار داشتند که جوامع ما حکمت عملی و قوانینی که ابن سینا در اینجا توصیف می کند به امت های انبیا یا تعالیم خاص مذهبی و قوانین الهی که خوانندگان مسلمان معمولاً ملازم نبوت می داند اشاره نمی کند. در مورد شرحی جالب از نقطه نظر رازی نگاه کنید به قرائت مسیحی کاتولیکی مبسوط راجر بیکن از همین فرازهای شفا در منتخبی از Opus Maivs: Moral philosophy در کتاب فلسفه شناسی قرون وسطی و ویرایش لرنر و مهدی، 39 - 355. Medieval politival philosophy 355 - 390
- 8 - نگاه کنید به: Avicenna, kitab al - shifa, I lahiyyat, ed G. Anawati and s. zayid (cairo: al Aqiah al mmah li - shu of - Matabi al - Amiriyah 1960). bk, 10 chap, 1-11 443: 2
- اشارات دیگر به قلیل در کتاب دهم در ص 442 سطر 18 القلیل منهم راجع به درک طبع الهی؛ ص 445 سطور 15 - 11 الخاصه در مورد ((حقیقت رجعت)) و بحث های نهایی حکمت نظری در پایان فصل پنجم ص 455 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 4 و 5 گفته نشده است. ابن سینا تنها دوبار می گوید که فضایل آنها ((غیر)) از فضایل اخلاقی و مدنی مربوط به منافع عمومی (مصالح) ((این جهان)) است.
- 9 - در مورد خلاصه ای مفصل از بحثهای ابن سینا در حکمت عملی و مشکلات ناشی از جدایی ظاهری آن از شرح وی از کامل نظری یا فکری بشر نگاه کنید به: C. Botler worth, "Islamic philosophy and religous ethics the journal of Religious Ethics" (1983):224- and "Medieval Islamic philosophy and the virtue of Ethics." in Arabia 34 (1987):221-250, as ,239 ".will as Gaston. Realism and idealism in . Avicenneis olitical philosophy
- دلالتی را که وی ارائه می کند - قلت تواناییهای بشری مورد نیاز و بی نظمی های اجتماعی ناشی از اختلاف بر سر مسایل نظری در میان افراد تعلیم ندیده - /را بعدها ابن الغزالی و ابن رشد اختیار کرده و به آن شاخ و برگ دادند در حالی که اغلب همان تعاریف از طبیعت بی جسمی خداوند و زندگی پس از مرگ را

- مورد استفاده قرار می دادند. غزالی این کار را در فصل ایانی کتاب میزان العمل خویش (ترجمه و شرح به وسیله نویسنده در مقاله
He who speaks does not know..." Some Remarks by Ghazali in studies in "Mystical le te nature 5
[1985:1-20].
- این رشد نیز همین کار را در فصل المقال و تهافت التهاافت کرده است.
- 10 - ابهامی که بسیاری از خوانندگان فرهیخته ابن سینا آن را تصدیق می کنند چرا که بحثهای متداول متصرفه درباره نبوت و ولایت و قیاسهای قبلی [حضرت] محمد[ص] نیز نمونه های مشاره ای از این ابهام است.
- 11 - رسول (یا به صورت اسم معنی رساله); اجتناب ابن سینا از استفاده از این واژه قرآنی بسیار متداول تر (که در بین مسلمانان 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 بداند.
12. نگاه کنید به:
Kitab al shifa, al - Madkhl, ed. G. Anawati M.al khudairi, and f. al Ahwani (cairo: al at ba'ah al-Amiriyah 1152 14:11-16).
- تحقیقاتی که در پانوشت شماره 19 در صفحات بعد آمده است.
- 13 - ابن سینا از علم اخلاق تنها در يك جمله این رساله استفاده می کند و می افزاید: ((در کتاب ارسطو راجع به اخلاق آمده است)) - کتابی که احتمالا او و خوانندگان آثار او تنها از طریق شرحهای فارابی که به خاطر دیدگاه جامع و عملا زننده 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 مولفان نوعا رنج زیادی را به خود هموار می کردند تا شباهتهای میان استدلالهای خود و درك عامه از تعالیم اسلامی را نشان دهند.
- 14 - اصطلاح سیاست ((السیاسه)) همچنین به عنوان شرحی کوتاه و متاخرتر 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 يك از این دو کتاب در دسترس ابن سینا یا خوانندگان آثار وی قرار داشت. توجه داشته باشید که وی در اینجا تنها از يك کتاب و در عبارت بعدی از دو کتاب صحبت می کند.
- 15 - به طور تحت اللفظی ((دو کتاب هر دوی آنها)) (کتابان ما). اما هیچ اشاره ای به مولف مورد نظر نمی شود. مترجمان معمولا 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.
- 16 - این دو امر یعنی - معنی وجود بنده و نیاز نوع انسان به نوعی قانون (شریعت یا سنت) به منظور تضمین بقای آن از طریق مشارکت و تعاون اجتماعی - دقیقا آن چیزی است که ابن سینا در استدلال خود در باب ضرورت الهی يك شارع و قانون در شفا کتاب مابعدالطبیعه 1, فصل دوم نشان می دهد. همچنین نگاه کنید به رساله اثبات النبوه (رساله در اثبات رسالت) ابن سینا ویراسته ام. مارمورا (بیروت: دارالنشر، 1968) به موازات اضافه تحلیل دقیق متن در مقدمه و در ((دلایل وانشناسانه ابن سینا در باب نبوت)) مجله مطالعات شرق نزدیک شماره 22
- Avicennas psychological proof of propheey. journal of Nea Eastern Studies 49-56. (1963) 22 ابن سینا در اینجا درباره خصلت ویژه یا اهداف شارع، حقوق یا نظام حکومتی صحبت نمی کند و بر این نکته هم تاکید 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.
- 17 - لفظ منقلب مورد استفاده در اینجا از قرآن سوره الشعرا آیه 227 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 ((تغییر)) (انتقال) سیاسی که چند سطر جلوتر ذکر شد اشاره دارد، به همان شکل که رهبران مذهبی ایران انقلاب را با معنای قرآنی آن برای انقلاب اخیر [ایران] به کار می برند.
- 18 - 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 چکیده های کوچک آن روشن کننده استفاده سیار گزینشی = خاص از الفاظ و توضیحات مذهبی به دست ابن سینا نیست، در مورد ارجاعات کتاب شناسی نگاه کنید به:
- C. Botter worth, "The study of Arabic philosophy today" and "appe in Arabic philosophy and the west, Id. T-A. Drvart (washing D.C. Center for contemporary Arab tudies, 1988). 70-71 and nn. 20-

and 123 21.

- در مورد شرح اهمیت فلسفی این کتاب (و میحث بسیار مرتبط به آن در مدخل شفا که قبلا به آن اشاره شد و استفاده ای که بعدها از آن در اندیشه مدرسی (scholastic)) به عمل آمده نگاه کنید به: H. Hugonnard Roche, "La classification des sciences de Ghndissalin et Linfluence d'avicenne", and E. weber. "la classification des sciences selon Avicenne a paris vers 250." in Etves su Avicenne. ed (.s.solive paris:Les Bellis Letters, 1984) 41-75, 77-101
- 19 - بحث حکمت عملی در همان آغاز طرح تقسیم بندی رساله به صورت بخشی از طرح مقدماتی ابن سینا از فلسفه یا حکمت مآید. 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 تقسیم بندی مشابهی با همان درجه از تفصیل درباره شعب منطق مآید.
- 20 - در رساله در باب تقسیم بندی علوم عقلی ص 108 س 6 - م ابن سینا به این دلیل عدم اشاره صریح تر به فارابی اشاره می کند:
- و منظور فلاسفه از قانون [ناموس] آنچه بسیاری از مردم تصور می کنند یعنی طفره و حقه نیست. نه در واقع در نظر آنان قانون سنت و آن نمونه جاوید و نزول الهام الهی [وحی] است. و بدویان نیز به همین ترتیب آنچه را رسولی از طریق وحی الهی مآورد ناموس می نامند.
- این سطور معضلات عملی و سیاسی منجر به نظر ابن سینا در باب نبوت را که عمدا مجمل گذارده شده و شرح استادانه تر آن در بسیاری از آثار مذهبی معروف وی را بخوبی نشان می دهند.
- 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 حدیث درک می کنند و نمونه (یعنی امثال) یک اصطلاح مهم دیگر قرآنی است؛ منظور ابن سینا از بدوی در اینجا صرفا اعراب اولیه که به زبان عربی صحبت می کردند می باشد.
- 21 - نگاه کنید به ابن سینا، کتاب الشفا، مابعدالطبیعه، کتاب 10، فصلهای سوم و پنجم و کتاب الاشارات والتنبیها (کتاب گفته ها و دستورالعملها) ویراسته ج. فورگیت (لیدن: ائی. جی. بریل 1892). نیز نگاه کنید به خلاصه ای مختصر از آن بحث های کوتاه که آنچه را من ابهام عمدی و ناتمامی اشارات ابن سینا راجع به ارتباط میان عقل عملی و نظری می دانم مورد تأکید قرار می دهد. در دو مقاله به قلم سی. باثورت که در پانویشت شماره 9 فوق الذکر به آن اشاره شد.
- 22 - اصطلاح انگلیسی از ابهام بنیادی حکایت دارد که نقشی مهم را در بحث ابن سینا درباره جنبه های فکری و تصویری کار نبی بازی می کند. این لفظ می تواند هم اشاره به آگاهی خود پیامبر بر الهامی که از عالم بالا به وی می رسد باشد هم به نشان دادن آن به مردم. ابن سینا دقت می کند که این جنبه دوم را صریحا ذکر نکنند، اما در سرتاسر آثار خود آن را به کار می برد.
- 23 - نگاه کنید به شرح غیر منتظره مشهور ابن سینا در فراز ((جذبه)) در الهیات ((ارسطو)) درباره پلوتینوس انیادس 170601 (متن عربی در ارسطو عندنا العرب ویراسته ا. بدایو [قاهره: دارالتراهل العربیه، 1974، 44 ترجمه فرانسوی به همت جی و جدا در:
- 51 Revue thomiste "Aristo" sur la Theologic d'Avicenne (361): [1951] "Les notes d' 360
- 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] می دانستند، مورد استتفا قرار گرفته و لحن ظاهرا تأییدآمیزی که ابن سینا در اینجا به کار می برد نمونه ای است از خط مشی انشایی که در تمامی آثار دوران پختگی خود از آن پیروی کرده است.
- شرح ابن سینا توصیف عملی جذبه پلوتینوس را به کلی نادیده می گیرد و در عوض بر گفته های ابن عارف (که به الهیات اضافه شده) می پردازد که می گوید: ((وقتی وارد جهان شهود بی واسطه می شوم، اندیشه [یا تعقل یا فکرة] آن نور و عظمت را از من پنهان می کند. ((ابن سینا کار را با وارونه ساختن حرکتی که در اینجا شرح داده شده آغاز می کند و بر نقش ضروری تفکر (فکرة) در نیل به فهم اصول خاص قابل درک تأکید می کند یا ((شهود بی واسطه واقعی [مشاهده حقه] در پی ادراک [فکری] صورت می گیرد.)) وی در ادامه توضیح می دهد آنچه این شهود بی واسطه را متمایز می سازد احساس خاص [شعور] نسبت به امر درک شده به موازات ادراک [فکری] است. به عبارت دیگر وی تکرار می کند 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 می کند (صفت تکرار شده حقه اهمیت حیاتی دارد) فرآیند آشنای عقلی قابل اثبات اندیشه و ادراک (فکری) است که باید حتما مقدم و ملازم با هر نوع ((احساس)) درونی باشد.
- 24 - نگاه کنید به:
- Avicenna De Anima, Being the psychological part of the kitab al-shifa, ed Fazlor ahman london:oxford University press, 1959), Magalah 5, chap 6)
- 4:249 18-250:9-248:9 فرازهای ترجمه شده در اینجا دقیقا 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 لحظه ای (اتصال) با عقل فعال کسب می کنند می باشد.
- سینا راجع به ((عقل اکتسابی)) (العقل المستفاد) یا علمی که افراد از کلیات گوناگون از طریق فرآیند متداوم تفکر، یادگیری و پیوند لحظه ای (اتصال) با عقل فعال کسب می کنند می باشد.
- 25 - نگاه کنید به همان مقاله چهار فصل دوم راجع به جنبه های نبوی واهمه که ذیلا در ((نبوت و واهمه))

- مورد بحث قرار گرفته است.
- 26 - 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.
- 27 - نگاه کنید به شفا، مابعدالطبیعه، کتاب 10 مفصل يك. این بحث بسیار مهم در شرح وی در ستاره مبنی آمده است، جائیکه خوانندگان دارای ذهنیت مذهبی (که اغلب نسبت به دعاوی ستاره بینان ظنین بودند) ظنی بدان نمی بردند که این امر بر فرضها و عقاید خود آنها نسبت به علم مطلق پیامبران نیز قابل اطلاق است.
- 28 - نگاه کنید به ابن سینا، دانش نامه، در آخر طبیعیات ویراسته سید محمد مشکوه (تجدید چاپ ویرایش 1953 / 133؛ تهران، دهخدا، 1974 / 1353)، 3: 145 - 2: 144، این کتاب برابر است با:
Le liver de stience, trans, M.Achena and H. mass, (revised ver of 1955 -58
(ranslation: paris les Bellis letters Z UNESCO, 1982:89).
- 29 - شباهت این گفته ها 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
- 30 - نگاه کنید به ابن سینا، کتاب النفس، مقاله 4، فصل 2؛ 182 - 169، در اینجا تصور به معنای گسترده دلالت بر دو ملکه بسیار نزدیک به هم که ابن سینا در سرتاسر این مبحث بحث کرد دارد: ((ملکه بازنمایاننده (القوه المصوریه) که همان تصور (الخیال) است 11 - 10: 169 و خود و ((ملکه تخیل)) (القوه المتخیله) ص 171 سر س 17 به بعد. این قسمت برابر است با:
(Danish - nameh, Tabi, yyat, 131-139 (Athena/Massetrans., 2:81-86
کتاب اشارات 8 2: 209

(ترجمه A-M.Golchon تحت عنوان UNESCO/paris:Beirut) Ibn Sina, Liver des Directives et Remarques [vrin, 1951], 506-519

- بر قدرت های ویژه عالمان عارف (عرفا) متمرکز می شود و بدین ترتیب اشاره به قابلیت اطلاق این پدیده به پیامبران نمی کند. هم چنین هیچ ارتباطی بین این جنبه از روح و نبوت مستمرج از روانشناسی نجاه که تنها چند سطر را به قوه تصور و احساسهای درونی می دهد وجود ندارد.
- 31 - نگاه کنید به کتاب النفس، 20 - 15 - 173 آخرین این موارد تعریف سنتی از جبر مثل در رساندن و اثبات مضمون قرآن را نشان می دهد در حالی که نمایانگر شرح احادیث اولین تجارب وحی [حضرت] محمد[ص] است.
- 32 - همان؛ 15: 9: 173 این فراز با توصیف حالات نبوی که نقل کردیم ادامه می یابد. توجه به این نکته ضرورت تام دارد که این امور مخفی هم چنین در حالات بیداری وسیله مجانین، بیماران و آنها که ناراحتی فکری دارند ((در حالات بیداری نیز)) مشاهده می شود گروههایی که اوهام آنها شرح داده شد. واضح است که معیارهایی دیگر برای قضاوت یا تفسیر ثمرات چنین تجاربی لازم است.
- 33 - همان، 2 - 1: 174 ابن سینا در ادامه می گوید آن انواع ادراك که ناگهان فرآیندهای ذهنی هشیارانه و عادی ما را مشوش می کند عبارتند از: ((افکار گذرا (خواطر)) آنچه قابل درك است (معقولات) هشدار یا پیش بینی رویدادهای آینده انذارات، ((شعر)) و کلیه دیگر انواع تصورات، بسته به آمادگی = استعداد، عادات و طبیعت شخص)).
- 34 - همان؛ 10 - 7: 174.
- 35 - این حدیثها از فصلی از کتاب البخاری در باب تفسیر خواب است. صحیح، کتاب التعبیر حدیثهای 2 و 3 و 9؛ نگاه کنید به صحیح بخاری ترجمه ام. ام. خان (شیکاگو، انتشارات کازی، 1979)، 142 - 91 (برای احادیثی که در اینجا نقل شده 98 - 94). این فصل همچنین شامل حدیثهایی است راجع به تجارب اولیه [حضرت] محمد[ص] در زمینه وحی و شرح قدرتهای تفسیر نمادها (تاویل) در حضرت یوسف در قرآن.
- 36 - 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 عمدا توجه خواننده خام را بر تجارب ذهنی فردی و احساس لذت که معمولا 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.
- 37 - معدود سطور صریح راجع به این ویژگی - خصیصه = صفت در کتاب النفس در مقاله پنجم فصل چهارم ص: 201: 9 - 200: 11 آمده است. لفظ همه ((اراده روحی)) یا ((نیروی اراده)) که ابن سینا برای توصیف این ویژگی روحی مورد استفاده قرار می دهد يك عبارت فنی متداول صوفیانه است که (از جمله) دلالت بر نیروی روانی واقع در زیر خواری عادت اسناد داده شده به مقدسین مبرز (اولیا) دارد. قسمت برابر با این فراز در اشارات است که در آن انشای ابن سینا به طرز علنی تر خواننده را به سمت نوعی متداول تر از معجزه مقدسین (کرامت) هدایت می کند قسمت دوم فصل دهم 221 - 219 (ترجمه Goich صص 525 - 519) است. نیز نگاه کنید به
دانش نامه، طبیعیات، 141 - 139 ترجمه 2:86 / 87 / (Masse Achena)

- 38 - فراتر از قبل در کتاب النفس, مقاله چهارم, 15 - : 11 200 آمده است, واژه عنصر می تواند به هر يك از چهار عنصر اصلی (خاك باد] هوا], آتش و آب) اطلاق شود که این استفاده متداول فلسفی آن است - و این در مبحث استفاده از این واژه منفرد بسیار حیرت‌آور است - یا به معنای نژاد, تبار یا دودمان باشد که معنای اصلی واژه در عربی است. نگاه کنید به لغت نامه عربی - انگلیسی ائی - دیلیولین
E. W. Ianc, 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.
- 39 - کتاب النفس, مقاله 4, فصل: 64 201 - 16 200.
- 40 - نگاه کنید به همان, مقاله پنج, فصل 1, 209 - 202.