

تخیل، نبوت، و سیاست

در فلسفه ابن سینا*

احمد بسنانی، دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس تهران
دکتر حاتم قادری، عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس، گروه علوم سیاسی

چکیده

به مباحث سیاسی مطرح شده در نوشته‌های ابن سینا می‌توان از جهات مختلفی نظر کرد و متناسب با رویکرد روشی، نتایج احیاناً متفاوتی گرفت. نوشتار حاضر از منظر ویژه‌یی به طرح بحث درباره‌ی برخی وجوه سیاسی فلسفه ابن سینا می‌پردازد. تلاش ما بر اینست که جایگاه شیخ الرئیس را در تاریخ فلسفه سیاسی اسلامی برجسته کنیم و در این کار بیشتر بحث تخیل مورد توجه ما بوده است. طرح تدوین «فلسفه نبوی» با فارابی، که بویژه در کتاب اندیشه‌های اهل مدینه فاضله کوشیده بود با گسترش کارکردهای قوه تخیله، به توضیح پدیده نبوت و نسبت آن با فلسفه و سیاست بپردازد، آغاز گشت. اندیشه ابن سینا را باید در چارچوب طرحی نگریست که فارابی پی افکند و پس از ابن سینا نیز بطور خاص، شهاب الدین سهروردی با تدوین حکمت اشراقی آن را پیش برد. نقش ابن سینا در این میان، بعنوان فیلسوفی که تأملات فارابی را گسترش بخشید و به طرح دو بحث مهم «حدس» و «تخیل نفوس فلکی» پرداخت، قابل تأمل است. بدینسان او راهی را گشود که دوسده بعد به تدوین نظام حکمت اشراقی، که عالم خیال از مفاهیم اساسی آن بود، منجر گشت.

کلیدواژگان

نبوت
تخیل
حکمت مشرقی
فلسفه سیاسی اسلامی

شیخ الرئیس با پذیرش تقسیم مشائی حکمت به عملی و نظری و سپس تقسیم هر یک به سه شاخه و مبتنا قرار دادن آن برای نگارش آثار فلسفی، تحولی در نگارش آثار فلسفی به وجود آورد و بدینسان تمام تاریخ فلسفه اسلامی پس از خود را تحت تأثیر قرار داد. نوشته‌های دانشنامه‌یی ابن سینا که شفاء، اشارات، نجات، عیون الحکمه، و دانشنامه علایی از آن جمله است، فاقد بخشی مختص به حکمت عملی و اقسام آن هستند. از سوی دیگر ابن سینا رساله‌هایی کوتاه نگاشته است که برخی از آنها مشتمل بر اشاراتی سیاسی است. بهر روی از شیخ الرئیس رساله سیاسی مستقلی که انتسابش قطعی باشد بر جای نمانده است. با این حال تردیدی نیست که نظام فلسفی ابن سینا خالی از دلالت‌های ضمنی سیاسی نیست و بویژه در بررسی آنچه «حکمت مشرقی»

* نوشتار حاضر برگرفته از رساله دکتری نگارنده است که در دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس و به راهنمایی دکتر حاتم قادری در دست اتمام است.

■ ابن سینا
 برای نخستین بار،
 علم تشریح را به اقسام
 سه‌گانه علوم عملی می‌افزاید
 و آن را امری از جانب
 خداوند می‌داند.

وی خوانده می‌شود، توجه به برخی از این دلالتها ضروری است. دغدغه اصلی شیخ‌الرئیس، همچون بسیاری از اندیشمندان و نویسندگان عصر خود، آشتی دادن میان سنت پیشین فلسفی و آموزه‌های وحیانی بود.^۱ این دغدغه در نوشته‌های سیاسی ابن‌سینا جلوه‌ی ویژه می‌یابد، بدین دلیل که وی، همانند فارابی، پیوند محکمی میان سیاست و نبوت برقرار می‌سازد و در عین حال آشکارا می‌کوشد از برخی مشکلاتی که نظام فلسفی معلم ثانی با آنها مواجه بود پرهیز کرده و راه‌حلی برای آنها ارائه دهد.

جایگاه سیاست در طبقه‌بندی علوم

طبقه‌بندی حکمت به دو شاخه نظری و عملی و قائل شدن به شاخه‌های فرعی ریاضیات، طبیعیات، و مابعدالطبیعه برای حکمت نظری، و اخلاق، تدبیر منزل، و سیاست برای حکمت عملی، آموزه‌ی بود. م‌لهم از نوشته‌های ارسطو که پیش از ابن‌سینا در آثار فیلسوفانی چون فارابی^۲ و ابن‌مسکویه وجود داشت، اما شیخ‌الرئیس آن را تثبیت نموده و مبنای نگارش دانشنامه‌های فلسفی خویش قرار داد. وی در رساله^۳ فی اقسام العلوم العقلیه پس از اشاره به این طبقه‌بندی و اقسام آن، در توضیح دانش سیاست چنین می‌نویسد:

دانش سوم مختص بخش سوم است و در آن انواع بیاسات و ریاسات و اجتماعات مدینه فاضله و غیرفاضله و چگونگی حفظ آنها و علت زوال و جهت انتقالشان مورد بحث قرار می‌گیرد. آنچه از این دانشها به شاهی (ملک) مربوط می‌شود، در کتاب افلاطون و ارسطو در باب سیاست و آنچه به نبوت و شریعت ناظر است، در دو کتاب از همان فلاسفه در

باب نوامیس آمده است. منظور فیلسوفان از ناموس آن چیزی نیست که همگان حیل و خدعه می‌پندارند بلکه ناموس نزد آنها سنت و مثال ثابت و دائمی و نزول وحی است.^۲

در این فقره ابن‌سینا دانش سیاست را به دو جزء تقسیم می‌کند: سلطنت و نبوت. فارابی هرچند برای شریعت اهمیت خاصی قائل بود، اما هیچگاه آن را بعنوان شعبه‌ی از دانش سیاسی معرفی نکرد بلکه در آثاری چون کتاب المله و احصاء العلوم، آن را در ذیل دانش سیاسی یا علم مدنی مورد توجه قرار داد. به نظر می‌رسد که از این حیث، ابن‌سینا تحت تأثیر ابوالحسن عامری باشد که ریاست و رهبری

۱. برای بحث در باب جایگاه آموزه‌های اسلامی در تفکر ابن‌سینا ر.ک.:

Gardet, Louis, *La pensée religieuse d'Avicenne*, Paris, Vrin, 1951.

۲. این تقسیم‌بندی را فارابی در رساله التنبیه علی سبیل السعاده بکار برده است اما در احصاء العلوم از آن عدول نموده و اقسام حکمت را بگونه‌ی کاملاً بدیع طبقه‌بندی کرده است.

۳. ابن‌سینا، «فی اقسام العلوم العقلیه»، در تسع رسائل، قاهره، دار العرب للبتانی، صص. ۱۰۷ - ۱۰۸. در الهیات دانشنامه‌ی علایی نیز ابن‌سینا «علم تدبیر عام» را به دو قسمت تقسیم می‌کند: «یکی علم چگونگی شرایع و دوم چگونگی بیاسات، و نخستین اصل است و دوم شاخ و خلیفه» الهیات دانشنامه‌ی علایی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳، ص ۲.

**■ فارابی، بویژه در کتاب
اندیشه‌های اهل مدینه فاضله،
کوشیده است تبیینی فلسفی از
نبوت و نسبت آن با سیاست
فاضله عرضه کند.**

در فلسفه سیاسی نبوی، شریعت، نقشی اساسی دارد، اما در باب معنا و مفهوم شریعت در نظام فکر سیاسی شیخ‌الرئیس و ملاً درباره سرشت این نظام، میان پژوهشگران اختلاف‌نظرهای فاحشی وجود دارد. برخی اندیشه سیاسی او را دارای سرشت شیعی (دوازده امامی) می‌دانند^۱ و گروهی دیگر کاملاً برعکس، او را نظریه پرداز فقه خلافت و کلام سیاسی اهل سنت و جماعت معرفی می‌کنند.^۲ وجه مشترک این دو دسته

۴. ابوالحسن عامری، الاعلام بمناب الاسلام، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۶، ص ۱۱۵.

۵. به عنوان نمونه بنگرید به:

Strauss, Leo, *philosophy and Law*, New York, State University of New York Press, 1995, pp. 101-133.

۶. ابن سینا، منطق المشرقین، تقدیم شگری النجار، بیروت، ۱۹۸۲، صص ۲۷-۲۸.

۷. «فقسام الحکمه العمليه، حکمة مدنیة و حکمة منزلیة و حکمة خلقیة و مبدأ هذه الثلاث مستفاد من جهة الشریعة الالهیة و کمالات حدودها تستبین بها و تتصرف فیها بعد ذلك القوة النظریة من البشر بمعرفة القوانين و استعمالها فی الجزئیات.» (ابن سینا، «الطبیعیات من عیون الحکمه»، در تسع رسائل، ص ۲).

۸. «و ان کان کل فاضل یسود المفضول و یروسه فاذا النبی یسود و یروس جمیع الاجناس الی فضلها.» (ابن سینا، «فی اثبات النبوت»، در تسع رسائل، صص ۱۲۳-۱۲۴).

۹. السید رضوان، الامة و الجماعة و السلطة، بیروت، دار اقرأ، ۱۴۰۴ ق.، ص ۲۲۰.

۱۰. عباس مراد، علی، دولة الشریعة، قراءة فی جدلیه الدین و السیاسة عند ابن سینا، بیروت، دار الطلیعة، ۱۹۹۹، صص ۱۹۴-۱۹۹.

سیاسی را مرکب از دو اصل می‌دانست که یکی در نبوت و دیگری در حکومت خلاصه می‌شود.^۲ در اینجا ابن سینا، نبوت و شریعت را بمعنای مجموعه قوانین وحیانی و بتعبیر یونانیان «نوموس» درک می‌کند.^۵ این تلقی در منطق المشرقین به اوج خود می‌رسد که در آن دانشی مستقل به شریعت اختصاص یافته است:

اگر برای قانونگذاری باب جداگانه‌یی اختصاص دهیم نه تنها اشکالی ندارد بلکه بهتر هم هست که صناعت تشریح، همانند علم اخلاق، تدبیر منزل و تدبیر شهر بطور جداگانه در نظر گرفته شود. البته کیفیت قانونگذاری را نباید امری تلفیقی و محصول عقل بشر بینداریم، چرا که قانونگذاری از جانب خداست و هر انسان عاقلی نمی‌تواند بدان اقدام کند. البته برای ما انسانها اشکالی ندارد که در امور کثیر که از جانب خداوند بنگریم و ببینیم که چگونه باید باشند. در هر حال مشخص شد که علوم عملی بر چهار قسمند.^۶

بدینسان ابن سینا برای نخستین بار، علم تشریح را به اقسام سه‌گانه علوم عملی می‌افزاید و آن را امری از جانب خداوند می‌داند (البته او در طبیعیات عیون الحکمه، تمامی اقسام حکمت عملی - نه فقط قانونگذاری - را مستفاد از شریعت معرفی کرده است).^۷

هرچند که از این حیث نظر ابن سینا و فارابی نسبتاً متفاوت است، تلقی سیاسی از نبوت را، که از نتایج اساسی فلسفه نبوی در زمینه سیاست است، باید از مشترکات این دو دانست. از نظر ابن سینا، نبی چون برترین موجودات است باید بر تمام آنها ریاست کند.^۸

از پژوهشگران اینست که «شریعت» را در معنایی فقهی و کلامی مورد درک قرار می‌دهند و در پی آنند که ریشه‌های آنرا در یکی از مذاهب اسلامی بیابند. اما در این میان تفسیر محسن مهدی که متأثر از آراء لئو اشتراوس درک خاصی از شریعت در اندیشهٔ سیاسی فلاسفهٔ مسلمان دارد، در خور توجه است. بگمان اشتراوس و مهدی، این فلاسفه شریعت را در چارچوب «قوانین» افلاطونی درک می‌کردند نه در معنای ظاهری، آنگونه که شریعتنامه‌نویسان پیرو خلافت اعتقاد داشتند.

ابن‌سینا در عیون الحکمه، فایدهٔ حکمت مدنی را آگاهی از «چگونگی مشارکت بین اشخاص برای تعاون در مصالح مادی (مصالح الابدان) و مصالح مربوط به بقای نوع انسان»^{۱۱} می‌داند که با تعریف کهن سیاست نزد یونانیان منطبق است و با تعریف فارابی، که بر تحصیل فضایل و نیل به سعادت اهل مدینه تأکید دارد، متفاوت است. بهمین دلیل است که برخی پژوهشگران «واقعگرایی» سینیوی را در برابر «آرمانگرایی» فارابی می‌نهند.^{۱۲} این نکته (توجه به مصالح مادی)، در بادی امر با عنایت ویژهٔ ابن‌سینا به شریعت قابل جمع نیست. مهدی بر آنست که اینجا، ابن‌سینا از مدینهٔ فاضلهٔ فارابی و جمهور افلاطونی عدول کرده و به یکی از آموزه‌های ارسطویی بازگشته و آن را با شریعت اسلامی جمع کرده است. به عقیدهٔ ابن‌سینا، خرد تنها می‌تواند به مجردات و امور روحانی پردازد در حالیکه سیاست، حوزهٔ حاکمیت خرد نیست. در حیات دنیوی انسانها، روح با جسم و دغدغه‌های جسمانی پیوسته و آمیخته است و در نتیجه، دیگر، تمایلات نفس چون عواطف، احساسات و تخیلات نقش مهمی در سیاست ایفا می‌کنند. این تفسیر همچنان این پرسش را بیپاسخ

می‌گذارد که چرا ابن‌سینا مباحث سیاسی خود را در ذیل الهیات طرح کرده است،^{۱۳} حال آنکه در صورت پذیرش تفسیر فوق و دریافت سیاسی از نبوت، مباحث ناظر به نبوت باید در آثار مربوط به حکمت عملی آورده شود، و این در حالی است که وی اساساً در این زمینه هیچ اثر مستقلی ننوشته است. بهمین دلیل است که برخی پژوهشگران به این نتیجه رسیده‌اند که ابن‌سینا با طرح مباحث سیاسی در ذیل الهیات و حکمت نظری راه را برای زوال فلسفهٔ سیاسی در جهان اسلام گشود.^{۱۴}

فارابی، بویژه در کتاب اندیشه‌های اهل مدینهٔ فاضله، کوشیده است تبیینی فلسفی از نبوت و نسبت آن با سیاست فاضله عرضه کند. بیان مجمل فارابی در این کتاب، این تصور را ایجاد کرده بود که وی مقام فیلسوف را بالاتر از نبی می‌داند، زیرا نبی با قوهٔ متخیله و فیلسوف بواسطهٔ قوهٔ عاقله با عقل فعال مرتبط می‌گردند و در سلسله مراتب قوای نفس از دید مشائیان، قوهٔ عاقله در مرتبهٔ والاتری قرار دارد.

۱۱. ابن‌سینا، «الطبیعیات من عیون الحکمه»، در تسع

رسائل، صص ۲-۳.

۱۲. بنگرید به:

Galston, Miriam "Realism and Idealism in Avicenna's Political Philosophy," *The Review of Politics*, 41 (1979), pp. 561-577.

۱۳. ابن‌سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق الأب فتواتی،

قم، منشورات مکتبه آیه‌الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق، صص ۴۴۱-۴۴۲. ابن‌سینا در رسالهٔ اقسام العلوم، حتی تشخیص میان نبوت راستین و دروغین را بر عهدهٔ حکمت عملی می‌داند؛ یعنی وظایف حکمت عملی را گسترش می‌دهد و برخی وظایف حکمت نظری را هم بدان واگذار می‌کند. در حالیکه هیچ رساله‌یی در این باب ننوخته است.

۱۴. سیدجواد طباطبایی، زوال اندیشهٔ سیاسی در ایران، تهران،

کویر، ۱۳۸۳، صص ۲۴۷.

Mahdi, *Iranica*, p.88.

ابن‌سینا در نبوت‌شناسی خویش، کوشیده است تا این مشکل را حل کرده و تبیین فلسفی دیگری از تلقی وحی به دست دهد. فارابی بالاترین مرتبه عقل را (پس از عقل هیولانی و عقل بالملکه)، عقل مستفاد می‌داند که فیلسوف از طریق آن قادر به اتصال با عقل فعال و قبول حقایق از آن می‌گردد.^{۱۵} اما ابن‌سینا عقل مستفاد را نیز حائز مراتب می‌داند و بالاترین مرتبه آن را «عقل مستفاد بالفعل بلا واسطه» معرفی می‌کند،^{۱۶} که در آثار او با عنوان «عقل قدسی» از آن یاد شده است.^{۱۷} این عقل از خصوصیات ویژه انبیاست:

و این قسمی از نبوت و بلکه اشرف اقسام آن است. و اولی است که این قوه را قوه قدسی نام نهند و این نیرو بالاترین مرتبه قوای نفس بشری است.^{۱۸}

بدینسان نزد ابن‌سینا، نبی نیز با قوه عاقله و بلکه از طریق بالاترین مرتبه آن با عقل فعال متصل گشته و بدین جهت از تمام موجودات مادی متمایز گشته و بر آنها برتری طبیعی پیدا کرده و شایسته ریاست بر آنها می‌گردد. ابن‌سینا برای توضیح ویژگیهای این عقل، برای نخستین بار، به تدوین مفهوم «حدس» می‌پردازد. حدس برترین مرتبه شناخت بشری و تکامل آن لازمه عقل قدسی است. او در اینباره می‌نویسد:

امور معقولی که در پی اکتساب آنها کوشش می‌شود، از راه حصول حد اوسط در قیاس به دست می‌آید. این حد وسط نیز بدو نحو حاصل می‌گردد، گاه از راه حدس که کار ذهن است و بخودی خود حد وسط را استنباط می‌کند... و گاه امور معقول از راه آموزش دست می‌دهد. مبادی آموزش هم حدس است و چیزها ناگزیر به حدس منتهی

می‌شوند که دارندگان آن حدسها آنها را استنباط کرده و سپس به آموزندگان منتقل می‌کنند.^{۱۹}

بنابراین، حدس تفتن به حد وسط قیاس است بدون آموزش و در زمانی بسیار کوتاه، و دلیل آن هم آمادگی و ذكاء فوق‌العاده ذهن و شدت اتصال آن به عقل فعال است.^{۲۰} پاره‌یی از پژوهشگران، این مفهوم را برگرفته از آنالوطیقای ثانی ارسطو می‌دانند.^{۲۱} فارابی در کتاب آراء یکی از ویژگیهای رئیس اول را چنین معرفی می‌کند: «فطن و هوشمند بود، هرگاه برجیزی باندک دلیل توجه کند بر آن جهتی که آن دلیل رهنمون شده است، بخوبی واقف و متفطن شود.»^{۲۲} اما این دقیقاً با حدس سینوی منطبق نیست. از سوی دیگر حدس مهمترین ویژگی عقل قدسی است و نه یکی از صفات نبی در کنار ویژگیهای دیگر. در اینجا نکته حائز اهمیت اینست که به عقیده ابن‌سینا، حدس

۱۵. فارابی، آراء اهل المدينة الفاضلة، تحقیق علی بوملحم، بیروت، دار و مکتبة الهلال، ۲۰۰۳، ص ۹۸.

۱۶. ابن‌سینا، «فی اثبات النبوات»، تنسیق رسائل، ص ۱۲۳.

۱۷. همو، الطبیعیات من کتاب الشفاء، تحقیق ابراهیم مدکور، «کتاب النفس»، ص ۲۱۲؛ الاشارات و التنبیها، ترجمه حسن ملکشاهی، ج اول، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۶۸، ص ۱۹۴.

۱۸. همو، الطبیعیات من کتاب الشفاء، ص ۲۲۰.

۱۹. همان، ص ۲۱۹-۲۲۰. «حد اوسط وقتی ب فکر تواند حاصل شدن و وقتی ب فکر حاصل نشود و وقتی ب حدس حاصل شود. و حدس در یافتن حد اوسط باشد بی‌رویتی.» همو، رساله نفس، تصحیح موسی عمید، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳، صص ۶۹-۷۰.

۲۰. همو، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل شعبه تهران، ۱۳۶۳، ص ۱۱۶.

۲۱. ضیائی، حسین، معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی، ترجمه سیما نوریخس، تهران، نشر فرزاد روز، ۱۳۸۴، ص ۷۲؛ خراسانی، شرف‌الدین، «ابن‌سینا»، در دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ص ۲۳.

۲۲. الفارابی، آراء اهل المدينة الفاضلة، ص ۱۲۲.

■ **حدس تفتن به حد وسط قیاس است بدون آموزش و در زمانی بسیار کوتاه، و دلیل آن هم آمادگی و ذكاء فوق العاده ذهن و شدت اتصال آن به عقل فعال است.**

و کرامات مورد تأکید قرار داد، اما بحث از تخیل نبی از منظر پژوهش حاضر اهمیت بیشتری دارد و باید مورد مذاقه بیشتری قرار گیرد.

نبی از نظر ابن سینا دارای کمال در هر دو قوه عاقله و متخیله است.^{۲۸} بواسطه قوه متخیله است که نبی از مغیبات و جزئیات عالم خبر می دهد، همانگونه که رؤیاهای صادقانه نیز با این قوه مرتبط می گردند. پیش از پرداختن به این مطلب باید اشاره ای به نفس شناسی ابن سینا، که تفصیل آن در کتاب نفس شفاء آمده است، بیاوریم.

نفس آدمی دارای دو نوع قوای ظاهری و باطنی است. قوای ظاهری همان حواس پنجگانه اند و قوای

۲۳. همو، الاشارات والتنبیها، ص ۱۹۴؛ همو، رساله نفس، صص ۷۲-۷۳.

24. James W. Morris, "The Philosopher-Prophet in Avicenna's Political Philosophy", in *The Political Aspects of Islamic Philosophy*, Harvard University press, 1992, p. 190.

۲۵. ابن سینا، «التعلیقات علی حواشی کتاب النفس لارسطاطالیس»، ارسطو عند العرب، تحقیق عبدالرحمن بدوی، کویت، ۱۹۷۸، ص ۹۵.

۲۶. ابن سینا، همچنین از بهره تمامی انسانها از نبوت و اتصال آنها به ملکوت سخن می گوید (ر.ک.: الطبیعیات من کتاب الشفاء، صص ۱۵۵-۱۵۶).

۲۷. همو، المبدأ والمعاد، ص ۱۲۰.

۲۸. «فیکون هذا الانسان له کمال النفس الناطقه و کمال الخیال معاً»، همان، ص ۱۱۹.

دارای مدارج و شدت و ضعف است و افراد انسانی بهره های متفاوتی از آن دارند که عقل قدسی بالاترین مرتبه آن محسوب می شود.^{۲۳} این نکته ما را به یکی از مهمترین آموزه های ابداعی ابن سینا رهنمون می گردد که برای مطالعه تاریخ اندیشه در ایران از اهمیتی فوق العاده برخوردار است.

ابن سینا، برخلاف فارابی و پیشینیان مشائیش، اتصال به عقل فعال را برای تمام انسانها ممکن می داند.^{۲۴} در تعلیقات وی بر حواشی کتاب نفس ارسطو چنین آمده است:

استکمال تام در شناخت، بوسیله اتصال به عقل فعال است. اگر ما این ملکه را به دست آوریم و مانعی هم در میان نباشد می توانیم هرگاه بخواهیم به آن متصل شویم زیرا عقل فعال چیزی نیست که گاه غایب شود و گاه حاضر، بلکه بنفسه همیشه حاضر است. این مایم که با روی آوردن به امور دیگر از آن غایب می شویم و هرگاه بخواهیم آن را حاضر می کنیم.^{۲۵}

بدینسان ابن سینا معتقد است انسانها برطبق مرتبه عقلی و همچنین قوت حدس خود با عوالم برتر ارتباط برقرار می کنند و نزد او، برخلاف نظر فارابی، اتصال به عقل فعال در پیامبر و فیلسوف (بواسطه کمال متخیله و یا عقل مستفاد) منحصر نمی گردد.^{۲۶} این نظریه متضمن نوعی اتصال میان انسان و عالم ملکوت و همچنین اعتقاد به نوعی خرد جهانشمول و همگانی است که بر اندیشه های بعدی و بویژه بر تفکر عرفانی تأثیر مهمی داشته است.

اما نبی بجز حدس دارای دو ویژگی مهم دیگر نیز هست: قدرت تصرف در طبیعت و کمال قوه متخیله.^{۲۷} ابن سینا مورد اول را برای توضیح معجزات

باطنی عبارتند از حس مشترک، خیال (یا مصوره)، واهمه، ذاکره و متخیله. حس مشترک قوه‌یی است که همه صور محسوس از قوای ظاهری در آن منطبق گشته و نوعی وحدت پیدا می‌کنند. خیال خزانه حس مشترک است، یعنی صور محسوسه را پس از غیبت حواس، حفظ می‌کند. وهم قوه‌یی است که ادراک معانی جزئی می‌کند، ذاکره هم خزانه واهمه است و در نهایت قوه متخیله معانی و صور را از قوای دیگر اخذ نموده و به ترکیب و تجزیه آنها می‌پردازد.^{۲۹}

تلقی ابن‌سینا کمابیش منطبق بر علم‌النفس ارسطویی است که در کتاب نفس بیان شده و فارابی نیز آن را پذیرفته بود. قوای باطنی نفس، که تخیل نیز در زمره آنهاست، میان انسان و حیوان مشترکند. در نفس‌شناسی سینوی، تخیل دارای دو کارکرد اصلی «حفظ صور محسوس» و «تصرف در آنها» است، اما ابن‌سینا، تا حدی مانند فارابی، وظایفی را به این قوه نسبت می‌دهد که علم‌النفس ارسطویی آنها را بر نمی‌تابد، بهمین دلیل است که برخی پژوهشگران از نوعی دو پارگی و فقدان وحدت در تلقی ابن‌سینا از فعالیت‌های متخیله سخن گفته‌اند.^{۳۰} تخیل در آثار مختلف ابن‌سینا، در میان مادی و مجرد بودن در نوسان است.^{۳۱} قوه متخیله از یکسو، تنها با صور مادی سروکار دارد و آنها را حفظ یا در آنها تصرف می‌کند و از سوی دیگر با عوالم برتر مرتبط گشته و منشأ رؤیاهای صادقه و حتی نبوت می‌گردد.

از نظر ابن‌سینا اگر نفس از شواعل حسی فارغ گردد، بسوی عوالم و قوای بالاتر از خود متمایل می‌گردد. در این حالت، گاه متخیله، صور معقول را از عقل دریافت می‌کند و آنها را بشکل صور محسوس در حس مشترک منطبق می‌نماید و این خود یکی دیگر از کارکردهای متخیله است که همان تصویرسازی و

محاکات باشد.^{۳۲} در این حالت قوه عاقله حقایق را از عقل فعال دریافت نموده و به متخیله انتقال می‌دهد. قوه متخیله همچنین می‌تواند مستقیماً برخی صور جزئی را از عوالم بالا دریافت کند. در حالت خواب چون انسان از حواس فارغ می‌گردد قوه متخیله بجانب بالا معطوف گشته و بهمین دلیل است که رؤیای صادقه برای شخص حاصل می‌گردد. اما قوه متخیله برخی آنچنان قدرتمند است که در حال بیداری هم می‌تواند این صور و جزئیات را دریافت کند. این همان مرتبه‌یی است که ابن‌سینا تحت عنوان «نبوت مختص به قوه متخیله» از آن یاد کرده است.^{۳۳} در برخی از آثار دیگر هم تلقی وحی، بر اساس قوه متخیله توضیح داده شده است.^{۳۴}

بهر روی، به نظر می‌رسد ابن‌سینا، هرچند برای رفع شبهه‌یی که در آثار فارابی پیش آمده بود – یعنی برتری فیلسوف بر نبی – بدنبال توضیح فرایند نبوت، نه در متخیله، بلکه در قوه عاقله بود. با این حال وی از کارکردهای قوه متخیله غافل نبود و آن را از اوصاف مهم نبی برمی‌شمرد، البته با این توضیح که وی

۲۹. همو، الطبیعیات من کتاب الشفاء، ص ۱۴۵ و بعد.

30. Jambet, Christian, *La Logique des Orientaux*, Paris, Seuil, 1983, p. 80-81.

۳۱. ابن‌سینا، النجاة، ص ۳۵۵؛ همو، المباحثات، ص ۲۳۸. جلال‌الدین آشتیانی در اینباره می‌نویسد: «شیخ‌الرئیس، به قوت حدس و برهان به تجرد خیال و نیز به عدم مادی بودن خیال و متخیله پی برده است ولی این معنا را در کتب خود گاهی با اصرار رد نموده است.» (آشتیانی، سیدجلال‌الدین، رساله نوریه در عالم مثال، تهران، دفتر مطالعات دینی هنر، ۱۳۷۲، «مقدمه» ص ۷۱).
۳۲. همو، التعليقات، حقه الدكتور احمد فؤاد الالهوانی، دار احیاء الکتب العربیه، بیروت، ۱۹۵۲، ص ۸۳.

۳۳. همو، الطبیعیات من کتاب الشفاء، ص ۱۵۴؛ «و هذه هي النبوة الخاصة بالقوة المتخیلة».

۳۴. همو، اشارات و تنبیها، ص ۴۸۲؛ الرساله العرشیه، مطبعة دائرة المعارف العثمانیه، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۳ هـ. ق.، ص ۱۲.

■ به نظر می‌رسد ابن‌سینا،
هر چند برای رفع شبهه‌یی که در آثار
فارابی پیش آمده بود - یعنی برتری
فیلسوف بر نبی - بدنبال توضیح
فرایند نبوت، نه در متخیله،
بلکه در قوه عاقله بود.

برخلاف فارابی آن را مستقیماً با عقل فعال مرتبط
نمی‌دانست. یکی از اشکالات نبوت‌شناسی فارابی
در این بود که به اتصال متخیله با عقل فعال اعتقاد
داشت، در حالیکه میان آنها سنخیت لازم وجود
ندارد. ابن‌سینا از این جهت این مشکل را حل کرد که
نبوت را به عقل قدسی مرتبط دانسته و تخیل را در
خدمت آن معرفی کرد. این تلقی را می‌توان نوعی
بازگشت به موضع ارسطویی در باب جایگاه خیال در
سلسله مراتب قوای نفس دانست. در اینجا ابن‌سینا
همانند فارابی به طرح تفکیک میان عقل نظری و
عملی می‌پردازد.

بدینسان قضایای کلی از عقل فعال به عقل نظری
نبی افزوده می‌گردند و قضایای جزئی توسط عقل
عملی از نفوس فلکی اخذ می‌گردند^{۳۵} و پس از این
مرحله است که قوه متخیله وارد عمل شده و به
تصویرسازی و محاکات می‌پردازد. البته در کتابی دیگر
ابن‌سینا بدون اشاره به تفکیک عقل به نظری و عملی،
به دو نوع اتصال عقلی و تخیلی اشاره کرده است. نبی
با اتصال به عقل فعال از طریق عقل خویش کلیات را
و با اتصال به نفوس فلکی از طریق تخیل خویش
جزئیات را دریافت می‌نماید.^{۳۶}

اما در هر حال نظریه ابن‌سینا در توضیح نبوت با
مشکلاتی مواجه است. این مشکلات عمدتاً به عدم
سازگاری مبانی ارسطویی و مشائی با حکمت نبوی

بازمی‌گردد زیرا کارکردهای تخیل در فلسفه ارسطو
نمی‌توانند توضیح‌دهنده نبوت و وحی باشد. بهر حال،
ابن‌سینا معتقد است نبی دارای علم به کلیات (از
طریق عقل قدسی و حدس صائب) و علم به جزئیات،
مغیبات و آینده است (از طریق اتصال به نفوس
فلکی).

نکته مهم در این بحث، تأکید ویژه ابن‌سینا بر
نفوس فلکی است. برطبق نظر وی، که بر طبیعیات
قدیم مبتنی است، همه وقایع جزئی عالم در طبیعت،
ناشی از تأثیرات حرکات و افعال سماوات است. نفوس
فلکی دارای قوه متخیله^{۳۷} و بدینسان مدرک جزئیاتند.
قائل شدن به تخیل برای اجرام سماوی از ابداعات
ابن‌سیناست و پیش از او مطرح نشده است. بعنوان
مثال، فارابی اجرام سماوی را تنها دارای نفس ناطقه
می‌دانست.^{۳۸} بعقیده ابن‌سینا، تمام حوادث جزئی
گذشته و آینده در نفوس فلکی منطبقند^{۳۹} و اگر نفس

۳۵. «و نفس انسانی دو قوت دارد، یکی عقل نظری و بدین
قوت معقولات و علوم کلی از جواهر عقلی قبول کند و دیگر عقل
عملی که بمعونت قوت متخیله علوم تمییزی از ملکوت قبول کند
و چون در حال خواب قوت متخیله از حواس فارغ شود و بخدمت
عقل عملی رسد از ملکوت، فیض علم بنفس انسانی متصل شود
و باشد که قوت متفکره در آن تصرف کند از محاکات». همو،
رساله نفس، ص ۶۸؛ ملابری، موسی، تبیین فلسفی وحی از فارابی
تا ملاصدرا، قم، مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۸۴، ص ۸۳.

۳۶. ابن‌سینا، المبدأ و المعاد، ص ۱۱۷.

۳۷. «الکواکب لها قوه التخیل و هذه القوه لها تامه، فلهذا
تؤثر فیها». همو، التعليقات، ص ۱۶۶.

۳۸. فارابی می‌نویسد: «و لیس فی الاجسام السماویه من
الأنفس، لا الحساسه و لا المتخیله، بل انما لها النفس التي تعقل
فقط و هی مجانسه فی ذلك بعض المجانسه للنفس الناطقه».
ابونصر الفارابی، السیاسة المدنیة، تصحیح و تقدیم علی بوملحم،
بیروت، دار و مكتبة الهلال، ۱۹۹۶، صص ۲۵-۲۶.

۳۹. غزالی بشدت با ابن‌سینا عقیده ابن‌سینا مخالفت ورزید. ر.ک.
به: ابوحامد غزالی تهافت الفلاسفه، ترجمه علی اصغر حلبی،
تهران، زوار، ۱۳۶۳، صص ۲۲۰-۲۲۹.

■ قائل شدن به

تخیل برای اجرام سماوی

از ابداعات ابن سیناست و پیش از او

مطرح نشده است. بعنوان مثال،

فارابی اجرام سماوی را

تنها دارای نفس ناطقه می دانست.



انسانها از شواغل مادی رویگردان شود، می تواند در حالت خواب، یا در بیداری (مورد نبوت) با آن مرتبط گشته و از این جزئیات آگاه گردد. این تلقی ابن سینا در فلسفه نبوی و البته در اندیشه سیاسی وی تأثیر مهمی دارد.

در همینجاست که شالوده فلسفه «ایرانی»، آنگونه که هانری کرین اشاره کرده است،^{۴۰} توسط ابن سینا پی ریزی می شود، نظامی فلسفی-حکمی که نمایانگر روح ایرانی و متناسب با تمدن اسلامی-ایرانی است و بر نقدی همه جانبه از فلسفه یونانی مبتنی است. طرح چنین نظامی در حکمت بدست شهاب الدین سهروردی و با تدوین حکمت اشراقی، که احیای حکمت خسروانی فرزندانگان باستانی ایران بود، به اوج خود رسید و مسیر تاریخ فلسفه اسلامی را تغییر داد. طرح حکمت مشرقی توسط ابن سینا ابتکاری هوشمندانه برای فاصله گرفتن از فلسفه عقلگرایی مشائی و توجه به تخیل خلاق و شهود بود.

xxx

از برخی نوشته های ابن سینا چنین برمی آید که وی در صدد تدوین نظام فلسفی نوینی بوده است که «حکمت یا فلسفه مشرقی» نامیده شده است. مهم ترین فقره در این باره، مقدمه کتاب منطق المشرقیین

است که بخشی از رساله یی مفصلتر است. در این مقدمه، ابن سینا ابراز داشته است که عموم آثار خویش را برای «عامیان از متفلسفه که شیفته مشائیانند» تألیف نموده است و اینان کسانی هستند که بر ارسطو تعصب ورزیده و بر خطاهای او اصرار دارند. به نظر ابن سینا دور از حقیقت نیست که از راهی غیر از یونان نیز علومی به ما رسیده باشد و می افزاید آثاری که برای خواص نگاشته، و همین کتاب هم در زمره آنهاست، مشتمل بر این علوم است.^{۴۱} درباره حکمت مشرقی و ماهیت آن، میان پژوهشگران اتفاق نظر وجود ندارد و تعبیر گاه متضادی از آن ارائه شده است. در حوزه مطالعات اسلام شناسی در غرب، این بحث بویژه با مقاله یی که نالینو، مستشرق ایتالیایی، در سال ۱۹۲۵ چاپ کرد، قوت گرفت. نالینو در مقاله مفصل خود، نشان می دهد که ابن سینا به شرق جغرافیایی نظر دارد نه شرق رمزی و معنوی، آنگونه که در حکمت اشراق سهروردی مراد شده است.^{۴۲} در مقابل این رأی، هانری کرین معتقد است حکمت مشرقی ابن سینا را نباید در معنایی جغرافیایی درک کرد.

تلقی ابن سینا و سهروردی از مشرق، دارای این ویژگی مشترک است که هر دو آن را در معنای واقعی درک می کنند، یعنی معنایی مابعدالطبیعی نه جغرافیایی.^{۴۳}

۴۰. هانری کرین، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، توس، ۱۳۶۹، ص ۱۲۴.

۴۱. ابن سینا، منطق المشرقیین، صص ۱۹-۲۲.

۴۲. مرجع ما ترجمه عربی مقاله بوده است. (ر.ک.: الفونوسو نالینو، «محاولة المسلمین ایجاد فلسفه شرقیه»، ترجمه عبدالرحمن بدوی، در التراث اليونانی فی الحضارة الاسلامیه، کویت، ۱۹۸۰، ص ۲۸۹.

43. Corbin, Henry, *En islam iranien*. Paris, Gallimard, 1971, tome 2, p. 29.

او همچنین معتقد است:

بیشک، ابن سینا نخستین کسی است که می‌خواست آموزه‌ی مشرقی که متفاوت از فلسفه‌ی مشائیان باشد، تدوین کند، اما وی از آنجا که به اصل مشرقی دسترسی نداشت، نتوانست طرح خویش را به انجام برساند.^{۴۴} وی مهمترین آثار ابن سینا در این حکمت را نوشته‌های تمثیلی (حی بن یقظان و رساله الطیر)، شرح آیه نور و حواشی بر اثولوجیای منسوب به ارسطو معرفی می‌کند.

خود سهروردی در کتاب مشارع و مطارحات، ضمن اشاره به نوشته‌هایی از ابن سینا که به «مشرقیین» نسبت داده می‌شود، چنین می‌نویسد: این دفترها، هرچند که ابن سینا آنها را به مشرق نسبت می‌دهد، دقیقاً همان قواعد مشائیان و حکمت عامه است، جز آنکه او پاره‌ی از عبارات را تغییر داده و در برخی فروع تصرفی اندک کرده است که در مجموع با کتابهای دیگرش چندان متفاوت نیست و با اصل مشرقی که در عهد علمای خسروانی مقرر گشته بود، ارتباطی ندارد.^{۴۵}

بدینسان، سهروردی، بعنوان مؤسس حکمت اشراقی (یا احیاگر آن)، ابن سینا را در زمره مشرقیان نمی‌داند.

کسانی که معتقدند ابن سینا مشرق را بمعنایی جغرافیایی در نظر داشته است، درباره مشرق و مغرب دیدگاههای مختلفی دارند. بطور مثال، بدوی مراد از مشرقیان در اصطلاح ابن سینا را مشائیان بغدادی معاصر وی و منظور از مغربیان را شارحین ارسطو مانند اسکندر و تامسپیوس معرفی می‌کند.^{۴۶}

در هر حال در آثار ابن سینا اشاراتی وجود دارد که

■ ابن سینا ابراز داشته است که
عموم آثار خویش را برای «عامیان از
متفلسفه که شیفته مشائیانند»
تألیف نموده است و اینان کسانی
هستند که بر ارسطو تعصب ورزیده
و بر خطاهای او اصرار دارند.

هر دو درک جغرافیایی و رمزی از مشرق را تأیید می‌کند.^{۴۷} در این تردیدی نیست که حکمت مشرقی مورد نظر شیخ‌الرئیس با افکار حکمای مشائی معاصر او تفاوت دارد و به طرحی مربوط می‌گردد که حکمای ایرانی برای بازنگری و نقد فلسفه یونانی دنبال می‌کردند. مهمترین بخش این طرح، تأکید بر تخیل و گسترش بخشیدن آنست و حکمت مشرقی ابن سینا را هم می‌توان در چارچوب همین طرح مورد توجه قرار داد.

حکمت مشرقی ابن سینا که می‌توان آن را «حکمت نبوی» خاص او دانست، بر درک جدیدی از تخیل مبتنی است. چارچوب نفس‌شناسی ارسطویی و مقام نازل قوه متخیله در آن، به ابن سینا و فارابی این اجازه

44. Ibid. p. 28.

۴۵. سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات، بکوشش هانری کریبن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۹۵ (حاشیه).

۴۶. عبدالرحمن بدوی، ارسطو عند العرب، ص ۲۸-۳۴. ۴۷. در حی بن یقظان، شرق در معنای رمزی به کار رفته است (ابن سینا، «حی بن یقظان»، در رسائل، قم، بیدار، ۱۴۰۰، ص ۱۳۸) اما در برخی از آثار ابن سینا به گونه‌ی از عقاید مشرقیان سخن رفته است که گویا به منطقه جغرافیایی خاصی ناظر است. ر.ک. به: همو: المباحثات، ص ۲۴۲. همچنین بنگرید به:

Gardet, Louis, La, pensée religieuse d'Avicenne, pp. 23-29.

■ بدوی مراد
از مشرقیان در
اصطلاح ابن سینا را
مشائیان بغدادی معاصر وی
و منظور از مغربیان را
شارحین ارسطو مانند اسکندر
و تامس‌طیوس معرفی می‌کند.

نظر می‌گیرد و عمدهٔ رسائل ابن سینا را در خدمت آن می‌داند. بعقیدهٔ وی، مهمترین عنصر فلسفهٔ مشرقی را باید در رویکرد خاص ابن سینا به نفوس اجرام سماوی دانست که ابن سینا نوعی آنها را قدیم دانسته و واجد حس و تخیل معرفی می‌کند. بگفتهٔ جابری، برخلاف فارابی که فیلسوف عقل بود، ابن سینا فیلسوف نفس است و در اندیشهٔ ایجاد پیوند میان نفوس بشری و ملکوت الهی. این پیوند تنها بمدد نفوس فلکی صورت می‌پذیرد و بنابراین سعادت بشری، مستلزم اتصال نفس به نفس سماوی است.^{۴۸} بگمان جابری، ابن سینا با این اندیشه، راه را برای درک روحانی و اشراقی از فلسفه گشود، راهی که سهروردی آنرا پی‌گرفت و به تدوین حکمت الاشراق منجر گشت. او بدرستی تشخیص داده است که حکمای ایرانی در پی دستیابی به نظامی از حکمت

۴۸. ابن رشد، تهافت التهافت، تصحیح سلیمان دنیا، قاهره، ۱۹۶۵، ج ۲، ص ۶۴۰. بعقیدهٔ ابن رشد، مشرقیان به «الوهیت» اجرام آسمانی باور دارند.

49. Corbin Henry, Avicenne et le re'cit visionnaire, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1945.

۵۰. مثلاً ر. ک.: الجابری، محمد عابد، «ابن سینا و الفلسفه المشرقیه، حفريات فی جذور الفلسفه العربیه الاسلامیه فی المشرق» در نحن و التراث، قراءات معاصرة فی تراثنا الفلفسی، بیروت، ۱۹۹۳، ص ۱۶۶.

را نمی‌داد که نبوت و پدیده‌های دینی - معنوی مرتبط با آن را بدرستی توضیح دهد. بهمین دلیل است که ابن سینا گامی از فارابی فراتر می‌نهد و حوزهٔ تخیل را از انحصار قوهٔ متخیله بشر خارج ساخته و به نفوس فلکی تعمیم می‌دهد. در پرتو این تحول اساسی، پدیده‌هایی چون علم پیامبر به جزئیات آینده و رؤیت فرشته وحی، توضیحی شایسته پیدا می‌کنند. برخی فلاسفهٔ قدیم همچون ابن رشد هم فلسفهٔ مشرقی را مرتبط با رأی ابن سینا در باب نفوس اجرام سماوی می‌دانند.^{۴۹}

بر این اساس، باید برای درک بهتر دلالت‌های سیاسی حکمت مشرقی، آنرا در تاریخ فکر ایرانی و متناسب با سیر تحول آن، مورد درک قرار داد. در این زمینه و از دو منظر متفاوت، اشارات دو تن از پژوهشگران معاصر، که از دو جنبهٔ متفاوت به این بحث پرداخته‌اند، جالب توجه است. نخست باید به هانری کربن اشاره کرد که می‌کوشد حکمت مشرقی ابن سینا را در پیوند با حکمت اشراقی سهروردی در نظر گرفته و مفهوم کلیدی آن را «عالم خیال» معرفی کند. حکایت‌های تمثیلی ابن سینا، همگی در این عالم رخ می‌دهند و از جهت توجه به این عالم او را باید پیشرو سهروردی دانست.^{۴۹} البته کربن بر مبنای اظهار نظر خود شیخ اشراق تصریح می‌کند که اگر ابن سینا به اصل مشرقی و آراء حکمای خسروانی دسترسی داشت، حکمت مشرقی او کاملتر می‌گشت. کربن مهمترین پژوهشگری است که بر وجوه «ایرانی» تفکر سینوی تأکید ورزیده است.

اما پژوهشگر معاصر عرب، محمد عابد الجابری، در مقاله‌ی مفصل، کوشیده است تفسیر جدیدی از فلسفهٔ مشرقی ابن سینا ارائه دهد. جابری، فلسفهٔ مشرقی را بسیار گسترده‌تر از دیگر پژوهشگران در

بوده‌اند که از یکسو با آموزه‌های متکلمان مسلمان و از سوی دیگر با فلسفه یونانی متفاوت بوده است. این حکمت مشرقی که خیال (مثال) از عناصر اساسی آنست، با آگاهی تاریخی ایرانیان پیوندی نزدیک دارد. البته برخلاف نظر جابری، این وجوه را نباید «ایدئولوژیک» خواند، بلکه می‌توان توجه ویژه به خیال نزد حکمای ایرانی و جنبه‌های سیاسی آن را واجد نتایجی مثبت برای اندیشه فلسفی در تمدن اسلامی دانست. در هر صورت در این تردیدی نیست

سیاسی دوران متأخر تمدن اسلامی، از جمله بر اندیشه شیعی، بر جای نهاد. درک عرفانی از اندیشه سیاسی ایرانشهری و تفسیر مفاهیم سیاسی ایران باستان چون فرّه ایزدی و جام جم از دیگر اثرات سیاسی این نظام فلسفی است که باید در پژوهش مستقل به آن پرداخت.

جمع‌بندی

رویکرد ابن‌سینا به تخیل در تداوم رویکرد فارابی قرار

■ محمد عابد الجابری، در مقاله‌ی مفصل،

کوشیده است تفسیر جدیدی از فلسفه مشرقی ابن‌سینا ارائه دهد. جابری، فلسفه

مشرقی را بسیار گسترده‌تر از دیگر پژوهشگران در نظر می‌گیرد و عمده رسائل ابن‌سینا را در

خدمت آن می‌داند. بعقیده وی، مهمترین عنصر فلسفه مشرقی را باید در رویکرد خاص

ابن‌سینا به نفوس اجرام سماوی دانست که ابن‌سینا بنوعی آنها را قدیم دانسته

و واجد حس و تخیل معرفی می‌کند.

دارد و هر دو متأثر از آموزه‌های کتاب نفس ارسطو هستند. بر این مبنا ابن‌سینا هرچند برای رفع مشکلاتی که نبوت‌شناسی فارابی با آن مواجه بود، به طرح عقل قدسی و حدس پرداخت، با اینحال بخش عمده‌ی از فرایند وحی را به قوه متخیله واگذار نمود و کمال این قوه را از ویژگیهای نبی دانست و حتی به نبوتی مختص قوه خیال قائل گشت و بخاطر تلقی سیاسی از نبوت، خیال را نیز بمثابة امری سیاسی در نظر می‌گرفت. او در مباحث مربوط به حوزه‌های سیاسی و قانونگذاری، بر توجه ویژه به قوای غیرعقلانی بشر چون تخیل و لزوم بهره‌گیری از کارکردهای سیاسی آن تأکید می‌ورزید.^{۵۱}

مهمترین ابداع ابن‌سینا در حوزه خیال را باید در

۵۱. بخشی از این مباحث را ابن‌سینا در رساله‌های منطقی خود آورده است. (ر.ک.: ابن‌سینا، «الشعر»، در المنطق من کتاب الشفاء، حقه عبدالرحمن بدوی، قاهره، ۱۹۶۶، ص ۲۵.)

که فارابی، ابن‌سینا و سهروردی طرح واحدی را پی‌ریزی کردند که تخیل از عناصر اساسی آن بود. این طرح در پی بازبینی شالوده‌های یونانی و تدوین نظامی معنوی از حکمت بود.

نکته مهمی که هر دو پژوهشگر، برغم اختلاف در مبانی و نتایج، به آن اذعان دارند، «ایرانی» بودن حکمت مشرقی ابن‌سیناست. بدین جهت، این نظام حکمی را باید دارای نتایج سیاسی مهمی دانست. نخستین نتیجه مهم، تداوم نبوت در شکلی فلسفی و عرفانی است، نکته‌ی که بویژه در نمطهای پایانی اشارات و تنبیهات مورد توجه قرار گرفته است.

از آنجا که نبوت در اسلام دارای ویژگی سیاسی است و فلسفه سیاسی اسلامی اساساً در ذیل مبحث نبوت طرح شده است، نمی‌توان به دلالت‌های سیاسی این طرح بی‌اعتنا بود. این تلقی بعدها در قالب مفهوم «ولایت» به عرفان راه یافت و تأثر مهمی در اندیشه

■ از آنجا که

نبوت در اسلام

دارای ویژگی سیاسی است

و فلسفه سیاسی اسلامی

اساساً در ذیل مبحث

نبوت طرح شده است،

نمی‌توان به دلالت‌های سیاسی

این طرح بی‌اعتنا بود.

صورت پذیرفت، در اندیشه فلسفی پس از ابن‌سینا تأثیرات مهمی بر جای نهاد. تدوین «عالم خیال» بدست سهروردی، که بر گسترش تخیل نفوس فلکی مبتنی گشته بود، از مهمترین نتایج این دریافت جدید بود. این تلقی دارای وجوه سیاسی گسترده است که بخش مهمی از تاریخ اندیشه سیاسی در دوره متأخر تمدن اسلامی را رقم می‌زند. امکان طرح مباحث مربوط به اندیشه سیاسی ایران‌شهری و نظریه شهریاری آرمانی در چارچوبی عرفانی که توسط سهروردی صورت پذیرفت و حکمایی چون ملاصدرا به تکمیل آن پرداختند، از نتایج چنین تحولی محسوب می‌گردد.^{۵۲}

براین اساس ابن‌سینا را باید پیشرو درکی عرفانی از اندیشه سیاسی در تمدن اسلامی دانست، دریافتی که اتصال شهودی با عوالم بالاتر را شرط حکومت آرمانی معرفی می‌کند.^{۵۳}

۵۲. بعنوان یک نمونه حکمای اشراقی جام جهان‌بین یا جام جم، که مختص شاهان آرمانی بود را بر اساس این اتصال عرفانی، که وقوف به جزئیات عالم را در پی داشت، تفسیر می‌کردند. همچنین فره‌ایزدی در حکمت اشراقی بر اساس انواری تفسیر می‌گشت که به مرتبه عالم مثال تعلق داشتند. برای برخی از این تعبیر عرفانی بنگرید به کتاب اسلام ایرانی از کربن (پانویشت ۴۴) و همچنین: محمدعلی امیر معزی، «نکاتی چند درباره تعبیر عرفانی شاهنامه»، ایران‌نامه، سال دهم، ص ۷۶-۸۲.

۵۳. برای بحث درباره دریافت عرفانی از اندیشه سیاسی در ایران بنگرید به: طباطبایی، سید جواد، تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران، کویر، ۱۳۸۵، ص ۲۲۷-۲۵۰. همچنین برای بررسی برخی تأثیرات ابن‌سینا، بویژه مفهوم «حدس»، بر اندیشه سیاسی سهروردی بنگرید به:

Ziai Hossein "The Source and Nature of Authority: A Study of al-Sunrawardi's Illuminationist Political Doctrine", in Charles Butterworth (ed.), *The Political Aspects of Islamic Philosophy*, Harvard University press, 1992, pp. 304-344.

اعتقاد وی به تخیل برای نفوس سماوی جستجو کرد. بر اساس نظریه معرفتی وی، انسانها از طریق اتصال به عقل فعال به کلیات و از طریق اتصال به نفوس فلکی به جزئیات واقف می‌گردند. نکته مهم اینست که ابن‌سینا برخلاف فارابی اتصال به عوالم بالاتر را به نبی و فیلسوف محدود نمی‌سازد و از این حیث راه را برای تدوین نظام معرفت‌شناختی گسترده‌یی که در حکمت اشراقی سهروردی ساخته و پرداخته شد، گشود. نفوس سماوی در نظام فکری ابن‌سینا، بعنوان واسطه‌هایی میان فلک تحت قمر و عالم مجردات محض عمل می‌کنند. قائل شدن به تخیل برای این نفوس، قدمی بود در جهت تصحیح نفس‌شناسی ارسطویی که تخیل را قوه بشری و صرفاً مادی می‌دانست. بدینسان، ابن‌سینا زمینه را برای نوعی وجودشناسی خیال، که در حکمت اشراقی سهروردی تدوین گشت، مهیا ساخت.

مهمترین دستاورد ابن‌سینا، ایجاد پیوند میان عالم مادی و ملکوت، بواسطه خیال نفوس فلکی و امکان ایجاد این ارتباط بطور بالقوه برای تمام نفوس بشری بود. این توسعه بخشیدن به نبوت، که بواسطه خیال