

چیستی‌شناسی وحی از دیدگاه ابن سینا

محمد حسن یعقوبیان*

چکیده

پس از آن که فارابی با تکیه بر جایگاه یک فیلسوف به طرح مسئله وحی پرداخت و در واقع به برخورد فلسفی با وحی رو آورد، بر اساس مبانی فلسفی مشاء طرحی نو در انداخت که پارادایم و چهار چوب کلی آن مورد پذیرش فیلسوفان پس از خودش قرار گرفت. نقش کانونی وحی ابن سینا را بر آن داشت تا به عنوان وارث اندیشه‌های فارابی چنین نحوه از مواجهه با مسئله وحی را بپذیرد. اهمیت این نحوه از مواجهه هنگامی روشن تر می‌شود که بدانیم برخی از فلاسفه نظیر ابن رشد در زاویه‌ای کاملاً معکوس به طرح فلسفه و برهان در دامن وحی پرداختند و کوشیدند تا ضرورت و جایگاه معرفت فلسفی را از دیدگاه وحی به بررسی بنشینند. این چنین بود که ابن سینا با کوله باری از مبانی فلسفی مشاء، می‌کوشد علاوه بر پذیرش عناصری نظیر عقل فعال، عقل مستفاد

*. مدرس دانشگاه نجف آباد

و قوه متخیله نبی، در راستای تعالی کیفی این دیدگاه به طرح مولفه‌هایی مانند قوه حدس، عقل قدسی و قوه محرکه پردازد و ضمن بررسی امکان وحی، ضرورت وحی و مسئله معجزه را نیز مورد واکاوی قرار دهد. در همین امتداد، با عدم پذیرش اتحاد عاقل و معقول و تلاش برای بازخوانی مبانی فارابی و هم خوانی دیدگاه او با متن وحی به جرح و تعدیل این نظر می‌پردازد سرانجام سنخ معرفتی وحی رامبتنی بر قوه حدس بر می‌گزیند. طرح بحث تمایز وحی نبوی و تاکید بر موهبتی بودن رابطه و حیانی نبی نیز از نکات برجسته نظرگاه وی است.

واژگان کلیدی: چیستی وحی، عقل قدسی، قوه حدس، نبی، ابن سینا

مقدمه

پیشینه‌شناسی دیدگاه ابن سینا به ما می‌گوید که گزاره‌های زیر به عنوان ورودی‌های اندیشه ابن سینا از فارابی به یادگار مانده است:

۱. مسئله وحی مسئله‌ای فلسفی است یا حداقل قابل بررسی فلسفی است.
۲. پرسش اساسی عبارت از چیستی وحی است و پاسخ آن تبیینی از جنس معرفت‌شناختی است.
۳. از آن جا که وحی و نبوت به عنوان ارتباط و اتصال طبیعت با ماوراء طبیعت است، در این عطف و پیوستگی، نظام هستی‌شناسی فلسفی و هندسه روان‌شناسی و علم النفس فیلسوف در طرح و تبیین مسئله کاملاً دخیل است.
۴. روش بحث روشی برهانی و فلسفی است. (فارابی، آراء اهل المدینه الفاضله و السیاسه المدنیه)

ابن سینا با چنین پیش فرض‌هایی سلوک فلسفی خود را آغاز می‌کند و

می‌کوشد تا مسئله وحی نبوی را در دامن نظام فلسفی خود پرورش دهد. از این رو توجه به این مسئله بدون در نظر گرفتن خطوط کلی و پارادایم فلسفی ابن سینا و حال و هوای معرفتی آن تلاشی عقیم خواهد بود. در این مقاله ما در صدد بررسی توصیفی و تبیینی دیدگاه ابن سینا پیرامون چیستی وحی هستیم. روش ما بدین گونه است که ابتدا مبانی نظری ابن سینا را به عنوان بنیان‌های بحث او بررسی می‌نمائیم سپس به توصیف و تحلیل نظرگاهش می‌پردازیم تا لوازم و نتایج آن را به دست آوریم. از این رهگذر تحلیل فلسفی سرشت سروش وحی در نگاه یکی از بزرگترین فلاسفه مسلمان مشخص می‌شود.

اهمیت این مسئله نیز امروزه به ویژه با طرح مباحثی نوین نظیر تجربه دینی و یا فعل گفتاری و ربط آن به قدمای از متفکرین و تلاش برای دست یابی به ماهیت وحی واضح و آشکار است.

مبانی نظری

در حقیقت ابن سینا با مبانی و پیش فرض‌های فلسفی خود به استقبال این مسئله می‌رود و این مسئله ما را بر آن می‌دارد تا پیش از هر چیزی به وا‌کاوی مبانی فلسفی ابن سینا بپردازیم تا بدانیم که پایه‌های نظریه وحی نبوی خود را بر روی کدام مبانی بنا می‌کند.

۱. هستی‌شناسی

در نظام فلسفی ابن سینا و به طور کلی فلسفه اسلامی علت فاعلی از میان علل اربعه برجسته می‌گردد. (بهشتی، هستی و علل آن، ۱۳۸۳/۱۰۹-۱۰۸) هنگامی که آن علت حقیقی به عنوان فاعل بالعنایه به خلق جهان هستی

می‌پردازد، این آفرینش بر بستر نظام علی و معلولی شکل می‌گیرد و جهان هستی به عنوان معلول، فیض وجودی را دریافت می‌کند.

در این سیر تنزلی قوس وجود عقول عشره و افلاک تسعه شکل می‌گیرد. عقل دهم که موسوم به عقل فعال است نقش کد خدای عالم ماده و کون و فساد را دارد. پس از سیر تنزلی مبادی وجود نوبت به عالم ماده می‌رسد. عقل فعال به عنوان واهب الصور ابتدا هیولای اولی را به وجود می‌آورد که البته به وساطت اجرام سماویه و از جهت اشتراک آن‌ها در حرکت دوریه انجام می‌گیرد همچنین صورت جسمیه نیز به عنوان شریک العله مطرح است. در ادامه صور نوعیهی اجسام شکل می‌گیرد که البته این بار نیز به وساطت اجرام سماویه و از ناحیه افتراق آن‌ها در وضع و جهت حرکات دوری شان است. با پیدایش هیولای اولی و افزای صور از ناحیه واهب الصور عناصر اربعه شکل می‌گیرد که با ترکیب آن‌ها و حصول مزاج و تحقق اعتدال مزاجی در مراتب مختلف آن به ترتیب صور معدنی، نباتی، حیوانی و انسانی شکل می‌گیرد که این‌ها در واقع قوس صعودی وجود را شکل می‌دهند تا بار دیگر از اخس تا به اشرف امتداد یابد. (بهشتی، تجرید، ۱۳۸۶/ ۴۰-۳۷) همچنین باید دانست که در نظام فکری مشائی جهان هستی دو قطبی است. در حقیقت به دو قسمت مادی و مجرد تقسیم می‌شود. این است که عوالم وجود به مجردات و مادیات منقسم می‌گردد و خبری از عالم واسطه به عنوان عالم مثال نیست. از این رو امور زیر در مسئله وحی ابن سینا را یاری می‌کنند:

الف- چارچوب کلی از ترتب نظام وجود و مراتب آن

ب- علیت

ج- عقل فعال

د- نفوس سماوی

۲. انسان‌شناسی

در سیر وجودی قوس صعود پس از پیدایش هیولا و صورت جسمیه، عناصر اربعه با یکدیگر ممزوج می‌شوند و با تشکیل مزاج مرکب کیفیات برودت، حرارت، رطوبت و یبوست به اعتدال می‌رسند. هنگامی که درجه‌ای از اعتدال حاصل شود و قابلیت و استعداد برای مرکب به وجود آید، از ناحیه عقل فعال صور معدنی و نفس نباتی و حیوانی افزوده می‌شود. (ابن سینا، رساله النفس/۱۲) نفس حیوانی دارای قوای متعددی است که در ابتدا به دو بخش اصلی تقسیم می‌شوند: ۱- مدرکه، ۲- محرکه

قوه مدرکه نیز به نوبه خود به دو قسم ظاهری و باطنی منقسم می‌شود. برخی از قوای مدرکه باطنی صور محسوسات را درک می‌کنند و برخی معانی محسوسات را ادراک می‌کنند. مدرک صور محسوسات، بنطاسیا یا حس مشترک نام دارد و مدرک معانی قوه وهم است که البته کار آن درک معانی نامحسوس در میان محسوسات است مانند عداوت، صداقت و ... (همو، الشفاء، ۱۳۷۵/۲۳۰) از آن جا که قبول غیر از حفظ است برخی قوای باطنی کارشان قبول است و برخی دیگر حفظ مدرکات است. قوه حس مشترک به عنوان قابل صور محسوسات در آخر تجویف اول از دماغ قرار دارد و مخزنی که حافظ صور آن است خیال نام دارد. قوه وهم نیز که قابل معانی محسوسات است در انتهای تجویف اوسط از دماغ قرار دارد و مخزن حافظ آن حافظه نام دارد که در تجویف اخر دماغ جای دارد. همچنین برخی قوای مدرکه هم عمل ادراک را انجام می‌دهند و هم بر روی آن‌ها فعل انجام می‌دهند. اما برخی دیگر تنها به کار ادراک می‌پردازند. ادراک بدون فعل مانند همان قوایی است که ذکرشان گذشت. اما ادراک ملازم فعل کار

قوه متخیله است که علاوه بر ادراک بردخل و تصرف بر صور و معانی نیز اشتغال دارد. (همو، مبدا و معاد، ۱۳۳۲ / ۱۰۸)

قوه محرکه نفس حیوانی نیز به دو بخش قابل تقسیم است:

الف. آن که سبب حرکت است قوه شوقیه یا نزوعیه است. (همو، رساله النفس، ۱۳۳۱ / ۱۶)

قوه شوقیه نیز دارای دو قسم است، یکی شهوت که باعث حرکت به سوی چیزهای نافع می‌شود، به خاطر طلب لذت؛ و دیگری غضب است که دافع ضرر است که به انتقام و غلبه کردن اشتیاق دارد.

ب. فاعل حرکت: که انجام دهنده حرکت است. در واقع همان نیرویی است که در اعصاب و عضلات اعصاب مرکب پخش است و اعضاء را به حرکت وامی‌دارد.

لازم به ذکر است که همه این قوا تابع قوه وهم است و تا وهم امر موهومی را توهم نکند شوق و حرکت به سوی آن امر محقق نمی‌گردد. نفس ناطقه انسانی علاوه بر کمالات و قوای خودش، همه کمالات و قوه‌های نفوس نباتی و حیوانی پیش از خود را نیز داراست. نفس ناطقه انسانی نیز دارای دو قوه عالمه و عامله است. (همو، الشفاء، ۱۳۷۵ / ۲۸۶-۲۸۵)

با انقیاد قوای شهوی و غضبی تحت قوه عقل عملی و کسب حالت تعادل میان قوای مذکور، اجناس فضائل یعنی حکمت، شجاعت، عفت به انضمام ملکه عدالت برای نفس انسانی حاصل می‌شود و این همه البته تحت تسلط عقل نظری و اتخاذ کبرای کلی از آن برای عقل عملی میسر می‌گردد. از دیگر سو عقل نظری نیز مراتب سیر تکاملی خود را دارا می‌باشد که به ترتیب عبارتند از: ۱- عقل هیولانی ۲- عقل بالملکه ۳- عقل بالفعل ۴- عقل مستفاد

ابن سینا در کتاب اشارات مراتب عقل نظری را با آیه نور تطبیق می‌دهد و از آن استفاده می‌نماید و بر حسب این که عقل انسانی قابل معقولات است، به عقل هیولانی و پس از آن معقولات اولیه و بدیهی را که در خود می‌یابد به عقل بالملکه و در آخر به اکتساب اندیشه‌های نظری از بدیهی توفیق می‌یابد و می‌تواند معقولات رابه طور بالفعل در خود مشاهده نماید. فارابی در تبیین مراحل سیر تکاملی عقل انسانی به عقول ثلاثه اشاره نمود که شامل عقل هیولانی، عقل بالملکه و عقل مستفاد بودند. در حقیقت عقل مستفاد آخرین مرحله از سیر تکاملی و تدریجی انسان محسوب می‌شدند و پیامبر به عنوان یک انسان کامل دارای عقل مستفاد بود که در پرتو حلول عقل فعال در عقل آن و یا اتحاد آن دو، عقل پیامبر از عقل فعال استفاده می‌نمود. (فارابی، السیاسة المدنیة، ۱۳۶۶/ ۸۰ و ۷۹)

ابن سینا نیز در حقیقت به عقول ثلاثه قائل است که شامل عقول هیولانی، بالملکه و بالفعل می‌باشند. با این تفاوت که در تبیین بو علی عقل بالفعل پیش از عقل مستفاد قرار می‌گیرد و در ظاهر به چهار قسم از مراتب عقل اشاره می‌شود، اما خود بو علی عقل مستفاد و عقل بالفعل را در حقیقت یکی می‌داند و تفاوت آن‌ها را تنها به اعتبار می‌شناسد. (ابن سینا، مبدا و معاد، ۱۳۳۲ / ۱۱)

اما در ادامه ابن سینا گامی فراتر از فارابی بر می‌دارد و علاوه بر این به مرحله‌ای والاتر نیز اشاره می‌نماید و از چیزی به نام حدس سخن می‌گوید.^۱ (همو، الاشارات و التنبیهات، ۱۳۸۴/ ۴۱۷)

حدس، دریافتن و برخوردن به حد میانگین قیاس است بی‌تعلیم. (همو، مبدا و معاد، ۱۳۳۲/ ۱۳۲)

حدس حد وسط به فکر نیست بلکه آن یکباره برای ذهن سانح می‌شود.^۲ (همو، التعليقات ۱۳۷۹/ ۱۰۱)

و در تفاوت فکر و حدس در کتاب اشارات به عدم سیر فکری و حرکتی در معلومات ذهنی برای کسب مجهول، در حدس اشاره می‌کند. (همو، الاشارات و التنبیها، ۱۳۸۴/۱۷: ۴)

۳. معرفت‌شناسی

از آن جا که نفس انسانی مجرد است و در ادراک سنخیت میان مدرک و مدرک، شرط است مدرک نیز باید به مجرد برسد تا برای نفس انسانی قابل کسب باشد. (همو، الشفا ۱۳۷۵ق/۸۰) و از آن جا که مراتب تجرید مختلف است ادراک نیز دارای مراتب مختلف حسی، خیالی و وهمی و عقلی می‌باشد. (همو/۸۱)

اما قوه عقلیه علاوه بر ادراک صور موجودات مجرد، اشیاء مادی را نیز به صورت تام از ماده و عوارض آن تجرید می‌کند تا فی‌المثل صورت انسانی بر مصادیق متعدد و متکثر آن قابل انطباق باشد. در فلسفه مشاء صور ادراکی با نفس انسانی اتحادی حاصل نمی‌کنند بلکه تنها مانند نقوشی بر صفحه کاغذ، قیام حلولی و حصولی برای نفس انسان دارند.

نفس انسان در ابتدا عاقل بالقوه است و در ادامه با کسب صور مختلف عاقل بالفعل می‌شود و مراتب مختلف اعم از عقل بالملکه و بالفعل و ... را طی می‌نماید. هر چیزی نیز که از قوه به سوی فعلیت خارج می‌شود نیاز به مخرج بالفعلی دارد تا آن را از قوه به فعلیت برساند و آن عقل فعال است که هم مجرد است و نیازی ندارد تا خودش به فعلیت برسد و هم دارای کمالات تام است و فاقد شیئی نیست.

ظرافت و دقت در این مسئله به جهت سیر در ادراک برمی‌گردد. به بیان روشن‌تر این که سیر اکتساب صور ادراکی تا حصول در نفس طبق بیان گفته

شده از محسوس و مخیل تا معقول امتداد می‌یابد. نکته مهم عدم یک طرفه بودن این سیر معرفتی است. در حقیقت نه چنان است که همیشه عمل ادراک از محسوس به معقول امتداد یابد و در مراتب وجود انسان و توسط قوای وجودی‌اش به مجرد برسد، چرا که بسا این سیر معکوس شود. یعنی ادراک از معقول به محسوس امتداد یابد. چنانکه در وحی به انبیاء الهی این گونه اتفاق می‌افتد. در حقیقت شخص نبی با عقل فعال اتصال می‌یابد و در این ارتباط حقایق و حیانی را به صورت معقول و کلی از واهب الصور دریافت می‌کند و پس از این حقایق در وجود نبی تنزل می‌یابد و به وسیله قوای متخیله و حس مشترک به سمع و بصر نبی منتقل می‌شود. این است که او اصواتی را می‌شنود و فرشته وحی را می‌بیند. از این رو آن حقایق معقول از عقل فعال تا به سمع و بصر نبی تنزل می‌یابند.

۴. عدم اتحاد میان دو شیئی

ابن سینا بر آن است که اتحاد حقیقی میان دو شیئی به گونه‌ای که یکی شوند و به یک وجود موجود باشند، گفتار و قولی شعری است که از عقل و منطق هیچ بویی نبرده است. چرا که چنین چیزی نه تنها اساسا امکان وقوعی ندارد، بلکه محال است. (همو، الاشارات و التنبیها، ج ۳، ۳۲۳/۱۳۸۴)

به دنبال این مطلب اتحاد عقول انسانی هنگامی که به کسب معقولات می‌پردازند با عقل فعال به طور کلی نفی می‌شود و برای این مطلب این گونه استدلال می‌شود که اگر نفس انسانی با عقل فعال متحد شود یا عقل فعال منقسم می‌شود و یا باید بپذیریم که اگر نفس یکی از معقولات را دریافت، همه معقولات را در می‌یابد. لذا هر دو محال است. علاوه بر این اگر عاقل با عقل

فعال متحد شود لازمه باطل دیگری نیز دارد و آن این است که همه عقولی که با آن متحد شوند باید با هم نیز متحد شوند و اتحاد عقلا پیش آید. با تکیه بر چنین قواعدی در اندیشه بو علی برخلاف فارابی از اتحاد با عقل فعال و یا حلول آن در عقل منفعل انسانی هیچ خبری نیست. بلکه تنها از اتصال این دو و افاضه عقل فعال بر عقل انسانی صحبت می‌شود.

۵. کمال‌شناختی

در نظام فکری مشاء، کمال انسانی هنگامی میسر می‌گردد که از مادیات و لواحق و عوارض آن جداگردد. در حقیقت هر چه رو به سوی تجرید پیش رود به مرتبه بالاتری از کمال دست می‌یابد. چنانکه برای یافتن معقولات نیز علاوه بر تجرید صور معقوله، تجرید عاقل نیز لازم است تا سنخیت میان مدرک و مدرک میسر گردد.^۳ (همو، التعليقات، ۱۳۷۹ / ۹۴)

این تجرید اشتداد می‌یابد تا آن جا که این نفوس مجرد به کمال حقیقی خود می‌رسند و در سرای آخرت به سعادت حقیقی نائل می‌شوند و این مرهون این است که در جنبه عقل نظری عالمی عقلی می‌گردد و از جهت عملی بر بدنش استیلاء می‌یابد. این تسلط تا بدان جا ادامه می‌یابد که نفس انسانی علاوه بر تاثیر بر بدن خود می‌تواند بر اشیاء پیرامون خود در جهان نیز تاثیر گذارد. چنانکه گوئی جهان اطراف نیز به مثابه بدن او می‌گردد. همچنین باید دانست که مسیر کمال، مسیری است که افراد انسانی در طول درجات مختلف آن جای دارند. چنانکه فی‌المثل در به‌کارگیری نیروی حدس افراد انسانی دارای مراتب مختلف هستند. بر این باور مسیر کمال مسیری تشکیکی و راهی باز برای همه انسان‌هاست.

توصیف دیدگاه ابن سینا

در بررسی مسأله وحی نبوی نظام‌های فکری مختلف از زاویه دید خودشان به مسئله نزدیک می‌شوند و آنها را در دامن چهارچوب معرفتی خود پرورش می‌دهند. در همین راستا متکلمان به خصوص دیدگاه‌های کلامی متقدم بر این بودند که در پدیده وحی خداوند چگونه با بندگان برگزیده خود سخن می‌گوید؟ این بود که در بحث اسماء و صفات الهی و ذیل صفت تکلم، حقیقت وحی را جستجو می‌کردند. طرح نظریاتی نظیر کلام نفسی و خلق اصوات و الفاظ در چنین فضایی و به دنبال چنین جستاری شکل می‌گرفتند. در کنار این گروه، فلاسفه نیز با حرکت آغازین فارابی خواستار بررسی مسأله وحی شدند. اما بر خلاف متکلمان و بنابر اقتضائات تفکر فلسفی، چیستی و سرشت سروش وحی را مدنظر قرار دادند و بیشتر از آنکه به نحوه و کیفیت تکلم الهی بیاندیشند، چگونگی دریافت وحی را از سوی پیامبر وجهه تفکر خویش ساختند. از این رو کوشیدند تا مباحث علم‌النفس را دستمایه بررسی این مسأله قرار دهند. با چنین عطفی به ماسبق، ابن سینا نیز در جایگاه معرفتی یک فیلسوف به استقبال این مسأله می‌رود و اگر چه در کلیات طرح با فارابی همگام می‌شود اما در لابه‌لای آثار مختلف فلسفی خود گویی هر دو زاویه نگرش را به کار می‌گیرد. گاه ذیل صفت تکلم الهی سخن می‌گوید و گاه از نگاه یک فیلسوف به نظاره می‌نشیند. در حقیقت می‌توان گفت که ابن سینا نسبت به فارابی دیدگاه جامع‌نگری را اتخاذ می‌کند تا در سایه همپوشانی دو دیدگاه طرح بهتر مسأله را خواستار شود. اما علی‌رغم طرح مسأله وحی نبوی در آثار مختلف ابن سینا و پراکندگی آن و با توجه به آنچه گفته شده ما می‌کوشیم تا دیدگاه کلی ابن سینا را در یک پیکربندی کامل ارائه کنیم که جامع همه جهات

پراکنده او و نگرش اعم وی از مسأله وحی باشد. طرحی که در واقع ابن سینا در رساله فیض الهی در مجموعه رسائل خود، ارائه می‌دهد.

ابن سینا ابتدا به طرح این مسأله می‌پردازد که آن چه در عالم وجود به ظهور می‌رسد ناشی از تأثیر و تأثر و فعل و انفعال دو موجود است. در ناحیه تأثیر و فعل موجود کاملی قرار دارد که در فاعلیت نیز کامل است و در غیر خود تأثیر می‌گذارد و در طرف دیگر تأثر و انفعال است که از سر نقص و با وجود قوه و استعداد پذیرای تأثیر موجود دیگر است. در حقیقت آنچه مدنظر ابن سیناست مقوله فعل و انفعال است که از مقولات اضافه می‌باشند. سپس در کنار این مطلب تقسیم‌بندی دیگری ارائه می‌دهد که موجود یا نفسانی است و یا جسمانی. البته باید خاطر نشان ساخت که منظور ابن سینا از موجود نفسانی در این جا موجود مجرد است که اعم از واجب‌الوجود، عقول مفارقه و نفوس می‌باشد. از ضرب این دو تقسیم چهار قسم پدید می‌آید که به ترتیب عبارتند از:

۱- فاعل نفسانی و منفعل نفسانی ۲- فاعل جسمانی و منفعل جسمانی

۳- فاعل نفسانی و منفعل جسمانی ۴- فاعل جسمانی و منفعل نفسانی

آنچه در این مباحث بیشتر مدنظر ماست قسم اول و سوم می‌باشد و قسم دوم که مانند تأثیر عناصر اربعه بر یکدیگر است و قسم چهارم که مانند تأثیر نقوش و صور در نفس انسانی است از بحث ما خارج هستند. مسأله وحی در قسمت اول از این اقسام چهارگانه قرار می‌گیرد. وحی دارای سه عنصر و رکن اساسی است که عبارتند از آن که وحی می‌کند و آنکه به او وحی می‌شود و رابطه میان این دو. بوعلی با طرح وحی در ساختار فعل و انفعال در حقیقت به هر سه عنصر آن توجه می‌کند و از فروکاهش گرایشی وحی در یکی از عناصر اصلی فوق پرهیز می‌نماید.

۱. فعل: بوعلی گاه بر این مطالب تأکید دارد که وحی فعل خداوند است

چنانکه در تعریف وحی چنین می‌گوید: «حقیقت وحی القاء امر عقلی است بطور خفاء باذن خدای تعالی به نفوس مستعدۀ بشری» (همو، رسائل، ۱۴۰۰/ق/۲۲۳) و گاهی فاعل فیض وحی را عقل اول معرفی می‌کند که مربی و معلم روح نبی می‌شود. روح او را عقل اول از خود غذا دهد. آن غذا را تقدیس گویند. چنان که قرآن خبر دارد: ﴿وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾ (همو، معراج نامه، ۸۹/۱۳۶۶)

و در برخی آثارش به خصوص آن جا که از نیاز نفس انسانی در سیر مراتب تکاملی معرفت و سیر صودی عقول انسانی سخن از یک فاعل بالفعل و مخرج تامّ می‌گوید تا نفس را از قوه به سوی فعل خارج کند؛ فاعل وحی را عقل دهم یعنی عقل فعال معرفی می‌کند و در کتاب التعلیقات صریحاً بیان می‌کند که مفیض نفس در وحی عقل فعال است. (همو، التعلیقات، ۹۴/۱۳۷۹) و گاه نیز از فرشته وحی و ملک و روح القدس صحبت می‌نماید. (همو، رساله النفس، ۷۵/۱۳۳۱)

با توجه به ساختار مراتب وجود در قوس نزول به خوبی می‌توان دریافت که این مصادیق متعدد در این سلسله به صورت طولی جای می‌گیرند و اگر عنصر علیت را نیز در نظر بگیریم ترتب علی این موجودات مشخص می‌شود.

در این میانه نکته‌ای که بسیار اهمیت دارد این است که خداوند به عنوان یک فاعل عالم است و صفت علم در نظام فکری مشاء یک صفت مادر است. بر این پایه است که ابن سینا صفت تکلم الهی را چنین تعریف می‌کند که:

«صفت هفتم از صفات حق تعالی صفت تکلم است. مقصود از متکلم بودن حق تردید عبارات و احادیث نفس و افکار متخیله مختلف نیست که عبارات و الفاظ دلیل بر آن‌ها باشد. مقصود فیضان علوم است از ناحیه مقدس او بر لوح قلب پیغمبر ۹». (همو، رسائل، ۱۴۰۰/ق/۲۵۲)

در حقیقت هنگامی که ابن سینا از زاویه و جایگاه معرفتی کلامی وارد بحث

می‌شود نیز به خاطر مبانی فکری و فلسفی خود تکلم الهی را بر مبنای فاعلیت بالعنایه و علمی بودن آن تفسیر می‌کند و مقصود از صفت کلام فیضان علوم بر لوح قلب پیغمبر تعریف می‌شود. و جنس وحی جنسی معرفتی می‌شود.

در سلسله نزولی اسباب و مسببات، عقول مفارقه و مبادی موجودات قرار دارند که آن‌ها نیز به عنوان موجودات تام و مجردی هستند که فاعلیت آنان نیز همانند فاعلیت خداوند بالعنایه است. در انتهای سلسله، عقل فعال قرار دارد که واهب الصور و کدخدای عالم است. پس از عقول مفارقه، اجرام سماوی قرار دارند که دارای نفس ناطقه هستند و نسبت آن نفوس به اجرام شان مانند نفوس ارضی به ابدان نشان است. از آن جا که نفوس سماوی فاعل بالاراده هستند و فعل و حرکتشان مبتنی بر اراده است؛ می‌توان گفت که چون نفس فلکی دارای دو اراده جزئی و کلی است به فعل خود علم دارد. از این رو نفوس فلکی به تمام تغییراتی که از حرکتشان حاصل می‌شود علم دارند. لذا علم به تمام اشیاء حادثه نزد آنان حاصل است.

(۲) انفعال: در سوی دیگر رابطهٔ وحیانی نفس انسانی قرار دارد که از تأثیر و فعل خداوند منفعل می‌شود و اثر می‌پذیرد و بدینسان رابطهٔ تأثیری به نام وحی شکل می‌گیرد. چنانکه در مبحث انسان‌شناسی گذشت نفس حیوان دارای قوای مختلفی است، که نفس انسانی نیز آن‌ها را داراست. قوای محرکه و مدرکه همگی در اخذ تأثیر از ناحیهٔ فاعل وحی دخیل هستند. علاوه بر این نفس انسانی به نوبهٔ خود دارای قوای مختلف علامه و عماله‌ای است که او را در پذیرش فیض وحی یاری می‌نمایند و امکان ارتباط او را با عالم ماوراء الطبیعه فراهم می‌کنند.

نفس انسانی به عنوان یک موجود مجرد دارای افعالی است و در کنار آن انفعالاتی نظیر تعجب، خنده و گریه و... نیز دارد. (همو، الشفاء، ۱۳۹۵ ق/۱۸)

یکی از انفعالات نفس انسانی همین پذیرش وحی است. اما برخلاف دیگر

انفعالات انسانی باید قابلیت پذیرش آن را در خود ایجاد کند. در حقیقت نفسی که پذیرنده است باید مسیر تکامل نظری و عملی را طی کرده باشد. چنین مسیری رو به مجرد دارد و همان گونه که بیان آن گذشت نفس انسانی در سفر به سوی کمال عوارض و حجاب‌های عالم ماده را خرق می‌کند و رو به سوی مجرد سفر می‌کند زیرا که در این ارتباط فعل و انفعالی هنگامی که یک سوی رابطه یعنی فعل موجودی نفسانی و مجرد است طرف دیگر نیز باید سنخیت لازم برای این رابطه را داشته باشد این است که نفس انسانی نیز علاوه بر مجرد ذاتی باید بکوشد تا در سیر صعودی نیز مجرد کمالی را نیز کسب نماید تا قابلیت پذیرش آن افاضه را داشته باشد. مراتب عقول انسانی نزد ابن سینا به گونه‌ای است که سه رتبه را دارا می‌باشد و عقل بالفعل و عقل مستفاد به اعتبار مختلف می‌شوند و گر نه در حقیقت یکی هستند. لذا برخلاف اندیشه فارابی عقل مستفاد در این جا کم رنگ می‌شود. اما این به پررنگی عقل بالفعل منجر نمی‌شود. چرا که ابن سینا می‌کوشد تا دفعی بودن و موهبتی بودن وحی را نشان دهد در حالی که در اندیشه فارابی دستیابی به وحی و اتحاد با عقل فعال در تدریج سیر کمال از عقل هیولانی تا عقل مستفاد ادامه می‌یافت و پذیرش وحی منوط به طی این سیر تدریجی بود. اما ابن سینا سعی در حذف این تدریج دارد تا اکتسابی بودن وحی را بی‌رنگ نماید. ویژگی‌های معرفتی حدس باعث می‌شود تا معرفت نبی به عنوان صاحب عقل قدسی دارای صفاتی ویژه شود که عبارتند از:

۱. دفعی و موهبتی بودن.

۲. یقینی بودن؛ چرا که در حدس حد وسط به دست می‌آید و علم از طریق حد وسط، معرفتی یقینی و برهانی است. لذا معرفت نبی نیز دارای چنین خصوصیتی می‌شود.

۳. معرفت نبی فاقد ویژگی‌های تفکر انسانی است که حرکت از معلومات و سیر به سوی مجهولات است و این معدّات برای افاضه معقولات برای نفس انسانی لازم می‌باشد.

۴. معرفت نبی نیازی به تعلیم و تعلم ندارد.

و همان گونه که خود ابن سینا می‌گوید عقل قدسی از جنس عقل بالملکه است که در آن اولیات و بدیهیات بدون اکتساب و تعلم به عقل انسانی افاضه می‌شود تا به وسیله آن‌ها معلومات دیگر کسب شوند.

عقل عملی علاوه بر کسب ملکه عدالت در صفات کمالیه و رسیدن به حد وسط از معونت قوه متخیله نیز بهره‌مند می‌شود. (همو، رساله النفس، ۶۸/۱۳۳۱)
در انبیاء الهی بر اثر تکامل وجودی و مجرد از ماده و لواحق آن قوه متخیله به کمال مطلوب خود دست می‌یابد تا جایی که دیگر حواس آن را به خود مشغول نمی‌دارند. (همو، رساله النفس، ۶۹/۱۳۳۱)

کاربرد این قوه در انبیاء در بیداری و کسب فیض علم است اگرچه از کار آن در خواب نیز بی‌نصیب نیستند و دارای رؤیاهای صادقه نیز می‌باشند. قوه متخیله نفس نبی با بهره‌گیری از مجرد نفس وی امکان دریافت امور جزئی را برای نبی فراهم می‌سازد و چنین امکانی هنگامی میسر می‌گردد که نفس نبی از طریق قوه عقل عملی و به معونت قوه متخیله با نفوس اجرام سماوی ارتباط برقرار می‌کند و در اثر این ارتباط حقایق جزئی و امور غیبی از اخبار گذشته، حال و آینده را در می‌یابد. این جاست که نفوس سماوی نیز نقش خود را در برقراری ارتباط وحیانی و افاضه آن ایفاء می‌کنند. همچنین - چنانکه در مباحث قبل گذشت - ابن سینا مراحل تکامل از عقل هیولانی تا بالفعل را برای عقل عملی نیز مطرح می‌کند و در تمایز میان آن دو سخنانی را بیان می‌کند که از جمله مبادی عقل عملی از مشهورات، مقبولات و ...

است و کار آن در خیر و شر و جزئیات می‌باشد. توجه دقیقی به این مطالب ما را بر آن می‌دارد تا علاوه بر امور جزئی در فرآورده حاصل از وحی برای نبی آن دسته از معارف و مباحث شرعی نیز که به باید‌ها و نباید‌ها و احکام اختصاص دارد را ناشی از این قوه عینی عقل عملی بدانیم که منشا احکام انشائی می‌شود.

قوه حس مشترک در نبی به جای آن که از محسوسات سیراب شود و قوه متخیله را تغذیه کند، خود از قوه متخیله سیراب می‌شود و صوری را ادراک کرده به حواس باصره و سامعه منتقل می‌نماید و این حالت چنان که گذشت زمانی میسر است که قوه متخیله در نفس نبی به کمال قوت خود دست یابد. همچنین قوه واهمه نیز که مخزن آن حافظه است در ادراک معانی جزئی دخیل است. پس از آن‌ها حواس ظاهره به خصوص باصره و سامعه در کارند که توسط آن‌ها پیامبر ملک وحی را می‌بیند و کلماتی منظم را می‌شنود.

تکامل نفس انسانی در پیامبر به حدی می‌تواند برسد که قوه محرکه او چنانکه در بدن خود تأثیر می‌گذارد در چیزهای دیگر در جهان طبیعت نیز تأثیر گذارد. جالب این که این تکامل نفس انسانی در نبی به گونه‌ای است که شبیه مجردات و فواعل مجردی می‌شود که مبادی کائنات هستند و فاعلیتشان فاعلیت بالعنایه است که صرف تصور چیزی علت وجود آن می‌شود. در حقیقت از دید ابن سینا قوه محرکه نفس انسانی تا بدان جا تکامل می‌یابد که نفس انسانی از فاعل بالقصد بودن به فاعل بالعنایه ترقی می‌کند و می‌تواند در جهان پیرامون خود تأثیراتی بگذارد. معجزه انبیاء نیز از همین منشأ شکل می‌گیرد. (همو، مبدأ و معاد، ۱۳۳۲/۱۳۹)

رابطه تأثیری

هنگامی که طرفین فعل و انفعال از دیدگاه ابن سینا مشخص شد. بدیهی است

که مسئله نحوه این ارتباط تأثیری فاعل بر منفعل مشخص می‌شود. اما از آن جا که ارتباط منوط به طرفین رابطه است و ما به لحاظ مصداقی سه نوع طرفین داریم، لذا سه گونه ارتباط تأثیری را در این جا می‌توانیم خاطر نشان سازیم.

الف. رابطه فعل و انفعال میان فاعل و منفعل نفسانی که یک طرف آن واجب الوجود و یا عقول مفارقه قرار دارند و در طرف دیگر نفس انسانی که صاحب عقل قدسی است. عقل قدسی در اثر ارتباط با عقل فعال و یا عقول برتر معقولات و حقایق کلی را در می‌یابد.

ب. رابطه فعل و انفعال میان فاعل و منفعل نفسانی که یک طرف نفوس سماوی قرار دارند و در طرف دیگر قوه متخیله که ذیل عقل عملی قرار دارد و این به خاطر تکامل روح نبی است. نحوه این ارتباط به خاطر مجانست و مؤانست نفوس انسانی با نفوس سماوی است. (همو، مبدأ و معاد، ۱۳۳۲/۱۳۴) حاصل این ارتباط نیز علم به مغیبات و احوال غیبی در گذشته و حال و آینده است. همچنین دستیابی نبی به امور جزئی از حقایق است.

ج. رابطه فعل و انفعال میان فاعل نفسانی و منفعل جسمانی که در یک طرف نفس انسانی قرار دارد و در طرف دیگر عالم طبیعت قرار دارد و همچنانکه پیشتر ذکر کردیم، نفس نبی چنان تکامل می‌یابد که می‌تواند مانند فاعل بالعنایه علاوه بر تأثیر بر بدن خود بر جهان پیرامون خود نیز تأثیر گذارد. این رابطه تأثیری منجر به پیدایش معجزه از جانب انبیاء الهی می‌گردد.

پیامبر پس از دریافت معقولات آنها را تنزل می‌دهد و به قوه متخیله می‌سپارد قوه متخیله نیز که در نبی در حد کمال است در بیداری و خواب کار می‌کند و این حقایق بسیط و مجمل عقلانی را به جزئیات و نظم و ترتیب تنزل می‌دهد. قوه واهمه هم در این کار قوه متخیله را همراهی می‌کند. پس از آن حقایق

وحیانی دریافتی به حس مشترک منتقل می‌شوند و از حس مشترک به حواس ظاهری انتقال می‌یابند. حس باصره ملکی را می‌بیند و حس سامعه نیز اصواتی را می‌شنود. لذا فرشته وحی در هنگام القاء و خواندن آیات الهی و پیام وی دیده و شنیده می‌شود.

در حقیقت چنین تنزلی در درون پیامبر رخ می‌دهد و همه قوای وجود نبی به عنوان یک انسان در این امر دخیل می‌شوند و یاری می‌رسانند. از این روست که در دریافت وحی از سوی نبی هم سیر صعودی لازم است تا روح نبی با تجرید و تکامل به ارتباط با ماوراء و عقول مفارقه پردازد و هم سیر نزولی لازم است تا این حقایق معقوله به مردم ارائه شود. در حقیقت آن چه نبی دریافت می‌کند قابل انتقال به مردم نیست چرا که اولاً: «معقول مجرد را به عقل مجرد ادراک توان کردن و آن دریافتنی بود نه گفتنی» (همو، معراج نامه، ۱۳۳۶/ ۹۳) و ثانیاً مخاطبین وحی در عالم محسوس جای گرفته‌اند و به محسوسات اشتغال دارند و از این رو باید که این معقولات به اندازه عقول مخاطبین خود تنزل یابد.

«پس از آن چه نبی اندر یاود از روح القدس، معقول محض باشد و آن چه بگوید محسوس باشد به زینت خیال و وهم آراسته. چنان که گفت: نحن معاشر الانبیاء امرنا ان نكلم الناس علی قدر عقولهم» (همو، ص ۹۳) و البته این ضروری نمی‌رساند چرا که این حقایق معقولاتی هستند که در جلوه محسوسات تعبیه می‌شوند و سهم خود را از معقولات از دست نمی‌دهند. پس در نتیجه این ارتباط و فعل و انفعال نفسانی و دریافت حقایق علمی، وحی نام می‌گیرد و سنخی از جنس معرفت و علم دارد. (همو، ص ۸۹)

از تحلیل‌های دقی ابن سینا تمایز میان کلام، نطق، قول و ذکر است و همچنین تمایز نبوت، رسالت، دعوت و شریعت است. لذا این گونه تبیین می‌نماید که: «و

آن چه از روح القدس به عقل پیوندد، نبوت است و آن چه از عقل به ظاهر رسد رسالت بود و آن چه نبی گوید، دعوت است و آن چه از دعوت او پیدا گردد شریعت است و قانون آن شریعت ملت است و قبول این جمله ایمان است و نام آن دریافت وحی است.» (همو، ص ۸۹)

در حقیقت نطق دریافت حقایق است توسط نبی و کشف آن است که پیامبر از نطق خود ارائه می‌دهد. و قول گفتار نبی است که در قالب الفاظ ارائه می‌شود. و از قول او دعوت حاصل می‌شود. و حاصل دعوت شریعت است. سپس بوعلی در ترکیب این معانی چنین می‌گوید: «پس دعوت چون قول است و نبوت چون نطق و قول بی‌نطق نیست اما نطق بی‌قول هست و رسالت نیز بی‌نبوت نیست اما نبوت بی‌رسالت هست، چنان که گفت: «كنت نبياً و آدم بین الماء و الطین» (همو، ص ۹۱)

در حقیقت رسالت و مأموریت نبی نیز در نگاه بوعلی مدنظر قرار می‌گیرد و رابطه نبی و رسول رابطه عموم و خصوص مطلق می‌شود که هر رسولی نبی هست اما هر نبی رسول نیست.

اوصاف نبی

حال پرسش این است که از دیدگاه ابن سینا نبوی بودن وحی به چیست؟ و وحی نبوی چه تمایزی با دیگر دریافت‌های معنوی دارد و انبیاء با اولیاء و دیگر افراد انسانی چه تفاوتی دارند؟ آن چه از ابن سینا و نظام فکری او به بعد نیز انتقال می‌یابد همان تمایزات سه گانه است که عبدالرزاق لاهیجی به آن اشاره می‌کند: «بدان که حکما گفته‌اند در نفس ناطقه باید سه خاصیت مجتمع باشد تا قامت قابلیتش به قبول تشریف نبوت سرفراز تواند شد و هی ان یسمع کلام الله و

یری ملائکه الله و يعلم جميع المعلومات او اکثرها من عندالله و ان یطیعه ماده
الكائنات باذن الله» (لاهیجی، گوهر مراد، ۲۵۶)

اما به نظر می‌رسد که در تحلیل عمیق‌تر اندیشه ابن سینا ابعاد دیگری نیز قابل
کشف باشد که در اینجا به اختصار ذکر می‌نمائیم. تمایز وحی نبوی و نبی به طور
کلی از دیدگاه ابن سینا به قرار ذیل می‌باشد:

۱. عقل قدسی نبی به عنوان بالاترین رتبه قوه حدس، ویژگی‌هایی را برای
معرفت نبوی به ارمغان می‌آورد که عبارتند از: الف) موهبتی بودن وحی. ب)
یقینی بودن وحی. ج) دفعی بودن وحی.

۲. در قوه عقل عملی نیز روح نبی به معونت و یاری قوه متخیله به نفوس سماوی
اتصال می‌یابد و اخبار غیبی و حقایق گذشته، حال و آینده را می‌یابد. نفس نبی در
ساحت عقل عملی به ملکه عدالت و کسب فضایل انسانی نیز دست می‌یابد.

۳. کمال قوه محرکه در وجود نبی امکان تاثیر گذاری او را بر هیولای
جسمانی عالم میسر می‌گرداند و به تعبیر بهتر صاحب معجزه است. ابن سینا
خصائص سه گانه فوق را در برخی موارد تحت اقسام معجزه می‌آورد:

الف. ارتباط عقل قدسی نبی با عقل فعال و کسب حقائق و حیاتی اعجاز علمی
نبی را در بردارد.

ب. ارتباط عقل عملی و قوه متخیله با نفوس سماوی نیز نوع دیگری از
اعجاز علمی نبی را در بردارد.

ج. کمال قوه محرکه نبی و تاثیر او بر جهان عینی معجزه عملی نبی است.

۴. نفس نبی به علت کمال خود که در قله کمال بشری ایستاده است دارای
ویژگی تجرد است. (ابن سینا، رساله النفس، ۶۸/۱۳۳۱) و نکته جالب دیگری که
ابن سینا در رابطه با کمال روح نبی بیان می‌کند این که تجرد و تکامل تا بدان جا

برای نفس نبی حاصل می‌شود که حقایق و حیانی را از عقل اول دریافت می‌کند. لذا با دیگر انسان‌ها متمایز می‌شود چرا که آن‌ها حقایق و معارف را از عقل فعال یعنی عقل دهم دریافت می‌کنند. (همو، معراج نامه، ۸۸/۱۳۳۶)

۵. نفس نبی به خاطر اتصال مدام با عقل فعال و کسب عقل مستفاد که حقایق را از عقل فعال استفاده می‌کند؛ از هر گونه اشتباه و نسیان مصون و محفوظ می‌ماند. همچنین به خاطر کمال عقل عملی و بالفعل شدن آن به همراه تایید قدسی خداوند صیانت عملی را نیز داراست. این همان عصمت علمی و عملی است که از خصائص نبی می‌باشد.

۶. کیفیت ادراک نبی برخلاف دیگر انسان‌ها سیر معکوس معرفتی آن است که از معقول به محسوس می‌رود. (همو، رساله النفس، ۵۸/۱۳۳۱)

۷. پیش از آن که شیخ اشراق به ملاک رسالت و ماموریت انبیاء برای تمایز آن‌ها از اخوان تجرید دست یابد، ابن سینا بر آن تاکید ورزیده است: «چگونگی کرامات همگی نظیر وحی است الا این که وحی مختص به آن کسی است که ادعای نبوت و رسالت می‌نماید و از جانب حق مامور برای تبلیغ بشارت و انذار خلق شده باشد و لکن ابراز کرامات از اشخاص صالح مشروط به داعیه نبوت و رسالت نیست». (همو، رسائل، ۱۴۰۰/ق ۲۲۳)

۸. علاوه بر ملاک‌هایی که بو علی برای انبیاء در قوس صعود قائل می‌شود به ملاکی در قوس نزول نیز اشاره می‌کند که ملاکی تکوینی و وجودی است. چنانکه در کتاب الهیات شفا می‌گوید:

«ثم ان هذا الشخص الذي هو النبي ليس مما يتكرر وجود مثله في كل الوقت، فان المادة التي تقبل كمال مثله تقع في قليل من الامزجة». (همو، الهیات شفا،

در حقیقت ابن سینا علاوه بر امکان ذاتی برای وجود نبی و علاوه بر ضرورت آن برای جامعه انسانی به امکان استعدادی نیز اشاره می‌کند که هر وجودی استعداد پیامبر شدن را ندارد. این چنین معیاری مربوط به قابلیت وجودی و قوس نزولی وجود است.

۹. دیدن فرشته وحی و شنیدن صدای آن است.

نتیجه

در نظر گاه ابن سینا نظام هستی‌شناسی با نظام انسان‌شناسی به یکدیگر می‌پیوندند تا تبیینی خاص از ماهیت معرفتی وحی ارائه دهد. اما ابن سینا هرگز موهبتی بودن وحی را انکار نمی‌کند و به یکسان‌انگاری صرف میان تلاش معرفتی فلاسفه با انبیا نمی‌رسد. اگرچه در جهت نزدیکی عقل و وحی گام بر می‌دارد. سرانجام نیز سنخ وحی را سنخی معرفتی مبتنی بر عقل قدسی و حدسی نبی معرفی می‌کند. نتایج معرفتی مهمی در دیدگاه وی نظیر زبان وحی و هرمنوتیک، ساختی‌گرایی خاص او در دخالت قوای وجودی نبی در دریافت وحی و ... به دست می‌آید که قابل بررسی و واکاوی است. البته در برخی مبانی نظری نظیر نفوس سماوی و افلاک و عقول عشره و ... قابل نقد است.

پی‌نوشت‌ها

۱. و اما الحدس فهو ان يتمثل الحد الوسط في الذهن دفعة، اما عقیب طلب و شوق غیر حرکت و اما من غیر اشتیاق و حرکت.

۲. الحدس بالوسط لا يكون بفكر، فانه يسنح للذهن دفعة واحدة.

۳. النفس لا تكون عاقلة بالحقیقة الا بعد التفرد و التجرد عن المادة. فان معنى عقلية الشئ هو ان يتجرد العقل عن المادة و يتجرد المعقول عن المادة.

کتابنامه

- ابن سینا، حسین، *رساله النفس*، انجمن آثار ملی تهران، تهران، ۱۳۳۱.
- همو، *مبدأ و معاد*، ترجمه محمود شهابی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۳۲.
- همو، *رسائل*، انتشارات بیدار، قم، ۱۴۰۰ ق.
- همو، *معراج نامه*، تصحیح نجیب مایل هروی، بنیاد پژوهشهای آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۶۵، چاپ دوم.
- همو، *الالهيات من كتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶، چاپ اول.
- همو، *النفس من كتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، ۱۳۷۵، چاپ اول.
- همو، *الاشارات و التنبیها*، ج ۲، تحقیق کریم فیضی، مؤسسه مطبوعات دینی، تهران، ۱۳۸۴، چاپ اول.
- همو، *الاشارات و التنبیها*، ج ۳، تحقیق کریم فیضی، مؤسسه مطبوعات دینی، تهران، ۱۳۸۴، چاپ اول.
- همو، *التعلیقات*، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۹، چاپ چهارم.
- بهشتی، احمد، *هستی و علل آن*، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۳، چاپ اول
- همو، *تجربید*، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۶، چاپ دوم
- فارابی، أبونصر، *السیاسة المدنیة*، تعلیق و تصحیح دکتر فوزی متری نجار، انتشارات الزهراء، چاپ اول، پائیز ۱۳۴۶.
- همو، *آراء اهل مدینه الفاضله*، مصر، مطبعه محمد علی سبیح، بی جا، بی تا.
- لاهیجی، عبدالرزاق، *گوهر مراد*، به اهتمام صمد موحد، چاپ گلشن، تهران، ۱۳۶۴، چاپ اول.