

## فاعلیت نبی در فرایند وحی در حکمت

### سینوی (نقد مدعای دکتر سروش)

محمد نجاتی<sup>۱</sup>

#### چکیده

دیدگاه ابن سینا در خصوص کیفیت تبیین جزئیات وحی و تمسک به قوه متخیله در تبدیل کلیات به جزئیات وحیانی، برای برخی روشنفکران معاصر از جمله دکتر سروش ملهم این معنا بوده که شیخ معتقد به فاعلیت نفس پیامبر در فرایند وحی شده است. مطالعه حاضر با تفکیک تفکر سینوی به دو حوزه مشایی و مشرقی، به واکاوی مدعای مذکور پرداخته است. تفکیک مذکور نشان می‌دهد ابن سینا در حوزه مشایی به جهت اعتقاد به مادیت خیال و ادراکات خیالی، و همچنین فقدان اعتقاد به عالم متوسط خیال منفصل، دست به دامان دستکاری قوه متخیله در تبیین جزئیات وحیانی شده است. این در حالی است که وی در حوزه مشرقی به جهت تأکید بر مجرد خیال و ادراکات آن و همچنین اذعان ضمنی به تحقق عالم خیال منفصل، ذیل کارکردهای متفاوت دو قوه حس مشترک و خیال، تبیینی متفاوت از این مساله ارائه نموده است. از نظر ابن سینا دو قوه حس مشترک و خیال پیامبر به جهت اشتداد وجودی نفوسشان، بر خلاف سایر نفوس بشری می‌تواند صور و ادراکات جزئی متعالی وحیانی را نیز بدون هیچ دخل و تصرفی در خویش حفظ، و در نتیجه کمترین وجهی برای دخالت و دستکاری قوه متخیله و یا تشبیه و تبدیل معقول به محسوس باقی نخواهد ماند.

**واژه‌های کلیدی:** ابن سینا، سروش، وحی، حس مشترک، خیال، حکمت مشایی، حکمت مشرقی.

۱. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد بندرعباس.

در عصر کنونی مسأله منشأ وحی و حقانیت و الوهیت مصداق وحی یعنی قرآن کریم، به شدت در میان اندیشمندان مورد بحث قرار گرفته است. به صورت کلی می‌توان به سه قسم منشأ در این خصوص اشاره نمود. اول اینکه منشأ فرایند وحی صرفاً الهی بوده و نبی مکرم اسلام صلی الله علیه و آله به عنوان ظرف وحی بی هیچ دخل و تصرفی عیناً کلام خداوند را منتقل نموده است. غالب قرآن پژوهان و مفسرین و حکمای مسلمان به این قسم اعتقاد دارند. وجه دوم اینکه فرایند وحی منشائی الهی داشته اما قوای نفسانی پیامبر - از جمله قوه متخیله - در فرایند دریافت برخی مفاهیم و حیانی از قبیل محسوسات و جزئیات وحی دخالت نموده و همچون فیلتری مفاهیم و حیانی را از خود عبور داده است.<sup>۱</sup> وجه سوم اینکه وحی نبوی منشائی انسانی داشته و محصول تجربه دینی و یا خواب و رویای پیامبر است که به عنوان راوی در مقام واگوینه گردن تجارب و رویاهای خویش برآمده است (برای اطلاع بیشتر در این زمینه رک: سروش، مقالات محمد صلی الله علیه و آله راوی رویاهای رسولانه، (۱ و ۲). طرح مباحث علم النفس در تفکر ابن سینا و همفکران وی همچون فارابی و خواجه به گونه‌ای است که می‌تواند ملهم این اعتقاد باشد که وحی شناسی شیخ بستری مساعد در جهت تئوری فاعلیت پیامبر در فرایند وحی ایجاد نموده، که حتی در برخی تالیفات صراحتاً یا ضمناً به آن اشاره شده است (ر. ک: بوذری نژاد، ۱۳۸۶: ۴۹-۶۹؛ فخری، ۱۳۷۲: ۱۶۱). فرضیه مطالعه حاضر در خصوص مدعای مذکور این است که اساساً وحی شناسی ابن سینا کاملاً مبتنی بر نقش قابل‌ی - و نه فاعلی - پیامبر در فرایند وحی است، و این نوع تفسیر و تفاسیر مشابه با آن از فقدان نگرش ذو ابعاد نسبت به وحی شناسی حوزه تفکر سینیوی و برخی مولفه‌های اساسی آن ناشی شده است.<sup>۲</sup> بر این اساس در مقاله پیش رو به واسطه تفکیک ساحات فکری شیخ، مبانی ایجابی و سلبی این بحث تبیین، و به اثبات فرضیه پرداخته خواهد شد.

۱. از مهمترین معتقدان به این وجه می‌توان به روشنفکران دینی‌ای هم چون عبدالکریم سروش و مجتهد شبستری اشاره نمود. برای اطلاع بیشتر در این باره ر. ک: سروش، ۱۳۷۸؛ مجتهد شبستری، ۱۳۸۹.  
 ۲. بحث‌هایی از این دست پیش‌تر از طرف فلاسفه‌ای چون شلایر ماخر در مسیحیت مطرح شده است. اما در حوزه اسلام مشابه چنین رویکردی توسط محمد ارکون در ترکیه، نصر حامد ابوزید در مصر، عبدالکریم سروش، مصطفی ملکیان و محمد مجتهد شبستری در ایران ابراز شده است.

## ۲. نظام فکری حکمت سینیوی

ابن سینا غالباً به عنوان فیلسوفی مشایی-ارسطویی معرفی شده است. این مساله بدان جهت است که وی در عمده مبانی تفکر فلسفی خویش به این سنت وفادار مانده است. اما با این وجود در آثار شیخ می‌توان مواضعی را یافت که وی واجد رویکردی متفاوت از سنت مشایی می‌گردد. از جمله مهمترین مواضع مذکور می‌توان به نمط‌های پایانی کتاب الاشارات و التنبیهات و برخی مواضع کتاب نفس شناسی الشفا اشاره نمود. مطابق وعده نخستین، در این مقاله به جهت بررسی منسجم و منضبط مساله، امکان فاعلیت پیامبر در فرایند وحی در دو حوزه تفکر مشایی و مشرقی ابن سینا مورد بررسی قرار خواهد گرفت. منظور از رویکرد مشرقی در این نوشتار رویکرد متفاوتی است که شیخ در برخی مواضع و آثار خویش به مسائل فلسفی دارد و در حقیقت دغدغه‌های خویش در مسائل فلسفی را بر اساس مبانی خاصش مورد بررسی و تبیین قرار داده است (رک: کرین، ۱۳۷۷: ۲۳۹). نیز برای اطلاع بیشتر در باب شاخصه‌های حکمت مشرقی ابن سینا رک: نبوی، ۱۳۸۹: ۸-۹).

### ۲/۱. رویکرد مشایی ابن سینا

بخش قابل‌اعتنایی از حوزه معرفت‌شناختی حکمت سینیوی را می‌توان میراث تفکر ارسطویی ابن سینا دانست. همسان قاطبه فلاسفه مشایی مسلمان، شیخ در عمده مباحث وجودی و معرفتی فلسفه خویش متلائم با سنت مشایی-ارسطویی ورود نموده است. برای مثال ابن سینا بر اساس مبانی سنت مشایی تحقق فرایند حرکت جوهری را به جهت نیاز آن به وحدت موضوع انکار می‌کند (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ۱: ۷)، و یا وی با همین رویکرد و بر اساس نظریه تجرید و تقشیر مشایی با ارائه دلیل، مادیت خیال و ادراکات خیالی را اثبات می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۵۹).

و یا در حوزه معرفت‌شناختی، شیخ معتقد است: وجود خارجی و ذهنی از جهت وجودی با یکدیگر متفاوت و از جهت ماهیت مطابق هستند (همو، ۱۴۰۴ الف: ۷۳). ابن سینا به تبعیت از رئالیسم خام ارسطویی (رئالیسم مستقیم)<sup>۱</sup>، معرفت تجریدی مأخوذ از حواس ظاهری و باطنی را به عنوان منشأ تمام معارف بشری لحاظ می‌نماید.<sup>۲</sup> یا همسان

۱. realism naive. اصطلاح رئالیسم خام در مقابل رئالیسم پخته برگرفته از استاد حائری یزدی می‌باشد.

رک: حائری یزدی، ۱۳۷۹، ۶۴.

۲. بیان ابن سینا در این باب چنین است: «و نقول: أن کلّ إدراك حسیّ و تخیلیّ و وهمیّ و عقلیّ فهو بتجرید

ارسطو، تجرید ادراکات حسی را یگانه طریق تحصیل و تعالی معرفت می‌داند. از مجموع بیانات شیخ و اتباع مشائی وی در باب نظریه تجرید به دست می‌آید که تجرید، نوعی پیرایش، پیراستن و پوسته زدایی ادراکات است تا به مغز ادراک، یعنی مرتبه عقلانی نایل شود (همو، ۱۳۶۳: ۱۰۳). وی با تأکید بر وحدت علم حصولی در انسان، عقل و قوای عقلانی را ممیز مشابه و مابین معرفت حسی منتج از حواس می‌داند.<sup>۱</sup>

## ۲/۲. رویکرد مشرقی ابن سینا

بر اساس آنچه پیش تر گفته شد منظور از حکمت مشرقی در حقیقت آرائی است که ابن سینا در برخی مواضع آثار خویش همچون شفا و خاصه نمط‌های پایانی کتاب الاشارات و التنبیهاات اظهار داشته است. اذعان شیخ به این مواضع به گونه‌ای است که اندیشه ناسازگاری در تفکر وی را به ذهن متبادر می‌کند. لذا می‌بایست با تفکیک فلسفی ابن سینا به دو حوزه مشایی و مشرقی، آراء مذکور را در بستری مستقل طرح و تبیین نمود.

این تفکیک در بردارنده نظریاتی است که به صورت اجمالی در اینجا، و به تناسب تفصیلاً در بحث مبانی سلبی تقدیم خواهد شد.

ابن سینا در حوزه وجودی بر خلاف رویکرد مشایی با تردید در انکار فرایند حرکت جوهری، به امکان اشتداد و تعالی جوهری نفس و قوای آن اذعان می‌نماید. وی همچنین به مجرد قوه خیال و ادراکات خیالی نفس معتقد می‌شود. در حوزه معرفتی نیز

---

الصورة عن المادة و لكن على مراتب: فالْحَسَّ يَجْرَدُ الصُّورَةَ عَنِ الْمَادَّةِ، و لكن الْحَسَّ لَا يَجْرَدُ هَذِهِ تَجْرِيدًا تَامًا، لَكِنْ يَأْخُذُهَا مَعَ عِلَاقَةِ الْمَادَّةِ وَ بَاضَافَةِ إِلَى الْمَادَّةِ، حَتَّى إِذَا غَابَتِ الْمَادَّةُ بَطَلَتْ تِلْكَ الصُّورَةُ. وَ أَمَّا الْخِيَالُ فَيَأْخُذُ الصُّورَةَ تَجْرِيدًا أَكْثَرَ، وَ ذَلِكَ لِأَنَّ تِلْكَ الصُّورَةَ تَكُونُ فِيهِ وَ لَا مَادَّتَهَا، ثُمَّ الْوَهْمُ يَجْرَدُ الصُّورَةَ عَنِ الْمَادَّةِ أَكْثَرَ، لِأَنَّهُ يَأْخُذُ مَعَانِي غَيْرَ مَحْسُوسَةٍ، بَلْ هِيَ مَعْقُولَةٌ، لَكِنْ لَا يَأْخُذُهَا كَلِيَّةً مَعْقُولَةً، بَلْ مَرْبُوطَةً بِمَعْنَى مَحْسُوسٍ. وَ أَمَّا الْعَقْلُ فَأَنَّهُ يَجْرَدُ الصُّورَةَ تَجْرِيدًا تَامًا، فَيَجْرَدُهَا عَنِ الْمَادَّةِ وَ يَجْرَدُهَا عَنِ إِضَافَةِ الْمَادَّةِ وَ يَأْخُذُهَا حَدًّا مَحْضًا». ر.ك: ابن سینا، ۱۳۶۳، ۱۰۲.

۱. بیان ابن سینا در این باب چنین است: «الإنسان لا يعرف حقيقة الشيء البتة لأن مبدأ معرفته للأشياء هو الحس. ثم يميز بالعقل بين المشابهات و المتباينات و يعرف حينئذ بالعقل بعض لوازمه و أفعاله و تأثيراته و خواصه فيندرج من ذلك إلى معرفته معرفة مجتمعة غير محققة بما لم يعرف من لوازمه إلا السير، و ربما عرف أكثرها إلا أنه ليس يلزم أن يعرف لوازمه كلها. و لو كان يعرف حقيقة الشيء و كان ينحدر من معرفة حقيقية إلى لوازمه و خواصه، لكان يجب أن يعرف لوازمه و خواصه أجمع، لكن معرفته بالعكس مما يجب أن تكون عليه». ر.ك: ابن سینا، ۱۴۰۴، ۳۴، ۶۸، ۷۷، ۸۲، ذیل «عدم ادراك الانسان لحقيقة الأشياء».

شیخ بر خلاف سنت ارسطویی تحصیل گونه‌ای از علم و آگاهی غیر حصولی (شهودی) را به برخی قوای نفس نفس نسبت می‌دهد که عملاً تبیین آنها بر اساس فرایند تجرید امکان پذیر نیست. ابن سینا در نهایت بین اشتداد جوهری نفس و رفع ابهام و حصول وضوح در ادراکات آن تلازم منطقی وضع می‌کند.

### ۳. حکمت مشایی و فاعلیت پیامبر در فرایند وحی (شواهد و ادله ایجابی)

بدون شک ابن سینا، فارابی یا خواجه در حوزه وحی شناسی معتقد به قابلیت صرف پیامبر در فرایند وحی هستند. اما آنچنان که گفته شد ظاهراً مبانی فکری ایشان و نوع تبیینی که از این مسأله ارائه می‌دهند؛ می‌تواند در بحث جزئیات وحی و یا صورت وحی مشکل ساز شود؛ به گونه‌ای که برخی وحی پژوهان معاصر ادعای همفکری و همراهی این بزرگان را با دیدگاه خویش در خصوص نقش فاعلی پیامبر در فرایند وحی داشته باشند. این ادعا از آنجا طرح و قوت می‌گیرد که برخی اندیشمندان معاصر در تبیینی که خود از مقوله نزول وحی ارائه می‌کنند، فلاسفه مسلمان از فارابی گرفته تا ابن سینا و سایرین را هم رأی خویش پنداشته‌اند.<sup>۱</sup> برای مثال دکتر سروش ذیل بحث وحی و تجربه نبوی صراحتاً بیان می‌کند که نظریه تجربه نبوی مورد اذعان خیل عظیمی از فلاسفه مسلمان، از فارابی گرفته تا ابن سینا و خواجه نصیر تا ملاصدرا بوده است (سروش، ۱۳۹۰: ۲-۴). بر این اساس در این موضع از مقاله وجوه شباهت احتمالی مبانی وحی شناسی ابن سینا که ملهم چنین مدعایی از جانب دکتر سروش و دیگر روشنفکران دینی معاصر شده است؛ مورد بررسی قرار می‌گیرد.

#### ۳/۱. شباهت مبانی

همان سان که به صورت اجمالی ذکر شد دکتر سروش ذیل دیدگاه‌های خویش، معتقد است رأی اش در اتصاف نقش فاعلی برای نفس پیامبر در بین متفکران مسلمان بی سابقه نیست، و حکمایی چون ابن سینا نیز به این مبنا اذعان نموده‌اند. آنچه در این قسمت تحت عنوان شباهت مبانی ارائه می‌شود در واقع اشاره اجمالی به مؤیدات

۱. البته چنین رویکردی که نوعی انتقال علمی محسوب می‌شود امری متداول بین ایشان است. برای مثال دکتر سروش در مقالات (محمد ﷺ راوی رؤیاهای رسولانه) اتهام هم رای ملاصدرا، مولوی و ابن عربی را با نظریه خویش مطرح می‌کند، و یا مجتهد شبستری در مقالات (تئوری قرائت نبوی از جهان) این مدعا را تکرار نموده است. رک: سروش، مقالات محمد ﷺ راوی روایات رسولانه، ۲؛ محمد مجتهد شبستری، ۱۳۸۹.

احتمالی‌ای است که در کلام شیخ برای مبنای فاعلی وجود دارد.

به صورت کلی ابن سینا وحی را محصول اتصال عقل قدسی پیامبر به عقل فعال یا فرشته وحی می‌داند. از دیدگاه شیخ، مؤلفه‌های درونی و بیرونی مرتبط با مساله وحی نبوی از قرار ذیل است. مؤلفه بیرونی مرتبط، عقل فعال یا همان فرشته وحی است که معقولات شریف و حیانی را بر پیامبر افاضه می‌کند (ابن سینا، ۱۳۶۳، ۱۱۶). مؤلفه‌های درونی مساله وحی عبارتند از: عقل قدسی اعطایی، که مفاهیم کلی و حیانی را از عقل فعال دریافت می‌کند (همو، ۱۳۸۳، ۲: ۴۱۶-۴۱۸)، و قوه متخیله که ابن سینا از آن در تبیین جزئیات وحی نبوی کمک می‌گیرد (همان، ۱۳۸۳، ۳: ۴۳۶). در بحث محسوسات و جزئیات وحی، شیخ معتقد است انبیاء به جهت برخوردار بودن از قوه متخیله قوی و تعالی نفوسشان می‌توانند معقولات و حیانی را که به واسطه قوه شریف قدسی دریافت نموده‌اند؛ به محسوس تبدیل نمایند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۵۲). از نظر وی قوه متخیله در انبیاء همچون ابزاری است که معانی معقول و کلی و حیانی را به محسوسات و جزئیات تبدیل می‌نماید (همو، ۱۳۱۲: ۱۳). شیخ الرئیس در حقیقت وحی را کلام خداوند می‌داند که به وسیله نفس قدسی نبی از عقل فعال دریافت می‌شود. و به جهت اینکه محسوس بودن و جزئیت کلام برای مجردات و جواهر شریف جایز نیست؛ بر این اساس پیامبر با اجازه باری تعالی، کلیات معقول و شریف و حیانی را با قوه متخیله خویش برای انسان‌های غالباً محصور در امور حسی به صورت محسوس و جزئی در می‌آورد (همان، ۵۳). مقدمات ذکر شده در باب تاثیر قوه متخیله پیامبر نشان می‌دهد که ظاهراً ابن سینا به مبنای فاعلیت نبی در فرایند دریافت وحی، حداقل در مفاهیم جزئی و محسوس آن اذعان نموده است.

به صورت کلی دیدگاه دکتر سروش و برخی روشنفکران دینی مسلمان و غیر مسلمان در خصوص وحی با عنوان تجربه نبوی شناخته می‌شود. مبنای اصلی ایشان در مساله وحی در حقیقت اعتقاد به عینیت و همسانی وحی نبوی و تجربه دینی است. وی در تعلیل عینیت مذکور معتقد است چون فلاسفه مسلمان تنها مجرای نزول وحی - حداقل در جزئیات و صورت وحی - را قوه خیال دانسته‌اند؛ در نتیجه از دیدگاه ایشان قوه متخیله در فرایند وحی تاثیر گذار بوده و نبی خود آفریننده وحی است (سروش دیباغ، ۱۳۸۵، ۱۲۶). دکتر سروش تجربه نبوی پیامبر در فرایند وحی را به زنبور تشبیه می‌کند. از نظر وی اصل تجربه وحی امری خام است؛ اما این تجربه از فیلتر فرهنگ، منش و سپهر معرفتی نبی گذر کرده و این مؤلفه‌ها در تفسیر خالص تجربه نبوی تاثیر

گذارند (همان، ۱۲۶؛ سروش، ۱۳۹۰، ۲). البته در بخش‌های بعدی نوشتار، صحت مدعای دکتر سروش در این خصوص و سازگاری یا ناسازگاری مبنای شیخ با مساله فاعلیت نبی در فرایند وحی مورد بررسی و تبیین قرار خواهد گرفت.

### ۳/۲. فقدان اعتقاد به عالم خیال منفصل

شاید یکی از مهمترین مسائلی که سبب بروز اعتقاد به ادعان ابن سینا به مبنای فاعلیت پیامبر در فرایند دریافت وحی شده؛ این است که شیخ فرایند نزول وحی بر نبی را صرفا در معانی عقلی و کلی منحصر نموده و جزئیات و محسوسات و حیانی را محصول فاعلیت قوه متخیله می‌داند.

در تاریخ سنت فلسفه اسلامی غالب حکما- از فارابی گرفته تا ابن سینا- به وجود عوالم سه گانه حسی، خیالی و عقلی در قوس صعود اعتقاد دارند. اما در قوس نزول در خصوص عالم خیال منفصل بین دیدگاه‌های ایشان تفاوت وجود دارد.<sup>۱</sup> حکمای اسلامی عالم خیال را به دو قسم متصل و منفصل تقسیم کرده‌اند. خیال متصل عالمی است که قائم به نفوس جزئیه بوده و در ذیل قوای ادراکی باطنی انسان مطرح می‌شود (ملاصدرا، ۱۴۲۹، ۱: ۲۴۸). خیال منفصل اما عالمی است که مستقل به خود بوده و محل حضور اسماء و صفات الهی است که از عوالم لاهوت و جبروت نزول نموده‌اند، و با وجودی مقداری و دارای کمیت تحقق یافته‌اند.<sup>۲</sup> با کمی تامل در ساختار وجودی عالم خیال منفصل می‌توان کارکرد آن در تبیین جزئیات و محسوسات و حیانی را رصد نمود. در

---

۱. در میان فلاسفه مسلمان سهروردی را می‌توان اولین فیلسوفی دانست که خیال را هم در گستره کیهان شناسی و انسان شناسی مطرح کرده است (سهروردی، ۱۳۸۰، ۲: ۲۴۳). اما ملاصدرا با تفکیک نظام مند میان حوزه‌های مختلف کاربرد خیال، تفسیر و تبیینی دقیق از آن ارائه نمود. وی با وجود پذیرش استقلال وجودی خیال در معنای نفسانی در قوس صعود (خیال متصل)، بر ارتباط منسجم آن با خیال در معنای انسان شناسی آن در قوس نزول (خیال منفصل) تاکید دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ۲۵؛ ۱۴۲۹، ۱: ۲۶۴).

۲. از نظر ایشان فعل ایجاد موجودات از ناحیه خداوند شبیه فعل یک مهندس است که ابتدا صورت عقلی بنا را در ذهن خود تصور کرده، سپس آن صورت عقلی را روی کاغذ ترسیم می‌نماید و در نهایت به وسیله ابزارهای لازم آن صورت را به صورت بنایی خارجی می‌سازد. خداوند فاطر نیز نسخه عالم هستی را در علم ازلی طراحی و آن را به عالم عقلی می‌آورد. سپس در عالم خیال به آن کمیت می‌بخشد و در نهایت در عالم محسوس تحقق خارجی می‌یابد (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ۴۰۹). بر این اساس هر آنچه در عالم محسوس است به نحو اشرف و اعلی در عوالم عقلی و خیالی نیز وجود دارد و در حقیقت عوالم سه گانه وجودی با وجود چنین تطابقی همچون دیگر حقایق وجودی در مراتب وجودی با یکدیگر متفاوت هستند (همان، ۴۰۹).

واقع به جهت اینکه عوالم مذکور در قوس نزولی با یکدیگر انطباق دارند؛ در نتیجه نبی کلام و وحی الهی در قسم کلیات را توسط قوه عقل قدسی دریافت می‌کند، و به وسیله قوه حس مشترک و خیال آنچه که در عالم عقل دیده، در عالم خیال منفصل به صورت جزئی و تفصیلی دریافت می‌کند، و همچنین فرشته وحی را به صورت محسوس مشاهده کرده و حقایق و حیاتی را با حواس ظاهری استماع می‌نماید (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ۱: ۶۰). کاملاً طبیعی است که عدم طرح مساله مذکور و فقدان چنین مبنایی در تفکر مشایی، فلاسفه‌ای همچون فارابی و ابن سینا را واداشته تا در جهت تبیین جزئیات و محسوسات وحی دست به دامان کارکرد قوه متخیله در تبدیل مفاهیم عقلانی و کلیات وحی شوند.

### ۳/۳. اعتقاد به مادیت خیال و ادراکات خیالی

از دیگر مبانی تفکر فلسفی ابن سینا که می‌تواند موید مدعای فاعلیت نبی در فرایند وحی تلقی گردد؛ اعتقاد وی به مادیت قوه خیال و ادراکات خیالی است. شیخ صراحتاً بیان می‌کند که جنس معقولات کاملاً متفاوت از امور متخیل و جزئی است. از دیدگاه وی معقولات از سنخ امور غیر مادی و مجرد بوده، در حالی که امور متخیل و عموماً ادراکات خیالی به تبع مادیت قوه خیال و متخیله از سنخ مادیات هستند. ابن سینا معتقد است تحقق جزئیت و ادراکات جزئی بدون وجود ماده ناممکن بوده و به همین جهت ادراکات جزئی - اعم از حسی و خیالی - در تفکر وی به مادیت متصف می‌شوند (ابن سینا، ۱۴۰۴، ۲۰۹). شیخ تمایز ادراکات جزئی را مستلزم وجدان مادیت و قابلیت در آنها می‌داند، و بر این اساس خیال و سایر قوای باطنی نفس از جمله قوه متخیله به جهت اینکه صور و معانی جزئی را ادراک یا حفظ می‌کنند، و همچنین در تجرید و تقشیر غیر تامه عوارض و صورت‌های حسی از ابزار جسمانی کمک می‌گیرند؛ در نتیجه از سنخ امور مادی و جسمانی هستند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ۲۵۹). از دیدگاه ابن سینا، انسان می‌تواند صور خیالی‌ای را در نفس خود تصور نماید که از جهت وضع، کمیت و کیفیت متفاوتند. برای مثال صورت خیالی دو مربع یکسانی را که در سمت چپ و راست یک مربع دیگر قرار گرفته‌اند، یا صورت خیالی دو فرد که یکی از دیگری بزرگتر

۱. شیخ معتقد است که فقط صور و ادراکاتی که به مجرد تام و کلیت عقلانی رسیده‌اند بدون آلت جسمانی ادراک می‌شوند (ابن سینا، ۱۳۷۱، ۳۰۳).

است، و یا دو صورت خیالی که یکی سیاه و دیگری سفید است را تصور نماید. شیخ پس از ابطال امکان تفاوت و تمایز صور خیالی به حسب ذات و ماهیت و به حسب لوازم ذات و به حسب امر غیر لازم، معتقد است: وجه اساسی تفاوت صور خیالی مذکور از یکدیگر، نمی‌تواند جز از ناحیه ماده و قابلیت آنها باشد (همان: ۲۵۹-۲۶۶). به عبارت دیگر تمایز و تفاوت صور و ادراکات خیالی به جهت تفاوت و تمایزی است که در محل و مخزن آنها یعنی قوه خیال وجود دارد. در نتیجه باید گفت صور خیالی در محلی جسمانی مرتسم می‌شوند و به تبع جهات و اوضاع خاص محل جسمانی خود از یکدیگر متمایز می‌شوند (همان، ۲۶۳).

#### ۴. حکمت مشرقی و فاعلیت پیامبر در فرایند وحی (شواهد و ادله سلبی)

پس از بررسی وجوهی که می‌تواند ملهم شباهت مبنای وحی شناسی ابن سینا و دکتر سروش باشد؛ در این موضع به ارائه ادله و شواهد سلبی مساله پرداخته می‌شود که برگرفته از رویکرد مشرقی تفکر ابن سینا است.

#### ۴/۱. اختلاف نتایج

همچنان که گذشت دکتر سروش ذیل رویکرد خود در قبال مساله وحی، ابن سینا و برخی دیگر فلاسفه مسلمان را هم‌رای خویش می‌داند. در بررسی صحت مدعای مذکور ضمن تفکیک مدعا به شباهت در مبانی و شباهت در نتایج، از چند جنبه می‌توان ورود نمود:

۱. در بحث مبانی وحی شناختی، تفکر ابن سینا را می‌توان در دو موضع حکمت مشایی و مشرقی تفکیک نمود. آنچنان که گذشت محتمل است که مبانی وحی شناختی ابن سینا در رویکرد مشایی دارای شباهت‌هایی با مبنای تجربه نبوی باشد؛ اما بر اساس آنچه در ادامه بحث خواهد آمد آنچه شیخ در رویکرد مشرقی خویش در باب مساله وحی عنوان می‌کند کاملاً متفاوت از مبنای دکتر سروش است. در نتیجه به جهت تفاوت مبانی فکری ابن سینا در رویکرد مشرقی، کاملاً طبیعی خواهد بود که نتایجی که وی در این مساله اخذ می‌کند؛ کاملاً متفاوت از نتایج دکتر سروش مبنی بر تاکید بر فاعلیت نبی در فرایند دریافت وحی، خواهد بود.

۲. بحث مهم‌تر در این زمینه اینکه فارغ از رویکرد مشرقی ابن سینا، بر فرض پذیرفته شود که به صورت کلی مبانی فکری شیخ در مساله دریافت وحی، دارای وجوه اشتراک عمده‌ای با رویکرد سروش در این بحث باشد؛ مع الوصف چه لزومی وجود دارد

که نتایجی که شیخ در این موضع اخذ می‌کند همان نتایجی باشد که معتقدان به مبنای تجربه نبوی اخذ کرده‌اند؟ در واکاوی صحت این مدعا باید گفت حتی با فرض اشتراک مبانی، ابن سینا به نتایجی کاملا متفاوت در این زمینه می‌رسد. وی بر خلاف مدعای دکتر سروش بر اساس مبانی فکری خویش صراحتاً به مبنای قابلیت و انفعال محض نبی در فرایند وحی معتقد است. ابن سینا در جمع بندی دیدگاه خود در قبال مسأله وحی، نبوت را فیض قدسی می‌داند و معتقد می‌گردد که وحی و مصداق آن یعنی قرآن، کلام خداوند است که از سنخ کشف معناست و به واسطه روح القدس بر نفس پیامبر نازل شده است. وی در خصوص عملکرد قوه متخیله در تبدیل مفاهیم کلی و عقلی وحیانی به حسیات و جزئیات، معتقد است متخیله پیامبر با امر الهی و با اجازه حضرت حق چنین می‌کند، و به هیچ وجه دخل و تصرفی را از جانب خود در حقیقت وحی نمی‌نماید (ابن سینا، ۱۳۱۲، ۱۳).

## ۴/۲. تجرد خیال و ادراکات خیالی

یکی از مهمترین دشواری‌های مقوله وحی که پیش روی تبیین ابن سینا قرار دارد؛ مسأله مادیت خیال و ادراکات خیالی در تفکر شیخ است. توضیح مطلب بدین صورت است که در نزد ابن سینا و اخلاف مشایی اش، پیامبر در قوس صعود پس از ارتقاء به مرتبه عقل شریف قدسی، مفاهیم عقلی وحیانی را از عالم امر و به واسطه عقل فعال یا همان فرشته وحی دریافت می‌کند. تا اینجا تبیین شیخ از مسأله وحی فاقد مناقشه بوده و صراحتاً نقش قابل نبی در فرایند وحی را مورد تاکید قرار می‌دهد. طبیعی است که خواننده محترم انتظار دارد؛ ابن سینا این تصویر طوطی وار از پیامبر در فرایند دریافت جزئیات وحیانی را ذیل یکی از قوای متناسب پیامبر (برای مثال قوه متخیله یا حس مشترک) نیز ترسیم نماید. اما همچنانکه گذشت وی بر خلاف انتظار در تبیین مفاهیم جزئی وحیانی دست به دامان کارکرد قوه متخیله نبی در تبدیل معقولات و متخیلات و محسوسات می‌شود. و همین مسأله و التزام آن بر فرایند دریافت وحی در قوس صعود، دستاویز دکتر سروش در مدعای هم‌رأیی ابن سینا با مبنای تجربه نبوی می‌گردد.

در جهت واکاوی این مسأله باید گفت به نظر می‌رسد مهمترین دلیل تمسک شیخ به دخالت قوه متخیله در فرایند وحی، اذعان وی به مادی بودن خیال و ادراکات حسی و خیالی است. در حقیقت ابن سینا به جهت پرهیز از محذور ناگوار مادی انگاری کلام الهی و در نتیجه جسمیت باری تعالی همچون معتزلیان، ناچار به اتخاذ چنین رویکردی می‌گردد. در واقع می‌توان گفت شیخ به جهت فرار از محذوری به محذور دیگر روی

آورده است، نه آنچنان که دکتر سروش مدعی است حقیقتاً به مبنای فاعلیت نبی در فرایند وحی معتقد باشد؛ کما اینکه در حوزه معقولات و حیاتی به هیچ وجه چنین رویکردی ندارد.

اما ابن سینا در حکمت مشرقی تفکر خویش، رویکردی متفاوت در قبال خیال و ادراکات خیالی و جزئی دارد. شیخ در این موضع با انکار مادیت ادراکات جزئی خیالی به تجرد و تعالی آنها از ماده و جسمانیت معتقد می‌شود. شاهد این مدعا مواضعی است که ذیلاً به صورت اجمالی تقدیم می‌گردد.

اولین شاهد مربوط به کتاب «المباحثات» است. ابن سینا در این موضع مادیت صرف ادراکات خیالی را مورد مناقشه قرار می‌دهد. شیخ معتقد است: به جهت اینکه صور و ادراکات خیالی بر اساس فرایند انطباق در جسم درک می‌شوند؛ پس مدرک و مخزن این ادراکات نیز قوه‌ای جسمانی است. از نظر وی قوه جسمانی مزبور به واسطه تغذیه تغییر می‌کند؛ زیرا تغییر اجزاء و قوای محل انطباق صور حسی و خیالی به تبع تغییر و تحول اعضای بدن، امری بدیهی است.<sup>۱</sup> ابن سینا در ادامه متذکر می‌شود که با وجود تغییر و تحول اعضا و مخزن صور خیالی، صور خیالی پیشین همچون گذشته در ذهن ما حضور دارند و تغییری در آنها ایجاد نمی‌شود. شیخ پس از ذکر این مقدمات، ادعان می‌کند که صور خیالی نمی‌بایست جسمانی باشند؛ تا علیرغم تغییرات مذکور بدون تغییر باقی بمانند (ابن سینا، ۱۳۷۱، ۱۶۴).

شاهد دوم نیز از همان کتاب المباحثات است. ابن سینا در ذیل مساله ادراکات خیالی معتقد می‌گردد که صور خیالی از سنخ امور مادی نبوده و در صقع نفس موجودند. وی در ادامه متذکر می‌شود که به جهت اینکه این صور جزئی بوده و معنای صرف نیستند؛ در نتیجه واجد شکل و مقدار می‌باشند (ابن سینا، ۱۳۷۱، ۱۶۴). گویی شیخ به این ناسازگاری وقوف داشته و بر این اساس تصریح می‌کند که صور و ادراکات

۱. شیخ معتقد است ادراکات خیالی به تبع تغییر محل خود می‌بایست تغییر یابند. بدین معنا که در اثر تجزیه و تحلیل برخی از اجزاء صورت‌های خیالی منطبع در آن نیز می‌بایست تجزیه شده، و یا در اثر تغذیه و رشد، صور نیز بزرگ‌تر شوند؛ زیرا اساساً معقول نخواهد بود که مخزن این ادراکات از بین رود یا تغییر یابد اما صورت حال باقی بماند. از طرف دیگر پس از زوال صور خیالی منطبع در عضو تحلیل رفته، حدوث صورت مشابه با آن، منوط به حصول صورت حسی مجدد در حس مشترک و انتقال آن به قوه خیال است (ابن سینا، ۱۳۷۹، ۱۶۴).

خیالی به صورت مطلق از ماده و قابلیت مبری نبوده و صرفاً از ماده قابل کون و فسادبری هستند (همان).

شاهد سوم که صراحت بیشتری نیز در این مساله دارد مربوط به کتاب الاشارات و التنبیهات است. شیخ در این موضع بر خلاف رویکرد مشائی خویش در ذیل کارکردهای قوای باطنی نفس، ادراک و حفظ صور جزئی عوالم غیب و ملکوت را به دو قوه حس مشترک و خیال انتساب می‌دهد، که صراحتاً مستلزم پذیرش تجرد این دو قوه، و- به تبع- ادراکات آنهاست. شیخ در این موضع معتقد است: نفس و خاصه دو قوه حس مشترک و خیال، به واسطه ازاله شواغل و موانع حسی، خیالی و عقلی می‌توانند تقویت و تشدید شده؛ بر عالم غیب و ملکوت دسترسی یابند. قوه خیال نیز صور و شهوداتی که حس مشترک به واسطه صعود و اشتداد از عوالم غیب و ملکوت تحصیل کرده است را در خود حفظ می‌کند (ابن سینا، ۱۳۸۳، ۳: ۴۴۱). کاملاً روشن است انصاف کارکرد حفظ صور و ادراکات شریفه نازله از عوالم غیب و ملکوت به قوه خیال؛ مستلزم پذیرش تجرد خیال و ادراکات خیالی از جانب این سینا خواهد بود.

شاهد بعدی نیز مربوط به نمط پایانی کتاب «لاشارات» است. شیخ در این موضع، ادراکات خیالی را به سه قسم تقسیم می‌کند. قسم اول صوری هستند که از عالم محسوس خارجی به واسطه حواس پنج گانه ظاهری اخذ، و به حس مشترک مخابره و ادراک شده‌اند، و به خزانه خیال جهت حفظ و نگهداری ارسال می‌شوند. این صور به جهت ارتباط مستقیم با عالم جسمانی، جزئی بوده و دارای هیات مادی و جسمانی هستند (ابن سینا، ۱۳۸۳، ۳: ۳۲۳). قسم دوم محصول فعالیت قوه متصرفه‌اند. توضیح اینکه قوه متصرفه از نظر ابن سینا از جمله قوای باطنی است که کارکردش دخل و تصرف در ادراکات و جعل صور جدید است. این گونه صور و ادراکات به جهت اینکه فعل خود نفس هستند در صقع خود نفس قرار داشته و در نتیجه تعالی بیشتری نسبت به ادراکات خیالی قسم اول دارند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ۲۳۰؛ ۱۳۸۵، ۱۶۳).

سومین و آخرین قسم صوری که در گنجینه خیال نگهداری می‌شوند با دو قسم دیگر دارای تفاوت عمده‌ای هستند. بدین بیان که صور اخیر بر خلاف سایر صور، مجرد از ماده و جسمانیت هستند. این صور در واقع صوری هستند که توسط حس مشترک از عوالم غیب و ملکوت بر سبیل مشاهده تحصیل شده‌اند (ابن سینا، ۱۳۸۳، ۳: ۴۴۰).<sup>۱</sup>

۱. البته اعتقاد به اذعان ابن سینا به تجرد ادراکات خیالی مورد تصدیق برخی محققین گرانقدر نیز قرار گرفته

با این مقدمه روشن است که تبیین مشرقی ابن سینا از مساله جزئیات وحی بر خلاف رویکرد مشایی وی محذور مادیت خیال و ادراکات خیالی را ندارد. بر این اساس در ادامه بحث، تبیین مشرقی شیخ در این مساله تقدیم خواهد شد.

### ۴/۳. شهود حس مشترک و خیال

از جمله دلایلی که اعتقاد ابن سینا در خصوص نقش فاعلی نبی در فرایند دریافت جزئیات وحی را تقویت می‌نماید؛ فقدان اعتقاد به عالم خیال منفصل در قوس نزول است. عالمی که بر وجهی متعالی از مادیت در بردارنده مفاهیم جزئی و حیاتی بوده و تصریح به آن رافع دخالت و دستکاری متخیله خواهد بود. نکته مهم در باره دیدگاه ابن سینا این است که وی به هیچ وجه منکر وجود چنین عالمی نیست. در واقع بحث ماهوی و وجودی عالم خیال منفصل در تفکر سینوی و اسلاف و اخلاف وی هنوز مطرح نشده بود. بالطبع شیخ نیز در فلسفه خود در خصوص وجود یا عدم وجود چنین عالمی صراحتی ندارد. اما واکاوی حوزه تفکر مشرقی ابن سینا حاکی از وجود دغدغه جدی وی در قبال چنین موضعی است؛ هرچند به انکشاف نمی‌انجامد. این مدعا از جهاتی تقویت می‌شود:

در نمط پابانی کتاب الاشارات و التنبیهاات ابن سینا هنگامی که در خصوص بحث‌های معرفتی دو قوه حس مشترک و خیال بحث می‌کند؛ بر خلاف رویکرد مشایی‌اش نوعی از ادراک و شهود را به این دو قوه انتساب می‌دهد که تبیین آن بر اساس نظریه تجرید صعب می‌نماید. توضیح اینکه شیخ در این موضع ادراک و شهود جزئیاتی از عوالم غیب و ملکوت را ذیل کارکرد متعالی این دو قوه مطرح می‌نماید. این در حالی است که فلاسفه مسلمان عموماً کارکرد این دو قوه را در ادراک و حفظ ادراکات حسی محصور کرده‌اند. ابن سینا با طرح مساله اشتداد وجودی نفس و قوای آن، معتقد است: نفس و قوای آن به واسطه ازاله شواغل و موانع حسی و خیالی و عقلی تقویت و تشدید شده؛ بر عالم غیب و ملکوت دسترسی می‌یابد و به ناگاه حس مشترک و خیال صور و شهوداتی را اکتساب می‌نمایند که انسان در حال عادی قادر بر شهود آنها

---

شده است. از جمله علامه حسن زاده معتقد است ابن سینا در کتاب «المباحثات» از قول به مادیت خیال برگشته و به تجرد آن استبصار یافته است. عین عبارت ایشان چنین است: «و الشيخ قد بحث عن كونها مادية و... ثم استبصر و أيقن أنها مجردة تجرداً غير تامة»، و همچنین در جای دیگر؛ «لما استبصر الشيخ و ذهبالی تجرد الخيال فقد تخلص عن التحير» (ر.ک: حسن اده آملی، ۱۳۷۸، ۳۸۹-۳۹۱).

نیست (ابن سینا، ۱۳۸۳، ۳: ۴۴۱). در این مقدمه دو مساله غریب در تفکر ابن سینا مطرح می‌شود. اول اینکه شیخ بر خلاف مشی خود از صور و موجوداتی بحث می‌کند که بی واسطه مدرک حس مشترک و خیال شده و در عین جزئیت و فقدان تقشیر و تجرید معرفتی، مجرد و متعالی از ماده و جسمانیت هستند. مساله دیگر این است که این صور به جهت جزئیت نمی‌توانند در عالم کلیات عقلانی یا جبروت وجود داشته باشند، و از طرف دیگر به جهت تجرد از ماده و جسمانیت نیز متعالی از عالم محسوس و ناسوت خواهند بود. بر این اساس این صور می‌بایست در عالمی بین محسوس و معقول با وجود خاصشان وجود یافته باشند، که البته ظاهراً در مبانی شیخ تصریحی در باب آن وجود ندارد.

#### ۴/۴. تبیین مشرقی

شیخ در ادامه بحث با تسری بحث در فرایند دریافت وحی پیامبر، معتقد است شهود حاصل از اشتداد نفس بر دو وجه محتمل است: گاهی این استکمال و صعود، گذرا و موقتی بوده، مانند احوالی که بر انسان در هنگام بیماری و یا خواب عارض می‌گردد؛ زیرا انسان در این دو حالت می‌تواند از شواغل و موانع مذکور رهایی یابد (همان، ۴۳۸). اما نوع دوم این استکمال که در انبیاء الهی رصد می‌شود نتیجه ریاضت و استکمال تدریجی نفس بوده، و این استکمال به جهت طرد دائمی این شواغل به دست آمده است. و بر این اساس قوه حس مشترک و خیال پیامبر قادر می‌گردد صریح و صحیح را از عوالم غیب و ملکوت اکتساب نماید<sup>۱</sup> (همان، ۴۴۱).

ابن سینا بر این اساس از قوه حس مشترک و خیال در تبیین جزئیات وحی نبوی کمک می‌گیرد (ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، ۳: ۴۳۶). از نظر وی دو قوه حس مشترک و خیال پیامبر به جهت اشتداد وجودی نفوس ایشان در عین حال که مخزن صور مدرکه حسی حواس ظاهری و صور ترکیبی یا تفصیل قوه متصرفه است؛ بر خلاف سایر نفوس بشری می‌تواند صور و ادراکات جزئی متعالی و حیانی را نیز بدون هیچ دخل و تصرفی در خویش حفظ، و به عموم ارائه دهد (همو، ۱۳۸۳، ۳: ۴۳۶ - ۴۳۷).

۱. شیخ صراحتاً به این اشتداد چنین اشاره می‌کند: «فإذا كانت النفس قوية الجوهر، تسع للجوانب المتجاذبة لم يبعد...» (ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، ۳: ۴۴۱). یا: «انه كلما كانت النفس اقوى قوة، كان انفعالها عن المحاكيات اقل و كان ضبطها للجانبين اشد» (همان، ۴۳۹).

شریف‌ترین کارکردی که شیخ برای حس مشترک و قوه خیال در نظر می‌گیرد، ادراک و مشاهده صور شهودی از عالم غیب و مثال منفصل است که به واسطه معرفت شهودی و حضوری حس مشترک دریافت، و در خزانه شریف خیال حفظ می‌شود (ابن سینا، ۱۳۸۳، ۳: ۴۳۶). در حقیقت از نظر شیخ آیات و اخباری که سخن از جزئیات عالم معقول و بهشت و دوزخ و فرشتگان و مانند آن دارد، و یا مانند سخن پیامبر در باب رویت جبرئیل، به این صورت تبیین می‌شود. آخر سخن اینکه از نظر ابن سینا قوه حس مشترک نبی به جهت نیل به اشد اشتداد و انفعال محض، مفاهیم جزئی وحی را بدون کمترین ابهام دریافت و در خزانه شریف خیال حفظ می‌کند، و در نتیجه کمترین وجهی برای دخالت و دستکاری قوه متخیله و یا تشبیه و تبدیل معقول به محسوس باقی نخواهد ماند (همان: ۴۳۶ - ۴۴۱).

## ۵. نتیجه گیری

مطالعه حاضر به واکاوی مدعای برخی روشنفکران معاصر از جمله دکتر سروش در خصوص قرابت مبنای ابن سینا با نظریه تجربه نبوی و مبنای فاعلیت پیامبر در فرایند دریافت جزئیات وحیانی پرداخته شده است. به همین جهت در ابتدا تفکر شیخ ذیل دو حوزه مشایی و مشرقی تفکیک گردید. واکاوی حوزه مشایی ابن سینا نشان می‌دهد اعتقاد به دخالت و دستکاری قوه متخیله در تبدیل کلیات به جزئیات و محسوسات و حیانی ملهم مدعای قرابت دو دیدگاه بوده است. در حقیقت شیخ به جهت مبانی‌ای همچون اعتقاد به مادیت خیال و ادراکات خیالی و فقدان اعتقاد به عالم خیال منفصل، لابد به نقش فعال متخیله نبی در فرایند وحی معتقد شده است. اما ابن سینا در حوزه مشرقی تفکر خویش به جهت تاکید بر تجرد قوه خیال و ادراکات مخزون در آن و اذعان به تحقق خارجی عالم متوسط بین عقل و حس یا خیال منفصل، رویکردی متفاوت در قبال مفاهیم جزئی وحیانی اتخاذ می‌نماید. وی ذیل نگرش متفاوت به کارکردهای دو قوه حس مشترک و خیال در دریافت و حفظ صور متعالی و شریف و حیانی توسط نبی، معتقد می‌گردد حس مشترک و خیال پیامبر به واسطه اشتداد وجودی بر خلاف سایر نفوس بشری می‌تواند صور و ادراکات جزئی متعالی و حیانی را بدون هیچ دخل و تصرفی دریافت و حفظ نماید؛ به صورتی که کمترین وجهی برای دخالت و دستکاری قوه متخیله و یا تشبیه و تبدیل معقول به محسوس باقی نماند.

## فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ الف، *الشفاف (الطبیعیات)*، ارجاع و مقدمه ابراهیم مدکور، تحقیق محمود قاسم، قم، مکتبه آیت الله المرعشی النجفی.
۲. -----، ۱۴۰۵ ب، *التعلیقات*، تحقیق عبد الرحمن بدوی، قم، مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی.
۳. -----، ۱۳۱۲، *معراج نامه*، تصحیح بهمن کریمی، رشت، عروه الوثقی.
۴. -----، ۱۳۷۵، *النفس من کتاب الشفا*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، موسسه بوستان کتاب.
۵. -----، ۱۳۸۳، *الاشارات و التنبیها*، با شرح خواجه، تحقیق کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی.
۶. -----، ۱۳۸۵، *النجات*، ترجمه سید یحیی یثربی، قم، موسسه بوستان کتاب.
۷. -----، ۱۳۷۱، *المباحثات*، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار.
۸. -----، ۱۳۶۳، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدا...نورانی، تهران، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
۹. بوذری نژاد، یحیی، ۱۳۸۶، تبیین فلسفی وحی از دیدگاه ملاصدرا، *فصلنامه اندیشه نوین دینی*، سال سوم، شماره یازدهم، زمستان ۱۳۸۶، صص ۴۹-۶۹.
۱۰. حائری یزدی، مهدی، ۱۳۷۹، *نظریه شناخت در فلسفه اسلامی*، به کوشش عبدالله نصری، تهران، موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۱۱. سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۸، *بسط تجربه نبوی*، تهران، صراط.
۱۲. -----، ۱۳۹۰، *طوطی و زنبور*، [www.dr.soroush.com](http://www.dr.soroush.com).
۱۳. سروش دباغ، ۱۳۸۵، *آیین در آینه*، تهران، صراط.
۱۴. -----، *مقالات محمد(ص) راوی رویاهای رسولانه (۱ و ۲)*.
۱۵. سهروردی، شهاب الدین یحیی، ۱۳۸۰، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کربن و دیگران، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۶. فخری، ماجد، ۱۳۷۲، *سیر فلسفه در جهان اسلام*، ترجمه زیر نظر نصر الله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۷. مجتهد شبستری، محمد، ۱۳۸۹، *قرائت نبوی از جهان*، ترجمه فرشاد نوروزی، بی جا (فرمت پی دی اف).
۱۸. کربن، هانری، ۱۳۷۷، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبائی، تهران، انتشارات کویر.

۱۹. ملاصدرا، ۱۳۸۲، *الشواهد الربوبية*، تصحيح و تحقيق مصطفى محقق داماد، تهران، بنياد حكمت اسلامي صدر.
۲۰. -----، ۱۴۲۹، *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، قم، طليعه النور.
۲۱. -----، ۱۳۸۱، *المبدأ و المعاد*، تصحيح و تحقيق محمد ذبيحی، تهران، بنياد حكمت اسلامي صدر.
۲۲. نبوی، لطف الله، ۱۳۸۹، منطق سينيوی، ابداعات و نوآوریها، *فصلنامه حكمت سينيوی (مشكوه النور)*، سال ۱۴، شماره ۴۳، صص ۵-۲۴.