

حکمت مشرقیه

■ مریم صانع پور

انتقاد ابن سینا از پیروان متعصب مشاء:

ابن سینا در مقدمه خود بر کتاب «شفا» می نویسد: من غیر از این دو کتاب (شفا و لواحق که شرح و تفصیل شفا بوده است)، کتاب دیگری دارم که در آن جانب عقاید شریکان درصناعت (فلسفه) رعایت نمی گردد و از مخالفت با ایشان پرهیز نمی شود - آنگونه که در کتابهای دیگر از آن پرهیز می شود - و آن کتاب، در حکمت مشرقیه است... هر که خواهان حقیقت بی ابهام است، باید آن کتاب را جستجو کند^۱.

ابن سینا در مقدمه خود بر منطق المشرقیین که بخش آغازین حکمت المشرقیه است چنین آورده: همت، ما را بر آن داشت که درباره آنچه مورد اختلاف اهل بحث است، گفتاری فراهم آوریم بدون آنکه در این راه دچار تعصب، هوس، و عادت و یا راه و رسم معمول شویم، و یا از مخالفت با آنچه دانش آموختگان کتب یونانیان از روی غفلت و یا کمی فهم بدان عادت کرده اند، خوفی داشته باشیم، و بر آن شدیم تا مطالبی تدوین کنیم که خلاف آن سخنانی است که برای عامیان از متفلسفان شیفته مشائیان (همان کسانی که گمان می کنند تنها ایشان مورد هدایت خداوند قرار گرفته اند و دیگران از رحمت الهی بهره مند نشده اند...^۲)، تألیف کرده ایم.

ملاحظه می شود که شیخ، در مقدمه منطق المشرقیین، از جمود و جزمیت پیروانی که تعالیم مشائیان را مطلق دانسته و چشم خود را بر روی نظریات دیگر بسته اند شکایت می کند و عقیده کسانی را که راه حق و هدایت را منحصر به استدلالات مشائیان دانسته اند مورد انتقاد قرار

چکیده

گروهی شیخ الرئیس ابوعلی سینا را فیلسوفی مشائی و شارحی صرف برای آثار ارسطو می دانند. در حالیکه اندکی تفحص در آثار این حکیم فرزانه نشان می دهد که نه تنها وی صرفاً شارح فلاسفه مشائی نیست، بلکه وجوه افتراق، بین نظریات ابن سینا و ارسطو باندازه ایست که حتی شمردن آنها نیز از حوصله این مقاله خارج است.

اما از آنجاکه بنظر می رسد شیخ الرئیس در اواخر عمر کوتاهش، قصد ابداع یک نظام فکری، تحت عنوان «حکمت مشرقیه» (در مقابل حکمت مغربی مشائیان) را داشته که شاید اجل به او مهلت نداده - زیرا در حال حاضر تنها، قسمت منطق المشرقیین از کتاب حکمت مشرقیه^۳ موجود است - لذا در نوشتار حاضر تلاش بر اینست تا وجوهی که شاید نقش محوری در تفکر مشرقی ابن سینا داشته و در تمایز با آراء حکمای مشاء، بخصوص ارسطو بوده است، مورد بررسی قرار گیرد. و آن موضوعات عبارتند از:

- ۱- اختلاف نظر ابن سینا با ارسطو درباره ارتباط نفس و بدن
- ۲- اختلاف نظر ابن سینا با ارسطو درباره عقل فعال
- ۳- عقل حدسی و عقل قدسی که از ابداعات ابن سینا است
- ۴- مشرب عرفانی ابن سینا که مبتنی بر افاضه و اشراق از بیرون است و با مشرب خشک و عقلانی ارسطو مغایرت دارد.

کلید واژه

| | |
|--------------|--------------|
| حکمت مشرقیه؛ | اشراق؛ |
| نفس؛ | عقل حدسی؛ |
| عقل فعال؛ | عقل قدسی؛ |
| عقل منفعل؛ | مشرب عرفانی؛ |

۱- متن بخش حکمت اخیراً پیدا شده و معرفی گردیده است.
۲- شرف الدین خراسانی، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، ۱۳۷۰، ج ۴، ص ۲۶.
۳- ابن سینا، منطق المشرقیین، قاهره، ۱۹۱۰م، ص ۳.

• شیخ، در مقدمه مستطع
المشرقیین، از جمود و جزمیت
پیروانی که تعالیم مشائیان را
مطلق دانسته و چشم خود را بر
روی نظریات دیگر بسته‌اند
شکایت می‌کند و عقیده کسانی را
که راه حق و هدایت را منحصر به
استدلالات مشائیان دانسته‌اند
مورد انتقاد قرار می‌دهد.

پیش‌گیریم؛ بنابراین به ایشان پیوستیم، و نسبت به مشائیان تعصب ورزیدیم، زیرا آنها بیش از سایر گروه‌ها شایسته تعصب ورزیدن هستند، بنابراین آنچه را ایشان خواهان آن بودند اما در اثر کوتاهی به مقصود نرسیده بودند، کامل کردیم، از خطاهایشان چشم‌پوشی نمودیم و در حالیکه از نقصان راه ایشان آگاه بودیم، به توجیه آنها پرداختیم و فقط در خطاهایی که تحملش امکان نداشت بمخالفت با ایشان برخاستیم. اما در بیشتر موارد، اشتباهاتشان رانادیده گرفتیم چرا که نمی‌خواستیم تا نادانان، از مخالفت ما با آنچه که در نظر ایشان از بداهت، همچون روشنایی روز است، آگاه شوند. و اما بعضی دیگر از خطاهای آنان، چنان دقیق است که خرده‌های معاصر ما از ادراک آن ناتوان است؛ بدین ترتیب ما به کسانی مبتلا شدیم که همچون چوبهای خشک متکی بر دیوار* فاقده فهم و شعورند و تعمق را بدعت می‌شمارند و مخالفت با مشهورات را ضلالت می‌پندارند، گویی آنان حنبلیان در کتابهای حدیث می‌باشند. هرگاه در جمع ایشان مردی دانا می‌یافتیم، یافته‌های صحیح خویش را به او می‌گفتیم تا به پیروان مشائیان سود رسانیم و بتوانند در معنای آن تعمق کنند...»^۳

شیخ، عدم مخالفت با ارسطو را در آثارش، نه بدلیل مبرا بودن آثار ارسطو از اشکال، بلکه بدلیل برخورد بزرگوارانه با نادانان شیفته مشائیان مطرح می‌کند، در حالیکه اذعان دارد که به آن اشکالات واقف بوده است. سرانجام، حکیم ابن‌سینا، کسانی را که دچار تعصب درباره آثار ارسطو بودند، موجوداتی عاری از شعور و سطحی‌نگر می‌شمارد و از اینکه شخص روشن‌ضمیری از میان آنها نیافته تا خطاهای ارسطو را تبیین نماید، گله می‌کند. مقدمه فوق برای ورود به حکمت مشرقیه، نشانگر طرح دیدگاهی جدید با اصولی متفاوت، می‌باشد که شاید این دیدگاه، با بررسی آن دسته از اصول محوری مورد اختلاف، بین ابن‌سینا و ارسطو - که می‌تواند به اختلاف میان دو مشرب (که یکی مغربی و دیگری مشرقی است) بینجامد - تا حدودی روشن شود. بدین منظور، ابتدا موضوع «نفس» که مورد اختلاف اصولی بین ابن‌سینا و ارسطوست، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

ارتباط نفس و بدن

ارسطو نفس و بدن را چنان با یکدیگر مرتبط و متلازم می‌شمارد که تفکیک آنها را از یکدیگر ممنوع می‌داند. در

می‌دهد. وی انقیاد و تسلیم در مقابل تعالیم یونانیان را به عدم درک صحیح و یا نادانی نسبت داده و اظهار می‌کند که آثاری را که در شرح و بسط فلسفه مشائی تدوین کرده صرفاً بمنظور استفاده متفلسفین عامی مشائی است و بشارت نظام فکری نو و بدیعی را که در مغایرت و مخالفت با تألیفات پیشین او می‌باشد داده است.

اما با این وصف، ابن‌سینا در ادامه، بر فضل و شایستگی ارسطو تأکید می‌ورزد و دانایی و نکته‌سنجی وی را مورد تصدیق قرار می‌دهد؛ آنجاکه می‌گوید: «...ما این عمل (مخالفت با فلاسفه مشائی) را با اعتراف به فضل شایسته‌ترین پیشینیان ایشان (ارسطو)، انجام می‌دهیم زیرا وی از نکاتی آگاه شد که همگنان و استادان او از آن غافل بوده‌اند... اما هیچکس از پیروان او از عهده آنچه از او به میراث برده است برنیامده، بلکه صرفاً زندگیش را در فهم سخنان او یا در تعصب ورزی در مورد خطاها یا کمبودهای وی سپری کرده است و تمامی عمر خویش را در طریق سرگرمی به گفته‌های پیشینیان گذرانده و مهلتی برای رجوع به عقل خویش نیافته است و یا در صورت داشتن فرصت، به خود اجازه نداده که بر سخنان پیشینیان چنان بنگرد که بتوان بر آن افزود یا آن را مورد اصلاح و بازنگری قرار داد.

اما برای ما از همان آغاز، پرداختن به فلسفه و فهم سخنان مشائیان آسان بود و چه بسا از غیر طریق یونانیان نیز به دانشهایی رسیده باشیم.

زمانی که ما به آموختن فلسفه اشتغال داشتیم آغاز جوانی ما بود. و بیاری خداوند توانستیم در زمان کوتاهی ارثیه پیشینیان را دریابیم... اما از آنجا که مشغولان به فلسفه، سخت به مشائیان یونانی وابسته بودند، صلاح ندانستیم با همگان ناسازگاری کنیم و راه مخالفت در

* «کأنهم حُثب مُسَنَّدَة» (سوره مبارکه منافقون، قسمتی از آیه ۴).
۳- همان.

واقع بعقیده او، نفس و بدن یک شیء واحد را صورت پذیر می‌سازند... و حال آنکه بنظر ابن‌سینا، نفس چیزی است که بذات خود، مجرد از بدن است و با بدن ارتباط می‌یابد، و این ارتباط از قبیل نسبتی است که چیزی رامدبّر و مدیر چیزی دیگر قرار می‌دهد و این نسبت، قدرت حفظ، تعهد، استعمال و سرانجام، تسخیر و تصرف آن شیء را به شیء اول می‌دهد. بهمین سبب ابن‌سینا، راجع به قول مشهور ارسطو در تعریف نفس، که مورد قبول او نیز بوده است، می‌گوید که این تعریف فقط ناظر به روابط نفس با بدن است و حاکی از ماهیت نفس نیست.

آنجا که ارسطو در تعریف مشهور خود، نفس را کمال اول جسم طبیعی آلی می‌خواند، کمال را مترادف با فعلیت - که آن نیز بمعنی صورت است - می‌گیرد، و صریح بیان او حاکی از اینست که: «نفس، صورت است، و صورت، کمال می‌باشد...»^۴ اما بنظر ابن‌سینا، نفس، اگر چه کمال جسم است، اما صورت آن نیست، مگر اینکه صورت را بمعنی کمال اصطلاح کنیم، و بهر تعبیر، کمال در اینجا عبارت از معنایی است که معنای نامحدود و نامتعینی، که هیچگونه تحصّلی ندارد، بوسیله آن، محدود و محصّل می‌شود، و عبارت دیگر، جنس، با انضمام بدان، نوع می‌گردد.

باین ترتیب، کمال، اعم از صورت است، زیرا که در صورت، شرط آنست که منطبع در ماده باشد، و حال آنکه کمال، ممکن است در ماده منطبع، و یا از آن، مفارق باشد و همینقدر که موجب تحصیل و تحقق معنی مبهم جنسی و تعین آن بصورت نوع گردید کمالیت آن ثابت است.^۵ ملاحظه می‌شود که نظریه ابن‌سینا درباره تجرّد نفس اصولاً با ارسطو متفاوت است. و شاید همین مسئله، یکی از وجوه اختلاف حکمت مشرقیه ابن‌سینا با حکمت مشائی ارسطو باشد.

چنانچه از مطالب فوق برمی‌آید، در نظر ارسطو، نفس، صورت است و ماده آن بدن می‌باشد. و روشن است که همواره صورت، نیاز به ماده دارد و بدون ماده، متصوّر نیست. اما در نظر ابن‌سینا، نفس فقط در فعل، نیاز به بدن دارد اما در ذاتش کاملاً مجرد و بینباز از ماده است. چنانچه شیخ، نسبت بدن را به نفس، مانند نسبت آشیانه به مرغ می‌داند.^۶ و این در حالیکه ارسطو، بصراحت می‌گوید: «معلوم نیست که بهمان ترتیبی که ملاح، کمال کشتی است، نفس نیز کمال بدن باشد.»^۷ ارسطو عقیده دارد که نفس، جوهری است بمعنی صورت^۸، اما بعقیده ابن‌سینا: «نفس، جوهر، بمعنی صورت نیست تا مستلزم انطباق در بدن باشد و بهتر اینست که نفس را قسم خاصی از

جوهر بشماریم که در عین مفارقت از جسم، علاقه‌ای از قبیل تصرف و تحریک نسبت به آن دارد.»^۹

واژ طرفی ارسطو، نفس را صورت برای بدن می‌شمارد و بنا برین، «تن» آدمی را ترکیبی از ماده و صورت وی یا بدن و نفس او می‌داند. بنا برین، ارسطو نمی‌تواند بدون آنکه نفس در اتحاد و ترکیب با بدن قرار گرفته باشد موجودیتی برای آن قائل شود. ارسطو، از آنجا که معتقد به اتحاد نفس و بدن است نتیجه می‌گیرد که آنچه «من» انسان را تشکیل می‌دهد نفس او نیست، و بدن انسان چون سایر اشیاء محسوس، نسبت به نفس، جنبه خارجی ندارد.^{۱۰}

اما بنظر ابن‌سینا که قائل به تجرّد نفس است: «وقتی انسان، «من» می‌گوید، به نفس، اشاره می‌کند بی‌آنکه به هیچکدام از اعضای بدن خود توجه یابد.»^{۱۱} از جمله آثاری که طرز تلقی ابن‌سینا را نسبت به تجرّد نفس و روحانی بودن آن روشن می‌نماید قصیده عینیّه وی می‌باشد. چنانکه فتح الله خلیف در مورد بیت اول قصیده (که ابن‌سینا نفس را به کبوتری تشبیه کرده که از محلی بلند به

*** مقدمه حکمت مشرقیه، نشانگر طرح دیدگاهی جدید با اصولی متفاوت، می‌باشد که شاید این دیدگاه، با بررسی آن دسته از اصول محوری مورد اختلاف، بین ابن‌سینا و ارسطو - که می‌تواند به اختلاف میان دو مشرب (که یکی مغربی و دیگری مشرقی است) بینجامد - تا حدودی روشن شود.**

۴- ارسطو، درباره نفس (ترجمه کتاب احوال النفس)، تهران، انجمن نشر آثار ملی، ص ۴۱۲ الف ۲۱.

۵- علیمیراد داوودی، عقل در حکمت مشاء، تهران، انتشارات

دهخدا، ص ۳۴۴ و ۳۴۵.

۶- ابن‌سینا، اشارات و تنبیهات، ج ۲، ص ۲۸۶ (النظر الی حکمة

الصانع...).

۷- عقل در حکمت مشاء، ص ۳۴۶.

۸- درباره نفس، ص ۴۱۲ الف ۲۰.

۹- ابن‌سینا، شفاء (الهیات)، چاپ مصر، ۱۳۸۰ هـ، ج ۱، ص ۶۰.

۱۰- عقل در حکمت مشاء، ص ۳۴۸.

۱۱- ابن‌سینا، اشارات، نمط سوم (بل هو انت عند التحقیق).

جسم فرود آمده است) ^{۱۲} می‌گوید: «در اینجا نفس که طبیعتش روحانی و خالص است، از نظر ابن‌سینا، با جسم مادی که مورد حلول نفس واقع شده، مابینت کامل دارد. و هنگامیکه بدن، آمادگی دریافت این روح را دارد، روح از عالم بالا به عالم مادی هبوط می‌کند. و این، همان معنای تسویه در آیه کریمه می‌باشد.

بنابراین ابن‌سینا، نفس را جوهری روحانی، قائم بذات و بینباز از جسم مادی که با نفخة الهی، محل حلول آن روح قرار گرفته، می‌داند. پس در نظر وی، بخلاف ارسطو، نفس و جسم، در صورت، یک شیء واحد به اتحاد جوهری نیستند، بلکه دو جوهر متباین و مستقل از یکدیگر می‌باشند، که افلاطون به آن معتقد است ^{۱۳}...»
شاهرودی در مورد این بیت می‌گوید: «ابن‌سینا نفس را بخاطر انس و دوستیش نسبت به بشر، به ورقاء، که نوعی کبوتر است، تشبیه کرده، زیرا این نوع پرنده حتی اگر روزها و ماهها سالها از وطنش غایب شود، سرانجام به وطن خویش بازمی‌گردد، پس این تشبیه، یک لطیفه روحانی است، زیرا آن کبوتر، به مکان مقدسی وابسته است که از شاخه درخت و حدانیت صید شده» ^{۱۴}.

در شرح و تفسیر بیت دوم این قصیده چنین آمده که: «ابن‌سینا در این بیت ^{۱۵}، منافاتی بین محجوبیت نفس و سفر آن بسوی جسم مادی نمی‌بیند. باین صورت که نفس، از حیث حقیقت و ماهیت با لذاتش از ما محجوب است، ولی ظهور نفس بر ما بوسیله صفات و افعال و اعمال نفس، می‌باشد. بنابراین، نفس برای کسی که بدنیاال شناخت برهانی است، از آن حیث که دچار لذت و الم، شادی و حزن، محبت و اکراه، و احساس و تعقل می‌شود، دارای ظهور است، اما ذات آن بر ما محجوب است، زیرا سؤی الهی است که خداوند در مابه ودیعت گذارده ^{۱۶} و افاضه‌ای از جانب اوست که ازلی و مقدس است» ^{۱۷}.

ابن‌سینا همچنین در مورد شرافت و کرامت نفس، در تفسیر خود بر اثولوجیا می‌گوید: حضور نفس در این عالم، رحمت، و زینتی برای عالم مادی است زیرا در نفس، حیات و عقل وجود دارد، پس اتقان و استحکام و حیات عقلی این عالم، از آن نفس است و نفس، افاضه‌ای از جانب خداوند است که وجود محض می‌باشد. ^{۱۸}

در نظر ابن‌سینا «هنگامیکه نفس آدمی با بدن مأنوس شود و به لذات دنیوی علاقه پیدا کند و آن عالمی را که از آن هبوط کرده فراموش نماید راه نجات و رستگاری را بر خود بسته است...» شیخ‌الرئیس، زندگی نفس را در بدن به برق خیره‌کننده‌ای تشبیه می‌کند که امیدی به دوامش

وجود ندارد، زیرا زمان اتصال نفس با بدن، هر اندازه هم که طولانی باشد قابل مقایسه با زمان هستی از ابتدا تا انتها نیست ^{۱۹}...»

یکی دیگر از آثار عرفانی منسوب به ابن‌سینا، «قصه سلیمان و اسال» است که در این داستان نیز شیخ، از هبوط نفس انسانی از عالم بالا، و جایگزینش در بدن، سخن می‌گوید. و سپس بازگشت نفس را به موطن اصلی، پس از رهایی از جسم و مفاسدش مطرح می‌نماید. در تفسیر این قصه، در کتاب «ابن‌سینا و مذهب فی النفس» آمده است که «چنانچه ابوالقاسم الجنید در تفسیر آیه میثاق ^{۲۰} بیان داشته، این آیه برای ما، حقیقت نفس انسانی و معنی قدم و حدوث آن را روشن می‌کند. ملاحظه می‌شود که ابن‌سینا نیز در فلسفه‌اش همین معنا را بکار برده است. ^{۲۱}»

در نظر شیخ، نفس، در آن واحد، جوهر و صورت است و او نظر افلاطون را در مورد قدم نفس با عقیده ارسطو درباره حدوث نفس جمع نموده باین صورت که نفس، جوهر قدیم قائم بالذات است که از جهت ثبوت و وجودش در عالم دَرّ (باتوجه به آیه میثاق)، قبل از هبوط باین عالم، کاملاً بی‌نیاز از جسم می‌باشد و اما حدوث نفس، عبارتست از هبوط نفس بسوی جسم و تعلق آن به بدن، و جایگاه نفس در این عالم، کالبدی است که خداوند برای قبول آن آماده ساخته است. پس نفس با بدن، الفت می‌گیرد و بوسیله آن آرامش می‌یابد و جایگاهش در آن نیکو می‌گردد، و هنگامیکه به لذایذ جسمانی دست یابد، سرزمین اصلیش را فراموش نموده و میثاق‌ها و پیمانهای اوّلیه را که «الم اعهد الیکم یا بنی آدم ان لاتعبداوالشیطان ^{۲۲}» بود، به فراموشی می‌سپارد. ^{۲۳}

۱۲- هیطت الیک من المحل الارفع و رقاء ذات تعزز وتمنع.

۱۳- فتح الله خلیف، ابن‌سینا و مذهب فی النفس، دراسة فی القصیده العینیة، جامعة بیروت العربیة، ۱۹۷۴، ص ۱۳۹.

۱۴- شاهرودی، النهج المستقیم، ص ۲۱.

۱۵- محجوبة عن کل مقلّة عارف و هی الی سئرت ولم تتبرقع.

۱۶- ابن‌سینا و مذهب...، ص ۱۴۰ و ۱۴۱.

۱۷- رک، همان، ص ۱۴۲.

۱۸- ابن‌سینا، تفسیر کتاب اثولوجیا، من الانصاف، الدكتور عبدالرحمن بدوی، ص ۴۵ و ۴۶.

۱۹- مصطفی بن حسام، رساله ذرقید، قاهره، ص ۳۱.

۲۰- و اذ اخذ ربکم من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم و اشهدهم علی انفسهم ائتست بریکم قالوا بلی شهدنا ان تقولوا یوم القیامة انا کنا عن هذا غافلین.

۲۱- ابن‌سینا و مذهب...، ص ۱۴۷.

۲۲- سوره یس، آیه ۴۰.

۲۳- رک. الناصیة الصوفیة فی فلسفة ابن‌سینا، دکتر ابو‌العلاء عینی،

و اینگونه تلقی از نفس انسانی، یادآور همان تعابیر عرفانی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی می‌باشد که:

از نیستان تا مرا بریده‌اند

از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند

سینه خواهم شرحه شرحه از فراق

تا بگویم شرح درد اشتیاق

هر کسی کو دور ماند از اصل خویش

باز جوید روزگار وصل خویش

اصل دیگری که می‌تواند بعنوان یکی از میانی

حکمت مشرقیه ابن‌سینا مورد بررسی قرار گیرد طرز تلقی

وی نسبت به عقل فعال و اختلاف مبنایی او با ارسطو، در

این مورد است که در این قسمت به آن پرداخته می‌شود.

عقل فعال و عقل منفعل

از دیدگاه ارسطو، در انسان دو نوع «نوس» موجود

است و چون دقیقتر می‌نگریم سه نوع نوس: عقل

فاعِل یا فعّال، عقل منفعل، و

مخلوطی از آن دو. اولی،

مبدئی الهی و سرمدی

به معنی حقیقی

است. تمام آن،

نیرو و فعلیت

است و علی الذوام

در حالت فعالیت و اثر

بخشی می‌باشد، هر چند ما

همیشه به فعالیت آن واقف

نمی‌شویم. (در اینجا بیاد سخن لیشتنبرگ^{۲۴} می‌افتیم

که می‌گوید: «در ما اندیشیده می‌شود که در برابر این اصل

فعال، یک عنصر تأثیرپذیری یا انفعال وجود دارد که قابل

قیاس با ماده در برابر صورت، یا با موجود بالقوه در برابر

موجود بالفعل است، و مثل اینست که این عنصر انفعالی،

واسطه‌ای است میان نیروی الهی و ضعف انسانی؛ عقل

فعال، فقط اثر می‌بخشد و عقل منفعل، تنها اثر می‌پذیرد،

آن یکی جاودانه و مرگ‌ناپذیر است و این یکی فناپذیر.

سخن ارسطو درباره عقل منفعل، بسیار کوتاهتر از

گفتار او درباره عقل فعال است، و شاید حق داشته باشیم

حدس بزینم که نقش آن برای ارسطو تا اندازه‌ای مبهم

بوده، و اندیشه‌های او در این باره نه تنها برای خواننده

بلکه برای خود او نیز کاملاً روشن نبوده است... تمامی این

موضوع پر از معماست. و ارسطو درباره آن، تنها با

اشاراتی سخن می‌گوید؛ مثلاً ادعا می‌کند که عقل با

موضوع تعقل، یکی است و هر دو عین یکدیگرند.^{۲۵} این

ادعا را به چه معنی باید فهمید؟ این نکته را که عقل با

معقول یکی نیست، تقریباً می‌توان به روشنی دریافت.^{۲۶}»

و اما ابن‌سینا، در مورد اتحاد عاقل و معقول، انتقاداتی

تند بر مشائیان وارد آورده، آنجا که می‌گوید: «پیشوای آنان

(مشائیان) شخصی بود که بنام فروریوس شناخته

می‌شد. او کتابی درباره عقل و معقولات نوشته که فلاسفه

مشاء آن را ستایش می‌کردند، در حالیکه آن کتاب، سراپا

یاوه و بی‌ارزش است. آنان خود می‌دانند که آن را درک

نمی‌کنند، خود فروریوس نیز از آن چیزی نمی‌دانست.

مردی از معاصرانش به رد و نقض آن کتاب پرداخته و

فروریوس نیز به رد و نقض، این شخص مخالف پرداخته

است ولی مطالب او در این نقض از حرفهای قبلی وی نیز

بی‌ارزشتر است.^{۲۷}»

و اما در مورد عقل فعال و منفعل که ارسطو بصورتی

خام و مبهم درباره آنها سخن گفته، شیخ به صورتی

مفصل و واضح باین دو مقوله

پرداخته، و خصوصاً در مورد

عقل فعال، به روشنی

سخن گفته است؛

شاید بتوان عقل

فعال را بعنوان

ریشه مباحث

عرفانی وی تلقی نمود.

در این قسمت ابتدا به تعریف

عقل و منفعل و فعال در تفکر ارسطو

پرداخته می‌شود و سپس نظر ابن‌سینا مطرح می‌گردد.

توصیف ارسطو از عقل، مشابه توصیف وی از ادراک

حسی است. باین صورت که نخست، صورتی دریافت

می‌شود که برای عقل، این صورت قابل حس نیست، بلکه

قابل فهم است. این امر به وجود مفاهیم مربوط می‌شود.

دوم اینکه قضاوت، مبتنی بر ترکیب مفاهیم است و تنها

در اینجاست که امکان خطا وجود دارد. چراکه وجود قوای

برتر، وابسته به قوای پست‌تر است. مثلاً کاربرد عقل - که

بخودی خود چیزی جز یک قوه صرف نیست - متکی به

کتاب الذهبی، ص ۳۹۹ و ۴۴۹.

۲۴- Lichtenberg، دانشمند فیزیکدان آلمانی، (۱۷۹۹-۱۷۴۲).

۲۵- درباره نفس، کتاب پنجم، فصل چهارم، ۴۳۰ الف.

۲۶- نودور گمپرتس، متفکران یونانی، ترجمه محمد حسن لطفی،

خوارزمی، تهران ۱۳۵۷، ج ۳، ص ۱۴۲۸.

۲۷- خواجه نصیرالدین طوسی و امام فخر رازی، شرحی الاشارات،

منشور مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ایران، قم، ۱۴۰۳ هـ

ق، نمط هفتم، ص ۶۷.

ادراک حسی است. بدین لحاظ ارسطو می‌گوید: روح هیچگاه بدون تصاویر خیالی، فکر نمی‌کند. سرانجام ارسطو، بین عقل فعال و عقل منفعل تمایز قائل می‌شود. بدین معنی، عقلی که قبلاً توصیف شد، عقل منفعل است. اما عقل فعال چیزی کاملاً فعلیت یافته و فاقد عقل بالقوه است و وجود آن برای به فعل درآوردن قوای روح، ضروری است. در تفکر ارسطو هیچ نقش دیگری به عقل فعال داده نشده است.^{۲۸}

مطابق نظریه ارسطو: ۱- ذهن در ابتدا واجد هیچ معلوم و معقولی نیست، و تمام ادراکات و تصوّرات جزئی و کلی در همین جهان برای نفس حاصل می‌شود. ۲- ادراکات جزئی، مقدم بر ادراکات کلی است. ولی در عین حال هیچ سندی در دست نیست که آیا ارسطو قسمت دوم نظریه خویش را درباره جمیع معقولات و معلومات، معتبر دانسته یا خیر، یعنی آیا آن قسمت از تصوّرات عقلی را که در منطق خویش، «بدیهیات اولیه» خوانده، از همین قبیل می‌دانسته و عقیده داشته که بدیهیات اولیه عقلیه نیز، مسبوق به ادراکات جزئی حسیه است؟ و یا آنکه آن عقیده را در خصوص مادّیات و کلیّاتی که منطبق با افراد مادی هستند ابراز نموده ولی در مورد بدیهیات اولیه معتقد بوده که بتدریج و خود بخود، بدون وساطت و دخالت ادراکات جزئی حسی برای عقل حاصل می‌شود؛ یعنی معتقد بوده که عقل این تصوّرات را از پیش خود ابداع می‌نماید؟ بالاخره این قسمت مهم در نظریه ارسطو تاریک است.^{۲۹}

بنابراین، ارسطو معتقد است که صور معقول را باید از تصاویر محسوس و مخیّل بدست آورد. بطوریکه در مذهب او، نفس، هیچگاه بدون استمداد از احساس و تخیّل نمی‌تواند به تعقل پردازد. اما ابن‌سینا تصریح می‌کند که: «عقل نظری یا نفس ناطقه انسانی، همواره صور کلی و معقول را از آنچه در رتبه مافوق او واقع است، اخذ می‌کند، و مطالعه در تصاویر حسی و خیالی اگر چه نفس را برای قبول صور کلی و عقلی آماده می‌کند اما عین این صور، از متخیله به عاقله انتقال نمی‌یابد، بلکه بر اثر تهیّ و استعدادی که احساس و تخیّل در نفس بوجود می‌آورد، صور مجرد مفارق از عالم غیر محسوس، در آن منطبق می‌شود.^{۳۰}»

ملاحظه می‌شود که قابلیت و انفعال عقل منفعل در دیدگاه ارسطو، بمعنای پذیرش محسوسات و مخیلات است اما قابلیت عقل منفعل، در مذهب ابن‌سینا، بمعنای قبول صور کلی و معقولی است که از عالم مجردات اخذ

می‌شود و حس و خیال، صرفاً نقش علل معده را دارد. همچنین ابن‌سینا تقسیمات هشتگانه‌ای را برای عقل، بترتیب زیر ذکر می‌کند.

عقول هشتگانه در تعاریف ابن‌سینا

ابن‌سینا در «حدود یا تعاریف» آورده است: «عقل به نزدیک فلاسفه به هشت معنا گفته می‌شود: نخست، همان خردی که ارسطو در کتاب «برهان» ذکر کرده و میان آن و دانش فرق نهاده است، زیرا وی گفته است که از راه اکتساب بدست می‌آید.

(معنی دوم و سوم) در کتاب نفس، ذکر شده و به «عقل نظری» و «عقل عملی» تقسیم گردیده؛ و اما عقل نظری، نیرویی است برای نفس که پذیرنده ماهیات امور کلی، باعتبار کلیت آنهاست و عقل عملی، نیرویی است که علاوه بر اینها به قوای متعدد عقل نظری (نیز) اطلاق می‌گردد.

از آن جمله است عقل هیولانی (معنی چهارم)، که نیرویی است نفسانی که در خود، استعداد پذیرندگی ماهیتهای اشیاء مجرد از ماده را دارد. (پنجم) عقل بالملکه است که تکامل همان نیرو است تا با حصول آنچه که (ارسطو) آن را در کتاب برهان (یعنی قیاس) خود، از استکمال نفس به هر صورتی که باشد - یا صورتی معقول چنانکه هرگاه اراده کند - آن صورت را تعقل یا احضار کند. و از آن جمله است عقل مستفاد (هفتم)، و آن ماهیتی مجرد از ماده است که از خارج در ذهن ترسیم می‌گردد. و از آن جمله است عقلی که به آنها عقول «فعاله» (معنای هشتم) نام نهند. و همه آنها اصلاً ماهیات برهنه از ماده باشند. پس تعریف عقل فعال، از آن جهت که تعقل است، جوهری است صوری، که ماهیت آن فی ذاته، مجرد آنچنان که از غیر خود، از ماده و علایق و ماده، مجرد می‌گردد. و آن ماهیت هر موجودی در ذهن است. و اما از آن لحاظ که عقل فعال است، جوهری است به همان صفت که یاد شد. و کارش اینست که از راه اشراق، عقل هیولانی را از قوه به فعل برساند.^{۳۱}

و اما در مورد اشراق، با حفظ حقایقی که ارسطو در بحث معرفت، به آن رسیده بود باید گفت که از نظر

۲۸- دبوید، و. هاملین، تاریخ معرفت‌شناسی، مترجم شاپور اتحاد، پژوهشگاه علوم انسانی، تهران ۱۳۷۴ ص ۱۹.

۲۹- غلامحسین ابراهیمی دینانی، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، انجمن فلسفه ایران، تهران ۱۳۵۸، ج ۲، ص ۱۲۰ و ۱۲۱.

۳۰- عقل در حکمت مشاء، ص ۳۴۹.

۳۱- ابن‌سینا، حدود یا تعریفات، ترجمه محمد مهدی فولادوند، ص ۲۶ و ۲۷.

ابن‌سینا، اشراق اینست که راه عقل را بسوی مقامی که مافوق طبیعت است، گشاده می‌دارد و آنچه از آن مقام، افاضه می‌شود، معنی معرفت را یکسره دگرگون می‌کند. آراء فلاسفه قرون وسطی را شاید بتوان درباره وجود اشراق الهی با یکدیگر مختلف دانست. و لیکن جمله آنها در این باب اتفاق رأی داشتند که خدا، هم خالق عقول است و هم هادی آنها، و این هدایت، نه تنها درباره تقرر اموری است که خدا به این عقول موهبت می‌کند، بلکه درباره صورت بخشیدن به اصول اولیه ایست که تمام علوم نظری و عملی متکی بر آنهاست. بدین معنی، حق آنست که در موافقت با آلبرتوس کبیر گفته شود که خدا همانگونه که در صقع وجود، محرک اول است در صقع معرفت نیز چنین است.^{۳۲}

ابن‌سینا به صراحت اعلام می‌دارد که «نسبت عقل فعال به عقل هیولانی انسان و به معقولات بالقوه، مانند نسبت خورشید به قوه بینایی انسان و به مرئیات بالقوه است؛ همانطور که با اتصال شعاع خورشید، روان اشیاء، که مرئی بالقوه است، مرئی بالفعل می‌شود و بینایی انسان نیز از قوه بفعل می‌رسد، با اتصال فیض عقل فعال، صور خیالی، که معقول بالقوه است معقول بالفعل می‌گردد و عقل هیولانی نیز از قوه به فعل می‌گراید. باز همانطور که خورشید به ذات خود، مرئی بالفعل است و مرئیات بالقوه دیگر، به سبب آن مرئی می‌شود، عقل فعال نیز بذات خود، معقول است و معقولات بالقوه دیگر، به سبب آن، معقول می‌شود.»^{۳۳}

«اما از آنجا که دو شیء، که از جهتی متشابه هستند، لازم نیست که از همه جهات، متشابه باشند، شعاع خورشید نیز، در فعل ابصار با فیض عقل فعال، در مورد تعقل، این تفاوت را دارد که خورشید، با اینکه مرئی است، رائی بالفعل نیست در حالیکه عقل فعال، هم معقول بالفعل و هم عقل بالفعل است.»^{۳۴}

«در فلسفه ارسطو اعتقاد به عقل فعال، از این جهت لازم بود که او صور معقول را برخلاف فلسفه افلاطون، دارای وجود مستقل بالفعل نمی‌دانست تا ادراک آنها مستقیماً امکانپذیر باشد. بهمین سبب عاملی که آنها را از وجود بالقوه خود، در اشیاء محسوس جدا سازد و بمقام فعلیت درآورد، لازم می‌آمد. و این عامل را به نور تشبیه می‌کرد که وسیله‌ای برای درک الوان است...»^{۳۵}

«اما ابن‌سینا معتقد است که عقل فعال، غیر از عقل هیولانی و غیر از سایر مراتب عقل انسانی است و خارج از وجود افراد انسانی قرار دارد... همچنین، نه تنها صور

معقول را به عقول انسانی، بلکه صور تمام اشیاء را به آنها افاضه می‌کند، عبارت دیگر، واهب الصور است... و نیز عقل انسانی، صور اشیاء را خود، به اتکای قوای سفلی از قبیل احساس و تخیل، از مواد آنها انتزاع نمی‌کند، بلکه این قوا، استعدادی در آن پدید می‌آورد تا توجه و اتصال به عقل فعال حاصل کند و از این منبع، آن صور به عقل افاضه می‌گردد.»^{۳۶}

یکی دیگر از نکات برجسته تعیین‌کننده در فلسفه ابن‌سینا که می‌تواند بعنوان موضوعی محوری در حکمت مشرقیه وی مطرح شود، عقل حدسی و عقل قدسی است که از ابداعات شیخ الرئیس می‌باشد و در این قسمت به بررسی اجمالی این فراز، از نظام فکری ابن‌سینا پرداخته می‌شود.

عقل حدسی و عقل قدسی

ابن‌سینا در کتاب شفاء، مراتب چهارگانه^{۳۷} عقل نظری را به آیه نور تشبیه نموده است و این کار، عناصر کلامی را در فلسفه ابن‌سینا به خوبی نشان می‌دهد. خلاصه بیانش در این باب اینست که می‌گوید: «نخستین قوه، عقل هیولانی و استعداد محض است که نفس را برای دریافت معقولات اول آماده می‌کند و این قوه در آیه نور، به منزله «مشکاة» (چراغدان) است که خود، هیچ روشنایی ندارد و بالاتر از آن قوه دیگری است که دارای استعداد دریافت معقولات دوم است، و به اندیشه، یا به حدس می‌تواند آنها را دریابد. چون گاهی راه اندیشه برای رسیدن به مجهولات بینتیجه است و طریق حدس، قویتر از فکر می‌باشد، به این جهت، فکر را در آیه نور به «درخت زیتون»، و حدس را به خود «روغن زیتون» تشبیه نموده است؛ و نفس آدمی را که تا حدودی معقولات دوم را مالک شده و از مرتبه عقل هیولانی که صرف استعداد بود، کاملتر گردیده، در آیه نور، به «زجاجه» (شیشه)، مانند کرده است. اما نفس بزرگواری که از طریق حدس، بمقام قوه قدسی نائل گشته، در آیه نور، فراز «یکاد زیتها یضی» (نزدیک است روغن آن برافروخته و روشن گردد)، درباره

32-Albert Grand, De intellectu et Telligibili, Tr.I, cap.II

برگرفته از اتین زبلسون، مورخ فلسفه قرون وسطی، ترجمه ع. داوودی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶، ص ۴۱۸.

۳۳- ابن‌سینا، النجاة، چاپ قاهره، به اهتمام مصطفی افندی المکاوی و الشیخ محبی الدین الصبری، ص ۳۱۶.

۳۴- ابن‌سینا، احوال النفس یا المعاد الاصغر، قاهره، دکتر احمد فؤاد الالهوانی، ص ۱۱۳.

۳۵- عقل در حکمت مشاء، ص ۳۵۰.

۳۶- احوال النفس، ص ۱۱۲.

۳۷- عقل هیولانی، عقل بالفعل، عقل بالملکه، عقل بالمستفاد.

آن صدق می‌کند. وقتی نفس از این مرتبه بگذرد، دارای قوتی است که معقولات دوم در نزد وی حاضرند و هرگاه بخواهد، بدون آنکه به اندوختن تازه نیاز باشد، می‌تواند آنها را مشاهده کند. و این قوه را عقل بالفعل خوانند؛ چون این قوه، بخودی خود، روشن است در آیه نور، به «مصباح» (چراغ)، تشبیه شده است؛ و چون مراتب عقول از عالم حس نیستند، باین جهت آمده است: «لا شریقه و لا غریبه»؛^{۳۸} وقتی نفس از این مرتبه بگذرد، دارای کمال بالفعل است و معقولات دوم، مانند نوری بر نور دیگر، در صفحه ذهن، نقش می‌بندد و این کمال عقل مستفاد است؛ و آن قوه‌ای که نفس را از این مراحل چهارگانه، گذر می‌دهد و از مرتبه

بالتر از عقل بالملکه می‌داند و معتقد است: کسی به این مرتبه از عقل می‌رسد که قوه حدس در او بسیار شدید باشد و در تحصیل مجهولات، غالباً حدس را بکار برد تا صورت‌هایی که در عقل فعال است، یکباره در نفس او نقش بندد. شیخ در بیان شدت و ضعف کمی در حدس گوید: بعضی مردم از جهت کمی از حدس بکلی بی‌بهره یا کم بهره‌اند و بعضی دیگر بطور متوسط از آن سهمی برده‌اند؛ و معدودی هم به طور کافی از آن استفاده می‌کنند. بنابراین همانگونه که در جهت نقصان حدس، اشخاصی را می‌توان یافت که بکلی از آن بی‌بهره بوده و هیچ حدسی نداشته باشند، همچنین در جهت فزونی، ممکن است

*** از نظر شیخ، نفس با بدن، الفت می‌گیرد و بوسیله آن آرامش می‌یابد و جایگاهش در آن نیکو می‌گردد، و هنگامیکه به لذایذ جسمانی دست یابد، سرزمین اصلیش را فراموش نموده و میثاق‌ها و پیمانهای اولیه را که «الم اعهد الیکم یا بنی آدم ان لاتعبدوا الشیطان» بود، به فراموشی می‌سپارد.**

نقص به کمال می‌رساند، «عقل فعال» است که در آیه نور به «آتش»^{۳۸} مانند شده که همه از وی روشنایی و درخشندگی می‌یابند.^{۳۸}

و اما چنانکه شیخ در تشبیه عقل نظری به آیه نور، فکر را به «درخت زیتون» و حدس را به «روغن زیتون»، مانند کرده است، در توضیح بیشتر تفاوت فکر با حدس در نظریات ابن‌سینا باید گفت: «در فکر دو حرکت است برای اینکه اندیشه و فکر برای دریافت معقولات مجهول، ناچار است از مطلوب مجهول، به سوی مقدمات و صور معلومی که در خزانه خیال، و معانی که در قوه ذاکره است، مراجعه کند تا معلومات مناسبی برای درک مطلوب مجهول، بدست آورد؛ و سپس از این مبادی معلوم، به نتیجه مجهول، انتقال یابد، و لیکن در حدس، اصلاً حرکت نیست. بلکه حدس، عبارت است از اینکه گاهی انسان برای دریافت مجهول خود، بدون داشتن مقدمات کافی، با میل به سوی مطلوب، یا بدون تمایل نفسانی، و در هر صورت بدون حرکت، یکباره به حد وسط رسیده است. و در عین حال مطلوب مجهول، حد وسط است. همچنین رسیدن به مطلوب در حدس، بخلاف فکر - که بصورت تدریجی است - بطریق دفعی می‌باشد.^{۳۹}

و اما در مورد عقل قدسی باید گفت که «ابن‌سینا آنرا

افرادی باشند که همه یا اکثر مجهولات خود را بواسطه معلومات حاصله از طریق حدس، بوسیله عقل فعال دریابند، بدون آنکه پیش کسی تعلیم گیرند و یا مجهولات خود را به وسیله معلوماتی که از راه فکر حاصل می‌شود بدست آورند. این مرتبه از کمال را می‌توان مرتبه پیغمبری دانست و آن قوه، «عقل قدسی» نام دارد.^{۴۰}

تأثیر عناصر کلامی در عقل حدسی و قدسی ابن‌سینا، بوضوح مشهود است و این امر نشانگر اختلاف ریشه‌ای میان دیدگاه ابن‌سینا و مسائیان می‌باشد چنانکه شیخ در کتاب «شفا»، درباره اهمیت قوه قدسی می‌گوید: «این امر یک قسم و سهمی از نبوت است. بلکه برترین قوای نبوت است و اولی اینست که این قوه را قوه قدسی نام نهند و این نیرو، برترین مراتب قوای بشری است^{۴۱}» و نیز در جای دیگر از شفا گوید «ممکن است فردی از بنی آدم بخاطر شدت صفا و اتصال بمبادی عقلی، نفس او تایید شده

* - در آیه مبارکه نور، چیزی صریحاً به خود «آتش»، مانند نشده بلکه این تعبیر آمده که: «یکاد زیتها بضی ولو لم لمسسه نار» (نزدیک است که روغن آن فروزان گردد هرچند آتشی آن را مس نکرده است).

۳۸- حسن ملکشاهی، ترجمه شرح اشارات و تنبیهات، سروش، تهران ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۹۱.

۳۹- همان، ص ۱۹۳. ۴۰- همان، ص ۱۹۵.

۴۱- ابن‌سینا، شفا، ج ۱، ص ۳۶۱.

باشد بطوریکه همیشه از حدس استفاده کند و از عقل فعال، دائم القبول باشد؛ و صورتی که در عقل فعال است دفعهٔ یا قریب به دفعه، در آن شخص مرتسم گردد.^{۴۲} ملاحظه می‌شود که از نظر ابن‌سینا، عقل فعال، بنحو تابش و اشراق از بیرون، باعث درک صور معقوله از جانب نفس انسانی می‌شود و این امر با مذاق مشائیان، که ادراک رامبتنی بر درک و مشاهدهٔ جزئیات می‌دانند، متفاوت است. چنانکه شیخ‌الرئیس در «رسالهٔ نفس» می‌گوید: «نفس انسانی در اثر ممارست به درک کلیات و دوری از آلودگیهای مادی و توجه کامل به امور عقلی و مجرد از ماده و ملاحظهٔ عقل فعال، ملکهٔ اتصال و پیوستگی دائمی به عقل فعال برای وی حاصل می‌شود و در حقیقت، نفس

که بالفعل قابل رؤیت نیست، بالفعل دیده می‌شود؛ بدین معنا که چون شعاع آفتاب بر چیزی بتابد و به چشم منعکس شود همانند دیدن چشم و دیده شدن جسم که هر دو در قوه بودند، فعلیت می‌یابد. به همین‌گونه، عقل فعال نیز در عقل نظری انسان، نور افشانی می‌کند تا اندیشه‌های او را که در قوه بودند فعلیت دهد و عقل او نیز فعلیت یابد؛ و همانگونه که آفتاب، ذاتاً دیدنی است و سبب دیدن اشیاء می‌شود، عقل فعال نیز ذاتاً تعقل شدنی است و سبب تعقل امور عقلی می‌گردد.^{۴۵}

ملاحظه می‌شود که شیخ، عقل فعال را مانند نور، «ظاهر نفس و مظهر لغیره» می‌داند و تأثیرگذاری عقل فعال را در نفوس کامل انسانی تا به آنجا قائل است که، دریافت

• شاید مهمترین نقطهٔ اختلاف ابن‌سینا با مشائیان بطور عام و با ارسطو بطور خاص، مشرب عرفانی شیخ‌الرئیس ابن‌سینا باشد که در نوشته‌های زیادی که از او باقی مانده، نمودی روشن دارد.

انسانی در این مقام، مانند آینه‌ای است که در صورت مقابلهٔ کامل، تمام صور معقول در وی منعکس می‌گردد.^{۴۳} بنابراین شیخ، مشاهده و درک جزئیات را که به ادراک کلی منجر می‌شود، تنها، نقطهٔ شروع حرکت در طریق شناخت می‌داند که به‌مراه تهذیب نفس از پلیدیها، انسان را مستعد قبول عقل فعال می‌گرداند.

ابن‌سینا در قسمت دیگری از رسالهٔ نفس آورده است: «نفس انسانی مستعد است بر قبول علم از جواهر عقلی و از نفوس سماوی، و از آن حجاب نیست، اما حجاب از جهت قابل است و هرگاه حجاب از جهت قابل برخیزد از آنجا فیض علم بدو پیوندد.^{۴۴}» ابوعلی سینا در کتاب شفا، بوضوح بر اشراق و تابش از جانب عقل فعال، تصریح دارد و دریافت آن را از طریق عقل نظری مورد توجه قرار داده، در آنجا که می‌گوید: «نفس انسانی مسلماً عاقل بالقوه است که سپس عاقل بالفعل می‌گردد و هر چیزی که از قوه به فعل رسید البته سببی می‌خواهد. پس در اینجا هم، سبب و علتی است که نفوس ما را از قوه به فعل می‌رساند؛ چون او سبب است که صور عقلی را عطا می‌کند، پس خود آن، عقل بالفعل (عقل فعال) است که بطور مجرد، مبادی صور عقلی در آن است. و نسبت آن عقل به نفوس، مانند نسبت آفتاب است به چشمهای ما؛ همانطور که آفتاب بذاته دیده می‌شود و به نور آن، هر چه

معقولات را در نفوس کمال یافته، بی‌نیاز از قوای حسی و بدنی و بدن و حواس مادی را برای نفس عاقله، ثقل و سنگین می‌داند.^{۴۶} که این امر در مغایرت کامل با نظریات مشائیان است. شاید بتوان براساس نظریهٔ ابن‌سینا، حواس مادی را به مرکبی تشبیه کرد که فقط در مراحل پایین شناخت به مرکب خود کمک می‌کند و در مراحل بالا جز وزر و وبال و سنگینی برای نفس انسانی چیزی ندارد که این نظریه با مشرب ارسطو و سایر مشائیان متفاوت است.

عرفان ابن‌سینا

شاید مهمترین نقطهٔ اختلاف ابن‌سینا با مشائیان بطور عام و با ارسطو بطور خاص، مشرب عرفانی شیخ‌الرئیس ابن‌سینا باشد که در نوشته‌های زیادی که از او باقی مانده، نمودی روشن دارد. از جمله آثار عرفانی ابن‌سینا می‌توان «رسالهٔ حی بن یقظان»، «رسالهٔ طیر» و «رسالهٔ سلامان و ایسال» را نام برد. علاوه بر اینها «قصیدهٔ عینیه» و سه بخش پایانی اشارات، (نمط هشتم و نهم و دهم)، تحت عناوین «فی البهجة والسعادة»، «مقامات العارفين» و «فی اسرار

۴۲- همان، ص ۶۱ و ۳۵۸.

۴۳- ابن‌سینا، شفا، ج ۱، ص ۳۶۱.

۴۴- ابن‌سینا، رسالهٔ نفس، ص ۶۸.

۴۵- شفا، ج ۱، ص ۳۹۶.

۴۶- ر.ک. شفا، ج ۱، ص ۳۵۲ و رسالهٔ نفس، ص ۲۴.

الایات»، نشانگر دیدگاه عارفانه این حکیم فرزانه است. همچنین نامه نگاریهای او با ابوسعید ابوالخیر (۳۵۷ - ۴۴۰ ق/ ۹۶۷ - ۱۰۴۹ م)، عارف و صوفی بزرگ همزمانش، گواهی است بر آنکه وی شیوه و بینش عرفانی را ارج می‌نهاد؛ اما آنچه را که درباره دیدار ابن‌سینا و ابو سعید گفته شده است، نمی‌توان واقعیت تاریخی دانست. پس از این دیدار گویا چون شاگردان ابن‌سینا از وی پرسیدند که: شیخ (یعنی ابوسعید) را چگونه یافتی؟ گفت: هر چه ما می‌دانیم او می‌بیند.^{۴۷} ابن‌سینا در وصف عارفان می‌گوید: «ویژگی عارف در اینست که حق نخستین را می‌خواهد نه برای چیزی جز او، و هیچ چیز را بر شناخت و «عرفان» وی برتری نمی‌دهد؛ پرستش تنها برای اوست، زیرا تنها، وی شایسته پرستش است و این پرستش، پیوندی شریف با حق نخستین است.»^{۴۸}

در نظر شیخ‌الرئیس، «عارف، با ریاضت می‌تواند به کمال حقیقی نائل شود و پس از رفع موانع خارجی، موانع داخلی را نیز از میان بردارد و با تلطیف درون، دریافت‌کننده امور الهی گردد و پس از طی این مراحل، خلسه‌ای از مشاهده نور حق برای عارف حاصل می‌شود که در مراحل بالاتر سیر و سلوک، درون او آینه حق می‌گردد.»^{۴۹} و سرانجام هنگامیکه نفس به حس باطن پردازد، از حس ظاهر روی می‌گرداند و حس ظاهر ضعیف می‌شود. باین ترتیب در نظر ابن‌سینا یکی از شرایط دسترسی به غیب، آنست که نفس انسانی از حواس ظاهر انصراف حاصل کند و به حس باطن پردازد.^{۵۰} شیخ، در مورد آنچه از غیب جانهای مستعدو آماده و مهذب، تابیده می‌شود، می‌گوید: «نقش غیبی و وارد غیبی به صور گوناگون پدید می‌آید: گاهی بصورت اثری که به ذاکره فرود می‌آید جلوه می‌کند، مانند سخن پیامبر (ص) که گفت، روح‌القدس در من چنین و چنان دمید و گاهی بصورت اشراق خیالی و ارتسام واضح در حس مشترک در می‌آید، مانند آنچه پیامبر (ص) نقل می‌کرد که صور ملائکه را دیده و سخن فرشتگان را شنیده است.» ابن‌سینا در اواخر نمط دهم اشارات، ابراز می‌دارد که دریافت امور غیبی، باعث می‌شود تا وهم نتواند مزاحمتی برای عقل، ایجاد کند و باین ترتیب عقل، براحتی بر غیب دست پیدا می‌کند و سرانجام در نظر شیخ، برخی از نفوس انسانی دارای ملکه‌ای می‌شوند که تأثیر آن از بدن خود آن نفوس، تجاوز می‌کند و به اجسام دیگر می‌رسد و از زیادی قوت، گویی یک نفس، نفس همه جهان و مدبر همه جهان است. و همانگونه که نفس در کیفیت مزاج اثر می‌گذارد، در سایر اجسام نیز تأثیر دارد. ممکن است کسی ایراد بگیرد که نفس ناطقه، نمی‌تواند چیزی را که ندارد، به دیگری بدهد. در جواب

باید گفت که هر گرم‌کننده‌ای نباید خودش گرم باشد یا هر خنک‌کننده، خودش خنک باشد. پس بعید نیست که برخی نفوس، قوه‌ای داشته باشند که در اجسام دیگر اثر بگذارد.^{۵۱}

مراحلی که شیخ، برای عارف ترسیم می‌کند نشأت گرفته از دیدگاهی و رای دیدگاه مشائیان است و اصولاً وی بشدت تحت تأثیر مبانی دینی بوده و اثبات نبوت و توجیه مسئله معاد روحی، و الهام و معجزات و کرامات و نظایر این مسائل در آثار وی، او را به مقاصد متکلمین نزدیک ساخته است.

ابن‌سینا، رسیدن به کمال انسانی و حتی صاحب کرامت شدن را از طریق طی مراحل عرفانی ممکن می‌داند و این راه خلاف مسیر ارسطو و ارسطوئیان است. وی مراحل مزبور را چنین ترسیم می‌نماید:

۱- «اراده»، که تحت تأثیر یقین برهانی و ایمان قلبی حاصل شده است،

۲- «حرکت» سر باطن سالک، بطرف عالم قدس،

۳- «مرید» گشتن در حال اتصال روح بعالم قدس،

۴- «ریاضت»، که به منظور سه امر صورت می‌گیرد:

الف) دور ساختن غیر حق، از راه حق،

ب) تبعیت نفس آماره از نفس مطمئنه،

ج) تلطیف درون برای رسیدن به مرتبه آگاهی،

۵- «اوقات»، که خلسه‌هایی لذت بخش هستند، مانند

برقهایی که می‌درخشند و خاموش می‌شوند،

۶- «سکینیت»، در اثر استغراق در اوقات، که برقهایی

لامع را به شهاب روشن تبدیل نموده و ایجاد آرامش و

بهجت دائمی می‌کنند،

۷- «ارتقاء» از عالم زیرین به عالم بالا و استقرار در آن.

۸- «فنا» فی الله، با غفلت از خود و وصال حق.^{۵۲}

پیمودن این مراحل از دیدگاه ابن‌سینا، عارف را به

درجه عالی انسانی می‌رساند و ملکه کرامات را در وجود

او سبب می‌گردد. این مراحل در واقع بواسطه اینکه

سالک، خود را در معرض تابش انوار و جاذبه‌های حق

قرار می‌دهد، حاصل می‌شود.

آنچه در مورد عرفان ابن‌سینا، لازم بذکر است اینست

که «چون او فیلسوفی عقلگراست، عرفان وی نیز یک

«عرفان عقل‌گرایانه» (راسیونالیست) است. عرفانی است

۴۷- شرف الدین خراسانی، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ص ۲۶.

۴۸- شرحی الاشارات، ج ۲، نمط ۹، ص ۱۰۸.

۴۹- ر.ک. ترجمه و شرح اشارات، ج ۱، نمط ۹، ص ۴۴۷ و ۴۴۸ و ۴۵۲.

۵۰- ر.ک. شرحی الاشارات، نمط دهم، ص ۱۳۰.

۵۱- حسن ملکشاهی، ترجمه و شرح اشارات، ج ۱، ص ۴۸۷ و ۴۸۸.

۵۲- ر.ک. به شرحی الاشارات، ج ۲، ص ۱۱۱ تا ۱۱۹.

که با جذب و شور و شطح صوفیانه، و با طوری و رای طور عقل، سر و کار ندارد، بلکه عرفانی است زاییده مستی عقل، عقلی که از محدودیت‌های وجودی خود آگاه می‌شود و برآشفته می‌گردد، می‌کوشد گریبان خود را از چنگ «مقال» برهاند و به «خیال»، پناه برد، زیرا شناخت حقیقی از راه گفنگو و آموختن دست نمی‌دهد، بلکه از راه «مشاهده»، دست یافتنی است. پس باید از «رسیدگان به عین» شد، نه از «شنوندگان اثر»؛ یافتن اینگونه تعبیرات نزد ابن‌سینا شگفتی ندارد. زیرا وی در متن بینش عقلانی - فلسفی خود نیز، بگونه‌ای «نمی‌دانمی» (اگنوستی سیسم)^{۵۳} می‌رسد.^{۵۴}

نتیجه گیری

حاصل بحث، این شد که اگر بتوان تصویری هر چند مبهم از ساختار حکمت مشرقیه ابن‌سینا، با آمیزه‌های اشراقی ترسیم نمود شاید بعضی از مختصات محوری آن ساختار، عبارت باشد از:

در مورد نفس

۱- نفس انسانی، مجرد است و به منزله صورت برای ماده تن نیست، بلکه ماهیتی مستقل دارد که فقط در فعل خود نیازمند بدن است و در ذاتش، مجرد و بی‌نیاز است و این امر، بقای نفس را پس از اضمحلال تن، توجیه می‌نماید. نسبت نفس به بدن، مانند مرغ به آشیانه است و هرگاه سخن، از «من» انسانی است، اشاره به نفس است که در این صورت (براساس برهان انسان پرنده)، تصور «من»، بی‌نیاز از تصور اعضاء و جوارح بدن می‌باشد.

۲- نفس، پدیده‌ای کاملاً روحانی است که با جسم مادی که مورد حلول آن واقع شده، مبانیت کامل دارد و هنگامیکه بدن، آمادگی دریافت این روح را دارد، روح از عالم بالا بعالم مادی هبوط می‌کند.

۳- نفس، مشتاق بازگشت به عالم بالاست، که عالم وحدانیت است و لو اینکه مدتی در قفس تن اسیر باشد؛ به این معناکه فاعل او، خدای واحد است و غایت و مطلوب او نیز، بازگشت دوباره به عالم وحدانیت می‌باشد.

۴- نفس آدمی از حیث ماهیتش برای انسان، دست‌نیافتنی و در حجاب است. زیرا، سرّ الهی است و ودیعه ازل و مقدس خداوند می‌باشد. ولی ظهور آن، بوسیله صفات و افعال و اعمال نفس که با آلت تن صورت می‌گیرد، امکانپذیر است.

در مورد عقل

۱- عقل منفعل: همان عقل نظری یا نفس ناطقه انسانی و پذیرای صور کلی و معقولی است که از عالم مجردات به او افاضه می‌شود و حس و خیال در این دریافت و پذیرش بعنوان علل معده تلقی می‌شوند.

۲- عقل فعال: افاضه کننده صورتهای اشیاء به عقل منفعل می‌باشد و بعبارت دیگر، «واهب الصور» است. همچنین عقل فعال، هم مظهر است و هم ظاهر، یعنی علاوه بر اینکه معقولات بالقوه دیگر، به سبب آن، معقول می‌شوند، خود نیز بذاته معقول می‌باشد و بعبارت دیگر، عقل فعال، هم عقل بالفعل است و هم معقول بالفعل.

۳- عقل حدسی: بعکس فکر، که حرکت از مبادی معلوم به نتیجه مجهول است، عقل حدسی، بدون داشتن مقدمات کافی، یکباره به حد وسط می‌رسد و در عین حال، مطلوب مجهول، همان حد وسط است. نیز وصول به مطلوب، بعکس فکر، بصورتی تدریجی نیست بلکه بطریقی دفعی صورت می‌گیرد.

۴- عقل قدسی: مربوط به انسانهایی است که همه یا اکثر مجهولات خود را از طریق حدس، به وسیله عقل فعال در می‌یابند بدون آنکه نزد کسی تعلیم گیرند و یا مجهولات خود را از راه فکر به دست آورند که این مرتبه از عقل، مرتبه پیامبری است و این نیرو، برترین مراتب قوای نفس بشری می‌باشد.

لازم به ذکر است که ابن‌سینا رسیدن بمرتبه عقل حدسی و عقل قدسی را مشروط به دوری از آلودگیهای مادی و تهذیب نفس و در نتیجه، شدت صفا و اتصال به مبادی مجرد عقلی می‌داند.

در مورد عرفان

۱- در نظر شیخ، براساس تجرد نفس و هبوط آن از عالم بالا، نفس، مشتاق صعود دوباره و بازگشت به عالم وحدت است و عنصر ریاضت می‌تواند به تلطیف درون کمک کند و مشاهده نور حق و عرفان الهی برای انسان حاصل شود، تا جاییکه آئینه حق گردد. شخص در این مرحله می‌تواند از حس ظاهر، روگرداند و به حس باطن پردازد تا به غیب دسترسی پیدا کند؛ در این حال وی مورد اشراقات و افاضاتی واقع می‌شود و در اثر مداومت در این حالات، فنای فی‌الله برای او حاصل می‌گردد تا جاییکه در وصول دوباره به عالم وحدت چنان می‌شود که گویی یک نفس، نفس همه جهان و مدبر همه جهان می‌گردد. این مرتبه، مرتبه پیامبران و اولیاء الهی است.

۲- از آنجا که ابن‌سینا فیلسوفی عقل‌گراست، عرفان وی نیز حاصل سرمستی و بیخودی عقلانی می‌باشد و به بیانی دیگر می‌توان گفت برای کسی که از محدودیت‌های وجود خود، آگاه می‌شود یک نحوه «لا ادری‌گری» عارفانه رخ می‌دهد.
