

ابن سینا، فرزانه‌ای متعلق به فرهنگ انسانی

بمناسبت چهلین سال انتشار تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، به پیشگاه استاد دکتر ذبیح‌الله صفا تقدیم می‌شود.

نوآوریهای خلاق و تأثیر میراث فکری شیخ فلاسفه ابوعلی حسین بن عبدالله ابن سینا بر فرهنگ بشری و بویژه از منظر تأثیرش بر تفکر علمی و تعارضش با همه عناصر خرافی و ضد تحول، و ستیزش با تمامی مظاهر ارتجاع دینی تأثیری ماندگار و در عین حال ناگفته مانده است. وظیفه‌ای را که من در این مختصر بعهده گرفته‌ام تنها ترسیم چهارچوبی از کلیات چنین نوآوریها، تأثیرات و تعارضات است.

میراث فلسفی و علمی ابن سینا متنوع و در عین حال بسیار پیچیده است. او که در همه موضوعات علمی و فلسفی عمده زمان خویش دستی چیره داشت مبانی و اصول فکری خویش را متناسب با هر یک از موضوعاتی که به آنها روی می‌آورد مطرح کرده است. ابن سینا در زمانه‌ای می‌زیست که آرمان اسلامی هنوز در معرض آن تهاجمی قرار نگرفته بود که بعدها در جهت تجزیه آن اعمال شد و لذا باقتضای موقعیت حاکمه‌ای که داشت با هر نوع روند فلسفی و تفکر این جهانی و علم سرمخاصمه داشت.^۱ ابن سینا که عمده‌ترین سهم خویش را در عرصه علم و فلسفه و تفکر عقلی تحت چنان شرایط مسلطی ایفا کرد بر تفکر علمی و فلسفی نسلهای پس از خود چه در شرق و چه در غرب نفوذ عمیقی بجای نهاد. نیازی به بیان تشریحی این حقیقت نمی‌بینیم که توماس آگوئیناس (Thomas Aquinas، ۱۲۲۵ - ۱۲۷۴ م.) آن چنان از ابن سینا تأثیر گرفته است که تنها در قسمت اول از کتاب بزرگ خود بنام «جامع الهیات» بیشتر از دو یست و پنجاه بار برای تأیید مطالب خود از ابن سینا نقل قول می‌کند. فورلانی (Furlani) تأثیر ابسن

سینا را در نخستین مهره فلسفه نوین یعنی در دکارت بازمی‌یابد و ترویلوپه دنبال فلسفه شرقی ابن سینا در نزد الکساندر دو هالس (Alexander de Hales)، بونا ونتسوره (Sanctus Bonaventura، ۱۲۲۱-۱۲۷۴ م.)، روژیکن (Roger Bacon، ۱۲۱۴-۱۲۹۴ م.) و دونس اسکات (Duns Scotus، ۱۲۶۶-۱۳۰۸ م.) می‌رود و رستاخیزی آن را در مکتبهای پادوا و بولونیا و در پیه‌ترو پومپوناتزی در رنسانس می‌یابد. فیلسوف معاصر آلمان ارنست بلوخ (Ernst Bloch، ۱۸۸۵-۱۹۷۷ م.) تأثیر ابن سینا را در داوید دو دینان (David de Dinant)، و پیه‌ترو دابانو (Pietro d'Abano، ۱۲۵۰-۱۳۱۵ م.)، و جوردانو برونو (Giordano Bruno، ۱۰۲۰-۱۱۰۱ م.)، و اسپینوزا (Spinoza) باز می‌یابد.^۲

میراثی با وسعت تأثیری چنین عظیم خود از آبخور فرهنگی گسترده‌ای سیراب شده بود. واقعیت این که ابن سینا در کار پر جنبه و متنوع‌الوجه خود از یک سو بر سنن علمی و فرهنگی یونان ناظر بود و از سوی دیگر بر سنن علمی-فلسفی و فرهنگی ملل شرق بویژه ایران زرتشتی و هند و دیگر کشورهای منطقه نظر داشت. او خود تصریح می‌کند که: «البته دور از حقیقت نیست که از راه غیر یونانی نیز علومی به ما رسیده باشد که در فهم این مسائل کمک کرده باشد.»^۳ علاوه بر اینها او در موقعیتی قرار داشت که می‌توانست به نحو مطلوبی از تجربه غنی و از دانش ملل آسیای مرکزی و ایران برخوردار شود. به لحاظ همین موقعیت است که ما نقش برجسته او را در کشف گرایشهای مترقی موجود در سنت و دانش روزگار او، در بازسازی و ارزیابی درست از آن دانشها و مهمتر از همه در پیشبرد و تعمیق آنها می‌یابیم و هم در اینهاست که می‌توان نشان و مهر بارز شخصیت او را در جوهر آثارش یافت. «نظام فلسفی ابن سینا در مجموع نظامی از آن خود اوست و نشان اشتباه ناشدنی شخصیت او را با خود دارد.»^۴ مشخصاً در همین خصیصه است که ما نوآوریهای او را چه در مسائل عمده فلسفه و منطق و چه در علوم می‌یابیم. تأکید خود شیخ بر جدایی اش از بسیاری از احکام و استدلالهای ارسطویی و یا بازیابی راه‌های نو برای مسائل لاینحل حکایت صریحی از این واقعیت است. «همت ما بر آن شد که کلامی و سخنی را ایراد نماییم و جمع کنیم که اهل بحث را در آن اختلاف نظر است... از طرفی ما باک نداریم از اختلاف و افتراق با آنچه که مآنوسین و مآلوفین به کتب یونانی... بعلت غفلت یا قلت فهم درک کرده‌اند... ما... تکمیل کردیم آنچه را آنان اراده کرده بودند لیکن در آن قاصر بودند و ادراک آن به آنها نرسیده بود.»^۵

نظریات فلسفی و علمی ابن سینا به نحو تنگاتنگی به یکدیگر بسته‌اند و غفلت از آن

از عوامل نادرستی تعبیری است که از اندیشه او به عمل آمده است، در این بستگی، مبانی نظری او که بیشتر رنگ و بوی علمی داشت تا صبغه‌ای متافیزیکی عامل تعیین کننده‌ای بشمار می‌آید. بدون شک او در حل بسیاری از مسائل اساسی که دانش فلسفی فراروی او قرار می‌داد بمعنای واقعی کلام یک ماده گرا نبود. بطور کلی او زیر نفوذ آموزش‌های افلاطون، ارسطو و نوافلاطونیان قرار داشت و به همین سبب نگرش فلسفی او را می‌توان یک ایدئالیسم ناستوار خواند. با اینهمه تفسیر تعین گرایانه‌ای که او از رابطه بین اصول نفسانی و ساخت مادی یا جسمانی بعمل می‌آورد به نحو اجتناب ناپذیری به این نتیجه منجر می‌شد که به قدمت طبیعت باور آورد. علاوه بر این، نظریات او درباره «ماده» به نحو صریحی ضد دینی بود، زیرا که در مفهوم کیهان شناختی او «ماده» از موضع وجودشناختی مستقلی برخوردار است. وی در عقیده خود درباره طبیعت بر «علت اولی» ارسطو بی‌باور بود. به تعبیر دیگر گرایش ابن سینا نسبت به طبیعت عمده در نقد او از ارسطو و دیگر مشائین متبلور است. از نظر ارسطو طبیعت قبل از هر چیز «اصل و علت حرکت و سکون اشیائی است که در آنها به نحو ذاتی و نه عرضی وجود دارد». ^۶ ابن سینا در تفسیر خود بر متافیزیک آلفای ارسطو به بیهوده‌گرایی اصحاب مساوراء الطبیعه و بخصوص ارسطو و مفسران‌ش اشاره می‌کند و به «شدن» بعنوان منشأ حرکت بجای توجه به «بودن» بعنوان منشأ آن تأکید روا می‌دارد. ^۷ در همین باب او در فیزیک مشاهداتی در باره پرتاب اجسام سنگین و سبک انجام داد و بر نظریه حرکت ارسطویی خرده‌گیری اساسی کرد. ^۸ او در رد نظریه مشائی حرکت بر این باور بود که «حرکت پرتابی نیروی در درون خود دارد که توسط علتی که آن را به حرکت درآورده، نهاده شده تا آنچه را که مانع حرکت آن در جهات خاص است — یعنی مقاومت محیط — از بین ببرد». ^۹

این نظریات فلسفی مقام و بن پایه‌ای را در جهان بینی و روش شناسی ابن سینا موجب گردید که نظریات او در زمینه علم و تکنولوژی و بخصوص طب بر آن استوار شد. بسیاری از اندیشه‌های خلاق ابن سینا و نوآوریهای او در فیزیک، ریاضیات، زمین شناسی، جغرافی، نجوم، مکانیک و علوم فنی دیگر تا حدود وسیعی از مبانی نظری فلسفی و روش شناختی او ناشی می‌شد و درست در همین زمینه‌ها او به نحو بارزی مظهر جمع میراث سنتی پیشینیان و آفرینندگی بود. از این نکته نباید غفلت ورزید که نظامات فلسفی، قصرهایی رؤیایی که شعبده‌باز یا الهه‌ای آنها را بناگهان و با جادو بیافریند نیست. بلکه تمامی آنها نتایج نقادی شده پیشرفت و تحوّل فکری بشر در روند تاریخی و روزگاران پیشترند. تاریخ فلسفه ایران در دوران اسلامی نیز از این قاعده مستثنی نیست.

این تاریخ دارای دو مرجع آرمانی نیرومند است که عبارتند از سنتن فرهنگی هند و ایرانی و میراث علمی- فلسفی یونان و روم. فلسفه هر دوران بعنوان پیش فرض خود مواد و مصالح مادی و معنوی معینی در اختیار دارد که از پیشینیان به ارث رسیده است. در ارتباط با دستاوردهای فلسفی و علمی متفکران ایرانی و آثار آنان باید از یاد نبرد که در آستانه رویدن تفکر مستقل فلسفی در میان فرزندانگان مسلمان ایرانی آثار افلاطون و ارسطو، ارشمیدس و جالینوس به نحو وسیعی در سراسر منطقه اسلامی، از آسیای مرکزی و ایران تا شمال افریقا انتشار یافته بود. همزمان با انتشار ترجمه نوشته های سریانی و یونانی، جذب و دریافت متون مربوط به علوم طبیعی و ادبیات فلسفی و اخلاقی و کلامی هند و ایران نیز عمل گردید و بخصوص تأثیر آرمانی فرهنگ ایرانی قبل از اسلام- زرتشتیگری، آیین مهر، زروانیسم مانویت و جز اینها چه مستقیم و چه غیر مستقیم در تمامی سیر تحول فلسفه و کلام و عرفان قرون وسطی محسوس بود.

بنابراین چنانچه ما آثار متقدم فلسفه در زبانهای فارسی و عربی را در مقابل میراث آرمانی گذشته آن قرار دهیم بسادگی می توانیم دریابیم که بسیاری از افکاری که در این آثار در پی بسط و حل آنها کوشش بعمل آمده است اندیشه های تازه ای نبوده اند. و این خود نشانی از وجود عامل «دوام تاریخ» است. اما آنچه محقق است این که حضور عینی عامل «دوام تاریخی» هرگز نمی تواند بمعنای نفی حضور و وجود عامل «خلاقیت» و «نواندیشی» در منطقی خاص از روند تفکر فلسفی یا علمی تلقی شود.

فلاسفه شرق و از آن میان فلاسفه ایران در دوران اسلامی در تدارک نظامهای جدید فکری با مسائلی درباره جهان مواجه بودند که برآمده از روزگار آنان بود و به همین لحاظ راه حلهایی را برای مسائل ارائه کردند که با ویژگی آن مسائل انطباق داشت. و بر بالای چنین خاکی بود که ساختار بلند تفکر فلسفی و علوم طبیعی ابن سینا بنیاد شد.

تعالیم فلسفی ابن سینا دستگاهی یکپارچه و همساز نبود. دو جریان متفاوت تفکر ماوراء الطبیعی و علوم طبیعی در میراث فکری او بهم بافته شده بود. البته این سخن هرگز به این معنی نیست که آموزشهای فلسفی او اساساً سرشتی التقاطی داشت و یا از هر بافت و بود اصیل درونی بی بهره بود. همه آموزشهای فلسفی کهن بطور کلی به نحو بارزی در خود نقش و تأثیر جریانهای فکری و اجتماعی ناسازگاری را داشته اند. از یاد نبریم که همین وضع در مورد آثار ارسطو نیز که روندهای ایدآلیستی و ماده گرا را در خود داشت صادق است.^{۱۰}

اگر چنان که لازمه روش شناسی علمی ست ما شرایط مشخص اجتماعی و فرهنگی

را که ضمن آن فلسفه معینی بوجود می‌آید مورد توجه قرار دهیم در این صورت ضروری است که در آن فلسفه جریانها و گرایشهایی را که مبتن عقاید مترقی، آزاداندیشی و تعمیق درک از طبیعت و انسان بوده‌اند از یک سو و دیگر تعلقاتی را که مانع عمده‌ای در برابر گرایشهای نخست بوده‌اند از سوی دیگر از یکدیگر متمایز سازیم.

با رعایت و اعمال چنین تمایزی است که ما فلسفه ابن سینا را بعنوان فلسفه‌ای مترقی تلقی می‌کنیم. ابن سینا در نظریات وجودشناختی خود بدون تردید تحت نفوذ آن خطی از ذهن‌گرایی در فلسفه بود که در آن «علت اول» یا محرک اول وجود امری روحانی تلقی می‌شد. این مکتب که در هر دو نظریه «صدور» و «محرک اول» تبیین شده است هماهنگی بین سنت ذهن‌گرایی در فلسفه را با اصول خداپاورانه اسلامی بمنظور پرهیز از هر نوع مناقشه‌ای با احکام شریعت ممکن می‌ساخت. بر این مبنی ابن سینا نیز «می‌کوشید تا جنبه امکان مجموعه مخلوقات را در برابر خالق واجب الوجود آشکار سازد و به این ترتیب به اصلی که از لحاظ اسلامی جنبه اساسی دارد مؤمن باقی بماند.»^{۱۱}

با اینهمه، مناقشه اجتناب ناپذیر بود، زیرا که به هر ترتیب در جریان برخورد و همسازی با جزئیات شریعت تفاوت نظرهای تفسیری بروز می‌یافت چنان که غزالی با اتکاء بر همین تفاوتها بود که بر فلسفه مشائی ارسطو و نیز بر ابن سینا حمله آورد. او ضمن متعارض دانستن نظریات آن دو با همان «اصولی که از لحاظ اسلامی جنبه اساسی دارد» بر این گمان بود که در فلسفه مابعدالطبیعه مطالبی وجود دارد که مخالف الهیات اسلامی و لذا بددینی و ارتداد است.

طرفه این که گرایشهای مترقی و بدیع ابن سینا دقیقاً در همین تعارضات و ناسازگاریها وجود داشت. این نکته را بگوییم که به این گرایشها و تحولاتی که تفکر ابن سینا موجب شد نمی‌توان صرفاً از منظر بسط ذخیره تجربی اطلاعات و یا به صرف توجه به علم یونان و یا هند و ایران نگریست، بلکه در مرجع‌شناسی این تحولات الزاماً باید به بروز نیازهای اجتماعی و فرهنگی و اقتضای وجود یک روش‌شناسی نو در حل مسائل طبیعی نیز نظر داشت. به این لحاظ فلسفه ابن سینا دقیقاً با روح زمانه او منطبق بود. او این نظر را که طبیعت قدیم و «مقدم» است و نابود نمی‌شود و از لحاظ ماهیت با ربوبیت مشابه است و این که قوانین آن لزوماً تغییرناپذیر است و تمامی عرصات آن می‌تواند موضوع شناسایی انسان قرار گیرد تسجیل کرد. او معتقد بود که نفس زیر سیطره عمل و فعالیتها تن عمل می‌کند و خلود و جاودانگی «فردی» آن ناممکن است. تعبیر او از نفس و تحول تکاملی اشیاء تا حدود وسیعی یادآور نظریه تکاملی و روند دیالکتیکی

هگلی است. «همان‌گونه که از واجب‌الوجود و به میانجیگری عقول و نفوس تا عناصر چهارگانه تنزلی حاصل می‌شود، یک ترقی و صعود تدریجی نیز وجود دارد و آن قوس صعودی وجود است که در اثر اختلاط چهار عنصر به نسبت‌های کاملتر حاصل می‌شود. چون عناصر بصورت ترکیبات خالص‌تر با یکدیگر آمیخته شوند نفوس نباتی و حیوانی و بالاخره ناطقه در «خارج»^{۱۲} و از طریق اتصال با نفس عالم به آنها اضافه می‌شود»^{۱۳} در این بیان ما هیچ عنصر متافیزیکی که مؤید معنای مصطلح «خارج» از عالم عینی باشد نمی‌بینیم. «خارج» ابن سینایی آنچه هست تنها بیانی خام و مقتضای زمانه از سنتز هگلی است که اگرچه در هیچ یک از اجزاء سازنده هر موجودی نیست اما همزمان با تحقق ترکیبی آنها نسبت به آنها مقام «جزء اشیائی» یا «جزء تکوینی» دارد.

بخش بسیار اصیل میراث فلسفی ابن سینا نظریه او درباره وجود است. بدون سبب نیست که او را مشخصاً فیلسوف وجود خوانده‌اند.^{۱۴} تمایزی که ابن سینا بین هستی واجب‌الوجود و هستی ممکن‌الوجود قائل گردید و از آن دو مفهوم «وجود واجب بالذات» و «وجود واجب بالغیر» طرح بحث شد دستاورد اصیل او در فلسفه است.

واجب‌الوجود وجودی روحانی است، چنین وجودی خیر مطلق، حقیقت و عقل مطلق است. این مفهوم تا حدود زیادی یادآورد یگانة افلاطون و فلوطین و محرک اول ارسطو است. با اینهمه ابن سینا بکرات درباره نیاز به یک علت اولی بعنوان خالق هستی و نه بعنوان علت حرکت در جهان عینی تأکید می‌کند و دلایلی را در این باره علیه فلاسفه مشائی ارائه می‌کند. او ضمن مناقشه در باور ابی‌پشزمتی به مقولات ضرورت و امکان دوام در ارتباط با اصل علت اولی تصریح می‌کند:

وقوم ظنّوا أن هذه الضرورة واجبة في نفسها ولم يميزوا بين الضرورية شرطاً والضرورية حقاً فقالوا ما هذه حكايته فقلت لأبي بشر فاذ من الضرورة على ما هي عليها فأى موقع من العلة الأولى في أمرها فقال دوام الحركة وهذا محال فأن موقع الحق الأول هو أن الضرورة من قبله ولا ضرورة الشيء في ذاته ومما يدل على غفلتهم أنهم يجعلون الضرورة الشيء في ذاته والدوام من غيره حتى تكون الضرورة التي في نفسها لا تقتضي الدوام ما لم يمد من غيبا.^{۱۵}

بین واجب و وجود ممکن زنجیره‌ای از علت و معلول حاکم است. یگانه یا وجود واجب تعیین‌کننده هستیهای دیگر است. علاوه بر اینها در این ارتباط پیوندی «دائمی» وجود دارد که طی آن حذف علت به حذف معلول می‌انجامد. تعیین‌گرایی ابن سینا در دریافت او از بستگی لازم بین روح و طبیعت به نحو اجتناب‌ناپذیری به قبول ابدیت طبیعت

می انجامد. به این معنی که تا آن جا که عمل «مستمر» اصل علیت حاکم است روح نیز ابدی است.

اگرچه فلسفه ابن سینا اصولاً یک فلسفه وحدتی دینی است مع الوصف ذهن گرای و ایدالیسم او در مقایسه با صور دیگر فلسفه‌های دینی و حتی در مقایسه با آموزه اسلام در کلام و الهیات بسیار عینی و عقلی است. به باور او وجود واجب، جهان را خلق نمی کند بلکه از آن صدور می یابد و متجلی می شود. تجلی در نتیجه اراده و خلاقیت آزاد خداوند تحقق نمی یابد بلکه فعلی است که ضرورت طبیعی داشته و نتیجه اشباع و انباشتگی منبع اولیه است. طبق اصل صدور، آفریدگار، عالم، و آدم فقط حلقه‌هایی هستند در جریان کلی آفرینش که «قانون طبیعی» و تاریخی آنها را به یکدیگر مربوط می سازد. ابن سینا ضمن تبیین مراتب خلع و لبس، امحاء و احیاء یا نزول و صعود «صدور» به بیان واقع گرایانه‌ای از تکامل طبیعت رسید که پیدایی جهان، معادن، انتقال آنها به عالم نبات سپس عبور به حیات حیوانی و موجودات متعقل نمونه‌ای از آن است.

روند ماده گرای ابن سینا در تقسیماتی از فلسفه او جلوه کرده است که در آنها مسأله رابطه بین ماده و صورت مورد مذاقه قرار گرفته است. ماده و صورت تنها در اشیاء جزئی و صنایع بلکه در خود طبیعت نیز «یکی» هستند. مفهوم ماده در جهان شناسی ابن سینا بعنوان اصل بالقوه همه فعلیات تعبیر شده است که از روند کلی صدور بیرون است و در اصل واجد یک جوهر مستقل وجودشناختی است. ماده نه نتیجه غائی تقسیم وحدت ازلی خداوند و نه سایه جهان ذهنی و نه وجه نازل تعینات هستی است. بلکه عنصر عینی و لازم پیدایی هر وجود ممکن است.

علاوه بر اینها ابن سینا در تفسیر واقع گرایانه‌اش از ماهیت حرکت و زمان و مکان نیز از ارسطو استوارتر است. ارسطو با این که در مورد صفت عینی مکان بعنوان امتداد یا حدودی که اشیاء اشغال می کنند تأکید می کند مع الوصف از آن بعنوان واقعیتی مستقل نام می برد. ابن سینا توضیح می دهد که بُعد مکانی و جسمانی در طبیعت یکی هستند. اجسام نمی توانند بیرون از مکان وجود داشته باشند و هم بُعد غیر جسمانی که صرفاً بر اساس توهم قرار داشته باشد غیر قابل درک است. او ضمن نقض مذهب کسانی که معتقدند مکان، هیولی یا صورت است، یا یکی از دو سطح ملاقی است یا بُعد است تصریح می کند «وجود بُعد غیر جسمی... امر محالی خواهد بود.»^{۱۶} زمان نیز امری عینی است و خود از عینیت حرکت و تغییرات بر می آید. ابن سینا در این باب نیز مقالی استوارتر از ارسطو دارد. از آن جا که جهان، ابدی و ازلی است زمان، نیز نامحدود و

ابدی‌ست. اگر برای زمان حدی‌ست، به این معنی که آغازی در گذشته و انتهایی در آینده دارد لذا باید برای آن مبدعی در گذشته و توالی و جانشینی در آینده باشد.^{۱۷} «پس روشن شد که هرچه را ما برای حرکت به این صفت مبدأ فرض کنیم پیش از او هم حرکتی خواهد بود. پس حرکت مطلق مبدائی ندارد مگر ابداع و پیش از او چیزی نیست مگر ذات مبدع به تقدم ذاتی نه زمانی و چگونه می‌شود که پیش از حرکت جز ذات مبدع چیزی باشد در صورتی که ما متمنع دانستیم که زمان بخودی خود «آن» اولی داشته باشد.»^{۱۸} با توقف به این نحو استدلال بود که ابن سینا حرکت، مکان و زمان را خواص جدایی‌ناپذیر ماده تلقی کرد و در این باب مآلاً مقابل قائلین به ذره‌گرایی قرار گرفت. به باور او با قبول نظریه ذره‌گرایی الزاماً باید به تعلق و وابستگی متافیزیکی قائل شد که بر اساس آن فرض وجود یک خلاً بعنوان شرط لازم برای حرکت ذرات ضروری می‌نمود.

انعکاس این اصول در نظریه معرفت‌شناسی ابن سینا عمده به آن خصیصه‌ای ماده گرایانه بخشید. او ضمن قبول این امر که شیء شناخته شده مؤید وجودی عینی‌ست نفس شناخت را بمثابه بازتاب صورتهای ذهنی اشیاء در دستگاه عاطفی یا عقلی فرد شناسنده تلقی می‌کرد. «به عقیده من معنای این بیان که من چیزی را بیرون از ذهن حس می‌کنم این است که چیزی، نمونه‌ای از خود در احساس من داده است و معنای این بیان که من در نفس خود حس می‌کنم این است که صورت ذهنی شیء در نفس من شکل گرفته است.»^{۱۹} ادراک حسی برای انجام عمل ادراک به حضور ماده نیاز دارد و تخیل اگرچه به حضور ماده عینی نیاز ندارد اما بدون تعلقات مادی و عوارضی که به هر صورت ویژگی خاص آن را می‌دهند نمی‌تواند صورت بگیرد. نظریه ابن سینا در باره ادراک حسی مبتنی بر نظریه تصویری ادراک است که بنابر آن تمامی معانی یا صورتهای از خارج می‌آیند. او خود بتصریح اشاره می‌کند که «جهل کسانی که معتقد نیستند که صورتهای و اشکال تنها زمانی دریافته‌اند هستند که رنگها، خواص چشایی، بوها یا دیگر کیفیات و خواص دریافت شوند و این که یک شکل فاقد خواص از لحاظ خارجی قابلیت درک شدن و حس شدن را فاقد است قابل توجه است.»^{۲۰} در نااستواری معرفت‌شناختی ابن سینا معمولاً به این مورد اشاره شده است که او به مقوله معرفت بعنوان نتیجه اتصال نفس انسانی با عقل فعالی که در آن صورتهای ذهنی مبین همه نمودهای جهان هستند تأکید روا می‌دارد. اما به باور ما این گرایش اصل و جوهر معرفت‌شناسی ابن سینا نیست. آنچه که در دستگاه شناخت‌شناسی او مهم است درک او از شناخت بمثابه بازتاب جهان واقعی‌ست. برگرده چنین تعبیری‌ست که او به تحلیل مسائلی چون معرفت

با واسطه و بیواسطه، حقیقت معرفت، نقش شهود و درون نگری می‌پردازد. او بخصوص ضمن تحلیل مسأله شهود دریافت کاملاً بدیعی از آن ارائه می‌کند. به باور او درون نگری یا شهود درک مستقیم حقیقت توسط ادراکات یا توسط عقل نیست بلکه استعداد خطاناپذیر و عالیتری در قابلیت معرفتی انسان است. قابلیت که بدون هر تعلیم یا تحقیقی متضمن دستیابی سریع به حقیقت از طریق حد وسط قیاس یا استنباط است.^{۲۱} روش تعقل علمی، تحلیلی و ترکیبی اندیشه که ابن سینا در آثار خود اعمال کرده بعدها انگیزه پیشرفت تفکر بخصوص در اروپا گردید. وی منطق ارسطویی را تحت شرایط جدید تاریخی و فرهنگی دریافت و به آن بمثابه ابزاری برای شناخت علمی و وسیله‌ای برای دستیابی به حقیقت و آلتی در دست انسان متفکر نگرید. او منطق را برای خدمت به انسان بعنوان شاقولی تلقی می‌کرد که مانع از هر گزری و خطایی است. خلاف بسیاری از اسلاف خود، او به منطق نه بعنوان فنی برای اندیشیدن بلکه بمثابه یک علم می‌نگرید. به اعتقاد او منطق پیش از هر چیز علم قوانین و صور اندیشه است که از ماهیت خود اندیشه بر می‌آیند. منطق علم حقیقت است و به این منظور صور قضایا و روند حجت و احکام را مطالعه می‌کند. تفکر منطقی بویژه در آن رشته‌هایی از علم که مستلزم صراحت، دقت و عدم تضاد، استواری و برهانی بودن احکام هستند لازم است.^{۲۲} آثار خود ابن سینا دقیقاً واجد این خصوصیاتند. آ. ام. گوشوان بر این باور است که ابن سینا در عرصه منطق از ارسطو فراتر رفته است.^{۲۳}

او در حل بسیاری از مسائل خاص منطق از خود استقلال رأی بروز داده است. وی هنگامی که قضایای کاذبه در ارسطو و دیگر اسلاف خود را یافت با صراحت کامل آنها را ابطال کرد. او برای هر مسأله جواب خود را یافت و در بسیاری موارد از راه حل‌هایی که ارسطو ارائه کرده بود استنکاف ورزید. در بازنگری انتقادی به منطق ارسطو او قبل از هر چیز بخش مربوط به خطابه و شعر و جدل را از آن مجزا ساخت و مقولات عشری یعنی مسائل مربوط به قاطیغوریاس را اصلاح کرد. طرح قیاس شرطی که از مباحث تازه در منطق است از ابتکارات ابن سیناست.^{۲۴}

از ذکر این نکته نیز نمی‌توان گذشت که ابن سینا بدون گزاف پیشاهنگ طرح اصلی علّیت عمومی است: اصلی که تمامی آثار او در علوم طبیعی و بویژه «قانون در طب» او از آن مشحون است. ابن سینا کوشیده است تا علل طبیعی را حتی در پدیده‌های ماوراء الطبیعی بیابد. مبتنی بر این اصل، او احکام خرافی ستاره‌شناسی را بعنوان علمی کاذب تکذیب کرد و آن را با رویه‌های فریبکارانه اوراد و طلسمات در یک طبقه قرار

داد. با پیگیری خستگی ناپذیر در این سمت گیری علمی ست که او تا حدود وسیعی به صورت بندی اصل تکاملی پیشرفت نزدیک شد.

تاریخ فرهنگ انسانی در حقیقت زنجیره‌ای طولانی ست که هر حلقه آن به حلقه ماقبل و مابعد خود بسته است. استمرار و کنش متقابل اصل محرک پیشرفت چنین تاریخی ست. خلاقیت ابن سینا حلقه واسطی در استمرار سنت یگانه فرهنگ بشری است. او تنها پیشرفت و غنای علم و فرهنگ در امپراطوری اسلامی بلکه دانش و اندیشه غربی را نیز موجب گردید. علاوه بر آنچه در آغاز گفتیم می‌افزایم میراث ابن سینایی به استقرار فلسفه اگوستینیسی یاری داد. گیوم دو پاری (Willim of Paris، ۱۱۸۰ - ۱۲۴۹ م.)، مهمترین گواه نحله ابن سینایی لاتینی بود. ویلیام از تعاریف، طبقه‌بندی علوم و بسیاری از آراء ابن سینا در الهیات از او بهره برد و این تصور را که کره فلکی موجودی ست زنده از ابن سینا گرفت. روزر بیکن در اخلاقیات اجتماعی مفهوم دولت شهر از ابن سینا پیروی کرد و طبقه‌بندی او از مراتب عقل بر آلبرت کبیر (Albertus Magnus، ۱۱۹۳ - ۱۲۸۰ م.)، فائق گشت. ۲۵ مجاهدتهای یوحنا ایثیلی آثار ابن سینا را به غرب شناساند و آن‌گاه از طریق اندیشه‌های او نهال روح آزاد اندیشی در غرب کاشته شد و همین نهال در قرن هیجدهم به گل و شکوفه نشست، روید و جان گرفت.

۸ آبان ۱۳۶۹، ۳۰ اکتبر ۱۹۹۰

پژوهشگر، سالت لیک سیتی، یوتا

یادداشتها و منابع:

۱- برای تفصیل این تعارضات رک. دکتر ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، ج. دوم: «مخالفین ابن سینا».

۲- دکتر استفان پانوسی: «تأثیر فرهنگ ایران بر سایر فرهنگها»، جامعه نوین، شماره ۱، سال ۱۳۵۳؛ همچنین

دیده شود:

Furlani G., "Avicenna Barhebreo e Cartesio," in *Revista degli Studi Orientali*, 14; Id., "Avicenna ed il "cogito ergo sum" di Cartesio," in *Islamica*, 1927, 3.

Troilo E., *Avicenna-Filosofo e la sua influenza su la filosofia e la cultura europea del Medio Evo (e anche d'oltre Medio Evo)*. Roma 1957.

_____، *Lineamenti e interpretazione del Sistema filosofico di Avicenna*, Roma 1956.

Ernst Bloch, *Avicenna und die aristotelische Linke*, Tubingen 1963.

۳- عنطق‌المشرقین، قاهره، ۱۳۲۸، ص. ۲، به نقل ما از دکتر سید حسین نصر، نظریات متفکران اسلامی درباره

طبیعت، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۲، ص ۲۴۱.

۴- م. م. شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، فصل بیست و پنجم: «ابن سینا»، نوشته فضل‌الرحمن. ترجمه دکتر

علی شریعتمداری. ج. اول، چاپ مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۶۲، صص ۶۸۳ - ۶۸۴.

- ۵ - منطق المشرقین. به نقل ما از مأخذ یادداشت ۳، صص ۲۴۰-۲۴۳؛ عبدالرحمن بدوی، ارسطو عند العرب، ج ۱، صص ۱۲۱-۱۲۲؛ دکتر ذبیح‌الله صفا، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۶، صص ۲۱۵-۲۱۶.
- ۶ - ارسطو، فیزیک، صص ۲۱-۱۹۲.
- ۷ - H.V. Brown, "Avicenna and the Christian Philosophy in Baghdad," *Islamic Philosophy and the Classical Tradition. Essays Presented by his Friends and Pupils to Richard Walzer*. Bruno Cassiber. Ltd. 1972, pp 35-48.
- ۸ - سید حسین نصر، سه حکیم مسلمان، چاپ شرکت سهامی کتابهای جیبی، تهران ۱۳۶۱، صص ۳۸.
- ۹ - همان، صص ۴۱.
- ۱۰ - V.I. Lenin, *Collected Works, Moscow, Vol. 38, p. 268*.
- ۱۱ - سید حسین نصر، سه حکیم مسلمان، صص ۳۵.
- ۱۲ - تأکید از ماست.
- ۱۳ - سه حکیم مسلمان، یادداشت شماره ۱۱ صص ۴۴.
- ۱۴ - تا آن‌جا که ما می‌دانیم تنها کسی که بتفصیل درباره اصالت ماهیتی بودن ابن سینا بحث کرده است صاحب کتاب کلان «حکیم بوعلی» شیخ محمد صالح علامه حائری مازندرانی است. رک. علامه سمّانی، حکمت بوعلی، بخصوص ج سوم، چاپ شرکت سهامی طبع کتاب، رجب ۱۳۳۷.
- ۱۵ - عبدالرحمن بدوی، ارسطو عند العرب، قاهره، ۱۹۴۷، صص ۲۶ و همچنین دیده شود مرجع شماره ۷.
- ۱۶ - ابن سینا، «فن سماع طبیبی»، از کتاب شفا. ترجمه محمد علی فروغی، چاپ ۱۳۱۶، صص ۱۵۱-۱۵۶.
- ۱۷ - همان، صص ۲۹۷.
- ۱۸ - همان، صص ۲۹۹.
- ۱۹ - روان‌شناسی ابن سینا، ترجمه اکبر داناسرشت، تهران، صص ۵۷-۵۸.
- ۲۰ - ابن سینا، دانشنامه علایی، صص ۸۹.
- ۲۱ - ابوعلی سینا، مبدأ و معاد، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۲، صص ۱۱۳.
- ۲۲ - ابن سینا، دانش‌نامه علایی، صص ۸۹.
- ۲۳ - دیده شود مقدمه آ. ام. گواشون بر ترجمه اشارات و تنبیهات، چاپ ۱۹۵۱ با عنوان
A.M. Goichon, Introduction Ibn Sina Livre des directives et Remarawes, tr. by A. M. Coichon, P.B. Paris 1951.
- و همچنین دیده شود: حمید حمید، مقدمه‌ای بر فلسفه معاصر. فصل سوم، منطق و فلاسفه مسلمان، چاپ زوار ۱۳۳۳، صص ۷۶-۹۰؛ شبلی نعمانی، اغالیط منطق یونانی، صص ۱۶۱؛ و دورساله در منطق از ساوی، چاپ دانش پسترویه از انتشارات دانشگاه تهران.
- ۲۴ - مراجع شماره ۲۳، و ابن سینا، اشارات و تنبیهات: نهج ۷ اشاره ۲ و نهج ۸ اشاره ۱.
- ۲۵ - برای آشنایی با پاره‌ای تأثیرات ابن سینا بر تفکر فلسفی مسیحی و وجود انتقال آن به اروپا رک. اتین ریلسون، روح فلسفه در قرون وسطی، ترجمه ع. داودی. از انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی؛ دکتر ذبیح‌الله صفا، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی؛ م. م. شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، نشر دانشگاهی. ج سوم، فصل شصت و هشتم. صص ۴۹۷-۵۴۶؛ زیلسون در بخش ۶ فصل ۱
- Etienne Jilson, History of Christian Philosophy in the Middle Ages Western Thought in the 13th Century.*
- در مجموعه Avicenna گردآورده و یکنسخ و یادداشتهای سید حسین نصر بر فصل اول از سه حکیم مسلمان