

# خر دیژوهی و فلسفه‌ی ابن سینا

دکتر محمدعلی خالدیان

عضو هیات علمی دانشگاه آزاد واحد گرگان

## □ فلسفه‌ی ابن سینا

معلول‌ها و علت‌ها نیاز به علتی خارجی دارند که واجب‌الوجود ذاتی باشد و خودش از دایره‌ی ممکنات خارج باشد، زیرا امکان ندارد برخی از ممکنات علت برخی دیگر قرار گیرند؛ به‌عنوان مثال (ا) علت (ب) و (ب) علت (ج) و (ج) علت (ا) در این صورت (ا) علت خود می‌باشد و این محال است. یعنی لازم می‌آید که یک شیء هم علت باشد و معلول و چنین نیز محال است؛ زیرا به‌حکم این که معلول است باید موخر باشد و چون علت است باید مقدم باشد در نتیجه لازم می‌آید که یک شیء هم مقدم باشد و هم موخر. در این هنگام به این نتیجه می‌رسیم که هر موجودی یا واجب است یا حتماً به واجب‌الوجود منتهی می‌گردد، پس وجود واجب صحیح می‌گردد و مطلوب حاصل می‌شود.

(النجاه، ۳۸۴-۳۸۵)

برهان دوم ابن سینا، برهان حرکت است به این صورت که هر حرکتی محرکی دارد و سلسله‌ی متحرک‌ها باید به محرکی غیرمتحرک برسند و خداوند جهان را به سوی مقصد و مقصود خود در حرکت می‌آورد و همان‌گونه که معشوق عاشق را به حرکت وامی‌دارد. (فلاسفه‌العرب، ص ۱۷ و ۱۸)

ابن سینا فلسفه را به نظری که غایت آن حق است و عملی که نهایت آن خیر است تقسیم کرده است، اما از نظر وی علوم نظری سه دسته‌اند: طبیعیات، ریاضیات و الهیات. طبیعیات اقسامی دارد که عبارتند از: کبان، آسمان و جهان، کون و فساد و آثار علوی و کتاب معادن و کتاب نبات و کتاب حیوان و نفس و حس و محسوس و دانش‌هایی چون پزشکی و ستاره‌شناسی و فراست و تعبیر خواب از شاخه‌های طبیعیات‌اند، اقسام ریاضیات عبارتند از: عدد و هندسه و هیات و موسیقی. الهیات درباره‌ی موجود و وجود خداوند و کاینات عالم بحث می‌کند و بحث وحی و معاد نیز مربوط به الهیات است و علوم عملی نیز سه قسم است که عبارتند از: اخلاقیات، منزلیه و مدنیه. اما منطق از علوم آلی است که مقدمه‌ی فلسفه است و اقسام منطق عبارت از ایساغوجی و مقولات، عبارت، قیاس، برهان، جدل، مغالطات، خطابه، شعر. فلسفه از نظر ابن سینا عبارت است از: «علم به حقایق اشیا و پدیده‌ها آن‌گونه که هستند به اندازه‌ی توانایی و اقتدار بشری». (کتاب فلاسفه‌العرب، ص ۱۴)

## صفات خداوند از نظر ابن سینا

دیدگاه ابن سینا در باب صفات خداوند بر چهار محور می‌چرخد و آن چهار محور عبارتند از:

اول، تام و کامل بودن خداوند، دوم بساطت وجود خداوند، سوم وحدانیت باری تعالی و چهارم علم او به جزئیات است. تمام و تمامیت خداوند به این معنی است که خداوند از همه‌ی جهات کامل است و سراسر فعلیت محض است و در او جنبه‌ی قوه و انتظار نیست. دلیلش این است که اگر خداوند در جهتی از جهات ناقص باشد، باید برای تحصیل کمال آن جهت پذیرای کمال گردد و لذا از آن جهت ممکن می‌باشد، زیرا ممکن ناقص است و برای تحصیل کمال آن جهت ناتمام، نیاز به علت بیرونی پیدا می‌کند؛ بنابر این نتیجه می‌گیریم که واجب‌الوجود از تمام جهات کامل است و جنبه‌ی امکانی ندارد و از ناحیه‌ی علت بیرونی هیچی دریافت نمی‌کند. [تام و کامل بودن خداوند]

## بساطت واجب‌الوجود از دیدگاه ابن سینا

ابن سینا می‌گوید: عقل نمی‌پذیرد که خداوند بسیط نباشد، زیرا اگر واجب‌الوجود مرکب باشد و در ذات واجب ترکیب راه بیابد، باید هر چیزی از او غیر از جزء دیگر باشد و این جزء نیز غیر از کل اجزا باشد و اگر کل

## الهیات و فداشناسی از دیدگاه ابن سینا

ابن سینا برای اثبات وجود خدا دو برهان را اقامه می‌کند و آن دو برهان عبارتند از:

۱- خداوند واجب بالذات است و از وجوب وجود ذاتی برخوردار است و از ناحیه‌ی غیرچیزی را دریافت نمی‌کند و ممکن ذاتی آن است که از وجوب وجود ذاتی برخوردار نیست، بلکه امکان دارد که موجود باشد و از هستی برخوردار باشد یا از هستی برخوردار نباشد (امکان ذاتی) و اگر وجود پیدا کرد از ناحیه‌ی علت وجود می‌یابد و بنابر این به حسب فرض و حصر عقلی موجود را منقسم کرده است بر «واجب» و «ممکن» و می‌گوید: «هر موجودی یا واجب ذاتی است یا ممکن ذاتی و اگر واجب ذاتی باشد واجب‌الوجود ذاتی است و معلول غیر نمی‌باشد و چنین موجودی فقط خداوند است و اگر ذاتاً ممکن باشد در وجودش نیاز به علت پیدا می‌کند و علت آن نیز به علت نیاز پیدا می‌کند و به حکم امتناع تسلسل علل غیرمتناهی باید سلسله‌ی علت و معلول به علتی برسند یعنی اگر مجموعه‌ی غیرمتناهی از علل و معلولات ممکنه را فرض کنیم، همه‌ی آن‌ها باز هم مانند ممکن واحدی هستند و یک واحد نیازمندی را تشکیل می‌دهند و برای این واحد نیازمند هم‌چنان «چرایی» باقی می‌ماند و تنها با وجود (واجب‌الوجود) است که وجود ممکنات (چرایی خود را باز می‌یابند؛ به عبارت دیگر زنجیره‌ی

ذات بتواند بدون یکی از اجزا وجود پیدا کند، پس باید این جزء در واجب‌الوجود داخل نباشد و اگر داخل است کل نمی‌تواند بدون جزء تحقق یابد، پس باید تمام وجود او به این جزء متعلق و وابسته باشد، جزئی که واجب نیست و چنین ذاتی واجب نمی‌باشد، پس نتیجه می‌گیریم که حق تعالی بسیط است و جنس و فصل در ذات او راه ندارد.

## وحدانیت خدا

واجب‌الوجود یکی‌ست که شریک ندارد و وجود دو واجب همانند هم از هر لحاظ نیز محال است و اختلاف میان دو واجب نیز محال است، زیرا مابه‌التفاوت آن دو واجب یا در وجوب وجود آن‌ها شرط است یا شرط نیست، اگر شرط باشد به هر دوی آن‌ها برمی‌گردد، در این صورت اختلاف باطل می‌گردد و اگر شرط تحقق نباشد، پس آن دو بدون آن شرط هر دو واجب‌اند، باز اختلاف باطل است در نتیجه عقل حکم می‌کند به این که خداوند یکی باشد.

## علم خداوند به جزئیات

خداوند همه‌ی اشیا را می‌داند زیرا تام و کامل است، اما نحوه‌ی دانستن خداوند چه‌گونه است؟ خداوند اشیا و پدیده‌ها را از روی خود پدیده‌ها درک نمی‌کند و تعقل نمی‌نماید، زیرا اگر خداوند علم خود را از معلوم‌های خارجی دریافت کند علم خداوند معلول پدیده‌ها می‌گردد و خداوند به اشیا هنگام پیدایش اشیا به آن‌ها آگاهی حاصل نمی‌کند و اگر چنین می‌بود، علم خداوند یا تغییر و تحول آن‌ها متغیر و متحول می‌شد و همانا واجب‌الوجود ذات خود را تعقل و تصور می‌کند و همانا علم به ذات خود سبب تمام موجودات می‌گردد. [علم باری تعالی فعلی‌ست نه انفعالی]. (کتاب فلاسفه العرب، ص ۱۹)

## پیدایش جهان از دیدگاه ابن سینا

### ۱- نظریه‌ی فیض

ابن سینا ثابت نمود که واجب‌الوجود یکی‌ست و شریک ندارد و بسیط است و در او ترکیب راه ندارد، سپس می‌گوید واحد از آن جهت که واحد است، واحد از او صادر می‌گردد. (نجات، ص ۴۵۳، به‌نقل از کتاب فلاسفه العرب، ص ۲۰)

سوالی در این‌جا وجود دارد و آن این است که چه‌گونه کثرت از وحدت صادر می‌شود؟ به عبارت دیگر چه‌گونه کثرت و عناصر مرکب از واحد و بسیط صادر می‌گردد و چه‌گونه این جهان متکثر و مرکب و موجود و کثیر و دارای اجزا از واجب بسیط و واحد نشأت گرفته‌اند.

ابن سینا برای حل این معضل و مشکل به نظریه‌ی اعتقاد پیدا کرده است که به نظریه‌ی فیض شناخته می‌شود. خلاصه‌ی نظریه‌ی فیض این است که واجب‌الوجود خود را به‌عنوان مبدا خیر برای نظام وجود می‌داند و کمال و تعالی او در این است که این خیر از او افاضه گردد و واجب‌الوجود و عقول مفارق [عقول دهگانه] مانند ما برای ایجاد و پیدایش آن چه که می‌دانند نیاز به قدرت و اراده و انجام و اقدام ندارند، بلکه محض علم و آگاه ایشان عین قدرت و اراده و ایجاد است. علم او به هستی باعث فیضان نظام هستی مطابق علم او می‌باشد و اولین چیزی که از علم واجب‌الوجود فیضان نمود عقل است، عقل اول که بدون واسطه از مبدا اول صادر شده است، بسیط است؛ زیرا صادر از

بسیط باید بسیط باشد. اما مانند مبدا اول از همه لحاظ واحد بسیط نیست، عقل اول که از پیشگاه کبریایی صادر شده است، ذاتاً ممکن است. اما واجب‌الوجودی غیری‌ست. به عبارت دیگر در عین این که ممکن ذاتی‌ست واجب‌الوجود غیری‌ست و او به امکان ذاتی خود آگاهی دارد و می‌داند که وجودش مرهون وجوب علت نخستین است و به مبدا فیض و واجب‌الوجود ذاتی آگاهی دارد از این لحاظ از نوعی کثرت برخوردار است. البته این کثرت را از ناحیه‌ی واجب دریافت نموده است و امکان وجودی او و امکان ذاتی او از ذات او نشأت می‌گیرد و علم و آگاهی او به خودش و به خداوند کثرتی را برای وجود او به بار می‌آورد و هیچ مانعی هم نیست. برای این که یک علت یک معلول داشته باشد، ولی در عین وحدت میان ایشان یک کثرت اضافی باشد. این عقل اول است که بدون واسطه از مبدا کبریایی صادر می‌گردد به‌عنوان مفارق اول یا عقل اول شناخته می‌شود. از این عقل اول عقل دومی پدید می‌آید، عقل دوم نیز خود را به‌عنوان ممکن ذاتی می‌شناسد؛ لذا از عقل دوم نیز ماده‌ی فلک اقصی صادر می‌شود و از فلک اقصی، نفس آن پدید می‌آید و این فیض استمرار می‌یابد و از هر عقلی عقل و فلکی پدید می‌آید و عقول ده‌گانه صادر می‌شوند و آخرین آن‌ها عقل فعال است که از عقل فعال افلاک نه‌گانه صادر می‌شوند که آخرین آن‌ها فلک قمر است. همان‌گونه از دیگر عقول عقل و فلک عقل فعال است که از عقل فعال افلاک نه‌گانه صادر نمی‌شود. زیرا این عقول از نظر نوع متفق نمی‌باشند، بلکه به‌واسطه‌ی افلاک از عقل فعال جهان کون و فساد و عالم خاک و سنگ پدید می‌آید. لذا تمام اجسام زمین از دو مبدا تشکیل می‌گردند از هیولی و صورت، هیولی که در همه‌ی جسم‌ها یکی‌ست، ولی صورت‌های جسم‌ها با هم دیگر اختلاف دارند، هیولی و ماده از عقل فعال نشأت می‌گیرد و تحت تاثیر حرکات افلاک استعداد و قابلیت‌های مختلفی برای آن‌ها به‌وجود می‌آید، از جانب عقل فعال که واهب صور است، صورت‌های مناسب با آن بر آن‌ها افاضه می‌شود و اولین پدیده‌ی بی‌کلیه از عقل فعال پدید می‌آید، عناصر چهارگانه است و از عناصر چهارگانه نیز استخراج‌های گوناگون و در امتزاج‌ها استعدادها به‌وجود می‌آید و صورت‌ها بر آن‌ها افاضه می‌گردد و اجسام پدید می‌آید و عناصر با اجسام جدید ممزوج می‌گردند، در نتیجه استعداد و قابلیت‌های جدیدی به‌وجود می‌آید و به تدریج معادن، نبات، حیوان و انسان خلق می‌شوند. بنابر این جهان هستی با عقل شروع شده است و با انسان عاقل پایان پذیرفته است و جهان بالا و ملکوت سماوات با شریف‌ترین جوهر که عقل باشد و جهان زمین و خاک‌دان عالم ماده و طبیعت نیز با شریف موجودات که انسان باشد، پایان پذیرفته است. لذا انسان عالم اصغر است که از نظر قدرت، قوا، قوت با نبات، حیوان و عقول شریک است. پس عالم میان دو عقل یا عاقل قرار دارد. البته نظریه‌ی فیض مورد انتقاد قرار گرفته است هم از طرف عرفا و هم از طرف شریعت‌مداران. (فلاسفه العرب، ص ۲۱ و ۲۲)

## زمان ایجاد و قدیم بودن جهان

قدیم یا ذاتی‌ست و آن موجودی‌ست که علت ندارد یا زمانی‌ست آن موجودی‌ست که زمانش آغاز ندارد و حادث آن است که علت دارد و زمانش آغاز دارد.

جهان از نظر ابن‌سینا قدیم زمانی و حادث ذاتی و معلول خداوند

است. ابن سینا حدوث جهان را محال می‌شمارد، به‌خاطر چند دلیل: دلیل اول این است اگر جهان نبوده باشد، سپس به‌وجود آمده باشد به عبارت دیگر اگر وجود جهان به‌وجود خداوند گره نخورده باشد و زمان هم‌گام و هم‌زمان با خداوند نبوده باشد، سپس بعدها از سر اراده یا طبعی یا قصد آن را آفریده باشد، باعث می‌شود در علم خداوند تغییر به‌وجود بیاید، بنابر این جهان قدیم است.

دلیل دوم این است، ابن سینا می‌گوید اگر جهان قدیم نباشد، به‌گونه‌ای که واجب‌الوجود به‌طور ازلی بود و چیزی نیافریده بود و سپس آفرینش را آغاز و عالم را با اراده‌ی خود ایجاد کرد، این اشکال پیش می‌آید که چرا این وقت خاص برای آفرینش عالم تخصیص یافت و دیگر اوقاتی که ممکن بود به‌طور غیرمنتناهی قبل یا بعد از آن فرض شود، تخصیص نیافته است.

دلیل سوم، هر حادثی مسبوق به زمان است، پس خود زمان و جهان نیز قدیم‌اند. زیرا قبل از هر حادثی زمان‌های زیادی وجود داشته است و آن زمان‌ها عدم و نیستی نبوده‌اند. زیرا عدم فرع وجود است و همیشه عدم حادث، بعد از وجود او صورت می‌گیرد و قبل از وجود عدمی نیست. بنابر این این قبلیت و سبقت زمانی‌ست که بر حادث سبقت گرفته است و قبل از هر حادثی، حادثی هست و قبل از هر قبل، قبلی می‌باشد و قبل از هر زمانی زمان است، پس زمان قدیم است.

دلیل چهارم، این است که هر چیز تازه‌یی قبلاً ماده‌ی حامل استعدادی داشته و هم پیش از او زمانی بوده است. پس ماده قدیم است به‌عبارت دیگر هر حادثی قبل از حدوثش ممکن‌الوجود است و ممکن‌الوجود مسبوق به امکان ذاتی‌ست و امکان ذاتی و امکان وجود یکی معنی اضافی‌ست، یعنی خود امکان منظور امکان نوعی ماده است، پس هر حادثی مسبوق به ماده است و ماده قدیم است، پس جهان قدیم است. (النجاه، ۴۱۶، به‌نقل از کتاب فلاسفه العرب، ص ۲۳)

## فایده‌ی آفرینش

خداوند جهان را برای یافتن هدفی نیافریده است و گرنه خودش متأثر از غایت می‌شد. بلکه جهان را از سر علم نه هدف دیگری آفرید. پس علم خداوند به ذاتش باعث شد که این جهان را به کامل‌ترین وجه ممکن بیافریند، اما چه‌گونه این جهان، جهان احسن است در حالی که شر و ناهنجاری‌های زیادی در آن موجود است. ابن سینا برای حل این معضل یک سری قضایا را مطرح می‌کند و آن قضایا عبارتند از:

۱- شر محصور به جهان کون، فساد، عالم خاک و سنگ است و عالم خاک و جهان کون و فساد نسبت به کل دایره‌ی هستی اندک است. بخشی از کل نظام هستی‌اند.

۲- این‌که شر متوجه اشخاص و افراد می‌گردد در حالی که نوع در معرض شر نیست، نوع مصون از شر است.

۳- خیر از شر بیش‌تر است، هر چند شر وجود دارد، ولی چیزی یافت نمی‌شود که شرش بر خیرش غالب یا خیر و شرش مساوی باشد.

۴- خیر مقصود بالذات است و شر مقصود بالعرض. به‌عنوان مثال مقصود ذاتی و اولی از احراق و سوزندگی آتش برای خیر است. اما به‌صورت عرضی و ثانوی اندام یا لباس گران‌قیمتی را می‌سوزاند و امکان ندارد که شر عرضی معدوم و نابود گردد. مگر هنگامی مصدر شر آن‌چه که شر از او صادر می‌شود نابود گردد و اسباب و عوامل

سماوی جهان ماده نابود به‌کلی گردند و نابودی آن‌ها خلل و لطمه‌یی بزرگی به نظام خیر می‌رساند، حکمت الهی نمی‌پسندد که برای ترک شر اندک در اشخاص غیر دایمی خیر کثیر را رها کند و جهان آفرینش را تعطیل کند. (فلاسفه العرب، پیشین، ص ۲۵)

## مراتب معرفت از دیدگاه ابن سینا

ابن سینا برای معرفت مراتب و مراحل را قایل است که عبارتند از: معرفت حسی، معرفت عقلی و معرفت اشراقی.

### معرفت حسی

نیروهای معرفت حسی عبارتند از پنج حس ظاهری و باطنی، پنج حس ظاهری همان پنج حس مشهوری‌اند که صور محسوسات را حافظ‌اند و پنج حس باطن عبارتند از:

۱- حس مشترک که پذیرای صور محسوسات است و میان صورت‌های محسوسات را با هم جمع می‌کند.

۲- خیال که نیروی قبول است، ولی حافظ نمی‌باشد. به‌عنوان مثال آب نقش دست را می‌پذیرد، ولی آن را حفظ نمی‌کند، ولی شمع هم نقش را می‌پذیرد و هم نگه می‌دارد.

۳- وهم یا واهمه که معانی جزئی غیرمحسوس را درک می‌کند. به‌عنوان مثال گوسفند با حس از گرگ جز شکل و رنگ چیز دیگری درک نمی‌کند، اما این که گرگ موذی‌ست، باید از آن فرار کرد با حس درک نمی‌شود، فقط با وهم درک می‌گردد. ادراک وهم با ادراک عقل تفاوت دارد، زیرا واهمه نمی‌تواند معانی کلی مجرد از ماده را درک کند، فقط معانی جزئی وابسته به‌صورت محسوس را درک می‌کند، به‌عنوان مثال عقل درندگی و ضرر گرگ را به‌صورت کلی می‌فهمد اما واهمه ضرر و زیان و ایدای افراد گرگ را درک می‌کند، نه به‌صورت کلی و این‌که چه‌گونه واهمه معانی غیرمحسوس را درک می‌کند، ابن سینا آن را به الهام نسبت می‌دهد و می‌گوید نیروی واهمه بزرگ‌ترین نیرو در حیوان است

۴- حافظه، آن‌چه را که واهمه از معانی جزئی دریافت می‌کند، حافظ نگه می‌دارد.

۵- متخیله یا متفکره، ابن سینا عقیده دارد که نیروی خیال سه کار را انجام می‌دهد که عبارتند از استعاده - ابداع - محاکاه.

### معرفت عقلی

انسان با عقل از دیگر موجودات متمایز می‌گردد و عقل قادر است که معانی کلی مجرد از زمان و مکان را درک کند و می‌تواند آن معانی را که درک و دریافت کرده است، بر افراد کثیری که از جهت نوع یکی‌اند، تعمیم دهد. ابن سینا عقیده دارد که نیروهای حسی می‌توانند به نوعی دیگر از تجرید اقدام کنند، حواس ظاهر محسوس را درک نمی‌کند، مگر هنگامی که آن محسوس حاضر باشد، و نیروی مصوره آن را به حفظ می‌سپارد و حفظ می‌کند و نیروی واهمه معنی غیرمحسوس را درک می‌کند، اما تنها عقل است که صورت‌های کلی مجرد از زمان و مکان و دیگر لواحق خارجی را درک می‌کند، عقل این صورت‌ها را از کجا می‌آورد و چه‌گونه ادراک آن کامل می‌گردد، جواب این است که صورت کلی به‌صورت بالقوه در قالب محسوسات موجود است، وقتی که عقل فعال نور خود را بر آن بتاباند، آن صورت‌ها را از

## رومانیت نفس از دیدگاه ابن سینا

ابن سینا برای روحانی بودن نفس دلیل‌هایی اقامه می‌کند که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:

۱- نفس معقولات را درک می‌کند، پس نفس همان روح است  
ابن سینا در این دلیل به دو برهان استناد می‌کند که عبارتند از: ۱- بساطت معقولات؛ ۲- کمیت معقولات، درباره‌ی اولی می‌گوید: عقل معقولات یا امور عقلی را از اوصافی چون کم و کیف و این وضع و... [که مقولات ده‌گانه نام دارند] مجرد می‌گرداند و می‌تواند آن‌ها را در قالب صورت‌های بسیط درک کند، خود این دلیل (تجرید امور) می‌رساند که اگر عقل جسم می‌بود، محال بود که محل بسیط قرار گیرد. پس نتیجه می‌گیریم که عقل مجرد است. ابن سینا به کمیت و مقدار معقولات استناد می‌کند و می‌گوید: عقل می‌تواند که معقولات غیرمتناهی را درک کند، در صورتی اگر عقل جسم و مادی می‌بود، نمی‌توانست معقولات غیرمتناهی را درک کند، فقط مقدار محدودی از معقولات را به تناسب ظرفیت خود درک می‌کرد، پس می‌توانیم بگوییم که نفس عاقله محل معقولات غیرمتناهی قرار می‌گیرد و این دلیل بر روحانی بودن نفس است.

۱- نفس بدون کمک گرفتن از ابزار مادی می‌تواند اشیا را درک کند، زیرا حس جسمانی با کمک ابزار جسمانی پدیده‌ها را درک می‌کند، ولی وقتی که ما ثابت کردیم که عقل می‌تواند، بدون ابزار جسمانی اشیا را درک کند، روحانیت نفس عاقله را درک کرده‌ایم، ابن سینا این مساله را با چند دلیل به اثبات می‌رساند.

۲- عقل، خود را درک می‌کند، به عبارت دیگر عقل درک می‌کند که خود عقل چیست و می‌داند که قابلیت درک را دارد و ابزار ادراک را نیز می‌داند. در حالی که حس، ذات خود را حس نمی‌کند و نمی‌داند که حس می‌کند و ابزار را حس نمی‌کند.

۳- دلیل سوم ابن سینا بر تجرد این است که نفس تابع بدن نیست، وقتی که بدن پس از گذشت چهل سال از عمر آدمی دچار ضعف می‌شود، نفس از ضعف بدن پیروی نمی‌کند و دست‌خوش آن نمی‌گردد. اگر نفس در بدن منطبع می‌بود، باید با ضعیف شدن بدن دچار ضعف گردد. اما این که می‌بینیم که نفس به هنگام بیماری بدن گاهی از تعقل ناتوان می‌گردد، منشا آن این است که طرز عمل و کار نفس دوگانه است: نوعی از کار و فعالیت نفس، با بدن مربوط است و آن عبارت از تدبیر و سیاست و اداره‌ی بدن می‌باشد. و نوعی دیگر که با ذات نفس پیوند و ارتباط دارد و آن عبارت از تعقل و تفکر است و این دو نوع عمل و فعالیت در تعاند و تضاد با یکدیگر به سر می‌برند، اگر نفس به یکی از این دو کار سرگرم گردد از کار دیگر منصرف و روی گردان می‌شود و این حالت تعاند درائتای بیماری بدن روی می‌دهد و بلکه این حالت در اثنای تعدد و تکثر معقولات و اعمال روانی نیز رخ می‌دهد، زیرا نفس در چنین شرایطی فقط به یکی از افعال روی می‌آورد و از فعل و عمل دیگر روی گردان می‌گردد. (روانشناسی از دیدگاه غزالی و دانشمندان اسلامی، ج ۱، ص ۱۹۹)

لواحق مادی، مجرد می‌سازد و آن‌ها را به معقولات تبدیل می‌کند و این که عقل بشری خود مستقیماً این معقولات را به صورت مجرد درک نمی‌کند، بلکه مثل این‌ها را عقل فعال بر او افزوده می‌کند و او آن را درک می‌کند و چون استعداد درک و دریافت‌ها متفاوت است، ابن سینا عقل بشری را به مراتبی تقسیم کرده است که عبارتند از:

۱- عقل هیولانی که همان عقل ساده و خالی از ادراک است.  
۲- عقل بالملکه که همان عقل هیولانی است که دارای استعداد فطری است و همگان از آن برخوردارند و متصل به عقل فعال است و معقولات اولی را از عقل فعال دریافت می‌کند.  
۳- عقل بالفعل که همان عقل بالملکه است که استعداد فطری خود را با اندیشه و عمل و یادگیری عامل نموده است و معقولات ثانی را از عقل فعال دریافت کرده است.  
۴- عقل مستفاد، همان عقل بالفعل است که متصل به فعل فعال می‌باشد.

۵- عقل قدسی که عالی‌ترین مراحل عقل است و ویژه‌ی انبیاست و خود معرفت عقلی سه مبادی دارد که عبارتند از صورت محسوسه و دوم عقل فعال که معقولات را افزوده می‌کند و سوم عقل هیولانی که معقولات را از عقل فعال می‌پذیرد.

## معرفت اشراقی

توسط حواس و عقل جهان محسوس را درک می‌کنیم و با عقل وجود و صفات خداوند را ثابت می‌نماییم و با ایمان خداوند را می‌شناسیم که ایمان به خداوند کامل‌ترین معرفت‌هاست. برخی از مردمان است این قدرت و توان را دارند که به مشاهده‌ی خداوند نایل گردند، ایشان معرفتی حاصل می‌کنند که فیلسوف نمی‌تواند آن معرفت را به دست آورد. این افراد عارفانند و عرفان در زبان ابن سینا همان اشراق افلوطینی است. به همین جهت است که معرفت شهودی را به اشراق می‌خوانیم و وصول به مقام مشاهده کار آسانی نیست. خود ابن سینا راه وصول به حق را توصیف نموده و گردنه‌های صعب‌العبور را شمرده و وسایل و مقدمات راه را معرفی نموده است. ابن سینا در مورد اشراق و معرفت شهودی حق، رساله‌ی حی بن یقظان و رساله‌ی الطیر و مقامات العارفين از کتاب اشارت را تالیف نموده است. در کتاب حی ابن یقظان می‌بینیم که حی ابن یقظان همان عقل فعال است که ابن سینا را به راه حق هدایت می‌کند و او را بر جهان و آنچه در عالم است مطلع می‌گرداند و او را از حس و خیال و شهوت و غضب برحذر می‌دارد و با تامل فلسفی او را به جانب خداوند دعوت می‌کند، خداوندی که در جنب کرم و بخشش او هر کرم و بخششی ارج و ارزش خود را از دست می‌دهد، کسی که نشانه‌ی از جمال و جلال او را درک کند، لحظه‌ی از او غفلت نمی‌کند و در کتاب مقامات العارفين ابن سینا به بیان داستان‌های رمزی نمی‌پردازد، بلکه درجات سلوک و مراتب معرفت و مدارج کمال را بیان می‌کند و می‌گوید بر عارف واجب است که سلوک کند. و به عالم قدس روی آورد که به وقت‌هایی می‌رسد به عبارت دیگر این‌وقت می‌گردد. پس به مقام سکینه بعد به نیل که مقام مشاهده است و در نتیجه به وصال می‌رسد که عارف از خود غایب می‌گردد و در حضرت حق مستغرق می‌شود. (فلاسفه‌ی العرب، ص ۳۴)