

مجله

# دانشکده ادبیات

شماره ۳ سال اول

۱۳۳۳

فروردین ماه

نظر عرفانی ابن سینا

در حصول معرفت و وصول به حق

بقلم دکتر علی اکبر سیاسی

استاد روان‌شناسی در دانشکده ادبیات

و دانشرای عالی

مطالعه نظر ابن سینا درباره عقل و دخالت آن در چگونگی حصول معرفت تا حدی جنبه عرفانی فلسفه این حکیم را آشکار میسازد و معلوم میدارد که نسبت باسراق و کشف و شهود بی نظر نیست، یعنی حکمت افلاطون و مخصوصاً فلوطین و نوافلاطونیان در فکر او بی تأثیر نبوده است تا آنجا که قراءت بعضی از آثار و تألیفات او خاصه دو فصل آخر کتاب «اشارات و تمهیهات» راجع به مقامات العارفين و اسرار الایات و همچنین قصیده معروف «عینیه ۱» و رساله حی بن یقظان و قصه سلامان و ابسال

۱- آن قصیده مطلعش اینست :

ورقاء ذات تعزز و تمنع

هبطت الیك من المحل الارتفاع

و باین بیت ختم میشود :

عنه فنار العلم ذات تشمع

انعم برد جواب ما انا فاخس

برای مطالعه قصیده و شرح حکیمانه آن، رجوع شود به کتاب «اسرار الحکم» حاج

ملاهادی سبزواری، چاپ تهران ۲۴۴-۲۳۴.

۲- رجوع شود به «ابن سینا و تمثیل عرفانی»، تصنیف بهمن نری کرین چاپ تهران.

خواننده را متمایل میسازد باینکه او را در ردیف حکمای اشرافی قرار دهد و عارف ربانیش بخواند. ولی حقیقت اینست که ابن سینا در درجه اول عالم و فیلسوف است و بعد از معلم اول بزرگترین پیشوای حکمت مشاء بشمار میرود و این حقیقت مسلم در عرفان او تأثیر مخصوص بخشیده و بآن جنبه بدیعی داده است که از مطالعه بیان او درباره « معرفه الله » بخوبی نمایان میشود.

پیش از آنکه در این باب بتحقیق پردازیم باید نظر کلی حکیم را درباره چگونگی حصول معرفت معمولی متذکر شویم. چنانکه میدانیم ابن سینا معتقد است باینکه محسوسات پس از آنکه بمیانجی حواس ظاهره بنفس داده شدند در آنجا نخست توسط حس مشترك که اولین قوت از قوای باطنه است بمقام ادراک حسی میرسند و توسط خیال و وهم و حافظه و متصرفه بترتیب نگاهداری میشوند و مبداء درک معانی جزئی قرار میگیرند و این معانی نیز حفظ میشوند و روی آنها بمناسباتی تصرفات مختلف بعمل میآید؛ ولی کار این قوا که وابسته بشن هستند و در آن آلاتی دارند بهمین جا پایان می پذیرد و آنها عاجز دارند از اینکه نفس را بدرک معانی کلی و بتصدیق ذهنی و برهان عقلی یعنی بدریافت معقولات نائل سازند. این اعمال عالی ذهن قوت دیگری را لازم دارد که ویژه نفس انسانی است و عقل خواننده میشود.

در توضیح این معنی حکیم میگوید: « بعقیده من ادراک آنست که صورت مدرک بنحوی از انحاء گرفته شود»<sup>۱</sup>. این صورت یا صورت موجود است که مادی نیست و درک آن منحصرأ بوسیله عقل نظری میسر خواهد بود و یا صورت موجودی مادی است که در اینحال باید از ماده نزع شود. این تجرید اگر از راه حس باشد مرتبه پست تجرید است و بسیار ناقص است. اگر توسط خیال و متخیله باشد نوع نسبه کاملتر است زیرا « خیال صورت را از ماده تجرید تام میکند ولیکن البته از لواحق ماده تجرید نمیکند...<sup>۲</sup> اما تجرید قوه و اهمه از تجرید خیال هم تعدی میکند چه این قوه يك نوع معانی را درک میکند که فی حد ذاته مادی نیستند هر چند وجود در

۱- «... فنقول يشبه ان يكون كل ادراك انما هو اخذ صورة المدرك بنحو من الانحاء

شفا جلد اول ص ۲۹۵.

۲- « و اما الخيال فانه قد جردها عن المادة تجریداً تاماً و لكن لم يجردها البته

عن لواحق المادة » ، شفا ج ۱ ص ۲۹۶.

ماده آن معانی را عارض گشته . . . البته این نوع از نزع باینکه کاملتر و شدیدتر از نزع قوه حس و خیال است و بیساطت نزدیکتر است ولی باینهمه هنوز تجربیدی ناقص است، زیرا مدرک از لواحق ماده تجرید نشده است. تجرید کامل آنست که صورت را از همه جهات از ماده نزع کند و درک معقول را میسر سازد و این کار منحصرأ از عقل ساخته است .

ولی این کار را عقل ناگهان و فوری انجام نمیدهد بلکه در آن ترتیب و تدریج است و چهار مرحله باید طی شود. ازینرو نفس ناطقه دارای چهار مرتبه خواهد بود که عبارتند از عقل هیولائی و عقل بالملکه و عقل بالفعل و عقل مستفاد، و برای اینکه نفس خود را از مراحل پائین بمراحل بالاتر برساند نیازمند بیاری گوهر مفارقی است که عقل فعال نام دارد .

درباره این گوهر رمز آسا که نخستین بار در فلسفه ارسطو از آن ذکری رفته است ابن سینا بتفصیل بحث کرده است . در اینجا ما همینقدر یاد آور میشویم که باعتقاد این حکیم معقولات همه در عقل فعال موجودند بالفعل و در نفس ناطقه موجودند بالقوه، و برای آنکه نفس ناطقه هم آنها را بالفعل حاصل نماید باید خود را مستعد و آماده اتصال با آن عقل مفارق و قابل پذیرفتن انوار معقول بخش آن بنماید و آن هنگامی است که با استفاده از قوای مدرکه خود و بیاری همان عقل فعال از مراتب سه گانه عقل (هیولائی و بالملکه و بالفعل) گذشته باشد . فقط در اینحال است که معقولات وی از عقل فعال مستفاد میشوند . ازینرو باید گفت که عالم و جاهل از جهت اینکه معقولات را در ذهن حاضر ندارند باهم برابرند ولی این فرق مهم البته میان آنها هست که عالم مستعد و قابل درک معقولات است و جاهل نیست . در این باره نیز بییان حکیم توجه کنیم : « چون گفته شود که فلانکس عالم بمعقولات است معنی این سخن آن است که هر وقت بخواهد صورت آن معلوم را در ذهن خود حاضر میکند و معنی

۱- ترجمه روانشناسی شفا، بقلم اکبر دانا سرشت چاپ دوم ص ۵۴- «واما الوهم فانه

قد یتعدی قليلا هذه المرتبة في التجريد لانه ينال المعاني التي ليست هي في ذاتها بمادية وان عرض لها ان يكون في مادة . . . شفا ج ۱ ص ۲۹۶ .

اینهم این است که هر وقت بخواهد می‌تواند بعقل فعال اتصال یابد که این معقول را نزد آن بیابد و همواره این معقول در ذهن آن عالم حاضر نیست که بالفعل بآن بنگرد و نیز حال او مانند حال قبل از تعلم هم نیست<sup>۱</sup>.

حاصل کلام اینکه معقولات در عقل فعال هستند و هر زمان که نفس خود را با تمهید مقدماتی آماده قبول این فیض کند آن معقولات در نفس که چون آینه است منعکس خواهند شد. باری تأثیر عقل فعال در نفس ناطقه یکی از این جهت است که آنرا از حال خمود و قابلیت محض بیرون آورده و مستعد درك معقولات میسازد و دیگر اینکه هر دفعه که نفس ناطقه مستعد اتصال گردید معقولات را بآن اضافه می‌کند زیرا خود نفس از نگاهداری و حفظ معقولات عاجز است و این نکته اخیر - یعنی عجز نفس از حفظ معقولات - بیشتر در کتاب اشارات مورد استناد بوده است.

بنابراین توضیح و توضیحات مفصل دیگری که حکیم میدهد با اعتقاد ابن سینا نفس انسانی برای آنکه بدریافت معقولات و فراگیری علوم نائل آید باید از بدن و از محسوسات دوری جسته به کسب معلومات و تهذیب و تکمیل خود پردازد تا شایستگی وصول بعقل فعال را که « واهب الصور » است و معقولات را افزایه میکند احراز نماید. نفس باین مقام که رسید علم معمولی بمعقولات را حاصل می‌کند. ولی بسیار اتفاق می‌افتد که باین مختصر قناعت نمی‌کند و در این مرحله متوقف نمی‌گردد بلکه چون ذاتاً عقلانی است پیوسته جویای کمال و وصول بعقل کل می‌باشد، و این بلند پروازی و آرزوی کمال نام اختصاص بآن ندارد چه هر موجودی طبیباً طالب و عاشق کمال خویش است و این عشق محرك و هادی او در این راه می‌باشد. بنابراین همانگونه که ماده عاشق صورت است و عرض عاشق جوهر، نفس هم که بواسطه قید تن دوچار آلودگی و نقص گردیده عاشق وار توجه بعقل کلی دارد و وصول بحق را کمال

۱- و اذا قيل فلان عالم بالمعقولات فمعناه انه بحيث كلما شاء احضر صورته في ذهن نفسه و معنى هذا انه كلما شاء كان له ان يتصل بالعقل الفعال اتصالها يتصور فيه منه ذلك المعقول ليس ان ذلك المعقول حاضر في ذهنه و يتصور في عقله بالفعل دائما ولا كما كان قبل التعلم. « شفا ج ۱ ص ۳۶۰

مطلوب و غایت مراد خود میدانند.

نکته مهم اینجا است که بنظر ابن سینا برای حصول این مقصود عالی کافی خواهد بود که نفس در همان طریقی که برای وصول بعقل فعال وارد گردیده باقی بماند و همان راه را تعقیب نماید یعنی در تهذیب و تزکیه خود پایداری و استقامت بخرج دهد که سرانجام بیشک بسایر عقول مفارق و بعقل کل<sup>۱</sup> که برترین آنهاست خواهد پیوست و از منبع اصلی نور و مبدا، کل مستفیض خواهد گردید: اینست راه و معنی وصول بحق یانیل به «معرفة الله» در مذهب ابن سینا.

امام راحلی که از نظر عرفانی برای احراز این مرتبه و مقام باید پیموده شود یعنی طریق سیروسلوك در نظر ابن سینا همان است که فلوطين و سایر عرفا میگویند و چنانکه میدانیم بر پایه «ارادت» و «ریاضت» قرار دارد<sup>۲</sup> و مطالعه دقیق آن

۱- ابن سینا هم مانند فارابی قائل بیک سلسله عقول مفارق است که صادر از فیض الهی هستند و عدد آنها ده است و عقل فعال دهمین آنهاست. بیان حکیم اجمالا این است: نخست عقل اول است که مستقیم و با ضرورت از واجب الوجود صادر شده است. فیض الهی از آن عقل گذشته و عقل دوم را بوجود آورده است و از آن نیز عدول کرده عقل سوم و چهارم تا عقل دهم را ایجاد کرده است. از هر یک از این عقول یک نفس فلکی و یک جسم فلکی صادر شده که فساد ناپذیر هستند. ولی آنچه از عقل دهم که عقل فعال خوانده میشود صادر میگردد همین غلام است که معلوم ما است یعنی عالم کون و فساد. نفوس انسانی که در این عالم اند چون با بدان مختلف تعلق گرفته اند دارای هیئتها و تمینات گوناگون گردیده اند ولی از آنجا که ذاتاً عقلانند فساد ناپذیر و باقی هستند و باید طریق دوری جستن از ماده را پیاپوزند و بسوی عالم علوی صعود کرده خود را بعقل فعال و سایر عقول مفارق برسانند و از زندگی جاویدان بهره مند گردند.

این عقول ذاتاً یکی هستند و تقسیم ناپذیر و گوناگونی آنها عرضی است. ازینرو مجموع آنها را ابن سینا «عقل کلی» مینامد در صورتیکه کلمه «عقل کل» را بیشتر به نخستین عقل صادر از مبدأ اول اطلاق میکنند.

۲- این درجات را ابن سینا در کتاب اشارات و تنبیهات در یازده اشارت بیان کرده است که بیفایده نیست در اینجا عیناً نقل شود:

«اول درجه حرکات عارفان آنرا ارادت خوانند و ارادت آن چیز است که آنکس

(بقیه در حاشیه صفحه بعد)

## نظری را که در بالا ذکر شد تأیید میکند و معلوم میدارد که راه وصول به عقل فعال

(بقیه از حاشیه صفحه قبل)

که مستبصر باشد یقین برهانی یا آنکس که نفس او بدان عقیده که او را حاصلست سکون یافته از خود دریابد که ورا رغبت باشد که دست اندر جبل الهی زند و سراو بقدر حرکت کند تا روح اتصال بآن جهت اندریابد و مادام که درجه وی ایشست وی مرید باشد .

بعد ازین حال مرید محتاج باشد بر ریاضت و بدانکه ریاضت از برای سه غرضت : یکی آنکه هر چه جز حقیقت از راه اختیار برگیرد و دویم آنست که نفس اماره را طاعت دار نفس مطمئنه گرداند تا قوی تخیل و وهم منجذب شوند بتوهماتیکه مناسب امر قدسی بوده و از توهماتیکه مناسب کارهای زیرین باشد باز گردد و غرض سیم آنست که سر وی لطیف شود بیداری را و غرض اولی یاری دهنده بر آن زهد حقیقیست و تو معنی زهد میدانی و غرض دومین معین و یاری دهنده بر آن چند چیزست : یکی عبادت کردن با فکرت و دویم العانی که استخدام قوی نفسانی کند و آن لحن چنان باشد که آن سخن که آن لحن دارد اندر او هام موقع قبول یابد و دیگر چیز که اندرین معینست سخن پند دهنده است از گوینده پاک بعبارتی بلیغ و نعمت خوش و سمتی راه نماینده و غرض سیم معین بر آن فکری لطیفست و عشقی عقیف که فرماینده اندر آن عشق شمائل معشوق بود نه سلطنت شهوت .

بدانکه چون ارادت و ریاضت بعدی رسد ویرا اندر او فتد که چون ر بوده مطلع شود بر نور حق همچون برقی باشد که بدرخشد و اندر حال بمیرد و بنزدیک ایشان اینحال را اوقات خوانند و هر وقتی را در وجد بدان مکنتف است و جدی بوی و وجدی بروی و بعد از آن چون در ارتیاض امعان و مداومت و مبالغت کند اینحال ورا بسیار پدید آید .

و بعد از اینحال بود که دورا اندر شود تا آنحال بوی اندر آید و اگر چه نه اندر ارتیاض باشد و بعدی رسد که اندر هر چه نگردد از آن باجناب قدس گردد و از کار قدس چیزی بیاد آورد و آنحال بروی مستولی شود و چنان شود که پندارد اندر همه چیز هاقق میبیند .

و باشد که بعدی رسد که این غش بروی مستعلی و مستولی شود ویرا سکون بنماند و همنشینان وی از بیقراری وی آگاه شوند و ویرا مستوفریینند اما چون ریاضت دراز شود آنحال ویرا از قرار خویش بنبرد و راه تلبس و پوشیدن بدانند .

بعد ازین ریاضت وی بعدی رسد که وقت وی سکینه شود و آنچه چون ر بوده بود مألوف شود و قرار گیرد و آنچه همچون برقی بود که بدرخشیدی و اندر حال فرو نشستی چون نوری ثابت شود و ویرا باز آن معارفه مستقر حاصل آید و مستمر باوی صحبت آن حال ماند و وی مستمتع و ملتذ باشد بخرمی و بهجت آن حال و چون از وی برگردد و روی

(بقیه در حاشیه صفحه بعد)

و بعقل کل و مبدء اول یا بعبارت دیگر طریق حصول علم معمولی بمعقولات از یکطرف و وصول بحق و نیل به معرفه الله، از طرف دیگر یکی بیش نیست و آن عبارت است از درس و بحث و کسب معلومات و تصفیه و تکمیل نفس. با وصول بعقل فعال نفس کسب نور میکند و با وصول به مبدء اول همین موهبت او را حاصل میشود. البته در اینحال نور شدیدتر است ولی در هر حال نور است. در مورد اول معقولات در آینه نفس منعکس میشوند و در مورد دوم آثار مبدء اول در آن ظهور و بروز میکنند و در هر دو مورد راه کسب معرفت (اعم از معرفت معمولی و معرفه الله) یکی است و آن زدودن زنگار از آینه نفس و تهذیب و تکمیل این گوهر مجرد میباشد. بنابراین، ابن سینا هر چند وجد و حال را برای حصول منظور نهائی و عالی مفید و احیاناً لازم

قبه از حاشیه صفحه قبل)

بکاری دیگر آورد سرگردان و اندوهناکی باشد.

و باشد که اندرین حد آنحال که ورا باشد بروی ظاهر شود اما چون اندر میان کار شود کمتر ظاهر شود و چنان باشد که وی غایبی بود حاضر و مقیمی باشد مسافر. و بود که اندرین حد این معارفه گاه گاه وی را میسر شود و اندک اندک بدان حد رسد که هر گاه که خواهد باشد.

بعد از آن از این ترتیب پای فرابیش نهد تا چنان شود که آنحال موقوف باشد برخواست، او بلکه بحالی بود که چون چیز را ملاحظت کند ویرا بدان اعتباری حاصل آید و از آن بجانب قدس گردد و اگر چه اول آن ملاحظه نه از برای اعتبار بود اما چنان شود که ورا از آن تعریجی باشد از عالم زور بعالم حق تعریجی مستقر و غافلان پیرامن وی برآمده باشند.

و چون ریاضت ازین بگذرد و برسد سر باطن او آینه زدوده شود که اندر برابر حق داشته باشد و وی اندر آن آثار حق مشاهدت میکند و گویا آن لذت بزرگ بروی میریزند و بخویشتن خرم باشد از آن روی که آثار حق اندروی بود و ویرا اندرین حالت نظری باشد با حق و نظری بود با نفس خویشتن و هنوز متردد بود.

بعد از آن از خویشتن غایب شود و نظر وی بجانب قدس مقصور باشد و بخویشتن نظر از آن روی کند که نگرش حق بوی است نه از آن روی که ویرا آن زینت حاصلست و آنجا حقیقت رسیده است. «

میشورد ولی کافی نمیداند . بگفته او تعلم عبارتست از « طلب استعداد تام باتصال به عقل فعال . . . استعداد قبل از تعلم ناقص میباشد و پس از تعلم تام <sup>۱</sup> . »

چنانکه میدانیم نظر سایر عرفا در این باب غیر از این است ، چه آنان حس و عقل و تعلم را برای وصول بحق در درجه دوم قرار داده و تمام اهمیت را به سیر معنوی و شوق و وجد و حال میدهند و آنرا قابل میدانند باینکه شخص را از درس و بحث و تعلم بی نیاز سازد و مستقیماً یعنی بدون آن مقدمه ویرا بمبدأ کمال برساند <sup>۲</sup> . بگفته یکی از اعظم صوفیان ، سخن اینطایفه « نتیجه کار و حال است نه ثمره حفظ و قال است و از عیان است نه از بیان است و از اسرار است نه از تکرار است و از علم لدنی است نه از علم کسبی است و از جوشیدن است نه از کوشیدن است و از عالم ادبئی ربی است نه از عالم علمئی ابی است . . . <sup>۳</sup> » و برای بیان این معنی میگویند تابش نور حق ( اشراق ) و وصول بمبدأ کمال تابع فضل و مشیت الهی است و وقوع آن زمان معین ندارد . حتی مقدمه این فیض عظمی یعنی مجاهده و کوشش در تکمیل نفس و تهذیب آن و کسب استعداد نیز متوقف بر فضل و عنایت خداوندی است و این توفیق هر که را او بخواند و هر وقت او بخواند دست خواهد داد .

در باره « توفیق » و مشیت الهی نظر ابن سینا با نظر سایر عرفا فرق دارد . این حکیم معتقد است باینکه اصل کلی سلسله اسباب و مسببات در اینجا هم مانند همه جا حکم فرما و جاری است ، باین معنی که وقتی نفس در نتیجه مجاهده کافی و تحصیل علوم و کسب

۱- ترجمه شفا ص ۱۶۸ - «ویكون التعلّم طلب الاستعداد التام للاتصال به حتی يكون منه العقل الذی هو البسیط . . . فیکون الاستعداد قبل التعلّم ناقصاً والاستعداد بعد التعلّم تاماً . . . » - شفا ج ۱ ص ۳۶۰ .

۲- « زیرا اصل صفای و روشنی و پاککی دل است و علوم ذوقی و کشفی مخصوص صاحبیدلان است . بسیاری از بزرگان صوفیه از جنبه علوم اکتسابی از عوام بوده و با کتاب و دفتر سروکاری نداشته اند . . . شمس تبریزی . . . اهل علم نبوده و در روش و گفتار بسیار خشن و تلخ بوده . . . الخ - یعنی در تصوف بقلم دکتر غنی ص ۱۷ .

۳- کتاب تذکرة الاولیاء شیخ فریدالدین عطار ( در آغاز کتاب ) .



کمالات و درك معقولات و تزکیه خود استعدادش کامل شد نور حق خود بخود و خواه و ناخواه در آن تابیدن خواهد گرفت. بعبارت دیگر خدا یا استعداد نیل باین مقام را بجوینده و سالک نمیدهد و در اینصورت مشیت او این است که راه وصول مسدود باشد و باینکه این استعداد را عطاء میفرماید و جوینده را از هر حیث برای درك فیض آماده میسازد که در اینصورت البته عنایت و وصول بحق از او دریغ نخواهد گردید. زیرا در اینحال «سرباطن او آینه زدوده شود که اندر برابر حق دانسته باشد و وی اندر آن آثار حق مشاهده میکند»<sup>۱</sup> و قابل قبول نیست که زنگار از آینه دل پاک شده باشد و نور حق در آن تجلی نکند.<sup>۲</sup>

در یک مورد دیگر نظر عرفانی ابن سینا با نظر دیگر عرفا فرق دارد و آن در کیفیت وصول بحق است. فلوطین نیشوای نوافلاطونیان وصول را عبارت از اتحاد میدانند و این نظر را در کتاب معروف خود که اشتباهاً بارسطو نسبت داده شده<sup>۳</sup> بصراحت بیان کرده میگوید: نفس وقتی در «حرکت رجمی» است یعنی از عالم ناسوت بسوی عالم ملکوت میرود و «قوس صعود» را طی میکند متوجه وجودی که با وجود خود او مغایر است نیست بلکه با هر گامی که در این راه برمیدارد در واقع بیشتر در خود او فرو میرود. باری نفس انسانی عبارتست از نقش خدای یگانه یا باصطلاح خود او از نقش «واحد» و واحد «مدل» و سرمشق اوست. ترقی و کمال نفس در این است که خود را بسرمشق برساند. این سقر البته بس دراز و پراز دشواری است ولی از آنجا که هیچ راهی بی پایان نیست<sup>۴</sup> نقش سرانجام بسرمشق میرسد و عین آن میشود. بعبارت دیگر در نظر نوافلاطونیان و سایر حکمای عرفانی مشرب وصول بحق

۱- ترجمه اشارات ص ۱۷۹.

۲- آینهات دانی چرا غماز نیست  
رونو زنگار از رخ او پاک کن  
بعد از آن آن نور را ادراک کن.  
(مولوی)

۳- «کتاب اثولوجیا» Théologie

۴- گرچه منزل بس خطرناکست و مقصد ناپدید

هیچ راهی نیست کانرا نیست پایان غم مغرور.

(حافظ)

معنیش فنانی در او یا اتحاد با اوست ۱ - ابن سینا در این مورد نظری دیگر دارد زیرا او وصول بحق و درک این فیض عظمی را فقط از صفات و دیدن آثار مبداء کل در آینه نفس میدانند نه یکی شدن با آن، و بطور کلی قائل به اتحاد عاقل و معقول نیست و آنرا از محالات می‌شمرد.

باید دانست که نظر ابن سینا همیشه چنین نبوده است. حکیم در آثار اولیه خود ظاهراً اتحاد عاقل و معقول را ممکن می‌پنداشد چنانکه در شفا می‌گوید: «... و واجب است بدانند که دریافتن عقل معقول را قویتر است از دریافتن حس محسوس را چه عقل امر باقی و کلی را درمییابد و درک میکند و با آن متحد میشود و بوجهی خود او میگردد و کنه آنرا درک میکند نه ظاهرش را...» ۲ در کتاب نجات همین عبارت عیناً بدون يك کلمه پس و پیش آورده شده است. ۳ این معنی را ابن سینا در رساله مبداء و معاد هم بیان کرده است. با اینهمه گویی حکیم از همان ابتدا در این عقیده راسخ نبوده و آنرا مانند بسیاری مطالب دیگر از متقدمین گرفته و بدون تصرف ذکر کرده است ۴ چه در همان کتاب شفا در قسمت مربوط به علم النفس خلاف این نظر را بیان کرده می‌گوید: «اینکه می‌گویند خود نفس معقولات میگردد بعقیده من از جمله محالات است زیرا من این سخن ایشانرا که می‌گویند چیزی چیز دیگر میشود نمیفهمم و تعقل نمیکنم که چگونه چنین چیزی میتواند باشد...» ۵ و بعدها این عقیده را عیناً و مؤکداً در آخرین کتاب مهم خود یعنی اشارات و تنبیهات بیان کرده می‌گوید:

۱- از جمله تعریف‌هایی که از تصوف کرده‌اند یکی اینست: «تصوف حالی است که غایب گرداند صاحب آنرا از گفت و گوی و میرد تا خدای ذوالمن و از آنجا بیرون گرداند تا خدای بماند و او نیست شود.» - تاریخ تصوف در اسلام تألیف دکتر قاسم غنی، چاپ تهران ۱۳۲۲ ص ۲۰۲.

۲- «و يجب ان يعلم ان ادراك العقل للمعقول أقوى من ادراك الحس للمحسوس لانه أعنى العقل يعقل ويدرك الامر الباقي الكلي يتحد به و يصير هو هو و هو على وجه ما و يدركه بكنهه لا بظاهرة.» - شفا جلد دوم ص ۵۹۸

۳- النجاة (مختصر شفا) چاپ مصر ۱۳۳۱ هـ. صفحات ۴۰۲ - ۴۰۱.

۴- تا اینکه بعدها چنانکه آرزو مند بوده و تصمیم داشته است نظر شخص خود را درباره مبداء این مطالب در کتاب مهم خود موسوم به «الحکمة المشرقیة» بیان نماید.

۵- و ما یق من ان ذات النفس بصیرهی المعقولات فهو من جمله ما یستحيل عندی فانی است افهم قولهم ان شیئاً بصیر شیئاً آخر و لا عقل ان ذلک کیف یکون... شفا جلد اول ص ۳۵۸

« قومی از علما چنان گمان برند که جوهر عاقل چون صورتی عقلی اندر یابد وی آن صورت شود، حکیم این امر را مجال میخواند و با استدلال میبردازد و میگوید دو چیز مختلف که یکی را الف و دیگری را ب فرض کنیم هیچگاه يك چیز نخواهند شد. اندکی پائینتر ابن سینا اضافه میکند « و اینجماعت چیزی دیگر میگویند که يك ترا از این و آن آنست که گفتند نفس ناطقه چون چیزی بداند از آنوجه بداند که ورا با عقل فعال پیوند افتد و این سخن حق است و گفتند پیوند بعقل فعال آن بود که وی نفس عقل فعال شود زیرا که عقل مستفاد شود و نفس عقل فعال بوی پیوند گیرد تا آنکه عقل مستفاد شود و این طایفه را لازم آید که گویند یا عقل فعال متجزی شود تا چیزی از وی پیوند گیرد و چیزی نه یا لازم آید که بيك پیوستن راست که بداندستن يك چیز حاصل آید نفس کامل شود و بهمه معقولى رسد و این هر دو محالست باز آنکه آنچه گفتند که نفس ناطقه عقل مستفاد شود آن استحالتیکه بیشتر گفتیم لازم است. »<sup>۲</sup>

پس از آن ابن سینا به نخطئه فروریوس از حکمای نوافلاطونی که عقیده اتحاد عاقل و معقول را از او میدانسته است میبردازد و در « اشارت » بعد چنین نتیجه میگیرد :

« بدانکه این سخن که کسی گوید که چیزی چیز دیگر شود نه بسبب استحالت از حالی بحالی یا بسبب ترکیب با چیزی دیگر چنانکه از هر دو نالشی حادث شود بلکه بدان سبب که وی يك چیز بود و يك چیز دیگر شود سخنی شریست نامعقول زیرا که اگر هر دو باهم موجودند پس ایشان دو چیز باشند از یکدیگر متمیز و اگر یکی موجود نباشد اگر آن اولیست که نیستست پس آن چیز معدوم شده باشد و دیگری حادث شده و اگر آن دومی معدوم است و اول بحال خویش مانده پس هیچ حادث نشده و آنچه گفتند که اول آن دوم شود هیچ معنی ندارد و اگر نه هر دو معدوم شوند پس یکی

۱- ترجمه اشارات ص ۱۴۶ - «ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل

۱- عقل صورة عقلية صار هو هي ... اشارات ص ۱۷۹-۱۷۸ .

۲- ترجمه اشارات ص ۱۴۷-۱۴۶ «وهؤلاء ايضا قد يقولون ان النفس الناطقة اذا عقلت

شينا فانما تعقل ذلك الشئى باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق قالوا واتصالها بالعقل الفعال

هو ان تصير هي نفس العقل الفعال ... الخ - اشارات ص ۱۸۰-۱۷۹ .

دیگری نشده باشد و آن هنگام روا باشد که گویند چیزی چیزی دیگر شد مثلا چنانکه گویند آب هوا شد که موضوع آب یعنی مایع خلع صورت آبی کند و صورت هوایی اندر پوشد و آنچه بدین ماند.»<sup>۱</sup>

حاصل اینکه اتحاد عاقل و معقول و عاقل و عقل فعال و بطریق اولی عاقل (نفس ناطقه) و عقل کل بنظر ابن سینا امری محال میباشد و نفس ناطقه که وجودی ممکن است هر گز برای اتحاد با ذات واجب الوجود را نخواهد داشت. حتی «وصول» بحق هم که میسر است چنانکه در بالا اشاره شد در واقع عبارت از وصول بصفات و آثار ذات باری است نه بخود او.

ابن سینا اتحاد عقل و عاقل و معقول را فقط در یک مورد ممکن میدانند و آن هنگامی است که نفس ذات خود را تصور میکند.<sup>۲</sup> یعنی با غفلت از بدن و محیط خارج و بصرف اندیشیدن بذات خود پی میبرد. در این باب حکیم را بیانی است که میتوان آنرا به «انسان پرنده» یا «معلق در هوا» تعبیر نمود و چندین بار در مورد اثبات وجود نفس و جدا و مستقل بودن آن از بدن ذکر کرده است. قریب بدین مضمون: فرض کنیم که یکی از ما ناگهان آفریده شده باشد و کامل هم آفریده شده باشد ولی چشمهایش از حجابی پوشیده شده و نتواند چیزهای خارج را ببیند و در هوا یا بهتر در خلاء خلق شده و در حال پرواز باشد تا با مقاومت هوا که ممکن است محسوس افتد تماس نداشته باشد. اعضایش نیز از یکدیگر مجزا باشند و میان آنها تلافی و تماس نباشد. چنین کسی می اندیشد و از خود می پرسد که آیا وجودش مسلم است؟ بدون هیچ شك و تردید تأیید میکند که موجود است، در حالی که دستها و پاها و خود را احساس نمیکنند و همچنین از وجود امعاء و احشاء و قلب و مغز و هر چیز خارجی دیگر بی اطلاع است ولی میدانند

۱- ترجمه اشارات ص ۱۴۸ - ۱۴۷ اعلم ان قول الفاعل ان شینا ما یصیر شینا آخر لا علی سبیل الاستحالة من حال الی حال ولا علی سبیل الترتیب مع شیء آخر لحدث شیء ثالث بل علی انه كان شینا واحدا فصار واحدا آخر قول شعری غیر معقول فانه ان كان کل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متمیزان وان كان احدهما غیر موجود فقد بطل الذی كان موجودا ان كان المعدم قبل وحدث شیء آخر اولم یحدث بأن كان المفروض ثابتاً و مصیراً ایاه وان كانا معدومین فلم یصر احدهما الاخر بل انما یجوز ان یقال ان المأ صار هو آء علی ان الموضوع للمائیة خلع المائیة و لیس الهوائیة و ما یجری هذا المجرى.» (الاشارات و التنبیها ص ۱۸)

۲- «والنفس یتصور ذاتها و تصورها ذاتها یجعلها عقلا و عاقلا و معقولا ...»

که هست بی آنکه عرض و طول و عمقی برای خود تعیین کند<sup>۱</sup>. و اما علت اینکه در این مورد اتحاد ممکن است این است که نفس انسانی ذاتاً گوهری است عقلی و نظر به تشبیه بذات مقدس باری باین توفیق نائل میشود چه اینگونه اتحاد مخصوص خدای تعالی است<sup>۲</sup>. انسان برنده یا معلق در هوا جمله معروف «می اندیشم پس هستم» را که مبنای فلسفه دکارت است بیاد میآورد ولی برخلاف آنچه گفته شده نمیتوان بطور قطع و یقین اظهار داشت که این معنی را حکیم قرانسوی از ابن سینا اقتباس کرده است چنانکه نمیتوان ادعا کرد که ابن سینا آنرا از سنت اگوستن که بیانی قریب بهمین مضامین داشته گرفته است. ممکن است این سه حکیم در این معنی توارد کرده باشند.

برگردیم باختلاف نظر فلوطین و ابن سینا در باره چگونگی وصول بحق. این اختلاف در واقع بسیار دقیق و لطیف است. زیرا هر دو حکیم معتقداند باینکه نفس ناطقه در آخرین درجه مشاهده از خود بیخبر میشود و دیگر نظری بخود ندارد. ابن سینا نفس را در اینحال باز آینه حقیقت میدانند نه خود آن، منتها آینه بی که از هر گونه آرایش بکلی میرا گردیده کاملاً صاف و پاک است و ازینرو تابش نور حق و نقش آنرا آن چنان او را فرا گرفته که در خود محوش ساخته است. نفس در اینحال بکلی از خود بیخبر است و گونئی نیست گردیده است. **فلوطین** این نیستی را حقیقی میدانند و اعتقادش این است که نفس در اینمقام بمبدأ وجودی خود یعنی به «واحد» تبدیل گردیده است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱- « فنقول یجب ان يتوهم الواحد منا كانه خلق دفعة وخلق كاملا لکنه حجب بصره عن مشاهده الخارجات وخلق بهوی فی هوا، اوخلاء هو بالایصدمة فیه قوام الهواء صدماء الخ . . . » شفا ج ۱ ص ۲۸۱

همین معنی را حکیم در اشارات در نظم ثالث در چندین تشبیه و اشارت بیان کرده است. در آنچه هم برداشت مطلب این است «ولو توهمت ذاتك قد خلقت اول خلقها . . . الخ . . .» اشارات ص ۱۱۹ و نیز در او اخر علم النفس شفا آنجا که میخواهد اثبات کند که نفس غیر از بدن است میگوید: فنقول لو خلق انسان دفعة واحدة و خلق متباين الاطراف ولم یبصر اطرافه واتفق ان یمسها ولا تماسها ولم یسمع صوتاً جهل وجود جميع اعضائه و علم وجود اینه شیأ مع جهل جميع ذلك . . . » - شفا ج ۱ ص ۳۶۳

۲- « ان واجب الوجود بذاته عقل وعاقل و معقول و عاشق و معشوق . . . الخ » -



این بود بنحو اجمال نظر عرفانی ابن سینا درباره چگونگی حصول معرفت و وصول بحق. بزرگترین ایرادی که در این مورد بحکیم گرفته‌اند این است که ادراک کلیه امور را توسط «عقل» ممکن پنداشته و حتی برای وصول بحق و درک ذات ذوالجلال او راه عقل و استدلال یعنی فلسفه را بر اشراق و شهود و وجد و حال یعنی بر عرفان واقعی ترجیح داده است.

چنانکه میدانیم: «از دیرباز میانه فلاسفه که وسیله ادراک حقائق را تنها دلیل عقل میدانند و صوفیان که عقل را محدود و پاهای استدلالیان را چوبین و بی تمکین می‌شمارند و معتقدند که جز بوسیله صفا، روح بر اثر ریاضات و جذبه الهی بشهود حقائق نتوان رسید، بساط منازعت چیده شده بود و شعراء متصوف... با بیانی هر چه صریحتر حکما را نکوهش میکردند و آنان را مبتدع و از جاده صواب منحرف می‌شمرند...»<sup>۱</sup>

راست است که خدایی که ابن سینا در پایان تحقیقات علمی و اندیشه‌های فلسفی خود بآن میرسد خدایی است یگانه، ذاتاً واجب و علة الملل و فیاض و عقل محض و مهر محض... و این صفات مورد قبول صوفیه و عرفاست، ولی همه صوفیان و عارفان باین قناعت نمیکنند و خدایی که برگزیدگان آنان تشنه درک آن هستند خدایی نیست که از راه تحقیق فلسفی و استدلال عقلی قابل وصول باشد بلکه خدایی است که خود را در پیچ و خم سلسله اسباب و مسببات گرفتار نکرده باشد، فیضش بتواند آزادانه و باختیار در هر حال و در هر زمان همه کس را شامل گردد.

ازینرو با همه کوششی که ابن سینا در تطبیق اصول فلسفی خود با موازین شرع بخرج داده و در این قسمت الحق توفیق بسیار بدست آورده است باز بزرگانی چون شیخ اشراق سهروردی و امام محمد غزالی پیشوای متکلمین بر او تاخت آورده مورد انتقاد شدیدش قرار داده‌اند. شیخ اشراق<sup>۲</sup> او را متهم میسازد باینکه از طرفی نسبت

۱ - «مولانا جلال‌الدین محمد مشهور بمولوی بخامنه بدیع‌الزمان فروزانگر،

استاد دانشگاه تهران - چاپ تهران ۱۳۱۵ س ۱۱ - ۱۰

۲ - شهاب‌الدین یحیی بن حبش بن امیرک سهروردی معروف به شهاب مقتول

و «شیخ اشراق» در شهر حلب در اثر تعصبات دینی گروهی عوام عالم نما بقتل رسیده است. (۵۸۷-۶۴۹).

بحکمت شرقی خیانت روا داشته و از اندیشه عرفانی ایران باستان بی اطلاع بوده است.<sup>۱</sup> و از طرف دیگر پیام حقیقی افلاطون را با تحریف و تصرف نابجا تبلیغ کرده است.

انتقادات غزالی<sup>۲</sup> تند و روز ننده تراست و احياناً تا منسوب داشتن ابن سینا بکفر و زندقه کشیده شده است.<sup>۳</sup> حملات غزالی متوجه عموم فلاسفه مشاء است، از پیشوای آنان ارسطو گرفته (هر چند که اسمش بصراحت برده نشده ولی شبهه نیست که مورد نظر بوده) تا برسد بفارابی و ابن سینا ولی معلوم است که هدف اصلی تیرهای انتقادی و تخطئه آمیز غزالی مخصوصاً ابن سینا است. غزالی نخست در کتاب «مقاصد الفلاسفه» نظریات فارابی و ابن سینا را بی تصرف و بدون اظهار نظر شرح میدهد بعد در کتابهای «تهافت الفلاسفه» و «المنقذ من الضلال» به رد آنها میپردازد. قیام غزالی که خود دانشمندی بلند پایه و حکیمی ارجمند بوده علیه فنون حکمت ضربت شدیدی بر پیکر فلسفه و فیلسوفان وارد ساخت چنانکه تا مدتی نتوانستند قد راست کنند و نظریات خود را بی پرده بیان نمایند.

انتقاد غزالی نسبت به بیست موضوع است. از آن جمله میگوید فلاسفه که ماده را قدیم پنداشته اند سخت در اشتباه هستند و باروشی که در تحقیقات خود دارند از اثبات وجود خدا و وحدانیت و روحانیت او عاجز میباشند و نمیتوانند معلوم دارند که او عالم

۱- گو یا مقصود سهروردی از حکمت شرقی علاوه بر افکار و عقاید مزدانیان و مانویان و سایر افکار ایران قبل از اسلام نظر عرفانی بودائی و هندی (بوگا) و همچنین نظر فارابی بوده است چه این حکیم نیز مانند فلوپین با اتحاد عاقل و معقول اعتقاد داشته است.

۲- حجة الاسلام ابو حامد محمد غزالی (۵۰۵ - ۴۵۰) نسبت به فلسفه بسیار بدبین بوده و مخالفت با آنرا وظیفه دینائی خود میدانسته است.

۳- ابن سینا در مدت حیات هم معروض اینگونه حملات و اتهامات بوده است و این رباعی که منسوب باوست اشاره بهمین معنی میباشد:

کفر چو منی کز اف و آسان نبود      محکمتر از ایمان من ایمان نبود  
در دهر چو من یکی و آنهم کافر      پس در همه دهر یک مسلمان نبود

۴- از عجایب آنکه از کتب متعدد او فقط کتاب مقاصد الفلاسفه بزبان لاتین ترجمه و در اروپای قرون وسطی معروف حکیم واقع شده بود. ازینرو در سده سیزدهم میلادی اورا اروپاییان شاگرد و پیرو ابن سینا قلمداد میکردند در صورتیکه مخالف و معارض سرسخت او بوده است.

بچیزهای خارج از ذات خود نیست و نیز نمیتوانند ثابت کنند که نفس انسانی مستقل از بدن است و فناپذیر است. و اینکه آنها معاد جسمانی را انکار میکنند و بهشت و جهنم را قبول ندارند برای این است که خطاکار و گمراه هستند. شاید تکفیر ابن سینا بیشتر برای همین عقیده او بوده زیرا باید دانست که آن حکیم درباره معاد جسمانی معمولاً سکوت اختیار نمیکرده و بطرفه میگذاشته و اظهار نظر در این باب در صلاحیت انبیاء دانسته و نظر آنها را محترم میشمرده است. ولی سرانجام در یکی از رسالات خود موسوم به «الرسالة الاضحویة» صریحاً عقیده خود را که با معاد جسمانی ناسازگار بلکه مخالف است بیان کرده است و گویا این رساله بدست غزالی افتاده و او را برآشفته کرده و علیه ابن سینا برانگیخته است.

ما هر چند حد خود نمیدانیم که در این میانه دآوری کنیم ولی از ذکر چند نکته ناگزیریم: یکی اینکه با همه انتقاداتی که حکمای اشرافی نسبت بافکار ابن سینا روا داشته‌اند باید اذعان کرد که این حکیم نسبت بتصوف و عرفان خدمت شایان انجام داده است. زیرا این مسلک را که تا زمان او بیشتر جنبه عملی داشت بر پایه عقل و نظر نیز استوار کرده کوشیده است باینکه از نظر علمی آنرا قابل توجیه و بیان سازد. دیگر اینکه چنانکه متذکر شده‌ایم ابن سینا قبل از هر چیز حکیم مشاء بوده و عرفان او نمیتوانست تابع اصول فلسفی او قرار نگیرد. این اصول که «فرق واقعی میان ماهیت و وجود»<sup>۲</sup> و «تحویل کثرت بوحدت»<sup>۳</sup> و «تسلسل اسباب و مسببات»<sup>۴</sup> از ارکان مهم آن محسوب میشوند نظر عرفانی ابن سینا را بصورتیکه میدانیم در آورده‌اند و اگر چنین نمیکردند در سیستم فلسفی حکیم تناقض روی میداد.

- ۱- این رساله اخیراً بدستکاری شیخ سلیمان بن‌الدین مصر بطبع رسیده است.
- ۲- رجوع شود بکتاب «فرق میان ماهیت و وجود» بقلم گواشن Goichon چاپ پاریس سال ۱۹۵۲ میلادی.
- ۳- توضیح این اصول که جنبه فلسفه محض دارد از حدود علم النفس و حوصله این مقاله بیرون است و بحث آن باید بمقام دیگر محول شود.
- ۴- چنانکه مثلاً در مورد معاد جسمانی اعتقاد باینکه نفس باریاضت و زحمت فراوان بحکم اینک «چنین نفس نه سزای چو من خوش‌العانی است» روم به گلشن رضوان که مرغ آن چمنم خود را از قید تن‌رها و مستعد اتصال بحق میسازد عقلاً مانع است از قبول اینکه مجدداً بسوی بدن‌روی آور شود و خود را بطیب خاطر تسلیم این نفس نماید. این باز گشت را حکیم نه ضرور میداند و نه مفید. (رجوع شود به «رسالة الاضحویة»)



نکته دیگر اینکه اگر عرفا بر ابن سینا ایراد گرفته‌اند که چرا خواسته است عرفان را در چهار چوبه فلسفه و عقل در آورده و محدود سازد، حکمای مشاهیر و اعتراض دارند که چرا با جنبه عرفانی که بعضی از تحقیقات خود داده و با دخالت و تأثیری که برای وجد و حال و کشف و شهود قائل گردیده است در آن چهار چوبه رخنه‌ها وارد کرده و فلسفه را از معنی و مسیر اصلی خود خارج ساخته است.

نظر ما این است که موضوع این ایرادات و اعتراضاتیکه اشراقیان و مشائیان بر ابن سینا وارد کرده‌اند خود جنبه ابتکاری فلسفه او را میرساند و بوسعت نظر و عظمت روح آن حکیم دلالت دارد، چه او کوشیده است عقل محدود بشر و پای چوبین منطق او را<sup>۱</sup> بدون انحراف از اصول کلی و طریق اصلی بزیور وجد و حال بیاراید و آن نیروی بیشتری ببخشد مگر بدینوسیله بهتر بتواند پرده از اسرار خلقت برگیرد و در راه وصول بحق توفیق حاصل کند.

ازینرو ما برخلاف نظر پاره‌بی دانشمندان چون مهرن<sup>۲</sup> و کارادو و<sup>۳</sup> عرفان ابن سینا را چیزی نمیدانیم که در آخر دست بر فلسفه او ضمیمه شده باشد، بلکه نظر لویی<sup>۴</sup> را شایسته تأیید میدانیم که میگوید نظر عرفانی ابن سینا ریشه‌های عمیق در سیستم فلسفی آن حکیم دارد و بدون توجه باین سیستم قابل توجیه و بیان نیست.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

۱ - «بای استدلالیان چوبین بود بای چوبین سخت بی تمکین بود (مولوی)»

۲ - Mehren دانشمند دانمارکی اواخر سده نوزدهم میلادی

۳ - Carra de Vaux دانشمند فرانسوی اوایل سده بیستم.

۴ - Louis Gardet دانشمند فرانسوی معاصر. رجوع شود به کتاب «الدیشه‌دینی