

سازگاری رهیافت مشایی و اشراقی به مسئله نفس در اندیشه سینیوی

شمس‌الله سراج^۱، مهناز مظفری‌فر^۲

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۴/۰۳/۱۰ - تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۴/۰۹/۱۸)

چکیده

مبحث نفس در طول تاریخ، آرای بسیار مختلفی به خود دیده است. ماهیت نفس، حدوث و قدم آن، و کیفیت ارتباط نفس با بدن، همواره از چالشی‌ترین مباحث در آرای فلسفی و کلامی بوده‌اند. ابن‌سینا، به عنوان یک فیلسوف مشائی، در اکثر نوشته‌های خود، دیدگاه ارسطویی مبنی بر حدوث نفس را پذیرفته؛ اما در برخی از رساله‌های عرفانی و نیز در قصیده عینیّه، عباراتی دال بر گرایش او به دیدگاه افلاطونی مبنی بر قدم نفس دیده می‌شود. این امر مشکلی را برای مفسران ابن‌سینا ایجاد کرده که چگونه این دو دیدگاه متناقض را توجیه کنند. نوشتار حاضر با رویکردی توصیفی - تحلیلی به بررسی این مسئله پرداخته است. در این فرایند به دست می‌آید که دیدگاه ابن‌سینا در حکمت مشرقی تغییر نیافته و او همچنان به ادعای پیشین خود در باب حدوث نفس وفادار مانده است. بنابراین، بین رهیافت مشائی و اشراقی ابن‌سینا تفاوتی نیست.

کلید واژه‌ها: ابن‌سینا، حکمت اشراقی، حکمت مشائی، ملاصدرا، نفس.

۱. استادیار دانشگاه ایلام، گروه فلسفه و کلام اسلامی، نویسنده مسئول:

Email: sh.safarlaki@mail.ilam.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه ایلام.

۱. در آمد

بدون تردید بخش گسترده‌ای از جستارهای فلسفی اندیشمندان در تاریخ فلسفه مربوط به «نفس» است. اندیشه‌ورزان عرصه حکمت و فلسفه و عرفان همه به نوعی در این مبحث نظریه‌پردازی کرده‌اند. به جرأت می‌توان گفت یکی از مهم‌ترین و بنیادی‌ترین موضوعات، مسئله حدوث و قدم نفس است.

ما غالباً ابن‌سینا را فیلسوفی مشائی می‌شناسیم که پیرو فلسفه یونان و شارح ارسطوست. هر اندیشمندی از خود می‌پرسد که اگر واقعاً ابن‌سینا فیلسوفی مشائی است، چرا گاهی شکاف‌های عمیقی بین وی و ارسطو دیده می‌شود؟ چرا ابن‌سینا در بسیاری از مسائل فلسفی همچون حدوث نفس در برخی آثار خود به گونه‌ای دیگر می‌اندیشد؟ وی در آثار مشائی خود مطالبی را بیان می‌کند که با آنچه در آثار مشرقی و عرفانی گفته کاملاً در تعارض است. رویکردهای تمثیلی و رمزی و آموزه‌های مشرقی و عرفانی ابن‌سینا را در صورت پذیرفتن حدوث نفس، چگونه باید تحلیل کرد؟ این‌که آیا نفس پیش از همراهی و تعلق به بدن وجودی مفارق داشته یا صرفاً با حدوث بدن با آن همراه می‌شود و همراه با حدوث بدن، نفس نیز حادث می‌شود؟ دیدگاه اول به افلاطون و پیروان وی باز می‌گردد و دیدگاه دوم در نوشته‌های ارسطو و پیروانش قابل رؤیت است. البته ظاهراً آنچه در ابن‌سینا غالب است، دیدگاه ارسطویی و قول به حدوث است. اما وی در آثار مشرقی به‌خصوص در قصیده عینیه مطالبی را بیان می‌کند که دلالت بر قدیم بودن نفس دارد. پیش از این، سازگاری یا تعارض این دو نظریه مورد اهتمام پژوهندگان فلسفی مشائی بوده است و مورد بحث و تدقیق قرار گرفته است. بازخوانی و فهم مدعای ابن‌سینا در باب حدوث نفس و کاوش در باب نسبت آن با آموزه‌های عرفانی پیدایش نفس و نشان دادن سازگاری یا تعارض این دو رویکرد را می‌توان کوششی ثمربخش در مسیر تحلیل فلسفی و عرفانی دیگر مسائل مهم انسان‌شناسی دانست. ادعای ما در این مقاله این است که ابن‌سینا در حکمت مشرقی به ادعای پیشین خود در باب حدوث نفس وفادار مانده و از رأی خویش رویگردان نشده است. اما این مدعا تا چه اندازه قابل تبیین و دفاع است؟ هدف این جستار یافتن پاسخی است درخور برای توضیح و اثبات این مدعا به کمک تحلیل مفاد هر دو رویکرد است.

۲. پیشینه تحقیق

هر فیلسوفی با توجه به اصول و مبانی فلسفی و به قدر ظرفیت اندیشه فلسفی خود به

مسئله نفس پرداخته است. فلاسفه یونان (افلاطون و ارسطو) به گونه‌ای در این وادی گام نهاده‌اند که توانسته‌اند بر فلاسفه متأخر اعم از فیلسوفان غربی و مسلمان تأثیر بگذارند. افلاطون، نفس را قدیم می‌داند و بر آن است که نفس قبل از پیدایش بدن وجود داشته است و ارسطو دیدگاه دیگری ارائه می‌دهد. وی معتقد است نفس حادث است نه قدیم. این باور ریشه در برداشت وی از حقیقت نفس و نسبت آن با بدن دارد. روشن است که پرداختن به تمامی اقوال فیلسوفان مجالی مستقل می‌طلبد و آنچه این پژوهش در پی آن است، گزارش و تحلیل دیدگاه ابن‌سیناست. ابن‌سینا در آثار مشائی خود به طور آشکار بر حدوث نفس برهان اقامه کرده است، اما در آثار مشرقی و رمزی این تصریح را ندارد. همین امر سبب اختلاف نظر و تشتت آرا میان شارحان وی و محققان شده است، به گونه‌ای که نظریات آنان میان حدوث و قدم نفس در نوسان است. از یک سو، افرادی چون هانری کربن و برخی از محققان عقیده دارند که ابن‌سینای دوره مشرقی به قدم نفس معتقد است. و از سوی دیگر، کسانی چون ملاصدرا بر این باورند که ابن‌سینای دوره مشرقی به حدوث نفس معتقد بوده و از رأی پیشین خود رویگردان نبوده است. از این رو، مطالعه حاضر با نظر به مطالعات انجام گرفته و با توجه به شواهد موجود به داوری میان نظریات صورت گرفته می‌پردازد. برای دستیابی به هدف پژوهش مباحث در دو چارچوب عمده ارائه می‌شوند؛ نخست دیدگاه مشائی ابن‌سینا درباره نفس بیان می‌شود، سپس رهیافت مشرقی وی را در آثار عرفانی‌اش دنبال می‌کنیم. نوآوری مقاله در این است که سعی می‌شود رمزها و استعارات به کاررفته در آثار مشرقی را تا حد امکان بازگشایی کنیم و با دلایل و شواهد به دست آمده نشان دهیم که میان این دو انگاره (حکمت مشائی و اشراقی ابن‌سینا) تعارض واقعی وجود ندارد. نکته شایان تأمل دیگر در این مقاله توجه به تأییدات ملاصدرا در مسئله حدوث نفس سینوی است و این که بنا به نظر ملاصدرا، ابن‌سینای مشرقی به حدوث نفس معتقد بوده است.

۳. نفس: رویکرد مشائی

ابن‌سینا در بیشتر آثار مشائی خود، به طور آشکار، نفس را حادث می‌داند و به صراحت عقیده افلاطون را رد می‌کند. افلاطون پدید آمدن انسان را در زمین حاصل هبوط او از عالم عقول می‌داند. به نظر او نفس آدمی قبل از هبوط به عالم خاکی در عالم روحانی وجود داشته است و پس از جدا شدن از بدن هم به جای خواهد ماند. وقتی در عالم

خاکی حقیقتی را می‌شناسیم، در واقع آن چه می‌دانستیم به یاد ما می‌آید و از این رو معرفت چیزی جز یادآوری نیست و می‌دانیم که این از اصول مهم عقاید افلاطون است. [۸، ص ۷۳-۷۴]. به خوبی روشن است که متعلق بودن نفس به عالم مُثُل و هبوط آن در زندان تن، دلالت بر قدیم بودن آن دارد.

ابن‌سینا دیدگاه ارسطو مبنی بر حدوث نفس را می‌پذیرد. ارسطو بر این عقیده است که نفس حادث است نه قدیم. از منظر ارسطو، نفس «کمال اول برای جسم طبیعی که دارای حیات بالقوه است، یعنی برای جسم آلی.» [۱۰، ص ۷۸].

ابن‌سینا در رسالهٔ نفس و سایر رساله‌های خود تصریح می‌کند که وجود نفس مقدم بر وجود بدن نیست. او معتقد است که وقتی وجودی به وسیلهٔ خداوند آفریده می‌شود مناسب با مزاج آن تن، نفس بلافاصله به آن تعلق می‌گیرد، بنابراین، وجود جسم و نفس را همزمان می‌داند و اگر بخواهد تقدم و تأخری قائل شود آن تقدم را به بدن می‌دهد، چرا که می‌گوید مناسب با آن تن خداوند نفسی را به بدن می‌بخشد. در این زمینه او خاطر نشان می‌سازد: «نفس مردم حادث است با حدوث بدن» [۲، ص ۵۲]. ابن‌سینا در همان جا کثرت نفوس در یک نفر و یا وحدت نفس در کل انسان‌ها و همچنین تناسخ را رد می‌کند. و در ادامه تأکید می‌کند: «پس معلوم شد که نفس مردم را پیش از بدن موجود نیست بلکه چون جسمی پدید آید مستعد نفس به مزاج خاص نفسی بدو پیوندد از واهب صور تا تدبیر آن جسم کند.» [همان، ص ۵۴]. ابن‌سینا در این عبارت چند نکته را متذکر می‌شود:

الف) بر خلاف کسانی که نفس را قدیم می‌دانستند، او آن را قدیم نمی‌داند، بلکه حادث می‌نامد؛

ب) حدوث نفس همراه با حدوث بدن است؛

ج) بدن ابزار تصرفات و افعال نفس است.

ابن‌سینا در آثار مشائی خود به صراحت بر حدوث نفس برهان اقامه می‌کند. دلیل او بر این امر این است که نفوس انسانی در نوع و معنی متفق‌اند و در این صورت اگر برای نفس وجودی جز این که با بدن حدوث یابد، در آن وجود قبلی که پیش از تن داشت، جایز نبود که متکثر باشد. زیرا تکثر یا از جهت ماهیت و صورت است یا از جهت انتساب به عنصر و ماده که در نتیجهٔ امکان و ازمنه و علل حدوث تکثر می‌یابد. نفوس از جهت ماهیت و صورت متغایر نیستند، زیرا صورت آن‌ها یکی است، بلکه اگر متغایرند از جهت قابل ماهیت یعنی بدن است [۳، ص ۲۲۰].

دلیل دیگر وی برای حدوث نفس این است که نفوس متعدد به وحدت شخصی، قبل از بدن وجود داشته باشند، پس برای تمایز افراد از هم به عوارض نیازمندند و عوارض نمی‌توانند از طبیعت نوع برخاسته باشند؛ چون لازمه آن یکسان بودن نوع همه افراد است. پس به ناچار عوارض، اموری حادث هستند و اگر متمایزکننده حادث باشد، نفوس نمی‌توانند قدیم باشند [۳، ص ۲۲۱].

دلیل دیگر وی این است که اگر نفوس قبل از ابدان تحقق داشته باشند و هر نفسی بدون بدن خاصی که باید به آن متعلق گردد، توانایی اتصاف به کمالات را داشته باشد، این با فلسفه وجودی ابدان که آلت کسب کمالات برای نفس می‌باشند، سازگاری ندارد و اگر نفوس موجود باشند و برای حصول کمالات خود، نیازمند حدوث ابدان باشند، این با ادعای نظام احسن وجود سازگاری ندارد؛ چون باید موجوداتی در نظام آفرینش، معطل در وجود باشند [همان، ص ۲۲۱].

پس بنا به عقیده وی نبودن نفس به دلیل نبودن بدن است آن‌گونه که به نظر می‌رسد ابن‌سینا برای بدن نوعی علیت بالعرض قائل شده [۲، ص ۲۳] چراکه وی تصریح می‌کند نفس وقتی حادث می‌شود که بدن شایستگی به‌کار بردن آن را داشته باشد [۲، ص ۲۲].

ابن‌سینا به مخالفت با افلاطون پرداخته که چنان نیست نفوس انسانی، جدا از بدن و قبل از آن، قائم به خود بوده‌اند و سپس در بدن حلول کرده‌اند [۳، ص ۲۲۰]. البته ملاصدرا سخن افلاطون را به نوعی توجیه کرده و معتقد است که مقصود او از قدم نفس، قدم مبادی عالییه آن است که عبارت از «مُثَلَّهِمِ» اند. ملاصدرا در ادامه می‌نویسد: منظور افلاطون در این‌جا این مطلب نیست که نفوس ناطقه با تعینات، مشخصات، و خصوصیات که هر یک دارند قبل از حدوث بدن موجود بوده‌اند، وگرنه مستلزم تعطیل قوای نفس که بعضی از سنخ قوای «نباتی» و بعضی دیگر «حیوانی» اند خواهد شد و در یک کلام مشکل تعطیل در وجود را به‌دنبال خواهد آورد [۲۰، ج ۸، ص ۳۲۳] بنابراین، مسئله حدوث نفس و چگونگی آن نزد ملاصدرا بسیار مهم است. از این‌رو، او آن را به تفصیل بررسی کرده است. وی سبب اختلاف فیلسوفان در این زمینه و نیز ناتوانی آنان در کشف و تبیین درست این مسئله را دقت و ظرافت آن می‌داند.

سر مطلب نزد ملاصدرا آن است که نفس انسان ماهیت ثابتی ندارد، بلکه به موازات استکمالش، وجودش ماهیات گوناگونی می‌پذیرد و با آن‌که وحدت شخصی و وجودی آن محفوظ است، مراتب وجودی مختلفی را سپری می‌کند. این مراتب و نشئات را می‌توان

به سه عالم کلی تقسیم کرد: ۱. مرحله قبل از تعلق به بدن و عالم طبیعت. ۲. مرحله طبیعت و تعلق به بدن. ۳. مرحله پس از طبیعت و مفارقت از بدن.

بنابراین، نفس دارای مقامات و درجات متفاوت و نشئه‌های سابق و لاحق است و صورت نفس در هر مقامی با مقام دیگر مغایر است و آنچه چنین هویتی داشته باشد فهم حقیقت و هویت آن بسیار دشوار است [۲۰، ص ۳۳۳].

ملاصدرا معتقد است که مسئله قدم نفس پیش از بدن مبنی بر مسئله علیت است و فهم آن بدون تحقیق در حقیقت مسئله علیت، ممکن نیست. از نظر او نفوس انسانی قبل از ابدان به واسطه کمال و تمامیت علت و سبب خود (یعنی رب‌النوع انسانی) موجودند؛ چون علت تام، ایجادکننده معلول خود است. پس اگر سبب نفس، در مقام ذات و افاده، تام باشد، نفس همراه با او موجود است و از او جدا نمی‌شود [۲۰، ص ۳۳۳]. بدین ترتیب معلوم می‌شود که از نظر ملاصدرا وجود نفس پیش از بدن، وجود حقیقت قبل از رقیقت است که با وجود سبب پیش از مسبب و وجود رب‌النوع پیش از دیگر اشخاص این نوع تطبیق می‌کند، بلکه عین اوست. این قبلیت، البته قبلیت بالذات است، نه قبلیت بالزمان؛ یعنی چون وجود حقیقت، ذاتاً متقدم بر وجود رقیقت است، وجود نفس از نظر ذاتی و نه زمانی متقدم بر وجود بدن است. ذکر این نکته در اینجا لازم است که ابن‌سینا و ملاصدرا در حدوث نفس تردید ندارند؛ لیکن در چگونگی حدوث اختلاف جدی دارند. ابن‌سینا حدوث نفس را روحانی و ملاصدرا جسمانی می‌داند. مقصود از حدوث روحانی این است که حدوث نفس از جسم نیست بلکه از جوهری غیرجسمانی است که عقل فعال نام دارد [۵، ج ۲، ص ۱۴۰]. بنا بر دیدگاه ابن‌سینا، بدن تنها جزء علت اعدادی نفس است نه علت ایجاد آن، یعنی هنگامی که جسمی پدیدار گشت و تکنون یافت آنگاه نفس از ناحیه عقل فعال افاضه می‌شود تا به تدبیر آن بپردازد. ابن‌سینا معتقد است، نفس همراه بدن به وجود می‌آید و حدوثش از جسم نیست [۶، ص ۴۵]. تأکید بر این نکته است که نفس حقیقتی جوهری و متعلق به بدن است؛ به گونه‌ای که اگر تعلق نفس به بدن نمی‌بود، نفس نفس نبود؛ بلکه عقلی از عقول و موجودی قدیم و ازلی بود. به این عبارت ابن‌سینا بنگرید: «لو لم تكن النفس حادثة لما احتاجت الى البدن» [۴، ص ۲۱۲].

۴. نفس: رویکرد اشراقی

ابن‌سینا با همه احاطه‌اش بر فلسفه ارسطو، در اواخر عمر به حکمت اشراقی توجه خاصی

پیدا کرده و به عرفان و تصوف تمایل نشان داده است. ظاهراً در این جا ابن سینا کارش به تناقض گویی کشیده است و ناسازگاری‌هایی در سخنان وی به چشم می‌خورد. یعنی به وضوح بین سخنان او در حکمت مشائی و حکمت اشراقی در باب نفس تعارض وجود دارد. در آثار اشراقی ابن سینا اصل خلقت روح از عالم مجرد بوده و بدن از عالم ماده، و خداوند روح را از عالم بالا پائین آورده و در قالب بدن جای داده، و روح بدن را به عنوان ابزار به کار می‌گیرد و در موقع مرگ آلات و ابزار کار خود را کنار می‌گذارد، همان‌گونه که ابن سینا در قصیده عینیّه خود بر این مبنا معتقد است. بنا به عقیده وی نفس از عالم روحانی هبوط کرده و از مقام والای خود فرود آمده است. او اسیر قفس خاکی شده و در این عالم جسمانی و ظلمانی به بلاهای بسیاری دچار می‌شود.^۱ این نظر در باب نفس در عرفان به نحو بسیار گسترده‌ای مطرح شده است و قول به حیات نفس پیش از تعلق به بدن و هبوط آن به زندان تن در میان عرفا بسیار رواج داشته، مولانا در مقاطع مختلفی از آثارش از این مطلب سخن می‌گوید؛ از جمله:

جان‌های خلق پیش از دست و پا
می‌پریدند از وفا اندر صفا
چون به امر «اهبطوا» بندی شدند
حبس خشم و حرص و خرسندی شدند
[۲۲، دفتر ۱، ص ۹۲۹ و ۹۲۸].

به عقیده مولوی نفس به دلیل شهرت‌طلبی و آوازه‌جویی غرق در ظلمات و تباه شده و بدن همچون قفسی است که پرنده بلند پرواز در آن محبوس شده و تنها راه رهایی را عشق و جان سپردن در راه عاشقی می‌داند.

من کسی در ناکسی دریافتم
پس کسی در ناکسی در بافتم
[۲۲، بیت ۱۷۳۸].

ای حیات عاشقان در مردگی
دل نیابی جز که در دل بردگی
[۲۲، بیت ۱۷۵۴]

۱. من از دیار حبیبم نه از بلاد غریب مهیمنا به رفیقان خود رسان بازم (حافظ).

قصیده عینیّه ابن سینا، که بر آن شروح متعددی نوشته‌اند،^۱ داستان (ورقاء) کبوتر نفس ناطقه بشری است. داستان اسارت مرغ جان در جهان سایه‌ها، جهان کثرات، و دوری از افق متعالی و یار و دیار است. مرغ بلندپرواز اما گرفتار قفس خاکی هرگاه وطن اصلی خود را به یاد می‌آورد به یاد یار و دیار گریه و زاری سر می‌دهد و در آرزوی بازگشت به وطن است تا آن‌گاه که موقع جان سپردن و رهایی از زندان فرا می‌رسد و او قفس خاکی را به خاک می‌سپارد و خود به وطن و دیار باز می‌گردد. ابن سینا سپس آمدن نفس را به این جهان برای کسب علوم و آگاهی به رازهای جهان لازم می‌داند. روح مدتی به قالب خاکی تعلق می‌گیرد و آن را منور می‌سازد و سپس قالب را در خاک ظلمانی همان جایی که این قفس متعلق به آن است رها می‌کند و به سوی سرزمین نور پر می‌کشد. همانند نوری که می‌درخشد و بعد از درخشش و خودنمایی کوتاه چنان می‌گذرد و محو می‌شود که گویی هیچ‌گاه درخششی در کار نبوده است. ما در این جا چند بیت از این قصیده را ذکر می‌کنیم.

هَبَطْتُ إِلَيْكَ مِنَ الْمَحَلِّ الْأَرْفَعِ
 وَرَقَاءَ ذَاتِ تَعَزُّرٍ وَ تَمَنُّعِ
 مَحْجُوبَةٍ عَنْ كُلِّ مَقْلَةٍ عَارِفِ
 وَهِيَ الَّتِي سَفَرَتْ وَلَمْ تَتَبَرَّقِعِ
 وَصَلَّتْ عَلَيَّ كَرَاهِيَةَ إِلَيْكَ وَ رَبِّمَا
 رَهَتْ فِرَاقَكَ وَ هِيَ ذَاتُ تَفَجُّعِ
 أَنْفَتِ وَ مَا أَنْسَتْ فَلَمَّا وَ رَبِّمَا
 الْفَتَّ مَجَاوِرِي الْخَرَابِ الْبَلْقَعِ

۱. هبوط و نزول کرد به سوی بدن تو از بالاترین محل و عالی‌ترین مرتبه، کبوتر ورقاء روح که دارای مقامی بس عزیز و محلی منیع است.
۲. آن لطیفه روح از دیدگان هر عارف و خبیری مخفی و پنهان است. و عجبا که او چهره خود را به نقاب نپوشانده، بلکه دائماً پرده از رخ برافکنده و در منظر عموم خود را آشکارا و هویدا ساخته است.
۳. آن لطیفه ناطقه و روح، از روی بی‌میلی به تو پیوست و بسا که از روی بی‌میلی و اندوه از تو جدا شود.

۱. از جمله شروح این قصیده عبارت است از: حاج ملاهادی سبزواری، *اسرار الحکم*، ص ۳۵۸ به بعد و اکبر رضوانی، ابوعلی سینا شرح احوال و آثار، ص ۱۹۸ به بعد.

۴. آن نفس ناطقه پیوسته در مقام خود، به خود مشغول و هیچ‌گونه تعلق و ربطی به عالم ماده نداشته و با طبع انس و خو نگرفته است؛ ولیکن همین که به بدن انسان اتصال پیدا نمود، با این دیر خراب و بیابان قفر و خشک و لم یزرع تن - بواسطه علاقه مجاورت - الفت گرفته آشنا شد.

این قصیده به این بیت ختم می شود:

أَنعِمُ بَرْدَ جَوَابِ مَا أَنَا فَاحِصٌ
عَنَّهُ فَتَنَارُ الْعِلْمِ ذَاتُ تَشَعُّعٍ

یعنی، جوابی را که در جست‌وجوی آنم به من ارزانی دار؛ آری آتش دانش روشنی‌بخش است.^۱ در واقع این‌سینا نفس ناطقه را به کبوتری تشبیه کرده که از عالم اعلی هبوط پیدا می‌کند و در مزاج آشیانه می‌کند. عبارت او چنین است:

انظر الی حکمة الصانع، بدأ فخلق اصولاً ثم خلق منها امزجه شتی. و اعد کل مزاج لنوع، و جعل اخراج الأمزجه عن الاعتدال لاجراخ الانواع عن الكمال و جعل أقربها من الاعتدال الممكن، مزاج الانسان، لتستوکره نفسه الناطقة [۷، ج ۱، ص ۱۵۰-۱۵۱].

به حکمت آفریدگار نگاه کن که در آغاز آفرینش اصول را آفریده و سپس بعد از آن اصول مزاج‌های مختلف را پدید آورد، و هر مزاجی را برای نوعی آماده ساخت. و مزاج دورتر از اعتدال را مخصوص نوعی که دورتر از کمال بود قرار داد. و آن مزاجی که به اعتدال ممکن نزدیک‌تر بود مزاج انسان کرد تا نفس آدمی آن را آشیان خود سازد.

که در این عبارت «لتستوکره نفسه الناطقه» نفس ناطقه را به مرغی تشبیه کرده که از عالم نفس در بدو پیدایش مجرد از ماده است و غیر از بدن و بعد از هبوط و فرود آمدن به عالم خاکی به بدن تعلق می‌گیرد. ملاصدرا در شرح این قصیده می‌گوید مراد از «المحل الأرفع» همان عالم اعلای نوری است که کاملاً مجرد از جسم و جسمانی است، و بالاتر از عالم بهشت است. زیرا بهشت، جسمانی است و حال آن‌که عالم نور محض، مجرد عقلی دارد. و «الورقاء» به معنای کبوتر آبی است که رنگش همانند رنگ آسمان می‌باشد و نفس انسانی را به کبوتری آبی تشبیه کرده، چون میان مبدأ و معاد در سیلان و تردد است و میل شدیدی به بازگشت به محل اصلی خویش دارد. همچنین نشان‌دهنده این معناست که نفس آدمی از عالم سما است، و اصولاً تشبیه نفس انسانی به کبوتر برای بیان صفت مجرد نفس از بدن است و همانگونه که پرندگان عاشق پروازند نفس انسانی نیز میل شدیدی به پرواز و رهایی از قفس بدن دارد.

۱. برای دیدن بقیه این قصیده و ترجمه آن ر.ک: ملاهادی سبزواری، اسرار الحکم، ص ۳۵۸ به بعد.

ممکن است مراد از «ارواح» عقلی باشد که بالاتر از نفوس اند. در این صورت «کبوتر آبی» نفوس موجود در عالم برزخ، و اگر منظور از «الیک» نفس تو باشد یعنی «نفسک» در این صورت معنای «الورقاء» قطعاً روح خواهد بود و «المحل الأرفع» عالم قوس عقلی است. و اگر مراد «بدنک» باشد معنای «الورقاء» نفس خواهد بود. «المحل الأرفع» عالم بهشت است. بنا به عقیده ملاصدرا قول دوم بهتر است.

با توجه به معانی «سفرت» و «تبرقع» که به ترتیب به معنای آشکار ساختن و پنهان کردن روی است، منظور از این بیت این است که نفس آدمی به دلیل ویژگی تجردش محجوب و پنهان از نظرهاست، و به واسطه نورانیت و درخشندگی وجهاش، مکشوف دیده‌هاست. و مراد از «هِيَ ذَاتُ تَفَجُّعٍ» یعنی نفس فریاد و فغان دارد؛ و «البلقع» یعنی تهی، و اشاره به عالم اجسام دارد، چون فی‌نفسه خالی از صور و هیئات است و همه آن‌ها از عالم عقل و نفس بدو افزای می‌شود، و یا منظور بدن است از آن جهت که ویرانه‌ای است تهی از قوای روحانی و نفسانی [۱۸، ج ۳، ۱۶۱-۱۶۲].

البته در این جا باید توجه داشته باشیم که قائل شدن به بال و پر برای نفس و قابلیت پرواز روح رمزی نیست که فقط اختصاص به ابن‌سینا داشته باشد بلکه نمونه‌های متعدد دیگری نیز دارد. در سنت‌های مختلف نفس را در قالب پرنده و غالباً یکی از پرندگان (طوطی، طاووس، سیمرغ، ققنوس، کبوتر) ترسیم کرده‌اند. تصور نفس در قالب پرنده بیانگر زادگاه الهی نفس و بعد متعالی وجود انسان است. پرنده از قدیم به دلیل ویژگی پرواز نماد روح و جنبه الهی وجود انسان بوده است؛ چنان‌که بسیاری از فلاسفه نفس را در قالب پرنده تجسم کرده‌اند. از جمله، شیخ اشراق در رساله *الوواح عمادی*، از کلمه «طیر» از آیه ۴۱ سوره نور «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْخَرُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرِ صَاقَاتٍ كُلِّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ»^۱ تأویلی می‌کند؛ «پرنده» را به عنوان رمزی برای نفس ناطقه یا روح به کار می‌برد: «الطَّيْرُ صَاقَاتٍ» اشاره می‌کند به مجردات که از شبکه بدن‌ها رهایی پیدا کرده‌اند [۱۴، ج ۳، ص ۱۷۵-۱۷۶].

ملاصدرا نیز نفس را به پرنده‌ای تشبیه می‌کند که از آشیانه خود دور شده و اسیر گشته است.

۱. نور/۴۱؛ مگر ندانی هرچه در آسمان‌ها و زمین هست با مرغان گشوده بال تسبیح خدا می‌کنند همه دعا و تسبیح خویش دانند و خدا داند که چه می‌کنند.

نفس را چون شاهبازی می‌شناس
 که آشیانش هست بس عالی اساس
 باز سلطانت، دهر پیر زال
 بند در پایش نهاد و بست بال
 [۱۹، ص ۵۴]

در این‌جا این سؤال در ذهن خودنمایی می‌کند که چرا اندیشمندان در تشبیه نفس همواره سعی دارند از نمادی چون پرند استفاده کنند؟ المسعودی (م. حدود ۳۴۴ تا ۳۴۶) در مورد این تشبیه می‌گوید:

گروهی گمان می‌کردند که نفس پرندهای است که در تن انسان منبسط می‌گردد و هنگامی که انسان بمیرد یا کشته شود در پیرامون او می‌گردد و به صورت پرندهای برای او متصور می‌گردد که با وحشت بر قبر او بانگ می‌زند [۱۷، ج ۳، ص ۱۳۰].

علاوه بر قصیده عینیه، ابن‌سینا سه حکایت به نامهای *حی بن یقظان* و *رساله الطیر و سلامان و ابدال* نوشته است که در حقیقت می‌توان گفت هر سه داستان سه بخش از یک حکایت هستند و حاوی زمینه‌های هماهنگ و اندیشه‌هایی همگون هستند. این رسائل از لحاظ مطالب و طرز بیان با آثار مشائی ابن‌سینا کاملاً فرق دارند. در حکایت نخستین، سالک که همان نفس انسان است ضمن دیدار با فرشته مسیر که *حی بن یقظان* است، سفر بازگشت به مشرق و موانع آن را می‌شناسد و فرشته پس از تعلیمات خود او را دعوت می‌کند که اگر می‌خواهد، به دنبال او برود [۱۶، ج ۱، ص ۳-۴]. در داستان دوم، سالک (نفس) که اکنون به عمق غربت و گرفتاری و اسارت خود پی برده است و فهمیده اصل او از جای دیگر است و باید به وطن اصلی خود برگردد سفر خود را آغاز می‌کند و به درگاه ملک می‌رسد و از او می‌خواهد که بقایای بند را از پایش بردارد. و او را از این قفس آزاد کند. اما این دیدار وطن موقتی است و هنوز زمان آزادی از اسارت و نجات همیشگی وی از غربت فرا نرسیده است.^۱ و در داستان سوم با مرگ ابدال - که همان سالک داستان اول و مرغ و اصل داستان دوم است که اکنون در عرفان به درجه کمال رسیده است - آزادی از قفس و بازگشت دائمی تحقق می‌پذیرد. [۱، ج ۱، ص ۵۳۱-۵۳۷] باید توجه داشته باشیم که این حکایت‌ها حوادثی روحانی‌اند که در قالب داستان و رمز و تمثیل به نگارش درآمده‌اند. بنابراین، ابن‌سینا در حکمت

۱. برای آگاهی بیشتر رک: شکوفه تقی، *دوبال خرد «عرفان و فلسفه در رساله الطیر ابن سینا»*، ص ۱۵.

اشراقی بر این اعتقاد است که نفس آدمی متعلق به عالم دیگری است و از جایگاه حقیقی‌اش فرود آمده و در زندان تن گرفتار شده است. ابن‌سینا در عموم آثار خود سعی می‌کند با شیوه‌ای کاملاً عقلانی به مسائل پاسخ دهد ولی ما می‌بینیم که در آثار عرفانی‌اش به بیانی تمثیلی و نمادین روی می‌آورد. در واقع این آثار بیانی تقریباً نوافلاطونی دارند. این داستان‌ها و تمثیل‌ها نشانگر سلوک و تجربه عملی ابن‌سینا هستند. واضح است وی در این آثار طرحی نو درافکنده است. ابن‌سینا در نمط دهم / اشارات، نظریاتی را مطرح می‌کند و مدعی می‌شود این نظر برای مشائیون مستور است و معتقد است این نظر فقط برای کسانی که حکمت متعالیه می‌دانند، قابل فهم است. این داستان‌ها و تمثیلات را برای نشان دادن رستگاری و تطور نفس تمهید کرده است. و می‌توان گفت که داستان‌های رمزی فلسفی از ابن‌سینا شروع شده و او مبدع این‌گونه داستان بوده است.

ملاصدرا ظاهراً عنوان حکمت متعالیه را از ابن‌سینا الهام گرفته. ابن‌سینا بر این باور بود که باید حکمتی تأسیس کند و دنبال حکمت و روشی دیگر باشد. قطعاً ابن‌سینا پیشوایی برای شیخ اشراق و ملاصدرا بوده است. در ادامه برای بهتر شناختن مکتب اشراق در نوع دید ابن‌سینایی و فهم بهتر نظریه وی، به توضیح بیشتر مضمون این داستان‌ها می‌پردازیم.

حی بن یقظان از رساله‌های عرفانی ابن‌سیناست و حکایت آن سیر و سلوک نفس انسانی است. در این داستان سالک (نفس انسان) با دوستان خود جهت تفرج از شهر بیرون آمد. در خارج از شهر حی بن یقظان به صورت پیری شکوهمند به او می‌رسد. پیری که در عین سالخوردگی نیرومند و استوار است. در اورشلیم زاده شده، و چون پدرش مفاتیح حکمت را به او سپرده، جهت تعلیم و ارشاد به گرد جهان می‌گردد. این پیر روشن‌ضمیر، سالک را برای مشاهده عالم عقلی، مرشد و راهنما می‌شود. دو راه را پیش پای او قرار می‌دهد: یکی به سوی مغرب که راه ماده و شر و فساد است، و دیگری به طرف مشرق که راه صور معقول منزّه از آلودگی‌های مادی است. فرشته یا راهنما از نه شهر یا پادشاهی سخن می‌گوید که رمزهای نه فلک است. مقصود ابن‌سینا از مشرق، در واقع جای صورت، و مقصود او از مغرب، جای هیولی است و آنچه میان مشرق و مغرب است جای اجسام است که مرکب از ماده و صورت هستند. آن نیرویی که باعث می‌شود سالک یا همان نفس به وسیله آن حد «مشرق» و «مغرب» را بشناسد، علم و دانش است [۱۶، ج ۱، ص ۳-۴]. واضح است که اگرچه زبان به‌کاررفته در این قصه تمثیلی است، این اثر یک اثر تعلیمی است و به شرح صورتی فلسفه مشاء می‌پردازد.

رسالة الطیر ابن سینا یکی دیگر از رساله‌های عرفانی اوست که به گونه‌ای نمادین به مبحث هبوط و صعود روح می‌پردازد. در این رساله حکمت مشرقیه خود را به زبانی نمادین ارائه می‌دهد. این داستان یادآور داستان هبوط آدم از بهشت است. در آغاز مرغ روح در طلب دانه از بام آسمان به زیر می‌افتد و در دام ماده اسیر می‌شود و پس از مدتی به وسیله ارواح حقیقت‌جو آگاهی پیدا می‌کند و در طلب حقیقت، بعد جدیدی از سفر و حرکت خود را آغاز می‌کند که به طور نمادین در جهت بالا یعنی رشد و روشنایی است. در این راه، هفت یا نه کوه را که هر کدام نماد یک مرتبه از این سفر روحانی است پشت سر می‌گذارد تا آن که به شهر امن حضرت پادشاه می‌رسد [۱۱، ص ۱۵]. در این داستان شکارچی‌ای (شیطان) وجود دارد که در اندیشه شکار، دام‌هایی پهن می‌کند و بر روی آن‌ها دانه می‌پاشد و خودش پنهان می‌شود. نکته جالب توجه این است که شکارچی وجودش مقدم بر پدیدار شدن پرنده است. او می‌داند که پرنده به زودی در آسمان ظاهر خواهد شد. او می‌داند که نقطه ضعف این پرنده چیست و چگونه می‌تواند او را به دام بیندازد.

این داستان بیش از هر داستان دیگر ما را به یاد داستان آدم و حوا در بهشت می‌اندازد. در قرآن آمده که وجود ابلیس که خود از فرشتگان است مقدم بر وجود آدم در بهشت است [۱۱، ص ۱۱۱]. او نقش شکارچی آدم و حوا را در بهشت بازی می‌کند و به بهانه جاودانگی، آن‌ها را تشویق می‌کند که عهدشان را با خداوند بشکنند و از میوه درخت ممنوعه بخورند. پس از آن، شکارچی و شکارشدگان به زمین هبوط می‌کنند [۱۱، ص ۱۱۱].

در داستان رساله الطیر، با به دام افتادن پرندگان اسارت در زمین یا آغاز زندگی زمینی تحقق پیدا می‌کند. در این داستان، همچنین نشان داده می‌شود وقتی صیاد، نماد قانون‌مندی طبیعی، دام می‌گستراند و دام، نماد تن و تکثر، بر خاک منتظر است و مرغ که نماد روح است به شوق دانه‌ای که در آن است به سوی آن می‌شتابد. تفسیری که عموم مفسران از عمل نمادین فوق می‌کنند و در تأیید تفسیر بالاست، پرنده نماد روح گرفته می‌شود که به شوق دانه به سوی او می‌شتابد و اسیر می‌شود [۱۱، ص ۱۱۲].

ابن سینا در این آثار معتقد است که نفس بشری لطیفه‌ای قدسی است که ذاتاً متعلق به جهانی دیگر است و تعلق آن به عالم دنیا فقط تعلقی عارضی است. البته باید توجه داشت که تکیه بر معنای ظاهری این تمثیلات صحیح نیست، چرا که زبان به کاررفته در این تمثیلات کاملاً رمزی و نمادین است. به همین دلیل است که شارحان حکمت سینیوی دچار اختلاف نظر شده‌اند.

سلامان و ابدال سومین داستان رمزی ابن سیناست. شیخ در نمط نهم از کتاب

الإشارات و التنبیهأ به این دو نام اشاره کرده است. این داستان را ابو عبید جوزجانی، شاگرد ابن سینا، که ضمن تکمیل شرح حال استاد به آثار او نیز اشاره کرده است، در شمار آثار او ذکر می‌کند. اما از اصل آن جز روایتی که خواجه نصیر طوسی در کتاب شرح اشارات خود آورده، خبری نداریم. فخر رازی (۵۴۴-۶۰۶ ه. ق.) که قبل از خواجه نصیر شرحی بر اشارات نوشته است آن را مورد نقد قرار داده است. وی بر این عقیده است که داستان «سلامان» و «ابسال» از امور عقلی نیست که عقل بتواند به شناخت آن دست پیدا کند. این داستان «چیستان» و «لغز» نیست که در آن اوصاف و خصوصیات یک چیز جمع شوند و بتوان با استفاده از آن صفات و خصوصیات پاسخ را دریافت. همچنین از داستان های مشهور و همگانی نیست تا بتوان از ظاهرش مقصود ابن سینا را فهمید، بلکه آن‌ها دو لفظ هستند که شیخ آن‌ها را برای بعضی امور خود وضع کرده است. بنابراین، عقل توانایی آن را ندارد که خود به خود از این دو لفظ معنا و مقصود نگارنده اشارات را دریابد.

فخر رازی پس از خرده‌گیری فوق بیان می‌دارد که مراد از «سلامان» حضرت آدم (ع) است و مراد از «ابسال» بهشت است و گویا مراد از حضرت آدم در این داستان نفس ناطقه است و مقصود از بهشت درجهٔ سعادت و نیک‌بختی است و خوردن گندم کنایه از انحطاط و فرود آمدن نفس آدم از درجات سعادت است به علت توجه به خواهش‌های نفسانی و گرایش به تعلقات مادی [۱، ج ۱، ص ۵۳۱]. اما خواجه نصیر در شرح اشارات بعد از نقل سخن فخر رازی می‌گوید:

برخلاف گفتهٔ فخر رازی، سخن ابن سینا یک داستان معروف و قصه مشهور، و میان مردم عرب متداول و سابقه دار بوده است. و مضمون آن مشتمل بر ذکر مطالبی است که در جست و جوی مطلوبی است و به تدریج به این خواسته دست پیدا می‌کند [همان].

داستان «سلامان و ابسال» به روایت خواجه نصیر طوسی چنین است: سلامان و ابسال دو برادر مهربان بودند. ابسال که برادر کوچک‌تر بود تحت تربیت و سرپرستی برادر بزرگ‌تر بود تا آن‌که جوانی زیبا، دانا، با ادب، عالم و عفیف و شجاع گشت. زن سلامان، عاشق ابسال می‌شود. بعد از مدتی در خلوت، عشق خود را به او آشکار کرد. ابسال از آن سخن روی درهم کشید و زن فهمید که ابسال از او اطاعت نمی‌کند و ...

خواجه نصیر پس از نقل این داستان آن را چنین تأویل کرده است که سلامان مَثَل نفس ناطقه است؛ ابسال مَثَل عقل نظری است که ترقی می‌کند و به مرتبهٔ عقل مستفاد می‌رسد و این همان درجهٔ او در عرفان است وقتی که به کمال خود ارتقا پیدا می‌کند. زن سلامان قوت بدنی است که انسان را به شهوت و غضب امر می‌کند. این قوت با نفس

متحد است. عشق زن سلامان به ابسال میل قوت بدن به تسخیر عقل است، همان طور که سایر قوای بدن را در تسخیر خود دارد تا فرمانبر او در رسیدن به آرزوهای گذرا و فانیش باشند. خودداری ابسال از زن سلامان انجذاب و تمایل عقل را به عالم خود نشان می‌دهد [همان، ص ۵۳۵-۵۳۷].

این آثار هم سیمای متفاوتی از فلسفه او را ارائه می‌دهند. البته باید توجه داشت که این آثار بسیار زیبا با جملات شاعرانه و جذاب به کار رفته در آن‌ها اغلب شاید به دلیل داستان‌وار بودن و قالب تمثیلی، کمتر مورد توجه متفکران محققان قرار گرفته‌اند. در واقع ابن‌سینا در این داستان‌ها عقاید عرفانی خود را از طریق سمبل و تمثیل بیان می‌کند. وی می‌کوشد داستان سفر نفس را به گونه‌ای متفاوت از آثار مشائی خود مطرح کند. اهمیت این تمثیل‌ها به دلیل سیمای متفاوتی است که از فلسفه ابن‌سینا ارائه می‌کنند. سه داستان رمزی ابن‌سینا، حی‌بن یقظان، رساله الطیر و سلامان و ابسال، دوره کاملی از سلوک عرفانی و اشراقی او را نشان می‌دهند. در این روایات همواره غم انسان به جهت جدایی از اصل یا مکانی دوست داشتنی بسیار به چشم می‌خورد و حسرت او از گرفتاری در مکان یا وضعیتی غیرمطلوب، همچنین امید بازگشت به وضعیت نخستین، به صورتی ساده اما نمادین بیان شده است.

داستان‌هایی که ما در این جا از قول ابن‌سینا نقل کردیم با صراحت از قدمت جوهر نفس حکایت می‌کند. ابن‌سینا در رسائل فوق زبان استدلال را تا حد زیادی در رنگ‌های متنوع می‌ریزد و از شدت و حدت حکمت استدلالی مشائی می‌کاهد. این گونه عبارت‌ها با برداشت متداولی که در مجموع از آرای ابن‌سینا صورت می‌گیرد و حدوث نفس را هم زمان با حدوث بدن می‌داند سازگار نیست و حاکی از قدمت آن است، اما به هر تقدیر و بر پایه هر کدام از این دو نظر که به ابن‌سینا نسبت داده شود نفس از همان آغاز تعلق به بدن مجرد است [۱۵، ص ۱۳۸]. در مقابل این گونه تعبیرها گفتیم که بعضی دیگر از سخنان ابن‌سینا بر حدوث جسمانی نفس دلالت دارد که ما در این مقاله به پاره‌ای از آن‌ها اشاره کردیم. بنابراین در این جا این سؤال مطرح می‌شود که آیا بر طبق آنچه گذشت ابن‌سینا در بحث نفس دارای دو نگرش مختلف است یا وی در رویکرد اشراقی به مدعای پیشین خود وفادار مانده است؟

۵. تعارض واقعی یا ظاهری؟

در این امر تردیدی نداریم که از نظر ابن‌سینا نفس روحانیه الحدوث و روحانیه البقاء

است و نمی‌تواند قبل از بدن وجود داشته باشد و در مرحله‌ای از تکون بدن از مبدأ اعلیٰ افاضه می‌شود [۵، ص ۱۴۰]. به رغم صراحت و تأکید ابن‌سینا بر حدوث نفس، گویا اندیشه قدیم بودن نفوس و سبق وجودی نفس بر بدن در عمق جان وی رخنه کرده است. گرایش بوعلی به آرای عرفانی و حکمت ذوقی، و تحول افکارش بر خلاف مکتب مشائی یونان در اواخر عمر امری است که بر کسی پوشیده نیست. به گونه‌ای که بر خلاف دیدگاه فلسفی‌اش، در موارد فراوانی، نفس را موجودی ازلی معرفی می‌کند که به این عالم خاکی آمده و اسیر بدن عنصری شده است. او در کتاب *اشارات* با جملاتی بسیار زیبا و البته نمادین و در قالب شعر بدن را به آشیانه‌ای تشبیه می‌کند که خداوند بنا به حکمت خویش آن را فراهم کرده است تا مرغ جان در آن آشیانه بگیرد. این نگاه عرفانی به نفس در کتاب‌های عرفانی بوعلی به وضوح بیان شده است.

لیکن پس از نشان دادن این‌که حکمت مشرقی ابن‌سینا، هم در صورت و هم در محتوا، متمایز از حکمت مشائی است، در این‌جا یادآوری این نکته لازم است که بین این دو حکمت رابطه تباین وجود ندارد. حالا از خود می‌پرسیم، آیا با توجه به پذیرش روی آوردن ابن‌سینا به حکمتی متمایز از حکمت مشاء، این امکان وجود دارد که در عین پایبندی به آن، وی همچنان به حدوث نفس معتقد بوده و هماهنگ با حکمت مشائی سخن گفته باشد یا خیر؟

بنا به عقیده نگارنده می‌توان گفت که بین این دو انگاره تعارض واقعی وجود ندارد. بلکه در این‌جا ما با یک تعارض ظاهری روبه‌رو شده‌ایم. ابن‌سینا در آثار عرفانی و تمثیلی خود به مجاز سخن گفته است. خصوصاً این‌که این آثار، عرفانی هستند. ملاصدرا اگرچه در نوع حدوث نفس، همچنین جمع بین حدوث و تجرد نفس با ابن‌سینا مخالفت می‌کند، ولی در این مسئله از ابن‌سینا دفاع می‌کند. ملاصدرا در *اسفار* این‌گونه بیان می‌کند که: «من توضیح داده‌ام که هبوط نفس (هبوط در قصیده یا *رسائل*) عبارت است از صدور اوست از سبب اصلی آن و نزولش از نزد پدر مقدس عقلی» [۲۰، ج ۸، ص ۳۴۱]. در این تعریف مقصود ملاصدرا از «صدور»، فرود آمدن نفس است از جایگاه متعالی خود که عالم عقل باشد بدین عالم. مقصود وی از «پدر مقدس عقلی»، وجود نفس در مبدأ عقلی‌اش است، یعنی در عقول مفارقه که مخزون در علم الهی‌اند. پس می‌توانیم مقصود ابن‌سینا را از «محل ارفع» به عقل فعال تفسیر کنیم. و مقصود وی از هبوط نفس مرحله کینونت عقلی نفس بوده و مراد ابن‌سینا از وجود نفس پیش از

طبیعت و قبل از هبوط آن در بدن را این‌گونه تفسیر می‌کنیم که نفوس انسانی به علت و سبب خود «عقل فعال» موجودند، علتی که در ذات و فعل خود منزله از ماده است [ر.ک. ۱۸، ج ۳، ص ۱۶۱-۱۶۲].

ابن‌سینا معتقد است که نفس پس از تکوین و حدوث بدن حادث می‌گردد و به فرمان پروردگار به بدن تعلق می‌گیرد. بدین ترتیب، همین که بدن با مزاج خاصی که مستعد استعمال نفس باشد پدید آید، واهب‌الصور یا عقل فعال، نفس جزئی را افزوده می‌کند و سپس این عقل، به تدبیر نفس افزوده شده می‌پردازد و مانع تعطیل آن می‌گردد [۶، ص ۴۵]. عالم عقول ابن‌سینائی یک سلسله طولی از موجودات است که واسطه میان خداوند و جهان مادی و طبیعی هستند. وی معتقد است که نفس از طریق عقل فعال افزوده می‌شود. با پیدایش مزاج به حسب دوری و نزدیکی از اعتدال، عقل فعال، نفوس نباتی و حیوانی و انسانی را افزوده می‌کند [۷، ص ۱۳۱].

بنابراین نفوس از عقل فعال افزوده می‌شوند و به این اعتبار ملاصدرا عقل فعال را خدای عناصر و پدر مادیات می‌نامد و در تعبیری لطیف، نحوه فیض بخشیدن عقل فعال را به آسیابانی تشبیه می‌کند که آسیاب جهان به دست او می‌گردد [۲۱، ص ۱۳۵-۱۳۶]. هر دو فیلسوف، چنانکه در پیدایش عالم مادی تردید ندارند، در پیدایش وجود عالم عقلی نیز ابهامی ندارند. از نظر آن‌ها، موجودات مادی، به جز اصل ماده، همه دارای مدت و ماده‌اند؛ اما عقول، پیراسته از مدت و ماده و موجوداتی ازلی و ابدی هستند. و وجود عالم ماده و عالم عقل، از منظر ابن‌سینا و ملاصدرا روشن و غیر قابل تردید است، پیدایش وجود نفس که جهتی در بدن و سوئی در اتحاد یا اتصال با عقل فعال دارد، به غایت دشوار و همراه با آراء متفاوت و گاهی متناقض است. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که از منظر ابن‌سینا نفوس از جهتی با عالم معقول پیوند دارند و از جهتی دیگر در عالم محسوس به سر می‌برند. بنابراین می‌توان گفت که از دیدگاه ابن‌سینا مقصود از قدم نفس، وجه عقلی نفس است که به عنوان جوهری غیرمادی به جایگاه خود در جهان معقول تعلق دارد و مقصود وی از حدوث نفس مرتبه تعلق به بدن مادی است. البته تفاوت این ایده و نظریه افلاطون در قدم نفس بسیار واضح است زیرا ابن‌سینا رابطه بین نفس و بدن را تعلق می‌داند. او می‌گوید که نفس انسانی جوهری قائم به ذات است و منطبق در ماده نیست بلکه مفارق و غیر آن است و به راستی نفس انسان به بدن احتیاج دارد به این دلیل که امکان وجود آن ذاتاً وجود ندارد و بلکه همراه با بدن این امکان برای او مهیا می‌گردد و

نفس انسان به بدن احتیاج دارد تا این که به برخی کمالات نائل آید [۴، ص ۱۷۶]. از نظر ابن‌سینا نفس کامل بالذات نیست بلکه در جست و جوی کمال است و برای نیل به آن به بدن احتیاج دارد؛ برخلاف افلاطون که نفس را کامل بالذات دانسته و برای بدن هیچ گونه شأنی قائل نیست. بنابراین می‌توان گفت که ابن‌سینا رابطهٔ نفس و بدن را تعلق و تدبیری می‌داند، نه انطباعی. همین مسئله است که مسیر ابن‌سینا را از ارسطو و افلاطون جدا کرده است. ابن‌سینا همانند افلاطون و بر خلاف ارسطو حقیقت انسان را الهی و ملکوتی می‌داند و بر آن است که اصالت با روح است نه با بدن. اما در همان حال برخلاف افلاطون قدر و منزلت بدن را نادیده نمی‌انگارد بلکه آن را زمینهٔ استکمال نفس به شمار می‌آورد. بنابراین نوع حدوث مورد نظر ابن‌سینا نیز روشن می‌گردد. وی برخلاف ارسطو نفس را روحانیه الحدوث می‌داند، زیرا اگر حقیقت نفس الهی و روحانی باشد حدوث آن نیز روحانی خواهد بود و این برخلاف نظریهٔ افلاطون و ارباب نفس است که اساساً قائل به حدوث نیست. افلاطون مبدأ بودن و جاودانگی را از ویژگی‌های نفس می‌داند و ویژگی مبدأ بودن را علت نامخلوقی و ازلی و جاویدان بودن نفس دانسته است. او می‌گوید که مبدأ چون ازلی است و بعداً پدید نیامده بالضرورة ابدی است چه اگر مبدأ نابود می‌شد نه خود می‌توانست از چیزی به وجود آید و نه چیزی‌های دیگر می‌توانستند از آن پدید آیند [۹، ج ۳، ص ۱۳۱۳]. به نظر افلاطون نفس انسانی ضعیف‌شدهٔ نفس خداست و به همین سبب است که آن را دارای ویژگی‌های خدایی که همان قدمت و ازلیت و جاودانگی است می‌داند. حال آن‌که ابن‌سینا نفس را معلول و پدیدآمده از یک جوهر عقلانی که عقل فعال است دانسته است.

۶. نتیجه

تردیدی نیست که ابن‌سینا در اواخر عمر به یک تحول فکری دست پیدا کرده است و طرحی برای نگارش «حکمت مشرقیه» در سر داشته است. اگرچه امروزه چیز زیادی از نوشته‌های ابن‌سینا در این خصوص در اختیار ما نیست، همین آثار مشرقی که در اختیار ماست به خوبی نشان می‌دهند که چنین مفهومی در اندیشهٔ وی حضور داشته است. می‌توان گفت اولین گامهای ورود به دنیای حکمت اشراقی با ابن‌سینا شروع می‌شود. وی پس از گذر از راه‌های پر پیچ و خم حکمت مشائی به دنیای عرفان و تمثیل و نمادگرایی وارد می‌شود. مثلاً در سه نمط اخیر اشارات می‌توان این تحول را به خوبی دید. به این

ترتیب ابن سینا به حکمتی اشراقی دست پیدا می‌کند که مقدمه‌ای شد برای حکمتی که یک قرن و نیم پس از زمان ابن سینا به دست شیخ اشراق تأسیس شد. درست است که ابن سینا در رویکرد اشراقی حکمتی را پایه‌ریزی می‌کند که با رویکرد مشائی او، نه تنها در ظاهر بلکه از لحاظ محتوا هم متفاوت است و با افکار و دیدگاه‌های افلاطونیان و اشراقیان قرابت بیشتری دارد. اما نمی‌توان به طور جدی مدعی این امر شد که این دو رویکرد ابن سینا کاملاً از هم متمایز و متباین هستند. همان‌طور که ما در این مقاله بر اساس شواهد و دلایل، دریافتیم که وی در باب حدوث نفس در حکمت مشرقی نیز به ادعای پیشین خود وفادار بوده است. در آثار عرفانی به‌جامانده از وی با مجازی تفسیر کردن آن‌ها، بر حدوث نفس در حکمت مشرقی ابن سینا، تأکید ورزیده شده است. بنابر آموزه‌های حکمت مشاء عقل فعال علت پیدایش نفس و عامل اصلی معرفت اوست. بر این اساس، می‌گوییم، هنگامی که سخن از هبوط و فرود آمدن نفس است، معنای آن این است که از علت اصلی خود که همان عقل فعال باشد، صادر می‌شود و مقصود ابن سینا در این تمثیلات کینونت عقلی نفس بوده و بدین ترتیب در مرتبه تعلق نفس به بدن یعنی کینونت نفسی نفس در قفس تن یا جهان مادی و ظلمت گرفتار می‌شود نه این که از عالمی قدیم، همانند مُثُل، فرود می‌آیند یا هبوط می‌کنند.

منابع

- [۱]. ابن سینا (۱۳۸۸). *اشارات و تنبیهات*، ترجمه حسن ملکشاهی، تهران: سروش.
- [۲]. ——— (۱۳۳۱). *رساله نفس*، تصحیح موسی عمید، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- [۳]. ——— (۱۰۴۰). *شفا: طبیعیات: نفس*، قم: منشورات مکتبه آیت الله المرعشی النجفی.
- [۴]. ——— (۱۳۷۹). *تعلیقات*، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- [۵]. ——— (۱۹۵۳). *رسائل ابن سینا*، جلد دوم، به اهتمام حلمی ضیاء اولکن، استانبول، دانشکده ادبیات استانبول.
- [۶]. ——— (۱۳۸۳). *دانشنامه علائی*، با مقدمه، حواشی و تصحیح محمد مشکوة، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- [۷]. ——— (۱۳۳۹). *اشارات و التنبیهات*، مع *لباب الاشارات*، به اهتمام محمود شهابی، تهران: دانشگاه تهران.
- [۸]. افلاطون (۱۳۸۲). *چهار رساله*، ترجمه محمود صناعی، تهران: هرمس.
- [۹]. ——— (۱۳۶۷). *مجموعه آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.

- [۱۰]. ارسطو (۱۳۸۹). *دربارۀ نفس*، ترجمه و تحشیه علیمراد داوودی، تهران: حکمت.
- [۱۱]. تقی، شکوفه (۱۳۸۲). *دو بال خرد: عرفان و فلسفه در رسالۀ الطیر ابن سینا*، تهران، نشر مرکز.
- [۱۲]. رضوانی، اکبر (۱۳۴۴). *ابوعلی سینا: شرح احوال و آثار*، تهران: محمد علی علمی.
- [۱۳]. سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۸). *اسرار الحکم*، قم: مطبوعات دینی.
- [۱۴]. سهروردی (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات*، تصحیح و مقدمه و تحشیه سیدحسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- [۱۵]. طاهری، اسحاق (۱۳۸۰). *نفس و قوای آن*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- [۱۶]. کرین، هانری (۱۳۸۴). *ابن سینا و تمثیل عرفانی*، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- [۱۷]. المسعودی، ابو الحسن علی بن الحسین بن علی (۱۹۷۰). *مروج الذهب و معادن الجواهر*، تهران: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- [۱۸]. ملاصدرا (۱۳۶۴). *تفسیر القرآن الکریم*، قم: بیدار.
- [۱۹]. ----- (۱۳۸۶). *مجموعه اشعار*، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران: مولی.
- [۲۰]. ----- (۱۳۸۳). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ترجمه محمد خواجوی، ۹ مجلد، تهران، مولی.
- [۲۱]. ----- (۱۳۵۸). *الواردات القلبيّة فی معرفة الربوبیة*، ترجمه و تفسیر احمد شفیعی‌ها، تهران: انجمن فلسفه ایران.
- [۲۲]. مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۵). *مثنوی معنوی*، دفتر اول، تصحیح و مقدمه قوام‌الدین خرمشاهی، تهران: ناهید.