



A Study of the Capacities of Intensity Science in Ibn Sina's Thought

Laleh Haghighat*

Received: 2021/05/30 | Accepted: 2021/07/29

Abstract

The reduction of the field of science to the limits of experience from the eighteenth century and the monopoly of its methods and tools in quantification and material senses, as well as the use of reason as a concept, has limited the scope of human beings; in such a way that the attainment of indulgence was increasingly considered as his goal in the material world. The purpose of this article is to provide another definition of science by considering the courts of Ibn Sina's (Avicenna) philosophy in the fields of ontology, anthropology, epistemology, and methodology; a definition that fits the principle of human end and happiness. Comparing the components of the above-mentioned vertices in Ibn Sina's philosophy, science finds an intensifying range from the second level (sensory cognition) to the highest level (Frost science) and each time in comparison to the levels of love. And happiness corresponds with this; in such a way that man becomes more in love and closer to ultimate happiness by intensifying his knowledge. Intensification science, with the permission of multiple understandings, closes the way to the monologue logic of dogmatism, and on the other hand, according to the monotheistic system in Ibn Sina's philosophy, it never leads to unbridled relativity and skepticism arising from the new hermeneutics.

Original Research



* Assistant professor of philosophy and theology, University of Shiraz. Shiraz, Iran. | lhaghighat2431@gmail.com

Haghighat, L. (2021). A Study of the Capacities of Intensity Science in Ibn Sina's Thought. *Journal of Philosophical Theological Research*, 23(88), 173 -192. doi: 10.22091/JPTR.2021.6996.2547

Copyright © the authors



According to thinkers in this field, a definition of science that is appropriate to Muslim societies should have several characteristics and these characteristics are not discussed at all in experimental science: It should:

1. Have a divine origin.
2. Have a longitudinal, not transverse, view of the hierarchy of existence; because neglecting the longitudinal hierarchy leads to neglecting the fit between metaphysics and physics, in which case metaphysics is either marginalized or considered ineffective on physics.
3. Be based on discovering the truth and not just material usefulness.
4. Its language is sometimes cryptic and symbolic and is not limited to the dictionary of mathematics and statistics.

Now that we see these characteristics clearly in the ontology, anthropology, and epistemology of Muslim philosophers, including Ibn Sina, we seek to answer the following question: How can Ibn Sina, as a Muslim philosopher, deduce another meaning of science? The findings of this study are summarized as follows:

Love has many levels, and each of these levels corresponds to different levels of human happiness. On the other hand, the level of human happiness is completely in line with the level of human perception. This includes multiple levels, from the lowest to the highest. That is, sensory perception - which is the lowest kind of perception - corresponds perfectly to the lowest kind of love as well as the lowest kind of happiness. This type of science is called intensification science and unlike experimental science, it does not limit and confine science only in the field of experience.

Thus, the science of intensification in the school of Ibn Sina has characteristics that are appropriate to the life of Muslim societies; because in the coordinates of this science, the system of existence has a longitudinal hierarchy and in this hierarchy, transcendence is the source of beings and true happiness is achieved by reaching and maximum likeness to it by passing the levels of sense and appearance. By discussing the true happiness of human beings in the science of intensity, unlike empirical science, the absurdity of life is reduced and its meaning is increased, and it is by the promotion of this science that true happiness is achieved; something that empirical science can never do.

Keywords

Ibn Sina, perception, happiness, love, intensity science.



بررسی ظرفیت‌های علم اشتدادی در اندیشه ابن سینا

لاله حقیقت*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۰۹ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۰۷

چکیده

فروکاستنِ ساحت علم به حدود تجربه از قرن هجدهم و انحصار روش و ابزارهای آن در کمی‌گرایی و حواس مادی و همچنین بکارگیری عقل در مقام مفهوم‌سازی، موجب تقلیل ساحت انسان گردید؛ به گونه‌ای که نیل به التذاذ هر چه بیشتر از عالم مادی غایت او خوانده شد. طبیعتاً این نگرش بر زندگی جوامع مسلمان نیز سایه افکند و موجب سردرگمی آنها شد. هدف نوشتار حاضر این است که با در نظر گرفتن «تناظر مراتب عشق با سعادت» و «تناظر مراتب سعادت با علم» و «تعدد روش در کسب علم» در فلسفه ابن سینا، تعریف دیگری از علم ارائه دهد؛ تعریفی که در خور اصل غایت و سعادت بشر باشد. با تناظر مؤلفه‌های نامبرده علم، طیفی اشتدادی می‌یابد که از دون‌ترین مرتبه (شناخت حسی) تا والاترین مرتبه (علم عقلی) را در بر می‌گیرد و هر مرتبه از آن با مراتب عشق و سعادت متناظر است؛ به گونه‌ای که انسان با اشتداد در علمش، عاشق‌تر و به سعادت نهایی نزدیک‌تر می‌شود. علم اشتدادی با مجوز فهم‌های متعدد، راه را بر منطق تک‌گفتاری دکماتیسیم می‌بندد و از سوی دیگر، با توجه به نظام توحیدمحور در فلسفه ابن سینا و همچنین با ارائه ملاک متقن و منطقی در جهت راستی‌آزمایی ادراکات، هرگز منجر به نسیت لجام‌گسیخته و شکاکیت ناشی از هرمنوتیک جدید نمی‌شود.

علمی پژوهشی



کلیدواژه‌ها

ابن سینا، سعادت، روش، عشق، علم اشتدادی.

* استادیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. | lhaghighat2431@gmail.com

حقیقت، لاله. (۱۴۰۰). بررسی ظرفیت‌های علم اشتدادی در اندیشه ابن سینا. فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی. ۲۳ (۸۸)، ۱۷۳-۱۹۲. doi: 10.22091/IPTR.2021.6996.2547



۱. مقدمه

بشریت پس از سپری کردن عرصه‌ای که در آن کشمکش‌های اجتماعی و سیاسی زیادی در قرون وسطی با کلیسا داشت، به منظور ارتقای سطح زندگی، برای خود نظام نوینی از معرفت ترسیم کرد که مبتنی بر تجربه بود. نظام معرفتی علم جدید نیز در راستای همین نظام معرفتی تجربه‌محور، دارای جهت مشخص شد و تعریفی از علم ارائه شد که مطابق آن هر چیز غیر تجربی، غیر علمی تلقی می‌شد و این باور عمومیت یافت که تجربه‌گرایی سرشت علم را بهتر تبیین می‌کند و بهترین نظریه را در مورد جهان ارائه می‌دهد. این دستگاه معرفتی جدید که همه چیز را در دنیای مادی خلاصه می‌کرد، منجر به ظهور برخی مشکلات معنوی ناشی از مادی‌پنداشتن همه عالم شد؛ زیرا با فروگاهی ساحت علم به حدود امکانات و قوای شناسایی انسان و انحصار روش و ابزارهای آن در کم و حس و بکارگیری عقل در مقام مفهوم‌سازی، ساحت انسان نیز به بهره‌برداری از التذاذ هر چه بیشتر از عالم مادی، تقلیل یافت و مسائلی چون خدا، دین، سعادت، عقل شهودی، ایمان و مسائلی از این قبیل که قابل تبیین تجربی نبود، به چالش کشیده شد.

وجود چنین مشکلاتی در این نظام معرفتی، انسان را واداشت تا در اعتقادات خود بازنگری کند؛ تا جایی که مکاتبی مانند پُست مدرنیسم از همین تفکر ناشی شد. طبیعتاً این تعریف از علم و این نگرش نسبت به جهان، بر زندگی مسلمانان نیز سایه افکند و موجب سردرگمی آنها شد؛ به گونه‌ای که گاه آن را پذیرفتند و گاه در مقابل آن ایستادند.

به اعتقاد متفکران این حوزه، تعریفی از علم که با جوامع مسلمان متناسب است، باید دارای چند ویژگی باشد که این ویژگی‌ها در علم تجربی اصلاً مطرح نیست: (۱) سرچشمه الهی داشته باشد؛ (۲) نگرش طولی به سلسله مراتب هستی داشته باشد، نه عرضی؛ زیرا غفلت از سلسله مراتب طولی موجب غفلت از تناسب میان متافیزیک و فیزیک می‌شود و در این صورت، متافیزیک یا به حاشیه رانده می‌شود و یا امری بی‌تأثیر بر فیزیک قلمداد می‌شود (نصر، ۱۳۸۸، ص ۱۷۱)؛ (۳) مبتنی بر کشف حقیقت باشد، نه صرفاً سودمندی مادی صرف؛ (۴) زبان آن گاهی رمزآلود و نمادین باشد و صرفاً در قاموس ریاضیات و آمار محدود نباشد (مظاهری، ۱۳۸۸، ص ۱۴۹؛ نصر، ۱۳۸۵، ص ۱۲۸).

حال، با توجه به این نکت که این ویژگی‌ها را به وضوح در مباحث هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی فلاسفه مسلمان و از جمله ابن سینا می‌بینیم، در صدد پاسخ به این سؤال هستیم که در مکتب ابن سینا به عنوان فیلسوفی مسلمان، چگونه معنای وسیع‌تری از علم، قابل استنباط است؟ و اساساً چه ظرفیتی برای ارائه تعریف متفاوتی از علم دارد؟

به اعتقاد نگارنده این نوشتار، مکتب ابن سینا آبه‌تن نظریه‌ای نوین در حوزه علم‌شناسی است و با

تأملی در «تناظر مراتب عشق و سعادت» و «تناظر مراتب سعادت و علم» و «تعدد روش در کسب علم» در فلسفه ابن سینا، می‌توان تعریف دیگری از علم ارائه کرد که محدود به ساحت تجربه نباشد و با در نظر داشتن نظام توحیدمحور و اصل غایت بشر، دیگر ساحات را نیز به رسمیت بشناسد و به عبارتی، از نازل‌ترین مرتبه آن، یعنی حس و تجربه تا اعلی مرتبه آن را در بر بگیرد و در عین حال که سطوح مختلف درک و فهم را به رسمیت می‌شناسد، با ارائه ملاک‌هایی متقن و منطقی در جهت راستی آزمایی ادراکات، به نسبی‌ی لجام‌گسیخته و شکاکیت ناشی از هرمنوتیک جدید نیز منجر نشود. در این زمینه پژوهش‌هایی به انجام رسیده که از آن میان می‌توان به (بیدهندی، ۱۳۹۳) و (هاشم‌پور و بیدهندی، ۱۳۹۹) اشاره کرد. توجه به مطالب این نوشتار و تحقیقات نامبرده آشکار می‌سازد که خاستگاه تعریف علم در فلسفه اسلامی بسیار وسیع‌تر از چیزی است که تجربه‌گرایان معرفی کرده‌اند.

۲. تناظر مراتب عشق با سعادت

جایگاه خطیر «عشق‌شناسی» در ارائه علم‌اشتنادی، بدان جهت است که از یک‌سو، مراتب عشق با مراتب سعادت، تناظر دارد و از سوی دیگر، مراتب سعادت با مراتب علم و ادراک، متناظر است. از این‌رو، تبیین جایگاه عشق در فلسفه ابن سینا، به عنوان درآمدی بر فهم مختصات علم‌اشتنادی، ضروری است. از نظر ابن سینا، مراتب عشق با مراتب سعادت متناظر است و در سیر صعودی انسان به سوی مبدأ اول، به میزانی که عشق بیشتری وجود داشته باشد، سعادت بیشتری به دست می‌آید. از این‌رو، طیف مشککی از عشق و سعادت متصور می‌گردد. برای استنباط چگونگی تناظر مراتب سعادت و عشق باید نگاهی به هستی‌شناسی ابن سینا داشته باشیم که روشن‌ترین شواهد را بر این مطلب دارد.

ابن سینا مطابق قاعده مشهور الواحد، نخستین صادر از واجب تعالی را «عقل اول» می‌داند. عقل اول چون در ذات خود ممکن است، مصدر کثرت به حساب می‌آید؛ زیرا در او نوعی دوگانگی وجود دارد: یکی این که با تعقل ذات واجب تعالی، عقل دوم از او افاضه می‌شود و دیگر این که با تعقل ذات خودش، نفس اول و فلک اول به وجود می‌آید (ابن سینا، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۱۰۸).

در واقع، این عقل دارای سه علم است: (۱) علم به ذات باری تعالی؛ (۲) علم به ذات خود به عنوان واجب بالغیر؛ (۳) علم به ذات خود به عنوان ممکن بالذات. به اعتقاد ابن سینا، سلسله عقول محدود به ده عقل است و هر فلک با تعقل عقل مربوطه به وجود می‌آید. قمر، فلکی است که از تعقل عقل نهم ایجاد می‌شود. سپس از عقل دهم، عالم تحت القمر به وجود می‌آید که جریان تکثر و انجماد عنصر جهانی به

پایین‌ترین مرتبه خود فرود می‌آید^۱ (ابن سینا، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۱۱۱). پس از عالم تحت القمر که خود بستر کثرات است، بازگشت به سوی مبدأ نخست تنها بوسیله «عشق» صورت می‌پذیرد (ابن سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۳۷۴). در این نظام آغاز هستی با علم و آگاهی و بازگشت بدان از طریق عشق میسر است، اما این عشق عین عقل است؛ زیرا جهان، عقلانی است (ابن سینا، ۱۳۹۰، ص ۴۳۹)، یعنی در سلسله مراتب هستی، حق تعالی از آن جهت که علت فاعلی همه موجودات است، خالق، ناظر، آگاه و عالم بر آنها است و از آن جهت که علت غایی آنها محسوب می‌شود، بر سبیل عشق کششی ایجاد می‌کند و عالم را به سوی خویش می‌کشاند. موجودات نیز بر حسب عشقی که دارند، به غایت خود و به عبارتی، به سعادت خود نایل می‌شوند، اما این عشق چیست و جایگاه حقیقی آن در هستی‌شناسی ابن سینا چگونه تبیین می‌شود؟

از نظر ابن سینا سیر صعودی از جهان مادی به مبدأ نخست از طریق عشق صورت می‌گیرد. این عشق جاری در تمام موجودات است و آن همان ابتهاج، سرور و نشاط ناشی از تصور ذات معشوق است؛ معشوقی که ذاتش حق، خیر محض و کمال مطلق است (ابن سینا، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۳۶۰). این

۱. ابن سینا براهین دیگری نیز در اثبات قاعده الواحد و نحوه صدور کثرات از واحد دارد که در آثار فخر رازی نحوه تفسیرش با برهان مطروحه متفاوت و بدین صورت است: مفهوم صدور، معلول اول از یک علت، غیر از مفهوم صدور معلول دوم از آن است. صدور دو معلول از یک علت، سه صورت دارد؛ یا دو مفهوم داخل در ذات علت‌اند یا هر دو خارج از آن هستند، یا یکی داخل و دیگری در خارج است: صورت اول، مستلزم مرکب بودن ذات علت به دلیل ذاتی بودن دو مفهوم متفاوت است. صورت دوم نیز باطل است؛ زیرا صفت خارج از ماهیت موصوف، معلول آن است. از این رو، چنین تقسیمی در لزوم این دو مفهوم نیز مطرح می‌گردد و به تسلسل یا کثرت در یک ذات ماهوی می‌انجامد. صورت سوم نیز باطل است؛ زیرا جزء داخل در ذات ماهیت، سبب ماهیت ترکیب آن خواهد بود حال آن‌که علت، بسیط فرض شده است. با ابطال این شقوق سه گانه، نتیجه برهان این می‌شود که از «علت واحد فقط یک معلول صادر می‌شود» (فخر رازی، ۱۴۲۳ق، ص ۵۸). فخر رازی، براهین اثبات «قاعده الواحد» را نقد می‌کند و در باب نحوه صدور کثرات از واحد می‌گوید: «مانعی نیست که علت بسیط، معلول‌های متعددی داشته باشد. واجب الوجود، مبدأ عاقلیت و معقولیت است. واجب الوجود، انواع اعداد و رنگ‌ها را با این که بسیار هستند - بدون این که کثرتی در ذات او به وجود آید - تعقل می‌کند و این گونه امور را به نحو ترتب تعقل نمی‌کند تا این که ابتدا طبق قاعده الواحد، عقل اول را ایجاد کند و عقل اول، عقل دوم را و به همین گونه تا این که سلسله عقول به عقل فعال که علت عالم ماده است، ختم شود». فخر رازی، سه دلیل در اثبات این مدعی اقامه می‌کند: ۱) اگر واجب الوجود این امور را به نحو ترتب تعقل کند، علل و معلولات نامتناهی حاصل می‌شوند؛ زیرا در این صورت واجب الوجود برای هر علتی، معلولی در نظر می‌گیرد و چنین سلسله‌ای تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد که باطل است (فخر رازی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۵۸۹)؛ ۲) ما به بداهت عقلی می‌دانیم که علم به یک رنگ، علت علم به رنگی دیگر نیست. از این رو، واجب الوجود امور و اشیاء را به نحو مرتب تعقل نمی‌کند تا این که آنها را چنان ایجاد کند (فخر رازی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۵۹۰)؛ ۳) علم به اضافه، به هر دو طرف اضافه تعلق دارد. از این رو، تعلق آن به یک طرف اضافه، سبب تعلق آن به طرف دیگر نیست. نتیجه این که تعلق علم به دو طرف اضافه، مدعی است و مرتب نیست (فخر رازی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۵۹۰). فخر رازی - در نهایت - از این اصول و مبانی نتیجه می‌گیرد که همه اشیاء بی‌واسطه معلول خداوند هستند و علت خداوند به مخلوقاتش در صورتی صحیح است که اشیاء کثیر، معلول یک علت باشند (فخر رازی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۵۹۰-۵۹۸).

عشق جهان شمول، دارای مراتب (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۳۷۵) و هر مرتبه‌اش با خیر و سعادت و ادراک انسان همخوانی دارد (ابن سینا، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۴۷۶). در واقع، به هر اندازه که خیر و سعادت یک چیز بیشتر باشد، عشق و میل بیشتری برای وصال می‌طلبد. از این رو حق تعالی که خیر محض است، وصال او نیز نیازمند بیشترین و والاترین مرتبه عشق است (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۳۷۷). پس از ذات باری تعالی، عالم عقول، نفوس الهیه - اعم از انسانی و ملکی - قوای حیوانی، نباتی و طبیعی به ترتیب حائز خیر هستند و هر یک به واسطه عشق ذاتی و شوق فطری برای تشبّه به مافوق خود و بر حسب استعداد خود در حرکت هستند؛ چنانکه برای مثال، عشق هیولا به تلبس به صورت و عشق قوه مغذیه، مبدأ عشق و شوق نباتات به غذا است، اما عشق تعالی بخش در آنفس، افلاک و عقول، تشبّه حداکثری به باری تعالی را می‌طلبد. به عبارت دیگر، عشق در مراتب پست عالم ماده مانند نباتات، جمادات و حیوانات به نحو غریزی و در حد عالم ماده است، اما در مراتب آنفس، افلاک و عقول، متأخر از تصوّر اجمالی غایت می‌باشد. آن‌گاه به میزان شدت یا ضعف عشق، اراده‌ای مترتب می‌گردد و تا نیل به مقصد همراهی می‌کند (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۳۷۴).

شایان ذکر است که تفکر فلسفی ابن سینا در این باب با رویکرد اشراقی او نیز انسجام تام دارد؛ چنانکه با تأملی در داستان‌های تمثیلی ابن سینا به‌خوبی دانسته می‌شود که او شرط معناداری زندگی را به حرکت و سفر کردن می‌داند. مادامی که انسان در خویش محبوس است، هیچ تکاملی در او رخ نخواهد داد، اما همین که شوق و عشقی در او پدید آید و از پیله خویش به سوی مقصد اصلی به حرکت افتد، مراتب کمال در او بالفعل می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۱۳۲). به این جهت است که ابن سینا غایت الغایات در زندگی را وابسته به وجود والاترین موجود و نهایی‌ترین مقصد می‌داند که همان وجود باری تعالی است و تقرب و تشبّه به او، سعادت نهایی انسان است^۱ (ابن سینا، ۱۴۰۵، ص ۴۰۴). وجود چنین بیاناتی در فلسفه ابن سینا، هستی‌شناسی او را آمیزه‌ای از عقل و شهود و جامع رویکرد مشایی و اشراقی می‌سازد که به اعتقاد هانری کُربن، رویکرد اشراقی موجود در هستی‌شناسی ابن سینا، حاکی از افق معنوی و تجربه شخصی اوست (کُربن، ۱۳۸۷، ص ۹۷).

نکته قابل تأمل در باب عشق جهان‌شمول و به تبع آن مسیری که از طریق آن طی می‌شود، این است که این عشق بسته به استعداد نفوس متفاوت است و هر موجود با توجه به ظرفیت‌های وجودی خویش،

۱. حذف باری تعالی از زندگی بشر در جهان امروز، انسان را درگیر مسائلی جدی مانند پوچی و نسیت‌گرایی محض کرده و شاید بتوان گفت این مسئله مهم‌ترین دستاورد علم تجربی است (برای اطلاع بیشتر، نک: قانع‌ی و حسینی، ۱۳۹۴، ص ۱۰۲). به همین دلیل است که توجه به آثار فیلسوفان مسلمان در اتخاذ نگرشی نوین به علم و دیگر مسائل جهان امروز امری ضروری می‌نماید.

حصه‌ای از آن را دارا است. به همین دلیل است که برخی در سعادت صعودی چنان مجذوب مقصد اصلی می‌شوند که تمام عشق و همتشان را به کار می‌گیرند تا سرانجام به مقصود برسند و برخی دیگر در میانه راه باز می‌مانند. در واقع، هر اندازه که میل موجودی به غایت خود شدیدتر باشد، عشق در سرشت آن تجلی بیشتری می‌یابد (ابن سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۳۹۳)، اما سخن در باب خاستگاه تمایل موجودات به غایت خود که منتهی به عشق می‌شود، بحثی است که با مبحث معرفت‌شناسی ابن سینا و پرداختن به مراتب ادراک و ارتباط آن با سعادت انسان پیوند دارد که در ادامه، به این مطلب می‌پردازیم.

۳. تناظر مراتب سعادت با علم

۳.۱. مراتب سعادت انسان

از نظر ابن سینا نفس انسان به نحو بسیط تمام قوای نباتی و قوای نفس حیوانی را دارد و افزون بر این دارای کمال دیگری به نام قوه ناطقه نیز هست. نفس ناطقه خود دارای دو قوه عامله و عالمه است که ابن سینا از آنها به نام «عقل عملی» و «عقل نظری» یاد می‌کند (ابن سینا، ۱۳۶۴ الف، ص ۳۷). نفس انسان در افعال عقل عملی همواره نیازمند بدن است، اما در افعال عقل نظری گاهی نیازمند به بدن (مراتب ادراک حسی و خیالی) و گاهی بی‌نیاز از بدن است (مرتب ادراک عقلی) (ابن سینا، ۱۳۶۴ الف، ص ۳۷). ابن سینا در تعریف «عقل عملی» آن را قوه‌ای می‌داند که به تدبیر امور بدن می‌پردازد (ابن سینا، ۱۳۶۴ الف، ص ۳۷) و عقل نظری را قوه‌ای می‌داند که می‌تواند صور کلی مجرد از ماده را بپذیرد؛ به این معنا که یا خود به صورت مستقیم صور مجرد را دریافت می‌کند و یا با روش تجرید، صور غیر مجرد را می‌سازد (ابن سینا، ۱۳۶۴ الف، ص ۳۹).

ابن سینا در انسان‌شناسی خود - به تفصیل - درباره سعادت انسان و چپستی آن بحث کرده است. در کلام او لذت، خیر و سعادت دارای یک معنا هستند. او بحث سعادت را از چپستی و مراتب لذت و بهجت آغاز می‌کند و لذت و سعادت را رسیدن به چیزی می‌داند که نزد دریافت‌کننده خیر و کمال باشد (ابن سینا، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۳۳۵). از دیدگاه ابن سینا، زمانی انسان به سعادت و کمال خود می‌رسد که دو قوه عقل نظری و عقل عملی نفس ناطقه‌اش به تکامل رسیده باشند. به اعتقاد او، کمال عقل نظری، عالم شدن به کل وجود و مشاهده حق تعالی است (ابن سینا، ۱۳۹۰، ص ۴۴۶)؛ زیرا شأن عقل در این است که به همه عالم از اشیاء محسوس، آنفوس، عقول و مبدأ اول آگاه و عالم شود و همه صور عالم را درک کند و در نهایت، با تشبیه حداکثری به جواهر ثابت (عقول مجرد) و حق تعالی، به کمال غایی خود برسد (ابن سینا، ۱۳۹۰، ص ۳۳۶) و حصول ملکه عدالت که با اخلاق نیک محقق می‌شود را کمال عقل

عملی نفس ناطقه می‌داند (ابن سینا، ۱۳۶۴ الف، ص ۳۳۷) که در حقیقت، همان عمل به مقتضیات مراتب واصله عقل نظری است. بدین جهت است که ابن سینا به تناظر تام مراتب ادراک و سعادت بشر اذعان دارد (ابن سینا، ۱۴۰۳ ق، ج ۳، ص ۳۳۵)، یعنی انسان با تکامل خود قادر به درک همه صور عالم و در واقع، سپری کردن نشئات عالم می‌گردد و در نهایت، با تشبیه به باری تعالی به سعادت نهایی خود می‌رسد. این سعادت، طیفی مشکک دارد و از سعادت حسی تا سعادت نهایی (تشبیه به باری تعالی) را در بر می‌گیرد. برخی در مراتب ابتدایی سعادت بازمی‌مانند و سعادت انسان را در اموری مانند خوردن و نوشیدن خلاصه می‌کنند (ابن سینا، ۱۴۰۳ ق، ج ۳، ص ۳۰۱). این عده چون ادراکی در همین حد ضعیف دارند، در سیر صعودی مورد بحث در بخش هستی‌شناسی نیز نمی‌توانند از نشئه حس فراتر بروند؛ زیرا عشق و شوقی متناسب با نشئات فراتر از حس ندارند و در نتیجه، هرگز تشبیه به باری تعالی نمی‌یابند و به سعادت نهایی نمی‌رسند.

با تأمل در این مطالب، مراتب عشق که بیانگر سیر صعودی تا رسیدن به مبدأ نخست بود، با بحث سعادت که بیانگر عالم شدن انسان به همه موجودات و در نهایت تشبیه به مبدأ نخست است، جریان واحدی با مراتب ادراک پیدا می‌کنند. به عبارت دیگر، این کمال و سعادت همان سیر تدریجی به سوی حق تعالی و تشبیه به اوست. این سیر و حرکت، با ادراک و علم شخص در تناظر است، یعنی به میزانی که او به ادراک صور هر مرتبه از عالم نایل آید، به همان مرتبه شبیه می‌شود و رفتاری به مقتضای همان مرتبه از او صادر می‌شود.

در واقع، صور عوالم مختلف به واسطه عشقی که انسان بدان‌ها دارد، در نفس او مرتسم می‌شود و انسان می‌تواند این مراتب را طی کند و در نهایت، به حق تعالی تشبیه یابد (ابن سینا، ۱۴۰۳ ق، ج ۳، ص ۴۷۶). برای مثال، «ادراک حسی» موجب سعادت و خیر حسی می‌شود، یعنی شخص در نشئه حسی عالم قرار می‌گیرد. حال، اگر مطابق سطح ادراک شخص، سعادت و خیر در همین نشئه مادی عالم محدود باشد، او از توجه به مبدأ خود وا می‌ماند و اگر درک بالاتری داشته باشد و سعادت و خیر را فراتر از نشئه مادی عالم بداند، به حرکت ادامه می‌دهد تا به سعادت نهایی خود برسد (ابن سینا، ۱۴۰۳ ق، ج ۳، ص ۴۷۸).

۲.۳. مراتب علم

با روشن شدن مراتب سعادت انسان و ارتباط آن با مبحث علم، اینک این سؤال مطرح می‌شود که تبیین مراتب علم و ادراک چگونه صورت می‌پذیرد و آیا اساساً ابن سینا آن‌گونه که به مراتب سعادت توجه داشته، به مراتب علم و ادراک نیز پرداخته است؟

از نظر ابن سینا، علم و ادراک یکی از مهم‌ترین خصوصیت وجودی انسان به حساب می‌آید. او در تعریف ادراک، می‌نویسد: «درک الشیء هو أن تكون حقیقة متمثلة عند المدرک يشاهدها ما به یدرک» (ابن سینا، ۱۴۰۵ ق، ص ۱۷۲).

ابن سینا در حوزه‌ی مشایی به تبعیت از رئالیسم خام ارسطویی، ادراکات را در قسم حصولی محدود کرده و با تکیه بر نظریه تجرید^۱ به تشریح کیفیت آن پرداخته و از این طریق در شمار قائلان به موضع جزم‌گرایی قرار گرفته است. ویژگی برجسته نظام تجرید، موضع جزم‌گرایی معرفتی و انحصار ادراکات نفس در وجه حصولی است. ابن سینا در نظام تجرید، ادراک را به نحو صعودی به سه دسته (ادراک حسی، خیالی و عقلی) تقسیم می‌کند (ابن سینا، ۱۴۰۳ ق، ج ۲، ص ۸۳).

ادراک حسی: در این ادراک، صورت و ماهیت شیء که در خارج به همراه ماده و عوارض تشخیص یافته، از ماده خود جدا و همراه با عوارض در قوه‌ای از قوای مدرکه ظاهری حاصل می‌شود، مشروط بر آن که میان قوه مدرکه و آن صورت ارتباط برقرار باشد؛ به نحوی که با از بین رفتن شیء محسوس، ادراک حسی نیز موجود نباشد (ابن سینا، ۱۴۰۳ ق، ج ۲، ص ۸۴). بنابراین، ادراک حسی مبتنی بر سه شرط است: (۱) حضور ماده؛ (۲) اکتشاف عوارض؛ (۳) جزئی بودن مدرک.

ادراک خیالی: در ادراک خیالی، شرط اول ادراک حسی (حضور ماده) وجود ندارد، ولی دو شرط دیگر وجود دارند (ابن سینا، ۱۴۰۳ ق، ج ۲، ص ۸۴). البته، ادراک خیالی از مرتبه بالاتری نسبت به ادراک حسی برخوردار است، اما هنوز مانند ادراک حسی کمیّت، کیفیت و وضع خاصی دارد و به لحاظ نزع و اخذ کامل و تام نیست.

ادراک وهمی: در ادراک وهمی هر دو شرط پیش‌گفته مفقود است، اما شرط جزئی بودن باقی مانده است. در این نوع ادراک، معانی جزئی مانند محبت، نفرت و مانند آن ادراک می‌گردند. معانی وهمی فی حد ذاته امری مادی نیستند، ولی می‌توانند در ماده موجود شوند (ابن سینا، ۱۴۰۳ ق، ج ۲، ص ۸۴).

ادراک عقلی: ادراک عقلی مشروط به هیچ یک از سه شرط نیست؛ زیرا صور عقلی، مجرد و تام هستند، جزئی نیستند و عوارض مادی هم ندارند (ابن سینا، ۱۴۰۳ ق، ج ۲، ص ۸۵). به همین دلیل، ادراک عقلی، کلی و قابل صدق بر تمام افراد تحت خود است.

در باب چگونگی عبور از مراحل ادراک باید گفت، نفس انسان با توقف و تبخّر در هر یک از مراتب

۱. «تجرید» نوعی پیرایش، پیراستن و پوسته‌زدایی ادراک است تا به هسته ادراک یعنی مرتبه عقلانی نایل شود (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۳).

ادراک، آمادگی لازم برای ورود و دریافت ادراکات مراحل بعدی را کسب می‌کند که از طریق عقل فعال به او افزوده می‌شود. از آن‌جا که «سعادت» از سنخ ادراک است و ادراک نیز - به تبع قوای ادراکی - قابل تقسیم است، متقابلاً اقسام متناظری نیز برای سعادت قابل ترسیم است:

- سعادت حسّی ظاهری که از طریق حواس ظاهری به دست آمده است.
- سعادت حسّی باطنی که ناشی از ادراک خیالی و وهمی است.
- سعادت عقلی که برخاسته از ادراکات عقلی است (البته، این نوع سعادت نیز بر حسب مراتب مختلف عقل نظری، مراتب مختلفی دارد و هر مرتبه‌اش با مرتبه‌ای از عقل تناظر دارد).

عوام مردم به اشتباه می‌پندارند که قوی‌ترین سعادت، سعادت حسّی است (ابن سینا، ۱۴۰۳ ق، ج ۳، ص ۳۳۴). ابن سینا با ذکر چند مثال توضیح می‌دهد که ضعیف‌ترین نوع سعادت، سعادت حسّی و قوی‌ترین نوع آن، سعادت عقلی است؛ زیرا قوی‌ترین سعادت، سعادت عقلی است که ادراک آن قوی‌تر باشد (ابن سینا، ۱۴۰۳ ق، ج ۳، ص ۳۳۵-۳۳۷). به عبارت دیگر، می‌توان گفت اگر چه این قوا در سعادت مشترکند، اما به لحاظ رتبه متفاوت هستند. پس قوه‌ای که کمالش برتر است، سعادت آن نیز ضرورتاً بیشتر و عمیق‌تر است (ابن سینا، ۱۳۶۴ الف، ص ۲۹۱). او در جای دیگر نیز در این باره می‌گوید: «هیچ چیز خوش‌تر از معانی معقول نیست و محسوس چندان سعادت ندارد» (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۲۷).

مطابق این بیانات می‌توان گفت که مراتب ادراک با مراتب سعادت متناظر است، یعنی انسان متناسب با ادراک خود، به سعادت دست می‌یابد؛ چنانکه عده‌ای بر حسب ادراک ضعیف خود، سعادت انسان را در اموری مانند خوردن و نوشیدن خلاصه می‌کنند و از این‌رو، در مراتب ابتدایی سعادت می‌مانند و عده‌ای دیگر سعادت عقلی را برمی‌گزینند که همان سعادت برتر است (ابن سینا، ۱۴۰۳ ق ج ۳، ص ۳۰۱). به همین جهت است که - به اعتقاد ابن سینا - هر چه ادراک آدمی قوی‌تر باشد، عشق بیشتری در او متجلی می‌شود و به درجه والاتری از سعادت نایل می‌شود، یعنی اگر موجودی باشد که از حیث ادراک در بالاترین مرتبه باشد، باید عشق، لذت، سعادت و خیر او نیز در حدّ اعلیٰ باشد. به همین دلیل است که باری تعالی هم عاقل‌ترین است هم خیر محض است و هم عاشق‌ترین (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۸).

ابن سینا در رویکرد اشراقی به واسطه اهتمام بدیعی که برای حسّ مشترک و خیال قائل است، ادراکات شهودی را به این دو قوه نسبت می‌دهد و به ناکارآمدی سیستم تجرید در تحصیل ادراکات این قوا اذعان دارد (ابن سینا، ۱۴۰۳ ق، ج ۳، ص ۴۴۲)؛ زیرا نفس در سیستم تجرید به جهت ویژگی جزم‌گرایی از تبیین کیفیت تحصیل ادراکات شهودی عاجز است، اما در ادراکات شهودی حسّ مشترک و خیال،

به عنوان مؤلفه‌ای پویا و فعال در فرایند شناخت قلمداد می‌شود.

ابن سینا در باب امکان دریافت مراتب والای علم معتقد است که برای همه مردم این امکان وجود دارد که با حصول استعداد و زوال حائل و مانع، صور غیبی را در خود مرتسم کنند. در واقع، همان‌طور که نفس انسان در عالم خواب قادر است خبرهایی از غیب دریابد، هیچ مانعی وجود ندارد که در عالم بیداری نیز از چنین قدرتی برخوردار باشد. بنابراین، امکان ارتباط با عالم اعلی برای همه مردم وجود دارد (ابن سینا، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۱۱۵).

به اعتقاد ابن سینا، دریافت ادراکات شهودی به دو صورت رخ می‌دهد؛ گاهی این دریافت، موقت و گذرا است، مانند احوالی که در هنگام بیماری یا خواب بر انسان عارض می‌شود؛ زیرا در این دو حالت انسان می‌تواند از موانع و شواغل رهایی یابد و ادراکات شهودی را دریافت نماید و گاهی شخص در اثر طرد دائمی موانع و شواغل حسّی، به دریافت ادراکات شهودی نائل می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۴۴۱). مانند انبیاء و اولیاء که با تکامل در عقل قدسی به والاترین درجه علم نایل آمده‌اند و علوم را بدون اکتساب دریافت می‌کنند (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۳۳۹). در واقع، هر چه نفس انسان صاف‌تر باشد، دسترسی او به عالم غیب بیشتر است^۱ (ابن سینا، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۲۲۵). به نظر می‌رسد میان بیانات ابن سینا در این باب با آموزه‌های تشیع در خصوص بحث امامت و انسان کامل، بتوان قرابت و هماهنگی یافت؛ زیرا در مکتب تشیع، انسان کامل همان شبیه‌ترین مخلوق به خداوند و عهده‌دار تکمیل قوه علمی و عملی است و ارتقای عقول و ادراک مردم به واسطه او که خود در نهایت علم است، صورت می‌پذیرد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۲، ص ۱۴۹).^۲

بنابراین، طیف علم و ادراک از پایین‌ترین مرحله که همان ادراک حسّی است تا والاترین درجه ادراک عقلی وسعت می‌یابد و در نهایت، به ذات حق تعالی می‌رسد که آن عین علم و آگاهی و مبدأ و منشأ آن است و رسیدن به این درجه از طریق ترکیه و تشبه به خداوند میسر می‌شود؛ زیرا نفس ناطقه کسی که خدا را فراموش کند، تحت سلطه حس، وهم، غضب و شهوت قرار می‌گیرد و از رسیدن به کمال و معرفت حقیقی باز می‌ماند (ابن سینا، ۱۳۶۴ ب، ص ۸۰). تناظر مراتب ادراک، سعادت و عشق که منجر به کشف معنایی متفاوت از علم - به نام علم اشتدادی - می‌شود، در جدول زیر مشخص شده است.

۱. ابن سینا در جای دیگر نیز «علم فراست» را مرتبه والای علم معرفی می‌کند که علم خاص «برادران حقیقت» است و از مقامات عارفان به حساب می‌آید: «این علم تو را پدید کند که از هر کسی آنچه وی پنهان دارد از خوی خویش، تابستاختی کردن تو با وی یا دور شدن تو از وی بر آن اندازه بود و اندر خور این حال باشد» (ابن سینا، ۱۳۳۶، ص ۴۸۳). این مطالب بیانگر اهتمام ابن سینا به مراتب مختلف علم و ادراک است. یعنی او هم در رویکرد تجرید، ادراکاتی را از ضعیف تا قوی برمی‌شمارد و هم در رویکرد اشراقی خود، به دریافت ادراکات بی‌واسطه و والا توجه دارد.

۲. تفصیل این‌گونه مسائل که ممکن است ریشه علم اشتدادی را به آموزه‌های تشیع برساند، نیازمند پژوهش‌های مستقل است.

جدول شماره (۱): رئوس علم اشتدادی				
مراتب ادراک	↔	مراتب سعادت	↔	مراتب عشق
حسی	↔	حسی ظاهری	↔	عشقی متناسب با مرتبه حسی
خیالی و وهمی	↔	حسی باطنی	↔	عشقی متناسب با مرتبه خیالی و وهمی
عقلی (با مراتب مختلف عقل نظری: هیولانی، بالملکه، بالفعل، مستفاد و قدسی).	↔	عقلی (بر حسب مراتب مختلف عقل نظری)	↔	عشقی متناسب با مراتب مختلف عقلی

مطابق این بیانات، اصطلاح علم اشتدادی - همان‌گونه که از نامش پیداست - بر تمام مراتب ادراکات نفس صدق می‌کند، یعنی هر کدام از مراتب ادراک حسی، خیالی، وهمی و همچنین مراتب مختلف عقل نظری، در جای خود معتبر و مکشوف حقایق هستند. علم اشتدادی برای تمام این مراتب اهتمام قائل است و در واقع، طیفی از علم را می‌شناساند که هیچ‌یک با مرتبه دیگر، منافات ندارد. چنین تعبیری از علم، بر خلاف تعبیر تجربه‌گرایان است که علم را تنها در حس و تجربه محدود و محصور می‌کنند. خلاصه کلام آن که علم اشتدادی، ادراکات حسی را قشر و پوسته ضعیف علم می‌داند که در مراتب بالاتر می‌تواند به علم مستفاد و قدسی برسد و با این همه هیچ یک دیگری را نقض نکند و بلکه در راستای تکامل هم و در یک طیف اشتدادی قرار بگیرند.

به عبارت دیگر، اشتداد در علم و ادراک حسی، منجر به دریافت علم و ادراک خیالی و سپس اشتداد در ادراک خیالی، منجر به دریافت علم و ادراک عقلی می‌شود. این اشتداد در مراتب متعدد عقل نظری نیز صادق است. بر این اساس، اصطلاح علم بر هر مرتبه از ادراک - اعم از ادراک ضعیف و ادراک قوی - صدق می‌کند. از همین رو - به اعتقاد ابن سینا - شایسته است در بیان هر مطلب، به سطح درک و فهم مخاطب توجه کرد (ابن سینا، ۱۳۹۰، ص ۳۴۵). برای مثال، او در الهیات شفا می‌گوید: برای هدایت عوام باید به گونه‌ای صحبت کرد که در خور فهم مردم باشد، مثلاً درباره سعادت و شقاوت باید به آنها گفت چنین چیزی را نه چشمی دیده و نه گوشی شنیده؛ ملک عظیم از لذایذ آنجا و عذاب دائمی از دردهای

آنجاست (ابن سینا، ۱۳۹۰، ص ۳۴۶) و در مقدمه کتاب منطق المشرفین، افرادی با سطح درک و فهم بالا را مثال می‌زند و تنها کتاب حکمة المشرفیه^۱ را مناسب آنها می‌داند (ابن سینا، ۱۴۰۵، ص ۴).

بنا بر این بیانات، مراتب علم با مراتب عشق و مراتب سعادت متناظراند و به میزانی که علم و ادراک شدت داشته باشد، مراتب عشق و مراتب سعادت نیز شدت دارد. به همین دلیل است که حق تعالی که در نهایت ادراک است و خود را در نهایت جمال، کمال، علم و روشنایی می‌بیند، هم عاقل است هم معقول؛ هم عاشق است هم معشوق، اما عشق حق تعالی بر خلاف ممکنات، ناشی از حرکت و شوق نیست؛ چون خود در نهایت تعقل و علم است و مرتبه‌ای بالاتر از او نیست که مشتاق ادراکش باشد (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۸). قابل ذکر است که مراتب بالایی ادراک که ابن سینا در رویکرد اشراقی بدان پرداخته، به هیچ وجه با تعریف او از ادراک حصولی - که در ابتدای بحث بدان اشاره شد - منافات ندارد. باید توجه داشت که تعریف پیش گفته صرفاً بیانگر علم به اشیاء مادی و محسوس نیست، بلکه این تمثیل - در حقیقت - به معنای صورت حقیقی شیء و به بیانی دیگر «ما به الشیء هو بالفعل» است. از این رو، افزون بر صورت امور مادی، صورت امور غیر مادی نیز در جریان علم نزد عالم، حاضر می‌شود.

در باب ارائه ملاک متقنی که علم اشتدادی را از نسبی‌گرایی محض محفوظ می‌دارد، می‌توان گفت که در رویکرد مشائی، نفس - به عنوان مدرک صور ادراکی - تنها ادراکات مأخوذ از حواس را از ماده و لواحق آن مجرّد می‌کند و طبعاً نمی‌تواند در ادراکات خویش دخل و تصرف نماید. به همین دلیل، «مطابقت» را ملاک صحت این ادراکات می‌داند: «هرگاه اثری از محسوس در حاس ایجاد شود، می‌بایست مناسب و مطابق محسوس باشد؛ زیرا اگر مطابق محسوس نباشد، حصول آن اثر، احساس آن محسوس نخواهد بود» (ابن سینا، ۱۳۹۰، ص ۱۰۲). اما در رویکرد اشراقی که نفس در اثر استکمال می‌تواند فعال محض باشد و به ادراکاتی ناب و فاقد هر گونه دستکاری از پیرامون دست یابد (ابن سینا، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۴۴۰)، ملاک صحت، امکان تحصیل مطابقت ادراکات با محاکی نفس الامر آنها در نفوس بشری است.

۴. تعدد روش در کسب علم

در اینجا شایسته است تأملی بر روش‌شناسی ابن سینا در دریافت علم و معرفت نیز داشته باشیم. دقت در مطالب مطروحه این مطلب را متبادر می‌کند که با توجه به طیف مشکک عشق، سعادت و ادراک، باید طیفی از مراتب متعدد «روش» نیز متصور باشد. به عبارتی، تفاوت افراد در مراتب عشق، سعادت و ادراک،

۱. متأسفانه از این اثر تنها بخش منطق آن به نام منطق المشرفین در دسترس است. ابن سینا در این بخش و در برخی دیگر از آثارش مانند شفا از این کتاب نام برده و در برخی مباحث خواننده را بدان ارجاع داده است.

بیانگر تفاوت روش آنها در کسب معرفت است و برای مثال، یک شخص‌روش کسب معرفت را در حس و تجربه محدود می‌کند و از ادراک حسی فراتر نمی‌رود، آنگاه تمام عشق و شوقش متوجه سعادت حسی می‌شود و سعادت‌ی بالاتر از خوردن و نوشیدن نمی‌بیند (ابن سینا، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۳۰۱) و شخصی دیگر با بهره‌گیری از روش‌های دیگر، از سعادت حسی نظیر خوردن و نوشیدن به راحتی می‌گذرد تا به سعادت والائری نظیر رسیدن به مقام علمی یا معنوی برسد (ابن سینا، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۳۰۲). از این رو، به نظر می‌رسد اخذ معنایی متفاوت از علم - که رسالت این مقاله است - افزون بر التفات به مطالب هستی‌شناسانه، انسان‌شناسانه و معرفت‌شناختی، نیازمند تبعی در روش‌شناسی ابن سینا نیز هست.

با بررسی همه آثار ابن سینا می‌توان گفت که روش او روشی اجتهادی و مبتنی بر تلقی فلسفی-عرفانی و شهودی است و می‌توان آمیختگی‌های بسیاری از عقل و شهود در آثار او یافت. بهره‌گیری ابن سینا از حس، تجربه و استدلال‌های عقلی در کشف حقیقت بر کسی پوشیده نیست؛ چنان که معتقد است اگر کسی حسی را از دست دهد، شناختی را از دست داده؛ زیرا ادراک حسی مبدأ هر گونه شناخت اشیاء طبیعی است (ابن سینا، ۱۳۶۴ الف، ص ۸۲) و در جای دیگر، درباره کارایی روش تجربه که آن را مرگب از قیاس و استقراء می‌داند، می‌نویسد:

تجربه، چنان است که بیننده و احساس‌کننده‌ای، چیزهایی را از یک نوع می‌بیند و احساس می‌کند که به دنبال آن فعل و انفعالاتی رخ می‌دهد و چون این رخدادها را بارها می‌بیند، عقلش حکم می‌کند که این امر اتفاقی نیست؛ زیرا امر اتفاقی دوام ندارد. بنابراین، از همین راه، به بسیاری از امور شناخت و معرفت می‌یابد (ابن سینا، ۱۳۷۳، ص ۲۲۳).

ابن سینا همچنین در نظریه خود در باب تکامل عقل بشری، به تجربه و دریافت‌های حسی در امر شناخت تأکید می‌ورزد و معتقد است که عقل بالقوه چنان که بخواهد به فعلیت درآید، به مشاهده و ادراک حسی نیاز دارد. این مشاهدات، عقل را غنی می‌کند و امکان حرکتش به سوی عقل مستفاد را فراهم می‌آورد (ابن سینا، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۴۲۱). البته، ابن سینا روش تجربه را به معنای «تکرار مشاهدات» مفید یقین نمی‌داند و معتقد است که این مشاهدات در صورت ضمیمه قیاسی که مقرون به آن است، شناخت یقینی به دست می‌دهند (ابن سینا، ۱۳۶۴ الف، ص ۹۶). مطالب مطروحه، حاکی از آن است که روش حسی و تجربی از روش‌های مطلوب نزد ابن سینا است،^۱ اما او اذعان دارد که راه‌های

۱. ابن سینا گاه تجربه‌های شخصی خود را گزارش می‌دهد و برای مثال، درباره هاله ماه و قوس قزح می‌گوید: «وقد تواترت منی هذه التجربة بعد ذلك مراراً»: این مطلب را بارها تجربه کرده‌ام (ابن سینا، ۱۳۶۴ الف، ص ۲۶۶) یا درباره «خس بری» (کاهوی بیابانی) مطلبی را نقل می‌کند که بیانگر اهتمام وی به مسئله تجربه است (ابن سینا، ۱۳۶۴ الف، ص ۴۲۰).

کسب معرفت و شناخت بسیارند و محدود به حس و تجربه نیستند (ابن سینا، ۱۳۷۳، ص ۲۲۳). ابن سینا در برخی مواضع، روش شهود را مطرح می‌کند که در مباحث عرفانی‌اش مشهود است؛ چنان‌که در المباحثات می‌گوید: انسان می‌تواند به وسیله شهود به نوعی معرفت دست یابد که قیاس در به دست آوردن آن عاجز است. این شهود برای کسی رخ می‌دهد که نفس را از آلودگی پاک و حجاب آن را زائل و آن را مهذب گرداند و نفس را آماده فیض الهی نماید. این حالت، نور و بهجتی از جانب خداوند است که فکر و قیاس جز در اثبات آن کارایی ندارد و تنها کسانی که با صحت مزاج، خود را مهیا کرده‌اند، از این شهود بهره‌مند می‌شوند (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۳۷۷). او همچنین در جای دیگر می‌گوید: شهود، ترکیه و «حفظ کردن سنت‌ها که شریعت نبوی بدان دعوت کرده است»، راهی برای به دست آوردن معرفت حقیقی است (ابن سینا، ۱۳۶۴ ب، ص ۸۲). ابن سینا تجربه شخصی خود در این باره را به عنوان یک شاهد بر رسمیت و کارایی روش شهود مطرح کرده و می‌گوید:

در هر مسئله‌ای که متحیر می‌شدم و بر حلاً اوسط ظفر نمی‌یافتم، به مسجد جامع می‌رفتم و به نماز مشغول می‌شدم و به مبدع کل ایتها می‌نمودم تا دشواری‌های آن بر من آسان می‌گشت... اگر مرا خواب ربودی بعینها مسئله را در خواب دیدمی و بسیار بودی از مسائل که وجوه آن در خواب بر من منکشف گشتی (ابن قفطی، ۱۳۷۱، ص ۵۵۷).

بنابراین، تنوع در بکارگیری روش‌ها نزد ابن سینا - اعم از حس، تجربه، قیاس و شهود - خود شاهدهی بر رسمیت و کارایی روش‌ها به تناسب اختلاف افراد است و بر این مطلب نیز دلالت دارد که ابن سینا با اتخاذ روش‌های مختلف، آثارش را برای عوام و خواص نگاشته است، اما باید در نظر داشت که هیچ یک از این روش‌ها در تعارض با دیگری نیست و در حقیقت، بهترین نگاه به روش‌شناسی ابن سینا، نگاهی جامع است که در بردارنده روش‌های مختلف باشد.

شایان ذکر است که زبان شعری و داستانی ابن سینا نیز مبین اهتمام او به جامعیت روش است؛ زیرا او با این زبان، استدلال و عرفان را در هم آمیخته است. در حقیقت، اگر قبول داشته باشیم که گفتار و سخن مرتبه ظهور مشاهده باطنی و مکتوبات قلمی مظاهر مکنونات قلبی است، آن‌گاه پذیرش رسمیت روش‌های مختلف نزد ابن سینا آسان می‌شود.

۵. نتیجه‌گیری

در این مقاله با بهره‌گیری از محک‌های فلسفی ابن سینا، تعریفی از «علم» استنباط شد که نسبت به تعریف تجربی از علم، تناسب بیشتری با فرهنگ توحید محور و اصل غایت بشر دارد. از نظر ابن سینا،

مراتب عشق با مراتب سعادت متناظر است و در سیر صعودی انسان به سوی مبدأ اول، به میزانی که عشق بیشتری وجود داشته باشد، سعادت بیشتری به دست می‌آید. از این رو، طیف مشککی از عشق و سعادت متصوّر می‌گردد. ابن سینا - به تفصیل - در باب مراتب سعادت انسان سخن گفته و مراتب سعادت را با مراتب ادراک انسان متناظر دانسته است. توضیح آن که با ادراک حسی، سعادت حسی و با ادراک والائری، سعادت برتر قابل وصول است. در تبیین مراتب متعدد علم و ادراک، نباید از مراتب متعدد «روش» نیز غافل شد. بدین منظور، ابن سینا در برخی موارد روش تجربی و حسی را کارآمد می‌داند و در برخی موارد نیز بر روش شهودی در کسب درک و فهم تأکید می‌ورزد. بدین شکل، طیف گسترده روش نیز با طیف مشکک عشق، سعادت و ادراک همسو می‌شود.

به عبارت دیگر، مرتبه هر کس در سطح ادراک، عشق و سعادت، بر نوع روش مورد استفاده‌اش در کسب علم و معرفت دلالت دارد. مطابق مطالب ابن نوشتار، معنایی از علم متصوّر می‌شود که تمام عالم را در ماده خلاصه نمی‌کند. این علم یک طیف اشتدادی دارد که از حس آغاز می‌شود و با تلاش می‌تواند به تدریج از آن بگذرد و باب شهود را بگشاید. در این صورت، فرد به مراتب بالای علم می‌رسد و چون علم او از سنخ عشق و سعادت است، به مراتب والای عشق و سعادت نیز نائل می‌شود. علم اشتدادی با ساحت وسیعی که دارد، تمام ابزارهای حس، تجربه، عقل و شهود را در خود می‌گنجاند و هیچ یک را در کسب حقیقت نفی نمی‌کند. چنین نگاه اشتدادی به علم - بر خلاف تأکید صرف بر حوزه فیزیکی و محدود کردن علم صرفاً در علم حسی و تجربی - تصویر معناداری از زندگی ترسیم می‌کند و بر کسب مراتب والای عشق و سعادت اهتمام می‌ورزد. پس از استنباط علم اشتدادی در فلسفه ابن سینا این مطلب آشکار می‌شود که نتیجه منطقی علم اشتدادی، رسمیت فهم‌ها و درک‌های مختلف است. در واقع، مطابق طیف اشتدادی علم، ممکن است علم و درک یک شخص در همان مرتبه اولیه باقی بماند و علم و درک شخصی دیگر از آن مرتبه فراتر رود، اما تفاوت در سطح علم و ادراک افراد، به هیچ وجه بیانگر تعارض علم و ادراک افراد نیست و در حقیقت، گویای این مطلب است که انسان با توانایی‌های بالقوه می‌تواند مدارج ادراک را طی کند تا در نهایت، به سعادت نهایی خود برسد. بنابراین، علم اشتدادی در مکتب ابن سینا، حائز ویژگی‌هایی است که متناسب با زندگی جوامع مسلمان باشد؛ زیرا در مختصات این علم، نظام هستی دارای سلسله مراتب طولی است و باری تعالی در این سلسله سرچشمه موجودات است و سعادت حقیقی با رسیدن و تشبّه حداکثری به او از طریق سپری کردن مراتب حس و ظاهر، به دست می‌آید. با بحث از سعادت حقیقی انسان در علم اشتدادی - بر خلاف علم تجربی - از پوچ پنداشتن زندگی کاسته و بر معناداری آن افزوده می‌شود و با ارتقای این علم است که رسیدن به سعادت حقیقی میسر می‌شود؛ کاری که هرگز از عهده علم تجربی بر نمی‌آید.

فهرست منابع

- ابن قفطی، جمال‌الدین ابو الحسن علی. (۱۳۷۱). تاریخ حکماء قفطی. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۳۶). رسالات حی بن یقظان. (ترجمه: برهان‌الدین سنندجی). سنندج: چاپخانه فردوسی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۴ الف). الشفاء؛ الطبيعيات الفن السادس: النفس. (تصدير و تحقيق: ابراهيم مدكور). قم: منشورات مكتبه آية الله العظمى المرعشى النجفى.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۴ ب). رساله اضحويه. (تصحیح و مقدمه و تعلیقات: حسین خدیو خم). تهران: انتشارات اطلاعات.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۰). رساله الطیر. (شارح: عمر بن سهلان، به اهتمام محمدحسین اکبری). تهران: انتشارات الزهراء.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۱). المباحثات. قم: انتشارات بیدارفر.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۳). برهان شفاء. (ترجمه: مهدی قوام صفری). تهران: انتشارات فکر روز.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۷). الهیات و نجات. (ترجمه و پژوهش: یحیی یثربی). (چاپ اول). تهران: انتشارات فکر روز.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۹۰). الهیات از کتاب شفا. (ترجمه: ابراهیم دادجو). تهران: امیر کبیر
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۰ ق). رسائل. قم: بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۳ ق). الاشارات و التنبیها. (الطبعة الثانية). تهران: دفتر نشر الكتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۵ ق). منطق المشرقیین. قم: منشورات مكتبه آية الله العظمى المرعشى النجفى.
- انصاری، خواجه عبدالله. (۱۳۷۳). در: شرح منازل السائرین، (نگارش: علی شیروانی). تهران: انتشارات الزهراء.
- بیدهندی، محمد. (۱۳۹۳). درآمدی بر فلسفه علم وجودی ملاصدرا. فصلنامه راهبرد. ۲۳ (۷۱)، ۱۹۵-۲۱۶.
- حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۷۲). انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه. تهران: انتشارات قیام.
- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). لغت‌نامه. (ج ۳، زیر نظر محمد معین و سید جعفر شهیدی). تهران: دانشگاه تهران.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۱۰ ق). المباحث المشرقیه. بیروت: دار الکتب العربی.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۳ ق). الرساله الکمالیه فی الحقایق الهیه. (تحقیق: علی محی‌الدین). بیروت: دار الکتب العلمیه.
- قانع، رشید؛ حسینی، سید حسن. (۱۳۹۴). نقد و بررسی چالش‌های علم مدرن. فصلنامه فلسفه علم. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. ۱(۵)، ص ۱۰۱-۱۱۲.
- گرین، هانری. (۱۳۸۷). ابن سینا و تمثیل عرفانی. تهران: انتشارات جامی.
- مظاهری، زهرا. (۱۳۸۸). علم سنتی و علم مدرن. فقه و تاریخ تمدن. ۶ (۲۱)، ص ۱۵۵-۱۳۱.
- نصر، سید حسین. (۱۳۸۸). اسلام سنتی در دنیای متجدد. (ترجمه: محمد صالحی). تهران: سهروردی.
- هاشم‌پور، آیسودا؛ بیدهندی، محمد. (۱۳۹۹). بررسی ظرفیت‌های علم اشتدادی نزد سهروردی و ملاصدرا. فلسفه و کلام اسلامی. ۵۳ (۲)، ص ۵۶۳-۵۴۷.

References

- Avicenna (Ibn Sina). (1984). *Mabda' va Ma'ad* [origin and resurrection]. Tehran: Mutale'at-i Islami Institute.
- Avicenna (Ibn Sina). (1980). *Resa'il*. Qom: Bidar.
- Avicenna (Ibn Sina). (1983). *Al- Isharat wa al-Tanbihat* [Remarks and Admonitions], 3 vols. (Commenatry by Tusi, N. D.). Tehran: Al-Ketab Publishing Office. 2nd ed.
- Avicenna (Ibn Sina). (1985a). *Al-Shifa' al-Tabi'iyat; al-Fan al-Sadis: an-Nafs*. (Foreword and research by Madkour, I.). Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library Publications.
- Avicenna (Ibn Sina). (1985b). *Risalat Adhawiyya* [treatise of addition]. Khayo Kham, H., Ed., foreword, and comments]. Tehran: Ittela'at Publications.
- Avicenna (Ibn Sina). (1985c). *Mantiq al-Mashriqiyyin* [the logic of the Orientalists]. Qom, Ayatollah Marashi Najafi Library Publications.
- Avicenna (Ibn Sina). (1991). *Risalat al-Tair*. (Commentary by Sahlan, O.). ; (Compiled by Akbari, H.). Tehran: Al-Zahra Publications.
- Avicenna (Ibn Sina). (1992). *Al-Mubahithat* [discussions]. Qom: Bidarfar Publications.
- Avicenna (Ibn Sina). (1994). *Burhan al-Shifa'*. (Qawam Safari, M., Trans.). Tehran: Fekr-i Rooz Publications. [In Persian].
- Avicenna (Ibn Sina). (2011). *Ilahiyat az Kitab-i Shifa'* [theology from the Book of Healing]. (Dadju, I., Trans.). Tehran: Amir Kabir. [In Persian].
- Avicenna (Ibn Sina). (1957). *Risalat Hayy b. Yaqdan* [Hayy b. Yaqdan's treatises]. (Sanndaji, B. D., Trans.). Sanandaj: Ferdowsi Printing House. [In Persian].
- Bidhendi, M. (2014). Dar Amadi bar Falsafe-yi Ilm-i Wujudi-yi Mulla Sadra [an Introduction to Mulla Sadra's philosophy of existential science]. *Rahbord*. 23(71), 195-216.
- Corben, H. (2008). *Ibn Sina va Tamthil-i 'Irfani* [Ibn Sina and mystical allegory]. Tehran: Jami Publications.
- Ghanei, R. & Hosseini, H. (2015). Challenges of Modern Science from the Perspective of Dr. Nasr. *Philosophy of Science*. 5(9), 101-112. Hashempour, A. & Bidhendi, M. (2020). Suhrawardi and Mulla Sadra's Views on Capacities of Intensificational Knowledge. *Philosophy and Kalam*. 53(2), 543-567. Doi: 10.22059/jitp.2020.299377.523191.

- Hasanzade Amoli, H. (1993). *Insan-i Kamil az Didgah-i Nahjul Balagha* [the perfect human being from the perspective of the Nahj al-Balaghah]. Tehran: Qiyam.
- Ibn Qofti, J.D. (1992). *Tarikh al-Hukama' Qufi* [history of the Coptic philosophers]. Tehran: University of Tehran Press.
- Mazaheri, Z. & Kazem Alawi, S. M. (2009). Traditional and Modern Sciences. *Quarterly Journal of History of Civilization and Jurisprudence*. 6(21), 131-155.
- Nasr, H. (2009). *Islam-i Sunnati dar Dunyay-yi Mutajadded* [Traditional Islam in the Modern World]. (Salehi, M., Trans.). Tehran: Suhrawardi. [In Persian].

