



Metaphysics

University of Isfahan E-ISSN: 2476-3276

Vol. 16, Issue 1, No. 37, Spring and Summer 2024

Meaningful concerns in Ibn Sina's poems

Yadollah Rostami

Assistant professor department of philosophy.Faculty of Humanities university of payme nor.tehran.iran
rostami17@pnu.ac.ir

Saham Mokhless*

Assistant Professor of Philosophy Department, Payam Noor University Faculty of Humanities, Tehran Iran.
smokhless@pnu.ac.ir

Abstract

Heterophenomenology is a term that Daniel Dennett coined against Husserl's phenomenology, and its purpose is to study the problem of consciousness from a third-person perspective, as it is common in natural sciences. Dennett criticizes Husserl's phenomenology due to its reliance on introspection and first-person perspective, as well as the impossibility of creating consensus. The result of this is skepticism, solipsism, and relativism. According to Dennett, the only appropriate and agreeable method for studying consciousness is to focus from a third-person point of view on the processes that go on in the brain and are not available through introspection and from a first-person point of view. Accordingly, Dennett proposes the model of multiple drafts in opposition to the Cartesian Theater to investigate consciousness, according to which all types of perception, thinking, and mental activity in the brain are accompanied by multi-directional processes of interpretation, description, and development within sensory data. In this article, the claim is defended that the criterion of essentialism to distinguish introspection from the phenomenological method, considering Dennett's opposition to any essentialist approach to studying consciousness, is not effective. In addition, the priority of the third-person approach leaves no room for a phenomenological science based on the third-person perspective.

Keywords: Bn Sina, Freedom of will, Loneliness, Death, Emptiness, Meaning of Life

* smokhless@pnu.ac.ir

* نویسنده مسئول

This is an open access article under the CC-BY-NC-ND 4.0 License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)



[10.22108/MPH.2023.136324.1464](https://doi.org/10.22108/MPH.2023.136324.1464)



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

دوفصلنامه علمی متافیزیک

سال شانزدهم، شماره اول (پیاپی ۳۷)، بهار و تابستان ۱۴۰۳، ص ۲۵-۱

تاریخ وصول: ۱۴۰۱/۰۱/۲۱، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۰۴

مقاله پژوهشی

دغدغه‌های معناداری در اشعار ابن سینا

یداله رستمی

استادیار گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

rostami17@pnu.ac.ir

سهام مخلص*

استادیار گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

smokhless@pnu.ac.ir

چکیده

این مقاله بر این اعتقاد است که اساساً شعر می‌تواند مقوله‌ای فلسفی باشد. ادبیات و به‌طور خاص شعر، نوعی نگرش به هستی است و ادبیاتی که پشتوانه فلسفی دارد، به‌صورتی هنرمندانه از نگرش شخص به هستی، زندگی، رنج، مرگ و معنای زندگی سخن می‌گوید. براساس مطالعه اشعار ابن سینا که در این مقاله انجام شده است، می‌توان گفت که ابن سینا هرگز فارغ از دغدغه‌ها و دلواپسی‌های غایی با خاستگاه اگزیستانسیالیستی نبوده است. آزادی اراده، تنهایی، مرگ و پوچی چهار مسئله اساسی این مطالعه هستند. این مقاله به‌منظور رسیدن به قضاوتی دقیق‌تر در مواجهه ابن سینا با هستی و همچنین، پاسخ به معناداری یا بی‌معنایی زندگی، به بررسی اشعار وی پرداخته است.

واژگان کلیدی: ابن سینا، آزادی اراده، تنهایی، مرگ، پوچی، معنای زندگی.

* نویسنده مسئول

This is an open access article under the CC-BY-NC-ND 4.0 License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)



بیان مسئله

ابن سینا علاوه بر آثار گران سنگ و ارزشمندی که در فلسفه، منطق و پزشکی از خود بر جای گذاشته، اشعاری نیز به زبان عربی و فارسی به رشته نگارش درآورده است. اشعار این حکیم اگرچه از جهت تعداد، کم به شمار می‌آید، از نظر محتوا ژرف، سنجیده و درخور تأمل است.

باتوجه به منابع گوناگون نسبتاً قدیمی، در اینکه ابن سینا اشعاری به زبان فارسی و عربی سروده باشد، می‌توان گفت که امری مسلم است. پژوهش‌های انجام گرفته ناظر بر این است که پاره‌ای از اشعار منسوب به وی در تذکره‌ها، سفینه‌ها و... آورده شده است؛ البته پژوهش‌ها حاکی از این است که هرچه به قرون متأخر نزدیک‌تر می‌شویم، می‌بینیم که بر شمار سروده‌های منسوب به وی افزوده شده است. این مسئله حاکی از آن است که در انتساب پاره‌ای از آن سروده‌ها به بوعلی سینا باید به دیده تردید نگریست؛ زیرا برخی از آن اشعار، در منابع دیگر به شعری دیگری منسوب شده است.

در رابطه با اشعار منسوب و باقی مانده از ابن سینا، نفیسی با بهره‌گیری از تعدادی تذکره و سفینه و... (که البته اغلب آن‌ها از منابع متأخر نقل شده است) در قالب مقاله‌ای با عنوان «آثار فارسی ابن سینا» به این مبحث پرداخته است. همچنین، مدبری نیز در کتاب *شاعران بی‌دیوان و البته با تکیه بر اغلب اشعار همان مقاله نفیسی و نیز چند منبع دیگر اشعار وی را یکجا گرد آورده است*. کسان دیگری نیز در این باره کارهایی انجام داده‌اند که بسی ضعیف‌تر از کار نفیسی است و حرف تازه‌ای نروده‌اند (یاری گلدره، ۱۳۹۲: ۴۱).

باتوجه به پژوهش یاری گلدره درباره اشعار منتسب به ابن سینا، در نهایت می‌توان گفت که وی در صحت انتساب اشعار به ابن سینا بر این نظر است که

جز «قصیده عینیه» که بسیار مشهور است و در کتب معتبر آمده، نسبت دادن سایر اشعار به شیخ مورد تردید است و همگی آن‌ها در کتب متأخران دیده می‌شود (یاری گلدره، ۱۳۹۲: ۴۱).

وی این نکته را در حاشیه سخن خوانساری در *دانشنامه زبان و ادبیات فارسی* بیان می‌کند و اضافه می‌کند که در کتاب‌های کهن، اشعاری به فارسی و عربی به نام ابن سینا آمده است. برای نمونه در کتاب *مستطاب طرائف الطرف حارثی* مشهور به *بارع بغدادی* (۴۴۳-۵۲۴ ق.) و *بدائع الملح خوارزمی* (۵۵۵-۶۱۷ ق.) چند بیت عربی به نام ابن سینا آمده است که حاکی از رواج و شهرت اشعار وی در آن زمان‌ها بوده است (یاری گلدره، ۱۳۹۲: ۴۱).

درباره اشعار فارسی ابن سینا نیز باید گفت که در کتاب‌های قرن هفتم و بعد از آن نیز اشعاری به نام وی دیده می‌شود. کتاب‌هایی همچون *نزهت المجالس شروانی و مجموعه رسائل عربی مورخ ۶۹۲ ق.* و... که تقریباً می‌توان اطمینان یافت که بوعلی سروده‌هایی به فارسی داشته است و شاید تمام آن‌ها به دست ما نرسیده باشد (یاری گلدره، ۱۳۹۲: ۴۱).

این مقاله بر این اعتقاد است که اساساً هنر، ادبیات و در اینجا به صورت خاص، شعر، می‌تواند مقوله‌ای فلسفی باشد؛ به این معنا که بیان‌کننده نوع نگرش انسان به هستی است. ادبیاتی که پشتوانه فلسفی دارد، به صورتی هنرمندانه و لطیف از نگرش شخص به هستی، زندگی، رنج، مرگ و معنای زندگی پرده برمی‌دارد. براساس مطالعه‌ای که در این مقاله انجام شده است، می‌توان گفت که ذهن جست‌وجوگر و فلسفی این اندیشمند بزرگ غور و تأمل در دغدغه‌ها و دلواپسی‌های غایی با خاستگاه اگزیستانسیالیستی داشته است. آزادی اراده، تنهایی، مرگ و پوچی چهار

درصدد پاسخ به این دو پرسش است: بر چه اساسی با این همه رنج، می‌توان زیست؟؛ چگونه باید زیست؟ این مقاله در بخش اول بر آن است که به چهار دلواپسی حیاتی اگزیستانسیال یعنی آزادی، مرگ، تنهایی و پوچی در اشعار ابن‌سینا بپردازد. در قسمت دوم درصدد پاسخ به این پرسش است که برای کنار آمدن با واقعیت‌های ناخوش زندگی، ابن‌سینا چه راهکارهایی را برگزیده است و آیا زندگی در نظر ایشان معنادار بوده است یا خیر.

ابن‌سینا و دلواپسی‌های غایی
۱- انسان آزاد مطلق نیست

بررسی ابیات ابن‌سینا در وهله اول نشان از آن دارد که وی در فاصله گرفتن از واقعیت و در یک نگاه بیرونی به شرایط وجود با مسلماتی رودررو می‌شود که دنیای تجربی او آکنده از آن‌هاست. وی زندگی خود و نوع بشر را می‌بیند که با بدقابلی‌های ناخواسته و طبیعی‌ای مواجه است که زندگی تحت‌تأثیر آن‌هاست. این مسئله همان رویارویی با جبر است. بخشی از این جبر متعلق به محدودیت بشر در درک و فهم واقعیت و بخشی در عجز و ناتوانی انسان در مواجهه با واقعیت و غلبه بر شرایط موجود غیرمطلوب است. اشتیاق انسان بر دانستن و کشف حقیقت ازسویی و ناتوانی عقل در دستیابی به حقیقت ازسویی و ناتوانی در غلبه بر رنج‌ها ازسوی دیگر، ریشه در این واقعیت دارد که اراده آزاد انسان به معنای واقعی آن، فاقد معنا است.

یک موی ندانست ولی موی شکافت
آخر به کمال ذره‌ای راه نیافت
(میدانچی، ۱۳۹۲: ۳۸۶)

کم ماند ز اسرار که مفهوم نشد

مسئله اساسی این مطالعه است که با مسئله معنای زندگی ارتباط مستقیم دارد.

در پاسخ به چرایی سوق یافتن این مقاله به سوی اشعار ابن‌سینا می‌توان گفت شعر به‌عنوان روشی اصیل در بیان احساسات عمیق یک انسان در مواجهه با هستی دارای اهمیت خاصی است و می‌تواند ما را در رسیدن به قضاوتی منصفانه در مواجهه شخص با هستی و به‌ویژه معناداری یا بی‌معنایی زندگی یاری دهد. البته ملاحظه آثار، شرح زندگی، نوع زندگی، معاشرت‌ها و استادان، همگی اموری هستند که در کنار هم قابلیت نگرش فرد به هستی را بر ما نمایان می‌سازند.

درباره معنای زندگی، پرسش‌ها شکل‌های مختلفی را به خود می‌گیرند: معنای زندگی چیست؟ معنای زندگی من چیست؟ چرا ما را به اینجا آورده‌اند؟ چرا زندگی می‌کنیم؟ بر چه اساسی با این همه رنج باید زندگی کرد؟ اگر همه چیز فانی است، پس چگونه زندگی را معنا ببخشیم؟ چه چیزهایی می‌توانند زندگی را ارزشمند سازند؟ این مقاله درصدد یافتن معنایی کیهانی براساس آموزه‌های فلسفی و یا دینی نیست؛ بلکه در جست‌وجوی معنایی این‌جهانی با بنیان‌هایی کاملاً این‌جهانی برای رنج‌های اگزیستانسیالیستی از دیدگاه یک اندیشمند برجسته است. جست‌وجوی آرمان‌هایی استوار که انسان به‌کمک آن‌ها بتواند زندگی را با وجود تمام رنج‌ها با امید و هدف، ادامه دهد. درواقع، قسمت اول این مقاله متمرکز بر دلواپسی‌های غایی و قسمت دوم

دل گرچه در این بادیه بسیار شتافت
اندر دل من هزار خورشید بتافت

هرگز دل من ز علم محروم نشد

هفتاد و دو سال علم حاصل کردم

اشتیاق انسان به یافتن حقیقت منحصر به امور متافیزیکی و یا نامتناهی نیست؛ بلکه هم امور متناهی و هم نامتناهی را شامل می‌شود.

ابن‌سینا سخن از محدودیت‌های معرفتی و غیرمعرفتی متعددی به میان آورده است: عجز عقل در دستیابی به حقیقت وجود خداوند، حقیقت نفس، ماهیت رنج، مواجهه انسان با مرگ، هدف زندگی و... مواجهه وی با هستی این حقیقت را به ذهن انسان القا می‌کند که در هستی رازها نهفته است و انسان هرچقدر پیش می‌رود، با پرده‌ای دیگر از رازها در برابر چشمان خود مواجه می‌شود؛ درحالی‌که آشتی دادن اراده آزاد با ناگزیرهای ناخواسته، امکان‌پذیر نیست. یعنی محدودیت‌ها در تقابل با آزادی اراده است.

بنابراین، از مجموعه واقعیاتی که درباره هر انسانی صادق است، می‌توان از امر واقع‌مندی یا به عبارت دیگر، خودآگاهی انسانی سخن گفت. یعنی توانایی فاصله گرفتن از واقع‌مندی و قابلیت نگاه از بیرون به شرایط وجودی. این همان مفهوم کلیدی آزادی و یا اختیار است که نقشی اساسی در مباحث اگزیستانسیالیسم دارد و ابن‌سینا در اشعار خود بدان بهای خاصی داده است. درحقیقت، هر انسانی اگر عمیقاً به موقعیت خویش، هستی‌اش، مرزها و امکاناتی که در جهان با آن‌ها مواجه است، بیندیشد، قطعاً با مسلماتی رودررو می‌شود که دنیای تجربی او آکنده از آن‌هاست.

«این موقعیت‌های مرزی یا سرحدی تجربیاتی هستند نظیر رویارویی با مرگ خویش، یک تصمیم‌گیری اساسی برگشت‌ناپذیر و غیرقابل تغییر و

معلوم شد که هیچ معلوم نشد

(میدانچی، ۱۳۹۲: ۳۹۱)

یا فروپاشی آنچه تاکنون معنای بنیادینی برای زندگی فراهم می‌کرده است» (یالوم، ۱۳۹۰: ۲۴).

سؤال اساسی این است که در جهانی که عوامل محدودکننده مختلفی فراروی انسان قرار می‌گیرد و اراده او را محدود می‌سازد، صحبت از آزادی و به تبع آن، مسئولیت، چگونه می‌تواند باشد؟ از اندیشمندانی که در این باره تأمل فراوان کرده‌اند، هایدگر است.

هایدگر بشر را دازاین^۱ (آنجا بود) نامید. وی به‌واسطه این اصطلاح در صدد بود تا بر ماهیت دوگانه هستی انسان تأکید کند. انسان «آنجا» هست، ولی در عین حال اوست که اساس آنچه را که آنجاست، تعیین می‌کند. او هم چیزی است که آنجاست؛ چیزی است که در جهان است (ایگوی تجربی) و هم اوست که خود و جهان را بنیان می‌گذارد (ایگوی برشونده)؛ به این معنا که او با فهم و تعیینی که از جهان می‌یابد، در برابرش مسئول نیز هست. مسئولیتی که این‌گونه توصیف می‌شود، ارتباطی جدایی‌ناپذیر با آزادی اراده دارد (یالوم، ۱۳۹۰: ۲۴).

مسئولیت در برابر خود و جهان و نیز آگاهی از مسئولیت خویش اتفاق نمی‌افتد، مگر به‌واسطه فضیلتی به نام «معرفت»؛ معرفت به چیستی هستی و اجزای آن؛ یعنی خدا، جهان و انسان. همان‌گونه که اشاره شد، سؤال این است: در صورتی که انسان قادر به تشخیص هیچ هدف برجسته‌ای برای هستی نباشد، یا نتواند به ارزش نظام اخلاقی پی ببرد یا نتواند به ماهیت جهان پی ببرد، چگونه قادر خواهد بود به

¹ dasein

در صورتی که انسان به شیوه‌های مختلف در برپایی جهان، آزاد نباشد، آیا مسئولیت می‌تواند معنایی داشته باشد؟

ما را به عقوبت به چه می‌ترسانی؟
در کار تو عاجزی و سرگردانی
(میرافضلی، ۱۳۸۲: ۵۰۹)

در دست‌یابی به آنچه می‌خواهد، محدود است و آزادی به معنای کامل آن، فاقد معنای محصلی است.

چو فرجام باشد یکی آه سرد
فلک کعبتین و جهان تخت‌نرد
(میدانچی، ۱۳۹۲: ۹۴)

جست‌وجوگر حقیقت، توأم با درد و رنج و حس ناکامی است.

بگذشت و نگشت جز وبالی حاصل
ناکرده در این جهان کمالی حاصل
(یاری گلدره، ۱۳۹۲: ۴۱-۴۴)

عقل بدان واقف است. درحقیقت، خارج‌شدن از دایره احکام عقل امکان‌پذیر نیست. امر محدود و متناهی را آن توان نیست که بر آنچه نامحدود و نامتناهی است، واقف گردد. علم انسان نسبت به ذات لایتناهی باری تعالی از عظیم‌ترین مجهولات است.

کم ماند ز اسرار که مفهوم نشد
معلوم شد که هیچ معلوم نشد
(یاری گلدره، ۱۳۹۲: ۴۱-۴۴).

جز ذات تو نیست هیچ‌کس ذات‌شناس
بر فعل تو می‌کنند ذات تو قیاس
(یاری گلدره، ۱۳۹۲: ۴۱-۴۴).

مسئولیت خویش در قبال هستی پی برده و بدان پیردازد؟

ای قنادر بی‌تجیر بی‌ثانی
چون نیست به دست هیچ کس می‌دانی

شاید بتوان گفت که مواجهه با این واقعیت، ذهن ابن‌سینا را به سوی این اصل سوق داده است که انسان

سؤالی نیرزد سراسر جهان
اجل نردباز است و ما مهره‌ایم

درحقیقت، می‌توان گفت که «هستی رازمند است» و جست‌وجوی حقیقت در جهانی که رازمندی

ویژگی بارز آن است، برای ذهن و جان زین عمر که نیست جز ملالی حاصل
حیفم همه زان است که می‌باید رفت

درحقیقت، رنج که واقعیت انکارناپذیر هستی است، خود را به دو شکل معرفتی و غیرمعرفتی بر انسان عرضه می‌دارد. رنج برخاسته از جهل و محدودیت معرفتی، مولد رازهای متعددی است:

راز خدا
توجه به محدودیت عقل و امکان‌نداشتن وصول به کنه هستی حق تبارک و تعالی، از احکامی است که

در پرده سخن نیست که مکتوم نشد
در معرفت چو نیک فکرت کردم

ای ذات تو مر وجود را بوده اساس
کس را به کمال و کنه ذاتت ره نیست

ابن سینا در ناتوانی عقل از چیستی نفس نیز می‌نویسد:

و حقایق کمیات ماهیاتها...

(ابن سینا، ۱۴۰۵: ۱۳)

آن (نفس)، در ظلمت و تاریکی هستند؟ (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۱).

راز هبوط

ابن سینا یکی از رازهای بزرگ هستی، یعنی راز هبوط نفس را از عالم علوی به عالم سفلی در قصیده هبوطیه خود با مطلع زیر، چنین می‌آورد:

ورقـاء ذات تعـرز و تمنـع

(ابن سینا، ۱۴۰۵: ۱)

نخستین جست و در دم چنان در پیچید که گویی هرگز ندرخشیده بود.

راز زندگی

مسئله ناپایداری جهان و آمیختگی آن با نیک و بد و مسئله غایت، همواره ذهن اندیشمندان را به تفکر و تأمل واداشته است. در نهایت، زندگی با این ویژگی‌هایی که دارد، آیا غایت‌مند است یا نه؟

بر سر خاک، باد پیمودم
جان پاکیزه را بیالودم
بی‌خرد را به طبع بستودم
و آب دیده از آن پیالودم
ساعتی شادمان بنغنودم
رفتم و غم ز کشته بدرودم
من ازین خسستگی بیاسودم
خود ندانم که من کجا بودم

کس را به کمال و کنه ذات ره نیست بر فعل تو می‌کنند ذات تو قیاس (یاری گلدره، ۱۳۹۲: ۴۱-۴۴).

راز نفس

خیر النفوس العارفات ذواتها

بهترین نفوس آن‌ها هستند که بر ذات خویش علم داشته باشند و بر چگونگی ماهیت خود واقف باشند.

در رساله هبوطیه نیز ابن سینا تأمل در چیستی

نفس دارد. وی چنین می‌نویسد:

از چه سبب فرود آمده و اعضای آن چگونه بر چنین هیئتی شکل گرفته‌اند... ای مردم این چه مصیبت بزرگی است که جان‌ها همچنان در چیستی

هبطت الیک من المحل الارتفاع

پس از چه سبب (نفس) از مقام شامخ و عالی خود به قعر حضيض پست فرود آورده شده؟ اگر

خداوند را در فرورستادنش حکمتی است، پس آن

راز بر خردمندان فرزانه هوشیار پوشیده است. اگر از این هبوط گریزی نبود تا بتواند (نفس) آنچه را که

نشنیده است، بشنود و دانا به اسرار جهان گردد، پس از چه سبب، زمانه چندان راهش برد که طلوع نکرده

غروب کرد و یا همچون برقی بود که بر منزل‌گاه

روزکی چند در جهان بودم

ساعتی لطف و لحظه‌ای در قهر

باخرد را به طبع کردم هجو

آتش‌سوزی برفروختم از دل

با هواهای حرص شیطانی

آخرا لآمر چون برآید کار

گوهرم باز شد به گوهر خویش

کس نداند که من کجا رفتم

(میدانچی، ۱۳۹۲: ۳۸۹)

سرگشته به عالم از پی چیستی
ورنه به هزار دیده بگریستی
(میدانچی، ۱۳۹۲: ۳۸۶)

کو نداند چون درآمد یا نداند چون شود
(یاری گلدره، ۱۳۹۲: ۴۱-۴۴).

بالاترین دردهای روحی و دلزدگی ابن‌سینا از حیات
دنیوی و دامن‌زدن به حس غربت و تنهایی بوده است.
این وضعیت کار را به جایی کشاند که ابن‌سینا مورد
تهمت کفر و آزارهای شدید قرار گیرد.

وی در دفاع از خویش رباعی زیر را می‌سراید:

محکم‌تر از ایمان من ایمان نبود
پس در همه دهر یک مسلمان نبود
(میدانچی، ۱۳۹۲: ۳۸۶)

«خزان‌زدگی» روحی ایجاد نمود که نتیجه‌اش تشویق
به پشت‌کردن به عقل، لابلالی‌گری و تک‌روی بود
(اسلامی‌ندوشن، ۱۳۷۷: ۵۳).

ایران در سده چهارم هجری/دهم میلادی، علاوه
بر رواج تصوف، شاهد شمار زیادی فقیه شافعی نیز
بوده است (فرای، ۱۳۶۳: ۴۱۱).

در همان زمان، شمار متکلمان شیعه اندک بوده
(فرای، ۱۳۶۳: ۴۱۴) و متکلمین اهل سنت حضور
بیشتری داشتند (فرای، ۱۳۶۳: ۴۱۴).

مبلغان شیعی و اسماعیلی نیز با وجود آنکه
حکیمانی مشرقی و صوفی‌مآب بودند، در ظاهر
فلسفه مشائی را ترویج می‌کردند و علوم دیگر را نیز
از آنان روایت می‌کردند و شاهد بر آن رسائل
اخوان‌الصفاست که در واقع خودآموز علوم و حکمت
بود و جنبه تبلیغی و ترویجی داشت (حسینی
خامنه‌ای، ۱۳۸۹: ۱۸)

ای کاش بدانمی که من کیستی
گر مقبلم، آسوده و خوش زیستی

چون بود کامل کسی در عالم کون و فساد

در ابیات بالا ابن‌سینا از غایت زندگی می‌پرسد؛ اما
نفی غایت نمی‌کند.

رنج جهل و تعصب حاکم بر روزگار
فضای استبداد و خودکامگی سلاطین غزنوی
ازسویی و ازدست‌رفتن موازنه میان اندیشه منطقی و
اشراقی ازسوی دیگر، واقعیت‌هایی بوده‌اند که موجب

کفر چو منی گزاف و آسان نبود
در دهر چو من یکی و آن هم کافر

در این باره باید در نظر داشت که ایران برحسب
موقعیت و شرایط خود همواره گرایش به اندیشیدن
اشراقی داشته؛ ولی در دوران پیش از اسلام، به‌علت
اقتدار حکومت سراسری و خوش‌بینی کردارگرایانه
آیین زرتشتی، انعکاس آن در فرهنگ کشور نمود
چندانی نداشته است. در دوران پس از اسلام، از
اواسط قرن چهارم، همه موجبات رشد آن فراهم
گردید؛ زیرا هرچه تکیه‌گاه سست‌تر شود، توسل به
ماوراءالطبیعه، نیروی افزون‌تری می‌گیرد. بدیهی است
که به‌هیچ‌وجه نظر به نفی ارزش ذاتی عرفان نیست؛
که نقش آن در ارتقای پایگاه انسانی امری انکارناپذیر
است. حرف بر سر ازدست‌رفتن موازنه است که
جامعه کم‌وبیش متعادل همواره به آن نیازمند است:
موازنه در میان اندیشه منطقی و اشراقی. عرفان، فکر
ایرانی را تلطیف کرد؛ ولی از لحاظ اجتماعی،
به‌خصوص شاخه صوفیانه منحط آن، نوعی

شیخ در همان‌جا چنین ادامه می‌دهد: «گرفتار کسانی شده‌ایم نفهم که همچون چوب خشک هرگونه تحقیق و نقد و نظر جدید را بدعت و گمراهی می‌دانند. اگر رشیدی در میان آن‌ها می‌دیدیم، هرآینه آرای خود را به وی می‌گفتیم» (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۳).

پیدا است که ابن‌سینا در تظاهر به مشائستگی رنج‌ها برده و خون‌دل‌ها خورده که نتوانسته در فضایی آزاد حکمت مورد اعتقاد و علاقه خویش را بیان کند.

رباعی زیر شاهدهی بر این گفتار است که نبود فضای باز و آزاد علمی، موجب رنجش و آزار شیخ بوده است. وی چنین می‌نویسد:

از جهل، که دانای جهان ایشانند
هر کونه خراست، کافرش می‌خوانند
(میدانچی، ۱۳۹۲: ۳۸۸).

حقایق از غیر اهل، از جمله فرایض است که خاتم‌الرسال علیه الصلوٰة و السلام می‌فرماید: «لا تطرحوا الدر فی اقدام الکلاب»، مروارید را در پای سگان مریزید (ابن‌سینا، ۱۳۵۲: ۱).

۲- محدودیت‌های غیر معرفتی (طبیعی) مرگ

از معضلات بزرگی که بشر همیشه با آن دست‌به‌گریبان بوده، مسلماً مسئله مرگ است. معضل مرگ به‌منزله نقطه پایان وجود آدمی، همواره یکی از اصیل‌ترین دغدغه‌های تاریخ بشریت بوده و از موضوعاتی است که با موضوع ناپایداری زمان ارتباط مستقیم دارد. دامنه و ابعاد مرگ‌اندیشی گسترده است؛ اما آنچه از ابیات ابن‌سینا روشن می‌شود، در وهله اول

بنابراین، فعالیت‌های علمی شیخ که همواره متمایل به خردگرایی بوده، در فضایی صورت می‌گرفت که با خوش‌اقبالی مواجه نبود. وی در مقدمه کتاب حکمت مشرقی خویش، نگارش شفا و آثار مشابه آن را معلول پاسخ به نیاز و انتظارات جامعه علمی معاصر خود می‌شمارد و اظهار می‌دارد که آن را نه به‌عنوان معرف اصلی نظر و آرای خود، بلکه در حاشیه گرایش‌های حکمی و فلسفی خود نوشته است. عبارات وی چنین است:

چون بیشتر جویندگان دانش سخت به مکتب مشائی یونان پناه آورده‌اند، نخواستم با اکثریت مخالفت ورزم. پس سخنان مشائین را آوردم و از اشتباهات آنان چشم پوشیدم و برایشان توجیه آوردم، مگر در آنجا که جای شکیبایی نبود... (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۳).

با این دو سه نادان که چنان می‌دانند
خر باش که این جماعت از فرط خوری

درد دل بوعلی از جاهلان کج‌فهم و مخالف با آزاداندیشی در معراج‌نامه نیز چنین است:

هر وقت دوستی از دوستان ما اندر معراج،
سؤال‌ها می‌کرد و شرح آن بر طبق معقول
می‌خواست، من به‌حکم خطر محترز بودم... اگرچه

بسیار معانی لطیف و رموز شریف اندر خاطر آید، چون قابلی فاضل و عاقلی کامل نباشد، ظاهر نتوان کرد. چون افشای اسرار با بیگانه کنند، غمز باشد و آنگاه گوینده مجرم گردد و گفته‌اند: «الاسرار صونوها عن الاغیار» اسرار را از دست‌یابی بیگانگان حفظ کنید؛ اما چون با مستعد و اهل گویی، رسانیدن حق به مستحق باشد. وصیت می‌کنم این حرف‌ها را از نااهل ابله و جاهل و نامحرم دریغ دارند که بخل به

کس مشکل اسرار اجل را نگشاد... (خیام نیشابوری، ۱۳۷۳: ۲۸).

رباعی‌های ابن‌سینا در این باره چنین هستند:
کردم همه مشکلات گیتی را حل
هر بند گشاده شد مگر بند اجل
(میدانچی، ۱۳۹۲: ۳۸۶).

چه جای پزشک؟ از مسیحا چه سود؟
(میدانچی، ۱۳۹۲: ۳۹۰).

اکنون چنان شدم که ندانم دوی خویش
(میدانچی، ۱۳۹۲: ۳۹۵).

راضی‌کننده است، عوامل فرهنگی از بین رفتن شکل‌های تضمین‌کننده صمیمیت مثل خانواده‌های پرجمعیت، همسایگان دائم و ثابت، بی‌رحمانه بر غربت بین‌فردی دامن زده است (یالوم، ۱۳۹۱: ۴۹۴-۴۹۳).

«تنهایی درون‌فردی زمانی اتفاق می‌افتد که فرد احساسات یا خواسته‌هایش را خفه کند، بایدها و اجبارها را به‌جای آرزوهایش بپذیرد، به قضاوت خود بی‌اعتماد شود یا استعدادهای خود را به بوتۀ فراموشی بسپارد» (یالوم، ۱۳۹۱: ۴۹۴).

شکل سوم تنهایی از نوع اگزیستانسیال آن است؛ تنهایی اساسی‌تری که به هستی مربوط است؛ تنهایی‌ای که به‌رغم رضایت‌بخش‌ترین روابط با دیگران و به‌رغم خودشناسی و انسجام درونی تمام‌عیار، همچنان باقی است؛ جدایی‌ای که میان انسان و دنیا رخ داده و امکان ساختن پلی میان این دو وجود ندارد؛ جدایی میان فرد و دنیا (یالوم، ۱۳۹۱: ۴۹۶).

این است که او نیز همچون خیام راه چاره‌ای بر این درد جاودانه نشناخته است. گویا اشعار وی این بیت خیام را به تصویر می‌کشد:

از قعر گل سبزه تا اوج زحل
بیرون جستم ز قید هر مکر و حیل

چو آمد اجل از مدارا چه سود؟

در روزهای آخر عمر وقتی که شیخ ناامید از درمان بیماری خود می‌شود، معالجه فرو گذارده و می‌گوید:

عمری علاج مردم بیمار کردمی

وقتی قرار بر این است که این فاجعه فراگیر دامان یکایک ما را بگیرد، پس چگونه می‌توانیم برای فرجام روزهای عمرمان معنا یا ارزشی قائل باشیم؟ مسلماً با پذیرفتن چنین فرجامی، دم‌زدن از اهمیت و معناداری زندگی، امری بی‌معنا خواهد بود؛ مگر آنکه خلاف آن اثبات شود.

تنهایی

فرایند جست‌وجوها حاکی از آن است که اموری هستند که انسان را گریزی از آن‌ها نیست. یکی از آن‌ها تنهایی است. آدمی بی‌رحمانه تنهاست.

اساساً ما با سه شکل از تنهایی مواجهیم: بین‌فردی، درون‌فردی و اگزیستانسیال. تنهایی بین‌فردی که معمولاً به‌صورت جداافتادگی و بی‌کسی تجربه می‌شود، به‌معنای دورافتادن از دیگران است. عوامل بسیاری در این نوع تنهایی دخیل است: انزوای جغرافیایی، فقدان مهارت‌های ارتباطی، داشتن یک سبک شخصیتی خاص که مانع از تعامل اجتماعی

آن‌ها جدا می‌بینند، در نتیجه، تنها باقی می‌ماند. این غربت از ازل تا ابد باقی است (دینانی، ۱۳۹۵: ۱۱۶). آنچه می‌توان درباره ابن‌سینا به یقین گفت، این است که او مردی فراتر از عصر خویش بود. دنیای کوچک هزار سال پیش ثروتی برای خریداری نبوغ مردی به بزرگی ابن‌سینا نداشت. در رساله سرگذشت، ابوعبید از قول بوعلی چنین نگاه‌اشته است:

قصد من از آمدن به گرگان دیدار امیرقابوس بود؛ ولی در این میان، اتفاقی پیش آمد که قابوس را گرفتند و او را در دژی زندانی کردند. در گرگان به ابوعبید جوزجانی برخورد کردم و قصیده‌ای سرودم که این بیت در آن مندرج است:

لما غلّا ثمنی عصمت المشتری
(میدانچی، ۱۳۹۲: ۱۳۵).

برایش رقم زده بود، از سوی دیگر، حسادت حاسدان را نیز برانگیخته بود. اشعار وی در این باب چنین است:

ما بین عیابی الی عدالی:
واستوحشتوا من نقصهم و کمالی
(ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۱۴).

کردند و از نقصان‌های خود و کمال من به وحشت افتادند. ابن‌سینا در قطعه دیگری، وضعیت مردمان آن دوران را چنین توصیف می‌کند:

علی منفست ما اکلوه ضنوا
اجال سهامهم حدس و ظن
تواروا و استکانوا و استکنوا
(ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۱۵).

مشکلی پدیدار شود، نیزه‌هایشان را حدس و گمان به حرکت درآورد و اگر حوادث مهمی رخ دهد، خود را

تنهایی بین‌فردی یا درون‌فردی ارتباط تنگاتنگی با تنهایی اگریستانسیال دارند (یالوم، ۱۳۹۱: ۴۹۵).

می‌توان گفت هر انسانی که اهل تأمل باشد، قطعاً غربت و تنهایی خود را خواهد پذیرفت. انسانی که می‌اندیشد، از خویش فاصله می‌گیرد و از فاصله‌ای دور به خود می‌نگرد. انسان وقتی به خود می‌نگرد، تنهایی خود را کاملاً احساس می‌کند.

زمانی که انسان از عالم فاصله می‌گیرد و به آن نگاه می‌کند، همه چیز در آن نگاه برای انسان شیء است؛ ولی خود انسان شیء نیست. اندیشنده شیء نیست. چیزهایی که زیر نگاه انسان قرار می‌گیرند، شیء هستند؛ اما انسان، انسان است و چون خود را از

لما عظمت فلیس مصر واسعی

چون بزرگ شدم پس شهر در اندازه من نیست (شهر برای من کوچک است) و از بس بهای من گران شده، خریداری برایم نیست.

وسعت میدان دانش، عمق اندیشه و نظم حاکم بر ذهن شیخ، در عین اینکه موفقیت‌های بزرگی را

عجبالقوم یحسدون فضائلی
عتبوا علی فضلی و ذموا حکمتی

از قومی در شگفتم که به فضایل من حسد می‌ورزند. آنان یا عیب‌جویان من هستند یا ملامت‌گرانم. فضیلت و حکمت مرا ملامت و سرزنش

و جاورنی اناس لواریدوا
فان عننت مسائل مشکلات
وان عرضت خطوب معضلات

با مردمانی هم‌جوار شده‌ام که اگر از آنان ریزه‌های غذایشان خواسته شود، بخل بورزند. اگر مسائل

پنهان کنند و خوار و ذلیل شوند؛ از این روی، چنین با هر کسی ز روی هوا دوستی مدار با مردم مزور بداصل بدگهر

سفارش می‌کند:

با هر کسی ز ساده‌دلی راز خود مگوی
در کوی مردمی ز پی دوستی مپوی
(میدانچی، ۱۳۹۲: ۳۸۸).

شیخ در رباعی دیگری از تنهایی خود شکوه کرده و می‌گوید:

در کارگه جان، من شیدایی
دیدم که در او نبود هشیار کسی

چشمی بگشودم از پی بینایی
من نیز به خواب رفتم از تنهایی
(میدانچی، ۱۳۹۲: ۳۸۸).

بنا بر اظهارات صریح شیخ، وی از روی کراهت و ناگزیری، ناچار به گذراندن عمر خود در میان مردمانی بوده که در جمع آنان، احساس تنهایی داشته‌اند. لیسوا و ان نعموا عیشا سوی نعم

است. وی در قصیده‌ای دیگر در توصیف آنان چنین می‌گوید:

و ربما نعمت فی عیشها النعم...
(ابن سینا، ۱۴۰۵: ۶).

هرچند که آنان از تمتعات زندگی بهره‌ها برده‌اند، اما حیواناتی بیش نیستند. چه بسا که حیوانات نیز از زندگی خود بهره ببرند. آنان که ثروت یافتند و عقل و خرد از دست دادند، اما آنچه یافتند، مانند آنچه از دست دادند، نیست. من در میان آنان خلق شده‌ام و به اجبار با آنان معاشرت دارم. نه می‌توانم از آنان بی‌نیاز باشم و نه آنان از من بی‌نیازند. من همچون گمان برم که در این روزگار تیره چو شب ز سیر هفت ستاره در این دوازده برج هزار شخص کریم از وجود شد به عدم

شیری در بیشه با آنان سکونت گزیده‌ام. شیری که از جنس او، انسان‌های بی‌ارزش وجود دارند. وضعیت فکری و فضای حاکم بر جامعه آن روز، نقش مؤثری در این رابطه ایفا کرده است. از دیگر اموری که می‌توان گفت به احساس تنهایی شیخ دامن زده است، بی‌اعتنایی مردم زمانه به ارزش‌های اخلاقی است:

بنخست چشم مروت، بمرد مادر جود
به ده دوازده سال اندر این دیار و حدود
که یک کریم نمی‌آید از عدم به وجود
(میدانچی، ۱۳۹۲: ۳۹۰).

پوچی

ناپایداری زمان و جهان

ما در جهانی زندگی می‌کنیم که نیازمند معنا هستیم. گویی زندگی بدون معنا، هدف، ارزش یا آرمان موجب رنج بسیار است و در نوع شدیدش حتی موجب به‌خطرافتادن زندگی است.

ناپایداری بودن زمان از دلایل عمده‌ای است که بر اساس آن، زندگی بشر فاقد ارزش است.

تحقق واقعی جریان زمان فقط در لحظات حال واقعیت دارد؛ زیرا لحظات گذشته به عدم پیوسته و از این رو، معدوم و برگشت‌ناپذیر است و لحظات آینده هم هنوز به وجود نیامده‌اند و از این رو، پیش‌بینی‌ناپذیر و نامعتبر هستند؛ اما دردناک‌تر و ناخوشایندتر اینکه همین آنات واقعی زمان حال هم،

دشواری معنای شخصی در فقدان معنای کیهانی، بی‌اعتنایی جهان به ارزش‌های اخلاقی و گذرا و

یک سره نیست می شود، به هیچ روی نمی تواند ارزش
تلاشی مجدانه را داشته باشد» (Crosby, 1988: 62).

جستارهای ما نشان از آن دارد که در رباعی های
ابن سینا رد پای این تفکر، قابل پیگیری است.

وز حاصل ایام چه در دستم؟ هیچ
خود جام جمم گیر، چو بشکستم هیچ
(میدانچی، ۱۳۹۲: ۳۸۷).

بادی ست نفس، شونده و آینده
بر باد کجا بود بنا پاینده؟!
(میدانچی، ۱۳۹۲: ۳۸۸).

مرده به دمی و از دمی زنده چو گل
واندر همه جمعی و پراکنده چو گل
(میدانچی، ۱۳۹۲: ۳۸۸).

چو فرجام باشد یکی آه سرد
فلک کعبتین و جهان، تخت نرد
(میدانچی، ۱۳۹۲: ۳۹۴).

بشر همواره آن را درک کرده است. ابن سینا تأملات
خود را چنین می سراید:

پیریت به کافری نهان نتوان کرد
در روشنی روز همان نتوان کرد
(میدانچی، ۱۳۹۲: ۳۹۳).

وی در یکی از قصاید عربی خود به شکوه و بیان این درد می پردازد و می نویسد:

بان حدى الذی استدلقته ثلم؟
والمراء یغتر، و الایام تنصرم
قد اکرم النقص لما استنقص الکرّم؟
عینى، فالفیئت دارا ما بها ارم:

در چشم به هم زدنی به نیستی گذشته می پیوندند و
درست به اندازه لحظات گذشته و آینده بازگشت ناپذیر
و نامعتبرند (Crosby, 1988: 62).

شوپنهاور در این باره چنین می گوید: «آنچه چند
لحظه بعد دیگر وجودی ندارد و همچون رویایی
بنگر ز جهان چه طرف بریستم؟ هیچ
شمع طربم گیر، چو بنشستم هیچ

ای در دو نفس عمر تو افزاینده
بر باد نهاده ای بنای همه عمر

ماییم نهفته گریه در خنده چو گل
خود را به همه میان درافکنده چو گل

سؤالی نیرزد سراسر جهان
اجل نردباز است و ما مهره ایم

پیری

از دست دادن قوای جوانی و فرصت آن، که ارتباط
مستقیمی با ناپایداری زمان دارد، رنجی بوده است که
چون پیر شدی کار جوان نتوان کرد
در ظلمت شب هر آنچه کردی، کردی

اما تری شیبیتی تنبیک ناطقه:
الشیب یوعد و الامال واعده،
مالی اری الفضل فضلا یستهان به
جولت فی هذه الدنیا و زخرفها

فیها، و منهال له الارزاء و الطعم
فلیس یجری علی امثالهم قلم
(ابن سینا، ۱۴۰۵: ۵).

مرداری که حشره و کرم آن را فرا گرفته باشد. آن کرم‌ها از آن مردار است و مزه و فساد آن مردار نیز به دلیل آن کرم‌ها است. اهالی اش (اهالی دنیا) خواه فسق و فجور پیشه کنند و خواه کار شایسته کنند، نزد من یکسان است. برایم اهمیتی ندارند و در کانون توجهم نیستند. ... افسوس که در میان آنان خلق شده‌ام و به اجبار با آنان در معاشرت هستم. نه می‌توانم از آنان بی‌نیاز باشم و نه آنان از من بی‌نیازند.

وی درباب زندگی در قصیده‌ای دیگر چنین می‌نویسد:

نغیث بدمعنا الربیع المحیلا
فلیس یجری علی امثالهم قلم
(ابن سینا، ۱۴۰۵: ۶).

در آن‌ها (خانه‌ها) سپری کردیم و بعد از آن، زمانی طولانی رنج خواهیم برد.

شکوه به دلیل گذرایی زمان و ناپایداری آن، همواره در اشعار به تصویر کشیده شده است. ابن سینا در شکایت از زمان چنین می‌گوید:

ابلی جدید قوای و هو جدید
قد صرت مغناطیس و هی حدید
(ابن سینا، ۱۴۰۵: ۱۵).

۳- نحوه پاسخ به معنای زندگی

به رسمیت شناختن رازها

در میان اشعار ابن سینا ابیاتی وجود دارد که نشان می‌دهد تمرکز بر مسائل خاصی از هستی، تلاش او را قرین توفیق نمی‌سازد؛ اما این به معنای نیهیلیسم معرفتی نیست؛ بلکه به معنای توانایی عقل در کسب

کجیفه دودت، فالود منشوه
سیان عندی ان بروا و ان فجروا

آیا نمی‌بینی که پیری‌ام به تو خبر می‌رساند که لبه تیز و برآن شمشیرم که از نیام برآورده‌ام، شکسته شده است؟ پیری تهدید می‌کند و آرزوها وعده می‌دهند. انسان فریب می‌خورد و روزگار سپری می‌شود. چگونه است که حکمت کردارها را نمی‌بینم؛ حال آنکه از روزگار سخنانی می‌شنوم که سراسر حکمت است. مرا چه شده که فضایل را پایمال شده و بی‌ارزش می‌بینم؟ حال آنکه آنگاه نقص و کاستی، گرامی داشته شد که کرم و بزرگی بی‌ارزش تلقی شد. چشم را در همه دنیا و زیورهای آن گرداندم؛ ولی آن را همچون خانه‌ای دیدم که کسی در آن نیست. مانند

قفا نجزی معاهدم قلیلا
لقد عشنا بها زمنا قصیرا

بایستید تا خانه‌های متروکشان را بنگریم و اشک بریزیم. بایستید تا سرزمین خشکشان را و خانه‌های خالی از سکنه‌اش را با اشک‌های خود سیراب کنیم. می‌بینی که چگونه باد آن‌ها را از بین برده. بین که نه سرایی باقی مانده و نه رسمی. ما روزگاری کوتاه را اشکوا الی الله الزمان فصرفه
محسن الی توجهت فکاننی

ز روزگار به خداوند شکوه می‌کنم؛ زیرا گردش آن، قوای جسمانی‌ام را فرسوده کرده و حال آنکه خود نو و تازه است. اندوه و غم‌هایی چنان به من روی آورده‌اند که گویا من مغناطیس (آهن‌ربا) هستم و غم‌ها آهن (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۱۵).

معرفت در حد توان خویش و درعین حال،
هذب النفس بالعلوم لترقی
انما النفس کالزجاجه و العلم
فاذا اشترقت فانک حسی

برای رفعت جان، آن را با علم تهذیب کن و
همه چیز را رها کن؛ زیرا برای همه ما فقط یک خانه
وجود دارد. نفس همچون شیشه است و علم چراغ
وجود مردم دانا مثال زر طلاست
بزرگزاده نادان به شهر واماند

رسمیت بخشیدن به وجود رازهاست.
و ذر الکمل فهی للکمل بیست
سراج و حکمه الله زیست
و اذا اظلمت فانک میت
(ابن سینا، ۱۴۰۵: ۱۲).

است و حکمت خداوند، روغن روشن کننده آن چراغ
است. اگر آن چراغ روشن شود، تو زنده ای و اگر
خاموش شود، تو مرده ای.
که هرکجا که رود قدر و قیمتش دانند
که در دیار غریبش به هیچ نستانند
(ابن سینا، ۱۴۰۵: ۳۹۴).

گر بایدت که کم نشود آبروی تو
در آبروی کوش ازیرا که آبروی

اگر چه عشق به دانایی و حقیقت در وجود
خردمندان افسارگسیخته و بی حدومرز است، اما
رهایی در دانایی فراتری است؛ علم به اینکه این شوق
بیرون از مرزهای بسته و محدود انسان است. گشودن
رازها در تقدیر آدمی نیست.

فرمان و اختلاط فرومایگان مجوی
چون کم شود بدو نپذیرد ز آب روی
(ابن سینا، ۱۴۰۵: ۳۸۸).

رازورزی از جهت پایان ناپذیری و غیرمتناهی بودن
هستی است. چیزی که غیرمتناهی است، راز است و
انسان هرچقدر پیش می رود، با پرده ای دیگر از راز
دربرابر چشم خودش مواجه می شود (دینانی، ۱۳۹۵:
۱۰۵-۱۰۴).

رویاری با مسلمات هستی دردناک، ولی
درنهایت شفابخش است. درحقیقت، رنج در انجای
مختلف آن وجود دارد و انکار آن راهی به سلامت
روان و یا آرامش روح نیست. نفس ناطقه انسان در
سلوک عقلی خود ازسویی مشتاق بر یافتن حقایق
هستی است و در این مسیر جدّ و جهد خود را
می کند؛ ولی ازسوی دیگر، در این مسیر بر عجز و
ناتوانی خود واقف می شود و درمی یابد که با معمایی
ابدی رودررو است؛ معمایی که طول زمان آن را حل
نمی کند. این معما، معما و راز هستی است.

رازورزی از شئون و مقاماتی است که تنها مختص
به انسان است. این انسان است که راز را می فهمد.
عقل در ذات خود این قابلیت را دارد که بر حدودمرز
خود واقف باشد. درواقع، هیچ گاه عقل نیازمند آن
نیست که در تعیین حدود و میزان خویش، متوسل به
امور بیرون از خود شود. حد و حدود عقل از بیرون
تعیین نمی گردد و هیچ موجودی نیست که قلمرو
نفوذ و توانمندی عقل را در صدور حکم و داوری اش
مشخص سازد.

«اکنون اگر کسی توجه داشته باشد که عقل در
آگاهی به میزان توانایی و حدود خویش نیازمند به

شناسایی او را تشکیل می‌دهد» (دینانی، ۱۳۹۵: ۳۱۳-۳۱۲).

علاوه‌براین، ابن‌سینا تنها طریق حصول معرفت را عقل نمی‌داند و از معرفت قلبی سخن می‌گوید و آن را به رسمیت می‌شناسد:
کو گوش که بشنود دمی گفتارش؟
کو دیده که تا برخورد از دیدارش؟
(میدانچی، ۱۳۹۲: ۳۹۱).

دریافتن ارزشمندی زندگی در گرو پی‌بردن به این حقیقت است که رنج جزء جدایی‌ناپذیر زندگی است. ابن‌سینا در ابیاتی این رنج را چنین به تصویر می‌کشد:
منت ندارد از دهدش روز و شب عطا
در محنت وجود تو آورده‌ای مرا
(میدانچی، ۱۳۹۲: ۳۹۴).

سوی صبری و یسفل عن عتابی
(ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۴).

غنیمت‌دانستن لحظات زندگی، اوج مسئولیت‌پذیری درقبال زندگی است. درحقیقت، دریافتن لحظه‌حال و لذت‌بردن از خوشی‌ها قدردانی از زندگی است.

آن به که نبایدت پشیمانی خورد
فردا چه کنی که هیچ نتوانی کرد
(میدانچی، ۱۳۹۲: ۳۹۴).

به‌واسطه دست‌نیافتن به برخی موقعیت‌ها و دل‌بستگی‌های دنیوی، خود را گرفتار حقارت کرده است. اشعار ابن‌سینا حقارت این دل‌بستگی‌ها را ماهرانه نشان می‌دهد. درواقع، ابن‌سینا در فضایی که ایجاد می‌کند، انسان را به خود می‌آورد که ثبات وجود ندارد؛ پس انتظار ثبات از این دنیا نداشته باشیم:

یـرم مـن مـسـتـحیل مـسـتـحیلا
(ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۶).

غیر خود نیست، به این مسئله نیز توجه خواهد داشت که امر شناسایی و معرفت، از خصلت‌های وجودی عقل است و در این گوهر شریف میان وجود و معرفت فاصله و دوگانگی دیده نمی‌شود. به عبارت دیگر، می‌توان گفت جنبه وجودی عقل همان جنبه کودل که بدانند نفسی اسرارش؟ معشوق، جمال می‌نماید شب و روز

بنابراین، راه رسیدن به حقیقت به صورت کامل بر بشر بسته نیست.

غنیمت‌دانستن زندگی

دانی چه حکمت است که فرزند را پدر
یعنی در این جهان که محل حوادث است

وی در ابیاتی دیگر چنین می‌سراید:

بلیت بعالم یعلو اذاه

گرفتار روزگاری شده‌ام که سراسر رنج و آزار است؛ اما صبر من بر آزار آن، غلبه یافته و او عاجز از عتاب و سرزنش من است.

زان پیش که از جهان فرومانی فرد
امروز بکن چو می‌توانی کتاری

ترک تعلقات دنیوی

ابن‌سینا در این اشعار، ازسویی حقارت زندگی و انسان را نشان می‌دهد و ازسوی دیگر، عظمت آن‌ها را یادآوری می‌کند. وی درحالی‌که عظمت جهان را نشان می‌دهد، دل‌بستگی به جهان را حقیرانه می‌داند. این مسئله دقیقاً نیاز انسان امروزی است. انسانی که و من یسـتـثبـت الـدنیـا بحـال

هر کس که حال و وضع دنیا را ثابت بخواهد، گویا از ناممکن، ناممکنی دیگر خواسته است.

اگر دل از غم دنیا جدا توانی کرد
وگر به آه لطف برآوری نفسی
ز منزلت هوس گر برون نهی گامی
وگر ز هستی خود بگذری یقین می‌دان
ولیکن این عمل رهروان چالاک است
نه دست و پای عمل را فرو توانی بست
چو بوعلی ببر از خلق و گوشه‌ای بگزین
درکل، می‌توان گفت که قسمت عمده ایات
ابن‌سینا در ناپایداری جهان و بی‌اعتباری دنیاست. رمز
بگذر از بند مجاز و دور گرد از دام حس
همچنین، از اوست:

نشاط عیش به دار بقا توانی کرد
همه کدورت دل‌ها صفا توانی کرد
نزول در حرم کبریا توانی کرد
که عرش و فرش و ملک زیر پا توانی کرد
تو نازنین جهانی کجا توانی کرد
نه رنگ و بوی جهان را رها توانی کرد
مگر که خوی دل از خلق و توانی کرد
(میدانچی، ۱۳۹۲: ۳۹۸).

رستگاری در عبور از این جهان و رسیدن به اصل
هستی است.
هرکه با دونان نشیند همت او دون شود
(یاری گلدره، ۱۳۹۲: ۴۱-۴۴).

ای ناطق اگر به مرکز جسمانی
فردا که علاقه از میان برخیزد
حاصل نکنی معرفت یزدانی
در ظلمت جهل جاودانی مانی
(یاری گلدره، ۱۳۹۲: ۴۱-۴۴).

وی در این باره چنین است:

مرگ رهایی است. از نظر شیخ، مرگ سفری است
که انسان را به خاستگاه نخستینش می‌رساند. ایات
در صبحدمی عزم سفر سازم و رو
در دامن آب چنگ زخم عیسی وار
زین واقعه خود را به در اندازم و رو
جامه به به کنار مادر اندازم و رو
(میدانچی، ۱۳۹۲: ۳۹۳).

پس در راستای رسیدن به آن سزاوار است بکوشیم.

مردن جسم، زادن جان است
جان شود زنده چون بمیرد تن
(میدانچی، ۱۳۹۲: ۳۸۷).

در نظر ابن‌سینا، جهان مادی ما نسخه‌ای از عالمی
والا و فرامادی است. اصالت متعلق بدان عالم است؛
در جهانی که عقل و ایمان است
تن فدا ساز در جهان سخن

ابن‌سینا در پاسخ به ملامت فرومایگان جاهل چنین می‌نویسد:

انی و کیدهم و ما عتبوا به
کالطود یحقر نطحه الالوعال

و اذا الفتى عرف الرشاد لنفسه

هاننت عليه ملاله الجهال

(ابن سینا، ۱۴۰۵: ۱۴).

من در مواجهه با ملامت فرومایگان مانند کوهی هستم که شاخ‌زدن‌های بز کوهی را ناچیز و حقیر می‌شمارد. اگر انسان مسیر کمال خود را بشناسد، آنگاه ملامت نادانان برای او بی‌ارزش خواهد بود.

آن‌گونه که ابیات ابن سینا نشان می‌دهد، ابن سینا از زمانه خویشتن گله‌مند است و مردم زمان را ناسازگار می‌داند. زمانه‌ای که مردمان آن، متعصب، متحجر، نابخرد و اهل رذایل هستند، اما ایمان و امید به عالمی فراتر، راه را بر بی‌معنایی می‌بندد:

هر هیئت و هر نقش که شد محو کنون
چون باز همین شود وضع فلک

در مخزن روزگار گردد محزون
از پرده غیبش آورد حلق بیرون
(میدانچی، ۱۳۹۲: ۳۹۵).

طبیعت

احساس رنج و حرمانی که همواره زندگی بشر را متلاطم ساخته و سایه درد، حسرت، تأسف، خسران و بی‌پناهی را بر زندگی او افکنده، نمی‌تواند برای زندگی معنایی قائل باشد؛ مگر آنکه در نهایت امر، سرانجام خوشی را بر زندگی آدمی مترتب بداند. در غیر این صورت، زندگی از اساس، فاقد معنا و هدف خواهد بود و نیهیلیسم تنها گزینه ممکن خواهد بود.

زیباییهای جهان طبیعت را دریابیم. ما نمی‌توانیم در مقابل این همه زیبایی و شگفتی بی‌اعتنا باشیم. شب و صبح هر دو از جلوه‌های زیبای طبیعت و دل‌انگیز می‌باشند.

بگسست فلک چو عقد دردانه صبح
او نیز چو من اسیر و شیدا گشته

پیر در خوشاب کرد پیمانۀ صبح
کای عاشق شامگاه و دیوانۀ صبح
(میدانچی، ۱۳۹۲: ۳۸۷).

آتش چو فکند باد در خرمن گل
ای ساقی می، دست تو و دامن گل

بهر خاک چکد آب ز پیراهن گل
وی دختر رز، خون من و گردن گل
(میدانچی، ۱۳۹۲: ۳۸۷).

تبیین هم‌خوانی نظریه ابن سینا در معنای زندگی بر اساس اشعار و نظریه فلسفی وی

بازسازی کرد. مقدمات این استدلال را می‌توان چنین بیان کرد:

به نظر می‌رسد که می‌توان نظریه ابن سینا درباره معناداری زندگی را بنا بر تحلیل نظریات وی در متون فلسفی و همچنین، اشعار به‌جای‌مانده از وی، برپایه سه مبنای اساسی یعنی سعادت، لذت و خیر،

۱. ابن سینا سعادت را مطلوب بالذات و غایت ذاتی زندگی می‌داند.
۲. سعادت هر موجودی در گرو رسیدن وی به خیر مطلوب و شایسته متناسب با آن است.

پیشینیان نیازمند تأمل خاصی است. تسری بحث معنای زندگی و یا یکسان‌انگاری این بحث به هر یک از مقوله‌های سعادت، خیر و یا زندگی خوشایند (لذت‌مند)، تساهل و تسامحی بیش نیست. هر یک از این مؤلفه‌ها، مقوله‌ای جداگانه و ناظر به امری خاص است و تنها با تسامح می‌توان، صرفاً آن‌ها را مرتبط با معنای زندگی دانست.

درحقیقت، از آنجاکه در گذشته بحثی به نام معنای زندگی وجود نداشته است، عده‌ای این بحث را در یک دیدگاه فراطبیعت‌گرایانه، مرتبط با «هدف خلقت» یا «غایت خلقت» و بالطبع «خلقت آدمیان» دانسته‌اند. عده‌ای نیز در بحث از معنای زندگی مفهوم «خیر» را در نظر گرفته‌اند و برخی نیز از «سعادت» سخن به میان آورده‌اند. عده‌ای نیز بر این گمان بوده‌اند که زندگی معنادار همان زندگی «خوشایند» است و در واقع، زندگی معنادار را با زندگی خوشایند یکی دانسته‌اند.

باید توجه داشت که مسئله «معنای زندگی» با «هدف آفرینش» متفاوت است و هدف زندگی با معنای آن یکی نیست. وقتی بحث از هدف زندگی است، نگرش ما غایت‌شناختی است و غایت‌مندی نظام آفرینش، امری عینی و مستقل از ذهنیت فرد درباره زندگی است؛ درحالی‌که معناداری زندگی، امری روانی است و وابستگی تمام به نگرش انسان به زندگی دارد و برای آنکه زندگی فرد معنادار شود، وی باید معنای زندگی را درک کند؛ باین حال، این دو مسئله با یکدیگر ارتباط دارند و تفسیر درست هستی و انسان، زندگی را معنادار می‌کند. البته صرف فهمیدن هدف زندگی برای معنادار شدن آن کافی نیست؛ بلکه باید بخش‌های مختلف زندگی با همدیگر ارتباط و هماهنگی داشته باشند. برای اینکه زندگی معنادار بشود، باید درک کنیم که سطوح

۳. لذت، عامل و انگیزهای قوی در راستای حرکت هر موجودی به سوی خیر است که همان کمال وجودی اوست.

۴. سعادت، خیر و لذت از لوازم مترتب بر وجود هستند. به عبارت دیگر، می‌توان گفت که تا وجود نباشد، صحبت از هر نوع خیر، سعادت و لذت، امری بی‌معناست. به عبارتی، وجود (با تمام لوازم آن و از جمله رنج)، در رأس تمام امور خیر است. وجود، مساوق با خوبی و کمال وجود، مساوق با کمال خوبی است.

۵. از مقدمه فوق نتیجه می‌شود که عدم در رأس تمام شرور است. به عبارتی، همه شرور از عدم ناشی می‌شوند (رنج یکی از علل وجود است).

۶. در این دیدگاه کل وجود و بالطبع وجود انسان بر شالوده محکمی به نام حکمت خداوند استوار است. در این دیدگاه، آفرینش با تمام لوازم آن (رنج)، بیش از آنکه امری اجتناب‌ناپذیر باشد، امری افتخاری و در ساحت لطف و حکمت خداوند قرار دارد.

۷. وجود که امری افتخاری و در ساحت لطف الهی قرار می‌گیرد، امری است که از سوی خیر محض به موجودات اعطا شده است. همه موجودات، بالذات، طالب استمرار وجودی خویش و مشتاق به رسیدن به کمالاتشان هستند.

۸. درنهایت، می‌توان گفت که در چنین دیدگاهی انسان قادر است تا درد و رنج‌ها را معنادار سازد و نظام آفرینش را علی‌رغم کاستی‌هایی که در آن مشاهده می‌شود، معقول و قابل توجیه بداند.

آنچه در این مقام می‌توان گفت، این است که مفاهیم ذکرشده ارتباط وثیقی با معنای زندگی دارند؛ باین حال، در نظر گرفتن این نکته بسیار حائز اهمیت است که جست‌وجوی بحث معنای زندگی در آثار

جاودانه را برای انسان به ارمغان آورد. رسیدن به این مقام، نیازمند تلاش صادقانه انسان است.

مبانی معناداری زندگی
خیر

درحقیقت، آن واژه‌ای که بسیار با حکمت الهی در هم تنیده شده است و به‌گونه‌ای لاینفک و جدایی‌ناپذیر با حکمت الهی درآمیخته است، واژه خیر است؛ زیرا خداوند ازسویی عالم بر خیریت اشیا و ازسوی دیگر، عالم بر حکمت آن‌هاست.

ذات الباری خیر محض و هو یعقل ذاته و یعقل انه یصدر عنه هذه الاشياء فیعرف خیریتها و وجه الحکمه فیها (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۰۳).

ابن‌سینا خیر را آن مطلوبی می‌داند که هر شیء با هر مرتبه وجودی که دارد، طالب آن است تا درجهت استکمال و فربهی وجودی خویش سیر کند تا به آن درجه و رتبه‌ای که پروردگار در شأن آن قرار داده است، برسد. بنا بر نظر ابن‌سینا، انسان، فلک و هر موجود دیگر، طالب نیل به آن مرتبه وجودی هستند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۷۷).

ابن‌سینا وجود را مساوق با خیر می‌داند. او در عبارتی این‌گونه این مطلب را بیان می‌کند: «فالخیر بالجملة هو ما یتشوقه کل شیء فی حده... فالوجود خیریه و کمال الوجود خیریه الوجود» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۳۵۵).

در عبارت آورده‌شده، ابن‌سینا اصل وجود شیء را خیر، و استکمال وجودی او را خیری دیگر می‌داند.

ابن‌سینا خیر حقیقی و مطلق را واجب‌الوجود می‌داند. واجب‌الوجود درحقیقت، خیر حقیقی و نهایت کمال است و شر -چه نسبی و چه مطلق- از مقوله عدم وجود یا عدم کمال وجود به حساب می‌آید و خیر و نظمی که در نظام عالم مشاهده

مختلفی دارد و در هر سطح نقش خاص خود را بشناسیم (اعوانی و همکاران، ۱۳۸۲: ۷).

درهرحال، این مفاهیم، مفاهیمی با مرزهای بسیار نزدیک به هم هستند و به‌لحاظ معنایی، هم‌پوشانی دارند و درهم‌پیچاندن این الفاظ با یکدیگر، بدون درنظرگرفتن مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده معنا و یا متمرکزشدن بر هریک از این مفاهیم به‌تنهایی و قلمدادکردن آن مفهوم به‌عنوان معنای نهایی زندگی، ساده‌اندیشی است. باید در نظر داشت که علاوه بر اینکه هریک از این مفاهیم نیازمند ایضاح مفهومی است، بیان ارتباط آن مؤلفه با مؤلفه‌های دیگر نیز نیازمند تأمل است.

ناتوانی در یافتن معنایی یکه و تنها برای زندگی تا به امروز، شاید ناظر بر این واقعیت باشد که چنین چیزی وجود ندارد و یکپارچگی این حوزه مدیون پرداختن به تصوراتی هم‌پوشان، اما غیرهم‌ارز است که با هم شباهت‌های خانوادگی دارند (متر، ۱۳۹۱: ۲۱).

درصورتی‌که ما بر این اعتقاد باشیم که سه مفهوم سعادت، خیر و لذت زیربنای اصلی معناداری زندگی، از دیدگاه شیخ هستند، باید اضافه کنیم که هریک از این مفاهیم نیز دارای مفاهیم مرتبط با خود هستند که سبب می‌شود نظریه ابن‌سینا در این خصوص از مؤلفه‌های متعددی تشکیل شود.

مهم‌ترین مؤلفه‌های مرتبط با مفاهیم سه‌گانه ذکرشده در آثار فلسفی شیخ خداوند، نفس، عشق، اخلاق و جاودانگی است. خداوند به‌عنوان سرسلسله موجودات عالم، هدفی است که سعادت انسان در گرو ارتباط با او و سوق‌یافتن زندگی به‌سوی اوست. در این راستا، عشق و اخلاق نقشی بی‌بدیل دارند. به‌واسطه این مؤلفه‌ها، نفس می‌تواند در ارتباط جاودانه با خداوند قرار گیرد و خیر و سعادت و لذتی

می‌شود، برخاسته از ساحت وجودی ذات باری تعالی است. عبارات ابن‌سینا در این باب چنین است:

«الخیر بالحقیقه هو کمال الوجود و هو واجب الوجود بالحقیقه و الشر عدم ذلك الکمال... و الخیر المحض هو ذات الباری و نظام العالم و خیره صادر ان عنه» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۷۲).

طبق آنچه گفته شد، می‌توان استنتاج کرد که در چهارچوب یک ساختار مستحکم، ظهور هر موجودی، با هر ماهیتی، متضمن خیر است؛ زیرا خیر از جنس وجود و مساوق وجود است. واجب‌الوجود خیر محض است و حکمت او برخاسته از علم اوست؛ پس در واقع، علم او مقتضی خیر و به تبع آن وجود است. بر این اساس، حکمت می‌تواند ناظر بر نتیجه‌ای باشد که مترتب بر خلقت است و از این رو، در مفهوم حکمت پروردگار، مفهوم وجود و استکمال وجودی قابل انتزاع است و نه هدف خداوند.

ابن‌سینا خیر را در موارد متعددی به کار برده است. وی قبل از هر چیز، از سویی ذات متعال خداوند را خیر محض دانسته و از سوی دیگر، او را عالم بر خیریت خویش و خیریت اشیا، و از سوی دیگر، عالم بر حکمت آن‌ها می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۰۳).

ابن‌سینا وجود را منبع و سرچشمه هر خیری می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۴۱۴ و ۴۲۲؛ ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۰). او در عبارتی وجود و خیریت را مساوق می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۳۵۵).

وجود محض خیر محض است و بالاتر بودن مرتبه یک موجود به معنای برخورداری از خیریت بیشتر است؛ لذا هم موجود و هم خیر ذومراتب هستند و تنها واجب‌الوجود است که وجود محض و خیر محض می‌باشد (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۰؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۱: ۲۵۸؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۷۲؛ ابن‌سینا، ۱۳۶۰: ۱۱۰).

خداوند صادرکننده موجودات است و به دلیل مساوق خیر و وجود می‌توان چنین گفت که هر خیری برخاسته از خیر ذاتی خداوند است. هر شیء با هر مرتبه وجودی که دارد، اعم از انسان و فلک، طالب خیر است تا درجهت استکمال و فربهی وجودی خویش سیر کند و به آن درجه و رتبه‌ای که پروردگار در شأن آن قرار داده است، برسد و از این طریق، هرچه بیشتر به مبدأ خویش تشبه یابد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۷۷؛ ابن‌سینا، ۱۳۹۳: ۳۹۷-۳۹۳؛ ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۱؛ ابن‌سینا، ۱۳۶۰: ۱۰۲).

از این روی، تکامل نفس در مقام نظر و عمل و تعقیب فضایل عقلی و خلقی، استعداد اولیه نفس است که برای آن خیر و همچنین کمال است.

البته آنچه در نظر ابن‌سینا خیر تلقی می‌شود، نسبت به اینکه برای کدام قوه خیر تلقی شود، متفاوت است. برای شهوت، خیر مانند خوراک مناسب و برای غضب، خیر مانند پیروزی و غلبه بر خصم است. برای قوه عقلانی هم خیر نسبت به عقل نظری و عملی متفاوت است. برای عقل نظری، خیر حق است. برای عقل عملی، زیبا و جمیل، خیر است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۵۹۳).

لذت، رنج، خیر و شر مخصوص به هر قوه‌ای از قوای نفس، به گونه‌ای است که قوه دیگر در این لذت و رنج یا خیر و شر، شریک نیست. ابن‌سینا این مقدمه را ذکر کرده تا در مقام به تصویر کشیدن زندگی پس از مرگ توضیح دهد که نفس ناطقه نیز لذت و خیر و یا الم و شر مختص به خود را داراست و باتوجه به اینکه خیر و لذت و یا شر و رنج قوه ناطقه از نوع عقلانی است، بنابراین، باتوجه به وضعیت نفس در درک امور عقلانی و بهره خود در کسب فضایل و دفع رذایل اخلاقی در این دنیا، نفس در آن دنیا نیز به نحو

۶۸۷؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۴۱۷؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۸۲). لذت عقلی در گرو ارتباط با منبع وجود که کمال مطلق و معشوق حقیقی است، حاصل می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۴۲۳).

باتوجه به اینکه ابن‌سینا موجود را مساوق خیر می‌داند، می‌توان استنتاج کرد که تحقق هر موجودی متضمن خیر است و از آنجاکه اساس هرگونه لذتی ادراک است، پس می‌توان گفت که ادراک وجود، لذت است و ادراک استکمال وجودی نیز لذتی دیگر است. همچنین، می‌توان تشکیکی بودن لذت را نیز به ابن‌سینا نسبت داد؛ زیرا هرچه ادراک کمال و خیر بالاتر باشد، لذت نیز در مراحل بالاتری است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۴۲۳؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۵۹۰).

براین اساس، والاترین و لذیذترین امر برای نفس ناطقه، درک خیر محض است. نهایت لذت برای نفس ناطقه، انقطاع کامل از حواس (رفع موانع) و مطالعه عقلی نمودن (وجود مقتضی) است که با علم، صورتی کامل از ذات حق را مشاهده می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۴۲۳؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۶۲۸؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۷۸). درواقع، ابن‌سینا لازمه دست‌یابی به سعادت و لذت وصف‌ناشدنی و غیرقابل‌قیاس را رسیدن نفس به حد و اندازه‌ای می‌داند که نفس بی‌نیاز از بدن باشد.

براین اساس، بررسی آثار ابن‌سینا ما را به این نتیجه می‌رساند که سعادت نهایی انسان، در تقرب و تشبه به خالق و مبدع وجود است. رسیدن به این مرتبه به معنای رسیدن به بزرگ‌ترین لذات است؛ بنابراین، معنای زندگی در ارتباطی وثیق با لذات عقلانی است. از نظر ابن‌سینا، اگرچه زندگی معنادار به معنای داشتن زندگی توأم با لذت و بهجت و سرور نیست، لذت و سرور، رکن مهمی از یک زندگی معنادار است و میان زندگی معنادار و لذت ارتباط وثیقی وجود دارد.

روحانی و عقلانی متمتع و یا محروم از لذات خواهد بود (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۵۹۲).
لذت

از دیدگاه ابن‌سینا، درک کمال مربوط به هر قوه از قوای نفس، سبب لذتی خاص می‌شود (اسفراینی، ۱۳۸۳: ۴۸۷؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۱: ۴۱۷؛ ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۹۱).

ابن‌سینا به تبع تقسیم ادراک به حسی، خیالی، وهمی و عقلی لذات را به سه قسم تعریف می‌کند: لذات حسی، خیالی و عقلانی. به هر حال، هرچه ادراک عمیق‌تر باشد، علاقه قوه درک‌کننده نسبت به آن و تلذذش از آن، بیشتر خواهد بود (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۵۹۳).

در تحقق لذت دو شرط اساسی وجود دارد: حصول کمال، و خیر و ادراک آن توسط نفس. براین اساس، وجود تصویرهای زیبا به عنوان کمال و خیر قوه باصره و مشاهده آن‌ها توسط انسان سبب لذت قوه باصره می‌شود. همچنین، وجود صداهای خوش و شنیدن آن‌ها توسط انسان سبب لذت قوه سامعه است.

از نظر بوعلی، میزان لذت به دو عامل میزان کمال و میزان ادراک بستگی دارد؛ بنابراین، هنگامی که انسان به کمال مربوط به عقل نائل می‌شود، لذتی عقلی خواهد داشت که قابل‌قیاس با لذت قوای دیگر نیست؛ زیرا هم کمال قوه عاقله در مرتبه بالاتری نسبت به کمال قوای دیگر قرار دارد و هم ادراک قوه عاقله به دلیل تجرد، قوی‌تر از ادراک سایر قواست که در بدن تحقق دارند. ابن‌سینا لذات عقلی را بالاتر از لذات حسی می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۴۱۵). وی برای اشاره به لذت عقلی در مقایسه با دیگر لذت‌ها از تعبیری همچون ادوم، اوصل، اکثر و اشد استفاده می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۴۲۶؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۹ الف:

بیشتر ناظر به وجود مانع است. او بیان می‌کند که ازسویی تمرکز شخص در عالم مادی صرفاً بر بدن خود و ازسوی دیگر با فرورفتن انسان در رذایل اخلاقی، لذت مربوط به قوه عاقله ادراک نمی‌شود و به‌همین دلیل، آن را طلب نمی‌کنیم و شوقی به آن پیدا نمی‌کنیم؛ اما عبارات ابن‌سینا در *الهیات دانشنامه علائی*، هر سه وضعیت مربوط به ادراک‌نشدن لذت قوه عاقله را شامل می‌شود (اکبری، ۱۳۸۸: ۲۱-۲۰).

سعادت

بررسی آثار ابن‌سینا نشان از آن دارد که سعادت از نظر وی ارتباط محکم و وثیقی با کمال، خیر و لذت دارد. ابن‌سینا سعادت را به «مطلوب بالذات و غایت لذاته» تعریف می‌کند. نفس دارای قوای مختلفی است و برای هر قوه‌ای، فعلیتی است. در صورتی که آن قوه به کمالی که شایسته و درخور آن است، دست یابد، آنگاه می‌توان گفت که آن قوه به سعادت خویش دست یافته است. بر مبنای نظر ابن‌سینا، نفس ناطقه دو قوه دارد. یکی از آن دو، زمینه عمل را فراهم می‌کند. این قوه به بدن مرتبط است و به وسیله آن میان آنچه سزاوار عمل کردن است و آنچه سزاوار نیست عمل شود و میان خوب و بد در جزئیات تمییز داده می‌شود. این قوه، عقل عملی نام دارد. عقل نظری به عالم بالا مرتبط است و فیض الهی را دریافت می‌کند و به ادراک معقولات و کلیات نائل می‌گردد (ابن‌سینا، ۱۳۷۳: ۴۰؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۸۸)؛ لذا نفس ناطقه انسان واجد دو روست: رویی به سوی تن... و رویی به سوی مبادی عالی...، از نفس، با توجه به جهت فرودین آن، اخلاق پدید می‌آید و از جهت فرازین آن شناخت‌ها و دانش‌ها پدید می‌آیند.

ابن‌سینا در رساله *فی اقسام العلوم العقلیه* می‌آورد: در صورتی که نفس از حیث نظری و عملی پاک باشد، یعنی دارای اعتقادات صحیح و عامل به خیر باشد،

از آنجاکه بالاترین کمالات، شادی‌ها و ادراکات نزد خداوند است، بالاترین شادی‌ها و لذات نیز متعلق به اوست. باری تعالی کامل‌ترین و شادترین و مبهج‌ترین موجود است. او در وهله نخست، مبهج به ذات کامل خویش است و بعد از آن به واسطه وجودش عاشق است به وجود تمام معلولات خویش؛ از آن روی که کلیه معلولات پرتو تجلیات اوست. در حقیقت، تقرب به او به معنای قدم‌گذاردن در مسیر کسب شادی واقعی و اصیل است؛ زیرا شادترین و مبهج‌ترین موجود خود اوست. این لذت در چهارچوب لذات والای عقلانی و معنوی قابل بیان است.

ابن‌سینا پس از معرفی لذیذترین امر برای نفس ناطقه، به ذکر درد و واقعیتی بزرگ می‌پردازد و می‌گوید:

ادراک نفس ناطقه برای حق اولی که او مکمل، بلکه مبدأ و آغازگر هر وجود است، همانی که خیر محض است، لذیذترین چیز است؛ در حالی که نفس‌هایمان از آن لذت نمی‌برد یا لذت کم می‌برد (ابن‌سینا، ۱۹۸۰: ۵۹).

در ادامه، ابن‌سینا به عوامل درک‌نکردن لذت نفس ناطقه اشاره می‌کند درباره اینکه چگونه امکان‌پذیر خواهد بود که در عین وجود امر ملایم با یک قوه، آن امر ادراک نشود و میلی به آن وجود نداشته باشد، ابن‌سینا عوامل سه‌گانه‌ای را ذکر می‌کند. این عوامل سه‌گانه عبارت‌اند از: نداشتن قوه مربوط، وجود مانع و گرفتار شدن قوه ادراکی به ضد خود. با سرایت دادن این سه اصل در مورد نفس ناطقه، سؤال بدین‌گونه خواهد بود که چگونه ممکن است نفس ناطقه در این عالم، کمال لایق خود را ادراک نکند، طلب نکند، به آن شوق نیابد و لذت لازم را نبرد. به نظر می‌رسد که بنا بر عبارت‌های ابن‌سینا در *الشفاء (الاهیات)*، *النجاء* و *عیون الحکمه*، از میان سه مانع ذکر شده، توجه شیخ

آن به "تعالی" یاد می‌کند: یعنی قابلیت انسان در پشت‌سرنهادهن خود و یا فراتر رفتن از خود» (آزاده، ۱۳۹۰: ۱۷۰).

بررسی حاضر نشان از آن دارد که دیدگاه ابن‌سینا به پرسش معناداری زندگی، مثبت است. از نظر وی، زندگی باوجود رنج‌های مختلف، معنادار است و ارزش زیستن دارد. این دیدگاه متأثر از هرم معرفتی براساس ارزش‌های موجود در این جهان است که شایستگی تلاش و پیگیری مجدانه دارند.

براساس این پژوهش، ابن‌سینا بر این اعتقاد است که اگرچه جدّ و جهد عقل در رسیدن به حقیقت برخی از مسائل که همواره دغدغه بشر بوده‌اند، نمی‌تواند قرین توفیق باشد، اما راه توفیق در تمام زمینه‌ها بر انسان بسته نیست. به عبارتی، عقل در عین اینکه محدودیت‌های معرفتی خود را دارد، اما این به معنای نفی هرگونه شالوده‌یقینی یا باور مطلقاً موجه نیست. در هستی شالوده‌هایی از حقیقت وجود دارد که بتوانیم ادعاهای شناختی‌مان را بر آن‌ها بنا کنیم. مسلّم است که بدون چنین شالوده‌ای، استدلال‌ها و احکام ما دچار سیر تسلسلی نامتناهی خواهد شد و این استدلال به‌طور تلویحی متضمن این معناست که شناخت ما نمی‌تواند به‌نحو یقینی باشد. بنابراین، در صورتی‌که ما درمورد شناخت مسائل بنیادین وجودی خویش بر این عقیده باشیم که به‌هیچ‌وجه قادر به کسب هیچ شناختی و یا رسیدن به باوری یقینی نیستیم، پس قائل به نیهیلیسم معرفت‌شناختی شده‌ایم. باید گفت که نیهیلیسم معرفت‌شناختی نمی‌تواند بدون ربط به نیهیلیسم اخلاقی باشد؛ زیرا در صورتی‌که بپذیریم هیچ علم یقینی قابل‌حصول نباشد، آنگاه ارزش‌ها به‌صورت عام و ازجمله ارزش‌های مرتبط با شیوه زیستن ما نیز به‌سوی نسبی‌گرایی سوق خواهد یافت.

واجد سعادت لذت و غبطه‌ای می‌شود که فوق هر سعادت، غبطه و لذت است (ابن‌سینا، ۱۴۲۰: ۱۱۵-۱۱۴). این عبارت به مساوقت لذت عقلی و سعادت اشاره دارد؛ بنابراین، سعادت انسان در گروهی درک وجود، استکمال وجودی و رسیدن به خیر متناسب است که در بالاترین مرتبه آن وجود حق قرار دارد.

مباحثی که ابن‌سینا درباره خیر و لذت مطرح کرده، در کنار مباحث او در مسئله جاودانگی نفس زمینه‌ساز پذیرش این نظریه ازسوی اوست که انسان با مرگ و جدایی نفس از بدن می‌تواند به لذت و سعادت دست یابد که قابل‌مقایسه با هیچ‌چیز نیست. کافی است که انسان در زندگی در مسیر رسیدن به عقل بالفعل در دو مقام نظر و عمل حرکت کند. کمال عقل نظری آن است که صورت کل عالم در نفس نقش بندد و انسان به عالم عقلی که مشابه عالم عینی است، تبدیل شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۴۲۶؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۴۲۳؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ۸۱؛ ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۹۸). کمال عقل عملی با تحقق ملکات فاضله در انسان حاصل می‌شود. با تحقق کمال عقل نظری و کمال عقل عملی که ناظر به معرفت و عمل هستند و آگاهی از آن‌ها، انسان به لذت عقلی دست می‌یابد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۴۱۷). براین‌اساس، از دیدگاه ابن‌سینا دو مؤلفه معرفت و اخلاق در سرنوشت انسان بسیار مهم هستند و لازم است به هر دو توجه شود.

نتیجه‌گیری

ادبیات در شکل‌های مختلف آن، قادر بر آن است که ما را به مواجهه با مسائل غایی ببرد و به مشاهده درونی و توجه به موقعیت اگزیستانسیال سوق دهد. درواقع، ماهیت اصلی خودآگاهی نیز چیزی جز این نیست:

«خودآگاهی عبارت است از توانایی فاصله‌گرفتن از واقع‌مندی و قابلیت نگاه از بیرون به شرایط وجودی. این توانایی همان چیزی است که سارتر از

ابن سینا، ابوعلی (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیها. شرح خواجه نصیرالدین الطوسی. نشر البلاغه.

ابن سینا، ابوعلی (۱۳۷۶). الشفا (الالهیات). تحقیق و تصحیح علامه حسن زاده آملی. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

ابن سینا، ابوعلی (۱۳۷۹). النجاة من الغرق فی بحر الضلالت. انتشارات دانشگاه تهران.

ابن سینا، ابوعلی (۱۴۰۴). التعليقات. تحقیق و تصحیح عبدالرحمن بدوی. مکتب الاعلام الاسلامی.

ابن سینا، ابوعلی (۱۴۰۴). الشفاء. ج ۳. کتابخانه عمومی حضرت آیت الله مرعشی نجفی.

ابن سینا، ابوعلی (۱۴۰۵). عشر قصائد و اشعار. کتابخانه عمومی حضرت آیت الله مرعشی نجفی.

ابن سینا، ابوعلی (۱۴۲۰). الحدود. انتشارات معهد تاریخ العلوم العربیه و الاسلامیه.

ابن سینا، ابوعلی (۱۹۸۰). عیون الحکمه. تصحیح عبدالرحمن بدوی. انتشارات دارالقلم.

ابن سینا، ابوعلی (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد. به کوشش عبدالله نورانی. مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکملین شعبه تهران.

ابن سینا، ابوعلی (۱۳۸۳). رساله نفس. تصحیح موسی عمید. انتشارات دانشگاه بوعلی سینا.

ابن سینا، ابوعلی (۱۴۰۴ الف). الشفا (الالهیات). تصحیح سعید زائد و الالب قنواتی. کتابخانه عمومی حضرت آیت الله مرعشی نجفی.

ابن سینا، ابوعلی (۱۳۹۳). درباره نفس. ترجمه علیمراد داوودی. انتشارات حکمت.

ابن سینا، ابوعلی (۱۳۶۰). رساله العشق. ترجمه ضیاءالدین دری. نشر مرکزی.

ابن سینا، ابوعلی (۱۳۷۵). اشارات و تنبیها. جلد ۱. ترجمه حسن ملکشاهی. انتشارات سروش.

بنابراین، وجود هرگونه شالوده محکمی که بتوانیم اعمال و رفتارهایمان را بر آن استوار کنیم، متزلزل می شود و این خود در حکم پوچی زندگی و باور به نیهیلیسم وجودی است.

این قبیل اظهارات به طور تلویحی بیان می کند که اگر عقل، ما را در امر شناخت چستی خویش، مبدأ و نیز مقصد جهان یاری نکند، آنگاه وجود ما به مثابه امری بدون وجود هیچ گونه حکمت و هدف خواهد بود. این حس ناکامی می تواند ما را به ورطه نیهیلیسم وجودی سوق دهد؛ مگر خلاف آن ثابت شود.

بنابراین، عقل سلیم حکم می کند که رازآلودگی هستی را در جای خویش با دیده احترام بنگریم و بپذیریم؛ اما درعین حال، بپذیریم که ارزش های بنیادینی در این جهان وجود دارد که بتوان زندگی را به سمت آنها سوق داد. این تلاش می تواند قرین توفیق باشد.

درنهایت، می توان گفت که دیدگاه فلسفی ابن سینا درباره معناداری زندگی، با دیدگاه وی در اشعاری که از او به جای مانده است، همخوانی دارد. ویژگی بارز این دیدگاه ها این است که هر دو متأثر از دین هستند. اعتقاد به وجود خدا و زندگی پس از مرگ، مؤلفه های اساسی دیدگاه های دینی است. مسیر این سلوک این است که شخص با خود غیرمتناهی و گوهر وجودی خویش انس بگیرد؛ همان رشته ای که او را به حقیقت هستی وصل می کند؛ حقیقتی که به وحدت وجود منتهی می شود. در این دیدگاه، رنج جزء جدایی ناپذیر زندگی دنیوی است؛ اما انسان قادر است که این رنج ها را معنادار کند.

منابع

ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۵). هستی و مستی. نشر اطلاعات.

فرای، ر.ن. (۱۳۶۳). *تاریخ ایران از اسلام تا دوران سلاجقه*. جلد ۴. ترجمه حسن انوشه. نشر امیرکبیر.

متز، تدئوس (۱۳۹۱). *معنای زندگی*. ترجمه ابوالفضل توکلی شاندیز. نشر ققنوس.
مُدبّر، محمود (۱۳۷۰). *شاعران بی‌دیوان*. انتشارات پاورقی.

میدانچی، مسعود (۱۳۹۲). *نادره دانای جهان پور سینا*. انتشارات روزبهان.

میرافضلی، سیدعلی (۱۳۸۲). *رباعیات خیام در منابع کهن*. مرکز نشر دانشگاهی.

نفیسی، سعید (۱۳۱۶). *آثار فارسی ابن‌سینا، مجله مهر*، ۴(۸)، ۱۱۹۹-۱۲۱۱.

یاری گلدره، سهیل (۱۳۹۲). *اشعار نویافته ابن‌سینا، مجله کتاب ماه*، ۸۲(۱۹۶)، ۴۱-۴۴.

یالوم، آروین (۱۳۹۰). *روان‌درمانی اگزستانسیال*. ترجمه سپیده حبیب. نشر نی.

Crosby, D.A. (1988). *The specter of the Absurd: Sources and Criticisms of Modern Nihilism*. New York: SUNYP

اسفراینی، فخرالدین محمد (۱۳۸۳). *شرح کتاب النجاة*. مقدمه و تحقیق: حامد ناجی اصفهانی. انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

اسلامی ندوشن، محمدعلی (۱۳۷۷). *هویت ایرانی در دوران بعد از اسلام*. مجله علوم سیاسی: اطلاعات سیاسی-اقتصادی، ۱۳۰-۱۲۹، ۵۵-۵۰.

اکبری، رضا (۱۳۸۸). *تصویر زندگی پس از مرگ در فلسفه ابن‌سینا*. *فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی*، ۱۱، ۱-۲۷.

آزاده، محمد (۱۳۹۰). *فلسفه و معنای زندگی*. انتشارات نگاه معاصر.

حارثی، حسین (۱۴۱۸). *طرائف الطرف*. تصحیح هلال ناجی. نشر عالم‌الکتاب.

حسینی خامنه‌ای، سیدمحمد (۱۳۸۹). *ابن‌سینا*. مجله تاریخ فلسفه، ۲(۲)، ۱۱-۲۲.

خوارزمی، قاسم (۱۳۸۲). *بدائع الملح*. ترجمه موفق‌بن‌ظاهر خوارزمی. تصحیح مصطفی اولیایی. انتشارات میراث مکتوب.

خوانساری، محمد (۱۳۸۴). *دانشنامه زبان و ادب فارسی*. جلد اول. فرهنگستان زبان و ادب فارسی.