

ابن سینا

اکبر فایدئی

عضو هیات علمی گروه الهیات دانشگاه تربیت معلم آذربایجان

چکیده:

دکتر محمد عبد الرحمن مرحبا از چهره های برجسته فلسفه و الهیات در لبنان است که تسلط او بر تاریخ فلسفه اسلامی کم نظیر است. او به مساعدت دکتر علی زیعور و دکتر محمد رضوان حسن مجموعه "فلسفه در جهان و تاریخ" را تدوین می کند که کتاب "خطاب الفلسفه العربیه الاسلامیه" نگارش دکتر محمد عبد الرحمن مرحبا بخشی از همان مجموعه است، که در بیروت سال ۱۴۱۳ هـ/ ۱۹۹۳م در تاریخ فلسفه اسلامی به زبان عربی به چاپ رسیده است. این کتاب در یازده فصل تدوین یافته که فصل سومش از صفحه ۱۸۷ تا ۲۸۵ به فلسفه ابن سینا مربوط است آنچه پیش روی داریم ترجمه و تلخیص این فصل است و حاصل مباحث آن به قرار زیر است:

هر چند کندی و فارابی سنگ بنای فلسفه اسلامی را گذاشتند ولی جاودانگی آن تنها مرهون فضل و دانش ابن سینا است که تأثیر بسیار وسیعی در حوزه تفکر فلسفی شرق و غرب داشت. تمامی متفکران بعد از ابن سینا به نوعی با فلسفه او در ارتباط هستند.

ابن سینا خط مشی کندی و فارابی را به صورت مستوفی و با بیان کامل و سبک زیباتر و با شرح و تفسیر بیشتر ترسیم کرد. زبان عمومی فلسفه او، زبان توفیق میان حکمت و شریعت، یعنی توفیق میان تعالیم ارسطویی آمیخته به تعالیم افلاطون و نوافلاطونیان و تعالیم اسلامی متأثر از تشیع با توسعه در فهم نصوص می باشد.

کلید واژه ها: ابن سینا ، فلسفه اسلامی ، فلسفه مشایی ، نفس ، حکمت ، شریعت

مقدمه:

زندگی ابن سینا

ابن سینا در سال ۳۷۰ هجری / ۹۸۰ میلادی در افشنه یکی از روستا های بخارا در خانواده ای اصیل و خادم دولت متولد شد. پدرش جهت تعلیم و تربیت او استادان و مربیان را در خدمت گرفته بود که علوم و دانشهای آن زمان را به او می آموختند. او تحصیل ادبیات و یادگیری قرآن را در ده سالگی به اتمام رسانده است؛ و فقه و منطق و هندسه را آموخته و سپس به یادگیری مَجَسَطی (کتاب هیأت بطلمیوسی) و علم طبیعی و الهی روی آورد و به فن طبابت پرداخت؛ هنوز به شانزده سالگی نرسیده بود که شهرت و آوازه اش در طب همه جا را فرا گرفت.

ابن سینا دو سال تمام به یادگیری فلسفه پرداخت. وی با مطالعه کتاب فارابی در اغراض ما بعد الطبیعه ارسطو، حل بسیاری از مشکلات فلسفی خود را در آن یافت. هفده ساله بود که نوح ابن منصور سلطان بخارا را از بیماری دردناکی مداوا نموده و مشمول عنایت سلطان قرار گرفته و به کتابخانه سلطان و فواید آن دست یافت.

در سن بیست و یک سالگی به تألیف و تصنیف پرداخت. و چون به بیست و دو سالگی رسید پدرش از دنیا رفت و او از وفات پدرش متأثر شده بخارا را به سوی گرگان ترک گفت جایی که یکی از مریدانش به نام ابو عبیدالله جوزجانی از او تلمذ می کرد. و سپس ابو محمد شیرازی نیز به او پیوست و خانه ای را در اختیار ابن سینا قرار داد که در آن خانه با شاگردان خود ملاقات و جلسات درس و حکمت تشکیل می داد.

دگرگونیهای سیاسی گرگان ابن سینا را راهی همدان ساخت جایی که او شمس الدوله را از بیماری قولنج نجات داده و به مقام وزارت رسید. لکن سپاهیان امیر از روی حسادت خانه اش را غارت نموده و او را به زندان انداختند و فرمان قتل او را از امیر خواستند، و امیر برای جلب رضایت آنان وی را از مقام وزارت برکنار کرد و ابن سینا چهل روز از انظار عمومی پنهان شد. سپس بیماری قولنج امیر شمس الدوله دوباره عود کرد و با درخواست و اعتذار امیر، ابن سینا پس از درمان بیماری او برای بار دوم به مقام وزارت رسید تا زمانیکه امیر از دنیا رفت و فیلسوف ما مقام وزارت را در دربار تاج الملک جانشین امیر که وی را به مکاتبه مخفیانه با علاء الدوله متهم کرده بود رها کرده و متواری گشت که برخی از دشمنانش محل اختفای او را نشان دادند و او را دستگیر نموده و به قلعه ای به نام فردجان بردند.

وی چهار ماه در آن قلعه ماند و بعد فرزند شمس الدوله او را آزاد کرده و به همدان بازگرداند. سپس به صورت ناشناس از همدان به مقصد اصفهان خارج شد و در تحت حمایت امیر اصفهان قرار گرفت سرانجام دچار بیماری قولنج شد و از معالجه خود عاجز ماند و در سال ۴۳۸ هجری / ۱۰۳۷ میلادی در سن ۵۸ سالگی درگذشت.

شخصیت ابن سینا

ابن سینا همانند فارابی یک فیلسوف زاهد و مستغرق در خویشتن نبود بلکه زندگی او پر سر و صدا و مملو از نشاط و عمل و رفت و آمد به مجالس سرور و شادمانی بود. او دارای حافظه خوب و سرعت در تألیف بود که تمامی فلسفه را از کندی و فارابی گرفته است؛ جز اینکه او با قدرت بی همتایش در بیان و توضیح و نقل زیبای مطالب علمی توانست فلسفه خود را در میان مردم منتشر کند. تألیفات او زنده ماند و عقل و دل آدمیان را تسخیر کرد تا آنجا که عقاید کندی و فارابی هم به او نسبت داده شده است. تأثیر ابن سینا منحصر به شرق نبوده و به غرب هم کشیده شد. همواره کتابهای او تا زمان نهضت علمی در دانشگاههای اروپایی تدریس می شد.

آثار ابن سینا

مهمترین آثار ابن سینا که به دست ما رسیده است عبارتند از: شفا، نجات، اشارات و تنبیهات، قانون، سیاست حکمت مشرقیه، نه رساله در حکمت و طبیعیات، جامع بدایع، هفت رساله، احوال نفس، رساله اُضحویه در امر معاد، تعلیقات بر کتاب نفس ارسطو، رساله در اثبات نبوت، و ده ارجوزه در طب، که دو هزار و پنجاه بیت دارد.

اسلوب و روش ابن سینا

ابن سینا در روش و هدف و عناصر تشکیل دهنده فلسفه اش با فارابی موافق است. ولی به لحاظ قدرت بی همتایش در توضیح و بیان و ذکر دلیل و کثرت نقل مطالب با فارابی متفاوت است. او در برخی از نوشته های خود روش رمزی و تخیلی و کنایه را در پیش گرفته است، که با زن به شهوت و با پرنده به نفس و با برق به جذبۀ مبهوت آور الهی و با حسی بن یقظان به عقل فعال و... اشاره کرده است؛ و به واسطه آن به اندازه ای بر زیبایی و رونق کتابهایش افزوده است که نظیر آن را در آداب و فرهنگ عمومی جهان کمتر می توان یافت.

فلسفه ابن سینا

فلسفه از نظر ابن سینا همانند نظر فارابی عبارت از علم به وجود است از آن جهت که موجود است و نیز شناخت مبادی و مقدماتی که علوم جزئی قایم و وابسته به آنها است. و غایت فلسفه بنا به عقیده او همانند نظر فارابی و کندی عبارت از تهذیب نفس آدمی و استکمال آن جهت دستیابی به سعادت و خوشبختی است. ابن سینا خط مشی کندی و فارابی را به صورت مستوفی و با بیان کامل و سبک زیباتر و با شرح و تفسیر بیشتر ترسیم کرد. او ماده و خمیر مایه ای را که آن دو بدست آورده بودند مورد عنایت قرار داده و آنرا حاصلخیز و بارور نموده و نتایج زیبایی از آن گرفت.

ابن سینا فقط به نقل و شرح بسنده نکرده و کورکورانه از افلاطون و ارسطو پیروی نمی کند، بلکه علی رغم امتزاج فلسفه افلاطون و ارسطو در فلسفه نوافلاطونیان، وی نیز میان آرای آن دو جمع کرده و تجارب علمی ویژه خود را به آن اضافه نمود. ابن سینا بهترین تعالیم مورد اطمینان را از گذشتگان اختیار می کرد و اغلب با مناقشات خود عیب نظریات گذشتگان را برای مردم آشکار می ساخت. او در بسیاری از موارد در مقابل فلسفه کندی و فارابی هم موضع گرفته است.

فلسفه ابن سینا در اصول و مبادی خود یک فلسفه نظری و عقلی و در الفاظ و تعبیرش صوفی و در غایات و اهدافش توفیقی و سعادت آور است. او همانند کندی به فلسفه ایمان دارد و همانند فارابی به عقل فعال بعنوان منبع علم و شناخت و سرچشمه وحی و الهام ایمان دارد. ایمان وی به امکان توفیق و سازگاری بین فلسفه و دین کمتر از ایمان آن دو نیست.

برای شناخت واقعی فلسفه ابن سینا لازم است که میان مسلک ظاهری و باطنی وی فرق بگذاریم. او در مسلک ظاهری خود به مطالب فلسفی مشائیان اذعان کرده و مبادی آنها را در شفا و نجات و برخی از قسمتهای کتاب اشارات تلخیص نموده است. یکی از ویژگیهای این مسلک، آمیختن آرای افلاطون و ارسطو از خلال تاسوعات افلوپین و آثار شارحان دیگر است. و اما مسلک باطنی ابن سینا در نوشته های کوتاهش و اقوال متفرقه ای که در

بخش مقامات عارفین از نمط نهم اشارات آمده به چشم می‌خورد. او در این اقوال، برخی از آرای مشائیان را نابخردانه قلمداد می‌کند و می‌گوید که به خاطر درخواست گروهی از مشائیان کتابهایش را به سبک مشایی نوشته است. و هر کس که بخواهد به فلسفه واقعی وی دست یابد بایستی کتاب *لوحق* را بخواند، کتابی که ابن‌سینا وعده داده بود تا بعد از شفا به عنوان شرحی بر آن کتاب بنویسد ولی توفیق نوشتن آن کتاب را پیدا نکرد. و زمانیکه ابن‌سینا نتوانست کتاب *موعود لوحق* را تألیف کند، کتاب دیگری به نام حکمت مشرقیه تألیف نمود که هر کس بخواهد به فلسفه حقیقی ابن‌سینا برسد باید به آن کتاب مراجعه کند. درباره این کتاب که جز بخش منطقی آن به دست ما نرسیده، جدل و بحث شدیدی پیش آمده است. اغلب گمان می‌رود که ابن‌طفیل بر محتویات این کتاب آگاه بوده و رساله اش *حی بن یقطان* را برای نشر و ترویج اسرار آن وقف نمود. زبان عمومی فلسفه ابن‌سینا زبان توفیق میان حکمت و شریعت یعنی توفیق میان تعالیم ارسطویی آمیخته به تعالیم افلاطون و نوافلاطونیان و تعالیم اسلامی متأثر از تشیع با توسعه در فهم نصوص می‌باشد.

۱- نظریه معرفت

ارسطو می‌گوید معقولات به کمک محسوسات حاصل می‌شوند. ولی ابن‌سینا این نظر را نمی‌پذیرد (ابن‌سینا، تعلیقات بر کتاب نفس ارسطو: ۷۰ - ۶۹) و همانند فارابی فیض عقل فعال را منبع معرفت دانسته و می‌گوید که ماهیات از ناحیه عقل فعالی افاضه می‌شوند که صور معقولات از مبدع کل به آن سرازیر می‌شود. و بدن و حواس ادراکی تنها وسایلی هستند که عقل آدمی را برای پذیرش فیض عقل فعال آماده می‌سازند. ابن‌سینا به اینکه تصور کلی را صادر از عقل فعال بداند تمایل بیشتری دارد تا اینکه آنرا نتیجه قوه تجرید مخصوص عقل آدمی قرار دهد. لذا می‌گوید که مفاهیم کلی از حق تعالی افاضه شده و به واسطه عقول مفارق به عقل انسانی متصل می‌شوند.

معرفت از نظر ابن‌سینا بر سه نوع است: فطری و فکری و حدسی. معرفت فطری معرفت مبادی اولیه است مثل "کل از جزء خودش بزرگتر است". و اما معرفت فکری از طریق رسیدن به مرتبه عقل فعال با ادراک مجردات تامه اکتساب می‌شود. و معرفت حدسی تنها برای برخی از مردم رخ می‌دهد که برای اتصال به عقل فعال محتاج به تلاش و تعلیم و تربیت نیستند و همه چیز را حدس می‌زنند. (ر.ک: ابن‌سینا، نجات: ۳-۲۷۲؛ ابن‌سینا، اشارات: ۲/ ۳۶۸ به بعد) و این استعداد حدسی در برخی از مردم به اندازه ای قوی است که صور هر یک از اشیای موجود در عقل فعال ناگهان در نفس آنها نقش می‌بندد. و این مرتبه از قوه و استعداد را قوه قدسیه می‌نامند که اعلی مراتب قوای انسانی است. (ابن‌سینا، نجات: ۴-۲۷۳)

۲- منطق

ابن‌سینا علاوه بر تألیف بیست و یک کتاب منطقی در کتابهای دیگرش نیز بصورت متفرقه بحثهای منطقی را آورده است. (ر.ک: قنواتی، مؤلفات ابن‌سینا: ۱۰۱ و ۱۱۶) او در تعریف منطق می‌گوید: منطق یک علم آلی و دارای قواعد کلی است که ذهن را از خطای در تصورات و تصدیقات مصون داشته و با ارایه طرق مناسب آدمی را به حق معتقد می‌سازد. (ر.ک: نجات: ۳؛ اشارات: ۱/ ۱۶۷) و در کتاب شفا گفته است که منطق گاهی آلت و

گاهی بخشی از فلسفه است. (شفا، تحقیق قنوتی و: ۳-۵۲) هیچ انسانی از این علم آلی مستغنی نیست بجز کسانی که مؤید درگاه الهی باشند. (نجات: ۶)

ابن سینا در ابتدای حیات فلسفی خود بر منطق ارسطو تکیه کرده و در سخنانش مسلک و طریق فارابی را اتخاذ نموده است. و لذا از تصور و تصدیق و انواع آندو و فایده منطق و ارتباط آن با لغت و بحث الفاظ و امثال آن سخن به میان آورده است. لکن موقعی که فکر و اندیشه او به کمال رسید به تعبیر خودش عصای اطاعت را شکست.

در این زمان تحولی در حیات فکری ابن سینا پدید آمد. (ر.ک: قنوتی، ذهبی: ۵۸-۶۱) او در کنار فیلسوفیگری عالمی است که به تحصیلات علوم تجربی عشق می ورزد و نسبت به اتخاذ روش علمی در بحثهای خود حریص است. با رجوع به مقدمه کتاب شفا و مقدمه کتاب منطق مشرقیین روش او را در قیاس بررسی کرده، و حیات فکری او را به سه مرحله تقسیم می نمائیم:

۱- مرحله جوانی، که در پرتو کتابهای فارابی به فهم الهیات ارسطو منتهی می شود. وی در این مرحله به جمیع معارف زمان خود دست یافت، و سپس به تحصیل طب و معالجه بیماران پرداخت.

۲- مرحله افکار و نظریات مهم و تلاش فیلسوفانه در عالم و تفسیر آن بطور جامع تحت تأثیر افلاطون و ارسطو، که در این هنگام به سن نوزده یا بیست سالگی خود رسیده بود. او در این مرحله به اعماق منطق ارسطویی متکی به یقین قیاسی نفوذ کرده و آنرا نیکو پذیرفت.

۳- مرحله خلق و ابداع و نوآوری به صورت مستقل از ارسطو که بتدریج در این مرحله وارد شد. او با تألیف منطق مشرقیین کمال روش فکری خود را ارایه داد. ما برخی از آثار منطق ابن سینا را در کتاب اشارات می بینیم. هر چند ابن سینا اهمیت قیاسهای ارسطویی را از جهت نظری انکار نمی کند ولی آنها را کافی نمی داند، و می گوید که لازم است عنصر جدیدی که از بحث علمی در میدان طب مدد می جوید آنرا تقویت کند، و آن عنصر چیزی غیر از عنصر تجربه محسوس و واقعیت مشاهده نیست. و این وحدت میان اندیشه و واقعیت، و این تعاون و همیاری میان تجربه محسوس و قیاس نظری در منطق جدید ابن سینا مورد نظر است.

تحول افکار منطقی ابن سینا بیشتر در تحقیق و بررسی او در باره شناخت و آگاهی انسان ظاهر شد. اندیشه ابن سینا دو نوع روش شناخت را طی کرد: یکی از آندو روش استنتاجی ارسطویی است که از معقولات مجرد و غیرحسی شروع شده و به موضوع محسوس منجر می شود. و دیگری روش استقرائی صعودی سینوی است که از خواص محسوس و مشاهده در یک موضوع شروع شده و به ماهیت معقول و مجرد می رسد.

آغاز به ادراک خواص محسوس آدمی را قادر می سازد که ماهیت شیء را بدست آورد و به واقعیت عینی و خارجی برسد. بعد از اینکه ارسطو معقول مجرد و غیر محسوس را ملاک و معیار حقیقت قرار داد، ابن سینا امر محسوس عینی و واقعیت محسوس را ملاک حقیقت دانست و علتش این بود که ابن سینا در اواخر زندگی خود علاوه بر یقین فلاسفه بیشتر به یقین دانشمندان اهتمام می ورزید.

اهمیت زیادی که ابن سینا به واقعیت محسوس می داد سزاوار بود که یک تغییر اساسی و عمیق در قیاس پدید آورد. عناصر و مقدمات لازم برای اقامه دلیل و برهان در قیاس ارسطویی، دائماً از ذاتیات اتخاذ می شود که از آن به ماهیت تعبیر می آورند، و در نتیجه معرفت و شناختی که با این روش قیاسی بدست می آید یک معرفت کلی و عام و ثابت است که حاکی از صفات مشترک اشیا بوده و به خواص جزئی محسوس و متغیر نمی پردازد. اما ابن سینا از آنجا که یک پزشک بود به جزئیات بیش از کلیات عنایت داشت، او ابتدا جزئیات را اکتساب می کرد و سپس

هنگامی که علتش را شناخت از آنها یک حکم کلی بدست آورده و تعمیم می داد علتی که به اقتضای خود ماهیت شیء نبوده بلکه به اقتضای ارتباطش با یک بیماری خاص بود.

ارسطو علم حقیقی را مستند به ضرورت می دانست. ولی ابن سینا در یکی از فصلهای کتاب نجات کیفیت حصول علم را با قضایای ممکنه تحلیل می کند ممکناتی که استثنا بردار بوده و وابسته به شرایط زمانی و مکانی و حالات ویژه هستند. (قانون: ۱۱۷)

ابن سینا به نظام واقع محسوس و احتیاج آدمی به آن در مقام اقامه برهان و عدم کفایت نظام ماهیت کلی و مجرد اعتراف نمود. لذا عالم حسی و خارجی بعد از چندین قرن ترک و هجران موضوع علم قرار گرفت. و بعد از اینکه علت متافیزیکی و ماورای طبیعی عامل اولی و قطعی در روش ارسطو بود علت تجربی عامل قطعی و اولی در روش فکری ابن سینا گشت و بعد از اینکه یقین، مبتنی بر ماهیت ضروری معقول و مجرد بود بر وقایع ممکنه محسوس مبتنی گشت. او برای یقین منتج، راه و روش تازه ای پر از پدیده ها و عناصر جدید گشوده و از یقین عقیم و بدون فایده دست برداشت. و بدینسان انتقال از مرحله علم قدیم به مرحله علم جدید حاصل شد.

۳- واجب و ممکن (خدا و جهان)

ابن سینا نیز همانند فارابی میان ماهیت و وجود اشیا تفاوت قابل شد تا خدا را آن علت فاعلی قرار دهد که به ماهیات هستی می بخشد، در حالیکه خدا در نزد ارسطو یک علت غایی بود و کار او تنها عبارت از این بود که ذات خود را درک کند و به غیر ذات خود تعدی ننماید.

ماهیت و وجود در مورد خداوند یکی است، اما در غیر ذات حق تعالی وجود معنایی زاید بر ماهیت آن دارد و بر آن عارض می شود. بنابراین غیر خدا در وجود خود محتاج به علت است. و از آنجا که دور و توقف شیء بر نفس و تسلسل در علل باطل است، پس بناچار باید به علت نخستین منجر شود علتی که ماهیتش عین وجود آن است. و تصور عدم برایش جایز نیست چرا که ماهیت آن عبارت از همان وجودش بوده و مبدأ همه هستی ها است. ولی در مورد ما سوای او تصور وجود یا عدم بصورت یکسان برای آنها جایز است چون وجود در آنها غیر از ماهیت است. و اینچنین امتیاز میان وجود و ماهیت یک شیء به امتیاز میان واجب و ممکن منجر می شود.

ابن سینا همانند فارابی در وجود شناسی از یکی از طرفین هستی به واجب الوجود و از طرف دیگر به ممکن الوجود تعبیر می آورد. واجب الوجود عبارت از موجودی است که از معدوم فرض کردن آن محال لازم می آید، و ممکن الوجود عبارت از آنست که فرض عدم یا وجودش محال نیست. پس واجب الوجود وجودش ضروری است ولی در ممکن الوجود بهیچوجه ضرورتی نیست. (شفا، الهیات، مقاله اول، فصل ششم. و نجات، الهیات، مقاله دوم، فصل اول)

فارابی ممکن را تنها با حکم یک شق از دو شق آن توصیف کرده و می گفت: "فرض عدم آن مستلزم محال نیست". پس نسبت دادن حکم کلی به ممکن تنها به یکی از دو شق آن "معدوم فرض کردنش" نه شق دیگر "موجود فرض کردنش" نشانگر رجحان شق اول بر شق دوم است در حالیکه طبیعت ممکن تنها با مساوات طرفینش، مساوات فرض وجود و عدم وجودش، تحقق می یابد. اما ابن سینا در تقریر و بیان طبیعت امکان دقت بیشتری داشته و هر گز هیچ یک از دو شق را بر دیگری ترجیح نداده است.

واجب الوجود بر دو نوع است یکی واجب بالذات که حق تعالی است و دیگری واجب بالغیر که همان جهان آفرینش است. آفریده های خدا ذاتاً ممکن هستند، و در رجحان وجودشان محتاج به علتند پس هنگامی که وجود پیدا کنند به واسطه غیر واجب الوجود می شوند.

اثبات وجود خدا

ابن سینا در مقام اثبات وجود خدا می گوید: وجود از دو حال خارج نیست یا ممکن بالذات است یا واجب بالذات. اگر واجب بالذات باشد مطلوب ما حاصل است وگرنه در رجحان جانب وجودش بر عدم محتاج به علت است. اگر علت آن هم ممکن الوجود باشد و سلسله ممکنات برخی بر برخی دیگر وابسته باشند قطعاً موجود نخواهد بود، چرا که این وجود مفروض تا زمانیکه مسبوق به وجود نامتناهی نباشد به مرحله هستی در نمی آید که بر خلاف فرض ماست پس ممکنات عالم به واجب الوجود بالذات منتهی می شوند. (ر.ک: رساله عرشیه: ۳ و ۲) و این واجب بالذات ضرورتاً موجود بوده و علت حقایق وجودی عالم است. (اشارات: ۴۶۳/۴) هرگاه هر یک از افراد یک مجموعه معلول باشند، محتاج به علتی خواهند بود که خارج از افراد سلسله باشد و آن علت همان خداوند است.

این طریق عقلی صرف که ابن سینا با اکتفا به تحلیل طبیعت امکان بدون لحاظ خود ممکنات برای اثبات وجود خدا پیمود از نظر او از هر طریق دیگری شریفتر است. بنا به عقیده او سزاوار این است که برای اثبات وجود خدا چیزی از مخلوقات او را واسطه قرار ندهیم، این کلام ابن سینا کنایه به متکلمین دارد که از راه حدوث عالم برای اثبات وجود محدث دلیل آورده اند، بلکه شایسته است که به تحلیل طبیعت امکان استناد کنیم و با امکان ممکن الوجودی که فقر وجودی دارد به واجب الوجودی استدلال کنیم که وجودش عین ماهیت اوست. زیرا تعلق فعل به فاعلش از جهت وجود پیدا کردنش به واسطه غیر است، یعنی از جهت امکان است نه به لحاظ حدوث.

ابن سینا در اشارات بعد از اثبات واجب می گوید: « تأمل کن که چگونه بیان ما برای ثبوت مبدأ اول... محتاج به در نظر گرفتن چیزی غیر از خود وجود نبوده و نیازمند به لحاظ مخلوق و فعل خداوند نیست، هر چند استدلال از طریق مخلوق نیز از دلایل اثبات وجود خداوند است، ولی استدلال از این طریق، و شریفترین نوع برهان است، زمانی که احوال خود وجود را در نظر گیریم وجود از آن جهت که وجود است به حقانیت خدا شهادت می دهد». (اشارات: ۴۸۲/۳؛ نجات: ۸-۳۴۷) ابن سینا در این مسأله با فارابی اتفاق نظر دارد ولی شرح و بسط بیشتری داده است.

صفات واجب الوجود

صفات واجب الوجود نزد ابن سینا با نظر فارابی متفاوت نیست لکن هنگامی که فارابی با اسلوب پیچیده و مختصر خود به این صفات می رسد ابن سینا از روی عادت خود، آنها را شرح و بسط می دهد. واجب الوجود دارای صفات بساطت و کمال و خیر محض است، و او واحد است و علت ندارد، و او جسم یا امر جسمانی نیست، انقسام در ذات خدا راه ندارد و او در ماهیت خود با غیر شریک نیست که مثل یا ند یا ضد و یا شریک داشته باشد، تنها با عرفان صریح عقلی می توان به او اشاره کرد، و وجود او عین ماهیتش است، و او تنها کسی است که به ممکنات عالم هستی بخشیده است، و او عقل محض است که عالم به ذات خود بوده و معقول ذاتش است، پس او عقل و عاقل و معقول است، و آن موجب کثرت و تعدد در ذات خدا نیست چون صفات خدا عین ذاتش است. هنگامی که گوئیم خداوند عقل و عاقل و معقول است منظور ما تنها وجود خداوند است که

وابستگیهای مادی از آن مسلوب است. و هنگامی که گوئیم خداوند واحد است منظور ما تنها خود وجود اوست که انقسام به واسطه کم یا شریک داشتن از او مسلوب است. ابن سینا این طریقه شناخت صفات الهی به لحاظ جهات سلبی را از معتزله گرفته است، و ما این روش را در نزد فلاسفه مسیحی مثل توماس آکوئیناس می بینیم که تحت تأثیر او واقع شده اند. (رک: اشارات: ۴۸۱/۳)

علم الهی

خدای ارسطو از ماسوای ذاتش غافل بود. سپس فارابی آمد و گفت که خداوند به ذات خود و غیر خود عالم است، ولی او نوع و کیفیت این علم را تبیین نکرد. و زمانی که ابن سینا آمد این گفتار را به بیان استادش اضافه کرد که واجب الوجود بر همه چیز به نحو کلی عالم است، و با این حال هیچ شیء جزئی و شخصی از او مخفی نیست، خدا به اسباب و علل و آنچه که این اسباب به آن منجر می شود و زمانهای موجود میان آنها و ثمرات و نتایجش علم دارد، او امور جزئی را با وصف کلیت درک می کند. (رک: همان: ۷۰۹ و ۲۰-۷۱۷؛ نجات: ۸-۴۰۴)

ابن سینا با تکیه بر اندیشه علیت در تبیین کیفیت علم خداوند به امور جزئی متغیر می گوید همانا خدا به اسباب و عللی که به هر یک از حوادث این عالم طبیعی منجر می شود علم دارد، و لذا ضرورتاً به خود این حوادث از آن جهت که معلول هستند، عالم است. علم خداوند به حوادث جزئی در این عالم از طریق تحقق آنها در لحظه و زمان خاص نیست بلکه از طریق مبدأ کلی یعنی اسباب و عللی است که وقوع آن حوادث را واجب می سازد. مثلاً علم خدا به کسوف از این جهت است که کسوف معلول علم اوست و تنها به واسطه آن حاصل می شود.

علم خداوند به غیر خود عبارت از همان علم او به ذات خودش است بدون اینکه در آن تغییر و تکرر باشد. ذات خدا عقل و عاقل و معقول است، و این امر موجب کثرت و تعدد ذات او نیست، زیرا عقل بودن خدا و متعلق تعقل بودن ذاتش او را از بساطت خارج نمی کند، چون علم او به غیر ذات خود با علم او به ذاتش متفاوت نیست. پس هنگامی که خداوند ذات خود و مبدأ همه موجودات بودنش را تعقل نماید به موجودات نخستین که از او صادر شده و امور جزئی ای که از آنها پدید آمده است علم خواهد داشت. پس جمیع موجودات در سلسله علت و معلولی ضرورتاً معلول و اثر واجب تعالی بوده و به علم ازلی معلوم او است.

عنایت خدا عبارت از « احاطه علم او به همه موجودات است و واجب است که همه هستیها مطابق علم حق باشند تا به نیکوترین نظام جلوه کنند. و چنین نظامی معلول ذات خدا و احاطه علمی اوست پس عالم موجود مطابق با علم حق تعالی به نیکوترین نظام است که بدون قصد و داعی زاید بر ذات از ناحیه حق تعالی صادر می شود. بنابراین علم خدا به نیکوترین نظام، منبع فیضان خیر و کمال به همه هستیها است ». (اشارات: ۳۰-۷۲۹)

خدا خیر محض و پدیدآورنده موجودات به مقتضای نظام خیر و کمال است و چون طبیعت عالم امکان است، لذا از کمال مطلق بدور بوده و در نتیجه نقص و شر خواهد داشت. همین امر دلیل دخول شر در عالم است. عالم تابع اسباب و علل است و جهان به کاملترین وجه ممکن آفریده شده است. و این شروری که در برخی از موجودات پیدا شده، لازمه وجودی جهان طبیعت است. لکن شرور جهان بسیار نادرند چون وجود همه اش خیر است یا خیرش بیشتر است. و شرور بنا به تعبیر ابن سینا (رساله عرشیه: ۱۶) به اشخاص و زمانها و طبایع نسبت داده می شود. خیر مقصود بالذات و مقصود به قصد اول است و شر به قصد ثانی و بالعرض داخل در عالم است، هر چند همه آنها بنا به تقدیر الهی است. پس در اینصورت شر مطلق وجود ندارد بلکه شر امری نسبی و موجود بالعرض است. (رک: رساله عرشیه: ۱۸)

قدم عالم

ابن سینا و فارابی به پیروی از ارسطو می گویند واجب الوجود بخاطر کمال مطلق بودنش جذاب و معشوق است و عالم ممکنات بخاطر نقص و پستی خود عاشق و مشتاق است و لذا تلاش می کند تا شبیه به واجب الوجود گردد. ولی این نظر ارسطو را نمی پذیرند که تحریک ممکنات محدود به جذب و انجذاب باشد، ابن سینا ممکنات را نتیجه و ثمره فعل و ابداع و ایجاد واجب تعالی می داند. او با این نظر خود فلسفه را به دین متمایل ساخته است. پس بعد از اینکه واجب بالذات در نظر ارسطو تنها معشوق بود در نظر ابن سینا فاعل گشت.

ارسطو می گوید که عالم به قدم خداوند قدیم ذاتی و زمانی بوده و مخلوق خدا نیست. ولی ابن سینا همانند استادش میان قدم به لحاظ ذات و زمان و قدم به لحاظ تنها زمان تفاوت قائل شد. قدیم ذاتی آنست که در هستی خود وابسته به علت و مبدأ پیدایش نباشد و قدیم زمانی آنست که زمانش سرآغازی نداشته باشد. (نجات: ۳۵۵) او به لحاظ علاقه اش به توفیق میان فلسفه و دین میان قدم زمانی عالم و حدوث ذاتی آن جمع کرده و گفت که عالم قدیم زمانی و حادث ذاتی است و وجود خدا علت پیدایش عالم است.

ابداع اعلی مرتبه آفرینش است. (اشارات: ۶-۵۲۴) زیرا خلق و تکوین عبارت از اینست که یک شیء منشأ آفرینش وجود مادی و زمانی گردد، و اما ابداع آفرینش بدون ماده و زمان سابق است. خلق و صنع به تبدیل شدن یک شیء به شیء دیگر یا وجود بعد از عدم مربوط است. (همان: ۴۸۵) و این وجود در نظر ابن سینا پایینتر از ابداع است. چون وجود غیر از دوام و استمرار وجود است و تعلق و وابستگی عالم به خداوند یک وابستگی ذاتی است نه زمانی. دلالت تعلق ذاتی بر خداوند بیش از تعلق زمانی است. تعلق و وابستگی زمانی صرف بدین معنی است که عالم تنها در بدو پیدایش خود نیازمند به خدا است. و اما تعلق و وابستگی ذاتی استمرار احتیاج عالم را به خدا می رساند.

ابداع بمعنای آفرینش به مجرد امکان است امکانی که در اصل تصور عالم به زمان مربوط نیست. و این امر امکان را از حدوث ممتاز می سازد. حدوث رشته پیوند اشیا به زمان است اما امکان علت ارتباط فعل به فاعلش به لحاظ وجود آن است. بنا بر این ملاک احتیاج معلول به وجود واجب بالذات، امکان است نه حدوث.

۴- فیض الهی

هنگامی که ابداع از ماده قبلی و زمانی نباشد راه صدور موجودات از ناحیه حق تعالی، فیض خواهد بود. نظریه فیض در نشأت خود مرهون فارابی است و لکن رشد و تفسیر و نشر آن مرهون تلاش ابن سینا است.

خدا به ذات خود و نظام خیر موجود در جهان و کیفیت آن علم دارد و نظام جهان آفرینش از آنجا که معقول اوست از افاضه وجود بهرمنند شده و موجود می گردد. صدور جهان آفرینش از ناحیه خداوند محتاج به قصد و داعی زاید و یا به طریق فاعلیت بالطبع و بدون علم نیست. خداوند به مبدأ وجود بودن خود و پیدایش لوازم و توابع آن آگاه است. و او فاعل همه جهانیان است، و وجود هر پدیده ای ضرورتاً از ناحیه خدا صادر شده است، چرا که واجب الوجود بالذات از هر جهت واجب الوجود است. (ر.ک: نجات: ۴۴۸-۵۰)

و چون مبدأ اول یکی است و جسم و جسمانی و قابل انقسام نیست، جایز نیست که اولین موجودی که از ناحیه خدا صادر می شود کثرت عددی یا کثرت بواسطه انقسام به ماده و صورت داشته باشد. از علت واحد از آن جهت که واحد است فقط یک موجود صادر می شود و اگر در مفارقات عقلی و مجردات کثرتی یافت شود کثرت

اعتباری و اضافی است. و در عقل اول به یک معنا کثرت و تعدد جهات است: جهت اول اینکه امکان ذاتی خود را درک می کند و جهت دوم اینکه ذات خودش را درک می کند که به واسطه مبدأ اول واجب الوجود شده است و جهت سوم اینکه خود مبدأ اول را درک می کند.

این جهات سه گانه و کثرت به سبب مبدأ اول حاصل نشده است، همانا ممکن الوجود بودن ذاتی آن است نه اینکه به واسطه مبدأ اول باشد، بلکه مبدأ اول سبب واجب الوجود شدن آنست. کثرتی که از درک مبدأ اول و درک ذاتش در آن حاصل می شود لازمه وجود و صدورش از مبدأ اول است. پس محال نیست که یک امر واحد از یک شیء واحد صادر شود و سپس کثرت و جهات اضافی و نسبی پیدا کند. (همان: ۴-۴۵۰)

و سپس این کثرت اضافی و اعتباری در عقل اول کثرت حقیقی می گردد. و در تحت هر عقل مجردی سه چیز موجود است. عقل فلک اقصی و نفس و جرم آن از عقل اول ناشی می شود. و عقل دوم منشأ صدور عقل فلک ثوابت و نفس و جرم آن می شود و همینطور آفرینش ادامه می یابد تا به عقل فلک قمر و نفس و جرم آن برسد. و کیفیت صدور در علم و ادراک متصور است. علم مبدأ اول به ذات خودش منشأ صدور عقل اول شده است. و چون علم عقل اول به مبدأ اول شریفتر از علم او به ذات خودش است سبب صدور عقل دوم می شود در حالی که علم او به ذات خود به لحاظ ممکن الوجود بودن منشأ صدور جرم فلکی و به لحاظ واجب بالغیر بودن سبب پیدایش نفس فلک می گردد. و بدینسان سه جهت مختلف در فضیلت منشأ پیدایش سه امر مختلف در رتبه و شرف می شود.

در هر یک از عقول و افلاک سخن بر همین منوال است تا اینکه فیض الهی به عقل فلک قمر یعنی عقل فعال برسد عقلی که مدبر عقل انسانی در دنیای خاکی است. (ر.ک: همان: ۵-۴۵۴)

و سپس آفرینش عالم عناصر و ماده پذیرای صور آغاز می شود. و کم کم ماده در عالم عناصر ترقی و تکامل پیدا می کند، پس نخستین موجود در عالم مادی پست تر و مرتبه وجودی آن پایینتر از مرتبه وجودی بعدی است، و از همه پست تر ماده محض بوده و بر تر از آن عناصر اربعه و بعد مرکبات جمادی و سپس اجسام نامی و بعد حیوانات است که انسان افضل آنهاست، و اشرف و افضل از آدمیان کسی است که عقل بالفعل شده و استکمال یابد، و افضل آنها انسانی است که مستعد مرتبه نبوت باشد.

۵- طبیعت

علم طبیعت «در مورد اجسام موجود از آن جهت که متغیرند و متصف به انواع حرکات و سکونها هستند بحث می کند». (همان: ۱۵۸) و همه این اجسام مرکب از ماده یعنی محل، و صورتی است که در این محل حلول کرده است. و نسبت ماده به صورت همانند نسبت اصل به عکس است. (همان: ۱۵۹)

فکر ترکیب جسم از ماده و صورت را ابن سینا از طریق استادش فارابی از ارسطو گرفته است، که ارسطو می گوید: ماده صورت را می پذیرد و حامل آن است. لکن ابن سینا اندیشه امتداد را به فکر ارسطو افزوده است. هر جسمی هر چند یک شیء واحد است ولی دارای ابعاد سه گانه است. (همان: ۱۵۹) که دکارت فرانسوی هم با تأثر از فلسفه ابن سینا موجودات را بر دو قسم امتداد و فکر تقسیم کرده است.

«تناهی و محدودیت در وجود لازمه امتداد جسمانی است و مستلزم اینست که دارای شکل باشد». (اشارات: ۱۶۷) تنها موقعی جسم وجود پیدا می کند که دارای ابعاد سه گانه بوده و ابعاد آن متناهی باشد تا دارای یکی از اشکال باشد. ابن سینا مجموع مرکب از امتداد و تناهی و شکل را صورت جسمیه یا صورت جرمیه یا صورت

جرمانی می نامد در حالی که ارسطو از آنها غافل بود. این ابعاد سه گانه ای که ملازم و همراه هر جسمی است با شکل و هیأت خود در ماده موضوع یافت می شود، و امری خارج از ذات ماده است. ماده در حد ذات خود مقدار و بعد ندارد و آندو از خارج به آن عارض می شوند زیرا ماده دارای استعداد پذیرش آنهاست. (نجات: ۶۰-۱۵۹)

صورت از ماده جدا نیست، هنگامی که صورتی از ماده زائل شود صورتی دیگر بجای آن می نشیند، و این فعل نسبت به آن کوه نامیده می شود چنانکه انعدام و زوال صورت اول از جسم فساد نامیده می شود. و سهم صورت در وجود بیش از سهم ماده است زیرا وجود و فعلیت هیولی تنها وابسته به فعلیت صورت است. اجسام به واسطه قوای درونی خود دارای حرکت و سکون و شکل و افعال شده اند. و این قوا و نیروها بر سه نوعند: برخی از آنها قوای جاری در اجسام است که حافظ کمالات جسم از اشکال و مواضع طبیعی و افعال آن است. و این قوا در انجام آن کار خود مسخر اجرام آسمانی است. (همان: ۲-۱۶۱)

و نوع دوم قوایی است که با آلات مختلفی کارهایی از قبیل حرکت دادن و ساکن ساختن و حفظ نوع و کمالات دیگر در اجسام انجام می دهد، که برخی از آنها دائماً بدون علم و اختیار کار انجام می دهد که نفس نباتی است و برخی قادر بر فعل و ترک بوده و امور ملایم یا منافی طبع خود را درک می کند که نفس حیوانی است؛ و برخی با فکر و اندیشه و بحث به حقایق موجودات احاطه پیدا می کند که عبارت از نفس انسانی است. (همان: ۲-۱۶۱)

و نوع سوم قوایی است که افعال نفس انسانی را در اجسام انجام می دهند قوایی که افعال خود را با اراده جهت دار به دأب و سنت واحد و بدون آلات انجام می دهند. که عبارت از نفس فلکی است. (همان: ۱۶۲)

مراتب موجودات

ابن سینا در مراتب موجودات و تأثیر مراتب بالا در مراتب پائین تر همانند فارابی، در نجات و رساله در عشق می گوید: موجودات دارای مراتب است که بالاترین مرتبه آن واجب الوجود است و پایینترین مرتبه اش هیولی یا ماده است. واجب الوجود نخستین موجود و فعلیت محض و وجود صرف است، و همه ماسوای واجب تعالی ممکن الوجود هستند، تا اینکه به هیولی و ماده برسد که قوه و امکان محض است.

هر موجودی دارای غایت و کمال است و بدلیل خیریت کمال، رو به سوی آن دارد، و دارای قوا و نیروهای غریزی است که آنرا برای رسیدن به غایت خود به بهترین وجه یاری می دهند. (ر.ک: همان: ۱۶۴)

اجرام آسمانی عناصر زمینی را به حرکت واداشته و در هم می آمیزد و از این طریق موجودات پراکنده با درجات متفاوت پدید می آیند در حالیکه تحت تأثیر افلاک و عقل فعال هستند. پس هر یک از اشیای عالم زیرین فلک قمر در اثر تأثیر سیارات و اجرام آسمانی از ترکیب و امتزاج عناصر چهارگانه حاصل شده اند. در اثر ترکیب ابتدائی آنها اجسام جامد پدید آمد؛ و آنگاه که آمیختگی آنها بیشتر شده و به حد اعتدال رسید بواسطه جرم آسمانی، نبات روئید و زمانیکه اعتدال مزاجش بیشتر شد دارای استعداد پذیرش نفس حیوانی گشت؛ تا زمانیکه بیشتر در اعتدال فرو رفته و نفس انسانی پذیرفت نفسی که او را مستعد بازگشت به عالم علوی و کسب سعادت می سازد.

جریان نیروی عشق در وجود اشیا

ابن سینا با تأثر از حکمت افلاطونی نظم و اشتیاق موجودات به خیر و کمال را با یک نظریه سحر آمیز و پر جاذبه در رساله عشق (ر.ک: ابوریان، قرائتها در فلسفه: ۶۰-۶۳۷) و نمط هشتم اشارات توصیف می کند. او می

گوید: هر موجودی خیر و کمال ملائم با طبع خود را می پسندد و به هنگام فقدانش به آن اشتیاق پیدا می کند. و هر چه به کمال و خیریت آن افزون گردد استحقاق معشوقیت و عاشقیت و اشتیاق به خیر افزایش می یابد. (رساله در عشق: ۶۴۱)

کتابهای آسمانی هم وجود عشق طبیعی در موجودات را ضروری دانسته است که به واسطه آن شوق به کمال و هستی و خیر پیدا کرده اند. همان شوق طبیعی و عشق غریزی که علت وجودی آنها بوده و کمالاتی را برایشان پدید آورده است. (همان: ۶۳۹) و جمیع کمالات وجودی از ناحیه ذات فیاض کامل افاضه شده است. حکمت و حسن تدبیر خداوند اقتضا می کند که در نهاد و طبیعت هر موجودی یک جاذبه و عشق کلی و عمومی قرار دهد عشقی که کمالات وجود آنرا حفظ کند و به هنگام فقدان کمال سبب شوق تحصیل آن باشد. هیچ شیئی خالی از عشق غریزی نیست، خواه از بسایط غیر حی باشد و خواه از موجودات زنده و حی باشد.

میل و عشق غریزی، علت وجود و بقای جمادات است. این عشق و میل ذاتی در ماده و صورت و اعراض هویداست. ماده به دلیل دوام کشش و اشتیاقش به صورت مفقود، موجود است و به همین جهت برای پرهیز از عدم مطلق هرگاه صورتی از دست بدهد صورتی دیگری پذیرد. و عشق غریزی صورت بر دو وجه نمایان است: یکی ملازمت و همراهی صورت با موضوعش و ناسازگاری آن با صورت دیگر که از آن ماده کنار می رود. و دومی همراهی اش با کمالاتی که برای آن حاصل می آید، و به هنگام جدایی و فقدان به سوی آنها حرکت و اشتیاق دارد. (همان: ۳-۶۴۱) و عشق طبیعی اعراض هم از ملازمت و همراهی آنها با موضوعشان فوق العاده آشکار است.

عشق و تمایل خاص قوه نباتی در شوق آن به حضور مواد غذایی و رشد و نمو و فراهم ساختن موجودی همانند خودش آشکار می گردد. (همان: ۶۴۴) و هر یک از قوای حیوانی دارای دخل و تصرف است دخل و تصرفی که یک عشق غریزی آنرا بر می انگیزد. جزء حسی عشق به محسوسات دارد و جزء غضبی عشق به انتقام و غلبه کردن و فرار از ذلت دارد؛ و جزء شهوانی عشق به لذت آذوقه ای دارد که مایه حیات اوست چنانکه یک نوع عشق غریزی به لذت نکاح دارد که سبب تولید مثل و بقای نسل است. (همان: ۶-۶۴۵)

اما نفس حیوانی انسان که با همراهی قوه ناطقه ارزش خاصی کسب کرده است این افعال را به طریق لطیفتر انجام می دهد. حیوان به اقتضای طبیعتش عشق می ورزد ولی عشق انسان با نگرش و اندیشه است، که هر چه به معشوق اول (خدا) نزدیکتر شود خوشبختی و سعادتش افزون می گردد. عقلای مردم به چشم انداز خوب و زیبا حرص و ولع دارند، ولی نباید این عشق و تمایل انسان را فریب دهد و به حد شهوات حیوانی برسد. تا زمانی که قوه حیوانی به حد نهایی خود سرکوب و فرو نشانده نشود عشق نطقی و تمایل عقلانی رها و آزاد نمی شود.

هر چه قوه شریفتری به قوای نفسانی ضمیمه شود، قوای نفس آدمی اهمیت چشمگیر پیدا می کند به گونه ای که افعال متقن و هدفدار از آن صادر می شود. چون قوه سافل نفس در خدمت قوه اعلی است و قوه اعلی و اشرف قوه سافل را تقویت می کند، و بدینسان امور انسان تنظیم و شمایل و اخلاقش تهذیب می گردد. (همان: ۸-۶۴۲)

مبدأ نخستین عالم معشوق نفوس الهی است زیرا این نفوس خیریت آن علت را درک نموده و به سوی آن عروج کرده اند. و چون کمال نفوس انسانی اینست که معقولات را به اندازه توانایی و ظرفیت وجودی خود تصور نموده و با تقرب به خیر مطلق، فضیلت و کمال بدست آورند، لازم است که خیر مطلق معشوق آن نفوس متأله گردد، همانا خیر مطلق سبب وجود این جواهر شریف و کمالاتشان است، زیرا کمال نفوس به اینست که صور عقلی قائم بالذات باشند، و آن تنها در سایه شناخت خیر مطلق امکان پذیر است که این معانی را به تصور در می آورد. و به همین دلیل خیر مطلق معشوق همه این نفوس الهی است.

نفوس ناطقه بشری ابتدا ذاتاً یک عشق غریزی و طبیعی به حق مطلق و در مرحله دوم به سایر معقولات دارد. بنابراین معشوق واقعی برای نفوس بشری تنها عبارت از خیر محض است. (همان: ۶-۶۵۳)

هر یک از موجودات عشق غریزی و طبیعی به خیر مطلق دارند و خیر مطلق برای عاشق خود متجلی می شود جز اینکه میزان پذیرش تجلی خیر مطلق و ارتباط و اتصال به آن میان موجودات متفاوت است، و نهایت درجه تقرب به خیر مطلق پذیرش تجلی آن به کاملترین وجه امکان پذیر می باشد. تنها عاشق به عطای تجلی خیر مطلق می رسد و وجود اشیا مظهر خیر مطلق است. اگر تجلی او نبود هیچ وجودی یافت نمی شد، و چون خیر مطلق با وجود خود به وجود معلولاتش عشق می ورزد عاشق رسیدن به مظاهرش می باشد. پس خیر اول خودش ظاهر است و در همه موجودات متجلی است، هر چند از آنها در حجاب بوده و معلوم نباشد. بلکه ذات او خودش متجلی است.

و نخستین قابل برای تجلی خیر مطلق عبارت از ملک الهی و موجود آسمانی به نام عقل کلی یا عقل فعال است. و آن بدون واسطه تجلی را می پذیرد، سپس نفوس ناطقه هم بدون واسطه به آن تجلی می رسند و در مرحله بعد قوه حیوانی و نباتی و طبیعی به قبول تجلی نایل می شوند.

۶- نفس

نفس در واقع، حقیقت انسان را تشکیل می دهد. انسان اندام جسمانی محسوس نیست بلکه یک جوهر متعالی است که در بدن ساکن شده است. نفس انسان، عالم و مستقل و صورتی کوچک از تمامی عالم است. نفس انسان عالم اصغر در مقابل عالم اکبر است. و آن آئینه تمام نمای هستی است.

نفس یک عطیه و هدیه آسمانی است

عناصر اربعه معلول عقل فعال و قوای فلکی است که با تأثیر عقل فعال و قوای فلکی و قوای غریزی جاری در این عناصر از امتزاج آنها معادن و فلزات بوجود آمده اند. سپس از امتزاج عناصر اربعه به مقدار معتدل تحت تأثیر قوای فلکی، نبات پدید آمده است. و اعتدال مزاج در برخی اجسام افزایش یافته و مستعد پذیرش نفس حیوانی شده است. و همینطور هر چه اعتدال مزاج در جسم افزایش می یابد مستعد پذیرش نفس لطیف تر و شریف تر می گردد. (ر.ک: نجات: ۸-۲۵۶) بنابراین اختلاف میان اجسام خواه طبیعی باشند و خواه اجسام حی منحصراً به مزاج و ترکیب عناصر تحت تأثیر قوای فلکی بر می گردد.

بعلاوه هر چه از اجسام طبیعی دورتر می رویم فعل قوای جاری در اجسام کمتر شده و فعل قوه زاید بر جسمیت افزون می گردد. یعنی نفسی که بعد از استکمال اسباب وجود مادی، در اجسام ظاهر می شود.

تعریف نفس

نفس اسم جنس است که بر سه نوع از نفوس اطلاق می شود: یکی نفس نباتی است که کمال اول برای جسم طبیعی آلی از جهت تولد و پرورش و تغذیه است. (همان: ۲۵۸) و دومی نفس حیوانی است که کمال اول برای جسم طبیعی آلی به لحاظ درک جزئیات و حرکت ارادی است. (همان: ۲۵۸) و سومی نفس انسانی است که کمال اول برای جسم طبیعی آلی از جهت انجام افعال از روی اختیار و اندیشه، و حکم و استنباط و درک امور کلی است. (همان: ۲۵۸)

قوای نفس نباتی

نفس نباتی دارای سه قوه است که عبارتند از: الف- قوه غاذیه، که اجسام دیگر را به مثل جسمی که در آن است تبدیل می کند. ب- قوه نامیه، که ابعاد سه گانه طول و عرض و عمق جسم را افزایش می دهد. ج- قوه مولده، که تولید مثل [و بقای نسل] را امکان پذیر می سازد. (همان: ۲۵۸)

قوای نفس حیوانی

نفس حیوانی دارای دو قوه است: قوه محرکه، و قوه مدرکه، و هر یک از آن دو دارای قوای فرعی است. الف- قوه محرکه که به دو قوه سببیه و قوه فاعلیه اطلاق می شود. وظیفه قوه سببیه وادار به حرکت کردن بدن به واسطه صورتی است که در قوه مخیله حاصل می شود، مثل حرکت در طلب لذت یا دفع ضرر. و اما قوه فاعلی قوه ای است که در اعصاب و عضلات حاصل می شود و حرکات بدنی را امکان پذیر می نماید. (همان: ۲۵۹)

ب- قوه مدرکه که بر دو معنی اطلاق می شود: یکی قوه مدرک خارجی و دیگری قوه مدرک داخلی. قوای مدرک خارجی عبارت از حواس پنجگانه ظاهری یعنی بینایی و شنوایی و بویایی و چشایی و لامسه است. و قوای مدرک باطنی و داخلی نیز پنج تا است که عبارتند از:

- ۱- حس مشترک که جمیع صور حسی را از طریق حواس ظاهری پنجگانه می گیرد و از هم ممتاز می سازد.
- ۲- قوه حافظه یا مصوره که حافظ و مخزن فرآورده های حسی است.
- ۳- قوه مخیله که مطابق قوانین معینی (تضاد، تشابه، و تجاور) در صور و معانی جزئی انبار شده در قوه مصوره و قوه ذاکره دخل و تصرف می کند. که ابتدا متعرض صور محسوس می شود و بنا به اقتضای طبیعت خود از آن صور به ضد یا مثل یا معلول آن سیر می کند (شفا: ۲۳۶/۱) و این قوه در مورد حیوان قوه متخیله و در مورد انسان قوه مفکره نامیده می شود.
- ۴- قوه وهمیه که معانی جزئی مربوط به صور حسی را درک میکند.
- ۵- قوه ذاکره یا متذکره که معانی جزئی و ادراکی واهمه را حفظ می کند و آنها را احضار کرده و به خاطر می آورد. و ابن سینا ذکر را غیر از تذکر می داند. ذکر یک عمل خود بخودی مشترک میان انسان و حیوان است، و اما تذکر عبارت از احضار چیزی است که در نفس محو و مندرس شده و تنها مخصوص انسان است (نجات: ۲۶۴-۷).

قوای نفس انسانی

نفس ناطقه انسان دارای دو قوه است: قوه عامله و قوه عالمه که هر دو به اشتراک اسمی عقل نامیده میشوند. قوه عامله یا عقل عملی مبدأ فعل و ترک افعال جزئی است افعالی که انجام یا ترک آنها سزاوار باشد؛ قوه ای که متکفل مدیریت و سیاست بدن است، و اخلاق انسان به آن سیاست و تدابیر امور جزئی مربوط است. (همان: ۹-۲۶۷)

و اما قوه عالمه یا عقل نظری به مبادی عالیه نظر دارد. در این قوه، صور کلی مجرد از ماده نقش می بندد. و این قوه نظری دارای چند مرتبه است:

الف) مرتبه اول آن دارای استعداد مطلق است مثل استعداد کودک بر نوشتن قبل از یادگیری آن، که قوه مطلق هیولانی یا عقل بالقوه نامیده می شود. این قوه و استعداد مطلق در هر یک از افراد انسانی موجود بوده است.

ب) سپس این قوه دارای استعداد مطلق بصورت قوه ممکنه در می آید، بدین معنا که تعدادی از کمالات و معقولات اولی که کسب معقولات ثانیه را امکان پذیر می سازند در آن عقل هیولانی بدون واسطه حاصل می شوند. و در این صورت به آن قوه ممکنه یا عقل بالملکه گویند.

ج) هنگامی که معقولات ثانیه در عقل حاصل شود به گونه ای که هرگاه بخواهد بررسی و تعقل نماید، کمال قوه و عقل بالفعل نامیده می شود زیرا هر زمان اراده کند بدون تکلف و کسب تعقل می کند.

د) هنگامی که صور معقول و مجرد بالفعل در عقل حاضر باشد، در حالیکه بالفعل آن صور را بررسی و تعقل نماید؛ در اینصورت عقل بالمستفاد نامیده می شود، که با عقل فعال متحد شده است. (همان: ۷۱-۲۶۹؛ اشارات: ۷/۲-۳۶۳)

و این انقسام وظایف نفس و قوای عقل به همان اندازه که به نظر فارابی نزدیک است از نظر ارسطو فاصله دارد. تجرید با قوه مصوره ای آغاز می شود که حافظ صور است و بعد به قوه مخیله که در صور تصرف اختیاری دارد ارتقاء پیدا می کند، سپس به قوه وهمیه می رسد قوه ای که میان صور و معانی آنها امتیاز می دهد، و قوه حافظه ذاکره که مخزن معانی غیر محسوس است، و عقل عملی که به کارهای جزئی ویژه تدبیر می پردازد، و سرانجام به عقل نظری می رسد که صور کلی در آن نقش می بندد و ماهیات اشیا را درک می کند. و کسی که بواسطه عقل فعال به صفای باطن برسد به علم و نور و حکمت و سعادت دست می یازد.

ماهیت نفس و تجرد آن

نفس جوهر قائم به ذات خود و مغایر با بدن است. اگر نفس از اعراض بدن بود، بدن مستقل از نفس و قبل از آن موجود می شد و بعد از قطع علاقه نفس باقی می ماند؛ و حال آنکه چنین نیست. نفس بدون بدن باقی است اما قوام بدن وابسته به نفس است. نفس یک جوهر قائم به ذات خود است و آن جوهر در اجزای بدن و سپس در کل بدن تصرف می کند. (ر.ک: شفا: ۲۸۵/۱؛ اشارات: ۵-۳۲۱)

ابن سینا ابتدا همانند فارابی میان نظر ارسطو و افلاطون جمع کرده و می گفت که نفس در حد ذات خود جوهر است و به لحاظ ارتباطش با بدن صورت است. ولی هنگامی که اندیشه او رشد کرده و به استقلال فکری او افزوده شد به رأی و نظر اول یعنی جوهر بودن نفس تمایل پیدا کرد.

نفس جوهر مجرد است و دلیل تجرد آن درک معقولات و معانی کلی است. انسان قادر است که کلیات را از کم و این و وضع و متی جدا کرده و از جزئیات مجرد سازد، و ممکن نیست که کلیات را از یک مکان منتقل کرده و در مکان دیگر قرار دهد، چون هرگز کلی کلی بالفعل و معقول معقول بالفعل نمی گردد مگر اینکه از مکان مجرد شود و بدور از عوارض مادی فهمیده شود. پس جوهری که معقولات در آن حلول می کند جوهر مجرد بوده و به صفات اجسام متصف نیست که ما آنرا نفس ناطقه می نامیم.

یکی دیگر از براهین تجرد نفس اینست که نفس در حد ذات خود و بدون مشارکت جسم معقولات را درک می کند. هر آنچه که چیزی را با مشارکت جسم درک کند هر گاه ادراک سخت بر آن تکرار شود بخاطر ضعف و ناتوانی عضو، دچار ضعف و ناتوانی می گردد. قوه شنوایی با شنیدن مکرر صداهای بلند تضعیف می شود در حالیکه نفس آدمی هرچه بیشتر در درک معقول شاق تمرین و ممارست داشته باشد در ادراک خود نیرومندتر و سرسخت تر می گردد. پس نفس در حد ذات خود مدرک بوده و محتاج به عضو و آلت نیست.

هنگامی که بدن آدمی سن رشد و نمو را به کمال رسانید و به چهل سالگی رسید ذبول و به تحلیل رفتن اجزای بدن آغاز می شود و توانایی و طاقت بدنی او تضعیف می شود. اگر قوه ناطقه عاقله انسان یک قوه جسمانی بود آن وقت قوه ناطقه انسان در این سن تضعیف می شد. ولی در اکثر مردم خلاف آن روی می دهد.

قوه نطق وابسته به جسم و عضو بدن نیست، بدنها به واسطه قوای نهفته در آنها به درک معقولات متصف می شوند، و این قوا در حد ذات خود و بدون مشارکت جسم و بدن تعقل می نمایند، و آنچه که از اینچنین وصفی برخوردار باشد جوهر روحانی معقول و مجرد است. (ر.ک: نجات: ۳۰۰-۲۸۰؛ مبحث قوای نفسانی: ۱-۷۰)

حدوث نفس

از نظر ابن سینا نفس به هنگام حدوث بدن، به واسطه عقول مفارقه حادث می شود. و دلیل حدوث نفس اینست که نفس تنها به واسطه بدن تعیین و تشخیص پیدا می کند پس وجود نفس پیش از بدن امکان پذیر نیست، زیرا اگر نفس پیش از بدن موجود باشد از دو حال خارج نیست یا باید نفوس هم با تکرر ابدان متکثر باشند و یا برای همه ابدان فقط یک نفس باشد، و هر دو باطل است.

تکثر نفوس قبل از بدنها بی معناست زیرا نفوس دارای یک ماهیت هستند و اختلاف نفوس از همدیگر تنها بواسطه بدن است که قابل آن ماهیت بوده و آنرا متعین می کند و برخی را از برخی دیگر ممتاز می سازد. از طرف دیگر وحدت نفس نیز قبل از بدن بی معناست یعنی اینکه همه افراد انسانی جمیعاً دارای نفس واحد باشند نفس واحدی که در بدنهای متعدد پراکنده شود، زیرا به هنگام حصول دو بدن، دو نفس در آن دو حاصل می شود، و آن از دو حال خارج نیست یا دو جزء از یک نفس خواهد بود و یا نفس واحد عددی در دو بدن خواهد بود که بطلان هر دو واضح و روشن است. نفس یک ماهیت بسیط است و امر بسیط قابل تجزی نیست و خود آن نفس که صورت یک بدن است ممکن نیست که همان نفس در همان وقت صورت بدنی دیگر باشد.

پس نفس به هنگام حدوث بدن حادث می شود بدنی که صلاحیت دارد که نفس آنرا به کار گیرد، و آلتی باشد که قوای مختلف نفس را متجلی سازد. (ر.ک: نجات: ۱-۳۰۰)

ابن سینا قصیده ای دارد که ابیات آن موهوم وجود نفس قبل از بدن است. او با کبوتری به نفس اشاره دارد که با ناز و غمزه از محلی مرتفع در لباسی شفاف هبوط میکند و با کراحت به بدن تعلق یافته و گذشته خود را فراموش کرده است او در دام تیره و تار افتاد همانند به قفس افتادن پرنده، دامی که او را از صعود به عالم تجرد و کسب کمالات باز می دارد. تا زمانیکه از بدن رهایی یابد و پرده ها کنار رود و حقایق را ببیند.

برخی از متفکران سعی کرده اند که صحت انتساب این قصیده را به ابن سینا انکار کنند، و برخی از آنها هبوط نفس را بصورت مجازی و غیر حقیقی تفسیر کرده اند. این قصیده اشاره زینده به نظر افلاطون دارد. چه بسا ابیاتی که به صراحت مشعر به نظر افلاطون است از این قصیده حذف شده و ابیات دیگری بجای آنها به ابن سینا نسبت داده شده است. و عدم وجود نص واحد مورد اتفاق و اجماع بر این قصیده، این احتمال را تقویت می کند.

ارتباط میان نفس و بدن

از نظر ابن سینا نفس و بدن ارتباط خیلی نزدیکی باهم دارند. نفس منشأ حیات و مدیر و مدبر امور بدن است. همانا استعداد بدن برای پذیرش نفس شرط پیدایش نفس است و نفس بدن را به خدمت گرفته و در انجام کارهای خود از آن کمک می گیرد. فکر و اندیشه با حمایت و کمک حواس حاصل می شود، و تفکر اثر زیادی در بدن دارد. آثار و حالات نفس بدن را متغیر می سازد، همانطور که حالات بدن در نفس اثر می گذارد. و اوهام مردم اغلب با تغییر مزاج بدنی به تدریج یا به صورت ناگهانی تغییر می کند. (ر.ک: اشارات: ۹۴-۸۵۵)

بنابر عقیده ابن سینا مغز مرکز بسیاری از قوای نفس است که حس مشترک در ابتدای فضای جلو مغز قرار دارد و قوه مصوره در انتهای آن است، و قوه مخیله در ابتدای فضای میانی، و قوه واهمه در انتهای آن می باشد و قوه حافظه در فضای عقب مغز قرار دارد.

بدون شک ابن سینا در این نظریه خود تحت تأثیر فارابی است که متأثر از پوزیدونیوس (poseidonius) و تیمستیوس (themistius) از رجال قرن چهارم میلادی است. آن دو نخستین کسانی هستند که قائل به تمرکز قوای نفسانی در نواحی خاصی از مغز بودند. اصل و ریشه آن را در عقاید فارابی مشاهده می کنیم که بعداً ابن سینا آنرا توسعه داد، و از طریق او به اکثر پزشکان و فلاسفه مسلمان و مسیحی در قرون وسطی منتقل شد.

بر این نظریه ابن سینا ایراد کرده اند که وی کیفیت ارتباط نفس و بدن و تأثیر آن دو در یکدیگر را از طریق فضاهای مذکور تبیین نکرده است. بعلاوه نفس مجرد، چگونه ممکن است در این فضاهای مغز جای گیرد؟

ابن سینا در تفسیر ارتباط روح و بدن نظریه دیگری دارد که عبارت از نظریه روح حیوانی است. و روح حیوانی عبارت از جسم بخاری لطیفی است که از قلب بیرون می آید و در تمامی بدن پراکنده می شود تا اعضای بدن را با حرارت لازم زنده نگهدارد. موقعی که روح لطیفترین جسم باشد صلاحیت بیشتری در بدن انسان برای تعلق قوای نفسانی دارد. و به واسطه این روح پراکنده در اعصاب، قوای نفسانی در اعضا و مراکز افعال نفسانی توزیع می شود. و در وجود ما ادراک حسی می کند. پس روح مرکب قوای نفسانی است. ارتباط روح با قوای نفسانی نظیر ارتباط میان ماده و صورت است. روح قوای نفسانی را به هم مربوط می کند و تأثیرات حسی را به مغز منتقل می نماید، همانطور که فرمانهای حرکتی را از مراکز مغز به اعضای حرکتی منتقل می کند.

یونانیان قدیم نیز به قولی شبیه به روح حیوانی معتقد بودند که عبارت از پنویما (Pneuma) است که ابن سینا آنرا توسعه داد، و دیوجین آپولونی (Diogene d' Appolonie) معتقد بود که اندیشه از هوای جاری در رگهای جهنده به همراه خون در تمامی اجزای بدن حاصل می شود. (ر.ک: عثمانی، ادراک حسنی در نزد ابن سینا: ۶-۶۲) و اکثر فلاسفه به پنویما به عنوان قوه حیات صرف نمی نگریستند، بلکه خود آنرا هم عبارت از نفس می دانستند. (پل جانیه و، مشکلات ما بعد الطبیعه: ۱۲۳) جالینوس معتقد بود که قلب از راه ریه و رگهای جهنده از پنویما استقبال می کند، و سپس بعد از آمیختن با هوای تنفس آن را بسوی مغز می راند و در این هنگام هوای لطیف یا پنویما زنده می گردد. و پنویمای زنده در فضاهای مغز به پنویمای نفسی تبدیل می شود که دقت و لطافتش از پنویمای سابق بیشتر است، (همان: ۵-۲۶۴) لکن جالینوس نگفته است که چرا این پنویمای نفسی عبارت از خود نفس است، نفسی که در نظر جالینوس شرط اساسی حیات و زندگی است.

و همچنین فکر پنویما در نزد یونانیان رابط میان نفس و بدن، و روح و نفس بود. و شاید قسطا بن لوقا بعلبکی، مترجم مشهور، نخستین کسی باشد که این فکر را در بحث خود به نام "رساله در فرق میان نفس و روح" به جهان عرب وارد کرد. نفس بنا به عقیده او یک جوهر مجرد بسیط و فناپذیر است و روح جسم لطیفی است که بر اعمال عضوی و عقلی ما اشراف دارد. پس آن هنگام که از حرکت باز ایستد مرگ حاصل می شود. پس روح ابزار نفس است و بدن به واسطه روح حرکت می کند و ادراک می پذیرد. (ر.ک: مدکور، فلسفه اسلامی: ۲۳۰)

این نظریه از ابن سینا به فلسفه مسیحیت منتقل شد سپس تا تاریخ و عصر جدید کشیده شد و در جمله عقاید دکارت قرار گرفت. پس روحی که ابن سینا به آن قایل بود با روح حیوانی در قول دکارت متفاوت نیست. هر دو عبارت از جسم لطیف گرم دارای حرکت ملایمی است که از قلب نشأت می گیرد و در اعصاب جاری می شود، و

آن روح سبب ادراکات حسی و حرکات حیوانی و برخی پدیده های نفسانی است. و قلب نزد این دو فیلسوف منشأ نشاط و فعالیت حیوانی و مرکز قوای نفسانی است. بنابراین قلب عضو اصلی و اساسی است که مجرد و مادی و عقلانی و جسمانی در آن به هم می پیوندند و بعد از قلب، مغز در مرتبه دوم قرار دارد.

ابن سینا که قایل به جدایی جسم و نفس بود، در تفسیر ارتباط میان آندو ناکام ماند. به نظر می آید که این مشکل گریبانگیر همه مذاهب ثنایی از فلاسفه یونان تا عصر جدید و علمای نفس و روانشناسان عصر حاضر باشد.

جاودانگی نفس

ابن سینا بر خلاف فارابی در جاودانگی نفس مردد نبود. وی می گوید: نفس با پیدایش بدن حادث است ولی با فساد بدن به فساد و تباهی نمی کشد. گاهی اشیایی از برخی اشیای دیگر پدید می آید، و آنها از بین می روند ولی چون ذات این اشیا به آنها وابسته نبوده باقی می ماند، مخصوصاً هنگامی که افاده کننده وجود، یک شیء دیگری غیر از آن اشیایی باشد که زمینه را جهت اعطای وجود فراهم ساخته اند. معطی وجود نفس یک جوهر روحانی شریف و مجرد از ماده و مفارق از جسم است. (ر.ک: شفا: ۲۲۸؛ نجات: ۳۰۵)

ابن سینا همانند افلاطون به جاودانگی نفس قایل است ولی تناسخی را که افلاطون معتقد بود ابطال می کند جز اینکه دلایل ابن سینا بر جاودانگی نفس با دلایل افلاطون متفاوت است، هر چند از آنها الهام گرفته است.

الف) دلیل مغایرت: نفس با فساد بدن فاسد نمی شود. چون نفس قائم و وابسته به بدن نیست، نفس از مقوله جوهر بوده و ارتباطش با بدن از مقوله مضاف است، و اضافه ضعیفترین اعراض است که در وجود خود به مضاف الیه محتاج است. پس چگونه ممکن است که جوهر قائم به ذات خود با بطلان و فساد ضعیفترین اعراض وابسته خود به بطلان و فساد گراید. (ر.ک: نجات: ۳۰۳؛ رساله در معرفت نفس ناطقه: فصل دوم)

ب) برهان بساطت: نفس چون بسیط و غیر مرکب است، فسادپذیر نیست. زیرا هر شیء فساد پذیر دارای دو جهت قوه و فعل است، و آن در بسایط غیر ممکن است. (ر.ک: نجات: ۴-۲۰۳)

ج) دلیل اشتقاق: نفس معلول عقول مفارق و نفوس فلکی است و آنها باقی و جاویدند. و چون معلول با بقای علت خود باقی است، نفس هم با بقای آنها باقی است پس نفس با فساد بدن زایل نمی شود. (ر.ک: شفا: ۲۲۸)

د) دلیل احلام: هنگامی که انسان می خوابد همانند یک شخص مرده حواس و ادراکات او زایل می شود ولی با این حال اشیایی را می بیند و می شنود، بلکه در رؤیای صادق غیب را درک می کند. و این دلیل قاطعی است مبنی بر اینکه جوهر نفس محتاج به بدن نیست بلکه با همراهی بدن تضعیف می شود و با از کار افتادن بدن تقویت می شود و در نتیجه با فساد بدن فاسد نمی شود. (رساله در معرفت نفس ناطقه، فصل دوم)

با مرگ بدن، جوهر نفس رهایی می یابد. و آنگاه که در علم و حکمت و عمل صالح کامل شد به سوی انوار الهی کشانده می شود، و آرامش خاطر به او عطا می گردد. (همان، فصل دوم) و این دسته از نفوس عبارت از سابقین هستند که از اصحاب مرتبه علیا و برترند. و پایتتر از آنها مرتبه میانه و وسطی (اصحاب یمین) است که از عالم کون و فساد بالاتر رفته و به نفوس افلاک متصل می شوند و از ناپاکی عالم عناصر پاک شده و نعمتهای آفرینش خداوند متعال را در عالم بالا مشاهده می کنند. و بعید نیست که بعد از گذشت دورانی به دسته سابقین ملحق شوند. مشاهده می کنند. و بعید نیست که بعد از گذشت دورانی به دسته سابقین ملحق شوند.

و اما اصحاب مرتبه سفلی در دریای ظلمات طبیعی فرو رفته و بدبختان دوزخ می گردند. (همان، فصل سوم) این نفوس در حالی که در حیات دنیوی هستند احوال پست خود را احساس نمی کنند، مثل این دسته از نفوس

ناطقه نظیر عضوی است که علت درد و الم در آن حاصل شده ولی به دلیل عایق و مانعی آنرا احساس نمی کند. پس زمانی که نفس از بدن مفارقت نمود و مانع زایل شد به این حالات پست آگاه شده و به واسطه آن، احساس درد و بدبختی خواهد کرد، و این درد و الم روحانی برای نفس از درد آتش جسمانی سختتر است. (ر.ک: اشارات: ۷۷۰)

از نظر بوعلی نعمتهای اخروی و آتش دوزخ روحانی هستند و عقل از اثبات معاد جسمانی عاجز و ناتوان است. و برای اثبات آن راهی بجز طریق شریعت و تأیید سنت و خبر نبوت نیست. (نجات: ۴۷۷) آنچه که در شریعت آمده است در مورد صفات معاد جسمانی است. شرایع آسمانی مردم را با آنچه که برایشان قابل فهم است مخاطب قرار داده اند، و امور خارج از فهم مردم را با تشبیه و تمثیل به ذهن آنها نزدیک ساخته اند. (رساله اضحویه فی امر المعاد: ۵۰)

انسانیت انسان به نفس اوست. به هنگام مفارقت نفس، بدن به خاک یا عناصر دیگر تبدیل می شود. و اما نفس با مرگ بدن نمی میرد. ماده موجود در عالم برای برانگیختن افراد کاینات کافی نیست؛ و سعادت واقعی انسان با وجود نفس در بدن در تضاد است. بدن بیش از معاونت و کمک به نفس مانع از کسب سعادت او می شود. اگر بدن اخروی همان ماده حاضر در حالت مرگ باشد، لازم می آید کسی که دستش در راه خدا قطع شده به همان صورت محشور شود، و آن بنا به عقیده متکلمین و فقها قبیح است. اغلب خاک و زمین عالم دارای اجساد خاکی مردگان است، که در آن کشت و زرع می شود و از آن غذا حاصل می آید و مخلوقات دیگری از آن تغذیه می کنند پس چگونه ممکن است ماده ای که در دو زمان مختلف حامل صورت دو انسان بوده برانگیخته و مبعوث شود؟ و اگر کسی بگوید که بدن اخروی از هر خاک و هوا و آب و آتشی که پیش آید خلق خواهد شد و شرط زنده کردن بدنها بازگشت به خود عناصر اصلی موجود در حیات نخستین آن نیست، این قول مستلزم تناسخ است و تناسخ باطل است.

پس موقعی که معاد نفس و بدن با هم باطل شد، حکم معاد بدن به تنهایی آشکارتر است چون حقیقت انسان به نفس اوست نه بدن، و چون تناسخ نفس هم باطل است، پس معاد تنها از برای نفس است. (ر.ک: همان: فصل سوم)

وجود نفس

فارابی برای نخستین بار به صورت تلویحی وجود نفس را اثبات کرده است. ولی ابن سینا اشاره را به صراحت تبدیل کرد. او با انتقاد از قصور فلاسفه پیشین در اثبات نفس می گوید بر ما واجب است که ابتدا وجود هر یک از قوای نفسانی و وجود خود نفس را قبل از تعریف آنها اثبات کنیم. (بحث از قوای نفسانی: ۱-۲۰) دلایل او به قرار زیر است:

الف) **دلیل حرکت:** اجسام مرکب از عناصر اربعه دو نوع حرکت متفاوت دارند. یکی حرکت به مقتضای طبیعت است، چرا که قوه یکی از عناصرش بر آن مسلط است لذا آنرا به سوی مکانی که طبیعتش اقتضا می کند حرکت می دهد، مثل حرکت انسان به اقتضای طبیعت عنصر سنگین بسوی پایین، و این نوع حرکات تنها در یک جهت یافت می شود مثل حرکت آتش بسوی بالا، و حرکت خاک بسوی پایین. و دیگری حرکت برخلاف اقتضای طبیعت است، مثل حرکت حیوان پرنده با بدن سنگین خود بسوی بالا در فضا. پس حرکت دو نوع علت مختلف دارد که یکی طبیعت، و دیگری نفس یا قوه نفسانی نامیده می شود.

ب) **دلیل ادراک:** برخی از اجسام دارای ادراک و برخی دیگر فاقد ادراک هستند در حالیکه همه آنها در صفت جسم بودن مشترکند. پس لازم است که ادراک اجسام مدرک به واسطه قوایی زاید بر جسمیت آنها و حال در آنها باشد که متصف به ادراک هستند. و این قوا حتماً عبارت از قوای نفسانی است.

ج) **دلیل وجود نفس و وحدت ذات آن:** نفس با اینکه نیروهایش متعدد و افعالش متنوع است از وحدت برخوردار است، و این نیروها از ذات واحد نفس افزای می شود. آنگاه که به علم می پردازد عقل نظری نام می گیرد، و به هنگام غلبه بر عوامل ناشایست کارش سیاست و اخلاق نامیده شده و عقل عملی خوانده می شود و گاهی در بعضی از مردم قدرت بر سخن گفتن به طریق وحی و الهام پیدا می کند و روح مقدس نامیده می شود. حالات نفسانی متنوع از شخصیت واحد و یک نیروی عظیم سرچشمه می گیرند نیروی عظیم یعنی نفسی که به آن تفاوت و تعدد، وحدت می بخشد. نفسی که آدمی با کلمه من به آن اشاره دارد و مبدئی مغایر با طبیعت بدن است. و به هیچ یک از خصوصیات بدن مادی متصف نیست. (ر.ک: شفا: ۳/۱-۳۶۲؛ رساله در احوال نفس، فصل دوم)

د) **دلیل دوام باران مستمر و اتصال حیات وجدانی:** ابن سینا می گوید: «ای انسان عاقل، امروز در نفس خودت بیندیش که در تمام زندگی تو موجود بوده است، به گونه ای که هر آنچه بر تو گذشته است به خاطر داری. پس در آن شکی نیست که تو ثابت و مستمر هستی، در حالی که بدنت و اجزای آن دائماً در حال تحلیل و دگرگونی است. اگر انسان را مدت کمی از غذا باز داری، نزدیک به یک چهارم از وزنش کاسته می شود و بعد از گذشتن مدت زمان معینی چیزی از آن باقی نمی ماند. ولی بقا و ماندگاری ذات تو در تمام عمرت می باشد. پس ذات تو مغایر با این بدن و اجزای جسمانی است». (رساله در شناخت نفس ناطقه: ۹)

پس در انسان دو مبدأ است: یکی مبدأ مادی که دایم در تحلیل و نقصان است. و دیگری مبدأ غیر مادی که قابل تحلیل و نقصان نمی باشد بلکه از آغاز عمر انسان تا آخرش باقی است در حالی که وحدت شخصی او را در طول زندگی در دنیا حفظ می کند. این مبدأ عبارت از نفس است. و شعور و آگاهی نظیر باران مستمری است که فروکش نمی کند یا زمان زنده ای است که نبض آن جز با مرگ متوقف نمی شود.

ه) **دلیل [انسان] معلق در هوا یا خلأ:** ابن سینا در یک برهان ظریف تجربی ثابت می کند که انسان از هر چیزی هم که غافل باشد از وجود ذات خود غافل نیست. حتی شخص نائم در حالت خواب و شخص مست در حالت مستی، ذات خود را فراموش نمی کند هرچند که ذات او در خاطرش نمایان نباشد.

پس او انسانی را فرض می کند که بصورت ناگهانی و کامل خلق شده، ولی دیده او از مشاهدات خارجی در حجاب است انسانی که معلق در هوا و خلأ است و هوا به بدن او برخورد نمی کند تا آنرا حس نماید، و اعضای بدنش با هم تلاقی و تماس ندارند. او در اثبات وجود ذات خود شکی ندارد بدون اینکه به همراه آن عضوی از اعضای بدن و چیزی از اشیای خارجی را اثبات نماید. ذاتی که وجودش ثابت شد با جسم و اعضای بدن که وجودشان به ذهنش خطور نکرد، متفاوت است. (ر.ک: شفا: جلد ۱؛ اشارات، بخش ۲: ۳۲۰) انسان می تواند از هر چیزی بجز از ذات و نفس درونی خود مجرد شود نفسی که آنرا به ادراک حدسی درک می کند.

این دلیل همان دلیلی است که دکارت آنرا برای اثبات وجود خویشتن بکار گرفت و انفکاک مشهورش میان اندیشه و امتداد به او الهام شد. پس در نظر ابن سینا همانند نظر دکارت وجود مرکب از روح و ماده یا فکر و امتداد است؛ و آدمی می تواند از هر چیزی بجز آگاهی نسبت به ذات خود مجرد شود. اندیشه و بکارگیری عقل

بطور قطعی بر وجود نفس دلالت می کند. و هنگامی که دکارت مقاله مشهورش به نام "می اندیشم پس هستم" را ارائه کرد مسلماً به زبان ابن سینا سخن گفته و بعد از بررسی و غور در آرای ابن سینا آنرا در قالبی نو و جدید درآورد، که عظمت فکری او در آن نهفته است. (فورلانی، ۱۹۲۷: ۷۳-۵۳)

طب روحی و جسمی در نزد ابن سینا

ابن سینا در عرصه علم روانشناسی تطبیقی و روان پزشکی "psychosomatique" نقش مهمی دارد. او در کنار تأملات و نظریات متافیزیکی خود، شور و شوق زیادی به روش علمی مبتنی بر تجربه و مشاهده و استنتاج داشت. ابن سینا از نخستین روان پزشکان عالم در تاریخ معرفت انسانی است. او بخشهای مستقلی از کتابهای خود را مختص به امراض متعدد قرار داده است مانند مرض ترس و ناآرامی و سوداوی و مالیخولیائی و فراموشی و از دست دادن نیروی شهوت و قوه جنسی. وی فردی ماهر و نوآور است که بر بعضی حقایق مهم در بررسی امراض نفسی و عقلی دست یافته است و به ارتباط این امراض با تغییرات و دگرگونیهای فیزیولوژی آگاهی دارد و شواهد آن زیاد است که به برخی از آنها بسنده می کنیم. جیمز کولمان برون (کولمان برون، ۱۹۹۱) می گوید:

یک بیمار مالیخولیایی (دارای حالت افسردگی و عصبی) (مرحبا، ابن سینا و طب نفسی: ۸۲) در اثر غلبه خیالات گمان می کرد که گاو شده است. بدان جهت باعث نگرانی پدر امیرش و بیقراری اطرافیانش شده بود، دائماً خوفناک بود و مانند گاو صدا می کرد و اصرار داشت که او را بکشند و گوشتش را بخورند. و در نتیجه از خوردن خودداری می کرد و وزن بدنش کم و به شدت لاغر شده بود. پیش از آنکه ابن سینا او را معالجه کند به خانواده اش دستور داده بود چنان کنند که بیمار خود را برای کشتن به قدمهای قصاب بیندازد، سپس ابن سینا با یک کارد بزرگ وارد شد و پرسید: کجاست گاوی که کشتنش را می خواستید؟ مریض مانند گاو صدا کرد تا ابراز وجود کند، پس بیمار را خوابانند و دست و پایش را بستند و ابن سینا آستینها را بالا زد و کارد بزرگش را آماده ساخت تا مریض را بکشد ولی شتابان به عقب باز گشت و کارد بزرگش را به سویی انداخت و گفت: این گاو لاغر است، هنوز زمان کشتنش نرسیده، باید او را غذا دهند تا چاق شود و سپس او را بکشند. و بدان سبب جوان مریض با اشتیاق تمام به غذا روی آورد و سپس بتدریج تندرستی خود را باز یافت و از خیالات گاو بودن بیرون آمد و بیماریش شفا یافت. ابن سینا می خواست که مریض خود را به خوردن قانع و راضی کند شاید که به اندازه لازم غذا بخورد و از افسردگی روانی شفا یابد. هر روز اطرافیان بیمار و دوستانش، پیش او می گفتند که او خیال می کند گاو است در صورتی که گاو نیست، و این امر بر شدت بیماریش می افزود تا اینکه اطمینانش به همه از بین می رفت. و ابن سینا آنرا در یافته بود، پس خواست که پلی از اعتماد میان خود و بیمار، بوجود آورد. لذا حيله و مماشات بکار برد تا با لطف و مدارا به عقل باطنش یا به ناحیه شعور باطن به تعبیر روانشناسی جدید راه یابد، و در نتیجه شخصیت جدیدش را باز گرداند. نبوغ ابن سینا در اینجا نهفته است.

و شاهکار دیگری در باب طب نفسی و بدنی Psychosomatique نشانگر این عظمت ابن سینا است، پیش از او افراد زیادی در مورد وحدت و یگانگی نفس و بدن اظهار نظر کردند، ولی برتری در نقل این وحدت در میدان نظری تا میدان تجربی به ابن سینا بر می گردد. و از مهمترین تجربه های او در این میدان اینست که او گرگ را با بچه گوسفندی در یک اتاق بست، به سبب نزدیک بودن بره به گرگ تغییراتی به آن عارض می شد که زندگی آن بره را هر لحظه تهدید می کرد. و بچه گوسفند دیگری را به آن اضافه کرد که در مکان طبیعی و دور از بچه گوسفند اول و گرگ زندگی می کرد و برای هر دو بچه گوسفند غذای یکنواخت می داد و با این همه اولی پس از

چند روز از ترس گرگ لاغر شد و مرد، ولی دومی از سلامتی و تندرستی بهره مند گردید. (مجله تربیت نفسانی: ۳-۳۲)

۷- نظریه نبوت (سلمی نشار، ۱۹۶۷: ۶۰۰-۵۹۲)

کندی برای اولین بار به نظریه نبوت پرداخت و سپس فارابی نظریه کاملی را در آن ارایه کرد. که ابن سینا با حفظ خطوط کلی و صفات اصلی آن با شرح و تفصیل و تغییر و تبدیل، آنرا وسعت بخشید. سبک کلی فلسفه ابن سینا، سبک توفیق میان حکمت و شریعت یعنی جمع تعالیم ارسطو، آمیخته با تعالیم افلاطون و افلاطونیان، با تعالیم اسلام است. نظریه نبوت وی نیز در این چارچوب است.

در واقع نظریه نبوت ابن سینا در راستای عقیده وی در مورد نفس و معرفت است. ابن سینا در رساله خود در مورد اثبات نبوتها، می گوید «همانا حیوان یا ناطق است یا غیر ناطق، و اولی افضل است. و ناطق یا دارای ملکه است یا نه، و اولی افضل است و صاحب ملکه یا رو به سوی عقل کامل دارد یا نه، و اولی افضل است و خروج آن به سوی عقل کامل یا بی واسطه است یا با واسطه، و اولی افضل است و آن نبی نامیده می شود. و چون فاضل پیشوای مفضول است، بنابراین نبی پیشوا و رئیس همه طبقات مردم است و نبی در قله و نقطه اوج انسانیت است.» نبی از نظر ابن سینا در حقیقت فراهم کننده نظام خیر و برکت است. و جایز نیست که پیامبر مردم را به چیزی از معرفت خداوند مشغول کند که از سطح درک آنها بالاتر بوده و شک و تردید ایجاد کند. بلکه واجب است که خدای تعالی و عظمت او را با رموز و امثال از اشیایی که در نزدشان بزرگ و گرانقدر است به آنان بشناساند.

بنا به عقیده ابن سینا همانند نظر فارابی نبوت به عمل قوه مخیله مربوط است. نفس در زمان خواب و بعضی حالات بیداری با عقل فعال ارتباط پیدا می کند، و از آن الهام می گیرد که به منزله هشدار و خبر دادن از آینده است، (شفا: ۸/۱-۳۳۶) پس اگر در بین خواب روی دهد رؤیا است و اگر در حال بیداری روی دهد وحی و الهام است. و این یکی از وظایف ویژه قوه مخیله است که انسان به وسیله آن به مرتبه نبوت می رسد. از اینرو ابن سینا این وظیفه نبوت خاصه را وظیفه قوه متخیله نامیده است. (همان: ۳۳۴)

ابن سینا می گوید: «... تخیل امور حاضر و گذشته و آگاهی از آینده در شخص مستعد تقویت می یابد؛ آنچه در زمان بسیار گذشته اتفاق افتاده به او القا می شود، و اتفاقات آینده نیز به او الهام می شود، او از غیب خبر می دهد پس یا بشارت می دهد یا می ترساند. و این حالت برای بسیاری از مردم در خواب رخ می دهد که رؤیا نامیده می شود. اما آن حالت برای پیامبران هم در زمان خواب و هم در عالم بیداری دست می دهد.» (رساله فیض الهی: ۱۳)

از نظر او وظیفه قوه متخیله منحصر به پذیرش فیوضات از عقل فعال نیست «تمامی حکایت قوه متخیله تنها حکایت از فیوضات ملکوتی نفس نیست، بلکه اکثر حکایت آن به قوه طبیعی و ارادی مربوط می شود.» (شفا: ۳۳۸)

نبوت در نظر بوعلی همانند نظر فارابی، اشراق فیوضات خدا از طریق عقل فعال بر نفس نبی است. ممکن است که یک انسان به اندازه ای نفس خود را صفا دهد که به مبدأ اول و مبادی عقلیه متصل شود و با حدس خدادادی شعله ور شود یعنی در همه چیز پذیرای الهام عقل فعال باشد، و این اعلی مراتب نبوت است، و این قوه را قوه قدسیه می نامیم که بالاترین مرتبه از مراتب قوای انسانی است. (نجات: ۴-۲۷۲؛ اشارات: ۲/۷۰-۳۶۵؛ شفا، مقاله ۵، فصل ۶)

نبوت در نزد ابن سینا یک نوع اشراق و تصوف و شهود عرفانی است، چنانکه در نمط نهم و دهم اشارات می گوید: عارفان در زندگی دنیوی دارای مقامات و درجات خاصی هستند، و انسان عارف انسانی است که درونش از غیر خدا پاک شده و هر چیزی بجز خدا را حقیر می بیند و او بکلی به جرگه قدس در می آید. (اشارات: ۸۲۰) و عارف خدا را تنها به خاطر خودش عبادت می کند نه به خاطر رغبت و ترس، زیرا او مستحق عبادت است. او چشمهایش را از لذات دنیا می بندد و به خاطر خود حق تعالی آنها را ترک می کند نه به خاطر اینکه چند برابر بگیرد. (همان: ۷۱۷)

او لذت حقیقی را شناخته و با ریاضت و مجاهدت و تزکیه نفس خود به هدایت قدسی روی آورده است. سپس وقتی که ریاضت عارف را به طرف قدس سیر داد یک بهجت و شادی اتصال به خدا به او دست می دهد. از تابش نور حق بر او خلسه های لذت بخشی عارض می شود، گو اینکه نورهایی هستند که برای او می درخشند و بعد خاموش می شوند. هر گاه به چیزی بنگرد از آن به سمت آسمان قدس بر می گردد تا جایی که به هر چیز بنگرد خدا بیند. سپس ریاضت او را به جایی می رساند که برای او معرفتی همیشگی حاصل می شود. و هر گاه ریاضت به مرحله نیل برسد، درونش آینه ای می شود که حق در آن متجلی می گردد. . . . (همان: ۳۳-۸۲۸)

اگر اثر روحانی در قوه ذاکره در حال بیداری و یا در حال خواب ثبت و ضبط شود الهام یا وحی آشکار و یا رؤیایی خواهد بود که نیازی به تأویل و تعبیر ندارد. و اگر اثر روحانی زوال یافته و آثار و پی آمدهایش باقی بماند، وحی در این حالت نیازمند به تأویل، و رؤیا نیازمند به تعبیر خواهد بود. (همان: ۷-۸۸۶)

ابن سینا تلاش می کند که امر نبوت و امور مربوط به آنرا تفسیر عقلی کند. او نبوت را صرفاً انتخاب الهی یا امر فوق طبیعی نمی داند بلکه تا حدی امر اکتسابی می داند، هر کس واجد شرایط آن باشد می تواند بدان نایل گردد. همچنین همانند فارابی نبوت را صرفاً محصول قوه خیال قرار نمی دهد هر چند قوه مخیله را در حصول آن بی تأثیر نمی داند. و شرط آن عبارت از اینست که " نفس انسان به واسطه شدت صفا و اتصال به مبادی عقلی مفارق مؤید باشد تا حدس در درون آن شعله ور شود، یعنی الهام عقل فعال را بپذیرد. "

ابن سینا ضمن تفسیر چگونگی پیدایش الهام و فیض الهی در مورد اهمیت ریاضت و مجاهده با نفس و زهد در زندگی برای دریافت فیوضات خداوندی و الهامات ربانی مبالغه زیادی کرده است. و این چیزی است که در سیره پیامبران آنچنانکه در قرآن آمده، توجیهی برایش نمی یابیم. مثلاً خدا عیسی (ع) را در حالی که در شکم مادرش بود، به نبوت برگزیده است و همچنین یحیی و یعقوب و پیامبران دیگر را قبل از ولادتشان برگزیده و به پیامبری آنها بشارت داده است. بنابراین مجاهدت و پالایش درون و طی مراحل سلوک و مقامات و خلسه ها و مانند آنها که ابن سینا برای مشاهده و وصول بی واسطه یا با واسطه به خداوند لازم دانسته است همه آنها طبیعتاً ضروری نیست. واضح است که او در این بیان از عقیده نبوت دور شده و به عقیده تصوف و صوفیگرانه نزدیک شده است که مدعی کرامات و مشاهدات و فنای در خدا و اتحاد با او هستند.

ضرورت نبی در اجتماع

انسان معیشت و گذران زندگی خود را با مشارکت دیگران در رفع نیازهای ضروری خود می پسندد. وجود و بقای انسان وابسته به مشارکت و همیاری است و حسن رفتار و مشارکت بناچار قانون و سنت و عدالت می طلبد، و قانون و شریعت و عدل نیازمند به انسانی است که مردم را مخاطب قرار داده و آنان را به این شریعت ملزم سازد و عدالت را در میانشان اجرا کند. و لازم است که این انسان خصوصیت منحصر به فردی داشته باشد، تا از سایر مردم ممتاز گردد، و لذا دارای معجزات است.

تکرار وجود مثل پیامبر در هر وقت امکان پذیر نیست. پس بناچار واجب است که نبی برای بقای سنت و شریعت و قوانینی که بر آن مصالح انسانیت آورده تدبیر کند تدبیری که با سپری شدن قرنهای آینده زایل نشود، لذا شریعت او تا زمانی که پس از او پیامبری جدید نیامده و جانشین وی نشود فسخ نمی گردد. (ر.ک: نجات: ۸-۳۰۳)

این تئوری تأثیر زیادی را در متفکرین اسلامی و ملحدین بر جای گذاشت بلکه تأثیر آن در سراسر قرون وسطی به مسیحیان و یهودیها گسترش یافت. فقط این نظریه می توانست نبوت را به صورت امری قابل اثبات با عقل درآورد و به این وسیله تهاجمات انتقاد آمیز الحاد را مسکوت گذاشته و از گسترش بی دینی باطنی و تظاهر به ایمان جلو گیری کند.

۸- تصوف

ابن سینا فقط به این خاطر به تصوف پرداخته است که به وسیله آن فلسفه خود را به اوج خود برساند. مستشرق فرانسوی بارون کارا دی فو *Carra de Vaux* در این مورد می گوید:

« جایگاه تصوف در نزد ابن سینا فقط در انتهای مذهب و به عنوان تاجی بر آن است و تصوف یک جزء کاملاً متمایز از اجزای دیگر فلسفه او می باشد که آن را به صورت موضوعی توضیح می دهد. و اما تصوف فارابی به تمامی افکار وی سرایت می کند. تصوف در نظر فارابی فقط یک تئوری نیست که به آن گردن نهد بلکه حالت نفسانی اوست.» (Carra de Vaux, in Encyclopedie de islam, 11, 58)

صوفیگری از خصوصیات اخلاقی ابن سینا بدور است ولی نبوغ عالی او موجب شده است که در مورد تصوف مانند یکی از پیروان آن و به زبان اهل تصوف صحبت کند. او مدعی امکان رسیدن به عالم علوی بود و این ادعا را با ادله فلسفی حمایت می کرد. فلسفه عامی که او بنا نهاد وحدت و همبستگی ایجاد می کند. و مسائل فلسفی مهم او مانند مسأله الوهیت و عنایت الهی و قضا و قدر و مانند آنها در تصوف او (نه در فلسفه اش) کامل و روشن شده و در بعضی موارد تصحیح می گردند. (عفیفی، کتاب ذهبی: ۴-۶)

ابن سینا تجربه صوفیگری و اشراق ذوق و شوق را به تجربه و نور افشانی عقلی محول کرده است که جز فلاسفه و اهل نظر آنرا درک نمی کنند! و شاید مهمترین چیزی که آندو را از یکدیگر جدا می کند اینست که در تجربه صوفیگری تفاوت میان عبد و معبود از بین می رود و حجاب و پرده از میان آن دو برداشته می شود تا اینکه یکی از آن دو با زبان دیگری سخن می گوید و عین خود آن می شود؛ و هر دو، یک حقیقت واحد می گردند. و اما تجربه عقلی عبارت از نگرش و ادراک و علم و استدلال و اندیشه است. و در این تجربه اثری از یگانگی میان ذات و موضوع و وحدت میان رب و عبد نیست، بلکه در تجربه عقلی فرق میان آن دو نمایان است. چنانکه ابن طفیل می گوید شیخ الرئیس صوفیگری را به طریق اهل نظر شناسانده است، به جهت اینکه او فیلسوف است و جز به ندای عقل و منطق اطمینان نمی کند و حق را تنها در احکام عقل و منطق می بیند.

ابن سینا در ریاضت و تجلی و قواعد سیر و سلوک و نظایر آن از اصطلاحات این طایفه به گونه ای سخن می گوید که به نظر می آید وی یکی از قطبهای صوفیه است. ولی همه آنها را به روش اهل نظر یعنی به روش عقلی و منطقی موردبررسی قرار می دهد، جز در موارد اندکی که غیر عقلی بودن آنها را در تصوف می ستاید، و به روش اهل ذوق سخن می راند.

صوفی کاملی که ابن سینا اسم عارف را به او اطلاق می کند عبارت از زاهد پارسای معتکف بر عبادت و ریاضت نیست، بلکه او فیلسوف کاملی است که تمامی اوقات خود را به تأمل و اندیشه اختصاص داده است، یا -

به تعبیر خود ابن سینا - « فکرش را به قدس جبروت مشغول داشته در حالی که دائماً در طلب درخشش و اشراق نور حق در باطن و درون خود است ». (اشارات: ۸۰۰) ابن سینا اصحاب تصوف نفسانی را به این متهم می کند که زهد و عبادت ایشان نوعی از معامله و داد ستد تجاری است! چون می گوید:

« زهد در نزد غیر عارف یک نوع معامله است گو اینکه با کالای دنیوی کالای اخروی را خریداری می کند، و در نزد عارف یک نوع پیراستگی از آن چیزی است که دل او را از اشتغال به حق باز می دارد. و عبادت در نزد غیر عارف یک نوع معامله است، گو اینکه برای رسیدن به اجر و پاداش اخروی آنرا در دنیا انجام می دهد. و در نزد عارف یک نوع ریاضت و پرورش قوای واهمه و متخیله و خیال پرداز نفس است تا نفس را از درب غرور و تکبر به آستانه حق بکشاند، ». (همان: ۲-۸۰۱)

زهد و عبادت بر دو نوع است: عملی و نظری. زهد و عبادت اصحاب تصوف روحانی از نوع عملی است یعنی نظام تندی از پارسایی و امساک و محاسبه و مراقبت در رفتار و نظایر آن است که صوفیه آنها را اسباب تصفیه نفس و صعود به اعلی مراتب نفسانی می دانند. اما زهد و عبادت ابن سینا قلب را از اغیار تهی کرده و با فکر و اسرار پر می کند، و آن را برای اتصال به عالم بالا مهیا می سازد، تا طبیعت نفس ناطقه دریافتهای عمیق پیدا کرده و معانی و افکار ویژه خود را آشکار کند. (عفیفی، همان: ۲۴-۴۱۶)

عارف حق تعالی را به خاطر خود ذات خدا می خواهد نه به خاطر چیزی دیگر. او چیزی را مؤثر در عرفان حق نمی داند. کسی که عرفان غیر را برای عرفان حق برگزیند معبود دیگری را برای خدا شریک قرار داده است. (اشارات: ۸۴۱) عارف به جهت ترس یا رغبت عبادت نمی کند، و لذات را به جهت دستیابی به چند برابر آن ترک نمی گوید. او لذت حقیقی را شناخته و آنرا قبله نگرش خود قرار می دهد. (همان: ۸-۸۱۰) و گاهی عارف سرگرم چیزی می شود و از هر چیز دیگری غافل می گردد و از او اخلال در تکالیف شرعی رخ می دهد. لکن او گناهکار نیست چون در حکم غیر مکلف است، زیرا تکلیف برای کسی است که آنرا درک کند. (همان: ۸۵۱)

اراده اولین درجه عرفان است و ریاضت در درجه دوم عرفان قرار دارد، آنگاه که ریاضت و اراده سالک به حد خاصی رسید با آگاهی بر لذت نور حق، خلسه هایی برای او دست می دهد، گو اینکه پرتوهای نور برای او می تابد و سپس خاموش می شود، و صوفیه آنها را اوقات می نامند. و هنگامی که در این معانی ریاضت بیشتر بکشد در غیر حالت ریاضت نیز این حالات به او دست می دهد. پس هرگاه به چیزی بنگرد از آن به درگاه قدسی حق می رود، به گونه ای که به هر چیز بنگرد خدا ببیند.

سپس صوفی ریاضت را به اندازه ای می رساند که وقت و خلسه او به آرامش و سکینه قلبی تبدیل می شود، پس خلسه برای او عادی شده و پرتو نور مانند شهابی نورانی در می آید و بهجت و سرور واصل و سعادت او بیشتر می شود و معرفت و شناخت دائمی و مستمر پیدا می کند.

و هنگامی که در شناخت نور حق غوطه ور شود ظهور خلسه برای او کمتر می شود و با او هم نشین می شود و در حقیقت از خود غافل شده و به سوی غیر خود سیر می کند. (همان: ۳۱-۸۲۸) ریاضت در اینجا به انتها درجه خود می رسد. و زمانی که به درجه نیل برسد باطن و درون او پر از انوار می شود که حق با آن متجلی می گردد. (همان: ۲-۸۴۱) و سپس درجات بالاتری است که زبان از فهماندن آن عاجز است. و کسی که بخواهد آنرا بشناسد باید درجات عرفان را طی کند تا اهل مشاهده باشد نه اهل مشافهه. (ر.ک: اشارات: ۵-۸۳۳)

۹- اخلاق

اخلاق جمع خلق است، و آن هیأتی است که برای نفس ناطقه به جهت مطیع و منقاد بودنش در برابر بدن و یا به دلیل سرکش بودن در برابر آن حادث می شود. بدن با قوای جسمانی خود اموری را اقتضا می کند که اغلب با مقتضای نفس و قوه عقلی در تضاد است. گاهی نفس بر بدن غلبه می کند، و گاهی تسلیم آن گشته و به اقتضای بدن کار انجام می دهد. خوشبختی و سعادت نفس در اینست که دارای هیأت برتر و استعلایی بر بدن باشد. سعادت انسان جز با اصلاح جزء عملی نفس کامل نمی گردد به این صورت که ملکه اعتدال و میانه روی در این دو خلق حاصل شود؛ و قوای حیوانی هیأت فرمانبری، و قوه ناطقه و مفکره هیأت برتری و استعلایی پیدا کند. و آن با ذات و جوهر نفس سازگار است. (رساله عهد: ۵۰-۱۴۹)

پس بر کسی که به امور نفس خود توجه دارد واجب است که قوه نظری خود را با علوم و معارف کامل نماید و قوه عملی خود را با فضایلی که اصول آن پاکدامنی و حکمت و عدالت است تکمیل کند، و از پستیها اجتناب نماید. و شهوت و خشم و آز و کلام دروغ و تخیل آنرا از خود دور کند؛ و عشق به نیکوکاران و انزجار از بدکاران داشته باشد. و لذات را به صلاح طبیعت و ابقای شخص یا نوع به کار گیرد. و از خوردن مشروب پرهیز کند. و به درستی و ناهنجار سخن نگوید. و رازدار باشد و به وعده خود وفا نماید، و در احوال شرعی و بزرگداشت سنتها و قوانین الهی و حفظ تعبدات بدنی کوتاهی نکند. و هر کس با خدا پیمان بندد که به این روش سیر کند و به این دین گردن نهد خدا با اوست و با منت و وسعت کرم خود او را به مرادش می رساند. (رساله در علم اخلاق: ۶-۱۵۲)

در این عقیده ابن سینا اعتدال ارسطویی با رایحه دینی و صوفی و لذا یذ نفسانی و متافیزیکی آمیخته است.

سیاست

خداوند مخلوقاتش را در دارایی و جاه و مقامشان متفاوت قرار داد. و این اختلاف در مقام و منزلت و احوال آنها، علت بقایشان است، اگر این تفاوتها نبود اصلا اجتماعی وجود نداشت. (کتاب سیاست: ۳)

و این اختلاف میان مردم ایجاب می کند که مدیری از میان آنها برخیزد که هدف اول او وضع قوانین و مرتب ساختن شهر بر ارکان سه گانه آن یعنی اندیشمندان، صنعتگران و سپاهیان باشد، و برای هر گروه از آنها مدیری از خودشان برگزیند که مدیران دیگری هم زیردست او باشند و زیر دست این مدیران نیز مدیرانی دیگر تا اینکه بر همه مردم شامل شود. و باید به همه مردم بخصوص به ضعیفان توجه شود.

لازم است که قانونگذار پیروی از جانشین خود را بر مردم واجب سازد. جانشینی که استقلال سیاسی و اصالت عقل او در تحصیل اخلاق حسنه در نزد عامه مردم ثابت شده و آگاهی او به شریعت از همه کس بیشتر باشد. شارع و قانونگذار باید با مخالفین و باطل گویان مبارزه کند و مجازاتها و حدودی برای آنها مقرر کند تا مانع نافرمانی آنها از شریعت و قانون شود. و لازم است که سنت و قانون در عبادات و ازدواجها و موانع به صورت معتدل باشد و بسیاری از امور به اجتهاد و اعمال نظر واگذار شود چرا که ثبت و ضبط تمامی احکام مربوط به زمانها و احوال در یک کتاب قوانین کلی امکان پذیر نیست. (کتاب سیاست: ۳)

نیاز به مسکن و خانواده

هر انسانی در قوام زندگی خود محتاج به آذوقه و مکانی است که اموال و آذوقه خود را در آن انبار کند، و همین امر سبب شده است که انسان برای خود مسکن اختیار کند و برای حفظ اموال خود کسی را جانشین قرار دهد، و تنها به همسر آرامش می یابد همسری که خدا او را مایه آرامش دل مرد قرار داده است. و آن سبب تشکیل خانواده و پیدایش فرزندان است. او سرپرستی اهل و عیال را بر عهده می گیرد. و بر او لازم است که با تشویق و تهدید و وعد و وعید و هدیه دادن و محروم کردن آنها را اصلاح کرده مطیع خود سازد. (ر.ک: کتاب سیاست: ۵ و ۶)

شرافت نفس

از میان آنچه انسان استحقاق دارد هیچ چیز برای او زینده تر از رزق فراوان و مناسب، و زندگی ساده و از روی ملایمت و نرمخویی و دوری از حرص و ولع و طعام حرام نیست. هر فضیلتی که به کشمکش و ستیزه جویی و نفی و مبارزه بکشد، و هر سودی که آمیخته به گناه و ننگ و همراه با گفتار زشت و حوادث ناگوار، و بی آبرویی و رسوایی باشد هرچند در آینه چشم زیبا به نظر آید ولی زیان آور است. و کسب و درآمد پاک و حلال هرچند مقدارش اندک باشد برکتش بیشتر و گواراتر است. (ر.ک: همان: ۹)

شرایط احسان

یک از شرایط احسان تعجیل در آن است، تعجیل در احسان، آنرا گوارا و لذتبخش می سازد. و دوم مخفی ساختن آن است که همانا کتمان احسان آنرا آشکارتر می سازد. و سوم کوچک شمردن آن است که کوچک شمردن احسان آنرا ارزشمندتر می نماید. و چهارم تداوم احسان است چرا که قطع احسان اصل آنرا به باد فراموشی می سپارد و اثرش را محو می کند. و پنجم انتخاب جایگاه نیک احسان است. (ر.ک: همان: ۱۰)

اقتصاد یا سیاست و تدبیر در دخل و خرج زندگی

تدبیر صحیح در مخارج زندگی دوری از اسراف و تبذیر است. اما آنگاه که انسان بکلی حق تدبیر را به جای آورد و تمامی شرایط اقتصاد و اعتدال را رعایت کند از عیب عیبجویان سالم نمی ماند. پس برای انسان عاقل شایسته است که برخی از کارهایش را در انفاق بر عقول مردم مبتنی سازد، و در مواردی که شبهه اسراف و ننگ تباهی اموال است راه عفو و چشم پوشی پیشه کند. همانا افرادی از عامه مردم که طالب زیاده روی و اسراف هستند نسبت به طالبان اعتدال و میانه روی بیشترند، و طالبان میانه روی و تدبیر صحیح حیات اقتصادی از نظر عقل کامل و از نظر رأی و فکر دور اندیش و راسخ هستند. (همان: ۱۱)

سیاست مرد در مورد خانواده اش

زن صالح در ملک و مال، شریک و وکیل مرد است و در هنگام سفر جانشین اوست. بر مرد واجب است که با زن خود به نیکی و احترام رفتار کند تا آن زن نیز به او احترام بگذارد، سیاست مرد در خانه به سه چیز بستگی دارد که عبارتند از: متانت و هیبت شدید، بخشش و کرامت، و مشغول کردن فکر زن به کارهای مهم. هیبت و شکوه باعث می شود که همسرش او را اکرام کند و غیرت او را حفظ کند و وعد و وعید او را بپذیرد. و نفع بخشش و کرامت مرد برای خانواده اش آن است که وقتی که زن کرامت و بزرگواری را از همسرش دید بخشش و کرامت

پیشه می کند، و در کرامت مرد برای خانواده اش بایستی سه چیز رعایت شود که عبارتند از: تحسین جمال و زیبایی زن و حفظ حجابش و پرهیز از افسار گسیختگی. و اما منظور از دل مشغولی زن به امور مهم این است که زن مشغول به تدبیر و تربیت فرزندان و خادمانش شود و از گوشه گیری و سستی در کارها دور بماند. (همان: ۱۲)

حق فرزند بر گردن والدینش اینست که بر او نام نیک گذاشته و برای او دایهٔ مهربان اختیار کنند، چون شیر در کودک اثر می گذارد. و آنگاه که کودک را از شیر بگیرند قبل از تهاجم اخلاق زشت و ناپسند شروع به تأدیب و پرورش اخلاق او نمایند. زیرا ابتدا بد رفتاری و انواع زشتیها به کودک هجوم می آورد. و هر اخلاقی که در کودکی حاصل آید بر او غلبه می کند به گونه ای که دیگر نمی تواند از آن اخلاق دل بکند. و شایسته است که مربی کودک، عاقل دیندار، آگاه به پرورش اخلاق و ماهر باشد. آنگاه که زبان کودک کامل و گوشش شنوا شد به آموزش قرآن و معالم دینی و حفظ قصیده پردازد. و در شعر ابتدا با ستایش علم و نکوهش جهل، و ترغیب بر نیکی به والدین و احسان و پذیرایی از میهمان و نظایر آن از مکارم اخلاق آغاز کند. پس از آموزش قرآن و دستور زبان باید به یادگیری فن خاصی هدایت شود. شایسته است که مربی کودک ابتدا طبع و مزاج نفسانی و ذوق و استعداد کودک را ارزیابی کند، و سپس مطابق ارزیابی خود فنون را اختیار نماید. و هنگامی که شاگرد تا اندازه ای در فن خود وارد شد لازم است که آن را کسب خود قرار داده و امرار معاش کند؛ که برای او از دو نظر مفید است: یکی اینکه هنگامی که شیرینی کسب و کار را با فن خود چشیده و به غنای آن پی ببرد به آن تعلق خاطر پیدا کرده و پشتکار خواهد داشت؛ دوم اینکه قبل از رسیدن به مرحلهٔ خود کفایی به طلب معیشت و گذران زندگی عادت می کند. اگر بر مال پدر تکیه کند از امرار معاش به وسیلهٔ فن و صنعت و آراستگی به لباس علم و ادب محروم می ماند. و هنگامی که شاگرد با فن خود به کسب و کار پرداخت لازم است که ازدواج کند و منزل جداگانه اختیار نماید. (همان: ۵-۱۲)

سیاست فارابی یک سیاست طولانی و گسترده است و سیاست ابن سینا یک سیاست کوتاه و محدود است. آری سیاست ابن سینا در واقع یک مذهب و مکتب سیاسی نیست بلکه عبارت از اقوال و نصایحی است که آنها را به شیوهٔ وعاظ و اهل ارشاد ارایه کرده است، هرچند از نوع مشرقی آن باشد، چون از ویژگی ادبیات رفیع و عبارات جذاب و روشنگر برخوردار است. محور سیاست فارابی جماعت و مقام رئیس در بین جماعت است ولی محور سیاست ابن سینا را فرد و مقام او در میان خانواده و فامیلش تشکیل می دهد.

خاتمه

گرچه فارابی سنگ بنای فلسفهٔ اسلامی را گذاشت ولی جاودانگی آن تنها مرهون فضل و دانش ابن سینا است که تأثیر بسیار وسیعی در حوزهٔ تفکر فلسفی شرق و غرب داشت. و او در مشرق زمین امیر فیلسوفان به شمار می رود. تمامی متفکران بعد از ابن سینا به نوعی با فلسفهٔ او در ارتباط هستند. اگر ابن سینا نبود هیچ کس نمی داند که فلسفهٔ اروپایی چه سرنوشتی پیدا می کرد. او اولین فیلسوف مسلمانی است که در محافل لاتینی قبل از شناخت فلسفهٔ ارسطو برای مدت طولانی نفوذ داشت. و آن به دلیل رویارویی فلسفه اش با فلسفهٔ قدیمی آگوستین است که صاحب مکتب افلاطونی بود، تا اینکه از آن رویارویی و تقارن جریان جدیدی بوجود آمد که آقای ژیلسون (Et. Gilson) آن را آگوستینی سیناوی (nisme avicennisant Augusti-) می نامد و این

جریان تا اوایل قرن سیزدهم دوام داشت که این زمان هم با ترجمه آثار ابن رشد با جنبش جدید فکری دیگری که با جریان فلسفی آگوستینی سیناوی تا عصر نهضت رقابت داشت مقارن بود.

منابع

- ابن سینا، ابو علی حسین بن عبدالله، اشارات و تنبیهات، تحقیق: د. سلیمان دنیا، ج ۱ و ۲، ۳، قاهره، ۱۹۵۷م.
- ابن سینا، ابو علی حسین بن عبدالله، بحث از قوای نفسانی.
- ابن سینا، ابو علی حسین بن عبدالله، تعلیقات بر کتاب نفس ارسطو، کتاب خطی در قاهره.
- ابن سینا، ابو علی حسین بن عبدالله، رساله در عشق، تحقیق دکتر محمد علی ابوریان.
- ابن سینا، ابو علی حسین بن عبدالله، رساله در اثبات نبوتها، پیوست کتاب قرائات در فلسفه، دکتر علی سامی نشار، قاهره، ۱۹۶۷م.
- ابن سینا، ابو علی حسین بن عبدالله، رساله در احوال نفس.
- ابن سینا، ابو علی حسین بن عبدالله، رساله اضحویه فی امر المعاد.
- ابن سینا، ابو علی حسین بن عبدالله، رساله در معرفت نفس ناطقه.
- ابن سینا، ابو علی حسین بن عبدالله، رساله عرشیه، پیوست سبع رسائل.
- ابن سینا، ابو علی حسین بن عبدالله، قانون در طب، روم، ۱۵۹۳م.
- ابن سینا، ابو علی حسین بن عبدالله، رساله در علم اخلاق، پیوست تسع رسائل.
- ابن سینا، ابو علی حسین بن عبدالله، رساله فیض الهی.
- ابن سینا، ابو علی حسین بن عبدالله، رساله عهد، پیوست تسع رسائل.
- ابن سینا، ابو علی حسین بن عبدالله، شفا، تحقیق قنواتی، و تحقیق د. ابراهیم مدکور، قاهره، ۱۹۶۰م.
- ابن سینا، ابو علی حسین بن عبدالله، کتاب سیاست، پیوست مقالات فلسفی فلاسفه بزرگ عرب، بیروت، ۱۹۱۱م.
- ابن سینا، ابو علی حسین بن عبدالله، نجات.
- ابوریان، محمد علی، قرائتها در فلسفه.
- جانی، جبریل و، مشککات ما بعد الطبیعه (ترجمه عربی).
- عفیفی، ابو العلا، سخنرانی در کتاب ذهبی در هزارمین جشنواره ابن سینا، بغداد، ۱۹۵۲م.
- علامه فورانی، مقاله ای از ابن سینا و دکارت، مجله slamica جلد سوم، ۱۹۲۷م.
- قنواتی، مؤلفات ابن سینا.
- قنواتی، کتاب ذهبی، جشنواره هزارمین سالگرد تولد ابن سینا، بغداد، ۱۹۵۲م.
- کولمان برون، جیمز، سخنرانی، دانشگاه حلب، ۱۹۹۱م؛ و مجله "الثقافه النفسیه" ش ۷ و ۸، طرابلس لبنان.
- مدکور، ابراهیم، فلسفه اسلامی، قاهره، ۱۳۶۷هـ، ۱۹۴۷م.
- مجله تربیت نفسانی، ش ۱۰.
- محمد عبد الرحمن مرحبا، ابن سینا و طب نفسی، مجله "الثقافه النفسیه"، ش ۷.
- Carra de Vaux, in Encyclopedie de islam, 11, 58
- نجاتی، محمد عثمان، ادراک حسنی در نزد ابن سینا.