

مبانی پدیدارشناسی عینی در شناخت شناسی ابن سینا

دکتر مهدی دهباشی*

چکیده:

«همبستگی شناخت شناسی و هستی شناسی در اندیشه ابن سینا به گونه ای است که در آن موضوع علم و شناخت بیرون از تجربه انسانی و یا حتی در کنار آن بیان نمی شود، بلکه نظریه شناخت در فلسفه عام او که همان فلسفه مشائی با صبغه نوافلاطونی است توجه ما را به این مسئله مهم و تأمل برانگیز معطوف می دارد که شناخت انسان در علم حصولی به پدیده ها *Phenomena* و داده های حسی *Sense data* و به زبان فلسفی او به اوصاف، اعراض و لوازم و اشیاء محدود می گردد و حقیقت و واقعیت اشیاء (شیء فی نفسه) *Noumemon*، همچنان در بوته ابهام و حجاب محدودیت ادراکی و حدود توانائی علمی ما، ناشناخته باقی می ماند.

این پدیدارشناسی، روش شناسی تنها نیست بلکه با هستی شناسی وی پیوند خورده است و به همین جهت صبغه خاصی به خود گرفته و با پدیدارشناسی غربی تا حدودی متفاوت می نماید. تصور پدیدار، تقابل تصور وجود را به همراه دارد. فکر، پدیدار را در مقابل وجود قرار می دهد، یعنی آنچه در عالم اعیان است غیر از آن چیزی است که خود را در قلم پدیدارها می نماید.

تقابل ذهن و عین در فلسفه اسلامی به عنوان دو امر وجودی مستقل، مسلم فرض شده است و نه ذهن بدل به خارج و نه خارج بدل به ذهن می گردد و به همین جهت وجود حقیقت و واقعیت اشیاء مورد انکار ابن سینا نیست، بلکه فقط حقیقت اشیاء را از طریق علم حصولی ناشناختی تصور می کند و می گوید: ما فصلهای مقوم هر یک از اشیاء را که بر حقیقت آنها دلالت دارند، نمی شناسیم بلکه تنها می دانیم که آنها اموری هستند دارای خواص و اعراض. الانسان لا يعرف حقیقه الشیء البته.

از طرفی از بعد حکمت مشرقی و عرفانی که به اصطلاح او فلسفه خواص است، نفس با پیوند با عالم ملکوت، مجرد محض می گردد و نیازی به قوه خیالی یا قوه وهمی و یا دیگر قوای نفسانی ندارد بلکه از طریق عقل فعال بدون مقدمات به معنای حقیقی اشیاء پی می برد و سپس آنچه

*. استاد فلسفه دانشگاه اصفهان

را از عقل فعال دریافت کرده به قوه خیال افاضه می کند و قوه خیال با تأثر از افاضات نفس به تفصیل و ترکیب معانی در قالب عبارات می پردازد.

پایان بخش سیر و سلوک عقل فلسفی وصول به عقل فعال و شروع سیر و سلوک عقل نبوی از عقل فعال تا بی نهایت یعنی تا مقام ربوبیت است.»

مقدمه

«از جمله مباحث و معضلات شناخت شناسی در فلسفه اسلامی و همچنین در فلسفه غرب مسئله متعلق شناخت و ابژه است که خود متضمن مباحث فرعی و متنوع خواهد بود. از سئوالاتی که در این مبحث مطرح است این است که آنچه بدان شناخت پیدا می کنیم و موضوع علم ما قرار می گیرد چیست؟ آیا موضوع دانش ما ذوات اشیاء است؟ و اگر چنین باشد ذوات اشیاء بدان نحو که در خارج موجود هستند متعلق شناخت ما قرار می گیرند یا تنها اعراض و لوازم آنها است که متعلق شناخت ما را تشکیل می دهند؟ به تعبیر کانت اگر شیء را به عنوان متعلق شناخت در نظر بگیریم شامل دو وجه است یکی نمود یا پدیدار Phenomenon و دیگری ذات یا ناپدیدار Noumenon. این دو وجه در تعبیر ابن سینا به ترتیب شامل جوهر و عرض، حقیقت یا ذات و خواص، عوارض و لوازم شیء می گردد».

مبانی شناخت شناسی ابن سینا مبتنی بر پیش فرض هایی است که اهم آنها عبارتند از:

۱- عدم امکان تعیین حدود اشیاء در علوم حصولی

ابن سینا در اکثر کتب خود این نکته را متذکر می گردد که تعیین حدود اشیاء و تحدید آنها از طریق علم حصولی برای بشر میسر نیست و همچنان این مسئله برای ما ناممکن باقی مانده است. وقتی که دوستانش از او می خواهند در کتابی به تعریف و تحدید حدود اشیاء بپردازد، ابتدا به خاطر مشکل بودن این امر از انجام آن سرباز می زند ولی سرانجام به علت اصرار آنها کتاب الحدود را تصنیف می کند: «... فان أصدقائي سألوني أن أملی علیهم حدود اشیاء یطالبونی بتحدیدها فأستعفیت و من ذلك علماً بأنه كالأمر المتعذر علی البشر و ان كان تحدیداً أو رسماً و أن المقدم علی هذا بجرأه وثقه لحقیق أن یكون أتی من جهة الجهل بالمواضع التي منها تفسد الرسوم و الحدود^(۱)؛ «... بل انما نعترف بالعجز و القصور و نستعفی عما سألوه لقصورنا عن ایفاء الرسوم حقها و الحدود غیر الحقیقه حقها و أمن الخطاء منها»^(۲). همچنین در کتاب التعليقات با تعابیر گوناگون شناخت حقیقت اشیاء را از طریق علم حصولی و متعارف غیر ممکن می داند: «الإنسان لا یعرف حقیقه الشیء البتة لان مبدأ معرفته للأشیاء

هو الحس. ثم تميز بالعقل بين المتشابهات و المتباينات و يعرف حينئذٍ بالعقل بعض لوازمه و افعاله و تأثيراته و خواصه فيندرج من ذلك الى معرفه مجمله غير محققه بمالم يعرف من لوازمه الا اليسير، و ربما عرف أكثرها الا أنه ليس يلزم أن يعرف لوازمه كلها. و لو كان يعرف حقيقه الشيء و كان ينحدر من معرفه حقيقته الى لوازمه و خواصه، لكان يجب ان يعرف لوازمه و خواصه أجمع، لكن معرفته بالعكس مما يجب أن يكون عليه.

العلم هو حصول صور المعلومات في النفس، و ليس نعى به أن تلك الذوات تحصل في النفس، بل آثار

منها و رسوم.»^(۳)

با اینکه به طور کلی ابن سینا معرفت حقیقی اشیاء را غیرممکن می داند، شناخت بعضی از عوارض و لوازم اشیاء را برای عقل امکان پذیر دانسته است. باز هم او در شناخت عوارض، محدودیت قائل شده و امکان حصول همه عوارض و لوازم اشیاء را غیرممکن دانسته بلکه تنها شناخت بعضی از عوارض را برای بشر میسر دانسته است. از طرفی چون متعلق شناخت محدود به بعضی از عوارض اشیاء و پدیدارهاست، علم بشر را نسبت به پدیده ها اجمالی معرفی می کند. چون در علم حصولی حرکت و سیر مراحل شناختی نفس از محسوس به معقول و از جزیی به کلی است نمی توانیم از طریق استقراء به تمام لوازم شیء علم پیدا کنیم زیرا عوارض شیء قابل احصاء نیست؛ بنابراین به استقراء ناقص اکتفا می کنیم و استقراء ناقص خود نقص بررسی ما را در مشاهده امور نشان می دهد. از طرفی مسئله استقراء در طول تاریخ فلسفه شرق و غرب محل بحث و مشاجرات فراوان بوده و هست و با توجه به راه حل های پیشنهادی از طرف فلاسفه نتایج استقرائی یقینی نیستند و بر معرفت نهایی ما نسبت به پدیدار دلالت نمی کنند. پس معرفت کامل نسبت به عوارض و پدیدارها مستلزم شناخت تمام عوارض و لوازم هریک از آنهاست و این امر برای بشر از طریق علم اکتسابی میسر نیست. تنها از یک طریق معرفت کامل به لوازم و خواص اشیاء برای بشر میسر است که ابتدا نسبت به حقیقت هر شیء شناخت کاملی بدست آوریم تا از طریق شناخت حقیقت شیء که اصل شیء است به همه عوارض و لوازم آن شناخت حاصل گردد و این امر همانطور که بیان شد از طریق علم حصولی غیرممکن می نماید.

در شناخت شناسی ابن سینا عین و ذهن دو حقیقت مستقل اند که قلب به یکدیگر نمی شوند، یعنی

تقابل سوژه و ابژه یکی از پیش فرض های مسلم در شناخت شناسی اوست. علم حصول صور معلومات در نفس

است و مقصود از این تعریف این نیست که ذوات در نفس حصول می یابند و همچنین مراد از صور معلومات ذوات نیستند، بلکه آثاری از آن ذوات در نفس منعکس می شوند: «و لیس نعی به أن تلک الذوات تحصل فی النفس - العلم هو حصول المعلومات فی النفس، و لیس نعی به أن تلک الذوات تحصل فی النفس، بل آثار منها و رسوم.»^(۴)

حتی ما وقتی درباره مبدأ نخستین می گوئیم او وجودی است واجب. گرچه این خصوصیت ملازم ذات اوست اما حاکی از حقیقت ذات او نیست.^(۵)

همه فلاسفه نیز در این مورد اتفاق نظر دارند که منطقی صوری در شناخت حقیقت اشیاء در معرفت شناسی راهنمای خوبی نیست زیرا تعاریفی که در معرفی اشیاء مورد استفاده قرار می دهد حاکی از واقعیت خارجی و ذوات عینی نیستند.

فصول مقوم نوع قابل شناخت نیستند بلکه آنها لوازم آنند مثل «ناطق» که مفهومی بیش نیست و فصل حقیقی انسان محسوب نمی شود. تحدید اشیاء بدین طریق به منزله رسوم و عوارض است نه حدود حقیقی. معانی کلی مثل حیوان وجود خارجی ندارند بلکه صرفاً وجود آنها ذهنی است. لوازمی که در کتب منطقی برای اشیاء آمده هیچ یک به لحاظ وجودی بیان نشده بلکه صرفاً به حسب مفهوم مطرح گردیده اند. برای نمونه حس و حرکت و اراده از لوازم نفس و مقوم حیوانند در حالی که اینها جز در مقام ذهن جایی ندارند.^(۶)

مشکل دیگر شناخت ذوات اشیاء این است که معقولاتی که موضوع شناخت اند تابع محسوسات و برگرفته از آنها هستند و از طریق علت اصلی آنها شناخته نشده اند. هر آنچه از طریق احساس ادراک می شود از جهتی معقول، و چون از جانب علل و اسباب شناخته نشده زمانمند و متغیر است. و هر آنچه مدرک زمانی است از طریق حس و تخیل ادراک می گردد زیرا امور پدیداری و جزئی جز در ظرف زمان قابل شناخت نیستند. «اذ نحن لیس یمکن أن نصادف شیئاً جزئياً الا فی زمان.»^(۷)

همچنین مشکل دیگر انسان در شناخت واقعی اشیاء و ذوات آن نامتناهی و متعدد بودن علل آنهاست و اینکه نمی دانیم چه چیزی عامل این علل شده است و به اصطلاح مکانیزم علل سابق بر هر یک از پدیده ها به جهت کثرت آنها از طرف ما قابل تشخیص نیست و به همین جهت شناخت ما از آنها به وجهی معقول است و

نسبی، زیرا لوازم و همبستگی میان آنها را نمی دانیم. «ولا نعلم أنها لازم أیس و ملزوم أیس و عله أیس و معلول أیس و مضاد أیس و مضاف أیس.»^(۸)

۲- همبستگی میان پدیده ها

همبستگی میان پدیده های جهان که جلوه گاه آفریننده جهان است سرانجام به علم الهی و معرفت به مبدأ هستی منتهی می شود. علم واقعی نسبت به هر شیء علم به ذات آن شیء و رابطه آن با وجود مطلق است که مبدأ همه موجودات بوده، و هستی و حقیقت همه اشیاء از او نشأت گرفته است. علم حقیقی به هر شیء مستلزم علم به وجود آن شیء و همبستگی آن با وجود مطلق و کشف ارتباط میان کیفیات و صفات آن می باشد.^(۹)

تحقیق در جهان طبیعت فقط تحقیق درباره پدیده ها و یافتن یک سلسله همبستگی میان آن ها نیست ، بلکه تحقیق در پدیدارها در پرتو رابطه ای است که با درون و باطن و حقیقت اشیاء دارد. اگر بررسی پدیدارها راهی به درون و باطن و حقیقت نیابد علم واقعی تلقی نمی شود و رهن خواهی بود. به عبارت دیگر تحقیق درباره پدیدارها و اعراض تحقیق در امور جزئی است از آن حیث که رابطه ای با کلی دارد. بنابراین از نظر ابن سینا علوم طبیعی همانند الهیات با یک جنبه سری و درونی همراه است. برای نمونه شیخ در کتاب الاشارات و التنبیهات همانند سایر کتب خود کشف یک نکته علمی را کشف سری دانسته که منجر به اسرار دیگر می شود. علم به جهان یعنی پی بردن به اسرار هستی نه از میان برداشتن اسرار هستی.^(۱۰)

هدف نهائی علوم علم به وجود مطلق از طریق رابطه میان موجودات با اوست. چنین علمی از قلمرو طبیعیات خارج است و علم الهی نام دارد. جهان شناسی اصولی را که در الهیات به اثبات رسیده در قلمرو جهان بکار می رود.

۳- متعلق ادراک صورت تمثلی است

حقیقت هر نوع معرفت و علم با آنچه دانشمندان و پدیدارشناسان تصور می کنند متفاوت است حتی در حالتی که شیء محسوس خارجی به طور عادی ادراک می شود نمی توان گفت صورتی که در ماده خارجی است

همان است که در نفس نقش می بندد. ادراک محسوس نتیجه دریافت صورت مادی خارجی نیست، بلکه متعلق ادراک حسی در حقیقت صوری است که نفس با چشم ضمیر تخیلی خود مشاهده می کند. صورت های خارجی، زمینه های بروز صوری هستند که به آن صورتها در ضمیر تخیلی ممثل می گردند. در واقع متعلق ادراک و صورتی که از طریق حواس ادراک می شود همین صورت تمثلی است یعنی صورتی که شیء خارجی را برای ما ممثل و پدیدار ساخته است.

در هر حال چه فرض شود عاملی که موجب صورت تمثلی در ضمیر تخیلی ما شده است، امر خارجی باشد و ما از قلمرو حواس و آلات حسی که وسائل ادراک اند گذر کرده باشیم و خواه فرض کنیم که این صورت تمثیلی به یاری تخیل در درون ذهن ما حاصل می شود و ما به یاری آن تخیل و صورت تمثلی در عالم ذهن، تا حد مدرکات، قوه ادراکی خود را تنزل دهیم. در هر حال آن صورتی که در ذهن، در قوه تخیل ممثل شده، آن موضوع واقعی ادراک و مشاهده ما را تشکیل می دهد.

در حالت اول که امر خارجی را عامل آن صورت تمثیلی فرض کنیم شائبه عدم تطبیق ظاهر و باطن زمینه خطا و اشتباه ما را فراهم می کند، ولی در حالت دوم چون صورت تمثیلی برگرفته از عالم فراحسی است و از عالم ملکوت نشأت گرفته و افاضه شده است ممثل به حقایق الهی شده و از ناحیه حقیقت و باطن واقعی اشیاء خطایی صورت نگرفته بلکه درجات معرفت صرفاً به فاعل شناسی یعنی قابل بستگی دارد زیرا از جانب فعلیت محض خطایی صورت نمی گیرد.^(۱۱)

۴- پیوند هستی شناسی و معرفت شناسی (در پرتو عرفان نبوی عقل)

عرفان نبوی براساس نظریه معرفت تخیلی و صور رمزی تبیین می گردد. هر موجودی که از حیث کمال برتر باشد همانند پیامبر اکرم (ص) جامع هر سه کمال روح و نفس و جسم خواهد بود. آنچه موجب بقاء و تداوم مکتب ابن سینا در ایران گردید و زمینه را برای طلوع فلسفه اشراق سهروردی از افق مکتب مشرقی ابن سینا فراهم کرد همین معرفت نبوی و تأثیر قوه خیال در قلمرو شناخت و نقش عالم مثال در هستی شناسی او بود. «در ایران باستان امتی بود که از طرف خداوند اداره می گردید به وسیله خداوند بود که حکیمان بلند مرتبه ای که با

مجوسان به کلی تفاوت داشته رهنمایی می شد. من اصول عالی آنان را که اصل نور بود و تجربه افلاطون و اسلافش نیز آن را به مرحله ظهور رسانیده بود در کتاب خود موسوم به «حکمه الاشراق» احیاء کرده ام و در این کار هیچ کس بر من پیشی نگرفته است.»^(۱۲)

تجلی مفهوم نبوی عقل در اندیشه ابن سینا زمینه تحولی را در معرفت شناسی او پدید آورد و راه را برای حل پاره ای از مشکلات نظریه شناخت او هموار نمود و سرانجام شرایط و روند فلسفه را در اسلام از هر حیث تغییر داد، بگونه ای که پیشوای مشائیان اسلام، یعنی ابن سینا در فلسفه خاص خود یعنی حکمه المشرقیین در شناخت شناسی به علم حصولی که تنها با عوارض و لوازم اشیاء در ارتباط است بسنده نکرد. او از طریق پیوند هستی شناسی با معرفت شناسی یعنی رابطه بین ادراک فلک و اشراق عقل، شناخت شناسی خاص خود را قوت و کمال بخشید و از طریق پیوند میان عالم محسوس و عالم معقول راه دیگری را به سر چشمه معرفت و حقیقت باز کرد که در پدیدارشناسی غربی از این راه دوم خبری نیست و تنها آنها شناخت را در قلمرو پدیدار پایان یافته تلقی کردند و به فراسوی پدیدار راهی نیافتند و به انسداد علم درمورد حقیقت اشیاء تن در دادند.^(۱۳)

۵- مراتب نبوی عقل

درجات و مراتب عرفان نبوی عقل برحسب ادراک مشهود یا ادراک سمعی و یا ادراک نامرئی فرشته محقق می گردد، از طرفی مراتب ادراکی به تناسب مراتب و کمالات نفسی است که می تواند از آن تأملات و مدرکات بهره مند گردد. به عبارت دیگر نکته قابل توجه این است که فاعل شناسی به حسب مراتب معرفت نفس و خودآگاهی خویش و تناسب ضمیری که عامل تأمل و ادراک است از حقایق و مدرکات به تناسب احوال خویش مستفیض می گردد.

بعث رسول، مقتضی مشاهده فرشته وحی در حالت بیداری است. کیفیت این ادراک با ادراک محسوس متفاوت است.^(۱۴) این رؤیت و مشاهده را وحی یعنی ارتباط الهی نام نهاده اند. مفهوم نبوی عقل و عرفان آن تمام معرفت های حقیقی را به عنوان یک تجلی یا یک ظهور معرفی می نماید. به همین جهت است که قلب که لطیفه ای روحانی و حامل عقل است، با قابلیت باطنی و استعداد جبلی، شایستگی آن را دارد که حقایق را از آنچه در

دسترس شعور بشری است، دریابد. بنابراین، حقایق و منبع علومی که از ورای عالم پدیدار بر او تجلی می کند علوم شرعی و نیز ممکن است علوم عقلی باشد که هر دو بی واسطه از طرف واهب العلوم افاضه می گردد. این علم عقلی ممکن است فطری اولی ذاتی و یا به تعبیر حضرت امام علی (ع) علم مطبوع یا علم مکتسب باشد: «العلم علمان، مطبوع و مسموع و لم یک ینفع مسموع اذا لم یک مطبوع».^(۱۵) علم مطبوع عبارت است از معرفت اصول اولیه و در صورتی که مکتسب باشد همراه است با کوشش و استنباط. علم مکتسب سهم فیلسوفان است و اگر این علم بی واسطه بر قلب وارد گردد آنرا الهام گویند. این معرفت عرفانی دارای مراتب و درجاتی متفاوت است که بر حسب مراتب آن و مراتب کمال نفس فاعل شناسائی به شهود و کشف، الهام و وحی تقسیم می گردد. مفهوم معرفت به عنوان یک تجلی و ظهور که قلب، عامل دریافت آن است تقسیم بندی دو دسته اصطلاحات مشابه ظاهری و باطنی را به دنبال دارد. به عنوان مثال جسم ظاهر و خورشید وسیله ادراک بصری است و اشراق عقل فعال در ادراک باطنی و مشاهده درونی قلب و عقل و علم و فرشته روح القدس یا عقل فعال نقش عمده را ایفاء می کند. چشم بدون اشراق آفتاب قادر به مشاهده اشیاء ظاهری و مشهود نیست و ادراک بشر نیز بدون اشراق فرشته عقل و عقل فعال نمی تواند قادر به شناخت باشد. در این مرحله از نقش عقل فعال است که نظریه شناخت شناسی ابن سینا به عنوان جزئی از عرفان نبوی عقل تلقی می گردد.

۶- عقل فعال

ابن سینا با پیروی از فارابی عقل فعال را برخلاف تمیستیوس Themistius و سنت تاماس Saint Thomas به عنوان عقل مفارق و خارج از عقل بشری در نظر گرفت که از مبدأ فیاض فیض می گیرد بدون اینکه آنرا مانند اسکندر، افردوسی یا پیروان آگوستین Augustine با مفهوم خدا متحد بداند. ابن سینا همانند فارابی این عقل دهم را عالمی متعالی تصور نمود که بشر از طریق فیوضات آن بدان متصل می گردد و اصالت عرفانی این دو فیلسوف به همین نکته ارتباط دارد. درک فلسفی ابن سینا از انسان از نوع نوافلاطونی است نه ارسطویی. بر این اساس است که حکمت مشرقیه چهره مخفی خود را آشکار می سازد. سیمای فرشته ای که «عقل فعال» نام دارد کمال و پایان بخش فلسفه ابن سینا یعنی حکمت مشرقی را رقم می زند.

معرفت عرفانی فیلسوفان الهی اسلام همانند فارابی و ابن سینا از رهگذر عقیده به اتحاد عقل فعال با روح القدس و جبرائیل و فرشته وحی سرانجام به معرفت عرفانی نبوی می پیوندند. در اسلام، عرفان به معرفتی ورای احساس تعلق پیدا می کند. این نوع معرفت برحسب درجات معنوی نبی در مقام نفس و مراتب کمال نفس حکم سلسله مراتبی را در هر دو گروه در پی خواهد داشت که بنابر استعداد و کوشش سعی هریک و عنایت خاص الهی تشکیک در مراتب نفس نبی و حکیم تحقق پیدا می کند.

ابن سینا با درک فلسفه نبوی (ص) توانست پیوند میان محسوس و معقول را با توجه به نظریه عقول و فرشتگان مستحکم نماید و شد کاف میان این دو قلمرو را که سرانجام منعکس در خلاء سوژه ویژه در میان اندیشمندان گذشته شده بود از میان بردارد.^(۱۶) درجات معرفت نبوی و نفوس انبیاء برحسب مراتبی که در آن می توان ملک را ادراک کرد طبقه بندی گردید. این رابطه بین معرفت عرفانی و شناخت ملک، به فلاسفه این امکان را می دهد تا ملک عقل و ملک وحی را در واقع یکی بدانند. مقصود از این تشابه و اتحاد *Nouse* و روح *Spirit* این نیست که روح متعقل است زیرا مفهوم عقل همان مفهوم متعارف قوه درک و تمییز منطقی نیست. این شناخت ملک که با معرفت عرفانی و جهان شناسی ابن سینا وجه اشتراک دارد در قرن دوازدهم به عدم توفیق مکتب لاتینی منجر گردید زیرا در آن زمان اسکولاستیک لاتینی به طور کامل راه دیگری را انتخاب کرد.^(۱۷)

جهان برزحی که حد واسط میان جهان محسوس و جهان معقول است جهانی مثالی است که در آن ارواح جسمیت می یابند این بدان معنا نیست که ارواح جسم می شوند بلکه بدین معناست که ارواح که در مقایسه با جسم از عوالم برترند با حفظ تعالی خود در مرتبه نزولی صورت جسمی به خود می گیرند و خود را به صورت جسمانی پدیدار و متجلی می سازند. همچنین در این جهان میانی و مثالی است که جسم به مقام روح می رسد و علو مرتبه پیدا می کند. ظهور و تجلی معقول در این جایگاه در پوششی از رمز خواهد بود و امر محسوس صوری پدیداری به خود می گیرد، و عامل این تحول و دگردیسی تخیل یا خیال است.

نظر به همبستگی هستی شناسی و شناخت شناسی ابن سینا با یکدیگر، بخش پدیداری وجود، بخش ناپایدار و آسمانی و حقایق عالم محسوس خود را طلب می کند تا به مدد و در پرتو آنچه ناپدیدار و پنهان و باطن اشیاء است شناخت حقیقی پدیدارها روشن گردد. پیوند هستی شناسی و شناخت شناسی در اندیشه ابن سینا به

گونه ای است که در آن موضوع علم و شناخت بیرون از تجربه انسانی و حتی در کنار آن بیان نمی شود. به عبارتی این پدیدارشناسی همچون پدیدارشناسی غربی روش شناسی تنها نیست بلکه با هستی شناسی وی پیوند خورده است و به همین جهت صبغه خاصی به خود گرفته است.

از طرفی بعد حکمت مشرقی و عرفانی که نشان دهنده دوران کمال فلسفه سینایی بلکه حاکی از فلسفه خاص خود اوست وی را از دیگر مشائیان در این مرحله کاملاً جدا می سازد. ابن سینا فلسفه عام خود را بر عوام رها می کند تا بتوانند با شناخت با آن ذهن را آماده برای عروج به فلسفه مشرقی نمایند. در فلسفه خاص او نفس پس از طی منازل با پیوند با عالم ملکوت مجرد محض می گردد و نیازی به قوه خیالی یا وهمی و یا دیگر قوای نفسانی ندارد بلکه از طریق عقل فعال بدون مقدمات و استفاده از حدّ و رسم منطقی به معنای حقیقی اشیاء پی می برد و سپس آنچه را از عقل فعال دریافت کرده به قوه خیال افاضه می کند و قوه خیال با تأثر از افاضات نفس به تفصیل و ترتیب معانی در قالب عبارات می پردازد.

معرفت شناسی غرب بویژه در عصر حاضر از وحدت و یکپارچگی وجود غافل مانده و از اینرو هر موجودی را مثله می کند و کلیت و تمامیتش را از وی می گیرد. به قول کربن: «همین که مفهوم کلی نفس فلکی فرو ریزد بر سر آن اصلی که بنیان انسان شناسی بوعلی سینایی بود یعنی هماوائی میان نفس فلکی و نفس بشری چه خواهد آمد؟ هماوایی رابطه روان انسانی با عقل فعال فرشته گون و رابطه هر نفس فلکی با عقلی که خود از آن برخاسته چه خواهد شد».^(۱۸)

این رشد نظریه نفوس سماوی و همچنین نظریه تخیل را که از حواس عالم جسمانی مستقل باشد را مردود دانست ولی این دو نظریه در میان فلاسفه ایرانی چون ابن سینا و سهروردی تداوم یافت. ولی ابن رشد و اغلب فلاسفه غرب در ورطه جدایی پیوند میان عالم علوی و عالم سفلی فروافتادند. ابن سینا برعکس این رشد این پیوند میان نفوس بشری و عقل فعال را مستحکم نمود و با همین عامل بود که در سفری عارفانه در معیت حسی بن یقظان به سوی شرق عالم ارواح حرکت نمود. بوعلی آغازگر دوره ای از تمثیل های عرفانی شد که با حکمه الاشراق سهروردی ناگزیر می بایست به حکمت الهی مکتب اصفهان در قرن یازدهم هجری قمری منتهی گردد.

جهان شناسی بوعلی نوعی «نمودشناسی و پدیدارشناسی آگاهی فرشته گون» است، به عبارتی نظریه شناخت او با مبانی مابعدالطبیعه او پیوند دارد، نظری که مبتنی بر عقول کروی یعنی فرشته باوری است که از آن منظر جهان شناسی و شناخت شناسی وی شکل می گیرد و زمینه را برای انسان شناسی او فراهم می سازد.^(۱۹)

حذف عالم مثال به عنوان حد واسط میان عالم عقول و جهان محسوس بوسیله ابن رشد، تزلزلی را در معرفت شناسی و انسان شناسی در فلسفه اسلامی بدنبال داشت. ابن سینا با الهام گرفتن از بیان قرآن عقل فعال را به عنوان رابطه میان عالم محسوس و معقول مطرح کرد و بر این پایه نظریه همبستگی میان پدیده های عالم هستی را به تصویر کشید.

۷- عالم مثال یا خیال:

فلاسفه در جهان شناسی سنتی سه عالم را از یکدیگر تفکیک کردند: جبروت یا عالم عقول کروی ، ملکوت یا عالم نفوس و مثال و ملک یا جهان محسوس و شهود. این سه عالم با عوالم سه گانه گنوسی مطابقت دارد که به ترتیب Sarx, Psyche, Nous نامیده می شوند.^(۲۰) میان این دو عالم، عالم ملکوت یا عالم نفوس قرار دارد که عامل ادراکی آن خیال فعال است. خیال فعال عالم توهم و واهمه نیست، و آن نه ادراک حسی است و نه تعقل محض بلکه قوه خیال است. بعضی از فلاسفه، عالم مثال را عالم حسی ثانوی نامیده اند با این تفاوت که این عالم حسی با حواس خارجی قابل ادراک نیست. این عالم معنوی و میانی بنابر نظر فلاسفه جایی است که جسم روحانی و روح جسمانی می گردد.^(۲۱)

این عالم جایی است که رؤیای پیامبران و عرفا و حماسه های آنان و حوادث مربوط به معاد اتفاق می افتد. بدون این عالم میانی معاد ممکن نخواهد شد. در این عالم است که برای فیلسوف نشانه ها و تصویری از عالم معنا متجلی می گردد. در این عالم که صورت تمثیلی و خیالی نقش می بندد آنچه برای فیلسوف به عنوان مثال تلقی می شود همان چیزی است که برای پیامبر (ص) در صور خیالی و رؤیا آشکار شده است. در این حوزه نوعی همسانی میان رسالت پیامبران و فلاسفه وجود دارد. ملاصدرا مکرر متذکر می گردد که حکما معارف عالی

خود را از مشکلات نبوت اخذ کرده اند و فلسفه اسلامی در پرتو همین امر، حکمت نبوی می گردد و تراژدی بشر در این عصر، فقدان همین حکمت نبوی در روزگار ماست.

جهان شناسی ابن رشد نابودی عالم معانی را به دنبال داشته است. ابن سینا به نفوس فلکی که محرک افلاک سماوی هستند، قائل شد. نباید روشنفکران عصر امروز با توجه به پیشرفت های علم نجوم و کشفیات جدید این نظریه را به سخره گیرند. منظور ابن سینا از نفوس فلکی وجه باطنی پدیدارهای نجومی است نه خود پدیدارها. عقول کروی منشأ صدور نفوس فلکی اند و عشق آنها به عقول کروی حرکت این نفوس را تداوم می بخشد و این نفوس در قلمرو خاص خود به حرکت خویش ادامه می دهند و موجب می شوند تا عوالم پدیدار و باطنی نجومی ساختار خاص خود را داشته باشند.

عقل فعال پیوند میان وجود و اندیشه را رقم می زند. در نظر ابن رشد انفصال میان وجود و اندیشه خلأی را به وجود آورد که هم رابطه اندیشه و وجود را از میان برد و هم متعلق شناخت را از عالم معنوی جدا کرد و بالاخره رابطه سوژه و ابژه را در هاله ای از ابهام قرار داد. این جدائی میان اندیشه و وجود در حقیقت جدائی میان فلسفه و الهیات و ایمان و عقل و دین را به دنبال داشت و در طی قرون مشکلاتی را در غرب به وجود آورد.

همزیستی و رویارویی در حقیقت دوگانه محسوس و معقول در نگرش ابن رشد با مشکل روبرو گردید و برعکس سنت سینائی و اشراقی از این معضل در امان ماند.

عقل فعال یا عقل دهم نه تنها یک نفس بلکه نفوس بیشماری را به وجود آورد. این عقل دهم به تعبیر فلسفی عقل فعال و به تعبیر متکلمان روح القدس و در زبان قرآن جبرائیل فرشته وحی است که در قلب فیلسوفان پرتو نوری از حقیقت وحی افکند و برای پیامبران پیام آور وحی و الهام بود. عقل سرخ سهروردی همان جبرائیلی است که دارای دو بال نورانی و ظلمانی است و در عالم رؤیا او را مشاهده کرده است. روح القدس که نقش واسطه را دارد انسان ها را با عوالم بالا آشنا می کند. میان روح القدس و نفس فرایند تعلیم معنوی و طولانی برقرار می شود تا هدایتگر انسانها در جهت صعود و کمال باشد. رابطه عقل فعال با این عقل ممکن انسانی موجب پیدایش عقل هیولایی می شود که مجرد محض نیست. عقل بشری تعین عقل فعال و تخصیص آن است. آنچه در

انسان جاودانه می ماند در ارتباط با این عقل فعال است. با حذف عالم نفس معنای فردیت معنوی که پیشاهنگ حیات پس از مرگ است از میان می رود و ابن سینا و اشراقیان ایران در اندیشه های فلسفی خود حافظ این عالم بوده و برای آن اهمیت بسیار قائل شده اند. تاریخ قدسی حاصل فرایند معرفتی میان فرشته روح القدس و نفوس انسانی است که در حقیقت شرح حال فرشته انسانیت با دو بال نورانی و ظلمانی است. برعکس پدیدارشناسی روح مطلق غرب یعنی ظهور خداوند در چنبره تاریخ نه در مقام تجلی، الهیات جای خود را به جامعه شناسی می دهد. فلسفه با این بیان برخلاف گذشته خدمتگزار الهیات نیست بلکه در خدمت جامعه شناسی قرار گرفت و سرانجام ایدئولوژی جانشین معنویت گردید.

عقل فعال با الهام خود به عقول انسانی زمینه تبدیل انسان را به جهان عقلانی فراهم می کند که انسان کامل عالی ترین جلوه تحقق آن است. در پرتو آن همه داده های حسی و مادی و قابل ادراک به وسیله حواس در عالم مثال به صور روحانی تبدیل می شوند و به قول ملاصدرا هرگونه ادراک حسی از رهگذر این عالم مثال ادراکی روحانی می شود.

عقل فعال میان ادراک حسی و ادراک معقول محض نقش واسطه را ایفاء می کند. این عقل، عامل پیوند عقل محض و عالم حس و شهود است و به واسطه عالم مثال که خود نفسانی - روحانی است این پیوند از بالا به پایین رقم می خورد. عوالم سه گانه محسوس، متخیل و معقول با سه اصل انسان شناسی جسمانی نفسانی و روحانی مطابقت دارد.

معرفت حقیقتی تشکیکی است و از نظر ابن سینا و دیگر فلاسفه مثل سهروردی و ملاصدرا با معرفتی که از طریق الهام روحی به انبیاء و اولیاء افاضه می شود در واقع متفاوت نیست زیرا معرفت اکتسابی فیلسوفان و معرفت انبیاء در طول یکدیگرند. مراتب معرفت از حیث مراتب فاعل شناسی و متعلق شناخت، متفاوت می نمایند. فعلیت معارف در قلوب ما بواسطه فرشتگان صورت می گیرد.

در زبان شرع گاهی از فرشته عقل به «قلم» تعبیر شده است، زیرا او واسطه میان خدا و خلق است تا علم را در قلب به فعلیت درآورد همانگونه که قلم بین نویسنده و کاغذی که بر آن می نویسد یا نقشی می نگارد ، واسطه می گردد.

همانطور که گفته شد تجلی بنابر قابل، فاعل شناسائی و متعلق شناسائی متنوع و دارای درجاتی است. فیلسوف ملک را نمی بیند ولی با کوشش و استنباط و سعی خود او را به مدد وی ادراک می کند، امامان (ع) آوای او را می شنوند ولی پیامبران علاوه بر این او را مشاهده می کنند. بین آئینه دل و لوح محفوظ که همه چیز در آن منقوش است حجابهایی است. تجلی علوم از آئینه لوح محفوظ تا آئینه دل همانند انعکاس تصویر از آئینه ای است به آئینه های دیگر که در مقابل آن قرار گرفته است.

ابن سینا با اتحاد عقل فعال که فرشته علم، روح القدس و ملک وحی است فلسفه مشرقی خود را بنیان نهاد و بر این اساس یکی از پیش فرض های فلسفه مشرقی او فلسفه نبوی عقل گردید.

از مهمترین عوامل پیوند میان شناخت شناسی و هستی شناسی ابن سینا آن است که ظهور عوالم و عقول از تفکر درون ذات حق سرچشمه می گیرد و صادر اول که عقل نخستین است نتیجه اندیشه درون ذات حق یعنی اندیشه اندیشه است. عقل اول دارای سه اندیشه و تأمل است که عبارتند از: عقل دوم، نفس فلک اول و جرم اثیری فلک اول. این تأمل های سه گانه در هریک از عقول تا عقل دهم تکرار می شود و با هر تأمل و اندیشه ای عقلی، نفسی و جرمی فلکی پدید می آید.

ابن سینا سلسله مراتب دوگانه ای را برای عقول عشره قائل است که یکی را کر و بیان یا ملائکه قدس نامیده و دیگری سلسله مراتب فروتر از نفوس فلکی است که از آن به ملائکه عزت تعبیر کرده است. آنچه قابل توجه است این است که عامل ادراکی نفوس فلکی «تخیل» صرف است و این بدین جهت است که آنها فاقد ادراک حسی اند.

کثرت وجود از سلسله عقول و نفوس پدیدار می گردد و این مراتب دوگانه وجود یعنی سلسله عقول و نفوس که از قید حواس آزادند دارای نیروی تخیل اند و اشتیاقشان در طلب عقلی که از آن منعبت شده و فیض گرفته اند، حرکت و سیر مخصوص آنها را به هریک از آسمانها مرتبط می سازد. انقلاب کیهانی و تحولات جهان هستی که منشأ همه حرکات است، نتیجه کشش و اشتیاق عشق است که هرگز این اشتیاق فرو نمی نشیند.

هنگامی که سلسله عقول به عقل دهم رسید فیضان وجود در قلمرو بشر انتشار یافت و از مرتبه ظل او عالم ماده پدیدار گردید. همین عقل دهم است که به عقل فعال موسوم شده و نفوس بشری از آن فیض

می گیرند. همین عقل است که صور علمی را بر صور نفوس و اندیشه ها برمی تابد تا نفوس قابل، توجه خود را به عقل فعال معطوف دارند.

عقل انسان فی نفسه نه قادر است که معقول را از محسوس انتزاع و ابداع کند، نه چنین نقشی به عهده اوست. همه معارف از فیض و اشراقات ملک ناشی می شود و عقل بشری بالقوه دارای سرشت ملکی است. از چهار حالت عقل نظری، آن حالت که با ملکی که همان عقل فعال است، انس و الفت دارد موسوم به عقل قدسی است که در اعلامرتبه آن مقام والایی قرار دارد که همان روح نبوت است.

ظهور عقل در عالم صغیر وابسته به تمام قوایی است که انسان در خود دارد و شامل قوای درونی و باطنی او نیز می شود، نفس ناطقه که عقل فعال به انسان افاضه کرده است علاوه بر قوای نفس حیوانی و نباتی دارای قوای علمی و نظری است و عالم محسوسات را به عالم مجردات پیوند می دهد. نفس ناطقه به کمک عقل فعال انسان را به جهان ملکوتی عالم عقول هدایت می کند.

عقل دهم منشأ صدور نفوس بشری است که نوعاً واحد و مصداقاً متعددند. این عقل دهم هم عقل فعال فیلسوفان و هم فرشته وحی یعنی روح القدس پیامبران(ص) است. نوعی هماهنگی و همخوانی در میان سلسله عقول، نفوس و افلاک از یک سو و از سوی دیگر در میان استعدادهای نفوس بشری وجود دارد.

همبستگی نفوس بشری به عقل فعال همانند نسبت نفس هر فلکی به عقل فعالی است که از آن نشأت گرفته است. از اینرو است که در واقع می توان گفت میان عقل نظری و عقل عملی از یک سو و هستی شناسی ، معرفت شناسی و انسان شناسی ابن سینا همبستگی تنگاتنگ وجود دارد.

$$(RHS) \equiv RAI) \equiv (RHS \equiv RGI)$$

$$(PI \equiv SI) \equiv (o \times \& E \times \& HX)^{22}$$

نقش فرشته باوری در ادیان توحیدی، تجلی و ظهور حق را در عالم هستی از دام های تعطیل و تشبیه بدور نگه می دارد. فرشته تأویل کننده قلمرو جهان باطن است. هر فرشته همچون عقل فعال نفوسی را که از آن برخاسته اند و رو به سوی او دارند از غربت غریبه مادی و عالم پدیدار به شرق باطن و ارواح هدایت می کند. در این مرحله است که شناخت به عرفان و معرفتی تبدیل می گردد که فرشتگان در این هدایت سهیم هستند. ابن

سینا در نظریه شناخت خود سیر و سلوکی را دنبال و معرفی می کند که در داستانهای تمثیلی او این سیر و سلوک معنوی به صورت رمزی و تمثیلی تبیین شده است. عقل اول در حکایت حی بن یقظان بوعلی نخستین فرشته کروی و در حکمت اسماعیلی فرشته مقرب و در فلسفه سهروردی بهمن نام دارد.

نفس ناطقه به یاری عقل فعال می تواند با فعلیت استعدادهای خود عقلانی گردد و به عالم عقلی مبدل و تحول پیدا کند، یعنی بگونه ای همچون گذشته دیرین و ازلی خود اندیشه صرف شود. «کما بدأ کم تعودون»^(۲۳). باکمک فرشته است که باطن و ظاهر انسان وحدت اولیه خود و فردیت حقیقی خویش را باز می یابد. فرشته و روان بشری به جهانی نیاز دارند که بتوانند تصویری از یکدیگر داشته باشند و آن جهان، جهان تخیل صرف است. این جهان تخیلی صرف جهانی مثالی و تخیلی برگرفته از عالم محسوس نیست بلکه تخیلی بالفعل و فعال و متحقق است.

هانری کربن معتقد است که هایدگ مفهوم «مثالین» Imaginal و تمام داده های تازه را به استعاره و قیاس برمی گرداند. یعنی بر این اساس بنیاد وجودشناسی صور مثالی را درنیافته است.^(۲۴) هر فلسفه ای که بی خبر از جهان برزخی و مثالی باشد از معنای نمادها بی بهره است.

نفس به ادراکات حسی بسنده نمی کند. چون این ادراکات برای او وافی به مقصود و حاکی از حقیقت نیست بلکه او چون عاشقی خواهان وصل به معشوق خویش است. کششی که عامل حرکت افلاک و سپهر موجودات است همان میل و کشش بازگشت به منزل آغازین است، که در اصل همان منزل ابدی است. نفس با درک و تصویر زیبایی و کمال محبوب خود بر عشق خود می افزاید و همین شدت عشق است که وی را به سوی عالم برتر سوق می دهد تا سرانجام با محبوب و معشوق خود، یعنی عقل، اتحاد آگاهانه پیدا کند.

۸- مراتب عقل نظری

عقل نظری مدرک ماهیات کلی و عقل عملی مدرک اعمال و موارد خاص است. نفس ناطقه در مرتبه

تعقل در بعد نظری دارای چهار وجه و یا چهارمرتبه است:

الف- عقل هیولانی یا عقل مادی: نفس ناطقه در این مرحله به منزله قوه مطلق و محض در برابر هر صورت تلقی می شود. عقل هیولانی دارای استعداد دریافت معقولات نخستین است مانند استعداد کودک برای نویسندگی.

ب- عقل بالملکه: نفس با گذر از عقل هیولانی و خروج از استعداد محض، با دریافت معقولات نخستین، معقولات ثانی را از طریق تفکر و حدس تحصیل می نماید. بالملکه بودن این عقل بدین جهت است که نفس از معقولات نخستین می تواند به معقولات دوم انتقال یابد و این امر برای او ملکه شده است و از این رهگذر است که برای فراگرفتن علوم آمادگی پیدا می کند.

ج- عقل بالفعل: نفس در این مرحله معقولات ثانی را به صورت بالفعل در خود حاضر دارد و نیازی به کسب جدید معقولات ثانی نیست، مثلاً در این مرحله هر وقت که اراده کند بنویسد این توانایی را در خود احساس می کند.

د- عقل مستفاد: حصول و تحقق معقولات ثانی در این مرحله از عقل صورت می گیرد. نفس در این مرحله معقولات ثانی را مشاهده می کند و آنها را در خود به صورت بالفعل در می یابد. این مرتبه از عقل نظری را در مقابل قوه محض یعنی عقل هیولانی، عقل مطلق گویند. بدین جهت از این عقل به عقل مستفاد تعبیر می شود که نفس در این مرحله علوم را از عقل برتر که خارج از نفس ناطقه انسانی است و آنرا عقل فعال گویند، اخذ می نماید. سیر استکمالی نفس از عقل هیولانی به عقل مستفاد و کمال آن و اتصال آن با عقل برتر به یاری و مدد عقل فعال صورت می پذیرد.

ابن سینا در کتاب الاشارات و التنبیها، با استفاده از تأویل آیه نور مراحل چهارگانه عقل را با تعبیراتی از آیه نور تطبیق نموده است. عقل هیولانی را به مشکات (چراغدان) تشبیه کرده که از خود هیچ نوری ندارد یعنی فاقد فعلیت صورت است. نفس بعد از عقل هیولانی برای عروج به مراحل شناخت کامل تر آماده می گردد و آن عقل بالملکه است که به زجاجه (شیشه) تشبیه شده است. عقل بالملکه با قوه فکر و حدس آماده برای دریافت معقولات ثانی می شود چون گاهی ادراک برای حل مجهولات با بن بست روبرو می شود و استدلال بی نتیجه می ماند. طریقه حدس از فکر قوی تر است و بدین جهت فکر را به «درخت زیتون» و حدس را به خود «روغن زیتون» تشبیه نموده است. نفسی که از طریق حدس به مقام قوه قدسی نائل گشت در آیه نور به (یکاد زیتها یضی)

نزدیک است و آنرا عقل بالفعل گویند که در آیه نور از آن به «مصباح» تعبیر شده است. چون عقول از عالم محسوس نیستند بنابراین از آنها به «لاشرقیه و لا غربیه» تعبیر شده است. نفس پس از طی این مراحل کمال بالفعل می گردد و معقولات ثانی همانند نوری بر نور دیگر در ظرف ذهن متمثل گشته و نقش می بندد که از آن کمال بالفعل به عقل مستفاد تعبیر شده است. سرانجام قوه ای که نفس را از این مراحل سیر می دهد و از نقص به کمال می رساند «عقل فعال» گویند که در آیه نور به نار «آتش» تشبیه شده است.^(۲۵)

عقل قدسی در پی اتصال همیشگی خود با عقل فعال در بالاترین مرتبه عقول قرار دارد و این همان قوه قدسی است که پیامبر اکرم (ص) از آن بهره مند است. عقل فعال با روح قدسی یکی است و به قول ابن سینا «معقولات را بدون نیاز به تعلیم و آموزش بشری از روح ملکوتی» یعنی بی واسطه از شناخت شهودی اخذ می کند. عقل فعال که واهب الصور است تمام کمالات ممکن را به صورت صور معقول در عقل بالقوه فرو می افکند. نفس روشنایی و بصیرت خود را از فرشته می گیرد، به همین جهت تعقل او از نوع تأثر و تفکرش اندیشیده شدن است. دریافتن فرشته همان دریافت شدن توسط اوست. چرا که دریافتن فرشته مستلزم آن است که فرشته صورت خویش را در روان دریابنده بیفکند. آن شخص و نفسی که فاعل چنین دریافتی است آن شخص یا نفسی نیست که در انس انقائم به خود و بی نیاز از فرشته است. سیمای عقل فعال، جبرائیل، فرشته آدمی یا آدم روحانی، چهره آسمانی است چه نفس نبوی با عقل فعال متصل گردد و یا ناموس اعظم یعنی جبرائیل بر پیامبران نازل گردد. با همنشینی معنوی فرشته روح القدس و نفوس بشری صادرشده از آن، فردیت معنوی بشر محفوظ می ماند. در ضمن این فرشته چون نقش ارشادی دارد می کوشد تا نفوس بشری را به عالم عقلی خاص خود آنها برساند، زیرا آنها مانند نفوس فلکی دور افتاده از اصل خویش و غریب هستند. روان بشری با سرمشق گرفتن از فرشته آسمانی و به یاری او از قلمرو داستان و سرگذشت غربت غریبه خود جدا شده و به سوی فرشته خویش و دلیل راه باطنی خود رهسپار می گردد.

استنتاج

۱- گرچه ابن سینا در تحقیق هریک از علوم به اقتضای موضوع، روش خاص مربوط به آن علم را مبنای کار خود قرار می دهد و برای نمونه در علوم طبیعی از مشاهده و تجربه و استقراء استفاده می کند، ولی دانشی که از این راه بدست می آید تنها در دامن حکمت و اصول اجتناب ناپذیر آن ارزشمند و معنادار خواهد شد. وی در طبیعیات از مشاهده و تجربه و استقراء استفاده کرده در حالی که اصول کلی طبیعیات را از علم الهی گرفته است. ابن سینا معتقد است که هریک از روش های حسی، استدلالی و کشف و شهود عقلانی، ما را با یک نوع دانش درباره طبیعت و هستی آشنا می سازد ولی هریک محدودیت خاص خود را دارد جز نیروی عقلانی که فی نفسه کلی است و فراتر از محدودیت های این جهانی است و می تواند تمام پدیده های جزئی را در کلی و کثرت را در وحدت جذب کند. امور پدیداری که از طریق حواس کشف شده اند تا زمانی که در پرتو نیروی عقلانی در قلمروی کلی تحلیل و طرح نشوند بی معنا و بی ارتباط خواهند بود. تنها در پرتو اصول کلی عام عقلانی است که پدیده های عالم کثرت و استنتاجات علوم طبیعی ارزش واقعی خود را پیدا می کنند و همبستگی و پیوند میان عالم پدیدار و عالم عقول است که می تواند انسان را به سوی دانش واقعی سوق دهد.^(۲۶) پدیدارها در پرتو عقول برتر قابل شناخت اند و به همین جهت تشکیک در شناخت و مراتب هستی از اصول مسلم معرفت شناسی ابن سیناست.

«مبادی علوم جزئی در علومی که بر آن متقدم است مبرهن می شود و این امر چنین ادامه می یابد تا مبادی تمام علوم به فلسفه اولی که آنرا علم ما بعد الطبیعه می خوانند، ارتقاء یابد.»^(۲۷)

۲- تعیین حدود حقیقی اشیاء و تحدید آنها از طریق علم حصولی ممکن نیست زیرا از طریق منطق صوری نمی توان به تعریف حدی و واقعی و به ذوات اشیاء دست یافت، چون لوازمی که در کتب منطقی برای اشیاء آمده هیچ یک به لحاظ وجودی بیان نشده اند، بلکه آنچه به عنوان فصول مقوم نوع تعریف شده مفاهیمی بیش نیستند. «وَأَمَّا يَدَاخِلُ الْذَاتِي غَيْرَالذَاتِي فَكَيْفَ يُمْكِنُ الْإِنْسَانُ أَنْ يَتَحَرَّزَ فِي كُلِّ مَوْضِعٍ

فياًخذ ما توجهه القسمه الذاتيه دون غير الذاتيه، فهذه الأسباب و ما يجري مجراها مما لا يطول به كلامنا هنا تؤيسنا من أن نكون مقتدرين على توفيه الحدود الحقيقه حقها الا في النادر من الامر»^(۲۸). بنابراین، معرفت ما نسبت به اشیاء تنها به بعضی از لوازم و اعراض آنها به طور نسبی تعلق می گیرد. موضوع شناخت، پدیدارهایی هستند که ما به ازائی در خارج از ذهن دارند و به اصطلاح منشأ پدیدارها عینی و وجودی است. به همین جهت می توان پدیدارشناسی ابن سینا را از نوع پدیدارشناسی عینی

Objective Phenomenology تلقی کرد.

ابن سینا، با این اعتقاد که اشیاء افاضات عقل فعال اند جایگاه حقایق اشیاء را در عالمی برتر از عالم ماده یعنی در قلمرو عقل فعال می داند. از آنجا که عقل فعال واهب الصور است کمالات عالم امکان در پرتو اشراقات و افاضات اوست و بر این اساس شناخت حقایق اشیاء از طریق اتصال نفس به عقل فعال امکان پذیر خواهد بود. «اذا كانت النفس الناطقه قد استفادت ملكه الأتصال بالعقل الفعال، لم يضرها فقدان الألات، لانها تعقل بذاتها، كما علمت، لا بآلتها»^(۲۹) در این مرحله نیز مرتبه کمال نفس، به عنوان قابل، در کیفیت شناخت حقایق نقش مؤثری دارد، بگونه ای که هرچه نفس خود را از تعلقات عالم مادی رها سازد و حجاب موانع را از پیش رو بردارد در کیفیت شناخت و وصول به حقایق موفق تر خواهد بود. «و لفسك أن تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد و زوال الحائل؛ و قد علمت ذلك. و لا تستنكرن أن يكون بعض الغيب ينتقش فيها من عالمه»^(۳۰)؛ «قد علمت فيما سلف أن الجزئيات منقوشه في العالم العقلي نقشاً على وجه كلي»^(۳۱)؛ «كذلك كلما كانت النفس أقوى قوه، كان اشتغالها بالشواغل الحسيه اقل و كان يفضل منها للجانب الآخر فضله اكثر. فاذا كانت شديده القوه كان هذا المعنى فيها قوياً. ثم اذا كانت مرتاضه، كان تحفظها عن مضادات الرياضه، و تصرفها في مناسبتها، اقوى»^(۳۲)

با این بیان مراتب شناخت به صورت طولی متعدد می گردد تا سرانجام نفس از طریق اتصال به عقل فعال بتواند بدون واسطه با افاضات او از حقائق پدیدارها پرده بردارد و معرفت کامل پیدا کند. «ان النفس الناطقه اذا عقلت شيئاً فانها يعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال و هذا حق.»^(۳۳) چون تفاوت های طولی و حقیقت هر شیء واحد است منبع معرفت حکیم الهی و رسول و نبی همان عقل فعال است با

این تفاوت که حکیم با سیر و سلوک عقلی و مجاهده و تهذیب زمینه این پیوند را فراهم می کند ولی نفس نبی آن چنان قابلیت یافته که بی واسطه این ارتباط برای او برقرار می شود و به همین جهت معرفت نبی و رسول (ص) از خطا مصون می ماند.

ابن سینا برخلاف کانت برای همیشه شناخت ذوات و حقایق اشیاء را غیرممکن نمی داند، و بدون اینکه اینگونه شناخت را ناشناختی معرفی کند بین ناشناختی و ناشناخته تفاوت قائل می شود در حالی که در فحوای کلام کانت بین ناشناخته و ناشناختی خلط شده است.

ابن سینا از طریق همبستگی شناخت شناسی و هستی شناسی شکاف میان فاعل شناسایی و متعلق شناسایی را از میان بر می دارد و علم را سرانجام از سنخ وجودتلقی می کند.

ابن سینا در فصل نهم از نمط دهم نظریه خاص خود را که با نظر مشائیان کاملاً متفاوت است بیان می دارد و نظر آنها را که در مورد نفوس فلکی معتقدند کلیات عقلی در مبادی عالیه عقول و جزئیات در نفوس منطبعه افلاک مرتسم اند مردود دانسته است.^(۳۴) نظر خاص بوعلی این است که می گوید آنان که اهل ذوق و در حکمت متعالیه راسخ اند می دانند که اجرام سماوی علاوه بر اینکه دارای عقول مجردی هستند که مبادی آنهاست، دارای نفوس ناطقه ای هستند که منطبع در مواد آنها نیستند و همانطور که نفوس ما با ابدان خود در ارتباط اند آنها نیز صرفاً، با ماده خود علاقه و ارتباط دارند و نفوس سماوی در اثر این رابطه به کمال می رسند و اجسام سماوی در اثر ارتسام جزئیات کامل تر خواهند شد، زیرا در آنها دو اندیشه و رأی پدید می آید یکی جزئی و دیگری کلی. برای جزئیات در عالم عقلی نقشی کلی و در عالم نفسانی نقشی جزئی وجود دارد که نقش جزئی آن همراه با درک زمان می باشد و یا به عبارتی در عالم نفسانی هر دو نقش جزئی و کلی وجود دارد. (۳۵)

۳- علم واقعی تنها تحقیق درباره پدیده ها و شناخت همبستگی میان آنها نیست بلکه بایستی راهی به درون و باطن و حقیقت هستی پیدا کند و این جز از طریق اتصال با عقل فعال صورت نمی گیرد. چون مبدأ این صور عقل فعال است پدیدارشناسی در غرب تنها شناخت را به قلمرو پدیدار محدود می کند و به فراسوی پدیدار راهی نیافته و در مورد حقیقت اشیاء به انسداد علم تن در داده است..

- ۴- مکتب مشرقی فلسفه ابن سینا حاکی از تأثیر قوه خیال در قلمرو شناخت و نقش عالم مثال در هستی شناسی اوست. و او از این طریق پیوند میان عالم محسوس و معقول را هم در بعد شناخت و هم در بعد وجود استوار ساخت و با درک فلسفه نبوی عقل در نفوس انبیاء و حکما سلسله مراتبی را قائل شد.
- ۵- جهان مثالی و خیالی، واسط میان جهان محسوس و معقول، جهانی است دو وجهی، وجهی رو به سوی عالم معقول و وجهی رو به سوی عالم حس دارد. در این عالم جسم به مقام روح می رسد و ارواح در صور جسمانی متجسم و ممثل می شوند. حذف عالم مثال به عنوان حد واسط میان عالم عقول و جهان محسوس از طرف این رشد معرفت شناسی و انسان شناسی را در فلسفه اسلامی دچار مشکل ساخت. بدون این عالم میانی معاد ممکن نخواهد شد. همچنین ابن رشد با انفصال میان وجود و اندیشه متعلق شناخت را از عالم معنا جدا کرد و این جدائی زمینه جدائی میان فلسفه و الهیات را از یک طرف و جدائی علم و دین را از طرف دیگر در فلسفه غرب رقم زد. به همین جهت در غرب الهیات در خدمت جامعه شناسی قرار گرفت.
- ۶- ابن سینا و اشراقیان ایرانی در اندیشه های فلسفی خود حافظ عالم خیال بوده و می توان حکمت متعالیه صدرا را اوج این اندیشه تلقی کرد. عامل ادراکی نفوس فلکی «تخیل» صرف است زیرا آنها فاقد ادراک حسی اند. اشتیاق سلسله عقول و نفوس در پرتو نیروی تخیل متوجه عقلی است که از آن نشأت گرفته اند. تحولات و نهاد ناآرام جهان هستی در پرتو این عشق و اشتیاق هرگز فرو نمی نشیند. فرشته و روان بشری به جهانی نیاز دارند که بتوانند تصویری از یکدیگر داشته باشند و این جهان همان جهان تخیل صرف و بالفعل است نه برگرفته از عالم محسوس.

یادداشت ها و منابع

- ۱- ابن سینا، کتاب الحدود، حقیقه و ترجمته و علقت علیه املیه ماریه جواشون، انتشارات صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۵۸، صص ۱-۲.
- ۲- همان، ص ۳.
- ۳- ابن سینا، التعليقات، حقه و قدم له الدكتور عبدالرحمن بدوی، مرکز النشر- مکتب الأعلام الاسلامی، طباعه و تصحیف، مطبعه مکتبه الأعلام الأسلامی، قم، تهران، شعبان ۱۴۰۴، ص ۸۲.
- ۴- همان، ص ۸۲.
- ۵- رک: کرین، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۱، با همکاری سیدحسین نصر و عثمان یحیی، ترجمه دکتر اسداله مبشری، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۲، ص ۷۹.
- ۶- رک: ابن سینا، التعليقات، صص ۱۳۶-۱۳۷.
- ۷- همان، ص ۱۲۳.
- ۸- رک: ابن سینا، التعليقات، ص ۱۲۲.
9. F.Brummer. Science et raliste, Paris, 1954, p.13
به نقل از دکتر سیدحسین نصر، نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، انتشارات خوارزمی، تهران ۱۳۵۹، ص ۳۵۹.
- ۱۰-ک: الاشارات و التنبيهات، النمط العاشر، الفصل الثامن و التاسع، سروش، تهران، صص ۴۶۷-۴۶۸.
- ۱۱-رک: کرین، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی جلد اول، ص ۷۸.
- ۱۲-همان، ص ۲۵۷؛ رک: مجموعه مصنفات شیخ اشراق (شهاب الدین یحیی سهروردی) جلد دوم، تصحیح و مقدمه هانری کرین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰، صص ۱۱-۱۰.
- ۱۳-همان، ص ۷۳.
- ۱۴-همان، ص ۷۱.

۱۵- امام علی (ع): نهج البلاغه، لیب بیضون الطبعه الثانيه، مرکز النشر مکتب الأعدام الاسلامی، محرم ۱۴۰۸، تهران، ص ۷۶.

۱۶- این نکته قابل ذکر است که متکلمان همانند فلاسفه در بیان کیفیت همبستگی میان محسوس و معقول بیان روشنی نداشته و در این مقال سخنی نگفتند و در این میدان وارد نشدند.

۱۷- رک: کرین، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، جلد ۱، صص ۷۵-۷۱.

۱۸- رک: هانری کرین، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، داریوش شایگان، ترجمه باقر پرهام ،

انتشارات فروزان، ۱۳۷۳، ص ۴۲۷.

۱۹- همان، صص ۱۹۹-۱۹۳.

۲۰- رک: کرین، هانری، فلسفه ایرانی، فلسفه تطبیقی، ترجمه جواد طباطبایی، انتشارات توس، ۱۳۶۹، ص ۱۲۲

۲۱- همان منبع، ص ۱۲۳.

۲۲- RHS حاکی از رابطه نفس بشری است RAI حاکی از رابطه عقل فعال است RHS حاکی از رابطه

نفس فلکی است RAI حاکی از رابطه عقل فعال است PI حاکی از عقل عملی PS حاکی از عقل نظری ،

OX حاکی از جهان شناسی است. EX حاکی از معرفت شناسی و HX حاکی از انسان شناسی است.

۲۳- سوره الاعراف، آیه ۲۹.

۲۴- رک: هانری کرین، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، داریوش شایگان، ترجمه باقر پرهام، ص ۲۴۷.

۲۵- رک: شرحی الاشارات، للخواجه نصیرالدین الطوسی و الأمام فخرالدین الرازی، منشورات مکتبه آیه الله

العظمی المرعشی النجفی، قم، ۱۴۰۳، صص ۱۵۶-۱۵۳.

۲۶- رک: نصر، سیدحسین، نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، خوارزمی، تهران، ۱۳۵۹، ص ۳۹۷.

۲۷- ابن سینا، قانون، چاپ تهران، ۱۲۹۵، ص ۶.

۲۸- ابن سینا، کتاب الحدود، ص ۶.

۲۹- الاشارات و التنبيهات، ص ۳۷۳.

٣٠- همان، ص ٤٦٩.

٣١- همان، ص ٤٦٨.

٣٢- همان، ص ٤٧٦.

٣٣- همان، ص ٣٨٢.

٣٤- رک: فصل ١٠، نمط ٦؛ فصل ١٤، نمط ٦.

٣٥- رک: الاشارات و التنبیها، ص ٤٦٨؛ رسائل، الشیخ الرئیس أبی علی حسین بن عبداللّه بن سینا، انتشارات

بیدار، قم، ١٤٠٠ هـ، صص ٢٧٢-٢٧١.

دکتر مهدی دهباشی

استاد فلسفه، دانشگاه اصفهان

Email: Mdehbashi 2002@yahoo.com

آدرس: خیابان مشتاق اول کوچه باغ برج کوچه شهید کاظمی پلاک ۲

تلفن: ۰۳۱۱)۲۶۵۷۱۵۷