

رویکرد اشراقی ابن سینا در هستی‌شناسی

محمد محمدرضایی*

احمد سعادت**

چکیده

نوشتار حاضر تلاش دارد تا برخلاف ذهنیت غالب درباره ابن سینا رویکرد نوینی از تفکرات وی را طرح کند و آن را به اثبات برساند. طبق این رویکرد، ابن سینا علاوه بر تفکر استدلالی از تفکر عرفانی و اشراقی نیز بهره‌مند است؛ اما تفکر اشراقی وی در زیر تار و پود استدلال‌های تعلیمی و مکتب‌بحثی سینوی پنهان مانده است. گفتنی است که رسالت نوشتار حاضر واگشایی این تجربه حضوری و ذوقی است، تجربه‌ای که می‌توان از آن تعبیر به «عرفان عقلی» کرد. بنا به این رویکرد، رساله‌های اشراقی ابن سینا و همین‌طور نمط‌های سه‌گانه اشارات وی - همگی - ساختار، رویکرد، و هدف واحدی دارند. افزون بر این، کلیت فلسفه ابن سینا نیز دارای نظامی واحد و ساختاری یگانه است و رساله‌های اشراقی و نیز سه فصل پایانی اشارات، در حاشیه تفکر این فیلسوف قرار ندارند؛ بلکه در متن نظام فلسفی و تفکر او، همراه با دیگر مکتوبات وی، هدف واحدی را دنبال می‌کنند. بر این اساس، هستی‌شناسی ابن سینا تفاوتی آشکار با هستی‌شناسی ارسطو دارد.

کلیدواژه‌ها: ابن سینا، مشاء، اشراق، ارسطو، هستی‌شناسی، عرفان عقلی.

مقدمه

پرسش اصلی نوشتار حاضر این است که: آیا هستی‌شناسی ابن‌سینا شرح و تفسیری از هستی‌شناسی ارسطو می‌باشد یا اینکه ابن‌سینا با الهام از منابع دینی، و عرفان و تصوّف اسلامی، رویکرد اشراقی داشته است؟ آیا می‌توان بر قامت ابن‌سینای عقلانی‌سازی‌شده، جامه اشراقی‌گری پوشاند؟ طبق ذهنیت مشهور، فلسفه مشاء رویکردی صرفاً عقلانی و استدلالی دارد و از حیث ماهیت، نمی‌تواند با کشف و شهود (اشراق) رابطه تنگاتنگی برقرار کند؛ از طرفی نیز ابن‌سینا در جهان اسلام به عنوان سردسته این مکتب فلسفی شناخته شده است. با این اوصاف، انتساب رویکرد دینی و اشراقی به جریان مشایی و نیز شخص ابن‌سینا درست به نظر نمی‌رسد؛ اما این نوشتار بر آن است تا به رغم دیدگاه رایج در مورد ابن‌سینا و مکتب مشایی او، رویکرد نوینی را از هستی‌شناسی وی طرح کند و آن را موجه و مستدل سازد. بر این اساس، فرضیه نوشتار حاضر این است که: هستی‌شناسی ابن‌سینا بر پایه رویکرد دینی و اشراقی اوست و تأملات این فیلسوف، از لحاظ ماهیت و محتوا، با تفکرات ارسطوی یونانی در زمینه هستی‌شناسی تفاوتی زیربنایی دارد. با توجه به ذهنیت غالب درباره فلاسفه مشاء و در رأس آنان ابن‌سینا، که بر بیگانگی مکتب مشاء با اشراق و کشف و شهود استوار است، طرح این رویکرد نوین (که نگرش دینی و اشراقی را به فلسفه مشاء و ابن‌سینا نسبت می‌دهد) غیرمنتظره، ناموزون، و ناهماهنگ جلوه می‌کند؛ از این رو، اثبات آن از اهمیت بسیاری برخوردار است. اهمیت پرداختن به این موضوع آن‌گاه روشن‌تر می‌شود که تلاش نماییم تا فلسفه اسلامی را دارای ساختار، نظام، و سیمایی خاص با محتوا و رویکردی واحد معرفی کنیم و مکاتب عمده آن از جمله مشاء، اشراق، و حکمت متعالیه را در این ساختار و قالب واحد بگنجانیم. در نهایت، پژوهش حاضر آشکار خواهد ساخت که فلسفه ابن‌سینا برخلاف تصوّر عموم از آن، فلسفه نظری صرف نیست که فقط در انحصار محافل آکادمیک باشد؛ بلکه فلسفه‌ای کارآمد، پویا، راهگشا، و امروزی است که می‌تواند انسان معاصر را برای دست‌یابی به آزادی از دست‌رفته‌اش یاری کند، او را از اسارت درونی و قید و بندهای اندیشه‌اش برهاند، و وی را به عوالم بی‌کران خیر و جمال

و کمال هدایت کند (چنان‌که در رساله حیی بن یقظان، پیری روشن‌ضمیر انسان گم‌گشته‌ای را از مغرب ظلمت می‌رهاند، به سمت مشرق نور راهنمایی می‌کند، و سرانجام به سرچشمه آب حیات می‌رساند؛ جایی که نور خدا در آن ساطع است).

الهام‌ها و اقتباس‌های دینی ابن سینا

رویکرد اشراقی ابن سینا، دارای منابع معرفتی ویژه‌ای است که غیر از کتب و شرح و تفسیرهای آرای ارسطو و یونانیان می‌باشد. مهم‌ترین منبع معرفتی ابن سینا در این زمینه، الهام‌ها و اقتباس‌های او از آموزه‌های متعالی و حیانی می‌باشد. ابن سینا از معدود فیلسوفانی است که دارای سبک و نظام فلسفی خاصی می‌باشد و نام بلندش بر تارک فلسفه و حکمت می‌درخشد. ویژگی برجسته نظام فلسفی ابن سینا را می‌توان هماهنگی بین دیدگاه‌های فلسفی و تعالیم دینی در فلسفه او دانست. ابن سینا از اصول اسلامی تبعیت می‌کرد و به تعالیم و آموزه‌های و حیانی علاقه‌ای وافر داشت. او در ده سالگی توانست قرآن و نیز قسمت عمده ادبیات عرب و علوم دینی را بیاموزد و موجب شگفتی همگان شود.^(۱) وی همواره تلاش می‌کرد تا نظریات فلسفی خود را با تعالیم بلند دینی سازگار نماید؛ در واقع، اغلب نظریات وی ملهم از دین اسلام بود. ابن سینا علاوه بر کتاب‌هایی که با موضوع منطق، فلسفه، و غیره تألیف کرده است، آثار دینی و قرآنی نیز دارد: تفسیر برخی از سوره‌های قرآن (نظیر سوره اخلاص، ناس، و اعلی)؛ و رساله‌هایی در باب مسائل دینی (از قبیل رساله فواید نماز، انجام فرایض روزانه، زیارت قبور اولیا، قضا و قدر، معاد، و...). وی هرگاه در مباحث علمی و فلسفی با مسئله‌ای روبه‌رو می‌شد و از حل آن عاجز می‌ماند، در مسجد جامع حاضر می‌شد و با نماز و ابتهاج و تضرع، از خداوند متعال، حل آن مسئله را درخواست می‌کرد.^(۲) او هیچ‌گاه از تحقیق و مطالعه خسته نمی‌شد؛ شب و روز به پژوهش می‌پرداخت و اگر خوابی نیز بر او مستولی می‌شد، در عالم رؤیا (و با الهام)، به حل مسائل علمی و فلسفی مبادرت می‌کرد.^(۳) وی حتی بعضی از مسائلی را که با عقل و استدلال قابل حل و درک نمی‌یافت، از طریق اصول دینی و باورهای مذهبی می‌پذیرفت؛ مانند مسئله معاد جسمانی.

در *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، مشخصه اصلی نظام فلسفی سینوی پیوند دادن عناصر بنیادین فلسفه ارسطویی (و برخی عناصر مهم جهان‌بینی نوافلاطونی) با تعالیم جهان‌بینی اسلامی دانسته شده است.^(۴) دربارهٔ اهتمام خاص ابن‌سینا به مسائل دینی، و تلاش او برای سازگار نمودن نظریات فلسفی اش با تعالیم دینی، چنین نوشته‌اند: «چیزی که باعث شد فلسفه ابن‌سینا در جهان شرق و غرب از شهرت و نفوذ بسزایی برخوردار شود، سعی وافر او در وفق دادن افکار فلسفی خود با تعالیم قرآنی بود.»^(۵) همین امر موجب شد افکار فلسفی او بر اندیشه کئی مسلمانان احاطه یابد و خود او به عنوان پایه‌گذار مکتب فلسفی خاصی معرفی گردد. وفق دادن اصولی دین و فلسفه در اندیشه ابن‌سینا، نه تنها او را در بین مسلمانان ممتاز ساخت، بلکه راه را برای تأثیر و نفوذ وی در دانشمندان مسیحی قرون وسطی نیز هموار نمود؛ برای مثال، مابعدالطبیعه آکویناس بدون در نظر گرفتن آرای ابن‌سینا غیرقابل درک خواهد بود (زیرا ابن‌سینا در شکل‌گیری شخصیت و تفکر این قدیس مسیحی تأثیر انکارناپذیری داشته است).^(۶) اتین ژیلسون، محقق و فیلسوف نوتوماسی معاصر، در این زمینه می‌نویسد:

تأثیر ابن‌سینا در نظام‌های فلسفی و الهیاتی قرون وسطی فقط یکی از ابعاد تأثیر فراگیر ارسطوست. در عین حال، تفسیر خود او از نظریه ارسطو از بسیاری جهات چنان شخصی بود که می‌توان آن را منبع یک جریان اعتقادی متمایز دانست... . مقدر این بود که ابن‌سینا به دلیل الهام دینی و گرایش‌های عرفانی خاص خویش، برای الهیدانان قرون وسطی، هم یابوری بزرگ باشد و هم وسوسه‌ای خطرناک.^(۷)

روشن است که این تأثیرگذاری ابن‌سینا، و همین‌طور تأثیرپذیری‌های گسترده علمای الهی قرون وسطی از او، به دلیل همان الهام‌ها و اقتباس‌های دینی و نیز گرایش‌های اشرافی وی در مسائل فلسفی بوده است.

نگرش اشرافی ابن‌سینا

ابن‌سینا در برخی از کتاب‌هایش تصریحات، و گاه اشاراتی دارد که از نگرش جدید وی پرده

برمی‌دارند. طبق این نگرش جدید، فلسفهٔ مَشَاء و کتب مَشَائِبِ ابن سینا از جمله کتاب ارزشمند شفا برای عوام است و خواص باید به *الحکمة المشرقية* - که دربرگیرندهٔ جوهرهٔ اصلی تفکر اوست - مراجعه کنند.^(۸) با تأسّف، این کتاب امروز در دسترس ما نیست تا از طریق آن، به اصول و مبانی علم حقیقی آگاهی یابیم؛ اصول و مبانی‌ای که به قول ابن سینا، «جز برای ما و کسانی که از نظر فهم و ادراک و عشق به حقیقت همانند ما هستند، قابل کشف نیست.»^(۹) برخی ابن سینا را بهره‌مند از منابع غیر یونانی می‌دانند و می‌گویند که: وی از آنها مذهب فلسفی خاصی پدید آورد که باید آن را فلسفهٔ اشراقی نامید.^(۱۰) نگارندگان تاریخ فلسفه در جهان اسلامی بر این اعتقادند که: ابن سینا فلسفهٔ اشراق را «به صورتی تنظیم کرد که پیش از او، سابقه نداشت و از آن پس، کسی با او برابری نتوانست کرد؛ جز شهاب‌الدین سهروردی که به حق، باید او را حکیم بلامنازع اشراق دانست.»^(۱۱)

یادآوری می‌کنیم که حکمت اشراق را ابن سینا در کتابی به نام *الحکمة المشرقية* گردآوری کرده است که امروزه به صورت مکتوب در اختیار ما نیست. غیبت این کتاب ارزشمند موجب سردرگمی دانشمندان و پژوهشگران تاریخ فلسفه شده است که: منظور از حکمت مشرقیه چیست؟ برخی معنای جغرافیایی شرق و غرب را فهم می‌کنند؛ برای مثال، نلینو (مستشرق ایتالیایی) معتقد است: ابن سینا *الحکمة المشرقية* را از آن جهت بدین نام خوانده که «کتابی بوده است خاص فلسفهٔ شرق، در برابر فلسفهٔ غرب»^(۱۲) عبدالرحمن بدوی، حنا الفاخوری، و خللیل الجر نیز به این دیدگاه تمایل نشان می‌دهند. اما با توجه به محتوای مکتوبات و رساله‌های اشراقی ابن سینا، تردیدی وجود ندارد که این نظریه باطل است. نظریهٔ دوم از آن کسان دیگری همچون هانری کرین و حتی لویی ماسینیون است. در این نظریه، «مشرق» و «مغرب» مفهومی فراتر از مرزهای جغرافیایی دارند؛ اساساً حکمت مشرقی ابن سینا و حکمت اشراقی سهروردی از یک خانواده‌اند و هیچ‌گونه تفاوت ماهوی با یکدیگر ندارند: حکمت اشراقی شیخ اشراق ادامهٔ مسیری است که ابن سینا آغاز کرده بود. الفاظ «اشراق» و «مشرق» نیز، هم از حیث لغوی و هم از لحاظ اصطلاحی، با یکدیگر پیوند دارند. طبق این تفسیر، اشراق و مشرق - همانا - رمز تابش

انوار ازلی بر نفس بشر است که به واسطه آن تابش از مبدأ متعالی معرفت قدسی حاصل می‌گردد. به نظر کربن:

شرق همان سپیده‌های انواری است که بر نفس، که آن را به سوی خویش می‌کشند، فرو می‌تابند. در این سپیده‌ها، همان «cognition matutina» پدید می‌آید که نوعی شناخت مشرقی است؛ زیرا مشرق هرگونه شناختی است. از این رو، وصف مشرقی اول از همه فقط به دلیل مبدأ متعالی‌اش، یا به عبارت بهتر به دلیل آنکه مشرق همان مبدأ متعالی است، شکل گرفته و توجیه شده است.^(۱۳)

بر این اساس، مشرق یا اشراق رمزی برای تابش نور و مبدأ متعالی معرفت است که هم حکیمان ساکن در مشرق جغرافیایی و هم حکمای ساکن در مغرب می‌توانند به یک اندازه از آن بهره بگیرند؛ به همین دلیل، کربن معتقد است: اشراقیان و مشرقیان در اقصی نقاط عالم و در تمامی کشورها پراکنده و پنهان‌اند. وی به سیاق شعار معروف مارکس، که می‌گفت: «کارگران عالم متحد شوید»، درخواست می‌کند که: «اشراقیان همه اقالیم، متحد شوید!»^(۱۴) رساله‌های عرفانی ابن‌سینا همچون رساله حیی بن یقظان نظریه اخیر را تأیید می‌کنند و نشان می‌دهند که از مشرق، معنای جغرافیایی آن مدنظر نبوده است؛ پس می‌توان گفت: در هستی‌شناسی ابن‌سینا، مشرق رمزی برای تابش نور است و مبدأ متعالی معرفت محسوب می‌گردد.

با اینکه *الحکمة المشرقیة* اکنون در دست ما نیست، ولی خوشبختانه کتاب‌ها و نوشته‌های دیگری از او در دسترس قرار دارند که نگرش عرفانی و اشراقی این فیلسوف را نشان می‌دهند؛ مانند سه فصل آخر کتاب *الاشارات و التنبيهات* (نمط هشتم: فی البهجة و السعادة، نمط نهم: فی مقامات العارفين، و نمط دهم: فی اسرار الآيات)، *رسالة فی العشق*، سه *داستان تمثیلی حیی بن یقظان*، *رسالة الطیر*، و *سلامان و ابسال*. در *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، تعداد رساله‌های ابن‌سینا در این باب را بیش از سی رساله شمرده‌اند.^(۱۵) بسیاری از کتاب‌ها و رساله‌های ابن‌سینا که در طول عمر وی به نگارش درآمده‌اند، صراحتی در گرایش اشراقی او ندارند و غالباً نظری و استدلالی محض به حساب می‌آیند؛ از این رو، برخی فاصله گرفتن ابن‌سینا از شیوه متداول مشاء

و گرایش به ذوق عرفانی را در اواخر عمر وی می‌دانند.^(۱۶) شاید بتوان گفت که نگرش اشراقی - فلسفی در جهان اسلام از دوران فارابی شکل گرفته و ابن‌سینا در همان سال‌های آغازین زندگانی خویش به این سو کشیده شده، ولی توفیق او در نضج این نگرش در اواخر عمر وی - با نگارش رساله‌های مستقل در این باب - حاصل آمده است. این نگرش بعدها در حکمت اشراقی سهروردی و حکمت متعالیه صدرالمتألهین به اوج خود رسیده است. با قاطعیت می‌توان ادعا کرد که: نگرش اشراقی، در واقع، اقتباسی از جهان‌نگری متعالی و قدسی اسلام است که توسط فلاسفه اسلامی، در آرای فلسفی آنان، تبلور یافته است. اسلام نظرگاه جدیدی به فلسفه بخشید؛ فلسفه اسلامی با الهام از منابع و حیانی و تعالیم بلند اسلامی، به هر چیزی نگرش توحیدی دارد و خدامحوری را ترویج می‌کند. علامه طباطبائی در این باره می‌گوید:

فلسفه الهی دائماً گسترش و ادامه پیدا می‌کرد... [و] موضوعات گوناگون را جملگی به عالم ماورای ماده و طبیعت مربوط می‌ساخت. در این بین، اسلام و تفکر اسلامی تمامی پدیده‌ها و حتی شئون اخلاقی و حقوقی را بر مبنای توحید و در ارتباط با ساحت قدس ربوبی تحلیل کرد... به روشنی، مشاهده می‌گردد که در اسلام، هر قضیه علمی و عملی - در حقیقت - همان مسئله توحید است که به اشکال و صورت‌های مختلف درآمده است.^(۱۷)

چنان‌که ایزوتسو نیز اشاره کرده است،^(۱۸) نخستین بار فلاسفه اسلامی - و در صدر آنان، فارابی - به طرح مسئله خلقت پرداختند و خداوند را نور آسمان و زمین، و عامل وجودبخشی به آنها دانستند؛ در حالی که بنابر فلسفه یونان، ماده یا همان جهان نوعی ازلیت، قدمت، و ضرورت دارد و به آفریننده نیازی ندارد. در آن نظام، تنها به خاطر منع حرکت خودخوش، وجود محرک نامتحرک ضرورت می‌یابد که وظیفه‌اش صرفاً به حرکت درآوردن اشیا از طریق غایت بودن و ایجاد شوق است و کاری به آفرینش و مدیریت ندارد. همچنین، هانری کربن ارکان فلسفه نبوی و اسلامی را وحدت‌گرایی، فرشته‌باوری، اتکا بر تجربه‌های عرفانی، و باطنیگری می‌داند و حکمت شیعی را به عنوان باطن اسلام و حدّ اعلای این نوع حکمت محسوب می‌کند.^(۱۹)

فلاسفه اسلامی‌ای که در حوزه فرهنگی ایران باستان قلم می‌زدند، علاوه بر روح وحدت‌گرایی اسلامی، از میراث گرانبهای توحید حاکم بر این سامان نیز بهره‌مند بودند. اقبال لاهوری در سیر فلسفه در ایران، جریان عمومی فکر ایرانی را توحید و «یک‌گرایی» می‌داند و می‌گوید: «یک‌گرایی ایرانی که در آغاز در دستگاه دینی زردشت رخ نمود، با آنکه بر اثر مشاجرات دینی اسلام از پیشرفت بازماند، به زودی با نیروی افزون‌تر فوران کرد و بر همه شئون عقلی زادبوم خود سیطره یافت.»^(۲۰) بر این اساس، وحدت‌گرایی حاکم بر این نقطه از عالم اسلام، و تعالیم توحیدی - اسلامی، زمینه‌ساز ظهور مکاتب فلسفی متکی بر تجربیات دینی، عرفانی، و شهودی بوده است. ابن‌سینا نیز با استفاده از فرهنگ و تمدن غنی اسلامی، و آموزه‌های عرفانی و شهودی آن، نگرش اشراقی خود را شکل بخشیده است. وی در رساله *حی بن یقظان* مشرق را معدن نور و مغرب را جایگاه ظلمت معرفی، و برای بیان مطالب عرفانی و اشراقی خود از تمثیل «نور» استفاده کرد که بعدها سهروردی این طرح را به کمال رساند. هانری کربن معتقد است: برخلاف تصور رایج، ابن‌سینا فیلسوف متألی صرف نیست که در برابر حکمت اشراقی سهروردی قرار بگیرد؛ بلکه ابن‌سینا سلف فکری سهروردی محسوب می‌گردد و حکمت اشراقی سهروردی ادامه همان مسیری است که ابن‌سینا در حکمت مشرقی خود آن را پیموده بود.^(۲۱)

نمایش‌پردازی‌های هستی‌شناسانه

برخی از مکتوبات ابن‌سینا با رویکرد اشراقی به ارائه نمایش‌پردازی‌های هستی‌شناسانه می‌پردازند. ابن‌سینا در *نمط هشتم اشارات* (که در مورد بهجت و سعادت است)، لذت را ادراک و نیل به آن چیزی می‌داند که در نزد مدرک کمال و خیر محسوب می‌شود؛ او همچنین شریف‌ترین لذات را لذت باطنی، و عالی‌ترین لذات را لذت عقلی می‌شمارد. از نظر وی، کسانانی که به معقولات نرسیده باشند در قفس تن گرفتار خواهند بود و پس از مفارقت از بدن، محبوسیت خود را ادراک می‌کنند و از آن رنج می‌برند؛ ولی عارفان با تزکیه نفس، حالت یادشده را در این نشئه درک می‌کنند و با انفکاک از شواغل دنیایی و خلاصی از پستی‌های مادی، به عالم قدس و

کمال‌اعلی و لذت‌علیا دست می‌یابند. ابن‌سینا نفوسی را که به این مرحله نرسیده باشند، «بلها» می‌نامد. (۲۲)

در نمط نهم، مقامات و درجات عرفا بیان می‌شود که به اعتقاد ابن‌سینا ویژه آنهاست و کسانی که این مقامات را نمی‌شناسند و آن درجات از آنها نهان است، به رد و انکار می‌پردازند. ابن‌سینا در این نمط به تفاوت ظریف عارف با زاهد و عابد می‌پردازد و عارف را چنان معرفی می‌کند که حق را به خاطر حق می‌خواهد، و زهد و عبادت غیر عارفانه را معامله می‌شمارد. مراتب عرفان از نظر ابن‌سینا - به ترتیب - عبارت‌اند از: «اراده»، «ریاضت» و «اوقات»؛ و نهایتاً عارف به مقام بلند «نیل» دست می‌یابد که اگر هنوز نظری به نفس داشته باشد، آثار حق بر او آشکار می‌شود و لذت‌علیا را مشاهده می‌کند؛ اما اگر هیچ نظری بر خویش نداشته باشد، نظر وی کاملاً به حق معطوف می‌گردد و جناب قدس بر او متصور می‌شود. ابن‌سینا در این نمط، با بیان زیبایی، به وصف عارفان می‌پردازد: عارف گشاده‌رو و خندان است، او هم خردمندان و بزرگان راگرامی می‌دارد و هم فرومایه‌های گمنام را؛ عارف شجاع است. (چرا چنین نباشد، کسی که از مرگ نپرهیزد؟!)(۲۳)

ابن‌سینا در نمط دهم اشارات، از اسرار آیات سخن می‌گوید؛ او می‌کوشد تا اعمال خوارق عادات را تعلیل علمی و طبیعی نماید. وی خوارق عادات را در چهار امر خلاصه می‌کند: (۱) قدرت بر ترک غذا در مدت طولانی؛ (۲) قدرت انجام کارهای دشوار؛ (۳) قدرت بر اخبار از غیب؛ (۴) قدرت تصرف در عناصر. ابن‌سینا در تعلیل امر اول می‌گوید: حالات نفس بر جسد مؤثر است و چون نفس از خواسته‌های مادی و شهوانی صرف‌نظر کند، افعال طبیعی نفس - که مربوط به قوای نباتی آن است - متوقف می‌گردد و بدن می‌تواند در مدت درازی، ترک غذا را تحمل نماید. اما کار دشوار نیز مبتنی بر ارتباط میان حالات نفس و عملکرد بدن است. در حالت عادی، قدرت آدمی معین و اندک است؛ اما در زمان خشم افزایش، و در زمان مرض کاهش پیدا می‌کند. پس معقول است که قدرت عارف - که با نیروی الهی از حالت عادی خارج می‌شود - فزونی یابد. ابن‌سینا قدرت بر اخبار از غیب را نیز خارج از امور طبیعی نمی‌داند، زیرا در این مورد نیز بین

قیاس و تجربه هماهنگی حاصل است؛ همان‌گونه که نفس انسانی در عالم خواب می‌تواند از غیب خبرهایی دریابد و گزارش دهد، هیچ مانعی وجود ندارد که در عالم بیداری هم از چنین ارتباطی برخوردار باشد و اطلاعاتی از غیب دریافت و گزارش کند. بنابراین، امکان ارتباط نفس با عالم اعلی و وجود دارد و انسان می‌تواند از آن عالم کسب معلومات کند؛ اما به دو شرط: اول اینکه نفس خود مستعد باشد، دوم اینکه مانع و حجابی در میان نباشد. امر چهارم، و تصرف در عناصر مانند شفای بیمار نیز دارای اسباب و عللی در اسرار طبیعت است. نفس انسانی با اینکه با بدن وی مغایر است؛ اما با همدیگر ارتباط دارند و تأثیر و تأثر؛ لذا بعید نیست که بعضی از نفوس را ملکه‌ای باشد که تأثیرش از بدن خویش تعدی کند و بر نفوس و چیزهای دیگر نیز اثر بگذارد. نفس چنین شخصی، گویا نفس جهان است که بر نفوس و امور دیگر چیره می‌شود. (۲۴)

رسالة حی بن یقظان دربرگیرنده داستان هیجان‌انگیز تفرّج ابن‌سینا در خارج از شهر است. او در این تفرّج، با پیری روشن‌ضمیر به نام «حی بن یقظان» آشنا می‌شود که همچون بُرنایان راست‌قامت و محکم‌استخوان است و همچون پیران باشکوه؛ پیر دو راه برای ابن‌سینا می‌گشاید: یکی به طرف مغرب که راه شرّ و ظلمت است و دیگری به سمت مشرق که راهی نورانی است. عارف شیداصفت اساسی‌ترین پرسش را در اینجا مطرح می‌کند: «راه کدام است؟» او به فرشته راهنما می‌گوید: «راه را به من نشان بده!» همه راز طلب در این پاسخ چندکلمه‌ای نهفته است: «و هر بار که نشاط سیاحت کردن کنی، به نشاط تمام و به جد، من با تو همراهی کنم و تو از ایشان ببری». (۲۵) با این جمله، پیر آمادگی خود را برای راهنمایی اعلام می‌دارد و در نهایت نیز ابن‌سینا با راهنمایی‌های او راه دوم را انتخاب، و به سمت مشرق حرکت می‌کند. اما مشرق راه پرمخاطره‌ای است، زیرا این راه پر از سپاهیان دیو می‌باشد؛ ولی زائر که عملاً عزم خود را برای طلب جزم کرده است، تمام موانع را یکی پس از دیگری پشت سر می‌گذارد و نهایتاً به جمال بی‌مانند پادشاه و حضرت حق راه می‌یابد. البته، شدت جمال حق مانع از رؤیت او می‌شود؛ همان‌گونه که شدت نور خورشید مانع از دیدن آن می‌گردد. (۲۶)

رسالة الطیر با زبان عرفانی و سمبلیک، نفوس آدمی را به مرغانی تشبیه کرده است که صیّادان

آنها را به دام انداخته‌اند؛ در این میان، تلاش مرغان برای رهایی بی‌ثمر است. نکته‌ی اساسی در این تمثیل طنزآمیز آن است که مرغان به مرتبه‌ای از احساس و آگاهی دست می‌یابند که دیگر اسارت برای آنها قابل تحمل نیست. از این‌رو، پرنده در بند، با تضرع‌های رقت‌انگیز (و یادآوری عهد اخوت و دوستی‌های قدیم)، از برادران آزادشده کمک می‌گیرد و بال و گردن از بند می‌رهاند و درب قفس را نیز باز می‌کند؛ ولی نمی‌تواند پای از بند بگشاید. به همین علت، پرنده‌گان همگی به فکر چاره می‌افتند و تصمیم می‌گیرند تا شکایت خود را به نزد پادشاه برند و از او بخواهند که بند از پای آنها برگردد. با این اطمینان، شجاعانه، راه سفر در پیش می‌گیرند و قلّه‌های پی‌درپی را به تدریج پشت سر می‌گذارند؛ در نهایت، قلّه آخر را نیز که سر درگنبند آسمان ساییده است، با تلاش خستگی‌ناپذیر، فتح می‌کنند و خود را به قلعه ملک می‌رسانند. در آنجا، با شنیدن الحان مرغان خوشخوان و بهره‌مند شدن از الطاف گوناگون پادشاه، انبساط‌خاطر می‌یابند. اما با مشاهده جمال ملک - که دیده‌ها را متحیر و عقول را رمیده می‌سازد - بیهوش می‌شوند؛ ولی دوباره، به لطف خود او، سلامت خویش را بازمی‌یابند. بدین ترتیب، با اجازه ملک، به سخن گفتن گستاخ می‌شوند و مشکلات خویش را عرضه می‌کنند. هدیه ملک به آنها رسولی است که همراه ایشان می‌فرستد. آنها باید از عالم آسمانی به حیات ظاهر بازگردند؛ اما این بار به تنهایی بال نمی‌گشایند، بلکه شجاعانه بانگ برمی‌دارند که: «اکنون در راهیم و با رسول ملک می‌آییم.»^(۲۷)

قصه سلامان و ابسال در اشارات به شکل رمز و بدون تفصیل بیان شده است، به گونه‌ای که برخی حل آن را خارج از توان دانسته و معرفت به غیب شمرده‌اند.^(۲۸) طبق شرح خواجه نصیر، سلامان و ابسال دو برادر صمیمی بودند. سلامان برادر بزرگ‌تر، و ابسال برادر کوچک‌تر بود که فردی عاقل، شجاع، و زیبا به حساب می‌آمد. زن سلامان به ابسال دل بست و به او اظهار عشق نمود، ولی ابسال اعراض کرد. از این‌رو، زن - با همکاری سلامان - خواهر خویش را به عقد ابسال درآورد؛ ولی در شب زفاف، خود به جای خواهرش در بستر عروس خوابید. ابسال پنداشت که عروس خود اوست؛ اما ناگهان برقی جهید، خانه روشن شد و حقیقت نیز آشکار گردید و ابسال با کشف این واقعیت از حجله‌گاه گریخت. روز بعد، با لشکری انبوه، برای

کشورگشایی به جنگ دشمنان شتافت و پیروزمندانه برگشت. زن دوباره از ابسال کام خواست، اما وی مجدداً انکار و اعراض کرد و به جنگ رفت. زن سلامان عصبانی شد و به فرماندهان لشکر ابسال رشوه داد تا وی را تنها رها کنند و وی شکست بخورد. چنین شد و لشکریان وی را تنها گذاشتند و دشمنان غالب گردیدند؛ ابسال زخمی شد و آنان او را مرده پنداشتند و ترک کردند. اما ابسال با خوردن شیر حیوان وحشی شفا یافت و توانمند شد و نزد برادر برگشت. برادرش اسیر دشمن شده بود، وی نجاتش داد. زن از دشمنی دست برداشت، آشپز را بفریفت و زهر در طعام ابسال ریخت و او بمرد. سلامان از این حادثه بسیار غمناک شد و با تضرع به درگاه الهی حقیقت بر وی منکشف گردید. وقتی راز جنایت آنها آشکار شد، وی زن، آشپز و طعام‌دهنده را مجازات کرد و انتقام برادر را گرفت. (۲۹)

تاویل این داستان از نظر خواجه نصیر چنین است: سلامان نفس ناطقه، ابسال عقل نظری، زن سلامان قوای بدنیه شهوت و غضب، عشق او به ابسال میل این قوا به تسخیر عقل، و امتناع ابسال گرایش عقل به عالم خویش است. ضمن اینکه مراد از خواهر عقل عملی، به جای خواهر خوابیدن تسویل و آراسته کردن نفس، برق لامع جلوه الهی، اعراض ابسال از زن رویگردانی عقل از هوای نفسانی، فتح بلاد توجه به عالم جبروت و ملکوت، شیر خوردن از حیوان وحشی افاضه کمال، اختلال حال ابسال اضطراب نفس از اهمال در اعمال خود، بازگشت به برادر التفات عقل به تدبیر بدن، آشپز قوه بدنیه، طاعم قوه شهویه، توطئه آن دو برای مرگ ابسال اضمحلال عقل در سن کهنولت، مرگ آن دو توسط سلامان ترک نفس از استعمال قوای بدن در آخر عمر، و انعزال از پادشاهی انقطاع عقل از تدبیر بدن می‌باشد. (۳۰)

تحلیل تمثیل‌های عرفانی

این تمثیل‌ها و آثار اشراقی که نوعی نمایش پردازی را به جای هستی‌شناسی ارائه می‌دهند، شاید برخی را به این تفکر وادارند که: اولاً این نوع ادبیات مربوط به گذشته‌ای است که دوران آن به سر آمده است؛ ثانیاً، استفاده از مجاز و قصه در تبیین جهان و هستی‌شناسی به دوران اسطوره‌ای و

قبل از روزگار مدرن تعلق دارد و هستی‌شناسی را به مرتبه نازلی از جهان‌شناسی تنزل می‌دهد که ما مدت‌هاست از آن گذشته‌ایم. این نوع تلقی از تمثیل‌های عرفانی، بسیار سطحی به نظر می‌رسد. تمثیل‌های عرفانی و مکتوبات سینوی، با رویکرد اشراقی، به تبیین «جهان معنوی» می‌پردازند و به ما تعلیم می‌دهند که ادبیات به کار رفته در آنها صرفاً انبوه‌های انتزاعی نیست که مفاهیم مدرن از مرتبه آنها فراتر رفته باشند؛ بلکه تمثیل‌ها زبان غیرمعارفی را به کار می‌برند که فهم آن در قالب معانی و مفاهیم فلسفی و علمی امروز امکان‌پذیر نیست.

هانری کربن معتقد است، برای درک این هستی‌شناسی عرفانی، باید به افق معنوی و تجربه شخصی ابن‌سینا تقریب جست و از نفس خویش مراقبت نمود. این تمثیل‌ها مربوط به جهان پیشاتجربی و حاکی از جهان معنوی و تجربه شخصی نویسنده آنهاست و چون ما نیز دارای ساختار نفسانی شبیه به نویسنده هستیم، به فراخور سعه وجودی خویش، می‌توانیم به درک و فهم این هستی‌شناسی تمثیلی - اما معنوی - نائل آییم.^(۳۱) تجارب شخصی و باطنی که در رساله‌ها و آثار عرفانی گنجانده شده‌اند، حاکی از «موقعیتی» هستند که همه نظام ابن‌سینا، «رمز» چنین موقعیتی می‌شود؛ ما برای «رمزگشایی» نیاز به انباشت علم بی‌حاصل نداریم، بایستی تقریبی به آن موقعیت حاصل کنیم. آدمی نمی‌تواند خود را به طور کامل از گذشته آزاد سازد؛ ولی می‌تواند با معنادارسازی گذشته، که از طریق سرمایه‌سازی تحقق می‌یابد، گذشته را آینده ببخشد و از ارزش‌های معنوی آن بهره‌برد. تفوقی که این ارزش‌ها به آدمی اعطا می‌کنند، تفوق در وظایف و مسئولیت‌هاست؛ پیوندی نیز که این ارزش‌ها در میان افراد وابسته به آنها ایجاد می‌کنند، پیوند خانواده‌ای معنوی است.^(۳۲)

طبق تفسیر فوق، ابن‌سینا دارای تجربه باطنی و ذوق عرفانی بوده که بر اساس آن، هستی‌شناسی معنوی خاصی را طرح و پردازش نموده است؛ اما آیا واقعاً ابن‌سینا دارای چنین تجربه عرفانی و شخصی‌ای بوده است یا خیر؟ با نگاهی به مکتوبات و نوشته‌های عرفانی ابن‌سینا که هم‌اکنون در دسترس ماست، جای هیچ‌گونه تردیدی باقی نمی‌ماند که او نگرش اشراقی داشته و اندیشه‌های «تصوف را به خوبی دریافته و حقیقت آن را بیان کرده است.»^(۳۳) اما

آیا با اسناد و مکتوبات موجود، می‌توان ابن‌سینا را در زمره صوفیان قرار داد و او را دارای تجربه باطنی و ذوقی دانست یا اینکه بیان وی صرفاً چیزی است که از «مطالعه احوال و آثار صوفیان دریافته»^(۳۴) و خود بدان تجربه متعالی و اشرافی دست نیافته است؟ رأی قاطع در این زمینه دشوار است؛ اما از بیان خود ابن‌سینا در اشارات استفاده می‌شود که هم خود بدان تجربه باطنی دست یافته و هم از احوال عرفا و اهل تصوف بهره جسته است. «اگر من بخواهم جزئیات آنچه را که در این باب دریافته‌ام (یا از کسانی که به گفتارشان و ثوق دارم، شنیده‌ام) بیان کنم، سخن به درازا کشد.»^(۳۵) وی در رساله عرفانی *حیی بن یقظان* نیز به خوبی تجربه عرفانی و شهودی خود را آشکار می‌نماید: «اتفاق افتاد مرا آن‌گاه که به شهر خویش بودم، که بیرون شدم به نزهتگاهی...؛ پیری از دور پدید آمد زیبا و فرّه‌مند و سالخورده و روزگار دراز بر او برآمده، و وی را تازگی بُرنایان بود که هیچ استخوان وی سست نشده بود و هیچ اندامش تباه نبود و بر وی از پیری هیچ نشانی نبود، جز شکوه پیران.»^(۳۶) گفته‌اند آنچه در این شهود عرفانی و دریافت ذوقی بر ابن‌سینا حاصل شده است، «همان عقل فعال است»^(۳۷) که به نظر وی، «تازگی بُرنایان» و «شکوه پیران» داشت. آیت‌الله حسن‌زاده آملی معتقد است: «شیخ، یگانه حکیم عارفی است» که معارف دقیق عرفانی را با صنعت شریف برهان، سخت، استوار کرده است «و اگر خود دارای آنچه را که محقق و مبرهن فرمود نمی‌بود، محال است که بدین صورت شگرف و شگفت - بدون تکلف و تعسف - به قلم آورد.»^(۳۸) این عارف معاصر تأکید می‌کند که: «شیخ در نمط نهم، دیگران را به پیمودن راهی دعوت و دلالت می‌دهد که خود، قبل از دیگران، رهرو این راه بوده است.»^(۳۹) وی به نقل از الهی می‌گوید: «شیخ وقتی مقامات عارفان را می‌نوشت، خود در ریاضت بود و اربعین داشت.»^(۴۰) او از قول شعرانی نیز گفته است: «انسان که عبارات شیخ را در مقامات عارفان (نمط نهم) می‌شنود، گمان می‌کند که روایات مأثور از وسایط فیض الهی اند.»^(۴۱) بر این اساس، از سخنان ابن‌سینا - و همین‌طور از بیانات عرفای پیش‌گفته - استفاده می‌شود که ابن‌سینا خود نیز از عارفان، و اهل سیر و سلوک و ذوق عرفانی بوده است.

به هر حال، آنچه از نوشته‌های ابن‌سینا به دست می‌آید این است که تصوف و نگرش اشرافی

وی، عین تفکر عقلی و نظری اوست؛ چنان‌که در نمط چهارم *اشارات*، دربارهٔ صفات ثبوتی و سلبی حق تعالی، می‌نویسد: «الاول لاند له و لاضد له و لاجنس له و لافصل له فلاحد له و لا اشارة اليه إلا بصريح العرفان العقلي»^(۴۲) آیت‌الله حسن‌زاده *آملی* در مورد «عرفان عقلی» می‌نویسد: «صريح عرفان عقلی، عقل مجردی است که با شهود، و به نحو حضوری، حقایق را می‌بیند»^(۴۳) بنابراین، گرایش اشراقی و عرفان ابن‌سینا «عرفان عقلی» است. گویا وی با تسلط عمیقی که هم بر تجربه‌های باطنی و هم بر تفکر عقلی و نظری داشته، توانسته است استدلال و اشراق را با موفقیت درهم آمیزد و مقامات و درجات عارفان را با مراحل تعقل و تفکر نظری فیلسوفان تبیین کند؛ چنان‌که نهایی‌ترین مقام عارف، بالاترین مرحلهٔ عقلی فیلسوف محسوب می‌شود و عالی‌ترین لذت و کمال انسانی، لذت و کمال عقلانی تعریف می‌گردد. این است حکمت متعالی و یا مشرقی؛ حکمتی که در برابر حکمت‌مثنایی و استدلالی صرف قرار می‌گیرد.

رگه‌های اشراق در فلسفهٔ استدلالی ابن‌سینا

گذشته از سه نمط آخر *اشارات* و رساله‌های مستقل ابن‌سینا که گرایش اشراقی دارند، می‌توان به مسائلی اشاره کرد که در متن نظام فلسفی مثنایی ابن‌سینا طرح شده‌اند، ولی در برخی از آنها رگه‌های اشراق به روشنی قابل تشخیص است و در برخی دیگر با تفسیر و تحلیل می‌توان به این رگه‌ها دست یافت.

تفکیک وجود از ماهیت

یکی از مسائل مهمی که در نظام فلسفی سینوی مطرح می‌شود، تفکیک بین وجود و ماهیت است. البته، پیش از ابن‌سینا، این تفکیک را ارسطو نیز مطرح کرده بود؛^(۴۴) اما ارسطو صرفاً به بُعد منطقی قضیه نظر داشت. ابتکار خاص ابن‌سینا در اینجا توجه ویژه او به بُعد فلسفی این مطلب می‌باشد. تفاوت دو بُعد منطقی و فلسفی - چنان‌که محقق طوسی مطرح نموده - این است که در بُعد منطقی، وجود عقلاً جزء مقومات ذاتی هیچ ماهیتی نیست؛ اما در بُعد فلسفی،

وجود جزء علل تحقق هیچ ماهیتی نیست.^(۴۵) به نظر ابن‌سینا، وجود غیر از ماهیت و عارض بر آن است و این دو (وجود و ماهیت)، مفهوم واحدی ندارند؛ برای مثال، «معنای مثلث را می‌دانی، در حالی که شک داری که: آیا در خارج وجود دارد یا نه؟»^(۴۶) بنابراین، ماهیت غیر از وجود است؛ هر چیزی حقیقت خاص خود را دارد که غیر از وجود آن است؛ زیرا اگر بگوییم که حقیقت کذا موجود است، گفته ما از لحاظ منطقی معنای محصلی دارد و اگر بگوییم که حقیقت کذا حقیقت کذاست، کلام غیر مفیدی ابراز داشته‌ایم.^(۴۷) ابن‌سینا می‌پندارد: در اشیا بی‌ماهیت دارند، وجود «عرض» است و بر آنها الحاق می‌شود.^(۴۸) برخی ابن‌سینا را در زمره اصالت‌الوجودی‌هایی قرار می‌دهند که سهروردی و میرداماد با آنان مخالف‌اند ولی صدرالمتألهین با آنان موافق است.^(۴۹) البته، بحث اصالت وجود یا ماهیت از زمان میرداماد آغاز شد^(۵۰) و از این جهت، نمی‌توان ابن‌سینا را اصالت‌الوجودی یا اصالت‌الماهوی نامید؛ گرچه رگه‌های اصالت وجودی در نظریات او نهفته است.

تفکیک وجود از ماهیت این امتیاز را برای ابن‌سینا داشت که موجب شد او بین واجب و ممکن تفاوت بگذارد. به نظر وی، حقیقت واجب‌الذات - و نه ماهیت - اوست، و واجب اساساً ماهیت ندارد؛ در حالی که آنچه ماهیت دارد، حقیقت آن ماهیت - و نه ذات - آن است. وجود ماهیات، از خارج، عارض آنها می‌شود؛ از این رو، همه ماهیات معلول شمرده می‌شوند.^(۵۱) بحث تفکیک بین وجود و ماهیت همه مخلوقات و جهان ممکنات را دارای ماهیات، ماهیات را معلول، و وجود معلول را در پیوند با وجود واجب موجود می‌داند و از این طریق، تعلق و وابستگی جهان ممکنات به ذات واجب را اثبات می‌کند؛ از این رو، این بحث بهره‌ای هرچند اندک به تفکر اشراقی ابن‌سینا می‌رساند.

تقسیم موجود به واجب و ممکن

تقسیم موجود به واجب، ممکن، و ممتنع، در آثار ارسطو وجود ندارد؛ این تقسیم‌بندی از نوآوری‌های ابن‌سیناست. سیدحسین نصر می‌نویسد: «تقسیمی که ابن‌سینا از وجود کرده، و آن را

سه قسم ممتنع و ممکن و واجب دانسته است، ... به همین صورت در آثار ارسطو دیده نمی‌شود؛ و در واقع، از ابداعات ابن‌سیناست.»^(۵۲) به نظر ابن‌سینا، وقتی ماهیت شیء نسبت به وجود در نظر گرفته شود، چند فرض قابل طرح است: الف) ذاتاً اقتضای وجود دارد و محال است که از وجود منفک گردد (این قسم «واجب‌الوجود» نامیده می‌شود و ماهیتش عین وجود آن است)؛ ب) ذاتاً نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم (این قسم نسبت به وجود و عدم متساوی‌النسبه است و «ممکن‌الوجود» نامیده می‌شود)؛ ج) قسم دیگر که به هیچ وجه قبول وجود نمی‌کند و محال است که متّصف به وجود گردد، «ممتنع‌الوجود» نامیده می‌شود.^(۵۳)

این تقریر مبتنی بر فرض ماهیت برای واجب است. اما تقریر دیگری که ابن‌سینا در الهیات *شفاء* و اشارات مطرح کرده، از این تقریر بهتر است. طبق تقریر اخیر، همهٔ اموری را که داخل در عرصهٔ هستی می‌باشند، در موطن عقل، به دو قسم می‌توان تقسیم نمود: موجودی که اگر فی حدّ ذاته لحاظ شود، اقتضای وجود ندارد و وجود آن ضروری و بدیهی نیست، البته وجود برای او ممتنع نیز نمی‌باشد (این قسم در حیّز امکان قرار می‌گیرد)؛ موجودی که اگر فی حدّ ذاته لحاظ شود، وجود آن ضروری و واجب است.^(۵۴) این تقریر مستلزم فرض ماهیت برای واجب نیست؛ از این لحاظ، بر تقریرهای دیگر برتری دارد. البته، در این تقریر، ممتنع را جایگاهی نیست، چون حظّی از وجود ندارد.

تقسیم‌بندی فوق، آشکارا، رویکرد دینی و اشراقی ابن‌سینا را به نمایش می‌گذارد. اساساً از این منظر، جهان توحیدی و الهی می‌شود. آنچه واقعاً وجود است و سزوار بودن می‌باشد، واجب‌الوجود و خداوند متعال است. ابن‌سینا در الهیات *شفاء* اثبات می‌کند که فقط واجب‌الوجود به اعتبار ذاتش خالی از حیثیت امکان و قوه است و بسیط، فرد، و یگانه محسوب می‌شود و هیچ‌گونه کثرت و ترکیبی در او راه ندارد؛^(۵۵) در حالی که ممکنات متکثر، مرکب، و نیازمند واجب هستند. «جهان و هر آنچه در آن است ممکن‌الوجود است و نیازمند واجب‌الوجود»^(۵۶) یعنی ممکن‌جامهٔ هستی را از واجب به عاریت می‌گیرد و همهٔ موجودات در سایهٔ حق رنگ وجود می‌گیرند؛ فقط اوست که واقعاً هست و وجود از ذات و حقیقت او

نشئت می‌گیرد. در تقسیم‌بندی ابتکاری ابن‌سینا، حضرت حق به عنوان وجود واجب، بسیط، و یگانه در رأس و محور هستی قرار می‌گیرد و بقیه موجودات جهان - به عنوان ممکنات - معلول‌هایی‌اند که هستی و وجود خود را مدیون هستی و وجود حق می‌باشند و اگر فی‌ذاته لحاظ شوند، اقتضای هیچ‌گونه وجودی ندارند.

اثبات محرک اول

همان‌طور که ابن‌سینا از طریق برهان وجوب و امکان به اثبات واجب می‌پردازد و در رأس هرم هستی خود ذات حق را قرار می‌دهد، از طرق دیگری نیز به اثبات مبدأ جهان همت می‌گمارد. اثبات محرک نامتحرک اول، امری است که ما را دست‌کم از ماده به ماورای آن سوق می‌دهد و اندیشه را از مادی‌انگاری صرف می‌رهاند. ارسطو از طریق برهان محرک نامتحرک اول،^(۵۷) بر اساس کون و فساد، صرفاً به اثبات محرک نامتحرک اول می‌پردازد. به نظر وی، «از آنجا که بایستی حرکت همواره بدون وقفه جریان داشته باشد، لذا الزاماً بایستی شیئی، شیئی واحد و یا مجموعه‌اشیای کثیر وجود داشته باشد که در آغاز، حرکت را تولید کند و این محرک اول بایستی غیرمتحرک باشد.»^(۵۸) ارسطو ضرورت وجود محرک اول را از طریق کون و فساد اثبات می‌کند. به باور او، ما سه نوع جوهر داریم: دو نوع آن طبیعی، اختلاف‌پذیر، و در نتیجه دارای کون و فسادند؛ از این رو، جوهر سوم باید محرک نامتحرک، غیرطبیعی، و واجب باشد؛ زیرا در صورت تباهی‌پذیر بودن آن، همه موجودات تباهی‌پذیر خواهند شد.^(۵۹)

ابن‌سینا از طریق ابطال تسلسل متحرک‌ها و محرک‌های لایتناهی، به اثبات محرک نامتحرک اول می‌پردازد. وی نخست به غیریت محرک و متحرک اذعان می‌کند؛ سپس از این لحاظ که جسم متحرک نمی‌تواند از ذات خودش محرک باشد، نیاز حرکت به محرک را اثبات می‌نماید. او در پایان می‌گوید: اگر هر متحرک از محرکی که خود نیز متحرک است ناشی شود، سلسله علل در زمان واحد تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد، ضمن اینکه موجب اجتماع جسم غیرمتمنهای بالفعل می‌شود (در حالی که در علوم طبیعی استحاله آن روشن شده است)؛ و بدین ترتیب، وجود

محرك نامتحرک اول را ثابت و مستدل می‌سازد.^(۶۰) البته، ابن‌سینا اثبات مبدأ عالم از طریق حرکت را برهان طبیعی - و نه الهی - می‌داند: «الهیون مسلکی غیر از مسلک طبیعیون» دارند؛ آنان «به وجوب وجود متوسل شده‌اند.»^(۶۱) نهایت چیزی که این برهان بدون تأمل و تکلف اثبات می‌کند، ضرورت وجود محرك نامتحرک اول در رأس تمام حرکات و محرکات است؛ اما فیلسوفان دربارهٔ مصداق این محرك اول با یکدیگر اختلاف نظر دارند که: آیا همان خدای ادیان است یا خیر؟ توماس آکویناس، بدون تردید، محرك اول را همان خدای ادیان می‌داند: «رسیدن به محرك اولی که توسط هیچ چیزی دیگر به حرکت درآورده نمی‌شود، ضروری است و هرکس می‌فهمد که این محرك اول خداست.»^(۶۲) اما راسل ظاهراً با این تعبیر موافق نیست؛ وی می‌گوید: «در فلسفه ارسطو، این برهان به اثبات وجود ۴۷ یا ۵۵ خدا منجر می‌شود.»^(۶۳) شهید مطهری نیز همچون ابن‌سینا این برهان را برهانی طبیعی می‌شمارد که ارسطو از وجههٔ عالمان طبیعی بحث کرده است. به نظر وی، این برهان در اثبات واجب ناتوان است؛ زیرا بر فرض تمامیت مقدمات، تنها ماورای طبیعت را اثبات می‌کند.^(۶۴)

دربارهٔ تعدد محرك‌های اول، به نظر می‌رسد، ارسطو کلام واحدی ندارد؛ گاهی از محرك اول واحد و گاهی کثیر سخن می‌گوید. کاپلستون می‌گوید: «ارسطو ظاهراً عقیدهٔ کاملاً مشخصی دربارهٔ تعداد محرك‌های نامتحرک نداشته است.»^(۶۵) به گزارش وی، ارسطو هم در فیزیک و هم در متافیزیک از کثرت این محرك‌ها خبر داده است؛ ولی گاهی از یک محرك نامتحرک سخن می‌گوید و در جایی نیز تعداد محرك‌های نامتحرک را کاملاً مبهم رها می‌کند.^(۶۶) با این حال، ارسطو در فیزیک توصیه می‌کند که محرك اول را سرمدی و واحد فرض کنیم: «با این همه، بهتر آن است که ما چنین فرض کنیم که محرك اول واحد است، نه کثیر.»^(۶۷) او در همان کتاب، از طریق اتصال حرکت‌ها، استدلال می‌کند که محرك اول واحد است: «استدلال ذیل نیز ثابت می‌کند که محرك اول باید واحد و سرمدی باشد...؛ حرکت اگر متصل است، پس واحد است.»^(۶۸) البته حتی اگر وحدت محرك اول ثابت شود، باز این برهان نمی‌تواند واجب‌الوجود یا خداوند متعال به عنوان خالق و فاعل را ثابت کند.

ابن‌سینا نیز از طریق این برهان به اثبات خدا نمی‌پردازد؛ وی براهین متعدّد دیگری را برای اثبات خدا و وحدانیت وی، و نیز بساطت، واجب‌الوجود بودن و دیگر اسما و صفات حضرت حق اقامه می‌کند.^(۶۹) به هر حال، برهان محرّک نامتحرّک اول اندیشه‌انسان را از مادّه‌انگاری می‌رهاند و به ماورای مادّه سوق می‌دهد؛ و از این رو، می‌تواند زمینه‌ساز تفکر اشراقی محسوب گردد.

علم خداوند به جزئیات

واجب‌الوجود یا همان خدای ارسطو جز به ذات خود آگاه نیست، لایق او نباشد که کائنات را بدون را درک کند؛^(۷۰) امّا خدای اسلام به نحو تفصیلی و جزئی، از همه اجزای عالم آگاه است: (لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ) (سبأ: ۳). ابن‌سینا می‌خواهد بین این دو اعتقاد سازگاری ایجاد کند؛ او می‌گوید: «واجب‌الوجود همه چیز را به صورت کلی درمی‌یابد؛ با وجود این، جزئیات نیز بر او پوشیده نیست که: (لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ).^(۷۱) ابن‌سینا تلاش بسیاری می‌کند تا تبیینی عقلی و منطقی ارائه کند که با قبول علم به جزئیات، تبدّل و تغییرات حاصل از جزئیات به ساحت قدسی راه نبرد. راه حلّ پیشنهادی وی به خوبی تعالیم دینی را با آرای ارسطو هماهنگ می‌سازد. به نظر ابن‌سینا، خداوند متعال از طریق علم به ذات خود - و اینکه می‌داند مبدأ هر موجودی و سرآغاز آنهاست - به طور آشکار درمی‌یابد که مبدأ هر نوع فعل و انفعالی است و این آگاهی تا بدانجا بسط پیدا می‌کند که جزئیات پدید آید. بر این اساس، خداوند به اسباب و مقتضیات آنها علم دارد، پس ضرورتاً از طریق اسباب می‌تواند از مسببات و فواصل زمانی و نتایج آنها نیز آگاهی یابد. از این رو، خداوند عالم به امور جزئی است، از این حیث که آنها در امور کلی مندرج‌اند و متّصف به صفت کلی‌اند. ابن‌سینا علم خداوند به این امور را به علم هیوی‌ها به خسوف و کسوف تشبیه می‌کند؛ چراکه آنان نیز از طریق قواعد کلی و محاسبات ریاضی، به خسوف و کسوف خاص و جزئی آگاهی می‌یابند.^(۷۲) بنابراین، ذات واجب و مبدأ کلی هستی - از طریق سلسله علل و اسباب - به معلولات و مسببات، و در نتیجه به جزئیات عالم آگاهی پیدا می‌کند. بدین سان، عالم با تمام

جزئیات خود در محضر الهی است و حضرت حق از آن جزئیات و کلیه عملکردشان آگاهی دارد. این نوع هستی‌شناسی اشراقی، جهان را در ید قدرت، علم، تدبیر و اراده نیروی قدسی و معنوی می‌داند و بر آن است که نظر الوهی لحظه‌ای چشم از جهان فرو نمی‌بندد؛ از این رو، همگان لازم است همواره مراقب باشند.

خالق هستی

به نظر ارسطو، فاعل اول و محرک اول در هر چیزی غایت است، و از طریق شوق و رغبتی که دیگر موجودات نسبت به آن دارند، حرکت ایجاد می‌شود؛ یعنی فاعل ایجاد و خالق نیست، فقط غایت است و با شوق و علاقه حرکت را سامان می‌بخشد.

به حرکت درآوردن او چنین است: چیز آرزوشده و چیز اندیشیده‌شده به حرکت می‌آورند، اما متحرک نیستند. نخستین‌های اینها همان‌اند، زیرا موضوع شوق پدیدار زیباست، اما نخستین خواسته‌شده موجود زیباست. اشتیاق ما به چیزی بیشتر بدان علت است که زیبا پدیدار است، اما نخستین خواسته‌شده موجود زیباست؛ اشتیاق ما به چیزی بیشتر بدان علت است که زیبا پدیدار است، نه اینکه زیبا پدیدار است بدان علت که اشتیاق ما به آن است.^(۷۳)

ارسطو بر آن است که محرک اول، فلک اقصی را مستقیماً از طریق عشق و میل حرکت می‌دهد و از طریق آن، افلاک دیگر را به حرکت درمی‌آورد. «او مستقیماً فلک اول را حرکت می‌دهد؛ یعنی او علت چرخش روزانه ستاره‌های گرد زمین است، چون او از طریق عشق و میل ملهم حرکت می‌دهد... هر فلکی حرکتش را به فلک درونی خود منتقل می‌کند و محرک اول با حرکت دادن خارجی‌ترین فلک، تمام افلاک را حرکت می‌دهد.»^(۷۴) از بیان ارسطو استفاده می‌شود که افلاک دارای نفس و عقل‌اند، زیرا حرکت ارادی و شوقی دارند؛ ولی اجسام نمی‌توانند از اراده و شوق برخوردار باشند. کاپلستون نیز چنین برداشتی از دیدگاه ارسطو دارد: محرک اول ارسطو، خالق جهان نیست؛ تنها غایت عالم است که از طریق میل و عشق، موجب حرکت آن می‌گردد. اساساً

عالم نیاز به خالق ندارد، زیرا از ازل بوده و سرمدی است. محرک اول تنها عالم را صورت می‌بخشد و با کشاندن آن به سمت خود، حرکت می‌دهد. محرک اول، اگر علت فاعلی حرکت باشد، موجب تباهی است؛ چون خود نیز متحمل تغییر می‌شود.^(۷۵)

ابن‌سینا در مسئله حرکت افلاک، به پیروی از ارسطو، قائل به حرکت آنها از طریق میل و شوق است. به نظر وی، افلاک - به مقدار امکان - شوق به تشبیه به محرک اول دارند و این شوق عقلی و نفسانی موجب حرکت آنها می‌گردد.^(۷۶) اما ابن‌سینا به این امر بسنده نمی‌کند و قائل به یک علت واحد مطلقه یگانه می‌باشد که خالق هستی است؛ «زیرا همه اشیا از او صادر شده‌اند و همه اشیا، خود به خود و بالذات، ممکن‌الوجودند»^(۷۷) ابن‌سینا از طریق وجوب و امکان، ذات احدیت و جنبه خالقیت وی را اثبات می‌نماید که همه مخلوقات و ممکنات از این لحاظ که ممکن‌الوجودند، از او صادر شده‌اند. البته، ممکنات دارای درجات‌اند و به لحاظ وجودی با یکدیگر اختلاف دارند: برخی دارای وجود دائم‌اند و وجود بالقوه آنها مقدم بر وجود بالفعل آنها نیست، مانند عقول؛ برخی نیز وجود زمانمند دارند (گاهی هستند و گاهی نیستند) و وجود بالقوه آنها مقدم بر وجود بالفعل آنهاست، مانند ممکن‌الوجودهای مادی و امور زمانی.^(۷۸)

از نظر صدرالمتألهین نیز محرک اول برسبیل تشویق عقلی موجب حرکت اشیا می‌شود و آنها به قدر امکان تمایل دارند به مبدأ اول متشبه شوند؛^(۷۹) ولی خداوند متعال تنها علت غایی اشیا نیست، بلکه علت فاعلی تمام اشیا نیز محسوب می‌شود. «واجب تعالی از آن جهت که علت فاعلی تمام اشیاست، اول‌الاول است و از آن جهت که علت غایی و غرض نهایی اشیاست، آخرالاول است؛ زیرا اشیا به سوی او شوق طبیعی و ارادی دارند (زیرا او خیر محض و معشوق حقیقی است).»^(۸۰) بنابراین، به نظر فلاسفه اسلامی، از جمله ابن‌سینا و صدرالمتألهین، خداوند متعال از طریق علت غایی محرک اشیا و مخلوقات است؛ اما از طریق علت فاعلی، علت مخلوقات و خالق آنها محسوب می‌شود. غایت، بدون تردید، به تدبیر و اداره عالم نمی‌پردازد؛ بلکه صرفاً برسبیل شوق، کشش ایجاد می‌کند و عالم را به سمت خویش می‌کشاند. اما تبیین عالم بر اساس خالقیت و آفرینش، قرار دادن عالم تحت اراده و تدبیر نیروی قدسی و غیبی است؛ همان‌گونه که در آغاز عالم را آفریده است، هر لحظه بر امور آن نظارت دارد.

حدوث و قدم عالم

طبق دیدگاه ارسطو، تقدّم بر چهار قسم است: ۱. تقدّم زمانی؛ ۲. تقدّم جزء بر کل، مانند تقدّم یک بر دو؛ ۳. تقدّم رتبی؛ ۴. تقدّم افضل و اشرف.^(۸۱) اما فارابی و به تبع او ابن سینا مسئله تقدّم را بر پنج قسم تقسیم می‌نمایند: ۱. تقدّم زمانی؛ ۲. تقدّم جزء بر کل، مانند تقدّم یک بر دو؛ ۳. تقدّم رتبی؛ ۴. تقدّم افضل و اشرف؛ ۵. تقدّم وجودی، مانند تقدّم طلوع خورشید بر روز. بنابراین، عالم از لحاظ زمانی قدیم است؛ خداوند نیز از ازل بوده و ذات خود را تعقل نموده، و لذا عالم از او صادر شده است. البته عالم به رتبه، افضلیت و اشرفیت، و وجود، از ذات باری تعالی تأخّر دارد.^(۸۲) ابن سینا در این بحث تلاش می‌کند تا بین این قاعده فلسفی ارسطو که «هرگاه علت پدید آید، معلول آن نیز بدون فاصله زمانی پدید می‌آید» و اعتقاد برخی علمای اسلامی که باور دارند «عالم حادث است»، تلفیق و سازگاری ایجاد نماید. به نظر وی، عالم از لحاظ زمانی قدیم است؛ اما از لحاظ رتبه، طبع، شرف، و معلولیت، متأخّر از ذات الهی می‌باشد.

صدور کثرت از خداوند

ذات احدیت به خاطر وحدانیتش نمی‌تواند جز مبدأ واحد بسیط باشد.^(۸۳) بنابراین، خداوند ذات خود را تعقل می‌کند و درمی‌یابد که مبدأ همه موجودات است؛ تعقل ذات خویش، از سوی خداوند، علت موجودات عالم شمرده می‌شود. خداوند متعال با تعقل ذات خود، عقل اوّل را پدید می‌آورد. وقتی عقل اوّل صادر می‌شود، جوهر مفارق و واحد است؛ زیرا خداوند واحد من جمیع الجهات می‌باشد و بر اساس «قاعده واحد»، از «واحد» جز «واحد» صادر نمی‌شود.^(۸۴) اما صدور کثرت بدین صورت پدید می‌آید که عقل اوّل از آن حیث که خدا را تصوّر می‌کند، موجب صدور «عقل دوم» می‌شود و از آن لحاظ که ذات خود را به عنوان واجب بالغیر تعقل می‌کند، سبب فیضان «نفس فلک اقصی» می‌گردد و از آن حیث که خود را به عنوان ممکن الوجود بالذات تعقل می‌کند، موجب صدور «جسم فلک اقصی» می‌شود. بر این اساس، کثرت پدید می‌آید؛ بدون اینکه خدشه‌ای در وحدت واجب به وجود آید.^(۸۵) در نتیجه، در اینجا، سه موجود

خواهیم داشت و همین‌طور این جریان در عقل دوم نیز ادامه می‌یابد تا می‌رسد به عقل دهم (عقل فعال). واجب به خاطر اینکه از جمیع جهات واحد است، صدور کثیر از او ممتنع می‌باشد؛ اما عقل اول و دیگر عقول به خاطر کثرت حیثیات و جهات، سبب تکثر می‌گردند. وجود به هر مقدار که از مبدأ خویش فاصله می‌گیرد، تکثر بر آن غالب می‌شود؛ به نحوی که از عقل دهم (عقل فعال) از یک سو نفوس متکثر انسان‌ها و از سوی دیگر عناصر و یا هیولای اولی صادر می‌شود. (۸۶)

ابن‌سینا در این نوع هستی‌شناسی به دنبال هدف اشراقی عمده‌ای است: اثبات خاصیت امکانی جهان و وابستگی مبدأ و تجلیات و افاضه‌های آن. (۸۷) خاصیت دیگر این نوع هستی‌شناسی که آفرینش از طریق تعقل صورت می‌پذیرد، ابن‌سینا را به هستی‌شناسی افلاطون و عقیده «مثل» وی نزدیک می‌سازد؛ زیرا هستی چیزی جز اندیشه خداوند نیست. ذات باری تعالی از این لحاظ که عقل محض است، ضرورتاً تعقل می‌کند و از تعقل و اندیشه وی، همه موجودات تحقق می‌یابند؛ یعنی عالم چیزی جز اندیشه ذات باری تعالی نیست. پس، از نظر ابن‌سینا، حقیقت «اندیشه» (تعقل) یا «صورت» است. (۸۸) مهم‌ترین تفسیری که از عقول و نفوس فلکی در این هستی‌شناسی انجام گرفته، تطبیق عقول و نفوس فلکی با فرشته است.

قوای ملکوتی (فرشته)

در هستی‌شناسی سینوی، عالم پیچیده و پر از رمز و راز است؛ ظاهری دارد و باطنی، سطح ملکوتی دارد و سطوح ملکوتی، و نیز از چهره نازل ناسوتی برخوردار است و از لایه‌های پنهان و متعالی جبروتی. در این جهان‌شناسی، جهان ملکوت از طریق قوای ملکوتی (ملائک) با عالم ناسوت پیوند می‌یابد. اما، در غرب، این نوع جهان‌بینی - که توسط ابن‌سینا و پیروان او ترویج می‌گردد - بر ارکان حیات عقلی تسلط نیافت؛ بلکه قرائت دیگری از فلسفه مشاء که رویکرد عقلانی محض داشت و توسط ابن‌رشد دنبال می‌گردید، نفوذ بیشتری پیدا کرد. ابن‌رشد این مفهوم سینایی را به سخره گرفته و تا جایی پیش رفته که آن را به منزله «خطای فردی مبتدی در

فلسفه» تلقی کرده است.^(۸۹) اما کربن این قضاوت را «سختگیرانه» می‌داند.^(۹۰) به هر حال، قضاوت منصفانه تحقیق جداگانه‌ای در مورد نفوس فلکی، ملکی و فرشته‌شناسی می‌طلبد که در این نوشتار، مجال آن نیست. به طور خلاصه، می‌توان گفت که: «نفوس» فلکی در هستی‌شناسی سینایی، به معنای حقیقی کلمه، «نفس» نیست؛ و از باب توسع، در کلام و بیان، از واژه «نفس» استفاده شده است. منظور از این نفوس همان محرک افلاک، نیرو و قابلیت است که از طریق شناختن عقل، جاودانه به آن عشق و شوق می‌ورزد و در نتیجه، جاودانگی حرکت فلک از همین جا نشئت می‌گیرد. ابن سینا از لحاظ تشابه این «نیرو» با نفسی که موجودات زنده عالم تحت قمر را حیات می‌بخشد، از باب تجوُّز، اسم آن را «نفس» گذاشته است.^(۹۱) اساساً پدیدارهای نجومی و بخصوص نفوس افلاک در طبیعیات قدیم که توسط ابن سینا طرح شده و بسط یافته‌اند، صرفاً بیانگر مفاهیم عقلی و یا علمی نیستند؛ بلکه «آسمان‌های ناپیدای نجومی معنوی را به وجود می‌آورند که معنا و ساختار آن به هیچ وجه ارتباطی با دگرگونی‌های تاریخ علم تحصّلی ندارد.»^(۹۲) سهروردی نیز این‌گونه می‌اندیشد؛ به اعتقاد وی، کسانی که به آسمان و ستارگان می‌نگرند، سه دسته‌اند: گروهی با چشم سر می‌نگرند و از آسمان چیزی جز ظاهر آن را نمی‌بینند (این گروه عوام‌اند و بهایم نیز تا این اندازه می‌فهمند)؛ گروهی آسمان را از منظر آسمان می‌بینند، یعنی از دید ستارگان (مثلاً امروز فلان ستاره در فلان برج است، پس چنین اثر می‌کند)؛ اما گروه سوم کسانی‌اند که آسمان و ستارگان را نه با چشم سر می‌بینند و نه با دیده آسمان، بلکه آنان با نظر استدلال به آسمان می‌نگرند و اهل تحقیق شمرده می‌شوند.^(۹۳) بنابراین، نمی‌توان تصوّر فرشتگان آسمانی و نفوس فلکی با این تفسیر را طرحی نامعقول یا «خطای فردی مبتدی در فلسفه» محسوب کرد.

طبق هستی‌شناسی ارسطو، هر فلکی به دلیل شوق تشبّه به عقل به حرکت درمی‌آید؛ در واقع، عقل مختص هر فلک علت غایی آن محسوب می‌شود، نه علت خلّاقه و یا علت فاعلی. اما طبق تفسیر ابن‌رشدی از مکتب ارسطو و مابعدالطبیعه وی، این عقل به این دلیل که علت غایی است، علت فاعلی هم هست. علت غایی است، به این اعتبار که غایت شوق فلک محسوب

می‌شود و علت فاعلی است، بدین لحاظ که شوق فلک به عقل مفارق موجب حرکت آن می‌گردد.^(۹۴) اما بر اساس هستی‌شناسی سینیوی، عقل - به علاوه علت غایی بودن - خالق و علت فاعلی فلک و نفس او نیز هست؛ چون عقل به خویش می‌اندیشد و حاصل اندیشه‌اش، موجودیت فلک و نفس اوست. ولی ابن‌رشد مفهوم «خلقت» و همین‌طور «فرشته» و یا «نفس فلک» و نظام فیض‌بخشی ابن‌سینا را انکار می‌کند. به هر حال، ابن‌رشد در جهان اسلام به انکار نفوس فلکی و فرشته‌شناسی سینیوی پرداخت و این دیدگاه در غرب بیشتر شیوع یافت و پیروان آگوستین، فرشته‌اشراقی ابن‌سینا را با خود خدا یکی پنداشتند و به تدریج درصدد برآمدند که اساساً وجود فرشته را در جهان انکار کنند. با طرد ملائک از هستی‌شناسی ابن‌سینایی، جهان از موجودات معنوی تهی و خالی گردید.^(۹۵) از این‌رو، علم و فلسفه در غرب به سمت عرفی شدن تمایل زیادی یافت. در جهان اسلام، برعکس این جریان، افکار فلسفی ابن‌سینا با همان رویکرد معنوی و سطوح و لایه‌های پنهان هستی‌شناختی، توسط اشراقیان و با استفاده و امتزاج از سنت اسلامی، تصوّف و عرفان و دیگر آموزه‌های باطنی شرقی، احیا گردید و برجستگی خاصی یافت و بدین‌وسیله به سمت سیر و کشش روح به سوی عالم تجرّد و تا رسیدن به مرحله اشراق و شهود پیش رفت^(۹۶) و این خطّ فکری مقدمه‌ای شد برای تأسیس حکمت‌های معنویت‌گرایانه بعدی همچون: حکمت اشراق (سهروردی)، حکمت ایمانی (میرداماد)، و حکمت متعالیه (ملاصدرا).

نتیجه‌گیری

از نوشتار حاضر برمی‌آید که ابن‌سینا علاوه بر رویکرد مثبتی خویش که مبتنی بر استدلال محض است، دارای رویکرد عرفانی و اشراقی نیز می‌باشد. آنچه تاکنون از زندگی علمی ابن‌سینا برجستگی یافته است، تنها بخش نخست آن، یعنی تفکر بحثی و استدلالی می‌باشد؛ اما تفکر اشراقی وی در زیر تاروپود استدلال‌های تعلیمی و مکتب‌بحثی سینیوی پنهان مانده و این نوشتار کوشیده است تا در حدّ امکان به واگشایی این تجربه حضور و ذوقی، که از آن به

«عرفان عقلی» می‌توان تعبیر کرد، بپردازد. طبق رویکرد نوین که در این نوشتار طرح گردید، دو مدعا در عرض همدیگر تبیین و بسط یافت: (۱) رساله‌های اشراقی ابن سینا و همین‌طور نمط‌های سه‌گانه اشارات همگی دارای ساختار، رویکرد و هدف واحدند. این مکتوبات هرکدام سازی مستقل نمی‌نوازند؛ بلکه این تمثیلات با استعاره‌های جذّاب و هیجان‌انگیز روح واحدی را القا می‌کنند و در قالب تمثیل و داستان تخیلی نوعی هستی‌شناسی عرفانی و یا جهان‌معنوی را به تصویر می‌کشند و با ظرافت و جاذبیت شگفت‌انگیز ما را به پیروی از مضمون و محتوای خویش فرامی‌خوانند. (۲) افزون‌تر از مدعای نخست که صرفاً آثار اشراقی ابن سینا را دارای رویکرد، نظام، و هدف واحد معرفی می‌کند و آن آثار را از آثار مشّایی و استدلالی وی منفک می‌سازد، یعنی در واقع ابن سینا را به ابن‌سینای متقدّم و متأخّر تقسیم می‌نماید که اولی استدلالی و بحثی است و دومی گرایش اشراقی دارد؛ می‌توان مدعی شد کلیت نظام فلسفی ابن سینا دارای نظام واحد و ساختار یگانه است و فصول سه‌گانه آخر اشارات و رساله‌های اشراقی وی مربوط به آخر عمر و در حاشیه تفکر ابن فیلسوف قرار ندارند؛ بلکه در متن نظام فلسفی و تفکر او، با دیگر مکتوبات او، هدف واحدی را دنبال می‌کنند. اساساً ابن سینا سلف فکری اشراقی شیخ اشراق و صدرالمتألّهین است؛ و اندیشه اشراق و گرایش ذوقی و باطنی توسط ابن سینا و حتی قبل از او توسط فارابی آغاز گردیده است و تمام آثار ابن سینا با اینکه از شکل استدلال و قیاس استفاده می‌نماید، اما روح واحد و هدف یگانه‌ای را دنبال می‌کند. فلسفه ابن سینا، با الهام و اقتباس از اسلام، روح و هدف توحیدی دارد و خداوند محور است؛ این فلسفه با فلسفه ارسطو و دیگر فیلسوفان تابع و متأثر از وی تفاوت کاملاً آشکاری دارد. بر اساس این نتایج، می‌توان گفت: فلسفه ابن سینا کارآمد، امروزی، ضروری و پویاست؛ احیای این نگرش فلسفی در جهان معاصر - که با حذف خداوند و روح معنویت از زندگی علمی و عملی، به سمت عرفی شدن پیش می‌رود و کم‌کم فراگیر نیز می‌شود - کمک شایسته‌ای به گسترش عقلانیت و معنویت و سیر علم و اندیشه به سمت قدسی شدن محسوب می‌گردد.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- ابراهیم دیباجی، ابن سینا به روایت اشکوری و اردکانی (زندگینامه ابن سینا)، ص ۳۵ / حنا فاخوری و خلیل الجری، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالرحمن آیتی، ص ۴۵۰.
- ۲- ابراهیم دیباجی، ابن سینا به روایت اشکوری و اردکانی (زندگینامه ابن سینا)، ص ۳۸ / حنا فاخوری و خلیل الجری، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ص ۴۵۰ و ۴۵۱.
- ۳- حنا فاخوری و خلیل الجری، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ص ۴۵۱.
- ۴- دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۴، ص ۸.
- ۵- رضا اکبریان، مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام، ص ۲۳۶.
- ۶- میان محمد شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، گردآوری و ترجمه زین‌نظر نصرالله پورجوادی، ج ۱، ص ۷۱۸.
7. Etienne Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, p. 187&188.
- همچنین، ر.ک: هانری کربن، ابن سینا و تمثیل‌های عرفانی، ترجمه انشاءالله رحمتی، ص ۱۸.
- ۸- ابن سینا، *منطق‌المشرقیین*، ص ۴.
- ۹- همان.
- ۱۰- حنا فاخوری و خلیل الجری، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ص ۵۰۴.
- ۱۱- همان.
- ۱۲- همان، ص ۴۵۴.
- ۱۳- هانری کربن، ابن سینا و تمثیل عرفانی، ص ۱۳۸.
- ۱۴- همو، *فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی*، ترجمه سیدجواد طباطبائی، ص ۱۳۸.
- ۱۵- حنا فاخوری و خلیل الجری، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ص ۴۹۸.
- ۱۶- هادی رستگاری مقدم‌گوهری، آشنایی با حکمت مشاء و اشراق، ص ۷۹.
- ۱۷- سید محمدحسین طباطبائی، *علی و فلسفه الهی*، ترجمه سیدمحمد سیدعلوی، ص ۱۶ و ۲۵.
- ۱۸- توشیهیکو ایزوتسو، *بنیاد حکمت سبزواری*، ترجمه جلال‌الدین مجتبی، فصل ۴، ص ۶۱-۵۸.
- ۱۹- داریوش شایگان، هانری کربن، *آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، ترجمه باقر پرهام، ص ۱۲۵-۱۳۵.
- ۲۰- محمد اقبال لاهوری، *سیر فلسفه در ایران*، ترجمه ا.ح آریان‌پور، ص ۵۲.
- ۲۱- هانری کربن، ابن سینا و تمثیل عرفانی، ص ۱۱.
- ۲۲- ابن سینا، *الاشارات و التنبیها*، تحقیق مجتبی زارعی، ص ۳۴۱-۳۵۲.
- ۲۳- همان، ص ۳۶۷-۳۵۵.
- ۲۴- همان، ص ۳۷۱-۳۹۱.
- ۲۵- هانری کربن، ابن سینا و تمثیل عرفانی، ص ۲۹۸.
- ۲۶- همان، ص ۲۷۹-۲۹۰.

۲۷- ر.ک: شهاب‌الدین سهروردی، ترجمه رساله‌الطیر ابن سینا، در: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح، حاشیه و مقدمه سیدحسین نصر، ج ۳، ص ۱۹۷-۲۰۵ / هانری کربن، ابن سینا و تمثیل عرفانی، ص ۳۴۰-۳۴۴.

۲۸- ابن سینا در مورد قصه‌ سلامان و ایسال گفته است: «ثم حل الرمزان اطقت». شارح فاضل اشارات، فخر رازی در جواب گفته است: «... فإذن تكليف الشيخ حله يجرى مجرى التكليف بمعرفة الغيب». شارح دیگر اشارات، خواجه نصیرالدین طوسی، معتقد است که قصه سلامان و ایسال از قصه‌های عرب می‌باشد و حل آن نیازمند دانستن غیب نیست؛ بلکه علم و آگاهی از داستان برای حل این رمز کفایت می‌کند. خواجه نصیر دو داستان مربوط را نقل می‌کند و سپس یکی را به مقصود شیخ اقرب می‌داند (ر.ک: خواجه نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات و التنبيهات، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، ص ۱۰۲۱-۱۰۲۸).

۲۹- همان، ص ۱۰۲۵ و ۱۰۲۶.

۳۰- همان، ص ۱۰۲۷ و ۱۰۲۸.

۳۱- هانری کربن، ابن سینا و تمثیل عرفانی، ص ۹۷ و ۹۸.

۳۲- همان، ص ۱۰۱-۱۰۴.

۳۳- حنّا فاخوری و خلیل الجر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ص ۴۹۳.

۳۴- همان، ص ۴۹۳، به نقل از: التصوف عند ابن سینا، ص ۱۶.

۳۵- ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، مجتبی زارعی، ص ۳۸۶.

۳۶- هانری کربن، ابن سینا و تمثیل عرفانی، ص ۲۷۹.

۳۷- همان، ص ۶۹.

۳۸- حسن حسن‌زاده آملی، دروس شرح اشارات و تنبيهات، نمط هشتم، به اهتمام صادق حسن‌زاده، ص بیست و سوم.

۳۹- همان.

۴۰- همان.

۴۱- همان.

۴۲- ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، تحقیق مجتبی زارعی، ص ۲۷۵.

۴۳- حسن حسن‌زاده آملی، دروس شرح اشارات و تنبيهات، ص بیست و دو.

۴۴- حسن معلّمی و دیگران، تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۱۳۸.

۴۵- ابن سینا، الاشارات و التنبيهات مع الشرح، ج ۳، ص ۱۴.

۴۶- همان، ص ۱۳.

۴۷- ابن سینا، الالهيات من كتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، ص ۳۱.

۴۸- ابن سینا، المباحثات، ص ۲۷۲.

۸۴ □ معرفت فلسفی سال هفتم، شماره سوم، بهار ۱۳۸۹

- ۴۹- سیدحسین نصر، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، ص ۳۰.
۵۰- مرتضی مطهری، مقالات فلسفی، ص ۳۷.
۵۱- ابن سینا، التعليقات، ص ۲۲۴ و ۲۲۵.
۵۲- سیدحسین نصر، سه حکیم مسلمان، ص ۳۰.
۵۳- ابن سینا، النجاة من الفرق فی بحر الضلالات، ص ۲۲۴ و ۲۲۵.
۵۴- همو، الهیات من کتاب الشفاء، مقاله اول، فصل ششم / همو، الاشارات و التنبيهات، نمط رابع، تحقیق مجتبی زارعی، ص ۲۷۶.
۵۵- همو، الهیات من کتاب الشفاء، مقاله اول، فصل هفتم.
۵۶- سیدحسین نصر، سه حکیم مسلمان، ص ۳۱.

57. The first unmoved mover.

- ۵۸- ارسطو، طبیعیات، ترجمه مهدی فرشاد، ص ۲۷۳.
۵۹- همو، متافیزیک، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، ص ۳۹۵.
۶۰- ابن سینا، المبدأ و المعاد، ص ۳۸.
۶۱- ابن سینا، التعليقات، ص ۶۲.

62. A selection of philosophical works, p. 96

- به نقل از: غلامرضا رحمانی، هستی‌شناسی تطبیقی ارسطو، ص ۲۰۹.
۶۳- برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبی، ج ۱، پاورقی ص ۶۳۵.
۶۴- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۹۶۲ و ۹۶۳.
۶۵- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبی، ج ۱، ص ۳۶۰.
۶۶- همان، ص ۳۶۰ و ۳۶۱.
۶۷- ارسطو، سماع طبیعی (فیزیک)، ترجمه محمدحسن لطفی، ص ۳۶۳.
۶۸- همان.
۶۹- ر.ک: ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، مقاله اول، فصل‌های ششم و هفتم، ص ۴۹-۶۲.
۷۰- حنا فاکوری و خلیل الجری، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ص ۵۰۸ و ۵۰۹.
۷۱- ابن سینا، النجاة فی المنطق و الالهیات، ص ۱۰۲ و ۱۰۳ / همو، النجاة، ترجمه و شرح یحیی یثربی، ص ۱۸۵.
۷۲- همان، ص ۱۰۳ / سیدیحیی یثربی، ترجمه و شرح الهیات نجات، ص ۱۸۷ / ابن سینا، التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، ص ۱۳-۱۵.
۷۳- ارسطو، متافیزیک، ص ۳۹۹.

74. Aristotle, p. 186,

به نقل از: غلامرضا رحمانی، هستی‌شناسی تطبیقی ارسطو، ص ۲۲۳.

- ۷۵- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۳۵۹.
- ۷۶- ابن سینا، الشفا، الهیات، ص ۳۹۰-۳۹۲.
- ۷۷- همو، النجاة، ص ۲۰۸.
- ۷۸- همو، الالهیات من کتاب الشفا، مقاله اول، فصل هفتم، ص ۶۲-۵۶ / همو، التعليقات، ص ۲۶ و ۲۷.
- ۷۹- مئاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۲، ص ۲۷۹؛ ج ۶، ص ۴۳.
- ۸۰- همان، ج ۲، ص ۲۷۸ و ۲۷۹.
- ۸۱- حنّا فاخوری و خلیل الجبر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ص ۵۰۷.
- ۸۲- ابن سینا، الاشارات و التنبیها، شرح خواجه نصیرالدین طوسی و فخر رازی، ج ۱، ص ۲۲۹.
- ۸۳- همو، الاشارات و التنبیها، تحقیق حسن حسن زاده آملی، ج ۳، ص ۶۸۳-۶۸۷ و ۷۸۷.
- ۸۴- همان، ص ۶۸۳-۶۸۷.
- ۸۵- همو، الالهیات من کتاب الشفا، ص ۴۳۷-۴۳۹ / همو، الاشارات و التنبیها، نمط سادس، فصل التاسع و الثلاثون، ج ۳، ص ۸۲۷.
- ۸۶- همو، الالهیات من کتاب الشفا، ص ۴۳۹.
- ۸۷- سیدحسین نصر، سه حکیم مسلمان، ص ۳۲.
- ۸۸- حنّا فاخوری و خلیل الجبر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ص ۵۰۷.
- ۸۹- هانری کربن، ابن سینا و تمثیل عرفانی، ص ۱۸۰ / همو، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ص ۱۲۴.
- ۹۰- همو، ابن سینا و تمثیل عرفانی، ص ۱۸۰.
- ۹۱- همان.
- ۹۲- همو، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ص ۱۲۷.
- ۹۳- شهاب‌الدین سهروردی، مجموعه مصنّفات شیخ اشراق، تصحیح، حاشیه و مقدمه سیدحسین نصر و مقدمه و تحلیل فرانسوی هانری کربن، ج ۳، ص ۲۴۷ و ۲۴۸.
- ۹۴- محمّدبن احمد ابن رشد، تفسیر مابعدالطبیعة، ج ۳، ص ۱۵۹۴ و ۱۵۹۵.
- ۹۵- سیدحسین نصر، نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، ص ۲۷۶.
- ۹۶- رضا اکبریان، مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام، ص ۲۳۹.

منابع

- ابن رشد، محمد بن احمد، *تفسیر مابعدالطبیعة*، تهران، حکمت، ۱۳۷۷.
- ابن سینا، *الاشارات و التنبيهات*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳.
- _____، *الاشارات و التنبيهات*، تحقیق مجتبی زارعی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
- _____، *الاشارات و التنبيهات*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی و فخر رازی، تهران، دفتر نشر کتاب، بی تا.
- _____، *الاشارات و التنبيهات مع الشرح*، بی جا، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ق.
- _____، *الالهيات من كتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب، چ دوم، ۱۳۸۵.
- _____، *التعليقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم، مرکز النشر مکتب الاعلام الاسلام، بی تا.
- _____، *التعليقات*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
- _____، *الشفاء، الهيات*، قم، مکتبه آية الله العظمى المرعشى النجفي، ۱۴۰۴ق.
- _____، *المباحثات*، قم، بیدار، ۱۴۱۳ق.
- _____، *المبدأ و المعاد*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مگگیل، ۱۳۶۳.
- _____، *النجاة*، ترجمه و شرح یحیی یشربی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۵.
- _____، *النجاة في المنطق و الالهيات*، بیروت، دارالجليل، ۱۴۱۲ق.
- _____، *النجاة*، قاهره، بی تا، ۱۹۳۸م.
- _____، *النجاة من الفرق في بحر الضلالات*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
- _____، *منطق المشركين*، قم، منشورات مکتبه آية الله المرعشى النجفي، ط. الثانية، ۱۴۰۵ق.
- ارسطو، *سماع طبیعی (فیزیک)*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۵.
- _____، *طبیعیات*، ترجمه مهدی فرشاد، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳.
- _____، *میتافیزیک*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، گفتار، چ دوم، ۱۳۶۷.
- اقبال لاهوری، محمد، *سیر فلسفه در ایران*، ترجمه ا.ح. آریان پور، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۲.
- اکبریان، رضا، *مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.
- ایزوتسو، توشیهیکو، *بنیاد حکمت سبزواری*، ترجمه جلال‌الدین مجتبی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۸.
- حسن زاده آملی، حسن، *دروس شرح اشارات و تنبيهات*، به اهتمام صادق حسن زاده، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۶.
- *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران، مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۷.
- دیباجی، ابراهیم، *ابن سینا به روایت اشکوری و اردکانی (زندگینامه ابن سینا)*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴.

- راسل، برتراند، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران، حکمت، چ سوم، ۱۴۰۲ ق.
- رحمانی، غلامرضا، *هستی‌شناسی تطبیقی ارسطو*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
- رستگاری مقدم‌گوهری، هادی، *آشنایی با حکمت منشاء و اشراق*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
- سهروردی، شهاب‌الدین، *ترجمه رساله‌الطیر ابن سینا*، در: *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح، حاشیه و مقدمه سیدحسین نصر، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چ سوم، ۱۳۸۰.
- _____، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح، حاشیه و مقدمه سیدحسین نصر و مقدمه و تحلیل فرانسوی هانری کرین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- شایگان، داریوش، *هانری کرین، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، ترجمه باقرپیرهام، تهران، فرزانه روز، ۱۳۸۷.
- شریف، میان‌محمد، *تاریخ فلسفه در اسلام*، گردآوری و ترجمه زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
- طباطبائی، سید محمدحسین، *علی و فلسفه الهی*، ترجمه سیدمحمد علوی، قم، اسلامی، ۱۳۶۱.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، *شرح الاشارات و التنبیها*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب، چ دوم، ۱۳۸۶.
- فاخوری، حنا و خلیل النجر، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، علمی و فرهنگی، چ ششم، ۱۳۸۶.
- کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران، علمی و فرهنگی، چ ششم، ۱۳۸۶.
- کرین، هانری، *ابن سینا و تمثیل‌های عرفانی*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۷.
- _____، *فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی*، ترجمه سیدجواد طباطبائی، تهران، توس، ۱۳۶۹.
- مطهری، مرتضی، *مقالات فلسفی*، تهران، حکمت، بی تا.
- معلمی، حسن و دیگران، *تاریخ فلسفه اسلامی*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۵.
- ملّاصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۲.
- نصر، سیدحسین، *سه حکیم مسلمان*، ترجمه احمد آرام، تهران، امیرکبیر، چ ششم، ۱۳۸۶.
- _____، *نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت*، تهران، خوارزمی، چ سوم، بی تا.
- یثربی، سیدیحیی، *ترجمه و شرح الهیات نجات*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۵.
- Gilson, Etienne, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, The Random House.