

منزلت عرفان و قرآن در مقایسه با عقل در اندیشه ابن سینا*

- شمس‌الله سراج^۱
- حسن رهبر^۲

چکیده

این جستار پژوهشی است دربارهٔ صحت و سقم مدعای مشهور در باب اینکه نظام معرفتی ابن سینا صرفاً عقلانی محض است. نگارندگان با بررسی آثار ابن سینا مدعی اند که بر خلاف آنچه در جامعه علمی، ابن سینا را فیلسوفی صرفاً عقل‌گرا و برهان‌محور می‌دانند، او صرفاً به لحاظ روش‌شناسی تکیه بر عقل و برهان را روش حقیقی فلسفه می‌داند اما از حیث معرفت‌شناختی و ارزش‌شناختی، نه تنها عرفان و شریعت را رد نمی‌کند، بلکه برای آن جایگاهی مهم قائل است. بنابراین مدعای مشهور تنها از جنبهٔ روش‌شناختی آن تأیید می‌گردد اما از حیث جنبه‌های معرفتی و ارزش‌شناختی، به هیچ وجه پذیرفتنی نیست، چه ابن سینا بر مباحث عملی و عرفانی و نیز شرع مقدس و آموزه‌های وحیانی تأکید می‌کند. همچنین این باور که ابن سینا در اواخر عمر

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۲/۱۵ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۷/۴.

۱. استادیار دانشگاه ایلام (sh.safarlaki@mail.ilam.ac.ir).

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی (نویسندهٔ مسئول) (hassan_rahbar@yahoo.com).

به سوی عرفان و حکمت عملی گرایش یافته است، با مباحث عملی و عرفانی طرح شده در نخستین کتاب‌هایش، متعارض می‌نماید. واژگان کلیدی: قرآن، عقل، ابن‌سینا، عرفان، نظام معرفتی، ارزش‌شناختی.

مقدمه

همواره در پژوهش‌های فلسفه اسلامی، مکتب مشاء در برابر مکتب اشراق و حکمت متعالیه قرار گرفته و ابن‌سینا، رئیس این مکتب، فیلسوفی کاملاً عقل‌گرا و برهان‌محور به شمار آمده که تنها در اواخر عمر در کتاب *الاشارات و التنبیها* برخی مبانی عرفانی را مطرح ساخته است، هرچند در پی‌ریزی فلسفه‌ای با مبانی عرفانی و دینی، آن‌سان که شیخ اشراق و ملاصدرا توفیق آن را یافتند، ناکام ماند. نویسندگان جستار حاضر بر آنند تا با تکیه بر آثار ابن‌سینا، صادق یا کاذب بودن این ادعا را اثبات کنند. لذا علاوه بر جایگاه عقل، به عنوان مبنای علوم فلسفی، از منزلت عرفان و قرآن در اندیشه بوعلی سخن خواهیم گفت. برای تبیین جایگاه هر یک از این امور، می‌توان آن‌ها را از سه جنبه «معرفت‌شناختی»، «ارزش‌شناختی» و «روش‌شناختی» بررسی کرد:

شایان ذکر است که مقصود از واژه‌های «برهان» و «قرآن»، به ترتیب «عقل یا استدلال مبتنی بر تعقل» و «آموزه‌های دینی و وحیانی» است. مقصود از عرفان نیز معنایی است که از حکمت عملی و یا اشراق و شهود دریافت می‌گردد. سؤال اصلی جستار حاضر را این گونه مطرح می‌کنیم:

آیا نظام فکری ابن‌سینا مبتنی بر عقلانیت صرف است؟ به عبارت دیگر، سخن مشهور در باب اینکه نظام معرفتی ابن‌سینا تنها بر عقل و برهان تکیه دارد و عرفان و شریعت جایگاهی در این نظام ندارند، پذیرفتنی است؟

جایگاه معرفت‌شناختی عقل، دین و عرفان

یکی از روش‌های تشخیص جایگاه و منزلت عقل، دین و عرفان در نظام سینوی، تبیین معرفت‌شناختی این موضوعات سه‌گانه است؛ چرا که معرفت‌شناسی از مقوله‌های مهم فلسفی است که به عقیده برخی مقدم بر همه مباحث فلسفی و حتی

هستی‌شناسی است. دربارهٔ مباحث معرفت‌شناسی نیز مسائل گوناگونی به بحث گذاشته می‌شود که بررسی منابع معرفت‌یکی از آنهاست. به همین جهت، ابتدا موضوعات سه‌گانه را از این منظر بررسی می‌کنیم.

ادراک عقلی، منبع معرفت

عقل در اندیشهٔ ابن‌سینا یکی از منابع معرفت است. او سه نوع ادراک حسّی، خیالی و عقلی را برای انسان قائل است. ادراک حسّی مستقیماً با شیء محسوس ارتباط دارد، سپس در ادراک خیالی، شیء محسوس از ماده، تجرّد می‌یابد اما همچنان عوارض ماده را به همراه دارد و نهایتاً هم از ماده و هم از عوارض آن تجرید می‌یابد که ادراک عقلی نامیده می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۷۵). به عقیدهٔ ابن‌سینا، ادراک فعلی نفس است و نفس ابتدا صور محسوسات را به کمک حواس ادراک می‌کند و به واسطهٔ این ادراک، صور معقول را درمی‌یابد. وی ادراک صور معقول را بدون وساطت صور محسوس رد می‌کند و معتقد است که نفس انسان به دلیل ضعف قادر به دستیابی به صور معقول بدون واسطهٔ صور محسوس نیست. او به مطابقت صور معقول با صورت‌های محسوس آن معتقد است و می‌گوید که اگر این مطابقت وجود نداشته باشد دیگر این صور معقول، صور آن امور محسوس نخواهند بود (همو، ۱۴۰۴: ۲۳). بدین ترتیب ابن‌سینا بر مبانی ارسطویی معرفت‌شناسی صحنه می‌گذارد، چرا که سخن مشهور فلسفهٔ اسکولاستیک که «هیچ چیز در عقل نیست که نخست در حس نبوده باشد» به آثار ارسطو برمی‌گردد. همچنین نظریهٔ مطابقت نیز ریشه در آثار ارسطو دارد و وی نخستین بار در *متافیزیک*، کتاب چهارم (گاما)، مطابقت را شرط صدق معرفت دانست.^۱ وی در باب چیستی صدق و کذب می‌گوید:^۲

ما باید تعریف کنیم که صدق و کذب چیست، زیرا گفتن اینکه «موجود» نیست یا

۱. البته شواهدی را در آثار افلاطون می‌توان یافت که وی نیز این نظریه را داشته است (ر.ک: محمدزاده، ۱۳۸۲: ش ۴۱ و ۴۲/۵۸-۱۰۸).

۲. ترجمهٔ دیگر عبارت ارسطو به این نحو است: «نخست باید معلوم کنیم که صدق چیست و کذب چیست. کذب این است که دربارهٔ آنچه هست، بگوییم نیست، یا دربارهٔ آنچه نیست، بگوییم هست. صدق این است که دربارهٔ آنچه هست، بگوییم هست و دربارهٔ آنچه نیست بگوییم نیست» (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۵۵، به نقل از: شمس، ۱۳۸۷: ۱۰۳).

«ناموجود» هست، کذب است. اما اینکه «موجود» هست و «ناموجود» نیست، صدق است. چنان که کسی که بگوید چیزی هست یا نیست، یا راست می‌گوید یا دروغ. اما نه درباره «موجود» گفته می‌شود که نیست و نه درباره «ناموجود» گفته می‌شود که هست (۱۳۸۵: ۱۱۹).

طبق این نظر، ارسطو صدق و کذب را به نحوه وجود داشتن یا وجود نداشتن اشیا متّصف می‌کند. بنابراین از نظری هر آنچه در عالم واقع موجود باشد، صادق است و هر آنچه در عالم واقع موجود نباشد، کاذب است. پس چیستی و ملاک صدق هر گزاره‌ای مطابقت با عالم خارج از ذهن، یعنی عالم واقعیت است. ابن سینا نیز بر این سخن تأکید می‌ورزد. به عقیده او نیز ملاک صدق، مطابقت است. البته او در کنار صدق از مفهوم حق نیز سخن می‌گوید و معتقد است که منظور از حق، یعنی بودن در عالم خارج. به عقیده وی، حق نیز مانند صدق، از مطابقت حاصل می‌شود با این تفاوت که منظور از حق، مطابقت واقع با قول است و منظور از صدق، مطابقت قول است با واقع. به عبارت دیگر، تفاوت در اعتبار و نحوه نگاه میان قول و واقع است:

أما الحقّ فيفهم منه الوجود في الأعيان مطلقاً ويفهم منه الوجود الدائم ويفهم منه حال القول أو العقد الذي يدلّ على حال الشيء في الخارج إذا كان مطابقاً فنقول: هذا قول حقّ وهذا اعتقاد حقّ... أما الحقّ من قبل المطابقة فهو كالصادق إلا أنه صادق فيما احسب باعتبار نسبه إلى الأمر وحقّ باعتبار نسبة الأمر إليه (۱۴۰۴: ۴۹).

اگرچه شیخ الرئیس صور حسی را پایه ادراک عقلی و مقدمه آن می‌داند، معتقد است که ادراک عقلی به هیچ وجه قابل مقایسه با ادراک حسی نیست. او دو تفاوت اساسی را برای ادراک حسی و عقل برمی‌شمرد (همو، ۱۳۸۳: ۱۰۵-۱۰۶).

۱- عقل چیزها را به خودی خود و چنان که هستند درک می‌کند اما حس هیچ چیز را به خودی خود و چنان که هست نمی‌تواند ادراک کند. چنان که هرگاه سفیدی را ببیند، شکل و درازا و پهنا را نیز با آن می‌بیند و نمی‌تواند خود سفیدی را به تنهایی ادراک کند.

۲- عقل همه چیز را مجرد و چنان که هست می‌بیند اما حس اعراض تغییرپذیر را

ادراک می‌کند.

به همین جهت، ابن‌سینا معتقد است که ادراک عقلی بالاترین درجه ادراک است. عقل انسان این نوع ادراک را با پیوند با عقل فعال کسب می‌کند. شیخ‌الرئیس این درجه از عقل را عقل مستفاد می‌نامد (همو، ۱۴۰۴: ۸۳). بنابراین عقل در اندیشه شیخ‌الرئیس جایگاهی والا دارد و یکی از منابع معرفت و بالاترین نوع ادراک به‌شمار می‌آید.

قرآن و عرفان به مثابه منبع معرفت

چنان‌که گذشت، عقل یکی از منابعی است که انسان از طریق آن، معرفت کسب می‌کند. اکنون مسئله این است که آیا دین به معنای عام و قرآن به معنای خاص، و نیز عرفان می‌توانند همچون عقل برای انسان معرفت به ارمغان آورند؟ به عبارت دیگر، آیا این دو می‌توانند منبع معرفت محسوب گردند؟

پاسخ ابن‌سینا به این سؤال کاملاً مثبت است. استدلالی که نگارندگان در باب منبع بودن دین و قرآن بر آن تکیه دارند، از این قرار است:

۱- قرآن و دین، همان وحی است؛

۲- وحی، نوعی گواهی است؛

۳- گواهی یکی از منابع معرفت است؛

۴- پس قرآن و دین یکی از منابع معرفت است.

توضیح اینکه معرفت‌شناسی معاصر از پنج منبع معرفت یاد می‌کند که عبارتند از: ادراک حسی،^۱ عقل،^۲ درون‌نگری،^۳ گواهی^۴ و حافظه^۵ (Audi, 1998: 127-137). بنابراین گواهی که می‌تواند کتبی یا لفظی باشد، یکی از منابع معرفت است که انسان بسیاری از معارف و دانایی‌های خود را از این طریق به دست می‌آورد. اما

1. Perception.
2. Reason.
3. Introspection.
4. Testimony.
5. Memory.

اینکه چه دلیلی بر این مسئله وجود دارد که ابن‌سینا دین و قرآن را منبع معرفت می‌شمارد و یا دست کم برخی از معارف را از این طریق دست‌یافتنی می‌داند، چندان مشکل به نظر نمی‌رسد؛ چرا که وی خود اعتراف می‌کند که دین و قرآن یکی از راه‌های کسب معرفت اوست. وی در مقاله نهم از الهیات الشفاء (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۴۲۳) که بخشی از آن را به مسئله معاد اختصاص داده است و نیز در دیگر کتب همچون النجاة (همو، ۱۳۷۹: ۶۸۲)، اعتراف می‌کند که مسئله معاد جسمانی را به لحاظ فلسفی نمی‌تواند با عقل و استدلال اثبات کند و تنها راهی که برای اثبات آن پیش روی دارد، تکیه بر خبر انبیا و شرع مقدس است. به همین جهت، می‌توان گفت که ابن‌سینا دست کم در مسئله معاد جسمانی، منبع معرفت خود را دین و قرآن می‌داند که با تکیه بر آن از مظان اتهام انکار معاد جسمانی می‌گریزد.

همچنین ابن‌سینا عرفان را یکی دیگر از منابع معرفت می‌داند. وی در نمط نهم الاشارات و التنبیها، فصلی را به عرفان و مراتب و درجات آن اختصاص داده است و در آنجا اعتراف می‌کند که عرفا زمانی که از قید و بند بدن و شواغل دنیایی رها می‌شوند، به امور خفیه‌ای در عالم بالا دست می‌یابند:

إنَّ للعارفين مقامات و درجات یخصون بها وهم فی حیاتهم الدنیا دون غیرهم
فکأنهم وهم فی جلابیب من أبدانهم قد نضّوها و تجردوا عنها إلى عالم القدس
ولهم أمور خفیة فیهم و أمور ظاهرة عنهم (۱۳۷۵: ۱۴۳).

با این حال، این منبع معرفت برای همه حاصل نمی‌شود، بلکه به افراد خاصی اختصاص دارد که در سایه طاعت الهی و تهذیب از شواغل دنیایی، می‌توانند به آن نائل گردند و به اموری آگاهی یابند که هر کسی توانایی ادراک آن را ندارد. این به برکت ارتباط با عالم مجرد از ماده است.

ارزش معرفت‌شناختی و اقناعی عقل، دین و عرفان

اکنون که ابن‌سینا به منبع بودن هر یک از عقل و دین و عرفان اذعان دارد، سؤال این است که ارزش معرفت‌شناختی معلومات حاصل از آن‌ها در چه حدی است؟ به عبارت دیگر، آیا معارفی که انسان از این طرق سه‌گانه به دست می‌آورد یقینی است

یا خیر؟

ابن سینا معرفت عقلی را معرفت صحیح و یقینی می‌داند و در میان صناعات خمس، برهان را که استدلالی عقلی است، یقینی می‌شمارد:
يجب أن يسلك في كلِّ بحثٍ ومعرفةٍ حقيقةً الصحيح وحقيقةً الدليل الصحيح الذي هو البرهان... (۱۳۲۶: ۱۱۶).

وی در تعریف برهان نیز به یقینی بودن نتایج آن اذعان دارد، چرا که مقدمات آن را نیز از جمله یقینات می‌داند:
البرهان قياس مؤلف من يقينيات لإنتاج اليقيني واليقينيات... (۱۳۲۹: ۱۲۶).

بنابراین در اندیشه بوعلی، معارف حاصل از برهان که قیاسی مبتنی بر استدلال عقلی است، و به تبع آن معرفتی که خود عقل کسب می‌کند، برای انسان یقین معرفت‌شناختی به دست می‌دهند.

شیخ الرئیس معرفت حاصل از دین و گزاره‌های دینی را نیز امری خلاف عقل نمی‌پندارد و معتقد است که حتی اموری را که عقل از اثبات آن‌ها عاجز است و دین بر آن صحه گذاشته است، نه تنها خلاف عقل نیست بلکه دین در اینجا متمم عقل است و معرفت حاصل از آن یقینی است. وی در باب مسئله معاد به روشنی تصریح می‌کند که اگرچه معاد جسمانی را عقلاً نمی‌توان اثبات کرد، به واسطه شریعت خداوند که نه تنها مخالف عقل نیست بلکه متمم آن است، می‌توان آن را اثبات نمود و نسبت به آن یقین کرد. به عقیده وی، هر آنچه عقل از اثبات آن عاجز است، فقط با تکیه بر دین می‌توان اثبات نمود و گرنه راهی برای اثبات آن وجود ندارد و آنچه همچون عقل برای انسان یقین حاصل می‌کند صرفاً دین و آموزه‌های وحیانی است:

أما الشقاوة... الجسمانيّة تصحّ بالنبوة التي صحّت بالعقل ووجبت بالدليل وهي متممة بالعقل فإنّ كلّ ما لا يتوصّل العقل إلى إثبات وجوده أو وجوبه بالدليل فإنّما يكون معه جواز فقط فإنّ النبوة تعقد على وجوده أو عدمه فصلاً وقد صحّ عنده صدقها ويتمّ عنده صدقها... (۱۳۲۶: ۱۱۵-۱۱۶).

از سوی دیگر چنان که گذشت، دین و گزاره‌های وحیانی به مثابه گواهی، یکی از منابع معرفت است. اکنون اگر این گواهی از سوی کسی باشد که خالق جهان و مدبر آن است، قطعاً انسان به صدق و درستی آن یقین حاصل خواهد کرد. بنابراین وحی خداوند که در قالب دین عرضه شده است، یقینی و تردیدناپذیر خواهد بود. شیخ الرئیس معرفت حاصل از تجربه عرفانی را نیز یقینی می‌داند. وی تجربه عرفانی و الهامی را که عرفا از جانب حق تعالی کسب می‌کنند، شبیه وحی الهی به پیامبران می‌داند:

... إن الأبرار الأتقياء كيف لهم إلهام شبيه بالوحي وكرامات تشبه المعجزات... (همان: ۱۱۴).

بنابراین از نظر وی الهام و اشراق خداوند به عرفا و اهل سیر و سلوک همچون وحی الهی تردیدناپذیر و یقینی است. علاوه بر این، عرفان در واقع راه یافتن به امور قدسی و مجرد است و طبیعتاً معارفی که انسان‌های مهذب از این عالم می‌یابند یقینی خواهد بود:

العبادة... عند العارف رياضة ما لهماه أو قوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرّها بالتعويد عن جناب الغرور إلى جناب الحق فتصير مسالمة للسرّ الباطن حينما يستجلى الحق لا ينازعه فيخلص السرّ إلى الشروق الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرّة كلما شاء السرّ أطلع إلى نور الحق غير مزاحم من الهمم... (همو، ۱۳۷۵: ۱۴۳).

با وجود این، قلمرو و محدوده معرفتی عقل، دین و عرفان تا چه حد است؟ به عبارت دیگر، آیا هر یک از این منابع معرفت، قادر به کسب همه معارف و حقایق عالم هستند یا خیر؟

محدوده و قلمرو معرفت عقلانی، عرفانی و وحیانی

ابن سینا صراحتاً اعتراف می‌کند که اساساً انسان قادر نیست حقیقت هیچ چیز را چنان که هست ادراک کند و تنها آنچه انسان از امور پیرامون خود درمی‌یابد فقط خواص و لوازم و اعراض اشیا است. بنابراین انسان نمی‌تواند حقیقت حق تعالی، عقل، نفس، فلک، هوا، زمین... و نیز حتی حقیقت اعراض را چنان که هستند، ادراک کند:

الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر ونحن لا نعرف من الأشياء إلا
الخواص واللوازم والأعراض ولا نعرف الفصول فإننا لا نعرف حقيقة الأول ولا
العقل ولا النفس ولا الفلك... ولا نعرف أيضاً حقائق الأعراض (۱۴۰۴: ۳۴).

یکی از دلایل وی بر این سخن استفاده از حس است که مبدئی معرفتی به شمار
می‌رود. به عقیده ابن سینا، چون انسان معارف خود را از راه حس می‌یابد و پایه
معارف او از حس نشئت می‌گیرد و حس خطاپذیر است، او نمی‌تواند به حقیقت اشیا
علم پیدا کند. بنابراین انسان با عقل خود تنها می‌تواند بین امور متشابه و متباین تمیز
دهد و به لوازم و خواص اشیا علم یابد. این معرفت در واقع معرفتی مجمل و غیر
حقیقی است:

الإنسان لا يعرف حقيقة الشيء ألبتة لأن مبدء معرفته للأشياء هو الحس ثم يميز
بالعقل بين المتشابهات والمتباينات ويعرف حينئذ بالعقل بعض لوازمه وأفعاله
وتأثيراته وخواصه فيندرج من ذلك إلى معرفة مجملة غير محققة... (همان: ۸۲).

بنابراین شیخ الرئیس قلمرو عقل انسان را محدود می‌شمارد و معتقد است که نه تنها
نمی‌تواند همه حقایق را کسب کند بلکه هیچ یک از حقایق عالم برای انسان چنان
که هست، دریافتنی نیست. وی درباره قلمرو معرفت دینی و عرفانی صراحتاً سخنی
نگفته است، اما بر اساس آنچه در باب قلمرو عقل انسان و دست نیافتن وی به حقایق
سخن گفته می‌توان چنین استنباط کرد که دین همه حقایق عالم را تبیین نکرده و
صرفاً اصول رستگاری انسان را بیان کرده است. بنابراین دین قلمرو معرفتی
محدودی دارد و بسیاری از حقایق عالم را که در حوزه‌های مختلف علمی هستند
بیان نکرده است. ضرورتی نیز برای این امر وجود نداشته است چرا که دین در واقع
برنامه زندگی برای رستگاری انسان است. درباره عرفان نیز باید به این نکته اشاره
کرد که آنچه عرفا به آن علم می‌یابند، برای سایر انسان‌ها ادراک‌شدنی نیست. در
حقیقت تجربه عرفانی از جمله منابع خاص معرفت است که برای همه عمومیت
ندارد. بنابراین عرفان قلمرو معرفتی بیشتری نسبت به سایر منابع معرفت دارد اما
نمی‌توان گفت که انسان قادر به درک همه حقایق عالم است.

جایگاه ارزش‌شناختی عقل، دین و عرفان

یکی دیگر از روش‌های درک جایگاه عقل، دین و عرفان در اندیشه ابن‌سینا، بررسی این موضوعات از حیث ارزش‌شناسی و به عبارتی از جهت نقش آن‌ها در سعادت انسان است. در ادامه به این امر می‌پردازیم.

تأثیر عقل و عرفان (حکمت نظری و عملی) بر سعادت انسان

ابن‌سینا حکمت را صنعتی نظری معرفی می‌کند برای تحصیل آنچه موجود است و آنچه واجب است که انسان آن را کسب کند تا عالمی عقلی شبیه عالم عینی موجود گردد و بدین وسیله برای هدف نهایی خویش که سعادت در عالم آخرت است، خود را مهیا سازد:

الحكمة صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كآلة في نفسه وما عليه الواجب مما ينبغي أن يكسبه فعله ليشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة (۱۳۳۶: ۱۰۵).

بنابراین ابن‌سینا هدف نهایی حکمت را رسیدن به سعادت اخروی می‌داند. او حکمت را به نظری و عملی تقسیم می‌کند و معتقد است که غایت حکمت نظری رسیدن به حق و حقیقت و غایت حکمت عملی نیل به خیر و سعادت است: غایة النظر هو الحقّ وغایة العمل هو الخیر (همان).

بوعلی در دیگر آثار خود نیز شرط وجود حکمت نظری و حکمت عملی را برای رسیدن به سعادت بررسی کرده است. چنان که در کتاب *المبدأ و المعاد* که از جمله کتاب‌هایی است که در ابتدای اندیشه‌ورزی خود نگاشته است، فصلی را به این موضوع اختصاص داده است (همو، ۱۳۶۳: ۱۰۹). وی در این فصل وظیفه نفس انسان را که حقیقت او را تشکیل می‌دهد، صرفاً ادراک معقولات و سیر در حکمت نظری نمی‌داند، بلکه معتقد است که انسان وظیفه دیگری نیز دارد و آن اموری است که با مشارکت ابزار بدن برای اموری که سعادت بخش است، باید انجام دهد.

شیخ‌الرئیس کمال انسان و نفس او را از حیث ذات مجردش، ضرورت به عالم عقلی می‌داند و سعادت انسان و نفسش را از حیث ارتباطی که نفس با بدن دارد،

تسلط و چیرگی نفس بر بدن معرفی می‌کند و معتقد است که سعادت نفس و حقیقت انسان، از جنبهٔ ارتباطی که نفس با بدن دارد، تسلط بر بدن به عنوان ابزار عمل است:

فسعادة النفس فی کمال ذاتها من الجهة التي تخصها هو صيرورتها عالماً عقلياً وسعادتها من جهة العلاقة التي بينها وبين البدن أن يكون لها الهيئة الاستيلائية (همان: ۱۱۰).

بنابراین وی عقل (حکمت نظری) و عمل (حکمت عملی) را دو شرط اساسی و توأمان برای رسیدن انسان به سعادت می‌داند و معتقد است که انسان در کنار ادراک معقولات که جنبهٔ عقلانی زندگی او را تشکیل می‌دهد، باید بر جنبهٔ عملی که جنبهٔ عرفانی حیات اوست، تأکید کند.

بوعلی در جنبهٔ عملی و عرفانی انسان، از سه طالب عمل نام می‌برد:

۱- زاهد: کسی که از متاع دنیا و نعمت‌های پاکیزهٔ آن اعراض می‌کند.
 ۲- عابد: کسی که بر افعال عبادی همچون نماز و روزه و امثال آن مواظبت کامل دارد.

۳- عارف: کسی که فکرش را کاملاً به عالم قدس و جبروت متمرکز می‌کند تا از اشراق نور خداوند مستفیض گردد (همو، ۱۳۷۵: ۱۴۳).

از نظر ابن‌سینا برخی از اینان می‌توانند ویژگی برخی دیگر را نیز داشته باشند، به گونه‌ای که کسی می‌تواند هم عابد باشد و هم زاهد (همان). ابن‌سینا هدف از زهد و عبادت را از دید عارف و غیر عارف متفاوت می‌داند؛ زهد در غیر عارف در واقع معامله‌ای است برای کسی که متاع دنیا را با آخرت عوض می‌کند، اما نزد عارف به معنای پرهیز از هر چیزی است که دل او را از حق تعالی غافل می‌سازد. عبادت نزد غیر عارف معامله‌ای است برای کسی که خواهان پاداش آخرت است. اما نزد عارف، ریاضتی برای تقویت همت و قوای نفسانی است تا به وسیلهٔ آن، زمانی که حق تعالی بر او تجلی پیدا می‌کند، قوای نفسانی‌اش با او به منازعه برنخیزند و او هر گاه اراده کند به عوالم غیب اطلاع یابد و به نور حق آگاه شود (همان).

به نظر می‌رسد ابن‌سینا با سخن از زهد و عبادت در کنار مقام عارف، زهد و عبادت را از جمله مقدمات مهم سلوک عرفانی می‌داند اما این دو مقام، به دلیل

تفاوت در اغراضی که انسان از انجام آن‌ها دارد، با مقام عارف متمایز می‌گردند. ابن سینا از ده مرحله عرفانی سخن به میان می‌آورد که توضیح این مراحل می‌تواند ما را در تبیین دیدگاه‌های عرفانی وی بیشتر یاری کند.

مراحل ده گانه عرفان از دیدگاه بوعلی

شیخ الرئیس پس از تعریف مقام زهد، عبادت و عرفان و تفاوت قائل شدن بین این مفاهیم در میان انسان‌های عارف و غیر آن، به تبیین مراحل سیر و سلوک عرفانی می‌پردازد و از ده مرحله نام می‌برد:

۱- اراده: این مرحله اولین مرحله سیر و سلوک عارف و مبدأ حرکت اوست که منشأ آن یقین برهانی یا اعتقاد ایمانی است. عارف در این مرحله ضمیر خود را به سوی عالم قدس حرکت می‌دهد تا به حق تعالی برسد.

۲- ریاضت: مرید در مسیر عرفانی خود محتاج ریاضت است. ابن سینا بر مسئله ریاضت تأکید می‌کند و ریاضت را یکی از اموری می‌داند که عرفا را یاری خواهد کرد. وی برای مسئله ریاضت، سه غایت مهم و اصلی قائل است:

الف) زدودن و پاک کردن هر چه غیر حق تعالی در مسیر سلوک؛

ب) مطیع ساختن نفس اماره در برابر نفس مطمئنه؛

ج) تلطیف امور سرّی برای آگاهی و تنبیه نسبت به آن.

۳- وقت: اولین درجه اتصال به پروردگار است. گاه عارف با اراده و ریاضت به نقطه‌ای می‌رسد که نور حق بر او می‌تابد. این برق‌ها اوقات نام دارند.

۴- اتصال مداوم: بدون قطع شدن نور الهی که حق را در هر چیز مشاهده می‌کند:

ثم إنّه ليتوغلّ في ذلك حتّى يغشاه في غير الارتياض فكلمًا لمح شيئًا عاج منه إلى جانب القدس يتدكّر من أمره أمرًا فغشيه غاش فيكاد يرى الحقّ في كلّ شيء.

۵- خوف و تلبیس: نور حق به قدری بر سالک چیرگی می‌یابد که آرامش را از

وی می‌گیرد به طوری که همنشین او نیز به حالت خوف و بی‌قراری اش پی می‌برد: ولعلّه إلى هذا الحدّ يستعلی علیه غواشیه ويزول هو عن سکیته فیتبّه جلیسه لاستیفازه عن قراره.

۶- سکینه: با ریاضت، به مرحله‌ای می‌رسد که وقت، که بر اثر بارقه‌های غیر مستمر بر سالک حاصل می‌شد، شکل دائمی به خود می‌گیرد و برای او سکینه می‌شود به صورتی که برای او همیشه و دائمی خواهد شد.

۷- تغلغل (طمأنینه): بعد از مرحله سکینه، مرحله طمأنینه است که عارف در آن به مرحله حاضر غایب می‌رسد؛ یعنی همشین او فکر می‌کند که وی در کنار اوست اما در واقع غایب از اوست.

۸- مشیت: در این مرحله معارفی که قبلاً گهگاه برای عارف حاصل می‌شد، اکنون هرگاه اراده کند و بخواهد حاصل خواهد شد:
ولعله إلى هذا الحدّ إنّما يتيسر له هذه المعرفة أحياناً ثمّ يتدرّج إلى أن يكون له متي شاء.

۹- خروج از مشیت: عارف از مرحله مشیت عبور می‌کند در حالی که اطرافیان از حال او بی‌خبرند و او حق را در همه چیز مشاهده می‌کند.

۱۰- تردد: در این مرحله عارف از خود غایب می‌شود و حق را می‌بیند و چون به خود می‌نگرد و حق را در خود که آینه حق گشته است، می‌بیند، مردد می‌شود. سرانجام پس از طی این مراحل، عارف یکپارچه آینه حق می‌گردد و فانی فی الله می‌شود و در همه چیز فقط او را می‌بیند (برای این مراحل ر.ک: همان: ۱۴۵-۱۴۷).

جایگاه دین در سعادت انسان

پس از تبیین جایگاه عقل و عرفان و به تعبیری حکمت نظری و عملی در سعادت انسان، اکنون سؤال این است که: آیا در نظام فلسفی ابن‌سینا برای دین و شرع مقدس نیز درجه و مقامی در سعادت انسان در نظر گرفته شده است یا خیر؟ به عبارت دیگر، آیا نظام ابن‌سینا که به عقل‌گرایی مشهور گشته است، دین را در سعادت انسان مهم می‌داند؟

پاسخ شیخ الرئیس به این سؤال مثبت است. او دین و شریعت را یکی از عوامل سعادت انسان می‌داند و آن را همپایه عقل در سعادت می‌شمارد. به عقیده وی انسان با عمل به خیر، به سعادت نائل می‌گردد و خیر، در پرتو دین و عقل به دست می‌آید.

جالب توجه است که بوعلی این سعادت را بالاتر از هر سعادت و لذت دیگری می‌داند و آن را اکمل سعادات مکتسب برای انسان قلمداد می‌کند. وی در کتاب *تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات* به این موضوع پرداخته است:

الروح التقیة التي هي النفس المطمئنة الصحيحة الاعتقاد للحق العاملة بالخير الذي يوجه الشرع والعقل فائزة بسعادة وغبطة ولذة فوق كل سعادة وغبطة ولذة وأنها أجل من الذي صح بالشرع ولم يخالفه العقل (همو، ۱۳۲۶: ۱۱۵).

چنان که گفته شد، ابن سینا سعادت از طریق دین را همپایه سعادت در پرتو عقل می‌داند. اما نگارندگان معتقدند که او در برخی موارد، دین را تأثیرگذارتر از عقل به لحاظ ارزش‌شناسی قلمداد می‌کند. دلیل این مدعا سخنی است که وی در بحث معاد جسمانی مطرح می‌کند، چرا که او اثبات معاد جسمانی را به لحاظ عقلی امکان‌پذیر نمی‌داند و معتقد است که نظام فلسفی او از عهده این کار بر نمی‌آید اما برای اثبات این امر بزرگ و تأثیرگذار در سعادت انسان، از دین و آموزه‌های قرآنی استفاده می‌کند و معتقد است تنها چیزی که بر اساس آن می‌توان معاد جسمانی را اثبات کرد، تکیه بر شریعتی است که خداوند به دست انبیای الهی در اختیار انسان قرار داده است:

... أن المعاد منه ما هو منقول من الشرع ولا سبيل من إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذي للبدن عند البعث (ر.ک: همو، ۱۴۰۴: ۴۲۳؛ همو، ۱۳۲۶: ۱۱۵؛ همو، ۱۳۷۹: ۶۸۲).

بنابراین با این سخن، مقام و منزلت دین و جایگاه ارزش‌شناختی آن در نظام فلسفی شیخ رئیس کاملاً روشن می‌گردد و می‌توان نتیجه گرفت که او برای دین و آموزه‌های وحیانی و قرآنی، مقام و منزلت ویژه‌ای قائل است چنان که برخی از مباحث فکری‌اش را جز از طریق دین اثبات‌پذیر نمی‌داند.

جایگاه روش‌شناختی عرفان، برهان و قرآن

سؤالی که در این قسمت از جستار مطرح می‌گردد این است که روش ابن سینا در نظام فلسفی‌اش چیست؟ آیا شیخ رئیس در فلسفه‌ورزی خویش از عرفان و قرآن نیز بهره می‌برد؟

اگرچه در مباحث پیشین از جایگاه مهم عرفان و قرآن در مباحث معرفت‌شناسی و ارزش‌شناسی ابن‌سینا سخن گفتیم، حقیقت این است که او روش فلسفی خود را برهانی و عقلی بنا نهاده و از مباحث عرفانی و وحیانی بهره نبرده است. او برهان را دارای مقدمات یقینی می‌داند که به نتایج یقینی می‌انجامد:

البرهان قیاس مؤلف من یقینات لإنتاج یقینی والیقینات (همو، ۱۳۷۹: ۱۲۶).

روش برهانی و استدلالی ابن‌سینا همه حوزه‌های فلسفه وی را در بر دارد. لذا می‌بینیم که در اثبات واجب الوجود و حتی در مباحثی که کمترین اهمیت را به لحاظ فلسفی برای عامه مردم دارد از این روش بهره می‌برد و خود را مقید به اقامه برهان و استدلال می‌داند. او در اثبات خداوند به عنوان مبدأ عالم، برهان می‌آورد:

إن لنا سیلاً إلى إثبات المبدأ الأوّل لا من طریق الاستدلال من الأمور المحسوسة بل من طریق مقدمات کلیّة عقلیّة توجب للوجود مبدأ واجب الوجود... (همو، ۱۴۰۴: ۲۱).

از سوی دیگر، بوعلی حتی در مباحث فیزیولوژیکی که شاید آن‌ها را چندان فلسفی تلقی نکنیم، تکیه بر استدلال و مباحث علمی دارد چنان که در باب اینکه چرا انسان از جمله حیوانات راست‌قامت است، می‌گوید که این مسئله به این جهت است که نوع مردم از جمله حیوانات بارد و رطب دماغ است و این ویژگی مخصوص تفکر است و تفکر نیازمند ثبات است و ثبات بستگی به برودت و رطوبت دارد. همچنین چون دیگر قوای نفسانی مانند تصور، تعقل و توهم از دماغ صادر می‌شوند و دماغ باید اعتدال مزاج داشته باشد، لذا مردم راست‌قامت آفریده شده‌اند تا حرارت به آسانی به دماغ برسد و مزاج آن را معتدل سازد چون گرما و حرارت به سمت بالا حرکت دارد... (همو، ۱۳۳۲: ۹-۱۰).

اشکال و پاسخ

سؤالی که ممکن است در اینجا مطرح شود این است که ابن‌سینا در بحث معاد، آن را به روحانی و جسمانی تقسیم می‌کند اما فقط معاد روحانی را با برهان و استدلال اثبات‌شدنی می‌داند ولی در باب معاد جسمانی از شریعت مقدس و خبر انبیا استفاده می‌کند و از این طریق آن را قابل اثبات می‌داند. بنابراین مشخص می‌شود که او نیز

در فلسفه خود صرفاً با ابزار برهان و استدلال به سراغ مسائل نرفته و از ابزار دین نیز بهره جسته است.

این اشکال چنین پاسخ داده می‌شود که ابن‌سینا اثبات معاد جسمانی را اساساً خارج از روش فلسفی می‌داند و معتقد است که به لحاظ فلسفی اثبات‌شدنی نیست. به عبارت دیگر، بوعلی معتقد است که نظام فلسفی‌اش قادر به اثبات معاد جسمانی با روش فلسفی نیست و از آنجا که مسلمان است و شریعت مقدس که به واسطه انبیای الهی برای سعادت انسان آمده است آن را تأیید کرده است، آن را می‌پذیرد.

آیا نظر مشهور در باب اینکه نظام ابن‌سینا صرفاً عقلانی است تأیید می‌گردد؟

اکنون به سؤالی که در مقدمه این جستار مطرح کردیم باز می‌گردیم. چنان که گذشت، در جامعه علمی فلسفه و در میان علاقه‌مندان این حوزه، نظام ابن‌سینا که آن را نظام مشائی می‌نامند، نظامی صرفاً عقلی به شمار رفته است. به همین جهت، عده‌ای آن را مباحثی خشک و کسالت‌بار می‌دانند و در مقابل، برخی نیز از آن دفاع می‌کنند و این روش را روش واقعی و حقیقی فلسفه می‌دانند. به راستی آیا نظر مشهور در باب نظام صرفاً عقلانی و خشک شیخ‌الرئیس پذیرفتنی است؟

پاسخ نگارندگان به این سؤال هم مثبت است و هم منفی. مثبت از این نظر که چنان که در بخش روش‌شناسی نیز گذشت، ابن‌سینا در فلسفه خود تکیه بر عقل و استدلال دارد و تنها برهان را روش حقیقی فلسفه می‌نامد. لذا باید نظر مشهور را تأیید کرد و بر این نکته انگشت نهاد که روش حقیقی فلسفه تکیه بر عقل و به تبع آن تکیه بر برهان است.

از سویی، پاسخ به این سؤال منفی است، به این دلیل که تبیین دیدگاه‌های بوعلی در مباحث معرفت‌شناسی و ارزش‌شناسی بیانگر این است که عرفان و قرآن، در نزد وی جایگاهی مهم دارد. حتی برخی معتقدند که وی در اواخر عمر به روش عرفا و سیر و سلوک تمایل یافته چنان که سه نبط آخر کتاب *الاشارات* را به این مباحث

اختصاص داده و به ابن سینای اشراقی مبدل گردیده است.

اما عقیده نگارندگان خلاف این مطلب است، چه شیخ الرئیس از ابتدا به مباحث عملی و اشراقی و عرفانی، توجه داشته است. دلیل این مدعا مطالبی است که در دیگر کتب او که بسیار پیشتر از *الاشارات* نگاشته شده، ذکر گردیده است؛ برای نمونه او در کتاب *المبدأ و المعاد* اساساً سعادت انسان را در گرو عقل نظری و عملی، به صورت توأمان می‌داند و عمل را جدا از نظر تلقی نمی‌کند. عنوان یکی از فصول این کتاب چنین است:

فصل فی الدلالة علی السعادة الأخریة الحقیقة و أنّها کیف تتمّ بالعقل النظری و العملی معاً.

بوعلی در این فصل، وظیفه نفس انسان را که حقیقت اوست، صرفاً ادراک معقولات و سیر در حکمت نظری نمی‌داند و معتقد است که او وظیفه دیگری نیز دارد و آن پرداختن به امور سعادت‌بخش با مشارکت ابزار بدن است. از سوی دیگر، همچنان که گذشت، دین در منظومه فکری سینوی، هم به لحاظ معرفت‌شناختی و هم از حیث ارزش‌شناختی جایگاهی والا دارد.

نتیجه‌گیری

این اعتقاد که نظام معرفتی ابن سینا صرفاً بر پایه استدلال‌های خشک عقلی است، معتبر نیست. اگرچه وی روش حقیقی فلسفه را تکیه بر برهان و استدلال می‌داند، همواره از حیث معرفت‌شناختی و ارزش‌شناختی، به عرفان و دین اهمیت‌شایان می‌دهد. همچنین بر خلاف این ادعا که ابن سینا در اواخر عمر گام در مسیر عرفان و حکمت عملی گذارده است، باید گفت که وی از همان ابتدا به مباحث عملی و عرفانی توجه داشته است و نوشته‌های آغازین او شاهدهی بر این مدعاست. از سوی دیگر، بوعلی آموزه‌های دینی و قرآنی را آموزه‌هایی می‌داند که از حیث معرفت‌شناسی و ارزش‌شناسی اهمیت دارند و هیچگاه اندیشه او فارغ از دین و گزاره‌های وحیانی نبوده است.



کتاب شناسی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التثبيهاات*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
 ۲. همو، *الشفاء (الالهيات)*، تصحيح سعيد زائد، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ۱۴۰۴ ق.
 ۳. همو، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نوراني، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامي، ۱۳۶۳ ش.
 ۴. همو، *النجاة من الغرق في بحر الضلالات*، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ ش.
 ۵. همو، *الهيات دانشنامه علائي*، مقدمه، تصحيح و حاشيه محمد معين، همدان، دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳ ش.
 ۶. همو، *تسع رسائل في الحكمة و الطبيعيات*، قاهره، دار العرب، ۱۳۲۶ ق.
 ۷. همو، *قراضة طبيعيات*، تهران، انجمن آثار ملي، ۱۳۳۱ ش.
 ۸. ارسطو، *متافيزيك (ما بعد الطبيعه)*، ترجمه شرف الدين خراساني، چاپ چهارم، تهران، حکمت، ۱۳۸۵ ش. و ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸ ش.
 ۹. شمس، منصور، *آشنایی با معرفت شناسی*، چاپ دوم، تهران، طرح نو، ۱۳۸۷ ش.
 ۱۰. محمدزاده، رضا، «نظریه معرفت»، *اندیشه حوزه*، شماره های ۴۱ و ۴۲، ۱۳۸۲ ش.
11. Audi, Robert, *Epistemology; A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, London & New York, Routledge, 1998.