

نقش تهذیب نفس در معرفت‌شناسی سینوی^۱

مریم سلطانی کوهانستانی^۲

مرتضی شجاری^۳

چکیده

ابن‌سینا معرفت را غایت حکمت می‌داند و بر این باور است که معرفت حقیقی، بدون تزکیه نفس و پاک کردن قلب از آلودگی‌ها میسر نیست. تزکیه نفس، آدمی را مستعد می‌کند تا ضمن اتصال با عقل فعال، معرفت را از او دریافت کند. از نظر وی تعلم، تحصیل استعداد برای اتصال به عقل فعال است؛ یعنی نفس آدمی پیش از تعلم دارای استعدادی ناقص است و بعد از تعلم، این استعداد، تام می‌شود؛ به گونه‌ای که با عطف توجه به موضوع عقلی، نفس آدمی به عقل فعال متصل شده و آن معقول را از وی دریافت می‌کند. با وجود این، تعلم صرف موجب وصول آدمی به معرفت حقیقی نیست؛ زیرا در معرفت حقیقی لازم است که آدمی تشبه به عقول قدسی و پاک یابد و این تشبه، بدون تزکیه نفس امکان‌پذیر نیست. به علاوه، تزکیه است که موجب می‌شود نفس آدمی از توجه به بدن و خواهش‌های نفسانی که جنبه حیوانیت آدمی و مانع کمال است، دور شود و در نتیجه، قوه عاقله، حاکم بر وجود انسان شود. هدف از این پژوهش بررسی نقش تزکیه نفس در معرفت‌شناسی سینوی است و این که چگونه نفس با تزکیه‌اش، قابلیت اشتراق عقل فعال را پیدا می‌کند.

واژگان کلیدی

معرفت عقلی، عقل فعال، تزکیه نفس، تشبه به عقول، عبادت، ابن‌سینا

۱- تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۱/۱/۲۱؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۱/۲/۱۰

m.soltani.philosophy@gmail.com

mortezashajari@gmail.com

۲- دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه تبریز

۳- دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز

طرح مسئله

بحث از معرفت در فلسفه اسلامی به صورت پراکنده و درمواضع گوناگونی از جمله در وجود ذهنی، علم النفس، مقولات، مناط صدق قضایا، علم واجب تعالی و بحث اتحاد عاقل و معقول مورد بررسی قرار گرفته است. ابن‌سینا در علم النفس ابتدا به اثبات تجرد نفس ناطقه پرداخته است و سپس با بیان این‌که نفس آدمی در ابتدای حدوث، عقل بالقوه است، یعنی استعداد کسب تمامی معقولات را دارد، توضیح می‌دهد که از قوه به فعل رسیدن، نیازمند تأثیر علتی خارج از نفس است و تأثیر اشیای مادی در قوای مدرکه نفس فقط می‌تواند به عنوان معد و زمینه‌ساز تأثیر علتی که تمام علوم را داراست، مطرح شود (بن‌سینا، ۱۹۸۳، ج ۲، النفس، ص ۲۰۸؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۹۸). چنین علتی که وجودی مفارق از ماده دارد و به این دلیل، در بند حجاب نیست و واجد تمامی معلومات است، عقل فعال نامیده می‌شود که اعطاکننده معرفت به آدمی است.

معرفت به خداوند، غایت حکمت است^۱. از نظر ابن‌سینا حقیقت آدمی، نفس ناطقه اوست که حدوث و تعلقش به بدن برای رسیدن به کمال معرفت است. در آیه‌ای از قرآن بیان شده که هدف از خلقت، عبادت است «و ما جن و انس را نیافریدیم مگر برای این‌که مرا بپرستند»^۲ (الناریات، ۵۶). ابن‌سینا با بیان این‌که احتیاجی به تأویل عبادت به معرفت در این آیه نیست، تأکید می‌کند که عبادت همان معرفت است؛ زیرا در عبادت حقیقی است که آدمی با درونی صاف و قلبی پاک و روحی آزاد از تمایلات نفسانی به شناخت خداوند می‌رسد (بن‌سینا، ۱۴۰۰، ص ۳۰۳ - ۳۰۴).^۳ از این رو شناخت حق تعالی که هدف خلقت است و غایت فلسفه، بدون تزکیه نفس و پاک کردن قلب از آلودگی‌ها میسر نیست. چنین تزکیه‌ای، نفس آدمی را مستعد می‌کند تا بتواند به عقل فعال متصل شده و معرفت را از او دریافت کند.

به تعبیری دیگر، نفس آدمی از جهتی همانند عقول مجرد است و از جهتی با آن‌ها اختلاف

۱- ابن‌سینا در کتاب *التعلیقات* حکمت را به «معرفت وجود حق» تعریف کرده است؛ یعنی حکیم کسی است که به واجب‌الوجود علم داشته باشد (بن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ.الف، ص ۶۱). وی در *الهیات شفا* سه اصطلاح «فلسفه»، «فلسفه اولی» و «حکمت» را اسامی مختلف یک صنعت می‌داند که دارای این صفات است: «أفضل علم بأفضل معلوم»، «المعرفة التي هي أصح معرفة و أتقنها» و «العلم بالأسباب الأولى للكل» (همو، ۱۹۶۰، ص ۵). حکمت، یعنی این برترین علم و متقنترین معرفت، چیزی جز شناخت خداوند نیست.

۲- «و ما خلقت الجن و الإنس إلا ليعبدون» (الناریات، ۵۶).

۳- عبارت ابن‌سینا چنین است: «لا يحتاج الی تأویل قوله تعالی (و ما خلقت الجن و الإنس إلا ليعبدون) ببعرفون لان العباده هی المعرفة أی عرفان واجب‌الوجود و علمه بالسر الصافی و القلب النقی و النفس الفارغه» (بن‌سینا، ۱۴۰۰ هـ ص ۳۰۳-۳۰۴).

دارد. وجه اشتراک نفس با عقول، تجرد ذاتی اوست که موجب می‌شود ذات خود را تصور کند؛ تصویری که وی را عقل و عاقل و معقول کرده است.^۱ و وجه اختلاف، تعلق نفس به آلات بدنی است؛ تعلقی که موجب می‌شود در ادراک صورت‌ها نیاز به بدن و آلات آن داشته باشد. بنابراین نفس در ابتدای حدوث، ذاتاً مجرد است و از این جهت، عقل است؛ عقلی که نمی‌تواند همانند مجردات تام تمامی معقولات را ادراک کند. اشتغال نفس به بدن علاوه بر این که شرط لازم برای به فعلیت رسیدن معرفت در آدمی است، خود مانعی است که باید با تهذیب نفس و به واسطه اتصال آن با عقل فعال از میان برود و نفس با این اتصال از مرتبه عقل هیولانی به مرتبه عقل بالملکه و عقل بالفعل می‌رسد.

در واقع تعلم، از نظر ابن‌سینا، تحصیل استعداد برای اتصال به عقل فعال است؛ یعنی نفس آدمی پیش از تعلم دارای استعدادی ناقص است و پس از تعلم، این استعداد تام می‌شود؛ به گونه‌ای که با عطف توجه به موضوع عقلی، نفس آدمی به عقل فعال متصل شده آن معقول را از وی دریافت می‌کند البته این مطلب بدین معنی نیست که نفس آدمی پس از تعلم، تمامی معقولات را دارا باشد؛ زیرا تعلق به بدن مانع چنین چیزی است و فقط وقتی نفس عالم، از بدن و عوارض آن رهایی یابد می‌تواند از تمام جهات به عقل فعال متصل شده، زیبایی و لذت واقعی را دریابد. در مثالی که ابن‌سینا بیان کرده است، تعلم همانند معالجه چشم است. چشم سالم هرگاه اراده کند به چیزی نگاه کند، صورت آن را می‌یابد و هرگاه از آن روی برگرداند، آن صورت به قوه قریب به فعلیت باز می‌گردد (ابن‌سینا، ۱۹۸۳م، ج ۲، النفس، ص ۲۱۸). بنابراین عالم به معقولات بودن به این معناست که آدمی هرگاه اراده کند بتواند صورت معقول را در ذهن خود حاضر کند؛ یعنی بتواند متصل به عقل فعال شود و آن معقول را از وی دریافت کند.

با وجود این، تعلم صرف موجب وصول آدمی به معرفت حقیقی نیست؛ زیرا در معرفت حقیقی لازم است که آدمی تشبه به عقول قدسی و پاک یابد و این تشبه، بدون تزکیه نفس امکان‌پذیر نیست. به علاوه، تزکیه است که موجب می‌شود نفس آدمی از بدن و قوای بدنی که جنبه

۱- ابن‌سینا در طبیعیات شفا می‌گوید: «و النفس تصور ذاتها، و تصورها ذاتها یجمعا عقلا و عاقلا و معقولا» (ابن‌سینا، ۱۹۸۳م، ج ۲، ص ۲۱۲). بنابراین انکار اتحاد عقل و عاقل و معقول توسط ابن‌سینا، فقط در صورت‌های معقول است؛ صورت‌هایی که بالطبع غیر از عاقل هستند. بنگرید به: همان، ص ۲۱۲-۲۱۳؛ اما این نوع اتحاد، در جوهرهای قائم بالذات که ذات خود را تعقل می‌کنند، مورد تأیید وی است. برای آگاهی از دیدگاه ابن‌سینا در مورد اتحاد عقل و عاقل و معقول، بنگرید به: همو، ۱۳۶۵، ص ۱۲۶ به بعد؛ سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۳۹۸؛ حسن زاده آملی، ۱۳۶۵، ص ۲۸؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۴۴۷ به بعد؛ همو، ۱۳۶۵، ص ۲۸؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۴۴۷ به بعد.

حیوانیت آدمی و مانع کمال است، دور و در نتیجه، قوه عاقله بر وجود انسان حاکم شود و لذت درک معقولات نصیب وی شود.

«نقش تزکیه نفس در معرفت‌شناسی سینوی چیست؟» سؤالی است که این پژوهش - با بررسی آثار ابن‌سینا - در پی یافتن پاسخ آن است و فرضیه ما این است که از نظر ابن‌سینا بدون تزکیه نفس، اشراق عقل فعال و وصول آدمی به معرفت حقیقی امکان‌پذیر نیست. پیش از پرداختن به اصل بحث، اشاره‌ای به تعریف معرفت و بیان اقسام آن ضروری است.

معرفت و اقسام آن

معرفت در لغت به معنای ادراک و تصور اشیاست، و گرچه متکلمان اشعری و عارفان تفاوت‌هایی میان آن و علم بیان کرده‌اند؛^۱ اما در فلسفه اسلامی معمولاً علم و معرفت را به یک معنی به کار می‌برند. از این رو، ابن‌سینا در رساله «معرفه الاشیاء» معرفت را به دو قسم تصور و تصدیق، و هر یک را به بدیهی و نظری تقسیم کرده است (ابن‌سینا، ۱۳۱۳، ص ۱۹). از نظر ابن‌سینا، معرفت یا ادراک: «اخذ صورت^۲ مدرک به نحوی از انحاست» (همو، ۱۹۸۳، ج ۲، ص ۵۰). حواس پنج‌گانه پنجره‌هایی^۳ هستند که نفس آدمی به وسیله آن‌ها با خارج در ارتباط است. این ارتباط در آغاز، موجب ادراک حسی می‌شود که مشروط به حضور ماده و وجود عوارض مادی است که در واقع انتزاعی ناقص است. مرحله بعدی ادراک خیالی است که شرط حضور ماده را ندارد و از این رو انتزاعی کامل‌تر از پیش است، ولی شرط وجود عوارض مادی موجب می‌شود که انتزاعی تام نباشد. مرحله سوم یعنی انتزاع از ماده و لواحق مادی که انتزاعی کامل است، «ادراک عقلی» نامیده می‌شود.^۴

توجه به این نکته ضروری است که ابن‌سینا تمامی علوم - حسی، خیالی و عقلی - را به واسطه

۱- بنگرید به: فخر رازی، ۱۴۲۰ هـ، ج ۱، ص ۲۸۳؛ جرجانی، ۲۰۰۷، ص ۲۰۰؛ تهنوی، ۱۹۹۶، ج ۲، ص ۱۵۸۳ هجری، ۱۲۸۷، ص ۵۵۸؛ طارمی، ۱۳۷۷، ص ۱۸۰.

۲- مقصود از صورت مدرک در این تعریف و تعاریفی مانند «العلم هو الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل»، حقیقت شیء است؛ حقیقتی که می‌تواند جسمانی و یا عقلانی باشد بنگرید به: حسن‌زاده‌املی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۸۶۴، ۸۶۵.

۳- پنجره در اصل پنج راه بوده است. مشائیان بدن را مانند قلعه‌ای می‌دانستند که نفس در آن واقع شده است و از این قلعه پنج راه به بیرون وجود دارد که همان حواس پنجگانه است. بنگرید به: همان‌جا.

۴- گاهی ادراک به چهار قسم: حسی، خیالی، وهمی و عقلی تقسیم می‌شود. ادراک وهمی، ادراکی جزئی است که وجود ماده و عوارض مادی در آن شرط نیست. خواجه نصیر طوسی در شرح اشارات بیان می‌کند که ملاک تقسیم اگر «واحد بودن مدرک» باشد، توهم از اقسام ادراک نخواهد بود؛ زیرا قوه وهم به تنهایی معنای جزئی را درک نمی‌کند و همواره وابسته به قوه خیال است. اما اگر مجرد، ملاک تقسیم باشد، اقسام ادراک، چهار خواهد بود بنگرید به: طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۳۴؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۸۳.

افاضه عقل فعال (واهب الصور) می‌داند و انتزاع، فقط برای استعداد یافتن نفس در قبول علم لازم است؛ چنان که در *التعلیقات* می‌گوید: «علم صور معلومات است؛ چنان که حس صور محسوسات است. این صورت‌ها آثاری هستند که از خارج بر نفس وارد می‌شوند و وقتی نفس استعداد کامل یافت، واهب الصور این صورت‌ها را به نفس افاضه می‌کند» (*ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ ص ۱۶۶*).

معرفت عقلی و اهمیت آن

به باور ابن‌سینا نفس آدمی به هنگام حدوث هیچ علمی ندارد؛ اما قوه ادراک در او موجود است. ادراک حسی و خیالی، به واسطه آنچه که در مقابل حواس قرار گرفته است و حواس را منفعل می‌کند، حاصل می‌شود. در این دو نوع ادراک، آدمی با حیوانات دیگر مشترک است، به خلاف ادراک عقلی که حیوانات از آن بهره‌ای ندارند. نفس آدمی نمی‌تواند معنای عقلی (کلی) را از خارج که جایگاه جزئیات مادی است، دریافت کند. از طرف دیگر نفس نسبت به ادراکات عقلی، بالقوه است و محال است که بدون علت، این قوه به فعلیت برسد، بنابراین علتی وجود دارد که علوم عقلی را به نفس مستعد و آماده، متناسب با استعداد او، افاضه می‌کند. به تعبیر ابن‌سینا: «افکار و تأملات، حرکت‌هایی هستند که نفس را آماده پذیرش فیض می‌سازند» (*ابن‌سینا، ۱۹۸۳ م، ج ۲، ص ۲۰۸*). این علت، عقل فعال است که تمامی معقولات را داراست و اتصال نفس با آن مانند محاذی قرار دادن آینه با شیء است که فقط به اندازه آینه و از جانب محاذات، عکس شیء در آن منعکس می‌شود (همو، ۱۴۰۰ هـ ص ۳۹۴).

آدمی برای رسیدن به کمال آفریده شده است و اهمیت معرفت عقلی در این جا آشکار می‌شود. کمال حقیقی آدمی، درک معقولات و به دست آوردن معرفت نسبت به آنهاست؛ زیرا کمال هر چیزی از جنس همان چیز است. معرفت عقلی از این نظر نیز دارای اهمیت است که موجب لذت عقلی می‌شود؛ برترین لذتی که آدمی می‌تواند بدان دست یابد. به باور ابن‌سینا با تأمل عقلی، درک این مطلب آسان خواهد بود که کمال و لذتی که از درک معقولات نصیب آدمی می‌شود، «تمام‌تر است و بیش‌تر و شریف‌تر از کمال قوت ذوق و قوت جماع است» (*همان، ص ۸۲*). لذت‌های حسی مثلاً لذتی که از خوردن غذایی لذیذ نصیب آدمی می‌شود، اگر رنجی به همراه نداشته باشد، بسیار ناپایدار و زودگذر است؛ اما لذت درک معقولات شریف‌تر و پایدارتر است. ابن‌سینا با بیان این که نسبت لذت عقلی با لذت حسی مانند نسبت عقل و حس است، بر چند امر تأکید می‌کند: الف - هم‌چنان که عقل شریف‌تر از حس است، لذت عقلی شریف‌تر از لذت حسی خواهد بود و نیز دریافت عقل قوی‌تر از دریافت حس است. ب - آنچه موافق و ملایم با عقل

است، فاضل‌تر و شریف‌تر از چیزی است که ملایم و موافق با حس است، به همین‌گونه لذت عقلانی و دریافت عقلی شریف‌تر از لذت حسی و دریافت حواس است. ج - عقل پایدار و ابدی است، به خلاف حس که فانی خواهد شد؛ از این رو، لذت عقلی ثابت و جاوید است، اما لذت حسی پذیرای فنا و تباهی است.^۱

نفس آدمی از جهت ارتباط با بدن، عقل بالقوه است؛ یعنی هر انسانی استعداد کسب معرفت را دارد؛ اما چگونه این استعداد و قوه به کمال و فعلیت می‌رسد؟

اشراق عقل فعال بر نفس

در تفکر اسلامی توانایی انسان در کسب علوم مختلف، امری بدیهی به شمار می‌رود؛ اما در چگونگی حصول علم اختلاف نظر وجود دارد و هر اندیشمندی بر اساس مبانی خاص خود آن را تبیین کرده است. سؤال اساسی در این‌جا، این است که علم نظری - تصور و تصدیق - چگونه حاصل می‌شود؟

اشاعره که برای غیر خداوند علیتی قائل نیستند، بر این باورند که عادت الهی بر این تعلق گرفته که پس از تفکر صحیح، علم حاصل شود و تفکر، علت علم نیست؛ بلکه علت آن خداوند است (نفتازانی، ۱۴۰۹ هـ ج ۱، ص ۲۳۶-۲۴۰؛ ایچی، ۱۳۲۵، ج ۱، ص ۲۴۱-۲۴۲)، معتزله و عده‌ای از متکلمان شیعه که معتقد به علیت در اجزای عالم هستند، تفکر را علت علم در آدمی می‌دانند (عبدالجبار، ۱۹۶۵-۱۹۶۲ م، ج ۱۲، ص ۲۰۸؛ طوسی، ۱۴۰۶ هـ ص ۱۵۹-۱۶۰)؛ اما ابن‌سینا و پیروانش تفکر را «علت معده»، و علت حقیقی و بی‌واسطه حصول علم را آخرین عقل از عقول طولی که خود دارای تمامی علوم است، می‌دانند.^۲

پیش از این، بیان شد که نفس آدمی در ابتدا «عقل بالقوه» است؛ یعنی استعداد کسب معقولات را دارد، اما بالفعل دارای هیچ معقولی نیست. تحصیل معرفت به معنای آن است که نفس از حالت بالقوه به حالت بالفعل منتقل شود. این فرآیند تحصیل - از نظر ابن‌سینا - مبتنی بر

۱- بنگرید به: ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۷۹-۸۰.

۲- حاج ملاهادی سبزواری در منطق منظومه قول اشاعره، معتزله و فیلسوفان را بدین گونه بیان کرده است:

إن قیاسنا قضا یا ألفت بالذات قولاً آخرأ استلزامت

و هل بتولید أو إعداد ثبت أو بالتوافق عادة الله جرت

و الحق أن فاض من القدسی الصور و إنما إعداده من الفكر

و جرى عادة خطا شدیداً و لیست العلیة تولیداً (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۸۳).

چند مقدمه است:

الف - خروج از قوه به فعل نیازمند علت است: این امر که «هر ممکن‌الوجودی برای موجود شدن نیازمند علت است» در فلسفه اسلامی از بدیهیات اولی به شمار می‌رود که صرف تصور آن موجب تصدیق می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴هـ ص ۱۷۶-۱۷۷). و از آن‌جا که «خروج نفس از قوه به فعلیت» از ممکنات است، از مصادیق این قاعده خواهد بود.

ب - نفس فاعل علم نیست: نفس نسبت به علم، بالقوه است؛ یعنی دارای علم نیست و قابل علم است. از طرفی می‌دانیم که فاعل علم، خود باید دارای آن باشد؛ بنابراین نفس نمی‌تواند فاعل علم باشد. این احتمال نیز که نفس از جهتی قابل و از جهتی فاعل است، امری محال است؛ زیرا نفس، جوهری بسیط است (همو، ۱۹۸۳م، ج ۲، النفس، ص ۵ به بعد).

ج - جسم نمی‌تواند علت علم باشد: این مطلب واضح است که جسم خود، دارای علم نیست و بنا بر قاعده «معطى الشیء لا یكون فاعداً له» نمی‌تواند فاعل علم باشد.

د - نفس منفعل صرف نیست: نفس آدمی در مرتبه عقل هیولانی با این که استعداد عالم شدن به تمامی علوم را دارد، اما این استعداد، استعدادی ناقص است؛ از این رو نفس باید با اختیار خود، این استعداد را تام کند. مطالعه کردن، تفکر، صغری و کبری چیدن و قیاس تشکیل دادن و مانند آن‌ها، همگی معد هستند و موجب می‌شوند که استعداد برای دریافت علم از علت حقیقی، تام و کامل شود (همو، ۱۴۰۰هـ ص ۳۰۴ به بعد).

ه - دهنده علم جوهری مجرد تام است: این جوهر به خلاف نفس که به ماده تعلق دارد، هیچ تعلق به ماده ندارد؛ زیرا تعلق به ماده حجاب است و مانع علم. اعطاکننده علم به نفس آدمی خود، باید تمامی علوم را دارا باشد، بنابراین علت بی‌واسطه علم، جوهر مجرد تام است که آخرین عقل از عقول طولی به شمار می‌رود و ابن‌سینا به آن «عقل فعال» می‌گوید (همان، ص ۹۱؛ همو، ۱۴۰۴هـ ص ۱۶۶).

نتیجه این که عقل فعال است که نفس انسان را از قوه خارج و به کمال و فعلیت می‌رساند. قوای نفس نسبت به کمال، دو قسم است: یکی بالقوه و دیگری بالفعل. قوه نیز به حسب شدت و ضعف، مختلف است: ابتدای آن «عقل هیولانی» نامیده می‌شود و شبیه قوه کتابت در نوزاد است؛ میانه آن «عقل بالملکه» نام دارد و شبیه است به قوه کتابت در انسان عامی که مستعد آموزش است. نفس در این مرتبه بدیهیات را داراست و برای تحصیل علوم اکتسابی آمادگی دارد، البته انسان‌ها در همین مرتبه نیز مراتب مختلف دارند: عده‌ای «اصحاب فکر»ند که با شوقی که نسبت به علوم دارند، به تحصیل آن مبادرت می‌کنند؛ اما عده‌ای دیگر که «اصحاب حدس»اند،

بدون حرکت فکری به معقولات می‌رسند. اما انتهای آن که «عقل بالفعل» نامیده می‌شود، شبیه است به قوه کتابت در انسانی که نمی‌نویسد اما هرگاه اراده کند، قادر به نوشتن است. چنین نفسی پس از اکتساب - با فکر یا حدس - هرگاه که اراده کند می‌تواند معقولات ثانی را بالفعل در خود حاضر کند؛ حضور بالفعل معقولات کمال نفس است و در این هنگام «عقل مستفاد» نامیده می‌شود. در واقع «عقل فعال» است که نفس انسان را از مرتبه عقل هیولانی خارج و به درجه عقل مستفاد می‌رساند (ابن سینا، ۱۴۰۳ هـ ج ۲، ص ۳۵۵-۳۵۶).

ابن سینا در نمط سوم الاشارات و التنبيهات همین مطلب یعنی حصول معرفت را با استفاده از آیه نور تبیین می‌کند: «خدا نور آسمان‌ها و زمین است. مثل نور او چون چراغدانی است که در آن چراغی، و آن چراغ در شیشه‌ای است. آن شیشه، گویی اختری درخشان است که از درخت خجسته زیتونی که نه شرقی است و نه غربی، افروخته می‌شود. نزدیک است که روغنش - هر چند بدان آتشی نرسیده باشد - روشنی بخشد. روشنی بر روی روشنی است. خدا هر که را بخواهد با نور خویش هدایت می‌کند، و این مثل‌ها را خدا برای مردم می‌زند و خدا به هر چیزی داناست» (نور، ۳۵).^۱ در تفسیر ابن سینا از این آیه کریم، چراغدان، چون ذاتاً تاریک است و به خاطر سطوح و سوراخ‌هایی که دارد می‌تواند نور را قبول کند، مانند عقل هیولانی است. شیشه چون فی‌نفسه شفاف و قابل دریافت نور است، شبیه «عقل بالملکه» است.

درخت زیتون چون استعداد دارد که به گونه‌ای شود که ذاتاً بتواند نورانی شود، شبیه فکر است. روغن چون از زیتون بسیار نزدیک‌تر به نورانی شدن است، شبیه حدس است. آنچه که نزدیک است روغنش هر چند بدان آتشی نرسیده باشد، روشنی بخشد، شبیه قوه قدسی است. «نور علی نور» شبیه عقل مستفاد است؛ زیرا صورت‌های معقول، نور است و نفس قابل آن‌ها، نوری دیگر. چراغ شبیه عقل بالفعل است؛ زیرا بدون احتیاج به نور مکتسب، ذاتاً روشنی بخش است. و آتش شبیه عقل فعال است؛ زیرا چراغ‌ها از او شعله‌ور می‌شوند (همان، ص ۳۵۴-۳۵۵).

۱- متن آیه: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ - مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ - الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ - يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ - يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ - نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ - وَ يُضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ - وَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (نور، ۳۵).

تزکیه نفس و نتایج آن

از نظر ابن‌سینا معرفت حقیقی بدون تزکیه نفس حاصل نمی‌شود؛ زیرا نفس ناطقه کسی که خداوند را فراموش کند، تحت سلطه حس و وهم و غضب و شهوت قرار دارد و از معرفت و کمال حقیقی بی‌نصیب خواهد بود (بن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۸۰). از این رو، تزکیه و «نگاه داشتن سنت‌ها که شریعت نبوی (ع) بدان دعوت کرده است» (همان، ص ۸۲) برای نفس ناطقه مانند سپری است که او را از آفاتی که مانع معرفت و سعادت وی است، حفظ می‌کند و نفس آدمی را شبیه عقول مجرد می‌گرداند. در واقع، وصول به معرفت حقیقی و تشابه با عقول دو نتیجه مهم تزکیه نفس در معرفت‌شناسی سینوی است که کاملاً با یک‌دیگر در ارتباط هستند.

وصول به معرفت حقیقی

حقیقت آدمی، نفس ناطقه اوست. نفس ناطقه، جوهر بسیط واحدی است که دارای دو جنبه است: از یک جهت با بدن که دانی است و از جهت دیگر با عقل فعال که عالی است، ارتباط دارد. نفس از جهت عالی یعنی با ارتباط با عقل فعال، کسب علم می‌کند و از جهت دانی، یعنی با ارتباط با بدن، سازنده اخلاق است.^۱ از نظر ابن‌سینا این دو جنبه نفس، ارتباطی محکم با یک‌دیگر دارند؛ به گونه‌ای که کسب علم حقیقی و اتصال با عقل فعال بدون تزکیه نفس و به دست آوردن اخلاقی نیک، امکان‌پذیر نیست؛ همچنان‌که بدون علم نیز اخلاق خوب، قابل حصول نخواهد بود.

مقصود ابن‌سینا از تزکیه نفس، رویگردانی نفس از بدن و حس، و یادآوری مبدأ و جایگاهی است که متعلق به آنجاست که نتیجه آن متأثر نشدن از احوال بدنی است.^۲ تأثر از احوال بدن در این عالم، آتش حسرت را در قیامت شعله‌ور می‌سازد؛ آتشی که به تعبیر ابن‌سینا «سبب آن نابینایی و جهل باشد که از این جهان برده بود؛ که معرفت حاصل نکرده باشد به تعلم و مجاهده، و نیز دل را صافی نکرده باشد تا جمال حضرت الهیت در وی بنماید پس از مرگ، چنان‌که در آیینه روشن نماید؛ که زنگار معصیت و شهوات دنیا دل وی را تاریک گردانیده باشد تا در نابینایی بماند» (بن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۱۴۲).

دلیل این مطلب که بدون تزکیه، وصول به معرفت حقیقی امکان‌پذیر نیست، مبتنی بر چند

۱- بنگرید به: ابن‌سینا، ۱۹۸۳، ص ۲۸.

۲- بنگرید به: همو، ۱۳۸۱، ص ۳۴۹.

مقدمه است:

الف - معرفت حقیقی، معرفت به خداوند است و به تعبیر ابن‌سینا «حکیم کسی است که به واجب‌الوجود معرفت داشته باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ ص ۶۱).

ب - از آن‌جا که نفس آدمی ذاتاً مجرد است - و از این جهت می‌توان آن را پایین‌ترین مرتبه عقول مجرد نامید - با عقول مجرد سنخیت دارد (همان، ۱۴۰۰ هـ ص ۳۳۷).

ج - تعلق نفس به بدن، همچنان که برای رسیدن به کمال ضروری است، موجب می‌شود که از حالات بدنی منفعل شده، دچار آفات شود. هنگامی که ردائیل اخلاقی و قوای شهوت و غضب بر آدمی حاکم باشد، شبیه این است که بیگانه‌ای حقیقت آدمی را - که نفس مجرد اوست - تسخیر کرده باشد، آن‌گاه آدمی خود را فراموش می‌کند و رسیدن به معرفت حقیقی بسی مشکل خواهد شد. از این رو ابن‌سینا از حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» و آیه کریم «سوا الله فأنسأهم أنفسهم» (حشر، ۱۹) که عکس نقیض حدیث است، در این معنی بهره می‌برد (همان، ص ۱۵۷). بدین دلیل معتقد است که سعادت حقیقی تنها پس از جدایی نفس از بدن حاصل می‌شود.^۱

د - نتیجه این که تزکیه نفس موجب دور شدن او از آفات بدنی و ردائیل اخلاقی می‌شود که خود، باعث تشابه بیش‌تر با عقول مجرد می‌شود؛^۲ تشابهی که اتصال به عقل فعال و دریافت معرفت از او را به دنبال خواهد داشت.

تشبه به عقول قدسی و پاک

به باور ابن‌سینا، آدمی که به واسطه حدوث نفس ناطقه در او، اشرف موجودات است، به معرفت حقیقی و کمال غایی خود نخواهد رسید مگر این که شبیه به جواهر ثابت (عقول مجرد) شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ هـ ص ۳۳۶) و این امر فقط با تزکیه نفس حاصل می‌شود: «هنگامی که آدمی نفس خویش را تزکیه و تهذیب کند و حجاب‌های مادی را از آن دور گرداند، آماده قبول فیض آسمانی می‌شود» (همو، ۱۳۷۱، ص ۲۷۸).

۱ - بنگرید به: ابن‌سینا، ۱۴۰۰ هـ ص ۲۷۴ - ۲۷۵؛ همو، ۱۹۶۰ م، ص ۴۲۵ - ۴۲۶.

۲ - ابن‌سینا در *الاتسارات و التنبیها* می‌گوید: «و النفوس السلیمة التي هی علی الفطرة و لم یفظظها مباشرة الأمور الأرضیة الجاسیة إذا سمعت ذکرا روحانیا یشیر إلی أحوال المفارقات غشیها غاش شائق لا یعرف سببها» (همو، ۱۴۰۳ هـ ص ۱۴۱).

این فیض آسمانی چیزی جز علم و معرفت نیست که آدمیان به واسطه تهذیب نفس، آن را از عقل فعال دریافت می‌کنند؛ اما مادامی که نفس به بدن علاقه داشته باشد و از عقل فعال اعراض کند، این فیض قطع خواهد شد و هنگامی که از بدن و عوارضش رهایی یافت و از آن امتناع کرد، جواز اتصال به عقل فعال را می‌یابد و عقل فعال بر او اشراق خواهد کرد (بن‌سینا، ۱۹۸۳م، ج ۲، ص ۲۱۸-۲۱۹).

بنابراین یکی از آثار تزکیه، تشبیه یافتن نفس به عقول قدسی است، این امر مبتنی بر دانستن چند مقدمه است که پیش از این بر برخی از آن‌ها اشارت رفت:

الف - بر مبنای قاعده «*الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد*» که ابن‌سینا آن را اثبات کرده و به شدت از آن دفاع می‌کند (همو، ۱۹۶۰م، ص ۴۰۲ به بعد)، عقل اول بی‌واسطه از خداوند صادر شده است و پس از آن سلسله عقول طولی، نفوس فلکی و افلاک صادر شده‌اند که واسطه ایجاد عالم مادی هستند (همو، ۱۴۰۰هـ، ص ۳۳۲).

ب - در نظام علی و معلولی، هر موجودی که به واجب‌الوجود نزدیک‌تر است، دارای کمالات بیش‌تری است. از این رو، عقول مجرد ناپاکی‌های عالم ماده را ندارند.

ج - نفس آدمی گرچه در ذات مجرد است، اما تعلقش به ماده، موجب می‌شود ذات خود را فراموش کند و در اسارت شهوت و غضب به ناپاکی آلوده شود.

د - تزکیه نفس، موجب دور شدن از آلودگی‌های عالم ماده و شباهت یافتن به عقول قدسی است که بنابر آیات قرآن از شهوت و غضب به دورند و دائم به تسبیح و تقدیس خداوند مشغول‌اند. انسانی که به غایت کمال برسد، کاملاً شبیه عقل فعال خواهد شد؛ گرچه در شرافت و مرتبه عقلی پایین‌تر از عقل فعال خواهد بود. به دلیل این‌که عقل فعال علت است و علت همواره اشرف از معلول است (همان‌جا).

بنابراین معرفت که نوری الهی است، به واسطه تزکیه نفس و شباهت یافتن آن به عقول قدسی و پاک حاصل می‌شود.

راه تزکیه نفس

هدف از تزکیه نفس، وصول آدمی به سعادت است و از آن‌جا که سعادت از دیدگاه فیلسوفان مسلمان، دستیابی به معرفت حقیقی، یعنی معرفت به خداوند است، عبادت خداوند و دعا کردن، راهی برای رسیدن به این مقصود است.

عبادت

فیلسوفان برای عبادت هم‌چون بسیاری دیگر از مفاهیم دینی، معنایی عقلی بیان کرده‌اند. عده‌ای عبادت را «توجه معلول به علت خود» می‌دانند (ابوالبرکات، ۱۳۷۳، ص ۱۴۷)^۱ و گروهی عبادت را به عبادت شرعی و عبادت فلسفی (اخوان الصفا، ۱۴۱۲ هـ ج ۴، ص ۲۶۲) یا عبادت عقلی (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ هـ ج ۱، ص ۱۸۶) تقسیم کرده‌اند. عبادت فلسفی عبارت است از «فراموشی جسم در اکثر اوقات، منع نفس از تمامی اموری که محبوب اوست و وصول به ادراک حقایق تمام موجودات» (همان‌جا). به باور ابن‌سینا عبادت عقلی بدین گونه با عبادت شرعی ارتباط می‌یابد که عقل آدمی، به تنزیه نفس حکم می‌کند؛ تنزیهی که به واسطه آن اخلاق و ملکاتی حاصل می‌شود تا آدمی افعالی را انجام دهد که نفس را از هیأت بدنی دور می‌کند و به یاد اصل خود می‌اندازد. هنگامی که نفس به طور متناوب به ذات خود رجوع کند، از حالات بدنی منفعل نمی‌شود و کم‌کم ملکه تسلط بر بدن را به دست آورده و آفات بدنی بر وی تأثیری نخواهد داشت. بدین گونه ملکه توجه به حق و اعراض از باطل در او حاصل می‌شود و استعدادی شدید برای رسیدن به سعادت حقیقی پس از جدایی از بدن می‌یابد. علاوه بر این اگر آدمی بداند که پیامبر از طرف خداست و شریعت او از طرف خدا بر انسان‌ها واجب شده است، همان اعمال عقلی را اگر با نیت امثال امر خداوند انجام دهد، عبادت خواهد بود. چنین انسانی شایستگی دارد که اسباب معیشت و مصالح معاد انسان‌های دیگر را تدبیر کند؛ زیرا انسانی است که به واسطه عبادت و تأله از دیگران متمایز است.^۲ از جهتی دیگر ابن‌سینا عبادت را بر دو قسم می‌داند: عبادت غیرعارف و عبادت عارف. از نظر وی عبادت غیرعارف، معامله کردن با خداست؛ یعنی عمل در دنیا در مقابل اجر و ثواب در آخرت؛ اما عبادت عارف چیزی است که همت و قوای نفسانی، وی را از تمایل داشتن به عالم جسمانی و مشغول بودن با آن بازداشته و او را به توجه به عالم عقلی می‌کشاند.^۳ از این روست که عبادت عارف، معرفت حقیقی را در پی دارد.

۱- ابوالبرکات چنین می‌گوید: «قال قوم ان حركة الافلاك عبادة و ذلك حق لان العبادة التفات المعلول الى علتة و تقبله بها فيما ينحوه» (ابوالبرکات، ۱۳۷۳، ص ۱۴۷). ابن‌سینا نیز در تفسیر حدیث منقول از پیامبر(ص): «الصلاة عماد الدين» می‌گوید: «الدين هو تصفية النفس الانسانية عن الكدورات الشيطانية و الهواجس البشرية: و الاعراض عن الأغراض الدنيوية الدنية و الصلاة هي التبعيد للعلة الاولى و المعبود الاعظم الأعلى» (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ هـ ص ۳۰۳).

۲- بنگرید به: همو، ۱۹۶۰ م، ص ۴۴۵-۴۴۶

۳- بنگرید به: همو، ۱۴۰۳ هـ ج ۳، ص ۲۷۰

به تعبیر دیگر کمال حقیقی آدمی در معرفت و عبادت است و این دو با یکدیگر تلازم دارند؛ یعنی معرفت حقیقی بدون عبادت حاصل نمی‌شود؛ هم‌چنان‌که عبادت بدون معرفت، حقیقت عبادت نخواهد بود. در واقع قوای بدنی کسی که دارای معرفت نیست، بر نفس ناطقه وی استیلا می‌یابد، به حدی که نفس، ذات خود و در نتیجه خداوند و عبودیت را فراموش می‌کند. نفس ناطقه چنین کسی تحت سلطه حس و وهم و غضب و شهوت قرار دارد و از کمال حقیقی بی‌نصیب خواهد بود (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۱۰). از این رو عبادات الهی و «نگاه داشتن سنت‌ها که شریعت نبوی بدان دعوت کرده است» برای نفس ناطقه مانند سپری است که او را از آفاتی که مانع کمال و سعادت وی است، حفظ می‌کند (همان، ص ۱۲).

در واقع، سعادت و کمال حقیقی در قیامت حاصل می‌شود و آن هنگامی است که نفس ناطقه در این دنیا، عالمی عقلانی شده و در آن، صورت تمام موجودات مرتسم شود (همو، ۱۹۶۰، ص ۴۲۵-۴۲۶). از این رو، تعلق خاطر به بدن و اجابت خواهش‌های حیوانی و عدم حصول کمالات عقلانی و نفسانی، سبب عذاب و شقاوت، و تحصیل کمال عقلانی و استکمال نفس، سبب سعادت و لذت در آخرت است. به باور ابن‌سینا تعلق داشتن نفس آدمی به ماده در این دنیا، مانع از آن است که آدمی چگونگی ملائمت بودن معقولات را با نفس درک کند. هنگامی که نفس از بدن جدا شود، در حالی که عقل بالفعل شده باشد و به گونه‌ای باشد که ذاتاً امکان پذیرفتن معقولات از عقل فعال را داشته باشد، آن‌گاه به معشوق‌های حقیقی متصل خواهد شد و دیگر توجهی به عالم ماده نخواهد داشت. در این هنگام است که سعادت حقیقی که غیرقابل توصیف است، برای او حاصل می‌شود. البته اگر نفس در این دنیا حقایقی را ادراک کند، کمی از آن لذت حقیقی را به طور ضعیف، درک می‌کند؛ اما تنها با مفارقت کامل از بدن، به گونه‌ای که هیچ هیأت بدنی همراه نفس نباشد، سعادت حقیقی حاصل خواهد شد. اگر نفس از بدن جدا شود و هنوز هیأت‌های مادی و علاقه به ماده با او باشد، مانند آن است که از ماده جدا نشده است. بنابراین هیأت‌های مادی هستند که مانع سعادت نفس و موجب رنج آدمی در آخرت می‌شوند؛ زیرا این هیأت‌ها ضد جوهر نفس و غریب با آنان‌اند. روی آوردن نفس به بدن در این دنیا مانع از آن است که این ضدیت را درک کند؛ اما در آخرت که نفس از بدن جدا می‌شود، این ضدیت را درک کرده، شدیداً آزار می‌بیند!

۱ - در خصوص چگونگی وجود نفس در آخرت و لذت و الم اخروی، بنگرید به: اکبری، ۱۳۸۸، ص ۱۱۴-۱۸؛ ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۱۱۲-۱۱۳.

دعا

دعا در لغت به معنای فراخوانی و ندا کردن و درخواست است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴هـ ج ۱۴، ص ۲۵۷) و در آیات قرآن هم به خداوند نسبت داده شده است و هم به انسان (طباطبایی، ۱۴۱۷هـ ج ۱۰، ص ۳۸). دعای خدا یا تکوینی است؛ یعنی ایجاد مخلوقات و یا تشریحی، یعنی فرا خواندن بندگان به تکالیف. اما برای دعای بندگان می‌توان دو معنی بیان کرد:

الف - معنای خاص: دعا در این معنی، طلب کردن چیزی از خداوند است و بنابر حدیث امام باقر(ع) «*أفضل العبادۃ الدعاء*» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵هـ ج ۴، ص ۳۴۶) نوعی از عبادت و با فضیلت‌ترین نوع آن است.

ب - معنای عام: بنابر حدیث منقول از پیامبر ۶ «*الدعاء هو العبادۃ*»، دعا همان عبادت است؛ زیرا به تعبیر صاحب‌المیزان: «دعای بندگان عبارت است از این‌که بنده خدا با خواندن پروردگارش رحمت و عنایت پروردگار خود را به سوی خود جلب کند، و خواندنش به این است که خود را در مقام عبودیت و مملوکیت قرار دهد، به همین جهت عبادت در حقیقت دعا است، چون بنده در حال عبادت خود را در مقام مملوکیت و اتصال به مولای خویش قرار می‌دهد و اعلام تبعیت و اقرار به ذلت می‌کند تا خدا را با مقام مولویت و ربوبیتش به خود معطوف سازد، دعا هم عیناً همین است» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۵۲-۵۳).

ابن‌سینا دعا را برای رسیدن آدمی به کمال معرفت، واجب می‌داند؛ زیرا از نظر وی هم‌چنان‌که سبب صحت یافتن شخصی بیمار، استفاده از دارویی خاص است و بدون آن، سلامتی خود را باز نخواهد یافت، حکمت خداوند بر این تعلق گرفته که سبب رسیدن به بعضی کمالات نیز دعا کردن است. از این رو از دیدگاه ابن‌سینا دعا کردن واجب است؛ هم‌چنان‌که توقع اجابت دعا نیز واجب است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴هـ ص ۴۷-۴۸).

البته این نکته منافاتی با قاعده علیت ندارد؛ زیرا خود دعا کردن - هنگامی که شرایط مهیا باشد - می‌تواند جزء علت برای حصول متعلق دعا باشد و این اشکال نیز وارد نخواهد بود که آدمی معلول خداوند است و معلول نمی‌تواند در علت خود تأثیری داشته باشد؛ به این دلیل که خود خداوند علت است بر این‌که آدمی به دعا بپردازد. سبب به استجابت نرسیدن برخی از دعاها، گرچه استجابت آن برای دعاکننده نافع خواهد بود، این است که گاهی غایتی که برای شخصی نافع است، نسبت به نظام کل عالم نافع نخواهد بود و در این صورت استجابت دعا صحیح نیست. ابن‌سینا می‌گوید: «علم خداوند و تعقل کردن اشیا توسط او، سبب وجود اشیاست و خداوند اشیا را حکیمانه و مطابق با نظامی ضروری تعقل می‌کند [و اشیا موجود می‌شوند] ... و این‌گونه نیست

که خداوند از دعای بندگان منفعل شود، بلکه متعلق دعا اگر در علم خداوند باشد، دعا مستجاب است و الا دعا به اجابت نخواهد رسید. اما در علم خداوند، سبب تحقق برخی از امور دعا قرار داده شده است» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ. ص ۱۴۹-۱۵۰).

مهم‌ترین نقش دعا پررنگ شدن یاد خداوند در نفس آدمی است که خود، موجب دور شدن آدمی از شهوت و غضب، و استعداد یافتن برای اتصال به عقل فعال و دریافت معرفت حقیقی است. البته آدمیان اصناف گوناگونی هستند و اثر دعا در هر صنفی با اثر آن در دیگر اصناف متفاوت است؛ مثلاً خداوند به عارفان که دارای نفوس پاک هستند، قوه‌ای عطا می‌کند که هنگام دعا کردن می‌توانند بر مواد تأثیر گذارند و مواد با اراده آن‌ها تغییر می‌کنند و این، معنای اجابت دعای این آدمیان است. در واقع مواد عالم مانند بدن برای نفس آن‌هاست. هم‌چنان که دیگران می‌توانند با اراده خود، در بدن خود تغییر ایجاد کنند.

تزکیه نفس و اصناف آدمیان

بیان شد که معرفت حقیقی و به تعبیر دیگر غایت حکمت، شناخت خداوند است و شرط لازم برای دستیابی بدان، تهذیب کامل، یعنی پاک شدن از علایق مادی و تشابه یافتن به عقول مجرد است؛ اما حصول معرفت عقلانی در مراتب پایین‌تر نیز - به نسبت خود - نیاز به تزکیه نفس و بریدن از علایق مادی دارد. در واقع نفس آدمی، «عقل بالقوه» است که به مدد «عقل فعال» به فعلیت می‌رسد. شرط تأثیر عقل فعال این است که نفس با اختیاری که دارد، خود را در معرض تأثیر او قرار دهد. و این، با تهذیب نفس و بریدن از ماده و عوارض آن میسر می‌شود. ابن‌سینا این اختیار نفس برای تزکیه را در داستانی رمزی از زبان *حی‌ابن‌یقطان*، که رمز عقل فعال است، خطاب به سالک، که رمز نفس آدمی است، چنین بیان می‌کند:

«اگر نه آنستی که من بدین که با تو سخن همی‌گویم، بدان پادشاه تقرب همی‌کنم به بیدار کردن تو، و الا مرا خود بدو شغل‌هایی است که بتو نپردازم و اگر خواهی که با من بیایی، سپس من بیای» (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص ۲۹۰).

بنابراین آدمیان مختارند؛ عده‌ای به سلوک پرداخته، در پی عقل فعال راهی می‌شوند تا به معرفت حقیقی - تقرب به پادشاه - نائل آیند و عده‌ای دیگر سالک این راه می‌شوند و به قدر تهذیب نفس به معرفت عقلانی دست می‌یابند. از این رو در تقسیم کلی می‌توان از دو گروه جاهل و عالم نام برد: جاهل کسی است که هیچ بهره‌ای از معرفت عقلانی ندارد و همانند حیوانات در بند حس و خیال و وهم و اسیر شهوت و غضب است (همو، ۱۴۰۰ هـ. ص ۳۰۹). این

مطلب حاکی از تأثیر علم و معرفت در حصول تزکیه نفس است؛ در واقع، عقل هیولانی جاهل چنان ضعیف است که از فکر طرفی نمی‌بندد و به معقولی نمی‌رسد؛ اما عالمان که به مقدار تحصیل علم از حس و خیال و وهم برتر رفته و به تبع آن از شهوت و غضب دور مانده‌اند - و این تهذیبی بر نفس آن‌هاست - دارای درجات متعددی هستند؛ همان‌گونه که علم، امری تشکیکی است.

ابن‌سینا تقسیمات مختلفی درباره عالمان دارد (ابن‌سینا، ۱۹۸۰م، ص ۳۹ به بعد؛ همو، ۱۳۶۹، ص ۳۳۰؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۹۶-۹۷)، که در یکی از این تقسیمات، آن‌ها را به دو گروه تقسیم کرده است: الف - متوسطان در عقل هیولانی که با تفکر و از ترتیب مقدمات به نتیجه می‌رسند؛ ب - عده‌ای که بدون تفکر و چیدن مقدمات، و به محض توجه به مطلوب، به نتیجه می‌رسند. چنین قوه‌ای که بدون حرکت فکری، آدمی را به مطلوب می‌رساند «حدس» نامیده می‌شود که اکثر مردم هنگامی که در علمی به قوه اجتهاد رسیدند، حدسی قوی می‌یابند و در گروهی اندک این قوه وجود دارد که به واسطه آن، بدون تفکر و به خاطر صفای نفس، در مسائل گوناگون به نتیجه می‌رسند. شکی نیست که در هر دو نوع دستیابی به علم، چه از طریق تفکر و چه از طریق حدس، تهذیب نفس و اشراق عقل فعال ضروری است^۲، تنها تفاوت در این است که تفکر، حرکت است و حدس، انتقال دفعی؛ اما عده‌ای مانند انبیاء و اولیای الهی که به تعبیر ابن‌سینا (همو، ۱۹۸۳م، ج ۲، ص ۲۱۲) دارای «عقل قدسی» هستند، به علم لدنی دست یافته و هرگاه چیزی را خواهند، می‌دانند.

بالاترین مرتبه انسانی، که به «درجه فریشتگی» پیوسته است، مرتبه پیامبران بزرگ است که دارای نفس قدسی هستند؛ یعنی نفس ناطقه ایشان به گونه‌ای است که با حدس و با اتصال به عقل فعال و بدون معلم و کتاب، تمامی معقولات را می‌دانند و در حال بیداری با عالم غیب در ارتباط بوده و وحی را دریافت می‌کنند^۳.

۱- بنگرید به: ابن‌سینا، ۱۹۸۳م، ج ۲، النفس، ص ۲۱۹-۲۲۰.

۲- نسبت فکر به حدس مانند نسبت سلوک به جذب در عرفان است که در هر دو فضل الهی دستگیر بنده مؤمن است. بنگرید به: آملی، ۱۳۶۷، ص ۲۶۹؛ فرغانی، ۱۳۶۹، ص ۷۵-۷۴.

۳- بنگرید به: ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۴۵-۱۴۶.

نتیجه‌گیری

- ۱- نفس آدمی به هنگام حدوث، «عقل بالقوه» است؛ یعنی استعداد کسب معقولات را دارد، اما بالفعل دارای هیچ معقولی نیست. تحصیل معرفت به معنای آن است که نفس از حالت بالقوه به حالت بالفعل درآید. این فرآیند تحصیل - از نظر ابن‌سینا - به واسطه جوهر مجرد تام است که آخرین عقل از عقول طولی به شمار می‌رود و ابن‌سینا به آن «عقل فعال» می‌گوید.
- ۲- از نظر ابن‌سینا کسب علم حقیقی و اتصال به عقل فعال بدون تزکیه نفس و به دست آوردن اخلاقی نیک، امکان‌پذیر نیست؛ هم‌چنان‌که بدون علم نیز اخلاقی خوب قابل حصول نخواهد بود. مقصود ابن‌سینا از تزکیه نفس، رویگردانی نفس از بدن و حس، و یادآوری معدنی است که متعلق به آن‌جاست که نتیجه آن متأثر نشدن از احوال بدنی است.
- ۳- به باور ابن‌سینا تزکیه نفس به واسطه دعا و عبادت حاصل می‌شود. دعا و عبادت سبب می‌شود تا آدمی افعالی را انجام دهد که نفس را از هیأت بدنی دور می‌کند و به یاد اصل خود می‌اندازد. هنگامی که نفس به طور متناوب به ذات خود رجوع کند، از حالات بدنی منفعل نمی‌شود و کم‌کم بر بدن مسلط می‌گردد و آفات بدنی بر وی تأثیری نخواهد داشت؛ آن‌گاه استعداد اتصال به عقل فعال و دریافت معرفت از او حاصل می‌شود.
- ۴- از نظر ابن‌سینا کمال حقیقی آدمی در معرفت و عبادت است و این دو با یک‌دیگر تلازم دارند؛ یعنی معرفت حقیقی بدون عبادت حاصل نمی‌شود؛ چنان‌که عبادت بدون معرفت، حقیقت عبادت نخواهد بود.

منابع و مأخذ

- ✓ ابن سینا، حسین بن عبدالله، **الاشارات و التنبیهات**، قم، نشرالبلاغه، ۱۳۷۵
- ✓ _____، **الاشارات و التنبیهات**، همراه با شرح الاشارات و التنبیهات خواجه نصیر طوسی، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳هـ
- ✓ _____، **الهیات از کتاب شفاء**، ویرایش و ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۸
- ✓ _____، **التعلیقات**، بیروت، المکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴هـ
- ✓ _____، **حی ابن یقظان**، در هانری کرین، ابن سینا و تمثیل عرفانی، ترجمه انشاءاله رحمتی، تهران، نشر جامی، ۱۳۸۷
- ✓ _____، **رسائل**، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۰۰هـ
- ✓ _____، **رسائل اخرى لابن سینا** (هامش شرح الهدایه الاثیریة)، تهران، بی‌نا، ۱۳۱۳
- ✓ _____، **رساله نفس**، همدان، دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳
- ✓ _____، **رساله اضحویه**، ترجمه نامعلوم، تصحیح و مقدمه و تعلیقات حسین خدیو جم، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۶۴، چاپ دوم
- ✓ _____، **الشفاء (الالهیات)**، تحقیق الاب قنواتی و سعید زاید، القاهره، الیهیئه العامه للمطابع الامیریة، ۱۹۶۰م
- ✓ _____، **الشفاء (الطبیعیات)**، قاهره، چاپ الاب قنواتی، ۱۹۸۳م
- ✓ _____، **المباحثات**، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۱
- ✓ _____، **المبدأ والمعاد**، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳
- ✓ _____، **النجاه من العرق فی بحر الضلالت**، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹
- ✓ ابن منظور، **لسان العرب**، به اهتمام سید جمال الدین میردامادی، بیروت، دارالفکر و دارصادر، ۱۴۱۴، چاپ سوم
- ✓ ابوالبرکات بغدادی، **المعتبر فی الحکمه**، اصفهان، دانشگاه اصفهان، ۱۳۷۳، چاپ دوم
- ✓ اخوان الصفا، **رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء**، بیروت، الدار الاسلامیه، ۱۴۱۲هـ

- ✓ اسفراینی، فخرالدین، **شرح کتاب النجاه**، مقدمه و تصحیح دکتر حامد ناجی اصفهانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳
- ✓ اکبری، رضا، **«تصویر زندگی پس از مرگ در فلسفه ابن سینا»**، دو فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی، دفتر اول، تهران، دانشگاه تهران، دانشکده الهیات، ۱۳۸۸
- ✓ آملی، سید حیدر، **المقدمات من کتاب نص النصوص**، همراه با دیباچه هانری کربن، تهران، انتشارات توس، ۱۳۶۷، چاپ دوم
- ✓ ایجی، میرسید شریف، **شرح المواقف**، تصحیح بدرالدین نعلانی، الشریف الرضی، قم، افسست، ۱۳۲۵هـ
- ✓ تفتازانی، سعد الدین **شرح المقاصد**، تحقیق عبدالرحمن عمیره، الشریف الرضی، قم، افسست، ۱۴۰۹هـ
- ✓ تهبانوی، محمد علی، **کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم**، به إشراف رفیق العجم، بیروت، مکتبه لبنان، ۱۹۹۶م
- ✓ جرجانی، **التعريفات**، تحقیق عادل انور خضر، بیروت، دارالمعرفه، ۲۰۰۷م
- ✓ حسن زاده آملی، حسن، **دروس شرح اشارات و تنبيهات**، قم، انتشارات آیت اشراق، ۱۳۸۶
- ✓ _____ **دروس معرفت نفس**، بی‌جا، انتشارات الف لام میم، ۱۳۸۱
- ✓ _____ **عیون مسائل نفس**، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۵، چاپ دوم
- ✓ _____ **هزار و یک نکته**، تهران، رجا، ۱۳۶۵، چاپ پنجم
- ✓ رازی، فخرالدین، **مفاتیح الغیب**، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۴۲۰هـ
- ✓ سبزواری، هادی، **شرح المنظومه**، تصحیح و تعلیق حسن زاده آملی، تهران، نشر ناب، ۱۳۶۹ - ۱۳۷۹
- ✓ طوسی، نصیرالدین، **الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد**، بیروت - دار الأضواء، ۱۴۰۶هـ چاپ دوم
- ✓ _____ **شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاکمات**، قم، نشرالبلاغه، ۱۳۷۵
- ✓ طارمی، صفی الدین محمد، **انیس العارفين**، تحریر فارسی شرح عبدالرزاق بر منازل السائرین، تصحیح و تعلیق علی اوجبی، تهران، انتشارات روزنه، ۱۳۷۷

- ✓ طباطبایی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، مکتبهالنشر الإسلامی، ۱۴۱۷هـ چاپ پنجم
- ✓ — *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴، چاپ پنجم
- ✓ عبدالجبار (المعتزلی)، *المغنی فی أبواب التوحید و العدل*، تحقیق جورج قنواتی، قاهره، الدارالمصریه، ۱۹۶۲-۱۹۶۵م
- ✓ فرغانی، سعدالدین سعید، *مشارق الدراری*، مقدمات و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹
- ✓ فیض کاشانی، محسن، *تفسیر الصافی*، تحقیق حسین اعلمی، تهران، انتشارات الصدر، ۱۴۱۵هـ چاپ دوم
- ✓ صدرالدین شیرازی، محمد، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، بیروت، داراحیاء التراث، ۱۴۱۰هـ
- ✓ نصر، سیدحسین، *سه حکیم مسلمان*، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۷۱
- ✓ هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان، *کشف المحجوب*، به کوشش محمود عابدی، تهران، سروش، ۱۳۸۷

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.