

پاسخ ابن سینا به دو پرسش بنیادی درباره گستره معرفت‌های بشری

محمد ذبیحی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۱۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۱۰

DOI: 10.30497/AP.2024.244615.1627



چکیده

ابن سینا که تحقیقات گسترده‌ی وی درباره انسان از جهات زیستی و بیولوژیکی و ساخت‌های وجودی و به‌طور ویژه نفس انسانی در دنیای اسلام، اگر ادعا نشود بی‌نظیر، به‌یقین کم‌نظیر است، تعقل کلیات را برترین مراتب ادراک و عالی‌ترین مرتبه نفس انسانی می‌داند. گستره ادراک کلیات، که کلید ورود به دریای بی‌کران علوم و حقایق است، از جهت محدود یا نامحدود بودن و اینکه میزان شناخت انسان از مصادیق و کنه اشیا تا چه اندازه است، ابهامات و مجادلاتی را بین فیلسوفان برانگیخته است. با توجه به اهمیت و نقش کارکردی آگاهی‌ها در تمامی عرصه‌های زندگی، پژوهش پیش‌رو کوشیده است برای دو پرسش از دیدگاه ابن سینا پاسخی بایسته دهد: یک: دامنه معرفت‌های بشری تا کجا است؟ دو: آیا نقش تعریف حدی تنها تمایز میان اشیا است یا انسان را بر شناخت تمام ذاتیات توانا می‌سازد؟ برای رسیدن به داوری علمی، نخست دو گروه از عبارات ابن سینا بیان شده است و پس از ارزیابی و تحلیل با سودجستن از عمومات فلسفی، که معرفت‌های بشری را محدود نمی‌دانند، و در نهایت با بهره‌مندی از مبانی فلسفی ابن سینا به‌ویژه دیدگاه وی درباره پیوند نفس و بدن، و تأکید بر توانایی توسعه ظرفیت‌های وجودی، این نتیجه گرفته شده است که انسان در سیر افقی برای کسب کمالات با مرز بسته‌ای روبه‌رو نخواهد شد و بر شناخت کنه اشیا توانایی خواهد داشت. روش نوشتار تحلیلی و عقلی است. چنانچه خرده گرفته شود که در باره ادراک کلیات و مسئله مورد پژوهش افزون بر متون کهن فلسفی، رسائل و مقالات بسیاری نوشته شده است، پاسخ این است آنچه این پژوهش را متمایز از تحقیقات پیشین می‌سازد، تبیین و تأکید ظرفیت‌های وجودی انسان است که در صورت شکوفایی افق‌هایی نو پیرامون گستره معرفت بر روی انسان می‌گشاید و نادرستی این پندار را که گفتارهای ابن سینا درباره حدود معرفت‌های بشری با هم سازگاری ندارد، آشکار می‌سازد.

کلیدواژه‌ها: ابن سینا، ادراک کلیات، حدود معرفت و تعریف، نفس.

مقدمه

در خصوص بعضی از تقسیمات، نخستین پرسشی که رخ می‌نماید، این است که آیا تقسیمات آن قیاسی‌اند یا حقیقی؟ نظیر تقسیم وجود به خارجی و ذهنی که باتوجه به اینکه وجود عین واقعیت و متن واقع است، تقسیم آن را باید قیاسی شمرد؛ بر همین اساس گفته‌اند وجود تعریف حدی و رسمی ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۶)، بلکه به صورت مساوی هم نمی‌توان آن را تعریف کرد؛ چون با اصالت وجود سازگاری ندارد و ذهن هم خود بخشی از خارج و وجودش خارجی است و اندیشمندان با مقایسه دو وجود ذهنی و خارجی می‌خواستند تفاوت حقایق خارجی را با ذهنی حکایت کنند؛ از این رو تقسیم وجود به ذهنی و خارجی، تقسیمی قیاسی است. در خصوص تقسیم علم به حضوری و حصولی با تسامح و تأمل می‌توان گفت تقسیم آن قیاسی است و علم از دو منظر به حصولی و حضوری تقسیم شده است؛ چون علم خواه از سنخ وجود باشد یا یکی از اقسام کیف نفسانی، خاصیت ذاتی آن واقع‌نمایی است، و از این منظر که مبدأ همه علوم به جز بدیهیات اولیه، محسوسات هستند (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۹۴؛ سهرودی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۰۴)، تمامی علوم در شمار علم حصولی قرار می‌گیرند و از این جهت که حقایق خارجی، صورتی بالذات (معلوم بالذات) دارند که حاکی از صورت بالعرض (معلوم بالعرض) است، همه معلومات را می‌توان معلوم حضوری دانست.

به هر روی، جدای از دقایق فنی و علمی و اختلاف دیدگاه‌ها درباره حقیقت علم و تقسیمات آن، سنگ بنای خدشه‌ناپذیر در برابر شکاکیت و نسبی‌گرایی و شناخت اشیا، آنگاه تصویر درست و واقعی می‌یابد که خارج چنان‌که هست، نمایانده شود (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۷۹) و در غیر این صورت، جهل خواهد بود و جهل یعنی عدم علم و از آنجاکه در اعدام تمایزی نیست و عدم، عدم است و در نسبت‌سنجی میان واقع و صورت ادراکی راهیابی عدم در هر مقیاسی، هر چند بسیار بسیار اندک، پیامد آن عدم مطابقت صورت بالذات با صورت خارجی است و نتیجه‌گریزناپذیر آن، راه یافتن جهل و باتسامح در تعبیر، در آمیختگی علم و جهل است؛ در نتیجه نمی‌توان نام «علم» بر آن نهاد.

اینک باتوجه به اهمیت مسئله شناخت و معرفت‌های بشری روشن می‌شود که اهتمام و توجه فزون‌از حد ابن سینا درباره ادراک کلیات، که می‌گوید: «برترین ویژگی انسان ادراک

معانی کلی مجرد از ماده است» (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق، ص ۱۸)، بر چه پایه و اساسی استوار است؛ چون تمامیت انسان در گرو ادراک کلیات - بدون کم و کاست - است و تأکید ابن سینا بر اینکه برترین ویژگی انسانی ادراک کلیات است، یا به دلیل تمایز انسان با دیگر موجودات مادی است یا به جهت دیگر ویژگی‌های انسانی، نظیر شرمندگی و شگفتی و آینده‌نگری است که همه ریشه در ادراک کلیات دارد و درحقیقت، هرچند هریک از ویژگی‌های گفته‌شده به نوبه خود گفتاری بایسته است، لیکن فراتر از همه آنها، باید توجه داشت چنانچه ارزش ادراکات انسانی به جهت واقع‌نمایی و رهیدن از پوچی و رسیدن به واقعیت باشد، این تصریح و تأکید نشان از این دارد که اساسی‌ترین خصوصیتی که بیانگر تمام حقیقت انسان است، ادراک کلیات است و هیچ ویژگی دیگری از ویژگی‌های انسانی توان برابری با آن را ندارد؛ چون درک حقایق کلی و گذر از پوچی و یافتن معنای زندگی و درست زیستن، حقیقتی است که تنها در پرتو آن، انسان به غایت نهایی و سعادت تعیین شده‌ای که دارد، دست می‌یازد (فارابی، ۱۴۱۳ ق، ص ۱۷۰) و اهمیت و ارزش‌گذاری ادراک کلیات آنگاه دوچندان می‌شود که با تأمل و تحلیل و ارزیابی دقیق از عبارات ابن سینا که تأکید بر ساحت‌های وجودی دارد، بتوان به این دستاورد علمی دست یافت که نفوس کمال‌یافته برای شناخت اشیا و کُنه آنها دشواری ندارند.

بیان مسئله

پیرامون ادراک، تعریف، ماهیت و اقسام آن از نگاه ابن سینا از دو منظر وجودشناسی و معرفت‌شناسی مباحث گسترده‌ای را می‌توان طرح و درباره آن واکاوی کرد؛ لیکن پرداختن به همه آنها از وظیفه این پژوهش خارج است. در اینجا مطلوب اصلی این است که با بررسی و ارزیابی عبارات ابن سینا از منظر معرفت‌شناسی برای دو پرسشی که در پی می‌آید، پاسخی روشن بیان شود:

الف - دامنه و گستره معرفت‌های بشری از نظر ابن سینا محدود است یا نامحدود؟ در نگاه نخست چنین می‌نماید که در این مسئله مهم دیدگاه او یکسان نیست؛ چون برای هریک از دوسوی این پرسش پیش‌گفته به سهولت و به سرعت می‌توان تصریحات و عباراتی بیان کرد؛ از این رو برای برون‌رفت از این ناسازگاری باید چاره‌اندیشی کرد.

ب - در معرفت‌های حصولی از اشیا با توجه به دیدگاه معروفی که شناخت فصول اخیر را امری دشوار می‌داند و ابن‌سینا نیز بر آن تأکید دارد، نقش و کارکرد تعاریف حدی چیست؟ آیا تعاریف حدی تنها برای تمیز میان اشیا است یا فزون‌تر از آن، با تعاریف حدی می‌توان به گونه حقایق اشیا دست یافت؟

۱. امکان معرفت

نخستین و اساسی‌ترین وظیفه فلسفه، در مقابل سفسطه، اثبات واقعیت هستی است. ابن‌سینا در گفت‌وگویی که می‌توان آن را اوج محاوره‌ای علمی و کم‌نظیر به شمار آورد، چنان سفسطائیان و شکاکان را در دایره بسته قرار داده است که راهی برای رهایی جز پذیرش واقعیت ندارند؛ زیرا چنانچه شخص سفسطی در شمار کسانی باشد که «در هر واقعیتی تردید دارد»، بناگزی باید بپذیرد که دامنه تردید و انکارش مدعای خود او را نیز شامل می‌شود (۱۳۶۳ الف، ص ۵۳). جدال بی‌امان ابن‌سینا با شکاکان و منکران واقعیت و اثبات اصل واقعیت هستی این داوری قطعی را به همراه دارد که ابن‌سینا را باید در شمار فیلسوفان واقع‌گرا دانست و چنان‌که در آثار وی آمده است غایت فلسفه در نگاه او، شناخت یقینی و برهانی حقایق اشیا است (۱۳۶۳ الف، ص ۱۸). اینک با مفروض دانستن اینکه شناخت حقایق در فلسفه ابن‌سینا، واقعیتی حتمی است و افزودن این نکته اساسی که نظریه بنیادی فلسفه او بر تمایز وجود و ماهیت نهاده شده است، دو پرسش مورد پژوهش چنین است: گستره معرفت‌های انسانی چه میزان است؟ شناخت شناسا از ماهیت مدرکی که ترکیبی از ماهیت و وجود است، چه اندازه است؟

توضیحی کوتاه درباره دو واژه «بشری و نامحدود» که در پرسش آمده ضروری است؛ زیرا شاید گفته شود پرسش یادشده گرفتار نوعی ناسازگاری است، چون عنوان بشری به روشنی بیان می‌دارد که مدرک موجودی محدود است و ادعای داشتن دانش نامحدود انسان نوعی ناسازگاری درونی است و در نتیجه پرسش از اساس نادرست است.

برای رفع این ناسازگاری توجه به دو نکته ضروری است:

۱. چنان‌که در جای خود گفته شده است، انسان ترکیبی از دو جوهر مادی و مجرد با شاخصه، نفس و بدن است و در سیر عمودی موجودی متناهی است، حتی آنگاه که به عالی‌ترین مرتبه اوج بار می‌یابد و به تعبیر صدرالدین شیرازی درباره حضرت محمد (ص)

دو سرخط حلقه هستی به حقیقت به هم تو پیوستی (۱۳۸۱، ص ۳۳۸)^۱ که به صراحت گویای این است که در میان مخلوقات هیچ موجودی به مرتبت نبی خاتم نمی‌رسد، درعین حال حقیقت محمدیه (ص) از مرتبت انسانیت بالاتر نمی‌رود و در همان حال که سرآمد همه موجودات در قوس صعود است، می‌گوید «أنا بشر مثلكم» (کهف/۱۱۰) و انسان تا انسان است به مجرد محض که مرتبه عقول است، نمی‌رسد؛ لیکن همین انسان در سیر افقی مرز بسته ندارد و در صورت شکوفایی ظرفیت‌های نهاده شده در وجودش، به مرتبه اتصال با عقل فعال دست یازد و از علوم و دانش گسترده‌ای برخوردار شود.

۲. نباید پنداشته شود که ادعای نامتناهی بودن دانش‌های بشری به این معنا است که انسان می‌تواند بر کل جهان هستی، که به بیان دانشمندان کهنه‌کتابی است که اوراق نخستین و برگ‌های پایانی آن در اختیار هیچ آفریده‌ای نیست، آگاهی یابد، بلکه سخن در این است که آیا دانش‌های بشری از جهت تعداد و همچنین شناخت کنه هر یک از آنها محدودیت دارد یا اینکه انسان در ظرف وجودی‌ای که دارد، می‌تواند بدون محدودیت بر آنها آگاهی پیدا کند؟ درحقیقت مقصود این است که آیا در دایره اشیائی که در حوزه ادراک بشری قرار دارند، انسان برای آگاه شدن از آنها محدودیت دارد یا نه؟

درباره محدود نبودن انسان برای شناخت جهان پیش از آوردن تصریحات ابن‌سینا اشاره‌ای کوتاه به پاره‌ای از عموومات که می‌توان در جهت مدعا از آنها سود جست، مناسب می‌نماید:

الف - فیلسوفان مسلمان از کندی تا سبزواری با اندک تفاوتی در ترکیب و تعبیر درباره تعریف فلسفه و مفاد آن اتفاق نظر دارند و می‌گویند: «فلسفه شناخت حقایق اشیا در حد توانایی انسان است»^۲. حکما

۱. این دو بیت خطاب به پیامبر (ص) است که از ابتدای قوس نزول یعنی بالاترین نقطه حلقه هستی که عقل اول است، تنزل می‌کند و در صعود به انتهای قوس صعود می‌رسد و دو سر حلقه هستی را به هم پیوند می‌دهد و در میان مخلوقات هیچ موجودی به رتبه ایشان نمی‌رسد؛ ولی دیگرانی که از نقطه‌های پس از نخستین نقطه قوس نزول تنزل کرده‌اند، در صعودشان به نقطه‌ای از قوس صعود که مقابل نقطه شروعشان از قوس نزول است، می‌رسند؛ در نتیجه نمی‌توانند دو سر حلقه هستی را به یکدیگر پیوند دهند (برای آگاهی بیشتر ر.ک: ۱۴۰۳، ق، ج ۳، ص ۲۶۴).

۲. در جهان اسلام، نخستین تعریف از «فلسفه» به کندی برمی‌گردد. او در رساله‌ای به نام الفلسفة الأولى فلسفه را چنین تعریف کرده است: «فلسفه، شناخت حقیقت اشیا در حد توانایی انسان است» (شریف، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۵۹۶). فلاسفه پس از کندی، این تعریف را با اندک تفاوتی به کار بردند.

گویند: «الحکمة صیورۃ الإنسان عالما عقليا مضاهیا للعالم العینی» (سبزواری، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۷۱۹). در پرتو فلسفه ورزی، جهان عینی برای انسان به جهانی علمی تبدیل می‌شود، تعریف بدون قید به روشنی تصریح دارد که فیلسوف می‌تواند جهان خارج را تبدیل به عالم عقلی کند.

ب - ابن سینا غایت و فایده اساسی فلسفه را هستی‌شناسی برهانی و یقینی می‌داند (۱۳۶۳ الف، ص ۱۸) براساس این نگاه، اصلی‌ترین وظیفه فلسفه شناخت هستی، آفریده‌های آن و روابط حاکم بر پدیده‌های هستی (علم عنائی) است و چنان‌که روشن است شناخت برهانی و یقینی اشیا آنگاه تصویر درستی می‌یابند، که شناسا تمامی مقومات مدرک را بشناسد، این بیان گواه دیگری است که تعریف حدی افزون‌بر بیان تمییز میان اشیا مقومات شیء را نیز تبیین می‌کند.

ج - از منظر فیلسوف موحد در تصویری کلی از جهان آفرینش، از برترین موجود در هرم هستی تا نازل‌ترین حاشیه وجود یعنی هیولی، هر دو متعلق و مدرک انسان‌اند و به بیان روشن‌تر، نسبت عامل شناسا به همه موجودات از سه فرض خارج نیست: یا برتر از انسان هستند؛ یا هم‌تراز انسان‌اند؛ یا فروتر از او هستند. از نظر ابن سینا، عقل هیولانی استعداد این را دارد که کل عالم، مدرک او شوند^۱ (۱۳۳۳ ب، ص ۹۷) و با توجه به آنچه درباره مرز علم و جهل اشاره شد، عالم شدن به کل عالم تصویری روشن از عدم محدودیت دانش بشری است.

د - براساس استدلال و برهان، که در جای خود آمده است، هیچ آفریده‌ای در جهان آفرینش عبث و گزاف و بیهوده آفریده نشده است، چنان‌که براساس مبانی عقلی پس از آفرینش نیز هیچ موجودی معطل و رها نیست. پرواضح است که این دو گزاره هستی‌شناسانه آنگاه تصویر خارجی می‌یابند که انسان بتواند موجودات را خواه ارضی و خواه سماوی به درستی بشناسد. براساس نظام علی و معلولی پدیده‌های گیتی از دو حال خارج نیستند: یا مؤثرند یا متأثر. انسان طبق هستی‌شناسی مشائی، موجودی منفعل است و موجودات برتر از او، سلسله عقول‌اند که پایین‌ترین آن‌ها عقل فعال است. آدمیانی که بتوانند از تمام ظرفیت‌های انسانی بهره ببرند، براساس دیدگاه ابن سینا با عقل فعال اتصال پیدا می‌کنند، که توضیح آن خواهد آمد.

ه - به آنچه گفته شد افزون کنید که بر فراز همه موجودات گیتی، هستی‌بخش جهان است که در هرم هستی قرار دارد، خداوندی که عدم شناخت او به منزله عدم شناخت خود است، چنان‌که ابن سینا

می‌گوید: «ای انسان خودت را بشناس تا خدایت را بشناسی» (بی‌تا، ص ۱۵۸). نسیان و عدم شناخت خداوند، نسیان از خود و به‌منزله عکس نقیض شمرده شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ص ۷). این هم‌طرازی گواهی روشن بر این ادعا است که توان انسان برای شناخت اشیا همراه با محدودیت نیست؛ زیرا پیوند گریزناپذیر میان شناخت موجود محدود از موجود نامحدود، نشانی واضح از توان فزون‌ازحد انسان است. توضیح فزون‌تر درباره اینکه انسان در سیر کمالی در ساحت افقی حدّ یقف ندارد به‌زودی می‌آید.

ممکن است خرده گرفته شود که تعریف فلسفه و عموماً پیش گفته، مقید به اندازه توان بشر است، درحالی‌که درباره شناخت خداوند گفته‌اند: «کنه و ذات خداوند برای بشر معلوم نیست» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ص ۵۵)؛ ازاین‌رو هدف اصلی این پژوهش نیز تبیین همین نکته اساسی است که توان بشر برای شناخت موجودات تاچه‌اندازه است. انسان دارای ظرفیت‌های شگفتی است که در صورت شکوفاشدن توانایی دارد حقیقت اشیا را بدون محدودیت بشناسد. این بیان مشهور که کنه و ذات خدا برای بشر معلوم نیست، گفتاری به‌غایت درست و استوار است و پیش‌ازاین اشارت رفت که شناخت آنچه در دایره متعلقات ادراک انسانی است، برای انسان میسر است و درحقیقت همین بیان گواه دیگری بر مدعای این پژوهش است که انسان از راه‌های گوناگون، از جمله شناخت حاضر (انسان) به غایب (خداوند)، می‌تواند به ساحت‌ها و لایه‌هایی از ذات و صفات خداوند به‌جز کنه ذات آگاهی پیدا کند. کارکرد ذاتی فلسفه شناخت حقایق، و غایت آن معرفت برهانی است و عامل شناسا نیز انسان است. ابن‌سینا می‌نویسد انسان توانایی شناخت تمامی پدیده‌های فرودین و فرازین جهان را دارد. او در مقیاسی فزون‌تر، عبارتی دارد که بر محدودیت شناخت آدمیان تصریح می‌کند. در اینجا نخست عبارتی که دلالت بر محدود نبودن معرفت‌های انسانی دارد، به همراه توضیحی کوتاه می‌آید و در ادامه تصریحاتی که بیانگر محدودیت دانش بشری‌اند، نقل، و در پی آن ارزیابی و تحلیل عبارات بیان می‌شود.

۲. محدود نبودن دانش بشری

۱. ابن‌سینا می‌گوید:

ومن شأن هذه القوة العقلية أن تصير عالماً لان العوالم هي ماهي بصورها وهي تأخذ صورة كل محسوس ومعقول فترتب فيها من المبدأ الأول إلى العقول التي هي الملائكة المقربة إلى الأنفس التي هي الملائكة بعدها إلى السموات والعناصر وهيئة الكل وطبيعته، فيكون عالماً عقلياً مشرقاً بنور العقل الفعال (۱۳۶۳ ب، ص ۱۰۳).

عقل انسانی شأنیت این را دارد که جهانی علمی شود، قوه عاقله آنگاه که متصل و منور به نور عقل فعال شود، توانایی می‌یابد به مبدأ اول، ملائک مقرب و دیگر موجودات آسمانی و زمینی آگاهی پیدا کند.

۲. در بیانی دیگر از ابن‌سینا که درباره عقول است، قسمی از عقول را عقل بالقوه می‌داند و می‌گوید: بعضی از عقول نسبت به تمامی صور محسوس و معقول به‌جز بدیهیات اولی حالت بالقوه دارند و در ادامه تصریح می‌کند: «آنگاه که درباره عقل گفته می‌شود که حالت بالقوه دارد، درحقیقت تأکید بر این نکته است که انسان قدرت تعقل اشیاء غیرمتناهی را دارد «لانه سبب کل معقول والمعقولات صادره عنه علی مراتبها» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۲۵). تعلیل به اینکه سبب پیدایش هر موجود عقلی و همه موجوداتی که معقول می‌شوند، حق تعالی است، بیانی واضح از توانایی انسان است، درحقیقت پس از اتصال به عقل فعال و واجد قوه قدسیه شدن، انسان بر علل اشیاء آگاهی پیدا می‌کند.

۳. ابن‌سینا ضمن تأکید بر اینکه نیروی عقل بن‌مایه همه قوا است، مرتبت کمالی نهایی عقل را به این می‌داند که منتقش به وجود معقولات موجود در ذات باری تعالی می‌شود و تمام موجودات از جواهر روحانی نفسی تا آخر موجودات معلوم انسان می‌شوند و نفس آدمیان چون بدین مرتبت برسد عالمی معقول می‌شود. ابن‌سینا در بیان مراتب عقل، آنگاه که به عقل مستفاد می‌رسد، می‌گوید: چون نفس مردم بدین غایت رسید، در علم و اخلاق بر جهت فضیلت باشد و این غایت کمال مردم است و در این غایت، نفس مردم در رتبت عالم باشد (۱۳۸۳، ص ۸۲).

۴. براساس این دیدگاه که انسان توانایی دارد جهانی علمی و عالمی عقلی شود، توجه به یکی از مبانی اساسی معرفت‌شناسی مشائیان که نقش کلیدی و محوری در معرفت‌های بشری دارد، بسیار ضروری است. مشائیان می‌گویند در سلسله عقول دهگانه، عقل دهم منشأ تمام حرکت‌های جهان مادی است. ابن‌سینا نیز در جاهای مختلف آثار خود بر وجود آن تأکید و تصریح کرده است. او در کتاب مبدأ و معاد در فصلی مستقل درباره اینکه عقل هیولانی به‌واسطه عقل فعال از حالت قوه به فعل می‌رسد، می‌گوید: عقل هیولانی شأنیت این را دارد که تشبه به مبدأ اول پیدا کند (۱۳۶۳ ب، ص ۹۸) و صلاحیت دارد که جهانی عقلی شود (ابن‌سینا، ۱۳۶۳ ب، ص ۹۷). از منظر مشائیان حرکت کل جهان مادی در گرو تدبیر عقل فعال است و انسان در پرتو استعدادهای ذاتی و رشد و شکوفایی آن‌ها و کوشش‌های بایسته نظری و عملی به مرحله‌ای از کمال می‌رسد که متصل به عقل فعال می‌شود. اوج همراهی و هماهنگی

عقل متأثر انسانی از عقل فعال، که نشانی روشن از ظرفیت‌های وجودی انسان است، در خلال قصه سلامان و اِبسال به گونه‌ای زیبا ترسیم شده است.

۵. براساس مبانی فلسفی ابن سینا و دلایل دهگانه وی درباره تجرد نفس، علم، حضور مجرد نزد مجرد است (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق، ص ۱۹۰) و ماده و علائق مادی مانع و حجاب‌اند. ابن سینا نفس ناطقه را آخرین مرتبه در سلسله عقول طولی می‌داند؛ باین تفاوت که عقول موجوداتی ابداعی‌اند که ماده و مدت ندارند و کمالات آن‌ها بالفعل است. نفس از نظر او موجودی حادث به حدوث روحانی و مسبوق به مدت است که کمالاتش بالقوه و متأخر است و برای دریافت کمالات محتاج به افاضه جواهر عقلی است. نکته‌ای که سزاوار توجه جدی است، این است که ابن سینا بر این باور است که بدن و قوای بدنی تا پایان حیات مادی با یکدیگر هم‌افزایی دارند و بدن نه تنها مانع و مزاحم نیست، بلکه آنگاه که بدن و قوای بدنی مطیع و منقاد عقل شوند با همراهی عقل به بارگاه قدسی راه می‌یابند (۱۴۰۳ ق، ج ۳، ص ۳۷۰). در چنین شرایطی، انسان آراسته به علم و عمل به مقام عقل بالمستفاد^۱ می‌رسد.

۶. ابن سینا در کتاب *شفاء* می‌گوید: «ان النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيها صورة الكل والنظام المعقول في الكل والخير الفاضل في الكل مبتدئة من مبدأ الكل سالكة إلى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة نوعاً ما بالأبدان ثم الاجسام العلوية بهيئاتها وقواها ثم كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله فتقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله» (۱۳۳۳ الف، ص ۴۲۵). متن عبارت *شفاء* که در حقیقت می‌توان آن را درخصوص محدود نبودن دانش‌های بشری، فصل الخطاب دانست، شامل چند نکته است:

الف - تصریح به کمال خاص نفس ناطقه، تأیید روشنی بر این است که نفس دارای مراتب و کمالات است و مرتبه‌ای از آن کمال خاص است که انسان با رسیدن به این مرتبه، جهانی عقلی می‌شود.

ب - باتوجه به اینکه جواهر روحانی دو قسم هستند قید «نوعاً ما» برای بیان جواهری است که تعلق تدبیری دارند نه حلولی.

۱. عقل متصل انسانی دارای چهار مرتبه است که عقل مستفاد مرتبه نهایی آن است و انسان در سیر نهایی کمال به آن مرتبه می‌رسد و در این مرتبه است که از نظر ابن سینا به عقل فعال متصل می‌شود و همه معلومات را به گونه‌ای بسیط درمی‌یابد (ابن سینا، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۲۶۴).

ج - نفسی که عالم عقلی شود، دارای سه شاخصه اساسی معرفی می‌شود: ۱. تمامی صور علمی در آن نقش بسته می‌شود؛ ۲. آراسته به کل نظام معقول می‌شود و به صور و روابط آنان آگاه می‌شود و این شاخصه گویای این است که توانایی نفس انسانی به این جهت است که مثال و روگرفته‌ای از ذات و صفات الهی است و بر همین اساس می‌تواند به روابط علی و معلولی اشیاء آگاه شود و در نتیجه محدودیتی برای شناخت اشیا ندارد؛ ۳. چنان‌که در متن آمده شاخصه سوم این است که نفس کمال‌یافته به کمال خاص واصل می‌شود و در سلسله موجوداتی قرار می‌گیرد که روحانیت و تجردشان با نوعی از تعلق تدبیری همراه است.

۷. ابن‌سینا، در فصل دوم از مقاله دهم از کتاب *الهیات شفاء* که درباره اثبات نبوت است، به نکته‌ای اشاره دارد که از نگاه نگارنده باید آن را فصل الخطاب دیگری درباره محدودنبودن دانش بشری دانست. او می‌گوید: «برای اندکی از افراد انسان که مؤید به تأییدات الهی شده‌اند، میسور است که حقیقت توحید و تنزیه الهی را درک کنند» (۱۳۶۳ الف، ص ۴۴۲). با توجه به دیدگاه ابن‌سینا درباره ذات و صفات الهی که افزون‌بر عینیت ذات و صفات تأکید دارد که صفات الهی اختلاف مفهومی هم ندارند^۱. جالب توجه است که ابن‌سینا می‌گوید: اینان که از این توفیق و موهبت الهی برخوردار شده‌اند، اجازه ندارند به کسانی که این ظرفیت را پیدا نکرده‌اند از این نعمت بزرگ سخنی بگویند. توضیح توصیه ابن‌سینا به رازداری مجالی دیگر می‌طلبد و درنهایت فراز پایانی از گفتار ابن‌سینا تصریح و تأکید روشنی بر محدودنبودن دانش‌های بشری است.

۳. محدودبودن دانش بشری

برخلاف عبارات و عمومات پیشین که به‌صراحت بر محدودنبودن دانش بشری تأکید دارند، عبارات و تصریحاتی بیش‌از عبارات پیش‌گفته از ابن‌سینا در دست است که تأکید بر محدودیت علوم بشری و ناتوانی انسان از شناخت حقایق اشیا به‌ویژه شناخت فصل‌اخیر دارند. مفاد این عبارات بیانگر محدودیت معرفت‌های انسانی هستند.

۱. برای آگاهی از دیدگاه ابن‌سینا درباره اتحاد مصداقی ذات و صفات و ترادف مفهومی صفات، رک: ذبیحی، ۱۳۹۸،

۱. سهروردی دریکی از داوری‌هایی^۱ که با مشائیان دارد، گامی فراتر از محدودیت شناخت اشیا برداشته است و به‌طور کلی مدعی شده است مشائیان قواعدی دارند که هرگونه شناخت حدی و رسمی اشیا و حتی شناخت از طریق لوازم را غیرممکن کرده‌اند. سهروردی با مفروض و مسلم‌دانستن اینکه موجود ممکن از دو حال خارج نیست یا جوهر است یا عرض، و جوهر یا عقلانی است یا جسمانی، می‌گوید: جوهر جسمانی از دو جهت شناختنی نیستند: یکی اینکه فصول حقیقی آن‌ها مجهول است، چنان‌که خود مشائیان می‌گویند؛ دیگر اینکه جوهر امری سلبی است. مستند سهروردی برای عدم شناخت حدی اعراض، بسیط‌بودن آن‌ها است (بی‌تا، ص ۲۰۳).

۲. ابن سینا درباره معاد و احوالات آن می‌گوید: «فإن النفس في هذا البدن مصدود عن درك حقایق الأشياء لالكونه منطبعاً في البدن بل لاشتغاله ونزوعه الى شهواته وشوقه الى مقتضياته» (۱۳۸۲، ص ۱۷۱). او تصریح می‌کند که: «قوای بدنی بر نفس استیلا یافته است به‌حدی که نفس از این جهت ذات خود را فراموش کرد» (۱۳۶۴، ص ۸۰)؛ تأکید و تصریح بر اینکه ناتوانی نفس به‌جهت اشتغال به امور شهوانی است نه به‌جهت انطباع در بدن، بیان این حقیقت است که ذات نفس چیزی است که اگر شکوفا شود و شهوت و غضب مانع از مقتضیات آن نشوند، لیاقت دریافت حقایق را دارد.

۳. ابن سینا می‌گوید: «الوقوف علی حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر ونحن لانعرف الا الخواص واللوازم» (۱۳۷۹، ص ۳۴)؛ متن صراحت دارد که انسان توانایی شناخت حقایق را ندارد و معرفت او تنها به خواص و لوازم است.

۴. ابن سینا در جاهای مختلفی اذعان دارد که شناخت فصول اخیر دشوار است. او می‌گوید: «يصعب معرفة الفصول التي تتميز بها الانواع» (۱۳۷۹، ص ۱۶۶). اگر شناخت فصل اخیر دشوار است، چگونه ناطق فصل اخیر انسان شمرده شده است؟ مشائیان پاسخ داده‌اند که ناطقیست، فصل مشهور است نه فصل حقیقی؛ چون نطق چه به‌معنای درک کلیات و چه به‌معنای سخن‌گفتن باشد، هر دو از مقوله عرض است و فصل اخیر باید جوهر باشد.

۱. شیخ اشراق در کتاب حکمة الاشراق در قسم منطق در بحث مغالطات داورهای دهگانه‌ای را علیه مشائیان مطرح کرده است و داوری دوم درباره شناخت اشیا و قواعدی است که مشائیان گفته‌اند و سهروردی بر این باور است که این قواعد با شناخت اشیا ناسازگاری درونی دارند. برای آگاهی بیشتر، ر.ک: ذبیحی، ۱۴۰۱ ش، ص ۱۲۳-۱۳۳.

۵. ابن سینا در گفتاری به صراحت می‌گوید: «اطلاع برحقیقت و کنه اشیا در توان بشر نیست، تنها اعراض^۱ خواص و لوازم آن‌ها را می‌شناسیم و فصل‌های قوام‌بخش شیء که نشان‌دهنده حقیقت آن است، از نظر ما مجهول است و شناخت انسان از اشیا به اندازه‌ای است که از خواص و اعراض شیء اطلاع پیدا می‌کند؛ از این رو حقیقت اول (تعالی و تبارک)، عقل، نفس، فلک، نار، هوا، آب، ارض و همچنین کنه اعراض را نمی‌توان شناخت؛ به‌طورمثال حقیقت جوهر برای ما معلوم نیست و شناخت ما از جوهر این است: موجودی که در موضوع نیست و این حقیقت جوهر نیست ...؛ بنابراین ما فصل حقیقی اشیا را نمی‌شناسیم» (۱۳۷۹، ص ۳۴).

۶. ابن سینا در گفتاری چرایی عدم شناخت اشیا را این‌گونه تبیین می‌کند: «چنانچه انسان توانایی بر علل و اسباب اشیا پیدا کند، حقایق آن‌ها را می‌شناسد، لیکن ما اسباب و علل را نمی‌شناسیم و لوازم اشیا را می‌شناسیم» (۱۳۷۹، ص ۸۸). بیان مشروط ابن سینا گویای این است که عدم شناخت ما به جهت این است که آگاهی بر علل و اسباب اشیا نداریم و مفهوم آن این است که چنانچه این توانایی و آگاهی از هر طریقی برای انسان پدید آید، شناخت اشیا برای انسان میسر می‌شود.

۷. ابن سینا می‌گوید: «الإنسان لا يمكنه أن يدرك حقيقة الأشياء لاسيما البسائط بل إنما يدرك لازماً من لوازمه أو خاصة من خواصه» (۱۳۷۹، ص ۳۴)؛ انسان توانایی شناخت حقایق اشیا و به‌طورخاص شناخت بسائط که بدون جنس و فصل‌اند، ندارد و تنها لوازم و خواص را می‌تواند بشناسد. مدعیان محدودیت دانش‌های بشری می‌گویند اگر انسان نمی‌تواند بسائط را بشناسد، خداوند را که أبسط البسائط است به طریق اولی نمی‌توان شناخت.

۸. به اعتقاد ابن سینا علم و عمل جزء کمالات‌اند و انسان در علم و عمل محدود است و نسبت کمالاتش به کمالات عقلی آن‌چنان اندک است که درخور اعتنا نیست^۲ (۱۳۷۹، ص ۵۷).

۱. در دو نسخه عبدالرحمان بدوی (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق، ص ۳۴) و نسخه دفتر تبلیغات اسلامی (ابن سینا، ۱۳۷۹،

ص ۳۴) به جای اعراض، «اغراض» آمده است؛ لیکن در نسخه تصحیح‌شده حسن مجیدی عبیدی (ابن سینا، ۲۰۰۲ م،

ص ۱۰۵) که در بغداد منتشر شده، و مفصل‌تر از دو نسخه قبلی است، «اعراض» ثبت شده، که صحیح‌تر است.

۲. کمالات الانسان في العلم والعمل محدودة وهي غير معتد بها بالقياس الى کمالات العقليات.

بعضی از عبارات پیش‌گفته افزون‌بر محدودیت دایره معرفت‌های بشری تصریح دارند که شناخت کنه اشیا برای انسان میسر نیست و شناخت انسان به لوازم و خواص است نه به مقومات آن‌ها. در اینجا برای جلوگیری از اطالۀ کلام، به چند نمونه از عباراتی که شناخت مقومات را برای انسان غیر میسر می‌دانند و درسوی دیگر تصریحاتی که شناخت حدی را شناخت تمام مقومات می‌دانند، بسنده شده، و درنهایت ارزیابی و تحلیل آن‌ها آمده است.

الف - اساس آبخور دیدگاه کسانی که مدعی‌اند تعاریف حدی بیش از تمایز بین دو شیء را افاده نمی‌کند، استناد به همان نظریه پذیرفته‌شده از ارسطو تاکنون است که «شناخت فصل اخیر اشیا دشوار است» و بهزودی توضیح آن می‌آید که این گفته مشهور، با شناخت کنه اشیا ناسازگاری ندارد.

ب - پاره‌ای از عبارات پیش‌گفته درباره محدودبودن دانش بشری، که مفاد آن بیانگر این بود که انسان آگاهی بر علل اشیا ندارد و اطلاع او از اعراض و ظواهر پدیده است، همه درجهت این مدعا است که شناخت از راه جنس و فصل و لوازم بیش از تمایز میان اشیا را افاده نمی‌کنند.

ج - درست برخلاف دیدگاهی که مدعی است تعاریف حدی تنها بیانگر تمایز میان دو شیء هستند، ابن سینا تصریحات و تأکیداتی دارد که می‌گوید: حد برای بیان ماهیت شیء و همه مقومات آن است. «الحد قول دالّ علی ماهیة الشیء، ولا شك فی أنه یكون مشتملا علی مقوماته أجمع ویكون لا محالة مرکبا من جنسه وفصله لأن مقوماته المشترکة هی جنسه والمقوم الخاص فصله» (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۷۸). ممکن است خرده گرفته شود که عبارت بیان تعریف حدّ است، چنان‌که نصیرالدین طوسی در توضیح آن تصریح می‌کند: «هذا حد الحد» (۱۳۸۳، ج ۱، ص ۹۵)؛ ابن سینا می‌گوید: حدّ دلالت بر ماهیت شیء دارد و این تعریف حدّ است و تعریف حدّ غیر از این است که عامل شناسا توانایی دارد آن را بشناسد. پاسخ اشکال روشن است؛ زیرا ابن سینا در بیان چیستی حدّ می‌گوید: حدّ چیزی است که دلالت بر ماهیت شیء می‌کند و نباید تردید روا داشت که حدّ مشتمل بر همه مقومات شیء نظیر جنس و فصل است. جنس مقوم مشترک و فصل مقوم خاص است و سزاوار توجه است که تصریح ابن سینا با واژه «أجمع» که بیان تأکید است، همراه شده است؛ به بیان روشن‌تر حدّ، بیانگر

تمام مقومات شیء است نه فقط بیان تمایز دو شیء و اینکه آیا عامل شناسا توان آگاهی بر آن دارد یا نه، نکته‌ای است که بیان آن در توسعه ظرفیت و ساحت وجودی انسان می‌آید.

۴. تحلیل و ارزیابی

پیش از بیان پاسخ دو پرسش پیش گفته که در دو بخش الف و ب بیان می‌شود، برای رسیدن به داوری علمی درست، اعتراف به نکته‌ای همدلانه با کسانی که طرفدار محدودبودن دانش بشری‌اند و همچنین بر این باورند که نمی‌توان کنه حقایق اشیا را شناخت، خالی از لطف نیست. چنان‌که گذشت عبارات و تصریحات ابن‌سینا در دو سوی محدودبودن و محدودنبودن جای اما و اگر ندارد، و چنان‌که اشارت رفت، تصریحات او درخصوص محدودبودن فزون‌تر از عباراتی است که دلالت بر عدم محدودیت می‌کنند و اگر کسی با آثار ابن‌سینا اندکی آشنا باشد، بدون هیچ دشواری می‌تواند مطابق آنچه آن را درست می‌پندارد - محدودبودن یا محدودنبودن - پاره‌ای از عبارات و تصریحات را برای درستی ادعای خود بیاورد. در همین جا توجه به یک نکته اساسی ضروری است و آن اینکه بسیار بعید می‌نماید پژوهشگر مباحث فلسفی یافت شود که بگوید فرزانه بی‌ظنیری چون ابن‌سینا، که به دقت و حدت ذهن مشهور است، به این ناسازگاری ظاهری گفتاری پی نبرده است. در اینجا باید به دو نکته توجه داشت:

۱. عبارات ابن‌سینا در دو سوی محدودبودن دانش بشری و محدودنبودن آن در متون دست اول

به‌سهولت در دسترس است.

۲. ناسازگاری ظاهری این دو دسته از تصریحات نه‌تنها از نگاه تیزبین ابن‌سینا پنهان نبوده است، بلکه

به نظر می‌رسد هر دو دسته عبارات هم‌سو با یکدیگرند و در پی بیان حقیقتی نهان از شگفتی‌های آفرینش انسان و ظرفیت‌های وجودی او هستند. بایسته است برای برون‌رفت از این ناسازگاری ظاهری اندیشه کرد. نگارنده بر این باور است که افزون‌بر استناد به عموماً پیش گفته که تاحدودی راهگشا است، توجه و تأمل جلدی در مبانی فلسفی ابن‌سینا که در پی می‌آید، می‌تواند پرده از این ناسازگاری ظاهری بردارد.

بخش الف:

۱. درخصوص اشکال شیخ اشراق که نسبت مغالطی به ابن‌سینا می‌دهد و مدعی است مشائیان قواعدی دارند که از اساس شناخت اشیا را غیرممکن می‌سازند، باید گفت در حقیقت او خود گرفتار مغالطه است؛ چون برای درستی ادعای عدم شناخت اشیا گاه از مبانی‌ای بهره می‌برد که از نظر مبنایی موردقبول مشائیان و به‌طورخاص ابن‌سینا نیست، نظیر بسیط‌شمردن اعراض که شیخ اشراق با ابن‌سینا اختلاف مبنایی دارد. شیخ اشراق اعراض را در ذهن و خارج بسیط می‌داند؛ درحالی‌که در نگاه ابن‌سینا اعراض بسائط خارجی

و مرکبات ذهنی‌اند، یعنی دارای جنس و فصل و قابل تعریف حدی‌اند و درخصوص اینکه مشائیان می‌گویند فصول حقیقی جواهر، شناختنی نیستند و در نتیجه شناخت جواهر ممکن نیست، اصل ادعای اشراق در نسبت دادن دشواری شناخت فصل اخیر به ابن سینا، سخنی درست است؛ زیرا مشائیان بر این باورند که شناخت فصول حقیقی امری به‌غایت دشوار است، لیکن نتیجه‌ای که از این گفتار گرفته شده به‌غایت نادرست است و سزاوار توجه است که ادعای دشواری فصول حقیقی که درحقیقت ستون فقرات ادعای شیخ اشراق درباره نسبت‌دادن عدم شناخت اشیا به مشائیان است، گفتاری است که تمامی فیلسوفان مسلمان آن را پذیرفته‌اند، تاآنجاکه قطب‌الدین شیرازی در شرح حکمة‌الاشراق ضمن تفسیر سخن شیخ اشراق مدعی است که ارسطو نیز به دشواری فصول حقیقی اعتراف دارد (بی‌تا، ص ۶۱).

۲. درباره دشواری شناخت فصول حقیقی که بُن‌مایه مدعیان محدودیت دانش بشری است، توجه به واژه «یصعب» تا حدود زیادی راهگشا است. از علامه طباطبائی نقل شده است که می‌فرمود: «ابن سینا با قیراط سخن می‌گفت»؛ ازاین‌رو سودجستن ابن سینا از کلمه «یصعب» به‌روشنی بیانگر دشواری شناخت است نه ناتوانی، و بایسته است درباره عباراتی که شناخت حقیقی را دشوار می‌دانند، تأمل شود. این عبارات، به‌طور غالب مقید و مشروط‌اند، نظیر اینکه چون شناخت ما از طریق علل نیست یا اینکه شناخت ما حسی است یا اینکه نفس به‌جهت اشتغال به قوای غیر عقلی توانایی درک حقایق را ندارد، نمی‌توان فصل اخیر را شناخت و درحقیقت مفاد همه این عبارات این است که در صورتی که شناخت از راه علل، علمی و عقلی باشد، شناخت حقایق ممکن است و تصریحاتی که کلی‌اند و بدون بیان قید توان انسان را محدود می‌دانند، باید با این سخن صریح و مورد قبول همه فیلسوفان مسلمان، تفسیر کرد که در تعریف فلسفه می‌گویند: «شناخت ... علی قدر طاقة البشرية». این سخن مقید، به این واقعیت اشاره می‌کند که در مراتب آفرینش در سلسله عقول طولی، انسان سقف موجودات مادی و کف موجودات عقلی است. این بیان نه‌تنها گواهی بر ناتوانی انسان نیست، بلکه با دقت و تأمل می‌توان دریافت که براساس همان سیر افقی که حد یقف ندارد «طاقة البشرية» بیانی دیگر از عدم محدودیت است، و به‌طورخاص براساس دیدگاه ابن سینا که توانمندی انسان را درگرو کارکرد نفس و بدن می‌داند، طاقت و قدرت انسان در پرتو علم و عمل به‌گونه‌ای هم‌افزا و فزاینده می‌تواند رشد و شکوفایی پیدا کند.

۳. سزاوار تأمل است که آگاهی نداشتن بر علل و اسباب موجودات به این جهت نیست که انسان نقشی در هستی بخشی به آن‌ها ندارد؛ زیرا اگر علت این باشد، در این جهت فرقی بین انسان و عقول عالی نیست، چون هستی بخش و علت حقیقی موجودات فقط واجب‌الوجود است و غیر از او مؤثری در جهان نیست و شناخت عقول عالی و به‌طور مشخص عقل فعال گواهی دیگر بر این مدعا است که انسان در صورت شکوفایی استعدادهای نهفته در درون، می‌تواند اشیا را بشناسد و به بیان روشن‌تر چنانچه شناخت حقیقی اشیا منوط به این باشد که باید عامل شناسا علت ایجاد آن باشد، به‌جز خداوند که آفریننده موجودات است، عقول عالی هم نباید شناخت حقیقی از اشیا داشته باشند، چون براساس مبانی قطعی فیلسوفان مسلمان علت حقیقی فقط خداوند است، درحالی‌که تردیدی نیست که عقول عالی پس از خداوند، از حیث ادراک برترین‌ها هستند (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ ق، ج ۳، ص ۳۰۱) و عقول فعال از جمله عقل فعال آگاه به حقایق اشیا هستند و عقل فعال مبدأ افاضه صور است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳ ب، ص ۹۹) و بسیار بدیهی می‌نماید که افاضه صور منوط به علم و آگاهی است؛ از این رو اگر انسان در پرتو سعه وجودی که می‌تواند به آن دست یازد و به تعبیر ابن‌سینا ذاتش منتقش به صور کمالیه ذات باری شود، کاستی‌ها و حجاب‌ها از ساحت وجودی او رخت برمی‌بندند و انسان به حقایق اشیا آگاه می‌شود.

۴. توضیحی فزون‌تر درباره «دشواری شناخت فصول حقیقی» ضروری است. شیخ اشراق مستند عدم شناخت جواهر را یکی اعتباریت جوهر دانست و دیگر دشواری شناخت فصول اخیر. درخصوص ادعای نخست، به اعتراف خود سهروردی، مشائیان قبول ندارند که جوهریت امر اعتباری باشد (بی‌تا، ص ۲۰۲). درخصوص ادعای دوم «دشواری شناخت فصول حقیقی» که محل بحث است، چنانچه ادعای شیخ اشراق درست باشد که می‌گوید: براساس سخن مشائیان هیچ شناختی میسر نیست، باید ادعای فیلسوفان را که می‌گویند غایت فلسفه شناخت اشیا است، ادعایی نادرست دانست؛ چون دیدگاه دشواری شناخت فصول اخیر، گفتاری نیست که تنها ابن‌سینا مدعی آن باشد، بلکه تمامی فیلسوفانی که باور به تمایز وجود و ماهیت دارند، برای شناخت حصولی ماهوی پذیرفته‌اند که شناخت فصل اخیر دشوار است (سهروردی، بی‌تا، ص ۶۱). می‌توان گفت «دشواری شناخت فصول اخیر» که فیلسوفان مسلمان بر آن تأکید دارند، نه تنها مفاد آن‌ها دلالت بر عدم شناخت نمی‌کند، بلکه

گواهی روشن بر شناخت اشیا است (سزاوار تأمل). اینکه در شیء مرکب از ماهیت و وجود، شناسا اجناس را از فصول متمایز و همه فصول جز فصل اخیر را می‌شناسد و حکم می‌کند که در میان این فصول، فصل اخیر نیست، اینها همه مؤلفه‌ها و مقوماتی هستند که عامل شناسا نخست آن‌ها را شناخته، و سپس درباره آن‌ها حکم کرده است. درخصوص شناخت فصل اخیر، مفاد جمله نفی شناخت آن نیست، بلکه بیان این است که آگاهی بر آن دشوار است؛ یعنی چنانچه بستر وزمینۀ آن فراهم آید، می‌توان آن را شناخت، نظیر اینکه شناخت از راه علم و عقل و مستظهر به عامل عقلی باشد.

بخش ب:

درخصوص پاسخ پرسش دوم کسانی که می‌گویند تعاریف حدی بیان تمایز اشیا اند نه بیش از آن، پاسخ را در دو محور کلی به‌اختصار پی می‌گیریم.

یک - چنان‌که گذشت عبارات ابن‌سینا درخصوص دامنه تعاریف حدی یکسان نیست؛ اگر در عباراتی هدف از تعاریف حدی را تمایز بین دو شیء می‌داند، در بیان دیگری، تمایز میان دو شیء را نتیجه تبعی تعریف می‌داند و غرض اصلی از تعریف را شناخت ذاتیات و مقومات شیء می‌داند.

دو - هرچند درباره اینکه مؤسس فلسفه مشائی در جهان اسلام، فارابی است یا ابن‌سینا، دیدگاه‌های یکسانی وجود ندارد؛ اما در این جهت تردیدی نیست که ابن‌سینا با بیان نظریه تمایز ماهیت و وجود، افزون‌براینکه فاصله معنادار فلسفه‌اش با فلسفه ارسطو را - که بر تمایز قوه و فعل نهاده شده - نشان داده، و جایگاه و اهمیت ماهیت را در دو سوی سلب و ایجاب نیز به رخ کشیده است و با سلب ماهیت از وجود، ساحت واجب را بیان کرده، و با پیوند ماهیت با وجود، جایگاه موجودات دیگر هستی را ترسیم کرده است.

فارغ از مستندات و عباراتی که ماهیت قسیم وجود شمرده شده است و در نظام فلسفی مشاء دارای این درجه از اهمیت است و اینکه تعاریف ماهوی مبتنی بر ماهیت‌اند، آیا تنها برای بیان تمایز میان دو شیء است؟ اگر چنین است که تمام غرض از تعاریف حدی فقط بیان تمایز است، چرا منطقدانان برای بیان تعاریف وفیلسوفان برای تبیین چستی به مباحث گسترده حدود و ماهیت پرداخته‌اند؛ چون اگر مقصود فقط بیان تمایز بین اشیا باشد، این هدف با ارائه لازمی از لوازم حاصل می‌شود.

۵. مبانی فلسفی ابن سینا

الف - پیوند نفس و بدن

درباره رابطه نفس و بدن کوشش‌های بایسته از سوی فیلسوفان مسلمان و دیگر دانشمندان انجام گرفته است، لیکن از نگاه نگارنده مهم‌ترین و بنیادی‌ترین اصلی که با عنایت به آن نوبت به طرح تعارض دیدگاه‌ها نمی‌رسد و از اساس قضیه را منتفی به انتفاء موضوع می‌سازد، پیوند عمیق نفس و بدن و هم‌افزایی این دو جوهر در جهت رشد و تعالی موجود مرکبی به نام انسان است؛ به گونه‌ای که انسان می‌تواند در سیر کمالی جایگاهی بس رفیع دست یازد که از وقایع گذشته و آینده و حال آگاه شود. در بین فیلسوفان مسلمان، دیدگاه ابن سینا به جهت تحقیقات گسترده وی درباره نفس و بدن، و تأکید بر نقش بی‌بدیل قوای ظاهری برای رساندن قوای باطنی به کمال نهایی در طول حیات مادی، دیدگاهی ممتاز و متفاوت است. از نگاه ابن سینا بدن تنها علت بالعرض برای نفس است و تعلق علی و معلولی بین آن دو را از اساس نادرست می‌داند (۱۴۰۴ ق، ص ۲۰۲-۲۰۶). البته این علیت بالعرض سبب نادیده‌انگاشتن نقش بنیادی بدن نشده است. «از نظر او بدن علت حدوث نفس است، تمایز و تعیین و به کمال رسیدن نفس است و این پیوند با نفس، تا نفس انسانی نفس است، یعنی تعلق تدبیری دارد، ادامه می‌یابد.»

ابن سینا در عین بزرگ و برتر دانستن نفس از بدن، بر اساس مبانی علمی، بر قوای ظاهری و باطنی و تعیین جایگاه و کارکرد آن‌ها تأکید دارد؛ به گونه‌ای که به اعتقاد او، قوای ظاهری در تمامی مراحل ادراکی، حتی ادراک کلیات^۱ نقش‌آفرینی دارند. ممکن است خرده گرفته شود که گاهی در بعضی از حیوانات، قوای ظاهری کارکردی قوی‌تر دارند، از این رو قوای ظاهری در انسان را نمی‌توان ملاک مزیت و برتری برای انسان به شمار آورد. پاسخ این است که چنانچه قوای جسمانی پیرو عقل و در خدمت عقل باشند، در آن صورت نه تنها مزاحم و عائق نیستند، بلکه همه قوا تحت فرمان عقل نقش‌آفرینی دارند، تا آنجا که انسان از فرشتگان، برتر، و سرآمد موجودات تحت قمر می‌شود.

۱. بر اساس نظریه تجرید مدرک از محسوسات مجرده کلی می‌شود.

ابن سینا می‌گوید: «کَلَّمَا شَاءَ السَّرُّ أُطْلِعَ إِلَى نَوْرِ الْحَقِّ غَيْرِ مَزَاحِمٍ مِنَ الْهَمِّ بَلْ مَعَ تَشْيِيعِ مِنْهَا لَهُ فَيَكُونُ بِكَلِّيَّتِهِ مُنْخَرَطًا فِي سَلْكِ الْقُدْسِ» (۱۴۰۳ ق، ج ۳، ص ۳۷۰). ابن سینا در خلال قصه سلامان و اِبسال در توصیف عبادت عارف اوج این بندگی را چنان ترسیم کرده است که قلم تنها توان ترجمان آن را دارد و دریافت و وجدان آن حالت از توصیف برون است و نقشی در درون می‌طلبد. نکته اساسی تفاوت او با ملاصدرا در همین نکته دقیق نهفته است که کاستی‌های حیوانی آنگاه که خدمتگذار عقل شوند، همه‌باهم مهمان عقول عالیه و حق تعالی می‌شوند.

ابن سینا می‌گوید: قوای شهوی و غضبی و قوای خیالی و وهمی که کارکرد اولیه آن‌ها تمایل به عالم جسم و جسمانی است، با پیروی از عالم عقلی نقش‌آفرینی می‌کنند^۱ (۱۴۰۳ ق، ج ۳، ص ۳۷۰). نصیرالدین طوسی در شرح آن بیان می‌کند:

«درحالی‌که قوای حیوانی و همم به هنگام توجه انسان به عالم بالا عقل را تشییع و پیروی می‌کنند تا اینکه قوا به این دنباله‌روی عادت پیدا کنند و در این حالت است که قوا و همم هیچ مزاحمتی با عقل و سر ندارند، بلکه عقل خالصانه به آن عالم می‌رود و همه آنچه با او هستند، از فروعات و قوا به‌طور منظم و به‌ردیف درآمده همراه با عقل در جهت توجه به آن جانب قرار می‌گیرند (۱۴۰۳ ق، ج ۳، ص ۳۷۰-۳۷۱).

بیان ابن سینا و محقق طوسی در پیوند پایدار نفس و بدن در حیات مادی آن چنان رسا و گویا است که جای هیچ‌گونه اما و اگر ندارد. تعبیری چون «انسان»، همان حقیقت مرکب از نفس و بدن، مُشِيعَةٌ، مُعَوَّدَةٌ، مُنْخَرَطَةٌ و در نهایت تعبیر به معیت عقل با قوا و فروعاتش در صعود به عالم بالا، همه نشان‌هایی روشن از پیوند وثیق و گسست‌ناپذیر نفس و بدن و نقش‌آفرینی هریک از دو جزء مرکب انسان است.

ب - ادراک عقلی

ادراک و به‌طور خاص ادراک کلیات، فعل نفس و جزء اخص الخواص انسانی شمرده شده است (سزاوار دقت). پس از اتصال نفس با عقل فعال و رسیدن نفس به مرتبه عقل بالمستفاد،

۱. مُشِيعَةٌ إِيَّاهُ عِنْدَ تَوَجُّهِهِ إِلَى ذَلِكَ الْعَالَمِ.

انسان بر صور معقول مخزون در عقل فعال آگاه می‌شود، البته این توانایی برای اندکی از آدمیانی که نفس و بدن در آنان در هم‌افزایی کامل‌اند، رخ می‌دهد و رسیدن به این دانش گسترده برای واقعیتی به نام انسان پدید می‌آید نه برای حقیقتی روحانی که فارغ از بدن باشد. در این گفتار نغز باردیگر بنگرید: «مشیعة إياه عند توجهه إلى ذلك العالم» (ابن سینا، ۱۴۰۳ ق، ج ۳، ص ۳۷۰). نصیرالدین طوسی در شرح این سخن اشاره می‌کند که وقتی قوای حیوانی و هم‌هم به هنگام توجه انسان به عالم بالا، عقل را تشییع و پیروی می‌کنند تا قوا به این دنباله‌روی عادت پیدا کنند، در این حالت، قوا و هم‌هم هیچ مزاحمتی با عقل و سر ندارند، بلکه عقل خالصانه به آن عالم می‌رود و همه آنچه با او هستند، از فروع و قوا به‌طور منظم و به‌ردیف درآمده همراه با عقل در جهت توجه به آن جانب قرار می‌گیرند^۱ (۱۴۰۳ ق، ج ۳، ص ۳۷۰-۳۷۱).

ج - عقل فعال

تاکنون به تکرار به مناسبت از عقل فعال نام برده شد. اینک با توجه به نقش بی‌بدیل معرفتی عقل فعال پاسخ به این پرسش مقدر ضروری است: چنانچه پیوند نفس و بدن از نظر ابن سینا عرضی است نه ذاتی چگونه بدن تا پایان حیات مادی نقش آفرینی دارد؟ پاسخ این سؤال را باید در نظریه روحانیة الحدوث نفس و نقش عقل فعال در افاضه صور معدنی، نباتی، حیوانی و انسانی جست‌وجو کرد. برخلاف این پندار که با توجه به دیدگاه ابن سینا درباره حدوث روحانی نفس، نمی‌توان پیوند مادی و مجرد را تبیین کرد، ابن سینا رابطه نفس و بدن را از طریق افاضه صور، پیوندی لزومی می‌داند و بر این باور است که بین این دو جوهر مادی و مجرد که هر دو معلول علت (عقل فعال) واحدند، پیوندی ناگسستنی و پایدار برقرار است نه رابطه قراردادی، مانند ارتباطی که بین کشتی و ناخدای آن است. ابن سینا می‌گوید: تدبیر بدن و تحریک و قوای آن به‌گونه‌ای است که تا نفس، نفس است یعنی تعلق تدبیری دارد و تا بدن، بدن است، نه جسمی از اجسام، این پیوند ثابت و پایدار است^۲ (۱۳۶۳ ب، ص ۱۰۵).

۱. فیخلص العقل إلى ذلك العالم ويكون جميع ما تحته من الفروع والقوى منخرطة معه في سلك التوجه إلى ذلك الجانب.

۲. لأن تدبیره و تحریکه و مبادی إدراکه و القوی الفاضة منه مخصوصة بالبدن الذی إنما وجدت هذه النفس وجوده وأن هذه العلاقة بينهما ثابتة ما ثبت الجسد.

یافته‌های پژوهش

باتوجه به این حقیقت که واقعیتی به نام انسان شاخصه اساسی و تمایز آن با دیگر موجودات برخاسته از فصل اخیر (ناطق بودن) است و نطق، خواه به معنای سخن گفتن و خواه به معنای ادراک کلیات، نمی‌تواند عرضی از اعراض باشد، بلکه جوهر است، یعنی قوام‌بخش و سازنده انسانیت انسان است.

اساس پژوهش بر محور دو پرسش معرفتی از ابن‌سینا است که در نگاه ابتدایی چنین می‌نماید که عبارات و تصریحات او درباره آن دو پرسش با هم سازگاری ندارند. ازسویی درباره محدود بودن دانش‌های بشری تصریحاتی دارد و اینکه تعاریف حدی ناتوان از شناخت تمام مقومات اشیا است، و ازسوی دیگر عباراتی که معرفت‌های بشری را نه تنها محدود نمی‌دانند، بلکه مفاد آنها افزون‌بر نمایاندن تمایز میان اشیا بیانگر شناخت مقومات مشترک و مقوم مختص است و دلالت بر تمام ذاتیات شیء دارند.

براین اساس برای یافتن پاسخ و رسیدن به داوری علمی نمونه‌هایی از هر دودسته از عبارات آورده شد و با سودجستن از عمومات و قواعد عقلی که انسان با درک کلیات می‌تواند جهانی علمی برابر با جهان عینی شود و توجه به این نکته که روابط علی و معلولی در سراسر گیتی جریان دارد و هیچ پدیده‌ای در جهان عبث و بیهوده نیست؛ ناتوانی انسان از شناخت متعلقات ادراکی که در دایره مدرکات بشری‌اند، در هریک از دو سوی علت یا معلول، نتیجه آن معطل ماندن موجود غیر معلوم است؛ ازاین‌رو انسان موجودی است که در سیر افقی مرز بسته‌ای ندارد و تا بی‌نهایت توانایی سیرکردن و آگاه‌شدن بر حقایق را دارد.

در ادامه روشن شد که توانایی بر آگاهی بی‌نهایت درگرو یکی از شاخصه‌های بسیار اساسی است که دیدگاه ابن‌سینا را ممتاز و برجسته ساخته است؛ یعنی تأکید بر نقش پایدار بدن و قوای بدنی در هم‌افزایی با جوهر نفسانی، و اینکه نفس انسانی پس از دستیابی به کمالات و رسیدن به مرتبه عقل بالمستفاد و متصل شدن به عقل فعال بر گذشته و حال و آینده آگاهی می‌یابد، درعین حال تا نفس، نفس است و تا بدن، بدن است، در سراسر حیات مادی هیچ‌گاه نفس مجرد از بدن نمی‌شود؛ این همان نکته کلیدی در رازگشایی از توان افزون از حد انسانی است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۳ ق). *الإشارات والتنبيهات* (نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، شارحان). قم: دفتر نشر کتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳). *الإشارات والتنبيهات* (نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، شارحان؛ کریم فیضی، به کوشش). قم: مؤسسه مطبوعات دینی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۲). *الأضحویة فی المعاد* (حسن عاصی، به کوشش). تهران: شمس تبریزی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۴). *ترجمه رساله اضحویة* (حسن خدیوچم، به کوشش). تهران: اطلاعات.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). *التعلیقات*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۲۰۰۲ م). *التعلیقات* (حسن مجیدی العبیدی، به کوشش). بغداد: بیت الحکمة.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ق). *التعلیقات* (عبد الرحمن بدوی، به کوشش). قم: مکتب الأعلام الإسلامي.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳). *رساله نفس* (موسی عمید، به کوشش). همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (بی تا). *رسائل*. قم: بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳ الف). *الشفاء، الالهیات (الأب فنواتی و سعید زاید)*. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵ ق). *الشفاء الفن الخامس من المنطق فی البرهان* (ابراهیم مدکور و ابوالعلاء عقیفی، المطبعة الامیریة قاهره).
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ق). *الشفاء الفن السادس، کتاب النفس*. قم: منشورات مکتبة آیة الله العظمی المرعشی النجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳ ب). *المبدأ والمعاد* (عبدالله نورانی، به کوشش). تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران.
- ذبیحی، محمد (۱۴۰۱ ش). *داوری‌ها، شناخت‌شناسی و نظام نوری در فلسفه اشراق*. تهران: سمت.
- ذبیحی، محمد (۱۳۹۸). *فلسفه مشاء با تکیه بر اهم آراء ابن سینا*. تهران: سمت.
- سهروردی، یحیی بن حبش (بی تا). *حکمة الاشراق* (قطب‌الدین شیرازی، شارح). چاپ سنگی.

سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۲). مجموعه مصنفات (هنری کربن، به‌کوشش؛ حسین نصر، و نجفقلی حبیبی، مصححان). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
فارابی، محمد بن محمد (۱۴۱۳ ق). الأعمال الفلسفية (جعفر آل یاسین، به‌کوشش). بیروت: دار المناهل.
سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۷۶). رسائل حکیم سبزواری (جلال‌الدین آشتیانی، به‌کوشش). تهران: اسوه.

شریف، میان‌محمد (۱۳۶۲). تاریخ فلسفه در اسلام (نصرالله پورجوادی، به‌کوشش). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية (ملاهادی سبزواری، حاشیه‌نویس؛ و سیدجلال‌الدین آشتیانی، به‌کوشش). مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد.
صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۱). المبدأ والمعاد في الحكمة المتعالية (محمد ذبیحی و جعفر شانظری، به‌کوشش). تهران: بنیاد حکمت اسلامی ملامصدرا.

قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود (بی‌تا). حکمة الاشراف (ر.ک: سهروردی).
نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۴۰۳ ق). شرح الاشارات والتنبيهات (ر.ک: ابن سینا).
نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۸۳). شرح الاشارات والتنبيهات (ر.ک: ابن سینا).