

تجلی جهان‌بینی اسلامی و حکمت ذوقی در حکمت سینوی

احمد بهشتی^۱

چکیده

این نوشتار نخست، نگاهی کوتاه دارد به لحاظ محتوا و روش به فلسفه مشاء. آنگاه این سؤال را مطرح میکند که آیا حکمت سینوی عیناً همان فلسفه مشاء است یا با آن اختلاف دارد؟ با پذیرش اختلاف، این سؤالات مطرح میشود که آیا فلسفه افلاطونی است یا فلسفه نوافلاطونی یا عیناً جهان‌بینی اسلامی است که در آثار شیخ الرئیس در قالب فلسفه تجلی یافته است؟ پاسخ نگارنده این است که متأثر است از جهان‌بینی اسلامی و گرایش است به سوی اشراقیت و گامی آغازین است در راه تأسیس حکمت متعالیه.

واژگان کلیدی: جهان‌بینی اسلامی، اشراق، حکمت متعالیه، بحث، ذوق

طرح مسأله

شناخت هر یک از مکاتب فلسفی به لحاظ روش و محتوا برای پژوهشگران و

عالمان و طالبان فلسفه ضرورت دارد، تا سهم هریک از اندیشمندان در تکامل اندیشه فلسفی و اصلاح ساختارها و روشها معلوم گردد.

یرسش اصلی این نوشتار این است که آیا بوعلی سینا در فلسفه مقلد محض ارسطو و دنباله‌رو مشائیان است که افتخار آنها شاگردی ارسطو و سرسپردگی در برابر آراء و نظرات و اندیشه‌های اوست، یا در عین بهره‌مندی از آنها و ستایش از زحمات و خدمات و نوآوری پیشوای آنها - ارسطو - خود به نوآوری و ابداع و ابتکار پرداخته و فراتر از اینها به ابداع مکتبی جدید روی آورده است؟

درست است که « شاگردان و پیروان سقراط و افلاطون و ارسطو بسیار بوده، اما چندان چیزی بر تحقیقات او نیفزوده‌اند. » (فروغی، ۱۳۱۷ش: ج ۱، ص ۴۰)

آری « مشائین قدیم، تمایل تجربی ارسطو را ادامه دادند، درحالی که سخت طرفدار موضع کلی فلسفی استاد خود بودند. هرچند تغییرات و پیشرفت‌های جزئی - مثلاً - در قلمرو منطق پدید آوردند. » (کاپلستون، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۴۲۲)

آیا بوعلی سینا بر همان سنت مشائین باقی ماند، یا با استفاده از همه میراث‌های ارسطویی و مشائی، بلکه افلاطونی، در فلسفه اسلامی افقی نو گشود و درعین‌قدردانی از مقام شامخ اندیشمندان سلف و استفاده وافر از آنها خود به فکر افکندن طرحی نو افتاد و به پایه‌گذاری مکتبی نو روی آورد؟ این در حال است که « بعضی از فیلسوفان مسلمان ارسطوگرایی را تا مرز شیفتگی به فلسفه او کشانده بودند. ابن رشد، فیلسوف و شارح بزرگ نوشته‌های ارسطو برجسته‌ترین نمونه آن است. » (شرف‌الدین، ۱۳۷۵: ج ۷، ص ۶۰۵)

بوعلی سینا چهل بار، مابعدالطبیعه ارسطو را خواند تا با اندیشه‌ها و نظرات او آشنا شود ولی توفیقی به دست نیاورد و مایوس شد. روزی به بازار وراقین رفت. دست فروشی کتابی به او عرضه کرد و با اصرار و التماس او را وادار کرد که کتاب را به سه

درهم بخرد. وی با بی میلی کتاب را خرید و به خانه برد و چون ملاحظه کرد که کتاب از فارابی و پیرامون اغراض مابعدالطبیعه ارسطوست، با خوشحالی به مطالعه آن پرداخت و روزنه های فهم و درک اندیشه ارسطو به رویش گشوده شد. (نگ: ابن سینا، ۱۹۱۰م: ص ج)

به همین جهت است که او پس از انتقاد از مشائین که گمان کرده اند که خدا تنها آنها را هدایت کرده و مشمول رحمت بیکران خویش ساخته، به فضل و عظمت ارسطو اعتراف می کند و او را به لحاظ ادراک حقیقت و تفتن اصول صحیح بیشتر علوم، مورد ستایش قرار می دهد. (نگ: همان ص ۲ و ۳)

با این وصف آیا می توان گفت: او سرسپرده محض ارسطوست و هیچ کار جدیدی انجام نداده است؟

احترام و تجلیل و تکریم یک شخصیت علمی، غیر از سرسپردگی و تسلیم محض بودن در برابر آرا و اندیشه های او و محدود ماندن در چارچوب مکتب و راه و رسم و روش اوست.

ارسطو شاگرد افلاطون است و کمال احترام برای استاد خود قائل است. ولی سرانجام به مرحله ای می رسد که « دوست داشتن حقیقت را بر پیوندهای دوستانه با دیگران برتری دهد... سپس می افزاید که این کار دردناکی است... اما بی شک بهتر و حتی لازم است که ما برای نجات حقیقت به ویژه از آن رو که فیلسوفیم، هر چه را به آن دلبستگی شخصی داریم کنار بگذاریم». (شرف الدین، ۱۳۷۵: ج ۷، ص ۵۷۸)

در عین حال او که از امکان اینکه علمی از غیر اندیشمندان یونانی هم به او رسیده باشد خبر می دهد، جز در موارد اندکی که قابل اغماض نبوده، از مخالفت مشائیان خودداری می کند و تعصب نسبت به آنها را ترجیح می دهد. (نگ: ابن سینا، ۱۹۱۰م: ص ۳)

نگاهی به فلسفه مشاء

درست است که غزالی در کتاب تهافت الفلاسفه به نقد اندیشه‌های فارابی و ابن سینا پرداخته، ولی از آنجا که به نظر وی این دو، نماینده همه فلاسفه از عهد ارسطو تا عهد وی شمرده می‌شوند، او در حقیقت به نقد همه آنها پرداخته و به همین جهت است که کتاب مقاصد الفلاسفه وی - که به قصد تبیین آراء ایشان نوشته تا مقدمه‌ای باشد بر کتاب تهافت - می‌تواند چکیده همه افکار فلاسفه مشائی باشد؛ چرا که تنها مکتبی که تا آن زمان بر مسند اقتدار و اشتهار قرار داشت، مکتب فلسفی ارسطویی و مشائی بود. (نگ: غزالی، ص ۱۹)

بنابراین می‌توانیم با نگاهی به کتاب مقاصد الفلاسفه، چکیده افکار فلسفه مشائی را - که هیچگونه گرایش ذوقی در آن دیده نمی‌شود - ارائه داد. غزالی فلسفه مشائی را در پنج مقاله ارائه داده است: مقاله اول درباره اقسام و احکام وجود، مقاله دوم درباره سبب وجود - یعنی خداوند - مقاله سوم درباره صفات خداوند، مقاله چهارم درباره افعال خداوند نسبت موجودات به او، مقاله پنجم درباره کیفیت صدور وجود موجودات از خداوند. (نگ: همان، ص ۱۳۳)

اقسام و احکام وجود

وجود - یا موجود امکانی - به جوهر و عرض تقسیم می‌شود و مستغنی از حد و رسم است.^۱ (نگ: همان، ص ۱۴۳)

جوهر به هیولا و صورت و جسم و عقل مجرد، قابل انقسام است.^۲ عرض به دو قسم نسبی و غیرنسبی تقسیم می‌شود. عرض غیرنسبی عبارت است

از کم و کیف و عرض نسبی عبارت است از: اضافه، آین، متی، وضع، جده، أن یفعل و أن ینفعل. (نگ: همان، ۱۶۴)

همچنین وجود یا موجود به ذهنی و خارجی، واحد و کثیر، متقدم و متأخر، علت و معلول، متناهی و غیرمتناهی، بالقوه و بالفعل، واجب و ممکن تقسیم می‌شود.^۳ (نگ: همان، ۱۷۴ تا ۲۰۹)

ذات و صفات خداوند

واجب الوجود، جوهر و صورت و جسم و دارای ماهیت نیست. او از تعلق به غیر و از تعدد و صفات زاید بر ذات و تغییر و مصدر بودن برای کثیر و عارض غیر بودن، منزه است. موجودات دیگر به نحو طولی از او صادر شده‌اند و او از چیزی صادر نشده است. (نگ: همان، ۲۱۰ تا ۲۲۲)

صفات واجب الوجود عبارتند از: حیات، علم، اراده و عنایت، قدرت، حکمت، جود و ابتهاج به ذات؛ بدون اینکه کثرت صفات، موجب کثرت و تعدد ذات مقدس او باشد. (نگ: همان، ۲۲۳ تا ۲۵۲)

افعال خداوند

جواهر موجود در عالم امکان بر سه قسمند: مؤثر غیر متأثر مانند عقول که اشرف ممکنات اند، متأثر غیر مؤثر، مانند اجسام که رتبه آنها از همه موجودات پایین تر است و مؤثر متأثر، مانند نفوس که از عقول، اثرپذیر و در اجسام، اثر بخش اند و مرتبه آنها میان عقول و اجسام، متوسط است. (نگ: همان، ۲۵۳، ۲۵۴)

اجسام با یکدیگر ترکیب می‌شوند و دارای حرکت مستقیم اند؛ ولی جسم محدّد جهات - یعنی فلک با حرکت دوری خود - همه آنها را در بر گرفته است. زمان مقدار

حرکت است. حرکت فلک، دوری و نامتناهی است و به همین جهت سلسله حوادث، نامتناهی و جهان، قدیم است. (نگ: همان، ۲۵۳ تا ۲۷۰)

اجسام سماوی عنایتی به موجودات سافل ندارند. بلکه غرض آنها از حرکت، تشبیه به جوهری شریف است که همان عقل مجرد و اشرف از نفوس و اجرام است. عقول مجرد همانها‌یند که در لسان شریعت ملائکه مقرب نام دارند. میان اجسام سماوی رابطه علیت نیست. آنها معلول و مخلوق عقول طولیه‌اند و هلاک و نقصان در وجود آنها راه ندارد. حرکت اجسام سماوی دلیل وجود عقول است. تعداد عقول نباید کمتر از تعداد افلاک و عالم اجرام عنصری باشد. (نگ: همان، ۲۷۱ تا ۲۸۷)

کیفیت صدور مخلوقات

با اینکه صدور کثیر از واحد، ممتنع است، مخلوقات بی شمار چگونه از واجب الوجود - که واحد من جمیع الجهات است - صادر شده‌اند؟

نخستین صادر، عقل اول است که چون ممکن بالذات است، مرکب از وجود و ماهیت و نیز امکان بالذات و وجوب بالغیر است. حضرت احدیت، تنها به او وجود و وجوب داده است؛ ولی امکان و ماهیت، برخاسته از ذات اوست. عقل دوم از وجوب عقل اول و فلک اقضا از امکانش موجود می‌شود. این سلسله تا عقل نهم و فلک قمر ادامه می‌یابد. سرانجام نوبت می‌رسد به عقل دهم یا عقل فعال که کدخدای عالم اجسام عنصری است و پدید آورنده اجسام بسیط و مرکب، یعنی جمادات و نباتات و حیوانات است. (نگ: همان، ۲۸۸ تا ۳۰۰)

گرایش‌های نوین در حکمت سینوی

بوعلی سینا را باید در دو چهره مطالعه کرد: یکی در چهره ارسطویی و مشائی که

نظامی عقل گرایانه که « زیر ساخت آن بیش از هر چیز ارسطوئی است » (شرف الدین، ۱۳۷۰: ج ۴، ص ۲۶) ارائه می دهد.

دیگر چهره‌ای که از وابستگی بریده و راه استقلال پیموده و می رود که به ارائه طرحی جدید پردازد و خویشتن حقیقی خود را بدون وابستگی به ارسطو و مشائیان نشان دهد.

او در مقدمه کتاب منطق شفا (المدخل) از نگارش کتابی - غیر از کتاب شفا و لواحق - خبر می دهد که در آن فلسفه را مطابق طبع خویش و به مقتضای رای صریح که ارائه داده و مراعات جانب شرکای مشائی خویش نکرده و به شق عصای آنها روی آورده است. این کتاب همان است که وی درباره فلسفه مشرقی نگاشته است. او توصیه می کند که اگر کسی در پی حقیقت ناب است به سراغ آن کتاب برود. اما اگر در پی حقیقت ناب نیست و خشنودی شرکای مشائی را ترجیح می دهد، به مطالعه شفا و لواحق آن پردازد و از جستجوی حکمت شرقی خودداری کند. (نگ: ابن سینا، ۱۳۷۱ق: المنطق ۱، ص ۱۰)

هنگامی که شاگردش ابو عبید، عبدالواحد جوزجانی - که سالهای متمادی با او می زیسته - از وی تقاضا می کند که شرحی بر آثار ارسطو بنگارد، از این کار سرباز می زند و شأن خود را بالاتر از این می بیند که به شرح و تفسیر آراء ارسطو پردازد و از بیان آراء و افکار ویژه خود باز بماند. (نگ: همان، ص ۲)

او در مقدمه کتاب منطق المشرقین که گویا بخشی از همان کتاب حکمت مشرقی است که به دست ما نرسیده - اعلام می کند که چون افکار مشائیان در هاله‌ای از تعصب و جهل فرو رفته بود، دوست داشته کتابی بنویسد مشتمل بر امهات مسائلی که آنها را از راه دقت و تأمل بسیار و با جودت حدس به دست آورده است. او این کتاب را تنها برای کسانی تألیف کرده که به منزله خود وی باشند و بدین ترتیب کتاب

حکمت شرقی، حکمت خواص و کتاب شفا حکمت عوام است که برای آنها کافی بلکه فوق نیاز آنهاست و در کتاب لواحق شفا نیز افزون بر آنچه در شفا آمده در اختیار آنها قرار می‌دهد. (نگ: ابن سینا، بی تا، ص ۴)

اکنون سؤالی مطرح است که آیا حکمت مشرقی همان حکمت اشراقی است که در آن از روش بحثی و ذوقی استفاده شده یا غیر از آن است؟

از اینکه او مشرقی‌ها را در برابر یونانی‌ها قرار می‌دهد، معلوم می‌شود که مراد او از حکمت شرقی حکمتی است که منشأ آن شرق است، چنانکه حکمتی که از یونانیان است، منشأ آن غرب است. حتی او مدعی می‌شود که آنچه را یونانی‌ها «منطق» نامیده‌اند، ممکن است نزد اهالی مشرق نام دیگری داشته باشد و دور نیست که وی از سوی غیر یونانیان هم به دانشهایی دست یافته باشد. (نگ: ابن سینا، ص ۳)

اگر این حکمت، عیناً همان حکمت یونانی‌ها بوده و از لحاظ روش و محتوا چندان فرقی با آن نداشته باشد، چه لزومی دارد که بوعلی سینا آن را گریزگاهی قرار دهد برای فرار از تعصبات جاهلان و میدانی برای آزاداندیشی خود؟ (نگ: همان، ص ۱)

او که کتابهای متداول خود را به سبک یونانی‌ها نوشته و در آنها همواره جانب مشائیان را مراعات کرده و از خطاهای آنها چشم پوشیده و از برانگیختن جاهلانی که گویی دیرک‌های تکیه بر دیوارند^۴ و تعمق را بدعت می‌شمارند و مخالفت با مشهورات را گمراهی می‌دانند و برخورد آنها با متون فلسفی همچون برخورد حنابله با کتابهای حدیث است، خودداری کرده (نگ: همان، ۳)

در پی یک فضای باز و یک حال و هوای آزاد است که طرحی نو درافکند و خواصی که آنها را به منزله خویش بلکه خویشتن خویش می‌داند، از آنها آگاهی بخشد. (نگ: همان، ۳)

بنابراین، نباید نگران این باشیم که دکتر ابراهیم مدکور حکمت مشرقی را مغایر با حکمت اشراقی دانسته است. (نگ: ابن سینا... المدخل، مقدمه مدکور) یا اینکه شهاب‌الدین یحیی بن حبش سهروردی (۵۴۸-۵۸۷ ق) مدعی شده است که از ابن سینا دفترهایی (کراریس) در دست داشته که آنها را به مشرقیین نسبت داده و عیناً همان قواعد مشائیان و فلسفه عامه است و با کتابهای دیگرش چندان متفاوت نیست و با اصل مشرقی حکمای خسروانی ارتباطی نداشته است. (نگ: شرف‌الدین، ۱۳۷۵: ج ۴، ص ۹) و یا اینکه ابن سینا در نامه‌ای برای ابوجعفر محمد بن حسین بن مرزبان توضیح داده است که در کتاب «الانصاف» که در پاره‌ای از هزیمتها از بین رفته و اگر تمام می‌شد به ۲۰ مجلد می‌رسید، دانشمندان را به دو گروه مغربی و مشرقی تقسیم کرده و آنها را به معارضه و مباحثه واداشته و هر جا میان آنها شعله دشمنی برخاسته، میانشان به انصاف پرداخته و در آن کتاب که متضمن ۲۸ هزار مسأله است، دشواریهای کتابهای ارسطو و مشائیان دیگر را توضیح داده است. (نگ: همان، ص ۹ و ۱۰)

اینها هیچ کدام دلیل این نیست که فیلسوف ذوفنون شرق، از آغاز تا پایان عمر بر طریق مشائیان استوار مانده و هرگز برای تأسیس فلسفه‌ای که به لحاظ روش و محتوا با فلسفه مشائی و ارسطویی هیچ گونه مغایرتی نداشته باشد، گامی برنداشته و حرکتی آغاز نکرده است.

اگر آن ماری گواشن فرانسوی - که درباره شناخت مکتب فلسفی و عرفانی سینیوی تلاش فراوانی داشته است - از تفسیر عرفانی و غنوصی (گنوستیک) رساله حی بن یقظان خودداری کرده و به استناد گفته شارح فارسی آن (احتمالاً جوزجانی) مدعی شده است که مضمون آن در نوشته‌های عمده فلسفی ابن سینا موجود است، نباید درباره تمایل شدید وی به تأسیس حکمتی نوین که گرایش به اشراق دارد و راه رسیدن به حکمت متعالیه را هموار می‌کند، تردید کرد. (نگ: همان، ۲۷)

در مقابل گواشون، پژوهشگر برجسته فرانسوی، هانری کرین قرار دارد که رساله حی بن یقظان را به فرانسه ترجمه کرده و درباره آن و دو نوشته تمثیلی دیگر ابن سینا - رساله طیر و سلامان و ابدال - به پژوهش تأویلی عرفانی پرداخته و معتقد شده است که شارحان حی بن یقظان، همگی یک نقص مشترک دارند؛ چرا که نمادها و سمبولهای ابن سینا را به شناخته‌های تعلیمی او باز می‌گردانند و می‌کوشند که همه را با شواهد عقلانی بازسازی کنند. (نگ: همان)

کرین معتقد است که فارابی و ابن سینا از عقل فعال، ذات ملاً اعلاتی ساخته‌اند که با فیض و برکات خود زمینه اتصال بشر به خود را فراهم می‌کند و اصالت عرفانی آنها در همین است. آنان هرگز به تفکر ارسطویی که نفس را «کمال اول جسم طبیعی آلی» معرفی می‌کند، قانع نشدند، بلکه درک فلسفی آنها از انسان به طریق دریافت نوافلاطونیان است.

مذهب نوافلاطونی را افلوپین اسکندرانی و شاگردش فرفوریس - که در قرن سوم میلادی می‌زیسته و از افلاطون پیروی می‌کرده‌اند - پدید آوردند. از نظر آنها خدا مطلقاً متعالی است. او واحد و احد و ورای هر فکر و هر وجودی است. صادر اول، فکر یا عقل است. (نگ: کاپلستون، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۵۳۳ تا ۵۳۸)

آنچه نباید در شناخت چهره واقعی بوعلی سینا - که متأسفانه به دلایلی که خود گفته است در حجاب تقیه از متعصبان پنهان مانده است - از آن غفلت کرد، این است که نظام فلسفی او آمیزه‌ای است از عناصر بنیادین فلسفه مشائی - ارسطویی و برخی عناصر مشخص جهان‌بینی نوافلاطونی در پیوند با جهان‌بینی اسلامی. (نگ: شرف، ج ۴، ص ۸) او در نظریه فیض یا صدور، گرایش نوافلاطونی دارد. ذات خداوند و کمال و علو آن به گونه‌ای است که خیر از او فائض می‌شود و او از این فیضیان، آگاه و خشنود است. او فاعل بالطبع نیست.

او ذات خود را به عنوان اینکه عقل محض و مبدأ نخستین همه خیرات است ادراک می‌کند. (نگ: ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۰۲ و ۴۰۳) او عاشق ذات خویش و خیر محض است؛ همان ذاتی که مبدأ نظام خیر است و به همین جهت است که نظام خیر، معشوق بالعرض اوست، بدون اینکه حرکت شوقی داشته و دستخوش انفعال و طلب و تعقیب و جستجو شود. (نگ: همان، ص ۳۵۵ تا ۳۶۳)

بیان چنین مطلبی آشکارا حکایت از این دارد که او حتی در کتابهای عمومی خود گرایش نوافلاطونی خود را آشکار کرده و پرده از چهره واقعی و پنهان خود برداشته است. او خود در مقدمه منطق المشرقیین می‌گوید: «اگر گاهی مخالفت خود را با مشائیان آشکار کرده ایم، در موردی است که نمی‌توانستیم شکیبایی کنیم.» (ابن سینا، ص ۳)

آیا بیان چنین نظریه‌ای از همان مواردی نیست که شکیبایی بر آن ممکن نبوده است؟

ما نمی‌خواهیم از بوعلی سینا یک فیلسوف صوفی، همچون ابن عربی - که از راه مشرب صوفیانه و دریافتهای عاشقانه به تأسیس مکتب فلسفی وحدت وجودی می‌پردازد (نگ: ابواعلاء عفیغی، ۱۹۴۶م، ص ۹) بسازیم. بلکه عرفان او عقل گراست و با جذبه و شور و شطح محض صوفیانه و اکتفا کردن به طوری و رای طور عقل گام نمی‌زند. در کانون حکمت سینوی، عقل و ذوق دست به دست هم داده‌اند تا حکمتی پدید آورند که نه همچون حکمت مشائی، بحثی محض و نه همچون دریافتهای صوفیانه، ذوقی محض است و ممکن است به گونه‌ای از یکدیگر بیگانه باشند که هیچ کدام دیگری را به رسمیت نشناسند.

او حکمت مشاء را از این جهت قاصر می‌بیند که بحثی محض است و به همین جهت نتوانسته است تجرد نفوس فلکی را اثبات کند. چنین کاری درخور شأن

حکیمانی است که از راسخان در حکمت متعالیه باشند. (ابن سینا...) به نظر خواجه طوسی، راسخان در حکمت متعالیه کسانی اند که میان حکمت بحثی و حکمت ذوقی جمع کرده‌اند. اگر کسی اهل کشف و ذوق نباشد و تنها به استدلال و تفکر اکتفا کند، هرگز پای بر قله معارفی که از دسترس بحث و استدلال محض فاصله دارند نمی‌نهد. (نگ: خواجه طوسی و فخررازی، ۱۴۰۴ق: ج ۲، ص ۲۲۸)

او هنگامی که از تشبیه نفوس فلکی به مبادی عالیه سخن می‌گوید، خواننده را نصیحت می‌کند که نباید برای رسیدن به کنه آن خود را به تکلف بیاندازد؛ چراکه قوای بشری - مادامی که در این عالم غربت گرفتارند - از درک حقایقی نازل تر عاجزند، تا چه رسد به اینکه بخواهند به کنه حقیقت تشبیه برسند؟! اما اگر خواننده بخواهد از راه مجاهدت، به حق برسد، چه بسا به راز و رمزی دست می‌یابد که هم آشکار و هم پنهان است. (نگ: ابن سینا، ۱۳۸۱: ص ۳۰۲)

به نظر خواجه مراد ابن سینا از مجاهدت، کوشش در راه تأمل و ریاضت در راه تفکر و پرهیز از تقلید از مشائیان است. اگر کسی در این راه گام نهد، رازی که بر فلسفه مشاء پنهان است، بر وی آشکار می‌شود. (نگ: طوسی، ۱۳۷۹ق: ص ۱۷۴)

جای تعجب است که چرا خواجه که خود در شرح فصل نهم از نمط دهم (همان، ص ۳۹۹) پذیرفته است که برای پی بردن به مجرد نفوس فلکی حکمت بحثی و تأملات و ریاضت‌های نظری و فکری کافی نیست و کشف و ذوق را لازم شمرده، در اینجا از آن مطلب نفیس و ارزشمند غفلت کرده است؟

امام فخر رازی احتمال داده است که مراد ابن سینا از مجاهدت در راه طلب حقیقت، همان چیزی باشد که خواجه گفته است، یا این که مراد تصفیه نفس از علایق بدنی است؛ چراکه سبب می‌شود که حقایق غیبی در نفس انتقادش یابد. (نگ: الطوسی و الرازی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۶)

اصولاً بوعلی سینا در چهار جای کتاب اشارات که گویا آخرین کتاب و از برجسته ترین آثار اوست (نگ: شرف الدین ۱۳۷۰: ج ۴، ص ۶) دائرة المعارف بزرگ اسلامی نظریه تجرد نفوس فلکی را مطرح کرده است. در سه مورد، تنها به ذکر راز بودن آن اکتفا کرده، و در مورد چهارم، آن را مستور و پوشیده معرفی نموده و فهم آن را بر عهده راسخان در حکمت متعالیه دانسته است: یکی نمط سوم، فصل بیست و هشتم و دیگری نمط ششم فصل دهم و چهاردهم و چهارمی نمط دهم، فصل نهم. (نگ: بهشتی، ۱۳۸۲: ص ۹۴ و ۹۵)

تکرار این مطلب، آن هم به عنوان سرّ و ستر، نمایان گر این حقیقت است که او روش بحثی را برای شناخت حقایقی مفید می‌داند که علانیه و مکشوف باشد، نه سرّ و مستور و گرنه چرا مشائیان را از فهم و درک آنها عاجز معرفی می‌کند؛ با این که در میان آنها افرادی بوده‌اند که در روش بحثی استاد و ماهر بوده‌اند و حداقل، پیشوای آنها - ارسطو - در مرحله‌ای است که بوعلی سینای پرتوقع را در برابر خود به تواضع واداشته است؟! (نگ: ابن سینا، ۱۹۱۰م: ص ۱)

فلاسفه مشائی معتقد بودند که صادر اول عقل اول است و سلسله عقول تا عقل دهم ادامه می‌یابد. عقل اول به همراه عقل دوم، فلک اقصی را ایجاد می‌کند و از آن پس به ترتیب فوق، هشت فلک و هشت عقل دیگر موجود می‌شوند. عقل دهم آخرین عقلی است که ایجادکننده عالم اجسام و اجرام عنصری است. بوعلی سینا به گونه‌ای زیرکانه بیان می‌کند که لازم نیست صادر اول، ایجادکننده فلک اقصا باشد و لازم نیست که سلسله طولی عقول با پایان گرفتن سلسله طولی افلاک پایان بیذیرد و بنابراین، علیرغم آنچه مشائیان گفته‌اند، به هیچوجه نمی‌توان سلسله طولی عقول را در ده عقل، محدود و محصور کرد. (نگ: بهشتی، ۱۳۸۲: ص ۲۷۵ تا ۲۷۷) و این نیست مگر به برکت حدس صائب او.

او در مقدمه کتاب منطق المشرقیین که بخشی از کتاب حکمة المشرقیین بوده است، علاقه خود را به فراهم کردن کتابی که مشتمل بر همه اتهامات و جان مایه‌های علم حقیقی است، اعلام می‌کند و استنباطات خود را ناشی از دقت بسیار و تفکر فراوان و حدس صائب می‌داند. (نگ: ابن سینا، ۱۹۱۰م: ص ۴)

او کسی است که هرگاه در مسأله‌ای دچار حیرت می‌شد و از حل آن عاجز می‌ماند، به مسجد جامع بخارا می‌رفت و نماز می‌گزارد و دست نیاز به درگاه معبود بی نیاز برمی داشت و از پیشگاه او عاجزانه تقاضای کشف راز می‌کرد، تا مبدع کل، گره مشکل را می‌گشود و دشوار را آسان می‌کرد و با این که کم می‌خواید و بیشتر شب را به مطالعه می‌گذرانید، خوابش هم خاصیت بیداری داشت و در عالم خواب اگر مغز و اعصاب فعالیت نداشت، ولی دل و جانش کانون الهامات الهی و محل دریافت حقایق غیبی بود. (نگ: همان، ص ج)

بی جهت نیست که مولای عارفان و عالمان فرمود: «خوشا خواب زیرکان»^۵ (نهج البلاغه، حکمت ۱۴۵)

بوعلی سینا نه تنها از لحاظ روش، گرایش اشرافی پیدا کرده و گام بر نردبان حکمت متعالیه گذارده، بلکه به خاطر گریز از تقلید و تعصب، به نوآوری‌هایی دست یافته که نه در یونان سابقه داشته و نه در عالم اسلام. در فلسفه اسلامی مسائلی وجود دارد که تحت عنوان «مسائل وجود و عدم» درباره آنها بحث می‌شود و اهمیت آنها به حدی است که سرنوشت فلسفه به اظهارنظر درباره آنها بستگی دارد. ارسطو به بیان سه مسأله از آن مسائل پرداخت و بوعلی سینا یازده مسأله را بیان کرد و بعدها صدرالمتألهین بر تعداد آنها افزود. (نگ: بهشتی، ۱۳۵۴: چهار)

اگر نبود محصور نماندن ابن سینا در چارچوب حکمت بحثی و گریز او از تقلید و

داعیه استقلال طلبی او در کشور پهناور فلسفه، چگونه ممکن بود که به آن همه ژرف نگری و نوآوری دست یابد؟!

او هرچند بر ابطال حرکت جوهری در برخی از آثار خود اصرار ورزیده است، ولی در همان واپسین و برجسته ترین اثر خود - اشارات - از نفس ناطقه، حرکت کمی و کیفی و آینی و وضعی را مطلقاً - بالذات و بالعرض - نفی کرده و در الهیات شفا، استکمال نفس را از قوه به فعل و از نقص به کمال پذیرفته است. آیا این به معنای قبول حرکت جوهری و عدم انکار آن به نحو سلب کلی نیست؟ (نگ: بهشتی، ۱۳۸۲: ص ۱۸ و ۱۹)

او در مبحث اتحاد عاقل و معقول شدیداً به فرفورئوس - که کتابی درباره آن نگاشته - و مشائیان که ثناگوی آن کتاب بوده اند، تاخته و آن کتاب را خرمای گندیده یا پستان خشکیده معرفی کرده و نویسنده و تابعانش را عاری از فهم و خرد دانسته و با دلالتی نظریه آنها را ابطال کرده است. (نگ: همان ۱۳۸۶، ص ۱۴۹ تا ۱۷۶) هرچند نگارنده معتقد است که وی اتحاد عاقل و معقول را به یک معنای سطحی، باطل و به یک معنای دقیق باور دارد. (نگ: همان، ص ۱۹۷ تا ۱۹۹)

اگر نه این است که حکمت او ارسطویی و مشائی محض نیست، بلکه - چنانکه اشاره شد - آمیزه‌ای از حکمت بحثی و ذوقی در چارچوب جهان بینی بی همتای اسلامی است، چگونه است که او در مقام بیان وجه افتراق فکر و حدس، معتقد می‌شود که حدس، قوه‌ای است که حد وسط برهان را به دنبال شوق و طلب یا بدون آن در ذهن تمثیل می‌بخشد و بالاترین مرتبه حدس را قوه قدسی می‌نامد؟! (نگ: ابن سینا، ۱۳۸۱: ص ۲۴۳ و ۲۴۴) و چگونه است که او با الهام از آیه نور (النور، ۲۴/۳۵) عقل بالقوه را «مشکات» و قوه فکر را «شجره زیتونه» و قوه حدس را «زیت» و عقل بالهلهکه را «زجاجه» و عقل بالفعل را که به مشاهده و تمثیل معقولات نائل شده

«مصباح» و قوه قدسیه را آنکه «یکاد زیتها یضیی و لو لم تمسسه نار» و عقل مستفاد را «نور علی نور» و عقل فعال را که موجب اشتعال چراغهای عقول می‌شود، «نار» نامیده است؟ (نگ: ابن سینا... ص همان، ۱۳۸۱: ص ۲۴۲ و ۲۴۳، شرحی الاشارات ۱۵۳/۱ تا ۱۵۵)

آیا بیان چنین مطالبی حاکی از تأثیر جهان‌بینی اسلامی و بینش نوافلاطونی در نظام فلسفی سینوی نیست؟

او علیرغم اینکه غزالی فلاسفه را منکر علم واجب به جزئیات معرفی کرده (نگ: غزالی، ص ۲۰۶ تا ۲۱۷) و در حقیقت، او و فارابی را نشانه رفته، با موشکافی ویژه‌ای آن را ثابت کرده و به آیه شریفه: «لا یعرب عنه مثقال ذرة فی السماوات و لافی الأرض» (سبا: ۲۴، آیه ۴) تمسک جسته و سرانجام گفته است: خزانه‌های غیب دست اوست و هیچ کس جز او نمی‌داند و با الهام از تعبیرات قرآنی، او را عالم پنهان و آشکار و عزیز و حکیم شناخته است. (نگ: ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ص ۳۵۹ و ۳۶۲)

او علیرغم اینکه غزالی همه فلاسفه را - اعم از ابن سینا و فارابی و دیگران - منکر معاد جسمانی معرفی کرده است (نگ: غزالی) مسائل عالم پس از مرگ را به دو دسته تقسیم کرده: یک دسته آنهایی که جز از راه شریعت و تصدیق خبر نبوت، قابل اثبات نیستند، مانند معاد جسمانی و آنچه در عالم پس از مرگ به بدن می‌رسد. در این باره پیامبر و آقا و مولای ما محمد ﷺ داد سخن داده^۶ و ما وظیفه داریم که اخبار آن بزرگوار را تصدیق کنیم و دسته دیگر آنهایی که عقل به آنها می‌رسد و مقام والای نبوت آنها را تصدیق کرده است، مانند سعادت و شقاوت نفسانی. گو این که در این حیات دنیوی اوهام ما به آنها نمی‌رسند. (نگ: ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ص ۴۲۳)

او شکاکان را به دو گروه تقسیم کرده: معاندان و متحیران. معاندان قابل علاج نیستند. آنها را باید به آتش انداخت یا شلاق زد یا تشنه و گرسنه نگاه داشت، ناچار

شوند دست از شکاکیت بردارند و از سوختن یا درد یا تشنگی و گرسنگی شکوه کنند و نسبت به یکی از دو طرف نقیض زبان به اقرار گشایند.

و اما متحیران - که به بیماری حیرت گرفتارند - را باید با یافتن منشأ حیرتشان درمان کرد. منشأ حیرت آنها یا اختلاف بزرگان است یا علل دیگری دارد. اگر به خاطر اختلاف بزرگان دچار حیرت شده‌اند، باید به آنها فهمانید که انسان‌ها در معرض خطا و اشتباهند و نباید همه بزرگان را برکنار از خطا و اشتباه دانست. تنها پیامبرانند که از هیچ جهتی دچار سهو و خطا نمی‌شوند.^۷ (نگ: همان، ۴۸ تا ۵۴)

اینجاست که بازهم تأثیر جهان بینی اسلامی در ساختار حکمت سینوی آشکار می‌شود.

نتیجه

حکمت سینوی در قالب هیچ یک از فلسفه‌های رایج افلاطونی و ارسطویی و شرقی و غربی نمی‌گنجد؛ بلکه او فیلسوفی است که قبل از آن که یک فیلسوف باشد، یک مسلمان است و باید او و افکارش را در چارچوب جهان بینی اسلامی مورد مطالعه قرار داد. تأملات او در آیات قرآنی و استشهادی که او در جای جای تصنیفات و آثار خود از آیات و احیاناً احادیث دارد، و نیز سرسپردگی و تسلیم او در برابر مقام شامخ نبوت ختمیه محمدیه ﷺ نشان می‌دهد که او اندیشمندی است که نه عاقل بی دین و نه دین دار بی عقل است، بلکه عاقلی است که دغدغه دین، و دینداری است که دغدغه عقلانیت دارد.

اسلام ناب محمدی ﷺ که بوعلی سینا در مهد آن رشد یافته و با تمام وجود سرسپرده و دل باخته آن گشته، منادی عقل گرایی و ذوق گرایی است و عاقلان بی ذوق و ذائقان بی عقل را بر نمی‌تابد و به همین جهت است که رهبر فقید انقلاب

اسلامی - که هم فقیه و هم فیلسوف و هم عارف بود - توصیه می کرد که کسی که می خواهد عرفان بخواند، باید یک دوره فلسفه خوانده باشد. (بهشتی...)

بوعلی سینا حکمتی که جامع میان بحث و ذوق باشد، حکمت متعالیه نامید. پس حکمت آنهایی که تنها به بحث یا به ذوق اکتفا کرده اند حکمت متدانیه است.

اسلام مردم را به دو گروه سنگدل یا کوردل، و روشن ضمیر و بیداردل تقسیم کرده است^۱ (زمر: ۳۹، آیه ۲۲) ایمان و اخلاق نیک و عمل صالح قلب انسان را روشنی و صفا می بخشد و روح انسان را لطیف می کند. با این وصف، عقل هم کار خود را خوب انجام می دهد. درمقابل، کفر و فسق و اخلاق فاسد، موجب سنگدلی و تیرگی روح می شود. عقل افرادی که به چنین ورطه ای روی آورده اند، همان عقل چنگیزی و یزیدی و هلاکویی خواهد بود. ابن سینا پایبند عقل رحمانی است نه عقل شیطانی.

پی نوشت ها

۱. باید توجه داشت که از نظر فلاسفه مشائی وجود یا موجود به واجب و ممکن تقسیم می شود. سپس موجود ممکن، قابل انقسام به جوهر و عرض است.
۲. از نظر مشائیان جوهر پنج قسم است و باید نفس را بر اقسام فوق افزود.
۳. تقسیم به واجب و ممکن، تقسیم اولی و به جوهر و عرض، ثانوی است.
۴. ﴿كَانَهُمْ خُشْبٌ مَّسْنَدَةٌ﴾ (منافقون؛ ۶۳، آیه ۴)
۵. حَبْدًا نَوْمٌ الْأَكْيَاسِ.
۶. وقد بسطت اشربة الحقها التي أتناها بها نبينا و سيدنا و مولانا محمد ﷺ حال السعادة و الشقاوة التي اكسب البدن.
۷. ان الناس ناس لا ملائكة مع ذلك فليس يجب أن يكونو متكافئين في الاصابة... بل الانبياء الذين لا يؤتون من جهة غلطاً او سهوا.
۸. افمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه فويل للقاسية قلوبهم من ذكر الله اولئك في ضلال مبين.

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابن سینا. (۱۹۱۰م). منطق المشرقیین. مؤسسه فرهنگی انتشاراتی حیان. چاپ اول. ۱۳۷۵
قاهره: المكتبة السلفية.
۴. _____ (۱۳۷۱ق). الشفاء، المنطق. ج ۱. قاهره: المطبعة الامیری.
۵. _____ (۱۴۱۴ق). الشفاء الالهیات. قم: نشر کتابخانه مرعشی.
۶. _____ (۱۳۸۱ش). الإشارات والتنبيهات. تحقیق مجتبی الزارعی. چاپ اول. قم:
بوستان کتاب.
۷. بهشتی، احمد. (۱۳۵۴). مقایسه مابعدالطبیعه ارسطو و بوعلی. رساله دکتری به راهنمایی مرتضی
مطهری و دکتر آریان پور.
۸. _____ (۱۳۸۲). غایات و مبادی. قم: بوستان کتاب.
۹. _____ (۱۳۸۶). تجرید. قم: بوستان کتاب.
۱۰. شرف الدین. (۱۳۷۰). دائرة المعارف بزرگ اسلامی. ج ۴. چاپ اول. مؤسسه انتشارات حیان.
۱۱. شرف الدین خراسانی. (۱۳۷۵). دائرة المعارف بزرگ اسلامی. ج ۷. ص ۶۰۵.
۱۲. الطوسی، نصیرالدین. (۱۳۷۹ق). شرح الاشارات والتنبيهات. تهران: مؤسسه النصر.
۱۳. الطوسی، الخواجه نصیرالدین و الرازی، الامام فخرالدین. (۱۴۰۴ق). شرحی الاشارات. منشورات
مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
۱۴. فروغی، محمدعلی. (۱۳۱۷). سیر حکمت در اروپا. تهران: بنگاه مطبوعاتی صفی علی شاه.
۱۵. غزالی، محمد. (بی تا). مقاصد الفلاسفه. مقدمه سلیمان دنیا.

۲۶ □ تجلی جهان‌بینی اسلامی و حکمت ذوقی در حکمت سینوی

۱۶. کاپلستون. (۱۳۷۵). *تاریخ فلسفه*. ج ۱. ص ۴۲۲. ترجمه سید جلال‌الدین مجتبیوی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.
۱۷. محی‌الدین بن عربی. (۱۹۴۶م). *فصوص‌الحکم*. به کوشش ابوالعلاء عقیفی. بیروت: دارالکتب العربی.