بسم الله الرحمن الرحیم

دوفصلنامه علمی

حکمت سینوی

دانشگاه امام صادق(ع) پردیس خواهران

سال بیست و نهم ـ پاییز و زمستان ۱۴۰۴ـ شماره ۷۴

دوفصلنامه علمی حکمت سینوی در ارزیابی کمیسیون نشریات علمی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری در سال ۱٤۰۲؛ موفق به اخذ رتبه "الف" شده است.

«این نشریه با همکاری انجمن‌علمی فلسفهٔ دین ایران منتشر می‌شود».

دوفصلنامه حکمت سینوی در پایگاه‌های زیر نمایه می‌شود:

الف: پایگاه استنادی علوم جهان اسلام(ISC):	www.isc.gov.ir
ب: نظام نمایه‌سازی مرکز منطقه‌ای اطلاع رسانی علوم و فناوری (ایران ژورنال):	www.ricest.ac.ir
ج: اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی:	www.sid.ir
د: پایگاه مجلات با دسترسی آزاد:	www.doaj.org
هـ پایگاه فیلوسوفی ایندکس:	www.philosophy-index.com
و: کاوشگر ویژه اسناد علمی:	scholar.googele.com
هـ: پایگاه سیویلیکا:	civilica.com

تهران ـ شهرک قدس ـ بلوار شهید فرحزادی ـ خیابان شهید طاهرخانی دانشگاه امام صادق (ع) پردیس خواهران

تلفن٤ـ ۲۲۰۹٤۹۰۱ نمابر ۲۲۰٦٥٤۳۷ صندوق پستی ۱۱۱ـ ۱٤٦٥٥

Email: ap@isuw.ac.ir, ap@isu.ac.ir

www.isuw.ac.ir

https//:ap.isu.ac.ir

*Bi-quarterly Journsal

Avicennian Philosophy Journsal

دوفصلنامه علمی
حکمت سینوی

Vol.29/ Fall and Winter 2025/ No.74
Under the direction of the research vice president

شمارهٔ ۷۴ / سال ۲۹ / پاییز و زمستان ۱۴۰۴
صاحب امتیاز: دانشگاه امام صادق(ع) ـ پردیس خواهران

Director-in-change: Imam Sadiq(P.) University, Girls' College
Managing Director : Dr. Saeedeh Sadat Shahidi
Editor - in - chief : Dr. Mohammad Saeedimehr
Associate Editor: Dr. Saeedeh Sadat Shahidi

مدیر مسئول: دکتر سعیده سادات شهیدی
سردبیر: دکتر محمد سعیدی‌مهر
دبیر و مدیر داخلی این شماره: دکتر سعیده سادات شهیدی

Editorial Board:

Reza Akbari /Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Imam Sadiq University
Mohammad Ilkhani /Professor, Department of Philosophy, Shahid Beheshti University
Zohreh Tavazyani/ Professor, Department of Philosophy and Islamic Wisdom, Alzahra University
Mohsen Javadi/ rofessor, Department of Philosophy and Islamic Theology, University of Qom
Hussein Kalbassi Ashtari/ Professor, Department of Philosophy, Allameh Tabataba'i University
Seyyed Ahmad Houssini/ A ssociate Professor, Department of Philosophy and Islamic Wisdom, University of Mohaghegh Ardabili (Shahid Madani of Azerbaijan)
Fatemeh Solimani Darehbaghi/ ssociate Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Imam Sadiq University
Fatemeh Sadiqzadeh Ghamsari/ ssociate Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Imam Sadiq University

International Editorial Board

Sajad Rizvi / Professor of Islamic Intellectual History and Islamic Studies, University of Exete

هیئت تحریریه (به ترتیب رتبهٔ علمی و حروف الفبا)

رضا اکبری/ استاد گروه فلسفه و کلام دانشگاه امام صادق(ع)

محمد ایلخانی/ استاد گروه فلسفه دانشگاه شهید بهشتی

زهره توازیانی/ استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه االزهرا

محسن جوادی/ استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم

حسین کلباسی اشتری/ استاد گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی

سیداحمد حسینی/ دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

فاطمه سلیمانی دره باغی/ دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه امام صادق(ع)

فاطمه صادق‌زاده قمصری/ دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه امام صادق(ع)

هیئت تحریریهٔ بین‌المللی

سجاد رضوی/ استاد تاریخ فکری اسلامی و مطالعات اسلامی دانشگاه اکستر

Contributing Advisors:

Dr. Reza Akbari, Dr. Saeed Anvari, Dr. Asadollah Fallahi, Ali Fatahi, Dr.Mona Faridi Khorshidi, Dr. Seyed Ahmad Ghafari Ghareh Bagh, Dr. Seyed Mohammadali Hojati, Dr. seyed Ahmad Hosseini, Dr. Ehsan Eslami Ardakani, Dr. Sahar Kavandi, Dr. Tayebe Karami, Dr. Kazem Mousakhani, Dr. Fatemeh Sadeghzadeh Ghomesri, Dr. Nasren Sarajipour, Dr. Manoucher Shami Nejad, Dr. Shanaz Shayanfar, Dr. Mahmoud Seydi, Dr. Housen Zamaniha, Dr. Mostafa Zali, Dr. Farzaneh Zolhasani

منتخب هیئت داوران (به ترتیب حروف الفبا):

دکترسیدحسن اسلامی اردکانی، دکتر رضا اکبری، دکتر سعید انواری، دکتر سیدمحمدعلی حجتی، دکتر سیداحمد حسینی، دکتر فرزانه ذوالحسنی، دکتر مصطفی زالی، دکتر حسین زمانیها، دکتر نسرین سراجی پور، دکتر منوچهر شامی نژاد، دکتر شهناز شایانفر، دکتر فاطمه صادق‌زاده قمصری، دکتر محمود صیدی، دکتر مهدی عظیمی، دکتر سیداحمد غفاری قره باغ، دکتر علی فتح اللهی، دکتر منا فریدی خورشیدی، دکتر اسدالله فلاحی، دکتر سحر کاوندی، دکتر طیبه کرمی، دکتر کاظم موسی خانی.

Executive Manager: Elaheh Hajian Heidari
Persian Editor: Mohammad Yahya Ghafoori
English Editor: Dr. Samira Heidari

مدیر اجرایی: الهه حاجیان حیدری
ویراستار ادبی: محمدیحیی غفوری
ویراستار ترجمهٔ چکیدهٔ مقالات به زبان انگلیسی: دکتر سمیرا حیدری

Email: ap@isuw.ac.ir; ap@isu.ac.ir
Site:www.isuw.ac.ir www.ricest.ac.ir www.isc.gov.ir www.sid.ir http:// ap.isu.ac.ir

Contents	فهرست	
• **A Critique of the Conceptual Foundations of the Formulation of Ibn Sīnā's Burhān al-Ṣiddīqīn in al-Najāt** Sajjad Ziaenezhad/ PhD student in Islamic Philosophy and Theology, Shiraz University Ghasem Kakaie/ Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Shiraz University Mohammad Bagher Abbasi/ Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Shiraz University	■ **نقدی بر مبادی تصوّری صورت‌بندی برهان صدّیقین سینوی در نجات** سجّاد ضیاءنژاد/ دانشجوی دکترای فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شیراز قاسم کاکایی/ استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شیراز محمّدباقر عبّاسی/ استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شیراز	صفحه ۵-۴۲
• **Avicenna's Philosophy in Confrontation with the Sharī'ah** Hanieh koohihajiabadi/ Assistant Professor Department of Islamic Studies, University of Hormozgan Mohammad Bonyani/ Associate Professor Department of Theology, University of Bu-Ali Sina	■ **فلسفهٔ ابن‌سینا در مواجهه با شریعت** هانیه کوهی حاجی‌آبادی/ استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه هرمزگان محمد بنیانی/ دانشیار گروه الهیات دانشگاه بوعلی سینا	صفحه ۶۶-۴۳
• **An Analysis of the Role of Rational Certainty and Faith-Based Conviction in the Formation of Will on the Mystical Path: A Study Based on Ibn Sīnā's Thought** Hasan Karami/ PhD Candidate in Islamic Philosophy and Theology, University of Isfahan Forough al Sadat Rahimpour/ Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Isfahan	■ **واکاوی نقش یقین عقلانی و تصدیق ایمانی در ایجاد اراده در سلوک عارفانه؛ تحلیلی براساس اندیشه‌های ابن‌سینا** حسن کرمی/ دانشجوی دکترای فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان فروغ‌السادات رحیم‌پور/ دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان	صفحه ۸۷-۶۷
• **Analysis of the Modal Concepts of Necessity and Permanence in the Works of Avicenna** Morteza Mezginejad/ Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Birjand	■ **تحلیلی بر مفاهیم موجّهاتی ضرورت و دوام در آثار ابن‌سینا** مرتضی مزگی‌نژاد/ دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه بیرجند	صفحه ۱۲۸-۸۹
• **The External Debate between Al-Bīrūnī and Avicenna on the Generation and Corruption of the Celestial Spheres: A Methodological Analysis of the Limits of Experience in the Aristotelian Paradigm** Iraj Nikseresht/ Associate Professor of History and Philosophy of Science, Institute for the History of Science, University of Tehran Jalal Abdollahi/ Ph.D. Candidate in History and Philosophy of Science, University of Tehran	■ **مناقشهٔ ابوریحان بیرونی و ابن‌سینا دربارهٔ کون و فساد افلاک: تحلیلی روش‌شناختی از مرز تجربه در پارادایم ارسطویی** ایرج نیک‌سرشت/ دانشیار تاریخ و فلسفه علم، پژوهشکده تاریخ علم دانشگاه تهران جلال عبداللهی/ دانشجوی دکتری تاریخ و فلسفه علم دانشگاه تهران	صفحه ۱۵۴-۱۲۹
• **A Comparative Study of al-Fārābī's and Ibn Sīnā's Thought on the Role of Society in Human Happiness** Mousa abdollahinsab/ PhD Candidate in Islamic Philosophy and Theology, Azarbaijan Shahid Madani University Seyyed Ahmad Hosseini/ Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Hikmah, Azarbaijan Shahid Madani University	■ **بررسی تطبیقی اندیشهٔ فارابی و ابن‌سینا دربارهٔ نقش اجتماع در سعادت انسان** موسی عبداللهی‌نسب/ دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان سیداحمد حسینی/ دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان	صفحه ۱۸۰-۱۵۵
• **A Comparative Study of Reducing Death Anxiety from the Perspectives of Avicenna and Irvin D. Yalom** Mohammad Javad Pashaei/ Associate Professor, Department of Islamic Philosophy, University of ShahedTehran Seyed Rouhollah Doaei/ M.A. Graduate in General Psychology, Islamic Azad University	■ **هم‌سنجی اضطراب مرگ از دیدگاه ابن‌سینا و اروین یالوم** محمد جواد پاشایی/ دانشیار گروه فلسفه و حکمت دانشگاه شاهد سید روح‌الله دعایی/ دانش‌آموختهٔ کارشناسی‌ارشد روان‌شناسی عمومی دانشگاه آزاد اسلامی	صفحه ۲۰۲-۱۸۱
• **The Influence of Temperament on the Principles of Voluntary Action and Its Moderation Strategies from Avicenna's Perspective (with Emphasis on the Choleric Temperament)** Mona Faridi Khorshidi/ Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Imam Sadiq University	■ **تأثیر مزاج بر مبادی فعل اختیاری و راهکارهای تعدیل آن از دیدگاه ابن‌سینا (با تأکید بر مزاج صفرا)** منا فریدی خورشیدی/ استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه امام صادق علیه‌السلام	صفحه ۲۲۲-۲۰۳

Contents	فهرست	
• **The Correlation between Practical Wisdom and Humanities based on Farabi's Views** Hesam aldin Shrifi/ Graduated with a PhD in Islamic Philosophy from Baqir Al-Uloom University of Qom	■ **نسبت‌سنجی حکمت عملی و علوم‌انسانی با تکیه بر دیدگاه‌های فارابی** حسام الدین شریفی/ دانش‌آموختهٔ دکترای فلسفهٔ اسلامی دانشگاه باقرالعلوم علیه‌السلام قم	صفحه ۲۵۳-۲۲۳
• **Introduction and Analytical Examination of the Commentary on Avicenna's Qasida Ayniyya (Ruhiyya) Authored by Musannifak Shahroudi Bastami, Based on the Manuscripts of This Work** Mohammad Teymoori/ PhD Student in the Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Field of Transcendent Theosophy, Ferdowsi University of Mashhad Abbas Javarshekian/ Associate Professor in the Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Ferdowsi University of Mashhad	■ **معرفی و بررسی تحلیلی شرح قصیدهٔ عینیّهٔ (روحیه) ابن‌سینا تألیف مُصنّفَک شاهرودی بسطامی، براساس نسخ خطی این اثر** محمد تیموری / دانشجوی دکترای گروه فلسفه و حکمت اسلامی، رشتهٔ حکمت متعالیه، دانشگاه فردوسی مشهد عباس جوارشکیان / دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد	صفحه ۲۸۳-۲۵۵
• **The Use of Conceptual Metaphors in Avicenna's Knowledge of the Soul** Mostafa Momeni/ Associate Professor, Department of Islamic studies, Sabzevari University Of Medical sciences Mohammad Kazem Alavi/ Associate Professor of Islamic Philosophy and Theology, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Research Core of Health Studies (RCHS), Hakim Sabzevari University Mohammad nejati/ Associate Professor, Department of Islamic studies, Hormozgan University Of Medical sciences Fatemeh Mobaraki/ PHD of Islamic Philosophy and Theology , Research Asistant of Hakim Sabzevari University	■ **کاربست استعاره‌های مفهومی در نفس‌شناسی ابن‌سینا** مصطفی مومنی/ دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی سبزوار محمدکاظم علوی/ دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، عضو هستهٔ پژوهشی مطالعات سلامت، دانشگاه حکیم سبزواری محمد نجاتی/ دانشیار گروه معارف دانشگاه علوم پزشکی هرمزگان فاطمه مبارکی/ دانش‌آموختهٔ دکتری فلسفه و کلام اسلامی و دستیار پژوهشی دانشگاه حکیم سبزواری	صفحه ۳۱۰-۲۸۵
• **Perception of Perception (Second Order Perception) and Bodily Self-awareness on Ibn Sina's View** Morteza Jafarian/ Assistance Professor, Faculty of Philosophy, Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS)	■ **درک درک حسی (آگاهی مرتبه دوم) و بدن‌مندی خودآگاهی در نظریه ابن‌سینا** مرتضی جعفریان/ استادیار گروه پژوهشی فلسفه اسلامی و حکمت معاصر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی	صفحه ۳۴۱-۳۱۱

Biannual Scientific Journal of Avicennian Philosophy
Vol. 29, No. 74/ Fall & Winter 2025

Research Article

A Critique of the Conceptual Foundations of the Formulation of Ibn Sīnā's Burhān al-Ṣiddīqīn in al-Najāt

Sajjad Ziaenezhad[1], Ghasem Kakaie[2], Mohammad Bagher Abbasi[3]

Doi:
10.30497/AP.2026.249491.1773

Abstract

In this study, the conceptual principles underlying the logical formalization of Avicenna's Proof of the Truthful (Burhān al-Ṣiddīqīn) in the Kitāb al-Najāt are subjected to a critical re-examination using first-order predicate logic, with reference to two articles by Ranjbar and colleagues. The author maintains that the conceptual principles of the proof—among them the concepts of existence, necessity, possibility, causality, and the causal series—require a deeper analysis. In the analysis of the concept of existence, it is shown in the first article that failing to adopt a correct stance regarding quantifiers can undermine the truth of some premises and the conclusion of the proof. Moreover, the position adopted by the authors in the second article, given their analysis of the concept of "Necessary Existent," leads to the invalidation of the proof. This is because, in that case, the conclusion of the proof is imposed upon it as a linguistic presupposition, and, in effect, formulating the negation of the conclusion within the language becomes impossible. An analysis of the concepts of the Necessary Existent and the Possible Existent reveals that the definitions provided are neither exhaustive of instances nor exclusive of non-instances, and that without offering an analysis of the second-order predicates of necessity and possibility, resolving this problem is impossible. Finally, it is shown that the predicate of causality can be presented with a higher degree of analysis, such that—while satisfying the necessary conditions—it is also possible to arrive at sufficient conditions in its definition. Regarding the concept of the complete causal series of possible beings, certain objections are raised, including the failure of the analysis of the complete causal series to exclude the inclusion of an empty series; these objections are addressed by offering alternative analyses.

Keywords: Burhān al-Ṣiddīqīn, Ibn Sīnā, predicate logic, Necessary Existent, causality.

---

1. PhD student in Islamic Philosophy and Theology, Shiraz University, Shiraz, Iran. shirazy.sajjad@gmail.com
2. Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Shiraz University, Shiraz, Iran. ghkakaie@rose.shirazu.ac.ir
3. Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Shiraz University, Shiraz, Iran. mabbash@rose.shirazu.ir

دوفصلنامهٔ علمی حکمت سینوی، مقالهٔ پژوهشی، دورهٔ ۲۹، شمارهٔ ۷۴، پاییز و زمستان ۱٤۰٤، صص ٤۱-۵

نقدی بر مبادی تصوّری صورت‌بندی برهان صدّیقین سینوی در *نجات*

سجّاد ضیاءنژاد* [۱]
تاریخ دریافت مقاله: ۱٤۰٤/۰۹/۰۳؛ تاریخ پذیرش: ۱٤۰٤/۱۲/۰۸
قاسم کاکایی [۲]
محمّدباقر عبّاسی [۳]

Doi: 10.30497/AP.2026.249491.1773

چکیده

در این پژوهش، مبادی تصوّریِ صورت‌بندی منطقی برهان صدّیقین ابن‌سینا در کتاب نجات به‌کمک منطق محمولات مرتبه‌اوّل، ذیل دو مقالهٔ رنجبر و همکاران بازخوانی انتقادی شده‌است. نگارنده معتقد است مبادی تصوّری برهان ـ ازجمله مفاهیم وجود، وجوب، امکان، علیت و سلسله علّی ـ نیازمند تحلیلی عمیق‌تر است. در تحلیل مفهوم «وجود» نشان‌داده‌شده در مقالهٔ اوّل عدم‌اتّخاذ موضع صحیح دربارهٔ سورها می‌تواند صدق برخی مقدّمات و نتیجهٔ برهان را خدشه‌دار سازد. همچنین مختار نویسندگان در مقالهٔ دوّم با لحاظ تحلیل ایشان از مفهوم «واجب‌الوجود» منجر به بی‌اعتباری برهان خواهدشد؛ چراکه دراین‌صورت نتیجهٔ برهان به‌عنوان پیش‌فرضی زبانی، به برهان تحمیل‌شده‌است و عملاً صورت‌بندی نقیض نتیجه در زبان ممتنع است. تحلیل مفاهیم «واجب‌الوجود» و «ممکن‌الوجود» آشکار می‌سازد تعریف‌های ارائه‌شده جامع افراد و مانع اغیار نیستند و بدون ارائهٔ تحلیل دربارهٔ محمولات مرتبه‌دوّم «وجوب» و «امکان» دفع این اشکال ممتنع است. در ادامه نشان‌داده‌شده‌است محمول «علّیّت» می‌تواند با درجهٔ تحلیل بیشتری ارائه‌گردد؛ به‌طوری که بتوان در عین تأمین شروط لازم، به شروط کافی در تعریف آن دست‌یافت. دربارهٔ مفهوم «سلسلهٔ علّی تامّ ممکنات» نیز اشکالاتی ـ ازجمله مانع نبودن تحلیلِ سلسلهٔ تامّ علّی از داخل شدن سلسلهٔ تهی ـ مطرح‌شده که با ارائهٔ تحلیل‌های جایگزین دفع‌شده‌است.

کلمات کلیدی: برهان صدّیقین، ابن‌سینا، منطق محمولات، مفهوم وجود، واجب‌الوجود، ممکن‌الوجود، علّیّت، سلسلهٔ علّی.

---

۱. (نویسنده‌مسئول) دانشجوی دکترای فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شیراز، فارس، ایران.
shirazy.sajjad@gmail.com
۲. استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شیراز، فارس، ایران. ghkakaie@rose.shirazu.ac.ir
۳. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شیراز، فارس، ایران. mabbash@rose.shirazu.ir

مقدمه

برهان صدّیقین استدلالی است که در آن بدون فرض وجود ممکن (مخلوقات)، وجود واجب‌الوجود اثبات‌می‌شود. شیخ الرئیس، مبتکر برهان صدّیقین، تقریرهای متفاوتی از این سبک برهان ارائه‌نموده‌است که ازجمله‌ی آن‌ها تقریر موجود در کتاب نجات می‌باشد (رنجبر، سعیدی‌مهر، و حسینی، ۱۳۹۲، ص. ۱۷).

رنجبر و همکاران (۱۳۹۲) در مقالهٔ «صورت‌بندی برهان صدّیقین ابن‌سینا در نجات بر پایه منطق محمولات مرتبه‌اوّل» درصدد اند تا امکان اثبات اعتبار منطقی این تقریر را در منطق محمولات بررسی‌کنند و اصولی را که برهان مذکور بر آن‌ها مبتنی است، آشکار سازند. تلاش آن‌ها برای این هدف انجام‌پذیرفته که از این طریق روشن گردد تقریر شیخ با ملاکی که خود وی برای براهین صدّیقین معرّفی‌می‌کند، تا چه میزان هم‌خوانی دارد. ایشان با بیان مفاهیم و مقدماتی که استدلال در تقریر نجات بر آن‌ها مبتنی است، صورت‌بندی برهان در زبان منطق محمولات مرتبه‌اوّل را به‌همراه اثبات کامل آن در ۷۸ گام ارائه‌داده‌اند. در ادامه گزارش مختصری از مراحل آن از نظر می‌گذرد.

گزارش صورت‌بندی مقالهٔ اوّل

ابتدا فرض‌شده موجودی (a) هست. a یا واجب است یا ممکن:[۱]

$$Ea \rightarrow Pa \vee Na$$

اگر a واجب باشد، مدّعا ثابت است؛ وگرنه سلسلهٔ علّی تامّ (b) شامل او موجود است:[۲]

$$Eb \wedge CSb \wedge Mab$$

در این مرحله فرض خُلف می‌شود که همهٔ مؤلّفه‌های b ممکن باشند:

$$(\forall x)(Mxb \rightarrow Px)$$

---

۱. اصل انحصار موجود در واجب و ممکن (رنجبر، سعیدی‌مهر، و حسینی، ۱۳۹۲، ص. ۳۱).

۲. اصل «وجود سلسلهٔ علّی تام» (همان، ص. ۳۲) یعنی به‌ازای شیء ممکن a خواهیم‌داشت b که یک سلسله علّی تامّ موجود در خارج است که a مؤلّفه‌ای از آن است.

براین‌اساس b نیز ممکن است[۱] و برای او علتی (c) وجود دارد:[۲]

$$Ec \wedge Ccb$$

اگر c علّت b باشد، علّت تک‌تک مؤلّفه‌های آن نیز هست.[۳] اگر c مؤلّفهٔ b باشد، پس c علّت خودش نیز هست و این باطل است.[٤] همچنین اگر c مؤلّفه b نباشد، یا واجب است یا ممکن؛ دراین‌حال:

- اگر c ممکن باشد، برطبق تعریف سلسلهٔ علّی تام، تمام علل موجود ممکن فرضی باید از مؤلّفه‌های این سلسله باشد؛ درحالی‌که ذیل این فرضْ c مؤلّفهٔ b نیست.
- اگر c واجب باشد، ازاین‌جهت که علّت a است، باید مؤلّفهٔ b باشد؛ چراکه گفتیم علّت هر شیء ممکن، مولّفه‌ای از سلسلهٔ علّی تامّ ممکنات است؛ درحالی‌که ذیل این فرض c مؤلّفهٔ b نیست (به‌علاوهٔ اینکه در فرض خُلف فرض‌شد همهٔ مؤلّفه‌های b ممکن‌اند).

با ابطال فرض خُلف، نتیجه‌گرفته‌می‌شود:

$$\neg(\forall x)(Mxb \rightarrow Px)$$

یعنی چنین نیست که تمامی مؤلّفه‌های b ممکن باشند؛ بلکه حدّاقل یکی از مؤلّفه‌های b واجب است. از طرفی چون b موجود است، باید تمام مؤلّفه‌هایش نیز موجود باشد.[۵]

بنابراین مؤلّفه‌ای در b وجود دارد که ممکن نیست؛ پس مؤلفه مذکور واجب و درنتیجه واجب موجود است.

گزارش صورت‌بندی مقالهٔ دوّم

یک سال پس از انتشار مقالهٔ نخستْ نویسندگان در مقاله‌ای با عنوان «تأملی دوباره در باب

---

۱. اصل ممکن بودن سلسلهٔ علّی تامّ ممکنات (همان، ص. ۳۳).
۲. اصل علّیّت (همان‌جا).
۳. اصل تعدّی (رنجبر، سعیدی‌مهر، و حسینی، ۱۳۹۲، ص. ۳٤).
٤. اصل غیرانعکاسی بودن رابطهٔ علیت (همان، ص. ۳۱).
۵. اصل ترتّب سلسله بر مؤلّفه‌ها (همان، ص. ۳٤).

برهان صدّیقین سینوی در نجات»(۱۳۹۳) با تأملی دوباره بر صورت‌بندی مقالهٔ پیشین، نشان‌می‌دهند فرض‌های این صورت‌بندی به‌همراه دو فرض وحدت واجب و وجودِ حدّاقل یک موجود ممکن، منجر به بروز تناقض می‌گردد.

در حقیقت با الحاق اصل یکتایی واجب‌الوجود به نتیجهٔ برهانِ مقالهٔ اوّل خواهیم‌داشت: حدّاقل و حدّاکثر یک واجب‌الوجود (n) موجود است.

از طرفی در نظام فلسفی ابن‌سینا حدّاقل یک ممکن‌الوجود (a) نیز موجود است که n علّت آن است و با او تشکیل سلسلهٔ علّی تامّ (b) می‌دهد. حال بنابر اصل یکتایی واجب‌الوجود، b نمی‌تواند واجب باشد و به علّت نیاز دارد و علّت b به‌همان‌دلیل ناچاراً n خواهدبود.

براساس اصل تعدّی (رنجبر، سعیدی‌مهر، و حسینی ۱۳۹۲، ص. ۳٤)، n علّت افراد b ازجمله خودش است و این با اصلِ غیرانعکاسی بودن رابطهٔ علّیّت (همان، ص. ۳۱) در تناقض است.

راه‌حلّ این اشکال به‌همراه برخی تغییرات جزئی دیگر ازجمله حذف محمول «سلسله» بودن در تعریف «سلسلهٔ علّی تام» و نیز حذف محمول موجود بودن از همهٔ مقدّمات صورت‌بندی برهان، به صورت‌بندی جدیدی در ٤۸ گام انجامیده که بر فرض‌های کمتری نسبت‌به صورت‌بندی پیشین مبتنی است. در ادامه گزارش مختصری از آن ارائه‌می‌کنیم.

برهان با این فرض خُلف آغازشده‌است که هیچ واجب‌الوجودی موجود نباشد:

$$(\forall x)(\neg Nx)$$

فرض‌می‌کنیم موجودی (a) هست. a یا واجب است یا ممکن.[۱] با فرض صدر برهان، a واجب نیست و به‌عنوان یک موجود ممکن، برای او سلسلهٔ علّی تامّ ممکنات b موجود است.[۲]

برطبق فرض خلف، b ممکن است و علّت او (c) موجود و ممکن است.[۳] براساس تعریف «سلسلهٔ علّی تامّ ممکنات» هر علّتی که ممکن است، باید مؤلّفهٔ b باشد:

---

۱. اصل انحصار موجود در واجب و ممکن (رنجبر، فلاحی، و حسینی ۱۳۹۳، ص. ۳٤).
۲. اصل وجود سلسله علّی تامّ ممکنات (همان، ص.۳۵).
۳. اصل علّیّت (همان‌جا).

$$(\forall x)[(Cxa \wedge Px) \rightarrow Mxb]$$

پس c مؤلّفه b است.[۱] از آنجایی که محال است چیزی علّت خودش باشد،[۲] فرض خلف باطل است:

$$\neg(\forall x)(\neg Nx) \equiv (\exists x)Nx$$

حال با اعمال هم‌ارزی نقیض سور کلّی، مطلوب ظاهر می‌شود: وجود دارد شیئی که واجب است.

مسئلهٔ اصلی

نسبت‌به علوم دیگر، در مسائل فلسفی ایضاح مبادی تصوّری ضروری‌تر است؛ زیرا بسیاری از مسائل فلسفی علی‌رغم اینکه در ابتدا ازجهتِ تصدیقْ نظری پنداشته‌می‌شوند، بعد از تصوّر صحیح اطراف مسئله به‌عنوان مسئله‌ای بدیهی شناخته‌می‌شوند؛ یعنی معمولاً ابهام تصوّری قضایای فلسفی بیشتر از ابهام تصدیقی آن‌ها است (جوادی آملی، و پارسانیا، ۱۳۹۳، ج۱، ص. ۲۱۸).

پیرو توجّه به اهمّیّت ضرورت فوق، ویژگی درخشان مقالات مذکورْ تمهید چارچوب کاری و تهیّهٔ مبنایی قابل‌اتّکا برای تصوّر شفّاف و دقیقِ مبادی تصوّریِ منظومهٔ هستی‌شناسی ابن‌سینا است. علاوه‌بر اینکه کاربست امکانات منطق جدید در مقالات توانسته این مبادی تصوّری را ـ که همواره منشاء ابهامات و کژتابی‌های حاصل از زبان طبیعی بوده‌است ـ به سرحدّی از خلوص، پیراستگی و دقّتی ریاضی‌وار برساند که کمتر دیده‌شده‌است و می‌تواند منبع الهام مهمّی برای علاقه‌مندان کاربست رهیافت تحلیلی در فلسفهٔ اسلامی باشد.

پس از حدود ده سال مقالهٔ حاضر ضمن ارج‌نهادن به دستاورد نویسندگان، به بازخوانی انتقادی دو مقالهٔ مذکور خواهدپرداخت تا با درجهٔ تحلیل بیشتری بتوان مبادی تصوّری احصاءشده را توضیح‌داد و اشکالات آن را درصورتِ وجود و در حدّ امکان برطرف‌نمود.

تحلیل مفاهیم به‌عنوان بخشی از فرآیند ایضاح مبادی تصوّری مسائل فلسفه به‌معنی تفکیک مفاهیم مرکّب و بسیط از یکدیگر و تجزیهٔ مفاهیم مرکّب به اجزاء بسیط است.

---

۱. اصل تعدّی (رنجبر، فلاحی، و حسینی ۱۳۹۳، ص. ۳۵).

۲. اصل غیر انعکاسی بودن رابطه علّیّت (همان‌جا).

ازجمله مفاهیمی که به‌نظر نگارنده ممکن است تحلیل ارائه‌شده درباره‌شان کافی نباشد، مفاهیم وجود، وجوب، امکان، علّیّت و سلسله است. در ادامه به تامّل و تحلیل بیشتر آن‌ها می‌پردازیم.

۱. تحلیل مفهوم «وجود»

۱/۱. تحلیل مقالهٔ اوّل

مفهوم «موجود» یا «وجود داشتن» در مقالهٔ اوّل به‌عنوان یک محمول مستقل (= تجزیه‌ناپذیر) و با نماد E معرّفی‌شده‌است؛ به‌این‌صورت که Ex یعنی x وجود دارد (رنجبر، سعیدی‌مهر، و حسینی، ۱۳۹۲، ص. ۲۵).

نویسندگان در مقالهٔ اوّل از ورود به بحث پردامنهٔ نحوهٔ صورت‌بندی محمول «وجود» پرهیزکرده و معتقدند این صورت‌بندی با هر مبنای دیگری نیز خدشه‌ای به اعتبار برهان واردنخواهدساخت، اگرچه ممکن است منجر به تغییراتی جزئی در تعداد و صورت مقدّمات گردد (همان، ص ۳۱).

منطق محمولات کلاسیکْ قضاوت دربارهٔ معنادار بودن وجود محمولیِ مرتبه‌اوّل را امری خارج از قلمرو منطق نمادین محسوب‌کرده‌است (فلاحی، ۱۳۸۸، ص. ٥٤)؛ پس اضافه‌نمودن چنین محمولی توسط نویسندگان ازلحاظِ نحوی مجاز و پذیرفته است.

امّا افزودن این محمول مستلزم آن است که دامنهٔ سخنْ موسّع‌تر از موجودات خارجی درنظرگرفته‌شود و شامل معدومات[1] نیز باشد؛ وگرنه ذکر «اصل وجود» مهمل به خواهدبود. به‌عبارت‌دیگر برمَبنای ضرورتی که برای بیان اصل وجود در مقالهٔ اوّل لحاظ‌شده‌است، خواهیم داشت:

$$\neg(\forall x)Ex$$

که خوانده‌می‌شود: چنین نیست که به‌ازای هر x از دامنهٔ سخن، x در خارج موجود باشد.

ایرادی که با این مبنا بر مقالهٔ اوّل وارد است: دربارهٔ دامنهٔ عمل سورها موضع واحد و مشخّصی اختیار نشده و در مواضع مختلفْ سورها به‌نحو متناقضی به‌کاررفته‌اند؛ درحالی‌که

---

۱. به‌عبارتی معدوماتْ همان موجودات فرضی‌اند؛ مانند سندباد، شرلوک هلمز، پادشاه فعلی فرانسه و نخست‌وزیر فعلی ایران. اگر کسی علاقه‌مند است معدوم را «وجود ذهنی» بنامد و «وجود» را به ذهنی و خارجی تقسیم‌کند، ایرادی ندارد؛ امّا چنین کسی باید به اشتراک لفظی به‌وجودآمده توجّه‌کند (فلاحی، ۱۳۸۸، ص. ٦٢).

هر تصمیمی دراین‌باره می‌تواند تبعات و نتایج متفاوتی داشته‌باشد (فلاحی، ۱۳۸۸، ص. ٦۲).

اگر دامنهٔ عمل سور تنها بر روی موجودات دامنهٔ سخن باشد و سخن به قضایای خارجیّه[۱] محدود شده‌باشد، وجود موضوع در هر گزارهٔ مسوّره مفروض خواهدبود؛ بااین‌حال می‌بینیم در موارد متعدّدْ این پیش‌فرض لحاظ‌نشده و همچنان در مقدّمات وجود ممکنات شرط شده‌است. این نشانهٔ غفلت از این فرض مقدّر است؛ مثلاً اصل وجود سلسلهٔ علّی تام (رنجبر، سعیدی‌مهر، و حسینی، ۱۳۹۲، ص. ۳۲):

$$(\forall x)\{(Px \wedge Ex) \rightarrow (\exists y)[(CSy \wedge Ey) \wedge Mxy]\}$$

که باید به‌شکل ذیل صورت‌بندی‌می‌شد:

$$(\forall x)[Px \rightarrow (\exists y)(CSy \wedge Mxy)]$$

چراکه فرض شد سورْ تنها بر روی اعضای موجود دامنهٔ سخن عمل‌می‌کند. علاوه‌براین در فرض فوق «اصل وجود» نیز به صدق منطقی تبدیل‌شده و ذکر آن حشو است.

وگرنه اگر دامنهٔ عمل سور بر کلّ دامنهٔ سخن- شامل معدومات- فرض‌شود و سخن به قضایای حقیقیّه گسترش یابد، باید موضوع هر قضیّهٔ خارجیه‌ای را به محمول «وجود» مقیّد کنیم. این قید دست‌کم دربارهٔ اصل منعکس بودن رابطهٔ علّیّت (رنجبر، سعیدی‌مهر، و حسینی، ۱۳۹۲، ص. ۳۱) رعایت‌نشده و این عدم‌توجّه می‌تواند دربارهٔ اعضای معدوم دامنهٔ سخن مشکل‌زا باشد؛ برای مثال اگر شیءِ احتمالاً فرضیِ «خودآ»[۲] را داخل در دامنهٔ سخن بدانیم، اصل غیرانعکاسی بودن رابطهٔ علّیّت (همان، ص۳۱) دربارهٔ او صدق نمی‌کند و به‌تبع آن، خود این اصل به‌عنوان یک موجبهٔ کلّیّه کاذب می‌شود:

$$(\exists x)Cxx \equiv \neg(\forall x)\neg Cxx$$

---

۱. تفاوت قضایای حقیقیّه و خارجیّه در این است که قضایای خارجیّه صرفاً از موجودات سخن می گویند، امّا قضایای حقیقیّه شامل موجودات فرضی نیز می شوند؛ موجوداتی که در عالم واقعْ موجود نیستند (همان‌جا).

۲. به‌معنای واجب‌الوجودی که خودش خودش را ایجادمی‌کند. نویسندگان با ارجاع به *نجات* (ابن‌سینا، ۱۳٦٤، ص. ۲۳۵) و *مبدأ و معاد* (همو، ۱۳٦۳، ص. ۲۲) آن را یکی از تعابیر محتمل ابن‌سینا دربارهٔ واجب‌الوجود معرّفی‌کرده‌اند (رنجبر، سعیدی‌مهر، و حسینی، ۱۳۹۲، ص. ۲۲).

یعنی دست‌کم یک شیء وجود خواهدداشت که خودش علّت خودش است.

علاوه‌براین در این حالتْ نتیجهٔ برهان نیز چیزی غیر از مدّعا است؛ زیرا $(\exists x)Nx$ می‌گوید دست‌کم یک شیء «واجب‌الوجود بذاته» در دامنهٔ سخن سخن وجود دارد، نه در خارج. در این فرض انتظارمی‌رود در نتیجهٔ برهان شاهد چنین عبارتی باشیم:

$$(\exists x)(Nx \wedge Ex)$$

که خوانده‌می‌شود: وجود دارد شیئی- در دامنهٔ سخن- که «واجب‌الوجود بذاته» است و در خارج موجود است.

به‌طور خلاصه اشکال واردشده به تحلیل مقالهٔ اوّل دربارهٔ محمول «وجود»، این است: غفلت از تصمیم‌گیری راجع‌به دامنهٔ عمل سورها به‌تبع معرّفی محمول «وجود» و داخل‌نمودن معدومات به دامنهٔ سخن. اشکالی که لازمهٔ یک طرف آن حشو بودن قیود متعدّی در اصول موضوعهٔ برهان در کنار حشو بودن «اصل وجود»، و لازمهٔ طرف دیگر آن کذب اصل غیرانعکاسی بودن رابطهٔ علّیّت و اخص بودن نتیجهٔ برهان از مدّعا است؛ بااین‌حال اینکه «اصل وجود» در مقالهٔ اوّل به‌عنوان یک اصل فلسفی- نه زبانی- مطرح‌شده‌است، می‌تواند مزیّت مهمّی برای مقالهٔ اوّل محسوب شود و دست ما را برای ارائهٔ تحلیل سایر مبادی تصوّری بازتر بگذارد، مشروط به اینکه مطمئن باشیم دامنهٔ سخن اعمّ از موجودات و معدومات است و سورها بر کلّ دامنه عمل‌می‌کنند. دراین‌صورت لازم است اصل غیرانعکاسی بودن علّیّت و ساختمان برهان برای تحصیل نتیجهٔ سازگار با این مبنا- که در بالا به آن اشاره‌شد- بازنویسی گردد.

۱/۲. تحلیل مقالهٔ دوّم

در مقالهٔ دوّم- احتمالا ناظر به اشکال فوق- تعریف «وجود» به‌عنوان یک محمول مستقل اصلاح‌گردیده و به‌جای آن از تعبیر «وجود به‌معنای این‌همانی» استفاده‌شده‌است:

> برطبق صورت‌بندی پیشینْ مفهوم «وجود» به‌صورت یک محمول مستقل دیده‌می‌شود؛ امّا در برخی صورت‌بندی‌هایی که امروزه برای مفهوم «موجود» درنظرگرفته‌می‌شود، «موجودیّتِ» محمول نشانهٔ مستقلّی نیست، بلکه بخشی از ساختار زبان است؛ درنتیجه «موجودیّت» بدون افزودن نمادی جدید و تنها با

نشانه‌های متداوّل در نظام «منطق محمولات مرتبه‌اوّل با این‌همانی»، یعنی سور جزئی و این‌همانی نشان‌داده‌می‌شود (رنجبر، فلاحی، و حسینی، ۱۳۹۳، ص. ۳٤).

این تعبیر به‌ترتیب زیر صورت‌بندی‌شده‌است:[۱]

$$Ex \equiv_{def} (\exists y)(y = x)$$

تعبیر فوق باعث می‌شود اصل وجود تبدیل به صدق منطقی، و از برهان خارج شود. این همان تغییری است که در مقالهٔ اوّل به تبعات آن اشاره‌شده‌بود.

لازمهٔ تعریف فوق این است که اصل وجود همواره صادق یا «همان‌گو» [2] باشد؛ چراکه در منطق کلاسیک به‌ازای همهٔ افراد دامنهٔ سخن رابطهٔ فوق برقرار است.[۳] به‌عبارت‌دیگر خواهیم‌داشت:

$$(\forall x)Ex \quad or \quad (\forall x)(\exists y)(y = x)$$

یعنی نویسندگان در مقالهٔ دوّم با این تعبیر از وجود محمولی، آگاهانه دامنهٔ سخن را به موجودات خارجی محدود ساخته‌اند. این حصر توجّه، دست‌کم در این برهان مطلوب است؛ زیرا در برهان صدّیقین ابن‌سینا هدفْ سخن گفتن دربارهٔ معدومات نیست، بلکه اثبات یک موجود «واجب‌الوجود بذاته» در میان موجودات است؛ براین‌اساس اشکال عدم‌تصمیم‌گیری دربارهٔ دامنهٔ عمل سورها در مقاله اوّل مرتفع می‌شود. در این مقاله سورها بر همهٔ اعضای دامنه‌ـ که تنها شامل موجودات خارجی‌اندـ عمل‌می‌کند. می‌توان پیامد این تصمیم را در اختصار و کاهش تعداد اصول و مراحل برهان شاهد بود.

علی‌رغم مزایای مذکورْ تحلیل مفهوم «وجود» به این شکل و محدود ساختن دامنهٔ سخن به موجودات در کنار تحلیل ایشان از مفهوم «واجب‌الوجود»، اعتبار فلسفی برهان را مخدوش

---

۱. در مقالهٔ اوّل و دوّم، این صورت‌بندی به‌احتمال قوی سهواً به‌صورت ذیل آورده‌شده‌است:

$$Ex \equiv_{def} (\exists x)(x = x)$$

2. همان‌گو (Tautological) در منطقْ گزاره‌ای است که با هر تعبیر برای منطق گزاره‌ها (یا تابع ارزش‌گذاری) همواره صادق است. اوّل بار ویتگنشتاین (۱۹۲۱) در *رساله منطقی ـ فلسفی* خود واژهٔ «توتولوژی» را به‌کاربرد.

۳. منطق محمولات کلاسیکْ خود را به وجود مصداق و مرجعی برای هر نام خاص متعهّد می‌داند (نبوی، ۱۳۹٦، ص. ۱۱۲).

خواهدساخت؛ چراکه در این فرضْ زبان نسبت‌به مدّعای برهان بی‌طرف نیست و نتیجهٔ برهان پیشاپیش ازسمتِ زبان به ما تحمیل‌شده‌است؛ به‌این‌دلیل که براساس توضیحات ذیلْ امکان صورت‌بندی نقیض نتیجهٔ برهان در سطح زبان ممتنع خواهدبود؛ یعنی استنتاج برهان عملاً تحصیل حاصل است. توضیح اینکه مطابق اصل «هم‌ارزی وجوب و وجود»ـ که در تحلیل مفهوم «واجب‌الوجود» از آن صحبت خواهدشدـ نتیجهٔ برهان نجات می‌تواند هرکدام از طرفین هم‌ارز زیر باشد:

$$(\exists x)Nx \equiv (\exists x)Ex$$

براین‌اساس نقیض نتیجهٔ برهان خواهدبود:

$$\neg(\exists x)Ex$$

امّا آیا نقیض نتیجه در زبان مختار نویسندگان معتبر است؟ به‌عبارت‌دیگر آیا سخن گفتن از چنین قضیّه‌ای در زبان میزبانِ این برهان مجاز است؟ خیر.

نویسندگان در مقالهٔ دوّم تصریح‌کرده‌اند با حذف محمول وجود و تعریف آن به‌صورت فوق، «اصل وجود»ـ که در مقالهٔ اوّل به‌عنوان پیش‌فرض فلسفی درنظرگرفته‌شده‌بودـ تبدیل به صدق منطقی می‌گردد و از برهان خارج‌می‌شود (رنجبر، فلاحی، و حسینی، ۱۳۹۳، ص. ۳٤)؛ پس با تفصیلات فوقْ «اصل وجود» به‌عنوان یک صدق منطقی و پیش‌فرض زبانیْ عیناً همان نتیجهٔ برهان است.

تبعات این اشکال در مبنا به بنای صورت‌بندی برهان در مقالهٔ دوّم هم سرایت‌می‌کند. در مقالهٔ دوّم برهان با این فرض خلف آغازشده‌است که هیچ واجب‌الوجودی موجود نباشد:

$$(\forall x)(\neg Nx)$$

با جایگزینی «وجود» به‌جای «وجوب» خواهیم‌داشت:

$$(\forall x)(\neg Ex) \equiv \neg(\exists x)Ex$$

واضح است که خلف این فرض نقیض «اصل وجود» و کذب آن بدیهی منطقی است. با این تفصیلاتْ ۳۹ گامی که برای اثبات متناقض بودن آن طی می‌شود، تحصیل حاصل است.

به طور خلاصه اشکالی که متوجه تحلیل «وجود» در مقالهٔ دوّم می‌باشد، این است که حصر دامنهٔ سخن به موجودات، در کنار تعریف وجهی مفهوم «واجب‌الوجود بذاته»، امکان صورت‌بندی نقیض نتیجهٔ برهان را در سطح زبان ممتنع می‌سازد. در این حالت برهان ارزش خود را از دست می‌دهد و نتیجه‌اش عملاً تحصیل حاصل است؛ چراکه زبان نسبت‌به مدّعای برهان بی‌طرف نیست و نتیجهٔ برهان ازسمتِ زبان پیشاپیش به الهیات تحمیل‌گردیده‌است.

با تامّل در این مسئله خواهیم‌دید اصل اشکال، در اثر صورت‌بندی مفهوم «واجب‌الوجود» به‌نحوی که اعمّ از وجوب غیری و بذات باشد، پدیدآمده‌است و با رفع آن، اشکال خودبه‌خود برطرف خواهدشد؛ زیرا دراین‌صورت وجوب بالذاتْ مساوق وجود نخواهدبود.

براین‌اساس تحلیل مفهوم «وجود» به‌معنای این‌همانی در مقالهٔ دوّم برای صورت‌بندی این برهان، به‌شرطی معتبر است که در تحلیل مفهوم «واجب‌الوجود» به‌نحوی که شامل چیزی غیر از «واجب‌الوجود بذاته» باشد، تجدیدنظر شود. چنانکه خواهدآمد، این اصلاح جز با ارائهٔ تحلیل دربارهٔ محمول مرتبه‌دوّم «واجب‌الوجود» ممکن نخواهدبود؛ امری که نویسندگان در هر دو مقاله ضرورتی برای پرداختن به آن ندیده‌اند؛ اگرچه در ادامه می‌بینیم که صورت‌بندی محمول مرتبه‌دوّم «واجب‌الوجود» در زبان مقالهٔ دوّم به‌دلیل عدم‌امکان صورت‌بندی معنادار محمول «وجودْ» ممتنع است.

۲. تحلیل «واجب‌الوجود»

«واجب» اسم فاعل از ماده و.ج.ب به‌معنای «ضرورت‌بخش» است و اضافهٔ آن به «وجود»، به‌معنای «ضرورت‌بخش وجود» خواهدبود. ترکیبات لفظ «واجب‌الوجود» در تعابیر ابن‌سینا دست‌کم برای دلالت بر چهار مدلول متباین دیده‌می‌شود؛ گاهی برای اشاره به یک شیء، گاهی برای اشاره به یک محمول مرتبه‌اوّل و گاهی برای اشاره به یک محمول مرتبه‌دوّم:

۱. «**واجب‌الوجود**»: در این استعمال «واجب‌الوجود» اسم خاصّی است که برای اشاره به شخص واجب‌تعالی به‌عنوان یک شیء مرتبه‌اوّل به‌کارمی‌رود. این نامْ حاصل توجّه به حیث ضرورت‌بخشی و علّت‌العلل بودن ذات احدی در نسبت او با اشیاء ممکن‌الوجود است.

۲. «واجب‌الوجود»: محمول مرتبه‌دوّمی که دامنه‌اش ماهیّات اشیاء است.[۱] اگر حمل این مفهوم بر یک ماهیّت صادق باشد، یعنی آن ماهیّت به‌گونه‌ای است که به افراد خود ضرورت وجود می‌بخشد.[۲]

۳. «واجب‌الوجود بذاته»: محمول مرتبه‌اوّلی که به‌عنوان یک ترکیب اضافی از اعتبار نقش ماهیّت در نحوهٔ وجود شیء حاصل می‌شود. اگر باء بذاته به‌معنای «سببیّت» درنظرگرفته‌شود، ترجمهٔ دقیق این مفهوم «ضرورت وجودیافته به سبب ماهیّتش» خواهدبود.[۳] در این حالت بهتر بود مادّهٔ «وجب» در لفظ عربی با هیئت مفعولی ظاهر می‌شد، نه فاعلی؛ مثلاً گفته‌می‌شد «موجَب الوجود بذاته».[٤]

٤. «واجب‌الوجود بغیره»: محمول مرتبه‌اوّلی که به‌عنوان یک ترکیب اضافی از اعتبار نقش علّت در نحوهٔ وجود شیء حاصل می‌شود و در حقیقت به موجودی اشاره‌می‌کند که «ممکن‌الوجود بحسب ذاته» است. این مفهوم می‌تواند در فارسی به «ضرورت وجودیافته به‌سبب دیگری» ترجمه‌شود. در این حالت نیز شاید دقیق‌تر می‌بود مادّهٔ «وجب» در لفظ عربی با هیئت مفعولی ظاهر، و گفته‌می‌شد «موجَب الوجود بغیره».[۵]

---

۱. باید توجّه داشت که ابن‌سینا (۱۳۸۲) دربارهٔ ماهیّت «واجب الوجود بذاته» استثناء قائل می‌شود و آن را ترکیبی از جنس و فصل نمی‌داند. ازنظرِ او ماهیّت «واجب‌الوجود بذاته» وجود است. وی در *دانشنامه علائی* می‌نویسد: «واجب‌الوجود را وجود، ماهیّت است.» (ابن‌سینا ۱۳۸۲، ص. ۷۹)؛ براین‌اساس باید ماهیّت را ازنظرِ ابن سینا به‌معنای «ما به الشیء هو هو» تعبیرکنیم؛ وگرنه ظاهر تفسیر او دربارهٔ ماهیّت واجب‌تعالی مهمل خواهدبود.

2. necessitating essence. [necessitate /nɪˈsɛsɪteɪt/: make (something) necessary as a result or consequence.]

۳. لاجرم این موجبیّت در مرتبهٔ آشکارسازی در ذهن و اثبات صورت‌بندی‌شده، نه در ثبوت؛ یعنی در خارجْ اقتضای موجود بسیط و لاحدّ، وجوب وجود است، نه اینکه وجودش سبب وجوب او باشد؛ یعنی چنین موجودی به‌واسطهٔ نحو وجودش نمی‌تواند واجب نباشد. شاید به‌همین‌دلیل است که ابن‌سینا در کنار دخیل دانستن نقش ماهیّت در ترکیب «واجب الوجود بذاته»، ماهیّت حق‌تعالی را وجود او معرّفی‌می‌کند؛ برای اینکه بتواند بساطت و همبستگی وجود و وجوب حق‌تعالی را در میراث الگوی‌های جاافتاده اصالت ماهیّت صورت‌بندی‌کند.

4. necessitated by its essence

5. Necessitated by another

تحلیل نویسندگان از محمول «واجب بودن» تنها در مقالهٔ اوّل ذکرشده و مقالهٔ دوّم به آن پایبند است. این تحلیل به‌کمک ادات وجهی و بر پایهٔ مفهوم «وجود»، ناظر به قسم سوّم از تقسیم فوق[۱] به‌این‌صورت است که «یک شیء واجب‌الوجود است، اگر و تنها اگر ضرورتاً موجود باشد.» (رنجبر، سعیدی‌مهر، و حسینی ۱۳۹۲، ص. ۲۷) که به‌شکل زیر صورت‌بندی شده‌است:

$$Nx \equiv_{def} \Box Ex$$

ازنظرِ ایشان مراد ابن‌سینا از واجب- مبتنی بر متن آثارش- عبارت است از «شیئی که موجود بودن برای آن ضرورت دارد.». او در نمط چهارم کتاب الاشارات والتنبیهات می‌نویسد:

> کلّ موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره فإمّا أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أو لا يكون. فإن وجب فهو الحقّ بذاته الواجب وجوده من ذاته و هو القيّوم[۲] (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص. ۲٦٦).

و یا در مبدأو معاد می‌نویسد:

> فالواجب الوجود هو الضروريّ ... و الذي هو واجب الوجود بذاته فهو الذي لذاته لا لشيء آخر[۳] (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص. ۲).

همچنین در ابتدای مقالهٔ دوّم از بخش الهیات نجات می‌نویسد:

> انّ الواجب الوجود، هو الوجود الذي متى فرض غير موجود، عرض منه محال. و انّ الممكن الوجود، هو الذي متى فرض غير موجود أو موجوداً، لم يعرض منه محال[٤] (ابن‌سینا، ۱۳٦٤، ص. ٥٤٦).

---

۱. بهتر بود به‌جهت جلوگیری از خلط بین مفاهیم فوق، در انتخاب عنوان دقّت‌می‌شد؛ یعنی باید عنوان این مفهومْ «واجب‌الوجود بذاته» می‌بود.

۲. به هر موجودی اگر ازحیث ذاتش- بدون توجّه به غیر- توجّه ود، یا به‌گونه‌ای است که وجود برایش فی‌نفسه ضروری است، یا چنین نیست؛ پس اگر وجود برای او ضروری باشد، او همان حقّ بالذات است که وجودش از ذات خودش واجب است، و او قائم‌به‌خود (قیّوم) است.

۳. پس واجب‌الوجود همان موجودِ ضروری است... و آن که واجب‌الوجود بالذات است، موجودی است که ضرورتِ وجودش از ذاتِ خودش است، نه از چیز دیگر.

٤. همانا واجب‌الوجودْ موجودی است که هرگاه عدمش فرض شود، از آن محال لازم می‌آید، و ممکن‌الوجود موجودی است که هرگاه عدم یا وجودِ آن فرض شود، از آن محالی لازم نمی‌آید.

به‌عبارت دقیق‌تر به‌نظر ایشان واجب ازنظرِ ابن‌سینا موجودی است که وجود برای ذاتش ضروری است؛ به‌گونه‌ای که عدم ذاتش محال و تناقض است (رنجبر، سعیدی‌مهر، و حسینی ۱۳۹۲، ص. ۲۳-۲۲).

ابن‌سینا به‌جز در تعبیر آخر ـ که در صورت‌بندی موردتوجّه نویسندگان قرارنگرفته‌است ـ وجوب وجود را امری در نسبت با ماهیّت شیء معرّفی می‌کند. این موجب شگفتی است که چگونه در تفسیر نویسندگان ماهیّت شیء لحاظ نشده‌است. این اشکال هنگامی جدّی‌تر می‌شود که قاعدهٔ «الشیء ما لم یجب لم یوجود» و اصل مساوقت وجوب و وجود را در این فضا لحاظ‌کنیم.

۲/۱. هم‌ارزی «وجود» و «وجوب»

ابن‌سینا (۱۳٦٤) در نجات می‌نویسد:

> في أنّ ما لم يجب لم يوجد ... فقد بان أنّ كلّ واجب الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته و هذا ينعكس؛ فيكون كلّ ممكن الوجود بذاته فإنّه إن حصل وجوده كان واجب الوجود بغيره[1] (ابن‌سینا، ۱۳٦٤، ص. ۳٦۸).

یعنی عکس قضیّهٔ «هر موجود واجب الوجود بغیره، ممکن‌الوجود بحسب ذاته است.» به ما نشان‌می‌دهد: هر «ممکن‌الوجود بحسب ذاته» اگر موجود باشد، «واجب الوجود بغیره» است؛[2]

وگرنه ترجیح بلامرجّح پیش‌خواهدآمد. ازطرفی موجود «واجب‌الوجود بذاته» نیز که به‌خودی‌خود واجب است و چون کلّ موجودات، منحصر در این دو سنخ‌اند، پس وجوب هر موجودی ثابت می‌شود. براین‌اساس هر شیء خارجی «واجب‌الوجود به‌سبب چیزی» به‌شمارمی‌آید، اعمّ از اینکه آن سببْ ذات شیء باشد یا شیئی غیر از خودش.

پس اگر بخواهیم «واجب‌الوجود» را با این میزانْ تعبیر و تعریف‌کنیم، همهٔ اشیاء داخل خواهندبود؛ چراکه براساس قاعدهٔ «الشیء ما لم یجب، لم یوجد» خواهیم‌داشت:

---

۱. دربارهٔ اینکه «آنچه واجب نشود، موجود نمی‌گردد.» ... پس روشن شد هر آنچه واجب‌الوجود به‌واسطهٔ غیر باشد، در ذات خود ممکن‌الوجود است، و این حکم معکوس نیز صادق است: هر ممکن‌الوجودی در ذاتِ خود هرگاه وجودش تحقّق یابد، واجب‌الوجود به‌واسطهٔ غیر خواهدبود.

۲. شاید اشکال شود عکس مستوی موجبهٔ کلّیه باید موجبهٔ جزئیّه باشد و در اینجا حاصلْ موجبهٔ کلّیه است. پاسخ این اشکال در توجه به رابطهٔ تساوی بَین دو مفهوم «واجب الوجود بغیره» و «ممکن الوجود بحسب ذاته» است. اشکال مذکور در عکس مستوی زمانی موجّه است که موضوع و محمول عامّ و خاص مطلق باشند.

$$(\forall x)(\neg \Box Ex \rightarrow \neg Ex) \equiv (\forall x)(Ex \rightarrow \Box Ex)$$

یعنی به‌ازای هر شیء اگر آن شیء در خارج موجود باشد، به‌ضرورت موجود است. حال مطابق اصل T در منطق موجّهات[1] می‌توان به دوشرطی ذیل رسید:

$$(\forall x)(Ex \leftrightarrow \Box Ex)$$

به‌این‌معنا که «ضرورت وجود» و «وجود» هم‌ارزند و همه‌جا می‌توان آن دو را جایگزین یکدیگر نمود.

۲/۲. تطبیق اشکال با تحلیل مقالهٔ اوّل از مفهوم «وجود»

در مقالهٔ اوّل مفهوم «وجود» به‌عنوان یک محمول مستقلّ بدون تعریف لحاظ‌شده و دامنهٔ وجود اعمّ است از موجودات خارجی و معدومات. ازطرفی مطابق قاعدهٔ «الشی ما لم یجب لم یوجد»، هر شیء واقع در عالم خارج تا وجودش ضرورت نیابد، موجود نمی‌شود و همین‌جا اشکال ظاهر می‌شود:

تعبیر نویسندگان از «واجب‌الوجود بذاته» مانع اغیار نیست؛ یعنی تمام موجودات «ممکن‌الوجود بحسب ذاته» نیز در این تعریف داخل‌ند؛ چراکه وجود آن‌ها نیز در خارج به همان اندازه واجب است؛ درحالی‌که مفادّ برهان راجع‌به اشیاء ممکن و واجبی است که بالفعل موجودند و تشکیل سلسله داده‌اند؛ بنابراین با لحاظ «هم‌ارزی وجوب و وجود» تعریف مانع اغیار نیست و ممکنات وجودیافته در تعریف داخل‌می‌گردند؛ چراکه نویسندگان تنها شرط واجب بودن هر موجودی را ضرورت حمل وجود بر او دانسته‌اند (رنجبر، سعیدی‌مهر، و حسینی، ۱۳۹۲، ص. ۲۷).

اهمّیّت اشکال فوق در این است که حل‌نشدن آن ـ با فرض جامعیّت و مانعیّت تحلیل مفهوم «ممکن‌الوجود بحسب ذاته» ـ مقدّمهٔ اوّل برهان را به‌عنوان یک موجبهٔ کلّیّه کاذب می‌سازد؛ زیرا با توجّه به حقیقیّه بودن انفصال[2] در این اصل، Nx و Px برای موجودات ممکن همزمان صادق است؛ پس این اصل عملاً در برهان بلااستفاده است:

$$(\forall x)(Px \vee Nx) \equiv False$$

---

1. T: $\Box P \rightarrow P$

۲. مانعةالخلوّ و مانعةالجمع

درحالی‌که یقیناً منظور ابن‌سینا چنین چیزی نیست و برهان، بدون این مقدمه به انجام نمی‌رسد.

۲/۳. تطبیق اشکال با تحلیل مقالهٔ دوّم از مفهوم «وجود»

با جایگزینی تحلیل ارائه‌شده در مقالهٔ دوّم ذیل مفهوم «وجود» خواهیم‌داشت:

$$Nx \equiv_{def} \Box\,(\exists y)(y = x)$$

این‌همانی اشیاء دامنهٔ سخن به‌عنوان قضیّه‌ای همیشه‌صادق منطقی برای همهٔ اشیاء دامنهٔ سخن برقرار است و داریم:

$$(\forall x)\,\Box\,(\exists y)(y = x)$$

یعنی در دامنهٔ سخن به‌ازای هر شیء ضرورتاً می‌توان فردی در دامنهٔ سخن یافت که با آن متّحد باشد. آن فرد دست‌کم خود شیء است؛ پس این قید نمی‌تواند مانع داخل‌شدن ممکنات در تعریف ارائه‌شده برای واجب‌الوجود گردد؛ درنتیجه این تحلیل در مقالهٔ دوّم نیز مانع اغیار نخواهدبود.

اشکال در اینجا برخلاف نقدی که پیش‌تر دربارهٔ مقالهٔ اوّل مطرح شد، از پیش‌فرضی زبانی، نه فلسفی، نشأت می‌گیرد: تعهّد وجودی منطق محمولات کلاسیک به وجود مرجع و مصداق برای هر نام خاص (نبوی، ۱۳۹۶، ص. ۱۱۲).

چنانچه پیش‌تر اشاره شد، این تعبیر می‌تواند برهان را بی‌اعتبار سازد؛ زیرا در این حالت همهٔ اشیاء در دامنهٔ سخن به‌نحو موجبهٔ کلّیه واجب‌الوجودند و نتیجهٔ برهان در قالب موجبهٔ جزئیه آورده‌ای ندارد.

۲/۴. تحلیل پیشنهادی

نشان‌داده‌شد تحلیل ارائه‌شده در این بخش با هیچ‌کدام از تعابیر ارائه‌شده در مقالهٔ اوّل و دوّم دربارهٔ «وجود» نمی‌تواند مانع اغیار باشد. به‌نظر نگارنده اساساً با عملگر وجهی و لحاظ‌نکردن ماهیّت شیء، امکان ندارد بتوانیم تحلیل صحیحی از «واجب‌الوجود بذاته» بودن ارائه‌دهیم.

در منظومهٔ فکری ابن‌سینا این ماهیّت شیء است که مشخّص می‌کند شیءْ واجب است یا ممکن (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص. ۲٦٦؛ ابن‌سینا ۱۳۸۳، ص. ۲).[۱] تنها قضاوت معتبر دربارهٔ موجودات

---

۱. چیزی که صدرا با طرح اصالت وجود و هیچ‌انگاری ماهیّت وجود نایافته، علیه آن قیام‌می‌کند.

مرتبه‌اوّل بدون لحاظ ماهیّتشان، حکم به وجوب وجود ایشان است، بدون امکان هیچ تمایزی.با این توضیحات در ادامه برای ارائهٔ تحلیل و صورت‌بندی صحیح این محمول، راه‌حلّی را پی‌خواهیم‌گرفت:

۲/۵. محمول مرتبه‌دوّم «ماهیّت بودن»

برای صورت‌بندی محمول مرتبه‌دوّم «واجب‌الوجود» لازم است ابتدا شرط‌کنیم موضوعات این محمول «ماهیّت» باشند؛ چراکه هیچ محمولی جز ماهیّتْ بازتاب‌دهندهٔ هویّت شیء بتمامه نیست. این قیدْ محمولات غیرذاتی (مثل زرد بودن) و غیرِتام (مثل جسم بودن) را ـ که تصوّر ضرورت‌بخشی از آنّها ممتنع است ـ خارج‌می‌سازد؛ بااین‌حال ازآنجایی‌که تحلیل محمول مرتبه‌دوّم «ماهیّت بودن» بر ستون‌ها و اصول موضوعهٔ ذات‌گرایی استوار گشته و تفصیل آن از حوصلهٔ این نوشته خارج است، آن را به‌عنوان مفهومی پایه و بدون تعریف درنظرمی‌گیریم و محمول نشانهٔ ES[1] را به آن اختصاص‌می‌دهیم. این محمول بر تعریف عامّ «ماهیّت» به‌معنای «ما به الشیء هو هو» دلالت خواهدداشت؛ به‌طوری که بتواند هم در باری‌تعالی بر وجود، و هم در ممکنات بر ترکیب جنس و فصل حمل‌گردد؛ برای مثال اگر محمول مرتبه‌اوّلِ «انسان بودن» را با نماد H نشان‌دهیم، آنگاه اگر بخواهیم بگوییم «انسان بودن» یک ماهیّت است، می‌گوییم: $ES(H)$؛ و یا اگر «جسم بودن» را با B نشان‌دهیم، آنگاه خواهیم‌گفت: $\neg ES(B)$ که یعنی «جسم بودن» ماهیّت نیست.

۲/۶. محمول مرتبه‌دوّم «واجب‌الوجود»

در مقالهٔ اوّل دامنهٔ سخن گسترده‌تر از موجودات است و مجازیم وجود را از برخی اشیاء سلب‌کنیم. به‌عکسْ در مقالهٔ دوّم دامنهٔ سخن به موجودات خارجی محدود شده‌است و نمی‌توان وجود را از هیچ‌کدام از اعضای دامنهٔ سخن سلب‌نمود. با توجه به این نکته باید گفت تحلیلی که در ادامه تمهید خواهدشد، در زبان مقالهٔ دوّم کارایی نخواهدداشت؛[2] براین‌اساس برمَبنای

---

1. essence

۲. یعنی نگارنده راه‌حلّی برای رفع اشکال مانع نبودن تعریف «واجب الوجود» در زبان مقالهٔ دوّم نیافته است؛ براین‌اساس نتایج مقالهٔ دوّم حدّاقل ناظر به این اشکال معتبر نیست.

امکانات زبان در مقالهٔ اوّل می‌توان مفهوم «واجب‌الوجود» را به‌عنوان یک محمول مرتبه‌دوّم با محمول نشانهٔ NE[1] به‌صورت زیر تعریف‌نمود:

$$NE(F) \equiv_{def} ES(F) \wedge (\forall x)(Fx \rightarrow \Box\, Ex)$$

که خوانده‌می‌شود: شیء مرتبه‌دوّم[2] F «واجب‌الوجود» است، اگر و تنها اگر F ماهیّت باشد و به‌ازای هر شیء مرتبه‌اوّلِ x اگر حمل F بر x صادق باشد، آنگاه x ضرورتاً در خارج موجود است؛ مثلاً دربارهٔ ماهیّت «انسان بودن» خواهیم‌داشت:

$$NE(H) \equiv ES(H) \wedge (\forall x)(Hx \rightarrow \Box\, Ex)$$

در این مورد موجبهٔ کلّیهٔ $(\forall x)(Hx \rightarrow \Box\, Ex)$ کاذب است؛ چراکه مفادّ آن دست‌کم برای انسان معدومی مثل هری پاتر یا پادشاه فعلی فرانسه برقرار نیست؛ پس باید گفت: $\neg NE(H)$ یعنی «انسان بودن» ضرورت‌دهندهٔ وجوب به افرادش نیست.

و یا دربارهٔ ماهیّت واجب‌تعالی، یعنی وجود، می‌توانیم به‌کمک محمول مرتبه‌اوّلِ وجود به چنین عبارتی برسیم:

$$NE(E) \equiv ES(E) \wedge (\forall x)(Ex \rightarrow \Box\, Ex)$$

در این مورد صدق $ES(E)$ با تکیه بر اشارهٔ صریح ابن‌سینا (۱۳۸۲، ص. ۷۹) مفروض است و در مورد صدق موجبهٔ کلّیهٔ عطف‌شده نیز می‌توان به‌سادگی حکم‌نمود؛ چراکه عیناً عکس نقیض قاعدهٔ «الشی ما لم یجب لم یوجد» است؛ یعنی:

$$(\forall x)(\neg \Box\, Ex \rightarrow \neg Ex) \equiv (\forall x)(Ex \rightarrow \Box\, Ex)$$

براین‌اساس می‌توان گفت: $NE(E)$ یعنی ماهیّت «واجب‌تعالی» که همان وجود است، «واجب‌الوجود» است،[3] پس می‌تواند به افرادش ضرورت وجود ببخشد.

---

1. necessitating essence

2. محمولات مرتبه‌اوّلْ اشیاء مرتبه‌دوّم هستند.

۳. صدق ES(E) در اینجا مستلزم آن نیست که مفهوم «وجود» به‌طور مطلق و برای هر موجودی ازجمله ممکناتْ ماهیّت باشد، بلکه تنها به‌این‌معنا است که شیئی وجود دارد که مفهوم «وجود» می‌تواند برایش به‌منزلهٔ ماهیّت باشد. طبیعتاً مفهوم «وجود» برای زید و امر ماهیّت به‌حساب‌نمی آید؛ چراکه آنچه زید و امر با آن هو هو می‌شوند، ماهیّت انسان بودن است، نه وجودی که بر آن‌ها عارض‌شده‌است.

۲/۷. تابع نشانگر ماهیّت شیء

در اینجا به ابزاری در زبان احتیاج داریم که بتواند حکمی را نه بر خود شیء، بلکه بر ماهیّتش حمل کند؛ به‌این‌منظور و برای صورت‌بندی «ماهیّت شیء» باید تابع نشانگری[۱] تعریف‌نمود که به‌عنوان عَمَلوَند[۲]، یک شیء مرتبه‌اوّل را اخذ و ماهیّت آن را به‌عنوان یک شیء مرتبه‌دوّم بازگرداند.

این تابع را با نماد δ[۳] و با فرض مجموعهٔ اشیاء مرتبه‌اوّل $\mathbb{U}$ به‌عنوان دامنهٔ تابع و مجموعهٔ اشیاء مرتبه‌دوّم $\mathbb{V}$ به‌عنوان برد تابع، به‌شکل زیر را تعریف می‌کنیم:

$$\delta: \mathbb{U} \rightarrow \{\, v \in \mathbb{V} \mid ES(v) \,\}$$

به این معنا که تابع نشانگر δ مجموعه اشیاء مرتبه‌اوّل $\mathbb{U}$ را به زیرمجموعه ای از مجموعه اشیاء مرتبه‌دوّم $\mathbb{V}$ که ماهیّت هستند به تناظر می‌نگارد؛[۴] براین‌اساس اگر H نشانه ای برای ماهیّت «انسان بودن» و h نشانه ای برای شیء مرتبه‌اوّل «هری پاتر» باشد، چنین اتّحادی صادق است:

$$H(x) \equiv \delta(h)(x)$$

به‌این‌معنا که خروجی عبارت $\delta(h)$ ماهیّت «انسان بودن» یا همان H است.[۵]

۲/۸. محمول مرتبه‌اوّل «واجب‌الوجود بذاته» براساس تحلیل وجود در مقالهٔ اوّل

حال می‌توانیم محمول مرتبه‌اوّل «واجب‌الوجود بذاته»[۶] را به‌شکل زیر صورت‌بندی‌کنیم:

$$Nx \equiv_{def} NE(\delta(x))$$

---

۱. «تابع نشانگر» (characteristic function) در نظریهٔ مجموعه‌ها تابعی است که به هر عنصر یک مجموعه می‌گوید آیا عضو زیرمجموعه‌ای معیّن است یا نه. به‌بیان ساده این تابع هر شیء را می‌گیرد و بسته به تعلّق یا عدم تعلّقش ویژگی یا ماهیتی مشخص به آن نسبت‌می‌دهد؛ ازاین‌نظر استفاده از چنین تابعی برای بازگرداندن ماهیّت از شیء- یعنی نشان‌دادن رابطهٔ یک موجود با ویژگی یا محمول آن- ازلحاظ صوری قابل‌توجیه است. چنانکه در منطق فازیْ این دیدگاه تعمیم‌یافته است و به‌جای پاسخ «آری» یا «خیر»، می‌توان به هر شیء مقداری میان صفر و یک نسبت‌داد که نشان‌دهندهٔ میزان تعلّق یا تحقّق ویژگی در آن است (نبوی، ۱۳۹۶، ص. ۱۸۸).

2. operand

۳. دلتا چهارمین حرف یونانی است که برخی از کاربردهای آن در ریاضیّات دلالت دارند بر «بازه‌ای از مقادیر ممکن برای یک کمیّت معیّن»؛ ازاین‌لحاظ ممکن است این معنا با ماهیّت به‌معنای «حدود وجود» قرابت داشته‌باشد.

4. maps

۵. شاید تعبیر δ(h)(x) برای خواننده شبیه به یک خطای نحوی به‌نظربرسد. باید توجه داشت که در اینجا δ یک عملگر فرازبانی و چیزی غیر از محمولات متداول است. عملگری است که به هر شیء مرتبه‌اوّلْ ماهیّت متناظر با آن را نسبت‌می‌دهد. در حقیقت δ(h) یک محمول تک‌موضعی است که قابل صدق و کذب نیست. با این توضیحات- همان‌طور که گفته شد- δ(h) کاملاً هم‌معنا و معادل با H است.

6. necessitated by its essence

که خوانده‌می‌شود: شیء مرتبه‌اوّل x «واجب‌الوجود بذاته» است، اگر و تنها اگر ماهیّت x واجب باشد.

۳. تحلیل ممکن‌الوجود

تحلیل «ممکن بودن» در مقالهٔ اوّل آمده و همچون تحلیل «واجب‌الوجود» در مقالهٔ دوّم نیز به آن پایبند بوده‌اند. به شیئی «ممکن» می‌گویند که نه موجود بودن برای ذاتش ضروری است و نه موجود نبودن (رنجبر، سعیدی‌مهر، و حسینی ۱۳۹۲، ص. ۲۷). این تعبیر به‌شکل زیر صورت‌بندی شده‌است:

$$Px \equiv_{def} \neg \Box Ex \wedge \neg \Box \neg Ex$$

۳/۱. بررسی برطبق تحلیل مقالهٔ اوّل از «مفهوم «وجود»»

با جایگزینی هم‌ارزی «وجوب و وجود» در رابطهٔ فوق خواهیم‌داشت:

$$Px \equiv_{def} \neg Ex \wedge \neg \Box \neg Ex$$

که خوانده‌می‌شود: x «ممکن‌الوجود» است، اگر و تنها اگر معدوم باشد و عدم آن ضرورت نداشته‌باشد. توجه‌می‌شود که شرط اوّل ممکن بودن در این تعبیر «معدوم بودن شیء» است و این شرط بر هیچ‌کدام از اشیاء خارجی که موضوع این برهان‌اند، صدق‌نمی‌کند.

براین‌اساس اشکال این تعریفْ جامع افراد نبودن آن است و حتّی هیچ موجودی در آن داخل نیست.

۳/۲. بررسی برطبق تحلیل مقالهٔ دوّم از مفهوم «وجود»

اگر تحلیل ارائه‌شده برای محمول «وجود» در مقالهٔ دوّم را در رابطهٔ فوق اعمال‌کنیم، خواهیم داشت:

$$Px \equiv_{def} \neg(\exists y)(y = x) \Box \neg(\exists y)(y = x)$$

که معادل است با:

$$Px \equiv_{def} \neg \Box True \wedge \neg \Box False \equiv False$$

و خوانده‌می‌شود: x «ممکن‌الوجود» است، اگر و تنها اگر حمل «ممکن‌الوجود» بر آن صادق نباشد. دلیل چنین هم‌ارزی‌ای این است که گزارهٔ $True$ در همهٔ جهان‌های ممکن صادق است؛ پس:

$$\Box True = True \Longrightarrow \neg \Box\, True = False$$

همچنین گزارهٔ $False$ در هیچ جهانی صادق نیست؛ پس:

$$\Box False = False \Longrightarrow \neg \Box\, False = True$$

و عطف این دو کاذب خواهدبود.

درنتیجهٔ کذب تعابیر فوقْ هیچ موجودی ذیل آن داخل در تعریف ممکن نمی‌شود؛ یعنی تحلیل نویسندگان مطابق آنچه گفته‌شد، چه براساس تحلیل ایشان از مفهوم «وجود» در مقالهٔ اوّل و چه براساس مبانی مقالهٔ دوّم، نمی‌تواند جامع افراد باشد و تحلیل معتبری نیست و می‌تواند فاسدکنندهٔ برهان باشد.

با این توضیحات، شبیه به آنچه دربارهٔ مفهوم «واجب‌الوجود» بیان شد؛ در ادامه برای ارائهٔ تحلیل وصورت‌بندی صحیح این محمول راه‌حلّی را پی‌خواهیم‌گرفت:

۳/۳. محمول مرتبه‌دوّم «ممکن بودن»

می‌توان مفهوم «ممکن بودن» را به‌عنوان یک محمول مرتبه‌دوّم با محمول نشانهٔ PE [1] براساس تعریف آن به «سلب ضرورت طرفین وجود و عدم» به‌صورت زیر تعریف‌نمود:

$$PE(F) \equiv_{def} ES(F) \wedge (\exists x)[Fx \wedge \neg \Box\, Ex \wedge \neg \Box\, \neg Ex]$$

اگر هم‌ارزی «وجوب» و «وجود» را در عبارت فوق اعمال‌کنیم، خواهیم‌داشت:

$$PE(F) \equiv_{def} ES(F) \wedge (\exists x)[Fx \wedge \neg Ex \wedge \neg \Box\, \neg Ex]$$

که خوانده‌می‌شود: شیء مرتبه‌دوّم F «ممکن‌الوجود» است، اگر و تنها اگر F ماهیّت باشد و وجود داشته‌باشد در دایرهٔ سخن (مشتمل بر معدومات و ممکنات) شیء مرتبه‌اوّل x که حمل F بر x صادق باشد، درحالی‌که x معدوم باشد و عدم برای او ضروری نباشد.

---

1. possible essence

مثلاً دربارهٔ ماهیّت «انسان بودن» خواهیم‌داشت:

$$PE(H) \equiv_{def} ES(H) \wedge (\exists x)[Hx \wedge \neg Ex \wedge \neg \Box \neg Ex]$$

این تعبیر دست‌کم انسان‌های معدومی همچون هری پاتر یا پادشاه فعلی فرانسه را داخل می‌کند؛ زیرا معدوم‌اند و عدم برایشان ضروری نیست. همین برای صدق طرف دوّم عطف کافی است؛ بنابراین تعریف جامع افراد است و می‌توان گفت: $PE(H)$ یعنی ماهیّت «انسان بودن»، «ممکن‌الوجود» است و به افرادش نه ضرورت عدم می‌بخشد و نه ضرورت وجود.

امّا دربارهٔ ماهیّت «واجب‌تعالی»ـ یعنی وجودـ خواهیم‌داشت:

$$PE(E) \equiv_{def} ES(E) \wedge (\exists x)[Ex \wedge \neg Ex \wedge \neg\Box \neg Ex]$$

جهت مانع شدن از دخول «واجب‌تعالی» در تعریفْ کافی است ثابت‌کنیم عبارت ذیل کاذب است:

$$Ex \wedge \neg Ex \wedge \neg \Box \neg Ex$$

آشکار است که چنین است؛ پس تعریف مانع اغیار است و باید گفت:

$$\neg PE(E)$$

یعنی ماهیّت «واجب‌تعالی» که همان وجود است، «ممکن‌الوجود» نیست؛ یعنی این چنین نیست که به افرادش نه ضرورت عدم بخشد و نه ضرورت وجود.

۳٫۴. محمول مرتبه‌اوّل «ممکن‌الوجود بحسب ذاته»

حال می‌توانیم محمول مرتبه‌اوّل «ممکن‌الوجود بحسب ذاته» را که تعبیر دقیق‌تری از مراد ابن‌سینا از ممکن‌الوجود است، به‌صورت زیر صورت‌بندی کنیم:

$$Px \equiv_{def} PE(\delta(x))$$

که خوانده‌می‌شود: شیء مرتبه‌اوّل x «ممکن‌الوجود بحسب ذاته» است، اگر و تنها اگر ماهیّت x «ممکن‌الوجود» باشد.

۴. مفهوم «علّت»

مفهوم «علّت» به‌عنوان یک محمول مرتبه‌اوّل دوموضعیْ تنها در مقالهٔ اوّل تحلیل‌شده‌است. آنجا تعریفی برای مفهوم «علّت» ارائه‌نشده‌است؛ امّا با چهار ویژگیْ قیودی به این رابطه نسبت‌داده‌شده‌است (رنجبر، سعیدی‌مهر، و حسینی ۱۳۹۲، ص. ۲۶–۲۵). این ویژگی‌ها عبارت‌اند از:

أ) وجودی بودن:[۱]

$$(\forall x, y)[Cxy \rightarrow (Ex \leftrightarrow Ey)]$$

ب) غیرانعکاسی بودن:

$$(\forall x)\neg Cxx$$

ج) نامتقارن بودن:

$$(\forall x, y)(Cxy \rightarrow \neg Cyx)$$

د) متعدّی بودن:

$$(\forall x, y, z)[(Cxy \wedge Cyx) \rightarrow Cxz]$$

ازنظرِ نویسندگانْ شروط فوق، شروط لازم رابطهٔ علّیّت است، نه شروط کافی: به‌عبارت‌بهتر با بیان این ویژگی‌ها تنها می‌دانیم که ضرورتاً هرجا میان دو شیءْ رابطهٔ علّیّت برقرار باشد، آنگاه این خصوصیّاتْ در آن رابطه وجود دارد؛ یعنی می‌دانیم که اگر رابطه‌ای علّی باشد، آنگاه چه شرایطی تحقّق خواهدداشت؛ امّا نمی‌دانیم دقیقاً وجودِ چه ویژگی‌هایی سبب علّی شدن یک رابطه می‌شود (رنجبر، سعیدی‌مهر، و حسینی ۱۳۹۲، ص. ۲۵).

همین فرض باعث شده تا مفهوم «علّت» همانند مفهوم «وجود» به‌عنوان یک محمول نشانهٔ بدون تعریف صورت‌بندی‌شود.

امّا به‌نظر می‌توان درجهٔ تحلیل مفهوم «علّت» را در زبان مقالهٔ اوّل تاحدّی جلو برد و تحلیل جزئی‌تری ارائه‌نمود. انگیزهٔ ارائهٔ تحلیل جدید این است که بتوان شرط کافی در تعریف «علّیّت» را به‌دست‌آورد؛ تعریفی که ویژگی‌های مذکور از لوازم آن به‌حساب‌آیند.

از آنجایی که علّت و معلول هر دو در وجود داشتن مشترک‌اند و ازنظرِ ابن‌سینا تشکیک در وجود راه ندارد، باید آنچه موجب علّت شدن علّت، معلول شدن معلول و برقرار شدن علّیّت بین آن دو است، چیزی در «ماهیّت به‌شرط شیء» علّت باشد. ابن‌سینا در مقالهٔ ششم الهیات شفا ذیل بیان مناسبات علّت و معلول می‌گوید:

---

۱. در زبان مقالهٔ دوّم اصل «وجودی بودن» رابطهٔ علّیّت به صدق منطقی تبدیل‌شده و سخن گفتن از آن بلاوجه است. به‌عبارت‌دیگر در زبان مقالهٔ دوّم نمی‌توان شرط وجودی بودن رابطهٔ علّیّت را بازنمایی نمود:

$$(\forall x,y)[Cxy \rightarrow True] \equiv True$$

الوجود بما هو وجود لا يختلف في الشدّة و الضعف، و لا يقبل الأقلّ و الأنقص و إنّما يختلف في ثلاثة أحكام و هي: التقدم و التأخر، و الاستغناء و الحاجة، و الوجوب و الإمكان[1] (ابن‌سینا، ۱۳۷٦، ص. ۲۷۹).

احکام ثلاثه صفاتی غیر از صفاتی است که در ماهیّت علّت و معلول به‌معنای «ما یقال فی جواب ما هو» مندرج است. آن‌ها صفاتی‌اند که پس از عروض وجود بر ماهیّتشان ظاهر می‌شوند.

در اعتبارات ماهیّت، به مجموع صفات مندرج در ماهیّت و صفات محصّل از عروض وجود بر آن ماهیّت، «ماهیّت به‌شرط شیء» می‌گویند. به‌عبارت‌دیگر صفات مندرج در «ماهیّت به‌شرط شیء»، مجموعهٔ صفات مندرج در جنس و فصل شیء است، به‌علاوهٔ وضع ایشان در قبال احکام ثلاثهٔ فوق؛ برای مثال ناطق بودن سعدی ـ علیه‌الرحمه ـ در ماهیّت لابشرط او مندرج است، امّا تقدم زمانی وجود او ـ به‌عنوان یک صفت ـ بر وجود حافظ در «ماهیّت به شرط شیء» او درج‌شده‌است؛ براین‌اساس باید شرط کافی در تعریف «علّیت» را در «ماهیّت به‌شرط شیء» علّت جست که هم شامل صفات ذاتی شیء و هم شامل وضع شیء درمقابلِ احکام ثلاثه است. با رجوع به آثار ابن‌سینا می‌توان شرط کافی علّیّت را در دو ویژگی خلاصه‌نمود:

شرافت علّت نسبت‌به معلول

«اشرف» به موجودی اطلاق‌می‌شود که ذاتاً بر موجود پایین‌تر مقدّم است (ابن‌سینا ۱٤۰٤ق، ص. ۲۱). برطبق قاعدهٔ امکان اشرفْ علّت باید اشرف از معلول باشد. مفادّ قاعده این است که موجودات براساس سلسله‌مراتب کمال مرتّب می‌شوند و موجود پست‌تر تنها زمانی امکان وجود می‌یابد که موجود بالاتر، در مراتب پیشینْ وجودیافته‌باشد؛ براین‌اساس در این سلسله عقول و موجودات فلکی نسبت‌به موجودات مادّی و زمینی شرافت بیشتری دارند. می‌توان خاصیّت «شریف‌تر بودن»[2] را به‌صورت یک محمول مرتبه‌اوّلِ دوموضعی مُدل‌نمود؛ با این تعبیر که «ماهیّت به‌شرط شیءِ» عملوند اوّل باید دارای همهٔ صفات کمالی عملوند دوّم باشد، به‌علاوهٔ حدّاقل یک صفت کمالی دیگر (صفتی که او را از عملوند اوّل متمایز سازد)؛ یعنی:

---

۱. وجود ازآن‌حیث که وجود است، در شدّت و ضعف اختلاف نمی‌پذیرد و کم‌تر و ناقص‌تر را نیز قبول‌نمی‌کند؛ بلکه اختلاف آن تنها در سه حکم است: تقدّم و تأخّر، بی‌نیازی و نیازمندی، و وجوب و امکان.

2. greater nobility

$$GNxy \equiv_{def} (\nexists F)(Fy \wedge \neg Fx) \wedge (\exists \mathrm{F})(Fx \wedge \neg Fy)$$

که خوانده‌می‌شود: شیء مرتبه‌اوّل x اشرف است از شیء مرتبه‌اوّل y، اگر و تنها اگر: وجود نداشته‌باشد شیء مرتبه‌دوّم F که حمل آن بر y صادق باشد و بر x کاذب، و وجود داشته‌باشد شیء مرتبه‌دوّم F که حمل آن بر x صادق باشد و بر y کاذب.

در این صورت‌بندی فرض است که در کاربست زبانْ تنها صفات کمالی و وجودی لحاظ‌شوند؛ مثلاً صفت «تاریک بودن» باید به‌صورت «روشن نبودن» لحاظگردد؛ یعنی این ویژگی به‌صورت $\neg Light(x)$ وبیان‌شود، نه به‌صورت $Dark(x)$.

أ) صفتی که وجود معلول را ضروری سازد

یعنی «ماهیّت به‌شرط شیء» علّت، شامل ویژگی‌ای باشد که احراز آن برای علّتْ موجب ضروری شدن وجود معلول گردد. این صفت ازنظر ابن‌سینا (۱۳۷٦) خارج از تقدّم، استغنا یا وجوب علّت نیست (ص. ۲۷۹).[1] بر این اساس می‌توان خاصیّت «ضرورت‌بخشی»[2] را به‌صورت ذیل مُدل‌نمود:

$$NPxy \equiv_{def} (\exists F)[Fx \wedge \neg Fy \wedge (Fx \leftrightarrow \Box\, Ey)]$$

که خوانده‌می‌شود: شیء مرتبه‌اوّل x به شیء مرتبه‌اوّل y ضرورت می‌بخشد، اگر و تنها اگر: وجود داشته‌باشد شیء مرتبه‌دوّم F که حمل آن بر x صادق باشد و بر y کاذب، و ملازمه بین صدق حمل F بر x و ضرورت وجود y صادق باشد.

می‌توان ترکیب این دو ویژگی به‌عنوان شروط کافی در تحلیل علّیّت را به‌ترتیب ذیل

---

۱. تقدّم و تأخّر ذاتی فقط در ذهن و عندالتحلیل متصوّر است. در عالم خارج علّت تامّه و معلول همواره با هم معیّت دارند و حالتی متصوّر نیست که علّت باشد و معلول نباشد؛ پس تمایز آن دو ازجهتِ تقدّم و تأخّر در خارج ممکن نیست و نمی‌توان آن را داخل در این اقسام دانست؛ مگر اینکه تسرّی روابط بین مفاهیم در ذهن را به مدالیل آن‌ها در خارج جایز بدانیم. همچنین وجوب نیز تنها در رابطهٔ علّیّتی که واجب بالذات طرف آن است، می‌تواند مطرح گردد. در این حالت باید گفت حکم حول وجوب بالذات و وجوب بالغیر خواهدبود، نه وجوب و امکان؛ چراکه برطبق قاعدهٔ «الشیء ما لم یجب، لم یوجد» هر موجودی در خارج ـ اعمّ از علّت و معلول ـ واجب است؛ پس دربارهٔ هر علّت و معلولی در سلسلهٔ طولی علل، به‌جز حلقهٔ اوّل، رابطه بین واجب‌بالغیر و واجب‌بالغیر دائر است و این نمی‌تواند ملاک اختلاف باشد؛ براین‌اساس باید گفت برطبق مبنای ابن‌سینا علّت و معلول فقط در دو حکم ممکن است اختلاف داشته‌باشند: «استغنا/حاجت» و «وجوب بالذات/وجوب بالغیر».

2. necessitating property

صورت‌بندی‌نمود:

$$Cxy \equiv_{def} Ex \wedge (\nexists F)(Fy \wedge \neg Fx) \wedge (\exists G)[Gx \wedge \neg Gy \wedge (Gx \leftrightarrow \Box Ey)]$$

به‌این‌معنی که: شیء مرتبه‌اوّل x علّت شیء مرتبه‌اوّل y است، اگر و تنها اگر x در خارج موجود باشد، و وجود نداشته‌باشد هیچ شیء مرتبه‌دوّم F که حمل آن بر y صادق و بر x کاذب باشد، و وجود داشته‌باشد شیء مرتبه‌دوّم G که حمل آن بر x صادق و بر y کاذب باشد و حمل آن بر x صادق باشد، اگر و تنها اگر y ضرورتاً موجود باشد.

۴/۱. ساده‌سازی عبارت

به‌جهت کاهش پیچیدگی تعریف ارائه‌شده سعی‌می‌کنیم در چند مرحله آن را ساده‌سازی‌کنیم. ابتدا با اعمال «هم‌ارزی وجود و وجوب» و هم‌ارزی دوشرطی داریم:

$$Cxy \equiv_{def} Ex \wedge (\nexists F)(Fy \wedge \neg Fx) \wedge (\exists G)[Gx \wedge \neg Gy \wedge (Gx \wedge Ey)]$$

حال براساس قاعدهٔ «پخش سور جزئی در عطف با گزاره خاص»[1] خواهیم‌داشت:

$$Cxy \equiv_{def} Ex \wedge Ey \wedge (\nexists F)(Fy \wedge \neg Fx) \wedge (\exists G)(Gx \wedge \neg Gy)$$

با اعمال نقیض سور جزئی و قاعدهٔ استلزام مادّی داریم:

$$Cxy \equiv_{def} Ex \wedge Ey \wedge (\nexists F)(Fy \wedge \neg Fx) \wedge \neg(\forall G)(Gx \rightarrow Gy)$$

حال براساس قواعد منطق مرتبه‌دوّم داریم:

$$Cxy \equiv_{def} Ex \wedge Ey \wedge (\nexists F)(Fy \wedge \neg Fx) \wedge x \neq y$$

که خوانده‌می‌شود: x علّت y است، اگر و تنها اگر x و y موجود باشند و وجود نداشته‌باشد شیء مرتبه‌دوّم F که حمل آن بر y صادق و بر x کاذب باشد، و x غیر از y باشد.

پس از این ساده‌سازیْ آشکار می‌گردد که شرط کافیِ رابطهٔ علّیّتْ چیزی جز وجود یک صفت کمالی افزوده در علّت نیست. تصوّر کفایت این شرط دربارهٔ علل معدّه چندان پذیرفته به‌نظرنمی‌رسد؛ زیرا مثلاً فضل عالِم بر جاهل در علم باعث نمی‌شود عالم علّت جاهل باشد؛ امّا در علل تامّهٔ هستی‌بخش حقیقتاً چنین رابطه‌ای برقرار است و همین ویژگی است که به وجود

---

1. $(\exists x)(F \wedge Gx) \equiv F \wedge (\exists x)Gx$

عقول طولی مجرّدِ متکثّرِ بسیط می‌انجامد؛ چراکه علّیّتْ زبان کمالِ وجود است.

به‌همین‌روش ابن‌سینا (۱٤۰٤ق) در **تعلیقات** منشأ اظهار صفت فعلیِ ضرورت‌بخشی واجب‌تعالی را صفت ذاتی حکمت او معرّفی می‌کند:

> الفعل المحكم هو أن يكون قد أعطى الشيء جميع ما يحتاج إليه ضرورة في وجوده و في حفظ وجوده بحسب الإمكان... هو بهذا المعنى حكيم و حكمته علمه بذاته، فهو حكيم في علمه، محكم في فعله. فهو الحكيم المطلق. و واجب الوجود أيضاً هو علّة كلّ موجود، قد أعطى كلّ موجود كمال وجوده و هو ما يحتاج إليه في وجوده و بقائه، و زاده أيضاً ما لا يحتاج إليه في هذين (ص. ۲۱).[1]

براین‌اساس «حکمت» همان صفت کمالی است که شرط کافی علّیّت حق‌تعالی است؛ چیزی که در معلول دست‌کم با قید اطلاق وجود ندارد.

۴/۲. تطبیق شروط لازم با تعریف

حال باید بررسی‌کنیم لازمهٔ تعریف فوقْ ویژگی‌های ذکرشده در مقالهٔ اوّل به‌عنوان شروط لازم است یا خیر:

أ) اصل وجودی بودن

به‌ازای هر x و y اگر x علّت y باشد، با اعمال قاعدهٔ حذف عاطف در تعریف فوق داریم:

$$Ex \wedge Ey \Rightarrow Ex \leftrightarrow Ey$$

بنابراین اصل «وجودی بودن» لازمهٔ منطقی تعریف مذکور است.

ب) نامعنکس بودن رابطهٔ علّیّت

فرض‌می‌کنیم x علّت x است. با جایگذاری در تعریف و با اعمال قاعده حذف عاطف داریم:

$$x \neq x$$

---

1. فعل محکم آن است که به هر موجودی همه آنچه را برای وجود و حفظ وجودش ضرورتاً نیاز دارد، به‌اندازه امکانش بدهد... پس ازاین‌جهت او حکیم است، و حکمت او همان علم او به ذاتش است. او در علمش حکیم است و در فعلش محکم؛ پس او حکیم مطلق است. واجب‌الوجود علّت هر موجودی است. او به هر موجودی کمال وجودش را ـ یعنی آنچه برای وجود و بقایش نیاز دارد ـ بخشیده، و افزون‌برآن چیزی را که برای آن دو نیاز ندارد نیز عطاکرده‌است.

این قضیّه منطقاً کاذب است. با ابطال تالیْ فرض خلف باطل می‌شود؛ یعنی تعریف فوق شرط غیرانعکاسی بودن رابطهٔ علّیّت را تأمین‌می‌کند.

ج) نامتقارن بودن رابطهٔ علّیّت

فرض خلف می‌کنیم که عبارت زیر صادق باشد:

$$(\exists x)(\exists y)(Cxy \wedge Cyx)$$

با جای‌گذاری قید «شریف‌تر بودن» علّت داریم:

$$(\exists x)(\exists y)\begin{bmatrix}(\nexists F)(Fy \wedge \neg Fx) \wedge (\exists \bar{F})(Fx \wedge \neg Fy) \\ \wedge \\ (\nexists F)(Fx \wedge \neg Fy) \wedge (\exists F)(Fy \wedge \neg Fx)\end{bmatrix}$$

از صدق قضیّهٔ فوق و براساس قاعدهٔ حذف عاطف نتیجه‌می‌شود:

$$(\exists x)(\exists y)[(\nexists F)(Fy \wedge \neg Fx) \wedge (\exists F)(Fy \wedge \neg Fx)]$$

که کاذب است. با کذب تالیْ فرض خلف باطل، و حکم ثابت می‌شود؛ پس ویژگی «نامتقارن بودن رابطهٔ علّیّت» نیز در تعریف تأمین‌شده‌است.

د) متعدّی بودن رابطهٔ علّیّت

به‌عنوان نقیض اصل تعدّی فرض خلف می‌کنیم که عبارت زیر صادق باشد:

$$\neg(\forall x)(\forall y)(\forall z)[(Cxy \wedge Cyz) \rightarrow Cxz]$$

که هم‌ارز است با:

$$(\exists x)(\exists y)(\exists z)[Cxy \wedge Cyz \wedge \neg Cxz]$$

با جایگزینی تعریف علّیّت و اعمال قاعدهٔ حذف عاطف داریم:

$$(\exists x)(\exists y)(\exists z)[Ex \wedge Ey \wedge \neg Ex]$$

با کذب تالی، فرض خلف باطل، و حکم ثابت می‌شود. پس ویژگی «متعدّی بودن رابطهٔ علّیّت» نیز در تعریف تأمین‌شده‌است.

براین‌اساس توانسته‌ایم به تعریفی برای علّیّت دست‌یابیم که شروط کافی و لازم در آن لحاظ‌شده‌است.

۵. مفهوم «مؤلّفه»

مفهوم «سلسله» در رابطهٔ تنگاتنگی با مفهوم «عضویّت»[1] تصوّرمی‌شود. سلسله بدون عضویّت متصوّر نیست[2] و عضویّت بدون سلسله. نویسندگان ناظر به تصریح ابن‌سینا دربارهٔ عینی بودن «سلسلهٔ علّی»، به‌جای واژهٔ «عضویّت» از لفظ «مؤلّفه»[3] برای اشاره به بخش‌های سلسله استفاده‌کرده‌اند (رنجبر، سعیدی‌مهر، و حسینی، ۱۳۹۲، ص. ۲۸).

«مؤلّفه» در مقالهٔ اوّل با محمول نشانهٔ M به‌عنوان یک محمول مستقل تعریف‌ناپذیر بین دو شیء معرّفی‌می‌شود (همان، ص. ۲۷)؛ بااین‌حال می‌توان دست‌کم این دو ویژگی را برای آن قائل بود:

۱. **نامتقارن بودن:** یعنی اگر شیء a مؤلّفهٔ b باشد، ممکن نیست b مؤلّفه‌ای از a باشد:

$$(\forall x)(\forall y)(Mxy \rightarrow \neg Myx)$$

۲. **غیرانعکاسی بودن:** یعنی هیچ شیئی نمی‌تواند خودش «مؤلّفه»ی خودش باشد:

$$(\forall x)\neg Mxx$$

۶. سلسله

مفهوم «سلسله»[4] که با نماد S به آن اشاره‌شده، در مقالهٔ اوّل تحلیل‌شده‌است. ازنظرِ نویسندگانْ سلسله یک محمول تک‌موضعی است که بر موجود کلّیِ عینی و مستقلّ از افراد عمل‌می‌کند:

> سلسله نوع خاصی از کلّ است که میان مؤلفه‌هایش رابطهٔ ترتّب برقرار است؛ یعنی هر مؤلفهٔ مفروضی از آن، به‌شرطی تحقّق می‌یابد که مؤلفهٔ متقدّم بر آن، تحقّق یافته‌باشد. مفهوم «سلسله» برخلاف مفهوم «ترتّب»، مفهومی تک‌موضعی است؛ امّا براساس ترتّب قابل‌تعریف است... «سلسله» در فلسفهٔ سینوی به‌منزلهٔ یک کلّ متشکّل از تعدادی مؤلّفه، در یک طرف رابطهٔ علّی به‌عنوان رابطه‌ای عینی قرارمی‌گیرد؛ بنابراین باید خودش نیز

---

1. being member of

۲. با این فرض که سلسلهٔ تهی را مُجاز ندانیم.

3. being part of

4. series

موجودی عینی و مستقلّ از مؤلّفه‌هایش باشد (رنجبر، سعیدی‌مهر، و حسینی ۱۳۹۲، ص. ۲۸).

سلسله در مقالهٔ اوّل به‌عنوان یک محمول تجزیه‌ناپذیر مطرح‌شده‌است؛ امّا شاید بتوان درجهٔ تحلیل را کمی جلوتر برد. سلسله کلّی است که علاوه بر ویژگی ضروری جزء داشتن، حائز ویژگی متمایزی است: وجود یک رابطهٔ غیرمتقارن بین افراد سلسله؛ برای مثال در سلسلهٔ علّیْ رابطهٔ غیرمتقارنْ «علّیّت» است؛ در سلسلهٔ اعداد طبیعیِ مرتّب، این رابطه «بزرگ‌تر بودن» است؛ و در سلسلهٔ راویان حدیثْ «نقل‌قول‌کردن». در ادامه این رابطهٔ غیرمتقارن را با عنوان «رابطهٔ مخصّص سلسله» ذکرخواهیم‌نمود.

با این مقدمه ویژگی‌های زیر برای مطلق سلسله متصوّر است:

أ) **غیرمتقارن بودن رابطهٔ مخصّص سلسله:** سلسله دربارهٔ رابطهٔ لحاظ‌شده بین اعضاء ساکت نیست. این رابطه نمی‌تواند غیرمتقارن نباشد؛ وگرنه در سلسله دور پیش‌خواهدآمد.

ب) **امتناع سلسلهٔ تهی:** یعنی سلسلهٔ تهی تصوّر معتبری ندارد.

ج) **تقدّم ذاتی وجود اعضاء بر سلسله:** اگر سلسلهٔ تهی را ممتنع بدانیم، آنگاه وجود هر کدام از اعضای سلسله بر وجود سلسله تقدّم ذاتی دارد.

د) **تلازم وجودی سلسله و افراد:** وجود همهٔ افرادْ علّت تامّه و شرط کافی برای وجود سلسله است و بالعکس. نویسندگان این ویژگی را در اصل «ترتّب سلسله بر مؤلّفه‌ها» تنها دربارهٔ سلسلهٔ علّی تام بازتاب‌داده‌اند (رنجبر، سعیدی‌مهر، و حسینی ۱۳۹۲، ص. ۳٤)؛ درحالی‌که این ویژگی برای هر سلسله‌ای برقرار است:

$$(\forall x)\{CSx \rightarrow [\sim Ex \leftrightarrow (\exists y)(Myx \wedge \sim Ey)]\}$$

جهت وضوح مدّعا، با جایگزینی عکس نقیض تالی داریم:

$$(\forall x)\{CSx \rightarrow [Ex \leftrightarrow (\forall y)(Myx \rightarrow Ey)]\}$$

ه) **رابطه علّی کلّ افراد و سلسله:** از آنجایی که تقدّم ذاتیْ خود نوعی شرافت شیء متقدّم بر شیء متأخّر است و تلازم وجودی بین آن دو نیز ثابت گردید، می‌توان گفت وجود سلسله معلول

وجود کلّ افراد است و بین این دو رابطهٔ علّیّت نیز برقرار است. به‌علاوه از آنجایی که هر معلولی «ممکن‌الوجود بحسب ذاته» است، باید گفت هر سلسله‌ای «ممکن‌الوجود بحسب ذاته» است، حتّی اگر همهٔ مؤلّفه‌هایش «واجب‌الوجود بذاته» باشند.

ابن‌سینا (۱۳٦٤) در مراحل برهان نجات برای ردّ فرض «واجب‌الوجود بذاته» بودن سلسله، استدلالی ارائه می‌دهد (ص. ٥٦٧)؛[1] به‌این‌ترتیب که سلسله‌ای که قوام آن به افرادش است ـ که همه «ممکن‌الوجود بحسب ذاته» اند ـ چگونه می‌تواند «واجب‌الوجود بذاته» باشد؟ با توضیحات فوق معلوم می‌شود که این برهان تمام نیست؛ چراکه حتی اگر همهٔ افراد سلسله «واجب‌الوجود بذاته» هم باشند، همچنان سلسله «ممکن‌الوجود بحسب ذاته» است؛ زیرا ذاتاً معلول است.

همچنین نویسندگان مقالهٔ اوّل این ویژگی را به‌عنوان یک اصل برای سلسلهٔ علّی تامّ ممکنات ذکرکرده‌اند (رنجبر، سعیدی‌مهر، و حسینی ۱۳۹۲، ص. ۳۳)؛ درحالی‌که براین‌اساس برای هر سلسله‌ای این حکم برقرار است و تحدیدنمودن مؤلّفه‌ها با قید «ممکن‌الوجود بحسب ذاته» حشو است.

و) امتناع عضویّت سلسله در خودش: اگر سلسله عضو خودش باشد، با اصل «غیرانعکاسی بودن» مفهوم «مؤلّفه بودن» در تعارض است. به‌تبع این حکم باید گفت سلسله با هیچ‌یک از اعضا در رابطهٔ مخصّص سلسله نمی‌تواند قرار داشته‌باشد؛ مثلاً در سلسله علّی تام که همهٔ اعضا با یکدیگر در رابطهٔ علّیّت فرض‌شده‌اند، نمی‌توان گفت خود سلسله علّت یکی از افراد است یا یکی از افراد علّت سلسله است؛ وگرنه لازم است سلسله عضو خودش باشد؛ درحالی‌که گفتیم «مؤلّفه بودن» غیرانعکاسی است. همچنان که در سلسلهٔ اعداد طبیعیِ مرتّب نمی‌توان گفت سلسله از عدد طبیعی n بزرگ‌تر است یا بالعکس.

۷. سلسلهٔ علّی تام

سلسله‌ای علّی است که بین تمامی مؤلّفه‌هایش رابطهٔ علّیّت برقرار باشد. حال اگر سلسلهٔ علّی

---

۱. ... فإن كانت واجب الوجود بذاتها، و كلّ واحد منها ممكن، يكون الواجب الوجود متقوّماً بممكنات الوجود. هذا خلف.

واجد تمامی علل هر مؤلّفه‌اش باشد، این سلسله تامّ است (رنجبر، سعیدی‌مهر، و حسینی ۱۳۹۲، ص. ۲۹). به‌دیگرسخن سلسلهٔ علّی تامْ سلسله‌ای است که رابطه مخصّص آن، «علّیّت» است. این تعریف در مقالهٔ اوّل به‌شکل زیر صورت‌بندی‌شده‌است:

$$CSx \equiv_{def} Sx \wedge (\forall y)[(Py \wedge Ex) \rightarrow (\forall y)(Czy \rightarrow Mzx)]$$

که خوانده‌می‌شود: x یک سلسلهٔ علّی تامّ است، اگر و تنها اگر به‌ازای هر شیء ممکنی که مؤلّفه آن است، تمام علل آن ممکنات نیز مؤلّفه‌ای از آن سلسله باشند.

امّا این تعبیر مانع اغیار نیست؛ چراکه سلسلهٔ تهی را نیز در تعریف داخل‌می‌کند؛ درحالی‌که در بخش پیش نشان‌دادیم سلسلهٔ تهی ممتنع است. این اشکال ازاین‌جهت پیش‌می‌آید که در اصول موضوعهٔ مقالات فوق، اصلی مبنی‌بر وجود دست‌کم یک «ممکن‌الوجود بحسب ذاته» در عالم خارج مطرح‌نشده‌است؛ بنابراین مطابق تعریف در دامنهٔ سخنی که هیچ ممکن‌الوجودی وجود خارجی یا ذهنی نداشته‌باشد، می‌توانیم سلسلهٔ علّی تامّی داشته‌باشیم که تهی باشد و هیچ عضوی نداشته‌باشد.

برای راه‌حل می‌توان «سلسلهٔ علّی تام» را به‌صورت زیر مُدل‌نمود:

$$CSx \equiv_{def} (\forall y)(\forall z)[Cyz \rightarrow (Myx \wedge Mzx)] \wedge (\exists y)Myx$$

که خوانده‌می‌شود: شیء مرتبه‌اوّل x، سلسلهٔ علّی تامّ است، اگر و تنها اگر به‌ازای هر y و z اگر y علّت z باشد، آنگاه y و z مؤلّفه‌ای از x باشند و دست‌کم یک شیء عضو سلسله باشد.

۸. اصل وجود سلسلهٔ علّی تام

نویسندگان در مقالهٔ اوّل «اصل وجود سلسلهٔ علّی تام» را چنین تعریف‌نموده‌اند: به‌ازای هر موجود ممکنْ «سلسلهٔ علّی تامّی» وجود دارد که ممکنِ مفروضْ مؤلّفه‌ای از آن سلسله است (رنجبر، سعیدی‌مهر، و حسینی ۱۳۹۲، ص. ۳۲) و آن را به‌صورت ذیل صورت‌بندی‌نموده‌اند:

$$(\forall x)\{(Px \wedge Ex) \rightarrow (\exists \mathrm{y})[CSy \wedge Ey \wedge Mxy]\}$$

نقدی که به اصل فوق واردمی‌گردد، این است که می‌تواند موهِم آن باشد که به‌ازای هر موجود ممکن، یک سلسلهٔ علّی تامّ منحصربه‌فرد وجود دارد. برهان ابن‌سینا اگرچه با فرض یک موجود خاص آغازمی‌شود، پس از فرض ممکن بودن موجود مذکور، تنها به سلسلهٔ علل مختصّ آن موجود ممکن پرداخته‌نمی‌شود؛ بلکه مجموعه همهٔ ممکنات با هم درنظرگرفته‌شده‌اند.

ابن‌سینا (١٣٦٤) در نجات می‌نویسد:

فانّا جمعنا كلّ علة ممكنة الوجود في هذه الجملة، فهي اذا خارجة عنها، و واجبة الوجود بذاتها. فقد انتهت الممكنات الى علّة واجبة الوجود[1] (ص. ۵۶۷).

این عبارت شاهدی است بر اینکه در این برهانْ همهٔ علل ممکن‌الوجود و همهٔ ممکنات، مجموعاً اراده‌شده‌اند، نه صرفاً «همهٔ علل ممکن‌الوجود یک ممکن خاص»؛ براین‌اساس برهان صدّیقین نجات‌در سلسلهٔ علل یک موجود خاصّ ممکن تمرکز نداشته و بهتر است «اصل وجود سلسلهٔ علّی تام» به‌صورت زیر بیان‌گردد:

$$(\exists x)(Px \wedge Ex) \rightarrow (\exists y)[CSy \wedge Ey]$$

یعنی اگر دست‌کم یک موجود ممکن وجود داشته‌باشد، آنگاه حدّاقل یک سلسلهٔ علّی تام وجود خواهدداشت. تصریح به عضویّت موجود ممکن در سلسله را ـ که در صورت‌بندی پیشین حاضر بود ـ می‌توان از تعریف سلسلهٔ علّی تام استنتاج‌نمود؛ زیرا وجود دست‌کم یک مؤلّفهٔ ممکن‌الوجود را در تعریف سلسله علّی تام قیدنمودیم.

۹. سلسلهٔ علّی تامّ ممکنات

برای راه‌حلّ اشکالی که به اعتبار صورت‌بندی مقالهٔ اوّل واردگردید، تعریف «سلسلهٔ علّی تام» با قید «ممکن بودن» در مقالهٔ دوّم تخصیص‌خورده‌است. این قید شیء «واجب‌الوجود بذاته» را از مؤلّفه‌های سلسله خارج‌می‌کند (رنجبر، فلاحی، و حسینی ۱۳۹۳، ص. ۳۳).

سلسلهٔ جدید با نام «سلسلهٔ علّی تامّ ممکنات» به‌شکل زیر صورت‌بندی‌شده‌است:

$$CSx \equiv_{def} (\forall y)\{(Py \wedge Myx) \rightarrow (\forall z)[(Czy \wedge Pz) \rightarrow Mzx)]\}$$

اگر بخواهیم از اِشکال داخل‌شدن سلسلهٔ تهی در این تعریف ـ که در بخش قبل به آن اشاره‌شد ـ اجتناب‌کنیم، می‌توان این اصل را به‌صورت ذیل بازنویسی‌نمود:

$$CSx \equiv_{def} (\forall y)(\forall z)[(Cyz \wedge Py) \rightarrow (Myx \wedge Mzx)] \wedge (\exists y)Myx$$

که خوانده‌می‌شود: شیء مرتبه‌اوّل x، سلسلهٔ علّی تامّ ممکنات است، اگر و تنها اگر به‌ازای

---

۱. پس ما همه علل ممکن‌الوجود را در این مجموعه گردآوردیم؛ بنابراین آن علّت (نهایی) بیرون از این مجموعه است و واجب‌الوجودِ بالذّات است؛ درنتیجه ممکنات به علّتی که واجب‌الوجود است، منتهی شدند.

هر y و z اگر y علّت z باشد و y ممکن باشد، آنگاه y و z مؤلّفه‌ای از x باشند و دست‌کم یک شیء عضو سلسله باشد.

نتیجه‌گیری

در تحلیل مفهوم «وجود» در مقالهٔ اوّل نشان‌دادیم پس از معرّفی محمول «وجود» و داخل‌نمودن معدومات به دایرهٔ سخن، دامنهٔ عمل سورها مجهول است و سورها با شیوه‌های متعارض در اصول موضوعه و برهان به‌کاررفته‌اند. اگر سورها بر کلّ دامنهٔ سخن عمل‌کنند، اصل غیرانعکاسی بودن علّیّت کاذب، و نتیجهٔ برهان اخصّ از مدّعا است. ازآن‌طرف اگر سورها تنها بر موجودات عمل‌کنند، «اصل وجود» و قیود متعدّدی که در مقدّمات مبنی‌بر وجود متغیّرها ذکرشده‌است، حشو خواهدبود.

نویسندگان در مقالهٔ دوّم اشکال مذکور را با محدود کردن دامنهٔ سخن به موجودات رفع‌نموده‌اند؛ امّا نشان‌داده‌شد لحاظ این مبنا در کنار تعبیر ایشان از مفهوم «واجب‌الوجود» به‌کمک ادات وجهی می‌تواند برهان را از درجهٔ اعتبار ساقط سازد؛ زیرا نتیجهٔ برهان به‌عنوان یکی از اصول موضوعهٔ زبان منظورشده‌است و طرح برهان تحصیل حاصل است.

در ادامه اشاره‌شد که اصل این اشکال به صورت‌بندی مفهوم «واجب‌الوجود» به‌نحوی که اعمّ از وجوب غیری و بذات باشد، باز می‌گردد و با رفع آن، خودبه‌خود اشکال برطرف می‌گردد؛ چراکه درآن‌صورت «وجوب بالذات» مساوق «وجود» نخواهدبود. این اصلاح جز با ارائهٔ تحلیل دربارهٔ محمول مرتبه‌دوّم «واجب‌الوجود» ممکن نیست. امری که نویسندگان در هر دو مقاله ضرورتی برای پرداختن به آن ندیده‌اند.

انتقادات مذکور درحالی مطرح است که نویسندگان معتقد بودند با هر صورت‌بندی از مفهوم «وجود» خدشه‌ای به اعتبار برهان واردنمی‌شود و می‌توان از ورود به بحث پردامنهٔ صورت‌بندی محمول «وجود» پرهیزکرد (رنجبر، سعیدی‌مهر، و حسینی، ۱۳۹۲، ص. ۳۰).

در تحلیل مفهوم «واجب‌الوجود» در مقالهٔ اوّل نشان‌داده‌شد با لحاظ اصل مساوقت «وجوب» و «وجود»، تعریف ارائه‌شده مانع اغیار نیست و این می‌تواند اصل «انحصار موجوادت به واجب و ممکن» به‌عنوان یک موجبهٔ کلّیّه را کاذب سازد.

تطبیق تحلیل مقالهٔ دوّم از محمول «وجود» در تحلیل مفهوم «واجب‌الوجود» همچنان با اشکال مانع نبودن از اغیار مواجه بود؛ بااین‌توضیح که این بار اشکال نه از بابت یک اصل فلسفی، بلکه از بابت تعهّد وجودی منطق محمولات کلاسیک به وجود مصداق نام‌های خاص به‌عنوان یک اصل زبانی نشأت‌می‌گرفت.

گفته‌شد که با عملگر وجهی و لحاظ‌نکردن ماهیّت شیءْ امکان ندارد بتوانیم تحلیل صحیحی از مفهوم «واجب‌الوجود بذاته» ارائه‌دهیم؛ چراکه اساساً در منظومهٔ فکری ابن‌سینا این ماهیّت شیء است که مشخّص‌می‌کند شیءْ واجب است یا ممکن؛ براین‌اساس با تعریف محمول مرتبه‌دوّم «واجب‌الوجود» راه‌حلّی برای تعریف جامع و مانع مفهوم مرتبه‌اوّل «واجب‌الوجود بذاته» ارائه‌گردید.

به‌همین‌روش در تحلیل تعریف مفهوم «ممکن‌الوجود» نشان‌داده‌شد تعریف نه با مبنای مقالهٔ اوّل و نه با مبنای مقالهٔ دوّم، جامع افراد نیست و اساساً هیچ موجودی در آن راه نداشت. به‌عنوان راه‌حل با تعریف محمول مرتبه‌دوّم «ممکن‌الوجود» تعریفی برای محمول مرتبه‌اوّل «ممکن‌الوجود بحسب ذاته» معرّفی‌شد.

دربارهٔ مفهوم «علّیّت» که در مقالهٔ اوّل به‌عنوان یک محمول پایه و بدون تعریف ارائه‌شده‌بود، تلاش شد با احراز شروط کافیْ تعریفی برایش ارائه‌گردد؛ تعریفی که اثبات‌شد همهٔ شروط لازم معرّفی‌شده در مقالهٔ اوّل را در خود بازتاب‌می‌دهد. علاوه‌براین نشان‌داده‌شد در زبان مقالهٔ دوّم نمی‌توان شرط وجودی بودن رابطهٔ علّیّت را بازنمایی‌نمود.

نویسندگان در تحلیلشان دربارهٔ محمول «مؤلّفه» بودن، آن را یک محمول مستقلّ و بدون تعریف عنوان‌نموده‌بودند. در این مقاله دو ویژگی این محمول ـ یعنی غیرمتقارن بودن و غیرانعکاسی بودن ـ دربارهٔ آن مطرح‌گردید.

سلسله ـ به‌عنوان یک کلّ متشکّل از مؤلّفه‌ها ـ در آثار ابن‌سینا به‌عنوان موجودی خارجی فرض‌شده‌است. در نقد تحلیل این مفهوم گفته‌شد که از رابطهٔ علّیّت بین سلسله و مؤلّفه‌ها در هر دو مقاله غفلت‌شده‌است. همچنین نشان‌داده‌شد برخی از اصول مطرح‌شده دربارهٔ سلسلهٔ علّی تامّ ممکناتْ تنها به آن اختصاص ندارد.

در ادامه دیدیم تحلیل مفهوم «سلسلهٔ علّی ممکنات»ـ چه در مقالهٔ اوّل و چه در مقالهٔ دوّمـ مانع اغیار نیست و سلسلهٔ تهی را در تعریف داخل‌می‌سازد. این اشکال نیز با ارائهٔ تعریفی جدید برطرف‌گردید.

منابع

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (١٣٧٦). الإلهیات من کتاب الشفاء. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیّهٔ قم.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (١٣٨١). الاشارات و التنبیهات. قم: مؤسّسهٔ بوستان کتاب.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (١٤٠٤ق). التعلیقات. قم: مکتب الأعلام الاسلامي.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (١٣٨٣). المبدا و المعاد. تهران: مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (١٣٦٤). النجاة. تهران: دانشگاه تهران.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (١٣٨٢). دانشنامه علائی ـ بخش الهیات. همدان: دانشگاه بوعلی سینا همدان.

جوادی آملی، عبدالله؛ و پارسانیا، حمید (١٣٩٣). رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیّه. قم: مرکز نشر اسرا.

رنجبر، هما؛ سعیدی‌مهر، محمّد؛ و حسینی، داوود (١٣٩٢). صورت‌بندی برهان صدّیقین ابن‌سینا در نجات بر پایهٔ منطق محمولات مرتبه‌اوّل. دوفصلنامه حکمت سینوی، ٤٩(٢)، ٤٠-١٧.

رنجبر، هما؛ فلاحی، اسدالله؛ و حسینی، داوود (١٣٩٣). تأمّلی دوباره در باب برهان صدّیقین سینوی در نجات. دو فصلنامه حکمت سینوی، ١٨(٥٢) ، ٢٥-٣٨.

سعیدی‌مهر، محمّد (١٣٧٦). تئوری رابطهٔ حملی. کیهان اندیشه، ٧٤، ٨٩-٧٤.

ظهیری، مجید (١٣٨٥). منطق جدید و الهیّات (کاربرد سیستم‌های منطقی جدید در حلّ مسائل الاهیاتی). قبسات، ١١(٤١)، ٣٩-٢٥.

فلاحی، اسدالله (١٣٨٨). تحلیل قضایای خارجیّه با محمول وجود. معرفت فلسفی، ٦(٣)، ٧٦-٥١.

فلاحی، اسدالله (١٣٩٥). منطق تطبیقی. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).

کریمی، سکینه؛ و سعیدی‌مهر، محمّد (١٣٩٨). ذات در فلسفه ابن‌سینا. شناخت، ١٢(١)، ٢١٢-١٧٩.

نبوی، لطف‌الله (١٣٩٦). مبانی منطق فلسفی. تهران: انتشارات دانشگاه تربیت مدرّس.

Biannual Scientific Journal of Avicennian Philosophy
Vol. 29, No. 74/ Fall & Winter 2025

Research Article

Avicenna's Philosophy in Confrontation with the harī'ah

Hanieh koohihajiabadi[1] Mohammad Bonyani[2]

Doi:
10.30497/AP.2026.248667.1749

Abstract

The relationship between religion and philosophy in the thought of Muslim philosophers—particularly Avicenna—constitutes one of the fundamental issues in Islamic philosophy. Avicenna, drawing on Aristotelian rationalism, regards reason as the ultimate basis for the discovery of truth, and organizes the domains of being and knowledge accordingly. This study, employing a descriptive–analytical method and based on library sources, seeks to examine the epistemic status of religion within Avicenna's intellectual system and to address the question of whether religion can be accorded an independent and distinct position apart from the rational structure of philosophy, or whether it is always defined and interpreted in relation to philosophical reason. An analysis of the duality between reason and faith in the issue of bodily resurrection, the symbolic reading of Qur'anic verses in Avicenna's interpretation, and the unequal reconciliation of religion and philosophy shows that, in his view, religion is valid only insofar as it accords with philosophical reason. Although Avicenna endeavors to maintain harmony between reason and revelation, in practice religion is accepted only when it can be aligned with rational principles; otherwise, it is either subjected to allegorical interpretation or reduced to a symbolic level, thereby deprived of any independent epistemic standing. By distinguishing between the levels of human understanding, Avicenna conceives philosophy as an elite form of knowledge that apprehends truth in an abstract and universal manner, whereas religion addresses the masses through imagery, imagination, and allegory. Thus, in his intellectual framework, religion is largely subordinated to the rational and metaphysical structure of philosophy rather than occupying an independent and intrinsic place of its own.

Keywords: Avicenna, Philosophical Interpretation, Bodily Resurrection, Islamic Philosophy, Religious Epistemology.

1. Assistant Professor Department of Islamic Studies, Faculty of Humanities, University of Hormozgan, Bandar Abbas.Iran. h.koohi@hormozgan.ac.ir
2. Corresponding Author)Department of Theology, Faculty of Humanities, University of Bu-Ali Sina, Hamedan. Iran. m.bonyani@basu.ac.ir

دوفصلنامهٔ علمی حکمت سینوی، مقالهٔ پژوهشی، دورهٔ ۲۹، شمارهٔ ۷۴، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، صص ۴۳-۶۶

فلسفهٔ ابن‌سینا در مواجهه با شریعت

هانیه کوهی حاجی‌آبادی[۱] تاریخ دریافت: ۱٤۰٤/۰۵/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۱٤۰٤/۱۰/۱٦

محمد بنیانی*[۲]

Doi: 10.30497/AP.2026.248667.1749

چکیده

بررسی نسبت دین و فلسفه در اندیشهٔ فیلسوفان مسلمان به‌ویژه ابن‌سینا، از مباحث بنیادین فلسفهٔ اسلامی به‌شمارمی‌رود. ابن‌سینا با تکیه بر عقل‌گرایی ارسطویی، عقل را مبنای نهایی در کشف حقیقت می‌داند و براساس آن ساحت‌های وجود و معرفت را سامان‌می‌دهد. مقالهٔ حاضر با روش توصیفی ـ تحلیلی و بر پایهٔ منابع کتابخانه‌ای درپی این است که جایگاه معرفتی دین را در نظام فکری ابن‌سینا بررسی‌کند و به این پرسش بپردازد که آیا در منظومهٔ معرفت‌شناختی او می‌توان برای دین جایگاهی مستقلّ و متمایز از ساختار عقلانی فلسفه قائل شد، یا اینکه دین همواره در نسبت با عقل فلسفی تعریف و تفسیر می‌شود. بررسی دوگانگی میان عقل و ایمان در مسئلهٔ معاد جسمانی، رمزوارگی آیات در تفسیر سینوی و ایجاد سازگاری نابرابر میان دین و فلسفه نشان‌می‌دهد که در اندیشهٔ ابن‌سینا، دین تا جایی معتبر است که با عقل فلسفی سازگار باشد. هرچند او می‌کوشد هماهنگی میان عقل و دین را حفظ کند، در عمل دین تنها زمانی پذیرفته‌می‌شود که بتوان آن را با مبانی عقلانی تطبیق‌داد؛ وگرنه یا به تأویل برده می‌شود، یا به سطحی رمزی فروکاسته و از جایگاه معرفتی مستقل محروم می‌گردد. ابن‌سینا با تمایز میان مراتب فهم انسانیْ فلسفه را دانشی نخبگانی می‌داند که حقیقت را به‌صورت کلی و انتزاعی درک‌می‌کند، درحالی‌که دین برای تودهٔ مردم و بر پایهٔ تمثیل و تخیل تبیین‌می‌شود؛ ازاین‌رو در منظومهٔ فکری او دین بیشتر تابع ساختار عقلانی و متافیزیکی فلسفه است تا اینکه به‌عنوان عنصری اصیل و درون‌سازمان‌یافته جایگاهی مستقل داشته‌باشد.

کلمات کلیدی: ابن‌سینا، تأویل فلسفی، معاد جسمانی، فلسفهٔ اسلامی، معرفت‌شناسی دینی.

---

۱. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکدهٔ علوم‌انسانی، دانشگاه هرمزگان، بندرعباس، ایران.
h.koohi@hormozgan.ac.ir

۲. (نویسنده مسئول). دانشیار گروه الهیات دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران. m.bonyani@basu.ac.ir

مقدمه

در سده‌های میانی هنگامی که سنت عقلانی یونانی در جهان اسلام به‌سرعت در حال گسترش بود، بسیاری از متفکران مسلمان در تلاش بودند تا میان این میراث عقلی و آموزه‌های وحیانی اسلام سازگاری برقرارکنند. برخلاف نگرش گسسته یا تقابلیْ آنان با رویکردی همدلانه نسبت‌به مبانی دینی درپی این بودند که دستگاه عقلانی فلسفهٔ یونانی را در چارچوب جهان‌بینی اسلامی بازخوانی و نوسازی‌کنند. در این میانْ برجسته‌ترین چهرهٔ جریانْ ابوعلی سینا است؛ فیلسوفی که نه‌تنها بزرگ‌ترین نمایندهٔ فلسفهٔ مشّاء در جهان اسلام، بلکه یکی از اثرگذارترین متفکران تاریخ اندیشهٔ اسلامی به‌شمارمی‌رود.

به‌تعبیر برخی از محققان معاصر تأثیر ابن‌سینا بر فرهنگ فکری اسلامی قابل‌مقایسه با جایگاه «افلاطون»[1] و «ارسطو»[2] در دوران باستان یا «ایمانوئل کانت»[3] در فلسفهٔ مدرن اروپا است (as cited in Adamson, 2023, p.26). ابن‌سینا در سنت اسلامی شخصیتی بود که بیش از هر فرد دیگری نمایندهٔ «فلسفه» تلقی‌می‌شد و در عمل جایگزین ارسطو گردید (as cited in Adamson, 2023, p.26). نظام فلسفی ابن‌سینا آمیزه‌ای پیچیده و در عین حال منسجم از عناصر بنیادی فلسفهٔ ارسطویی، مؤلفه‌هایی از «نوافلاطون‌گرایی»[4] و مفاهیم کلیدی در الهیات اسلامی است؛ دستگاهی معرفتی که بر پایهٔ عقل، برهان و استدلال استوار است و در عین حال، در مواردی نیز از شهود و ذوق به‌عنوان ابزارهای مکمل بهره‌می‌گیرد (یثربی، ۱۳۸٦، صص. ۱۳-۱۲). فلسفهٔ ابن‌سینا به‌ویژه در نحوهٔ مواجهه‌اش با متون دینی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. او می‌کوشد تا آموزه‌های دینی را در منظومهٔ عقلانی خود بازتفسیرکند و مفاهیم وحیانی را برمَبنای ساختار فلسفی خود معناکند.

تمرکز بر آثار ابن‌سینا فرصتی فراهم‌می‌آورد تا شیوهٔ خوانش فلسفی او از دین واکاوی‌شود و روشن شود که مفاهیم و تعابیر دینی چگونه در چارچوب منظومهٔ مفهومی فلسفهٔ سینوی

---

1. Plato
2 Aristotle
3. Immanuel Kant
4. neoplatonism

بازساخت و بازتفسیر می‌شوند. اگرچه ابن‌سینا کوشید آموزه‌های دینی را با ساختار عقلانی فلسفه هماهنگ سازد و مفاهیم وحیانی را در قالب برهان و عقل نظری تبیین‌کند، بااین‌حال پرسشی بنیادین در این زمینه همچنان باقی است: دین در دستگاه معرفتی ابن‌سینا چه جایگاهی دارد؟ آیا او دین را به‌عنوان منبعی مستقل، اصیل و درون‌سازمان‌یافته در فرایند فلسفه‌ورزی‌اش لحاظ‌می‌کند، یا اینکه نقش دین در منظومهٔ فکری او صرفاً به موارد خاصّ و استشهادگیری محدود می‌شود و درنهایت، تابع چارچوب‌های عقلانی ازپیش‌تعیین‌شده باقی‌می‌ماند؟ پرسش اصلی این است که آیا در اندیشه‌ورزی ابن‌سینا می‌توان مرزی روشن و قابل‌تمایز میان دین و فلسفه ترسیم‌کرد؟ و اگر چنین مرزبندی‌ای وجود دارد، چه اثری بر ساختار معرفت‌شناسی او می‌گذارد؟

مقالهٔ حاضر بررسی‌می‌کند که ابن‌سینا چگونه از دین در چارچوب نظام فلسفی‌اش بهره‌می‌گیرد. این موضوع باوجودِ اهمیت بنیادین آن تاکنون به‌صورت مستقیم و نظام‌مند ازمنظرِ معرفت‌شناسی بررسی‌نشده‌است. هرچند در پیشینهٔ پژوهش آثاری وجود دارد که به نسبت میان حکمت و شریعت یا عقل و دین در اندیشهٔ ابن‌سینا پرداخته‌اند، اغلب این مطالعات در زمینهٔ فلسفهٔ سیاسی او بوده‌است و بیشتر بر هم‌راستایی و سازگاری کلی میان دین و فلسفه تأکیدداشته‌اند؛ برای نمونه در مقالهٔ «نسبت حکمت و شریعت در فلسفهٔ سینوی» (کمالی‌زاده، ۱٤۰۱، ص. ۲۹۰–۲٦۳) نویسنده به بررسی نقش دین در تکوین اقسام حکمت در اندیشهٔ ابن‌سینا پرداخته‌است و بر منشئیّت دینی حکمت تأکید دارد. همچنین در مقالهٔ «جایگاه فلسفهٔ دین در سنت فلسفهٔ اسلامی به‌روایت ابن‌سینا» (غفاری، ۱۳۹۱، ص. ٦٤–٤۷) به ابعاد مختلف فلسفهٔ دین در آثار ابن‌سینا، ازجمله مفهوم عدالت، توجه‌شده و درنهایت بر هم‌جهتی دین و فلسفه تأکیدشده‌است؛ بااین‌حال تمرکز مقالهٔ حاضر بر تحلیل جایگاه معرفتی دین در درون ساختار فلسفی ابن‌سینا است. در چارچوب این نوشتار با تحلیل عناصر بنیادین اندیشهٔ فلسفی ابن‌سینا می‌کوشیم تا نسبت دین با ساختار فکری و منظومهٔ معرفتی او را بازشناسیم.

۱. چیستی فلسفه در اندیشهٔ ابن‌سینا

درک جایگاه معرفتی دین در نظام فلسفی ابن‌سینا مستلزم بررسی تلقی او از دین و فلسفه است.

در سنت فلسفهٔ اسلامیْ «دین» محدود به قلمروی خاص و مفهومی تک‌ساحتی نیست، بلکه حیثیت‌ها و سطوح متعددی دارد. در مواردی مراد از «دین» مجموعه‌ای از آراء و افعال منظم و مقید به شرایط است که جهت هدایت افراد و جامعه به‌سمت غایتی معین تنظیم‌شده‌است (فارابی، ۱۹۹۱، ص. ٤٧-٤٣). گاهی نیز مقصود از دین نحوه‌ای از ایمان و آگاهی وجودی فهم می‌شود که در مراتب مختلف نفس انسانی تجلی‌می‌یابد (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ج٤، ص. ۱۹۱؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج٤، ص. ۹٤ و ج۱، ٥٤٣).

در این مقاله مقصود از «دین» حقیقت وحیِ ناب در دسترس انبیای الهی نیست؛ بلکه صورت در دسترس بشری از دین، یعنی مجموعه‌ای از تفسیرها و صورت‌بندی‌های انسانی از آن حقیقت، است؛ بدین‌جهت این نوشتار به مقایسهٔ فلسفه با دین فی‌نفسه نمی‌پردازد، بلکه تمرکز آن بر چگونگی ارزیابی معرفت دینی در سطح فهم انسانی است.

از طرف دیگر «فلسفه» در یونان باستان و پس از آن در دورهٔ قرون وسطی به‌معنای شناخت و مطلق آگاهی کاربرد داشت و در میان اندیشمندان مسلمان نیز «علم به هر چیزی» معنامی‌شد (الکندی، ۱۹۵۰، ج۲، ص. ۸). این در حالی است که ابن‌سینا (۱۳۷٦) در سنت مشّائیْ فلسفه را دانشی برهانی و غایت‌مند می‌داند که همهٔ مراتب هستی را دربرمی‌گیرد. او در الهیات الشفاء فلسفه را «برترین دانش» معرفی‌می‌کند؛ زیرا به عالی‌ترین معلوم، یعنی خداوند، و علل پس از او می‌پردازد؛ پس وی شناخت خدا را والاترین مرتبهٔ معرفت می‌شمارد (ص. ۱۳). ابن‌سینا فلسفه (حکمت) را فرایندی برای کمال نفس می‌داند، نه صرفاً دانشی نظری. او در عیون الحکمة، حکمت را «استکمال نفس به‌وسیلهٔ تصور و تصدیق حقایق نظری و عملی» تعریف‌می‌کند و در منطق المشرقیین تأکید دارد که حکمت دانشی فراتاریخی و همیشگی است. ازنظرِ او هدف نهایی فلسفه ارتقاء وجودی انسان به مرتبهٔ کمال است (ابن‌سینا، ۱۹۵۳، ج۱، ص. ١٤-١٣؛ ابن‌سینا، ١٤٠٥الف، ص. ٥). ابن‌سینا غایت فلسفه را شناخت مبدأ اعلی می‌داند و فلسفه را دانشی الهی معرفی‌می‌کند. او می‌گوید: «فلسفه شناخت خداوند است؛ خدایی که نخستین است.» و تأکیدمی‌کند که فلسفه همانند مابعدالطبیعه «علم الهی» نام دارد؛ زیرا هدف اصلی آن شناخت خدا و نظم متعالی هستی

است (ابن‌سینا، ١٣٧٦، ص. ٢٤؛ ابن‌سینا، ١٤٠٤، ص. ٢٠)؛ براین‌اساس فلسفه نزد ابن‌سینا تلاشی نظام‌مند برای شناخت مبدأ هستی و کمال نفس است. او با پیونددادن غایت فلسفه به شناخت خداوندْ آن را دانشی قدسی با کارکرد معرفتی و وجودی می‌داند که به‌دلیل موضوع متعالی و اثر کمال‌بخش خود، از برترین علوم است.

۲. تقسیم‌بندی علوم از دیدگاه ابن‌سینا

در منظومهٔ فلسفی ابن‌سینا طبقه‌بندی علوم نقش مهمی در سامان‌دهی معرفت انسانی ایفامی‌کند. او با تفکیک حکمت به دو شاخهٔ نظری و عملی تلاش‌می‌کند تا حدود و قلمرو هر نوع از شناخت را روشن سازد؛ این تقسیم‌بندی نقش مهمی در تعیین قلمرو معرفتی هر علم و تبیین مرز میان دین و فلسفه در منظومهٔ فکری او ایفامی‌کند.

ابن‌سینا (١٤٠٥الف) در تقسیم‌بندی مشهور خود ابتدا حکمت را به دو شاخهٔ اصلی نظری و عملی تفکیک‌می‌کند. به‌باور وی موضوع حکمت نظری دانشی است که وجودشان مستقلّ از اراده و فعل انسان‌اند. این شاخه خود به سه علم اصلی تقسیم می‌شود:

ـ علم طبیعی (فیزیک): دانشی که به موجودات مادی، متحرک و محسوس می‌پردازد.

ـ علم ریاضی: موضوع آن کمیت‌ها و مقادیر است. این علم در مقام تصور از ماده مستقلّ است؛ اما در مقام تحقق نیازمند آن است.

ـ علم الهی یا فلسفهٔ اولی: دانشی که به موجوداتی می‌پردازد که نه در تصور و نه در تحقق، به ماده و حرکت وابسته نیستند (ص. ٢٤).

ابن‌سینا (۱۹۵۳) درمقابلِ حکمت نظریْ حکمت عملی را مطرح‌می‌کند که به افعال ارادی انسان می‌پردازد و شامل سه بخش است: اخلاق، تدبیر منزل و علم مدن (ج۱، ص. ۱۳). هدف آن تنظیم رفتار فردی و اجتماعی براساس عقل است. او همچنین علوم را به «موسمی» (وابسته به زمان) و «مطلق» تقسیم‌می‌کند و تنها علوم مطلق را «حکمت» می‌نامد (ابن‌سینا، ١٤٠٥الف، ص. ٥).

ابن‌سینا (١٤٠٥الف) در ادامهٔ این تقسیم‌بندیْ حکمت را به سه بخش «اصول» ، «توابع» و «فروع» تقسیم‌می‌کند. علوم اصولی به دو دستهٔ آلی (ابزار سایر علوم، مانند منطق) و غیرآلی (با

ارزش ذاتی) تقسیم‌می‌شوند. علوم غیرآلی شامل حکمت نظری و عملی است. او در منطق المشرقیین به «صناعت شارعه» نیز اشاره‌می‌کند؛ دانشی وحیانی که فراتر از توان عقل بشری است (ص. ۸-۵). این صناعت برخلاف صناعات پنج‌گانه، بر قیاس و استدلال بشری مبتنی نیست؛ ازاین‌رو عقل تنها می‌تواند آن را دریافت و تفسیر کند، نه اینکه خود به تولید و تأسیس آن توانا باشد.

نکتهٔ حائز اهمیت در نظام فکری ابن‌سینا این است که وی پیوندی وثیق میان عقل، فلسفه و دین برقرارمی‌سازد. اگرچه اقسام حکمت را با استدلال عقلی سامان‌می‌دهد و اعتبار معرفتی آن‌ها را از عقل می‌گیرد، تعیین حدود، غایات و جهت‌گیری آن‌ها را به شریعت الهی ارجاع می‌دهد.

۳. رویارویی فلسفه و شریعت

برای فهم جایگاه معرفتی دین در اندیشهٔ ابن‌سینا باید به مبانی معرفت‌شناختی و ساختار کلی نظام فلسفی او توجه‌کرد؛ زیرا تبیین نسبت فلسفه و دین نزد وی تنها از رهگذر تحلیل مفاهیم بنیادین اندیشهٔ او ممکن است. ابن‌سینا در بستر فرهنگی و دینی تمدن اسلامی می‌اندیشد و فهم نسبت دین و فلسفه در آثار او مستلزم بررسی پیوستگی درونی میان برهان فلسفی و آموزه‌های وحیانی است؛ امری که در سراسر آثار او، از طبیعیات و الهیات تا آثار عرفانی و اشراقی، قابل‌پیگیری است.

۱-۳. تأملی در رویکرد تفسیری ابن‌سینا از قرآن کریم

در اندیشهٔ ابن‌سینا (۱۳۷۹) فهم صحیح آموزه‌های دینی نیازمند تفسیر عقلانی و تحلیل فلسفی متون وحیانی است. او باور دارد که بسیاری از مفاهیم دینی اگرچه به‌صورت محسوس و در قالب الفاظ ظاهری عرضه‌شده‌اند، در حقیقت حامل معانی عقلی، تأویلی و مجردی‌اند که تنها از رهگذر تبیین فلسفی و استدلالی قابل‌درک‌اند؛ ازهمین‌رو تصریح‌می‌کند: «اشکالی ندارد که خطابه‌های دینی مشتمل بر رمزها و اشاراتی باشند تا به‌واسطهٔ آن، افراد مستعد که آمادگی فطری برای نظر عقلی دارند، به بحث حکمی فراخوانده‌شوند.» (ص. ۷۱۳). ابن‌سینا (۱۳۸۲) با تکیه بر نظام فلسفی‌اش مفاهیمی چون «خداوند، ملائکه، جن، معاد، برزخ» و دیگر آموزه‌های دینی را واجد حقیقتی عقلانی می‌داند که در حیطهٔ ادراک مفهومی و تجریدی قرار دارند؛ بااین‌حال این مفاهیم در قرآن کریم و

دیگر متون وحیانی به زبان نمادین و محسوس عرضه‌شده‌اند تا مخاطبان عمومی ـ که فاقد توان ادراک انتزاعی‌اند ـ بتوانند با آن‌ها ارتباط برقرارکنند (ص. ۱۰۳)؛ ازاین‌منظر زبان وحی در نگاه ابن‌سینا در مواردی حاوی لایه‌هایی از رمز، تمثیل و تشبیه است که هدف آن، ترجمان مفاهیم عقلی در قالبی قابل‌دریافت برای همگان است. به‌اعتقاد او اگر این معانی صرفاً به‌صورت تجریدی و عقلانی ارائه‌می‌شد، برای عموم مردم نه‌تنها نامفهوم، بلکه موجب سرگردانی، تردید و حتی انکار می‌گردید؛ ازهمین‌رو پیامبران برای انتقال این حقایق متعالیْ ناگزیر به بهره‌گیری از بیان تمثیلی و زبان رمزآلود بوده‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۷٦، صص. ۵۷۰–٤۸۹؛ ابن‌سینا، ۱۹۳۸، ص. ۳۰۵).

تفسیر ابن‌سینا (۱۳۸۱) از آیهٔ ۳۵ سورهٔ نور نمود روش تأویلی و فلسفی او در مواجهه با مفاهیم قرآنی است. او در این آیه «مشکاة» را عقل هیولانی، «درخت زیتون» را قوهٔ فکر، «روغن زیتون» را نماد شهود باطنی، «زجاجة» را عقل بالملکه، «مصباح» را عقل بالفعل و اصطلاح «نورٌ علی نور» را عقل مستفاد می‌داند. همچنین «روغن زیتون» نماد عقل قدسی است که بدون تماس با آتش (عقل فعال) می‌درخشد و به تحقق معرفت کامل کمک‌می‌کند (صص. –۲٤۲ ۲٤۳). این تفسیر رمزی بازتابی از نگرش خاصّ ابن‌سینا به قرآن است؛ نگرشی که فراتر از سطح لفظی و ظاهری، قرآن را متنی حامل لایه‌هایی از معانی عقلی و فلسفی می‌داند. این آیه به‌عنوان شاهدی نمونه‌وار برای نشان‌دادن شیوهٔ ابن‌سینا در تأویل فلسفیِ آیات انتخاب‌شده‌است.

شاهد دیگری که می‌توان به آن اشاره‌کرد، رویکرد ابن‌سینا در تفسیر سورهٔ اخلاص، به‌ویژه آیهٔ «قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ» است (توحید، ۱). او بر چهار واژهٔ کلیدی این آیه یعنی «قُل»، «هُو»، «الله» و «أَحَد» تمرکزمی‌کند و معتقد است که فهم دقیق معنای آن‌ها تنها در پرتو مبانی هستی‌شناختی ممکن است. واژهٔ «قُل» را نه صرفاً به‌معنای گفتار لفظی، بلکه به‌عنوان فرمان الهی برای ابلاغ حقیقت تأویل‌می‌کند. ازنظرِ وی سخن گفتن خدا به‌معنای انتقال مفاهیم به زبان بشری نیست، بلکه کلام الهی در اصلْ فیضی علمی و قدسی است که از مبدأ اعلی به‌واسطهٔ عقل فعال و فرشته مقرب بر قلب پیامبر افاضه‌می‌شود (ابن‌سینا، ۱۹۵۳، ص. ۲۵۲).

ابن‌سینا در تفسیر ضمیر «هُو» تأکید دارد که این واژه بسته به سیاق و قرینهٔ کلام می‌تواند به

امر مطلق یا مقید دلالت داشته باشد؛ اما در آیه «قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ» اشارهٔ آن به «الله» به‌معنای وجود مطلق است. وی براین‌اساس استدلال‌می‌کند که هویت مطلق الهی به‌سبب غنای ذاتی و کمال وجودی‌اش تنها ازطریقِ اشاره‌ای مانند «هُو» قابل‌افاده است، نه ازطریقِ تعریف مفهومی و منطقی (ابن‌سینا، ۱۹۵۳، ص. ۳۲۰).

ازنظرِ ابن‌سینا (۱۹۵۳) واجب‌الوجود به‌دلیل بی‌نیازی از ویژگی‌های ماهوی، با تعریف منطقی قابل‌شناخت نیست و شناخت آن تنها ازطریقِ اشارهٔ شهودی ممکن است؛ بنابراین ضمیر «هُو» در آیه نشان‌دهندهٔ همین اشاره به حقیقت مطلق است (ص. ۳۲۰). تأمل ابن‌سینا در واژه‌های قرآنیِ این آیه نشان‌می‌دهد که وی تفسیر قرآن را در امتداد نظام فلسفی‌اش سامان‌می‌دهد. «قُل» در این دستگاهْ نماد صدور علم از مبدأ اول و بازتاب جریان فیض معرفتی در مراتب وجود است، و «هُو» نشانه‌ای از محدودیت زبان دربَرابر حقیقت مطلق؛ ازاین‌منظر ابن‌سینا با استفاده از زبان تفسیرْ مبانی هستی‌شناختی‌اش را بازتولیدمی‌کند: یعنی رابطهٔ میان خدا و پیامبر همان رابطهٔ فیض و افاضهٔ معرفت از عقل فعال به عقل انسانی است؛ بدین‌سان تفسیر او صرفاً شرح لفظی آیات نیست، بلکه بیانی فلسفی از چگونگی ارتباط وحی و عقل در نظام معرفتی او است. این رویکرد مرز میان فلسفه و دین را در اندیشهٔ ابن‌سینا که براساس «تفاوت در مرتبهٔ ادراک حقیقت» است، بازتعریف‌می‌کند.

۳-۲. معاد جسمانی

ابن‌سینا با اینکه اصل معاد را از مهم‌ترین آموزه‌های دینی می‌داند و وقوع آن را ازمنظرِ عقل و وحی تأییدمی‌کند، دربارهٔ معاد جسمانی موضعی تأمل‌برانگیز اتخاذمی‌کند. او در آثار گوناگونش تصریح‌می‌کند که معاد روحانی به‌معنای بازگشت نفس به مبدأش و دریافت پاداش یا کیفر به‌صورت تجردی قابل‌اثبات عقلی است و برهان فلسفی بر آن اقامه می‌شود؛ اما معاد جسمانی‌ـ که مستلزم بازگشت بدن و تحقق پاداش و عذاب به‌صورت مادی است‌ـ ازنظرِ عقل فلسفی اثبات‌پذیر نیست و صرفاً با تکیه بر وحی نبوی و شریعت پذیرفته‌می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷٦، ص. ۵۲۰؛ ابن‌سینا، ۲۰۰۷، ص. ۲۰۳؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۷۸۳). ازنظرِ ابن‌سینا چون شریعت محمدی به وقوع معاد جسمانی تصریح‌کرده و شریعت نیز حقیقتی الهی است، پذیرش آن ازمنظرِ ایمانی

توجیه‌پذیر است.

بااین‌حال ابن‌سینا (۱۳۸۲) در رسالهٔ الاضحویة موضعی متفاوت و صریح‌تر دربارهٔ معاد جسمانی اتخاذمی‌کند. او بازگشت بدن‌ها پس از مرگ را ازلحاظِ عقلانی ناممکن می‌داند و بیانات شرعی دربارهٔ لذت و رنج جسمانی در جهان آخرت را نه به‌صورت واقعی، بلکه به‌عنوان تعابیری مجازی و تمثیلی تفسیرمی‌کند. وی می‌نویسد: «اگر فرض‌کنیم که امور اخرویْ روحانی و غیرجسمانی‌اند و از ادراک ابتدایی ذهن‌ها دورند، شریعت در دعوت به آن‌ها و هشدار نسبت‌به آن‌ها صرفاً از راه دلالت مستقیم استفاده‌نکرده، بلکه آن‌ها را در قالب تمثیل‌هایی عرضه‌کرده‌است که به فهم عموم نزدیک‌تر و برایشان قابل‌درک‌تر باشد» (ص. ۱۰۳).

ازنظرِ ابن‌سینا آموزه‌های شریعت دربارهٔ معاد جسمانی زبان رمزی و تمثیلی دارند و هدف آن‌ها بیش از اینکه ارائهٔ تصویری حقیقی از حیات پس از مرگ باشد، تربیت اخلاقی و هدایت عملی عامهٔ مردم است. به‌باور او این بیانات برای برانگیختن امید به پاداش و ترس از عقاب طراحی‌شده‌اند تا افرادی که توان درک معانی تجریدی و پیچیده را ندارند، ازطریقِ تمثیل به باور و عمل نیک سوق‌داده‌شوند (ابن‌سینا، ١٤٠٤ق، ص. ٤٣٣؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۲، صص. ۱۰۳–۹۸؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۷۱۲)؛ بدین‌ترتیب در مواجههٔ ابن‌سینا با معاد جسمانی دو «گفتار» متمایز قابل‌ردیابی است: در گفتار دینی او به‌عنوان یک متعهدِ به شریعت، معاد جسمانی را در قالب آموزهٔ دینی می‌پذیرد که این پذیرش تابع اعتبار وحی و نقش خطاب شرعی است؛ اما در گفتار فلسفی برای محافظت از انسجام متافیزیک مشّائی خود، همان آموزه‌ها را غالباً به‌صورت تمثیلی یا تأویلی می‌خواند تا با مبانی تجرد و ساختار وجودی او هماهنگ بمانند. می‌توان این شیوهٔ دوگانه را به‌عنوان تمایز روش‌شناختی میان سطح ایمان و سطح استدلال فلسفی فهمید؛ یعنی تلاش برای همزیستی تعهد دینی و پایبندی به چارچوب فلسفی بدون اینکه قضاوت دربارهٔ سازگاری یا ناسازگاری دو قلمرو صورت‌گیرد.

٤. نقد و بررسی

٤-١. نحوهٔ حضور دین در تقسیم‌بندی علوم ازنظرِ ابن‌سینا

تعریف فلسفه نزد ابن‌سینا تصویری چندلایه و گسترده از حکمت ارائه‌می‌کند؛ حکمت در عین

اینکه دانشی برهانی است، کارکردی وجودی و کمال‌بخش نیز دارد. این جمع میان «معرفت برهانی» و «سیر وجودی نفس» اگرچه برای تبیین غایت حکمت در دستگاه فلسفی ابن‌سینا نقشی اساسی دارد، در تبیین نسبت عقل و دین ابهاماتی پدیدمی‌آورد. ازسویی فلسفه نزد ابن‌سینا دانشی است که بر مبانی عقلانی و روش برهانی استوار است و استقلال روش‌شناختی خود را حفظ‌می‌کند و ازسویِ‌دیگر، غایت نهایی آن نه صرفاً تحصیل معرفت نظری، بلکه کمال نفس، سعادت انسانی و نوعی تقرب به مبدأ متعالی است. در نظام فلسفی ابن‌سینا این دو ساحت‌ـ یعنی کارکرد نظری عقل و جهت‌گیری وجودی و غایت‌مند فلسفه‌ـ به‌گونه‌ای در هم تنیده‌می‌شوند که تفکیک دقیق میان نقش عقل فلسفی و نقش دین یا هدایت قدسی در تحقق این غایت به‌روشنی صورت‌نمی‌پذیرد؛ ازهمین‌رو می‌توان از نوعی هم‌پوشانی یا تداخل مفهومی سخن گفت که تفسیر نسبت عقل و دین را در نظام فلسفی او با دشواری‌هایی همراه می‌سازد.

اگرچه تقسیم‌بندی علوم نزد ابن‌سینا نشان‌دهندهٔ تلاش او برای نظم‌بخشی عقلانی به معارف انسانی است، بااین‌حال چند نکته در تحلیل آن نیازمند دقت بیشتر است: باوجودِ اینکه ابن‌سینا در تقسیم‌بندی علوم، چه در حکمت نظری و چه در حکمت عملی، در مواردی از شریعت یادمی‌کند، به‌نظرمی‌رسد نحوهٔ حضور دین در این منظومه جایگاهی درونی پیدانمی‌کند. در حکمت عملی سه شاخهٔ اخلاق، تدبیر منزل و سیاست عمدتاً بر بنیان تجربه، ملاحظهٔ عقلانی و تدبیر بشری استوارند. ابن‌سینا حتی در سیاست بیش از اینکه ساختارهای دینی را مبنا قراردهد، به الگوهای افلاطونی و ارسطویی در سازمان‌دهی جامعه اتکامی‌کند (ابن‌سینا، ۱۹۵۳، چ۱، ص. ۱۳؛ ارسطو، ۱۳۸۵، 1025b، ص. ۲۳۸). اگرچه ابن‌سینا در حکمت عملی باور دارد که اخلاق و سیاست بدون شناخت نظام هستی و ادراک مبدأ اعلی به مرتبهٔ نهایی خود نمی‌رسند، بااین‌حال تعیین غایات نهایی رفتار انسان (مانند خیر، عدالت و سعادت) در بسیاری موارد از توان عقل عبورمی‌کند و درنتیجه، نیازمند مرجعی است که بتواند جهت‌گیری قطعی و نهایی افعال را مشخص سازد (ابن‌سینا، ۱٤۰۵ الف، صص. ۸–۵). در این‌گونه مواردْ شریعت به‌عنوان منبع تعیین‌کنندهٔ غایات وارد عرصه می‌شود. شریعت در مقام ارائهٔ اهداف، ارزش‌ها و

مقاصد نهایی ایفای نقش می‌کند؛ اما چگونگی اتصال این نقش با سازوکارهای عقلانی حکمت عملی چندان روشن نشده‌است. همین امر موجب می‌شود نسبت دین و عقل در این حوزه صورتی چندلایه، مقطعی و تا حدی وابسته به زمینهٔ بحث پیداکند.

به‌نظرمی‌رسد جایگاه «صناعت شارعه» در منظومهٔ علوم ابن‌سینا بیش از اینکه رکنی ساختاری باشد، الحاقی معرفتی است. ابن‌سینا آن را در کنار صناعات پنج‌گانه مطرح‌می‌کند (ابن‌سینا، ۱٤۰۵الف، ص. ۵)؛ اما این دانش وحیانی نه در تقسیم‌بندی علوم نظری و عملی جای‌می‌گیرد و نه با علوم آلی و غیرآلی پیوندی نظام‌مند برقرارمی‌کند؛ بدین‌سبب ورود دین در قالب صناعت شارعه پیوستگی درونی ندارد و بیشتر به‌مثابه امری بیرونی و تکمیلی به دستگاه عقلانی افزوده‌می‌شود؛ بدین‌لحاظ حضور دین در مباحث عملی او نه به‌عنوان عنصری شکل‌دهنده به ساختار معرفتی، بلکه بیشتر به‌صورت ارجاعی محدود به حوزهٔ تعیین غایات و ارزش‌ها نمودمی‌یابد.

این وضعیت در تقسیم ابن‌سینا میان علوم «موسمی» و «مطلق» نیز بازتاب دارد. ابن‌سینا تنها علوم مطلق (نظیر منطق، ریاضیات و فلسفه) را «حکمت» می‌نامد. درمقابلْ دانش‌هایی همچون کلام، فقه و تفسیر ـ که وابسته به زبان وحی، سنت دینی و بسترهای تاریخی اجتماعی‌اند ـ ازنظرِ او در گروه علوم موسمی قرارمی‌گیرند (ابن‌سینا، ۱٤۰۵الف، ص. ۵)؛ بدین‌ترتیب معرفت دینی، برخلاف حکمت، دانشی زمان‌مند و نسبی تلقی‌می‌شود و در ساختار حکمت به‌معنای دقیق آن ادغام‌نمی‌گردد؛ ازاین‌منظر دین تنها درصورتی می‌تواند در قلمرو حکمت جای‌گیرد که آموزه‌های آن از سطح زبان و ساختار سنتی خود عبورکنند و در قالب مفاهیم و مبادی عقلی بازتفسیر شوند؛ همان‌گونه که بخشی از معارف دینی در فلسفهٔ اولی صورت‌بندی‌شده‌اند؛ وگرنه دین در کنار دیگر علوم موسمی قرارمی‌گیرد.

درمجموع هرچند ابن‌سینا در مواضعی به شریعت ارجاع‌می‌دهد، این ارجاع ماهیتی بیرونی و غایت‌محور دارد؛ یعنی دین در مقام تعیین اهداف نهایی و ارزش‌های بنیادین نقش می‌پذیرد، نه در مقام شکل‌دهی به ساختار علوم یا تعریف مبادی و روش‌شناسی آن‌ها. به‌نظرمی‌رسد جایگاه دین در منظومهٔ فکری ابن‌سینا حالتی «میان‌مرتبه» پیدامی‌کند: شریعت نه به‌گونه‌ای است

که در ساختار علوم و تقسیم‌بندی‌های فلسفی او به‌عنوان عنصری درونی ادغام‌شود، و نه به مرتبهٔ امری صرفاً بیرونی و کم‌اهمیت تنزل‌می‌یابد. دین در عین برخورداری از نقش راهنما در تعیین غایات و ارزش‌های نهایی، در چارچوب نظام‌مند علوم ازنظرِ ابن‌سینا موقعیتی مبهم دارد.

٤-٢. سازگاری نابرابر میان دین[1] و فلسفه

اگرچه ابن‌سینا در بیان نسبت میان دین و فلسفه تصریح‌می‌کند که هیچ‌یک از اقسام حکمت (اعمّ از نظری و عملی) در تعارض با شریعت نیستند (ابن‌سینا، ۲۰۰۵، ص. ٧٦) این بیانْ تصویری روشنگر از چگونگی سامان‌دهی نسبت میان دین و فلسفه در منظومهٔ فکری او ارائه‌می‌دهد: در این موضعْ ابن‌سینا در مقام دفاع از فلسفه ظاهر می‌شود و می‌کوشد شائبهٔ تعارض آن با شریعت را نفی‌کند؛ بااین‌حال تأمل دقیق‌تر در این رویکرد نشان‌می‌دهد تفاهم موردنظر او میان دین و فلسفه، نه برمَبنای تساوی معرفتی، بلکه بر پایهٔ تقدم و مرجعیت عقل فلسفی بناشده‌است. در واقع تلاش ابن‌سینا برای ایجاد هماهنگی میان دین و فلسفه، در ظاهر بیانگر نوعی سازگاری است؛ اما این همسویی از رهگذر پذیرش استقلال معرفتی دین حاصل نمی‌شود، بلکه مبتنی بر تأویل آموزه‌های دینی در چارچوب مفاهیم و مبانی حکمت فلسفی است. به‌عبارت‌دیگر دینی که ازنظرِ ابن‌سینا قابل‌پذیرش و هماهنگ با فلسفه است، دینی است که قابلیت تبیین عقلانی داشته و در منطق فلسفی قابل‌فهم باشد. هرگونه ناسازگاری ظاهری میان آن دو، ازنظرِ او نه ناشی از تعارض ماهوی، بلکه نتیجهٔ ناتوانی برخی افراد در درک صحیح از حکمت و فلسفه است. در این موضع، فلسفه به‌منزلهٔ معیار سنجشِ صحتِ فهم دینی تلقی‌می‌شود. تعارض تنها زمانی پدیدمی‌آید که دین به‌نحوی غیرعقلانی یا نادرست تفسیر شود. از لوازم این رویکرد می‌توان به دو نکتهٔ اساسی اشاره‌کرد:

نخست اینکه دین به موضوعی فلسفی تبدیل‌می‌شود؛ بدین‌معنا که آموزه‌های دینی تنها درصورتی مشروعیت معرفتی می‌یابند که در چارچوب عقل فلسفی قابل‌تحلیل باشند. در آثار

---

۱. لازم به ذکر است که مراد از دین در این بحث، نه ذاتِ وحیانی دین، بلکه فهم و قرائتِ بشری از دین در چارچوب نظام فلسفی ابن‌سینا و در نسبت با عقل برهانی است.

ابن‌سینا مفاهیمی همچون نبوت، معاد، وحی و حتی معجزه، بازخوانی فلسفی شده‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص. ۳۵٦؛ ابن‌سینا، ۱۹۵۳، ص. ۲۲۳؛ ابن‌سینا، ۱۳۷٦، ص. ۵۲۰)؛ یعنی به‌نحوی بازتعریف‌شده‌اند که با نظام عقلانی او سازگار گردند.

دوم اینکه ابن‌سینا با نفی هرگونه تعارض ذاتی میان دین و فلسفه، تنها به تعارض‌های ظاهری اذعان‌می‌کند؛ تعارض‌هایی که از نگاه او نه برخاسته از ماهیت دین یا فلسفه، بلکه نتیجهٔ سوءفهم، ظاهرگرایی یا ناتوانی در تأویل درست متون دینی است؛ براین‌اساس او می‌کوشد تا وحدتی عقلانی میان دین و فلسفه برقرار سازد؛ اما وحدتی که درون ساختار فلسفه و با تقدم عقل صورت‌می‌گیرد؛ بنابراین می توان گفت ابن‌سینا از نوعی «فلسفه‌گرایی معرفت‌شناختی»[1] پیروی‌می‌کند؛ به‌این‌معنا که عقل فلسفیْ مرجع نهایی در داوری دربارهٔ درستی یا نادرستی گزاره‌های دینی است (as cited in Kurun, 2021, p.238).

ابن‌سینا (۱٤۰۵ب) منشأ حکمت عملی را شریعت می‌داند و تصریح‌می‌کند که شاخه‌های حکمت عملی از شریعت «بهره‌مندمی‌شوند» (ص. ١٤). این بیان در نگاه نخستْ شریعت را به‌منزلهٔ منبع الهام و حتی راهنمای عقل معرفی‌می‌کند؛ بااین‌حال در تحلیل دقیق‌تر روشن می‌شود که «بهره‌مندی» از دین در نزد ابن‌سینا به‌معنای تبعیت روش‌شناختی از شریعت نیست؛ بلکه ناظر به تأمین محتوای ارزشی و هدایتی برای عقل است. در واقع دین داده‌هایی اخلاقی و تمدنی ارائه‌می‌دهد، اما تحلیل، تفسیر و اعتبارسنجی آن‌ها در قلمرو عقل فلسفی باقی‌می‌ماند؛ بدین‌ترتیب به‌نظرمی‌رسد ابن‌سینا تفسیر فلسفی از شریعت را معتبرتر و قابل‌اتکاتر از قرائت ظاهرگرایانه یا کلامی می‌داند و درنتیجه، مشروعیت معرفت دینی را مشروط به انطباق با قواعد عقلانی می‌سازد. به‌دیگربیان اگرچه شریعت موضوع برخی مباحث حکمت عملی قرارمی‌گیرد، مرجع داوری و روش تأویل و منطق تبیین همچنان از آنِ فلسفه است. ابن‌سینا از شریعت بهره‌می‌گیرد تا نظم ارزشی مطلوبی را برای حکمت عملی تأمین‌کند؛ اما این بهره‌گیری از دل یک فرآیند عقلانی و بازتفسیر فلسفی عبورمی‌کند؛ ازاین‌منظر هرچند ظاهر سخن او به‌نوعی به

---

1. epistemological rationalism

تقدم و جایگاه محوری برای شریعت اشاره دارد، این تقدم بیشتر از جنس کارکردی، تمدنی یا اخلاقی است، نه معرفت‌شناختی.

به‌نظرمی‌رسد نسبت دین و فلسفه در منظومهٔ فکری ابن‌سینا هرچند از ظواهر دینی و شریعت بهره‌می‌برد، درنهایت از منطق عقل‌محور تبعیت‌می‌کند؛ منطقی که در آن عقلْ معیار نهایی تفسیر و اعتباربخشی به دین باقی‌می‌ماند.

٤-٣. رمزوارگی آیات در تفسیر سینوی

چنانکه پیش‌تر اشاره‌شد، ابن‌سینا بسیاری از تعابیر قرآنی را نمادین، تمثیلی و فراتر از معنای ظاهری تلقی‌می‌کند و در مواجهه با مفاهیم وحیانی، اغلب با پیش‌فرض‌های متافیزیکیِ برگرفته از نظام فلسفی مشّائی به بازخوانی آیات قرآن می‌پردازد (ابن‌سینا، ۱۹۵۳، ص. ۲۵۲). اکنون با توجه به نحوهٔ مواجهه ابن‌سینا در تفسیر آیات پرسشی بنیادین در حوزهٔ هرمنوتیک فلسفی مطرح‌می‌شود: آیا ابن‌سینا معنای آیات را از درون زبان، زمینه و بافت ایمانی قرآن استخراج‌می‌کند؟ یا اینکه فهم و تفسیر او از ابتدا در افق دستگاه عقلانی و هستی‌شناسی فلسفی‌اش شکل‌می‌گیرد، به‌گونه‌ای که مفاهیم قرآنی نه براساس منطق درون‌متنی دین، بلکه در پرتو مفروضات برون‌متنی فلسفهٔ مشّائی بازتفسیرمی‌شوند؟

دربارهٔ ماهیت تفسیر آیات نزد ابن‌سینا دیدگاه‌های متفاوتی مطرح‌شده‌است. ژول جانسن (2005) تفسیر ابن‌سینا از آیات قرآن را نه فلسفی، بلکه عرفانی می‌داند و معتقد است تکیهٔ ابن‌سینا بر تجربهٔ باطنی نفس و ارتباط با عقل فعال، بیشتر به ساحت عرفان نزدیک است تا تبیین صرفاً عقلانی (pp.92-177). درمقابلْ هانری کربن (1960) معتقد است روش تفسیری ابن‌سینا بیانگر فرایندی ذهنی و روانی است؛ به‌نحوی‌که آیات قرآن واسطه‌ای برای بیان تجربه‌های درونی و روحی نفس می‌شوند. ازنظرِ او تفسیر ابن‌سینا تلاشی است برای فهم رویدادهایی که در سطح سلوک نفسانی رخ‌می‌دهند، نه صرفاً تحلیلی مفهومی یا کلامی از متن (pp.28-29).

دربَرابر این دو دیدگاهْ گروهی از پژوهشگران معاصر، ازجمله یوسف رحمان حُمَیَدی (2023) تلاش‌کرده‌اند تا از امکان‌پذیری تفسیر فلسفی قرآن دفاع‌کنند و نشان‌دهند که بینش

فلسفی ابن‌سینا در تعارض با روح قرآنی نیست. از نگاه آنان هدف نهایی فلسفه‌ـ که همانا دستیابی به حقیقت و معرفت یقینی است‌ـ با غایات وحیانی و هدایت‌گر قرآن هماهنگ است (p.13).

براساس آن چه گفته‌شده‌است، به‌نظرمی‌رسد ابن‌سینا با بهره‌گیری از شیوهٔ تأویل نمادین می‌کوشد مفاهیم عقلی و مجردی را که در متن قرآن در قالب‌های محسوس، تمثیلی و زبانی عرضه‌شده‌اند، تبیین و بازخوانی‌کند. این رویکرد ازیک‌سو در خدمت تقویت جایگاه عقل در فهم دین قرارمی‌گیرد و امکان هم‌نشینی معرفت فلسفی با آموزه‌های وحیانی را فراهم‌می‌سازد؛ اما ازسوی‌دیگر چالش‌ها و محدودیت‌هایی نیز برای آن قابل‌تصور است.

نخست اینکه تأکید ابن‌سینا بر عقلانی‌سازی گزاره‌های دینی و تلاش او برای تفسیر نمادین آیات قرآن، ممکن است با رویکرد سنتی و ظاهرگرایانه به متن مقدس در تعارض قرارگیرد؛ رویکردی که بر حجیت ظواهر الفاظ و کفایت معنای لفظی تأکید دارد. در چنین چارچوبی امکان تفسیر مفاهیم قرآنی صرفاً در پرتو فلسفه، محلّ تردید قرارمی‌گیرد و این پرسش را پیش می‌کشد که آیا معناشناسی قرآنی می‌تواند در بستری کاملاً عقلانی و بیرون از سنت ایمانی قرآن بازسازی شود یا خیر؛ برهمین‌اساس نقدهای هرمنوتیکی وارد بر ابن‌سینا تأکید دارند که وی به‌جای استخراج معنا از بطن زبان و بافت وحیانی قرآن، مفاهیم آن را در قالب نظامی بیرونی و متأثر از فلسفهٔ یونانی‌مآب بازتفسیرکرده‌است (حسینی، ۱٤۰۰، صص. ۵۲-۳۱؛ محمدی، ۱۳۹۹، صص. ٧٦-٦۵). در این نگاهْ فلسفه نه ابزاری برای تعمیق در فهم وحی، بلکه به چارچوبی مسلط تبدیل‌می‌شود که مفاهیم دینی براساس آن بازتعریف می‌شوند و معانی آن‌ها برمَبنای ساختارهای مفهومی فلسفه قالب‌ریزی‌می‌گردند.

دوم اینکه استفادهٔ گستردهٔ او از مفاهیم تخصصی و پیچیده‌ای همچون «عقل هیولانی»، «عقل بالفعل» یا «عقل مستفاد» و نیز سازوکار تأویلی چندلایه، فهم این تأویل‌ها را برای مخاطبان عمومی دشوار می‌سازد. این مسئله می‌تواند به‌نوعی فاصله‌گذاری میان متن دینی و جامعهٔ مؤمنان بینجامد؛ پدیده‌ای که خود ابن‌سینا نیز از آن آگاه بود و با تصریح به ناتوانی عموم مردم

در مفاهیم عقلانی، تمثیل‌گرایی پیامبران را توجیه‌می‌کرد (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص. ۲۴۳-۲۴۲).

٤-٤. دوگانگی عقل و ایمان در بحث معاد جسمانی

دیدگاه ابن‌سینا در باب معاد جسمانی از جنبه‌های مناقشه‌برانگیز اندیشهٔ او است. ابن‌سینا بر آن است که معاد روحانی قابل‌اثبات فلسفی است، اما معاد جسمانی ـ که بر بازگشت بدن و پاداش و عذاب مادی مبتنی است ـ با مبانی متافیزیکی او ناسازگار است (ابن‌سینا، ۱۳۷٦، ص. ٤٠٦؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص. ۱۵۵).

مبانی ابن‌سینا در ناسازگاری معاد جسمانی با نظام مشّائی او بر چند اصل فلسفی استوار است: ۱- وابستگی قوهٔ خیال به بدن که با زوال بدن کارکرد محسوس و مادی آن نیز از بین می‌رود و درنتیجه، لذات و آلام جسمانی در قیامت محقق نمی‌شوند (ابن‌سینا، ۱٤۰٤ق، ص. ۱٦۷)؛ ۲- اعادهٔ معدوم و بازگشت موجود معدومْ ممتنع است؛ زیرا تحقق بازگشت مستلزم حفظ هویت فردی است و بدون آن، موجود جدید مشابه، نه همان فرد خواهدبود (ابن‌سینا، ۱٤۰٤،ص ۳٦؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص. ۱۵٤)؛ ۳- محدودیت ماده در عالم طبیعت که مانع فراهم شدن ابدان جسمانی برای همهٔ نفوس می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۸۲، ص. ۱۰٤؛ ابن‌سینا، ۱٤۰۵، ص. ۲۱٤)؛ ٤- ثبات و وحدت فعل الهی که بازآفرینی دوبارهٔ ابدان ناسازگار با آن است (ابن‌سینا، ۱۳۸۲، ص. ۱۰٤). براساس این اصولْ ابن‌سینا تحقق معاد جسمانی را با اثبات فلسفی ممکن نمی‌داند و آن را به تصدیق شرعی می‌سپارد و آیات جسمانی را به بقای فردی نفس و بدن مثالی یا خیالی تأویل‌می‌کند.

در حقیقت ابن‌سینا ناگزیر به اتخاذ موضعی دوگانه می‌شود: ازیک‌سو برمَبنای تعهد دینی و التزام به شریعت اسلامیْ معاد جسمانی را به‌عنوان بخشی از ایمان دینی تأییدمی‌کند؛ اما ازسویِ‌دیگر در چارچوب مبانی فلسفی و متافیزیکی‌اش آن را ازمنظرِ عقل نظری غیرقابل‌دفاع می‌داند؛ بنابراین ابن‌سینا ناچار است معاد جسمانی را به‌منزلهٔ حقیقتی رمزی و تمثیلی درنظربگیرد؛ حقیقتی که در قالب زبان دینی برای فهم عامه بیان‌شده و نیازمند تأویل عقلی است تا معنای واقعی آن در سطح مفاهیم عقلانی و روحانی بازسازی شود. این موضع در نگاه ابتدایی تداعی‌کنندهٔ تلاش ابن‌سینا برای برقراری آشتی میان دین و فلسفه است؛ اما در عملْ نوعی

شکاف معرفت‌شناختی میان دو حوزهٔ ایمان و فلسفه پدیدمی‌آورد؛ شکافی میان تعهد ایمانی و التزام به دستگاه عقلانی.

او با وفاداری به مبانی فلسفهٔ مشّاء معاد جسمانی را ازمنظرِ عقل فلسفی ناممکن می‌داند؛ زیرا براساس هستی‌شناسی وی نفس انسان جوهری مجرد است که پس از مرگ نه‌تنها به بدن بازنمی‌گردد، بلکه مسیر کمالی‌اش را در پیوند با عقل فعال طی‌می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص. ۱۵۵). ازسویِ‌دیگر ابن‌سینا به‌عنوان فیلسوفی مسلمانْ خود را متعهد به پذیرش معاد جسمانی می‌داند؛ چراکه این آموزه به‌صراحت در متون وحیانی آمده و جزء اصول اعتقادی اسلام است. این تعارض میان عقل و وحی ابن‌سینا را به اتخاذ راه‌حلی دوگانه سوق‌می‌دهد: او در ظاهرْ معاد جسمانی را می‌پذیرد، اما در تبیین فلسفیْ آن را به‌گونه‌ای تمثیلی و رمزی تأویل‌می‌کند و معنای آن را در چارچوب معاد روحانی بازسازی‌می‌نماید. در حقیقت ازیک‌سو عقل فلسفی به‌مثابه مرجع نهایی سنجش صدق گزاره‌ها عمل‌می‌کند و ازسویِ‌دیگر وحی در مواردی خاص به‌طور تعبّدی پذیرفته‌می‌شود، بی‌آنکه با عقل فلسفی تبیین‌پذیر باشد. این شکاف افزون‌بر اینکه انسجام درونی نظام فلسفی ابن‌سینا را دچار تنش می‌کند، مرجعیت مستقلّ وحی را نیز در جایگاهی متزلزل قرارمی‌دهد؛ زیرا پذیرش گزاره‌های دینی مشروط به امکان تأویل آن‌ها در دستگاه فلسفی می‌شود؛ بدین‌سان هرچند ابن‌سینا می‌کوشد عقل و ایمان را به آشتی رساند، شیوه‌ای که برای این آشتی برمی‌گزیند، خود به‌نوعی از تقدم عقل بر وحی و تقلیل معارف دینی به نمادهای فلسفی می‌انجامد.

این موضع دوگانه نقدهایی جدی به‌دنبال داشته‌است (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص. ۷۲؛ حکیمی، ۱۳۸۱، ص. ۱۳۳). در تحلیل این دیدگاه می‌توان گفت که این تفکیک نشان‌می‌دهد فلسفه در منظومهٔ فکری ابن‌سینا مرجع نهایی داوری معرفتی به‌شمارمی‌آید و حتی گزاره‌های دینی نیز، جز در مواردی که عقل از داوری ناتوان است، باید در چارچوب عقل فلسفی تفسیر و تأویل‌شوند. در چنین مواردی ایمان به‌عنوان ابزار مکمل وارد عمل می‌شود؛ اما نه به‌عنوان مبنایی مستقل، بلکه در جایگاهی ثانوی و در خدمت ساختار عقلانی فلسفه. این امر اگرچه به‌ظاهر تلاشی برای حفظ هر دو ساحت عقل و دین است، در عملْ به کاهش اقتدار معرفتی

وحی در حوزه‌هایی می‌انجامد که عقل به آن‌ها راه نمی‌یابد. همچنین این رویکردْ ناخواسته می‌تواند زمینه‌ساز تضعیف باورهای بنیادین دینی شود؛ چراکه اگر نتوان از معاد جسمانی با زبان عقل دفاع‌کرد، ممکن است در نظر بسیاری جایگاه آن در ایمان دینی نیز سست‌گردد.

۵. فقدان انسجام معرفتی دین در چارچوب نظام فلسفی سینوی

ابن‌سینا در مقام تعریف فلسفه آن را دانشی می‌داند که غایتش شناخت خداوند و کمال نفس انسانی است. او در آثار خود مکرراً تصریح‌می‌کند که حکمت واقعی از آنِ خدا است و حکیم حقیقی، همان ذات الهی است. چنین تعریفی در ظاهر کاملاً هم‌راستا با آموزه‌های دینی به‌نظرمی‌رسد و حتی این انتظار را پدیدمی‌آورد که ابن‌سینا اصول و مقولات دین را پایه‌به‌پایه در منظومهٔ فلسفی خود تحلیل و عقلانی‌سازی‌کند؛ به‌گونه‌ای که فلسفه نه فقط همساز با دین، بلکه تداوم عقلانی آن تلقی شود؛ اما در ادامهٔ ساختار فلسفی ابن‌سینا، به‌ویژه در تقسیم‌بندی علوم و نحوهٔ جای‌دادن مفاهیم، مشاهده‌می‌شود که دین در مقام یک منبع مستقلّ معرفتی، جایگاه مشخص و انسجام‌یافته‌ای نمی‌یابد. او در طبقه‌بندی حکمت به نظری و عملی و نیز در تحلیل دستگاه عقلانی خود، همه‌چیز را ذیل ارکان عقل‌محور و متافیزیکی سامان‌می‌دهد؛ به‌گونه‌ای که حتی مباحثی مانند نبوت، معاد یا وحی نیز تنها درصورتی وارد ساختار فلسفه می‌شوند که قابلیت بازتفسیر در چارچوب عقلانی مشّائی داشته‌باشند؛ وگرنه این آموزه‌ها به سطحی نمادین و تمثیلی فروکاسته‌می‌شوند که نیازمند تأویل فلسفی‌اند.

این تأویل‌گرایی فلسفی گرچه در ظاهر تلاشی برای همسازی دین با عقل به‌نظرمی‌رسد، در عملْ دین را به سطحی ابزاری و ثانوی فرومی‌کاهد که نقش آن صرفاً تسهیل فهم برای عامه است؛ درنتیجه فلسفه به‌عنوان داور نهایی ظاهر می‌شود و دین تنها درصورتِ تأیید عقلانی بودنِ مضامینش جایگاهی در نظام فکری ابن‌سینا می‌یابد. این وضعیتْ مرز معرفتی دین را به‌جای درون‌دینی بودن، برون‌دینی و فلسفی می‌سازد و از استقلال و خودبسندگی معرفت دینی می‌کاهد.

همچنین به نظر می‌رسد ابن‌سینا در مواجهه با نسبت عقل و وحی درگیر نوعی نوسان معرفت‌شناختی است؛ نوسانی که ناشی از تنش میان تعهد دینی و نظام عقل‌گرای فلسفی اوست. ازیک‌سو او به فلسفه به‌عنوان نظامی مستقل، عقلانی و جامع می‌نگرد که توان تفسیر و تأویل

مفاهیم دینی را در خود دارد؛ ازسویِدیگر در مسائلی مانند معاد جسمانی ناگزیر است به تعبّد صرف و پذیرش غیرعقلانی تن‌دهد. این رویکرد عقل‌محورْ فلسفه را به مرجع نهایی داوری دربارهٔ دین تبدیل‌می‌کند؛ به‌گونه‌ای که آیات قرآن نیز تنها در چارچوب مفاهیم و زبان فلسفی قابل‌فهم و تفسیر تلقی‌می‌شوند. در این دیدگاهْ فلسفه نه‌فقط به‌عنوان خادم دین، بلکه به‌عنوان چارچوب تفسیری آن نیز عمل‌می‌کند.

همچنین می‌توان گفت رویکرد ابن‌سینا در تأویل آموزه‌هایی دینی که با عقل فلسفی ناسازگار به‌نظرمی‌رسند، هرچند در ظاهر تلاشی برای همگرایی میان عقل و وحی‌اند، در سطح معرفت‌شناختی به شکل‌گیری شکافی بنیادین میان این دو منبع معرفت منجر می‌شود؛ به‌این‌معنا که به‌جای تحقق وحدت معرفتی میان عقل و دین، شاهد نوعی اولویت‌بخشی پنهان به فلسفه هستیم که دین را تنها درصورتی که با اصول عقلانی هماهنگ باشد می‌پذیرد؛ وگرنه آن را به سطح تمثیلی و غیرحقیقی تأویل‌می‌کند.

این شکاف نشان‌دهندهٔ آن است که مبادی معرفتی فلسفه و دین در اندیشهٔ ابن‌سینا به‌صورت ساختاری هم‌افق نیستند؛ زیرا منجر به دوگانگی در مشروعیت معرفتی گزاره‌های دینی می‌گردد: بخشی از دین عقلانی‌سازی‌می‌شود و بخشی دیگر صرفاً تعبّدی باقی‌می‌ماند.

ازمنظرِ معرفت‌شناسی فلسفهٔ دینْ این وضعیتْ سؤالی بنیادین ایجادمی‌کند: اگر فلسفه مرجع نهایی ارزیابی گزاره‌های دینی باشد، آنگاه نسبت وحی با عقل چگونه باید تبیین‌شود؟ و اگر عقل در مواردی همچون معاد جسمانی سکوت کند یا آن را رد نماید، چگونه می‌توان حجیت وحی را حفظ‌کرد، بی‌آنکه آن را به زبان فلسفه فروکاست یا از اعتبار معرفتی ساقط‌کرد؟ می‌توان گفت اگرچه ابن‌سینا درپی این است که دین را با عقل فلسفی هماهنگ سازد و حقیقت آن را در چارچوبی عقلانی تبیین کند، این تلاش به نوعی دوگانگی معرفتی میان عقل و وحی می‌انجامد. دین در منظومهٔ فلسفی او نه نقطهٔ آغاز تأمل و نه مقصد نهایی آن است، بلکه عنصری فرعی و قابل‌تطبیق با عقل است که خود فاقد مرجعیت مستقل می‌نماید. چنین نگاهی دین را به سطحی تمثیلی و ابزارمند تقلیل‌می‌دهد و آن را از نقش اصیل و بنیادین خود در هدایت و تولید معرفت محروم می‌سازد.

ذکر این نکته ضروری است که مقصود از این تحلیل نفی جایگاه دین در اندیشهٔ ابن‌سینا نیست، بلکه تبیین نحوهٔ خاصّ حضور آن در چارچوب حکمت سینوی است. تحلیل تقسیم‌بندی علوم در آثار ابن‌سینا نشان‌می‌دهد شریعت به‌سبب وابستگی ذاتی خود به شرایط وحیانی، تاریخی و زبانی نمی‌تواند در نظام عقل‌محور و برهان‌گرای او جایگاهی هم‌تراز با علوم اصولی یا ارکان درونی حکمت نظری و عملی بیابد؛ ازهمین‌رو دین نه به‌عنوان یکی از علومِ مندرج در تقسیم‌بندی روش‌مند معرفت، بلکه بیرون از ساختار نظام‌مند علوم فلسفی و عمدتاً در نسبت با غایات انسانی موردتوجه‌قرارمی‌گیرد؛ بااین‌حال این جایگاه به‌معنای حذف یا نادیده‌گرفتن دین نیست؛ بلکه نشان‌می‌دهد ابن‌سینا دین را در افق عقل فلسفی بازتفسیرمی‌کند. تقدم روش‌شناختی برهان در رأس هرم معرفت دلالت‌می‌کند که دین و فلسفه در دستگاه سینوی هم‌عرض تلقی نمی‌شوند و مرجع نهایی داوری معرفتیْ عقل برهانی است. این تقدم نه‌تنها در سطح نظری، بلکه در عملکرد تفسیری ابن‌سینا نیز آشکار می‌شود؛ چنانکه در مواجهه با متون قرآنیْ آموزه‌های دینی ذیل افق مفهومی و متافیزیکی فلسفه تأویل‌می‌گردند و در تفسیر معاد جسمانی نیز معنای ظاهری دینی در پرتو مبانی نفس‌شناختی و وجودشناختی او بازخوانی می‌شود؛ براین‌اساس می‌توان گفت راه‌حل نهایی ابن‌سینا در نسبت میان دین و فلسفه نه در طرد دین و نه در هم‌عرض دانستن آن با فلسفه، بلکه در تأویل و عقلانی‌سازی آموزه‌های دینی در افق برهان فلسفی است.

شیوهٔ مذکور مواجهه با دین نشان‌دهندهٔ نوعی بهره‌گیری گزینشی و مقطعی از آموزه‌های دینی در منظومهٔ فلسفی ابن‌سینا است. مفاهیم دینی تنها در نقاط خاصی از نظام فلسفی او وارد می‌شوند، آن هم مشروط به اینکه قابلیت بازتعریف در چارچوب عقلانیت فلسفی داشته‌باشند. به‌عبارت دیگر دین در فلسفهٔ ابن‌سینا نه به‌مثابهٔ «مبدأ مستقلّ معرفتی» بلکه به‌منزلهٔ مجموعه‌ای از مفاهیم تلقی می‌شود که تنها درصورتِ تطبیق با اصول عقلانیْ مشروعیت معرفتی پیدامی‌کنند.

می‌توان رویکرد مذکور را با اصطلاح «دین عقلانی‌شده» توصیف‌کرد که در آن از دین در حدی استفاده می‌شود که با دستگاه فلسفی سازگار باشد؛ درنتیجه نسبت فلسفهٔ ابن‌سینا با دین نه جامع و فراگیر، بلکه جزیره‌ای و ابزاری است: دین در نظام او نه نظام مستقلّ تفسیر جهان،

بلکه بخشی فرعی و تابع از نظام عقلانی گسترده‌تری است که فلسفه فراهم‌کرده‌است؛ ازهمین‌منظر می‌توان گفت که دین در نظام فکری ابن‌سینا نه جایگاهی بنیادین دارد، نه نقش پایانی ایفامی‌کند و نه محور تکوین فلسفه به‌شمارمی‌آید؛ بلکه بهره‌گیری او از دین تابع نیازهای خاصّ دستگاه فلسفی‌اش است و به‌شکلی ابزاری، گاه تعارفی و گاه دفاعی، در ساختار فلسفه‌اش وارد می‌شود. دین در این نظام جایگاهی درون‌سازمان‌یافته و مستقل ندارد، بلکه بیشتر پاسخی به انتظارات فرهنگی و دینی عصر او یا کوششی برای رفع تعارض‌های ظاهری است؛ ازاین‌رو دین در فلسفهٔ ابن‌سینا نه مرجعی هم‌تراز با عقل، بلکه پدیده‌ای ثانوی و الحاقی است که در حاشیهٔ فلسفه جای‌می‌گیرد. همین امر به نوعی ناسازگاری و پراکندگی در جایگاه معرفتی دین در منظومهٔ فکری او منتهی‌می‌شود.

نتیجه‌گیری

بر پایهٔ تحلیل ساختار مفهومی و معرفت‌شناختی فلسفه نزد ابن‌سینا روشن می‌شود که او در منظومهٔ فکری‌اش تلاش دارد مفاهیم دینی را در چارچوب عقل فلسفی بازتفسیر و نظام‌مند کند. بررسی تعریف فلسفه، تقسیم‌بندی علوم و مواجههٔ او با آموزه‌هایی همچون معاد جسمانی و تفسیر آیات قرآن نشان‌می‌دهد دین نزد ابن‌سینا نه یک منبع مستقلّ معرفتی، بلکه موضوعی قابل‌تأویل و تحلیل عقلانی است.

رویکرد او در بحث معاد جسمانی نشان‌می‌دهد که چون این آموزه با مبانی فلسفی‌اش ناسازگار است، به سطحی رمزی و غیرجسمانی تأویل‌می‌گردد. همچنین در تفسیر آیات قرآن او با رویکردی رمزوار آموزه‌های وحیانی را به‌صورت تمثیلی و نمادین بازخوانی‌می‌کند تا با اصول برهانی و متافیزیکی سازگار شوند؛ بدین‌ترتیب می‌توان گفت دین نزد ابن‌سینا تنها زمانی پذیرفته‌می‌شود که بتوان آن را به زبان فلسفی بازگرداند و در قالب عقلانی تبیین‌کرد.

به‌نظرمی‌رسد ابن‌سینا در مواردی که آموزه‌های دینی با اصول فلسفی‌اش ناسازگار به‌نظرمی‌رسند، با تکیه بر روش تأویل تلاش‌کرده‌است تعارض را برطرف‌کند و سازگاری ظاهری میان عقل و دین برقرار کند؛ بااین‌حال چنین رویکردی درنهایتْ جایگاه معرفتی دین را به سطحی تابع، حاشیه‌ای و نمادین تنزّل‌می‌دهد؛ به‌گونه‌ای که دین تنها زمانی در دستگاه

فلسفی او پذیرفتنی است که با مفاهیم برهانی و متافیزیکی سازگار باشد؛ بنابراین آنچه در اندیشهٔ ابن‌سینا تحت عنوان «دین» مطرح است، در واقع دینی عقلانی‌شده، بازساخته و منطبق با دستگاه فلسفه مشّائی است، نه دینی مستقل با مرجعیت معرفتی خاص؛ برهمین‌اساس فلسفهٔ ابن‌سینا را نمی‌توان فلسفه‌ای دینی به‌معنای دقیق کلمه دانست، بلکه باید آن را فلسفه‌ای عقل‌گرا با بهره‌گیری گزینشی از دین محسوب کرد؛ فلسفه‌ای که دین را ازمنظرِ عقل می‌نگرد و تنها تا آنجا می‌پذیرد که در قلمرو عقل قابل‌تبیین باشد.

منابع

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱). المباحثات (محسن بیدادفر، به‌تحقیق و تعلیق). قم: بیدار (چاپ اول).

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷٦). الالهیات من الشفاء (حسن حسن‌زاده آملی، به‌تصحیح). قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم (چاپ اول).

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). النجاة. تهران: دانشگاه تهران (چاپ دوم).

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۲). الاضحوية في المعاد (حسن عاصی، به‌تصحیح). تهران: شمس تبریزی.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (١٤٠٤ق). التعليقات. (عبدالرحمن بدوی، به‌تحقیق). قم: مكتب الأعلام الاسلامي.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (١٤٠٥ق، الف). منطق المشرقيين. قم: المكتبة آية الله نجفي مرعشي.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (١٤٠٥ق، ب). المنطق الشفاء. قم: المكتبة آية الله نجفي مرعشي.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱). الاشارات والتنبيهات. قم: بوستان کتاب.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۳۸). النجاة في الحكمة المنطقية و الطبيعية و الالهية. مصر: مطبعة السعادة.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۵۳). رسائل ابن‌سینا (حلمی ضیاء اولکن، به‌تصحیح). ترکیه: مطبعة ابراهیم خروز (چاپ اول).

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۲۰۰۵). مبحث عن القوى النفسانية؛ أو كتاب في النفس على سنة الاختصار (ادوارد ون‌دایک، به‌تصحیح). بیروت: لبنان.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۲۰۰۷) .احوال النفس (احمد فواد اهوانی، به‌تصحیح). پاریس: دار بیبلیون.

آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۸۱). شرح بر زاد المسافر. قم: بوستان کتاب.

ارسطو (۱۳۸۵). متافیزیک (مابعدالطبیعة)(محمدحسن لطفی، به‌ترجمه). تهران: طرح نو (چاپ دوم).

حسینی، سیدزهرا (۱٤۰۰). بررسی روش تفسیر باطنی فلسفی قرآن کریم توسط ابن‌سینا. فصلنامهٔ تفسیرپژوهی ، ۸(۵)، ۵۲-۳۱.

حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۱). معاد جسمانی در حکمت متعالیه. قم: دلیل ما (چاپ دوم).

ملاصدرا، صدرالدین محمد (۱۳۸۷). تفسیر القرآن الکریم. قم: بنیاد حکمت اسلامی صدرا (چاپ چهارم).

ملاصدرا، صدرالدین محمد (۱۳۸۳). شرح اصول کافی (محمد خواجوی، به‌تصحیح). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (چاپ اول).

غفاری، حسین (۱۳۹۱). جایگاه فلسفهٔ دین در سنت فلسفهٔ اسلامی به‌روایت ابن‌سینا. پژوهش‌نامهٔ فلسفهٔ دین، ۱۰(۲)، ٦٤-٤۷.

فارابی، ابونصر محمد (۱۹۹۱). کتاب الملة و نصوص الأخری (محسن مهدی، به‌تحقیق). بیروت: دار المشرق.

کمالی‌زاده، طاهره (۱٤۰۱). نسبت حکمت و شریعت در فلسفهٔ سینوی. جستارهای فلسفهٔ دین، ۱۱(۲)، ۲۹۰-۲٦۳.

الکندی، یعقوب بن اسحاق (۱۹۵۰). رسائل الکندي الفلسفية (محمد عبدالهادی ابوریده، به‌تحقیق). بیروت: دار الفکر العربي.

یثربی، سید یحیی (۱۳۸٦). فلسفهٔ مشاء. قم: بوستان کتاب (چاپ دوم).

محمدی، ناصر (۱۳۹۹). تأملی در ماهیت وحی و زبان قرآن از دیدگاه ابن‌سینا. پژوهش‌نامهٔ تفسیر و زبان قرآن، ۸ (۱٦)، ۷٦-٦۵.

Adamson, P., & Benevich, Fedor (2023). *The Heirs of Avicenna: Philosophy in the Islamic East, 12–13th Centuries (Metaphysics and Theology).* Londen: Brill.

Corbin, H. (1960). *Avicenna and the Visionary Recital* (Bollingen Series LXVI). New York: Princeton University Press.

Janssen, J. (2005). Avicenna and the Qur'an: A Survey of His Qur'anic Commentary. *MEDIO*, 26(6), 177–192.

Humaidi, Y. R. (2023). Light in The Qur'an: Ibn Sina's Psycho-Philosophical Interpretation of Surah Al-Nūr. *Jurnal Afkaruna*, 19(1), 1–18. https://doi.org/10.18196/afkaruna.v19i1.16381

Kurun, I. (2021). Avicenna's Intuitionist Rationalism. *History of Philosophy Quarterly*, 38(4). 317-336.
https://doi.org/10.5406/21521026.38.4.02

Biannual Scientific Journal of Avicennian Philosophy
Vol. 29, No. 74/ Fall & Winter 2025

Research Article

An Analysis of the Role of Rational Certainty and Faith-Based Conviction in the Formation of Will on the Mystical Path: A Study Based on Ibn Sīnā's Thought[1]

Hasan Karami[2] Forough al-Sadat Rahimpour[3]

Doi:
10.30497/AP.2026.249307.1768

Abstract

Ibn Sīnā identifies *will* as the first and most fundamental stage in the mystical journey (*sayr wa sulūk*). The realization of this journey, which arises from voluntary human actions, is contingent upon the existence of will. This will emerges when the soul, having apprehended an object and affirmed its benefits, reaches a state of resolution and determination. Accordingly, in the mystical path, will is generated when the soul attains conviction regarding the merits and outcomes of the journey. Ibn Sīnā introduces two key factors leading to such conviction—and consequently to the formation of will toward mystical progression: *rational demonstration* (*burhān ʿaqlī*) and *faith*. Adopting an analytical–descriptive method and drawing upon Ibn Sīnā's doctrines in *psychology* (*ʿilm al-nafs*)—including the immaterial and celestial nature of the soul, its inclination toward pleasure, and the superiority of intellectual over sensory knowledge—this study explicates the factors that give rise to the soul's will for entering the mystical path. Emphasizing the central role of faith and referring to Qur'anic verses, the paper demonstrates how Ibn Sīnā's fundamental philosophical and psychological concepts provide the necessary foundation for the emergence of will and the commencement of spiritual wayfaring.

Keywords: Ibn Sīnā, Will, Mystical Journey (Sayr wa Sulūk), Rational Demonstration, Religious Faith, Philosophical Anthropology.

---

1. This article is extracted from a doctoral dissertation entitled *"The Spiritual Human from Avicenna's Perspective and Its Relation to Avicenna's Philosophical Psychology"* at *the* University of Isfahan.

2. PhD Candidate in Islamic Philosophy and Theology, University of Isfahan, Isfahan, Iran. h.tehrani66@ahl.ui.ac.ir
3. (Corresponding Author) Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Isfahan, Isfahan, Iran. f.rahimpour@ltr.ui.ac.ir

دوفصلنامهٔ علمی حکمت سینوی، مقالهٔ پژوهشی، دورهٔ ۲۹، شمارهٔ ۷۴، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، صص ۸۷-۶۷

واکاوی نقش یقین عقلانی و تصدیق ایمانی در ایجاد اراده در سلوک عارفانه؛ تحلیلی براساس اندیشه‌های ابن‌سینا[1]

حسن کرمی[2]
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۰۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۰۷
فروغ‌السادات رحیم‌پور*[3]

Doi: 10.30497/AP.2026.249307.1768

چکیده

ابن‌سینا «اراده» را به‌عنوان اولین و بنیادی‌ترین مرحله در سیروسلوک عرفانی معرفی‌می‌کند. تحقق سیروسلوک که از افعال اختیاری انسان محسوب می‌شود، منوط به «اراده» است. این اراده زمانی شکل‌می‌گیرد که نفس پس از ادراک یک شیء و تصدیق به منافع آن، به اجماع و تصمیم برسد. در مسیر سلوک عرفانی نیز هنگامی اراده حاصل می‌شود که نفس به فواید و عواید آن اذعان و باور پیداکند. ابن‌سینا دو عامل کلیدی برای نیل به این تصدیق و درنتیجه ایجاد اراده در جهت سلوک معرفی‌می‌نماید: برهان عقلی و ایمان. این مطالعه با اتخاذ روش «تحلیلی ـ توصیفی» و با تکیه بر مبانی علم‌النفس ابن‌سینا ـ ازجمله تجرد و ملکوتی بودن نفس، لذت‌جویی نفس و برتری معرفت عقلی بر معرفت حسی ـ به تشریح عوامل ایجاد اراده در نفس برای ورود به سلوک پرداخته‌است. تحقیق حاضر ضمن تأکید بر نقشِ محوری ایمان و استناد به آیات قرآن کریم در این زمینه، نشان‌می‌دهد که چگونه مفاهیم بنیادین فلسفی و روان‌شناختی ابن‌سینا بستر لازم برای شکل‌گیری اراده و ورود به مسیر سلوک را فراهم‌می‌آورد.

واژگان کلیدی: ابن‌سینا، اراده، سیروسلوک، برهان عقلی، ایمان دینی، انسان‌شناسی فلسفی.

---

۱. این مقاله مستخرج از رسالهٔ دکتریِ «انسان معنوی از دیدگاه ابن‌سینا و نسبت آن با علم‌النفس فلسفی ابن‌سینا» دانشگاه اصفهان است.

۲. دانشجوی دکترای فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. www.h.tehrani66@ahl.ui.ac.ir

۳. (نویسنده مسئول) دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. f.rahimpour@ltr.ui.ac.ir

مقدمه

«اراده» ازنظرِ بسیاری از عارفان یکی از مراحل سلوک، و بنابر برخی آرا نخستین مرحلهٔ آن به‌شمارمی‌آید. ورود به وادی سیروسلوک و دستیابی به مقامات آن همچون هر فعل اختیاری دیگری در گرو اراده است. باید این اراده سراسر وجود سالک را فراگیرد و او را از پرداختن به امور ناسازگار با مسیر سلوک بازدارد؛ ازهمین‌رو تبیین عوامل برانگیزانندهٔ شوق و اراده در نفوس مستعد همواره یکی از رسالت‌های عارفان، فیلسوفان و عالمان دینی بوده‌است؛ رسالتی که گاه با موعظه و خطابه و برانگیختن عواطف، گاه با استناد به نصوص دینی و آموزه‌های انبیا، و گاه با برهان و استدلال پی‌گرفته‌شده‌است.

ابن‌سینا (۳۷۰–۴۲۸ق)، فیلسوف و متفکر مسلمان، در این زمینه فراتر از روش خطابی و تجربیات شخصی عرفانی گام‌نهاده‌است. او کوشید تبیینی عقلانی عرضه‌کند که بر مبانی فلسفی و انسان‌شناختی‌اش استوار باشد و درعین‌حال از ایمان و آموزه‌های دینی نیز بهره‌گیرد؛ بدین‌سان بررسی دیدگاه او دربارهٔ ارادهٔ سلوکی می‌تواند هم‌زمان در دو ساحت عرفان و فلسفه معنا یابد. رویکرد ابن‌سینا بر ادغام استدلال عقلی و باورهای دینی استوار است و هدف آن تبیین عواملی است که یقین به منافع سیروسلوک را میسر می‌سازد. ثمرهٔ این امتزاجْ شکل‌گیری اراده‌ای مستحکم است. این شیوهٔ یقین‌آفرین، خواه متوسل به نصوص و ایمان شود و خواه مبتنی‌بر براهین عقلی، هم برای تکامل نفس سالک سودمند است و هم ابزاری کارآمد برای ترغیب و ایجاد انگیزه در مخاطبان.

در این مقاله نشان‌می‌دهیم در اندیشهٔ ابن‌سینا دو عاملِ عقلِ برهانی و ایمان دینیْ محرّک اراده‌اند و همچنین سازوکار اثرگذاری هریک در ایجاد اراده سلوکی را تبیین‌می‌کنیم. این مطالعه نخست به تبیین جایگاه اراده در افعال اختیاری انسان می‌پردازد. سپس کیفیت تحقق اراده در قلب عارف را به‌عنوان مقصود اصلی پژوهش حاضر بررسی‌می‌کند و درنهایت، با تأکید بر ویژگی‌ها و احوال نفس ناطقه نشان‌می‌دهد ابن‌سینا چگونه کوشیده‌است نفوس مستعد را به حرکت در مسیر سلوک برانگیزد. همچنین، بررسی هماهنگی و هم‌راستایی مباحث عرفانی او

با مبانی انسان‌شناختی‌اش در مسئلهٔ اراده، از دیگر محورهای این جستار است.

در پژوهش‌های معاصر نیز توجهاتی به مسئلهٔ اراده در اندیشهٔ ابن‌سینا شده‌است؛ ازجمله مهدی ذاکری (۱۳۹۰) در «نظریهٔ عمل ابن‌سینا» عملکرد اراده در افعال ارادی را بررسی‌کرده‌است؛ فهیمه شریعتی (۱۳۹۸) در پژوهشی دیگر خاستگاه روانی اراده در فلسفهٔ ابن‌سینا را با یافته‌های علوم اعصاب تطبیق داده‌است؛ سعید حسن‌زاده و همکاران (۱٤۰۲) در «معناشناسی اراده ازمنظرِ ابن‌سینا» به تحلیل معنای اراده و تفاوت آن در نسبت انسان و خداوند پرداخته‌اند. هرچند این آثار حاوی نکاتی ارزشمندند، هیچ‌یک به‌طور خاص به تبیین عوامل ایجاد اراده در مسیر سلوک نپرداخته‌اند.

از میان پژوهشگرانی که به اندیشه‌های عرفانی و موضوع سیروسلوک در آثار ابن‌سینا پرداخته‌اند، حسین حاتم‌وند و همکاران (۱٤۰۰) به تبیین چگونگی سیروسلوک و مقامات آن در اندیشهٔ ابن‌سینا همت‌نهاده‌اند و از اراده به‌عنوان منزل اول سلوک نام برده‌اند. محمود بهاروند (۱۳۹۵) در مقاله‌ای به تطبیق بین مقامات عرفانی ازنظرِ ابن‌سینا و قشیری پرداخته و او نیز با نقل کلمات ابن‌سینا، اراده را در زمرهٔ مقامات عرفانی ذکرکرده‌است. شیروانی (۱۳۹٦) و بهشتی (۱٤۰۳) نیز در دو کتاب مستقل به تبیین نمط‌های عرفانی اشارات همت‌نهاده و مباحث مرتبط با مقامات سیروسلوک را نقل‌کرده‌اند.

نوآوری پژوهش حاضر این است که بر پایهٔ مبانی علم‌النفس فلسفی ابن‌سینا به بازکاوی و تبیین کیفیت تأثیر عوامل شکل‌گیری اراده در نفس سالک می‌پردازد و از دو عامل کلیدی در ادبیات ابن‌سینا، به‌عنوان عامل ایجاد اراده در سیروسلوک برطبق مبانی وی به‌طور مفصل رمزگشایی‌می‌کند؛ تبیینی که در آثار پیشین مغفول مانده‌است؛ درحالی‌که آثار و منابع پیشین، چه با محوریت اراده و چه با محوریت سیروسلوک، به بررسی و تبیین عوامل مؤثر بر اراده در مسیر سیروسلوک نپرداخته‌اند. بررسی این موضوع از دستاوردهای ویژهٔ این پژوهش به‌شمارمی‌آید.

۱. معناشناسی عارف و سیروسلوک

از دیدگاه ابن‌سینا (۱۳۸۱) عارف صرفاً عبادت‌کننده نیست؛ بلکه کسی است که کاملاً توجه

ذهنی و قلبی‌اش را از امور مادی جداکرده و آن را به‌سوی عالم غیبی و روحانی و به‌تعبیر ابن‌سینا «عالم قدس جبروت» معطوف‌ساخته‌است. او در هر لحظه مشتاق دریافت مستقیم و آنی انوار الهی در «سِرّ» (اعماق وجود) خویش است (ص. ٣٥٦).

سیروسلوک در لغت به‌معنای «حرکت» است؛ اما در اصطلاح رایج عرفان و تصوف به پاکسازی اخلاق و نفس از صفات ناپسند مانند حسد، کبر و دنیاپرستی و آراستن آن به صفات نیکو نظیر حیا، عفت و سخاوت، و پرورش عشق الهی در قلب برای رسیدن به خداوند متعال اطلاق‌می‌گردد (تهانوی، ١٩٩٦م، ج١، ص. ٩٦٢). زندگی عارفانه بر محور سیروسلوک شکل‌می‌گیرد؛ یعنی روش صحیح سلوکْ مسیر و سرنوشت او را تعیین‌خواهدکرد.

۲. ساختار اراده در افعال انسان

ازنظرِ ابن‌سینا (١٤٠٤ق) تحقق اراده در نفس انسان مشروط به هم‌راستایی سه مبدأ اساسی است و صرفاً پس از فعلیت یافتن این سه پیش‌نیازْ حرکت ارادی در انسان صورت‌می‌پذیرد:

۱- ادراک شیء

۲- تصدیق به نافع بودن آن (خواه به‌صورت تخیلی یا ظنی خواه به‌صورت علمی)

۳- شوق شدید و عزم جازم نسبت‌به نیل به شیء که موجب اجماع در نفس است (این اجماع علت حرکت می‌شود که درپی آن برانگیخته شدن عضلات و قوای حرکتی بر اثر ارادهٔ نفس رخ‌می‌دهد) (ص. ١٧).

آنچه به‌عنوان علت اصلی حرکت در افعال ارادی نفس نقش ایفامی‌کند، چیزی است که ابن‌سینا از آن با عنوان «اجماع» یادمی‌کند. اجماع در مرتبه‌ای فراتر از ادراک و شوق قرار دارد؛ به‌همین‌جهت شیخ معتقد است:

و گاهی شوق‌ها متفاوت‌اند: بعضی از آن‌ها ضعیف‌اند و هنوز به مرحلهٔ شدت نرسیده‌اند، و بعضی آن‌قدر قوی و شدید می‌شوند که موجب اجماع می‌گردند؛ اما باید دانست که اجماعْ خودِ شوق نیست؛ زیرا ممکن است شوق انسان به چیزی بسیار شدید باشد، بااین‌حال برای حرکت و اقدام به‌سوی آن هیچ تصمیمی نگیرد (ابن‌سینا، ١٣٧٥،ص ٢٦٧).

مطهری در تفسیر اراده و اجماع در اندیشه ابن‌سینا معتقد است اجماع در نفس پس از جمع تمام مقدمات و مبادی اراده و نیز بعد از کنارزدن شوق‌های مزاحم و رفع موانع برای نفس حاصل می‌گردد؛ ازاین‌رو اگر شوقی در نفس باشد و شوقی دیگر مزاحم و مانع آن شود، این شوق به حدّ اجماع نمی‌رسد و موجب حرکت در نفس و حرکت در قوای بدنی نخواهدشد. در واقعْ اجماع نوعی هماهنگی بین قوای باطنی برای حرکت است (مطهری، ۱۳۷٦، ج۷، ص. ۳۵۸)؛ بنابراین برای تحریک ارادی انسان تنها ایجاد شوق و انگیزه کافی نیست و باید نفس از شوق به حدّ اجماع برسد.

از مطالب یاد شده می‌توان دریافت:

۱. میل تا هنگامی که به حدّ اجماع نرسیده‌است، به شوق جازم تبدیل نشود و تمام شوق‌ها و رغبت‌های متضاد را کنار نزند، به حرکت منتهی نخواهدشد؛ برای مثال اگر کسی میل و شوق به خوردن شیرینی دارد و ازسویی به‌دلیل بیماری از خوردن آن منع شده‌باشد، بین دو ادراک و شوق مردد خواهدبود: میل به خوردن شیرینی و میل به حفظ سلامت. درنهایت آن شوقی منجر به حرکت می‌شود که شوق مزاحم را برطرف‌کند و موجب حصول اجماع در نفس گردد.

۲. ابن‌سینا (۱۳٦۳) کمالات را به دو دستهٔ ظنی و حقیقی تقسیم‌می‌کند. انسان گاه چیزی را نیکو و خیر می‌پندارد، حال‌اینکه آن شیء در حقیقت برای نفسْ کمال نیست؛ برای مثال علاقه به ستایش‌شدن ازسمتِ دیگران، رسیدن به جاه و جلال دنیوی و ماندگار شدن نام انسان در یاد مردم همگی اموری‌اند که نفس آن‌ها را کمال می‌پندارد؛ حال‌اینکه این‌ها کمالاتی ناشی از ظنّ و تخیل‌اند. درمقابل گاه منشأ میل و اراده امور علمی یا عقلی است؛ اموری نظیر کسب رضایت خداوند متعال و حسن عاقبت در معاد که از کمالات حقیقی‌اند. (ص. ٦٤)

۳. نقش و جایگاه اراده در مراحل سیروسلوک

عارفانْ سیروسلوک را حرکتی ارادی و درعین‌حال دشوار می‌شمارند؛ مسیری که نیل به منزل مقصود در آن مستلزم عزمی راسخ و اراده‌ای پولادین است. این اراده بنیان اصلی تمایز میان سالکان و رهگذران است (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص. ۳۵۹). شیخ الرئیس در آخرین فصل از مقامات

عارفان به دشواری این مسیر اشاره‌می‌کند: «آستان حق والاتر از آن است که هر رهگذری بر آن وارد شود یا هر کسی از آن آگاه گردد، مگر افراد اندک.» (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص. ۳٦۷). این عبارت به‌سختی راه وصول به حق و رسیدن به کمال نهایی اشاره دارد. دلیل اصلی کم بودن روندگان مسیر سلوک، کم بودن ارادهٔ افراد است؛ زیرا سختی راه نیازمند اراده‌ای قوی است و این ارادهٔ قوی، تنها با ادراک کامل و یقین‌آور از منافع والای سلوک حاصل می‌گردد.

اراده در سلوک تنها درصورتی کارساز است که سالک را از تمام مشاغل بازدارد و هر انگیزه‌ای را جز انگیزهٔ رسیدن به نهایت سلوک از او سلب نماید. احوال مشتاقان چنان است که در دعای امام سجاد (علیه‌السلام) آمده‌است: «الهی! توجه من از همه‌جا به‌سوی تو منقطع شده‌است و خواست و آرزویم به‌سوی تو روی‌کرده‌است؛ پس تو تنها مراد منی، نه دیگری. و برای تو است شب‌زنده‌داری و بی‌خوابی‌ام، نه دیگری. و دیدار تو است آرامش و نور دیدگانم. و وصل تو است آرزوی من.» (به‌نقل از مجلسی، ۱٤۲۳ق، ص. ٤۱۲).

ابن‌سینا (۱۳۸۱) در کتاب اشارات و تنبیهات تنها در چند جملهٔ مختصر و رمزگونه به جایگاه اراده در میان مراحل سیروسلوک اشاره‌می‌کند:

نخستین مرتبه از مراحل حرکت و سلوک در عرفان ـ که عارفان از آن با عنوان «اراده» یادمی‌کنند ـ حالتی است که بر سالک مستبصر (کسی که با یقین برهانی بصیرت یافته‌است) یا مؤمن مصدق (کسی که با ایمان قلبی تصدیق‌کرده‌است) غلبه‌می‌یابد. در واقع این «اراده» تجلی میل، رغبت و تمسّک به ریسمان استوار حقّ است؛ درپی این حالتْ باطن و سرّ وجودی سالک به‌سمت عالم قدس معطوف‌می‌گردد تا به مرتبهٔ «روح الاتصال» نائل‌آید. فردی که در این درجه از سلوک قرار گرفته‌است «مرید» نامیده‌می‌شود[1] (ص. ۳۵۹).

عبارت ابن‌سینا شامل چهار رهیافت است:

۱- جایگاه اراده در میان منازل سیروسلوک عارفان: اراده اولین منزل از منازل سلوک

---

۱. «أوّل درجات حركات العارفين ما يسمّونه هم «الإرادة». و هو ما يعتري المستبصر باليقين البرهانيّ، أو الساكن النفس إلى العقد الإيمانيّ، من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى؛ فيتحرّك سرّه إلى القدس لينال من روح الاتّصال. فما دامت درجته هذه فهو مريد.»

معرفی‌می‌شود و اول بودنش یعنی ورود به سیروسلوک متوقف بر ایجاد اراده در نفس سالک است.

۲- عوامل اراده: اراده با دو عامل برهان و ایمان بر نفس سالک غلبه‌می‌یابد.

۳- غایت اراده: غایت اراده چنگ‌زدن به ریسمان محکمی است که ضامن سعادت و اتصال نفس به مقام قدس ربوبی است.

٤- استمرار و تداوم اراده: اراده باید در تمام مراحل سلوک[۱] بر نفس سالک احاطه داشته‌باشد.

شوق و ارادهٔ سالک تنها زمانی کارساز است که تمام وجود او را دربَرگیرد و از آغاز حرکت تا نهایت سلوک، سالک را در حال اراده و طلب نگاه دارد؛ همچنان که از واژهٔ «یعتری» در عبارت شیخ به‌معنای «پوشش کامل» و «احاطهٔ جامع» استنباط می‌شود (طوسی، ۱٤۳۵ق، ج۳، ص. ۳۷۹)

٤. عوامل ایجاد اراده

برای تقویت ارادهٔ سالک در مسیر عرفان و سلوک می‌توان از راهکارهای مختلفی بهره‌جست. از این میان سه راهکار بیشتر موردتوجه عالمان عرفان واقع‌شده‌است:

۱. تقویت انگیزه ازطریقِ خطابه و موعظه: این روش بر ایجاد انگیزه و حسّ اقناع درونی در نفس تکیه دارد. سالک می‌تواند با گوش‌فرادادن به مواعظ شوق‌آور و بیانات اهل علم و عارفان و داستان‌های عارفانه و بازخوانی احوالات و کرامات و امور خارق‌العادهٔ صاحبان عرفان، نیروی محرکه و ارادهٔ خود را تقویت‌کند.

۲. ایجاد یقین فلسفی و عقلی: این راهکار مبتنی‌بر استدلال و عقل است. سالک با پیگیری براهین عقلی و استدلالی، به وجوب سیروسلوک و ضرورت قدم‌نهادن در مسیر عرفانْ یقین

---

۱. ابن‌سینا سلوک معنوی را متشکل از مراحلی می‌داند که پس از شکل‌گیری اراده و انجام‌دادن ریاضت‌های لازم برای سالکْ محقق می‌گردد. این سفر روحانی با منازلی همچون «وقت»، «توغّل» و «استیفاز» آغاز می‌شود، در میانهٔ راه با حالاتی همچون «سکینه»، «تغلغل» و «مشیّت» ادامه‌می‌یابد و درنهایت، با وصول به مراتب متعالیِ «تعریج»، «تردد» و «وصول» به سرانجام می‌رسد (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ۳۵۳-۳۶۷).

فلسفی پیدامی‌کند. باورهای هستی‌شناختی و انسان‌شناختی سالک به‌عنوان مقدمات برهان برای وجوب سیروسلوک نقش ایفاخواهندکرد.

۳. ایجاد یقین ایمانی: «سلوک در این مکتب مبتنی‌بر هدایت دینی است؛ به‌گونه‌ای که کلام پیشوایانْ یقین ایمانی سالک به ضرورت تهذیب نفس را به فعلیت می‌رساند. این مسیر با یادآوری سرنوشت شقاوت‌آمیزِ رهاکردن مسیر تهذیب نفس ـ که در کتب آسمانی و روایات ترسیم‌شده‌است ـ تقویت و تثبیت می‌شود.»

در میان این سه عامل مؤثر بر سلوکْ خواجه عبدالله انصاری بر راهکار نخست، یعنی تقویت انگیزه ازطریقِ موعظه، تأکید ویژه‌ای دارد (انصاری، ١٤١٧ق، ص. ٣٦).

درمقابلْ ابن‌سینا (۱۳۸۱) اهمیت بیشتری را به دو روش دیگر، یعنی **ایجاد یقین فلسفی** و **یقین ایمانی** معطوف می‌دارد (ص. ۳۵۹). از عبارت ابن‌سینا در باب مرتبط با اراده در نمط نهم کتاب اشارات این‌گونه برداشت می‌شود که ازنظرِ وی سالک برای تحقق اراده‌ای قاطع، به ادراک شفاف موضوع سلوک، تصدیق به فواید و ثمرات آن و همچنین اشتیاق و شوق وافر به رسیدن به مقصود نیازمند است. این سه عنصر (ادراک، تصدیق و شوق) تنها درصورتی به اجماع منجر می‌شوند که هیچ‌گونه تزاحم یا مانعی درونی یا بیرونیْ اراده را از مسیر سلوک منحرف نسازد.

«اجماع» و «اراده» (به‌مثابه قوهٔ محرکهٔ سلوک) نیازمند تحقق مقدمات سه‌گانه و فعلیت یافتن آن‌ها در ساحت نفس است. در این مرحله نفس با تصدیق به منافع و غایات مترتب بر فعل سلوکی، انگیزه و جهت‌گیری لازم را برای اقدام کسب‌می‌نماید. مادامی که منافع وجودی و غایات سلوکی برای نفس به‌صورت شفاف و یقینی روشن نگردد، حرکت ارادی و سلوکی ـ که لازمهٔ تحقق مراحل متعالی‌تر است ـ به طور مؤثر سامان‌نخواهدیافت.

ازمنظرِ فلسفی و عرفانی ابوعلی سینا (۱۳۸۱) غایت نهایی سلوک الی الله و مقصد اساسی عارف، دستیابی به وضعیت رهایی مطلق از تعلقات و قیود غیرحق‌تعالی تعریف می‌شود. در این مقامْ عارف به درجه‌ای از شهود دست‌می‌یابد که در آن جز مشاهدهٔ جمال و جلال الهی، هیچ موجودیت دیگری را مشاهده‌نمی‌کند. این اوج‌گیری معرفتی به حدی است که عارف حتی

از لذایذ اخروی ـ که به شئون جسمانی‌اش مرتبط است ـ صرف‌نظرمی‌کند؛ زیرا تنها درپی «لذت عقلی» ناشی از مشاهدهٔ مستقیم حقّ است؛ درنتیجه نهایت سعادت، ابتهاج و کامیابی نفس عارف در انحصار مشاهدهٔ تجلیات الهی و درک حضوری حقیقت مطلق است (ص. ۳٤٦).

ابن‌سینا (۱۳۷۹) معتقد است آگاهی نفس انسان به سعادت عقلی و امکان دستیابی به آن، امری بدیهی نیست، بلکه مانند درک لذت‌های جسمی یا اجتماعی (نکاح و ریاست) است. این ادراک تنها پس از فراهم آمدن شرایط و تجربیات زیستی لازم در طول حیات انسان حاصل می‌شود که انگیزهٔ لازم برای کسب آن کمالات را در نفس ایجادمی‌کند. ابن‌سینا در تبیین این مفهومْ نفوس خام و نابالغ را به‌مثابه «هیولا» یا موادّ اولیه تلقی‌می‌کند که فاقد شوق ذاتی به این کمالات عقلی‌اند. پس از اینکه شوق مذکور با تکیه بر براهین عقلی و منطقی تحقق یابد، در ذات و جوهر نفس استقرارمی‌گیرد و نشان‌می‌دهد که حقیقت‌هایی والاتر و برتر از مادیات در گسترهٔ وجود حضور دارند. به‌عبارت‌دیگر تحقق این شوق مرهون استدلال برهانی است که قوا و استعدادهای نفسانی را نسبت به مراتب عالی‌تر وجود آگاه می‌سازد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ٦۹۰)

ابن‌سینا (۱۳۸۱) در مسیر سلوکْ موعظهٔ واعظ راستگو را دارای نقش یاری‌دهنده می‌داند؛ بااین‌حال این نوع وعظ را صرفاً در زمرهٔ عوامل مساعد در سفر سالک قلمدادمی‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۸۱،ص. ۳٦۰)؛ زیرا هرچند خطابه و موعظه در اقناع مخاطب مؤثرند، به‌دلیل اتکا به ظنّ و گمان قادر به رساندن او به مرحلهٔ یقین نیستند. این در حالی است که از دیدگاه ابن‌سینا یقینْ عنصری اساسی و بنیادین در شکل‌گیری ارادهٔ مستحکم به‌شمارمی‌رود؛ براین‌اساس برای برانگیختن اراده و ترغیب نفوس انسانی به‌سوی پذیرش کمالات عقلی و وصول به سعادت متعاقب سلوک ـ به‌ویژه آن کسانی که در مراتب ابتدایی سیر تکاملی قرار دارند ـ ضروری است مبانی این امر با استدلالات برهانی مستحکم ارائه‌گردد، یا فرد را ازطریقِ ادلّه‌ای محکم که مستقیماً از متون اصیل دینی و سخنان هدایتگر انبیا و ائمه استخراج‌شده‌است، به مرحلهٔ یقین راسخ رهنمون ساخت.

۱-٤. خودشناسی برای خودآگاهی

خودشناسی و خودآگاهی ـ به‌معنای عدم‌غفلت از حقیقت انسان ـ شرط اصلی امکان ایجاد ارادهٔ سلوک در نفس سالک است. در واقع شناختِ «خود» است که بستر لازم برای ایجاد اراده و پذیرش معرفت «غیر» را فراهم‌می‌آورد (بهشتی، ۱۳۹۱).

از دیدگاه ابن‌سینا (۲۰۰۷م) ریشهٔ فقدان اراده برای سلوک در نفوس مستعد، در «خودفراموشی» نهفته‌است. او با تکیه بر آیهٔ شریفهٔ «نَسُوا اللهَ فَأَنْساهُمْ أَنْفُسَهُمْ: خدا را فراموش‌کردند، پس خدا ایشان را به فراموشی خویش واداشت» (حشر، ۱۹) این فراموشی را ناشی از فراموش‌کردن حقیقت اصیل نفس و کمال حقیقی آن، یعنی «خداجویی»، می‌داند (ص. ١٤٨).

انسان غافل حقیقت وجودش را در لذت‌های جسمانی خلاصه‌می‌کند و با الفت‌گرفتن با جسم، رنج دوری از اصل ملکوتی خود را به فراموشی می‌سپارد. ابن‌سینا انسان را موجودی معرفی‌می‌کند که گویی در حصار و زندانِ تن اسیر گشته‌است؛ انسانی که در لذایذ جسمی، بهیمی و شهوانی غرق‌شده و در وادیِ «انغمار» گرفتار آمده‌است (ابن‌سینا، ١٣٧٦، ص. ٤٦٧) وی با به‌کارگیریِ واژهٔ «انغمار» به عمق هلاکت نفس در ورطهٔ خودفراموشی اشاره‌می کند؛ چنانکه در محیط اللغة آمده‌است: «مُنغَمِر» کسی است که با دست خویش، خود را به مهلکه افکند (صاحب بن عباد، ١٤١٤ق، ج۵، ص. ۸۰). این «انغمار» (غرق‌شدن نفس در مهلکهٔ لذات جسمانی) انسان را از درک حقیقت ملکوتی‌اش بازمی‌دارد. چنین فردی شبیه بیماری است که مسکن مصرف‌کرده‌است و درد غربت عالم ملکوت را حس‌نمی‌کند. به‌تعبیر ابن‌سینا (١٣٧٦) این انسان غافل مانند ناشنوایی است که تاکنون لذت شنیدن نغمات زیبا را نچشیده‌است و یا مانند انسانی است که حواسّ چشایی‌اش مختل شده‌است و هیچ تمایلی عملی و همچنین اراده‌ای برای چشیدن شیرینی حقیقت ندارد (ص. ٤٦٥).

ابن‌سینا برای تبیین حالت اسارت نفس و نیاز به بیداری از تمثیل‌هایی همچون سلامان و ابسال (سلامان: نفس ناطقه، ابسال: عقل نظری) و «رسالة الطیر» استفاده‌می‌کند که در آن پرندگان به‌دام‌افتاده «پرنده بودن خود را فراموش‌کردند» (ابن‌سینا، ۱۳۷۰، ص. ۲؛ طوسی، ١٤٣٥ق، ج ۳، ص. ٣٦٥).

همچنین در قصیدهٔ «عینیه» (ابن‌سینا، ۱٤۰۵ق، ص. ۳۲) نفس را به «ورقاء» (کبوتری نیرومند و خویشتن‌دار) تشبیه‌می‌کند که از «المحل الأرفع» (عالم مجرد و عقل محض) فرودآمده و اکنون در زندان تن محبوس است. (سبزواری، ۱۳۸۳، ص. ۳۵۸). این تشبیه دلیل انس نفس با موطن ملکوتی‌اش و میل به بازگشت را نشان‌می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳٦٦، ج۳، ص. ۱٦۱).

هدف غایی ابن‌سینا (۱۳۸۱) یادآوری خاستگاه اصیل نفس و ترغیب انسانِ خودفراموش، به رهایی از قید بی‌ارادگی و طبیعت‌زدگی است. قوی‌ترین انگیزه برای شکل‌گیری ارادهٔ سلوکی و بازگشت به وطن ملکوتیْ باور راسخ به تجرد و ملکوتی بودن نفس ناطقه و زندان بودن بدن عنصری است. این درک از تجرد نفس ـ که سنگ بنای علم‌النفس ابن‌سینا است ـ شرط اساسی و محور شکل‌گیری اراده‌ای پولادین برای سلوک و وصول به مقام قرب الهی است؛ زیرا اگر نفسْ مادی فرض شود، کلّ مسیر کمال و درنتیجه اراده برای قدم‌گذاشتن در این مسیرْ مسدود خواهدشد: برهمین‌اساس نفوس سلیمه که هنوز کاملاً در امور دنیوی غرق نشده‌اند، با اشاره‌ای کوچکْ شوقی عمیق در آن‌ها پدیدمی‌آید و جانشان متوجه عالم ملکوت می‌شود؛ چراکه بین نفس و ملکوت سنخیت و تناسب وجود دارد (ص. ۳٤۹).

۲-٤. بصیرت برهانی و پیوند آن با تقویت اراده

باور به منافع یک عمل گاه از مسیر گمان و خیال و گاه از راه یقین برهانی شکل می‌گیرد. یقینِ برخاسته از برهان عقلی در مقایسه با گمان و تقلید، نیرویی پایدارتر و عمیق‌تر در انگیزش اراده ایجادمی‌کند؛ زیرا آنچه از برهان زاده شود، در عمق جان انسان رسوخ می‌یابد و به میل و عزم او جهت‌می‌دهد. ابن‌سینا با تکیه بر براهین عقلی می‌کوشد منفعت یقینی سلوک را برای انسان آشکار کند تا پذیرش دشواری‌های آن مسیر، از سطح توصیهٔ اخلاقی به مرحلهٔ ضرورت عقلانی ارتقایابد. شیخ‌الرئیس بر پایهٔ اصول انسان‌شناسی فلسفی خود اثبات‌می‌کند که برای انسان حرکت در مسیر سلوک عرفانی نه یک انتخاب دل‌خواهانه، بلکه ضرورتی حیاتی است؛ زیرا هرگونه سستی و بی‌ارادگی در این مسیرْ انسان را به شقاوتی ابدی و حسرتی بی‌جبران گرفتار می‌کند (به‌نقل از صادق‌زادهٔ قمصری، ۱۳۹٦).

ابن‌سینا (۱۳۸۱) انسان را در میانهٔ دو گونه لذت و دو گونه رنج تصویرمی‌کند:

۱. لذت کوتاه و زودگذر جسمانی دربَرابر رنج و شقاوت جاودانهٔ ناشی از خودفراموشی؛

۲. لذت و سعادت جاودانه حاصل از مشاهدهٔ حق دربَرابر رنجی کوتاه از محرومیت‌های جسمانی.

این تصویر نه صرفاً توصیفی اخلاقی، بلکه تبیینی عقلانی است که زمینهٔ تقویت اراده را فراهم‌می‌سازد؛ زیرا سالک با درک برهانیِ نسبت میان لذت و کمال درمی‌یابد که گزینش لذت پایدارِ عقلانیْ انتخاب بهتری است که باید با اراده‌ای استوار همراه شود. قوای جسمانی درپی لذت‌های حسی موقتاً احساس سعادت ایجادمی‌کنند؛ اما چون از نقص جوهر عقلی بی‌خبرند، این انغمار در لذت درنهایت به حسرت و رنج دائمی نفس ناطقه بدل می‌شود. در نظام معاد روحانیْ عذاب نفوس ناقص همین ادراک سوزناکِ فقدان کمالات عقلی است که ابن‌سینا آن را شقاوت ابدی می‌داند (ص. ۳٤۸). همین آگاهی عقلانی از سرنوشتِ بی‌ارادگیْ خود انگیزه‌ای درونی برای عزم بر سلوک است.

برهان ابن‌سینا مبتنی‌بر مبانی علم‌النفس است:

نخست اینکه هر قوه‌ای کمالی ویژه دارد و رسیدن به آن، سعادت همان قوه است (ابن‌سینا، ۱۳٦۳،ص ۱۰۹). نفس پس از نیل به کمالْ لذت و کامیابی می‌یابد و در فقدان آن، احساس ناکامی و شقاوت می‌کند؛ براین‌مبنا اراده نه‌تنها ابزار نیل به کمال، بلکه شرط تحقق لذت حقیقی نفس است. تعریف ابن‌سینا (۱۳۸۱) از لذت نیز این پیوند را تقویت‌می‌کند: «نیل و رسیدن به چیزی است که در نزد نفس کمال و خیر محسوب گردد.» (ص. ۳٤۳). پس هرگاه عقل برهانیْ کمال را به‌روشنی بشناسد، اراده به‌سوی آن برانگیخته‌می‌شود.

نفس سه نوع لذت دارد: حسی، وهمی، و عقلی. لذت‌های عقلی ـ که از ادراک معقولات و حقایق الهی پدیدمی‌آیند ـ برترین و پایدارترین لذات‌اند؛ اما لذات جسمانی محدود و زوال‌پذیرند. ابن‌سینا نشان‌می‌دهد که حتی نفس در مرتبهٔ وهمی نیز برای دستیابی به پیروزی یا شأن اجتماعی از لذت‌های جسمانی می‌گذرد. این ترجیح نشان‌دهندهٔ گرایش ذاتی نفس به

مراتب برتر لذت است (طوسی، ۱٤۳۵ق، ج۳، ص. ۳۳٤). این آگاهی نفس به مراتب بالاتر لذت، به‌صورت طبیعی اراده را از امیال پست به عزم بر طلب کمال ارتقامی‌دهد.

ازآنجاکه لذات عقلی نه‌تنها شریف‌تر، بلکه شدیدتر و پایدارتر و بی‌تزاحم‌اند، برهان عقلی ابن‌سینا میان دو نوع لذتْ قیاسی برقرارمی‌کند: همان‌گونه که تفاوت میان ادراک جلوات الهی و ادراک شیرینی عسل قیاس‌ناپذیر است، تفاوت میان لذت عقل و حس نیز چنین است. این درک در سالک بینش و بصیرتی می‌آفریند که اراده‌اش را به‌سوی کمال جهت‌می‌دهد. در نگاه شیخ کسی که به این تفاوت پی‌ببرد، دیگر نمی‌تواند به لذات زودگذر دل‌بندد؛ زیرا عقل بیدار نمی‌گذارد اراده در سطح میل‌های حسی متوقف بماند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ٦۸٦؛ طوسی، ۱٤۳۵ق، ج۳، ص. ۳۳۷).

سپس ابن‌سینا (۱۳۷٦) برهانی اقامه‌می‌کند که برتری لذت عقلی را بر لذت حسی با پنج معیار می‌سنجد: شرافت، کثرت، دوام، وصول و شدت ادراک (ص. ٤٦۷). این معیارها نشان‌می‌دهد که عقلانی‌ترین لذت‌ها همان‌هایی‌اند که بیشترین اثر را در تقویت اراده دارند؛ زیرا اراده همیشه به‌سوی خیر و کمالی که عقل آن را برتر تشخیص‌دهد، میل‌می‌کند. برهان ابن‌سینا بدین شرح است:

۱. لذت عقلی شریف‌تر است؛ پس میل به آن اراده‌ای شریف می‌طلبد؛

۲. لذت عقلی بی‌پایان است؛ پس اراده در طلب آن استمرار می‌یابد؛

۳. کمال عقلی پایدار است؛ پس اراده از زوال در امان می‌ماند؛

٤. ادراک عقلی واصل‌تر است (یعنی اتصال آن به مطلوب با خلوص و شدّتی بیشتر صورت‌می‌پذیرد)؛ پس اراده در آن استحکام می‌یابد؛

۵. ادراک عقلی شدیدتر است؛ پس شوقِ اراده در آن فزونی می‌گیرد.

با روشن شدن این تمایزها انسان دربَرابر دو ساحت قرارمی‌گیرد: فرورفتن در طبیعت و لذات زودگذر، یا روی آوردن به لذت عقل و معرفت الهی. در این نقطه بصیرت برهانی اراده را جهت‌می‌دهد و سالک را از انتخاب کور و تقلیدی می‌رهاند. او درمی‌یابد که بی‌حرکتی در مسیر

سلوک، در حقیقت نوعی خودویرانگری است. این آگاهی برهانیْ اراده را از سطح میل‌های عاطفی به تصمیمی عقلانی و پایدار ارتقامی‌دهد؛ درنتیجه برهان عقلی ابن‌سینا نه‌تنها سودمندی سلوک، بلکه ضرورت آن را برای سعادت واقعی انسان اثبات‌می‌کند. هرچه انسان این ضرورت را روشن‌تر بفهمد، عزم او در پیمودن راه معرفت استوارتر می‌شود؛ بنابراین بصیرت برهانی همان نیروی درونی است که از شناخت عقلانیِ کمال زاده‌می‌شود و اراده را در جهت سلوک الهی تغذیه و تقویت‌می‌کند؛ اراده‌ای که دیگر نه از ترس و تقلید، بلکه از یقین و شهود عقلی سرچشمه می‌گیرد.

۳-٤. تسکین ایمانی برای تقویت ارادهٔ سالکان

آرامش ناشی از ایمان قلبی به سودمندی اعمال، دومین عامل ایجاد اراده از دیدگاه ابن‌سینا (۱۳۷٦) است. برخی از افراد با شنیدن کلامی از پیامبران الهی و ائمهٔ هدایت ـ که صلوات خدا بر ایشان باد ـ به یقین و سکینه و اطمینان می‌رسند و چه‌بسا اطمینان حاصل از قول پیامبری از پیامبران، برایشان از برهانی فلسفی مستحکم‌تر باشد. ابن‌سینا به‌عنوان فیلسوفی پایبند به دین و آموزه‌های پیامبران، به‌ویژه قرآن کریم، حتی در مسئلهٔ معاد جسمانی باور خود را بر ایمان مبتنی‌بر سخنان پیامبر اسلام (ص) ارجح دانسته‌است (ص. ٤٦١).

شیخ‌الرئیس در تکمیل مباحث عقلی خود پیرامون ضرورت سلوک و تربیت نفس، به استناد به آیات قرآن کریم همان مدعای فلسفی را ازمنظرِ شریعت اثبات‌می‌کند. وی نشان‌می‌دهد که انصراف نفس از مسیر سلوک و پرداختن به علایق و شهوات دنیوی صرفاً به‌معنای ازدست‌دادن نعمات ذاتی بهشتی نیست که نفس فطرتاً جویای آن است، بلکه پی‌آمدهایی عمیق‌تر و شدیدتر دارد. این انصرافْ نفس را از سلام و تحیّات الهی محروم می‌کند و او را به پستی و خواری معنوی مبتلا می‌سازد؛ براین‌اساس ایمان به مفادّ این آیات، در نفس انسان حقیقت‌جو یقینی ایجادمی‌کند که وی را ناگزیر و مشتاقانه به گام‌نهادن در مسیر سلوک و تهذیب نفس وادار می‌سازد. به‌عبارت‌دیگر حکمت عقلی با وحی قرآنی دربارهٔ لزوم پیمودن این طریقْ همگرایی تام دارد.

ابن‌سینا (۲۰۰۷م) در رسالهٔ احوال النفس به تشریح سرنوشت انسان در قیامت مطابق با آیات

قرآن کریم و اخبار رسالت می‌پردازد و با ذکر آیات رحمت و ثواب و دربَرابر آن آیات عذاب، به تفاوت سرنوشت دو گروه از انسان‌ها در عالم آخرت اشاره‌می‌کند. ابن‌سینا برطبق آیات سوره واقعه نفوس انسانی را در قیامت به سه دستهٔ نفوس کامل، متوسط و ناقص تقسیم‌می‌کند. نفوس کامل را مصداق آیهٔ «وَ اَلسّابِقُونَ اَلسّابِقُونَ أُولئِكَ اَلْمُقَرَّبُونَ» (واقعه، ۱۱-۱۰) می‌داند که در درجات اعلای علم و عمل‌اند و در جنت اعلایی به‌سرخواهندبرد که متصل به عالم عقول است و لذت ایشان از جنس لذات عقلانی است. سپس با ذکر آیهٔ «فَأَصْحابُ اَلْمَيْمَنَةِ ما أَصْحابُ اَلْمَيْمَنَةِ: سعادتمندان و خجستگان [هستند]؛ چه سعادتمندان و خجستگانی» (واقعه، ۲۷) به درجهٔ متوسط از نفوس بشری اشاره‌می‌کند که در بهشت از تنعمات ظاهری نظیر حور و قصور و غذاهای لذیذ بهره‌مندند. در درجهٔ سوم نیز به کسانی اشاره می‌کند که در عالم قیامت در رنج و عذاب خواهندبود (ابن سینا، ۲۰۰۷م، ص. ۱۸۷).

بررسی آیات قرآن کریم نشان‌می‌دهد که در بیان پاداش‌های بهشتی و عذاب‌های دوزخیْ نوعی تدرّج و ترتیب منطقی لحاظ‌شده‌است. این تدرّج از مواهب محسوس به‌سوی الطاف روحانی و معنوی سیرمی‌کند و ازاین‌رو، شیوه‌ای بلیغ و اثرگذار در انتقال مفاهیم است؛ ازاین‌حیث می‌توان آیات را در دو دسته قرار داد:

۱. دستهٔ نخست آیات به‌صورت ملموس به پاداش‌ها و کیفرها اشاره دارند. در وصف بهشتیان از نهرهایی جاری از شیر و عسل، و قصرهایی باشکوه سخن به‌میان‌می‌آید. درمقابلْ برای دوزخیان از زقّوم، آتش جهنم و غل و زنجیرهای عذاب‌آور یادمی‌شود. این توصیفاتْ تصویری عینی و ملموس از سرنوشت اخروی ارائه‌می‌دهند.

۲. دستهٔ دوم آیاتْ ناظر به ابعاد عمیق‌تر و معنوی پاداش و عذاب است. در این بخش از الطاف روحانی و رضوان الهی برای اهل بهشت، و از پستی و خواری و فراق از درگاه الهی به‌عنوان عذاب برای گنهکاران سخن گفته‌می‌شود. این ترتیب از لذات حسی به معنوی پاسخی به اقتضائات بلاغت و هدایت است؛ زیرا ابتدا با بیان نعمات ملموس اشتیاق مخاطب را برمی‌انگیزد. اگر پیش از اشاره به مواهب محسوسْ سخن از رضوان الهی به‌میان‌آید، ممکن

است عمق اشتیاق لازم حاصل نگردد؛به‌همین‌ترتیب در بیان عذاب کفار نیز ابتدا با توصیف آتش و غل و زنجیرْ وحشت و انزجار درونی ایجاد می‌شود. اگر پیش از آن از پستی و خواری روحی سخن به‌میان‌آید، ممکن است بازدارندگی لازم را نداشته‌باشد.

قرآن کریم پس از ذکر نعمات بهشتی به نعمت روحانی و برتر اشاره‌می‌کند: «وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ: خدا به مردان و زنان باایمان بهشت‌هایی وعده‌داده که از زیر [درختانِ] آن نهرها جاری است. در آن جاودانه‌اند. و نیز سراهای پاکیزه‌ای را در بهشت‌های ابدی [وعده‌فرموده] و همچنین خشنودی و رضایتی ازسویِ خدا [که از همهٔ آن نعمت‌ها] بزرگ‌تر است. این همان کامیابی بزرگ است.» (توبه، ۷۲). این آیه بیان‌می‌کند رضایت و خشنودی خدا بزرگ‌ترین رستگاری و نهایت مطلوب اهل سلوک در عالم پس از مرگ است. اوج لذت سالکان، در دیدار حق همراه با سلام و تحیت الهی تجلی می‌یابد: «تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ وَأَعَدَّ لَهُمْ أَجْرًا كَرِيمًا: درود و تحیّت [خدا] بر آنان، روزی که با [پاداش و مقام قرب] او دیدارمی‌کنند، سلام است، و [خدا] برای آنان پاداشی نیکو و با ارزش آماده‌کرده‌است.» (احزاب، ٤٤). در جانب عذاب نیز ابتدا به غل و زنجیر و آتش اشاره‌شده‌است و در مراتب بالاتر به انزوا، پستی و فراق از خداوند تصریح‌می‌شود: «سَيُصِيبُ الَّذِينَ أَجْرَمُوا صَغَارٌ عِنْدَ اللَّهِ: به‌زودی آنان را که گناه‌کرده‌اند به کیفر نیرنگی که [همواره برای گمراه‌کردن مردم] می‌زدند، در پیشگاه خدا ذلت و خواری و عذابی سخت خواهدرسید.» (انعام، ١٢٤).

ابن‌سینا عارف را فردی می‌داند که طالب و مرید حقّ است و ارادهٔ او تنها متوجه خدای متعال است. چه‌بسا بتوان گفت عارفان همان طایفهٔ «السابقون» اند و در زمرهٔ مقربان. از دیدگاه ابن‌سینا توجه به نعمات بهشتی با خلوص در عرفان منافات دارد. اگر عابدی به شوق و رغبت بهشت و نعمت‌های آن به بندگی خدا بپردازد، در واقع خدا را به‌عنوان واسطه‌ای برای رسیدن به بهشت قرارداده‌است. در چنین حالتیْ مطلوب و مرغوب او خدا نیست، بلکه بهشت و لذایذ آن است. این نگاهْ خلوص در عرفان را خدشه‌دار می‌کند؛ زیرا عارف حقیقیْ تنها و تنها به ذات

حق‌تعالی توجه دارد و بس (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص. ۳۵۷).

ابن‌سینا با استناد به آیات قرآن به مرتبه‌ای از عرفان اشاره‌می‌کند که حتی از درجات بهشتیان نیز فراتر است. او لذت بهره‌مندی از سلام و تحیّت الهی و فوز رضوان (رضایت خداوند) را یادآورمی‌شود و قلوب سالکان را به این ساحت قدسی متوجه‌می‌سازد. به‌عبارت‌دیگر ابن‌سینا با تمسک به آیات شریفهٔ قرآن انسان را میان شقاوت ابدی و سعادت ابدی قرارمی‌دهد؛ با این تفاوت که در ساحت سعادتْ اهل سلوک میان دو نوع لذت و سعادت مخیّرند:

۱. نعمات بهشتی: این مرتبه از سعادت با عبادات و زهد حاصل می‌شود.

۲. لذات سلام، تحیت و رضوان الهی: این مرتبه‌ـ که در کلام ابن‌سینا از آن به «روح الاتصال» تعبیرشده‌است‌ـ تنها ازطریقِ سیروسلوک عرفانی دست‌یافتنی است.

بدین‌ترتیب ابن‌سینا سالکان را به استقامت در مسیر سلوک عرفانی و تقویت اراده برای رسیدن به مقام «روح الاتصال» و فوز رضوان الهی تشویق و ترغیب‌می‌نماید. این مسیر که از نعمات ظاهری بهشتی فراتر است و به دریافت سلام و تحیت الهی می‌انجامد، نیازمند عزمی راسخ و پیوسته در جهت رویکرد به حق‌تعالی است.

نتیجه‌گیری

۱. ابن‌سینا در عرفان رویکردی رَوِشمند و استوار بر قواعد فلسفیِ اثبات‌شدهٔ خود اتخاذمی‌کند؛ بدین‌معنی که هرچند او به مباحث عرفانی می‌پردازد، این مباحث را در چارچوب نظام فلسفی خویش تبیین‌می‌کند؛ برای مثال هنگامی که او به عوامل ایجاد و تقویت اراده به‌عنوان یکی از مراحل مهم سلوک می‌پردازد، بر اصول بنیادین فلسفی خود پافشاری‌می‌کند. این اصول عبارت‌اند از:

اصل اول؛ تجرد نفس: باور به اینکه «نفس» دارای هویتی غیرمادی است و جوهر آن فراتر از محدودیت‌های عالم جسم و ماده قرار دارد، بنیادی‌ترین اصل برای تبیین عوامل ایجاد اراده و توجیه مسیر سلوک معنوی است. اگر نفس را موجودی صرفاً مادی و از سنخ عالم طبیعت بدانیم، تمام فعالیت‌ها و ادراکات آن محدود به قوانین طبیعت خواهدبود و اساساً راهی به‌سوی

ساحت قدس، ملکوت یا معرفت الهی نخواهدداشت. تنها در پرتو غیرمادی بودن نفس است که می‌توان هدف نهایی نفس را نه در لذات فانی جسم، بلکه در کمالات جاودانه و اتصال به خاستگاه اصلی خود (عالم ملکوت) تعریف‌کرد.

اصل دوم؛ برتری ادراک عقلی: برتری شناخت عقلی بر حواسّ و خیال و وهم، به عقل امکان می‌دهد تا سعادت ابدی را بر لذات فانی ترجیح‌دهد و حکم به ضرورت سلوک دهد. پذیرش این حکم یقینی برای نفس اراده‌ای راسخ و پایدار براساس برهان در جهت گام‌نهادن در مسیر کمال ایجادمی‌کند.

اصل سوم؛ ارزش والای لذایذ عقلی: اعتقاد به برتری لذایذ عقلی (ابدی و ناب) بر لذایذ حسی (فانی و مشروط) زیربنای شکل‌گیری اراده در سلوک است. این باور به نفس اطمینان‌می‌دهد که هزینه‌های سلوک دربَرابر پاداش نهایی (لذت معرفت) ناچیز است و درنتیجه، اراده برای ترک تعلقات و پیمودن مسیرْ قوی، پایدار و منطبق بر حقیقت وجودی نفس می‌شود.

۲. با الهام از روش‌شناسی ابن‌سینا می‌توان چنین استنباط‌کرد که تربیت سلوکیِ حقیقی و پایدار، جز بر دو پایهٔ مستحکم عقلانیت و ایمان یقینی امکان‌پذیر نیست. اگر ابن‌سینا به‌جای «اجماع» تنها انگیزه یا شوق را کافی می‌دانست، سلوک بیشتر بر احساسات لحظه‌ای استوار می‌شد و احتمال توقف در مراحل ابتدایی بسیار بالا می‌بود. از دیدگاه او روش‌های دیگری نظیر گوش‌فراسپردن به خطابه و موعظه برای سالک، یا تبیین عوامل ایجاد اراده با توسل به بیانات خطابی ـ که تنها موجب اقناع، نه یقین است ـ هرچند ممکن است در کوتاه‌مدت اثربخشیِ عاطفی داشته‌باشد یا به‌عنوان عوامل کمکی و انگیزشی عمل‌کند، نمی‌توانند شاکلهٔ اصلی تربیت را تشکیل دهد. این روش‌ها اغلب بر تحریک احساسات، تخیل یا ایجاد ظنّ و گمان متکی‌اند که فاقد عمق و دوام لازم برای وصول به حقایق یقینی‌اند. اساس روش تربیت سلوکی باید بر پایهٔ عقل و برهان عقلی استوار باشد که منجر به درک صحیح و اصیل حقایق می‌گردد. در کنار آن، تقویت ایمانی که محصول این عقلانیت باشد و به «یقین» بینجامد، ضروری است. ایمانی که صرفاً بر حدس، گمان یا تحریک قوهٔ متخیله بناشده‌باشد، کارایی چندانی در مسیر طولانی

و دشوار سلوک ندارد. این نگرش بار دیگر بر اهمیت عقل برهانی در عرفان ابن‌سینا تأکیدمی‌کند و نشان‌می‌دهد که او عرفان را نه گریز از عقل، بلکه کمال آن می‌داند.

منابع

قرآن کریم

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳٦۳). المبدأو المعاد (عبدالله نورانی، به‌تصحیح). تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک‌گیل.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۰). رسالة الطیر (سهلان ساوی، به‌شرح). تهران: نشر الزهرا.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). النفس من کتاب الشفاء (حسن حسن‌زادهٔ آملی، به‌تصحیح). قم: انتشارات بوستان کتاب.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷٦). الهیات من کتاب الشفاء (حسن حسن‌زاده آملی، به‌تصحیح). قم: انتشارات بوستان کتاب.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). النجاة من الغرق في بحر الضلالات (محمدتقی دانش‌پژوه، به‌تصحیح). تهران: مؤسسهٔ انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱). الاشارات و التنبیهات (حسن حسن‌زاده آملی، به‌تصحیح). قم: انتشارات بوستان کتاب.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱٤۰٤ق). التعلیقات (عبدالرحمن بدوی، به‌تصحیح). قم: مکتب الإعلام الإسلامی.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱٤۰۵ق). القصیدة المزدوجة. قم: کتاب‌خانهٔ آیت‌الله مرعشی نجفی.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۲۰۰۷م). أحوال النفس: مبحث عن القوی النفسانیة (احمد اهوانی، به‌تصحیح). پاریس: دار بیبلیون.

اسماعیلی، محمدعلی (۱۳۹۵). بازخوانی حقیقت ارادهٔ انسان در اندیشهٔ متکلمان و فلاسفه. فصلنامهٔ علمی ـ پژوهشی کلام اسلامی، (۱۰۰)، ۹۵-۷۱.

انصاری، عبدالله (۱٤۱۷ق). منازل السائرین (علی شیروانی، به‌تصحیح). تهران: دار العلم.

بهاروند، محمود؛ و واعظی، سید حسین (۱۳۹۵). حالات و مقامات عرفانی از دیدگاه ابن‌سینا و قشیری. عرفان اسلامی، ۱٤(٥٤).

بهشتی، احمد (۱٤۰۳). مقامات عارفان (شرح نمط نهم الاشارات و التنبیهات شیخ‌الرئیس ابن‌سینا). قم: بوستان کتاب.

بهشتی، سعید؛ و ناظرحسین‌آبادی، مسلم (۱۳۹۱). تربیت عرفانی بر اساس حکمت سینوی (مفهوم، مبانی، اصول، روش‌ها). حکمت سینوی (مشکوة النور)، ۱٦(٤۸)، ۱۰۷-۹۱.

تهانوی، محمد بن علی (۱۹۹٦م). *کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم* (علی دحروج، به‌تحقیق). بیروت: مکتبة الناشرون.

حاتم‌وند، حسین؛ فلسفی، حسین؛ و فتح‌اللهی، علی (۱٤۰۰). چگونگی سلوک عرفانی از منظر ابن‌سینا. آیین معرفت، ۲۱(٦۷)، ۱٥٤-۱۳۳.

حسن‌زاده، سعید؛ سعیدی‌مهر، محمد؛ و اکبری، رضا (۱٤۰۲). معناشناسی اراده از منظر ابن‌سینا: مشترک لفظی یا مشترک معنوی. فلسفه و کلام اسلامی، ۲(٦٦)، ۲٦۸-۲٤٥.

ذاکری، مهدی (۱۳۹۰). نظریهٔ عمل ابن‌سینا. نقد و نظر، ۱٦(٦٤)، ٤٤-۲۷.

سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۸۳). أسرار الحکم في المفتتح و المختتم. قم: مطبوعات دینی.

شریعتی، فهیمه (۱۳۹۸). بررسی ضرورت علی موجود در ارادهٔ انسان در فلسفه (با توجه به آراء ابن‌سینا) و علوم اعصاب (با نگاه به آزمایش بنیامین لیبت) و پیامدهای اخلاقی آن. آینهٔ معرفت، (٦۱)، ٦۳-۸۰.

شیروانی، علی (۱۳۹٦). مقامات عارفان به‌روایت ابن‌سینا. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

صاحب بن عباد (۱٤۱٤ق). المحیط في اللغة (یاسین محمد، به‌تصحیح). بیروت: عالم الکتب.

صادق‌زاده قمصری، فاطمه (۱۳۹٦). نقش کمالات عقلی و محوریت آن در سعادت از نگاه ابن‌سینا. حکمت سینوی (مشکوة النور)، ۲۱(٥۸)، ٤۰-۲۱.

طوسی، نصیرالدین (۱٤۳٥ق). الاشارات و التنبیهات مع شرح نصیرالدین طوسی. قم: نشر البلاغة.

مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱٤۲۳ق). زاد المعاد (اعلاءالدین اعلمی، به‌تصحیح). بیروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.

مطهری، مرتضی (۱۳۷٦). مجموعه آثار. تهران: نشر صدرا.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳٦٦). تفسیر القرآن الکریم (محمد خواجوی، به‌تصحیح). قم: نشر بیدار.

Biannual Scientific Journal of Avicennian Philosophy
Vol. 29, No. 74/ Fall & Winter 2025

Research Article

Analysis of the Modal Concepts of Necessity and Permanence in the Works of Avicenna

Morteza Mezginejad[1]

Doi:
10.30497/AP.2025.248434.1743

Abstract

The concept of necessity in Avicenna's philosophy and logic is a fundamental issue that, due to its logical and ontological complexities, requires meticulous examination. In his works, particularly *Al-Shifa* and *Al-Isharat wa al-Tanbihat*, Avicenna provides various definitions and classifications of necessity, which are connected to the perspectives of Aristotle and Al-Farabi but include innovative distinctions. This study aims to analyze the concept of necessity in Avicenna's thought by exploring its types and distinctions across his works. The research methodology is based on a textual analysis of Avicenna's texts, including *Al-Shifa*, *Al-Isharat*, and other works, alongside comparisons with the interpretations of commentators and contemporary analyses by scholars such as Rescher, Hodges, Paul Thom, Chatti, and others. The significance of this study lies in clarifying the subtle distinctions between necessity and permanence and resolving interpretive ambiguities in Avicenna's modal logic. The findings indicate that in the *Al-Ibara* section of *Al-Shifa*, Avicenna associates necessity with permanence, but in the *Al-Qiyas* section of the same work and in *Al-Isharat wa al-Tanbihat*, he distinguishes between permanence and necessity. A purely temporal interpretation of necessity is inadequate, as necessity in Avicenna's framework encompasses existential and logical dimensions beyond permanence. This study proposes a revision of the formulations of necessity to better align with Avicenna's intellectual system.

Keywords: Necessity, Avicenna, Permanence, Modality, Possibility.

١. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Birjand, South Khorasan, Iran. mezginejad@birjand.ac.ir

دوفصلنامهٔ علمی حکمت سینوی، مقالهٔ پژوهشی، دورهٔ ۲۹، شمارهٔ ۷٤، پاییز و زمستان ۱٤۰٤، صص ۸۹- ۱۲۸

تحلیلی بر مفاهیم موجّهاتی ضرورت و دوام در آثار ابن‌سینا

مرتضی مزگی‌نژاد[۱]

تاریخ دریافت: ۱٤۰٤/۰۳/۱٤؛ تاریخ پذیرش: ۱٤۰٤/۰٦/۰۸

Doi: 10.30497/ap.2025.248434.1743

چکیده

مفهوم ضرورت در فلسفه و منطق ابن‌سینا یکی از مسائل بنیادین است که به‌دلیل پیچیدگی‌های منطقی و هستی‌شناختیْ نیازمند بررسی دقیق است. ابن‌سینا در آثار خود، به‌ویژه «الشفاء» و «الاشارات والتنبیهات» تعاریف و تقسیم‌بندی‌های متفاوتی از ضرورت ارائه داده که با دیدگاه‌های ارسطو و فارابی پیوند دارد، اما با نوآوری‌هایی همراه است. این پژوهش باهدف تحلیل مفهوم ضرورت نزد ابن‌سینا به بررسی اقسام و تفاوت‌های این مفهوم در آثار او می‌پردازد. روش تحقیق مبتنی بر تحلیل متنی آثار ابن‌سینا، شامل «الشفاء»، «الاشارات» و دیگر آثار و مقایسه آن‌ها با دیدگاه‌های شارحان و تحلیل‌های معاصر مانند رشر، هاجِز، پل تام، سلوی شاطی و ... است. ضرورت این تحقیق در روشن‌سازی تمایزات ظریف میان ضرورت و دوام و رفع ابهامات تفسیری در منطق موجّهات ابن‌سینا نهفته است. نتایج تحقیق نشان‌می‌دهد که ابن‌سینا در «العبارة» از کتاب «الشفاء» ضرورت را با دوام مرتبط می‌داند، اما در بخش «القیاس» همین کتاب و «الاشارات و تنبیهات» میان دوام و ضرورت تمایز گذاشته است. تفسیر صرفاً زمانی از ضرورت ناکافی است، زیرا ضرورت نزد او ابعادی وجودی و منطقی فراتر از دوام دارد. این پژوهش پیشنهادمی‌دهد که فرمول‌های ضرورت بازنگری شوند تا با نظام فکری ابن‌سینا سازگار شوند.

واژگان کلیدی: ضرورت، ابن‌سینا، دوام، جهت، امکان.

---

۱. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه بیرجند، خراسان جنوبی، ایران. mezginejad@birjand.ac.ir

مقدمه

مفهوم ضرورت یکی از مفاهیم بنیادین در فلسفه و منطق است که از دوران ارسطو تا دورهٔ اسلامیْ توجه فیلسوفان بزرگی همچون ارسطو و ابن‌سینا را به خود جلب‌کرده‌است. ارسطو «ضرورت»[۱] را در آثار متعدد خود ازجمله متافیزیک، فیزیک و منطق بررسی‌کرده و به‌ویژه در کتاب پنجم (دلتا)، فصل پنجم، به تبیین ضرورت متافیزیکی و اقسام آن پرداخته‌است (موسویان، ۱٤۰۰، ص. ۹۱؛ a20-b15 1015). این اقسام شامل موارد زیر است:

ـ ضرورتِ ملازم حیات که بدون آن حیات ممکن نیست؛

ـ ضرورت برای تحقق خیر یا دفع شر؛

ـ ضرورت به‌معنای اجبار که ریچارد سورابجی (1980) آن را ضرورتی خارجی و متضاد با اخلاق و اختیار می‌داند (p.225)؛

ـ ضرورت مطلق که همان ضرورت منطقی است و ناممکن است متعلَّق آن به‌گونه‌ای دیگر باشد (Malink, 2013, p.47)؛

ـ ضرورت در برهان که نتیجهٔ آن نمی‌تواند به‌نحو دیگری باشد.

در سنت فلسفهٔ اسلامیْ ابونصر فارابی به‌عنوان یکی از پیشگامانْ میان ارسطو و ابن‌سینا نقش واسطه‌ای ایفاکرده و در مطالعهٔ منطق موجّهات، به‌ویژه در تفسیر تحلیلات اولای ارسطو، گام‌های مهمی برداشته‌است (Hodges, 2017, p.2). فارابی ضرورت را به دو دستهٔ ضرورت ذهنی (مرتبط با استنتاج‌های منطقی) و ضرورت خارجی (وجودی) تقسیم‌می‌کند (Al-Farabi, 1963, p.52). او همچنین اقسام دیگری از ضرورت، شامل ضرورت ذاتی (واجب‌الوجود بالذات)، ضرورت بالغیر (واجب‌الوجود بالغیر)، ضرورت شرطی و ضرورت علّی را نیز مطرح‌کرده‌است (Wisnovsky, 2003, p.247). ابن‌سینا (۱٤۰۳ق) با بهره‌گیری از میراث ارسطویی و نوآوری‌های خود، تحلیل‌هایی نظام‌مند از مفهوم ضرورت در آثارش،

---

۱. ἀνάγκη, anankê

به‌ویژه در شفا و اشارات و تنبیهات، ارائه‌داده‌است. نزد او ضرورت نه‌تنها مفهومی منطقی در قضایاست، بلکه دارای دلالت‌های عمیق هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی است. گرچه این مفهوم در نظام فکری ابن‌سینا جایگاهی محوری دارد، تفاسیر متفاوتی که از این مفهوم ارائه‌شده، پرسش‌هایی را برانگیخته‌است. بخشی از این اختلاف‌نظرها به ابهام‌هایی بازمی‌گردد که در تعریف و دلالت‌شناسی ضرورت در آثار وی دیده می‌شود؛ برای نمونه در برخی مواردْ «ضرورت» با «دوام» هم‌معنا پنداشته‌شده و در مواردی دیگر، از آن متمایز شده و دوام به‌عنوان جهتی جداگانه در کنار ضرورت قرارگرفته‌است. این ابهامْ تحلیل رابطهٔ میان ضرورت و دوام را پیچیده‌تر کرده که نیازمند بررسی دقیق‌تری است. خواجه نصیرالدین طوسی در شرح اشارات و تنبیهات به این پیچیدگی اشاره دارد و می‌نویسد: «و آشکار است که این ضروریات شامل دوام مطلقی که به‌حسب ذات باشد، نمی‌شود؛ زیرا آن دوام شامل ضروری ذاتی است؛ بنابراین مطلق غیرضروری آن است که در آن یا ضرورتی بدون دوام یا دوامی بدون ضرورت وجود داشته‌باشد»[1] (ابن‌سینا، ۱٤۰۳ق، ص. ۱٤۹). این عبارت تأمل‌برانگیز نشان‌می‌دهد که مطلق غیر ضروری می‌تواند دوامی فاقد ضرورت یا ضرورتی فاقد دوام باشد! این تمایزْ پرسش اساسی این پژوهش را شکل‌می‌دهد: نسبت میان ضرورت و دوام در نظام فکری ابن‌سینا چیست و چگونه می‌توان این رابطه را به‌درستی فهمید؟

پیشینهٔ تحقیق

پژوهش‌های متعددی به بررسی مفاهیم ضرورت و دوام در منطق ابن‌سینا پرداخته‌اند که در این بخش به مرور مهم‌ترین آن‌ها می‌پردازیم. این بررسی با هدف شناسایی شکاف‌های پژوهشی و ارائهٔ تحلیلی جامع از مفهوم ضرورت در آثار ابن‌سینا به‌ویژه شفاو اشارات صورت‌گرفته‌است.

ـ احمدی افرمجانی (۱۳۸۷) در مقالهٔ «نقدی بر تحلیل زمانی قضایای موجّهه» به نقد تفسیر زمانی قضایای موجّهه در منطق قدیم می‌پردازد و استدلال‌می‌کند فروکاستن ضرورت به دوام با رویکرد

---

۱. و ظاهر أن هذه الضروريات لا يشمل الدوام المطلق الذي يكون بحسب الذات لكون ذلك الدوام شاملاً للضروري الذاتي فالمطلق الغير الضروري ما فيه إما ضرورة من غير دوام أو دوام من غير ضرورة.

ذات‌گرای ابن‌سینا ناسازگار است. افرمجانی معتقد است برخی منطق‌دانان در تفسیر زمانی، مانند تفسیر فاخوری، به شواهد محدودی از متون منطق قدیم استنادکرده و تمایز قضایای ضروری و دائمی را نادیده‌گرفته‌اند. همچنین وی استدلال می‌کند که منطق قدیم در خدمت تبیین مفاهیم فلسفی است و نه ارائهٔ تفسیرهای زمانی عرفی‌ای که با فهم عام هم‌راستا باشد. به‌زعم افرمجانی ضرورت در فلسفهٔ قدیم به جدایی‌ناپذیری ذاتی اشاره دارد، درحالی‌که دوام ناظر بر پیوستگی زمانی است؛ تمایزی که برای فهم دقیق قضایای موجّهه ضروری است. درنهایت افرمجانی پیشنهادمی‌کند که باید قضایای موجّهه از منظری فلسفی و نه زمانی تحلیل‌شوند؛ بااین‌حال نقدهایی بر استدلال او وارد است. افرمجانی بدون بررسی مستقیم و جامع متون اصلی ابن‌سینا و با تکیه بر منابع دست‌دومْ مدعی نادیده‌انگاری شواهد متنی شده‌است. بررسی آثار ابن‌سینا نشان‌می‌دهد که او در مواردی ضرورت را با دوام هم‌معنا دانسته است؛ موضوعی که در پژوهش حاضر به‌تفصیل بررسی‌خواهدشد. تأکید افرمجانی بر پیوند منطق و فلسفهٔ سنتی و اولویت رویکرد سنتی، او را به دام مغالطهٔ استناد به سنت انداخته‌است. این پیوند نباید مانع توجه به شواهد متنی یا عبارات صریح ابن‌سینا شود. علاوه‌براین وی با پیش‌فرض تمایز مطلق میان ضرورت و دوام به تحلیل متون می‌پردازد؛ حال اینکه بررسی بی‌طرفانهٔ آثار ابن‌سینا نشان‌می‌دهد که گاهی ضرورت در چارچوب تداوم زمانی توصیف‌شده‌است.

ـ صانعی دره‌بیدی (۱۳۸۷) در مقالهٔ «ضرورت و دوام از دیدگاه ابن‌سینا و ارسطو» به مقایسهٔ این دو مفهوم نزد ارسطو، ابن‌سینا، سهروردی و نظریه‌پردازان معاصر به‌ویژه کریپکی پرداخته‌است. او استدلال‌می‌کند که ابن‌سینا برخلاف ارسطو ضرورت را از دوام متمایز می‌داند. صانعی با استناد به تفاسیر خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی بیان‌می‌دارد که ابن‌سینا ضرورت مطلق را به دوام ازلی، و ضرورت ذاتی را به دوام ذاتی (مشروط‌به وجود ذات) وابسته می‌داند؛ بااین‌حال وی تأکیدمی‌کند که نمی‌توان ضرورت و دوام را هم‌معنا دانست؛ بلکه دوام یکی از لوازم ضرورت است. این مقاله به‌دلیل عدم‌تمرکز بر دیدگاه ابن‌سینا تحلیلی جامع از مفهوم ضرورت در آثار او ارائه‌نداده‌است و تعریفی دقیق و یکپارچه از این مفاهیم به‌دست‌نمی‌دهد.

ـ عمرانی و نباتی در مقالهٔ «لزوم و ضرورت در تفکر ابن‌سینا» (عمرانی و نباتی، ۱۳۹۷) تمایز

میان لزوم و ضرورت را گسترش‌داده‌اند و نتیجه‌گرفته‌اند که نزد ابن‌سینا لزوم مفهومی گسترده‌تر از ضرورت دارد و اعراض لازم را نیز شامل می‌شود. این دیدگاه به درک عمیق‌تری از نظام مفهومی ابن‌سینا کمک می‌کند.

ـ نبوی در آثار متعددی (۱۳۷۷،۱۳۷۹،۱۳۸۱) موجّهات ابن‌سینا را بررسی‌نموده‌است. وی در مقالهٔ «نیکلاس رشر و فرمولبندی نظریهٔ موجّهات زمانی ابن‌سینا» (نبوی، ۱۳۷۷) تحلیلی زمانی از نظام موجّهاتی ابن‌سینا ارائه‌کرده و با اشاره به بازسازی نیکلاس رشر با ابزارهای منطق مدرن، بر نقش کلیدی جنبه‌های زمانی در موجّهات ابن‌سینا تأکیدکرده‌است. پژوهش حاضر به بررسی دقیق‌تر صورت‌بندی رشر خواهدپرداخت.

ـ مقالهٔ «منطق سنتی موجّهات، اختلال در ساختار قضیه و انحصارگرایی در جهات» (مقدم، ۱۳۹۸) نشان‌می‌دهد که منطق سنتی موجّهات با تحولاتی در ساختار قضایا مواجه شده‌است که می‌تواند بر تفسیر آن‌ها اثربگذارد.

ـ فلاحی در آثار متعددی (۱۳۸۹، ۱۳۹۲، ۱۳۹۵، ۱۳۹۷) خصوصاً مقالهٔ «اصل‌های بوریدان و بارکن در منطق سینوی و ارزیابی صحت استناد آن‌ها به ابن‌سینا» (۱۳۹۷) و در کتاب «منطق تطبیقی» (فلاحی، ۱۳۹۵) به بررسی اصول موجّهات در منطق ابن‌سینا پرداخته‌است. در پژوهش حاضر به تحلیل برخی از نظرات وی خواهیم‌پرداخت.

ـ عظیمی (۱۳۹٤) نیز در کتاب «تحلیل منطق گزاره» و مقالات متعددی نظریهٔ موجّهاتی ابن‌سینا را مطالعه‌کرده‌است.

ـ سعیدی‌مهر (۱۳۸۳) در مقالهٔ «جهت جمله‌ای و جهت شیئی» تمایز «de re» و «de dicto» را در منطق ابن‌سینا تحلیل‌کرده و آن را با معناشناسی مدرن مقایسه‌نموده‌است.

درنهایت باید گفت باوجودِ نزدیکی موضوعی مقالات افرمجانی و صانعی دره‌بیدی به این پژوهش، به بررسی جامع مفهوم ضرورت و دوام در الشفاء و اشارات کمتر توجه‌شده‌است. مقالهٔ حاضر با تمرکز بر این شکاف، به تحلیل دقیق و روشمند این دو مفهوم پرداخته و تلاش‌کرده‌است تا با تکیه بر متون اصلی ابن‌سینا تفسیری منسجم و مستدل ارائه‌دهد.

۱. دلالت‌شناسی «ضرورت» در *شفا*

در کتاب الشفاء (بخش العبارة) جهتْ لفظی دانسته‌شده‌است که بر یکی از سه امر وجوب، امکان یا امتناع دلالت‌کند (ابن‌سینا، ۱٤۰۵ق. الف، ص. ۹؛ ابن‌سینا، ۱٤۰۵ق. الف، ص. ۱۱۲). ابن‌سینا (۱٤۰۵ق. الف) در توضیح این سه جهت می‌گوید:

پس یا حال این است که محمول دوام می‌یابد و صدقِ ایجاب آن واجب است که این را «مادهٔ وجوب» می‌نامند، ... یا دوام می‌یابد و کذبِ ایجاب آن واجب است که این را «مادهٔ امتناع» می‌نامند... یا دوام نمی‌یابد و هیچ‌یک از این دو واجب نیست که این را «مادهٔ امکان» می‌نامند (ص. ٤۷).

وی ضروری را امری می‌داند که وجودش یا به‌صورت مطلق یا با وجود شرطیْ سزاوار دوام است. درنهایت این‌گونه نتیجه‌می‌گیرد که: «تدل علی استحقاق دوام الوجود و هي الواجبه.»(ابن‌سینا، ۱٤۰۵ق. الف، ص. ۱۱۲). در بخش العبارة درحالی‌که از لفظ واجب برای اشاره به ضروری استفاده می‌کند، آن را «امر دائمی» تعریف‌می‌کند: «واجبی که سخن ما در آن است، آن واجب مشروط به‌وقت و حال نیست، ... . بلکه واجب آن است که دائم‌الوجود است ... .» (ابن‌سینا، ۱٤۰۵ق. الف، ص. ۱۱۹) این بخش از العبارة ابتدا با تعریف واجب (امر ضروری) به آنچه دائمی است، آغاز می‌شود. سپس تمایز میان واجب مطلق و واجب مشروط و اقسام آن تحلیل‌می‌شود. نکتهٔ مهمّ دیگرْ بند آخر این عبارت است که به «ضرورت به‌شرط محمول» اشاره دارد؛ گرچه خود ابن‌سینا از این اصطلاح استفاده‌نکرده‌است. تحلیل ابن‌سینا از گزارهٔ موجبهٔ کلیهٔ ضروریه مانند «هر ب الف است بالضروره» در کتاب القیاس عبارت است از:

> هر فردی که بالفعل موصوف به موجود بودن و ب بودن است، چه همیشه یا زمانی ب بوده باشد، پس آن چیز موصوف به الف است، نه هنگامی‌که فقط موصوف به ب است و نه در زمان معین؛ بلکه مادامی‌که ذات این چیزی که موصوف به ب است، موجود باشد؛ پس اگر همیشه موجود باشد، همیشه چنین است... (ابن‌سینا، ۱٤۰۵ق. ب، ص. ۳۱).

در این تعریف با تمایز میان ذات موضوع و عقدالوضع و عقدالحملْ رابطهٔ ضروری میان موضوع و محمول مشروط به وجود ذات موضوع است. اگر همیشه ذات موضوع موجود باشد، همیشه موصوف

به الف است؛ و اگر همیشه ذات موضوع موجود نباشد، مادامی‌که ذاتش موجود است، موصوف به الف خواهدبود. همان‌گونه که مشهود است، در همهٔ توضیحاتْ ضرورت با قیود زمانی تفسیرشده و بیانگر دوام است.

در همین کتاب مقالهٔ اول، فصل چهارم قبل از بیان اقسام ضرورتْ لفظ ضرورت به همان معنای دوام لحاظ شده‌است: «إنا قد نستعمل لفظ الضرورة و هو الدوام في مواضع» (ابن‌سینا، ۱٤۰۵ق. ب، ص. ۳۲)؛ باوجودِاین در فصل پنجم کتاب قیاس می‌افزاید: «ضروری آن است که نمی‌تواند نباشد.»[۱] (ابن‌سینا، ۱٤۰۵ق. ب، ص. ۱۷۰)؛ اما در تحلیل این تغییر رویه باید گفت این عبارت نقل‌قول ابن‌سینا از دیگران است. ابن‌سینا (۱٤۰۵ق. ب) ابتدا به نقدی اشاره‌می‌کند که بر تعریف «ممکن» واردشده‌است: «پس کسی که ایراد گرفت و گفت شما ممکن را با آنچه پنهان‌تر از آن است، یعنی ضروری، ترجمه‌کرده‌اید، ... و ضروری نیز آن است که «نمی‌تواند که نباشد» تعریف‌کرده‌اید، و چنین چیزی محال است» (ص. ۱۷۰). منتقدین معتقدند که تعریف «ممکن» با استفاده از مفاهیم «ضروری» و «محال» صورت‌گرفته‌است که خودشان یا مبهم‌ترند یا شناختشان متکی به «ممکن» است و این دور باطل ایجادمی‌کند. ابن‌سینا (۱٤۰۵ق. ب) در پاسخ این ایراد را ردمی‌کند و توضیح‌می‌دهد که مفاهیم «ضروری» و «محال» ازلحاظِ تصوری مقدم بر «ممکن» اند (ص. ۱۷۰). به‌طور خلاصه باید گفت ابن‌سینا در مواضع متعددی در الشفاء‌در بخش کتاب‌های العبارة و القیاس، ضرورت را با لفظ دوام تفسیرکرده‌است:

- جهات سه گونه است: یکی دلالت‌می‌کند بر استحقاق دوام وجود، و آن واجبه است، ... (ابن‌سینا، ۱٤۰۵ق. الف، ص. ۱۱۲).
- اما واجبی که سخن ما دربارهٔ آن است، آن واجبی نیست که مشروط‌به وقت و حال باشد،

و همچنین ممتنعی که سخن ما دربارهٔ آن است؛ بلکه واجب همان دائم‌الوجود است، ... (ابن‌سینا، ۱٤۰۵ق. الف، ص. ۱۱۹).

---

۱. الضروری هو ما لا یمکن أن لا یکون.

- ما لفظ «ضرورت» را ـ که همان دوام است ـ در مواضعی به‌کارمی‌بریم: ازجمله اینکه می‌گوییم: خداوند تعالی حیّ است بالضرورة، یعنی همیشه، که نه زایل شده و نه زایل می‌شود (ابن‌سینا، ۱٤۰۵ق. ب، ص. ۳۲).
- «بالإضطرار» یعنی «همیشه» (ابن‌سینا، ۱٤۰۵ق. ب، ص. ۳).
- برخی اجسام سیاه‌اند بالضرورة یعنی همیشه (ابن‌سینا، ۱٤۰۵ق. ب، ص. ۹۷).

۱-۱. اقسام ضرورت

ابن‌سینا در الشفاء تقسیم‌بندی‌های متعددی از ضرورت مطرح‌کرده‌است که در ادامه به بررسی آن‌ها می‌پردازیم.

ضرورت یقینی: مقدمه‌های برهان ضروری است، ازآن‌جهت که «دانشی سودمند است که تغییر نمی‌یابد و نمی‌توان آن را به حالتی دیگر جز آنچه بدان دانسته‌شده‌است، دانست» (ابن‌سینا، ۱٤۰۵ق. الف، صص. ۱۲۰-۱۲۱).

ضرورت بالذات و باللزوم: وی در کتاب برهان دو نوع ضرورت ـ یعنی ضرورت در لزوم بدون اینکه در جوهر و طبیعت ضروری باشد، و ضروری در جوهر و طبیعت ـ تمایز می‌گذارد: «... و اموری که در لزوم ضروری‌اند، بدون اینکه برخی از آن‌ها برای برخی دیگر در جوهر و طبیعت ضروری باشند... و ضروری در جوهر و طبیعت، که همان امور موجود به‌ذات خود هستند»[۱] (ابن‌سینا، ۱٤۰۵ق. الف، ص. ۱۵۰). صانعی (۱۳۸۷) برای نوع اولْ ضرورت مجازات برای نقض قانون را مثال‌می‌زند؛ به‌این‌دلیل که مجازات به‌خودی‌خود ذاتیِ جرم نیست، بلکه به‌دلیل قراردادهای اجتماعی ضرورت می‌یابد (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۷، ص. ۳۰).

ضرورت وجود و ضرورت حمل: در کتاب برهان ضرورتی که متعلَّق آن وجود (الوجود المطلق) است و ضرورتی که متعلَّق آن گزاره (حمل) است را از یکدیگر متمایز می‌کند.

---

۱. و أُمُورٍ ضَرُورِيَّةٌ فِي اللزُّومِ مِنْ غَيرِ أَنْ يكونَ بعضها لِبَعْضٍ ضَرُورِيّاً فِی اَلْجَوْهَرِ وَ الطَبيعَةِ... وَ ضَرُورِيّة فِی اَلْجَوْهَرِ وَ الطَبِيعَةِ وَ هِي الْأُمُورُ الْمَوْجُودَةُ بِذَاتِهَا.

الف) ضرورتی که متعلَّق آن وجود است: موجود ضروریْ موجودی است که وجودش به چیزی خارج از خودش وابسته نیست. شواهدی وجود دارد که نشان‌می‌دهد ازنظر ابن‌سینا کاربرد نخستْ مورد خاصی از کاربرد دوم است؛ زیرا «موجودی ضروری است.» به این معناست که قضیه‌ای که وجود آن موجود را بیان‌می‌کند، قضیه‌ای ضروری است (Street, 2004, p.551; Thom, 2016, p.92).

سلوی شاطی[1] (2014) با توجه به تفسیر زمانی جهات، ضروری بودن یک موجود را به‌معنای ابدی (و ازلی) بودن آن می‌گیرد؛ مانند زمانی که کسی می‌گوید: «خدا ضرورتاً وجود دارد.» که یعنی وجودش ابدی و بی‌پایان است (p.339).

ب) ضرورتی که متعلَّق آن گزاره است، بر هفت وجه است (ابن‌سینا، ۱٤۰۵ق. الف، ص. ۱۲۰):

۱- ضرورت ازلی و ابدی؛
۲- ضرورت مشروط به وجود ذات موضوع؛
۳- ضرورت مشروط به وصف موضوع (ضروریهٔ مشروطهٔ عامه)؛
٤- ضرورت وصفی؛
۵- ضرورت مشروط به وجود محمول؛
٦- ضرورت مشروط به زمان معین (ضروریهٔ وقتیهٔ مطلقه)؛
۷- ضرورت مشروط به زمان نامعین (ضروریهٔ منتشرهٔ مطلقه)؛

سلوی شاطی ترتیب این ضرورت‌ها را اختیاری نمی‌داند، اما دلیلی برای آن نمی‌آورد (Chatti, 2014). آنچه از متن ابن‌سینا مشخص می‌شود، این است که هرچه به معنای آخر ضرورت نزدیک می‌شویم، معنای ضرورت محدودتر می‌شود؛ برخلاف معنای اولِ ضرورت که مطلق و بدون هیچ قیدی

---

۱. Saloua Chatti. با توجه به پیشنهاد دکتر فلاحی به‌صورت «سلوی شاطی» به فارسی برگردانده‌شده‌است. در برخی از متون این اسم به‌صورت «سالوا چاتی» یا «سالوا شاتی» نیز ذکرشده‌است.

است. آلن بک[۱] (1992) معنی اول و دوم را مشابه می‌داند؛ ازاین‌منظر که هر دو می‌گویند ضرورت «تا زمانی که شیء وجود دارد» رخ‌می‌دهد؛ تنها تفاوتی که هست، زمان دقیق وجود آن هستی است (ابدیت برای خدا، اما چند سال برای موجودات دیگر). احتمال دارد معنای دوم بر دیگر معانی ضرورت دلالت داشته‌باشد؛ زیرا بک آن را این‌گونه لحاظ‌کرده‌است که «اگر الف ب است، مادامی‌که الف وجود دارد، آنگاه الف ب است مادامی‌که متّصف به وصف الف باشد.» (p.220).

۱-۲. تمایز میان دوام و ضرورت

تمایز میان دوام و ضرورت در کتاب الشفاءدر بخش‌هایی به‌صورت خیلی مختصر مطرح‌شده‌است:

قضیهٔ مطلقهٔ عامّه موجبهٔ کلیهٔ ـ مانند این قول ما که «هر ب الف است.» ـ دو چیز از آن مستثنی می‌شود: اولْ به‌ضرورت «بعضی از ب الف نیست.»؛ دومْ به‌صورت اتفاقی «بعضی از ب به‌هیچ‌وجه الف نیست». ... همچنین سلب «الف» از «بعضی» [از افراد موضوع] به‌صورت دائمی، مادامی که آن فرد وجود دارد، الزاماً ضروری نیست؛ بلکه ممکن است سلب [آن محمول] از «بعضی» به‌صورت دائمی در طول مدت وجود آن ممکن باشد. به‌عبارت‌دیگر سلب، یا ایجاب دائمی‌ای ضروری است که دوام آن مبتنی‌بر طبیعت کلی موضوع، نه براساس یک فرد خاص باشد؛ زیرا آنچه از یک فرد خاص به‌صورت دائمی سلب‌شده، ممکن است غیرضروری باشد؛ بنابراین نقیض آن نیز، یعنی «سلب دائمی از بعضی» مطلق است؛ زیرا می‌تواند هم شامل ضروری و هم شامل غیرضروری باشد[۲] (ابن‌سینا، ۱٤۰۵ق. ب، ص. ٤۷).

در بخش اول این عبارت ابن‌سینا به معنای موجبهٔ کلیهٔ مطلقه اشاره‌می‌کند که وقتی گزارهٔ موجبهٔ کلیهٔ مطلقه (هر ب آ است.) صادق باشد، دو گزارهٔ «به‌ضرورتْ برخی از ب هرگز آ نیست.»

و «به‌اتفاق برخی از ب هرگز آ نیست.» نمی‌تواند صادق باشد. اولین نکتهٔ قابل‌تأمل در تمایز

---

۱. Bäck

۲. إن المطلقة بالمعني العام الموجبة الكلية، كقولنا: كل ب آ، يخرج عنها شيئان: أحدهما بالضرورة بعض ب ليس آ و الثاني اتفاقاً بعض ب ليس آ البتة... و سلب آ عن البعض دائماً ما وجد ذات ذلك الشخص لا يجب أن يكون ضروريا؛ بل يجوز أن يكون الممكن مسلوباً عن البعض دائماً في مدة وجوده؛ بل الدائم السلب أو الإيجاب الضروري ما كان دوامه بحسب طبيعة كلية الموضوع، لا بحسب شخص ما. فإن المسلوب عن شخص ما، دائماً، قد يكون غير الضروري. فإذن هذا النقيض أيضا و هو السلب الدائم عن البعض مطلق؛ إذ قد يشتمل على الضروري و غير الضروري.

میان دو گزارهٔ جزئیه است. هر دو گزاره در محتوای خودشان «هرگز» دارند که نشان‌دهندهٔ دوام است؛ اما در مورد اول از عبارت ضرورت و در مورد دوم از اتفاق استفاده‌شده‌است! به‌عبارت‌دیگر مورد اول بیانگر آن است که در برخی مواردْ نفی محمول «آ» از بخشی از موضوع «ب» یک ضرورت (ذاتی) است؛ به‌عبارت‌دیگر به‌دلیل ماهیت «ب»، این بخش نمی‌تواند دارای محمول «آ» باشد؛ اما مورد دوم نشان‌می‌دهد که در برخی دیگر از مواردْ نفی محمول «آ» از بخشی از موضوع «ب»، امری اتفاقی است، نه ضروری. این بخش از «ب» در واقعیت هرگز دارای محمول «آ» نیست؛ اما این عدم‌اتصاف ناشی از ضرورت نیست؛ بلکه واقعیتی عینی و اتفاقی است.

تمایز مذکور نشان‌می‌دهد که ابن‌سینا در تحلیل قضایای کلی، به تفاوت میان ضرورت و دوام توجه دارد. در ادامه نیز این عبارت ابن‌سینا: «بلکه دائم، چه در سلب و چه در ایجاب وقتی ضروری است که دوامش به‌اقتضای طبیعت کلی موضوع باشد، نه به‌اقتضای شخص خاصی» مجدد به تمایز میان دوام و ضرورت اشاره دارد؛ ازآن‌جهت که دوام ایجاب یا سلب درصورتی ضروری است که به‌حسب طبیعت موضوعْ این سلب یا ایجاب صورت‌گرفته‌باشد. سلب یا ایجاب دائمِ ضروریْ آن چیزی است که دوام آن بر اساس طبیعت کلی موضوع باشد، نه بر اساس یک شخص خاص؛ برای مثال اگر ویژگی خاصی به‌طور ضروری از نوع خاصی از موجودات سلب‌شده‌باشد، این سلب براساس طبیعت آن نوع و نه براساس ویژگی‌های فردی یک عضو از آن نوع است. درمقابلْ آنچه از یک شخص خاص به‌طور دائم سلب‌شده‌است، ممکن است امری غیرضروری باشد و صرفاً به‌دلیل ویژگی‌های خاص آن فرد باشد.

ابن‌سینا (۱٤۰۵ق. ب) در کتاب القیاس تمایز ضرورت و دوام را به‌شکل روشن‌تری توضیح می‌دهد: «و دائم می‌تواند غیرضروری باشد و ضروری آن است که به‌اقتضای طبیعتش سزاوار باشد که سلبش از هر شخصی که از آن سلب‌شده‌است، دوام یابد. و دائم آن است که به‌اقتضای طبیعتش یا به‌صورت اتفاقی باشد؛ و بر منطقی، ازآن‌حیث که منطقی است، لازم نیست این را به‌حقیقت بشناسد.» (ص. ٤۸). عبارت کاملاً گویای این نکته است که «دائم» می‌تواند غیرضروری باشد؛ یعنی اتصاف یا سلب برای همیشه ادامه داشته‌باشد، اما ناشی از ضرورت نباشد، بلکه به‌دلیل

طبیعت موضوع یا به‌طور اتفاقی چنین باشد. درمقابلْ «ضروری» آن است که طبیعت موضوع اقتضاکند که سلب آن محمول از هر فردی که از آن سلب‌شده‌است، دوام یابد.

مرز روشنی میان ضرورت و دوام وجود دارد و آن اتفاقی بودن است. اگرچه دوام و ضرورت هر دو در همیشگی بودن مشترک‌اند، تمایزشان در امکان «اتفاقی» بودن دوام و «عدم‌اتفاقی» بودن ضرورت است. گرچه این توضیح می‌تواند مرزی میان دوام و ضرورت بکشد، ابن‌سینا کاملاً به این واقف است که یافتن ملاکی برای ترسیم این مرزْ کاری بسیار پیچیده و اصولاً خارج از منطق است. درنهایتْ ابن‌سینا تأکیدمی‌کند که وظیفهٔ منطقی نیست که این تمایزات را در عالم واقع و ازآن‌حیث که منطقی است، بشناسد. به‌عبارت‌دیگر منطق به بررسی روابط میان مفاهیم و قضایا می‌پردازد، نه به تحقیق دربارهٔ واقعیت عینی و هستی‌شناختی آن‌ها.

۲. دلالت‌شناسی ضرورت در *الاشارات و التنبیهات*

ابن‌سینا (۱٤۰۳ق) در تعریف قضیهٔ واجب می‌گوید: «أن یکون نسبته إلی الموضوع نسبة ضروری الوجود» (ج۱، ص. ۱٤۱). به‌بیان‌دیگر در قضایای واجبْ رابطه میان موضوع و محمول به‌گونه‌ای‌ست که وجود محمول برای موضوع حتمی است و فقدان آن ممتنع می‌باشد. این تعریفْ ضرورت را به‌عنوان ویژگی بنیادین قضیهٔ واجب معرفی‌می‌کند؛ اما خود مفهوم ضرورت به‌طور صریح و مستقل تعریف‌نشده‌است. درنتیجه فهم ضرورت در این چارچوبْ به‌طور ضمنی و ازطریقِ تأمل در مثال‌ها و کاربردهای آن در قضایای واجب ممکن می‌شود؛ بااین‌حال یکی از چالش‌های اصلی در تقسیم‌بندی جهات، فقدان تعریفی روشن و صریح از مفهوم ضرورت است.

در همین صفحه ابن‌سینا (۱٤۰۳ق) در توضیح قضیهٔ مطلقه این‌گونه می‌گوید: «یا در آن یکی از این امور بیان‌شده‌است: ضرورت، دوام بدون ضرورت یا وجود بدون دوام و ضرورت» (ج۱، ص. ۱٤۱). برخلاف کتاب الشفاءدر اینجا دوامْ یک جهت مستقل لحاظ‌شده‌است و قضایا به سه قسم ضروری، دائمه و ممکن (فاقد دوام و ضرورت) تقسیم‌می‌شود. آنچه از توضیحات خواجه نصیر حاصل می‌شود این است که ضرورت خاص‌تر از دوام است. هر قضیه‌ای که ضروری باشد، به‌شرط حفظ ضرورتش، همیشه (دائماً) نیز صادق است. ازطرفی دوام لزوماً به‌معنای ضرورت نیست. تعریف جهت ضرورت در قضیهٔ موجبهٔ کلیه نیز بازگوکنندهٔ دقیق

معنای ضرورت نیست. ابن‌سینا در تعریف قضیهٔ دائمهٔ غیرضروری می‌گوید: «محمول «ب» برای «ج» به‌طور دائمی یافت می‌شود، مادامی‌که ذات آن «ج» موجود باشد؛ اما این همراهی دائمی و غیرضروری است» (ابن‌سینا، ۱٤۰۳ق، ج۱، ص. ۱٦۳) این تعریف به‌صورت خاص دوام را به‌عنوان یک جهت مستقلّ از ضرورت، به دامنهٔ جهات می‌افزاید.

پرسش عمیقی که ابن‌سینا پس از این تعریف مطرح‌می‌کند، گویای دغدغهٔ ابن‌سینا در تمایز میان ضرورت و دوام است. ابن‌سینا می‌پرسد اگر محمولی برای موضوعی ضروری نباشد، آیا این امکان وجود دارد که این محمول به‌صورت دائم و کلی (برای همهٔ افراد موضوع) صادق باشد؟ یا به‌صورت «دائم» و «کلی» کاذب باشد؟ او قاطعانه بیان‌می‌کند که منطق به‌خودی‌خود نمی‌تواند به این پرسش‌ها پاسخ‌دهد. منطق‌دان با صورت استدلال، سازگاری قضایا و لوازم صوری سروکار دارد. اینکه چیزی در عالم واقع می‌تواند به‌طور دائمی و کلی برای تمام افراد یک نوع تحقق یابد، بدون اینکه ضرورتی داشته‌باشد، مسئله‌ای نامرتبط با صورت قضایا، بلکه ناظر به محتوای قضایا و واقعیت خارجی است (ابن‌سینا، ۱٤۰۳ق، ج۱، ص. ۱٦٤).

آلن بک (1992) با توجه به هر دو اثر مهم ابن‌سینا، یعنی کتاب الشفاءو اشارات‌و تنبیهات باور دارد که ابن‌سینا به‌صراحت تساوی وجوه ضرورت و زمان را بیان‌نکرده‌است (p.232). وی برای توضیح ادعای خود به عبارت‌هایی از کتاب الشفاءو اشارات اشاره‌می‌کند که با کنار هم گذاشتن آن‌ها این نتایج قابل‌حصول است:

۱- اگر ضروری باشد، پس همیشگی است.

۲- اگر گاهی باشد و گاهی نباشد، پس ممکن است.

۳- اگر ممتنع باشد، هرگز نیست.

٤- چنین نیست که اگر چیزی همیشه است، پس ضروری است.

۵- چنین نیست که اگر چیزی ممکن است، پس گاهی باشد و گاهی نباشد.

٦- چنین نیست که اگر هرگز نیست، پس ممتنع است.

عبارات ۱ تا ۳ نشان‌می‌دهند که مفاهیمی مانند ضرورت، امکان و امتناع را می‌توان با اصطلاحات

زمانی مانند «همیشه»، «گاهی» و «هرگز» توصیف‌کرد؛ بااین‌حال عبارات ٤ تا ٦ محدودیت‌هایی را بیان‌می‌کنند. وی پس از کنار هم گذاشتن این شش عبارت نتیجه‌می‌گیرد که ارائهٔ تعاریف زمانی ازجهتِ ضرورت کافی نیست (Bäck, 1992, p.232). همچنین وی بر این باور است که ازنظر ابن‌سینا جهت ضرورت به‌تنهایی فاقد ادعای وجودی است و مفهوم اولیهٔ ضرورت به‌معنای ملازمت جدایی‌ناپذیر است. درنهایت نتیجه‌می‌گیرد جهت ضرورت گرچه پیامدهای زمانی دارد، وابسته به وجودِ در زمان نیست (Bäck, 1992, p.240). تحلیل بک نشان‌می‌دهد ابن‌سینا رابطه‌ای میان ضرورت و زمان برقرارکرده، اما این رابطه به‌معنای همسانی کامل نیست؛ اما این پرسش مطرح است که چرا ابن‌سینا در کتب منطقی خود به این تلازم و جدایی‌ناپذیری به‌عنوان تعریف ضرورت اشاره‌نکرده‌است. پاسخ روشن به این پرسش توضیح وی در کتاب قیاس است. ازنظرِ ابن‌سینا تعریف ضرورت به انفکاک‌ناپذیری میان موضوع و محمول نوعی تعریف دوری است. در کنار این پاسخ ابن سینا همچنین ذکر این نکته مهم است که با فرض درستی این ادعا اگر ضرورت به‌معنای انفکاک‌ناپذیری گرفته‌شود، این پرسش باقی‌می‌ماند که انفکاک‌ناپذیری به چه معنی است؟ اگر انفکاک‌ناپذیری به این معنی گرفته‌شود که هیچ‌گاه دو چیز از هم جدا نمی‌شوند، مجدداً برگشت به مفهوم زمانی خواهدبود و اگر نفکاک‌ناپذیری ابه معنای ممتنع‌بودن جدایی‌پذیری لحاظ‌شود، دچار دور در تعریف خواهدشد.

۱ -۲. جهت دوام در کنار جهت ضرورت

خواجه در شرح اشارات به ۲۲ قسم از جهات اشاره‌می‌کند. آنچه در این ۲۲ قسم قابل‌ملاحظه است، دو قسم زیر است:

الدائمة المحتملة للضرورية: قضیه‌ای که حکم آن همیشگی است، اما احتمال ضرورت در آن وجود دارد.

الدائمة اللاضرورية: قضیه‌ای که حکم آن همیشگی است، اما ضروری نیست (ابن‌سینا، ١٤٠٣ق، ج ١، ص. ١٧٧).

این دو قسم بیانگر تمایزی است که خواجه نصیر بین دوام و ضرورت می‌گذارد. این تمایز در تحلیل عمیق‌تر قضایا و استدلال‌ها مرز بین دو دسته از قضایا، یعنی «آنچه همیشه رخ‌می‌دهد (دوام)» و «آنچه محال است که رخ‌ندهد (ضرورت)»، را مشخص‌می‌کند. ابن‌سینا (١٤٠٣ق) نیز

در اشارات با آوردن مثال‌هایی از گزاره‌های نقیض، دوام را متمایز از ضرورت درنظرمی‌گیرد. او نشان‌می‌دهد که در برخی مواردْ برای نقیض‌کردن یک گزاره کافی است که نقیض آن همیشه صادق باشد (دوام) و نیازی نیست که ضرورتاً صادق باشد (ج۱، ص. ۱۸۳).

وی در اشارات هنگام برشمردن اقسام ضرورت بدون اینکه به معنای ضرورت اشاره‌کند، صرفاً به بیان اقسام ضرورت بسنده‌کرده‌است (ابن‌سینا، ۱٤۰۳ق، ج۱، ص. ۱٤٥). برداشت خواجه نصیر این است که ابن‌سینا ضرورت را با مفهوم دوام تفسیرکرده‌است: «... و إنما فسر الضرورة بالدوام لکونه من لوازمها کما مر» (ابن‌سینا، ۱٤۰۳ق، ج۱، ص. ۱٤٦)؛ اما با این عبارت «لکونه من لوازمه» توضیح‌می‌دهد که این رابطه‌ای «یک‌طرفه» است. دوام (همیشگی بودن) از لوازم مفهوم ضرورت است. آن‌گونه که در شرح قطب‌الدین رازی آمده‌است، تفسیر ضرورت به دوام از این عبارت ابن‌سینا در اشارات «لَسْنَا نَعْنِی بِهِ أَنَّ الْإِنْسَانَ لَمْ یزَلْ وَ لاَ یزَالُ» فهم‌می‌شود که به‌نظرمی‌رسد دراین‌صورت تعبیر خواجه دقیق است. قطب‌الدین رازی در توضیح آنچه خواجه نصیر بیان داشته، می‌افزاید: « این تفسیر[ضرورت] به معنای عام تری است با توجه به آنچه گذشت دوام اعم از ضرورت است، پس این [تعریف] رسم ناقص است یا مبتنی بر تساوی آن دو در نفس‌الامر» (ابن‌سینا، ۱٤۰۳ق، ج۱، ص. ۱٤٦). وی دو احتمال برای توجیه کار ابن‌سینا (البته با تفسیر خواجه نصیر) مطرح‌می‌کند: ۱) رسم ناقص بودن تعریف ضرورت به امر دائمی ازآن‌جهت که تمام ویژگی‌های ممیز ضرورت را به‌طور کامل بیان‌نمی‌کند؛ ۲) تساوی در نفس‌الأمر است. گرچه احتمال دوم با نظریهٔ اصلی ابن‌سینا ـ که دوام را اعمّ از ضرورت می‌داند ـ تناقض دارد، قطب‌الدین آن را به‌عنوان یک احتمال مطرح‌می‌کند.

پل تام[۱] (2016) بر این باور است که ابن‌سینا در اشارات (نمط چهارم) ضرورت را به رابطهٔ ذاتی گره‌زده‌است (p.166). او به این بخش از اشارات استنادمی‌کند: «کلّ ج ضرورة ب، کأنّک قلت:

---

۱. Thom

کلّ واحد ممّا یوصف بأنّه ج، فإنّه ما دامت ذاته موجودة هو ب ضرورة»[۱] (ابن‌سینا، ۱٤۰۳ق، ج۱، ص. ۱٦۳).

دلیل دیگر پل تام در انفکاک معنای ضرورت از دوام، تصریح ابن‌سینا به این تمایز است: «فإعلم أنّ الدّائم غير الضروري» (ابن‌سینا، ۱٤۰۳ق، ج۱، ص. ۱٦۳)؛ علاوه‌بر اینکه ابن‌سینا با مثالی تمایز را بهتر نشان‌می‌دهد (ابن‌سینا، ۱٤۰۳ق، ج۱، ص. ۱٦٦). همچنین با استناد به بیان ابن‌سینا که ضرورت اخصّ از دوام است و هر ضروری دائم است، اما عکس آن صادق نیست، نتیجه‌می‌گیرد که ابن‌سینا در اشارات ضرورت را از وابستگی به زمان آزادکرده و در رابطهٔ ذاتی میان مفاهیم متمرکزشده‌است (Thom, 2016, p.167). در ادامهٔ این پژوهش به ارزیابی این نتیجه خواهیم‌پرداخت.

ابن‌سینا (۱٤۰۵ق. د) نه در کتاب‌های منطقی خود، بلکه در الهیات شفا تعریفی از دوام ارئه‌می‌دهد و برای آن اقسامی را بیان‌می‌کند. وی دوام را به «استمرار وجود در زمان نامتناهی» تعریف‌می‌کند: «الدوام هو استمرار الوجود في الزمان الممتد غير المتناهي» (ج۱، ص. ۲۸۰). در همین کتاب دوام به اقسام ذاتی (مثل واجب‌الوجود) و عرضی (مثل افلاک) تقسیم‌می‌شود: «و للدوام أقسام: منها ما هو ذاتي و منها ما هو بالعرض» (ابن‌سینا، ۱٤۰۵ق. د، ج۱، ص. ۲۸۱).

فلاحی در کتاب منطق تطبیقی بیان‌داشته‌است ابن‌سینا جهت زمانی دوام را با سه معنیِ دوام ازلی (دوام نامقید)، دوام ذاتی (دوام مقید به وجود ذات موضوع) و دوام وصفی (دوام مقید به وجود وصف موضوع) از هم تفکیک‌می‌کند (فلاحی، ۱۳۹۵، ص. ۲۵٦). تا جایی که در کتاب‌های منطقی ابن‌سنیا بررسی‌شده‌است، وی این موارد را نه به‌عنوان اقسام دوام، بلکه به‌عنوان اقسام ضرورت ذکرکرده و به‌صورت مستقل به‌عنوان اقسام دوام، به آن‌ها اشاره‌نکرده‌است؛ گرچه این تقسیم‌بندی جدا از اتصافش به ابن‌سینا تقسیم‌بندی درستی است.

---

۱. هر ج به‌ضرورت ب است، گویی گفته‌ای: هریک از آنچه به‌عنوان ج توصیف‌می‌شود، مادامی که ذاتش موجود است، به‌ضرورت ب است (ابن‌سینا، ۱٤۰۳ق، ج۱، ص. ۱٦۳).

ابن‌سینا (۱٤۰۳ق) در مبحث موادّ قضایا و جهات به مفهوم دوام این‌گونه اشاره‌می‌کند:

و أما مثال الذی هو دائم غیر ضروری فمثل أن یتفق لشخص من الأشخاص إیجاب علیه أو سلب عنه صحبهٔ ما دام موجودا و لم یکن یجب تلک الصحبهٔ کما أنه قد یصدق أن بعض الناس أبیض البشرهٔ ما دام موجود الذات و إن کان لیس بضروری (ج۱، ص. ۱۵۰).

همان‌گونه که از متن مشخص است، صرفاً به دوام ثبوت محمول برای موضوع، به‌شرط وجود ذات موضوع اشاره‌شده‌است که منطق‌دانان پس از وی نام این نوع از دوام را «دائمهٔ مطلقه» نامیده‌اند؛ هرچند ملکشاهی در شرح این بخش از اشارات و تنبیهات به دو قسم دائمهٔ مطلقه و عرفیهٔ عامه اشاره‌می‌کند:

دائمهٔ مطلقه: و آن قضیه‌ای‌ست که در آن به دوام ثبوت محمول برای موضوع، به‌شرط وجود ذات موضوع حکم شود، ... عرفیهٔ عامه: و آن قضیه‌ای‌ست که در آن به دوام ثبوت محمول برای موضوع حکم شود، به‌شرط اینکه ذات موضوع به وصف عنوانی موصوف باشد (ابن‌سینا، ۱۳۹۲، ص. ۳٤۵).

فلاحی با نشان‌دادن وجود ذات موضوع در زمان با «E!xt» و وجود وصف موضوع در زمان t با «Axt» و وجود وصف محمول در زمان t با «Bxt» فرمول‌های زیر را به‌ترتیب برای دوام ازلی، ذاتی و وصفی پیشنهاد داده‌است (فلاحی، ۱۳۹۵، ص. ۲۵۹):

1. $\forall tBxt$
2. $\forall t(E!xt \rightarrow Bxt)$
3. $\forall t(Axt \rightarrow Bxt)$

برای گزاره های مسوَّر موجبهٔ کلیهٔ دائمه نیز فرمول زیر را لحاظ‌کرده‌است:

4. $\forall x(Ax \rightarrow \forall tMxt)$ موجبهٔ کلیهٔ ازلی:
5. $\forall x\,[Hx \rightarrow \forall t\,(E!xt \rightarrow Kxt)]$ موجبهٔ کلیهٔ ذاتی:
6. $\forall x\,[Fx \rightarrow \forall t\,(Fxt \rightarrow Bxt)]$ موجبهٔ کلیهٔ وصفی:

فرمول پیشنهادی فلاحی همان فرمول های ۲٦ و ۲۷ هاجز و پل تام هستند؛ گرچه آن‌ها برای صورت‌بندی ضرورت ارائه شده‌اند. علاوه‌بر اینکه پیش فرض وجودی و عقدالوضع در فرمول‌های

فلاحی ذکرنشده‌است؛ بنابراین می‌توان فرمول فلاحی را فرمول خلاصه‌شدهٔ هاجز و پل تام دانست که بعداً به آن خواهیم‌پرداخت.

۲- ۲. تمایز دوام و ضرورت در *اشارات*

نکتهٔ محوری در تمایز دوام و ضرورت در این عبارت صریح ابن‌سینا نهفته است: «و اعلم أن الدائم غير الضروري» (ابن‌سینا، ۱٤۰۳ق، ج۱، ص. ۱۵۹). وی برای روشن شدن این تمایزْ مثال «کتابت» را مطرح‌می‌کند: «پس ممکن است کتابت از شخصی درحالی‌که آن شخص وجود دارد، دائماً سلب شود، چه رسد به حال عدمش و این سلب ضروری نیست.» (ابن‌سینا، ۱٤۰۳ق، ج۱، ص. ۱۵۹)؛ بنابراین دائمی بودنِ یک صفت یا حالتْ به‌معنای ناگزیر بودن و ضروری بودن آن نیست. وی برای تبیین مفهوم «دائم غیرضروری» چندین مثال دیگر در اشارات ارائه‌می‌دهد. او توضیح‌می‌دهد که حالت یا ویژگی می‌تواند برای یک فرد در تمام طول وجودش ثابت باشد (دائم)، اما این ثبات به‌معنای ناگزیر بودن و ضرورت آن نیست. این همراهی می‌توانست اتفاق‌نیفتد یا تغییر کند: «كَمَا أَنَّهُ قَدْ يصَدِّقُ أَنَّ بَعْضَ النّاسِ أَبَيضُ البُشَرَةِ مَادَامَ مَوْجودٌ الذّاتِ[1]» (ابن‌سینا، ۱٤۰۳ق، ج۱، ص. ۱۵۰).

وی به‌صراحت نسبت میان ضرورت و دوام را بیان می‌کند: «و ضرورت اخصّ از دوام است، زیرا هر ضروری دائمی است، مادامی که ضرورت برقرار باشد و این [قاعده] معکوس نمی‌شود؛ چراکه محتمل است چیزی به‌صورت اتفاقی دوام یابد، بدون اینکه ضروری باشد.» (ابن‌سینا، ۱٤۰۳ق، ج۱، ص. ۱٤۵). در این عبارت به این نکته اشاره دارد که دوام، برخلاف ضرورت، می‌تواند اتفاقی باشد. چنانکه در کتاب *شفا* نیز موردتأکید ابن‌سینا بود. همان‌گونه که پیش از این دیدیم، خواجه نصیر نیز این همراهی میان دوام و اتفاق را تعبیری صحیح می‌دید. استدلال ابن‌سینا در ادامه این است که اگر دوام و ضرورت یکسان بودند، نیازی به قید «لا ضرورت» برای دوام نبود. (ابن‌سینا، ۱٤۰۳ق، ج۱، ص. ۱٤۵).[2] آیا می‌توان

---

۱ . همان‌گونه که ممکن است صادق باشد که برخی از مردم تا زمانی که ذاتشان موجود است سفید پوست هستند.

۲. فخر رازی (۱۳۸٤) در راستای سنت فلسفی ابن‌سینا ضرورت را با عبارت «كَوْنُ الشّيءِ بِحَالٍ يمْتَنِعُ عَدَمُهُ» تعریف‌می‌کند (ج۱، ص. ۱۷۸)؛ به‌این‌معنا که ضرورت حالتی از وجود است که فقدان آن ممتنع است. او تساوی میان دوام و ضرورت را ردمی‌کند و برای اشاره به ضرورت از اصطلاح «وجوب» استفاده‌می‌کند. فخر رازی وجوب را به دو قسم واجب بالذات ـ که وجودش ذاتاً ضروری است ـ و واجب بالغیر ـ که ضرورت وجودش به علتی خارج از ذاتش وابسته است ـ تقسیم‌می‌کند. این تقسیم‌بندی

به این دلیل که هر امر ضروریْ دائمی است، اما عکس این رابطه صحیح نیست، نسبت میان ضرورت و دوام را عموم و خصوص مطلق دانست؟

۲-۳. نسبت عموم و خصوص مطلق

یکی از پرسش‌های اساسی در فلسفهٔ ابن‌سینا چگونگی رابطهٔ ضرورت و دوام است و اینکه آیا می‌توان این رابطه را به‌صورت عموم و خصوص مطلق تحلیل‌کرد یا نه. هرچند ازلحاظِ محتوا تفاوت چشمگیری میان اشارات و اثر جامع او، الشفاء، مشاهده‌نمی‌شود، وی در اشارات با احتیاط بیشتری ضرورت را به دوام مرتبط ساخته‌است. ضرورت به‌عنوان مفهومی زیربنایی در تعریف امکان و امتناعْ نقشی محوری در نظام موجّهات ابن‌سینا ایفامی‌کند (Hodges, 2016, p.224)؛ بااین‌حال، وی از تعریف ضرورت به‌عنوان «عدم‌امکان» اجتناب‌کرده تا از تعریف دوری پرهیزکند. در تحلیل رابطهٔ ضرورت و دوام می‌توان چهار حالت را درنظرگرفت:

- امور دائمی و ضروری؛
- امور دائمی و غیرضروری؛
- امور غیردائمی و ضروری؛
- امور غیردائمی و غیرضروری.

این تقسیم‌بندی نشان‌دهندهٔ پیچیدگی رابطهٔ ضرورت و دوام است؛ بااین‌حال، ابن‌سینا (۱٤۰۳ق) در اشارات می‌فرماید: «وَالضّرورَةُ أَخَصُّ مِنْ الدّوَامِ لِأَنّ كلّ ضَروری دائِمٌ مَا دَامَتْ الضّرورَةُ حاصِلَةً» (ج ۱، ص. ۱٤٥)؛ اما این ادعا با فرض وجود امور ضروری غیردائمی، مانند ضرورت وقتیه یا منتشره که به‌نظر فاقد دوام‌اند، چالش‌برانگیز می‌شود. این تناقض ظاهریْ پرسش‌هایی را دربارهٔ سازگاری این بخش از دیدگاه ابن‌سینا مطرح‌می‌کند. برای پاسخ به این پرسش‌ها لازم است تحلیلی جامع

نشان‌می‌دهد که ضرورت نزد فخر رازی به وجود اشیاء مربوط است، نه صرفاً به گزاره‌ها. وی استدلال‌می‌کند که برخی موجوداتْ نظیر عقول، نفوس و افلاک اگرچه در مصداق خاصّ خود دائمی‌الوجودند، واجب‌الوجود بالذات نیستند: «ثابت‌شده‌است که نوع هریک از عقول و نفوس و افلاک در شخص معیّن خودْ دائمی‌الوجوند و برای ذات خود واجب‌الوجود نیستند.» (فخر رازی، ۱۳۸٤، ج ۱، ص. ۱۸۷). این تمایزْ ضرورت را به‌عنوان مفهومی وجودشناختی تبیین‌می‌کند که از دوام متمایز است.

از رابطهٔ ضرورت و دوام در نظام فلسفی ابن‌سینا انجام‌شود. در بخش نهاییِ این مطالعه با بررسی دقیق‌تر شواهد متنی و مفهومی، به ارزیابی این رابطه و ارائهٔ پاسخ پیشنهادی می‌پردازیم.

۳. تحلیل و ارزیابی

۳-۱. تمایز *الشفاء* با *اشارات و تنبیهات*

ابن‌سینا در بخش العبارة از الشفا ضرورت را براساس دوام تعریف‌می‌کند؛ بااین‌حال در کتاب القیاسْ ضرورت را فراتر از دوام صرف دانسته و میان آن‌ها تمایز قائل شده‌است: «دائم می‌تواند غیرضروری باشد، و ضروری آن است که به‌اقتضای طبیعتش سزاوار دوام می‌شود.» (ابن‌سینا، ۱٤۰۵ق. ب، ص. ٤۸). این بیان نشان‌دهندهٔ تأکید ابن‌سینا بر دوام غیرتصادفی در مفهوم ضرورت است. وی در اشارات و تنبیهات دوام را به‌عنوان مقوله‌ای مستقلّ از ضرورت درنظرگرفته‌است (ابن‌سینا، ۱٤۰۳ق، ج۱، ص. ۱٤۵). گرچه شارحان بعدی این رویکرد را نشانهٔ فاصله‌گیری ابن‌سینا از تفسیر صرفاً زمانی و تأکید بر رابطهٔ ذاتی میان موضوع و محمول می‌دانند، تحلیل محتوای آثار او ازجمله الشفا، النجاة و منطق المشرقیین نشان‌می‌دهد که ابن‌سینا تعریف صریحی از ضرورت ارائه‌نکرده‌است (ابن‌سینا، ۱٤۰۵ق. ج، صص. ۷۰–٦۸؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۹، صص. ۱۳۳–٤۳). وی ضرورت را حالتی غیرتصادفی از دوام توصیف‌می‌کند که به رابطه‌ای ذاتی و لزومی وابسته است؛ بنابراین پایبندی به متون ابن‌سینا ما را به پذیرش توصیف زمانی ضرورت، به‌جای تعریف صریح آن، سوق‌می‌دهد.

ابن‌سینا در الشفاء ضرورت را هفت قسم کرده‌است؛ اما در اشارات و تنبیهات تنها شش قسم را ذکرکرده و ضرورت وصفی (قسم چهارم) را حذف‌نموده‌است. وی در شفامی‌نویسد: «هر آنچه متحرک است، بالضرورت جسم است.»؛ به‌این‌معنا که حتی درصورتِ توقف حرکت، مادامی که ذات موضوع موجود است، جسم بودن آن ضروری است (ابن‌سینا، ۱٤۰۵ق. الف، ص. ۳۲). این نوع ضرورتْ مبتنی‌بر قابلیت وصف است؛ برخلاف ضرورت مشروط‌به وصف که به تحقق فعلی وصف وابسته است. ذکرنکردن ضرورت وصفی در اشارات می‌تواند به دلایل زیر باشد:

۱) تأکید بیشتر بر انواع ضرورت دوم و سوم به‌دلیل کاربرد گسترده‌تر آن‌ها؛ ۲) تفاوت در چارچوب‌های فلسفی و کاهش تأکید بر ضرورت مبتنی بر قابلیت؛ یا ۳) امکان قرارگرفتن ضرورت وصفی (قسم چهارم) ذیل ضرورت مشروط‌به وجودِ ذاتِ موضوع (قسم دوم). هر دو نوع ضرورت به وجود ذات موضوع وابسته‌اند؛ در ضرورت وصفیْ قابلیت وصف (مانند جسم بودن متحرک) به وجود ذات موضوع وابسته است؛ مشابه ضرورت قسم دوم که محمولْ مستقیماً به ذات موضوع وابسته است. این هم‌پوشانیِ احتمالی می‌تواند دلیلی برای حذف قسم چهارم در اشارات باشد.

۳-۲. دیدگاه‌های معاصر

خالد الرویهب، ویلفرد هاجز، پل تام، شاطی و نیکلاس رشر و... هریک تحلیلی متفاوت از ضرورت نزد ابن‌سینا ارائه‌داده‌اند. الرویهب بر جنبهٔ نحوی و شرطی ضرورت تمرکز دارد و کمتر به تمایز دوام و ضرورت می‌پردازد؛ درحالی‌که هاجز و تام این تمایز را محوری می‌دانند. نویسندهٔ کتاب «منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحدیث» مدعی‌ست که منطق‌دانان مسلمان تفسیر جهات به «لزوم منطقی» را نپذیرفته‌اند و تفسیر زمانی را ارائه‌داده‌اند. فاخوری به فقراتی از بصائر نصیریه و اشارات اشاره دارد و به خواجه نصیر و ابن‌رشد و اتباعشان نسبت‌داده‌است که مفهوم «وجوب» را به «دوام در همهٔ زمان‌ها» فروکاسته‌اند. برخلاف دیدگاه‌های مذکور، برخی دیگر از پژوهشگرانْ تفسیر صرفاً زمانی از ضرورت در آثار ابن‌سینا را کافی نمی‌دانند (فاخوری، ۱۹۸۰، ص. ۱٤۸).

نیکلاس رشر[۱] (1967) با استناد به دیدگاه ابن‌سینا، گزاره‌های موجه را ازطریقِ ترکیبی از

جهت (کیفیت موجّهه) و قید زمانی (دوام) تحلیل‌می‌کند. این رویکردْ مفهوم ضرورت را در چارچوبی زمانی ـ جهتی قرارمی‌دهد و بر ارتباط میان دوام و ویژگی‌های ذاتی قضایای ضروری تأکید دارد. رشر در مطالعات خود (p.5) فرمول‌بندی زیر را برای تحلیل قضایای بسیط پیشنهاد کرده‌است:

ضرورت ذاتی $(\forall t)[Tt(E![A]) \supset Nt(B)]$ 7

۱. Rescher

ضرورت وصفی	$(\forall t)[Tt(C\ [A]) \supset Nt(B)]$	8
دائمهٔ مطلقه	$(\forall t)[Tt(E![A]) \supset Tt\ (B)]$	9
دائمهٔ وصفیه (عرفیهٔ عامه)	$(\forall t)[Tt(C\ [A]) \supset Tt\ (B)]$	10

معانی نمادهای به‌کاررفته در صورت‌بندی:

C[A]	[A]	E![A]	∀t	t	N	T
موضوع واجد شرط C باشد	ذاتِ موضوع	ذات موضوع موجود است.	دوام	متغیر زمانی	ضرورتاً صادق بودن	صادق بودن

نیکلاس رشر در فرمول شمارهٔ ۷ ضرورت را به شرط «دوام وجود ذات» وابسته می‌سازد تا مفهوم ضرورت ذاتی را بدون تقلیل به مفاهیم دیگر صورت‌بندی‌کند؛ بااین‌حال تأکید بیش‌ازحدّ رشر بر سور زمانی و عدم‌تبیین دقیق‌تر مفهوم ضرورت، دربارهٔ جامعیت این صورت‌بندی در بازنمایی دیدگاه ابن‌سینا پرسش‌هایی ایجادمی‌کند.

فرمول شمارهٔ (۷) بیان‌می‌کند اگر ذات موضوع (A) در زمان (t) موجود باشد، محمول (B) ضرورتاً صادق است؛ بااین‌حال این پرسش مطرح‌می‌شود که آیا استفاده از سور زمانی در تعریف ضرورت ذاتیْ ضروری است؟ برای مثال اگر سور زمانی حذف شود، تعریف به‌صورت زیر خواهدبود:

$$(E![A]) \supset N(B)$$

گرچه این صورت‌بندی ساده‌تر به‌نظرمی‌رسد، ممکن است فقدان سور زمانی به ابهام ضرورت ذاتی منجر شود. در این صورت‌بندیْ سور زمانی با تضمین رابطهٔ شرطیِ همیشگی بین وجود ذات موضوع و صدق محمول، به دقت مفهومی می‌افزاید و ضرورت ذاتی را از حالات غیرضروری متمایز می‌کند. باوجوداین تمامی این فرمول‌ها با کاستی دیگری مواجه‌اند: این فرمول‌ها به‌صراحت نشان‌نمی‌دهند که محمول به‌صورت ضروری به موضوع تعلق دارد. به بیان دقیق‌ترْ این فرمول‌ها صرفاً بیانگر این هستند که درصورتِ وجود موضوعی خاص، محمول مرتبط نیز به‌ضرورت تحقق می‌یابد؛ بااین‌حال هیچ

نشانه‌ای در این فرمول‌ها وجود ندارد که مشخص‌کند آیا این محمول حقیقتاً به همان موضوع تعلق دارد یا خیر.

آنچه در این فرمول‌ها بیان شده، صرفاً این است که در یک بازهٔ زمانی مشخص، موضوعی وجود دارد و در همان بازه صفتی محقق می‌شود. پرسش بنیادین این است که آیا این صفت واقعاً برای همان موضوع در آن بازهٔ زمانی تحقق یافته‌است یا به موضوع دیگری تعلق دارد. در منطق محمولاتْ در جملاتی که با استفاده از سورهای شیئی بیان‌می‌شوند، متغیر مرتبط ازطریقِ عقدالوضع و عقدالحملْ وحدت مصداق میان موضوع و محمول را تضمین‌می‌کند؛ اما در اینجا متغیر زمان صرفاً هم‌زمانی وجود موضوع و محمول را نشان‌می‌دهد؛ به‌این‌معنا که موضوع و محمول ازلحاظِ زمانی همخوانی دارند؛ بااین‌حال این فرمول‌ها هیچ‌گونه تضمینی ارائه‌نمی‌دهند که محمول موردنظر دقیقاً به همان موضوع تعلق داشته‌باشد و این نکته در ساختار فرمول‌ها جایگاهی ندارد. گرچه در صورت‌بندی های بعدی (۱٤–۱۹) این نقص برطرف می‌شود.[۱]

رشر در تحلیل رابطهٔ ضرورت و دوام نزد ابن‌سینا، این ارتباط را با تأکید بر شرط «مادام وجود الذات» این‌چنین صورت‌بندی‌می‌کند:

$$11\text{-}\ (\forall t)[Tt(E![A]) \supset Nt(B)] \rightarrow (\forall t)[Tt(E![A]) \supset Tt\ (B)]$$

این فرمول (شمارهٔ ۱۱) نشان‌دهندهٔ پیوند میان ضرورت و دوام زمانی است؛ بااین‌حال می‌توان این رابطه را بدون استفاده از سور زمانی به‌صورت زیر بازنویسی‌کرد:

$$12\text{-}\ [(E![A]) \supset N(B)] \rightarrow (\forall t)[Tt(E![A]) \supset Tt\ (B)]$$

این صورت‌بندی (شمارهٔ ۱۲) با حذف سور زمانی در بخش نخست، ضرورت ذاتی را به‌گونه‌ای تبیین‌می‌کند که نیازی به استفاده از سور زمانی در کنار جهت نیست و بر ذات موضوع تمرکز بیشتری دارد. این رویکرد می‌تواند تبیین دقیق‌تری از ضرورت ذاتی در منطق ابن‌سینا ارائه‌دهد؛ زیرا تمایز بین جهت سور و جهت حمل را با وضوح بیشتری نشان‌می‌دهد و چالش‌های کمتری در تحلیل ضرورت ایجادمی‌کند؛ برای مثال اگر ضرورت به ضرورت حمل

---

۱. این نقد توسط داور مقاله مطرح‌شده‌است.

تعبیر شود، می‌توان آن را به‌صورت زیر بیان‌کرد:

$$13\text{- } N\,[(E![A]) \supset (B)] \rightarrow (\forall t)[Tt(E![A]) \supset Tt\,(B)]$$

عدم‌تطابق میان فرمول‌های ضرورت ذاتی و دوام ذاتی، یکی دیگر از چالش‌های صورت‌بندی رشر است. در ضرورت ذاتیْ نماد $Nt(B)$ به صدق ضروری محمول اشاره دارد؛ اما سور زمانی $(\forall t)$ که دامنه‌اش کلّ گزارهٔ شرطی را دربرمی‌گیرد، صرفاً به دائمی بودن رابطهٔ موضوع و محمول دلالت‌می‌کند. این پرسش مطرح می‌شود که چرا برای دوام محمول به‌صورت جداگانه نمادی به‌کارنرفته‌است؟ اگر ضرورت و دوام هر دو به جهت سور و حمل مربوط باشند، تمایز میان آن‌ها به‌عنوان جهت محمول (در ضرورت) و جهت حمل (در دوام) چگونه توجیه می‌شود؟

نیکلاس رشر (2006) در مقاله‌ای که سال‌ها پس از انتشار «موجّهات‌زمانی در منطق عربی» (۱۹۶۷)، صورت‌بندی جدیدی از موجّهات ابن‌سینا ارائه‌می‌دهد (p.71). به‌نظر لطف‌الله نبوی (۱۳۸۱) این صورت‌بندی نسبت‌به نسخهٔ اولیه از دقت بیشتری برخوردار است (صص. ۱۳۰–۱۲۹):

ضرورت ذاتی	$(\forall x)\ [(\exists t)\ Rt\ Ax \supset (\forall t)\Box Rt\ Bx)]$[1]	14
ضرورت وصفی	$(\forall x)\ [(\exists t)\ Rt\ Ax \supset (\forall t)\Box Rt\ (Ex \supset Bx)]$[2]	15
دوام ذاتی (دائمهٔ مطلقه)	$(\forall x)\ [(\exists t)\ Rt\ Ax \supset (\forall t) Rt\ Bx]$	16
دوام وصفی (عرفیهٔ عامه)	$(\forall x)\ [(\exists t)\ Rt\ Ax \supset (\forall t) Rt\ (Ax \supset Bx)]$	17
ضرورت وقتیه (وقتیهٔ مطلقه)	$(\forall x)\ [(\exists t)\ Rt\ Ax \supset \Box R_T\ Bx]$	18
ضرورت منتشره	$(\forall x)\ [(\exists t)\ Rt\ Ax \supset \Box R_S\ Bx]$	19

معنای نمادهای به‌کاررفته در صورت‌بندی موجّهات بسیط:

---

۱. فرمول در کتاب منطق سینوی به روایت رشر به‌صورت زیر ثبت‌شده‌بود که نادرست است با توجه به مراجعه به مقالهٔ رشر اصلاح‌شد.

$(\forall x)\ [(\exists t)\ Rt\ Ax \supset (\forall t)\Box Rt\ (Ax \supset Bx)]$

۲. در مقالهٔ رشر Ex به‌معنای تحقق ذات موضوع است (Rescher, 2006, p. 71).

∃t	∀t	S	T	Rt
تحقق در زمان فعلیت	دوام	ثابت زمانی به‌معنای: در وقت غیرمعین	ثابت زمانی به‌معنای: در وقت معین	تحقق در زمان t

صورت‌بندی جدید نیکلاس رشر در مقایسه با صورت‌بندی پیشین وی در سال ۱۹٦۷ تفاوت‌های قابل‌توجهی دارد. یکی از برجسته‌ترینِ این تفاوت‌ها معرفی عملگر (Rt) است که رشر آن را «عملگر تحقق در زمان (t)» نامیده‌است؛ گرچه نقش و کارکرد دقیق این عملگر در چارچوب تحلیلی وی چندان روشن نیست. به‌نظرمی‌رسد که عملگر (Rt) در قالب یک محمول دوموضعی مانند (Axt)، با استفاده از سور جزئی قابل‌بیان باشد: «زمانی مانند (t) وجود دارد که (x) در آن زمان دارای ویژگی (A) است». افزودن (Rt) نه‌تنها به دقت تحلیلیِ صورت‌بندی نمی‌افزاید، بلکه با افزودن لایه‌ای از پیچیدگی، ممکن است وضوح آن را کاهش‌دهد. درمقابلْ صورت‌بندی رشر (۱۹۷٤) در مقالهٔ «نظریهٔ قیاس‌های موجّههٔ منطقیون مسلمان در قرون وسطی» ازلحاظِ ایجاز و وضوحْ مؤثرتر به‌نظرمی‌رسد. در این اثرْ رشر با بهره‌گیری از آرای ابن‌سینا و با تأکید بر آثار کاتبی قزوینی و شیروانی، چارچوبی تحلیلی ارائه‌می‌دهد. به‌زعم رشر رسالهٔ شمسیه کاملاً از ساختار و محتوای اشارات و تنبیهات ابن‌سینا پیروی‌می‌کند (Rescher, 1974). کاتبی قزوینی در تبیین قضایای موجهٔ بسیط، با ترکیب دو نوع جهت و قید زمانیْ چارچوبی منسجم برای تحلیل این قضایا پیشنهاد می‌دهد. این رویکردْ امکان بررسی دقیق‌تر و نظام‌مندتر قضایای موجه را در مقایسه با صورت‌بندی‌های پیچیده‌تر فراهم‌می‌آورد و ازاین‌رو، برای تحلیل‌های منطقی معاصر نیز کاربردپذیر است:

الف) یک جهت از جهات چهارگانهٔ ضرورت □ ، دوام ∀، امکان ◊، فعلیت ∃

ب) قیود زمانی:

(∃) تا زمانی که موضوع وجود دارد، یعنی در طی زمان وجود موضوع.

(T) زمانی که موضوع در وقت معین و خاصّی وجود دارد.

(S) زمانی که موضوع در وقت نامعین ونامشخص وجود دارد.

صورت‌بندی رشر با توجه به نمادهای پیشنهادشده عبارت‌اند از[۱] (Rescher, 1974):

ضرورت ذاتی	$(\forall x)[\exists Ax \supset \forall \Box Bx]$	20
ضرورت وصفی	$(\forall x)[\exists Ax \supset \forall \Box (Ax \supset Bx)]$	21
ضرورت وقتی	$(\forall x)[\exists Ax \supset \Box TBx]$	22
ضرورت منتشره	$(\forall x)[\exists Ax \supset \Box SBx]$	23
دائمه (مطلقه)	$(\forall x)[\exists Ax \supset \forall Bx]$	24
دائمهٔ وصفیه (عرفیهٔ عامه)	$(\forall x)[\exists Ax \supset \forall (Ax \supset Bx)]$	25

شاطی (2014) در مقالهٔ «امکان و ضرورت ازنظرِ ابن‌سینا» و پل تام نیز در «ضرورت در نزد ابن‌سینا و سنت عربی» ضرورت را به‌معنای دوام می‌دانند (Hodges, 2010, pp.11-12; Thom, 2016, p.95). آلن بک (1992) در مقالهٔ «تعبیر ابن‌سینا از جهات»[۲] توضیح‌می‌دهد ابن‌سینا مانند ارسطو «ضرورت» را با «همیشه»، «ممتنع» را با «هرگز»، و «ممکن» را با «گاهی این‌گونه، گاهی نه» مرتبط‌می‌کند، اما نمی‌پذیرد ابن‌سینا همیشه جهات را با فروکاستن به زمان تعریف‌کرده‌باشد (Bäck, 1992, p.217). ویلفرد هاجز نیز با توجه به متن شفا ضرورت را به معنای دوام می‌داند. او تعبیر ابن‌سینا از گزاره‌های ضروری را این‌گونه توضیح‌می‌دهد: گزاره‌هایی که در آن‌ها رابطهٔ محمول و موضوع دائمی است (Hodges, 2023). هاجز و به‌تبع وی پل تام دو فرمول زیر را که نوعی «معناشناسی دوبعدی» از ضرورت ذاتی و وصفی است ارائه‌داده‌اند (Thom, 2016, p.97; Hodges & Johnston, 2017, p.1039). این فرمول‌ها شامل عملگرهایی برای افراد و زمان است. (Bxt) به این معنی است که شخص x در زمان t دارای ویژگی B است. سور وجودی به‌صورت (E!xt) تعبیر شده‌است؛ یعنی x در زمان t وجود دارد. دراین‌صورت گزارهٔ «هر B ضرورتاً A است.» مشروط به وجود ذات B صادق

---

۱. علامت ∀ در تالی سور کلی نیست؛ بلکه نشان‌دهندهٔ جهت دوام است.

۲. Avicenna's Conception of the Modalities

است، اگر و تنها اگر:

26- $[\exists x \exists \tau B x \tau \wedge \forall x[\exists \tau B x \tau \supset \forall \tau(E! x\tau \supset A x \tau)]$

و گزارهٔ «هر B ضرورتاً A است.» مشروط به وجود وصف B صادق است، اگر و تنها اگر:

27 - $[\exists x \exists \tau B x \tau \wedge \forall x[\exists \tau B x \tau \supset \forall \tau(B x \tau \supset A x \tau)]$

پل تام به چرخش نگاه ابن‌سینا به ضرورت در کتاب اشارات واقف است. او بیان‌می‌کند: «ابن‌سینا در اثر بعدی‌اش، اشارات و تنبیهات، دوام را با ضرورت یکی ندانسته‌است و برخی از اظهاراتش به‌صراحتْ این دو مفهوم را از هم متمایز می‌کند. در این اثرْ ابن‌سینا شرایط صدق جداگانه‌ای برای قضایای ضرورت و دوام ارائه‌می‌دهد.». (Thom, Cresswell, Mares & Rini, 2016, p.97). پل تام کتاب «اشارات و تنبیهات» را به‌عنوان متن اصلی خود درنظرمی گیرد و با تمایز میان ضرورت جمله و ضرورت محمول، دو فرمول زیر را برای قضیهٔ کلی

ضروری پیشنهادمی‌دهد:

در ضرورت ذاتیْ «هر B ضرورتاً A است.» صادق است، اگر و تنها اگر:

28- $L\forall x(Bx \rightarrow A_L x)$

در ضرورت وصفی «هر B ضرورتاً A است» صادق است اگر و تنها اگر:

29- $L\forall x(Bx \rightarrow Ax)$

$L(Bx \rightarrow Ax)$ یعنی ضروری است که اگر Bx است، آنگاه Ax باشد. $B_L x$ به این معناست که x ضرورتاً B است (Thom, 2016, p.99).

۳-۳. اصلاح فرمول

براساس تحلیل‌های انجام‌شده ابن‌سینا در اکثر آثار خود، به‌ویژه در الشفا، به تفسیری زمانی از مفهوم ضرورت پایبند است؛ بااین‌حال وی در اشارات و تنبیهات تعریف صریحی از ضرورت ارائه‌نمی‌دهد؛ اما توضیحات او دربارهٔ دیگر جهاتْ نشان‌دهندهٔ این است که ضرورت مبنای تعریف سایر جهات منطقی قرارمی‌گیرد. ابن‌سینا (بی‌تا) در عبارتی از الهیات شفا، به بداهت مفهوم ضرورت اشاره‌می‌کند و می‌نویسد: «بی‌تردید مفاهیم موجود، شیء و ضروری به‌گونه‌ای ابتدایی و بی‌واسطه در ذهن نقش‌می‌بندند، بدون اینکه نیاز باشد این مفاهیم ازطریقِ مفاهیمی

آشنا و روشن‌تر به‌دست‌آیند.» (ج ۱، ص. ۱۲٦). این بیان نشان‌می‌دهد ضرورت به‌عنوان مفهومی بدیهی، به‌صورت اولیه در ذهن نقش‌می‌بندد و نیازی به تعریف ازطریقِ مفاهیم دیگر ندارد؛ بااین‌حال ابن‌سینا اذعان دارد که می‌توان از مفاهیم دیگر برای ارائهٔ تصویری روشن‌تر از ضرورت بهره‌برد؛ بنابراین آنچه در الشفا ارائه‌شده، نه تعریف دقیق ضرورت، بلکه تلاشی برای تبیین واضح‌تر این مفهوم است. با توجه به این دیدگاه فرمول پیشنهادی هاجز (2014, p.157) برای تعریف ضرورت نیازمند بازنگری است؛ زیرا در آن صورت‌بندیْ ضرورت به‌صورت مطلق به دوام (تداوم زمانی) فروکاسته‌شده‌است.

یافته‌های پژوهش حاضر نشان‌می‌دهد نمی‌توان ضرورت را کاملاً با دوام یکی دانست و آن را با عملگر دوطرفهٔ «اگر و تنها اگر» تعریف‌کرد. درواقع ابن‌سینا در الشفا و اشارات به رابطه‌ای یک‌طرفه میان ضرورت و دوام اشاره دارد؛ براین‌اساس هر آنچه ضروری است، دائمی است؛ اما عکس آن لزوماً صادق نیست؛ یعنی هر آنچه دائمی است، الزاماً ضروری نیست. پیشنهاد پژوهش حاضر این است که برای تبیین معنای ضرورت نه به‌عنوان تعریف صریح، بلکه به‌عنوان یک مفهوم متبادر به ذهن می‌توان از رابطهٔ تلازم یک‌طرفه میان ضرورت و دوام، هم‌راستا با رویکرد ابن‌سینا استفاده‌کرد. در این چارچوب برای تحلیل گزاره‌ای مانند «هر B ضرورتاً A است.» باید فرمول هاجز به‌گونه‌ای اصلاح‌شود که به‌جای رابطهٔ دوطرفهٔ «اگر و تنها اگر»، رابطه‌ای یک‌طرفه را بازتاب‌دهد. این اصلاحْ همخوانی بیشتری با دیدگاه ابن‌سینا دارد و چارچوبی منسجم برای تحلیل قضایای موجّه ارائه‌می‌دهد:

در فرمول شمارهٔ ۳۰ (پایین این بند) از رابطهٔ تلازم یک‌طرفه با نماد (→) استفاده‌شده‌است که در مقدّم، گزارهٔ ضروریِ «هر B ضرورتاً A است.» قرار دارد و تالی، همان معناشناسی دوبعدی هاجز است. این فرمول شامل عملگرهایی برای افراد، زمان و ضرورت است، بدون اینکه ضرورت به چیز دیگری فروکاسته‌شود. اگر مقدّم محقق شود ـ یعنی قضیه‌ای دارای ضرورت ذاتی باشد، مثلاً «هر انسانی ضرورتاً حیوان است» ـ آنگاه تحلیل زمانی زیر برقرار خواهدبود:

$$30-\forall x(Bx \supset\Box Ax)\rightarrow[\exists x\exists\tau Bx\tau\wedge\forall x\left[\exists\tau Bx\tau\supset\forall\tau\left(E!x\tau\supset Ax\tau\right)\right]$$

در هر زمانی که ذات موضوع محقق باشد، آنگاه محمول نیز برای آن محقق خواهدبود. علاوه‌بر

$$31-\forall x[Bx\supset(Cx\supset\Box Ax)]\rightarrow[\exists x\exists\tau Bx\tau\wedge\forall x\left[\exists\tau Bx\tau\supset\forall\tau\left(Cx\tau\supset Ax\tau\right)\right]$$

اینکه پیش‌فرض وجودی نیز به آن اضافه‌شده‌است.

اگر ضرورتْ ضرورتی وصفی باشد، تحلیل فرمول آن به‌این‌صورت خواهدبود:

در فرمول شمارهٔ ۳۱ مقدّم شامل عبارت ضرورت وصفی است و از نماد ضرورت استفاده‌شده و به چیزی فروکاسته‌نشده‌است؛ برای مثال مطابق این صورت‌بندی، در گزارهٔ «هر نویسنده هنگام نوشتن ضرورتاً دست‌هایش حرکت‌می‌کند.»، B نویسنده، C وصف نوشتن و A محمول، یعنی حرکت دست‌هاست.

ابن‌سینا در بررسی ضرورتْ مفهوم زمان را با جهت در قضایای موجّههٔ مرکب ترکیب‌می‌کند؛ بااین‌حال تعریف و صورت‌بندی رشر از قضایای موجّههٔ بسیطه، مانند ضروری ذاتی و وصفی، پیچیدگی غیرضروری ایجادمی‌کند. فلاحی (۱۳۹۲) نیز در کتاب خود با ساده‌سازی فرمول رشر فرمول های زیر را پیشنهاد داده‌است (ص. ۲۳۳) که باز هم دارای همین پیچیدگی است:

32 (E!xt ⊃ Hxt)] ضروریهٔ ذاتیه

∀x[Ax⊃∀t□

33 ∀x[Fx⊃∀t □(Fxt ⊃ Bxt)] ضروریهٔ وصفیه

در توضیح این پیچیدگی باید گفت جایگاه سور و جهت در قضایای موجّهه محلّ بحث و مناقشه بوده‌است و این مشکل در چارچوب کلیِ جهت نزد ابن‌سینا نیز دیده‌می‌شود؛ برای مثال فلاحی سه جایگاه ممکن برای جهت در ترکیب با زمان پیشنهادکرده که تحلیل را پیچیده‌تر نموده‌است:

	ضرورت ازلی	ضرورت ذاتی	ضرورت وصفی
جهت روی سور	□∀t Bxt	(E!xt⊃ Bxt) □∀t	□∀t (Axt⊃Bxt)
جهت روی شرطی	∀t □Bxt	∀t□(E!xt⊃ Bxt)	∀t □(Axt⊃Bxt)
جهت درون تالی	∀t □Bxt	(E!xt⊃ □Bxt) ∀t	∀t (Axt⊃□Bxt)

ازطرفی دربارهٔ جایگاه جهت و سور نیز سه حالت قابل‌فرض است. هرکدام از این ضرورت‌ها اگر در گزارهٔ مسوَّر قرارگیرد، مجدداً این پرسش مطرح‌می‌شود که جایگاه جهت نسبت به سور کجاست؟ برای مثال گزارهٔ «بعضی انسان حیوان است.» را می‌توان به دو صورت de re و de dicto تحلیل‌کرد؛ البته صورت de re خود به دو شکل تحلیل‌می‌شود: ضروت پس از سور و ضرورت درون تالی. فلاحی (۱۳۸۹) صورت‌بندی این سه تحلیل را به شکل زیر نشان‌داده‌است (ص. ۹):

DE (پیش از سور) DICTO	DE RE (پس از سور)		DE RE (درون تالی)
□∀x (Ax⊃Bx)	∀x□ (Ax⊃Bx)		∀X (AX⊃□BX)

حال برای مثالْ فرمول فلاحی برای ضرورت وصفی (شمارهٔ ۳۳) را ملاحظه‌کنید که افزودن دوام به جهت ضرورت در کنار سور، سبب چه تعبیرهای متفاوتی خواهدشد. پیشنهاد فلاحی در ترکیب جهت (مثلاً ضرورت)، زمان و سور در حالت‌های زیر قابل‌فرض است:

33-1 □∀x [Fx⊃∀t (Fx⊃Bxt)] De dicto (پیش از سور)

33-2 ∀x□ [Fx⊃∀t (Fx⊃Bxt)] De re (پس از سور)

33-3	$\forall x\ [Fx\supset \Box\forall t\ (Fx\supset Bxt)]$	(درون تالی) De re / جهت روی سور زمانی
33-4	$\forall x\ [Fx\supset \forall t\ \Box(Fx\supset Bxt)]$	(درون تالی) De re / جهت زمانی روی شرطی
33-5	$\forall x\ [Fx\supset \forall t\ (Fx\supset\Box Bxt)]$	(درون تالی) De re / جهت زمانی درون تالی

اما اقسام به همین موارد محدود نمی‌شود. آنچه تاکنون موردبحث بوده، جایگاه کلی (سور ـ زمان) و ضرورت بوده‌است؛ اما دربارهٔ جایگاه سور ـ زمان نیز این اقسام قابل‌فرض است. حال اگر دوامْ خود به‌عنوان یک جهت در کنار ضرورت به گزاره‌ها واردشود، برای جایگاه دوام و سور نیز اقسامی قابل‌فرض است:

$(\forall t)\ \forall x\ (Fx\supset Bxt)$	De dicto (پیش از سور)
$\forall x(\forall t)\ (Fx\supset Bxt)]$	De re (پس از سور)
$\forall x\ (Fx\supset(\forall t)Bxt)]$	De re جهت روی سور زمانی (درون تالی)

در این صورت با افزودن سور زمانی می‌توان تعبیرهای مختلفی داشت. برای مثال صرفاً برای ردیف اول تعبیرهای فرمول شمارهٔ ۳۳، یعنی فرمول شماره ۱–۳۳ با تفسیر زمانی (پیش از سور De dicto) حالت‌های زیر قابل‌فرض است:

33-1-1	$\forall t\ \Box\forall x\ [Fx\supset (Fx\supset Bxt)]$
33-1-2	$\Box\forall t\ \forall x\ [Fx\supset (Fx\supset Bxt)]$
33-1-3	$\Box\ \forall x\ [Fx\supset\forall t(Fx\supset Bxt)]$

مقصود از ذکر این تعبیرهای متفاوت این است که نشان‌داده‌شود تلفیق عملگر زمان و ضرورت برای تحلیل و صورت‌بندی قضایای ضروریه (بسیطه) نزد ابن‌سینا، سبب پیچیدگی نا لازم و

ازطرفی، ابهام در معنای صریح فرمول‌ها می‌شود؛ لذا همان‌گونه که در صورت‌بندی پیشنهادی ۳۰ و ۳۱ نیز مطرح‌شد، نیازی به تلفیق این دو نیست. علاوه‌بر اینکه صورت‌بندی گویای این نکته است که هر آنچه ضروری است، دائمی است و عملگر زمانی در تالی شرط قرارگرفته‌است.

۳-٤. تحلیلی بر ضرورت وقتیه و منتشره

به‌نظرمی‌رسد ضرورت وقتیه و منتشره ضرورت‌هایی فاقد دوام‌اند؛ درحالی‌که امور ضروریِ غیردائمی نمی‌تواند با دیدگاه ابن‌سینا هماهنگ باشد (ابن‌سینا، ۱٤۰۳ق، ج۱، ص. ۱٤٥). ضرورت وقتیه ضرورت در زمانی خاصّ و معین است؛ اما ضرورت منتشره ضرورتی در زمانی نامعین، منتشر و گسترده در پهنهٔ زمان است. کتاب منطق تطبیقی فرمول زیر را پیشنهادکرده است (فلاحی، ۱۳۹٥، ص. ۳۰۱):

34- $\forall x(Qx \supset \exists t \Box Mxt)$ ضرورت وقتیه: هر قمر گاهی به‌ضروت می‌گیرد.

با توجه به توضیح ابن‌سینا: «ونقول إن القمر یوجد له الکسوف بالضرورة وقت کذا وکذا» در ضروت وقتیه تأکید بر این است که در مواقعی معیّن رابطهٔ ضروری بین موضوع و محمول برقرار است یا محمول ضرورت می‌یابد؛ اما در این صورت‌بندی صرفاً به این اشاره‌شده که گاهی این رابطه ضروری است. علاوه‌براین در نگاه ابن‌سینا هر امر ضروری، دائمی نیز هست؛ پس با جایگزاری دوام به‌جای ضرورتْ تعبیر نادرستی از این صورت‌بندی حاصل می شود:

$\forall x(Qx \supset \exists t(\forall t)Mxt)$ هر قمر گاهی همیشه می‌گیرد!

صورت پیشنهادشده برای ضروریهٔ منتشره عبارت است از (فلاحی، ۱۳۹٥، ص. ۳۰۱):

35-$\forall x(Ax \supset \Box \exists t\ Nxt)$ منتشره: هر انسانی به‌ضروت گاهی نفس‌می‌کشد.

اشکال ضرورت وقتیه در منتشره نیز وجود دارد. اگر در این صورت‌بندی به‌جای ضرورت از دوام استفاده‌شود، جمله‌ای بی‌معنی حاصل می‌شود.

۳-٥. فرمول‌های پیشنهادی برای ضرورت وقتیه و منتشره

برای صورت‌بندی این دو مفهوم از ضرورت، بهتر است از منطق مرتبهٔ دوم استفاده‌شود. در منطق مرتبهٔ دوم سورها نه‌تنها روی اشیاء (متغیرهای فردی)، بلکه روی محمول‌ها، روابط و

حتی توابع نیز اعمال‌می‌شوند؛ بنابراین می‌توانیم سورها را برای محدود کردن یا تعیین اوصاف (محمول‌ها) به‌کاربریم. منطق مرتبهٔ دوم امکان بیان مفاهیم پیچیده‌تری مانند ضرورت منتشره و وقتیه را فراهم‌می‌کند؛ درحالی‌که همان‌گونه که نشان‌داده‌شد، بیان آن در منطق مرتبهٔ اول با دشواری‌هایی روبروست.

منظور از «نفس‌کشیدن» در جملهٔ «هر انسانی به‌ضرورت نفس می‌کشد.» یک ویژگی ضروری برای انسان است؛ اما به این معنا نیست که انسان در هر لحظه درحالِ نفس‌کشیدن باشد؛ بلکه به این معناست که در برخی وضعیت‌ها[۱] یا موقعیت‌ها، انسان ضرورتاً نفس‌می‌کشد. این «وضعیت‌ها» خود به‌عنوان محمول‌هایی درنظرگرفته‌می‌شوند که باید با سور محدود شوند. برای صورت‌بندی این جمله، از ترکیبی از **منطق موجّهات** (برای بیان ضرورت) و **منطق مرتبهٔ دوم** (برای محدود کردن محمول‌های وضعیت) استفاده‌می‌کنیم:

- انسان: متغیر فردی x که در دامنهٔ اشیاء (مثلاً مجموعهٔ انسان‌ها) قرار دارد.
- نفس کشیدن: یک محمول (مثلاً $B(x)$) که بیان‌می‌کند x نفس‌می‌کشد.
- وضعیت: یک محمول مرتبهٔ دوم (مثلاً S) که بیانگر وضعیت یا حالتی است که به‌دلیل آن وضعیت انسان نفس‌می‌کشد.

در منطق مرتبهٔ دوم:

- محمول S به‌عنوان یک ویژگی یا وضعیت متغیر درنظرگرفته‌می‌شود که روی افراد اعمال‌می‌شود.
- سور کلی $\forall S$ نشان‌دهندهٔ هر وضعیت S است.

۱-۵-۳. ضرورت منتشره

با توجه به توضیحاتی که تاکنون داده‌شد، اگر بخواهیم فرمولی ارائه‌دهیم که هم ضرورت را حفظ‌کند و هم ظرافت توضیح (نفس‌کشیدن در وضعیت‌های خاص) را درنظربگیرد، می‌توان فرمول را به‌این‌صورت اصلاح‌کرد:

---

۱. states

36- $\forall x[H(x) \supset \forall S \Box (Sx \supset Nx)]$

این فرمول بیان‌می‌دارد که برای هر فرد x، چنانچه انسان باشد، آنگاه در هر وضعیت S، به‌صورت ضروری، اگر x در آن وضعیت قرار داشته‌باشد، نفس‌می‌کشد. منظور از «وضعیتی که انسان به‌صورت ضروری نفس‌می‌کشد»، هر موقعیت یا شرایطی است که در آن، یک انسان به‌عنوان موجودی زنده ملزم به انجام‌دادن عمل تنفس است. برای تحلیل دقیق این صورت‌بندیْ لازم است تمایز میان فرمول پیشنهادی و فرمول شمارهٔ ۳۵، یعنی $\forall x(Ax \supset \Box \exists t\ Nxt)$، بررسی‌شود. در فرمول شمارهٔ ۳۵ ضرورت قبل از سور آمده‌است و سور جزئی نیز برای اشاره به مفهوم منتشره به‌کاررفته‌است؛ اما در فرمول پیشنهادی اولاً منتشره با سور کلیِ مرتبهٔ دوم نشان‌داده‌شده و جهت ضرورت نیز پس از سور آمده‌است. در فرمول شمارهٔ ۳۵ مشخص نیست چرا اگر ضرورت قبل از سور جزئی بیاید، معنای ضرورت منتشره را می‌دهد؛ درحالی‌که از سور جزئی استفاده‌شده‌است ($\exists t\ Ft$) که به این معنی است که حداقلْ زمانی وجود دارد که در آن زمانْ محمول F برقرار است؛ درحالی‌که در فرمول پیشنهادی S بیانگر وضعیت یا حالتی است که به‌دلیل آن وضعیتْ انسان نفس‌می‌کشد و در هر وضعیتی به این شکل، ضرورتاً انسان نفس‌می‌کشد. فرمول پیشنهادی هنگام فروکاستن ضرورت به دوام نیز معنادار است:

برای هر x اگر انسان باشد، آنگاه برای هر وضعیتی مانند S همیشه اگر x در آن وضعیت باشد، آنگاه x نفس‌می‌کشد.

۳-۵-۲. ضرورت وقتیه

همان‌گونه که اشاره‌شد، «ضرورت وقتیه» به شرایطی اشاره دارد که یک رخداد یا ویژگی (وقوع ماه‌گرفتگی) در یک زمان یا وضعیت خاص به‌صورت اجتناب‌ناپذیر اتفاق‌می‌افتد، به‌شرطی که وضعیت خاصی برقرار باشد. ماه به‌ضرورت در وضعیت خاصی دچار خسوف می‌شود؛ بنابراین مشخص است که این ضرورت در چه شرایطی رخ‌می‌دهد؛ ازاین‌رو تحلیل مطرح‌شده در فرمول شمارهٔ ۳٤ نمی‌تواند درست باشد که «هر قمر گاهی به‌ضرورت می‌گیرد.». علاوه‌براین ضرورت مذکور دارای تداوم است؛ به‌این‌معنا که هرگاه این وضعیت تکرارشود، خسوف نیز دوباره اتفاق خواهدافتاد؛ درنتیجه به‌نظرمی‌رسد در جملهٔ شمارهٔ ۳٤ استفاده از واژه «گاهی» مناسب نیست. به‌جای آن باید شرایط وقوع خسوف به‌صورت

دقیق مشخص‌شود. این ضرورت به یک وضعیت زمانی یا مکانی خاصّ S وابسته است. اگر در موقعیتی معیّن مانند S، این شرایط فراهم شود، خسوف M قطعی است:

$$37-(\forall x)\left[K(x)\supset(\exists S)\,\Box(S(x)\wedge M(x))\ \wedge\ (\forall S)\left(S(x)\supset\Box M(x)\right)\right]$$

معنای صورت‌بندی شمارهٔ ۳۷ این است که برای هر x اگر x ماه باشد، آنگاه وضعیتی مانند S وجود دارد که ضرورتاً اگر x در آن وضعیت باشد، آنگاه برای x خسوف روی‌می‌دهد. مقصود از «وضعیتی مانند S» قرارگرفتن ماه در وضعیتی است که سایهٔ زمین روی آن بیفتد. همچنین فرمول پیشنهادی هنگام فروکاستن ضرورت به دوامْ معنادار است:

وضعیتی مانند S وجود دارد که قرار گرفتن x در آن وضعیت و تحقق ماه گرفتگی ضروری است و هر گاه اگر x در آن وضعیت باشد، آنگاه برای x خسوف روی‌می‌دهد.

نتیجه‌گیری

بررسی آثار ابن‌سینا، به‌ویژه الشفاء و اشارات و تنبیهات، نشان‌می‌دهد که وی در تحلیل مفهوم ضرورت به تفسیری زمانی متعهد است. وی در العبارة ضرورت را به «آنچه دائمی است.» تعریف‌کرده‌است؛ اما در کتاب القیاسْ تمایز ظریفی میان ضرورت و دوام ترسیم‌می‌کند. او ضرورت را به‌عنوان مفهومی بدیهی و مبنای دیگر جهات منطقی درنظرمی‌گیرد و دوام را به‌دلیل امکان اتفاقی بودن آن، متمایز با ضرورت می‌داند. وی در اشارات با احتیاط بیشتری از ارائهٔ تعریف صریح ضرورت پرهیزمی‌کند و دوام را به‌عنوان جهتی مستقل در کنار ضرورت مطرح‌می‌کند؛ درحالی‌که همچنان به تفسیری زمانی از ضرورت ـ همان‌گونه که شارحانی مانند خواجه نصیرالدین طوسی تأییدکرده‌اند ـ توجه دارد.

این پژوهش با نقد صورت‌بندی‌های معاصر ـ به‌ویژه فرمول‌های پیشنهادی نیکلاس رشر، پل تام و ویلفرد هاجز ـ نشان‌داد که این صورت‌بندی‌ها اغلب با پیچیدگی‌های غیرضروری همراه‌اند و با نظام فکری ابن‌سینا همخوانی کامل ندارند؛ برای نمونه فرمول هاجز ضرورت را به دوام فروکاسته و رابطه‌ای دوطرفه میان آن‌ها برقرارکرده‌است، درحالی‌که ابن‌سینا رابطه‌ای یک‌طرفه را درست می‌داند: هر آنچه ضروری است، دائمی است؛ اما چنین نیست که هر دائمی‌ای ضروری است؛ براین‌اساس پژوهش حاضر

پیشنهادمی‌دهد فرمول‌های ضرورت با تأکید بر تلازم یک‌طرفه بازنگری‌شوند تا با چارچوب ابن‌سینا همخوانی بیشتری داشته‌باشند.

منابع

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). النجاة من الغرق في بحر الضلالات. تهران: دانشگاه تهران.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱٤۰۳ق). الاشارات و التنبیهات (خواجه نصیرالدین طوسی، به‌شرح). قم: دفتر نشر الکتاب.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۲). ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات: منطق (جلد دوم) (حسن ملکشاهی، به‌ترجمه و شرح). تهران: انتشارات سروش (نشر اثر اصلی، ۱٤۰۳).

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱٤۰۵ق. الف). الشفاء (المنطق: العبارة) (ابراهیم مدکور، به‌تصدیر و مراجعه) (محمود خضیری، به‌تحقیق). قم: منشورات المکتبة آیة الله العظمی المرعشي النجفي.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱٤۰۵ق. ب). الشفاء (کتاب القیاس) (ابراهیم مدکور بیومی، به‌تصحیح) قم: مکتبة آیة الله العظمی المرعشي النجفي.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱٤۰۵ق. ج). منطق المشرقیین، والقصیدة المزدوجة في المنطق. قم: منشورات مکتبة آیة الله العظمی المرعشي النجفي.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱٤۰۵ق. د). الشفاء (الهیات) (سعید زاید، تصحیح). قم: کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱٤۳۳ ق). الشفاء (المنطق: القیاس). (ابراهیم مدکور، به‌تصدیر و مراجعه) (محمود خضیری، به‌تحقیق).. قم: منشورات ذوي القربی.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (بی‌تا). الشفاء (الإلهیات) (ابراهیم مدکور، به‌تصحیح). قم: مکتبة آیة الله العظمی المرعشي النجفي.

احمدی افرمجانی، علی‌اکبر (۱۳۸۷). نقدی بر تحلیل زمانی قضایای موجّهه. حکمت و فلسفه، ٤(۱۳)، ۷-۲۸.

سعیدی مهر، محمد. (۱۳۸۳). جهت جمله‌ای و جهت شیئی. پژوهشنامهٔ فلسفهٔ دین، ۳ (٤۵)، ۱۲۵-۱٤۸.

صانعی‌دره‌بیدی، منوچهر. (۱۳۸۷). ضرورت و دوام از دیدگاه ابن‌سینا و ارسطو. حکمت سینوی، ۱۲(۳۹)، ٤۹-٦۲.

عظیمی، مهدی. (۱۳۹٤). «تحلیل منطقی گزاره، شرح منطق اشارات» (نهج شوم تا ششم). تهران: مجمع عالی حکمت اسلامی.

عمرانی، میلاد؛ و نباتی، فرشته. (۱۳۹۷). لزوم و ضرورت در تفکر ابن‌سینا. حکمت و فلسفه، ۱٤(٥٤), ۱۲۲-۱٤۸.

فاخوری، عادل (۱۹۸۰). منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحدیث. بیروت: دار الطلیعة للطباعة والنشر.

فارابی. (۱٤۰۸ق). کتاب باری‌أرمینیاس و معناه القول في العبارة (المنطقیات للفارابی) (جلد ۱). قم: کتابخانهٔ عمومی حضرت آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی (ره).

فخر رازی (۱۳۸٤). شرح الاشارات و التنبیهات. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

فلاحی، اسدالله (۱۳۹۷). اصل‌های بوریدان و بارکن در منطق سینوی و ارزیابی صحت استناد آن‌ها به ابن‌سینا. فلسفه و کلام اسلامی، ۲(٥۱)، ۲۷۸-۲٦۱.

فلاحی، اسدالله (۱۳۸۹). گزارهٔ ماهوی نزد ابن‌سینا جهت سور. حکمت سینوی (مشکوة النور)، ۱٤(٤۳)، ٦۰-٦٦.

فلاحی، اسدالله (۱۳۹٥). منطق تطبیقی. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).

فلاحی، اسدالله (۱۳۹۲). منطق خونجی. تهران. مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران.

مقدم، غلامعلی (۱۳۹۸). «منطق سنتی موجّهات، اختلال در ساختار قضیه و انحصارگرایی در جهات». منطق پژوهی، ۱۰(۲)، ۲۷٤-۲٥۹.

موسویان، سید امیرعلی. (۱٤۰۰). «ضرورت واقعیت یا ناموجبیت‌گراییِ مبتنی‌بر رویکرد زمانی ارسطو به موجّهات، براساس فصل نهمِ دربارهٔ عبارت». فلسفه، ۱۹(۳۷)، ۲۱۱-۱۸۹.

نبوی، لطف الله. (۱۳۷۷). نیکلاس رشر و فرمول‌بندی نظریهٔ موجّهات زمانی ابن‌سینا. تهران: نشریهٔ مدرس علوم انسانی، ۹(۲), ۱۸٦-۱۷۳.

نبوی، لطف‌الله (۱۳۷۹). تمایز Dere و Dedicto در منطق سینوی و تصویر آن در معناشناسی کریپکی. نشریه مدرس علوم انسانی، ۱(۱٤)، ۱۵۷–۱۵۰.

نبوی، لطف‌الله (۱۳۸۱). منطق سینوی به روایت نیکولاس رشر. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی (آموزش انقلاب اسلامی).

Aristotle (1831–1870). *Aristotelis Opera* (Vols. 1, 2) (I. Bekker, ed.). Berlin: Georgium Reimerum.

Aristotle (1984). *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation* (Two Vols.) (Jonathan Barnes, ed.). Princeton, New Jersey: Princeton University.

Al-Farabi, A. N. M. (1963). *Al Farabi's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics*. Pennsylvania: University of Pittsburgh Press.

Bäck, A. (1992). Avicenna's Conception of the Modalities. *Vivarium*, 30(2), 217-255.

Chatti, Saloua (2014). Avicenna on Possibility and Necessity. *History and Philosophy of Logic*, 35(4), 332 - 353.

Hodges, Wilfrid. (Producer) (2010). 'Ibn Sına on modes, Ibarah ii.4'. *wilfridhodges.co.uk*. Retrieved from: http://wilfridhodges.co .uk/ arabic07.pdf

Hodges, Wilfrid. (2014). 'Mathematical Background to the Logic of Ibn Sīnā Draft': http://wilfridhodges.co.uk/arabic44.pdf.

Hodges, Wilfrid (2016). Mathematical background to the logic of Ibn Sına. *Notes at http://wilfridhodges. co. uk/(in preparation)*.

Hodges, Wilfrid. (2017). *Avicenna sets up a modal logic with a Kripke semantics*. Stockholm, Sweden. Conference Paper retrieved from: http://wilfridhodges.co.uk/arabic57.pdf

Hodges, Wilfrid (2023). How did Avicenna understand the Barcan formulas?, *Logic Journal of the IGPL*, 31(6), 1170-1191.

Hodges, Wilfrid. & Johnston, S. (2017). Medieval modalities and modern methods: Avicenna and Buridan. *IfCoLog Journal of Logics and their Applications*, 4(4), 1029-1073.

Malink, Marko (2013). *Aristotle's modal syllogistic*, Massachusetts: Harvard University Press.

Rescher, Nicholas (1963). Avicenna on the logic of ``conditional' propositions. *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 4(1), 48-58, doi:10.1305/ndjfl/1093957394

Rescher, Nicholas (1967). *Avicenna as the Source of Al-Qazwīnī Al-Kātibī's Logic of Modality*. In: Temporal Modalities in Arabic Logic. Foundations of Language, vol 2. Springer, Dordrecht https://doi.org/10.1007/978-94-010-3523-1_12

Rescher, Nicholas. (1974). The Theory of Modal Syllogistic in Medieval Arabic Philosophy. Studies in Modality, American Philosophical Quarterly Monograph Series 8, Oxford: Blackwell, 17–56.

Rescher, Nicholas. (2006). Chapter 6: THE ARABIC THEORY OF TEMPORAL MODAL SYLLOGISTIC (Volume 10) Studies in the History of Logic (pp.55-90). Berlin, Boston: De Gruyte

Sorabji, Richard. (1980). Necessity, cause, and blame: Perspectives on aristotle's theory. Chicago: University of Chicago Press.

Stein, Nathanael . (2012). Causal necessity in aristotle. *British Journal for the History of Philosophy*, 20(5), 855-879.

Street, Tony. (2004). Arabic logic. (D. M. Gabbay, J. Woods, & A. Kanamori, Eds.), *Handbook of the history of logic* (pp.1-523): Elsevier.

Thom, Paul. (2008). *Logic and Metaphysics in Avicenna's Modal Syllogistic.* Paper presented at the The Unity of Science in the Arabic Tradition.

Thom, Paul. (2016). Necessity in Avicenna and the Arabic tradition. (M. Cresswell, E. Mares, & A. Rini, Eds.) Logical modalities from Aristotle to Carnap: The story of necessity (pp. 91-112). Cambridge University Press.

Wisnovsky, Robert. (2003). *Necessity and Possibility: Materials from al-Fārābī (Avicenna's Metaphysics in Context)* (In R. Wisnovsky Ed.). (pp.219-226). New York: Cornell University Press.

Biannual Scientific Journal of Avicennian Philosophy
Vol. 29, No. 74/ Fall & Winter 2025

Research Article

The External Debate between Al-Bīrūnī and Avicenna on the Generation and Corruption of the Celestial Spheres: A Methodological Analysis of the Limits of Experience in the Aristotelian Paradigm

Iraj Nikseresht[1] Jalal Abdollahi[2]

Doi:
10.30497/AP.2026.248979.1758

Abstract

Our aim in the following article is to examin one of the questions and responses exchanged between Abū Rayḥān al-Bīrūnī and Avicenna concerning the generation and corruption of the celestial spheres. In this exchange, al-Bīrūnī—motivated by scientific rather than philosophical or theological concerns—challenges the dominant Aristotelian view according to which the heavens and the supralunar realm are exempt from generation and corruption. This debate encompasses both philosophical and cosmological dimensions. The present study focuses specifically on its cosmological aspect, with particular attention to the methodological approaches adopted by the two thinkers. We argue that al-Bīrūnī, drawing on observations of geological changes—such as the transformation of mountains on the Earth's surface—and employing inductive reasoning, seeks to extend a claim established in the sublunary realm to the supralunar realm, thereby challenging certain elements of the Aristotelian framework. In contrast, Avicenna, relying on Aristotelian principles, resists al-Bīrūnī's proposed generalization.

Keywords: Aristotelian paradigm; induction; generalization; corruption of the celestial spheres; supralunar realm; sublunary realm.

1. Associate Professor of History and Philosophy of Science, Institute for the History of Science, University of Tehran, Tehran, Iran. nikseresht@ut.ac.ir
2. (Corresponding Author) Ph.D. Candidate in History and Philosophy of Science, University of Tehran, Tehran, Iran. jalaljalal13721372@gmail.com

دوفصلنامهٔ علمی حکمت سینوی، مقالهٔ پژوهشی، دورهٔ ۲۹، شمارهٔ ۷٤، پاییز و زمستان ۱٤۰٤، صص ۱۲۹-۱٥٤

مناقشهٔ ابوریحان بیرونی و ابن‌سینا دربارهٔ کون و فساد افلاک: تحلیلی روش‌شناختی از مرز تجربه در پارادایم ارسطویی

ایرج نیک‌سرشت[۱]
تاریخ دریافت: ۱٤۰٤/۰٦/۲۷؛ تاریخ پذیرش: ۱٤۰٤/۱۱/۲٦
جلال عبدالهی*[۲]

Doi: 10.30497/ap.2026.248979.1758

چکیده

در مقالهٔ پیش‌رو هدف ما بررسی یکی از پرسش و پاسخ‌هایی است که دربارهٔ کون و فساد افلاک بین ابوریحان بیرونی و ابن‌سینا ردّوبدل شده‌است. در این پرسشْ بیرونی با انگیزه‌هایی علمی (نه فلسفی یا الهیاتی) در این دیدگاه غالب ارسطویی مناقشه می‌کند که مطابق آن، آسمان و عالم فوق‌القمر کون و فساد نمی‌پذیرد. این مناقشه دو جنبه دارد: یکی فلسفی و دیگری کیهان‌شناختی. ما سعی داریم جنبهٔ کیهان‌شناختی آن را تحلیل کنیم. به‌طور خاص روی روش‌شناسی طرفین تمرکز می‌کنیم و نشان می‌دهیم بیرونی با تکیه بر مشاهدهٔ تغییر کوه‌ها در سطح زمین و استفاده از استدلالی استقرایی، سعی در تعمیم مدعایی دربارهٔ عالم تحت‌قمر به عالم فوق‌قمر را دارد تا بدین‌ترتیب برخی از عناصر دیدگاه ارسطویی را به چالش بکشد. درمقابلْ ابن‌سینا سعی دارد با تکیه بر دلایلی ارسطویی با تعمیم مدّنظر بیرونی مخالفت‌کند.

واژگان کلیدی: پارادایم ارسطویی، استقرا، تعمیم، فساد افلاک، عالم فوق‌القمر، عالم تحت‌القمر.

---

۱. دانشیار تاریخ و فلسفه علم، پژوهشکده تاریخ علم دانشگاه تهران، تهران، ایران. nikseresht@ut.ac.ir

۲. (نویسنده مسئول) دانشجوی دکتری تاریخ و فلسفه علم دانشگاه تهران، تهران، ایران.
jalaljalal13721372@gmail.com

مقدمه

مجموعهٔ الأسئلة و الأجوبة شامل مکاتباتی است که در قالب پرسش‌وپاسخ بین ابوریحان بیرونی (٤٤٠-٣٤٢ ه.ق) و ابن‌سینا (٤٢٨-٣٧٠ ه.ق) ردّوبدل شده‌است.[۱] مجموعه شامل دو بخش است: ده پرسشی که به‌عنوان ایراد بر کتاب السماء و العالم ارسطو مطرح‌می‌کند، و هشت پرسش از مسائل علمی و فلسفی که مستقیماً به آثار ارسطو ربط ندارند. ابن‌سینا به تمامی پرسش‌ها پاسخ‌می‌دهد. سپس بیرونی بر برخی از پاسخ‌های ابن‌سینا اعتراض‌هایی واردمی‌کند. در این مقاله یکی از پرسش و پاسخ‌های این مجموعه را بررسی‌می‌کنیم.

در ابتدا سعی‌می‌کنیم دربارهٔ جایگاه بیرونی و به‌خصوص مجموعهٔ *الأسئلة و الأجوبة* در علم دورهٔ اسلامی توضیحاتی ارائه‌دهیم. بدین‌منظور ما از نظریهٔ پارادایم‌های توماس کوهن[۲] (1996) در کتاب ساختار انقلاب‌های علمی استفاده‌می‌کنیم.[۳] در دورهٔ زمانی بیرونی فلسفه و اندیشهٔ ارسطویی به‌عنوان پارادایمی جامع نسبتاً پذیرفته‌شده‌بود. «پارادایم» مجموعه‌ای منجسم از قواعد، مفروضات و روش‌ها است. دانشمند سعی دارد تا با به‌کارگیری پارادایمْ پدیده‌های طبیعی را تبیین‌کند. پارادایم چارچوب فکر، پرسش‌ها و شیوهٔ حلّ مسئله را برای یک جامعهٔ علمی تعیین‌می‌کند و مشخص می‌کند چه چیزهایی «معتبر» اند: پارادایم تعیین‌می‌کند چه مسائلی ارزش بررسی دارند، چه روش‌های تجربی و یا نظری معتبرند، و چه نوع پاسخ‌هایی قابل‌قبول خواهندبود. همچنین پارادایمْ الگوها و نمونه‌های مرجع را فراهم‌می‌آورد که پژوهشگران

---

۱. رساله مربوط‌به *اسئلهٔ و اجوبهٔ* را سید حسین نصر و مهدی محقق (۱۳۵۲) تصحیح و چاپ‌کرده‌اند. ترجمه فارسی این رساله در کتاب *«شرح‌حال نابغه شهیر ایران ابوریحان بیرونی»* آمده است که توسط علی‌اکبر دهخدا نوشته‌شده‌است (دهخدا، ١٣٢٤). تاریخ دقیق این پرسش و پاسخ‌ها مشخص نیست؛ ولی احتمال‌داده‌اند که بعد از سال ۳۹۰ ه.ق بین طرفین مکاتبه‌شده‌است (دهخدا، ١٣٢٤. ص. ح).

۲. Thomas Kuhn

۳. هدف ما از استفاده از نظریه کوهن فقط فهم بهتر موقعیت تاریخی بیرونی است. روایت ما تنها روایات ممکن نیست و می‌توان موقعیت تاریخی را به شیوه‌های دیگر نیز روایت‌کرد. بیرونی در موقعیتی است که سعی در مخالفت با دستگاه فکری جامع و غالب ارسطویی دارد. ازآنجاکه در نظریه پارادایمی کوهن این مخالفت‌ها براساس شدت و اثرگذاری در سه سطح (مرحله) اعوجاج، بحران و انقلاب قرارمی‌گیرند، ما استفاده از این نظریه را مناسب می‌بینیم تا متوجه‌شویم که بیرونی در مخالفت‌های انتقادی‌اش تا کجا پیش‌رفته‌است.

براساس آن‌ها عمل‌کنند. هدف دانشمندْ تطبیق پدیده‌های طبیعی با پارادایم است؛ یعنی دانشمند تلاش دارد تا با استفاده از قواعد و روش‌های تعریف‌شده توسط پارادایم، میزان مطابقت و همخوانی بین طبیعت و پارادایم را افزایش‌دهد (Kuhn, 1996, p.30). کوهن از بروز «اعوجاج» در پارادایم صحبت‌می‌کند: اگر مشاهدهٔ پدیده‌های طبیعی مکرراً با مدعیات (و یا پیش‌بینی‌های) پارادایم در تضاد قراربگیرند و قواعد و الگوهای پارادایم قادر به توضیح آن‌ها نباشند، اعوجاج بروز می‌یابد (Kuhn, 1996, p.52-55). وقتی اعوجاج‌ها حل‌نشده انباشته‌شدند، پارادایم دچار «بحران» می‌شود. در این شرایط اعتماد دانشمندان به پارادایم حاکم کاهش می‌یابد (Kuhn, 1996, p.91-99). بعد از به‌وجودآمدن بحران اگر یک پارادایم «بدیل» ظهورکند، آنگاه پارادایم قبلی در روند «انقلابی» کنار می‌رود و جای خود را به پارادایم جدید می‌دهد (Kuhn, 1996, p.100-111).

در اینکه پارادایم ارسطویی چیست و دارای چه مؤلفه‌هایی، شاید توافق جامعی وجود نداشته‌باشد؛ اما آنچه برای ما مهمّ است، آشنایی با کلیت این پارادایم است. برخی از اجزاء آن عبارت‌اند از: هستی‌شناسی ناظر به ماده و صورت، نظریهٔ چهار علت (مادی، صوری، فاعلی، غایی) و بینش غایت‌مدار/ مراتب‌محور که جهان را به‌صورت سلسله‌مراتبی از سطوح و غایت‌ها می‌بینند. این عناصر هم روش‌شناسی و هم تبیین‌های طبیعی را شکل‌می‌دهند. پارادایم ارسطویی تصویری کیفی و غایت‌شناختی از جهانی ارائه‌می‌دهد که زمین‌مرکز، محدود و سلسله‌مراتبی است و در آن هر چیزی جایگاه و هدفی مشخص دارد که علم به‌دنبال فهم این نظم کیفی است.

در این پارادایمْ قوانین طبیعی به‌طور بنیادین بین فوق‌القمر و تحت‌القمر متفاوت است: منطقهٔ تحت‌القمر (زمین) از چهار عنصر زمینی تشکیل‌شده که تابع کون و فساد، حرکت‌های خطی به‌سوی «مکان طبیعی» اند، و تغییر و ترکیب‌پذیری در آن‌ها حاکم است. فیزیک این منطقه بر مفهوم «مکان طبیعی» استوار است؛ به‌این‌معنا که هر عنصر ذاتاً تمایل دارد به موقعیت طبیعی‌اش در جهان بازگردد. حرکت به دو نوع «طبیعی» (حرکت به‌سوی مکان طبیعی بدون

نیاز به علت خارجی) و «قَسری» (هر حرکت غیرطبیعیِ نیازمند علت خارجی) تقسیم‌می‌شود. این در حالی‌ست که منطقهٔ فوق‌القمر (افلاک و آسمان) از جوهر خاصی به‌نام «اثیر» ساخته‌شده و تابع قوانین خاصّ دیگری است: حرکت دایره‌ای و عدم کون و فساد.[۱]

بیرونی در الأسئلة و الأجوبة با گرایش‌های نسبتاً تجربه‌گرایانه‌اش سعی داشت در برخی از عناصر این پارادایم تشکیک ایجادکند. درمقابلْ ابن‌سینا سعی داشت با تکیه بر مفاهیم موجود در پارادایم ارسطویی به تشکیک‌های ابوریحان پاسخ‌دهد. ابن‌سینا ضمن دفاع از معقولیت عناصرِ به‌چالش‌کشیده‌شده توسط بیرونی، سعی در تثبیت پارادایم ارسطویی داشت؛ برای مثال دربارهٔ موضوع مقالهٔ حاضرْ شاهد تشکیک ابوریحان در بساطت افلاک و عدم کون و فساد آن‌ها هستیم، اما ابن‌سینا با تکیه بر تفکیک قوانین عالم فوق‌قمر از تحت‌قمر، سعی‌می‌کند به آن تشکیک‌ها پاسخ‌دهد.

مطلب مهم میزان پیش‌رَوی بیرونی در مخالفت با پارادایم ارسطویی است. از ادبیات کوهن می‌توانیم سه سطح از مخالفت را از هم تفکیک کنیم: اعوجاج، بحران و انقلاب. به‌نظر ما تشکیک ابوریحان باید ذیل «اعوجاج» قرارگیرد. همان‌طور که توضیح‌خواهیم‌داد، بیرونی استدلالی تجربی ـ استقرایی اقامه‌می‌کند تا باور به بساطت افلاک را به چالش بکشد. این مدعا با پارادایم ارسطویی ناسازگار است؛ بااین‌حال ابن‌سینا سعی‌کرد با تأکید بر برخی باورهای ارسطویی، تشکیک بیرونی را پاسخ دهد. این تشکیک توسط دیگران دنبال نشد و نادیده‌گرفته‌شد؛ لذا نتوانست تبدیل به «بحران» شود؛ یعنی بااینکه بیرونی با تکیه بر تجربه توانست اعوجاجی ایجاد کند، ولی این اعوجاج با بحران‌آفرینی و انقلاب فاصله داشت. این با مدعایات بعضاً گزافی همانند ایجاد پارادایم جدید و انقلاب علمی توسط بیرونی فاصله دارد.

گفتنی است که در تمدن اسلامیْ ابوریحان تنها کسی نبود که با پارادایم ارسطویی مقابله‌کرد؛ بلکه گروه‌های مختلف دیگری نیز وجود داشتند. به‌طور خاص دو گروه بزرگ و شناخته‌شده سعی در مقابله با اندیشه‌های ارسطویی داشتند: متکلمان با انگیزه‌های الهیاتی و فیلسوفان با

---

۱. غیر از کوهن در کتاب *ساختار انقلاب‌های علمیْ* برخی از عناصر اشاره‌شده را آلن چالمرز (۱۳۷۸) نیز به‌عنوان عناصر پارادایم ارسطویی برشمرده است (صص. ۱۱۶–۱۱۵ و ۸۹–۸۶).

انگیزه‌های فلسفی؛ ولی اهمیت ابوریحان بیشتر در این بود که برخلاف دو گروه بالا، با انگیزه‌های تجربه‌گرایانه به‌دنبال زیر سؤال بردن اندیشه‌های ارسطویی بود؛ به‌این‌معنا که در پرسش‌ها و اعتراضاتش (به‌صورت کلی‌تر در شکل‌گیری باورهایش) قصد داشت به طبیعت، تجربه و آزمایش بیشتر توجه کند؛ برخلاف رویکردهای متکلمان و فیلسوفان که به‌ترتیب، به الهیات و عقل بیشتر توجه می‌کنند (سجادی، ۱۳۵۲، صص. ۲٤۰–۲۳۵؛ نصر، ۱۳۹۳، صص. ۱۲۷)؛ لذا پررنگ بودن تجربه و انگیزه‌های تجربه‌گرایانه یکی از ویژگی‌های بارز اندیشهٔ ابوریحان است که مقالهٔ ما نیز در راستای برجسته کردن این ویژگی گام‌برمی‌دارد.

ازاین‌منظر می‌توانیم بیرونی را ذیل گروهی قراردهیم که به‌دور از دغدغه‌های کلامی و فلسفی، به‌دنبال تشکیک در پارادایم ارسطویی است؛ البته می‌توان افراد دیگری را نیز به گروه بیرونی اضافه‌کرد؛ مثلاً ملا علی قوشچی نیز همانند بیرونی (بدون اتکاء صرف بر دلایل صرفاً فلسفی یا کلامی) قصد تشکیک در پارادایم ارسطویی داشت. به‌ویژه قوشچی سعی داشت با حمله به اندیشهٔ بساطت فلک نهم و ریاضیاتی کردن نجوم و توجه به چگونگی و نه چرایی، با برخی از احکام پارادایم ارسطویی مقابله‌کند (نیک‌سرشت و شهریار، ۱۳۹٤؛ شهریار و نیک‌سرشت، ۱٤۰۰)؛ به‌همین‌دلیل شاید سخت نباشد که امثال بیرونی و قوشچی را نیز به‌موازات دو گروه متکلمان و فیلسوفان، به‌تسامح در گروهی به‌نام «دانشمندان» قراردهیم.

تأکیدمی‌کنیم که نه بیرونی و نه قوشچی هیچ‌یک نتوانستند به‌تمامی از پارادایم ارسطویی خارج‌شوند. تلاش آن‌ها صرفاً تشکیک در بخش‌هایی از پارادایم ارسطویی بود؛ برای نمونه هر دو زمین‌مرکزی را به‌عنوان یکی از عناصر پارادایم ارسطویی قبول داشتند. در ادبیات کنونی به این دسته از افراد به‌عنوان یک گروهِ متمایز چندان توجه نشده‌است[۱]؛ ولی هرچه باشد، باید بیرونی را از سردمداران این گروه به‌حساب‌آورد که با ابن‌سینا (یکی از بزرگترین مدافعان

---

۱. پینس (1963) نیز سه گروه از متفکران دوره اسلامی را معرفی کرده است: مشائیان (ابن‌سینا و فارابی)، پیشینی‌انگاران (رازی و ابوالبرکات و فخرالدین رازی) و ریاضی‌دانان (بیرونی، خازنی و ابن هیثم)؛ اما این سه گروه از دید پینس لزوماً متقابل یا متخاصم نیستند، بلکه بیشتر انواع متفاوت درونی در یک سنت بزرگ‌ترند؛ ولی سه گروه موردبحث در مقاله ما با سه انگیزه متفاوت (کلامی، فلسفی و تجربی) به مخالفت با بخش‌هایی از پارادایم ارسطویی می‌پردازند.

پارادایم ارسطویی) هم‌دوره بوده و با وی مناقشات مکتوبی داشته‌است.

هدف ما در این مقاله تمرکز بر یکی از پرسش و پاسخ‌های بیرونی و ابن‌سینا است که در آن به‌صورت خاص این باور ارسطویی به چالش کشیده می‌شود که آسمان و عالمِ فوق‌قمرْ تغییرناپذیر و مبرّا از کون و فساد دانسته می‌شود. ما سعی داریم جنبهٔ کیهان‌شناختی استدلال‌های بیرونی و ابن‌سینا را ازمنظرِ روش‌شناسی تحلیل‌کنیم. ابتدا ترجمه‌ای از مناقشه را می‌آوریم (بخش ۳). سپس با تکیه بر آراء مرتضی مطهری دو جنبهٔ متفاوت فلسفی و کیهان‌شناختی مناقشه را توضیح‌می‌دهیم (بخش ٤)، و در انتها تحلیل خود را از جنبهٔ کیهان‌شناختی با تمرکز بر روش‌شناسی‌های طرفین ارائه‌می‌دهیم.

بیرونی با به‌کارگیری روش استقرایی و تعمیم حکمی تجربی از عالم تحت‌المقر به عالم فوق‌القمر، سعی دارد برخی از احکام جاافتادهٔ پارادایم ارسطویی را به چالش بکشد؛ اما ابن‌سینا براساس مبانی فلسفی و معرفت‌شناسی‌اش با این تعمیم مخالفت‌می‌کند. ازنظرِ ما می‌توان این مناقشه را بر سر مرز تجربه در پارادایم ارسطویی دانست: بیرونی قصد دارد با تکیه بر استقرا مرز تجربه‌های تحت قمر را به آسمان تعمیم‌دهد که با مخالفت فلسفی ابن‌سینا مواجه می‌شود. (بخش ۵). اما ازآنجاکه نقطهٔ ثقل تحلیل ما تجربه و استدلال استقرایی است، لازم است قبل از هر چیزْ اندکی دربارهٔ ابعاد معرفت‌شناختی تجربه و استدلال استقرایی نزد ابن‌سینا و بیرونی صحبت‌کنیم (بخش ۲).

۱. تجربه و استقرا نزد ابن‌سینا و بیرونی

ابتدا باید به استقرا توجه‌کنیم. وجه بارز استدلال‌های استقراییْ تعمیم نمونه‌های مشاهده‌شده به نمونه‌های مشاهده‌نشده است؛ به‌همین‌دلیل نتیجه‌اش یقینی و ضروری نیست. مثال مشهور دراین‌باره قوی سیاه است. اروپاییان گمان‌می‌کردند چون تمامی قوهایی که دیده‌اند سفید است، می‌توانند با تکیه بر استدلال استقرایی گزاره کلی «همهٔ قوها سفیدند» را طرح‌کنند؛ اما بعدها قوی سیاه در استرالیا یافت‌شد که در تضاد با استدلال استقرایی اروپاییان بود و ضروری نبودن استدلال استقرایی را به‌خوبی نمایان ساخت (Hakan, 2022, p.1655). ضروری نبودن استدلال استقراییْ مشکلاتی در معرفت‌شناسی به وجود آورده‌است.

ابن‌سینا (۱۳۷۳) به‌عنوان یک فیلسوف به‌وضوح به دغدغه‌های معرفت‌شناسی‌اش توجه‌کرده‌است. او در کتاب شفا معرفت و علم یقینی را مبتنی‌بر دو رکن اساسی تعریف‌می‌کند: الف) تصدیق اولیه: انتساب محمول به موضوع؛ مثلاً «سقراط فانی است.»؛ ب) تصدیق ثانویه: امتناع سلب محمول از موضوع به‌گونه‌ای که عدمِ این نسبت ذاتاً محال باشد؛ مثلاً «امتناعِ نامیراییِ سقراط (ص. ۱۵). این دوگانه‌سازیْ علم حقیقی را از ظنّ و گمان متمایز می‌سازد؛ چنانچه تنها اگر نسبتِ میان موضوع و محمولْ ضروری و ذاتی (ناشی از ماهیت موضوع) باشد، یقین حاصل می‌شود.

ابن‌سینا (۱۳۷۳) تأکیدمی‌کند که شناختِ علتِ ضروریِ این پیوند، شرط بنیادین یقین است؛ برای نمونه حکم به «فانی بودن انسان» تنها درصورتی یقینی است که ضرورتِ ذاتیِ مرگ در ماهیتِ انسان به‌عنوان «حیوان ناطق» شناخته شود. بدون این ضرورت ذاتی حتی با مشاهدهٔ مکرر موارد جزئی، علم حاصل‌شده در معرض خطا و زوال باقی می‌ماند (صص. ٦۱ و ۷۳). به‌عقیدهٔ او هر معرفتی که فاقد این ضرورت ذاتی باشد، در بهترین حالت «شبه‌یقین» است.

ابن‌سینا استقرا را به دو دلیل مسئله‌دار می‌داند:[۱]

۱) مشکل بنیادین استقرای ناقص (مشاهدهٔ تعدادی جزئیات بدون احاطه بر تمام مصادیق): استقرا صرفاً وجود نسبت محمول به موضوع را در مصادیق مشاهده‌شده نشان‌می‌دهد، اما امتناعِ سلبِ این نسبت را اثبات‌نمی‌کند. به‌عبارت‌دیگر استقرا فاقد «تصدیق ثانویه» است و تنها جنبهٔ «روشن‌کنندگی» دارد نه «اثبات‌کنندگی» (ابن‌سینا، ۱۳۷۳، ص. ۹۹)؛

۲) ممکن است مصادیق مشاهده‌نشده با مصادیق مشاهده‌شده متفاوت باشند؛ مثلا از مشاهدهٔ تعدادی قوی سفید نمی‌توان نتیجه گرفت که تمام قوها یا قوی بعدی (مشاهده‌نشده) نیز سفیدند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۲۳۱).

راه‌حل ابن‌سینا (و برخی مشائیان) تفکیک تجربه از استقرا است: هرچند استقرا نمی‌تواند

---

۱. استقرا خود دو نوع است: «استقرای تام» که در آن تمام مصادیق بررسی می‌شوند و سپس حکم کلی نتیجه‌گیری می‌شود، و «استقرای ناقص» که در آن تنها برخی مصادیق بررسی می‌شوند و براساس آن مصادیق محدودْ نتیجه‌ای درباره تمام مصادیق (ازجمله بررسی نشده‌ها) گرفته می‌شود. در اینجا مراد از استقرا، استقرای ناقص است.

نتیجهٔ یقینی به همراه آورد، می‌توان از تجربه کسب یقین کرد (ابن‌سینا، ۱۳۷۳؛ طوسی، ۱۳٦۷). تجربه صرفاً تعمیم مصادیق مشاهده‌شده به مصادیق مشاهده‌نشده نیست، بلکه قیاسی خفی نیز دربَردارد؛[۱] یعنی راه‌حلّ مسئلهٔ استقرا توجه به تجربه و استفاده از قیاس خفی (استدلال پنهان) است:

۱. مشاهدهٔ تکرار یک پدیده (مثلاً: سَقَمونیا در اکثر موارد مُسهل صفرا است)؛

۲. اعمال قاعدهٔ اتفاقی: «هر امرِ دائم یا اکثریْ اتفاقی نیست.» (بلکه ناشی از سبب و علتی است)؛

۳. نتیجه‌گیری: «اثر سقمونیا بر صفرا ضروری و علّی است.».

به این فرآیند در شفا تصریح‌شده‌است: تجربه تنها با این استدلال پنهان است که از ظنی بودن به یقینی بودن ارتقا می‌یابد (ابن‌سینا، ۱۳۷۳، صص. ۸۹ و ۹۳)؛ بدین‌ترتیب تجربه نه صرفاً انباشت مشاهدات، بلکه ترکیبی از حسّ و عقل (قیاس خفی) است که ضرورت علّی را کشف‌می‌کند. به‌طور خلاصه راه‌حل ابن‌سینا متشکل از دو مقدمه است: تلازم اکثری یا دائمی دو پدیده + قاعدهٔ اتفاقی.[۲]

قاعدهٔ اتفاقی فقط قاعده‌ای منطقی نیست، بلکه از بنیان‌های هستی‌شناختی فلسفهٔ ارسطو سرچشمه‌می‌گیرد. در پارادایم ارسطویی طبیعتْ هدف‌دار (غایت‌مند) است: هر موجودی به‌سوی فعلیت معیّنی میل دارد که آن فعلیتْ ذاتی‌اش است، نه تصادفی. حرکت و تغییر تابع علل چهارگانه‌اند (مادی، صوری، فاعلی، غایی). در چنین دستگاهی اتفاق جایگاه حاشیه‌ای دارد: اتفاق نه نفی علیت، بلکه رخدادی است که در آن، دو زنجیرهٔ علّی به‌طور غیرذاتی با هم تلاقی‌می‌کنند (مثلاً شخصی برای قدم‌زدن بیرون می‌رود و همان لحظه شخص دیگری برای خرید، و هر دو اتفاقاً همدیگر را می‌بینند)؛ لذا در این پارادایمْ «نفی اتفاق در امور دائمی و

---

۱. در بین فیلسوفان طوسی (۱۳٦۷) با این راه‌حل ابن‌سینا هم‌رأی است. همچنین نشان‌داده‌شده که مطهری (۱۳۷۵) نیز تا حدّ زیادی با این دیدگاه ابن‌سینا هم‌رأی است (طاهری خرم‌آبادی، ۱۳۹۷).

۲. این قاعده باید برای ابن‌سینا بدیهی باشد و به‌همین‌دلیل وی قضایای تجربی را در زمره مبادی (مقدمات آغازگر) برهان قرارداده‌است؛ ولی افرادی ازجمله آیت‌اللّه محمد باقر صدر در بدیهی‌بودن این اصل تردید داشته‌اند؛ زیرا این قاعده کلی نه از عقل حاصل می‌شود و نه از تجربه به‌دست‌می‌آید (صدر، ۱٤۱۰ق، صص. ٤٥-٤۳؛ به‌نقل از طاهری، ۱۳۹۷، ص. ۸۸).

اکثری» در واقع بر اصل علیت ذاتی و نفی تصادف در نظم طبیعی دلالت دارد؛ البته ابن‌سینا هر تلازم تجربی‌ای را یقینی نمی‌داند و آن را با تحقق شروط ذیل معتبر می‌داند:

۱ـ غیراتفاقی بودن رابطه: رابطهٔ محمول و موضوع باید ذاتی باشد. برای اثبات این، دو آزمون ضروری است: ۱) حضور همزمان که یعنی وجود علت (الف) با وجود معلول (ب) همراه باشد؛ ۲) غیاب همزمان که یعنی عدم‌علت (الف) با عدم علول (ب) همراه باشد[۱] (ابن‌سینا، ۱۳۷۳، ص. ۹۰).

۲ـ تطابق شرایط تجربه: تعمیم‌های تجربی تنها در شرایط فیزیکی یکسان با موقعیت آزمایش معتبرند (ابن‌سینا، ۱۳۷۳، صص. ۹۱–۹۳)؛ مثلاً اگر سقمونیا در آب‌وهوای خاصی مُسهل صفرا است، این نتیجه به مناطق با شرایط آب‌هوایی متفاوت تعمیم‌پذیر نیست: «حکم تجربی فقط در شرایط کشف آن جاری است.» (ابن‌سینا، ۱۳۷۳، صص. ۹۳). این شرطْ مانعی اساسی پیشِ‌روی تعمیم‌های استقرایی می‌نهد. اینکه تعمیم‌های تجربی در «شرایط یکسان» معتبرند، گزاره‌ای مناقشه‌برانگیز است؛ چراکه ممکن است تعریف دقیق «شرایط یکسان» مبهم باشد. این باعث می‌شود افراد معانی مختلفی از شرایط یکسان مدّنظر داشته‌باشند و تعمیم‌های استقرایی را در شرایط متفاوتی معتبر بدانند. همان‌طور که در بخش‌های انتهایی مقاله خواهیم‌دهید، ما نشان می‌دهیم که مناقشهٔ ابوریحان و ابن‌سینا مستقیماً به شرط یکسان بودن شرایط تجربه مرتبط است، و طرفین تعریف‌های متفاوتی از «شرایط یکسان» دارند.

۳ـ پرهیز از مغالطهٔ ما بالعرض: نباید همزمانی تصادفی را به‌جای رابطهٔ ذاتی گرفت. ابن‌سینا هشدارمی‌دهد: «اگر ما بالعرض را جایگزین ما بالذات کنیم، تجربه فقط ظن تولیدمی‌کند.»[۲] (ابن‌سینا، ۱۳۷۳، ص. ۹۲).

---

۱. قوام صفری (۱۳۷۸) معتقد است صحبت از غیاب‌های همزمانْ نوآوری مهمّ ابن‌سینا برای توسعه کارآمدی قاعده اتفاقی است (ص. ۱۳۵).

۲. اینکه آیا راه‌حلّ ابن‌سینا برای استدلال‌های تجربی به یقین می‌انجامد یا نه، مسئله این مقاله نیست؛ چراکه ما بیشتر به‌دنبال فهم مناقشه‌ای هستیم که در آن استدلالی تجربی و تعمیمی استقرایی موردبحث است؛ بدین‌منظور صرفاً قصد داریم تنها استدلال‌های تجربی و شرایط معتبربودنشان نزد ابن‌سینا را توضیح‌دهیم. توجه به این شرایط به فهم بهتر و عمیق‌تر مناقشه کمک‌می‌کند؛ اما در باب اینکه آیا راه‌حلّ ابن‌سینا راه‌حلّ خوبی‌است یا نه، دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد؛ برای نمونه فدائی

ابوریحان بیرونی بیشتر در مقام دانشمندی تجربه‌محور فعالیت داشته‌است و به مسائل فلسفی و انتزاعی، ازجمله استقرا، توجه آشکاری نکرده‌است؛ بااین‌حال می‌توان گفت وی در معرفت‌شناسی‌اش بیشتر بر تجربه تکیه دارد. او مشاهدهٔ مستقیم طبیعت را نخستین و ضروری‌ترین گام در کسب دانش طبیعی می‌دانست و همواره تأکیدمی‌کرد که بررسی پدیده‌ها باید در وضعیت طبیعی و بدون دخالت تصنّعی انجام‌شود؛ برای نمونه در بحث زیست‌شناسی باوجودِ اینکه برخی نظریاتش با دانش جدید مطابقت ندارد، شیوهٔ مشاهده‌گرایانه‌اش ستودنی است؛ چنانچه در آثار الباقیة با استناد به مشاهده تولد کرم‌ها از گِل، یا زنبورها از گوشت گاو را گزارش‌می‌کند و تصریح‌می‌نماید که حیواناتی دیدیم که از نباتات متولدشدند (بیرونی، ۱۳۸٦).

بیرونی (۲۰۱۰) در نقد نظریات پیشینیان مانند ارسطو، از ابزار مشاهده و آزمایش بهره‌می‌برد. در مسئلهٔ انکار خلأ توسط ارسطو، او با طرح پرسشی تجربی از ابن‌سینا استدلال‌می‌کند که اگر وجود خلأ محال است، چرا وقتی لیوانی که هوای داخلش با مکیدن خالی شده‌است را به صورت وارونه در آب قرار دهیم، آب به داخل بطری می‌رود؟ (بیرونی، ۲۰۱۰. ص. ٤٧). همین‌طور در مشاهده و تحلیل رفتار آب هنگام یخ‌زدن، اختلاف مشهود بین طبیعت (انبساط آب) و نظر ارسطو (سنگین‌تر بودن یخ) را پیش‌می‌کشد (بیرونی، ۲۰۱۰. ص ۷۸). این نمونه بیانگر آن است که او تجربه، و به‌معنای دقیق‌تر، آزمایش را معیاری برای سنجش صحت درستی نظریات می‌دانست.

تلفیق ریاضیات با مشاهده ویژگی دیگر بارز روش تحقیق بیرونی است (as cited in Pines, 1963). او هندسه و اندازه‌گیری را ابزاری ضروری برای فهم کمّی طبیعت می‌شناخت و در علوم مختلفی مانند نجوم، جغرافیا و فیزیک به‌کارمی‌برد (به‌نقل از نصر، ۱۳۳۹، صص. ۸۷–۸٦)؛ برای نمونه وی در کتاب في الاسطرلاب و تحدید نهایة الاماکن با روشی مبتکرانه شامل اندازه‌گیری زاویهٔ افق و ارتفاع کوه، محیط زمین را محاسبه کرد (بیرونی، ۱۳۵۲). این محاسبات

و سعیدی‌مهر (۱٤۰۰) معتقدند راه‌حلّ ابن‌سینا به یقین نمی‌انجامد؛ همچنین اسماعیلی و حکاک (۱٤۰۲) در پاسخ به نقد مشهور تجربی بودن قاعده اتفاقی (که صدرْ مشهورترین طرفدارش است) نشان‌می‌دهند که این قاعده عقلی است و با تکیه بر اصل علیت قابل‌تبیین می‌باشد.

دقیقْ نمونهٔ درخشان کاربرد ریاضیات در پژوهش‌های تجربی است. وی در الجماهر في معرفة الجواهر نیز با اصل هیدرواستاتیکْ وزن مخصوص مواد را با وزن‌کردنشان در هوا و آب اندازه‌گرفت و نتایجی نزدیک به مقادیر امروزی ارائه‌داد (بیرونی، ۱۳۷٤).

در روش‌شناسی ابوریحان استدلال‌هایی واجد اهمیت بیشتری‌اند که در آن‌ها مشاهده نقش‌آفرینی جدی‌تری دارد (به‌نقل از صدرفراتی، ۱٤۰۱). این به‌معنای اهمیت ندادن ابن‌سینا به مشاهده نیست؛ بلکه به‌معنای این است که بیرونی در معرفت‌شناسی‌اش بیشتر از ابن‌سینا توجه کرده‌است.

ابن‌سینا (۱۳۷۳) که در معرفت‌شناسی‌اش از شرایط معتبر بودن استقرا صحبت می‌کند، در مناقشهٔ موضوع مقالهٔ حاضر نیز شرط و محدودیتی بر تعمیم استقرایی ابوریحان واردمی‌کند: «یکسان بودن شرایط» (صص. ۹۳-۹۱). تعریف دقیق «یکسان بودن شرایط» از پارادایم ارسطویی سرچشمه‌می‌گیرد. ازسویِ‌دیگر بیرونی به محدودیتی که ابن‌سینا به آن اشاره دارد، توجهی ندارد؛ یعنی بیرونی منکر محدودیتی است که ابن‌سینا با تکیه بر پارادایم ارسطویی بر تعمیم استقرایی طرح‌می‌کند، و با تکیه بر مشاهده و تعمیمی استقرایی سعی دارد اندیشه را از قیدوبند پارادایم ارسطوییِ ابن‌سینا رها سازد.

ازمنظرِ روش‌شناختی رویکرد بیرونی به فرانسیس بیکن در قرن شانزدهم نزدیک‌تر است. بیکن معتقد بود اولین شرط ضروری فیلسوف طبیعی رها شدن از پیش‌داوری‌ها و تمایلات قبلی است تا مانند کودک با طبیعت مواجه‌شود.[۱] بیکن برای رها شدن از پیش‌داوری‌ها، از چهار بت نام‌می‌برد که در یکی از بت‌ها- به‌نام «بت تماشاخانه»- فلسفهٔ ارسطویی قرار دارد و بیکن می‌خواهد آن را بی‌اعتبار کند (Bacon, 1902). وی تأکید داشت باید به تجربه و استقرا توجه جدی‌تری شود؛ البته نباید فراموش کرد که توجه به تجربه با بیکن آغاز نشد و در فلسفهٔ ارسطویی هم موردتوجه بود (به‌نقل از اسلامی، ۱۳۹۰، صص. ٦۸-۷۰). در تأیید این مدعا

---

۱. البته این نظر بیکن هم‌راستا با دیدگاهای پوزیتویستی از علم است که معتقد بود ما با ذهن خالی مشاهده‌می‌کنیم؛ اما امروزه نشان‌داده‌شده که مشاهده نظریه‌بار (Theory-ladenness) است و ما با ذهن خالی نمی‌توانیم مشاهده و تجربه‌کنیم (Shahryari, 2023).

می‌توان به خود ابن‌سینا اشاره کرد. صائلی (۱۳۳٤) در مقاله‌اش نمونه‌های متعددی می‌آورد که در آن ابن‌سینا شناخت خود را در شاخه‌هایی همچون طب، نجوم، زمین‌شناسی و نورشناسی بر پایهٔ تجربه استوار می‌کند (صص. ۱۱۱–۱۰۷)؛ بااین‌حال این گرایش تجربی اغلب تحت فشار تأکید بر اصول موضوعهٔ بدیهی و پارادایم مسلط ارسطویی تضعیف می‌شد؛ اما اهتمام بیکن به رها کردن پیش‌داوری‌های فلسفی (بت تماشاخانه) در هنگام مشاهده و تجربه، اهمیت روش‌شناسی وی را برجسته می‌سازد که وی را به‌نوعی به بیرونی نزدیک‌می‌کند.

تحلیل ما از مناقشه با همین نکته هم‌راستا است: محدودیتی که ابن‌سینا بر تعمیم استقرایی اعمال‌می‌کند، از همان فلسفهٔ ارسطویی سرچشمه‌می‌گیرد؛ درحالی‌که بیرونی به آن بی‌اعتناست؛ لذا می‌توانیم بگوییم رویکرد بیکن بیشتر به بیرونی نزدیک است که با تکیه بر مشاهده و تجربه، سعی در نادیده‌گرفتن پیش‌داوری‌ها و به چالش کشاندن پارادایم ارسطویی دارد.

۲. مناقشهٔ ابوریحان و ابن‌سینا دربارهٔ کون و فساد عالم

واژه «کَون» که در عربی به‌معنای «بودن» است، در اصطلاح فلسفی به‌معنای «پدیدآمدن» و تقریباً مرادف با «حدوث» به‌کارمی‌رود و در مقابلِ آن، واژه «فِساد» به‌معنای «نابود شدن پدیده» استعمال‌می‌شود (ارسطو، ۱۳۷۷). کون و فساد بنیاد عالم مادی را تشکیل‌می‌دهد که ناشی از تبدیل متقابل عناصر چهارگانه (آب، خاک، هوا و آتش) در چرخه‌ای دائمی است. ارسطو و ابن‌سینا کون و فساد را مختصّ جهان تحت‌القمر می‌دانند؛ جایی که ماده و صورت به‌طور جدایی‌ناپذیر ترکیب‌شده‌اند. آن‌ها تحولات جهان مادی را ناشی از جدایی صورت قدیم و پذیرش صورت جدید توسط ماده می‌دانند.[1] نکتهٔ مهمّ این است که کون و فساد مختصّ عالم مادی تحت‌قمر است که از ترکیب عناصر چهارگانه ساخته‌شده و در آن، ماده و صورت به‌شکل انفکاک ناپذیری با یکدیگر ترکیب شده‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۷۳؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵؛ ارسطو، ۱۳۷۷).

در دیدگاه مذکور افلاک بسیط‌اند؛ یعنی اجسام آسمانیْ ساده، همگون و متحدالشکل فرض می‌شوند: آسمان‌ها از کرات یا افلاک متحدالمرکز و ساده تشکیل‌یافته‌اند که حرکت دوَرانی

---

۱. ابن‌سینا با اشاره به نقش عقل فعال (عقل دهم) دیدگاه ارسطو درباره کون و فساد را تکمیل‌می‌کند (به‌نقل از سلیمی‌نَوِه و شاطری، ۱۳۹٤).

کامل و پایدار دارند. این بساطت هم تبیین‌گر نظم پایدار آسمان است و هم نشان‌دهندهٔ تفاوت ماهویِ قوانین بین قلمرو آسمانی و زمینی. چون در پارادایم ارسطویی در مرتبه‌های بالاترِ هستیْ ماده کمتر و صورتْ کامل‌تر و پایدارتر است، افلاک در این سلسله‌مراتب در کامل‌ترین مرتبهٔ جسمانی‌اند؛ زیرا از یک عنصر «اثیر» یا «اتر» ساخته‌شده‌اند که تغیّرناپذیر و بسیط است؛ پس صورت آن‌ها (حرکت دایره‌ای کامل) همیشگی و بی‌زوال باقی می‌ماند؛ درنتیجه بساطتشان بازتاب همان مرتبه بالای هستی و کمال صوری‌شان است؛ بدین‌ترتیب ابن‌سینا و ارسطو منکر کون و فساد عالم افلاک و فوق‌قمرند؛ اما بیرونی در یکی از پرسش‌هایش این دیدگاه را به چالش می‌کشد و با ابن‌سینا وارد مناقشه می‌شود. در ادامه ترجمهٔ فارسی خودمان از بخش‌های مهمّ متن عربی این پرسش و پاسخ می‌آید.

پرسش بیرونی (۲۰۱۰): چرا ارسطو در دو جای کتابش اقوال قرون گذشته و ادوار پیشین دربارهٔ فلک و وجود آن را به همان شکلی که یافته بود، به‌عنوان حجتی نیرومند بر ثبات و دوام فلک ذکرکرده‌است؟ و هر کس که تعصب‌نورزد و بر باطل اصرارنکند، درمی‌یابد که این امر نامعلوم است و ما از جزئییات آن جز اندکی- بسیار کمتر از آنچه اهل کتاب ذکرمی‌کنند- نمی‌دانیم. و آنچه از هند و مانند آنان از امت‌ها نقل می‌شود، هنگام بررسی آشکارا باطل است؛ زیرا حوادث پی‌درپی بر ساکنان مناطق آباد زمین- چه تدریجاً (مداوم) و چه دفعاً- وارد می‌شود. همچنین وضعیت تمام کوه‌ها در قدیم چنین بوده‌است. دربارهٔ کوه‌ها نیز همان شهادتی داده‌می‌شود که دربارهٔ قدیم بودن افلاک داده‌می‌شود، بااینکه کوه‌ها نیز دچار تغییر و تحول شده‌اند. (ص. ۸٤).

پاسخ ابن‌سینا (۲۰۱۰): باید بدانی که ارسطو در اینجا برهان اقامه‌نکرده‌است؛ بلکه این مطلب را در خلال سخنش آورده‌است تا بگوید وضع در آسمان مانند وضع در کوه‌ها نیست؛ زیرا اگرچه امت‌ها کوه‌ها را در کلیاتشان پایدار دیده‌اند، از تفاوت‌های عوارض در جزئیاتشان- مانند فروپاشی برخی، انباشته‌شدن برخی بر برخی دیگر و ویرانی شکل‌هایشان- غافل نبوده‌اند. و آنچه افلاطون نیز در کتاب‌هایش دربارهٔ سیاست و غیره ذکرمی‌کند، فراتر از این است. گویی

این اعتراض را از یحیای نحوی گرفتی که با اظهار مخالفت با ارسطو خود را میان نصرانیان آراسته‌است. و هرکس در تفسیر او دربارهٔ آخر کتاب دربارهٔ کون و فساد و دیگر کتاب‌هایش بنگرد، چگونه ممکن است موافقتش با ارسطو در این مسئله بر او پوشیده بماند؟ ... این سخن ارسطو که «جهان آغاز ندارد.» یعنی فاعلی ندارد؛ بلکه می‌خواهد با این سخنْ فاعل را از تعطیل و بیکاری مبرّا کند... (ابن‌سینا، ۲۰۱۰، صص. ۸۵-۸٤).

اعتراض بیرونی به پاسخ ابن‌سینا: «منزه باد یحیی از اینکه به نیرنگ متهم شود! این نامِ مزوّر برازندهٔ ارسطو است، با آن کفرهای آراسته‌اش. و ای حکیم! به‌گمانم تو کتابِ ردّ او بر پرُکلس را دربارهٔ سرمدی بودن جهان نخوانده‌ای، و نه کتابش را در افشای تزویرهای ارسطو، و نه تفسیرهایش بر آثار ارسطو را. و این اعتراض تنها از اینجا سرزَده‌است که محدودیتِ حرکات و زمان‌ها را به‌ضرورت ازسویِ علتِ اول می‌پذیرند. و ارسطو خود نیز همین را در بحث امتناع بی‌نهایت بیان‌کرده‌است... و سخن تو که مقصود ارسطو از «جهان بی‌آغاز است.» این نیست که فاعلی ندارد، سخنی بی‌اساس است؛ چراکه اگر افعال جهانْ آغاز زمانی نداشته‌باشند، تصور فاعل برای آن محال خواهدبود. و اگر بپذیری که نظر ارسطو آغاز فاعلیِ زمانی برای جهان است، پس چرا به گفتار فرقه‌ها و شواهدشان استنادمی‌کنی که تغییر صفاتْ مستلزم تغییر ذات نیست؟» (بیرونی، ۲۰۱۰، صص. ۱۲۳-۱۲۲).

در ادامه به تفکیک دو جنبه از مناقشه می‌پردازیم.

۳. تفکیک دو جنبهٔ فلسفی و کیهان‌شناختی

مترضی مطهری (۱۳۹٤) در تحلیلش معتقد است این پرسش و پاسخْ دو جنبهٔ کیهان‌شناختی و فلسفی دارد (ص. ۸٦):

جنبهٔ کیهان‌شناختیاش به ساختمان افلاک و آسمان‌ها مربوط است که آیا از جنس عناصر زمینی یا فناپذیر است، یا از جنس عنصری جدا است و فناناپذیر. ازنظرِ قدما افلاک و آسمان‌ها از جنس عنصری خاص به‌نام «اثیر» (متفاوت از عناصرچهارگانهٔ زمینی) ساخته‌شده و تک‌عنصری‌اند، و به‌همین‌دلیل فناناپذیرند. بیرونی این نظر قدما را قبول‌نمی‌کند؛ البته مطهری

(۱۳۹٤) تصریح دارد که الاسئلة و الاجوبة تنها جایی نیست که بیرونی مخالفتش را با این نظر قدما اعلام‌می‌کند، بلکه در برخی دیگر از آثارش نیز مانند الجماهر في معرفة الجواهر نیز این مخالفت مشهود است (ص. ۸٦).

جنبهٔ فلسفیاش این است که آیا امر فناناپذیرْ بی‌نیاز از مخلوق است یا نیازمند مخلوق. فلاسفه معتقد بودند که امر فناناپذیر و ازلی نیز می‌تواند نیازمند مخلوق باشد، و بین فناناپذیر و ازلی بودن فلک و مخلوق بودن آن منافاتی وجود ندارد؛ اما بیرونی این دیدگاه فلسفی را نمی‌پذیرفت. به باور او اگر چیزی حادث نباشد، نمی‌تواند مخلوق باشد؛ به‌همین‌دلیل فناناپذیری آسمان‌ها و افلاک را با مخلوق بودنشان در تعارض می‌دید. بیرونی با فناپذیر دانستن آسمان می‌توانست تعارض بین موجود مخلوق و موجود فناپذیر را رفع‌کند.

مطهری (۱۳۹٤) در تحلیلش می‌گوید که در سؤال ابوریحان آنچه مربوط‌به کیهان‌شناسی است، حق با ابوریحان است و ابن‌سینا جواب قانع‌کننده‌ای نداده و پیشرفت علوم دیدگاه بیرونی را تأییدکرده‌است؛ اما در آنچه مربوط‌به یک مسئلهٔ فلسفی انتزاعی است، حق با ابن‌سینا است (ص. ۸۸).

تاجایی‌که ما دیده‌ایم، به جنبهٔ فلسفی ماجرا بیشتر موردتوجه بوده‌است. در تحلیل مطهری نیز این جنبه بیشتر بررسی‌شده‌است و ایشان مناقشهٔ متکلمان و فلاسفهٔ مسلمان و نوآوری‌های حاصل در این مباحث را توضیح‌داده‌اند. همچنین ابوعبدالله معصومی در نامه‌ای که برای بیرونی ارسال‌می‌کند، تنها از این منظر به مناقشه توجه‌می‌کند و استدلال‌های فلسفی متفاوتی برای دفاع از دیدگاه ابن‌سینا و ارسطو اقامه‌می‌کند. بد نیست اینجا استدلال‌های معصومی را مرورکنیم.

معصومی (۲۰۱۰) خاطرنشان‌می‌کند که ارسطو برای دفاع از قدیم بودن عالم براهین منطقی قوی‌ای داشته که بیرونی به آن‌ها نپرداخته‌است؛ مثل برهان «نهایت و متناهی» و «اکنون» که استدلال‌می‌کند اگر زمانی آغاز داشته‌باشد، با تناقض روبرو می‌شویم. همچنین توضیح‌می‌دهد که مردم عادی یا حتی فیلسوفان تجربی نمی‌توانند ازلیّت را بپذیرند؛ زیرا عادت تجربه وحواس به دیدن اشیای مادی محدود است؛ اما عقل می‌تواند بی‌نهایت را بفهمد و این را فقط به‌این‌دلیل

که به تجربه درنمی‌آید، نمی‌توان ردکرد. همچنین وی تأکیدمی‌کند که قدمت خدا قدمتی ذاتی و شرفی است، نه زمانی. معصومی توضیح‌می‌دهد اگر خدا خیر مطلق و قدرت مطلق است، آفرینش جهان ازلی و همیشگیْ بهتر از این است که جهان ناگهان در یک لحظه خلق شود. همچنین این ادعا را نفی‌می‌کند که آفرینش ازلی عبث یا بیهوده است، و آن را ناشی از نشناختن رابطهٔ علت و معلول و حکمت خداوند می‌داند (صص. ۱۴۲-۱۳۳). در مجموع معصومی بر آن بود که نشان‌دهد ادعای بیرونی بیشتر ناشی از بدفهمی یا نادیده‌گرفتن دلایل عقلی است: ارسطو و ابن‌سینا بحث خود را فقط بر شواهد تاریخی و اقوال قدما استوار نکرده‌اند؛ بلکه براهین *فلسفی* فراوانی داشته‌اند. همچنان که مشهود است، در تمامی دفاعیات معصومی شاهد طرح مدعیات فلسفی و عقلی مرتبط با جنبهٔ فلسفی مناقشه هستیم و جنبهٔ کیهان‌شناختی نادیده‌گرفته‌شده‌است.

٤. تحلیل جنبهٔ کیهان‌شناختی

همان‌طور که در مقدمه گفتیم، یکی از ویژگی‌های مهمّ اندیشهٔ ابوریحان پررنگ بودن انگیزه‌های تجربه‌گرایانه (نسبت‌به انگیزه‌های فلسفی فیلسوفان و الهیاتی متکلمان) است. با درنظرگرفتن تفکیکی که مطهری انجام‌داده‌است، می‌توانیم بگوییم حضور انگیزه‌های تجربه‌گرایانه در جنبهٔ کیهان‌شناختی (و نه فلسفیِ) مناقشه قابل‌استنتاج است؛ به‌همین‌دلیل ما در ادامهٔ این مقاله- بدون اینکه بخواهیم از طرف خاصی جانب‌داری‌کنیم- تنها بر جنبهٔ کیهان‌شناختی تمرکزمی‌کنیم و برخی از ابعاد علمی اندیشهٔ بیرونی را برجسته خواهیم‌کرد که مرتبط با روش‌شناسی او است.

تحلیل مطهری با کاستی همراه است. مطهری (۱۳۹٤) در تحلیل خود گفته‌است که در این جنبه حق با بیرونی است: «پیشرفت علوم نظر ابوریحان را تأییدکرده‌است.» (ص. ۸٤). در اینجا تحلیل و قضاوت مطهری متّکی بر پیشرفت علم در عصر حاضر و با ملاک قراردادن صریح علم امروز است؛ اما ملاک قراردادن صریح علمِ امروز (یا ارزش‌های معاصر) برای قضاوت و داوری دربارهٔ پیشینیانْ نوعی تاریخ‌نگاری ویگی[1] است که در بسیاری از موارد با انتقاداتی

---

۱. Whig historiography

ازجمله نادیده‌گرفتن تنوع و پیچیدگی‌های اندیشهٔ پیشینیان و تحمیل ارزش‌های معاصر بر پیشنیان روبه‌رو است؛ بااین‌حال به‌نظرمی‌رسد می‌توان بدون درنظرگرفتن ارزش و ملاک‌های معاصرْ ابعاد روش‌شناسانه‌ای را یافت که پیچیدگی و دقت علمی مناقشهٔ ابن‌سینا و بیرونی را به‌شیوه‌ای بهتر نمایان سازد.

اندیشه‌ای که قصد داریم دربارهٔ جنبهٔ کیهان‌شناختی مناقشه طرح‌کنیم، مربوط‌به تفکیک عالم فوق‌قمر و تحت‌قمر و روش استقرایی است. ارسطو باور دارد که در آسمان یا عالم فوق‌القمر تغییر (کون و فساد) رخ‌نمی‌دهد. بیرونی در پرسش‌اش استدلال ارسطو در حمایت از این باور را به چالش می‌کشد. از دید ابوریحان استدلال ارسطو در دو قسمت از کتابش چنین بوده که وی از مطابقت وضع کنونی آسمان با استفاده از توصیف پیشینیان از وضعیت آسمان، نتیجه‌گرفته‌است که تغییری در عالم فوق‌القمر روی‌نمی‌دهد. بیرونی می‌پرسد چرا ارسطو از مطابقت گفتار پیشینیان دربارهٔ وضعیت آسمان با آنچه خود مشاهده‌کرده، به‌عنوان استدلالی برای نشان‌دادن ثبات و تغییرناپذیری آسمان استفاده‌کرده‌است. بیرونی برای تأیید وجود تغییر در آنچه پیشینیان تغییرناپذیر می‌پنداشتند، به تحولات زمین، به‌ویژه کوه‌ها، مثال‌می‌زند. او معتقد است پیشینیان زمین را ثابت و بدون تغییر می‌انگاشتند، درحالی‌که زمین و به‌خصوص کوه‌ها نیز تحت‌تأثیر حوادث دفعی یا تدریجی یا متناوب دچار تغییر و دگرگونی شده‌اند؛ لذا نباید بر انگاره و گفته‌های پیشینیان تکیه‌کرد و این امکان وجود دارد که افلاک هم همانند کوه دچار تغییر و دگرکونی شوند (بیرونی، ۲۰۱۰، صص. ۸۳-۸٤).

۱-٤. حمله به تفکیک قوانین فوق‌المقر و تحت‌القمر و بساطت افلاک

بیرونی باور به بسیط بودن آسمان و تفکیک قوانین فیزیکی مذکور از عالَم تحت‌قمر را زیر

باترفیلد این رویکرد تاریخ‌نگارانه را نقدکرده‌است. برای آشنایی بیشتر با این شیوه از تاریخ‌نگاری مراجعه شود به: گمینی، ۱۳۸۹؛ البته مسئله صرفاً ویگی بودن یا نبودن نیست، بلکه این است که معمولاً در روایت نزاع‌های تاریخی، با جریان پیروز همدل و با جریان بازنده مخالفیم. این نوعی تاریخ‌نگاریِ خام با معیارهای پیروزگرایانه (Triumphalist) است: چون یک جریان در نزاع تاریخی پیروز شده‌است، ستایش‌می‌شود و دستاوردها و دلایلِ معقول طرف بازنده نادیده‌گرفته‌می‌شود (Chang, 2009).

سؤال می‌برد؛ چراکه تصور بر این بود که کون و فساد یک شیء مستلزم غیربسیط بودن آن جسم است. اشیاء عالم تحت‌القمر به‌این‌دلیل دچار کون و فساد می‌شوند که از چهار عنصر متفاوت ساخته‌شده‌اند. آسمان از جنس اثیر ساخته‌شده و بسیط است و به‌دلیل بساطتش، کون و فساد در آن روی‌نمی‌دهد؛ به‌همین‌دلیل قوانین عالم تحت‌القمر به‌کلّی متفاوت از قوانین عالم فوق‌القمر است؛ اما بیرونی با تکیه بر شواهدی از عالم تحت‌القمرْ حکمی دربارهٔ عالم فوق‌القمر صادرمی‌کند و به‌نوعی تفکیک قوانین را به چالش می‌کشد؛ البته این تنها موضعی نیست که بیرونی در آن به تفکیک قوانین حمله‌می‌کند. غلامحسین رحیمی (۱۳۹۹) با بررسی پرسشی که بیرونی دربارهٔ بی‌وزنی افلاک طرح‌می‌کند، به این نتیجه رسیده‌است که نکتهٔ اصلی بیرونی از به چاش کشیدن باور به بی‌وزنی افلاک، بحث تفکیک قوانین عالم تحت و فوق‌قمر است. رحیمی معتقد است صورت‌بندی دیگری از این پرسش بیرونی که چرا افلاک بی‌وزن‌اند، این است که «چرا باید قوانین طبیعی (فیزیکی) برای اجرام آسمانی متفاوت از اجرام زمینی باشد؟» (ص. ۱۹۸). در پرسش‌وپاسخ موردبررسی این مقاله نیز شاهد همین حمله‌ایم.

۲-٤. بحث استقرا و توجه به تغییر کوه به‌عنوان شاهدی تجربی

در اینجا بیرونی از استدلالی استقرایی استفاده‌می‌کند تا به تفکیک قوانین فوق‌قمر از تحت‌قمر حمله‌کند. مبنای وی برای شکل‌دادن استدلال استقراییْ بررسی وضعیت کوه‌ها است. ابوریحان کوه‌ها را مثالی از پدیده‌های زمینی می‌داند که در نگاه نخستْ ثابت و پایدار به‌نظرمی‌رسند، و ممکن است مردم به‌واسطهٔ قدمت ظاهری‌شان گمان‌کنند که آن‌ها فناناپذیر و ازلی‌اند؛ اما تجربهٔ علمی و مشاهدات دقیق طبیعی ـ ازجمله فرسایش، زلزله، فروپاشی، رویش مجدد و تغییر شکل ـ نشان‌می‌دهد این پدیده‌ها نه‌تنها ازلی نیستند، بلکه کاملاً در معرض تحول و حادث بودن‌اند.

ازنظرِ بیرونی اگرچه قرون و اعصار در ظاهر بر فناناپذیری آن‌ها گواهی‌می‌دهند، نشانه‌های تغییر و دگرگونی در آن‌ها آشکار است. نکتهٔ کلیدی در استدلال بیرونی این است که ظاهر ثابت و دائمْ معیاری کافی برای حکم به ازلیت و فناناپذیری نیست. از اینکه انسان‌ها هزار سال پیش کوه‌ها را دیده‌اند و ما نیز همان‌ها را می‌بینیم، نمی‌توان نتیجه‌گرفت کوه‌ها ازلی و فناناپذیرند. چنین استنتاجی ازنظرِ بیرونیْ خطایی منطقی و معرفت‌شناختی است؛ زیرا از مشاهدهٔ استمرار کوه در

عالم تحت‌القمر نه‌تنها نمی‌توان به ازلیت وجودی آن رسید، بلکه با مشاهدهٔ دقیق و مستمر تغییر و تحولش نیز خلاف آن قابل‌درک است.

بیرونی همین مدعای تحت‌القمری را به شیوه‌ای استقرایی به عالم فوق‌قمر «تعمیم» می‌دهد و دربارهٔ فلک نیز به‌کارمی‌برد: اگر مردم هزاران سال پیش نیز آسمان را به همین صورت دیده‌اند، دلیل نمی‌شود که فلک قدیم و غیرحادث است؛ بلکه همان‌گونه که در زمین می‌توان با دقت علمی نشانه‌های تغییر را در کوه‌های مشاهده کرد، دربارهٔ فلک نیز چنین احتمالی وجود دارد؛ حتی اگر هنوز شرایط شناخت آن کامل نباشد؛ بدین‌ترتیب ما در این مناقشه شاهدیم که بیرونی با تکیه بر استقرا به این عناصر از پارادایم ارسطویی مستقیماً حمله‌می‌کند: فناناپذیری و بساطت افلاک، و تفکیک قوانین تحت‌القمر از فوق‌القمر (همانند پرسش بیرونی از بی‌وزنی افلاک که رحیمی (۱۳۹۹) به آن اشاره‌کرده‌بود).

ابن‌سینا با گفتن عدم‌شباهت کوه‌ها به افلاک: «انه لیس الامر في السماء کالامر في الجبال» صریحاً با این شیوهٔ استدلالی بیرونی مخالفت‌می‌کند. دقت در سخن ابن‌سینا مناقشه و تقابل روشی را برجسته‌تر می‌کند. وی پس از اشاره به عدم‌مشابهت کوه به افلاک، می‌افزاید که تغییر کوه‌ها را برخی از پیشینیان نیز قبول‌کرده‌اند؛ اما تقابل در جایی برجسته‌تر می‌شود که ابن‌سینا علی‌رغم تأیید تغییر و فساد کوه‌ها در عالم تحت‌القمر، با «تعمیم» و تسرّی‌دادن استقرایی این مدعا به عالم فوق‌المقر مخالفت‌می‌کند. رکن بسیار مهمّ استدلال‌های استقرایی‌ْ تعمیم مصادیق مشاهده‌شده به مصادیق مشاهده‌نشده است. همین تعمیم باعث به‌دست‌آوردن احکام جدید می‌شود. بیرونی بدون درنظرگرفتن اصول کلی پارادایم ارسطویی‌ْ این تعمیم را مجاز می‌داند؛ اما ابن‌سینا مخالف این تعمیم است و همان‌طور که در ابتدای این بند آوردیم، دلیل اصلی امتناع وی از این تعمیم، باور به تفکیک قوانین تحت‌القمر از فوق‌المقر است؛ یعنی در اینجا رکن مهمّ استدلال استقرایی توسط مفروضات اساسی پارادایم ارسطویی عملاً خنثی و بی‌اعتبار گردید.

تبیین دلیل مخالف ابن‌سینا با توجه به معرفت‌شناسی‌اش می‌تواند مناقشه را قابل‌فهم‌تر کند. در بخش دوم گفتیم ابن‌سینا در دستگاه معرفت‌شناسی‌اش از شرایط معتبر بودن استقرا و یکسان بودن شرایط در تعمیم‌های استقرایی صحبت‌می‌کند. «شرایط یکسان» ممکن است بسته به

سیستم‌های معرفتی مختلف تعریف‌های متفاوتی داشته باشد. برای کسی که مقید به پارادایم ارسطویی است، کاملاً واضح است که شرایط تحت‌قمر با فوق‌قمر یکسان نیست و به‌همین‌دلیل، او محدودیتی را بر تعمیم بیرونی اعمال‌می‌کند و نمی‌تواند تعمیم بیرونی را معقول بداند. از یک منظر می‌توانیم مناقشه را به مرز تجربه‌گرایی ربط‌دهیم. ازیک‌طرف بیرونی با تکیه بر تعمیم استقرایی از کوه به افلاک قصد دارد گسترهٔ تجربه و مرز تجربه‌گرایی را از عالم تحت‌قمر به عامل فوق‌قمر گسترش‌دهد. ازطرف‌دیگر ابن‌سینا برای استقرا از تجربیات عالم تحت‌قمر مرز مشخصی قائل است و آن را به عالم فوق‌قمر تسری نمی‌دهد.

قضاوت دربارهٔ معقولیت تعمیم بیرونی و یا معقولیت مخالفت ابن‌سینا کاری دشوار است. با توجه به بصیرت توماس کوهن (1996) در کتاب ساختار انقلاب‌های علمی نمی‌توانیم فعالیت علمی و نظریه‌پردازی‌های علمی را از پارادایم (و یا فلسفهٔ) زمانه جدا کنیم و تحلیل نظریات علمی را در فضایی ایزوله انجام‌دهیم. در اینجا نیز فلسفهٔ ارسطویی (پارادایم حاکم بر زمانهٔ بیرونی و ابن‌سینا) با علم (طبیعیات)[1] رابطه دارد. ابن‌سینا دقیقاً براساس دلایل فلسفی (نشأت‌گرفته از پارادایم) مانع تعمیم استقرایی بیرونی می‌شود و همان‌طور که در بخش‌های آغازین گفتیم، به‌نوعی طبیعیات را در بند فلسفه (پارادایم) ارسطویی قرارمی‌دهد. ازسوی‌دیگر بیرونی با بی‌توجهی به فلسفهٔ ارسطویی قصد دارد با تکیه بر استقرا طبیعیات را از بند فلسفهٔ ارسطویی رها کند؛ اما دراین‌میان نباید از این غافل بود که: تعمیم‌هایی که رکن اصلی استدلال‌های استقرایی را تشکیل‌می‌دهند، باید معقول باشند. ما نمی‌توانیم هر تعمیمی را معقول بدانیم. ابن‌سینا با تکیه بر فلسفهٔ ارسطویی ـ که فلسفه‌ای جافتاده است ـ مانع حملهٔ بیرونی و فروریختن بخشی از عناصر پارادایم ارسطویی می‌شود؛ اما سؤال این است که بیرونی با تعمیم خود و حمله به این عناصر از پارادایم ارسطویی، قصد دارد چه باورهایی را جایگزین‌کند. دشواری قضاوت دقیقاً در اینجا است. یکی با دفاع از پارادایم حاکمْ محافظه‌گرایی را ترجیح‌می‌دهد و دیگری با کنارزدن پارادایمْ نوگرایی را ترجیح‌می‌دهد؛ اما معلوم نیست این

---

۱. در گذشته علوم مرتبط با شناخت طبیعت را «طبیعیات، علوم طبیعی یا فلسفهٔ طبیعی» می‌نامیدند.

نوگرایی می‌تواند به ارائهٔ جایگزین‌های مناسب بیانجامد یا خیر؛ ازین‌رو ما بدون اینکه بخواهیم دربارهٔ معقولیت یکی از طرفین بر دیگری قضاوت کنیم، ترجیح‌می‌دهیم بگویم طرفین در اختلاف‌نظری معقول قرار دارند؛ به‌این‌دلیل که ترجحیات معرفتی متفاوتی دارند.

نتیجه‌گیری

ما در این مقاله سعی‌کردیم به یکی از مناقشات بیرونی و ابن‌سینا دربارهٔ کون و فساد افلاک توجه‌کنیم. در این مناقشه بیرونی سعی دارد یکی از استدلال‌های ارسطو در دفاع از تغییرناپذیری افلاک را نقدکند. این مناقشه دو جنبهٔ کیهان‌شناختی و فلسفی دارد که ما روی جنبهٔ کیهان‌شناختی آن تمرکز کردیم. تحلیل جنبه کیهان‌شناختیِ مناقشهٔ بیرونی و ابن‌سینا دربارهٔ فناپذیری یا فناناپذیری آسمان، ابعاد روش‌شناختی مهمی را برای ما روشن ساخته‌است. در اینجا ما شاهد تضادّ روش‌شناختی بین استدلال استقرایی بیرونی و مخالفت‌هایی هستیم که ابن‌سینا با تکیه بر مبانی فلسفهٔ ارسطو تعمیم موجود در استقرای بیرونی را نامعقول می‌سازد.

بیرونی با تکیه بر استدلالی استقرایی برگرفته از تغییر کوه‌ها سعی دارد حکمی از عالم تحت‌قمر را به عالم فوق‌قمر تعمیم‌دهد و با این کار در یکی از مؤلفه‌های پارادایم ارسطویی تشکیک‌کند که برابر مفادّ آن، قوانین متفاوتی بر عالم فوق‌قمر و تحت‌قمر حاکم‌آند. درمقابلْ ابن‌سینا با تکیه بر همان نگرش بنیادی (تفکیک قوانین در دو حوزهٔ تحت‌قمر و فوق‌قمر) سعی دارد مانع تعمیم یک حکم زمینی (تحت‌قمر) به عالم فوق‌قمر شود.

می‌توان تشکیک بیرونی را به‌عنوان یک اعوجاج در پارادایم ارسطویی به‌حساب‌آورد؛ اما ابن‌سینا توانست این اعوجاج را توسط مفاهیم پارادایم ارسطویی ازجمله تفکیک عالم فوق‌قمر از تحت‌قمر و بساطت افلاک، به‌شیوهٔ معقولی پاسخ‌دهد. می‌توان به‌شکل دقیق‌تر گفت که بیرونی با تعمیم دامنهٔ تجربه از عالم تحت‌قمر به عالم فوق‌قمر، یکی از پایه‌های پارادایم ارسطویی را به چالش کشید؛ به‌این‌معنا اختلاف بیرونی و ابن‌سینا در واقع اختلاف در حدود و اعتبار تجربه در شناخت طبیعت است. بیرونی درصددِ نقد بخشی از تفسیر ارسطویی از افلاک است، نه حمله به تمامیت پارادایم ارسطویی؛ یعنی او هنوز در سطح مفهومیْ همان دستگاه علّیِ چهارعنصریِ زمین‌مرکز را می‌پذیرد و فقط دامنهٔ تجربه را گسترش‌می‌دهد.

منابع

ابن‌سینا، حسین ابن عبدالله (۱۳۷۵). اشارات و تنبیهات. قم: البلاغة.

ابن‌سینا، حسین ابن عبدالله (۲۰۱۰). اسئلة بیرونی و اجوبة ابن‌سینا (سید حسین نصر و مهدی محقق، به‌تصحیح) (۱ ج). پاریس ـ فرانسه: دار بیبلیون.

ابن‌سینا، حسین ابن عبدالله (۱۳۷۳). برهان شفا. (مهدی قوام صفری، به‌ترجمه و تحقیق). تهران: فکر روز.

اسلامی، سید حسن (۱۳۹۰). «اعتبار منطق ارسطو در تفکر معاصر غرب». پژوهش‌های فلسفی ـ کلامی، ۱۲(۳), ۸۶–۵۹.

اسماعیلی، زهرا؛ و حکاک، سید محمد (۱٤۰۲). «تحلیل و بررسی استقرا و تجربه نزد ابن‌سینا». حکمت سینوی (مشکوة النور)، ۲۷(۷۰)، ۱۵۹–۱۳۷.

ارسطو (۱۳۷۷). در کون و فساد (اسماعیل سعادت، به‌ترجمه). تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

بیرونی، ابوریحان (۱۳۵۲). تحدید نهایات الأماکن لتصحیح مسافات المساکن (احمد آرام، به‌ترجمه). تهران: دانشگاه تهران.

بیرونی، ابوریحان (۱۳۷٤). الجماهر في الجواهر. (عادی یوسف، به‌تصحیح). تهران ـ ایران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.

بیرونی، ابوریحان (۱۳۸٦). آثار الباقیة عن القرون الخالیة (اکبر داناسرشت، به‌ترجمه). تهران: انتشارات امیرکبیر (چاپ پنجم).

بیرونی، ابوریحان، (۲۰۱۰). اسئلة بیرونی و اجوبة ابن‌سینا (۱ ج). پاریس ـ فرانسه: دار بیبلیون.

چالمرز، آلن (۱۳۷۸). چیستی علم: درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی (سعید زیباکلام، به‌ترجمه). تهران: سمت (چاپ اول).

سجادی، جعفر (۱۳۵۲). «ابوریحان دانشمند ایرانی و بزرگ‌ترین نابغهٔ جهان». یادنامه بیروني: مجموعه سخنراني هاي فارسي. تهران: شورای عالی فرهنگ و هنر.

سلیمی‌نوه، اصغر؛ و شاطری، گودرز (۱۳۹٤). مقایسهٔ تطبیقی مفهوم کون و فساد نزد ارسطو و ابن‌سینا. تاریخ فلسفه، سال پنجم، ٤ (۲۰)، ۱۳۸-۱۱۹.

صائلی، آیدین (۱۳۳٤). «روش علمی ابوعلی سینا». جشن‌نامهٔ ابن‌سینا مجلّد دوم: شامل خطابه‌های اعضای کنگرهٔ ابن‌سینا. تهران: چاپخانهٔ دانشگاه.

صدر، سید محمدباقر (۱٤۱۰ق). الأسس المنطقية للاستقراء. قم: مجمع العلمي لشهيد صدر.

صدرفراتی، محمدمهدی (۱٤۰۱). «برهان اِنّی در روش علمی ابوریحان بیرونی». تاریخ علم، ۲۰(۱)، ۱۲۱-۱۳۹.

دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۲٤). شرح‌حال نابغهٔ شهیر ایران ابوریحان. تهران: چاپ‌خانهٔ مجلس.

رحیمی، غلام‌حسین (۱۳۹۹). «نگاهی به پرسش‌های ابوریحان بیرونی و پاسخ‌های ابوعلی سینا». حکمت‌نامهٔ مفاخر (ویژهٔ ابوریحان بیرونی)، ۵(۱۰): ۲۰٦-۱۷۳.

شهریار، صادق؛ و نیک‌سرشت، ایرج (۱٤۰۰). «کیهان‌شناسی قوشچی؛ نجات پدیدارها به‌جای نظریه‌پردازی دربارهٔ حرکات اجرام آسمانی». فلسفه علم، ۱۱(۲۱)، ۹۳-٦۳.

گمینی، امیرمحمد (۱۳۸۹). «تاریخ‌نگاری علم به‌سبک ویگ». روش‌شناسی علوم انسانی، ۱٦(٦۲)، ۱۱۱-۱٤۰.

طاهری خرم‌آبادی، سید علی (۱۳۹۷). «فلسفهٔ اسلامی متأخر و راه‌حلّ سینوی مسئلهٔ استقرا». فصلنامهٔ معرفت فلسفی، ۱٦(۱)، ۹۵-۸۱.

طوسی، نصیرالدین (۱۳٦۷). اساس الاقتباس (مدرس رضوی، به‌تصحیح). تهران: دانشگاه تهران.

فدائی، روح‌الله؛ و سعیدی‌مهر، محمد (۱٤۰۰). «ابن‌سینا و نوعِ یقین حاصل از تجربه: خوانشی نو». حکمت سینوی (مشکوه النور)، ۲۵(٦٦)، ۵۱-۳۳.

قوام صفری، مهدی (۱۳۷۸). «معرفت تجربی از دیدگاه ابن‌سینا». قبسات، ٤(۱۲)، ۱٤۱-۱۲٤.

محقق، مهدی؛ و نصر، سید حسین (۱۳۵۲). «اسئلة و اجوبة؛ پرسش‌های ابوریحان بیرونی و پاسخ‌های ابن‌سینا». تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

معصومی، ابوعبدالله (۲۰۱۰). اسئلة بیرونی و اجوبة ابن‌سینا (۱ ج). پاریس ـ فرانسه: دار بیبلیون.

مطهری، مرتضی (۱۳۹٤). پرسش‌های فلسفی ابوریحان از ابن‌سینا (مقالات فلسفی). تهران: انتشارات صدرا (چاپ هجدهم).

نصر، سید حسین (۱۳۳۹). «نظریات ابوریحان بیرونی دربارهٔ معنی طبیعت و روش‌های تحقیق در علوم طبیعی». دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران (نشریات قدیمی)، ۷ (٤): ۹۰-۷۸.

نصر، سید حسین (۱۳۹۳). علم و تمدن در اسلام (احمد آرام، به‌ترجمه). تهران: انتشارات علمی فرهنگی.

نیک‌سرشت، ایرج؛ و شهریار، صادق (۱۳۹٤). «مسئلهٔ بساطت فلک محدّدالجهات و مناقشهٔ قوشچی در آن (با تأکید بر مقصد دوّم از فصل دوّم شرح تجرید الاعتقاد)». تاریخ علم، ۱۳(۱)، ۱٤۵-۱۳۳.

Arastu (1377). *Dar Kawn va Fasad* (tarjome Esmaeil Saadat). Tehran: Markaz-e Nashr-e Daneshgahi. (in Persian)

Bacon, F. (1902). *Novum Organum* (Joseph Devey, ed). M.A. New York: P.F. Collier.

Biruni, Abureyhan (1352). *Tahdid Nehayat al-Amaken le-Tashih Masafat al-Masaken*. (Tarjome Ahmad Aram). Tehran: Daneshgah-e Tehran (in Persian)

Biruni, Abureyhan (1374). *al-Jamaher fi al-Jawaher* (Tashih Adi Yousef). Tehran: Markaz-e Pazhooheshi-ye Miras-e Maktub. (in Persian)

Biruni, Abureyhan (1386). *Asar al-Baghiye an al-Ghorun al-Khaliye* (Tarjome Akbar Danaserasht). Tehran: Entehsharat Amir Kabir. (in Persian)

Biruni, Abureyhan (2010). *al-Asʾilah waʾl-Ajwibah (Questions and Answers)*. Paris: Dar Biblion. (in Arabic)

Chang, H. (2009). We Have Never Been Whiggish (About Phlogiston). *Centaurus*, 4 (51), 239–264.

Chalmers, Alan (1378). *Chisti-ye Elm: Darāmadi bar Makateb-e Elm-shenasi-ye Falsafi* (Tarjome Saeed Zibakalam). Tehran: SAMT. (in Persian)

Dehkhoda, Ali Akbar (1324). *Sharh-e Hal-e Nabeghe-ye Shahir-e Iran Abureyhan*. Tehran: Chapkhane-ye Majles. (in Persian)

Islami Ardakani, H. (2011). The Validity of Aristotelian Logic in Contemporary Western Thought. *Journal of Philosophical Theological Research*, 12(3), 59-86. (in Persian)

Esmaeili, Z., & Hakkak, S. M. (2023). Ibn Sina on Induction and Experience. *Avecinnian Philosophy Journal*, 27(70), 137–159.

Fadaei, R., & Saeedimehr, M. (2022). Avicenna and the Kind of "Certainty" Obtained by Experience; a New Reading. *Avecinnian Philosophy Journal*, 25(66), 33–51. (in Persian)

Gamini, A. M. (2010). Whiggish Historigraph. *Methodology of Social Sciences and Humanities*, 16(62), 111–140. (in Persian)

Ghavam Safari, Mehdi (1378). «Marefat-e tajrobi az didgah-e Ibn Sina». *Ghabasat*, 4(12), 124–141. (in Persian)

Hakan, T. (2022). Philosophy of science and black swan. *Childs Nerv Syst*, 9 (38), 1655–1657.

Ibn Sina, Hossein ibn Abdollah (1373). *Borhan-e Shafa* (Tarjome va tahqiq Mehdi Ghavam Safari). Tehran: Fekr-e Rooz. (in Persian)

Ibn Sina, Hossein ibn Abdollah. (1375). *Esharat va Tanbihat*. Qom: al-Balaghe. (in Arabic)

Ibn Sina, Hossein ibn Abdollah (2010). *al-Asʾilah waʾl-Ajwibah (Questions and Answers)*. (Tashih Seyed Hossein Nasr va Mehdi Mohaqqeq). Paris: Dar Biblion. (in Arabic)

Islami Ardakani, H. (2011). The Validity of Aristotelian Logic in Contemporary Western Thought. *Journal of Philosophical Theological Research*, 12(3), 59–86. (in Persian)

Kuhn, T. S. (1996). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.

Kusch, M. (2021). *Relativism in the Philosophy of Science*. Cambridge: Cambridge University Press.

Masumi, Abu Abdollah (2010). *al-Asʾilah waʾl-Ajwibah (Questions and Answers)*. Paris: Dar Biblion. (in Arabic)

Mohaqqeq, Mehdi; & Nasr, Seyed Hossein (1352). *As'ele va Ajvabe, porsesh-haye Abureyhan Biruni va pasokh-haye Ibn Sina*. Tehran: Entehsharat Anjoman-e Asar va Mafakher-e Farhangi. (in Arabic)

Motahhari, Morteza (1394). *Porsesh-haye Falsafi-ye Abureyhan az Ibn Sina*. In: *Maghalat-e Falsafi*. Tehran: Entehsharat Sadra. (in Persian)

Nasr, Seyed Hossein (1339). «Nazariyat-e Abureyhan Biruni darbare-ye tabi'at va ravesh-haye tahqiq». *Daneshkade-ye Adabiat va Olum-e Ensani-ye Daneshgah-e Tehran*, 7(4), 78–90. (in Persian)

Nasr, Seyed Hossein (1393). *Elm va Tamaddon dar Islam*. Tarjome Ahmad Aram. Tehran: Entehsharat Elmi Farhangi. (in Persian)

Nikserehst, I. and Shahriar, S. (2015). Problem of Simplicity of Muḥaddid al-Jihāt Sphere. *Journal for the History of Science*, 13(1), 133–145. (in Persian)

Pines, S. (1963). What was original in Arabic Science. New York: BasicBooks.

Rahimi, Gholamhusein. (1399). «Negahi be porsesh-haye Biruni va pasokh-haye Ibn Sina». *Hekmat-name-ye Mafakher*, 10, 173–206. (in Persian)

Sadr, Seyed Mohammad Bagher. (1410 gh). *al-Osos al-Manteqiye lel-Estegra*. Qom: Majma al-Elmi-ye Shahid Sadr. (in Persian)

Sadrforati, M. M. (2022). A posteriori Demonstration in al-Bīrūnī's Scientific Methodology. *Journal for the History of Science*, 20(1), 121–139. (in Persian)

Saeli, Aydin (1334). «Ravesh-e elmi-ye Ibn Sina». *Jashn-name-ye Ibn Sina*. Tehran: Chapkhane-ye Daneshgah. (in Persian)

Sajjadi, Jafar (1352). «Abureyhan daneshmand-e Irani». *Yadname-ye Biruni*. Tehran: Shoraye Aali-ye Farhang va Honar. (in Persian)

Salimi Naveh, A., & Shateri, G. (2015). A comparative study of the concept of generation and corruption in Aristotle and Ibn Sina. *History of Philosophy*, 4 (20), 119–138. (in Persian).

Sambursky, S. (1963). *The Physical World of the Greeks*. Princeton: Princeton University Press.

Shahriar, S. and Nikseresht, I. (2021). Qushji's Cosmology. *Philosophy of Science*, 11(21), 63–93. (in Persian)

Shahryari, S. (2023). Absolutism, Relativism, and Pragmatic Fallibilism. *Journal for General Philosophy of Science*, 54(3), 331–338.

Taheri Khorramabadi, Seyed Ali (1397). «Falsafe-ye Eslami-ye Motaʾakher va Rahhall-e Sinavi-ye Masʾale-ye Estegra». *Faslname-ye Marefat-e Falsafi*, 16(1), 81–95. (in Persian)

Tusi, Nasir al-Din. (1367). *Asas al-Eghtabas*. Tehran: Daneshgah-e Tehran. (in Arabic)

Biannual Scientific Journal of Avicennian Philosophy
Vol. 29, No. 74/ Fall & Winter 2025

Research Article

A Comparative Study of al-Fārābī's and Ibn Sīnā's Thought on the Role of Society in Human Happiness

Mousa abdollahinsab[1] Seyyed Ahmad Hosseini[2]

Doi:
10.30497/AP.2025.248835.1753

Abstract

Happiness, as the ultimate goal of human life, constitutes one of the most fundamental questions in Islamic philosophy. The Peripatetic philosophers, inspired by the Greek intellectual heritage and grounded in Islamic epistemological and religious principles, endeavored to provide a rational and systematic account of the relationship between the individual, society, and happiness. Within this framework, al-Fārābī and Ibn Sīnā, as two eminent representatives of the school, each approached the nexus of society and happiness in distinct ways. Al-Fārābī considered society an indispensable condition for attaining happiness. In his political and philosophical writings—most notably *Opinions of the People of the Virtuous City*—he regarded happiness as the ultimate telos of human life and introduced society as the necessary foundation for its realization. By contrast, Ibn Sīnā largely conceived of society as a means to livelihood and the satisfaction of human needs. On the one hand, al-Fārābī, through his idealistic vision and formulation of the virtuous city, viewed society as the cornerstone of human happiness; on the other hand, Ibn Sīnā, with his emphasis on livelihood and theoretical intellect, sought happiness less in social structures and more in the cultivation of reason and individual knowledge. Moreover, the two philosophers exhibit significant divergences in their accounts of the methods of attaining happiness, the mechanisms for realizing virtues, and the degree of emphasis placed on the rational, ethical, and religious dimensions of society. This study, by elucidating these fundamental differences, offers a new horizon for understanding the relationship between individual happiness and social structure in Islamic philosophy.

Keywords: Happiness; Society; al-Fārābī; Ibn Sīnā; Virtuous City.

1. (Corresponding Author) PhD Candidate in Islamic Philosophy and Theology, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran. mousaab436@gmail.com
2.Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Hikmah, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran. ahmadhosseinee@gmail.com

دوفصلنامهٔ علمی حکمت سینوی، مقالهٔ پژوهشی، دورهٔ ۲۹، شمارهٔ ۷٤، پاییز و زمستان ۱٤۰٤، صص ۱۸۱-۱۵۵

بررسی تطبیقی اندیشهٔ فارابی و ابن‌سینا دربارهٔ نقش اجتماع در سعادت انسان[۳]

موسی عبداللهی‌نسب[٤]
تاریخ دریافت: ۱٤۰٤/۰٦/۰٦؛ تاریخ پذیرش: ۱٤۰٤/۰۹/۱۰
سیداحمد حسینی[۵]

Doi: 10.30497/AP.2025.248835.1753

چکیده

سعادت به‌عنوان غایت نهایی حیات انسانی از بنیادی‌ترین مسائل فلسفه اسلامی است. فیلسوفان مشاء با الهام از میراث یونانی و تکیه بر مبانی معرفتی و دینی اسلام، کوشیده‌اند تا نسبت فرد، اجتماع و سعادت را عقلانی و نظام‌مند تبیین‌کنند. در این میانْ فارابی و ابن‌سینا به‌عنوان دو چهرهٔ شاخص این مکتبْ هریک در قالبی متمایز به بررسی پیوند اجتماع و سعادت پرداخته‌اند. فارابی اجتماع را شرطی ضروری برای نیل به سعادت می‌داند. وی در آثار سیاسی و فلسفی خود، به‌ویژه در آراء اهل مدینهٔ فاضله، سعادت را غایت نهایی زندگی انسانی دانسته و اجتماع را شرط لازم برای تحقق آن معرفی‌کرده‌است؛ درحالی‌که ابن‌سینا اجتماع را بیشتر وسیله‌ای برای معیشت و رفع نیازهای زندگی تلقی‌می‌کند. از یک سو فارابی با نگاه آرمان‌گرایانه و طرح مدینهٔ فاضله، اجتماع را زیربنای تحقق سعادت می‌داند و ازسویِ دیگر، ابن‌سینا با تأکید بر معیشت و عقل نظریْ سعادت را بیش از اینکه بر بنیاد ساختار اجتماعی بداند، در پرورش عقل و معرفت فردی جست‌وجومی‌کند. به‌علاوه دو فیلسوف در روش تحصیل سعادت، سازوکار تحقق فضایل و نیز میزان تأکید بر ابعاد عقلانی، اخلاقی و شرعی جامعه تفاوت‌های معناداری دارند. این مطالعه ضمن بازنمایی تفاوت‌های اساسی در اندیشهٔ این دو متفکر، افقی تازه برای فهم نسبت سعادت فردی و ساختار اجتماعی در فلسفهٔ اسلامی می‌گشاید.

واژگان کلیدی: سعادت، اجتماع، فارابی، ابن‌سینا، مدینهٔ فاضله.

---

۱. این مقاله برگرفته از رسالهٔ دکتری با عنوان «نقش اجتماع در رسیدن انسان به سعادت در فلسفه اسلامی» دانشگاه شهید مدنی آذربایجان است.

٤. (نویسنده مسئول) دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران.
mousaab436@gmail.com

۵. دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران.
ahmadhosseinee@gmail.com

مقدمه

مسئلهٔ سعادت به‌عنوان غایت نهایی و مقصد برتر زندگی انسان از مهم‌ترین موضوعات اندیشهٔ فلسفی در تمدن اسلامی به‌شمارمی‌آید. این مسئله نه‌تنها به حوزهٔ اخلاق فردی محدود نمی‌شود، بلکه با ابعاد اجتماعی، سیاسی و حتی الهیاتی حیات انسان پیوندی ناگسستنی دارد. ازمنظرِ فلسفهٔ اسلامی سعادتْ حقیقتی جامع است که به کمال وجودی انسان در ابعاد جسمانی، نفسانی و عقلانی اشاره دارد و دستیابی به آن، مستلزم تحقق شرایطی است که بخشی در درون فرد و بخشی در بستر اجتماع شکل‌می‌گیرد؛ ازهمین‌رو همواره پرسش‌هایی بنیادین ذهن فیلسوفان مسلمان را به خود مشغول داشته‌است؛ ازجمله اینکه چگونه انسان به سعادت می‌رسد؟ نقش اجتماع و ساختارهای آن در این مسیر چیست؟ و چه نسبتی میان کمال فردی و سامان سیاسی ـ اجتماعی برقرار است؟

اهمیت پژوهش در مسئلهٔ حضور در اجتماع برای سعادت را می‌توان براساس اهمیت مسئلهٔ سعادت توجیه‌کرد. ازآنجاکه تفسیرهای گوناگونی از چیستی سعادت وجود دارد و هر مکتب فلسفی براساس مبانی خود به تبیین سعادت و رابطهٔ آن با اجتماع می‌پردازد، مطالعه و تحقیق در این مسئله ازنظرِ فیلسوفان مسلمانْ مهمّ و ضروری به‌نظرمی‌رسد. فیلسوفان مشاء مسلمان با تأسّی از میراث فلسفی یونان، به‌ویژه آموزه‌های ارسطو و افلاطون و تلفیق آن با مبانی معرفتی و دینی اسلام، دستگاه فکری منسجمی در باب سعادت و نقش اجتماع در تحقق آن بناکرده‌اند. فارابی با طرح اندیشهٔ مدینهٔ فاضله بر آن بود که سعادت حقیقی جز در چارچوب اجتماعیْ عادلانه و مبتنی‌بر فضیلت حاصل نمی‌شود. ازنظرِ فارابی انسان موجودی مدنی‌الطبع است و بدون همکاری و همیاری دیگران نه‌تنها نیازهای مادی او، بلکه کمالات معنوی‌اش نیز تحقق‌نمی‌یابد؛ بنابراین اجتماع برای فارابی نه صرفاً ابزاری برای رفع نیازهای معیشتی، بلکه زمینه‌ای ضروری برای نیل به سعادت است. درمقابلْ ابن‌سینا بیشتر بر کارکردهای معیشتی و تدبیر زندگی دنیوی اجتماع تأکید دارد. درعین‌حال او سعادت را بیش از هر چیز در کمال عقل نظری و اتصال به عقل فعال می‌بیند؛ امری که مستقیماً وابسته به اجتماع نیست؛ بر این اساسْ بررسی تطبیقی دیدگاه‌های فیلسوفان مشاء دربارهٔ نسبت اجتماع و سعادت نه‌تنها ما را با لایه‌های گوناگون اندیشهٔ سیاسی و

اخلاقی آنان آشنا می‌سازد، بلکه روند تحول نگرش فلسفهٔ اسلامی نسبت‌به نقش جامعه در نیل به کمال انسانی را نیز آشکارمی‌کند. همین تفاوت رویکرد نشان‌دهندهٔ گذار اندیشهٔ اسلامی از تأکید بر اجتماع به‌سوی اصالت دادن به رشد فردی است؛ امری که بررسی آن می‌تواند به روشن شدن نسبت میان فرد، جامعه و سعادت در سنت فلسفهٔ اسلامی کمک شایانی نماید.

پیشینهٔ پژوهش

پژوهش‌های متعددی دربارهٔ اندیشهٔ سیاسی فارابی و ابن‌سینا انجام‌گرفته‌است؛ بااین‌حال به مقایسهٔ تطبیقی دیدگاه آنان دربارهٔ نقش اجتماع در دستیابی به سعادت پرداخته‌نشده‌است. بیشتر تحقیقات یا بر مدینهٔ فاضلهٔ فارابی متمرکز بوده‌اند یا بر مباحث نفس و عقل در فلسفهٔ ابن‌سینا؛ ازاین‌رو بررسی تطبیقی دیدگاه این دو فیلسوف می‌تواند خلأی را در ادبیات پژوهشی موجود پر کند و نشان‌دهد که چگونه دو متفکر مشاء باوجودِ اشتراک در مبانی فلسفی، در تحلیل رابطهٔ اجتماع و سعادت انسانی مسیرهای متفاوتی را پیموده‌اند. مطالعات این حوزه بیشتر به‌صورت پراکنده در کتاب‌ها، مقالات و پایان‌نامه‌ها مطرح‌شده‌اند و معمولاً دغدغهٔ اصلی آن‌ها مباحثی دیگر بوده‌است. جست‌وجو در کتابخانهٔ ملی، نرم‌افزارهای تخصصی فلسفه و کلام و سایر پایگاه‌های پژوهشی نشان‌داد که هیچ کتاب مستقلی به رابطهٔ میان اجتماع و سعادت در اندیشهٔ فیلسوفان اسلامی نپرداخته‌است.

می‌توان از میان آثار موجود به کتاب «حکمت عملی از نگاه فیلسوفان مسلمان: فارابی، ابن‌سینا و ملاصدرا» (ذبیحی، ۱٤۰۲) اشاره‌کرد. این اثر به مباحث کلی حکمت عملی، قوا و ماهیت نفس، عقل نظری و عملی در آثار فیلسوفان مذکور پرداخته‌است؛ اما هدف مؤلف صرفاً گزارش حکمت عملی بوده و به نقش اجتماع در نیل به سعادت ورودنکرده‌است. همچنین کتاب اندیشهٔ سیاسی متفکران مسلمان جلد ۱و۲ (علیخانی و همکاران، ۱۳۹۰) صرفاً بر واکاوی مبانی سیاسی و ساختارهای سیاسی و حکومتی متفکران مسلمان تأکیدکرده و دربارهٔ رابطهٔ اجتماع و سعادت بحث‌نکرده‌است.

در بررسی پایان‌نامه‌ها نیز مشخص شد که موضوع حاضر به‌طور مستقل موردتوجه نبوده‌است؛ برای نمونه رسالهٔ دکتری سعادت در حکمت اشراق و مشاء (مطالعهٔ موردی افلاطون، ارسطو، فارابی و سهروردی) (عروتی موفق، ۱۳۹۲) بر تبیین مفهوم سعادت نزد این فیلسوفان متمرکز است؛ آن هم با تأکید بر مباحث اخلاقی و نه جایگاه اجتماع در سعادت. بررسی مقالات منتشرشده در پایگاه نورمگز و نشریات تخصصی نیز نشان‌می‌دهد اگرچه به‌طور پراکنده به موضوع ارتباط سعادت و سیاست ازنظرِ فیلسوفان اسلامی پرداخته‌شده‌است، این پژوهش‌ها ازلحاظِ هدف و رویکرد با موضوع حاضر کاملاً متفاوت‌اند؛ برای نمونه مقالهٔ «رابطهٔ سعادت و سیاست از دیدگاه فارابی» (تورانی و همکاران، ۱۳۹۱) به مباحثی چون ماهیت سیاست در اندیشهٔ فارابی، مدینهٔ فاضله، عوامل مؤثر در سعادت و رابطهٔ سیاست و سعادت می‌پردازد؛ اما نگاه جامعه‌شناختی فارابی و جایگاه اجتماع در مسیر دستیابی به سعادت تحلیل‌نشده‌است.

بنابراین بررسی‌های نگارنده نشان‌می‌دهد تاکنون پژوهشی منسجم و جامع که مستقیماً به نقش اجتماع در دستیابی به سعادت در اندیشهٔ فارابی و ابن‌سینا بپردازد، انجام‌نگرفته‌است. به‌طور کلی می‌توان گفت پژوهش‌های پیشین یا به بررسی مفهوم سعادت در اندیشهٔ فیلسوفان اسلامی محدود بوده‌اند یا به ارتباط میان سیاست و سعادت پرداخته‌اند، بدون اینکه به نقش و جایگاه اجتماع در این فرآیند توجه داشته‌باشند. جنبهٔ نوآوری پژوهش حاضر در تمرکز بر بُعد اجتماعی سعادت در اندیشهٔ این دو فیلسوف است؛ ازاین‌رو پژوهش حاضر تلاش‌می‌کند با رویکردی تطبیقی دیدگاه‌های فارابی و ابن‌سینا را دربارهٔ نقش اجتماع در وصول به سعادت انسان بررسی‌کند.

در این چارچوب تلاش‌می‌شود ضمن تبیین مبانی نظری هر متفکر، نقاط اشتراک و افتراق آنان آشکار گردد و به این پرسش پاسخ داده‌شود که: از نگاه هریک اجتماع چه نقشی در سعادت و تکامل انسان دارد؟ این بررسی افزون‌بر روشن‌کردن بنیان‌های نظری فلسفهٔ سیاسی و اجتماعی مشائیان می‌تواند افق‌های تازه‌ای را برای فهم نسبت میان انسان و اجتماع در اندیشهٔ اسلامی باز کند.

۱. دیدگاه فارابی

ابونصر فارابی (۲۵۹–۳۳۹ هـ‌ق) از برجسته‌ترین فیلسوفان مشائی در جهان اسلام است. در

اندیشهٔ او اجتماع نقشی بنیادین در مسیر کمال و سعادت انسان دارد. وی تحت‌تأثیر عمیق افلاطون و ارسطو دیدگاه‌های نوآورانه‌ای در فلسفهٔ سیاسی، اخلاق و دین مطرح‌کرده و در آثاری همچون «آراء اهل المدینة الفاضلة»، «السیاسة المدنیة» و «تحصیل السعادة» به‌تفصیل به موضوعاتی چون اجتماع، مدینه، سیاست و نسبت آن‌ها با سعادت انسان پرداخته‌است.

۱-۱. چیستی سعادت ازنظرِ فارابی

ازنظرِ فارابی (۱۳۷۹) سعادت عالی‌ترین خیر و غایت نهایی حیات انسانی است. هر آنچه انسان را در رسیدن به سعادت یاری رساند، خود نیز خیر محسوب می‌شود؛ با این تفاوت که خیر بودن آن ذاتی نیست؛ بلکه به‌دلیل نقش ابزاری و سودمندی‌اش در نیل به سعادتْ ارزشمند است. درمقابلْ هر آنچه مانع دستیابی به سعادت گردد، شر محسوب می‌شود؛ بنابراین خیر می‌تواند امری طبیعی یا حاصل ارادهٔ انسانی باشد؛ همچنان‌که ممکن است شر نیز ریشه در طبیعت داشته‌باشد یا نتیجهٔ انتخاب و ارادهٔ انسان باشد (ص. ۲۳۷). سعادت غایتی است که همگان درپِی آن‌اند؛ زیرا نوعی کمال محسوب می‌شود و هر کمالی به‌دلیل خیر بودنش مطلوب انسان است. از میان امور خیر متکثّری که انسان برمی‌گزیند، سعادت سودمندترین و برترین خیر است؛ بدین‌سان سعادت کامل‌ترین غایت انسانی است که همهٔ کوشش‌ها درنهایت به‌سوی آن جهت‌می‌یابند. خیرات به دو دسته تقسیم می‌شوند: الف) برخی وسیله‌ای برای دستیابی به غایات دیگرند؛ مانند ورزش یا مصرف دارو و ب) برخی به‌دلیل خودشان برگزیده می‌شوند. سعادت در زمرهٔ این دسته از خیر است (فارابی، ۱۳۸٤، ص. ۸۳).

هر موجودی به‌گونه‌ای پدیدآمده که بتواند به بالاترین درجهٔ کمالی برسد که متناسب با مرتبهٔ وجودی خاصّ اوست. کمال ویژهٔ انسان که نهایت توان بالقوهٔ او را در مرتبهٔ انسانی‌اش نمایان می‌سازد، «سعادت نهایی» یا «سعادت قُصْوی» نامیده‌می‌شود. جزئی که برای نیل به این هدف پدیدآمده، «جزء عادل» نام دارد. هر حرفه یا فعالیتی که هدفش تحقق این غایت باشد، حرفه‌ای عادلانه و فاضله به‌شمارمی‌رود (فارابی، ۱٤۱۳ه ، ص. ۱۷۰).

فارابی (۱۹۹۱م) به مراتب مختلف سعادت معتقد است که برخی مادی‌اند. اتفاقاً این یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های فارابی و ابن‌سیناست. وی در آثارش از سعادت قصوی، سعادت دنیوی،

سعادت اخروی، سعادت حقیقی و ظنی نام‌می‌برد. وی دستیابی به هر سعادتی را در گرو رفتار و اعمال می‌داند. او معتقد است سعادت بر دو گونه است: سعادتی که تنها گمان‌می‌رود سعادت باشد، درحالی‌که در حقیقت چنین نیست؛ و سعادتی که واقعاً سعادت است و آن سعادتی است که به‌دلیل خودِ آن خواسته‌می‌شود، نه به‌عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به چیزی دیگر. هنگامی‌که این سعادت حاصل شد، دیگر نیازی به طلب چیز دیگری نیست. این سعادت در زندگی دنیوی تحقق‌نمی‌یابد؛ بلکه در زندگی دیگری است که پس از این زندگی خواهدآمد و آن را «سعادت قصوی» می‌نامند (ص. ۵۲). این همان سعادت برتر و نهایی است که باید به‌دلیل خود آن جست‌وجو شود؛ زیرا خیر مطلق است و نفس انسانی نیز زمانی‌که به‌سوی عقل بالاتر از خود میل‌کند، آن را طلب‌می‌کند. (دی‌بور، بی‌تا، ص. ۱۸۳).

فارابی (۱۹۹۶م) معتقد است غایت‌هایی مانند ثروت، کرامت و لذات اگر فقط در همین زندگی هدف قرارگیرند، سعادت واقعی نیستند. همچنین افعال و سنن را از هم تمییزمی‌دهد و توضیح‌می‌دهد آنچه به‌وسیلهٔ آن‌ها می‌توان به سعادت واقعی دست‌یافت، خیرات، زیبایی‌ها و فضایل‌اند و آنچه غیر از این‌هاست، شرور، زشتی‌ها و نقایص به‌شمارمی‌آیند (ص. ۷۹).

فارابی (۱۳۷۹) باور دارد هدف اصلی انسان رسیدن به سعادت حقیقی است؛ بنابراین باید راه‌هایی که مردم را به سعادت می‌رساند، روشن گردند. شرط رسیدن به سعادت این است که عقل فعال به مردم افاضهٔ فیض کند؛ به‌این‌صورت که نخست معارف و معقولات اولیه را افاضه‌نماید تا انسان‌ها براساس فطرت و استعداد خود به کمال برسند و سعادت را دریابند؛ البته فطرت‌ها مختلف‌اند و هر فطرتی مهیّای پذیرش معقولات نیست؛ زیرا مردم در خلقت اولیه مختلف آفریده‌شده‌اند (فارابی، ۱۳۷۹، صص. ۲۴۰-۲۳۸)؛ پس سعادت واقعی انسان زمانی تحقق‌می‌یابد که نفس او بتواند به نوعی شناخت و ارتباط با عقل فعال برسد؛ عقل فعالی که خود از ماده و بدن جداست و نوعی عقل مفارق محسوب‌می‌شود (فخری، ۲۰۰۰م، ص. ۲۰۵)؛ بنابراین فارابی سعادت قصوی را نه امری مادی و جسمانی، بلکه امری عقلی و روحانی می‌داند که تنها ازطریق شناخت عقل فعال و وصول به مرتبهٔ تأمل عقلی حاصل می‌شود.

۱-۲. نقش اجتماع در تحقق سعادت ازنظرِ فارابی

در میان متفکران مسلمان نگرش اجتماعی فارابی بر منظومهٔ فکری‌اش، ازجمله در بحث سعادت، سیطره دارد؛ به‌همین‌جهت اگرچه در مکتوبات خود دربارهٔ سعادت به‌صورت مجمل یا مفصل بحث‌کرده‌است، مفصل‌ترین، دقیق‌ترین و جدی‌ترین مباحث دربارهٔ سعادت را در ذیل مباحث اجتماعی مطرح‌کرده‌است و به نقش حاکم و حکومت در به‌دست‌آوردن سعادت توجهی زایدالوصف نموده و مفصلاً دربارهٔ نقش و شرایط حاکم مطلوب جهت ایجاد سعادت در جامعه بحث‌کرده‌است (فارابی، ۱۳٦٦، صص. ۸۷–۷۷). نکتهٔ اساسی در اندیشهٔ فارابی این است که سعادت انسانی تنها در بستر جامعه محقق می‌شود. انسان تنها در چارچوب زندگی جمعی و تعامل با دیگران قادر است به کمال نهایی دست‌یابد و به مرتبهٔ سعادت قصوی برسد (فارابی، ۱۹۵۹م، صص. ۱۱۳–۱۱۲). در سایهٔ همین نگرش شدید جامعه‌شناختی فارابی است که او سعادت فردی را منفکّ از حیات مدنی و یا زندگی در میان امت کندوکاونمی‌کند.

ازنظرِ فارابی (۱۳۸٤) فطرت هر انسانی چنین است که در آنچه که سزاوار است برای آن بکوشد، باید با انسان یا انسان‌های دیگری مربوط باشد؛ بدین‌ترتیب هر انسانی محتاج است که در راه رسیدن به این کمال از مجاورت انسان‌های دیگر و اجتماع با آن‌ها بهره‌مند باشد؛ به‌همین‌شکل در فطرت طبیعی این حیوان نهفته است که در مجاورت افراد هم‌نوع خود ساکن شود و خانه بگیرد؛ به همین دلیل است که انسان «حیوان اهل انس» یا «حیوان مدنی» نامیده‌می‌شود (ص. ۲۸). انسان ازجمله موجوداتی است که به‌تنهایی نه می‌تواند نیازهای اولیه و ضروری زندگی خود را برآورده‌کند (این نقطهٔ اشتراک فارابی و ابن‌سیناست) و نه به مراحل عالی‌تر و کمال نهایی دست یابد (این نقطهٔ اختلاف فارابی و ابن‌سیناست)؛ مگر ازطریق زندگی اجتماعی و گردآمدن شمار زیادی از انسان‌ها در یک مکان مشترک بر پایه‌ی پیوند و همکاری متقابل؛ کامل‌ترین نوع این زندگی، زندگی در یک جامعهٔ مدنی است (فارابی، ۱۳۷۹، ص. ۲۳۰)؛ براین‌اساس انسان به‌طور فطری موجودی مستقلّ و خودبسنده نیست؛ چه در حفظ بقای خود و چه در دستیابی به عالی‌ترین مراتب کمال؛ بنابراین نقش اجتماع در نظر فارابی تنها در تأمین نیازهای اولیه خلاصه‌نمی‌شود، بلکه در عالی‌ترین سطحْ ابزاری برای تحقق کمال و

سعادت نهایی انسان است. همچنین این غایت صرفاً در چارچوب مدینهٔ فاضله امکان‌پذیر می‌گردد.

فارابی (۱۳٦٤) اجتماع انسانی را نیز دو قسم می‌کند: الف) اجتماع فاضله که بر محور فضیلت، حقیقت و خیر حقیقی شکل‌می‌گیرد. در چنین اجتماعی چون غایت واحد است و برای خودِ آن مطلوب است، تضادّ و فساد درونی پدیدنمی‌آید و افراد در مسیر واحدی به‌سوی سعادت حرکت می‌کنند؛ ب) اجتماع مبتنی‌بر سود و منفعت که بر پایهٔ دادوستد و منفعت‌طلبی افراد استوار است. این‌گونه اجتماعات به‌دلیل اهداف متباین و تمایلات متضادّ فاسد و ناپایدارند و نمی‌توانند انسان را به سعادت حقیقی برسانند (ص. ۱۰۱)؛ براین‌اساس اجتماع مطلوب ازنظرِ فارابی آن است که ابزار تحقق سعادت نهایی انسان باشد و این غایت جز در پرتو اجتماع فاضله حاصل نمی‌شود.

همچنین فارابی (۱۹۹۵م) معتقد است کمال نهایی و خیر برتر در درجهٔ نخست ازطریق مدینه به‌دست‌می‌آید، نه صرفاً از راه هر نوع اجتماعی که مرتبه‌ای پایین‌تر از آن دارد. ازآنجاکه ماهیتِ خیر حقیقی این است که با اراده و اختیار حاصل شود، و شرور نیز از همین مسیر پدیدمی‌آیند، ممکن است مدینه‌ها درجهتِ همکاری برای رسیدن به برخی اهداف شر نیز شکل‌بگیرند؛ بنابراین هر مدینه‌ای لزوماً مدینه‌ای فاضله نیست و تنها آن مدینه‌ای شایستهٔ این نام است که غایتِ اجتماع در آن، همکاری برای رسیدن به سعادت واقعی باشد. چنین شهری «مدینهٔ فاضله» نام دارد و اجتماعی نیز که در آن، همکاری برای نیل به سعادت حقیقی صورت‌گیرد، «اجتماع فاضل» خواهدبود (ص. ۱۱۳).

۱-۳. مدینهٔ فاضله ازنظرِ فارابی

بر پایهٔ دیدگاه رایجْ بنیان فلسفهٔ سیاسی فارابی- چه در بحث مدینهٔ فاضله و رئیس آن، چه در طبقات اجتماعی و اهداف نهایی مدینه- بازخوانی مفاهیم افلاطونی است که او متناسب با جهان‌بینی اسلامی بازتفسیرکرده‌است (ناظرزادهٔ کرمانی، ۱۳۷٦، ص. ۸۰)؛ بااین‌حال مدینهٔ فاضلهٔ فارابی را نمی‌توان همسان با شهر افلاطونی دانست؛ زیرا مبدأ و معاد در اندیشهٔ او با الگوی یونانی تفاوت دارد. فارابی این نظریه را براساس مصالح جامعهٔ اسلامی و برمَبنای مراتب

وجودی سامان داده و در رأس آن، نبی یا فیلسوف را قرارداده‌است (فارابی، ۱۳۷۱، صص. ٦٦–٦٧). ازنظرِ او گرایش به کمال در سرشت بشر نهاده‌شده و انسان به‌عنوان حیوان مدنی تنها در پرتو تفکر متافیزیکی و پذیرش مبدأ اول، یعنی خداوند، می‌تواند به غایت خود دست‌یابد. تحقق این کمال جز در همکاری جمعی ممکن نیست؛ ازاین‌رو در کنار علوم طبیعیْ دانشی دیگر لازم است که اصول عقلانی را در پرتو زندگی اجتماعی بررسی‌کند؛ دانشی که فارابی آن را فلسفهٔ سیاسی می‌نامد (as cited in Rosenthal, 1958, p. 121).

فارابی برای نخستین بار در سنت فلسفه اسلامی الگویی منظم و نظام‌مند از مدینهٔ فاضله ارائه‌می‌دهد. ازنظرِ او سعادتْ امری جمعی و سیاسی است که تنها در بستر جامعه‌ای آرمانی و تحت هدایت رئیس اول– که می‌تواند فیلسوف یا پیامبر باشد– محقق می‌شود (علیخانی و همکاران، ۱۳۹۰، ج۳، ص. ۱۷۸). ازنظر وی مدینه‌ای فاضله است که هدف اجتماع در آن، تعاون و همکاری برای دستیابی به سعادت باشد. اجتماع چنین مردمی «اجتماع فاضل» و امت آنان «امت فاضل» نام دارد. نقطهٔ مسکونی فاضل نیز هنگامی تحقق می‌یابد که امت‌های ساکن در آن درجهتِ سعادت همیاری‌کنند (فارابی، ۱۹۹۵م، ص. ۱۱۳). سعادت در مدینهٔ فاضله ازحیثِ کمیت و کیفیت میان افراد متفاوت است و این تفاوت به میزان کمالاتی وابسته است که آنان از رهگذر افعال مدنی کسب‌می‌کنند. اگر این افعال ناپسند باشند و به سعادت حقیقی منتهی نشوند، لذت‌های حاصلْ متناسب با هیئت‌های نفسانی ناشی از آن افعال خواهدبود (فارابی، ۱۳۷۹، صص. ۲۵۰–۲٤۷).

از دیدگاه سقراط، افلاطون، ارسطو و پیروان آنان شهری فاضله است که مردم آن با همکاری درجهتِ کمال نهایی یا سعادت قصوی می‌کوشند؛ ازاین‌رو همگی باید واجد فضیلت باشند؛ برخلاف شهرهایی که غایتشان ثروت یا لذت‌های مادی است و نیازی به فضایل واقعی ندارند. هماهنگی یا عدالت ظاهری در این شهرها فضیلت حقیقی محسوب نمی‌شود (به‌نقل از فارابی، ۱۳٦٤، ص. ٤٦). فارابی (۱۹۹۵م) برای اهل مدینهٔ فاضله دو دسته ویژگی برمی‌شمارد؛ بخشی مشترک میان همهٔ اعضاست و بخشی خاصّ هر مرتبه و جایگاه. سعادت فرد در گرو پایبندی

به هر دو دسته است. تکرار این اعمالْ تدریجاً نفس را به حالت فاضل و نیکو می‌رساند و با استمرار، به مرحله‌ای می‌رسد که از ماده بی‌نیاز می‌شود؛ به‌گونه‌ای که بقای نفس وابسته به ماده نخواهدبود (ص. ۱۳۰). وی در کنار مدینهٔ فاضله از مدینه‌های ناقصه مانند جاهله، فاسقه، متبدّله و ضالّه نیز سخن می‌گوید؛ در این مُدُن یا سعادت حقیقی ناشناخته است یا انکار می‌شود (فارابی، ۱۹۹۵م، صص. ۱۲۹–۱۲۷).

به باور فارابی (۱۹۹۱م) رئیس اول کسی است که توان ایجاد سیرت‌ها و ملکات فاضله در جامعه را دارد، حتی اگر چنین صفاتی پیش‌تر در آن وجود نداشته‌باشد. او مردم را از زندگی جاهلی به‌سوی حیات فاضله هدایت‌می‌کند و بدین‌سبب شایستهٔ عنوان عالی‌ترین رهبر در نظام سیاسی فاضله است (ص. ٥٦). رئیس نخستْ فردی است که در هیچ زمینه‌ای به رهبری دیگری نیاز ندارد و همهٔ معارف برای او بالفعل تحقق‌یافته‌است. او در فلسفهٔ قدیم «پادشاه حقیقی» خوانده‌می‌شود و تنها کسی است که به‌سبب پیوند کامل با عقل فعالْ شایستهٔ دریافت وحی است. در این مرتبه عقل منفعلِ او از عقل فعال نیرویی می‌گیرد که توان شناخت حدود امور و هدایت آن‌ها به‌سوی سعادت نهایی را فراهم‌می‌سازد (فارابی، ۱۳۷۹، صص. ٢٤٦–٢٤٥). اگر رئیس اول انسانی فاضل باشد، ریاست او نیز فاضله خواهدبود و قوانینی که وضع‌می‌کند، برای رساندن خود و جامعه به سعادت قصوی است؛ بدین‌سان آن ملتْ فاضله خواهدبود (فارابی، ۱۹۹۱م، ص. ٤٣)؛ پس رئیس اول به‌واسطهٔ اتصال به عقل فعال و برخورداری از حکمت، مسیر سعادت را برای مردم ترسیم‌می‌کند و قوانین و نهادهای اجتماعی را چنان سامان‌می‌دهد که افراد نه‌تنها نیازهای مادی خود را تأمین‌کنند، بلکه امکان تعالی روحانی و معرفتی نیز برای آنان فراهم شود.

ازنظرِ فارابی (١٣٦٤) پادشاه حقیقی کسی است که غایت فرمانروایی او رساندن خود و مردم شهر به سعادت حقیقی باشد؛ ازاین‌رو او باید سعادتمندترین فرد شهر نیز باشد (ص. ٤٧). اگر کمال انسانی در قوهٔ ناطقه (نظری و عملی) تحقق‌یابد و قوهٔ متخیله نیز آمادهٔ دریافت وحی باشد، چنین فردی ازطریقِ عقل فعالْ وحی الهی را دریافت‌می‌کند؛ بدین‌گونه عقل نظریْ او را به فیلسوفی حکیم و عقلِ عملی و قوهٔ متخیله‌اش او را به پیامبری انذاردهنده بدل‌می‌سازد.

چنین انسانی در عالی‌ترین مرتبهٔ کمال انسانی قرار دارد، با عقل فعال متحد است و بر همهٔ افعال لازم برای نیل به سعادت آگاه است. شرط ریاست در مدینهٔ فاضله همین شناخت است، همراه با توانایی بیان خیالی و هنرمندانهٔ معارف برای مردم و نیز توان هدایت آنان به‌سوی سعادت (فارابی، ۱۹۹۵م، ص ۱۲۱).

بدین‌سان مدینهٔ فاضله با ریاست فیلسوف ـ حاکم بستر مستقیم تحقق سعادت عقلانی است؛ زیرا تنها در این نظام سیاسی است که زمینهٔ اتصال به عقل فعال و دستیابی به غایت انسانی فراهم می‌شود؛ بنابراین از دیدگاه فارابی حاکم کسی است که علوم نظری را تا مرتبهٔ عقل فعال آموخته‌است و توان تدبیر امور اجتماعی و سیاسی را دارد. او همانند پیامبر یا فیلسوف، واسطهٔ عقل فعال و مردم است. در حقیقت میان فیلسوف مطلق و رئیس نخستین مدینه تفاوتی وجود ندارد؛ زیرا فیلسوف واقعی نه‌تنها علوم نظری را فهم‌می‌کند، بلکه آن‌ها را در عرصهٔ اجتماعی و عملی تحقق‌می‌بخشد. هرچه توان او در اجرای این آموزه‌ها بیشتر باشد، فلسفهٔ او کامل‌تر خواهدبود؛ بدین‌ترتیب انسان کامل کسی است که نخست به فضایل نظری و سپس به فضایل عملی دست‌یافته‌باشد و درنهایت آن‌ها را متناسب با ظرفیت‌های جامعه به‌طور عینی محقق‌سازد (فارابی، ۱۳۸٤، ص. ٦۸).

۲. دیدگاه ابن‌سینا

ابن‌سینا (۳۷۰–٤۲۸ هـ‌ق) از برجسته‌ترین فیلسوفان مشاء جهان اسلام است که نظام فلسفی وی تأثیری عمیق بر تفکر اسلامی و غربی داشته‌است؛ بنابراین تحلیل دیدگاه وی دربارهٔ نقش جامعه در فرآیند دستیابی به سعادت، ما را با پیوند عمیق میان انسان‌شناسی، اخلاق و فلسفه سیاسی در سنت مشائی اسلامی آشنا می‌سازد.

۲-۱. چیستی سعادت ازنظرِ ابن‌سینا

از دیدگاه ابن‌سینا (۱۳۸۳) سعادت عبارت است از پاکی جان که در دو جنبهٔ اصلی تجلی می‌یابد: نخست تحقق و صورت‌بندی واقعیت در ذهن و دوم، دوری از آلایش‌های ناشی از طبیعت. به‌بیان‌دیگر ابن‌سینا دستیابی به سعادت را مشروط به پاکی از تأثیرات طبیعت می‌داند و راه رسیدن به آن را عمدتاً ازطریقِ کسب علم و تعقل معرفی‌می‌کند (ص. ۱۰). وی همچنین

سعادت را حاصل دستیابی به کمال می‌داند. منظور او از «کمال» رسیدن به نهایی‌ترین غایتی است که هر موجود توان دستیابی به آن را دارد. به باور ابن‌سینا اشتیاق حرکت به‌سویِ این غایت نهایی در وجود هر موجود نهاده‌شده‌است، مگر اینکه موانعی مسیر رسیدن به آن را سدکنند (ابن‌سینا، ۱٤۰۰، ص. ۲٦۳).

ابن‌سینا (۱۳٦۳) مردم را ازلحاظِ تمایل به سعادت به دو دسته تقسیم می‌کند: الف) گروهی که مانند حیوانات به‌دنبال سعادت مادی‌اند و ب) گروهی که طالب سعادت عقلانی‌اند. تفاوت این نوع سعادت با سایر انواع آن، همانند تفاوت نفس با بدن است؛ بااین‌حال دستیابی به سعادت عالی تنها ازطریقِ همراهی و مشارکت با ساکنان ملأ اعلی در لذات عقلانی ابدی امکان‌پذیر است. ابن‌سینا معتقد است انسان برای رسیدن به این مرتبه از سعادت در زندگی دنیوی باید از هریک از علوم نظری و عملی سهم قابل‌توجهی کسب‌کرده‌باشد (ص. ۱۰۹). سعادت نفس ازآن‌جهت که به ذات خود تعلق دارد، در رسیدن آن به کمال خاصّ خویش نهفته است؛ یعنی در اینکه به عالمی عقلانی تبدیل‌گردد. سعادت نفس ازجهتِ پیوند و رابطه‌اش با بدن، در این است که دارای حالت استیلا و چیرگی بر بدن باشد (ابن‌سینا، ۱۳٦۳، ص. ۱۱۰).

نفس انسانی و قوهٔ عقلانی به‌ضرورت از کمالی خاصّ و متناسب با ذات خود برخوردار است؛ کمالی که ماهیتی عقلی و معقول دارد. این کمال زمانی تحقق‌می‌یابد که معقولات در نفس نقش‌بندند؛ ابتدا در مرتبهٔ تصور و سپس در مرتبهٔ برتر، تصدیق. در این مرحله نفس توانایی می‌یابد که حقیقت امور را ازطریقِ برهان دریابد، به یاری استدلال میان موجودات و مراتب وجود تمایز گذارد و وحدت و صفات وجود حق را بشناسد و درک‌کند (ابن‌سینا، ۱۳٦۰، ص. ۲۵۹). صورت‌های معقولی که عقل درک‌می‌کند، به‌گونه‌ای با ذات عقل متحد می‌شوند و در درون آن جای‌می‌گیرند؛ به‌طوری‌که عقلْ آن زیبایی و کمال را به‌منزلهٔ بخشی از ذات خود درمی‌یابد. در این فرآیند هم عقلِ مدرِکْ ذات خود را ادراک‌می‌کند و هم امر مدرَک، با عقل یکی می‌شود. این نوع لذت همانند لذتی است که برای مبدأ نخستین به‌واسطهٔ ادراک ذاتِ خود حاصل می‌شود. همچنین همان لذتی است که موجودات روحانی از ادراک ذات و

مقام خود بهره‌مند می‌شوند. روشن است که چنین لذتی و سعادتی که درپی آن حاصل می‌شود، به‌مراتب برتر از لذت‌های حیوانی است. این لذت عقلی نه از سنخ لذت‌هایی است که طبیعت ما به‌طور غریزی آن را طلب‌می‌کند، نه ازجمله اموری است که در فراقش حسرت‌می‌خوریم. علاوه‌بر این حتی نمی‌توانیم آن را به‌طور کامل تصورکنیم؛ بااین‌حال عقل و برهان ما را به‌سوی آن رهنمون می‌سازد و نشان‌می‌دهد که سعادت حقیقی در همین مرتبه نهفته است (ابن‌سینا، ۱۳٦۳، ص. ۱۱۲).

نفس انسانی همیشه در شرایط عادیْ ادراک درستی از لذت و کمال ندارد. گاهی مانعی مانند بیماری یا ترسْ مانع دریافت صحیح لذت حقیقی می‌شود. ابن‌سینا با بهره‌گیری از مثال‌های پزشکی و روان‌شناختیْ عمق نظریهٔ خود را دربارهٔ شرایط درک لذت و کمال توضیح‌می‌دهد. به‌نظر وی کمال ویژهٔ نفس ناطقه این است که به مرتبهٔ عقلانی برسد؛ به‌گونه‌ای که در آن، صورت کلّ هستی و نظام معقول حاکم بر کلّ و خیرِ ساری در کلّ هستی مرتسم‌گردد.

آغاز فرآیند مذکور از مبدأ کلّ هستی است و سپس، به‌سوی جواهر شریف روحانی مطلق می‌رود. پس از آن به جواهری روحانی که به‌نوعی با ابدان تعلق دارند و پس از آن، به اجسام علوی با هیئات و قوای آن‌ها می‌رود؛ به‌همین‌ترتیب ادامه‌می‌یابد تا آنگاه که نفسْ در درون خودْ هیئت تمامی هستی را به کمال دربرگیرد. در این مرحله نفس به‌صورت عالمی معقول درمی‌آید که معادل با عالم موجودِ خارجی است. مشاهده‌گرِ حسن مطلق، خیر مطلق و جمال حقیقی می‌شود، با آن یکی می‌گردد، به‌صورت و هیئت آن نقش‌می‌بندد، در زمرهٔ آن درمی‌آید و از سنخ و جوهرهٔ آن می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ٦۸۵).

این فراز اوج نگاه ابن‌سینا به سعادت و کمال انسانی را نشان‌می‌دهد؛ یعنی رسیدن به مرتبه‌ای که نفس ناطقه آینهٔ تمام‌نمای هستی شود و با نظام معقول عالم و خیر و جمال مطلق اتحادیابد. این همان تصویر نهایی او از انسان سعادتمند است که ضمن قطع تعلق کلی از دنیای مادی، ازطریقِ عقل نظری به عقل فعّال متصل می‌شود و به عالم عقلیِ کلی مبدّل می‌گردد؛ بنابراین ابن‌سینا در منظومهٔ فلسفی خودْ رسیدن انسان به سعادت حقیقی را غایت نهایی حیات عقلانی

و اخلاقی می‌داند. ازنظرِ او تنها کسانی به حقیقت انسانیت نائل می‌شوند که در زندگی پس از مرگ به سعادت واقعی دست‌پیداکنند؛ اما این سعادت نه امری عمومی، بلکه خاصّ انسان‌هایی است که استعدادهای خود را در مسیر عقلانیّت و اتصال با عقل فعال به فعلیت رسانده‌اند (این بخش نیز نقطهٔ اشتراک فارابی و ابن‌سیناست).

انسان‌های مذکور مراتب مختلفی دارند و در رأس آن‌ها کسی قرار دارد که از قوهٔ نبوّت را داراست. ابن‌سینا قوهٔ نبوّت را برخوردار از سه ویژگی اساسی می‌داند که یکی از این ویژگی‌ها تابع قوّهٔ عقلانی است که عبارت است از نیروی حدس بسیار قوی. چنین فردی به‌واسطهٔ اتصال شدید با عقل فعال می‌تواند بدون تعلیم مستقیم ازسویِ دیگران، از مقدمات بدیهی به نتایج ثانویه دست‌یابد. درواقع این حالت جوهری‌ترین ویژگی قوهٔ نبوّت و نشانهٔ اتصال نفس نبی با عقل فعال است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۱۵)؛ بنابراین سعادت حقیقی نزد ابن‌سینا تنها ازطریقِ سیر عقلانی و اخلاقی به‌سوی عقل فعال ممکن می‌گردد؛ و نبوّت مرتبه‌ای از این سیر است که در آن، انسان در عالی‌ترین درجه از اتصال با عقل فعال قرار دارد. چنین انسانی نه‌تنها از سعادت شخصی برخوردار است، بلکه واسطهٔ هدایت دیگران به‌سوی سعادت نیز می‌شود. به‌تعبیردیگر نبوت در اندیشهٔ ابن‌سینا تجلی کامل تحقق عقل بالقوه به عقل بالفعل است و این همان نهایت کمال انسانی و غایت فلسفهٔ عملی است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ٦٨٦).

پس می‌توان گفت که ازنظرِ ابن‌سینا سعادت حقیقیْ امری فردی و فرامادی است و هرچند در مراتب پایین‌تر نیازمند اخلاق، ریاضت و حتی هدایت پیامبر است، درنهایتْ کمال انسان وابسته به اتصال عقل نظری به عقل فعال است، نه وابسته به اجتماع و سازوکارهای مدنی. درمقابلْ فارابی نیز سعادت نهایی را کمال عقل نظری می‌داند؛ اما باور دارد این کمالِ برین تنها در بستر اجتماع فاضله و با اتکا به ساختارهای سیاسی ـ مدنی امکان‌پذیر است.

۲-۲. نقش جامعه در تحقق سعادت ازنظرِ ابن‌سینا

فارابی و ابن‌سینا در بحث سیاست نفس دو رویکرد متفاوت دارند. فارابی حرکت را از کل به جزء سامان‌می‌دهد؛ ابتدا جایگاه حاکمان و سپس طبقات اجتماعی و درنهایت فرد را بررسی‌می‌کند و بدین‌سان اصلاح فرد را وابسته به ساختار کلان جامعه می‌داند. درمقابلْ ابن‌سینا از جزء به کل

پیش‌می‌رود و اصلاح فرد را مقدمهٔ اصلاح جامعه می‌انگارد. او بر تربیت نفس ناطقه و تسلط عقل بر قوای دیگر تأکیدمی‌کند و سعادت را در شناخت و رفع آفات ناشی از پیوند نفس با ماده می‌داند؛ بنابراین فارابی جامعه را شرط اصلاح فرد و ابن‌سینا فرد را آغاز اصلاح جامعه می‌شمارد (به‌نقل از فاخوری، ۱۳۷۳، ص. ۵۱۰).

ابن‌سینا (۱۳۸۳) معتقد است انسان برای رسیدن به سعادت نیازمند اعتقاد صحیح و رعایت برخی اوامر و ترک نواهی شرعی است. تحقق این هدف صرفاً با قوهٔ ناطقهٔ انسان ممکن نیست؛ بلکه همراهی و حمایت شریعت نیز ضروری است. ازنظرِ ابن‌سینا هر انسانی که اعتقادش با دستور الهی هماهنگ باشد، به سعادت دست‌می‌یابد و هرکس که برخلاف آن عمل‌کند، در شقاوت باقی‌می‌ماند (ص. ۸٦). همچنین ابن‌سینا (۱۳۷۵) به نیاز انسان به زندگی جمعی توجه‌کرده‌است و باور دارد زیست انفرادی انسان انجام‌دادن بسیاری از امور را برای او دشوار می‌سازد، حتی اگر ازلحاظِ نظری ممکن باشد. به‌عبارت‌دیگر جامعه برای رفع نیازهای متعدد انسان و تسهیل زندگی او ضروری است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۱٤٤).

بحث ابن‌سینا دربارهٔ مدینه با مسئلهٔ قرارداد و معامله آغازمی‌شود و سپس به بحث از شریعت و نبوت کشیده‌می‌شود؛ جایی که پیامبر به‌عنوان قانون‌گذار و سامان‌دهندهٔ سنت‌ها معرفی‌می‌شود. نکتهٔ مهم این است که در اندیشهٔ سیاسی پیشینیان اسلامیِ ابن‌سینا مفهوم قانون به این معنا چندان برجسته نبوده‌است. در ادامه نیز ابن‌سینا توضیح‌می‌دهد شریعتِ آورده‌شده توسط پیامبر، پس از او جایگزین شخص وی می‌شود و این شریعت است که استمرار نظم اجتماعی و جلوگیری از فروپاشی سیاسی را تضمین‌می‌کند (به‌نقل از محمدی‌کیا، ۱٤۰۱، ص. ۷۱). بخش عمده‌ای از مباحث سیاسی ابن‌سینا در کتاب *الهیات شفا* و در ذیل بحث نبوت طرح‌شده‌است. او در این زمینه تلاش‌می‌کند تا نظریه‌ای فلسفی ارائه‌کند که از یک سو با مبانی شریعت سازگار باشد و ازسویِ دیگر با دستگاه کلی فلسفی و نگرش او نسبت به جهان هماهنگی داشته باشد (نصر، ۱۳۷۱، ص. ٤۹). ابن‌سینا می‌کوشد از یک سو پیوند انسان با عالم قدسی و مراتب متعالی وجود را برقرارسازد و ازسویِ دیگر، بر بُعد اجتماعی انسان و ضرورت

همکاری و همیاری میان افراد برای سامان‌یابی زندگی جمعی تأکیدورزد (ابن‌سینا، ۱۳٦۳، ص. ۱۱۵).

تفاوت بنیادین دیدگاه فارابی و ابن‌سینا در باب نقش اجتماع در سعادت انسانی این است که فارابی اجتماع را هنگامی اصیل و کارآمد می‌داند که غایت آن تحقق سعادت نهایی در مدینهٔ فاضله باشد (فارابی، ۱۹۹۵م، ص. ۱۱۳)، درحالی‌که ابن‌سینا نقطهٔ عزیمت را در ضرورت طبیعی و اجتناب‌ناپذیر انسان به زندگی اجتماعی برای رفع نیازهای معیشتی و برقراری قانون و عدالت قرارمی‌دهد. فارابی وجود جامعه را برای سعادت ضروری می داند؛ لذا مفصلاً به نحوهٔ بنای مدینهٔ فاضله می‌پردازد و پیامبر را به‌عنوان رئیس مدینه به‌عنوان عنصری کلیدی در نیل به سعادت معرفی‌می‌کند؛ اما ابن‌سینا جامعه را برای سعادت ضروری نمی‌داند و لذا بنای جامعه صرفاً برای رفع حوائج دنیوی و معیشت مادی اوست که اساساً ازنظرِ ابن‌سینا سعادت محسوب نمی‌شوند و پیامبر هم صرفاً به‌عنوان یک قانون‌گذار برای حفظ نظم و جلوگیری از فروپاشی اجتماعی معرفی می شود. به‌اعتقاد ابن‌سینا انسان از سایر حیوانات با این ویژگی متمایز است که نمی‌تواند به‌تنهایی و به‌صورت فردی زندگی خود را سامان‌دهد و بدون شریکی که او را در تأمین نیازهای ضروری‌اش یاری‌کند، امر معاش خود را اداره‌نماید. انسان ناگزیر است در کنار همنوعان خود زندگی‌کند و دیگری نیز به‌نوبهٔ خود نیازمند یاری همنوع خود است؛ برای مثال یکی برای دیگری کشاورزی‌می‌کند و دیگری برای او نان می‌پزد و... آنگاه که گرد هم آیند، نیازهایشان برطرف می‌شود؛ ازهمین‌رو انسان‌ها به ساخت شهرها و تشکیل اجتماعات ناگزیر شدند (ابن‌سینا، ۱۳۷٦، ص. ٤۸۷).

اگر کسی بدون درنظرگرفتن لوازم و شرایط زندگی مدنیْ تنها به گردهمایی با دیگران بسنده‌کند، درواقع او به نوعی از موجودات شباهت دارد که شباهت اندکی با انسان دارند و فاقد کمالاتی است که ویژگی انسان کامل محسوب می‌شود؛ بااین‌حال حتی چنین افرادی نیز ناگزیر از زندگی اجتماعی‌اند و خواه‌ناخواه به نوعی از زندگی مدنی شبیه می‌شوند؛ پس وقتی این نکته بدیهی است که بقای انسان در گرو مشارکت با دیگران است، باید دانست که این

مشارکت جز از راه معامله تحقق‌نمی‌یابد. معامله نیز نیازمند قانون و عدالت است. قانون و عدالت به‌نوبهٔ خود نیازمند وضع‌کننده و برپادارنده‌ای هستند. همچنین این واضع قانون باید بتواند مردم را خطاب قراردهد و آن‌ها را به رعایت قوانین ملزم سازد. این شخص باید انسانی از میان خود مردم باشد؛ چراکه واگذاری امرْ به آراء مردم و رهاکردن آن به داوری‌های فردی موجب اختلاف می‌شود و هرکس آنچه را به نفع خود است، عدالت، و آنچه را به زیان اوست، ظلم خواهدنامید؛ ازاین‌رو انسان برای حفظ نوع بشر و تحقق وجود او به چنین شخصی که بتواند قانون بگذارد و عدالت را برقرارسازد، نیاز بیشتری دارد تا به رویش موی مژه یا ابرو، یا فرورفتگی کف پا و دیگر منافعی که در اصل بقا ضروری نیستند، بلکه تنها نقش کمک‌کننده در بقا دارند؛ پس وجود انسانی شایسته برای قانون‌گذاری و اجرای عدالتْ امری ممکن است (ابن‌سینا، ۱۳۷٦، ص. ٤۸۷).

برخلاف فارابی که فیلسوف را محور اندیشهٔ سیاسی خود قرارمی‌دهد، ابن‌سینا نبی را در مرکز می‌نشاند؛ زیرا به‌باور او فیلسوف هرگز نمی‌تواند از ویژگی‌ها و کارکردهای پیامبر برخوردار باشد. نگاه ابن‌سینا به وحی، نبوت و سنت الهی معطوف است و تحلیل او از اجتماع نیز رویکردی عقلانی ـ دینی دارد که بر شریعت استوار است. تفاوت دیگر میان این دو فیلسوف در تبیین ضرورت نبی و امام برای جامعه آشکار می‌شود. ابن‌سینا در چارچوب فلسفهٔ سیاسی خود به چرایی نیاز فرد و اجتماع به پیامبر و امام برای تأمین مصالح و بقای آنان می‌پردازد و حتی مقداری به مباحث تاریخ اسلام وارد می‌شود. درمقابلْ رویکرد فارابی به مسئلهٔ اجتماعْ عقلانی و وجودشناختی است و کمتر جنبهٔ دینی ـ تاریخی دارد (علی‌یاری، ۱۳۹۷، صص. ۱۲۲-۱۲۳).

ابن‌سینا (۱۳۸۱) در الإشارات و التنبیهات نیز لزوم همکاری و معامله را عامل تشکیل اجتماع انسانی دانسته و معتقد است انسان به‌تنهایی و بدون همراهی هم‌نوعان خود قادر به تأمین نیازهای زندگی و دستیابی به موفقیت در امور مختلف نخواهدبود. همکاری و تعامل متقابل میان افراد سبب می‌شود هرکس بخشی از بار مسئولیت‌های دیگری را بر دوش بکشد؛

مسئولیت‌هایی که اگر فرد بخواهد به‌تنهایی عهده‌دار شود، بسیار سنگین یا حتی غیرممکن خواهندبود؛ براین‌اساس وجود روابط عادلانه میان انسان‌ها ضرورت می‌یابد. روابطی که باید به‌وسیلهٔ شریعت تنظیم و ازسویِ شارع مقدس واجب شمرده‌شوند. این ضرورت در آیات الهی تصریح‌شده و منشأ آن، اراده و فرمان خداوند متعال است (ص. ۳۵٦).

ازنگاه ابن‌سینا (۱۳۸۱) تحقق عدالت در جامعه مستلزم این است که برای نیکوکاران پاداش و برای بدکاران کیفر درنظرگرفته‌شود؛ امری که تنها ازجانبِ حاکم شرع و شارع مقدس قابل‌اجراست. شناخت این مقامْ زمینه‌ساز شکل‌گیری چرخه‌ای پایدار برای حفظ و انتقال دانش و ارزش‌های اجتماعی می‌شود؛ برهمین‌اساس عباداتی بر مؤمنان واجب شده‌است که یاد خدا را زنده نگاه‌می‌دارد و با تکرار مستمر، دعوت به عدالت را استمرار می‌بخشد و درنهایت، بنیان زندگی جمعی انسان‌ها را استوار می‌سازد (ص. ۳۵٦)؛ ازاین‌رو ضرورت دارد پیامبری برانگیخته‌شود که از جنس انسان باشد، اما واجد ویژگی‌هایی داشته‌باشد که در دیگر افراد یافت‌نمی‌شود. این ویژگی‌ها باید به‌گونه‌ای باشد که مردم در او امر خارق‌العاده‌ای را دریابند که خود فاقد آن‌اند و بدین‌سبب، جایگاه و منزلت او از دیگران متمایز گردد. این تمایز در قالب ظهور معجزاتی که در منابع معتبر به آن‌ها اشاره‌شده‌است، آشکار می‌شود. هرگاه چنین شخصی وجود یابد، لازم است که او به اذن و فرمان الهی همراه با وحی و تأیید روح‌القدس، عهده‌دار تشریع احکام و سنن برای هدایت مردم در امور دینی و اجتماعی گردد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۷۰۹)؛ براین‌اساس ابن‌سینا تصدیق‌می‌کند که انسان به‌تنهایی قادر به تأمین نیازهای معیشتی و حفظ عدالت در جامعه نیست و به‌این‌منظور به همکاری و تعامل اجتماعی نیاز دارد. از دیدگاه او پیامبر نه‌تنها واسطهٔ وحی، بلکه ضامن ایجاد نظم و عدالت در جامعه و تشریع احکام و عبادات است تا زندگی جمعی و انتقال ارزش‌های اجتماعی پایدار شود. درمقابلْ فارابی پیامبر و قانون‌گذار را جزء اصلی ساختار مدینهٔ فاضله می‌داند که تحقق آن شرط لازم برای رسیدن همگان به سعادت نهایی و کمال عقل نظری است (فارابی، ۱۹۹۵م، ص ۱۲۱).

ابن‌سینا میان نبی و فیلسوف تفاوت قائل است و رئیس مدینه را پیامبری می‌داند که به عالی‌ترین مرتبهٔ قوهٔ حدسی یا عقل قدسی رسیده و ازطریقِ آن از عقل فعال افاضه‌می‌گیرد؛ اما

فارابی چنین تمایزی را نمی‌پذیرد. رئیس مدینهٔ فاضله در اندیشه او فیلسوفی است که عقلش به فعلیت رسیده و علاوه‌بر دریافت حقایق کلی از عقل فعال، به‌سبب کمال قوه مخیله می‌تواند آن‌ها را به‌صورت جزئی درک‌کند و از گذشته و آینده آگاه شود؛ بدین‌سان او هم فیلسوف و هم نبی است؛ بنابراین تفاوت اصلی فارابی و ابن‌سینا در تعریف رئیس مدینه به نوع مسیر معرفتی‌ای بازمی‌گردد که هریک برای او قائل‌می‌شوند (به‌نقل از زارعی و همکاران، ۱۳۹۲، صص. ٦۸-٦۷).

۲-۳. ساختار اجتماعی مطلوب ازنظرِ ابن‌سینا

ابن‌سینا (۱۳۷٦) در تبیین ساختار اجتماعی خلیفه‌محور بر لزوم تصریح واضع قانون به وجوب اطاعت از جانشین تأکیدمی‌کند. نصب خلیفه یا باید مستقیم به حکم او باشد یا ازطریقِ اجماع اهل فضل بر فردی شایسته که آشکارا ازسویِ مردم تأییدشده‌است. این فرد باید توانایی کامل در تدبیر سیاسی، عقل متوازن، فضایل اخلاقی و برتری در دانش دینی داشته‌باشد. ابن‌سینا تأکیدمی‌کند اگر مردم از فرد شایسته روی‌گردان شوند و به شخصی فاقد صلاحیت روی‌آورند، چنین امری در حکم کفر است. نصب تصریحی جانشین نیز روشی حکیمانه‌تر دانسته‌می‌شود تا از نزاع و تفرقه جلوگیری‌شود. همچنین قانون باید مقررکند اگر کسی با اتکا به قدرت یا ثروت ادعای خلافت کند، مردم موظف‌اند با او مقابله‌نمایند و کوتاهی در این امر معصیت خداوند است (ابن‌سینا، ۱۳۷٦، ص. ۵۰۲).

فارابی در مباحث خود به چگونگی تعیین جانشین رئیس اول مدینه نمی‌پردازد و تنها مراتب آن را توضیح‌می‌دهد. درمقابلْ ابن‌سینا به‌طور مشخص مسئلهٔ جانشینی را مطرح‌کرده و بر این باور است که تعیین جانشین یا ازطریقِ نص صورت می‌گیرد یا با اجماع اهل سابقه؛ براین‌اساس به‌نظرمی‌رسد ابن‌سینا در بحث جانشینی به‌نوعی به رهبری عالمان دین و فقیهان اعلم با مشارکت صاحب‌نظران و کارشناسان توجه داشته‌است (به‌نقل از زارعی و همکاران، ۱۳۹۲، ص. ٦۹).

یکی از تفاوت‌های بنیادین فارابی و ابن‌سینا در رویکرد به قانون‌گذاری و هدایت جامعه است. ابن‌سینا این وظیفه را به شریعت واگذارمی‌کند و از نظریه‌پردازی فلسفی ـ سیاسی

فاصله‌می‌گیرد. درنتیجه امکان بحث فلسفی مستقل دربارهٔ جامعه محدود است و این حوزه در اختیار فقیهان و عالمان دین است. او از سیاست اقتدارگرایانه‌ای حمایت‌می‌کند که مشروعیت آن مبتنی‌بر تأملات و استنباط‌های فقیهانه است؛ موضعی که در تضاد با تلاش فارابی برای تأسیس فلسفهٔ سیاسی مستقلّ است (به‌نقل از فیرحی، ۱۳۸۸، صص. ۳٤۹–۳٤۸). ابن‌سینا وظیفهٔ پیامبران را در دو حوزه می‌داند: نخست تأمین نظم و سامان جامعه ازطریقِ حکومت و هدایت سیاسی و دوم، تنظیم و هدایت جهان معنوی با بهره‌گیری از ابزارهای فلسفی. ازنظرِ او پیامبران به مرتبه‌ای فراتر از فلاسفه دست‌یافته‌اند و قادرند جهان الهی و مراتب فرشتگان را مشاهده و درک‌کنند (as cited in Rosenthal, 2009, pp. 143-156). درواقع دیدگاه ابن‌سینا دربارهٔ امور اجتماعیْ تلفیقی از تحلیل عقلانی و آموزه‌های دینیِ برگرفته از شریعت است. پیوندی که او میان نبوت و سیاست برقرارمی‌کند، سبب شد فلسفهٔ مشرق اسلامی در مسیری قرارگیرد که امکان بحث فلسفی مستقل دربارهٔ سیاست به‌طور قابل‌توجهی محدود شود و تمرکز بر رهنمودهای دینی و فقیهانه معطوف‌گردد (شفیعی قهفرخی، ۱۳۹۰، ص. ۱۸٦).

ابن‌سینا (۲۰۰۵م) در تبیین رابطهٔ حکمت و شریعت باور دارد «حکمت» دانش و تدبیری عقلانی‌ست که انسان از آن بهره‌می‌گیرد تا آنچه بر او واجب است، به‌دست‌آورد و عملی را انجام‌دهد که رشد نفس و آمادگی او برای رسیدن به بالاترین سعادت آخرتی را فراهم‌کند. این فرآیندِ تکامل متناسب با ظرفیت‌های ذاتی انسان است. بخش نظری حکمت به حصول یقین عقلی دربارهٔ موجودات مستقل از فعل انسان می‌پردازد؛ مانند علم توحید و هیئت. هدف بخش عملی حکمت کسب یقین دربارهٔ امور وابسته به تلاش انسان و هدایت به‌سوی خیر است. نهایتِ بخش نظریْ حق، و نهایت بخش عملیْ خیر است (ص. ٦۵).

ابن‌سینا (بی‌تا) حکمت عملی را به سه شاخه تقسیم‌می‌کند: ۱) حکمت مدنی؛ ۲) حکمت منزلی و ۳) حکمت خُلقی. بنیان هر سه شاخه از شریعت الهی است و کمال آن‌ها نیز با شریعت تبیین می‌شود. سپس عقل نظری انسان با تدوین و به‌کارگیری قوانین عملیْ این حوزه‌ها را تکمیل‌می‌کند. «حکمت مدنی» مطالعه و سامان‌دهی مشارکت و همکاری افراد جامعه برای

تأمین مصالح مادی و بقای نوع انسان است. «حکمت منزلی» بررسی روابط خانوادگی شامل همسران، پدر و فرزند و مالک و خدمتکار برای تحقق مصالح خانوادگی است. «حکمت خُلقی» معرفی فضایل اخلاقی و راه‌های تقویت آن‌ها و نیز شناسایی رذایل و ارائهٔ راهکارهای دوری از آن‌هاست تا نفس انسانی به کمال برسد (ص. ۳۰).

همان‌طور که ملاحظه‌می‌شود ابن‌سینا حکمت مدنی را دانشی می‌داند که به بررسی و تنظیم شیوه‌های مشارکت و همکاری افراد در جامعه می‌پردازد تا از رهگذر آن، مصالح مادی، سامان زندگی اجتماعی و استمرار بقای نوع انسان تأمین‌گردد؛ بنابراین بررسی‌های دقیق در اندیشهٔ ابن‌سینا نشان‌می‌دهد هنگامی که وی به بحث از سعادت نهایی انسان می‌پردازد، منحصر به حوزهٔ حکمت و کمالات عقلی است؛ جایی که اتصال عقل نظری به عالم معقولات و دستیابی به معرفت یقینی مطرح‌می‌شود. در این مقامْ او دیگر به اجتماع و مدینه به‌عنوان شرط یا عامل دستیابی به سعادت اشاره‌نمی‌کند؛ بلکه سعادت حقیقی را امری فردی و مبتنی‌بر تحقق مراتب عالی حکمت می‌داند.

نتیجه‌گیری

همان‌طور که ملاحظه‌کردید، میان دو فیلسوف برجستهٔ مکتب مشاء، یعنی فارابی و ابن‌سینا، در نحوهٔ تبیین رابطهٔ اجتماع و سعادت درعینِ وجود شباهت‌های اساسی و انکارناپذیر در بحث از چیستی سعادت قصوی، تفاوت‌های چشمگیری نیز به‌ویژه در نقش اجتماع در این سعادت برین وجود دارد. می‌توان این شباهت‌ها و تفاوت‌ها را در چند محور اصلی بیان‌کرد:

۱) فارابی و ابن‌سینا در این دیدگاه مشترک‌اند که هر دو، سعادت حقیقی انسان را در کمال عقلانی و اتصال عقل نظری به عالم معقولات می‌دانند؛ اما در تبیین آن‌ها از نقش اجتماع در این مسیر تفاوتی بنیادین وجود دارد. فارابی سعادت عقلانی را امری اجتماعی ـ سیاسی و وابسته به مدینهٔ فاضله می‌داند؛ درحالی‌که ابن‌سینا سعادت حقیقی را بیشتر فردی می‌داند و اجتماع را تنها مقدمه‌ای برای تأمین شرایط زندگی و آموزش عمومی قلمدادمی‌کند.

۲) تفاوت اساسی فارابی و ابن‌سینا پیرامون سعادت در دو محور آشکار می‌شود: الف) در شیوه دستیابی به سعادت و ب) در برداشت از یگانگی یا تکثر مراتب آن. فارابی سعادت را

امری ذومراتب می‌داند و بر وجود درجات گوناگون آن تأکیدمی‌کند؛ درحالی‌که ابن‌سینا سعادت را صرفاً به‌عنوان غایت قصوی و یگانه تلقی‌می‌کند؛ بنابراین هرچند هر دو فیلسوف در تعریف سعادت به‌عنوان کمال عقل نظری اتفاق‌نظر دارند، در تبیین راه‌های وصول به آن و در تلقی از مراتب یا انحصار سعادت اختلاف‌نظر دارند.

۳) فارابی سعادت انسانی را امری اجتماعی و جمعی می‌داند و معتقد است بدون زندگی در بستر اجتماع نیل به کمال و سعادت قصوی ممکن نیست. درمقابلْ ابن‌سینا سعادت را بیش از هر چیز در گرو اعتقاد صحیح و التزام به شریعت می‌داند. او گرچه به ضرورت اجتماع برای رفع نیازهای مادی و تسهیل مسیر کمال توجه دارد، آن را شرط انحصاری سعادت نمی‌شمارد؛ بنابراین فارابی اجتماع را شرط مطلق سعادت معرفی‌می‌کند، حال اینکه ابن‌سینا نقش آن را بیشتر در سامان‌دهی زندگی مادی و فراهم‌کردن بستر رشد انسانی می‌بیند.

٤) فارابی برای تحقق سعادتْ الگوی مدینهٔ فاضله را طرح‌می‌کند که در آن، رئیس اول (فیلسوف یا پیامبر) هدایت جامعه را برعهده دارد. از نگاه او پیامبر و فیلسوف در مقام رهبری مدینه هم‌سنخ‌اند و هر دو توانایی رساندن جامعه را به سعادت نهایی دارند؛ اما ابن‌سینا جامعه را ضرورتی صرفاً معیشتی می‌داند و پیامبر را قانونگذاری می‌شمارد که وظیفه‌اش حفظ نظم اجتماعی است، نه رساندن انسان به سعادت قصوی؛ به‌این‌ترتیب درحالی‌که پیامبر نزد فارابی نقشی کلیدی در نیل به سعادت دارد، در اندیشهٔ ابن‌سینا این نقش بیشتر ناظر به حفظ انسجام و بقای اجتماع است.

۵) در مسیر اصلاح انسان و جامعه نیز دو رویکرد متباین شکل‌می‌گیرد. فارابی از کل به جزء حرکت‌می‌کند و اصلاح فرد را وابسته به اصلاح ساختار سیاسی و اجتماعی می‌داند. او معتقد است نظام رهبری جامعه بنیان اصلی تهذیب فرد است. درمقابلْ ابن‌سینا حرکت را از جزء به کل آغازمی‌کند و اصلاح فرد را مقدمهٔ اصلاح جامعه می‌شمارد. وی بر تربیت نفس ناطقه و تسلط عقل بر قوای دیگر تأکیدمی‌کند و سعادت را در گرو تهذیب فردی می‌داند؛

بنابراین فارابی اصلاح فرد را ذیل اصلاح جامعه قرارمی‌دهد، اما ابن‌سینا نقطهٔ آغاز اصلاح اجتماعی را در پرورش فرد جست‌وجومی‌کند.

٦) ابن‌سینا مباحث مربوطبه مدینه را با مفهوم قرارداد و معامله آغازمی‌کند و سپس به شریعت و نبوت پیوندمی‌زند. در اندیشهٔ او پیامبر قانونگذاری است که پس از رحلتش شریعت جایگزین او می‌شود و استمرار نظم اجتماعی را تضمین‌می‌کند؛ بدین‌ترتیب فلسفهٔ سیاسی ابن‌سینا در پیوندی تنگاتنگ با الهیات و نبوت قرار دارد. او از یک سو پیوند میان انسان و مراتب قدسی را برقرارمی‌سازد و ازسویِ دیگر بر ضرورت همکاری و همیاری اجتماعی تأکیدمی‌کند. درمقابلْ فارابی اساساً فیلسوفی سیاسی است که آثارش را با دغدغه‌ای صریح دربارهٔ سیاست و اخلاق سامان‌داده‌است.

۷) تفاوت بنیادین دیگر دو فیلسوف در نحوهٔ مواجهه با قانون‌گذاری و سیاست است. ابن‌سینا وظیفهٔ هدایت جامعه را به شریعت واگذارکرده و به‌این‌ترتیب امکان نظریه‌پردازی فلسفی ـ سیاسی مستقل را محدود می‌سازد. او سیاست را بر مدار شریعت و استنباط‌های فقیهانه مشروعیت می‌بخشد و از سیاستی اقتدارگرایانه حمایت‌می‌کند؛ امّا فارابی با تأسیس فلسفهٔ سیاسی مستقل می‌کوشد مبنایی عقلانی برای حیات جمعی و سعادت انسانی فراهم‌آورد. پیامد اندیشهٔ ابن‌سینا آن بود که پس از او فلسفهٔ اسلامی در مشرق جهان اسلام بیشتر به‌سمت الهیات، اخلاق فردی و فلسفهٔ اولی سوق‌یافت و میدان سیاست به‌تدریج در اختیار فقیهان و عالمان دین قرارگرفت.

منابع

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳٦۳). المبدأو المعاد (عبدالله نورانی. به‌تصحیح). تهران: مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک‌گیل.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). الاشارات و التنبیهات. قم: دار البلاغة.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱). الإشارات و التنبیهات (مجتبی زارعی، به‌تحقیق). قم: بوستان کتاب.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷٦). الإالهیات من کتاب الشفاء (علامه حسن‌زادهٔ آملی، به‌تحقیق). قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (١٤٠٠). رسالة في السعادة (رسائل ابن‌سینا). قم: بیدار.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (١٣٦٠). رسائل ابن‌سینا (رسالة أقسام نفوس) (ضیاءالدین دری، به‌ترجمه). تهران: مرکزی.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳). رسالهٔ نفس (موسی عمید، به‌حواشی و تصحیح). همدان: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (بی‌تا). رسائل ابن‌سینا (عیون الحکمة (ابن‌سینا)). قم: بیدار.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۲۰۰۵م). مبحث عن القوی النفسانیة، أو الکتاب في النفس علی سنه الإختصار. (ادواردون دایک، به‌تصحیح). بیروت: دار و مکتبة بیبلیون.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). النجاة (محمدتقی دانش‌پژوه، به‌تصحیح) تهران: دانشگاه تهران.

تورانی، اعلی؛ عمرانیان، سیده نرجس؛ و مرتضوی، ام‌البنین (۱۳۹۱). رابطهٔ سعادت و سیاست از دیدگاه فارابی. نشریهٔ آموزه‌های فلسفهٔ اسلامی، ۷ (۱۰)، ۱۲۰-۱۰۷.

دی‌بور، تجتیز جی. (بی‌تا). تاریخ الفلسفة في الإسلام (محمد عبدالهادی بوریده، به‌ترجمه). بیروت: دار النهضة العربیة.

ذبیحی، محمد (١٤٠٢). حکمت عملی از نگاه فیلسوفان مسلمان فارابی، ابن‌سینا و ملاصدرا. تهران: سمت.

زارعی، طیبه، و رحیمیان، سعید (۱۳۹۲). بررسی مدینهٔ عادله ازمنظرِ ابن‌سینا با تطبیق بر آرای فارابی. دوفصلنامهٔ علمی ـ پژوهشی حکمت سینوی، ۱۷(۵۰)، ۷۸-۵۸.

شفیعی قهفرخی، امید (۱۳۹۰). سیاست در سپهر سعادت ـ سیاست در اندیشهٔ سیاسی مسلمانان. سورهٔ اندیشه، شمارهٔ ۵۲ و ۵۳، ۱۸۸-١٨٤.

عروتی موفق، اکبر (۱۳۹۲). سعادت در حکمت مشاء (مطالعهٔ موردی افلاطون، ارسطو، فارابی و سهروردی) (پایان‌نامهٔ دکتری). قابل‌بازیابی از گنج، پایگاه اطلاعات علمی ایران (ایرانداک ش. ۱۹۵۹۲۹/ و تاریخ ۱۳۹۵/۹/٦).

علی‌یاری، حسن (۱۳۹۷). روش‌ها و مؤلفه‌های فلسفهٔ سیاسی ابن‌سینا. دوفصلنامه علمی ـ پژوهشی حکمت سینوی، ۲۲(۵۹)، ۱۲۸-۱۱۰.

علیخانی، علی‌اکبر (۱۳۹۰). اندیشهٔ سیاسی متفکران مسلمان (۱۹ جلد). تهران: پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

فارابی، محمد بن محمد (۱۹۹۵م). آراء اهل المدینة الفاضلة (علی بوملحم، به‌شرح). بیروت: دار و مکتبة الهلال.

فارابی، محمد بن محمد (۱۹۹٦م). إحصاء العلوم (علی بوملحم، به‌شرح). بیروت: دار و مکتبة الهلال.

فارابی، محمد بن محمد (۱٤۱۳ه). الأعمال الفلسفیة (تحصیل السعادة و التنبیه علی سبیل السعادة) (جعفر آل‌یاسین، به‌تحقیق). بیروت: دار المناهل.

فارابی، محمد بن محمد (۱۳۷۱). التنبیه علی سبیل السعادة (جعفر آل‌یاسین، به‌تحقیق). تهران: انتشارات حکمت.

فارابی، محمد بن محمد (۱۳٦٦). السیاسة المدینة (چاپ اول). تهران: الزهراء.

فارابی، محمد بن محمد (۱۳۷۹). سیاست مدنیه (سید جعفر سجادی، به‌ترجمه). تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

فارابی، محمد بن محمد (۱۳۸٤). سعادت از نگاه فارابی (تحصیل السعادة و التنبیه علی سبیل السعادة) (علی‌اکبر جابری مقدم، به‌ترجمه). قم: دارالهدی.

فارابی، محمد بن محمد (۱۳٦٤). فصول منتزعه (فوزی متری نجار، به‌تحقیق). تهران: مکتبة الزهراء.

فارابی، محمد بن محمد (۱۹۹۱م). کتاب الملة و نصوص أخری (محسن مهدی، به‌تحقیق). بیروت: دار المشرق.

فارابی، محمد بن محمد (۱۹۵۹م). مبادی آراء المدینة الفاضلة (البیر نصری نادر، به‌تحقیق). بیروت: المطبعة الکاثولیکیة.

فاخوری، محمد (۱۳۷۳). تاریخ فلسفه در جهان اسلامی (عبدالمحمد آیتی، به‌ترجمه). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

فیرحی، داود (۱۳۸۸). قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام. تهران: نشر نی.

فخری، ماجد (۲۰۰۰م). تاریخ الفلسفة الإسلامیة منذ القرن الثامن حتی یومنا هذا (کمال یازجی، به‌ترجمه). بیروت: دار المشرق.

نصر، سید حسین (۱۳۷۱). سه حکیم مسلمان (احمد آرام، به‌ترجمه). تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.

محمدی‌کیا، طیبه (۱٤۰۱). انسان و سیاست در فلسفهٔ سیاسی ابن‌سینا. دوفصلنامه علمی ـ پژوهشی حکمت سینوی، ۲٦(٦۸)، ۷٤-۵۱.

ناظرزاده کرمانی، فرناز (۱۳۷٦). فلسفهٔ سیاسی فارابی. تهران: دانشگاه الزهرا (س).

Rosenthal, Erwin J. (2009). *IBN SINA: Thesynthesis political Thought in Medieval islam Cambridge*. university press, 143-156.

Rosenthal, Ervin J. (1958). *Political Thought in Medieval Islam*. Cambridge: Cambridg university press, p. 121.

Biannual Scientific Journal of Avicennian Philosophy
Vol. 29, No. 74/ Fall & Winter 2025

Research Article

A Comparative Study of Reducing Death Anxiety from the Perspectives of Avicenna and Irvin D. Yalom

Mohammad Javad Pashaei[1] Seyed Rouhollah Doaei[2]

Doi:
10.30497/AP.2025.248758.1750

Abstract

Death anxiety, as one of the most fundamental human anxieties, has been addressed both in philosophy and psychology. This study aims to compare the perspectives of Avicenna, the eminent Islamic philosopher and physician, and Irvin Yalom, the contemporary existential psychotherapist, in analyzing the causes, nature, and therapeutic approaches to death anxiety. The research adopts a comparative analytical method, utilizing strategies and tools of documentary analysis. Avicenna, relying on metaphysical principles and belief in the immortality of the soul, regards death as a passage to perfection and eternal bliss, and considers the causes of death anxiety to be primarily rooted in cognitive ignorance regarding the nature of death and the life thereafter. His solution focuses on correcting beliefs and cognitive restructuring based on divine wisdom. In contrast, Yalom, with a secular and humanistic approach, views death as the definitive end of consciousness and sees the resulting anxiety as an opportunity for a more authentic life. In addition to cognitive restructuring, he employs methods such as exposure, emotional catharsis, and acceptance to alleviate death anxiety. The findings indicate that, despite fundamental differences in foundations and methods, both thinkers emphasize the role of cognitive causes in death anxiety and the importance of changing one's perspective.

Keywords: Death anxiety, thanatophobia, Avicenna, Irvin Yalom, cognitive, restructuring.

---

1 . (Corresponding Author) Associate Professor, Department of Philosophy and Wisdom, Shahed University, Tehran, Iran. mjpashaei@shahed.ac.ir
2. M.A. Graduate in General Psychology, Islamic Azad University, Qom, Iran. doaee.1818@gmail.com

دوفصلنامهٔ علمی حکمت سینوی، مقالهٔ پژوهشی، دورهٔ ۲۹، شمارهٔ ۷٤، پاییز و زمستان ۱٤۰٤، صص ۲۰۲-۱۸۱

هم‌سنجی اضطراب مرگ از دیدگاه ابن‌سینا و اروین یالوم

محمد جواد پاشایی*[۱]
تاریخ دریافت: ۱٤۰٤/۰۵/۲۳؛ تاریخ پذیرش: ۱٤۰٤/۰۷/۱۱
سید روح‌الله دعایی[۲]

Doi: 10.30497/AP.2025.248758.1750

چکیده

به اضطراب مرگ به‌عنوان یکی از بنیادی‌ترین اضطراب‌های انسانیْ هم در فلسفه و هم در روان‌شناسیْ توجه شده‌است. این پژوهش با هدف مقایسهٔ دیدگاه ابن‌سینا، فیلسوف و طبیب برجستهٔ اسلامی، و اروین یالوم، روان‌درمانگر اگزیستانسیالیست معاصر، به تحلیل علل و ماهیت و راهکارهای درمانی اضطراب مرگ می‌پردازد. روش پژوهشْ تحلیلی ـ تطبیقی است که با بهره‌مندی از راهکارها و ابزارهای تحلیل اسنادی صورت‌گرفته‌است. ابن‌سینا با تکیه بر مبانی متافیزیکی و باور به جاودانگی نفسْ مرگ را گذرگاهی به کمال و سعادت اخروی دانسته و عمدتاً علل اضطراب مرگ را ناشی از جهل شناختی نسبت‌به ماهیت مرگ و حیات پس از آن می‌داند. راهکار او اصلاح باورها و بازسازی شناختی مبتنی‌بر حکمت الهی است. درمقابلْ یالوم با رویکردی سکولار و انسان‌گروانه مرگ را پایان قطعی آگاهی تلقی می‌کند و اضطراب ناشی از آن را فرصتی برای زندگی اصیل‌تر می‌بیند. او علاوه‌بر بازسازی شناختی، برای کاهش اضطراب مرگ از روش‌هایی چون مواجهه‌سازی، تخلیهٔ هیجانی و پذیرش بهره‌می‌گیرد. یافته‌ها نشان می‌دهد هر دو اندیشمند، باوجودِ اختلاف بنیادین در مبانی و راهکارها، بر نقش علل شناختی در مرگ‌هراسی و اهمیت تغییر نگرش تأکید دارند.

واژه‌های کلیدی: اضطراب مرگ، مرگ‌هراسی، ابن‌سینا، اروین یالوم، بازسازی شناختی.

---

۱. (نویسنده مسئول) دانشیار گروه فلسفه و حکمت دانشگاه شاهد، تهران، ایران. mjpashaei@shahed.ac.ir
۲. دانش‌آموختهٔ کارشناسی‌ارشد روان‌شناسی عمومی دانشگاه آزاد، قم. قم، ایران. doaee.1818@gmail.com

مقدمه

مرگ به‌عنوان قطعی‌ترین رویداد حیات انسانی همواره از بنیادی‌ترین دغدغه‌های اندیشهٔ بشری بوده‌است. مواجهه با مرگ نه‌تنها پرسشی متافیزیکی و فلسفی، بلکه پدیده‌ای روان‌شناختی و زیستی است که مستقیماً بر کیفیت زندگی، سلامت روان و معنای وجودی افراد اثرمی‌گذارد (Becker, 1973). اضطراب مرگ حالتی از ترس پایدار و گاه ناهشیار از نابودی خویشتن است که می‌تواند منشأ بسیاری از آشفتگی‌های روانی، تصمیم‌گیری‌های حیاتی و نگرش فرد به زندگی باشد (Yalom, 2008). تحلیل و واکاوی این پدیده ازنظرِ متفکران و درمانگران راهی برای شناخت بهتر سازوکارهای روان و معناجویی در زندگی انسانی فراهم‌می‌آورد.

در سنت فلسفی اسلامی ابن‌سینا (بی‌تا) به‌عنوان فیلسوف و طبیبی برجسته، مرگ را نه پایان مطلق، بلکه انتقال روح از عالَم ماده به مرتبه‌ای برتر از وجود می‌داند. او در رسالهٔ مستقلی با عنوان «الشّفاء من خوف المَوت» با استدلال‌های فلسفی و الهیاتی سعی دارد ترس از مرگ را با تبیین جاودانگی نفس و پیوند آن با سعادت اخروی کاهش‌دهد. از دیدگاه او مرگ‌هراسی بیش از اینکه معلول واقعیت مرگ باشد، حاصل جهل نسبت‌به ماهیت روح و غایت زندگی است (صص. ۳٤۰-۳۳۹).

درمقابلْ اروین یالوم، روان‌پزشک و روان‌درمانگر اگزیستانسیالیست معاصر، بر رویکردی سکولار و تجربه‌محور تأکیدمی‌کند. او مرگ را پایان قطعی آگاهی می‌داند و معتقد است پذیرش این حقیقت و مواجههٔ بی‌پرده با آن می‌تواند منبعی برای زندگی اصیل‌تر و پربارتر باشد. یالوم تأکیدمی‌کند اضطراب مرگ نه مانعی روان‌شناختی، بلکه فرصتی برای بازنگری ارزش‌ها، روابط و انتخاب‌های زندگی است (Yalom, 2008).

باوجودِ تفاوت بنیادین در مبانی متافیزیکی این دو دیدگاه (یکی براساس هستی‌شناسی روح و معاد، و دیگری براساس فلسفهٔ انسان‌گروِ بی‌اعتقاد به جهان پس از مرگ) هر دو به‌نوعی درپِی کاهش مرگ‌هراسی و بهبود کیفیت حیات انسانی‌اند. این اشتراک هدف و افتراق مبنا زمینه‌ای ارزشمند برای پژوهش تطبیقی فراهم‌می‌آورد؛ لذا مسئلهٔ ما این است که اگرچه آثار متعددی به‌طور جداگانه به تحلیل دیدگاه ابن‌سینا یا یالوم پرداخته‌اند، کمتر پژوهشی به مقایسهٔ

نظام‌مند این دو رویکرد پرداخته‌است تا روشن شود که چگونه دو چارچوب فکری با مبانی فلسفی و روان‌شناختی متفاوت، به مسئله‌ای مشترک پاسخ می‌دهند. این مقایسه می‌تواند علاوه‌بر غنای مطالعات بین‌رشته‌ای فلسفه و روان‌شناسی، برای مواجهه با اضطراب مرگ در سطوح فردی و اجتماعی راهکارهایی عملی ارائه‌دهد.

مرور پیشینهٔ پژوهش نشان‌می‌دهد تاکنون اغلب مطالعات در حوزهٔ اضطراب مرگ یا صرفاً ازمنظر روان‌درمانیِ اگزیستانسیال و براساس دیدگاه‌های اروین یالوم انجام‌شده‌اند، و یا در چارچوب فلسفهٔ اسلامی به تبیین و تحلیل نظر ابن‌سینا دربارهٔ ماهیت مرگ و بقای نفس پرداخته‌اند. نوآوری پژوهش حاضر این است که برای نخستین بار دیدگاه‌های یالوم و ابن‌سینا را دربارهٔ اضطراب مرگ به‌صورت نظام‌مند و تطبیقی بررسی‌می‌کند و تلاش دارد با تحلیل شباهت‌ها و تفاوت‌های این دو رویکرد، به تهیهٔ چارچوبی نظری برای مداخلات روان‌شناختی سازگار با بستر فرهنگی ـ دینی ما یاری رساند. برخی از این پژوهش ها به قرار زیرند:

شامی‌نژاد و همکاران (۱٤۰۰) در مقالهٔ «راهکارهای یالوم در درمان اضطراب مرگ و مبانی فلسفی آن» به بررسی دقیق تکنیک‌های یالوم پرداخته‌است. یافته‌ها نشان داد ابزارهایی چون «مرگ‌اندیشی» می‌تواند نقش مؤثری در کاهش اضطراب مرگ ایفاکند. این مطالعه با ارجاع به مبانی فلسفی یالوم و تأثیر اندیشه‌های هایدگر، نیچه و اپیکور بر وی چارچوب نظری جامعی ارائه‌داده‌است.

آزادی و کلانترکوشه (۱۳۹۵) در مقالهٔ «اضطراب مرگ از دیدگاه ابن‌سینا و الیس: رهیافتی مقایسه‌ای ـ التقاطی» تلاش‌کرده‌اند نگرش فلسفی ـ اسلامی ابن‌سینا را با دیدگاه عقلانی ـ رفتاریِ آلبرت الیس مقایسه‌کنند. آن‌ها نتیجه‌گرفته‌اند که ازنظرِ ابن‌سینا ریشهٔ اصلی اضطراب مرگ در باورهای نادرست دربارهٔ ماهیت مرگ و جهل به بقای روح نهفته‌است؛ درحالی‌که الیس آن را حاصل افکار غیرمنطقی و پیش‌بینی‌های فاجعه‌انگارانه می‌داند.

سلیمانی (۱۳۸۷) در مقالهٔ «ترس از مرگ با تکیه بر دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا» بیان‌کرده‌است که هر دو فیلسوفْ ترس از مرگ را ناشی از جهل نسبت‌به ماهیت نفس و حقیقت مرگ می‌دانند. در این نگرشْ آگاهی فلسفی و دینی می‌تواند جایگزین ترس شود و به آرامش درونی

بینجامد.

۱. مفهوم شناسی

پیش از ورود به بحثْ بررسی سه مفهوم کلیدی «مرگ‌آگاهی»، «اضطراب مرگ» و «مرگ‌هراسی» ضروری است.

مرگ‌آگاهی[1] به درک طبیعی و غیرپاتولوژیک [2]از مرگ به‌عنوان بخشی جدایی‌ناپذیر از زندگی اشاره دارد. یالوم در کتاب «خیره به خورشید» این مفهوم را چنین توصیف‌می‌کند: «مرگ‌آگاهی مانند نور خورشید است؛ نمی‌توانیم مستقیماً به آن خیره شویم، اما روشنایی‌اش همه‌جا هست.» (یالوم، ۱٤۰۰، ص. ۲۵). این آگاهی می‌تواند نقش سازنده‌ای در زندگی فرد داشته باشد و او را به‌سمت زندگی اصیل و پرمعنا سوق‌دهد. در کتاب «روان‌درمانی اگزیستانسیال» (یالوم، ۱۳۹۵، ص. ۸۷) نیز از مرگ‌آگاهی به‌عنوان «بیداری وجودی» یادشده که می‌تواند محرکی برای رشد شخصی باشد.

درمقابلْ **اضطراب مرگ**[3] به ترس ناخودآگاه یا خودآگاه از نیستی و گسست از زندگی اشاره دارد. یالوم در «روان‌درمانی اگزیستانسیال» اضطراب مرگ را «سایه‌ای بر تمام تجربیات انسان» می‌داند که زیربنای بسیاری از سازوکارهای دفاعی روانی است. این اضطراب ماهیتی دوگانه دارد: از یک سو می‌تواند فلج‌کننده باشد و ازسویِ دیگر ممکن است به‌عنوان نیروی محرکه‌ای برای رشد عمل‌کند (یالوم، ۱۳۹۵، ص. ۲۳٤). در رمان «وقتی نیچه گریست» (یالوم، ۱۳۹۷ب، ص. ۱٥٦) نیز شاهد تجلی این اضطراب در شخصیت نیچه هستیم که ازطریقِ فلسفه و آفرینش معنا با آن مواجه می‌شود.

---

1. death awareness

۲. واژهٔ «غیرپاتولوژیک» (non-pathological) در علوم روان‌شناسی و روان‌پزشکی به‌معنای چیزی است که ماهیتِ بیماری‌زا، نابهنجار یا مبتنی‌بر اختلال روانی ندارد. در عبارتِ «درک غیرپاتولوژیک از مرگ» مقصود این است که فرد مواجهه یا آگاهی خود از مرگ را نه به‌صورت بیمارگونه (مثل اضطرابِ فلج‌کنندهٔ مرگ)، بلکه به‌صورت سالم، واقع‌گرایانه و رشدی تجربه‌می‌کند؛ یعنی مرگ را به‌عنوان بخشی طبیعی از چرخهٔ زیست انسانی می‌پذیرد.

3. death anxiety

مرگ‌هراسی[1] شکل بیمارگونه و ناتوان‌کنندهٔ ترس از مرگ است که زندگی روزمرهٔ فرد را مختل می‌کند. یالوم در «خیره به خورشید» بین اضطراب طبیعی و هراس بیمارگونه تمایز قائل می‌شود و اشاره‌می‌کند که مرگ‌هراسی به مداخلهٔ تخصصی نیاز دارد. اغلبْ این حالت به‌صورت حملات پانیک یا اجتناب از فعالیت‌های عادی بروزمی‌یابد و می‌تواند منجر به انزوای اجتماعی شود (یالوم، ۱٤۰۰، ص. ۱۱۲).

ازنظرِ یالوم (۱٤۰۰) اگرچه این سه مفهوم به رابطهٔ انسان با مرگ مربوط می‌شوند، تفاوت‌های بنیادینی با هم دارند. مرگ‌آگاهی فرصتی برای رشد است، اضطراب مرگْ چالشی وجودی محسوب می‌شود و مرگ‌هراسی، مانعی آسیب‌زا برای زندگی طبیعی است؛ همان‌طور که یالوم در «خیره به خورشید» تأکیدمی‌کند: «پذیرش مرگْ زندگی را غنی می‌کند؛ اما فرار از آن، جهان را کوچک می‌سازد.». این دیدگاه نشان‌می‌دهد نحوهٔ مواجههٔ ما با مرگ می‌تواند تعیین‌کنندهٔ کیفیت زندگی ما باشد (ص. ۱۸۵).

برساخته بر این سه مفهومْ آنچه در پژوهش حاضر موردنظر است، همهٔ آن هیجاناتی منفی است که نسب به مرگ در انسان پدید می‌آید، اعمّ از اضطراب مرگ و مرگ‌هراسی. در این نوشتار نگارنده باوجودِ تفاوت میان اضطراب مرگ و مرگ‌هراسی، از همه به «اضطراب مرگ» یادمی‌کند و راهکارهای درمانی مشترکی برای هر دو به‌کارمی‌گیرد. به‌عبارت‌دیگر به‌علت مشترک بودن راهکارهای درمانی مرگ هراسی و اضطراب مرگ از یک سو و عدم‌تمایز مرگ هراسی و اضطراب مرگ در حکمت سینوی از دیگر سو، از «اضطراب مرگ» برای اشاره به هر دو مفهوم مرگ‌هراسی و اضطراب مرگ استفاده‌می‌شود. از یاد نبریم که یالوم نیز بیشتر از واژه « death anxiety» استفاده‌می‌کند و آن را یکی از «چهار دغدغهٔ نهایی وجودی»[2] می‌داند. او کمتر مستقیماً از «thanatophobia» استفاده‌می‌کند؛ چون رویکردش بیشتر فلسفی ـ درمانی است تا صرفاً بالینی.

۲. اضطراب مرگ از دیدگاه ابن‌سینا

ازآنجاکه اضطراب مرگ یکی از مصادیق مهمّ و رایج اضطراب است، ابن‌سینا پس از پرداختن

---

1. thanatophobia
2. ultimate concerns

به اصل اضطرابْ ریشه‌های اضطراب مرگ و نیز راهکارهای درمانی آن را به‌شکلی مبسوط در حکمتش مداقّه‌نموده‌است (پاشایی، ۱٤۰۲). وی در اهمیت این مسئله آن را بزرگ‌ترین خوفی می‌داند که بر انسان عارض شده و شدتش را از سایر مصادیق اضطرابْ بیشتر و عمیق‌تر می‌داند (ابن‌سینا، بی‌تا، ص. ۳۳۹).

۲-۱. علل اضطراب مرگ

ابن‌سینا در چرایی پیدایش این هیجان منفی دست‌کم پنج علت را به‌دقت مطالعه‌می‌کند.

أ) جهل به ماهیت مرگ: اساساً جهل از ماهیت شیء و بی‌خبری از زمان و چگونگی پیدایش آن می‌تواند عاملی برای خوف و ترس از آن باشد.

ب) جهل به احوالات پس از مرگ: این علت نیز به جهل و ناآگاهی انسان بازمی‌گردد؛ با این تفاوت که از عدم‌علم او نسبت به احوالات پس از مرگ و اتفاقاتی که بر نفس پدیدمی‌آید، ریشه‌می‌گیرد. همین‌که نمی‌دانیم چه عاقبتی در انتظار ماست، کافیست تا بترسیم و دل‌نگران باشیم.

ج) نابودی جسم با مرگ: انسان نابودی جسمش به‌واسطهٔ مرگ را برابر با نابودی ذاتش می‌داند و همین نیستی‌انگاری، منجر به ترس و اضطرابش می‌شود.

د) عذاب و رنج: احتمال‌دادن به وجود عذاب‌های دردناک و رنج‌های طاقت‌فرسایی که آلامش به‌مراتب سنگین‌تر و جانکاه‌تر از امراض دنیوی است، باعث اضطراب می‌شود. درواقع چنین اضطرابی سازوکاری دفاعی[1] است تا انسان را دربَرابر این درد حفظ‌نماید (می‌توان رنج‌آوریِ مرگ و پس از آن احتمال عذاب الهی را دو علت مستقلّ ایجاد اضطراب به‌شمارآورد و شاید به همین سبب بوعلی در بخش پاسخ‌ها به آن‌ها جداگانه جواب‌داده‌است.).

هـ) قطع تعلّق: ترس ازدست‌رفتن اموال و سایر متعلّقات به‌واسطهٔ مرگ اضطراب انسان را برمی‌انگیزاند (ابن‌سینا، بی‌تا، صص. ۳٤۰-۳۳۹). مرگ به‌مثابهٔ قطع‌کنندهٔ انسان از تعلقاتش میان

---

۱. در روانشناسیْ مکانیسم‌های دفاعیْ فرایندهایی ناهشیارانه‌اند که روان برای کاهش اضطراب و محافظت از خود دربَرابر افکار، احساسات یا تکانه‌های غیرقابل‌قبولْ واقعیت را به‌گونه‌ای تغییرمی‌دهد یا تحریف‌می‌کند (Freud, 1936).

او و دارایی‌هایش جدایی می‌اندازد. این جداسازی خودْ سببی دردناک است تا انسان احساس هراس کند و از مرگ دوری بجوید.

جالب توجه است که همهٔ این علت‌ها عللی شناختی است و اساساً این خطاهای شناختی انسان است که او را دربَرابر این واقعیتْ صدمه‌پذیر نشان‌می‌دهد.

۲-۲. درمان اضطراب مرگ

بوعلی (بی‌تا) در چاره‌جویی‌اش نسبت این خطاهای سرتاسر شناختی، پاسخ و طرحی نیز شناختی در می‌اندازد.

پاسخ به علت اول (کسی که از چیستی مرگ ناآگاه ست): وی مرگ را فرآیندی می‌داند که طی آن، نفس بدنش را وامی‌گذارد و رها می‌سازد؛ زیرا نفس جوهری روحانی است و به‌اعتقاد حکما هرچه روحانی است، فاسد نمی‌گردد (ابن‌سینا، بی‌تا، ص. ۳٤۰). روشن است که با دریافت صحیح از چیستی مرگ و وجودی بودن حقیقت آن، نوع و شدت اضطراب انسان از مرگ هم واقعی‌تر خواهد بود.

پاسخ به علل دوم و سوم (کسی که احوالات پس از مرگ را مبهم و یا مرگ را مساوی با نابودی ذات می‌انگارد): وی او را به دانایی دعوت‌می‌کند؛ زیرا به‌اعتقاد شیخْ مرگ وسیله و واسطه‌ای است که با آن می‌توان حدود و مرزها را درنَوردید و به بی‌کرانی رسید و کامل شد. اساساً آنچه باید مایهٔ ترس آدمی باشد، نقص و کاستی و زوال و نابودی است، نه آنچه که او را از نقص و نیستی می‌رهاند. مرگ همان واسطه‌ای است که انسان را به عالَم اعلی و نهایت والا، در جوار رب‌العالمین نائل می‌سازد (ابن‌سینا، بی‌تا، صص. ۳٤۳-۳٤۱).

پاسخ به علت چهارم (کسی که گمان دارد دردِ مرگ مانند آلام مادی دیگر و یا حتی فراتر از آن‌هاست): چنین شخصی در عقیده‌ای باطل گرفتار آمده‌است؛ زیرا بر پایهٔ حکمت سینوی:

۱) درد و رنج از سنخ ادراک است (رستمی جاهد، و پاشایی، ۱٤۰۱، صص. ۲۷۸-۲۷۳).

۲) فاعل ادراکْ موجود زنده است.

۳) تنها موجود زنده اثر نفس را می‌پذیرد و اجسام از این آثار خالی‌اند و درد و حسی ندارند.

بنابراین جسم با مفارقت نفس از آن نه حسی خواهدداشت و نه دردی و نه رنجی (ابن‌سینا، بی‌تا، ص. ۳٤۳). به‌عبارتی تنها موجود زنده است که درد را حس می‌کند؛ اما بدنی که از هرگونه حیاتی عاری است، احساسی نسبت به درد و الم نخواهدداشت.

وی در پاسخ کسی که از مرگ به سبب عقاب و عاقبتش می‌هراسد[1]، عقیده دارد که او نه از مرگ، بلکه از عذاب همراه با مرگش اندوهگین است. عذاب نیز درپِی گناهان و اعمال رذیله‌ای است که در طول حیاتش رخ‌داده و حاکم عادل او را با چنین عذابی مؤاخذه خواهدکرد؛ بنابراین درواقع او از گناهان خود هراس دارد و چارهٔ آن هم ترک گناه و توبه از سیّئات گذشتهٔ خود است، نه ترس و فرار از مرگ! (ابن‌سینا، بی‌تا، ص. ۳٤۳).

پاسخ به علت پنجم (کسی که مرگ را سببی برای ازدست‌دادن اموال و املاک و خانواده و لذات دنیوی خود می‌بیند): وی او را به پذیرش لزوم وقوع مرگ و حتمی بودن آن متوجه می‌سازد. بوعلی در تبیینی عمیق عقیده دارد: اندوه برای آنچه که گریزی از وقوعش نیست، بیهوده است. همچنین هرچه فسادپذیر است، لاجرم باید فاسد شود و ازبین‌برود. [جسم] انسان نیز از این قاعده مستثنا نیست. به‌دیگرسخن هرکه دوست دارد فاسد نشود، درواقع دوست دارد که انسان نباشد؛ پس درحقیقت میل به فاسد نشدنْ میل به انسان نبودن است! همچنین اگر انسان‌ها فاسد نشوند، انسان‌های گذشته نیز باقی‌می‌مانند و اجتماع انسان‌های گذشته و آینده روی زمین فاجعه‌ای انسانی به بار خواهدآورد. زمین با این شرایط گنجایش چنین جمعیتی را نخواهد داشت (ابن‌سینا، بی‌تا، ص. ۳٤٤)؛ لذا چرخهٔ مرگ و تولدْ بهترین و حکیمانه‌ترین الگویی است که می‌توان در این دنیا باشد. بوعلی (بی‌تا) در تقبیح کسی که از وقوع مرگ هراسان است، موضعی سخت می گیرد و عقیده دارد درواقع چنین انسانی در عدالت الهی تردید نموده و رحمت و کرمش را منکر شده‌است؛ لذا مرگ نه‌تنها زشت و ناپسند نیست، بلکه ناپسند آن هراسی است که انسان جاهل نسبت‌به مرگ از خود بروزمی‌دهد (ابن‌سینا، بی‌تا، ص. ۳٤٥). حاصل اینکه حقیقت مرگْ مفارقت

---

۱. در بخش پاسخ‌ها بوعلی این پاسخ را جداگانه بیان‌می‌کند و دور نیست که مجموعهٔ علل اضطراب مرگ را از نگاه بوعلی را به‌جای پنج علت، شش علت درنظربگیریم.

نفس از بدن است و با این مفارقتْ نفس فاسد نمی‌شود؛ بلکه تنها مشایعت نفس و بدن و توأمانی آن‌ها ازبین‌می‌رود (ابن‌سینا، بی‌تا، ص. ۳٤٥).

۳. اضطراب مرگ از دیدگاه اروین یالوم

اضطراب مرگ در دیدگاه اروین یالوم (۱۳۹۷الف) رواندرمانگر برجستهٔ مکتب اگزیستانسیال، «اساسی‌ترین و عمیق‌ترین اضطراب وجودی انسان» است (ص. ٤٥). وی در کتاب شاخص خود با عنوان «خیره به خورشید: غلبه بر ترس از مرگ» این مفهوم را به‌تفصیل بررسی، و استدلال می‌کند که این اضطراب در ویژگی منحصربه‌فرد انسان، یعنی آگاهی از گذرا بودن و فناپذیری زندگی، ریشه دارد. از دیدگاه وی انسان تنها موجودی است که به‌شکل واضح و مشخص از مرگ خود آگاهی دارد و این آگاهی اثرات عمیقی بر تمام جنبه‌های زندگی روانی او می‌گذارد (یالوم، ۱۳۹۳، ص. ۱۲۳).

پژوهش‌های مختلف در حوزهٔ روان‌شناسیِ وجودی نشان‌می‌دهد حدود ٦٥ تا ۷۰درصد افراد در دوره‌ای از زندگی خود با درجات مختلفی از اضطراب مرگ مواجه می‌شوند (حبیب، ۱۳۹٥، ص. ۸۹؛ کرمی، ۱۳۹۸، ص. ٤٥). این اضطراب می‌تواند به اشکال گوناگونی ظهورکند:

۱) به‌شکل مستقیم و آشکار: افکار وسواسی دربارهٔ مرگ و نگرانی مداوم دربارهٔ فرایند مردن؛

۲) به‌شکل غیرمستقیم و نمادین: رفتارهای پرخطر، اعتیاد و کار افراطی به‌عنوان سازوکارهای دفاعی؛

۳) به‌شکل تحولی: تغییر در نگرش و رفتار در مراحل مختلف زندگی در واکنش به مرگ‌آگاهی.

۳-۱. تحلیل نظری اضطراب مرگ از نگاه یالوم

۳-۱-۱. سیر تحول اضطراب مرگ در چرخه زندگی

یالوم (۱۳۹۷) در آثار خود به‌تفصیل مراحل مختلف رشد و تحول اضطراب مرگ را در طول زندگی انسان بررسی‌کرده‌است.

۳-۱-۱-۱. دوران کودکی (۵-۱۰ سالگی)

در این مرحله کودکان درک ابتدایی اما مهمی از مفهوم مرگ پیدامی‌کنند (یالوم، ۱۳۹۷، صص. ۹۵-۸۹). به نمونهٔ بالینی کودکی اشاره‌می‌کند که پس از مرگ پرندهٔ خانگی‌اش به‌مدت شش هفته دچار کابوس‌های شبانهٔ مکرر می‌شد و سؤالات پیچیده‌ای دربارهٔ «نبودن» و «ناپدید شدن» مطرح‌می‌کرد. این تجربیات اولیه پایه‌ای اساسی را برای درک از مرگ در مراحل بعدی زندگی تشکیل‌می‌دهند. کودکان در این سن معمولاً از سازوکارهای دفاعی ساده‌ای استفاده‌می‌کنند؛ برای مثال:

ـ باور به موقت بودن مرگ؛

ـ تصور مرگ به‌عنوان نوعی خواب طولانی؛

ـ فکرکردن به مرگ به‌عنوان اتفاقی که فقط برای دیگران می‌افتد (کرمی، ۱۳۹۸، صص. ۶۰-۵۶).

۳-۱-۱-۲. دوران نوجوانی (۱۲-۲۰ سال)

یالوم (۱۳۹۷الف) این دوره را مرحلهٔ «بیداری وجودی» می‌نامد؛ جایی که فرد به‌طور ناگهانی و اغلب به‌دنبال تجربهٔ مستقیم مرگ عزیزان با واقعیت مرگ به‌شکل جدی مواجه می‌شود (صص.۱۲۰-۱۱۲). وی به نمونهٔ نوجوان ۱۶ساله‌ای اشاره‌می‌کند که پس از فوت ناگهانی پدربزرگش در یک حادثهٔ رانندگی، دچار حملات پانیک شدید شد و شروع به پرسش‌های فلسفی عمیقی دربارهٔ معنا و هدف زندگی کرد. اغلبْ این دوره با رفتارهای پرخطر، تجربه‌گرایی افراطی و گاهی افسردگی همراه است؛ چراکه نوجوان سعی‌می‌کند با مرگ‌آگاهی نوظهور خود کناربیاید (حبیب، ۱۳۹۵، صص. ۱۱۰-۱۰۲).

۳-۱-۱-۳. میانسالی (۵۵-۳۵ سال)

یالوم (۱۳۹۵) این دوره را «بحران نیمهٔ عمر» می‌نامد. در این مرحله فرد با نشانه‌های اولیهٔ پیری (مانند کاهش توانایی‌های جسمانی، بیماری‌های مزمن و مرگ همسالان) مواجه می‌شود که اضطراب مرگ را به‌شکل چشمگیری بیدار می‌کند (صص. ۱۶۵-۱۵۶). وی به نمونهٔ مرد ۴۵ساله‌ای اشاره‌می‌کند که پس از تشخیص فشار خون بالا و شروع درمان دارویی، ناگهان شغل مدیریتی پراسترس خود را رهاکرد و به کارهای موردعلاقه‌اش که سال‌ها به تعویق انداخته‌بود

پرداخت. اغلبْ این دوره با بازنگری اساسی در اولویت‌های زندگی، تغییرات شغلی و تحول در روابط بین‌فردی همراه است (یالوم، ۱۳۹۷، ص. ۱۸۵–۱۷۸).

۳-۱-۱-٤. سالمندی (٦٥ سال به بالا)

در این مرحلهٔ نهاییْ فرد مستقیماً و به‌شکل ملموس با واقعیت محدود بودن زمان باقی‌مانده از زندگی مواجه می‌شود. یالوم به نمونهٔ زن ۷۲ساله‌ای اشاره‌می‌کند که پس از بازنشستگی و مرگ همسرش، شروع به نوشتن خاطرات زندگی خود کرد تا اثری ماندگار از خود برای نسل‌های بعد به‌جابگذارد (یالوم، ۱۳۹۷، صص. ۲۱۰–۲۰۱). سالمندان در این مرحله اغلب به بازگویی خاطرات، تنظیم وصیت‌نامه و تلاش برای ایجاد آشتی و حلّ تعارضات قدیمی می‌پردازند (کرمی، ۱۳۹۸، صص. ۱۳۰–۱۲۳).

۳-۱-۲. تظاهرات بالینی اضطراب مرگ

یالوم در کتاب «رواندرمانی اگزیستانسیال» به‌تفصیل به بررسی نشانه‌شناسی اضطراب مرگ پرداخته‌است:

نشانه‌های شناختی

- افکار وسواسی دربارهٔ مرگ خود یا عزیزان؛
- ناتوانی در تصور «نبودن» و «نیستی» (حبیب، ۱۳۹۵، ص. ۷۸)؛
- نشخوارهای ذهنی مکرر دربارهٔ معنا و هدف زندگی؛
- سؤالات فلسفی مکرر دربارهٔ ماهیت مرگ.

نشانه‌های عاطفی

- حملات پانیک با محوریت ترس از مرگ؛
- احساس وحشت وجودی در مواجهه با مفهوم نیستی؛
- افسردگی ناشی از احساس پوچی و بی‌معنایی؛
- اضطراب منتشر با زمینهٔ مرگ‌آگاهی.

نشانه‌های رفتاری

- اجتناب از هرگونه موضوع مرتبط با مرگ (مثل بیمارستان‌ها و مراسم ترحیم)؛

– رفتارهای پرخطر به‌عنوان واکنش دفاعی (رانندگی بی‌پروا و مصرف مواد)؛

– وابستگی بیمارگونه به دیگران از ترس تنها ماندن؛

– کار افراطی به‌عنوان سازوکار فرار از مرگ‌آگاهی (یالوم، ۱۳۹۵، صص.۱۵۰–۱۳٤).

۳-۲. راهکارهای درمانی یالوم در اضطراب مرگ

۳-۲-۱. مواجهۀ وجودی[1]

یالوم دستورالعمل درمانی ساختاریافته‌ای برای مواجهه با اضطراب مرگ ارائه‌می‌دهد که شامل مراحل زیر است:

شناسایی ترس‌های خاص

درمانگر از بیمار می‌خواهد ترس‌های خود از مرگ را به‌طور دقیق و مشخص شرح‌دهد. این ترس‌ها می‌توانند شامل موارد زیر باشند:

– ترس از درد و رنج فیزیکی حین مردن (یالوم، ۱۳۹۳، ص. ۱۷۸)؛

– اضطراب دربارۀ ناشناخته بودن و اسرارآمیز بودن مرگ (حبیب، ۱۳۹۵، ص. ۱۳٤)؛

– وحشت از نیستی مطلق و نابودی کامل (کرمی، ۱۳۹۸، ص. ۸۹)؛

– نگرانی دربارۀ جدایی از عزیزان و تنها ماندن آن‌ها (یالوم، ۱۳۹۷، ص. ۱۸۲).

ابراز هیجانات

بیمار ازطریقِ روش‌های مختلف و خلاقانه تشویق‌می‌شود احساسات خود را دربارۀ مرگ بیان‌کند:

– نقاشی‌کردن تصورات ذهنی از مرگ و مردن؛

– نوشتن نامه‌ای خطاب به «مرگ» به‌عنوان یک وجود مجزا؛

– استفاده از تکنیک صندلی خالی برای گفت‌وگوی درمانی گفت‌وگودرمانی با مرگ؛ بهتر است بگوییم مثل گروه‌درمانی است تا آب‌درمانی.

---

1. exposure therapy

– نمایش‌درمانی[1] برای تجسم موقعیت‌های مرتبط.

بازسازی شناختی

درمانگر به بیمار کمک‌می‌کند نگرش جدیدی را نسبت‌به مرگ توسعه‌دهد:

– استفاده از مرگ‌آگاهی به‌عنوان محرکی برای زندگی اصیل‌تر؛

– تبدیل ترس از مرگ به انگیزه‌ای برای تحقق بخشیدن به هیجان‌های وجودی؛

– تغییر نگرش از «زندگی علیه مرگ» به «زندگی با آگاهی از مرگ».

– پذیرش مرگ به‌عنوان بخش طبیعی و اجتناب‌ناپذیر زندگی. اساساً پذیرش به‌معنای تمایلی آگاهانه برای تجربهٔ افکار، احساسات و حواسّ ناخوشایند بدون تلاش برای اجتناب یا کنترل آن‌هاست و به‌عنوان یکی از اصول محوری درمانِ مبتنی‌بر پذیرش و تعهد (ACT) در کاهش رنج روانی و افزایش انعطاف‌پذیری روان‌شناختی به‌کارمی‌رود (Hayes et al., 2016). شواهد نشان‌می‌دهد آموزشِ مهارت پذیرش می‌تواند در درمان اختلالاتی مانند اضطراب، افسردگی و درد مزمن مؤثر باشد و با کاهش اجتناب تجربی، عملکرد روان‌شناختی فرد را بهبودببخشد (Forman et al., 2007).

۳-۲-۲. تمرین‌های عملی و کاربردی

یالوم چندین تمرین عملی برای کاهش اضطراب مرگ پیشنهادمی‌دهد:

الف) تمرین مرگ هرروزه[2]

این تمرین که ریشه در فلسفهٔ رواقی دارد، شامل مراحل زیر است:

۱. بیمار هر روز ۱۵–۱۰ دقیقه وقت مشخصی را به تفکر دربارهٔ مرگ خود اختصاص‌می‌دهد.

۲. در این مدت به سؤالات زیر پاسخ‌می‌دهد:

– اگر امروز آخرین روز زندگی من بود، چگونه آن را می‌گذراندم؟

---

1. psychodrama
2. memento mori

- چه چیزهایی را مهم‌تر از قبل می‌دیدم؟
- با چه کسانی می‌خواستم وقت بگذرانم؟
- چه کارهای ناتمامی دارم که باید به آن‌ها بپردازم؟

۳. پاسخ‌ها در دفترچه‌ای ثبت، و هفتگی بازبینی‌می‌شوند.

ب) نوشتن وصیت‌نامهٔ وجودی[1]

برخلاف وصیت‌نامه‌های معمولی که بر امور مالی تمرکز دارند، این وصیت‌نامه شامل موارد زیر است:

۱. ارزش‌ها و باورهایی اساسی که بیمار در زندگی به آن‌ها رسیده‌است؛
۲. مهم‌ترین درس‌هایی که از زندگی آموخته‌است؛
۳. پیام‌ها و توصیه‌های خاص برای عزیزان و بازماندگان؛
٤. نحوه‌ای که دوست دارد به‌یادآورده‌شود و میراثش چه باشد.

ج) خلق میراث ماندگار[2]

بیمار تشویق‌می‌شود اثری ماندگار از خود به‌جابگذارد:

- نوشتن خاطرات یا زندگی‌نامهٔ شخصی؛
- ساخت اثری هنری (نقاشی، مجسمه و قطعهٔ موسیقی)؛
- ایجاد باغ یا فضای سبز پایدار؛
- ثبت مجموعهٔ ویدئویی از خاطرات و تجربیات برای نسل‌های بعد؛
- مشارکت در پروژه‌های اجتماعی با تأثیر بلندمدت (یالوم، ۱۳۹۷، صص. ۲۳۰-۲۰۱).

۳-۳. علل اضطراب مرگ

می‌توان علل اضطراب مرگ را براساس تظاهرات بالینی و راهکارهای درمانی یالوم دراین‌باره نمایان ساخت. چنانکه گذشت، ترس از رنج‌های حین مردن، ترس از مرگ به‌سبب رازآلودی

---

1. existential will
2. legacy project

و ابهام آن، برابرانگاری مرگ با نیستی و ازدست‌دادن عزیزان و تعلّقات دنیویْ برخی از عللی‌اند که یالوم در ضمن دستورالعمل‌های درمانی و تظاهرات بالینی اضطراب مرگ به آن‌ها اشاره‌کرده‌است.

۳-٤. نتیجه‌گیری جامع و کاربردی

دیدگاه اروین یالوم دربارهٔ اضطراب مرگْ تحولی اساسی در روان‌درمانی معاصر ایجادکرده‌است. یافته‌های این بررسی جامع نشان‌می‌دهد:

۱) اضطراب مرگ پدیده‌ای جهان‌شمول و عمیقاً انسانی است که در تمام فرهنگ‌ها، سنین و دوره‌های تاریخی به اشکال مختلف دیده‌می‌شود (یالوم، ۱۳۹۷، ص. ۳۰۱)؛

۲) این اضطراب ماهیتی دوگانه دارد:

– از یک سو می‌تواند آسیب‌زا باشد و منجر به اختلالات روانی مختلف شود؛

– ازسویِ دیگر می‌تواند محرک رشد شخصی و تحول وجودی باشد (کرمی، ۱۳۹۸، ص. ۲۰۵)؛

۳) راهکارهای درمانی یالوم بر سه پایهٔ اساسی استوار است:

– مواجههٔ مستقیم و بدون دفاع با ترس از مرگ؛

– بازسازی معنای زندگی در پرتو آگاهی از مرگ؛

– خلق روابط اصیل و آثار ماندگار به‌عنوان میراث وجودی؛

٤. درمان موفق مستلزم تغییر نگرش اساسی است:

– از انکار و اجتناب به‌سوی پذیرش و آگاهی؛

– از ترس فلج‌کننده به‌سوی احترام به گذرا بودن زندگی؛

– از اضطراب بیمارگونه به‌سوی انگیزه برای زندگی اصیل؛

همان‌طور که یالوم (۱۳۹۷) به‌زیبایی بیان‌می‌کند: «پذیرش مرگ نه‌تنها اضطراب را کاهش نمی‌دهد، بلکه زندگی را غنی‌تر، پررنگ‌تر و معنادارتر می‌سازد.» (ص. ۳۱۲). این دیدگاه انقلابی به ما می‌آموزد که به‌جای فرار از مرگ یا تسلیم دربَرابر اضطراب آن، از آگاهی به مرگ به‌عنوان نیرویی برای زندگی عمیق‌تر، ارتباطات اصیل‌تر و خلاقیت بیشتر استفاده‌کنیم.

٤. هم‌سنجی دو دیدگاه

آنچه یک مطالعهٔ تطبیقی را امکان‌پذیر می‌سازد، کشف دست‌کم مواضع وفاق دو دیدگاه‌ست، حتی اگر نقاط اختلافشان عمیق و فراگیر باشد. به‌سخنی بهتر آنچه دو دیدگاه را قابل‌مطالعهٔ تطبیقی می‌کند، وجود یک نقطهٔ اشتراک و هم‌سنخ در یکی از اضلاعْ مانند مسئله، مبنا، لوازم، روی‌آورد، فرضیه، نظریه، بستر معرفتی و... است. این ملاک حداقل‌گرایانه است و لذا تفاوت عمده نه‌تنها نفی‌کنندهٔ امکان تطبیق نیست، بلکه فایدهٔ آن را افزون‌می‌کند (قراملکی، ۱۳۸۰، صص. ۵۸-۵۷). برهمین‌پایه در ادامه تلاش‌می‌شود تا باوجودِ برخی تفاوت‌های فراگیر، در مواضع وفاق و خلاف دو دیدگاه ابن‌سینا و یالوم مداقه‌شود.

٤-١. مواضع وفاق

٤-١-١. علل

هر دو اندیشمند برای اضطراب مرگ و ترس از آن، علل شناختی قائل‌اند و مهم‌ترین آن‌ها را چنین برمی‌شمارند:

- ناآگاهی از ماهیت مرگ و رازآلود بودن آن (حبیب، ۱۳۹۵، ص. ۱۳٤؛ ابن‌سینا، بی‌تا، ص. ۳۳۹)؛
- همسان دانستن مرگ با نیستی (کرمی، ۱۳۹۸، ص. ۸۹؛ ابن‌سینا، بی‌تا، ص. ۳٤۰)؛
- هراس از رنج‌های جان‌دادن (ابن‌سینا، بی‌تا، ص. ۳٤۰؛ یالوم، ۱۳۹۳، ص. ۱۷۸)؛
- اندوه ناشی از فقدان عزیزان و دل‌بستگی‌های دنیوی (یالوم، ۱۳۹۷، ص. ۱۸۲؛ ابن‌سینا، بی‌تا، ص. ۳٤۰)؛

٤-١-٢. درمان

در حوزهٔ درمانْ هر دو اندیشمند در رویارویی با اضطراب مرگ از رویکرد شناختی بهره‌می‌گیرند. آنان بر این باورند که می‌توان با بازسازی نگرش و تفسیر فرد از مرگ، بار عاطفی و هیجانی منفی آن را کاهش‌داد. در این مسیرْ پذیرش مرگ به‌عنوان بخشی طبیعی و گریزناپذیر از حیات، و گذار از نگرش «زندگی علیه مرگ» به «زندگی با آگاهی از مرگ»، نقش محوری

دارد. درواقع هر دو تأکیدمی‌کنند که آگاهی از مرگ، اگر به‌درستی هدایت شود، نه منبع اضطراب، بلکه محرک رشد و ژرفای زیستن خواهدبود.

٤-۲. مواضع خلاف

٤-۲-۱. مبانی

باید ابن‌سینا را فیلسوفی مسلمان و موحد دانست که در اسلامی‌سازی فلسفهٔ یونان سهمی بزرگ داشته‌است. مبانی توحیدی و باور راسخ او به جاودانگی روح و حیات پس از مرگ ستون فقرات نظام فکری‌اش را شکل‌می‌دهد.

درمقابلْ یالوم، روان‌درمانگر و نویسندهٔ معاصر، بر بستر فکری اومانیسم و خداناباوری می‌اندیشد. او حیات پس از مرگ را نفی‌می‌کند و تمام تجربهٔ انسانی را در مرزهای زندگیِ زمینی محدود می‌بیند (Yalom, 2008; Yalom, 2015). این تفاوتْ تفاوتی بنیادین در نحوهٔ تبیین و درمان اضطراب مرگ ایجادمی‌کند.

٤-۲-۲. علل

باوجودِ هم‌داستانی در اهمیت علل شناختیْ دو متفکر در جزئیات تحلیل خود راهی جدا می‌پیمایند:

ابن‌سینا (بی‌تا) بر پایهٔ باورهای دینی از احتمال عذاب‌های پس از مرگ و ناآگاهی از احوالات جهان دیگر به‌عنوان منابع مهمّ اضطراب یادمی‌کند (ص. ۳٤۰). در سوی دیگرْ یالوم (۱۳۹۷الف) عامل «معناداری زندگی»[۱] را پررنگ می‌کند و بر بازتعریف زندگی با آگاهی از مرگ، به‌جای گریز، تأکید بسیاری بر آن دارد (صص. ۱۸۵–۱٦۷).

---

۱. «معنای زندگی» در فلسفهٔ اگزیستانسیالیسم مفهومی پویا تعریف می‌شود که هر فرد خودش باید آن را بیافریند. کی‌یر کگور بر اهمیت انتخاب اصیل و ایمان در خلق معنا تأکید دارد (Kierkegaard, 1985). نیچه با اعلام «مرگ خدا» بر ضرورت خلق ارزش‌ها و معنای شخصی در جهانی فاقد معنای ذاتی تأکیدمی‌کند (Nietzsche, 2006). سارتر معتقد است وجود انسان مقدم بر ماهیت اوست و معنا ازطریق آزادی و مسئولیت انتخاب‌ها شکل‌می‌گیرد (Sartre, 1992). کامو مفهوم پوچی را معرفی‌می‌کند و می‌گوید باید با پذیرش آن، در خود عمل زندگی معنا یافت (Camus,1991). همچنین هایدگر با تأکید بر آگاهی از مرگْ زندگی اصیل و معنا را مرتبط با فهم وجودی انسان می‌داند (Heidegger, 1962).

٤-۲-۳. درمان

با نظر به آنچه که از مواضع دو اندیشمند گزارش شد، بازسازی شناختی از مواضع اشتراکی آن‌ها در فرآیند درمان این هراس بوده‌است؛ بااین‌همه می‌توان هم در چگونگی بازسازی شناختی و هم در انواع راه‌های درمانی مسیر دو اندیشمند را از یکدیگر مجزا ساخت؛ برای نمونه در بازسازی شناختیْ متفکری همچون بوعلی که به حیات پس از مرگ باور دارد، در معنابخشی به زندگی جهت عبور از اضطراب مرگ می‌تواند با اطمینان و عمق بیشتری به مُراجعش بینش‌دهد؛ زیرا ابدی بودن حیات پس از مرگ و زوال‌ناپذیری روحْ وسعتی شناختی به مُراجع می‌دهد که بر اساس آن، زوال ناشی از مرگ را رفع‌می‌کند.

بله. یالوم نیز که خداناباور است، می‌تواند معنابخشی را تجربه‌کند؛ اما بی‌گمان وسعت تجربهٔ او به وسعت تجربهٔ انسانی نخواهدبود که به لذت و آرامش ابدی باورمند است. به‌عبارتی یکی از راهکارهای خداناباوران برای معنابخشی زندگی فروکاستن از شهوات برای درک لذت بیشتر در همین دنیاست؛ همچنان‌که مرتاضان بر همین قاعده عمل‌می‌کنند؛ اما بدیهی است که بلندای لذت ابدی خداباوران با لذات دنیوی زودگذر خداناباوران قابل‌قیاس نیست.

یالوم (۱۳۹۵) به‌نقل از اسپینوزا در چگونگی معنابخشی به زندگی چنین می‌گوید:

او معتقد بود که زندگی پس از مرگ وجود ندارد و هرچه هست، در این دنیاست و ما باید برای رسیدن به سعادت دنیوی تلاش‌کنیم؛ ولی به‌اشتباه برداشت‌نکنید که او می‌گوید که ما باید زندگیمان را وقف فعالیت‌های شهوانی و احساسی بکنیم. مطلقاً نباید چنین برداشتی کرد. او شبیه مرتاض‌ها زندگی‌می‌کرد و مدافع این نوع زندگی بود. تکرارمی‌کنم او معتقد بود که با کم‌کردن دردهایمان می‌توانیم لذتمان را افزایش‌دهیم. یکی از نتایج اصلی او این بود که ترس از مرگ منشأ بسیاری از دردهاست؛ بنابراین بیشتر عمرش را درپیِ روشی فلسفی برای کم‌کردن این درد (ترس) بود (ص. ۲۸۷).

اما پس از تفاوهایی که در درون بازسازی‌های شناختیِ دو متفکر بیان شد، یالوم (۱۳۹۷الف) فراتر از راهکارهای شناختی و متفاوت از بوعلی، از راهکارهایی عملی نیز در درمان مراجعین اضطراب مرگ بهره‌می‌جوید؛ مثلاً تخلیهٔ هیجانی یکی از روش‌های خلاقانه‌ای است که یالوم

در مواجهه با اضطراب مرگ از آن بهره‌می‌جوید. نقاشی، نامه‌نگاری و نمایش‌درمانیْ برخی از این روش هاست که پیش‌تر به آن‌ها اشاره‌شد (صص. ۱۸۵–۱٦۷). تخلیهٔ هیجانی فرآیند آزادسازی هیجانات سرکوب‌شده یا انباشته‌شده است که اغلب به‌صورت بیان آگاهانهٔ احساسات بروزمی‌یابد و می‌تواند به کاهش استرس و اضطراب و ایجاد تغییرات مثبت روان‌شناختی کمک‌کند (Cherry, 2023).

باید برخی تمارین عملی و کاربردی‌ای را نیز که ریشه در شیوهٔ درمانی مواجهه‌سازی[1] دارد، به لیست راهکارهای درمانی یالوم– چنانکه گذشت– برخلاف بوعلی، اضافه نمود؛ راهکارهایی درمانی که در مجموع می‌توان بر سه پایهٔ ۱) مواجههٔ مستقیم با ترس از مرگ، ۲) بازسازی معنای زندگی و ۳) خلق روابط اصیل و آثار ماندگار به‌عنوان میراث وجودی استوار ساخت.

نتیجه‌گیری

این پژوهش به مقایسهٔ دیدگاه ابن‌سینا (فیلسوف اسلامی) و اروین یالوم (رواندرمانگر اگزیستانسیالیست) دربارهٔ اضطراب مرگ می‌پردازد. هر دو متفکر اضطراب مرگ را پدیده‌ای شناختی می‌دانند و راهکارهای درمانی خود را ارائه‌می‌دهند؛ اما مبانی فلسفی و روش‌هایشان متفاوت است. می‌توان ازنظرِ ابن‌سینا علل اضطراب مرگ را در جهل به ماهیت مرگ، ترس از عذاب اخروی، نابودی جسم و قطع تعلقات دنیوی خلاصه‌نمود. می‌توان درمان این اضطراب را با بازسازی شناختی و همچنین، پذیرش مرگ به‌عنوان انتقال به عالم برتر سامان‌داد. می‌توان از نگاه اروین یالوم علل اضطراب مرگ را به‌دلیل آگاهی از فناپذیری، ترس از نیستی، ابهام مرگ و قطع روابط دانست و درمانش را در مواجههٔ مستقیم با ترس، تمرین‌های عملی (مانند نوشتن وصیت‌نامهٔ وجودی) و معنابخشی به زندگی در پرتو مرگ‌آگاهی خلاصه‌کرد.

نقاط اشتراک این دو متفکر این است که هر دو اضطراب مرگ را ناشی از خطاهای شناختی

---

۱. مواجهه‌سازی (exposure therapy) یکی از مؤثرترین مداخلات رفتاری برای کاهش اضطراب و ترس‌های ناسازگارانه است که طی آن فرد به‌صورت تدریجی یا ناگهانی در معرض محرک ترس‌آور قرارمی‌گیرد تا با کاهش تدریجی پاسخ اضطرابی، یادگیری خاموشی تقویت شود (Craske et al., 2014).

می‌دانند. هر دو بر بازسازی شناختی و پذیرش مرگ به‌عنوان بخشی از زندگی تأکید دارند؛ درحالی‌که نقاط افتراقشان این است که ابن‌سینا مرگ را انتقال روح به عالمی برتر می‌داند و درمقابل، یالوم آن را پایان قطعی زندگی می‌پندارد. یالوم از روش‌های عملی مانند مواجهه‌درمانی استفاده‌می‌کند؛ اما ابن‌سینا بر استدلال‌های فلسفی و الهیاتی تکیه دارد. این مقایسه نشان‌می‌دهد که چگونه دو رویکرد با مبانی متفاوت، به مسئلهٔ مشترکِ اضطراب مرگ پاسخ‌می‌دهند. یافته‌های این‌چنینی می‌تواند به غنای مطالعات بین‌رشته‌ای و ارائهٔ راهکارهای عملی برای کاهش اضطراب مرگ کمک‌کند.

منابع

آزادی، محمود، و کلانترکوشه، سید محمد (۱۳۹۵). اضطراب مرگ از دیدگاه ابن‌سینا و الیس: رهیافتی مقایسه‌ای ـ التقاطی. اندیشهٔ نوین دینی، ۱۲(٤٧)، ۷۲–۵۹.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (بی‌تا). رسائل ابن‌سینا. قم: بیدار.

پاشایی، محمدجواد (١٤٠٢). اضطراب در حکمت سینوی و روان‌شناسی معاصر. دوفصلنامهٔ حکمت سینوی، (٦٩)، ٧٤–٥١.

حبیب، سپیده (۱۳۹۵). درمان وجودی: نظریه و کاربرد. تهران: انتشارات دانژه.

رستمی جاهد، فاطمه، و پاشایی، محمدجواد (١٤٠١). «لذت و رنج ازمنظر بوعلی سینا و علامه طباطبایی». دوفصلنامهٔ علمی حکمت سینوی، ٢٦(٦٨)، ٢٨٨–٢٦٩.

سلیمانی، فاطمه (۱۳۸۷). ترس از مرگ با تکیه بر دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا. حکمت سینوی (مشکوة النور)، ۱۳(٤١)، ۱۰۱–۷۵.

شامی‌نژاد، منوچهر؛ اترک، حسین؛ و جاهد، محسن (١٤٠٠). راهکارهای یالوم در درمان اضطراب مرگ و مبانی فلسفی آن. متافیزیک، ۱۳(۳۲)، ۲۱۵–۲۳۶.

قراملکی، احد (۱۳۸۰). روش‌شناسی مطالعات دینی. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

کرمی، محمد (۱۳۹۸). مرگ‌آگاهی و رشد شخصیت. تهران: نشر روان.

یالوم، اروین د. (۱۳۹۷الف). خیره به خورشید: غلبه بر ترس از مرگ (مهدی غبرایی، به‌ترجمه). تهران: نشر قطره.

یالوم، اروین د. (١٤٠٠). خیره به خورشید (سپیده حبیب، به‌ترجمه). تهران: نشر نی.

یالوم، اروین د. (۱۳۹۵). روان‌درمانی اگزیستانسیال (سپیده حبیب، به‌ترجمه). تهران: نشر نی.

یالوم، اروین د. (۱۳۹۷ب). وقتی نیچه گریست (سپیده حبیب، به‌ترجمه). تهران: نشر قطره.

Becker, E. (1973). The denial of death. Free Press.

Camus, A. (1991). The Myth of Sisyphus and Other Essays (J. O'Brien, Trans.). New York: Vintage International.

Cherry, K. (2023). What is catharsis? Verywell Mind. https://www.verywellmind.com/what-is-catharsis-2794968.

Craske, M. G., Treanor, M., Conway, C. C., Zbozinek, T., & Vervliet, B. (2014). Maximizing exposure therapy: An inhibitory learning approach. *Behaviour Research and Therapy*, (58), 10–23. https://doi.org/10.1016/j.brat.2014.04.006.

Forman, E. M., Herbert, J. D., Moitra, E., Yeomans, P. D., & Geller, P. A. (2007). A randomized controlled effectiveness trial of acceptance and commitment therapy and cognitive therapy for anxiety and depression. *Behavior Modification*, 31(6), 772-799.

Freud, A. (1936). The Ego and the Mechanisms of Defence. London: Hogarth Press.

Hayes, S. C., Strosahl, K. D., & Wilson, K. G. (2016). *Acceptance and commitment therapy: The process and practice of mindful change* (2nd ed.). New York: Guilford Press.

Heidegger, M. (1962). *Being and Time* (J. Macquarrie & E. Robinson, Trans.). Harper & Row.

Kierkegaard, S. (1985). *Fear and Trembling* (A. Hannay, Trans.). Penguin Classics.

Nietzsche, F. (2006). *Thus Spoke Zarathustra* (A. Del Caro, Trans.). Cambridge University Press.

Sartre, J. P. (1992). *Being and Nothingness: An Essay in Phenomenological Ontology* (H. E. Barnes, Trans.). Routledge.

Yalom, I. D. (1980). *Existential Psychotherapy*. Basic Books.

Yalom, I. D. (2008). Staring at the Sun: Overcoming the Terror of Death. Jossey-Bass.

Yalom, I. D. (2015). Creatures of a day: And other tales of psychotherapy. New York, NY: Basic Books

Hayes, S. C., Strosahl, K. D., & Wilson, K. G. (2012). Acceptance and commitment therapy: *The process and practice of mindful change* (2nd ed.). New York, NY: Guilford Press.

Heidegger, M. (1962). *Being and time* (J. Macquarrie & E. Robinson, Trans.). New York, NY: Harper & Row.

Biannual Scientific Journal of Avicennian Philosophy
Vol. 29, No. 74/ Fall & Winter 2025
Research Article

The Influence of Temperament on the Principles of Voluntary Action and Its Moderation Strategies from Avicenna's Perspective (with Emphasis on the Choleric Temperament)

Mona Faridi Khorshidi[1]

Doi:
10.30497/AP.2025.248999.1759

Abstract

Avicenna, by integrating peripatetic philosophy with traditional medicine, formulated a unified system for explaining human voluntary action. In his view, temperament (*mizaj*)—as the bodily foundation of the soul—affects all the principles underlying voluntary acts. Among temperaments, the choleric temperament (safra), when in a state of moderation, brings about quick discernment of benefits and harms, courage, strong willpower, and perseverance. Through a content analysis of Avicenna's works, this study demonstrates that the choleric temperament, in its non-moderate state, can also negatively influence human action by affecting each of the principles of voluntary behavior. For instance, it may disrupt the process of voluntary action by stimulating the irascible faculty (quwwa ghadabiyya) and weakening the practical intellect, leading to impulsiveness and anger that hinder rational choice. At times, the heat of choler may accelerate inference but consequently reduce prudence in evaluating outcomes; at other times, it may cause tremors or physical weakness, obstructing the actual performance of volitional acts.Avicenna's proposed solutions are based on a three-dimensional educational framework grounded in temperament moderation, refinement of the irascible faculty, and strengthening of the practical intellect and willpower. From a holistic perspective, Avicenna views the correction of voluntary action in choleric individuals as requiring the collaboration of medicine, ethics, and education. Although choler, through arousing anger and diminishing deliberation, poses a threat to rational agency, its rational management can transform it into an opportunity for cultivating conscious and deliberate will.

Keyword: Choleric Temperament; Principles of Voluntary Action; Will; Avicenna (Ibn Sīnā).

1. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Imam Sadiq University, Tehran, Iran. m.faridi@isu.ac.ir

دوفصلنامهٔ علمی حکمت سینوی، مقالهٔ پژوهشی، دورهٔ ۲۹، شمارهٔ ۲۷، پاییز و زمستان ۱٤۰٤، صص ۲۲۲-۲۰۳

تأثیر مزاج بر مبادی فعل اختیاری و راهکارهای تعدیل آن از دیدگاه ابن‌سینا (با تأکید بر مزاج صفرا)

منا فریدی خورشیدی[۲]

تاریخ دریافت: ۱٤۰٤/۰٦/۳۰؛ تاریخ پذیرش: ۱٤۰٤/۰۹/۰۱

Doi:10.30497/AP.2025.248999.1759

چکیده

ابن‌سینا با تلفیق حکمت مشاء و طب سنتیْ نظامی یکپارچه برای تبیین فعل اختیاری انسان طرح‌کرده‌است. از نگاه او مزاج به‌عنوان پایهٔ جسمانی نفس بر تمام مبادی فعل اختیاری اثرمی‌گذارد. از میان مزاج‌ها، مزاج صفرا (در حالت اعتدال) سرعت در درک مصالح و مفاسد امور، شجاعت و ارادهٔ قوی و نیز خستگی‌ناپذیری را به ارمغان می‌آورد. این مقاله با روش تحلیل محتوای کتب ابن‌سینا نشان‌می‌دهد که مزاج صفرا (در حالت غیراعتدالی) می‌تواند با تأثیر بر هریک از مبادی فعل اختیاری، بر فعل انسان اثر منفی نیز بگذارد؛ برای نمونه می‌تواند ازطریقِ تحریک قوهٔ غضبیه و تضعیف عقل عملیْ مسیر فعل اختیاری را مختل کند و با ایجاد گرایش به تعجیل و خشم، چالشی جدی برای تحقق اختیار عقلانی باشد. گاهی ممکن است حرارت صفرا موجب سرعت در استنتاج شود و همین امر از توان سنجش عواقب امور بکاهد. گاهی نیز ممکن است با لرزش و ایجاد ضعف در اعضا، در مسیر تحقق خارجی فعل خلل ایجادکند. راهکارهای پیشنهادی ابن‌سینا مبتنی‌بر تربیت سه‌بعدی بر پایه تعدیل مزاج، تهذیب قوهٔ غضبیه و تقویت عقل عملی و اراده است. ابن‌سینا با نگاهی کل‌نگر تعدیل فعل اختیاری در صفراوی‌مزاجان را نیازمند همکاری طب، اخلاق و تربیت می‌داند. اگرچه مزاج صفرا ازطریقِ تحریک غضب و تضعیف تأملْ اختیار را تهدیدمی‌کند، می‌توان با مدیریت عقلانی آن را به فرصتی برای تقویت ارادهٔ آگاهانه تبدیل‌کرد.

واژگان کلیدی: صفرا، مبادی فعل اختیاری، اراده، ابن‌سینا

---

۲. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه امام صادق علیه‌السلام، پردیس خواهران، تهران، ایران.
m.faridi@isu.ac.ir

مقدمه

نفس و بدن و تعامل این دو با یکدیگر به‌عنوان دو جنبه از حقیقت انسانی از دغدغه‌های متفکرین اسلامی، به‌ویژه در طبّ و فلسفه، است؛ به‌نحوی که فیلسوف در تبیین سیر تکاملی نفس نمی‌تواند از بدن غافل شود و طبیب نیز برای مداوا باید به بعد روحانی انسان توجه ویژه داشته‌باشد. مزاج‌شناسی در نظام سلامت از امّهات مسائلی است که حفظ سلامتی و نیز بازگشت سلامتی (درصورتِ بیماری) انسان به آن وابسته است. طبیب می‌کوشد مزاج افراد را در حالت تعادل حفظ‌کند. از نگاه ابن‌سینا (۲۰۰۵م) مزاجْ کیفیتی است که از واکنش چهار رکن (آتش، هوا، آب و خاک) در اجزای بدن پدیدمی‌آید و حالتی جدید را بر ماده حاکم می‌سازد (ج۱، ص. ٢٤).

نظام مزاج‌های چهارگانهٔ ابن‌سینا (۱۳۷۹) ترکیبی از فلسفهٔ طبیعی ارسطو، طبّ یونانی و مشاهدات بالینی است که در متون اصلی ابن‌سینا به آن پرداخته‌شده‌است. این مبانی زیرساخت تشخیص، درمان و حفظ سلامتی در طبّ سنتی‌اند. ابن‌سینا به‌عنوان فیلسوف ـ طبیب ضمن باور به استقلال نفس از بدن، معتقد است نفس در برخی موارد به‌واسطهٔ مزاج خاصْ از بدن اثرمی‌پذیرد؛ یعنی همان‌گونه که نفسْ حفظ و قوام مزاج را بر عهده دارد، مزاج هم در شکل‌گیری عادات و خلقیات مؤثر است. این مفهومْ پایهٔ فلسفهٔ پزشکی ابن‌سینا است و در حقیقت پیونددهندهٔ طبّ و فلسفه در نظام فکری او محسوب می‌شود؛ بنابراین هرگونه اختلال در مزاج بر عملکرد قوای نفس اثرمی‌گذارد؛ همان‌گونه که فساد بدن به مزاج مرتبط است (ص. ۳۸۳)؛ البته باید توجه داشت که ذات نفسْ مجرد است و تنها در تجلیات عملی به بدن وابسته و متأثر از مزاج است؛ برای نمونه درک مفاهیمی مانند «عدالت» و «حقیقت» نیازمند ابزار جسمانی نیست و از مزاج نیز متأثر نیست؛ لذا نفس در مراتب پایین (حسّ و خیال) از مزاج متأثر است، اما در مراتب عالی (عقل نظری و ارادهٔ ذاتی) از مزاج مستقلّ است و این دوگانگی، مُنبعث از طبیعت مرکب انسانی است.

ازطرفی در نگاه ابن‌سینا فعل اختیاریْ زنجیره‌ای پیوسته از قوای ادراکی و تحریکی است. مبادی مُدرِکه (عقل و وهم و حس) به جهان شناخت پیدامی‌کنند و مبادی محرّکه (شوق و اراده

و قوهٔ عامله) این شناخت را به عمل تبدیل‌می‌کنند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۳٤۲). این دو دسته با یکدیگر در تعامل‌اند؛ برای مثال ادراک عقلانی می‌تواند شوق و میل را تعدیل یا جهت‌دهی‌کند و همچنین شکست در عمل، موجب بازنگری در ادراک گردد.

با پذیرش تعامل نفس و بدن و نیز تأثیر اَمزِجه در افعال و خلقیات انسانی، و با نظر به مبادی فعل اختیاری از دیدگاه ابن‌سینا، مسئله‌ای اصلی که این مقاله درصدد پاسخ‌گویی به آن است، چگونگی اثرگذاری مزاج (خصوصاً مزاج صفرا) بر هریک از مبادی فعل اختیاری است؛ یعنی امزجه، به‌ویژه مزاج صفرا، در فعل انسانی چه اثری می‌گذارد؟

هدف از پژوهش، به تأسّی از ابن‌سینا، برقراری ارتباط میان فلسفه و طبّ است؛ به‌نحوی که با توجه به یکسانی مبادی فعل اختیاری در انسان‌ها بتوان این مبادی را براساس مزاج‌های گوناگون، به‌ویژه صفرا، شخصی‌سازی نمود؛ یعنی علاوه‌بر نقش‌آفرینی مبادی فعل اختیاری در فعل همهٔ انسان‌ها، فهمید که این نقش‌آفرینی به‌طور خاص در انسان‌ها با مزاج‌های گوناگون چگونه تبیین‌پذیر است. آیا با نظر به مزاج افراد می‌توان نقش مؤثرتری برای برخی از مبادی فعل قائل شد؟ به‌طور خاص چگونه می‌توان صفراوی‌مزاجان را به انجام‌دادن عمل ترغیب‌کرد؟ به‌عبارت‌دیگر برای ترغیب صفراوی‌مزاجان به انجام‌دادن فعل، کدام یک از مبادی فعل اختیاری بیشترین تأثیر را خواهدداشت؟

برای رسیدن به پاسخ این پرسش‌ها ابتدائاً توضیحی مختصر از مزاج صفرا و ویژگی‌های جسمی و روحی این مزاج بیان‌گردیده و سپس به تبیین مبادی فعل اختیاری از نگاه ابن‌سینا پرداخته شده‌است. پس از بیان مبادی بحث، تأثیر مثبت و منفی مزاج صفرا بر مبادی فعل اختیاری براساس نگاه سینوی بررسی‌می‌گردد و برای تعدیل تأثیر این مزاج بر فعل انسانی، راهکارهایی ازسویِ این فیلسوف ـ طبیب ارائه‌می‌شود.

پیشینهٔ پژوهش

مزاج و انواع آن و نیز درمان مزاج‌های غیرمعتدل موردتوجه پژوهشگران طبّ سنتی بوده‌است. این‌گونه مقالات با رویکرد غیرتطبیقی نگارش‌یافته‌اند؛ لذا قرابتی با مقالهٔ پیشِ‌رو ندارند. در مقالات فلسفیْ پژوهشگران دربارهٔ مبادی فعل اختیاری از دیدگاه فیلسوفان اسلامی، خصوصاً

فیلسوفان صدرایی و نوصدرایی، سخن گفته‌اند؛ مانند مقالهٔ «تحلیل وجودشناختی فرایند صدور فعل ازمنظرِ ابن‌سینا و صدرالمتألهین» (وفائیان، و فرامرز قراملکی، ۱۳۹٦، صص. ۲۳-۱) و مقالهٔ «واکاوی فعل اختیاری و چگونگی تکوّن آن در اندیشهٔ علامه طباطبایی (ره)» (نقوی، و اکبریان، ۱٤۰۱، صص. ۱۳۹-۱۱۵). در برخی مقالات نیز یکی از مبادی فعل اختیاری موردنظر مؤلف قرارگرفته‌است؛ مانند «بررسی ارادهٔ انسان از دیدگاه متکلمین و فلاسفهٔ اسلامی» (سلیمانی، ۱۳۸٤، ص. نامشخص). این‌گونه مقالات در حوزهٔ فلسفهٔ اسلامی نگارش‌یافته‌اند؛ لذا دربردارندهٔ بحث مزاج به‌عنوان کلیدواژهٔ اصلی این مقاله نبوده‌اند و قرابتی با مقالهٔ پیش‌رِو ندارند.

در مقالاتی نیز به‌صورت پراکنده و در ضمن مطالب دیگر به تأثیر مزاج بر فعل انسانی اشاره‌شده‌است؛ مانند «تحلیل انتقادی ماهیت و عوامل مؤثر بر خلق در مکتب ابن‌سینا» (سعید تهرانی، و سلیمانی، ۱٤۰۳، صص. ۱۵۷-۱۳۷). مقالاتی نیز در رابطهٔ مزاج و اخلاق را مداقه‌نموده‌اند و در حیطهٔ مسائل تربیتی ورودپیداکرده‌اند؛ مانند «تبیین رابطهٔ مزاج و اخلاق، کارکرد اخلاقی عقل در فلسفهٔ ملاصدرا» (خدابنده بایگی، حسینی شاهرودی، و مروارید، ۱۳۹۸، صص. ۱۰۹-۱۳۹). در این مقاله به کارکرد عملی مزاج توجه ویژه شده‌است و پیوند مزاج و اخلاق مدّنظر قرارگرفته‌است. این مقالات به‌صورت گذرا به عامل مزاج در خلق انسانی پرداخته‌اند و به‌طور جدی به مبادی فعل اختیاری توجه‌نکرده‌اند.

تنها در یک مقاله از تأثیر مزاج به‌عنوان یکی از عوامل مؤثر بر فاعلیت انسان سخن به میان آمده‌است: «بازخوانی نظریهٔ ملاصدرا دربارهٔ مزاج، خلقیات و کیفیات نفسانی بر فاعلیت نفس» (درزی، آیت‌اللّٰهی، سعیدی‌مهر، ۱۳۹٦، صص. ۵۷-۳۳). در این مقاله مزاج به‌عنوان یکی از عوامل مؤثر بر فاعلیت انسان بررسی‌شده و به تأثیر مزاج بر انواع فاعلیت نفس پرداخته‌شده‌است. دستاورد مقاله این است که مزاجْ بیشترین تأثیر را بر فاعلیت بالعنایه دارد. این مقاله دو تفاوت اساسی با پژوهش حاضر دارد: الف) پژوهشگر به دیدگاه ملاصدرا نظر داشته‌است؛ اما مقالهٔ پیش‌رِو از نگاه ابن‌سینا مسئله را بررسی‌می‌نماید؛ ب) مقالهٔ مذکور به‌طور خاص به مبادی فعل اختیاری نپرداخته‌است؛ بلکه با توجه به اصول فلسفی ملاصدرا نقش مزاج، خلقیات و کیفیات نفسانی را بر انواع فاعلیت نفس در حرکت جوهری بررسی‌نموده‌است.

روشن است که هیچ‌کدام از این پژوهش‌ها مستقیماً با مقالهٔ حاضر مرتبط نیستند و در پژوهش‌های پیشین، به «مزاج» به‌صورت مستقل و به‌عنوان یک عامل طبیعی مؤثر بر مبادی فعل اختیاری پرداخته‌نشده‌است؛ لذا با پرداختن به این خلأ پژوهشی و با هدف تحلیل تأثیر مزاج بر هریک از مبادی فعل اختیاری ازنظرِ ابن‌سینا، مقالهٔ حاضر سامان‌یافته‌است.

۱. مبادی بحث

۱-۱. مزاج صفرا

مزاج صفرا یکی از ارکان چهارگانهٔ نظام طبایع است که بر پایهٔ نظریهٔ «امتزاج عناصر چهارگانه» تعریف‌می‌شود. صفرا (ماهیت گرم و خشک/ حارّ یابس) محصول نهایی سوخت‌وساز کبدی است. جرجانی (۱۳۸۰) منشأ تشکیل صفرا را کف خون می‌داند و فرایند تشکیل آن را سوختن به‌وسیلهٔ حرارت کبد معرفی‌می‌کند (ج۱، ص. ۲۷). این تعریف نشان‌دهندهٔ پیوند کبد و خون در تولید صفراست.

افراد با مزاج صفرا دارای چهره‌ای زرد رنگ‌اند (رازی، ۲۰۰۲م، ج۱، ص. ۱۳۲) و به‌دلیل کیفیت احتراقی صفرا ، در حالت سوء مزاج، دچار تشنگی شدیدند و خشکی دهان دارند (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۱، ص. ١٦٢). رازی هشدارمی‌دهد هرگاه صفرا چیره شود، اندام‌ها را می‌سوزاند و تب‌های تند پدیدمی‌آورد و بدن را به‌سمت پژمردگی می‌برد (رازی، ۲۰۰۲م، ج١٤، ص. ۲۷۸)؛ چراکه به‌علت احتراق صفرا کبد آسیب می‌بیند و بخارات کبدی به مغز صعودمی‌کنند و سبب سردرد تند می‌گردند. تندی خشم به‌جهت اثرپذیری سریع از گرما از نشانه‌های روحی افراد با مزاج صفرا است (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۱، صص. ١٦٠ و ٢٢٤). ابن‌سینا صفراوی‌مزاجان را به‌دلیل شدت حرارتْ سریع‌الانتقال می‌داند (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۱، ص. ١٦٠) چراکه حرارتْ قوهٔ متخیله را تهییج‌می‌کند و به‌سرعت به ادراک می‌رسند؛ به‌طوری‌که این ویژگیْ آنان را در شرایط بحرانی برای تصمیم‌گیری سریعْ توانمند می‌سازد.

از میان مزاج‌های چهارگانه مزاج صفرا دارای بالاترین سرعت یادگیری (البته سطحی) است (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۱، ص. ۹۹)؛ آنان به‌دلیل سبکی نفس و تیزی ذهنْ علوم را سریع فرامی‌گیرند (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۳، ص. ٣١٦). این امر به‌واسطهٔ مکانیسم عصبی ـ حرارتی

صفرا رخ‌می‌دهد؛ به‌طوری‌که حرارت صفرا حرکت اعصاب را سریع می‌کند؛ یعنی سرعت انتقال عصبی افزایش‌می‌یابد؛ البته آفت سرعت بالا غفلت و عدم‌توجه به جزئیات و درنهایت وقوع خطاهای محاسباتی است.

بوعلی معتقد است صفراوی‌ها به‌دلیل خشکی مغز و به‌واسطهٔ ثبات صور علمیه در ذهنْ حافظه‌ای قوی دارند (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۳، ص. ۳۱٦) و قادر بر حفظ مطالب پیچیده‌اند. از آنجا که حرارت صفرا قلب را تقویت‌می‌کند (اگر تحت تدبیر عقل قرارگیرد) منشأ شجاعت و بلندهمتی خواهدبود (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۳، ص. ۵۱)؛ بنابراین از نگاه وی صفرا و اساساً هیچ قوه‌ای در نفس، شر مطلق نیست؛ لذا بر پایهٔ اخلاق فضیلت‌محور سینویْ فضیلتْ اعتدال قوا تحت تدبیر عقل است و رذیلت، افراط یا تفریط قواست.

۱-۲. مبادی فعل اختیاری از دیدگاه ابن‌سینا

ابن‌سینا فعل اختیاری را عملی می‌داند که ناشی از علم، اراده و قدرت انسان باشد. او در آثار خودْ مبادی تشکیل‌دهندهٔ فعل ارادی را به‌صورت نظام‌مند بررسی‌کرده‌است. پنج مبدأ اصلی صدور فعل اختیاری ازنظرِ وی بدین شرح است: ۱) تصور فعل؛ ۲) تصدیق به فائده؛ ۳) شوق به صدور و ایجاد فعل؛ ٤) اجماع بر صدور فعل (اراده)؛ ۵) حرکت عضلات. ابن‌سینا گاه پنج مبدأ فوق را در چهار مبدأ جای‌داده و گاه از سه مبدأ نام‌برده‌است؛ گاهی تصور و تصدیق را جداگانه بیان‌کرده و شوق و اجماع را با هم قیدنموده (ابن‌سینا، ۱٤۰٤ه، ص. ۱٦) و گاهی تصور و تصدیق را ذیل مبدأ علمی قیدکرده و آن‌ها را با نام «شعور» و «ادراک» می‌خواند و شوق و اجماع را متمایز از یکدیگر ذکرنموده‌است (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص. ۲۷٤).

در نگاهی دیگر مبادی پنج‌گانه در دو دستهٔ کلی «مُدرِکه» و «محرّکه» جای‌می‌گیرد؛ قوای مدرکه شامل حواس ظاهری و باطنی است (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۱، ص. ۱۰۲). مبادی مدرکه با ادراک موقعیت، تصور فعل و سپس تصدیق به فایده یا ضررْ زمینه را برای مرحلهٔ بعد فراهم‌می‌کنند. قوای محرّکه شامل قوایی است که پس از مرحلهٔ ادراک وارد عمل می‌شوند و انگیزه و حرکت لازم را برای انجام‌دادن فعل ایجادمی‌کنند؛ یعنی انرژی لازم برای تبدیل قصد ذهنی به عمل عینی را فراهم‌می‌آورند.

بنابر دیدگاه ابن‌سینا (۱۳۸۷) انسان ابتدائاً چیزی را تصورمی‌کند و مفید بودن آن را تصدیق می‌نماید، سپس به‌سوی آن امر شوق می‌یابد و درنهایت، ازطریقِ قوۀ فاعله عضلات حرکت‌می‌کنند و فعلْ صورت‌می‌پذیرد؛ لذا مبادی فعل اختیاری عبارت‌اند از: ۱) قوۀ مدرکه‌ای که مسئول تصور فعل و نیز تصدیق فایده می‌باشد؛ ۲) قوۀ شوقیه که میل به آن فعل را پدیدمی‌آورد و ۳) قوۀ فاعله که سبب ایجاد حرکت در اندام‌ها می‌شود (ص. ۲۷۳)؛ بدین‌ترتیب قوۀ فاعله مبدأ قریب، قوۀ شوقیه مبدأ بعید و قوۀ مدرکه مبدأ اَبعد فعل است.

۲. تأثیر مزاج بر فعل اختیاری از دیدگاه ابن‌سینا

ابن‌سینا (۲۰۰۷م) اشاره‌می‌کند عوامل بیرونی نفس، همچون مزاج و خلقیات، آثار متناسب با خود را بر نفس عارض‌می‌کنند (ص. ۱۹۷) و می‌توانند بر اراده اثربگذارند؛ اما نفس به‌جهت تجرد ذاتیْ توان غلبه بر این تأثیرات را دارد؛ چراکه تأثیر سافل بر عالی تنها در قالب علت معدّ است (سعیدتهرانی، و سلیمانی، ۱٤۰۳، ص. ۱٤۹).

جمع تأثیر مزاج بر نفس و درعین‌حال اعتقاد به تجرد نفس از دو آفت جلوگیری‌می‌کند: الف) با ردّ جبر مطلق تأکیدمی‌کند که عوامل دیگر ازجمله مزاج- که موردنظر مقالۀ حاضر است- به‌علت آماده‌سازی انگیزه‌ها تنها زمینه‌ساز است، نه علت تامه برای سلب اختیار؛ ب) با ردّ تفویض مطلق از تأثیر طبیعت بر افعال انسانی غفلت‌نمی‌ورزد. این دیدگاه میانه‌روی بین جبر و تفویض است و انسان را باوجودِ اثرپذیریْ مسئول اعمال خود می‌داند. این تحلیل نشان‌می‌دهد نظام فلسفی ابن‌سینا ترکیبی از روان‌شناسی ارسطویی و الهیات اسلامی است و تأکید او بر مسئولیت اخلاقی انسان، پایه‌های نظریۀ عدل الهی در فلسفۀ اسلامی را تقویت‌می‌کند. ابن‌سینا با تلفیق طبّ یونانی و فلسفۀ اسلامیْ نظری منحصربه‌فرد ارائه‌می‌کند که در آن، جسم و نفس در تحقق فعل اختیاری مشارکت دارند، بدون اینکه جبرگرایی نتیجه‌شود.

عامل	نقش در فعل اختیاری
مزاج	ایجاد گرایش‌های اولیه (میل/ انزجار)
عقل	ارزیابی گرایش‌ها و انتخاب نهایی
اراده	اجرای عمل پس از ترجیح عقلانی

از نظر ابن‌سینا (۲۰۰۵م) مزاج به‌طور غیرمستقیم می‌تواند زمینه‌ساز تقویت یا تضعیف اختیار باشد. نفس انسانی گرچه مجرد است، برای انجام‌دادن فعل در جهان مادی نیازمند ابزار جسمانی (اعضای بدن) است؛ بنابراین افعال صادرشده از نفسْ وابسته به سلامت اعضای بدن و اعتدال مزاج‌های آن‌هاست (ج۱، ص. ٤٥) و مزاج معتدل، زمینه‌ساز تسلط عقل بر شهوت و غضب است. در طبّ سنتی عدم‌اعتدال مزاج سبب بیماری است. از آنجا که بدن و نفس با یکدیگر در تعامل‌اند، فساد یکی بر دیگری اثرمی‌گذارد و عدم‌اعتدال مزاج، سبب می‌شود فاعلیت نفس تحت‌تأثیر قرارگیرد؛ برای نمونه سردی مفرطْ کاهش عملکرد عقل و تعلل در تصمیم‌گیری را به‌دنبال دارد؛ گرمی مفرط نیز غضب و تندخویی را تقویت‌می‌کند (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۱، ص. ۲۰۷).

به باور ابن‌سینا (۲۰۰۵م) هرگاه اخلاط چهارگانه در تعادل باشند، قوای نفسانی نیز به تعادل می‌رسند. همان‌گونه که مزاج معتدل تأثیرات مثبتی بر عملکرد هریک از مبادی فعل اختیاری دارد، در نقطهٔ مقابلْ مزاج نامعتدل می‌تواند بر هریک از مبادی فعل اختیاری اثراتی منفی بگذارد؛ برای نمونه مزاج نامعتدل می‌تواند بر عقل عملی (المبدأ التصوري) اثرگذار باشد؛ مثلاً در مزاج صفراوی به‌علت حرارت و خشکیْ تدبیر و تصمیم‌گیری به‌سرعت انجام‌می‌شود (ص. ۲۱٦) و فرد، بدون محاسبهٔ اخلاقی تمایل به انتقام پیدامی‌کند؛ یا در مزاج سوداویْ وسواس، تردید در تشخیص خیر و شر ایجادمی‌نماید. همچنین مزاج نامعتدل می‌تواند بر اراده (المبدأ التحريكي) مؤثر باشد؛ برای مثال در مزاج دم تقویت شهوتْ میل به لذات آنی را بالامی‌برد و به تضعیف ارادهٔ عقلانی منجر می‌شود. همچنین ممکن است مزاج نامعتدل بر قدرت اجرایی (المبدأ التنفيذي) نیز اثر منفی بگذارد؛ برای نمونه غلبهٔ بلغم موجب کندی در حرکت ارادی می‌شود (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۱، ص. ۳۹) که سبب آن سردی اعصاب است.

بنابر توضیحات ارائه‌شده تأثیر مزاج بر فعلْ آن را از حالت اختیاری بودن خارج نمی‌کند؛ اما به‌طور غیرمستقیم بستری جهت تقویت و یا تضعیف اختیار است؛ یعنی می‌تواند با اثرگذاری بر مبادی فعلْ انسان را بر انجام‌دادن فعلی خاص رغبت یا رخوت ایجادکند؛ البته مزاج در

حالت اعتدال یاری‌گر نفس است؛ اما در حالت نامعتدل مشکلاتی را برای فرد پدیدمی‌آورد؛ لذا ابن‌سینا برای تعدیل هریک از مزاج‌ها پیشنهاداتی ارائه‌می‌دهد.

۳. راهکارهای تعدیل مزاج از دیدگاه ابن‌سینا

از آنجا که ابن‌سینا معتقد است با تعدیل مزاجْ قوای نفسانی نیز اعتدال‌می‌یابند و انسان به اختیار عقلی نزدیک‌تر می‌شود، راهکارهایی جهت تعدیل مزاج به‌منظور تقویت عقل عملی ارائه‌می‌دهد. این روش‌ها در سه بخش تغذیه، درمان با دارو و نیز رفتار قابل‌تقسیم‌بندی‌اند. اعتدال حاصل‌شده پس از درمان مزاج ازطریقِ هریک از این روش‌ها، بر فعل اختیاری اثر ویژه‌ای دارد:

مزاج	روش تعدیل			تأثیر بر فعل اختیاری
	تغذیه	دارو	رفتار	
صفرا	پرهیز از غذاهای حارّ و مصرف غذاهای سرد و تر؛ مانند کاهو و کدو (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۲، ص. ۲٦۲)	استفاده از خنک‌کننده‌ها؛ مانند صمغ بطیخ و گلاب (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۲، ص. ۲٦۲).	پرهیز از حمام گرم، شست‌وشو با آب سرد (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۱، ص. ۲۲۷)	کاهش تعجیل در تصمیم‌گیری
سودا	استفاده از غذاهای گرم و تر؛ مانند گوشت گوسفند و پیاز (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۱، ص. ٤۰)	استفاده از مرطوب‌کننده‌ها (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۱، ص. ۳۱)	پرهیز از اندوه با مُسهِلات و تنقیه (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۲، ص. ۲۸۲)	کاهش وسواس و تقویت تعقل
بلغم	استفاده از غذاهای گرم و خشک؛ مانند زنجبیل و دارچین (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۲، ص. ۲۱٤)	استفاده از سکنجبین عنصلی (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۱، ص. ۹٤)	پرهیز از رطوبت‌ها و ورزش‌کردن (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۱، ص. ۲۳۵)	تقویت اراده و جسارت
دم	استفاده از غذاهای سرد و خشک (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۲، ص. ۲۱٤)	استفاده از خنک‌کننده‌ها؛ مانند خیار و کدو (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۲، ص. ۲٤٦)	ورزش معتدل جهت سوزاندن فضولات (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۱، ص. ۲۳۵)	تضعیف شهوت و تقویت اراده

اصل کلیدی در تجویزهای ابن‌سینا درمان به ضدّ است؛ یعنی هر کیفیتی را با کیفیت مخالفش درمان‌می‌کند. در مزاج صفرا (گرم و خشک) به‌جهت کنترل گرما پرهیز از غذاهای حارّ و نیز پرهیز از حمام گرم را توصیه‌می‌کند و به‌جهت تعدیل گرمای صفراوی، استفاده از سردی و تری مانند خوراکی‌های سرد و تر و خنک‌کننده‌ها را تجویزمی‌نماید. از آنجا که حرارت بالای صفرا موجب سرعت در تصمیم‌گیری می‌گردد، تعدیل این حرارت می‌تواند فرد را از افعال عجولانه بازدارد.

دربارهٔ مزاج سودا (سرد و خشک) مصرف غذاهای گرم و تر توصیه‌شده‌است و به‌جهت کاهش خشکی استفاده از مرطّب‌ها تجویزمی‌شود. سودای ناصالح موجب ایجاد یأس و ناامیدی و ناراحتی‌های روحی می‌گردد؛ به‌همین‌دلیل سوداوی‌ها در خودفروریزی و خودخوری دارند؛ لذا پرهیز از اندوه توصیه‌شده‌است. با اجرای این توصیه‌ها و با کاهش خشکی دِماغْ وسواس فکری کاهش‌می‌یابد و با کاهش سردی دماغ، نیروی عقل تقویت‌می‌گردد.

دربارهٔ مزاج بلغم (سرد و تر) بالا بردن گرمی بدن و نیز کاهش سردی در دستور کار است؛ لذا برخلاف صفراوی‌ها، استفاده از غذاهای گرم و محررات توصیه‌شده‌است. در کنار این موارد ورزش که ایجادکننده حرارت است نیز تجویزمی‌شود. در بلغمی‌مزاجان به‌جهت سردیْ کارها به‌کندی صورت‌می‌پذیرد و به‌جهت تری، رخوت بر آن‌ها حاکم است که باید با جایگزینی گرما و نیز کاهش تری درمان‌گردند که منجر به تقویت اراده و جسارت در این افراد می‌گردد.

دربارهٔ مزاج دم (گرم و تر) به‌جهت کنترل گرما و رطوبتْ مصرف غذاهای سرد و خشک توصیه‌می‌شود و به‌جهت کاهش رطوبت، استفاده از خشک‌کننده‌ها تجویزشده‌است. از آنجا که دموی‌ها به‌دلیل رطوبت بالا مستعدّ تشکیل فضولات‌اند، ابن‌سینا با توصیه به ورزش معتدل با ایجاد حرارت مفید، قصد تعدیل رطوبت و خروج فضولات را دارد؛ چراکه ورزش با ایجاد حرارتْ خون را رقیق می‌کند و منافذ بدن را باز می‌نماید و منجر به استفراغ طبیعی ازطریقِ تعریق می‌گردد. همین فرایند موجب کاهش رطوبت و درنتیجه تقویت ارادهٔ دموی‌ها می‌شود و نیز با کاهش حجم و غلظت خون، شهوت را در آنان کنترل‌می‌کند. باید توجه داشت که ورزش در دموی‌ها باید معتدل باشد؛ چراکه ورزش شدید به‌جای تحلیل رطوبت زائد، باعث افزایش حرارت

می‌شود.

ارائهٔ این راهکارهای منطقی نشان‌می‌دهد توصیه‌های ابن‌سینا صرفاً براساس تجربیات نبوده، بلکه بر نظام مبتنی‌بر کیفیات چهارگانه، اخلاط و البته توجه فلسفی به علل اربعه استوار است. هر دارو و درمانی برای ایجاد تضادّ کیفی با مزاج نامعتدل (علت مادی) است و غایت درمان، بازگشت به اعتدال (علت غایی) می‌باشد؛ بنابراین همهٔ راهکارها (به‌عنوان علت صوری) به‌جهت بازگرداندن بدن به حالت اعتدال است که در آن قوای طبیعی بدن (علت فاعلی) بتوانند به بهترین شکل عمل‌کنند.

٤. تأثیر مزاج صفرا بر مبادی فعل اختیاری از دیدگاه ابن‌سینا

٤-١. تأثیرات مثبت

٤-١-١. تأثیر بر عقل نظری

سرعت ادراک از تأثیرات مثبت صفرا است که اگر مزاجش معتدل باشد، در ادراک از همه سریع‌تر است (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۲، ص. ۲۱٦). حرارت صفرا موجب انتقال سریع عصب در مغز می‌گردد و همین امر موجبات تحلیل سریع موقعیت‌های پیچیده را فراهم‌می‌آورد. این ویژگی در تصمیم‌گیری‌های اضطراری امتیاز محسوب می‌شود؛ البته همان‌گونه که اشاره‌شد، شرط تحقق این اثر مثبتْ اعتدال نسبی است؛ چراکه گرمی مفرط منجر به شتاب‌زدگی می‌گردد (ابن‌سینا، ۱۳۸۵، ص. ۳٤٦) و شتاب‌زدگی نیز غفلت از عواقب عمل را به‌دنبال دارد. ابن‌سینا صفراویِ معتدل را الگوی تعادل میان سرعت و دقت می‌داند. این حالت هنگامی رخ‌می‌دهد که حرارت ذاتی صفرا توسط عوامل تعدیل‌کننده، مانند ترطیب و تربیت عقلانی، مهارشود. صفراوی معتدل نه‌تنها در ادراک مصالح سریع است، بلکه توانایی تحلیل عمیق و سنجش همه‌جانبه را نیز دارد. این ویژگی می‌تواند او را به مدیر و تصمیم‌گیرنده‌ای ممتاز بدل‌کند.

٤-١-٢. تأثیر بر اراده

تقویت عزم و شجاعت از دیگر تأثیرات مثبت صفرا است؛ چراکه گرمی صفرا به قلبْ قوت می‌بخشد و این ویژگی ریشه شجاعت است (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۳، ص. ۵۱). صفرا با تحریک قوهٔ غضبیه فرد را به همت عالی و پایدار در عمل می‌رساند. این ویژگی در دفاع از حقّ و ثبات

آن و یا انجام‌دادن امور دشوار امتیاز است.

٤-۱-۳. تأثیر بر قدرت اجرایی

نیروی فعالیت و تحمل رنج در صفراوی‌ها به‌جهت خشکی ذاتیْ قوی‌تر است. خستگی در آنان به‌زودی اثر نمی‌کند (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۱، ص. ۱٦۰)؛ چراکه خشکی صفرا موجب افزایش استحکام اعصاب و عضلات می‌شود و لذا بر انجام‌دادن اعمال طاقت‌فرسا تواناترند.

٤-۲. تأثیرات منفی

٤-۲-۱. تحریک قوهٔ غضبیه

مزاج صفرا با افزایش حرارت و خشکیْ قوهٔ غضبیه را در جهت فوران‌پذیری و عدم‌تأمل فعال‌می‌کند (ابن‌سینا، ۱٤۱۷ه، ص. ۳٦٤). این حالتْ مرحلهٔ میل نفسانی در فرآیند اختیار را تحت‌الشعاع قرارمی‌دهد؛ آن‌گونه که ابن‌سینا معتقد است، صفراوی‌مزاجان به جهت گرمی و خشکی مغز، در شروع کارها شتاب می کنند (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۲، ص. ۲۱٦). این ویژگی ناشی از عدم‌تعادل میان سرعت انفعال و ملاحظهٔ عواقب امر است که از حرارت بالا نشأت‌می‌گیرد.

٤-۲-۲. تضعیف عقل عملی

مزاج صفرا با غلبهٔ گرمی و خشکی بر عملکرد عقل عملی اثرمی‌گذارد. گرمی صفرا موجب تعجیل در استنتاجات می‌گردد (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۱، ص. ۱۵۹) و توان سنجش عواقب عمل را کاهش‌می‌دهد. همچنین صفراوی‌مزاجان به‌سبب تندی طبع در محاسبهٔ سود و زیان خطامی‌کنند؛ لذا ممکن است درگیر قضاوت‌های افراطی گردند. عقل عملی که وظیفهٔ تصدیق مصلحت‌سنجانه را دارد، تحت‌تأثیر غلبهٔ صفرا، در ترجیح سود کوتاه‌مدت (مانند انتقام) به‌جای سود بلندمدت ناتوان می‌شود و درنتیجه آن تدبیرها ضعیف می‌شوند؛ لذا حرارت صفرا تصورات جزئی را قوی، و تعقل کلی را ضعیف می‌گرداند؛ ابن‌سینا معتقد است هنگامی که صفرا بر مغز غلبه‌کند، عقل در حکم‌دادن بدون تأملْ شتاب‌می‌کند (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۳، ص. ۳۱٦)؛ چراکه حرارت صفرا قوهٔ مدبّره (مغز) را تهییج‌می‌کند؛ بنابراین به‌اعتقاد ابن‌سینا سرعت ادراک در صفراوی‌ها دقت آنان را کاهش‌می‌دهد و نیز حرارت صفرا قوهٔ متخیله را تحریک‌می‌کند؛

اما قوهٔ عاقله را برای تأمل کُند می‌کند و ازسویی دیگر به‌جهت خشکی صفرا خیال‌پردازی تقویت می‌شود (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۱، ص. ۱٦۰). غلبهٔ تخیل بر تعقلْ آنان را در تحلیل منطقی ضعیف می‌سازد؛ بنابراین شتاب در ادراک، ضعف در تأمل و غلبهٔ تخیل بر تعقل از علل خطا در صفراوی‌مزاجان است که ناشی از عدم‌تعادل میان سرعت ادراک و دقت در تحلیل می‌باشد که ممکن است آنان را به‌سمت تصمیم‌های نادرست سوق‌دهد.

انحراف اراده: ارادهٔ صفراوی‌مزاج به‌دلیل گرمی قلب به‌سوی افعال تند و بدون محاسبه گرایش می‌یابد (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۳، ص. ۵۲) که ناشی از اراده تحقق عمل، پیش از تحقیق مصلحت است. گرمی صفرا موجب افزایش حرارت می‌گردد و درنَهایت به کاهش صبر و نیز رفتارهای تکانشی منجر می‌شود. همین مسئله موجب می‌شود اراده در صفراوی‌ها تابع هیجان قوهٔ غضبیه باشد، نه حکم عقل و به‌همین‌دلیل صدور فعل با علم به زشتی عمل، از این دسته افراد دور از ذهن نخواهد بود؛ چراکه ممکن است اراده پیش از بررسی عقل، به فعل بیانجامد.

٤-۲-۳. تأثیر بر قدرت اجرایی

غلبهٔ صفرا بر اعصاب و عضلات در تحقق خارجی فعل اختلال ایجادمی‌کند؛ چراکه موجب لرزش اعضا و ضعف در کنترل آنان می‌گردد (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۲، ص. ۳۱۷)؛ لذا ممکن است فرد صفراوی در اجرای دقیق آنچه اراده‌نموده‌است، توانمند نباشد. نکتهٔ دیگری که شاید به‌نوعی با قدرت اجرایی افراد صفراوی مرتبط باشد، این است که آنان به‌جهت گرمای مغز و کاهش رطوبت لازم برای تداوم حرکت، در استمرار فعل ضعیف‌اند؛ به‌طوری که فعل را با نشاط آغازمی‌کنند، اما از ادامه‌دادن آن ناتوان‌اند (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۲، ص. ۲۱٦).

۵. راهکارهای تعدیل مزاج صفرا از دیدگاه ابن‌سینا

سوء مزاج صفرا موجب اختلال در شبکه‌ای از اندام‌ها می‌شود:

ـ کبد: هرگاه صفرا افزایش یابد، در کبد ورم صفراوی ایجادمی‌نماید (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۳، ص. ۱۹۲).

ـ مغز: صعود بخارات صفراوی موجب سردرد، بی‌خوابی و هذیان می‌شود (رازی، ۲۰۰۲م، ج۱، ص. ۵۷).

ـ معده: غلبهٔ صفرا موجب سوزش معده و خشکی دهان می‌شود (جرجانی، ۱۳۸۰، ج۲، ص. ۱۷٤).

ـ قلب: حرارت صفرا قلب را تهییج‌می‌کند و نَفَس را سریع و نبض را بزرگ می‌نماید (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۳، ص. ۵۲).

ابن‌سینا جهت تعدیل مزاج صفرا سه دسته راهکار ارائه‌می‌کند و مدیریت مزاج صفرا را مستلزم تعامل سه‌گانه جسم، نفس و عقل می‌داند.

۵-۱. تنظیم و تعدیل مزاج بر پایهٔ جسم

وی برخی تدابیر طبی را توصیه‌می‌نماید؛ مانند استفاده از توت و زردآلو (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۲، ص. ۲۱۹) به‌جای غذاهای گرمازا مانند فلفل و سرخ کردنی‌ها. همچنین فَصْد در فصل بهار جهت دفع صفرای زائد (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۲، ص. ۲۲۰) و نیز شنا در آب خنک (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۱، ص. ۲۲۷) جهت کاهش حرارت درونی.

۵-۲. تنظیم و تعدیل مزاج بر پایهٔ نفس ازطریقِ تهذیب و کنترل قوهٔ غضبیه

در این بخش ابن‌سینا تأنّی در افعال را برای افراد گرم‌مزاج واجب می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص. ۱۹۲)؛ مانند اینکه فرد پیش از هر تصمیمی با شمارش تا ۱۰، واکنش خود را به تأخیر بیاندازد و یا خشم را با فعل متضادّ آن (بخشش) جایگزین‌نماید.

۵-۳. تنظیم و تعدیل مزاج بر پایهٔ اراده ازطریقِ تقویت عقل عملی

در این بخش با استناد به مبنای ابن‌سینا و توسعهٔ عملی این مبنا، می‌توان تحلیل روزانهٔ پیامدهای اعمال در قالب نوشتار را پیشنهادداد. از آنجا که صفراوی‌ها به‌علت حرارت بالا مستعدّ تعجیل در افعال‌ند (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص. ۱٤۳) با نوشتن پیامد افعال و تأمل در عواقب، باعث تعدیل این شتاب‌زدگی خواهندشد. جهت تقویت اراده انجام‌دادن اعمال اختیاری کوچک (به‌صورت روزانه) نیز مؤثر است.

٦. راهکارهای ترغیب صفراوی‌ها به انجام‌دادن عمل

برای ترغیب فرد صفراوی‌مزاج به انجام‌دادن فعل اختیاری خاص (مثل تصمیم مالی، تعهد اخلاقی یا اقدام اجتماعی) براساس فلسفهٔ ابن‌سینا باید بر دو مبدأ کلیدی تمرکزکرد که مستقیماً

با ویژگی‌های ذاتی صفرا همسو هستند:

٦-١. تحریک عقل عملی به‌عنوان مبدأ تصدیق مصلحت‌محور

صفراوی‌مزاجان به‌دلیل تیزی ذهن و قدرت تحلیل سریع اگر مصلحت فعل را به‌شکل عینی درک‌کنند، با شتاب آن را اجرامی‌کنند (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۳، ص. ٣١٦)؛ یعنی عقل عملی اگر مصلحت حقیقی را درک‌کند، شناخت را به عمل تبدیل‌می‌کند. ارائهٔ داده‌های کمّی و عینی از سودمندی فعل می‌تواند راهکار مناسبی برای ترغیب صفراوی‌مزاجان بر انجام‌دادن فعل اختیاری باشد.

٦-٢. هدایت قوهٔ غضبیه به‌جهت تبدیل خشم به حرکت هدفمند

انرژی بالای صفرا اگر به‌جای خشم کور در مسیر غضب معقول قرارگیرد، به پیشران عمل تبدیل‌می‌شود. ادراک عینی مصلحت ـ که در عنوان قبلی ذکرشد ـ قوهٔ غضبیه را تهییج‌می‌کند و این قوه، انرژی فوری برای عمل را فراهم‌می‌کند و از این طریق فرد صفراوی سریعاً به عمل می‌پردازد (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۲، ص. ٢١٦). ابن‌سینا معتقد است صفراوی به‌دلیل گرمای مغز، در معرض تشویش ذهنی است و به‌تبع آن متهوّر و خشمناک می‌شود (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۲، ص. ۲۰۷). همین مسئله لزوم هدفمند نمودن غضب صفراوی را روشن می‌کند. ایجاد حسّ مبارزه‌طلبی مثبت و تحریک حسّ رقابت در صفراوی‌ها می‌تواند راهکار مناسبی جهت ترغیب آنان به انجام‌دادن فعل اختیاری باشد.

در ترغیب صفراوی‌مزاجان بر انجام‌دادن عمل اختیاری باید بیشتر به نتایج کوتاه‌مدت توجه‌داد و از تأکید صرف بر عواقب بلندمدت خودداری‌نمود. نکتهٔ دیگر اینکه استدلال‌های انتزاعیِ صرف بر این دسته افراد اثر ندارد و آنان به‌دنبال داده‌های ملموس و کمّی‌اند و باید با آنان با جملات کوتاه و رسا سخن گفت؛ چراکه حرارت صفرا موجب سرعت در گیرایی و نیز کم‌طاقتی آن‌هاست. راهکار ابن‌سینا برای بهره‌مندی بیشتر از این ویژگی و تربیت و مدیریت صفراوی‌ها دعوت آن‌ها به صبوری جهت تعدیل مزاج است (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۱، ص. ٢٣٤)؛ لذا می‌توان برای بهره‌وری بیشتر صفراوی‌ها هدف بلندمدت را به مراحل کوتاه‌مدت تقسیم‌نمود تا فرد نتیجهٔ زودبازده عمل خود را بفهمد و به انجام‌دادن عمل ترغیب‌شود.

با نظر به آنچه بیان شد، باوجودِ اشتراک مبادی فعل اختیاری میان تمامی انسان‌ها، می‌توان به‌جهت تأثیر مزاج بر نفس، از مبادی اختیاری شخصی‌سازی‌شده سخن گفت؛ یعنی هر فرد برای انجام‌دادن فعل اختیاری از دالان مبادی فعل اختیاریِ با رنگ و بوی مزاج خودش عبورمی‌کند؛ یعنی هرکدام از این مبادی در مزاج‌های گوناگون دچار شدت و ضعف‌اند؛ لذا برای تربیت افراد و ترغیب به امری و یا تحذیر از امری باید به مزاج آن فرد توجه‌نمود؛ یعنی صرف توجه به مبادی فعل اختیاری کفایت‌نمی‌کند و لازم است با درنظرگرفتن مزاج فرد به مبادی فعل اختیاری توجه‌شود؛ بنابراین از نگاه ابن‌سینا تربیت حکیمانه تربیتی است که مزاج را می‌شناسد، قوای نفس را تقویت‌می‌کند و عقل را به‌عنوان ناخدای کشتی قوا می‌داند، اما برای هر مسافرْ نقشهٔ سفر جداگانه‌ای تدبیرمی‌کند.

جمع‌بندی نهایی

۱. تأثیر مزاج بر مبادی فعل اختیاری در نظام فکری ابن‌سینا نه جبر مطلق، بلکه تابع‌پذیریْ علّی است؛ چراکه ازطرفی مزاجْ قوای نفس را تحت‌تأثیر قرارمی‌دهد و ازطرفِ دیگر عقل سالم می‌تواند ازطریقِ تربیت (تقویت اراده) و نیز طبابت (تعدیل اخلاط) در مزاج تصرف‌کند؛ بنابراین مزاج مستقیماً اختیار را سلب نمی‌کند، بلکه در بستر قوای نفسْ آن را شکل‌می‌دهد. انسان می‌تواند مزاج را در خدمت اختیار اخلاقی در آورد. اگرچه مزاج بر عمل اثرمی‌گذارد، عقل سالم قادر به نقش‌آفرینی فعال است. ابن‌سینا صفرا را مانع مطلق اختیار نمی‌داند؛ بلکه آن را زمینه‌سازی طبیعی می‌خواند که عقل توانایی هدایتش را دارد.

۲. از دیدگاه ابن‌سینا مزاج به‌عنوان علت اِعدادی (و نه فاعلی) به تحقق فعل اختیاری کمک‌می‌کند و نقش مستقیم ندارد؛ یعنی مزاج با اثرگذاری بر کیفیت عملکرد قوای نفسانی‌ـ ازجمله قوهٔ عاقله در ادراک خیر و شر، قوهٔ متخیله در تصویرسازی غایات و قوهٔ غضبیه و شهویه در ایجاد انگیزش‌ـ امکان تحقق فعل را تسهیل یا تضعیف‌می‌کند؛ درحالی‌که نفس انسانی همواره توانایی تصحیح ادراکات و مدیریت تمایلات را دارد. مزاج صفرا نیز تنها زمینه‌های فیزیکی و روانی لازم برای تحقق فعل اختیاری را فراهم‌می‌آورد؛ بی‌آنکه به‌تنهایی تعیین‌کنندهٔ فعل باشد. این تمایز بنیادین نشان‌می‌دهد باوجودِ تقویت برخی تمایلات توسط مزاج صفرا،

نفس ناطقه همچنان به‌عنوان فاعل مختار توانایی انتخاب و تصحیح این تمایلات را دارد. این تحلیل نشان‌می‌دهد گرچه ممکن است مزاج نامعتدل مسیر تحقق فعل را با چالش مواجه‌کند، نفس می‌تواند با تقویت قوهٔ عاقله و نیز تهذیب اخلاقی بر این موانع غلبه‌کند و فعل اختیاری را مطابق با خیر حقیقی سامان‌دهد. در این منظومهٔ فکریْ مزاج در عرض اراده عمل‌نمی‌کند، بلکه بستری است که اراده در آن فعلیت‌می‌یابد.

۳. صفرا هم ظرفیت تهدید دارد (شتاب‌زدگی، غضب) هم فرصت است (شجاعت، فراست). آنچه این دو را از هم متمایز می‌نماید، نقش عقل عملی است که می‌تواند صفرا را به‌سوی فضائل ارتقاءدهد و یا به ورطهٔ رذائل سقوط‌دهد. در نظام فکری ابن‌سینا تربیت عقلانی بر طبیعت فردْ تقدم و اصالت دارد؛ تا آنجا که حتی با وجود مزاج صفراوی نامطلوب می‌توان با تربیت صحیحْ آن را خدمتگزار فضائل نمود. این همان محوریت اختیار انسانی در دستگاه فلسفی ابن‌سیناست.

٤. مزاج صفرا با اثرگذاری بر سلسله مراتب قوای نفسانی، مسیر تحقق فعل اختیاری را تحت‌تأثیر قرار می‌دهد. حرارت صفرا موجب سرعت درک می‌گردد (تأثیر بر قوهٔ عاقله) و با تحریک قوهٔ متخیله، تصاویر ذهنی را با وضوح و شدت بیشتری ارائه می‌دهد که بر جهت‌گیری شوق مؤثر است (تأثیر بر قوهٔ متخیله) و همچنین این حرارت، قوهٔ غضبیه را تقویت نموده و آن را به سمت دفاع و عمل سوق می‌دهد (تأثیر بر قوهٔ غضبیه). در حقیقت مزاج صفرا ازطریقِ تأثیر بر ادراک و شوق در تعیین غایات افعال اختیاری نقش ایفامی‌کند. این امر موجب می‌شود فرد صفراوی به‌طور غریزی به‌سمت غایاتی گرایش‌یابد که سریع‌تر قابل‌دستیابی‌اند.

۵. اولویت نخست برای ترغیب صفراوی‌مزاج به انجام‌دادن فعل اختیاریْ اثرگذاری بر عقل عملی او ازطریقِ نشان دادن مصلحت عینی و فوری است. اولویت دوم اثرگذاری بر قوهٔ غضبیه ازطریقِ تحریک حسّ شجاعت یا مبارزه‌طلبی است. بر این اساس فردِ با صفرای معتدل اگر مصلحت را بداند و چالش را دریابد، می‌تواند به یکی از توانمندترین کنشگران تبدیل‌گردد.

٦. در نگاه ابن‌سینا رابطهٔ مزاج و اختیار را باید در چارچوب «اختیار در بستر شرایط» تحلیل‌نمود. نفس انسانی همواره در میدان تعاملی پویا با مزاج خود قرار دارد؛ میدانی که هم محدودیت دارد، هم امکان تصرف و گذر از محدودیت‌ها و تعیّن‌های طبیعی مزاج و هم

ظرفیت‌های فراطبیعی را فعال‌می‌کند.

۷. با توجه به تأثیر مزاج بر فعل انسانی، در نظام تربیتی و اخلاقی ابن‌سینا توجه به ماهیت فاعلْ اصلی بنیادین است؛ یعنی به «مبادی فعل اختیاری در مزاج خاص» توجه‌می‌شود، نه به صرف «مبادی فعل اختیاری»؛ چراکه تفاوت در کیفیات روانی و جسمانی در مسیرهای تربیتی تفاوت ایجادمی‌کند. صفراوی که زودفهم و سریع‌العمل است، نیازمند تمرین تأمل و تأنّی است. بلغمی که دیرفهم اما با ثبات است، نیازمند محرّک‌های انگیزشی است و سوداوی که دقیق اما وسواسی است، نیازمند تمرین انعطاف‌پذیری است.

منابع

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۲۰۰۷م). احوال النفس: رسالة في النفس و بقائها و معادها. پاریس: دار بیبلیون.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۷). الاشارات و التنبیهات (حسن مصطفوی، به‌شرح). تهران: دانشگاه امام صادق (علیه‌السلام).

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱٤۰٤ه). التعلیقات. بیروت: مکتبة الاعلام الاسلامي.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱٤۱۷ه). الشفاء (النفس). قم: مکتبة الاعلام الاسلامي.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۲۰۰۵م). القانون فی الطب. بیروت: دار صادر.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۵). قانون (عبدالرحمان شرفکندی، به‌ترجمه). تهران: سروش.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). النجاة من الغرق في بحر الضلالات. تهران: دانشگاه تهران.

جرجانی، اسماعیل بن حسن (۱۳۸۰). ذخیرهٔ خوارزمشاهی. تهران: فرهنگستان علوم پزشکی جمهوری اسلامی ایران.

خدابنده بایگی، ملیحه؛ حسینی شاهرودی، سید مرتضی؛ و مروارید، جعفر (۱۳۹۸). «تبیین رابطهٔ مزاج و اخلاق، کارکرد اخلاقی عقل در فلسفهٔ ملاصدرا». حکمت معاصر، ۱۰(۲)، ۱۳۹-۱۰۹.

درزی، راحله؛ آیت‌اللّٰهی، حمیدرضا؛ و سعیدی‌مهر، محمد (۱۳۹٦). «بازخوانی نظریهٔ ملاصدرا دربارهٔ مزاج، خلقیات و کیفیات نفسانی بر فاعلیت نفس». حکمت اسلامی، ٤(۱۵)، ۵۷-۳۳.

رازی، محمد بن زکریا (۲۰۰۲م). الحاوي في الطب. بیروت: دار احیاء التراث العربي.

سعید تهرانی، زهرا، و سلیمانی دره‌باغی، فاطمه (۱٤۰۳). تحلیل انتقادی ماهیت و عوامل مؤثر بر خلق در مکتب ابن‌سینا. حکمت سینوی، ۲۸(۷۱)، ۱۵۷-۱۳۷.

سلیمانی، فاطمه (۱۳۸٤). بررسی ارادهٔ انسان از دیدگاه متکلمین و فلاسفهٔ اسلامی. مشکوة النور، شمارهٔ ۳۰ و ۳۱، صفحات نامشخص.

نقوی، زهرا، و اکبریان، رضا (۱٤۰۱). واکاوی فعل اختیاری و چگونگی تکون آن در اندیشهٔ علامه طباطبایی (ره). پژوهشنامهٔ کلام، ۹ (۱٦)، ۱۳۹-۱۱۵.

وفائیان، محمدحسین، و فرامرز قراملکی، احد (۱۳۹٦). تحلیل وجودشناختی فرایند صدور فعل ازمنظرِ ابن‌سینا و صدرالمتألهین. پژوهش‌های هستی‌شناختی، ٦ (۱۱)، ۲۳-۱.

Biannual Scientific Journal of Avicennian Philosophy
Vol. 29, No. 74/ Fall & Winter 2025

Research Article

The Correlation between Practical Wisdom and Humanities based on Farabi's Views

Hesam aldin Sharifi[1]

Doi:
10.30497/AP.2026.248209.1737

Abstract

One of the proposed solutions for producing Islamic humanities is to utilize practical wisdom. According to some, practical wisdom is the humanities that have expanded and advanced in the modern era. According to Farabi's thoughts, it seems that although practical wisdom may have some similarities with humanities in terms of subject matter and issues, it has fundamental differences with the current humanities at least in terms of method, purpose, function, type of propositions, principles, etc., and it is not correct to equate the two. In addition, it may be possible to accurately conclude that practical wisdom and humanities are also different in subject matter; although they appear to be the same on the surface. Practical wisdom is a true science and a proof for leading humans to true and ultimate happiness. While the current humanities are unreal and unreliable and do not make any effort to recognize true happiness in proportion to the truth of man. With this description, practical wisdom and the humanities are not only not the same, but it can be concluded that practical wisdom based on Islamic philosophy and teachings is an alternative to the current humanities, which are based on the ideas, culture, and philosophy prevalent in the West.

Keywords: Humanities, Practical Wisdom, Al-Farabi, Subject of Science, Purpose of Science, Research Method.

---

1. Graduated with a PhD in Islamic Philosophy from Baqir Al-Uloom University of Qom, Qom, Iran. hesharifi@yahoo.com

دوفصلنامهٔ علمی حکمت سینوی، مقالهٔ پژوهشی، دورهٔ ۲۹، شمارهٔ ۷٤، پاییز و زمستان ۱٤۰٤، صص ۲۵۳-۲۲۳

نسبت‌سنجی حکمت عملی و علوم‌انسانی با تکیه بر دیدگاه‌های فارابی

حسام‌الدین شریفی[۱]

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۱۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۱۹

Doi: 10.30497/AP.2026.248209.1737

چکیده

یکی از راهکارهای پیشنهادی برای تولید علوم‌انسانی اسلامی، بهره‌گیری از حکمت عَملی‌ست. ازنظرِ برخی حکمت عملی همان علوم‌انسانی است که در دوران جدید گسترش و پیشرفت‌کرده‌است. با توجه به اندیشه‌های فارابی به‌نظرمی‌رسد گرچه شاید حکمت عملی در موضوع و مسائل با علوم‌انسانی شباهت‌هایی داشته‌باشد، حداقل به‌لحاظ روش، غایت، کارکرد، نوع قضایا، مبادی و... با علوم‌انسانی حاضر تفاوت‌هایی اساسی دارد و یکسان‌انگاری این دو درست نیست. علاوه‌بر آن، شاید بتوان با دقت نتیجه‌گرفت که حکمت عملی و علوم‌انسانی در موضوع نیز متفاوت‌اند، گرچه در ظاهر یکسان به‌نظرمی‌رسند. حکمت عملی، عِلمی حقیقی و برهانی است برای رساندن انسان به سعادتی حقیقی و نهایی؛ درحالی‌که علوم‌انسانی حاضر، غیرحقیقی و اعتباری‌اند و برای شناخت سعادت حقیقی متناسب با حقیقت انسان تلاشی انجام‌نمی‌دهند؛ بااین‌وصف حکمت عملی و علوم‌انسانی نه‌تنها یکسان نیستند، بلکه می‌توان نتیجه‌گرفت حکمت عملی مبتنی‌بر فلسفه و آموزه‌های اسلامی، جایگزینی‌ست برای علوم‌انسانی حاضر که مبتنی‌بر افکار و فرهنگ و فلسفهٔ رایج در غرب است.

کلیدواژه‌ها: علوم‌انسانی، حکمت عملی، فارابی، موضوع علم، غایت علم، روش تحقیق.

---

۱. دانش‌آموختهٔ دکترای فلسفهٔ اسلامی دانشگاه باقرالعلوم علیه‌السلام قم، قم، ایران. hesharifi@yahoo.com

مقدمه

حکمت عملی یکی از شاخه‌های حکمت به‌معنای عامّ است که سابقهٔ آن تا یونان باستان کشیده‌می‌شود. با مراجعه به آثار افلاطون به‌روشنی می‌توان دریافت که مباحث مابعدالطبیعه در ضمن مباحث حکمت عملی و برای حلّ مسائل آن مطرح‌شده‌اند. این نشان‌دهندهٔ اهمیت حکمت عملی در آن دوران است. ارسطو (۱۳٦٦) در بخش اپسیلون مابعدالطبیعه می‌گوید: «هر اندیشه‌ای یا عملی است، یا تولیدی یا نظری» (ص. ۱۰۲۵ب ۲۵). در رسالهٔ طوبیقا می‌گوید: «قضایا بر سه قسم‌اند: اخلاقی، طبیعی، منطقی» (ص. ۱۰۵ب ۱۹)؛ پس ازنظرِ ارسطو بخشی از اندیشه‌ها و قضایا پیرامون معلومات عملی و اخلاقی‌اند و ذیل حکمت عملی قرار دارند.

با مراجعه به آثار فارابی مانند تحصیل السعادة، التنبیه علی سبیل السعادة، کتاب الملة، آراء اهل المدینة الفاضلة، فلسفة افلاطون و فلسفة ارسطو و مقایسهٔ آن با رساله‌های افلاطون و ارسطو می‌بینیم که فارابی در فلسفهٔ خودْ جنبه‌های عملی حکمت را پراهمیت و ارزشمند دانسته، دغدغهٔ اصلی فلسفهٔ خود را مباحث سیاسی، اجتماعی، اخلاقی، مدیریتی و... قرارداده و برای حلّ آن‌ها از مباحث مابعدالطبیعی بهره‌گرفته‌است.

در این تحقیق نسبت حکمت عملی و علوم‌انسانی معاصر با تکیه بر نظریات فارابی بررسی‌می‌شوند. بررسی نسبت دو علم می‌تواند از جهاتی مختلف انجام‌شود: موضوع، روش، غایت، کارکرد، مبادی (حکمت عملی از مبادی یقینی استفاده‌می‌کند و علوم‌انسانی از مبادی غیریقینی)، ارزش معرفتی (گزاره‌های حکمت عملی واقع‌نما هستند و علوم‌انسانی رایج نیازگرا و کارکردگرا)، اقسام (حکمت عملی به سه بخش تقسیم‌می‌شود و شاخه‌های علوم‌انسانی گسترده‌ترند)، جایگاه آن‌ها میان علوم دیگر (حکمت عملی جزء علوم فلسفی است و علوم‌انسانیِ رایج جزء علوم غیرفلسفی)، گسترش یا عدم‌گسترش آن‌ها (حکمت عملی تقریباً متروک است و علوم‌انسانی در جامعه جریان دارد)، قوهٔ ادراکی (حکمت عملی ناشی از عقل نظری و علوم‌انسانی رایج ناشی از عقل عملی‌اند)، امکان شناخت کنش‌های انسان (شناخت حقیقی فعل ارادی انسان در حکمت عملی ممکن است و علوم‌انسانی به چنین شناختی اهمیت نمی‌دهد) و... .

با توجه به اینکه بیشتر این نسبت‌سنجی‌ها را می‌توان در مسیر تحقیق در موضوع، روش و غایت این دو علم به‌دست‌آورد، از میان تمام جهات مذکور، در این مقاله تنها سه مورد اول بررسی‌می‌شوند که در ضمن آن‌ها نتیجهٔ برخی دیگر از نسبت‌سنجی‌ها نیز پیش‌بینی‌پذیرند.

تحقیقات پیشین در این زمینه عبارت‌اند از: مقالهٔ «حکمت عملی؛ خاستگاه علوم انسانی مدرن» و مقالهٔ «حکمت عملی به‌مثابهٔ فلسفهٔ علوم انسانی» (حسنی، و موسوی، ۱۳۹۷، صص. ۲۹٦-۲۷۱) و کتاب «جایگاه‌شناسی حکمت عملی (در جست‌وجوی علوم انسانی)» (حسنی، و موسوی، ۱۳۹۹، صص. ۷-۵) و مقالهٔ «تحلیل نسبت علوم انسانی و اجتماعی کاربردی و حکمت عملی» (امیری طهرانی، ۱۳۹۸). در برخی از این آثارْ یکسانی حکمت عملی و علوم‌انسانیْ اصلی مقبول درنظرگرفته‌شده‌است یا اینکه به‌صرف یکسانی موضوع این دو علم، یکی بودن دو علم نتیجه‌گرفته‌شده‌است؛[1] درحالی‌که در حکمت اسلامیْ روش‌های کسب علوم نقش تعیین‌کننده‌ای در تنوع آن‌ها دارند. همچنین در این آثار براساس مبانی علوم غربی تمایز یا یکسانی دو علم بررسی شده‌اند؛ درحالی‌که در این نوشتارْ معیار نسبت‌سنجی دو علمْ آموزه‌های فارابی در منطق و حکمت اسلامی است.

بعد از انجام‌دادن این نسبت‌سنجی با توجه به خصوصیات حکمت عملی در کشف واقعیت افعال انسانی، بیان نسبت این افعال با حقیقت انسان و کارکردهای احکام واقعی در زندگی انسان و تعاملات اجتماعی او براساس واقعیت وجودی انسان و... می‌توان به ضرورت گسترش حکمت عملی در عرصه‌های مختلف انسانی و ضرورت جایگزینی آن با علوم‌انسانی حاضر پی‌برد. ازسویِ دیگر ازآنجاکه فلسفهٔ اسلامیْ بیانی عقلانی از دین به‌صورت کلی یا معارف اسلامی دانسته‌شده‌است (فارابی، ۱۹۹۱م، صص. ٤٦-٤۵؛ فارابی، ۱٤۱۳ق، صص. ۱۸۵-۱۸٤؛ فارابی، ۱۹۸٦م، صص. ۱۳۲-۱۳۱ و ۱۵٤- ۱۵۳) و این فلسفه نقش مهمی در شکل‌دهی حکمت

---

۱. برای مطالعهٔ بیشتر: حسنی، حمیدرضا، و موسوی، سید هادی (۱۳۹۹). جایگاه‌شناسی حکمت عملی (در جست‌وجوی علوم انسانی). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. صص. ۷-۵.

عملی دارد و خودِ حکمت عملی نیز تلاشی برای بیانی عقلانی از احکام عملی اسلام است، می‌توان حکمت عملی را علوم‌انسانی اسلامی دانست.

۱. چیستی حکمت عملی

فلسفه به‌معنای عام مجموعه‌علومی است که درصددِ کشف حقایق و واقعیات است (فارابی، ۱٤۰۸ق، ج۱، صص. ۱۲) و با توجه به تقسیم حقایق به دو دسته کلی، فلسفه نیز به دو دسته تقسیم‌می‌شود:

الف) حکمت نظری: عهده‌دار شناخت حقایقی‌ست که ارادهٔ انسان در تحققشان نقشی ندارد؛

ب) حکمت عملی: عهده‌دار شناخت حقایقی است که ارادهٔ انسان در تحققشان نقش دارد (فارابی، بی‌تا، ص. ٦۹؛ فارابی، ۱۹۸٦م، ص. ٦۷).

در آثار فارابی از این علم با عنوان «علم انسانی» یا «علم ارادی» (فارابی، بی‌تا، ص. ٦۹) «فلسفه» یا «علم مدنی»، «فلسفهٔ انسانی یا سیاسی» هم یادشده‌است (فارابی، ۱٤۰۸ق، ج۱، ص. ۱٤؛ فارابی، ۱٤۱۳ق، صص. ۱٤۱–۱٤۰؛ فارابی، ۲۰۰۲م، ص. ۸۰)؛ بنابراین حکمت عملی جزء علوم عقلانی حقیقی و واقع‌نماست که از حقایق ایجادشده با ارادهٔ انسان سخن می‌گوید.[۱] فارابی حکمت عملی را قوانین کلی پیرامون افعال و انفعالات ارادی و حالات نهادینه‌شده از آن‌ها در انسان می‌داند که برای رسیدن به غایت و هدفی خاص بیان‌شده‌اند. در این علم از انواع افعال ارادی و حالات ناشی از آن‌ها، انواع غایت آن‌ها و چگونگی کسب و چینش افعال و حالات برای رسیدن به غایت مطلوب سخن گفته‌می‌شود (فارابی، ۱۹۹٦م، ص. ۸۰). به‌بیان فارابی چون موضوع پژوهش در این علمْ افعال و رفتارهای ارادی انسان است، این علم «فلسفهٔ انسانی» نامیده‌شده‌است (فارابی، ۱٤۰۸ق، ج۱، ص. ۱٤).

---

۱. برای مطالعهٔ بیشتر: شریفی، حسام‌الدین (۱۳۹۹). شواهدی بر برهانی بودن حکمت عملی ازنظرِ فارابی و ابن‌سینا. دوفصلنامهٔ عملی ـ پژوهشی هستی و شناخت، ۷ (۱٤)، ۲۲۳–۲۰۱.

۲. چیستی علوم‌انسانی

در رنسانس اروپا با تحول فلسفه و علوم حاکم، علوم انسانی شکل گرفتند. در این علوم به ارزش‌های انسانی بیشتر توجه‌شد و این گرایش، «انسان‌گرایی» نام‌گرفت؛ زیرا طرفداران آن به‌جای موضوعات روحانی و الهی بیش از هرچیز به مسائل انسانی توجه داشتند (کوریک، ۱۳۸۲، ص. ۱۳). در قرن نوزدهم اگوست کنت آن را «جامعه‌شناسی» نامید. دیلتای این مجموعه را به‌زبان آلمانی «علوم روحی» نامید که در انگلیسی به «human sciences» و در فارسی به «علوم انسانی» ترجمه‌شد (به‌نقل از مقدمهٔ صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۹، ص. ۱۳). این مفهوم از اواسط قرن نوزدهم با اثر مشهور دیلتای با عنوان «درآمدی بر علوم‌انسانی» در زبان آلمانی، و به‌تدریج در سایر زبان‌ها شهرت گرفت. این عنوان بیانگر دسته‌ای از علوم بودند که درمقابل علوم طبیعی تجربی کمیت‌گرا قرار داشتند. این مفهوم از علوم‌انسانی همهٔ علوم بررسی‌کنندهٔ شؤون زندگی انسان را شامل است؛ مانند: زبان، ادبیات، هنر، روان‌شناسی، تاریخ، علوم‌سیاسی، علوم‌اجتماعی، علوم اقتصادی و... (کوریک، ۱۳۸۲، صص. ۳ و ۱۷۸–۱۷۷).

ماکس وبر و برخی از جامعه‌شناسان اواخر قرن نوزدهم معرفت به حیات اجتماعی را معرفتی غیر از معرفت حاصل ازطریقِ علوم طبیعی دانستند (به‌نقل از راین، ۱۳٦۷، ص. ۷)؛ بنابراین علوم‌انسانی عهده‌دار معناکردن و توصیف پدیده‌های انسانی شدند (راین، ۱۳٦۷، ص. ۲۱). به‌عقیدهٔ نورمن بلیکی (۱۳۹۱) تحقیق در علوم‌انسانی درپی کشف، توصیف، فهم، تبیین، پیش‌بینی، تغییر یا ارزیابی برخی جنبه‌های حیات اجتماعی انسان است (ص. ۵۹)؛ بنابراین شاید بتوان گفت علوم‌انسانی مجموعه‌ای از قراردادها و قواعدی‌ست که انسان‌ها برای بهبود زندگی‌شان آن‌ها را وضع‌کرده‌اند. این علوم وضعی و اعتباریْ پایه و اساس افعال ارادی انسان‌اند که براساس آن‌ها افعالش را معنادار می‌سازد (راین، ۱۳٦۷، صص. ۲۱ و ۱۵۸؛ خسروپناه، ۱۳۹۱، ص. ۵).

از علوم‌انسانی با عنوان‌های مختلفی یادشده‌است: علوم اخلاقی، علوم فرهنگی، علوم

روحی، علوم تاریخی، علوم اجتماعی[1]، علوم هنجاری، علوم دستوری، علوم هرمنوتیکی یا تأویلی یا تفسیری و... کوریک، ۱۳۸۲، صص. ٤-۳). ژولین فروند (۱۳٦۲) در کتاب آراء و نظریه‌ها در علوم‌انسانی پس از اینکه برخی شاخه‌های علوم‌انسانی را بر می‌شمارد، می‌گوید برای علوم‌انسانیْ تعریفی عام که تمام اقسام علوم‌انسانی را دربرگیرد، نمی‌توان ارائه‌داد (صص. ۳ و ۷۳). شاید از این نظر که تعریف علوم‌انسانی در گرو پاسخ به چنین پرسش‌هایی است: روش علمی در علوم‌انسانی چیست؟ آیا این روش می‌تواند ضامن علم بودن این علوم باشد یا خیر؟ آیا روش‌های علوم طبیعی می‌توانند در این علوم به‌کارگرفته‌شوند؟ درصورتِ منفی بودن پاسخ چه روش‌هایی برای این علوم مناسب‌اند؟ ماهیت واقعیتی که در این علوم تحقیق‌می‌شود چیست و به‌طور کلی واقعیت چیست؟ معرفت به آن چگونه حاصل‌می‌شود؟ متأسفانه در فلسفهٔ غرب پاسخ شفافی برای این پرسش‌ها وجود ندارد و دیدگاه‌های متعددی همراه با بحث وجدل‌های مداوم در میان پیروان آن‌ها ادامه دارد (بلیکی، ۱۳۹۱، صص. ۵۹-۵۷).

۳. موضوع حکمت عملی

در هر علم خصوصیاتی وجود دارد که موجب انسجام و یگانگی و یکپارچگی درونی آن علم و تمایزش از علوم دیگر است. موضوع، نوع مسائل، غایت، کارکرد، هماهنگی گزاره‌های علم و عدم‌تعارض آن‌ها و... ازجمله خصوصیاتی‌اند که موجب انسجام درونی و تمایز علوم از یکدیگر می‌شوند. ازنظرِ فارابی (۱٤۰۸) صناعات یا علومْ نخست به‌لحاظ روش کسب علم[2] از یکدیگر جدا می‌شوند (ج۱، صص. ۱۱-۱۲ و ۳۰۷ و ۳۷۲) و در گام بعد، بخشی از این علوم براساس موضوع به انواع مختلفی تقسیم‌می‌شوند. (فارابی، ۱٤۰۸ق، ج۱، صص. ۱٤و ٤۱٤)

حکمت عملی- که یکی از علوم برهانی است- با موضوعش از علوم برهانی دیگر متمایز می‌شود. موضوع حکمت عملیْ افعال ارادی انسان است. در بیان فارابی ازنظرِ افلاطون حکمت عملیْ سیره و روش مطلوب زندگی را بیان‌می‌کند و افعال را قوام می‌بخشد و نفوس انسانی را

---

۱. برای مطالعهٔ بیشتر: مصباح یزدی (۱۳۸۰). جامعه و تاریخ. چاپ و نشر بین‌الملل سازمان تبلیغات اسلامی. صص ۱۸-۱٦.

2 . کسب دانش یا با افعال عملي تجربي و یا با قیاس عقلي حاصل مي‌شود. در صورت قیاسي بودن یا برهانی است و یا غیربرهانی. در بخش روش کسب علوم این روش‌ها توضیح داده خواهند شد.

به‌سوی سعادت رهنمون‌می‌شود (به‌نقل از فارابی، ۱۹۸۰م، ص. ۱۷). ازنظرِ ارسطو (۱۳۷۸) هرگاه متعلَّق تفکر چیزی باشد که ایجاد و تغییر آن به دست انسان است، حکمت عملی شکل‌می‌گیرد. بررسی چیزهایی که از اختیار انسان خارج‌اند، در حوزهٔ حکمت نظری است (صص. ۱۱٤۰الف ۱۵–۱۱٤۰ب ۱٤). فارابی نظر ارسطو را چنین توضیح‌می‌دهد: حکمت عملی به بررسی اشیائی می‌پردازد که با ارادهٔ انسان ایجادمی‌شوند (به‌نقل از فارابی، بی‌تا، ص. ٦۹).[۱]

به‌نظر فارابی علم مدنی یا حکمت عملی به مقولاتی می‌پردازد که از ارادهٔ انسان ایجادمی‌شوند (فارابی، ۱۹۸٦م، ص. ٦۷؛ فارابی، ۱٤۰۸ق، ج۱، ص. ۱٤). در عبارتی دیگر فارابی (۱٤۱۳ق) می‌گوید فلسفهٔ نظری به شناخت موجوداتی می‌پردازد که فعل آن‌ها به دست انسان نیست و فلسفهٔ عملی، به شناخت موجوداتی اختصاص دارد که شأنیت عمل توسط انسان را دارند (ص. ۲۵٦). علم مدنی جزئی از فلسفه به‌معنای عامّ است که افعال و روش زندگی و ملکات ارادی و... را به‌صورت کلی بررسی‌می‌کند (فارابی، ۱۹۹۱م، ص. ۵۹).

افعال ارادی انسان شامل افعال درونی (جوانحی) و بیرونی (جوارحی) است (فارابی، ۱٤۰۸ق، ج۱، ص. ۳۱۲). افعال درونی ارادی شامل دانستنی‌ها و حالات و ملکاتی‌اند که انسان با اراده‌اش در نفس خود به وجود می‌آورد (فارابی، ۱٤۱۳ق، صص. ۲۳۱–۲۳۰). همچنین این افعالْ کیفیات نفسانی حاصل از تأثرات و تعاملات فردی و اجتماعی را نیز شامل می‌شود. ازنظرِ فارابی (۱٤۱۳ق) افعال فردی نیز با توجه به نقش و نتایج آن‌ها در اجتماع بررسی‌می‌شوند؛ به‌گونه‌ای که افعال فردی به‌تنهایی انسان را به نهایت غایت و هدفش نمی‌رسانند، بلکه در دل اجتماع و زندگی اجتماعی‌ست که می‌توانند هدف نهایی انسان را تأمین‌کنند (ص. ۱۳۹).

فعل ارادی انسان موجودی از موجودات جهان است؛ پس موضوعی حقیقی و خارجی است که اگر به کمال نهایی انسان منجر شود، «سعادت» او نامیده‌می‌شود (فارابی، ۱٤۱۳ق، ص. ۲۳۹)؛ بنابراین موضوع حکمت عملیْ اعتباری ذهنی و وابسته به جعل و برساختهٔ رأی و نظر انسان

---

۱. و ینظر فیما للانسان بالارادة و لسائر الاشیاء الآخر، فیفرد للاشیاء الکائنة عن الارادة نظر و فحص و علم یفرد له فیسم العلم الانساني و الارادي اذ کان انسیا یخص الانسان وحده.

نیست. عوارض و محمولاتی که بر این موضوع حمل‌می‌شوند نیز از همین سنخ‌اند و درنتیجه کلّ حکمت عملی، علمی حقیقی و دارای نفس‌الامر است و گزاره‌های کنشی و انگیزشی بدون نفس‌الامر جزء این علم دانسته نمی‌شوند.

٤. موضوع علوم‌انسانی

در رنسانس بیشتر به انسان و ارزش‌های انسانی توجه شد و علومی با گرایش‌های انسان‌گرایانه شکل‌گرفتند. طرفداران این نگرش به‌جای موضوعات روحانی و الهی بیش از هرچیز به مسائل انسانی شامل انسان، ظرفیت‌ها، اعمال و دستاوردهای او می‌پرداختند (کوریک، ۱۳۸۲، صص. ١٤–١٣). برخی از پیروان کانت علوم را به دو دستهٔ طبیعی ـ که درپِی قوانین کلی و عامّ‌اند ـ و علوم ناظر به انسان و زندگی او ـ که جزئی و تاریخی‌اند ـ تقسیم‌کردند (فروند، ١٣٦٢، ص. ١٨٢). به‌نظر دیلتای (١٣٨٩) هر علمی که موضوع تحقیقش جامعه و سیر تحولات آن باشد، به‌نوعی در گسترهٔ علوم‌انسانی قرارمی‌گیرد (ص. ١١٨). علوم‌انسانی به بررسی رفتارهای انسان در زمینه‌های حقوقی، اقتصادی، دینی، اجتماعی و... می‌پردازد (دیلتای، ١٣٨٩، ص. ١٣).

ازنظرِ برخی، موضوع علوم‌انسانی فعالیت‌های مختلف بشری‌ست که شامل تأملات درونی انسان و روابط افراد بشر با یکدیگر و با اشیاء و آثار و نهادها و مناسبات ناشی از آن روابط است. چنین موضوعی به‌نوعی ساخته و پرداختهٔ انسان است و از آثار او به‌شمارمی‌رود (فروند، ١٣٦٢، صص. ٣ و ٧٤–٧٣). عده‌ای دیگر بر این باورند که موضوع و متعلَّق پژوهش‌های انسانی، معنایی‌ست که فاعل انسانی به فعلش یا عواقب آن می‌دهد یا معنایی است که انسان‌های دیگر از فعل فاعل و عواقب آن فهم‌می‌کنند. در این تفسیر افعال فیزیکی انسان به‌تنهایی فعل او دانسته نمی‌شوند، بلکه این افعالْ مملو از معنا و تفسیرهای انسانی‌اند (راین، ١٣٦٧، صص. ١٥٢ و ١٨٤). ازنظرِ برخی، معانی افعال انسانی غایت و هدف انسان‌ها از افعالشان است و فهم افعال انسانی در گرو فهم فاعل انسانی از فعل خود یا فعل دیگران است (راین، ١٣٦٧، صص. ١٦٢–١٦٣). از این معانی به «انسانیات» یادمی‌شود که شامل پدیده‌های فرهنگی، حیاتی و تاریخی‌اند (راین، ١٣٦٧، ص. ١٠٢)؛ مانند ادبیات، شعر، هنر، قانون، اخلاق، دین و فلسفه (راین، ١٣٦٧، ص. ١٤٩) که با مشاهدهٔ صرف به‌دست‌نمی‌آیند؛ بلکه باید فهمیده شوند (راین، ١٣٦٧، صص. ١٤٨ و٢٧٥).

این اختلاف ناشی از تفسیرهای مختلف از فعالیت‌ها و کنش‌های انسان است: در یک تفسیر کنش‌های انسانی همان افعالی فیزیکی‌اند که توسط انسان شکل‌می‌گیرند، بدون توجه به تفسیر و فهمی که از آن‌ها صورت‌گرفته‌است (پارسانیا، ۱٤۰۱، صص. ۱٤۸و ۲۷٤) و بدون اینکه برای این افعال ورای وجود فیزیکی‌شان معانی انسانی درنظرگرفته‌شود. دراین‌صورت فعل ارادی انسانْ موجودی حقیقی‌ست که با اشیاء فیزیکی تفاوتی ندارد و تنها موجب آثار فیزیکی در جهان است و از معانی غیرفیزیکی و تأثیرات نفسانی خالی است. این دیدگاهْ انسان را در حدّ یک ماشین و رباتی با افعال پیچیده می‌بیند؛ اما دیدگاه دیگر بر این نظر استوار است که علوم‌انسانی معنا و تفسیری از پدیده‌های انسانی‌اند که برساختهٔ ذهن و اراده و فرهنگ انسانیت‌اند (حسنی، ۱٤۰۱، صص. ۲۸۱ و۱۵۲) و تحقق عینی ندارند؛ البته برخی برای معانی و غایات پدیده‌های انسانی تحقق عینی درنظرگرفته‌اند. (یزدان‌پناه، ۱٤۰۱، صص. ۱٦۲–۱۵۳). ماکس شلر، جامعه‌شناس عارف‌مشرب آلمانی، در کتاب صورت‌گرایی در اخلاق باور دارد که ارزش‌ها مثل کیفیات حسی و اعیان مادیْ در طبیعت دارای وجود مستقلّ و عینی‌اند (به‌نقل از مقدمهٔ صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۹، ص. ۲٤).

در مقایسهٔ موضوع حکمت عملی و علوم‌انسانی می‌توان گفت که اگر موضوع علوم‌انسانی پدیده‌های فیزیکی و مادی صادرشده از انسان باشند که به تجربهٔ حسی درمی‌آیند، حقیقتی از حقایق مادی‌اند و پدیده‌های روحانی انسان را شامل نمی‌شوند؛ درحالی‌که موضوع حکمت عملیْ حقایق نفسانی و روحانی غیرمادی را هم شامل می‌شود. درواقع ازنظرِ حکمت عملیْ پدیده‌های فیزیکی و مادی انسانی نیز به‌جهت تأثیراتشان در روح و نفس انسانی بررسی‌می‌شوند؛ پس دراین‌صورت موضوع حکمت عملی و علوم‌انسانی یکسان نیست.

همچنین اگر موضوع علوم‌انسانیْ آن تفاسیر و معانی اعتباریِ برداشت‌شده از اعمال انسان باشد که مصداق خارجی ندارد، موضوعی اعتباری است و با موضوع حقیقی حکمت عملی تفاوت پیدامی‌کند؛ زیرا به‌نظر برخی خود فعل فیزیکی انسان در خارجْ حمل‌کنندهٔ این معانی و تفسیرها نیست، بلکه معانی و تفاسیر فعل انسانی در ذهن انسان‌ها قرار دارند. افعال انسان در

خارج تحققی ندارند و چیزی جز معانی و تفاسیر افعالِ در ذهن انسان‌ها نیستند؛ پس موضوع علوم‌انسانیْ ذهنی و اعتباری است و در خارج از انسان تحققی ندارد (پارسانیا، ۱٤۰۱، صص. ۱۵۲-۱۵۱ و ۲۷۳ و ۲۷۵)؛ بااین‌حال گاهی انسان این معانی و تفاسیر را واقعیتی مستقلّ از خود می‌پندارد؛ درحالی‌که حقیقتی ندارند و شناخت و تمایز این حقایق اعتباریْ علم انسانی است (پارسانیا، ۱٤۰۱، ص. ۲۸۳). در نظری دیگر (یزدان‌پناه، ۱٤۰۱، صص. ۱٦۲-۱۵۳) تفاسیر و معانی برداشت‌شده از اعمال انسان حاکی از حقایقی خارجی‌اند که در افعال انسان موجودند و اعتباریْ ذهنی نیستند که با حقیقت خارجی هیچ ارتباطی نداشته‌باشند؛ دراین‌صورت می‌توان موضوع علوم‌انسانی را حقیقی دانست. در این تفسیرْ معانی و فهم افعال خارجی انسان حاکی از حقایقی غیرمحسوس و واقعی است که در علوم‌انسانی و حکمت عملی بررسی‌می‌شوند.

۵. غایت حکمت عملی

افعال ارادی انسان همیشه باید دارای غایت و هدفی مشخص باشند؛ وگرنه با توجه به مبانی فلسفیْ فعل ارادی محقق نمی‌شود؛ بنابراین در نظر فارابی یکی از ارکان حکمت انسانی پیوند آن با غایت و هدف فعل ارادی است. به‌نظر وی غایت و هدف فعل ارادی باید در راستای سعادت و پیشرفت حقیقی و نهایی انسان باشد (فارابی، ۱٤۱۳ق، صص. ۲۲۹-۲۲۷)؛ براین‌اساس غایت حکمت عملی تکامل نفس با عمل به شناخت‌های حقیقی از ذات و افعال انسان است (فارابی، ۱٤۰۸ق، ج۱، صص. ٤۱٤ و٤۱٦؛ ابن‌سینا، ۱٤۰۵ق، ج۱ (مدخل)، ص. ۱۲).

با مقایسهٔ افعال ارادی انسان و غایت و هدف نهایی او می‌توان افعال را به صفاتی متصف ساخت. این صفات با لحاظ نسبت‌های مختلف بین فعل و غایت انسان با مفاهیمی چون «خیر و شر، حَسَن و قبیح، جمیل و زشت» و... بیان‌می‌شوند که بیان‌گر نوع ارزش فعل در راستای رساندن انسان به هدف مشخص‌اند (فارابی، ۱٤۱۳ق، ص. ۲۳۰)؛ ازاین‌رو گاهی اوصاف ارزشی افعالْ موضوع حکمت عملی دانسته‌شده‌است (فارابی، ۱٤۱۳ق، ص. ۲۵۵).

ازسویِ دیگر شناخت سعادت حقیقی و همسو ساختن اَعمال ارادی در راستای رسیدن به آن، موجب صدور احکام انگیزشی و بایدها و نبایدهایی‌ست که انسان را به انجام‌دادن اعمال ارادی تشویق‌می‌کنند. به‌نظر فارابی به‌وسیلهٔ شناخت سعادت و ارتباط آن با فعل ارادی، شوق

و علاقه به انجام‌دادن فعل ارادی در انسان پدید می‌آید (فارابی، ۱٤۱۳ق، صص. ۲۲۸–۲۲۷). این شوق و علاقه به لزوم انجام‌دادن افعال برای رسیدن به سعادت، با قضایایی انگیزشی و کنشی و به‌صورت بایدها و نبایدها و اموامر و نواهی بیان‌می‌شوند؛ به‌همین‌دلیل می‌توان معتقد شد گزاره‌های انشائی، انگیزشی و کنشی جزء حکمت عملی نیستند؛ بلکه از نتایج طبیعی آن به‌شمارمی‌روند. چون‌که این گزاره‌ها اخبار از واقع ندارند، نمی‌توان آن‌ها را برهانی دانست و صدق و کذب درباره‌شان بی‌معناست.

٦. غایت علوم‌انسانی

به باور برخی هدف علوم‌انسانی مانند علوم طبیعی این است که فرضیات خود را هرچه بیشتر با واقعیات مطابق سازد تا بتواند به کشف حقیقت و روابط علّی میان افعال انسان‌ها نایل شود (راین، ۱۳٦۷، ص. ۲۷٦). این در حالی است که در نظر عده‌ای دیگر غایت این علومْ تبیین علّی ـ معلولی پدیده‌های عینی و شناخت حقیقت آن‌ها نیست، بلکه غایت آن فهم و درک معنای آثار انسانی است (فروند، ۱۳٦۲، ص. ۷۷).

شناخت معنای پدیده‌های انسانی نیز به‌منظور فراهم‌ساختن زندگی منظم به نظامات معنی‌دار و اعتباری صورت‌می‌گیرد. هدف از این علوم به‌جای کشف نظم‌های طبیعی مشهود، پیداکردن قواعد اعتباری و معانی‌ای‌ست که پدیده‌های انسانی را تنظیم و منسجم می‌کند (راین، ۱۳٦۷، صص. ۲۱ و ۱۵۸). وظیفهٔ علوم‌انسانی تأمل و ارزیابی مفاهیم و معانی پدیده‌های انسانی و مدلّل کردن و برنامه‌ریزی آن‌ها برای زندگی انسانی است (راین، ۱۳٦۷، صص. ۱٦۹). هدف از علوم‌انسانی تفسیر و پیش‌بینی تحولات پدیدارهای انسانی است و میزان پیشرفت این علوم را میزان موفقیت آن‌ها در رسیدن به این هدف نشان‌می‌دهد. همچنین این علوم بیش از هر چیز راهنمایی برای چگونگی عمل انسان‌اند و به کمک آن‌ها می‌توان پاره‌ای از پدیده‌ها را در جهان خارج ایجادکرد (راین، ۱۳٦۷، صص. ۲۳۱). برخی بر این باورند که علوم‌انسانی را باید به‌واقع جایگزینی برای نظامات دینی و کلامی دانست. چرا که این علوم درصددِ برآورده‌کردن همان نیازهایی‌اند که دین آن‌ها را برآورده‌می‌کند (راین، ۱۳٦۷، صص. ۲٤۱–۲٤۰). به‌نظر عده‌ای نیز

علوم انسانیْ خادم و مدافع منافع گروه‌های فکری خاصی‌اند و باید این علوم را به‌گونه‌ای دارای تعلقاتی ایدئولوژیک دانست (راین، ۱۳٦۷، ص. ۲٦۳).

به‌نظرمی‌رسد با توجه به رویکرد فرهنگ و تمدن غرب که در علوم‌انسانی بازتاب یافته‌است، این علوم برای شناخت و تحلیل کنش‌های فردی و اجتماعی در مسیر ایجاد زندگی مادی بهتر شکل‌گرفته‌اند. در حقیقت پدیدآورندگان این علوم چون در شناخت حقیقت انسان تلاش‌نکرده یا به آن اعتقادی نداشته‌اند، انسان را تنها در حدّ موجودی با نیازهای مادی و دنیایی می‌شناسند؛ به‌همین‌سبب افعال انسان را نیز تنها برطرف‌کنندهٔ این نیازها می‌دانند و به‌تبع علوم‌انسانی را برای برطرف‌کردن این نیازها ساماندهی‌می‌کنند (شریفی، ۱۳۹۳، صص. ۱۳٦–۱۳۱ و ۱٤۷)؛ براین‌اساس غایت شکل‌گیری علوم‌انسانی با حکمت عملی متفاوت است. یکی درصددِ رسیدن به بالاترین غایت متناسب با ذات انسان است که غایات مادی و دنیایی متناسب با آن را نیز در خود دارد؛ ولی دیگری به غایات مادی و گاه خیالی بسنده‌کرده‌است که حقیقت انسان را به تکامل نمی‌رساند.

۷. روش‌شناسی علوم‌انسانی

با توجه به نگاه محققان به علمْ روش‌های مختلفی در شناخت علم به‌کارگرفته‌می‌شود. برخی به ساختار میان گزاره‌ها و تحلیل منطقی آن‌ها برای کشف واقع می‌پردازند و برخی به سیر تاریخی و مسیر رشد علم برای فهم معانی انسانی توجه دارند. دستهٔ اول پوزیتیویسم منطقی و عقل‌گرایی انتقادی را به‌وجودآوردند و دستهٔ دوم، دیدگاه‌های تفهّمی و جامعه‌شناختی علم و مکتب دیالکتیک انتقادی را به‌کاربستند (نبوی، ۱۳۸٤، ص. ۱۹٦).

در نگرشی تاریخی بعد از گسترش علوم طبیعی از رنسانس و در دوران جدید، برخی به‌دنبال پیاده‌کردن الگو و مدل تحقیق این علوم در تبیین انسان و پدیده‌های انسانی بودند (فروند، ۱۳٦۲، ص. ۸). برخی باورکردند که تفاوتی میان تحقیق در پدیدارهای اجتماعی و طبیعی نیست. ازنظرِ استوارت میل هر پدیداری که نظمی رفتاری نشان‌دهد، موضوع مناسبی برای علم تجربی است. وی همهٔ پدیدارهای طبیعی ازجمله رفتارهای انسانی را چنین می‌انگاشت (به‌نقل از راین، ۱۳٦۷، ص. ۱۵). در این دیدگاهْ علوم انسانی بر پایهٔ تجربهٔ حسی و تبیین علّیِ استقرائی شکل‌می‌گیرند و در آن‌ها از بایدها و نبایدها و ارزش‌ها سخن گفته‌نمی‌شود. این علوم صرفاً توصیفی تجربی از

رفتارهای انسان به‌حساب‌می‌آیند (پارسانیا، ۱٤۰۱، صص. ۹۹ و ۱٤۷ و ۲۷٤). اگر علوم انسانیْ تنها مبتنی‌بر تجربهٔ حسی باشند، علومی مانند فلسفه، کلام، عرفان، هنر و فقه و علوم دستوری و هنجاری از دایرهٔ علوم‌انسانی خارج خواهندبود.

در این میانْ پیچیدگی، گستردگی و نظم‌ناپذیری پدیده‌های انسانی آزمون‌های دقیق تجربی و کمیت‌پذیر این علوم را با مشکل مواجه‌کرد (راین، ۱۳٦۷، صص. ۱۷–۱٦). در مواجهه با این مشکلات ویکو برای نخستین بار نظریه‌ای دربارهٔ علوم‌انسانی داد که اندیشمندان علوم‌انسانی مانند دیلتای، کاسیرر، هوسرل و... آن را تفصیل‌دادند (به‌نقل از فروند، ۱۳٦۲، صص. ۱٤–۱۳). ازنظرِ ایشان ماهیت رفتار آدم با طبیعت تفاوت دارد. رفتار انسان معنی‌دار است و معنا را نمی‌توان تحلیل علّی کرد؛ درحالی‌که طبیعت چنین نیست و نظم مشهود در آن، نظمی علّی دارد و این دو به‌لحاظ ماهیت متفاوت از یکدیگرند (راین، ۱۳٦۷، صص. ۱۹ و ۱۵۲–۱۵۱).

به‌باور ویلهم دیلتای علوم‌انسانی بر فهم بناشده‌اند و باید سعی‌شود تا پدیده‌های انسانی فهمیده‌شوند. محقق علوم‌انسانی برخلاف محقق علوم طبیعی باید پدیده‌های انسانی را در تمام حوزه‌های تاریخی و فرهنگی بفهمد و تأویل هرمنوتیکی کند؛ درحالی‌که فهم پدیده‌های طبیعی برای علمای طبیعت ممکن نیست. در علوم طبیعی تلاش بر توصیف طبیعت است و فهم طبیعت معنا ندارد؛ ازاین‌رو روش علوم‌انسانی با روش علوم طبیعی به‌کلی متفاوت است (به‌نقل از مقدمهٔ صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۹، ص. ۲۳). هر پدیدهٔ انسانی را باید با توجه به زمان و شرایط خاصّ تحققش فهمید (به‌نقل از مقدمهٔ صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۹، ص. ۱٤۵). گاهی می‌توان این نوع فهم درونی و بی‌واسطه را نوعی تجربهٔ درونی دانست (دیلتای، ۱۳۸۹، ص. ۱۰۷). در این دیدگاهْ علوم‌انسانی مربوط‌به روح یا روح‌محورند که برای فهم آن‌ها باید در شرایط زمانی و مکانی انسان‌ها قراربگیریم تا به فهم قصد و نیت آن‌ها، یعنی علوم‌انسانی، دسترسی پیداکنیم. مراد از «روح» در این اصطلاح «تعلیم و تربیت» یا «فرهنگ حاکم بر جامعه و فرد» است (حسنی، ۱٤۰۱، ص. ۵)؛ بنابراین تجربهٔ حسی به‌تنهایی سازندهٔ علوم‌انسانی نیست؛ بلکه زمینهٔ تبیین‌هایی از رفتارهای انسان را فراهم‌می‌سازد و درک معانی با تحلیل ادراکات حسی و به تجربه حاصل‌می‌شود (راین، ۱۳٦۷، صص. ۲۱–۱۹ و ۱٦۹).

دیدگاهی دیگر مشاهده عینی را به‌دلیل پیش فرض‌های مشاهده‌گر ناممکن می‌داند؛ ازاین‌رو علایق شناختاریْ تعیین‌کنندهٔ شیوه‌های کشف و توجیه معرفت‌اند؛ براین‌اساس نظریه‌های مطرح در علوم‌انسانی بدون تطابق با تجربیات انسانی و تنها با ملاحظهٔ کارایی و معناسازی در زندگی، ارائه و تلقی به قبول می‌شوند. این رویکرد می‌تواند به نوعی شکاکیت و نسبی‌گرایی ختم شود و تفاوتِ میان ظنّ و یقین و پندار و حقیقت را ازبین‌ببرد (راین، ۱۳٦۷، صص. ۲۳-۲۲).

با مقایسهٔ نگرش‌های مذکور در شکل‌گیری علوم‌انسانی و مقایسهٔ آن با حکمت عملی، تفاوت این دو به‌لحاظ ارزش معرفتی و روش‌شناختی علمی به‌روشنی دیده‌می‌شود. علوم‌انسانی در بهترین حالت خود- یعنی مشاهدهٔ تجربی مطابق با واقع- نیز درصددِ شناخت حقیقت معانی عقلانی افعال انسان نیستند و بیشتر با احساسات تجربی، و در دیدگاه‌های تفهّمی و تفسیری با اعتبارات و معانی وهمی و خیالی و کارکردهای مبتنی بر آن‌ها سروکار دارند.

۸. روش‌های کسب علوم ازنظرِ فارابی و نسبت آن‌ها با حکمت عملی و علوم‌انسانی

پیش از این بیان شد در نظر غربی‌ها علوم انسانی معاصر از روش‌های مختلف تجربی، تبیینی، تفسیری، انتقادی و... به‌دست‌می‌آیند. در ادامه انواع روش تحقیق در علوم ازنظرِ فارابی بیان، و براساس آن‌ها روش حکمت عملی و علوم‌انسانی معاصر از دیدگاه حکمای اسلامی بیان‌می‌شود. با توجه به روش کسب حکمت عملی و علوم‌انسانی می‌توان به جایگاه و ارزش معرفتی این دو سنخ از علوم نیز پی‌برد.

۸-۱. روش غیرذهنی و غیرفکری (عملیِ غیرقیاسی)

آنچه اساس این روش را تشکیل‌می‌دهد، انجام‌دادن عمل و کسب ملکه و مهارت در انجام‌دادن آن است. با این روش گزاره و علم جدیدی تولید نمی‌شود و گزارشی از واقعیت در اختیار انسان قرارنمی‌گیرد؛ برای مثال کسی فعلی را چند بار انجام‌دهد یا مکرراً هیئت و نحوهٔ انجام‌دادن آن فعل را ببیند تا ملکهٔ انجام‌دادن آن فعل در او ایجاد شود. در این حالتْ کشفی از واقعیت برای او حاصل نشده، بلکه صورتی از شیء یا هیئت انجام‌دادن فعل در ذهن او ایجاد شده‌است که گزارشگر واقعیت خارجی نیست (ابن‌سینا، ۱٤۰۵ق، برهان، ج۳، ص. ۵۸). مهارت در راه‌رفتن، سخن گفتن، نوشتن، کشاورزی، چوپانی، آهنگری، نجاری، خیاطی، آرایشگری،

رانندگی، مدیریت، تجارت و... از این روش به‌دست‌می‌آیند. معلومات موجود در علوم غیرقیاسی ازطریقِ ممارست و انجام‌دادن مداوم اعمال و عادت به انجام‌دادن آن‌ها حاصل می‌شوند، نه ازطریقِ قیاس؛ به‌همین‌سبب این علوم را «صناعات عملی» یا «فنّ» یا «حرفه» می‌نامند (فارابی، ۱٤۰۸ق، ج۱، صص. ۱۱ و ۳۰۷؛ فارابی، ۱٤۱۳ق، ص. ۲٥٤).

شخصی که دنبال آموختن نجاری است، با دیدن استاد خود و یا کسب تجارب شخصی، علومی را برای خود کسب‌می‌کند که این علوم در نجاری به او یاری می‌رسانند. بیشتر گزاره‌های مربوط‌به نجاری که در ذهن این شخص وجود دارند، با یکدیگر رابطهٔ تولیدی و استنتاجی ندارند و مستقیماً از حسّ و تجربه و ممارست ناشی شده‌اند. گزاره‌های به‌کاررفته در روش غیرقیاسی معمولاً برای انتقال تجربیاتی پیرامون چگونگی انجام‌دادن عمل هستند، نه گزارش از واقع. در این روش اگر قیاس به‌کاررود، ساختار کلی این روش را تشکیل‌نمی‌دهد و نظامی هماهنگ از گزاره‌ها ایجادنمی‌شود (فارابی، ۱٤۰۸ق، ج۱، صص. ۱۱ و ۳۰۷؛ فارابی، ۱٤۱۳ق، ص. ۲٥٤).

علوم غیرقیاسی با مشاهده و تکرار توسط انسان‌های مشاهده‌گر در ذهنشان ایجادمی‌شود یا ازطریقِ نگاشتن مشاهدات و تجربیاتْ حفظ، و به انسان‌های غایب منتقل‌می‌شوند؛ بنابراین نقل‌قول‌های تاریخی و یا نگارش تاریخ و لغت یک زبان و... اگر بدون به‌کاربردن قیاس و فکر حاصل شده‌باشند و صرفاً انتقال‌دهندهٔ مشاهدات و تجربیات باشند، جزء علوم غیرقیاسی‌اند.

۸-۱-۱. روش غیرذهنی و غیرقیاسی در حکمت عملی و علوم‌انسانی

حکمت عملی از روش غیرذهنی و غیرفکری به‌دست‌نمی‌آید؛ زیرا همان‌گونه که در قسمت‌های پیشین گذشت، در حکمت عملی به‌دنبال شناخت حقیقت فعل انسان هستیم که با این روش کسب‌نمی‌شود. اگر کسی در سیاست و اقتصاد و مدیریت و... صاحب تجربه باشد، واجد حکمت عملی نیست؛ بااین‌حال علوم عملیِ حاصل از روش غیرفکری و غیرقیاسی می‌توانند در فهم مسائل حکمت عملی کمک‌کنند و اگر تجربهٔ یقینی ایجادکنند، می‌توانند به‌عنوان مقدمات حکمت عملی مفید باشند (فارابی، ۱٤۰۸ق، ج۱، صص. ۳۲۲ و ۳۲٦).

در علوم‌انسانیْ روش غیرقیاسی می‌تواند زمینه را برای ارائهٔ نظریه، تبیین و تفسیری خاصّ از

پدیده‌های انسانی فراهم‌کند و به‌این‌لحاظ، روش غیرذهنیِ غیرقیاسی به‌عنوان مقدمهٔ علوم‌انسانی از تأثیر مهمی برخوردار است؛ مانند فن یا مهارت سیاست‌ورزی، مدیریت، اقتصاد، انسان‌شناسی، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و... . این مهارت‌ها تنها چگونگی و کارکرد عمل در این حوزه‌ها را نشان‌می‌دهند و دربارهٔ چیستی عمل، دلیل تحقق آن، روش حقیقی کسب عمل، اقسام حقیقی، ارکان و اجزاء عمل و... مطلبی در اختیار انسان قرارنمی‌دهند.

محتوای مهارت‌ها و فنون مذکور قضایایی نیستند که ازطریقِ قیاس از قضایای دیگر نتیجه‌شده‌باشند و بین تمامی قضایای موجود در این علوم، رابطهٔ قیاسی بر قرار نیست؛ بلکه تکرار یک عمل و دیدن نتایج و کسب مهارت در زمینهٔ آن، توانایی و ملکه‌ای را در انسان پدیدمی‌آورد. این توانایی و ملکهٔ انجام‌دادن عمل قابلیت دارد که در اختیار دیگران نیز قرارگیرد؛ ولی نه به‌صورت علمیْ قیاسی. انتقال معلومات در این علوم برای این است که دیگران با استفاده از تجارب و مهارت‌های کسب‌شده بتوانند اعمال مخصوصی را انجام‌دهند و به نتایج خاصی برسند.

به‌نظرمی‌رسد بخش‌هایی از علوم‌انسانیِ موجود از روش غیرقیاسی تجربی حاصل شده‌باشند. ارزش معرفتی مهارت‌های انسانیِ تجربی به دیدگاه معرفتی و فلسفی ایجادکنندگان آن‌ها بستگی دارد. اگر در کسب مهارت انجام‌دادن یک عملْ تنها به چگونگی انجام‌دادن آن عمل برای رسیدن به نتیجه توجه‌شود، این مهارتْ علمی یقینی به انسان نمی‌دهد و تنها می‌تواند مقدمهٔ قیاس‌های مشهوری یا اقناعی قرارگیرد؛ اما اگر در کسب مهارت برای انجام‌دادن یک عمل به نقش عقل در تحلیل چگونگی انجام‌دادن عمل و کشف علت آن توجه شود، می‌توان علمی یقینی، کلی و ثابت دربارهٔ عمل و نتیجهٔ آن به‌دست‌آورد و در علوم یقینی قیاسی به‌عنوان مقدمات از آن بهره‌برد.

با توجه به مبانی رایج معرفتی و فلسفی غرب علوم انسانیْ غیرقیاسی، یقینی و ناظر به کشف علت نیستند و تنها در رفع نیازها و رسیدن به اهداف زندگی از آن‌ها بهره‌گرفته‌می‌شود؛ نه کشف واقعیت و حقیقت اَعمال. همچنین شخصی که سیاست‌ورزی یا مدیریت‌می‌کند یا براساس تجربیاتش از روان شناسی استفاده‌می‌کند و... تا وقتی تجربیاتش را به‌صورت گزاره‌های به‌هم‌پیوسته بیان‌نکرده‌است، تنها فنّ مدیریت یا هنر مدیریت را دارد، نه علم قیاسی آن را؛ ولی

اگر همین مطالب را بازگوکند و در گزاره‌های به‌هم‌پیوسته و مرتبط بیان‌کند، آن را به علم قیاسی غیربرهانی تبدیل‌کرده‌است. در ادامه توضیح علم قیاسی خواهدآمد.

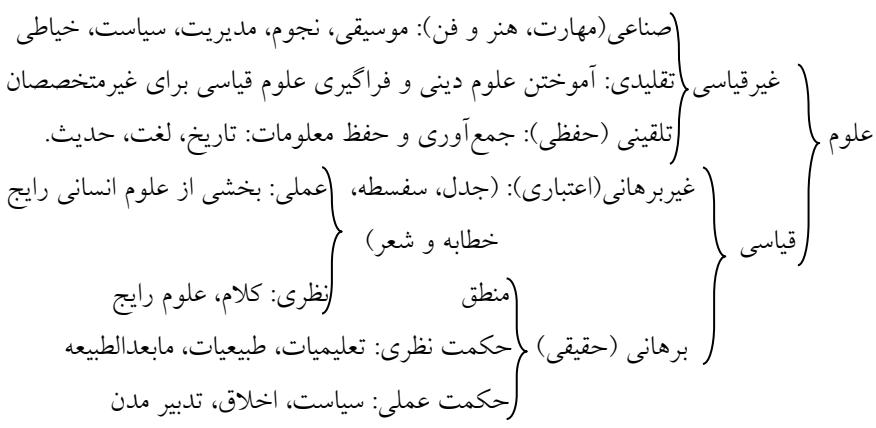
۸-۲. روش ذهنی یا فکری (قیاسی)

در این روش هدف آن است که علم جدیدی از علوم پیشین برای انسان حاصل شود. در این روش از قیاس بهره‌برده‌می‌شود. قیاس عبارت است از کنار هم گذاشتن قضایای معلوم برای رسیدن به قضیه‌ای جدید. در این روش ضرورت دارد قضایای جدید از قیاس به‌دست‌آمده‌باشند و قضیه‌ای که از ارتباط قیاسی با سایر قضایای علوم بهره‌ای نداشته‌باشد، جزء آن علم به‌حساب‌نمی‌آید. علم حاصل در این روشْ منظومه‌ای از قضایای به‌هم‌پیوسته است که ازطریقِ قیاسْ میانشان ارتباط تولیدی وجود دارد. در این علم هر قضیه‌ای یا از مبادی اولی است و یا خود به‌صورت باواسطه یا بدون واسطه ازطریقِ قیاس از مبادی اولی حاصل‌شده‌است (فارابی، ۱٤۰۸ق، ج۱، صص. ۱۲-۱۱ و ۳۰۷).

۸-۲-۱. اقسام قیاس

فارابی علوم حاصل از روش‌های قیاسی را به دو دستهٔ «علم خواصّ» و «علم عوام» تقسیم‌می‌کند. در علم خواص از روش برهانی استفاده‌می‌شود که «فلسفه» نام دارد. در علم عوام که برای عموم مردم است از روش‌های جدل، خطابه و شعر استفاده‌می‌شود. روش سفسطه درمقابل فلسفه، جدل و خطابه قرار دارد و ممکن است گاهی به‌عنوان روشی ضدّعلمی در تولید برخی علوم استفاده‌شود و خود را فلسفه، جدل و خطابه معرفی‌کند (فارابی، ۱٤۰۸ق، ج۱، صص. ٤٦٦-٤٦٥؛ فارابی، ۱۹۸٦م، صص. ۱٤۲ و ۱۵۲-۱۵۱). به علم خواصْ «علم حقیقی و فلسفی» و به علم عوامْ «علم اعتباری و غیرحقیقی» نیز گفته‌شده‌است (ابن‌سینا، ۱٤۰۵ق، ج۲ (قیاس)، ص. ۷).

روش قیاسی به پنج دسته تقسیم‌می‌شود: برهان، جدل، سفسطه، خطابه و شعر (فارابی، ۱٤۰۸ق، ج۱، صص. ۱۲-۱۱ و ۳۰۷؛ فارابی، ۱۹۹٦م، صص. ۳۸ و ٤۳). با توجه به روش‌های کسب علم می‌توان اقسام علوم را ازنظرِ حکمت اسلامی این‌گونه بیان‌کرد:



۸-۲-۲. علوم قیاسی نظری و عملی

همان‌گونه که در دسته‌بندی نیز دیده‌می‌شود، هریک از علوم قیاسی برهانی و غیربرهانی به دو دستهٔ نظری و عملی تقسیم‌می‌شوند.[۱] علوم نظری به بررسی اشیائی می‌پردازند که ارادهٔ انسان در تحققشان نقشی ندارد و علوم قیاسی عملی به بررسی اشیاء محقق‌شده توسط ارادهٔ انسان می‌پردازند.

علوم قیاسی برهانی نظری و عملی درصددِ کشف واقعیت اشیاءاند که به آن‌ها «فلسفه به‌معنای عامّ» و «علوم خواصّ» و «علوم حقیقی» گفته‌می‌شود. شناخت حقیقت اشیاء در زندگی انسان دارای کاربرد و منفعت یقینی و مطابق با واقع است. در بخش نظریْ این علوم به منطق، فلسفهٔ اولی، ریاضیات و طبیعیات و در بخش عملی به سیاست، تدبیر منزل و اخلاق تقسیم‌می‌شوند (فارابی، ۱٤۰۸ق، ج۱، صص. ٤ و ۱۳ و ۳۱۱-۳۱۰ و ٤۱۵؛ فارابی، ۲۰۰۲م، ص. ۸۰).

علوم قیاسیِ عمومی یا غیربرهانی و اعتباری درصددِ کشف واقعیت اشیاء نیستند؛ بلکه جنبهٔ کاربردی و کسب منفعت و رفع نیازهای انسان را به‌صورت ظنی برعهده دارند (فارابی، ۱٤۱۳ق، ص. ۲۵٦؛ فارابی، ۱٤۰۸ق، ج۱، صص. ۱۲ و ۳۲۵ و ۳۷۳ و ٤۹۲؛ فارابی، ۱۹۸٦م، ص. ۱٤۸). این علوم نیز یا نظری‌اند یا عملی؛ پس علوم جدلی، خطابی و شعری گاهی نظری و گاهی

---

۱. در اینکه منطق می‌تواند جزء علوم نظری باشد یا خیر، اختلاف است. فارابی گاهی منطق را مستقلاً از علوم نظری و عملی درنظرگرفته‌است.

عملی‌اند (فارابی، ۱۹۸٦م، صص. ۱۵۱–۱۵۰؛ فارابی ، ۱٤۰۸ق، ج۱، صص. ۳٦۵ و۳۷۳).

علوم غیربرهانی نظری به اشیاء جهان هستی که مستقلّ از اراده انسان‌اند، براساس مشهورات و مقبولات و گاهی هم براساس مخیلات و وهمیات و نظریات بی‌پایه و اساس نظرمی‌کنند (فارابی، ۱٤۰۸ق، ج۱، ص. ۳۱۰). کاربرد این علوم آن است که پاسخی به حسّ کنجکاوی انسان‌اند و ازآنجاکه گاهی دارای اثر، کارکرد و منافعی‌اند که انسان انتظارش را دارد، انسان با آن‌ها نیازهای زندگی مادی و روزمرهٔ خود را برطرف‌می‌کند. با این علومْ انسان می‌پندارد بر جهان هستی تسلط پیداکرده‌است و می‌تواند به تمام اهداف خود در دنیا دست‌یابد.

همسان با علوم برهانی نظری شامل منطق، فلسفه، طبیعیات و ریاضیاتْ علوم غیربرهانی نظری شامل منطق غیربرهانی، فلسفهٔ غیربرهانی، طبیعیات و ریاضیات غیربرهانی نیز وجود دارد؛ با این تفاوت که در آن‌ها کشف واقعیت و رسیدن به یقین هدف نیست، بلکه هدف تسلط بر طبیعت برای بهره‌برداری هرچه بیشتر از آن و رسیدن به اهداف مرتبط با زندگی دنیوی است. موضوعات علوم منطقی، فلسفی، طبیعی، ریاضیِ غیربرهانی و مسائل مطرح در آن‌ها با علوم برهانیِ همسانْ یکی است و تنها تفاوتشان در مبادی و غایت است (فارابی، ۱٤۰۸، ج۱، ص. ٤٦٦).

علوم غیربرهانی عملی به افعال و کنش‌های ارادی انسان می‌پردازند و درصددِ کسب منافع و سود فردی و اجتماعی افراد در زندگی مادی و نیازهای دنیوی‌اند. پایهٔ این علوم شناخت حقیقت انسان و افعال ارادی او نیست و براساس مقدمات شبه‌یقینی، ظنی و خیالی شکل‌می‌گیرند. به‌بیان فارابی انسان‌ها براساس این علوم افعال و تعاملات فردی و روابط اجتماعی خود با دیگر انسان‌ها را سامان‌می‌دهند. این علومْ همسان علوم برهانیِ عملی شامل سیاست مدن، تدبیر منزل و اخلاق‌اند؛ منتهی به‌صورت غیربرهانی (فارابی، ۱٤۰۸، ج۱، ص. ٤٦٦؛ فارابی، ۱۹۸٦م، صص. ۱٤۲ و ۱۵۱). با توجه به موضوع و غایت علوم غیربرهانی عملی می‌توان بخش عملی آن‌ها را بر علوم‌انسانی رایج منطبق دانست.

نقطه اشتراک این علوم عدم‌لحاظ مطابقت آن‌ها با واقعیت و نفس‌الامر است. این به‌معنای

کاملاً خطا و کذب بودنشان نیست؛ بلکه به‌بیان فارابی (۱٤۰۸ق) به این معناست که این علوم به‌روش برهانی کسب نشده‌اند و در کسب علوم، مطابقت با واقع و عدم‌کذبشان اثبات و تأییدنشده‌است (ج۱، ص. ۳۷٦). تا این علوم براساس مبانی یقینی و برهانی مستدلّ و اثبات‌نشوند، در سطح علومی ظنی و شبه‌یقینی‌اند و به همین اندازه نیز باید از آن‌ها انتظار داشت تا نیازها و منافع مادی انسان را تأمین‌کنند؛ به‌گونه‌ای که ممکن است گاهی این علوم به‌صورت کامل در تضادّ و مخالف با منافع و نیازهای مادی و غریزی انسان باشند و زندگی او را در جهتی مخالف با منافع و نیازهای حقیقی انسان سوق‌دهند؛ بنابراین لازم است تمام علوم به‌سمت برهانی شدن پیش‌بروند و سعی‌شود گزاره‌های نظری و عملی علوم غیربرهانیْ مبرهن شوند. بعد از برهانی شدن و کسب علم به مطابقت این گزاره‌ها با واقعیات و نیازهای واقعی انسان می‌توان از روش‌های جدلی، خطابی و شعری برای ترویج و توضیح این علوم در میان مردم و ایجاد شهرت و مقبولیت و تشویق آن‌ها در جامعه تلاش‌کرد.

۸-۲-۳. اقسام قیاس در علوم عملی و انسانی

با توجه به مطالب پیش‌گفته تمام اقسام قیاس در علوم عملی و انسانی رایج به‌کارمی‌روند و ارزش علمی حاصل از آن‌ها براساس مبادی به‌کاررفته در این قیاس‌ها و کارکردشان متفاوت است. پس اختصاص قیاس‌های برهانی به علوم نظری و اختصاص قیاس‌های غیربرهانی به علوم عملی انسانی درست نیست.

همان‌گونه که در علوم نظری علاوه‌بر قیاس‌های برهانی ممکن است از قیاس‌های جدلی، خطابی و شعری استفاده شود و همچنین علوم ریاضی، طبیعی، فلسفی غیربرهانی، فلسفی اعتباری و فلسفی عام شکل‌گیرند، در علوم عملی نیز اگر از برهان استفاده‌شود، علم حقیقی حکمت عملی شکل‌می‌گیرد؛ وگرنه علوم عملی و انسانیْ جدلی، خطابی و شعری خواهندبود که اعتباری و غیرحقیقی‌اند (فارابی، ۱٤۰۸ق، صص. ۳٦۵ و ۳۷۲). دو دستهٔ علوم قیاسی عملیِ حقیقی و اعتباری در مقدمات به‌کاررفته در قیاس‌ها و کارکردشان متفاوت‌اند.

توجه به این نکته لازم است که برخی علوم عملی به‌کلی از قیاس استفاده‌نمی‌کنند و غیرقیاسی‌اند و صرفاً بیانگر تجربیات و تکرار احساسات عملی انسان‌اند. پیش‌تر دربارهٔ علوم غیرذهنی و غیرقیاسی توضیحاتی داده شد.

۸-۲-۳-۱. قیاس برهانی

اگر هدف از تشکیل قیاسْ شناخت حقیقت افعال ارادی انسان و نسبت آن‌ها با انسان و جهان خارج و تأثیرشان در تکامل و رشد حقیقی انسان باشد، باید از قیاس برهانی بهره‌برد؛ چون قیاس برهانی تنها راه شناخت حصولی برای حقیقت و واقعیت اشیاء است. در این مسیر باید از مقدماتی بهره‌برد که یا بدیهی‌اند و یا منتهی به بدیهی می‌شوند (فارابی، ۱٤۰۸ق، ج۱، صص. ۱۲ و ۳۱۰ و ۳۷۳-۳۷۲)؛ وگرنه شناخت واقعیت افعال ارادی انسان حاصل نخواهدشد (فارابی، ۱۹۹٦م، ص. ۳۸).

علم حاصل از این قیاس‌ها حکمت عملی است که یکی از شاخه‌های حکمت و فلسفه به‌معنای عامّ است و هدف آن شناخت حقایق اشیاء است، همان‌گونه که هستند[۱] (فارابی، ۱٤۰۸ق، ج۱، ص. ۱۳). حکمت عملی از علوم مشهوری و خطابی و شعری نیست، گرچه دربارهٔ افعال ارادی انسان سخن بگویند. در حکمت عملی باید و نباید راه ندارد و از اشیاء کلی ثابت سخن گفته‌می‌شود.

۸-۲-۳-۱-۱. اشکالات برهان در حقایق عملی

ممکن است اشکالاتی به اجرای برهان در شناخت حقیقت افعال ارادی انسان و نسبت آن‌ها با انسان و جهان واقعی مطرح‌شود:

۱. افعال انسان جزئی و دائماً در حال تغییرند؛ درحالی‌که برهان در اشیاء کلی و ثابت جاری است.

پاسخ: در علوم نظری بر درخت خاصّ و آب جاری در رودخانهٔ خاص برهان آورده‌نمی‌شود؛ بلکه حقیقت درخت و آب موضوع برهان است؛ به‌همین‌گونه در حکمت عملی نیز نه افعال

---

۱. برای مطالعهٔ بیشتر: شریفی، حسام‌الدین (۱۳۹۹). شواهدی بر برهانی بودن حکمت عملی ازنظرِ فارابی و ابن‌سینا. دوفصلنامه عملی ـ پژوهشی هستی و شناخت، ۷ (۱٤)، ۲۲۳-۲۰۱.

جزئی و متغیر انسان، بلکه ماهیت ثابت و کلی فعل ارادی انسان موضوع برهان است که به‌نظر حکما یکی از حقایق کلی و ثابت است.

۲. اگر برهان با نتایج کلی و ثابت در اعمال انسان جاری باشد، نتایج حاصل از آن در عمل انسان هیچ تأثیری ندارد؛ زیرا قضایای کلی و ثابت با افعال جزئی انسان هیچ نسبتی ندارند.

پاسخ: خاصیت هر علمی ازجمله ریاضی، طبیعی، فلسفی و... کلی بودن است. علوم کلی دارای مصادیق و جزئیاتی‌اند و بر آن‌ها صدق‌می‌کنند و آن‌ها را توضیح‌می‌دهند. حکمت عملی نیز به‌عنوان یک علم، احکام حقیقت اعمال انسان را بیان‌می‌کند و اعمال جزئی و شخصی انسان به‌عنوان مصادیق حکمت عملی، تابع این احکام کلی‌اند.

۳. قضایای مربوط‌به افعال ارادی انسان ذیل بایدها و نبایدها و قضایای انشائی‌اند. در این قضایا اخبار از واقعیت وجود ندارد؛ بلکه تنها ایجاد انگیزه و شوق به انجام‌دادن فعل وجود دارد؛ پس برهان در این قضایا جاری نیست.

پاسخ: در علوم عملی غیربرهانی از قضایای انشائی و انگیزشی استفاده‌می‌شود؛ ولی در حکمت عملی چنین نیست؛ بلکه از گزاره‌های اخباریِ گزارش‌دهنده از واقعیتِ فعل ارادی انسان بهره‌گرفته‌می‌شود. انسان بعد از علم به این گزاره‌ها آن‌ها را به‌صورت انشائی و انگیزشی بیان‌می‌کند. در این مرحله است که بایدها و نبایدها شکل‌می‌گیرند.

٤. احکام و قوانین اَعمال انسان به‌علت پیچیدگی و ارتباط با نفس مجرد و عوالم نامحسوس، با برهان و تفکر و عقل انسانی به‌دست‌نمی‌آیند و دین باید آن احکام و قوانین و نتایج حاصل از آن‌ها را بیان‌کند.

پاسخ: انسان به اندازهٔ عقل و ادراکش می‌تواند کلیات احکام عملی را به‌صورت استدلال برهانی درک‌کند. درک احکام جزئی از قدرت ادراک انسان خارج است که دین بیان آن‌ها را بر عهده دارد. علاوه‌بر این، کلیات بیان‌شده در دینْ راهنما و تأییدکنندهٔ عقل انسان برای رسیدن به حقایق است.

۸-۲-۳-۲. قیاس جدلی در علوم عملی انسانی

در این قیاس غلبه بر آراء و نظریات مخالف مهمّ است، نه دریافت حقیقت؛ به‌همین‌سبب در جدل برای استدلال از قضایای کلی مشهور استفاده‌می‌شود. جدل معرفتی عامیانه است که به

یقین نزدیک است، ولی هرگز جای آن را نمی‌گیرد. با جدلْ قدرت ذهنی انسان برای فهم مطالب فلسفی آماده می‌شود و به‌این‌لحاظ، جدل باید در خدمت فلسفه باشد (فارابی، ۱٤۰۸ق، ج۱، صص. ۱۲ و ۳۱۰ و ۳۷۳-۳۷۲). جدل ظنّ قوی در انسان ایجادمی‌کند؛ به‌گونه‌ای که ممکن است آن را منتِج یقین بپندارند، درحالی‌که چنین نیست (فارابی، ۱۹۹٦م، ص. ۳۹).

در شناخت کنش‌های ارادیْ انسان بیشتر براساس آموزه‌های رایج در فرهنگ و جامعهٔ خود عمل‌می‌کند و آن‌ها را پایهٔ ادراکات و اعمال خود قرارمی‌دهد. جامعه و فرهنگ او انجام‌دادن یا ترک برخی اعمال و کنش‌ها را لازم می‌دانند. این آموزه‌ها- پشتوانه‌شان توافق و پذیرش جامعه است- می‌توانند مقدمات تشکیل قیاس‌هایی را فراهم‌آورند. قیاس‌های جدلی عملی بر پایهٔ مشهورات‌اند (فارابی، ۱٤۰۸ق، ج۱، صص. ۳٦٥-۳٦٤).

در نگاهی کاربردی هدف علوم جدلی شناخت واقعیت افعال و کنش‌های ارادی انسان نیست؛ بلکه با دفاع از عقیده و نظری خاص و ثبیت آن، سامان‌بخشی و ادارهٔ زندگی فردی و اجتماعی را دنبال‌می‌کند. علوم عملی انسانی حاصل از روش جدلی، قضایایی کلی‌اند که ازسویِ مردم پذیرفته‌شده‌اند و با تغییر مذاق افراد جامعه و گزاره‌های متداول میان آن‌ها تغییرمی‌کنند. گزاره‌های بیان‌شده در این علوم از نوع اخباری است، نه انشائی و انگیزشی؛ البته این گزاره‌های اخباری از توافقات و مشهورات میان مردم خبرمی‌دهند، نه از واقعیات و حقایق افعال انسانی. این گزاره‌ها انسان را به بیان آن‌ها به‌صورت انشائی و انگیزشی سوق‌می‌دهد.

علوم جدلی می‌توانند شامل علوم یقینی و برهانی نیز باشند؛ ولی به آن‌ها از این نظر که مطابق با واقع و یقینی‌اند، نظر نمی‌شود؛ پس چنین نیست که تمام آموزه‌های علوم عملی جدلی نادرست و مخالف واقع باشند؛ بلکه قابلیت دارند که به‌صورت برهانی نیز بررسی شوند (فارابی، ۱٤۰۸ق، ج۱، ص. ۳۷٦؛ ابن‌سینا، ۱٤۰٥ق، قیاس، ج۲، ص. ٤٥۳).

۸-۲-۳-۳. قیاس خطابی در علوم عملی انسانی

گزاره‌های کلی عملی قابل‌تحقق در خارج نیستند و انسان تا آن‌ها را به‌صورت جزئی و شخصی دَرنیاورد، نمی‌تواند آن‌ها را در عمل و کنش خود محقق سازد؛ ازاین‌رو نیازمند قیاس‌هایی هستیم تا به‌صورت جزئی و شخصی به انجام‌دادن فعلی خاص تعلق‌گرفته‌باشند.

قیاس‌های خطابی از یک سو انسان را متقاعد می‌کنند که عملی جزئی و شخصی چه خصوصیات و فوایدی می‌تواند داشته‌باشد (فارابی، ١٤٠٨ق، ج١، صص. ١٢ و ٣١٠ و ٣٧٢-٣٧٣) و ازسویِ دیگر با این دانش، میل و علاقهٔ انسان برای تحقق آن فعل جزئی برانگیخته‌می‌شود و چگونگی انجام‌دادن فعل روشن می‌شود؛ چون این گزاره‌ها دربارهٔ افعال شخصی و جزئی انسان‌ها هستند، باید با قضایای پذیرفته‌شده ازسویِ شخص عمل‌کننده همسو باشند؛ بنابراین باید در متقاعد کردن افراد و ایجاد انگیزش در آن‌ها از مقبولات و خواسته‌های فردی اشخاص برای چیدن قیاس استفاده‌کرد. واضح است که این قضایا تطابق صددرصدی با خارج ندارند و واقعیت و مطابقت آن‌ها با نفس‌الامر به‌صورت یقینی مشخص نیست (فارابی، ١٩٩٦م، ص. ٤١). این گزاره‌ها اخباری‌اند و حالتی انشائی و انگیزشی ندارند؛ ولی می‌توانند موجب انگیزش و گزاره‌های انگیزشی شوند (فارابی، ١٤٠٨ق، ج١، صص. ٥٠٣ -٥٠٢؛ فارابی، ١٩٩٦م، ص. ٩٨؛ فارابی، ١٩٩٥م، ص. ١٤٣). چون علوم عملی انسانیِ حاصل از این روش جزئ‌اند، کاربردی شمرده‌می‌شوند.

٩-٢-٣-٤. قیاس شعری در علوم عملی انسانی

گزاره‌های انشائی و شعریْ اخباری نیستند و از واقعیت‌های خارجی خبری در اختیار انسان قرارنمی‌دهند. این گزاره‌ها با قوهٔ خیال انسان در ارتباط‌اند و کارکردشان بیان حالات و احساسات درونی اشخاص یا ایجاد حالات و احساسات خاصی در آن‌هاست (فارابی، ١٤٠٨ق، ج١، صص. ١٢ و ٣١٠ و ٣٧٣-٣٧٢)؛ بنابراین ویژگی علمی بودن و واقع‌نمایی ندارند و نمی‌توانند جزء علوم قرارگیرند. هر شخص برای انجام‌دادن افعال خود نیازمند داشتن شوق و گرایش به آن عمل است. این گزاره‌ها در انسان بیانگر یا ایجادکنندهٔ شوق و گرایش‌اند. گزاره‌های انشائی و بایدها و نبایدها بعد از گزاره‌های اخباریِ حاصل از احساسات و غرایز و گزاره‌های اخباریِ حاصل از برهان، جدل، خطابه، تجربه و... شکل‌می‌گیرند.

گزاره شعریْ خیال یا حسّ علاقه و میل انسان را نسبت‌به اشیاء بر می‌انگیزاند و حسن و قبح یا دیگر صفات ارزشی را در اشیاء معنادار می‌کند. انسان براساس این احساسات و خیالاتْ افعالش را انجام‌می‌دهد؛ حتی گاهی ممکن است آن‌ها را بر ظنّ و علم‌یقینی مخالف این احساسات و

خیالات نیز مقدم دارد (فارابی، ۱۹۹٦م، ص. ٤۳).

بایدها و نبایدها از گزاره‌هایی انشائی‌اند که اگر در علمی به‌کاررروند، آن علم را از خاصیت واقع‌نمایی خالی می‌کنند. معمولاً بایدها و نبایدها لازمهٔ علوم حقیقی و واقعی، یا لازمهٔ نیازهای غریزی و خیالی انسان‌اند و خودشان به‌صورت مستقل نقشی در علوم ندارند. نقش آن‌ها بیشتر در ایجاد عمل توسط انسان است؛ به‌صورتی‌که هیچ عملی در انسان بدون گرایش و شوق به آن عمل محقق نمی‌شود. می‌توان این شوق و گرایش را با گزاره‌ای شعری و خیالی بیان یا ایجادنمود (فارابی، ۱۹۹۵م، صص. ۸٦-۸۳ و ۱۰۲؛ فارابی، ۱۹۹٦م، صص. ۲٤ و ۷۸؛ فارابی، ۱٤۱۳ق، صص. ۲٥٦-۲٥٥).

ازنظرِ بعضی‌ها علوم‌انسانی و حتی حکمت عملی بیانگر بایدها و نبایدهاست و ازاین‌جهت غیر از علومی است که از هست و نیست‌ها سخن می‌گوین. (مطهری، ۱۳۸۰، ج۲۲، ص. ۳۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص. ٤٥)؛ همان‌گونه که گفته شد، چون باید و نباید جنبهٔ اخباری ندارد، نمی‌تواند تشکیل‌دهندهٔ علم باشد و تنها جنبهٔ انگیزشی یک علم را نشان‌می‌دهد؛ ازاین‌رو بی‌شکْ بایدها و نبایدهای موجود در هر علم بر پایهٔ هست و نیست‌هایی شکل‌گرفته‌است که در واقع باید آن‌ها را محتوای انشاءهای مذکور دانست.

۸-۲-۳-٥. قیاس سفسطی در علوم عملی انسانی

در این روش با مغالطه و جلوه‌دادن قضایای غیرمشهور و کاذب به‌عنوان قضایای صادق و مشهور، قیاس‌هایی ترتیب‌داده‌می‌شود که به‌ظاهر دارای نتیجه‌ای حقّ‌اند، ولی در حقیقت کاذب‌اند. هدف سفسطه مغالطه و نشان‌دادن چیزی برخلاف واقعش است (فارابی، ۱٤۰۸ق، ج۱، صص. ۱۲ و ۳۱۰ و ۳۷۳-۳۷۲؛ ۱۹۹٦م، ص.٤۰). علم انسانیِ حاصل از این روش در حقیقت ضدّ علم است.

۸-۲-٤. مبادی حکمت عملی و علوم‌انسانی

با توجه به اینکه تمایز اصلی میان روش برهانی و غیربرهانی مبادی به‌کاررفته در آن‌هاست، در ادامه مبادی به‌کاررفته در حکمت عملی و علوم‌انسانی ذکرمی‌شوند تا دلیل تمایز این علوم به‌لحاظ روشی روشن شود.

ازنظرِ حکمای اسلامی مقدمات یا از یقینیات‌اند یا از غیریقینیات. یقینیات شامل: اولیات،

محسوسات ظاهری و باطنی، تجربیات، حدسیات، فطریات و متواتراتاند که در علوم برهانی ازجمله حکمت عملی به‌کاربرده‌می‌شوند. مفادّ این قضایا با خارج به‌صورت صددرصد مطابق است و امکان تخلف در آن‌ها وجود ندارد. مقدمات غیریقینی نیز یا از مشهوراتاند یا از مقبولات یا مخیّلات یا... که در علوم غیربرهانی استفاده‌می‌شوند. از میان این مبادی آن‌هایی که می‌توانند در علوم‌انسانی به‌کاررونـد، از این قرارند:

۱. مبادی یقینی: با توجه به دیدگاه‌های فلاسفهٔ غرب دربارهٔ اولیات و یقینیاتِ مطابق با واقع و تکیهٔ آن‌ها بر تجربهٔ غیریقینی و غیرمتکّی بر کشف علت ذاتی و غیرکاشف از ذات پدیده‌های انسانی، نمی‌توان انتظار داشت مبادی و تجربهٔ یقینی، ازآن‌جهت که یقینی‌اند، در علوم‌انسانی به‌کاررفته‌باشند. اگر این مقدمات در علوم‌انسانی به‌کاررونـد و با قضایای غیریقینی مخلوط شوند، نتیجه‌ای یقینی نخواهندداشت.

۲. مبادی غیریقینی تجربی خام: مقدمات به‌کاررفته در علوم‌انسانی اگر براساس تجربیات غیریقینی غیرمتکّی به علت ذاتی باشند، برای انسان تولید یقین نمی‌کنند. اگر این تجربیات بتوانند مردم را قانع سازند، ازجمله مقبولات خواهندبود و قیاس‌های خطابی از آن‌ها تشکیل‌می‌شود و اگر به حدّ شهرت میان مردم برسند، کلی می‌شوند و قیاس جدلی از آن‌ها تشکیل‌می‌شود.

۳. مبادی غیریقینی غیرتجربی: مقدمات به‌کاررفته در علوم‌انسانی می‌توانند از نوع قضایای غیرتجربی‌ای باشند که با تحلیل معانی و ذهنیات مردم و دانشمندان به‌عنوان پارادایم‌های علم پذیرفته‌شده‌اند؛ درنتیجه به همین سببِ شهرت و پذیرش عام می‌توانند در قیاس‌های علوم به‌کارگرفته‌شوند و علوم جدلی انسانی را تشکیل‌دهند.

اگر این مقدماتْ فرضیه و نظر شخصی یک دانشمند باشند که هنوز به اثبات نرسیده‌اند و عموم مردم و دانشمندان آن را قبول‌ندارند، علم حاصل را باید تا زمان پذیرش ازسویِ مردمْ یک فرضیه شخصی به‌حساب‌آورد. اگر این گزاره‌ها توسط برخی اشخاص قبول‌شوند، می‌توان به‌صورت قیاس خطابی از آن‌ها علم انسانی خطابی شکل‌داد. اگر مقدمات غیرتجربی از سنخ گزاره‌های انگیزشی و انشائی و بیانگر بایدها و نبایدهای اعمال انسان باشند، علم حاصل از

آن‌ها تخیلی و انگیزشی است؛ براین‌اساس می‌توان انواع مقدمات به‌کاررفته در علوم‌انسانی غربی را تقسیم‌بندی‌کرد:

مقدمات علوم‌انسانی
- یقینی: تجربی، اولی، حدسی، فطری، شهودی، متواتر
- غیریقینی
  - تجربی خام: مشهوری، خطابی یا نظر شخصی
  - غیرتجربی: فرضیه‌ها و تبیین‌های مشهوری، خطابی و شخصی
  - انشائی و انگیزشی تخیلی

اگر مقدمات یقینی به‌همراه مقدمات غیریقینی در علمی به‌کاررروند، نتیجه حاصل از آن‌ها یقینی نیست و علمی یقینی به دست نمی‌آید؛ بنابراین چون در علوم‌انسانی بیشتر از روش‌های غیربرهانی و شاید گاهی از روش برهانی استفاده‌شود، نتایج حاصل در این علومْ یقینی و مطابق با واقع نیستند.

نتیجه‌گیری

در نسبت‌سنجی حکمت عملی و علوم‌انسانی روشن شد که موضوع حکمت عملی و علوم‌انسانی پدیده‌های انسانی‌اند؛ البته تحلیل پدیدهٔ انسانی در فلسفهٔ اسلامی و فلسفه‌های غربی متفاوت است. شاید این، مانع اتحاد حقیقی موضوع این دو علم باشد.

غایت حکمت انسانی سعادتی نهایی است که متناسب با حقیقت انسان باشد؛ ولی غایت علوم‌انسانی منافع و سود دنیایی انسان است که ممکن است متناسب با حقیقت انسان نباشد. با توجه به غایتْ حکمت عملی از روش برهانی به‌دست‌می‌آید و علوم‌انسانی از روش‌های مختلفی که برآیند آن‌ها علمی غیربرهانی را نتیجه‌می‌دهد؛ بنابراین حکمت عملی و علوم‌انسانی را به‌لحاظ غایت و روش نمی‌توان یکسان دانست. روش به‌کاررفته در حکمت عملی روش برهانی یقینی‌ست و هیچ‌یک از روش‌های دیگر در این علم به‌کاربرده‌نمی‌شود. ازسویِ دیگر روش به‌کاررفته در علوم‌انسانی، ترکیبی از روش‌های مختلف ذکرشده است که شامل غیرقیاسی و قیاسات پنجگانه می‌شود. با توجه به ترکیبی بودن روش به‌کاررفته نمی‌توان این علوم را برهانی و یقینی دانست.

اگر علوم‌انسانی اسلامی بخواهند براساس حکمت اسلامی و آموزه‌های اسلام شکل‌گیرد، باید با روش برهانی و به‌صورت علمی حقیقی سامان‌یابد که همان حکمت عملی است. علوم‌انسانی معاصر در تعیین مسائل و رویکردها می‌تواند به حکمت عملی کمک‌کند. بعد از شکل‌گیری و گسترش حکمت عملی و علوم‌انسانی اسلامی برهانی، می‌توان انتظار داشت حکمت عملی بتواند گزاره‌های برهانی خود را به‌صورت مشهوری و اقناعی و انگیزشی در علوم‌انسانی رواج‌دهد و پشتوانهٔ حقیقی علوم غیرحقیقی باشد.

منابع

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (١٤٠٥ق). منطق شفا (محمدتقی دانش‌پژوه، به‌تصحیح) (جلد ١ و ٣). قم: مکتبة آیت الله مرعشي نجفي.

ارسطو (١٣٤٣ق). علم الاخلاق الی نیقوماخوس (بارتلمی سانتهلیر، به‌ترجمهٔ یونانی به فرانسه و تعلیق) (احمد لطفی السید، به‌ترجمهٔ عربی). مصر: مطبعة دار الکتب المصریه (نشر اثر اصلی، ١٨٧٠م).

ارسطو (١٣٦٦). متافیزیک (شرف‌الدین خراسانی، به‌ترجمه). تهران: نشر گفتار (نشر اثر اصلی، ١٨٧٠م).

ارسطو (١٣٧٨). اخلاق نیکوماخوس (محمدحسین لطفی، به‌ترجمه). تهران: انتشارات حکمت (نشر اثر اصلی، ١٨٧٠م).

امیری طهرانی، سید محمدرضا (١٣٩٨). تحلیل نسبت علوم‌انسانی و اجتماعی و حکمت عملی. حکمت معاصر، ٢ (١٠)، ٨٥-٦٣.

بلیکی، نورمن دبلیو. اچ. (١٣٩١). پارادایم‌های تحقیق در علوم‌انسانی (سید حمیدرضا حسنی، محمدتقی ایمان، و مسعود ماجدی، به‌ترجمه، تدوین، مقدمه و تعلیقات). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه (نشر اثر اصلی، ١٩٩١م).

پارسانیا، حمید (١٤٠١). فلسفه و روش علوم اجتماعی. قم: بوستان کتاب.

جوادی آملی، عبدالله (١٣٨٧). مبادی اخلاق در قرآن. قم: مرکز نشر اسراء.

حسنی، سید حمیدرضا، و موسوی، سید هادی (١٣٩٩). جایگاه‌شناسی حکمت عملی (در جست‌وجوی علوم انسانی). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

حسنی، سید حمیدرضا (١٤٠١). چیستی علوم‌انسانی. فصلنامهٔ روش‌شناسی علوم‌انسانی، ٢٨(١١)، ١٤-١.

حسنی، سید حمیدرضا، و موسوی، سید هادی (۱۳۹۷). حکمت عملی به‌مثابهٔ فلسفهٔ علوم انسانی. فصلنامهٔ روش‌شناسی علوم انسانی، ۲٤ (۹۷)، ۵۷–۷۳.

حسنی، سید حمیدرضا، و موسوی، سید هادی (۱٤۰۲). حکمت عملی؛ خاستگاه علوم انسانی مدرن. دوفصلنامهٔ علمی مطالعات حکمت عملی، ۱(۱)، ۲۷۱–۲۹٦.

خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۱). چیستی فلسفهٔ علوم‌انسانی. فصلنامهٔ آیین معرفت ۱۰(۳۱)، ۱–۲٦

دیلتای، ویلهم (۱۳۸۹). مقدمه بر علوم‌انسانی (منوچهر صانعی دره‌بیدی، به‌ترجمه و مقدمه). تهران: ققنوس (نشر اثر اصلی، ۱۹۸۹م).

راین، آلن (۱۳٦۷). فلسفهٔ علوم اجتماعی (عبدالکریم سروش، به‌ترجمه). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی (نشر اثر اصلی، ۱۹۷۰م).

زمانی، سید مسعود (۱۳۹۷). علوم‌انسانی: نام‌ها و نزاع‌ها. جاودان خرد، ۲ (۳۳)، ۱۷۳– ۱۹۸

شریفی، احمدحسین (۱۳۹۳). مبانی علوم‌انسانی. تهران: مرکز پژوهش‌های علوم اسلامی صدرا.

فارابی، محمد بن محمد (۱٤۰۸ق). منطقیات فارابی (محمدتقی دانش‌پژوه، به‌کوشش) (جلد ۱). قم: انتشارات آیت‌الله مرعشی نجفی.

فارابی، محمد بن محمد (۱٤۱۳ق). تحصیل السعادة و تنبیه علی سبیل السعادة در الاعمال الفلسفیة (دکتر جعفر آل‌یاسین، به‌تحقیق و تعلیق). بیروت: دار المناهل.

فارابی، محمد بن محمد (۱۹۸۰م). فلسفهٔ افلاطون (در ضمن کتاب افلاطون در اسلام، عبد الرحمن بدوي). مصر: دار الاندلس.

فارابی، محمد بن محمد (۱۹۸٦م). کتاب الحروف (محسن مهدی، به‌تحقیق و تعلیق). بیروت: دار المشرق.

فارابی، محمد بن محمد (۱۹۹۱م). کتاب الملة (محسن مهدی، به‌تصحیح). بیروت: دار المشرق.

فارابی، محمد بن محمد (۱۹۹۵م). آراء اهل المدینة الفاضلة (علی بو ملحم، به‌مقدمه و شرح و تعلیق). بیروت: مکتبة الهلال.

فارابی، محمد بن محمد (۱۹۹٦م). احصاء العلوم (علی بو ملحم، به‌مقدمه و شرح). بیروت: مکتبة الهلال.

فارابی، محمد بن محمد (۲۰۰۲م). الجمع بین رإیی الحکیمین (علی بوملحم). بیروت: مکتبة الهلال.

فارابی، محمد بن محمد (بی‌تا). فلسفهٔ ارسطو. بی‌جا، بی‌نام.

فروند، ژولین (۱۳٦۲). آراء و نظریه‌ها در علوم‌انسانی (علی‌محمد کاردان، به‌ترجمه). تهران: مرکز نظر دانشگاهی (نشر اثر اصلی، بی‌تا).

کوریک، جیمز آ. (۱۳۸۲). رنسانس (آزیتا یاسایی، به‌ترجمه). تهران: ققنوس (نشر اثر اصلی، ۱۹۹۸م).

مطهری، مرتضی (۱۳۸۰). مجموعه آثار (ج۲۲). تهران: انتشارات صدرا.

نبوی، لطف‌الله (۱۳۸٤). مبانی منطق و روش‌شناسی. تهران: دانشگاه تربیت مدرس.

یزدان‌پناه، سید یدالله (۱٤۰۱). چیستی و نحوهٔ وجود فرهنگ (فلسفهٔ فرهنگ). قم: کتاب فردا.

Biannual Scientific Journal of Avicennian Philosophy
Vol. 29, No. 74/ Fall & Winter 2025
Research Article

Introduction and Analytical Examination of the Commentary on Avicenna's Qasida Ayniyya (Ruhiyya) Authored by Musannifak Shahroudi Bastami, Based on the Manuscripts of This Work

Mohammad Teymoori[1] Abbas Javarshekian[2]

Doi:
10.30497/AP.2026.249630.1776

Abstract

Introduction and analytical examination of one of the significant yet lesser-known commentaries on Avicenna's 'Ayniyya Ode, authored by Shaykh 'Ali ibn Majd al-Dīn Muḥammad, known as Muṣannifak Shāh-rūdī Bāstāmī (d. 875 AH), constitutes the subject of the present study. A descendant of Fakhr al-Dīn al-Rāzī, he was proficient in various disciplines, including Arabic literature, jurisprudence, theology, Qur'anic exegesis, and Sufism. He composed this commentary in Bāstām in 837 AH and, following his migration to Anatolia, dedicated it to the Ottoman Sultan Mehmed the Conqueror. This commentary draws upon a wide array of sources, ranging from religious texts (Qur'anic verses and prophetic traditions) to philosophical, theological, and mystical works, and stands as a prominent example of the synthesis of philosophy, theology, and mysticism within the Islamic tradition. It also bears witness to the inextricable link between Avicennan philosophy and Islamic mysticism. The primary objective of this research is to introduce the work, analyze its content, and elucidate the method employed by Muṣannifak in interpreting this ode. This study has been conducted using a descriptive-analytical method, relying on library resources and the codicological examination of four authoritative manuscripts of the aforementioned commentary. The findings of the research indicate that Muṣannifak's commentary on the 'Ayniyya Ode is among the most neglected interpretive heritages of Avicennan philosophy. While remaining faithful to Avicenna's intellectual system, it offers a reading based on multiple layers of meaning within the text. It further demonstrates that, according to his interpretive methodology, he examines Avicennan philosophy in connection with the principles of Islamic mysticism and theology. By investigating the collection of manuscripts of this work, the present study highlights Muṣannifak's role as a bridge in the transmission of the intellectual heritage of Khurāsān to the Ottoman realm.

Keywords: Qaṣīda ʿAyniyya, Qaṣīda Rūḥiyya, Muṣannifak Shāh-rūdī Bustāmī, Manuscripts, Ibn Sīnā, Avicennian Philosophy.

---

1. PhD Student in the Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Field of Transcendent Theosophy, Ferdowsi University of Mashhad, Khorasan Razavi, Iran.
m.teymoori@mail.um.ac.ir
2. (Corresponding Author) Associate Professor in the Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Ferdowsi University of Mashhad, Khorasan Razavi, Iran.
javareshki@um.ac.ir

دوفصلنامهٔ علمی حکمت سینوی، مقالهٔ پژوهشی، دورهٔ ۲۹، شمارهٔ ۷۴، پاییز و زمستان ۱٤۰٤، صص ۲۸۳-۲۵۵

معرفی و بررسی تحلیلی شرح قصیدهٔ عینیّهٔ (روحیه) ابن‌سینا تألیف مُصَنِّفَک شاهرودی بسطامی، براساس نسخ خطی این اثر

محمد **تیموری**[۱]
تاریخ دریافت مقاله: ۱٤۰٤/۰۹/۲۱؛ تاریخ پذیرش: ۱٤۰٤/۱۱/۲۱
عباس جوارشکیان[۲] *

Doi: 10.30497/AP.2026.249630.1776

چکیده

معرفی و بررسی تحلیلی یکی از شروح مهم و گمنام قصیدهٔ عینیّهٔ ابن‌سینا، اثر «شیخ علی بن مجدالدین محمد» مشهور به مُصَنِّفَک شاهرودی بسطامی (متوفای ۸۷۵ ق) موضوع پژوهش حاضر است. او که از احفاد و نوادگان فخرالدین رازی است، در علوم مختلفی ازجمله ادبیات عرب، فقه، کلام، تفسیر و عرفان تبحر داشت. وی شرح مذکور را در سال ۸۳۷ ق. در بسطام تألیف‌کرد و پس از مهاجرت به آناتولی آن را به سلطان محمد فاتح، پادشاه عثمانی، تقدیم‌نمود. این شرح مبتنی‌بر منابع گسترده‌ای از متون دینی (آیات و احادیث) تا منابع فلسفی، کلامی و عرفانی نگاشته‌شده و نمونه‌ای برجسته از تلفیق فلسفه، کلام و عرفان در سنت اسلامی و گواهی بر پیوند ناگسستنی حکمت سینوی با عرفان اسلامی است. هدف اصلی این پژوهشْ معرفی، تحلیل محتوایی و تبیین شیوه‌ای است که مُصَنِّفَک در تفسیر این قصیده به‌کاربرده‌است. این تحقیق با روش توصیفی ـ تحلیلی با اتکا به منابع کتابخانه‌ای و بر پایهٔ نسخه‌شناسیِ چهار دست‌نویس معتبر از شرح مذکور انجام‌شده‌است. نتایج پژوهش نشان‌می‌دهد شرح مُصَنِّفَک بر قصیدهٔ عینیّه از مغفول‌مانده‌ترین میراث تفسیری حکمت سینوی است که در ضمن وفاداری به نظام فکری ابن‌سینا، خوانشی مبتنی‌بر لایه‌های متعدد معنایی از متن ارائه‌می‌دهد و حاکی از این است که او براساس روش تفسیری خود، حکمت سینوی را در پیوند با مبانی عرفان و کلام اسلامی بررسی‌می‌کند. این پژوهش با بررسی مجموعه دست‌نوشته‌های اثر مذکور نقش مُصَنِّفَک را به‌عنوان پلی در انتقال میراث فکری خراسان به سرزمین عثمانی برجسته می‌سازد.

واژگان کلیدی

قصیدهٔ عینیّه، قصیدهٔ روحیه، مُصَنِّفَک شاهرودی بسطامی، نسخ خطی، ابن‌سینا، حکمت سینوی.

---

۱. دانشجوی دکترای گروه فلسفه و حکمت اسلامی، رشتهٔ حکمت متعالیه، دانشگاه فردوسی مشهد، خراسان رضوی، ایران.
m.teymoori@mail.um.ac.ir
۲. دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، خراسان رضوی، ایران (نویسنده مسئول).
javareshki@um.ac.ir

مقدمه

در میراث غنی فلسفه و عرفان اسلامی قصیدهٔ عینیّهٔ ابن‌سینا به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین آثار ادبی ـ فلسفیْ نمادی از پیوند عمیق میان حکمت مشائی و بینش عرفانی است. این قصیده با تمثیلی شاعرانه از هبوط روح از عالم ملکوت به قفس تن نه‌تنها بازتاب‌دهندهٔ دیدگاه‌های فلسفی شیخ‌الرئیس در باب نفس و سیر آن است، بلکه حلقه‌ای کلیدی در زنجیرهٔ تمثیل‌های عرفانی در میان رسالة الطیرها را تشکیل‌می‌دهد. روح به‌مثابهٔ کبوتری اسیر (ورقاء)، در این شعر نمادین از فراق اصل خویش ناله‌می‌کند و آرزوی وصال با حقیقت متعالی را فریادمی‌زند؛ تمثیلی که با زبانی شاعرانه مفاهیمی چون فراق، وصال، بارقهٔ معرفت و رهایی از زندان مادی را به‌تصویرمی‌کشد.

این مقاله با تمرکز بر شرحی که شیخ علی بن مجدالدین محمد، معروف به مُصَنِّفَکْ شاهرودی بسطامی (م. ۸۷۵ ق)، بر قصیده نگاشته‌است، به کاوشی چندوجهی در این اثر می‌پردازد. مُصَنِّفَک عالمی چندبعدی از خراسان ـ که از محضر اساتیدی چون زین‌الدین خوافی بهره‌برده و در دربارهای تیموری و عثمانی نقش‌آفرینی‌کرده ـ شرح خود را به‌مثابهٔ پلی میان فلسفه، کلام و عرفان بنانهاده‌است. او با رویکردی تلفیقی شامل تحلیل زبانی و ادبی تا واکاوی فلسفی ـ کلامی و تأویل عرفانی، قصیده را از لایه‌های ظاهری به باطنی‌ترین معانی می‌برد و با استناد به منابع دینی، فلسفی و عرفانی خوانشی نو از آن ارائه‌می‌دهد. در این نوشتار پس از معرفی قصیده و شارح، به روش‌شناسی شرح، سطوح تفسیری (زبانی، فلسفی و عرفانی)، استشهادات و نسخه‌شناسی پرداخته‌می‌شود. هدفْ برجسته‌سازی جایگاه این شرح و نشان‌دادن چگونگی تبیین حکمت سینوی با تکیه بر عرفان اسلامی است؛ تحلیلی که نه‌تنها به فهم بهتر قصیده کمک‌می‌کند، بلکه بر پیوند ناگسستنی عقل و شهود در اندیشهٔ اسلامی تأکیدمی‌ورزد.

۱. قصیدهٔ عینیّه

در قدیمی‌ترین نُسَخ رسائل ابن‌سینا قصیده‌ای موجود و منسوب به او وجود دارد که یکی از شاخص‌ترین آثار ادبی ـ عرفانی در میراث فلسفه اسلامی است. این قصیده در بحر کامل و با

رویکردی تمثیلی به موضوع نفس و هبوط روح می‌پردازد (اقبال، ۱۳۳۳، ص. ١٤). این قصیده که با نام‌های «نفسیه» ، «ورقائیه» ، «روحیه» و «الفراء» نیز شناخته‌می‌شود، حدوداً در ۲۰ تا ۲۱ بیت سروده‌شده و محتوای آن بیانگر سفر روح از عالم ملکوت به قفس تن است. ابن‌سینا در این اثرْ روح را به کبوتری تشبیه‌می‌کند که از آسمان حقیقت فرودآمده و درگیر دنیای مادی شده‌است. این تمثیل نه‌تنها بازتاب‌دهندهٔ نگاه فلسفی او به مسئلهٔ نفس است، بلکه از بینش عرفانی وی نیز حکایت دارد. ابن‌سینا در قصیدهٔ عینیّه مسئلهٔ هبوط نفس، حیرت آن در پیوند با جسم و آرزوی بازگشت به اصل خویش را به‌تصویرکشیده‌است. این تمثیل پیش از ابن‌سینا در آثاری مانند کلیله و دمنه و رسائل اخوان‌الصفا دیده‌می‌شود و پس از او نیز در آثار عرفانی بزرگی همچون منطق الطیر عطار و عبهر العاشقین روزبهان بقلی ادامه‌یافته و به اوج رسیده‌است؛ به‌این‌ترتیب قصیدهٔ عینیّه نه‌تنها یک اثر ادبی و فلسفی مستقل، بلکه حلقه‌ای مهم در زنجیرهٔ تمثیل‌های عرفانی دربارهٔ سفر روح است که هم در سنت فلسفی و هم در ادبیات عرفانی اسلام تأثیری ماندگار بر جای نهاده‌است (دهقان، ۱۳۸۵، صص. ٤۰-۳۹).

در قصیدهٔ عینیّه ابن‌سینا با به‌کارگیری اصطلاحات و مفاهیم کلیدی عرفان اسلامی به تبیین سیر نزولی و صعودی نفس یا روح انسانی می‌پردازد. محور اصلی قصیده اعتقاد به هبوط روح از عالم علوی (عالی) و گرفتاری آن در قفس تن است. ابن‌سینا برای تجسم این مفهوم از نماد «ورقاء» (کبوتر) بهره‌می‌گیرد که نمادی رایج برای نفس ناطقه (روح انسانی) است. این کبوتر از «محلّ ارفع» (بالاترین جایگاه) به‌سوی عالم خاکی فرودمی‌آید و در «قفس» تنْ زندانی می‌شود. این هبوط با «فراق» از اصل خود همراه است و روح همواره در حسرت «وصال» و بازگشت به وطن اصلی به‌سرمی‌برد. در این نگاه دنیای مادی با تعابیری همچون «خراب البَلقَع» (سرزمین ویران و خشک)، «قفص» (در معنای جسم) و «حضیض اوضع» (پست‌ترین جایگاه) توصیف‌می‌شود که نشان‌دهندهٔ پستی و ناخوشایندی آن است. روح در این زندان خاکی گاه با یادآوری گذشتهٔ روشن خود در «حمی» (سرزمین معشوق/ اصل خود) به ناله و زاری می‌افتد. در این مسیر گاه «بارقه»ای از نور الهی و معرفت دربَرابرش می‌درخشد و او را به‌سوی حق فرا

می‌خواند؛ اما معمولاً این روشنایی پایدار نمی‌ماند. هدف نهاییْ رهایی از این قفس و پرواز دوباره به‌سوی آسمان حقیقت است؛ جایی که روح به اصل خود و اتحاد با عالم بالا می‌رسد و پرده‌ها از برابر چشمانش کنار می‌روند و به حقایق ابدی آگاه می‌شود (سیفی، و مفرد، ۱۳۸۹، صص. ۲۲۳-۲۲۲)؛ بنابراین ابن‌سینا در **عینیّه** با ترکیب زیبای اصطلاحات نمادین عرفانی مانند ورقاء، قفس، فراق، وصال و بارقه داستان روح اسیر و سفر پررَنج آن را از غربت در دنیای مادی تا وصال با حقیقت متعالی به‌تصویرکشیده‌است. این قصیده مورداقبال بسیاری از اندیشمندان اسلامی قرارگرفته و شروح متعددی بر آن نگاشته‌شده‌است؛ اما شرح مُصَنِّفَک بر **قصیدهٔ عینیّهٔ** ابن‌سینا یکی از تفاسیر کم‌نظیر سنت سینوی است که با رویکردی تلفیقی میان تحلیل فلسفی، اشارات عرفانی و تبیین‌های کلامی نگاشته‌شده‌است. این شرح با اتکا بر نظام عقلی تفکر ابن‌سینا و درعین‌حال توجه به لوازم ذوقی و کشفیِ عرفانی کوشیده‌است لایه‌های پیچیدهٔ متن ابن‌سینا را روشن سازد. اهمیت شرح مذکور در این است که در میان شروح متعدد بر **قصیدهٔ عینیّه** کمتر اثری این‌چنین توأمان به ظرایف ادبی متن و مبانی فلسفی آن پرداخته‌است؛ ازاین‌رو شرح مُصَنِّفَک حلقه‌ای مهم در تداوم خوانش فلسفی ـ عرفانی از سنت سینوی به‌شمارمی‌آید و در تاریخ شروح این متن جایگاهی ممتاز دارد.

۲. معرفی شارح

شارح این اثر شیخ علی بن مجدالدین محمد، مشهور به مُصَنِّفَک شاهرودی بسطامی (۸۷۵ ق)، است. قدیمی‌ترین و معتبرترین منبع برای شناخت مُصَنِّفَک شاهرودی بسطامی زندگی‌نامهٔ خودنوشتی است که در کتابی موسوم به «**تحفهٔ محمودیه**» تدوین‌شده‌است. مؤلف در این کتابْ خود را از احفاد فخرالدین رازی معرفی کرده که در سال ۸۰۳ ق. در شاهرود متولدشده و در ۹سالگی (سال ۸۱۲ ق) به‌همراه برادرش شاهرود را به‌جهت کسب دانش و تحصیلات به مقصد هرات ترک‌نموده و به مجلس استادان برجستهٔ آن دیار شتافته‌است (ایاصوفیا، برگ ۱۲۱)؛ اما تحصیل علم ازسویِ مُصَنِّفَک به علوم ظاهری و رسمی محدود نشد. او اصول و مراحل طریقت

عرفانی و سلوک را نیز به‌واسطهٔ مشایخ بزرگ صوفیهٔ هرات آموخت (طاشکبری‌زاده، بی‌تا، ج۱، ص. ۱۰۲). او بدون واسطه شاگرد خوافی بوده و بنابر قرائن موجود، نزد او عوارف المعارف سهروردی را خوانده‌است (تیموری، ۱٤۰۱، ص. ٦۳).

مُصَنِّفَک در حدود چهل و پنج‌سالگیْ جلای وطن کرد و از خراسان عازم روم (آسیای صغیر) شد. ابتدا در سرزمین قرامانیان ساکن شد و سپس به‌دلیل دعوت سلطان عثمانی به دربار آن‌ها پا نهاد. بنابر قرائنی ازجمله تصدّی عمل دیوانی و کارگزاری سیاسی در دربار تیموری، احتمال‌می‌رود که وی پیش از اقامت دائمش در آناتولی قبلاً سفرهای کوتاهی به آنجا داشته‌است که درنهایت در سال ۸٤۸ ق. اقامت دائم او را در این منطقه رقم‌زده‌است.

به‌تصریح خود او مردم آناتولی تشنهٔ مباحث عرفانی خصوصاً مثنوی معنوی هستند؛ اما دانش درخوری در این مباحث ندارند (مُصَنِّفَک، ۱۳۹۸، صص. ۵۷-۵٦) و همین مسئله انگیزهٔ او در تألیف شرحی بر «نی‌نامهٔ» مثنوی است. ازطرفِ دیگر تحقیقات پژوهشگران حاکی از این است که در آناتولی فرقهٔ زینیّه ترویج و گسترش پیداکرد و حتی مرکز اصلی آن به آناتولی انتقال یافت، به‌ویژه توسط مُصَنِّفَک که میراث زین‌الدین خوافی را به آناتولی برد. وی با مشاهدهٔ بستر مناسب آناتولی و حضور قدرتمند طریقت زینیّه به‌وسیلهٔ عبداللطیف مقدسی و دیگر خلفای خوافی، آنجا را مکانی مناسب جهت اثرگذاری علمی ـ معرفتی خود می‌یابد و رحل اقامت در این بلاد می‌افکند. سرانجام سیاست‌های علمی و فرهنگی سلطان محمد فاتح و اصرار وزیر او، محمود پاشا، مُصَنِّفَک را به ممالک عثمانی کشاند (تیموری، ۱٤۰۱، صص. ۵۸-۵۲).

پس از ورود به سرزمین مذکور مُصَنِّفَک نزد سلطان محمد فاتح جایگاهی خاصّ و ممتاز یافت و به‌دستور او به تدریس و تألیف مشغول شد. سرانجام پس از ۷۲ سال سن در ۸۷۵ ق. در دارالسلطنه بلاد عثمانی درگذشت و در جوار قبر ابوایوب انصاری- که از اصحاب پیامبر (ص) بود- دفن شد (طاشکبری‌زاده، بی‌تا، ج۱، ص. ۱۰۲).

با توجه به آثار مُصَنِّفَکْ وی علاوه‌بر علوم باطنی و معرفتی در اکثر علوم رسمی عصر خود نیز اعمّ از ادبیات عرب، فقه، منطق، تفسیر و... متبحّر و کاردان بوده‌است؛ ازهمین‌رو شخصیت

علمی مُصَنِّفَک دارای غنایی چندوجهی است و از میان مطالب او، چیرگی و تبحّرش در ادبیات عرب مشهود و تأثیر آن بر همهٔ آثارش محسوس است. او غالباً آثار خود را به زبان عربی نگاشته‌است؛ اما به‌دستور حکّام وقت یا احساس نیاز خود آثاری نیز به زبان فارسی تألیف‌کرده‌است. می‌توان تألیفات و تصنیفات او را در دسته‌بندی‌های مختلف بررسی‌کرد که مجموعاً شامل ٤١ اثر می‌باشد. این آثار به‌شرح زیر است:

١) تألیفات در زمینه زبانی و ادبی: شرح الارشاد یا شرح ارشادالهادی، شرح المصباح في النحو، شرح اللباب في النحو، شرح المطول، شرح الکافیه، شرح مراح الارواح فی التصریف، الدرر المنقود في شرح المقصود، شرح العوامل المائه للجرجانی، حاشیة علی شرح المفتاح لتفتازانی، حاشیة علی المصباح في شرح المفتاح، شرح لباب الاعراب.

٢) تألیفات فقهی و اصولی: شرح الهدایة في الفقه، الحدود و الاحکام الفقهیه، التحریر في شرح اصول البزدوي، شرح الوقایه، حاشیة علی التلویح في کشف حقائق التنقیح، الوصول في علم الأصول، شرح منظومهٔ نسفی در خلاف، مختصر الفقه.

٣) تألیفات تفسیری: حاشیة علی الکشاف، کتاب الشفاء في التفسیر کلام الله المنزل في السماء.

٤) تألیفات عرفانی: حل الرموز و کشف الکنوز في شرح الکلمات الذوقیة «سهروردی»، شرح اوائل مثنوی معنوی، مجموعه‌رسائل عرفانی

٥) تألیفات کلامی و اعتقادی: شرح المواقف في الکلام، شرح الامالی، شرح الشرح للعقاید النسفیة، حدائق الایمان للاهل الیقین و البرهان.

٦) تألیفات در علم منطق: حاشیة علی لوامع الاسرار في شرح مطالع الانوار، شرح شمسیة، شرح آداب البحث سمرقندی.

٧) تألیفات حدیثی: شرح المصابیح السنة، رسالة في فضیلت علم و تعلم، رفع الجناح و خفض الجناح اربعین حدیثاً في باب النکاح.

٨) تألیفات تاریخی: مختصر المنتظم و ملتقط الملتزم.

۹) تألیفات دیگر در سایر موضوعات: تحفة السلاطین، تحفة الوزراء (تحفهٔ محمودیه)، سیاحت‌نامه، شرح وصایای ابوحنیفه، کواکب الدریة في شرح قصیدة البریّة، شرح القصیدة العینیّة، انوار الاحداق (تیموری، ۱٤۰۱، صص. ۷۷-٦۱).

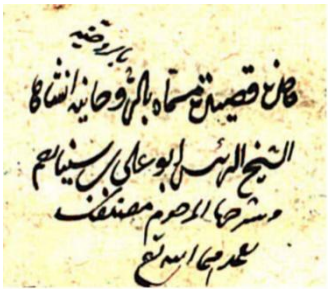
۳. معرفی شرح *قصیدهٔ عینیّه*

۳-۱. نسخه‌شناسی

نسخه‌های مختلف شرح قصیدهٔ عینیّه، اثر مُصَنِّفَک شاهرودی بسطامی، در پنج کتابخانهٔ معتبر شناسایی‌شده‌است. بررسی دقیق این نسخه‌ها نشان‌می‌دهد که متن شرح دست‌کم در دو مرحله شکل‌گرفته‌است: مرحلهٔ نخست در ایران (بسطام) و مرحلهٔ دوم پس از ورود شارح به قلمرو عثمانی در آناتولی که طی آن متن بازبینی و به سلطان محمد فاتح تقدیم‌شده‌است. در این بازبینی عملاً هیچ تغییری محتوایی ایجادنشده‌است.

۳-۱-۱. نسخهٔ کتابخانهٔ قلیچ پاشا (شمارهٔ ۱۰۲۷)

این نسخه بخشی از مجموعه‌ای ۲۲۳برگی با حدود ۳۰ رساله است که شرح قصیده هفتمین رسالهٔ آن است. در آغاز رساله نام مُصَنِّفَک به‌عنوان شارح ذکرشده‌است؛ اما تاریخ تألیف آن اواخر محرم ۸۷٦ ق. است؛ یعنی یک سال پس از وفات مُصَنِّفَک. این امر نشان‌می‌دهد که اثر نمی‌تواند متعلق به او باشد. علاوه‌بر این، محتوا و حجم نسخه با دیگر نسخه‌ها همخوانی ندارد



انتساب رسالهٔ مذکور به مُصَنِّفَک

و هیچ نامی از شارح یا کاتب در متن ذکرنشده‌است؛ بنابراین این اثر شرحی مستقلّ و متأخر است که به‌اشتباه به مُصَنِّفَک منسوب‌شده‌است.

برگ نخست از شرح منسوب به مُصَنِّفَک، نسخهٔ قلیچ علی پاشا، به‌شمارهٔ دستیابی ۱۰۲۷



۳-۱-۲. نسخهٔ کتابخانهٔ حالت افندی (به‌شمارهٔ دستیابی ۷۸۰)

این مجموعه ۱۶۵ برگ (هر صفحه ۲۱ سطر) و حدود ۳۵ رساله دارد که شرح قصیده دومین رسالهٔ آن از برگ ٤٤ تا ۵۷ است. مقدمهٔ نسخه دارای «اتحاف» است و اثر به سلطان محمد فاتح تقدیم‌شده‌است. این نسخه فاقد تاریخ و محلّ تألیف در پایان است؛ اما وجود تقدیم‌نامه

به سلطان نشان‌می‌دهد که متن در محیط عثمانی عرضه‌شده‌است. همچنین متن دارای حواشی با چند خطّ مختلف است که بیشترین حاشیه به‌خطّ خود کاتب می‌باشد. این متن دارای تاریخ کتابت و نام کاتب نیست.

برگ نخست از شرح مُصَنِّفَک، نسخهٔ کتابخانهٔ حالت افندی، به‌شمارهٔ دستیابی ۷۸۰



۳-۱-۳. نسخهٔ کتابخانهٔ عاطف افندی (شمارهٔ ۲۸۰۳)

در این مجموعه ۹ رساله وجود دارد و شرح مُصَنِّفَک چهارمین رساله از برگ ۵۵ تا ۷۳ است. این نسخه دارای ۲۱ سطر می‌باشد. در مقدمه به سلطان تقدیم‌شده‌است؛ اما برخلاف نسخهٔ

حالت افندی به نام «سلطان محمد فاتح» تصریح‌نشده‌است؛ بااین‌حال ساختار مقدمه، سبک نگارش و سایر بخش‌ها همانند نسخهٔ حالت افندی است. این مشابهت قوی نشان‌می‌دهد این دو نسخه از یک سنت ثانویه (مرحلهٔ بازبینی در عثمانی) نشأت‌گرفته‌اند؛ کاتب این نسخه خود را «درویش مصطفی بن عبدالقادر بن علی» معرفی‌می‌کند که رساله را در ذی‌القعده سال ۱۱۲۵ق. کتابت‌کرده‌است.



برگ نخست از شرح مُصَنِّفَک، کتابخانهٔ عاطف افندی، به‌شمارهٔ دستیابی ۲۸۰۳

شایان ذکر است که در نسخهٔ عاطف افندی به «مدرسهٔ شاهرخیه» به‌عنوان محلّ تألیف اشاره‌ای نشده‌است. می‌توان گمان‌برد که این حذفْ مشابه غیاب نام سلطان محمد فاتح در مقدمه عمدی

بوده و نام مدرسهٔ شاهرخیه- که یادآور شاهرخ تیموری است- نیز از انتهای متن حذف‌شده‌است؛ بااین‌حال به‌سبب عدم‌دسترسی به نسخهٔ اصلیِ مؤلف و دیگر نسخ بازبینی‌شده (در سنت ثانوی) که محلّ تألیف در آن‌ها قیدشده‌باشد، نمی‌توان با قطعیت حکم‌کرد که این ویرایش توسط خود مُصَنِّفَک در جریان بازبینی انجام‌گرفته‌است یا خیر؛ هرچند با توجه به دو نسخهٔ بازبینی‌شده بر پایهٔ سنت ثانوی در سرزمین عثمانی- که هر دو دارای مقدمه‌ای اتحافی به سلطان محمد فاتح‌اند- می‌توان به این نکته پی‌برد: یکی از آن‌ها (عاطف افندی) به ذکر القاب محمد فاتح پرداخته، اما نام سلطان محمد را صراحتاً ذکرنکرده، و دیگری (حالت افندی) در پایان نسخه تنها به ذکر نام مؤلف بسنده‌کرده‌است؛ ازاین‌رو به‌نظرمی‌رسد مُصَنِّفَک در بازبینی‌اش نام مدرسهٔ شاهرخیهٔ را حذف‌نکرده‌باشد؛ بلکه احتمالاً این اقدام توسط کاتبان به‌منظور رعایت ملاحظات سیاسی در دورهٔ عثمانی انجام‌شده‌است.

۳-۱-٤. نسخهٔ کتابخانهٔ راغب پاشا (به‌شمارهٔ دستیابی ۱٤٦۰)

این مجموعه ۲۵۸ برگ و ۸٦ رساله دارد و شرح مُصَنِّفَک نوزدهمین رساله آن، از برگ ۷۸-۸٦ در ۲۵ سطر می‌باشد. کاتب این نسخه «درویش محمد بن ابی‌نصر بن شیخ محی‌الدین الاسکلبی» است و تمام رسائل این مجموعه به خطّ او است. کاتب برخلاف دیگر رسائل این اثرْ نام خود و تاریخ کتابت را در انتهای شرح مُصَنِّفَک ذکرکرده‌است. براساس ضبط او این رساله در تاریخ دوشنبه، ۱۸ ماه رجب سال ۹۸۷ ق. کتابت‌شده‌است.



برگ نخست از شرح مُصَنِّفَک، کتابخانهٔ راغب پاشا، به‌شمارهٔ دستیابی ۱٤٦۰

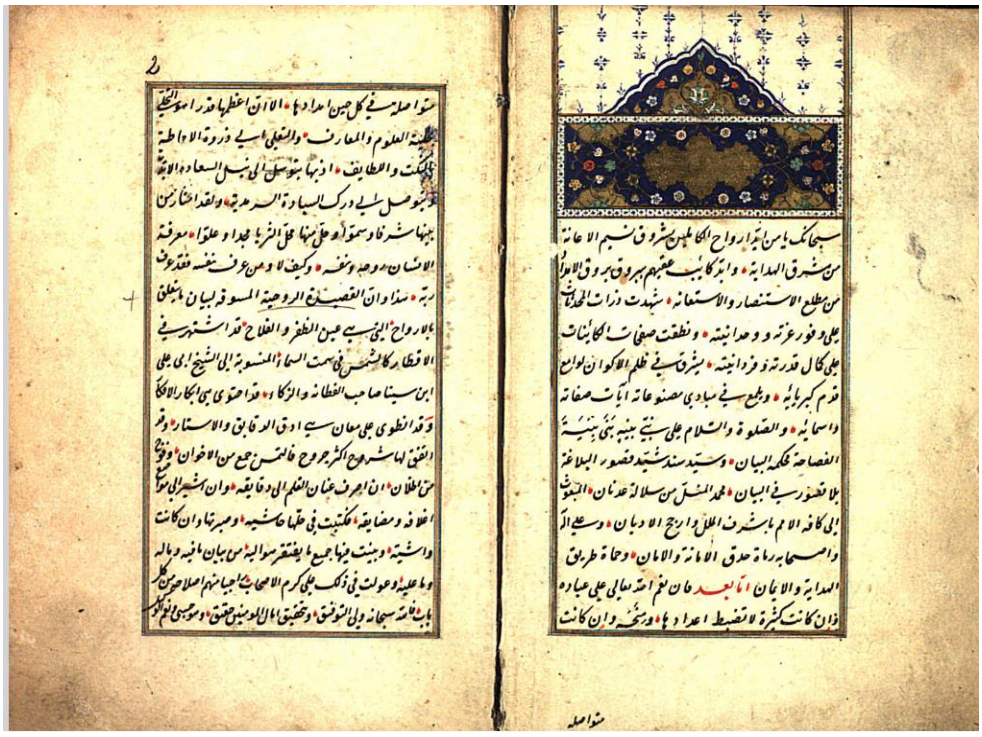
این نسخه نه با نام سلطان محمد فاتح آغازمی‌شود و نه تقدیم‌نامه دارد؛ اما تاریخ و محلّ تألیف صراحتاً در آن ذکرشده‌است. اهمیت این نسخه در دو نکته است: ۱. تصریح به زمان و مکان تألیف (در مدرسهٔ شاهرخیهٔ بسطام، سال ۸۳۷ ق)؛ ۲. وجود شرح دیگری بر قصیدهٔ عینیّه پس از شرح مُصَنِّفَک که دقیقاً همان متنی است که در نسخهٔ قلیچ پاشا به‌اشتباه به مُصَنِّفَک منسوب‌شده‌بود. این توالی نشان‌می‌دهد احتمالاً نسخهٔ راغب پاشا منبع نسخهٔ قلیچ پاشا بوده و به‌دلیل کنار هم قرارگرفتن دو شرح، شارح دوم به‌اشتباه مُصَنِّفَک تلقی‌شده‌است. در فهرست

مجموعه شارح دوم «فاضل اندلسی» معرفی‌شده‌است که این مسئله انتساب نادرست نسخهٔ قلیچ پاشا را روشن می‌سازد.

۳-۱-۵. نسخهٔ کتابخانهٔ لاله‌لی (به‌شمارهٔ دستیابی ۳۷۰۷)

این نسخه مجموعه‌ای از شروح قصاید است که ۱۱۵ برگ و هشت رساله دارد. شرح مُصَنِّفَک نخستین رسالهٔ مجموعه از برگ ۲ تا ۲۲ را شامل‌می‌شود که به‌خطّ نستعلیق در ۱۷ سطر کتابت‌شده‌است. این نسخه مانند راغب پاشا فاقد تقدیم‌نامه به سلطان است و تاریخ و محلّ تألیف در آن ذکرشده‌است؛ ازاین‌جهت نسخهٔ لاله‌لی نیز بازتاب مرحلهٔ نخست تألیف در ایران است و ازنظرِ اصالت و نزدیکی به متن اولیه اهمیت دارد. کاتب در انتهای یکی دیگر از رسالات این مجموعه خود را «علی بن ابراهیم المیخالجی» معرفی‌می‌کند که رساله را در تاریخ ۹۸۷ ق. کتابت‌کرده‌است؛ با توجه به اینکه تمام رسائل این مجموعه به‌خطّ یک نفر است، تاریخ کتابت شرح مُصَنِّفَک نیز با این تاریخ برابر یا نزدیک است.

برگ نخست از شرح مُصَنِّفَک، کتابخانهٔ لاله‌لی، به‌شمارهٔ دستیابی ۳۷۰۷



۳-۲. روش مُصَنِّفَک در شرح *قصیدهٔ عینیّه*

ویژگی بارز این شرح رویکرد چندساحتی مصنّف به قصیده است. او اثر ابن‌سینا را نه به‌عنوان متنی تک‌بعدی، بلکه به‌مثابه متنی چندوجهی می‌نگرد که درک آن مستلزم عبور از لایه‌های مختلف معنایی است. مُصَنِّفَک شرح و تحلیل خود را از پایه‌ای‌ترین سطح، یعنی زبان و ادبیات، آغازمی‌کند. در این مرحله او به تبیین جایگاه دستوری و لغوی هر کلمه، بررسی آرایه‌های ادبی (همچون تشبیه، استعاره، جناس و...) به‌کاررفته در ابیات می‌پردازد و با آوردن شاهد مثال‌های متعدد از اشعار دیگر شاعران پارسی و عرب، به ایضاح مقاصد زبانی و ادبی قصیده همت‌می‌گمارد. این رویکرد «قرابت» بیشتری بین شرح و متن اصلی ایجادمی‌کند و آن را از یک تفسیر خشک فلسفی متمایز می‌سازد.

پس از استقرار بنیان زبانیْ وی از زاویه‌ای دیگر، یعنی مفاهیم فلسفی و کلامی، ورودمی‌کند. او نخست «عقاید مختلف» مطرح‌شده در بیت یا مستفادّ از آن را معرفی‌می‌کند و «قائلان به آن‌ها» را نام‌می‌برد. سپس به طرح «اشکالات» واردشده بر هر عقیده می‌پردازد و درنهایت، «پاسخ»های ممکن را بیان‌می‌کند.

نکتهٔ درخور توجه شرح مذکور تلفیق دیدگاه‌های گوناگون فکری است که به اثرْ هویتی پیچیده بخشیده‌است. روش بحث نظری مُصَنِّفَک آمیزه‌ای است از فلسفهٔ مشاء، کلام اشعری و عرفان خراسانی؛ به‌طور طبیعیْ هستهٔ اصلی شرحْ مبتنی‌بر دستگاه فلسفی ابن‌سینا، نمایندهٔ برجستهٔ مکتب مشاء، است؛ اما درعین‌حال وی متوجه جنبهٔ الهیاتی و کلامی متن نیز هست و استنتاجات الهیاتی‌اش را نیز عرضه‌می‌کند.

بُعد عرفانیْ این شرح را از تفسیری صرفاً فلسفی ـ کلامی فراترمی‌برد. نحوهٔ مواجههٔ عرفانی مُصَنِّفَک با متن دو قسم است: اولاً متعرض بیان مسائلی عرفانی است که توسط خود ابن‌سینا در قصیده به کاررفته‌است؛ دوماً از روش‌های تأویلی عرفانی‌ای استفاده‌می‌کند که در آن به کشف لایه‌های باطنی ابیات می‌پردازد و در بستر سنت تصوف خراسانی ـ که خود ابن‌سینا نیز تا حدی به آن مرتبط است ـ آن‌ها را معنامی‌کند. این تلفیق نشان‌می‌دهد مُصَنِّفَک حکمت سینوی را منحصر در برهان نمی‌داند. هرچند بنای تفسیری وی بر این رویکرد مبتنی است، روش مذکور رویه‌ای واحد ندارد و مصنّف بنابر اقتضای هر بیت، ازمنظرِ خود در زمینه‌ای خاص بحث‌نموده و گاهی این مباحث را درهم‌آمیخته و گاهی فقط به بررسی یک مبحث پرداخته‌است؛ لذا نمی‌توان این چارچوب تفسیری را در شرح تمام ابیات مشاهده‌کرد.

۳-۳. محتوا و سطوح تفسیر در شرح مُصَنِّفَک

۳-۳-۱. سطح زبانی و ادبی

مُصَنِّفَک شاگرد جلال‌الدین یوسف اوبهی و قطب‌الدین امامی هروی است؛ یعنی با یک واسطه شاگرد سعدالدین تفتازانی، ادیب مشهور خراسان، است. وی با شرح و تدریس آثار زبانی و ادبی کمک فراوانی به رشد و تقویت ادبیات عرب در منطقهٔ آناتولی کرد؛ همچنین به‌گواهی

محققان ترکْ شرح و حاشیه‌ای که مُصَنِّفَک بر سه اثر ادبی تفتازانی نگاشته، به درک بهتر آراء و آثار تفتازانی در آناتولی کمک به‌سزایی کرده‌است (تیموری، ۱٤۰۱، صص. ٦۲-٦۱). استاد جلال‌الدین همایی (۱۳٦۳) نیز نام مُصَنِّفَک را به‌عنوان مدرّس و محشّی آثار سید شریف جرجانی و تفتازانی در آناتولی ذکرمی‌کند (ص. ۱۲۲). همین مسئله سبب‌شده‌است بیشترین نمود علمی در شخصیت او جنبهٔ ادبی و زبانی وی باشد.

سطح زبانی و ادبی شرح مُصَنِّفَک بر قصیدهٔ عینیّه به‌عنوان بنیان تفسیری وی سایر لایه‌ها را بر خود استوار ساخته‌است. وی با بررسی جایگاه دستوری کلمات، آرایه‌های بلاغی (تشبیه، استعاره، ایهام) و ساختار جملات مقاصد زبانی ابن‌سینا را با محور قراردادن هرکدام از این مباحث ایضاح می‌کند، و به متن ازمنظرِ ساختاری توجه‌می‌کند و زمینه‌ای برای لایه‌های مفهومی فراهم‌می‌آورد. این رویکردْ بدون ورود به محتوا، با تکیه بر فرم و صورت متن، بر تحلیل زبانی به‌عنوان مقدمه‌ای ضروری برای درک محتوای متن تأکید دارد. در این روشْ دستیابی به «معنای صحیح» منوط به تحلیل دقیق «صورت زبانی و ادبی» است؛ درنتیجه معنا نه امری شهودی و ذوقی، بلکه نتیجهٔ تحلیل ساختاری و علمی خواهدبود: برای مثال وی در شرح بیت اول قصیده بیان‌می‌کند:

...الهبوط النزول من العلو الی السفل و الظرف اعني الیک متعلق به صلة له و کذا قوله من المحل الارفع یقال نزل من کذا الی کذا ورقاء غیر منصرفه فاعل هبطت و هو تشبیه بلیغ کقولهم زیدا اسدا و استعاره بدلیل تعلق الجار و المجرور به...»[1] (لاله‌لی، برگ ۳- الف)

مُصَنِّفَک در نگاه زبانی و ادبی به برخی از منابع خود نیز اشاره‌کرده‌است؛ ازقبیل شرح التسهیل ابن مالک (لاله‌لی، برگ ۳- الف)، آثار امام مرزوقی (لاله‌لی، برگ ۱۳- الف) و ارجاعاتی که در تفصیل مباحث زبانی و ادبی به آثار دیگر خود ازقبیل شرح قصیده برده و شرح لباب الاعراب می‌دهد.

---

۱. در این مقاله تمامی نقل‌قول‌ها مستقیماً و بدون دخل و تصرف از نسخهٔ خطی کتابخانهٔ لاله‌لی استخراج‌شده‌اند. هرگونه اشتباهات املایی، صرفی یا نحوی- که ممکن است ناشی از سهو کاتبان، ویژگی‌های زبانی دورهٔ تألیف، محدودیت‌های زبانی مؤلف یا ضبط خاصّ نسخه باشد- با هدف رعایت امانت و حفظ اصالت منبع عیناً و بدون تصحیح ارائه‌شده‌است.

۳-۳-۲. سطح فلسفی و کلامی

پس از استقرار بنیان زبانی، مُصَنِّفَک ازمنظرِ فلسفی و کلامی متن را واکاوی‌می‌کند. این سطح بر حکمت سینوی استوار است؛ اما با نگاهی کلامی درآمیخته می‌شود؛ برای مثال او در شرح هفتمین بیت از قصیدهٔ ابن‌سینا: «علقت بها ثاء الثقیل فاصبحت/ بین المعالم والطلول الخضع» در مقام تبیین «علوق» در معنای تعلّق و نَوط، نفس را ـ که در قصیده با رمز «ورقاء» یعنی کبوتری سفید تصویرشده‌است ـ موجودی می‌داند که به چیزی از سنخ بدن آویخته و به آن پیوسته‌است:

جواب اذا من العلوق و هو النوط ای ناطت بها ای بالورقاء اراد بثاء الثقیل البدن والاوجه ما ذهب الیه البعض من ان المراد بثاء الثقیل اول ما یتکون من اجزا البدن و هو روح الحیواني الذي قد سمی بالقلب قد ذهب المصنف و ارسطو الی ان ان النفس حادث مع حدوث البدن و اول ما یتکون من متعلقات النفس عندهما القلب و الروح الذي هو اللحم الصنوبری في جانب الا یسر من الانسان و وجه المناسبه ان الثاء من بین الحروف المنقوطه في الثقیل و ثرو غیرها شفع کما ان القلب من اجزاء البدن کذلک بخلاف غیره الا یری انه تعالی خلق جمیع الاعضا زوجاً مثل الیدین و الرجلین و نحو ذلک ثم خلق القلب واحداً محل المعرفه و خلق اللسان واحدا الانه محل الذکر و خلق الجبهه واحده لانه محل السجود واللایق به هذه الامور ثلثه حضرت الحق لبس الا و انما اعتبر العلوق من جانب البدن تنبیها علی اتصالها بعالم القدس اشد و میلها الیه اکمل حتی کانها لا یبقی في هذا العالم الا بطریق النوط هو ینبئ عن المیل الی الذهاب والبفاء بطریق الاستمساک (لاله‌لی، برگ ۱۲).

پرسش اصلی شارح این است که مراد ابن‌سینا از «ثاء الثقیل» چیست؟ وی بیان‌می‌کند برخی شارحان آن را «بدن» به‌طور کلی دانسته‌اند؛ اما مُصَنِّفَک برمَبنای تلقی ابن‌سینا و ارسطو تأکیدمی‌کند که اولین جزء متکوّن بدن که نفس به آن تعلق می‌گیرد، روح حیوانی مستقر در قلب جسمانی است؛ بنابراین «ثاء الثقیل» در نظر او قلب جسمانی است؛ همان گوشت صنوبری که در سمت چپ سینه جای دارد و سرچشمه و مخزن روح حیوانی است. در این موضعْ شارح به‌روشنی از دو معنای «قلب» که امام محمد غزالی در آثار خود بیان‌کرده‌است، بهره‌می‌گیرد. غزالی قلب را دارای دو ساحت می‌داند: الف) قلب جسمانی به‌عنوان عضوی

محسوس و مشترک میان انسان و حیوان؛ ب) لطیفه‌ای ربّانی و روحانی که حقیقت ادراک‌کننده و شناسا در انسان است و به قلب جسمانیْ نوعی تعلق آلی و تدبیری دارد (به‌نقل از عجم، ۲۰۰۰م، ص. ٥٨٦-٥٨٤).

مُصَنِّفَک با بهره‌گیری از این بیان، از ساحت کلامی غزالی وارد ساختار فلسفی ابن‌سینا می‌شود و می‌کوشد این دو افق را تلفیق‌کند؛ یعنی قلب جسمانی را به‌مثابهٔ نخستین محلّ تعلق نفس بپذیرد، بی‌آنکه معنای روحانی و ربانی نفس را نفی‌کند.

وی در ادامهٔ تفسیرش به رمزشناسی عرفانی حرف «ثاء» می‌پردازد. «ثاء» از حروف منقوطه است و سه نقطه دارد. در نظر او این خصوصیت نشانه‌ای تأویلی برای یگانگی و مرکزیت قلب در ساختار بدن است؛ زیرا بیشتر اعضای بدن زوج آفریده‌شده‌اند (مانند چشم، گوش، دست و پا)، درحالی‌که خدا قلب را واحد آفرید تا محل معرفت باشد، زبان را واحد آفرید تا محلّ ذکر باشد، و پیشانی را واحد آفرید تا محلّ سجود و روی‌آوری به حق باشد. این سه موطن یگانه، با سه نقطهٔ «ثاء» هم‌نوا دانسته‌می‌شوند؛ از اینجاست که شارح نشان‌می‌دهد بدن در معماری وجودی‌اش حامل نشانه‌هایی است که نفس را متذکر اصل خویش، یعنی عالم قدس، می‌کند؛ ازاین‌منظر مُصَنِّفَک نه‌تنها در تفسیر فلسفی‌اش از داده‌های کلامی بهره‌می‌برد، بلکه به جنبه‌های عرفانی نیز بسیار توجه دارد که در ادامهٔ بحث به‌طور مجزا به آن خواهیم‌پرداخت.

وی در تفسیر بیت «و تعودُ عالمه بکلِّ خفیّةٍ/ في العالمین فخرقها لم یرقَع»، به نقد گروهی از شارحان می‌پردازد که این عبارت را حمل بر تناسخ کرده‌اند:

قد ذهب الاکثرون الی ان قوله «فخرقها لم یرقع» اشاره الی اثبات مذهب تناسخ و قرروا هکذا یعني ان النفس المتعلقه بالبدن اذا لم یحصل ما هو المقصد من تعلیقها فاذا فارقت من هذا البدن وجب تعلیقها ببدن آخر تحصیلا للمقصد الاصلي اجیب بان مراده انه لو کانت حکمه التعلیق تحصیل الکمال وجب ان لا یجوز مفارقها قبل حصول هذا المقصد مع انه یفارقه کثیرا و لا یجوز تعلقه ببدن آخر لتحصیل هذا المقصود و لما تقرر في موضعه من البطلان مذهب التناسخ فتاکید الاشکال الذي هو بصدد حتی ساق الکلام من اوله الی آخره لاجله (لاله‌لی، برگ ۲۰- الف).

تناسخ به‌این‌معنا که اگر بتدا نفس در بدن به کمال نرسد، پس از مرگ به بدنی دیگر تعلق‌می‌گیرد تا کمال خویش را بازیابد. مُصَنِّفَک این برداشت را به‌صراحت ردمی‌کند و نشان‌می‌دهد چنین فهمی نه با مبانی فلسفی ابن‌سینا سازگار است و نه با اصول کلامی موردتأیید او. روش استدلال او مبتنی‌بر این مقدمه است که اگر غایت تعلّق نفس به بدنْ تحصیل کمال وجودی باشد، لازم‌می‌آید نفس تا رسیدن به این کمال از بدن جدا نشود؛ حال اینکه مشاهده‌می‌شود نفس در بسیاری از موارد پیش از حصول کمال از بدن مفارقت‌می‌کند. اگر گفته‌شود که نفس برای جبران این نقص در بدن دیگری حلول‌می‌کند، این همان نظریهٔ تناسخ است؛ نظریه‌ای که به حکم براهین نفس‌شناختی ابن‌سینا و نیز برهان‌های کلامی باطل است (خیاط‌زاده، ۱٤۰۱، ص. ۲٦٥)؛ بنابراین مقصود ابن‌سینا از تعبیر «**فخرقها لم یرقع**» این نیست که نفس برای تکمیل نقص‌هایش دوباره به بدنی دیگر بازگردد، بلکه مراد این است که ورود نفس به عالم ماده نوعی گسیختگی و پارگی از موطن اصلی او، یعنی عالم قدس، است و این گسیختگی در محدودهٔ عالم طبیعت ترمیم‌پذیر نیست؛ بلکه ترمیم آن تنها با رجوع نفس به اصل ملکوتی‌اش امکان‌پذیر است؛ به‌این‌ترتیب مُصَنِّفَک دربَرابر تفسیرهای تناسخی، بر اصل ملکوتی بودن نفس، آلی بودن بدن و بطلان حلول و انتقال نفوس میان ابدان تأکیدمی‌کند، و نشان‌می‌دهد که مضمون قصیدهٔ ابن‌سینا تنها بیان غربت نفس در عالم طبیعت و میل ذاتی او به بازگشت به موطن اعلی است، نه اثبات گردش نفوس در کالبدهای گوناگون.

مُصَنِّفَک در بخش دیگری از شرح خود، بر یکی از مسائل مهمّ حکمت مشاء، یعنی مسئلهٔ علم حضوری و بی‌واسطه نفس به ذات خود تکیه‌می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص. ۲۳٤). نزد مشائیان نفس ناطقه در مرتبهٔ ابتدایی ادراکْ خود را نه ازطریق ماهیت، بلکه ازطریقِ وجود خود می‌یابد؛ زیرا نفس از سنخ مجردات است و نیاز به تجرید ندارد (سربخشی، ۱۳۸۹، ص. ۱۰۰– ۱۰۲). به‌عبارت‌دیگر علم نفس به خودْ علم حضوری است، نه حصولی. مصنّف نیز همین نکته را بیان‌می‌کند و تأکید دارد که:

«...ان انکشافها و ظهورها انما هو بالنسبه الی وجودها و تحققها و اما انکشافها بالنظر الی ماهیتها فغیر معلومه علی ما نبهناک علیه...» (لاله‌لی، برگ ٦- ب).

بنابراین معرفت نخستین نفس به خود، معرفت وجودی و حضوری است و علم ماهوی به‌معنای «تصور چیستی» در اینجا راهی ندارد و متعلَّق علم قرارنمی‌گیرد.

مُصَنِّفَک در ادامهٔ شرح ابیات برای توضیح حرکت معرفتی و تکاملی نفس، از اصطلاحات دقیق حکمت مشاء و تقسیمات مشهور مشائی در تبیین مراتب عقل بهره‌می‌گیرد:

...ان النفس الناطقه اذا علت بالعلم و ترقت من العقل الهیولاني الی العقل بالملکه و منه الی العقل بالفعل و العقل المستفاد وصلت الی اعلی المقامات اذا لعلم یجعل الوضع شریفاً لقوله تعالی والذین اوتو العلم درجات و تحقیق الکلام ان النفس الناطقه اربع مراتب الاولی ان لها قوه استعدادیه بها یستعد لقبول صور المعقولات و هذه القوه یکون النفس الانسانیه في بدایه التعلق بالابدان کنفوس الاطفال و یسمی هذه الرتبه عقلا هیولانیا و هذه الرتبه ارذل المراتب الثانیه ان لها قوه مهئیه الاکتساب النطریات و ذلک انما یحصل بعد حصول البدیهیات و یسمی هذه الرتبه العقل بالملکه لان لها في هذه المرتبه حصول بعض الکمالات بالعقل و البعض الآخر بالملکه و الثالثه ان یحصل لها الکسبیات بالعقل و یسمی العقل بالعقل الرابعه ان یحصل لها ملکه استحضار مکتسباتها بعد الذهول عنها و یسمی بالعقل المستفاد و هذه المرتبه اعلی المراتب و اقویها... (لاله‌لی، برگ. ۱۷)

وی بیان‌می‌کند که نفس ناطقه در سیر تعقلی‌اش، از عقل هیولانی آغازمی‌کند؛ یعنی مرتبه‌ای که نفس فقط استعداد پذیرش صور معقول را دارد و فاقد فعلیت ادراکی است؛ مانند نفوس اطفال. سپس با حصول بدیهیات و توانایی اکتساب نظریات به مرحلهٔ عقل بالملکه می‌رسد. با تدرّج و تمرینْ صور نظری بالفعل به‌دست‌می‌آیند و نفس به مرتبهٔ عقل بالفعل نائل می‌شود که در آن معقولات اکتسابی حاضر و فعال‌اند. نهایت مراتب عقل مرحلهٔ عقل مستفاد است؛ مرحله‌ای که نفس به مقام حضور و استحضار دائمی معقولات دست‌پیدامی‌کند و به عقل فعال متصل است. این مرتبه نزد مُصَنِّفَک شریف‌ترین و عالی‌ترین مقام ادراک انسانی است.

نکتهٔ مهمّ و ظریف در بیان مصنّف این است که وی در مراتب میانی و مقدماتی عقل، از زبان و اصطلاحات کاملاً مشائی و تحلیل‌های مفهوم‌محور بهره‌می‌گیرد؛ اما در تبیین مرتبهٔ نهایی عقل مستفاد ساختار فلسفیِ صرف را رها، و به تفسیری قرآنی میل‌می‌کند. عقل مستفاد نزد او نه‌تنها

مقام فعلیت تامّ مفاهیم است، بلکه مقامی است که در آن علم سبب شرافت وجود می‌گردد؛ زیرا خدا فرمود: «یرفع الله الذین اوتوا العلم درجات» (مجادله، ۱۱).

نگاه فلسفی مُصَنِّفَک نگاهی تلفیقی و تطبیقی است. او با پایبندی به چارچوب فلسفه مشائی به‌طور نظام‌مند آن را با بینش‌های کلامی و عرفانی غنی می‌سازد. روش اصلی او تحلیل ساختاری مفاهیم فلسفی و سپس گسترش معنای آن‌ها ازطریقِ تأویل و رمزگشایی عرفانی یا تلفیق گزاره‌های مشائی با داده‌های کلامی است.

۳-۳-۳. سطح عرفانی

آنچه در ابعاد عرفانی شرح مُصَنِّفَک بر قصیدهٔ عینیّهٔ ابن‌سینا می‌بینیم، در برخی مواضع آشکارا تداوم سنت سینوی در مواجهه با عرفان است. هرچند مُصَنِّفَک در طریق عرفانیِ زینیه از اتباع طریقت سهروردیهٔ متمشّی است که محور سلوکش زاهدانه و شرع‌محور است، در این قصیده در ایضاح مقاصد شیخ‌الرئیس به هسته‌ی مرکزی اندیشهٔ ابن‌سینا رجوع‌کرده و از آن به‌نحو روشنی بهره‌برده‌است؛ برای مثال ابن‌سینا (۱۳۸۱) در نمط نهم عارف حقیقی را این‌گونه ترسیم‌می‌کند: «و المنصرف بفکره إلی قدس الجبروت، مستدیما لشروق نور الحق في سره، یخص باسم العارف» (صص. ۳٥٦-۳٥٥).

در این تعریف دو اصل بنیادین نهفته‌است: ۱) سفر عقلانی به عالم قدسی؛ ۲) استمرار و تداوم که حاکی از حرکت همیشگی و توقف نکردن در یک مقام است. مُصَنِّفَک نیز از چنین تعبیری استفاده‌می‌کند:

و عالم المکاشفات لا نهایه له لانه عباره عن سفر العقل في مقامات جلال الله تعالی و مدارج عظمته و منازل آثار کبریائه و قدسه و لما کان هذه المقامات غیر متناهیه کان السفر في تلک المقامات غیر متناهیه کذلک (لاله‌لی، برگ. ۱٤الف).

او با بیان اینکه «عالم مکاشفاتْ بی‌پایان است؛ زیرا عبارت است از سفر عقل در مقامات جلال الله و مدارج عظمت او»، در واقع هر دو بخش کلام ابن‌سینا را یکجا جمع‌می‌کند؛ یعنی «انصراف الفکر إلی قدس الجبروت» را با «سفر العقل في مقامات جلال الله»، و «مستدیماً لشروق

نور الحق» را با «هذه المقامات غير متناهيه كان السفر في تلك المقامات غير متناهيه». اساساً فهم مکاشفه به‌عنوان سفر عقل به روشنی بازتاب اندیشهٔ عرفانی ابن‌سینا نزد مُصَنِّفَک است. درعین‌حال او در مواجهه با قصیدهٔ عینیّه جنبهٔ زاهدانهٔ اندیشه خود را نیز حفظ‌می‌کند؛ برای مثال او در ضمن حکایتی نقل‌می‌کند که ارسطو در نامهٔ خود به اسکندر، ملوک مختلف جهان را توصیف‌نموده و در توصیف ملوک هند بیان‌کرده‌است:

ملوك الهند و هم يسدون ابواب اللذات الجسمانيه على انفسهم و على رعيتهم و ذلك لانهم قالوا من كانت معيشته في الدنيا مع التعب و المحنه فاذا خرج منها فرح وسعد و من كانت معيشته في الدنيا مع اللذه فاذا زال عنها اشتياق اليها فوقع في العذاب الاليم المقيم فلاجرم يجب على العاقل ان يسعى في اتعاب نفس في الدنيا لينال التعادل بعد الموت في العقبى و وجب ترک المالوفات و الاعراض عن المانوسات و طرح اللذات و المشتهيات بدوام التوجه الى المولى و الاستغراق في شهوده بطلب ما يحبه و يرضى و الى هذه المرتبه اشار بعض ارباب الاحوال:

سر کویش هوس داری هوس را پشت پایی زن
بساط قرب میخواهی بلا را مرحبایی زن
طریق عشق میپویی خرد را الوداعی گو
در این اندیشه یک‌رو شو و عالم را قفایی زن

و هذه المرتبه لا يحصل الا بعد الاستغراق في شهود خالق الخلايق و لا يتيسر الا بعد الاجتناب عن جميع الشواغل والعلايق سئل جنيد قدس سره ما يقول في عبد ترک الدنيا حتى لم يبق الا ما يسد جوعته فقال المكاتب عبد ما بقى عليه درهم يرشدک اليه (لاله‌لی، برگ ۹-۸).

مُصَنِّفَک در این قسمت با بهره‌گیری از روشی تمثیلی و تلفیقی از حکایتی دربارهٔ ملوک هند آغازمی‌کند تا رهایی انسان از بند لذت‌های جسمانی و میل به فنا در حق را توضیح‌دهد. روایت از جایی شروع می‌شود که گفته‌می‌شود پادشاهان هند درهای لذات جسمانی را بر خود و رعیتشان بسته‌اند؛ زیرا باور دارند کسی که در دنیا با رنج و محنت زندگی‌کند، پس از مرگ از آن رها و خوش‌حال خواهدشد، و آن که زندگی‌اش در دنیا با لذت و آسایش همراه باشد، وقتی از آن جدا شود، در اشتیاق آن لذات می‌سوزد و در رنجی جاودان گرفتار می‌شود. نویسنده

از این مقدمه نتیجه‌می‌گیرد: بر انسان عاقل لازم است که در دنیا به ریاضت و ترک لذت پردازد تا در آخرت به تعادل و آرامش برسد؛ ازاین‌رو باید از مألوفات و مشتهیّات روی‌برگرداند، دل از عادات شست و پیوسته روی به خدا داشت و در شهود او مستغرق شد. او در پایان با نقل‌قولی از جنید بغدادی بیان‌می‌کند که انسان تا هنگامی که حتی اندک تعلقی داشته‌باشد، هنوز بنده است و آزاد نشده‌است؛ بدین‌سان نهایت سیر از زهد و ریاضت به فنا و عبودیت کامل دربَرابر حق منتهی می‌شود.

شرح مُصَنِّفَک بر قصیدهٔ عینیّهٔ ابن‌سینا گواهی بر پیوند ناگسستنی حکمت سینوی با عرفان ناب خراسانی است. تلفیق هوشمندانهٔ این دو جریان فکری در یک دستگاه تفسیری یکپارچه، به‌وضوح در به‌کارگیری اصطلاحات کلیدی عرفان عملی خراسان نمایان است:

فاعلم ان ارباب الحقیقه رتبوا لأصحاب المکاشفات مراتب سته ثلثه منها اصحاب البدایات و ثلثه منها لاصحاب النهایات اما الثله التي لاصحاب البدایات فهی اللوایح واللوامع و الطوالع ..؛ اما الثلثه التي هي لاصحاب النهایات فهي المحاضره و المکاشفه و المشاهده (لاله‌لی، برگ ۱۵–۱٤)

بهره‌وری از گنجینهٔ زبانی مشترک میان صوفیان خراسان، به‌ویژه اصطلاحات مذکور که در متون عرفان خراسانی، به‌ویژه رسالهٔ قشیریه فراوان بازتاب یافته‌اند (قشیری، ۱۳۷٤، ص. ۱۵۰–۱۵۱)، نوعی رویکرد و روش تفسیری محسوب می‌شود. شارح با استفاده از این زبان می‌کوشد مفاهیم موجود در قصیدهٔ عینیّه را در قالب مراحل عینی سیروسلوک عرفانی بیان‌کند.

چنین روشی یادآور شیوهٔ شیخ اشراق است. سهروردی (۱۳۷۲) نیز این اصطلاحات را از عارفان پیشین وام‌گرفته و در آثار خود به‌کاربرده‌است؛ حتی همان واژگان و تعابیری که مُصَنِّفَک به‌کاربرده، در آثار سهروردی و پیروانش با استناد به عرفا تکرار و تفسیرشده‌است (ج٤، صص. ۱۳۹–۱۳۲)؛ بنابراین استفادهٔ مُصَنِّفَک از این مفاهیم و اصطلاحات، ازیک‌سو ریشه در سنت عرفان عملی خراسان دارد و ازسوی‌دیگر ازلحاظِ شیوهٔ تبیین و توضیح، وام‌دار روش سهروردی است. همان‌گونه که پیش‌تر نیز اشاره‌شد، مُصَنِّفَک در شمار شارحان سهروردی نیز قرارمی‌گیرد. او رسالهٔ ذوقیهٔ سهروردی را در دو مرحله شرح‌کرده‌است: الف) در تبیین اصطلاحات عرفانی و ب) در

توضیح متن اصلی که به‌نظرش مبتنی‌بر همان اصطلاحات است (تیموری، ۱٤۰۱، صص. ۷۱-۷۰)؛ ازاین‌رو روشن است که این شیوهٔ بهره‌گیری از زبان عرفانیْ تنها به یک اثر او محدود نبوده و در دیگر نوشته‌هایش نیز به‌کاررفته‌است.

۳-٤. استشهادات و منابع مُصَنِّفَک در شرح *قصیدهٔ عینیّه*

استنادهای مُصَنِّفَک نشان‌می‌دهد که او در شرح قصیدهٔ عینیّه به‌جای تفسیر صرفاً ادبی یا فلسفی، هم‌زمان از چند نظام معرفتی استفاده‌می‌کند و هر بخش از این نظام‌ها را در موضع مناسب خود به‌کارمی‌گیرد که این خودْ مؤید روش تفسیری او است. می‌توان این منابع را در دو دستهٔ اصلی طبقه‌بندی‌کرد.

۳-٤-۱. استناد به متون دینی

مُصَنِّفَک در آغاز بحث و نیز در تبیین اهمیت توجه به نفس، به تصریحات نبوی استنادمی‌کند. حدیث «مَن عَرَفَ نَفسَهُ فَقَد عَرَفَ رَبَّهُ» (لاله‌لی، برگ. ۲- ب) برای او نقطهٔ آغاز شرح است؛ او محور فهم قصیده را «معرفت نفس» قرارمی‌دهد. همچنین در توضیح غربت نفس و اشتیاق آن به موطن اعلی حدیث «حبّ الوطن من الإیمان» را در معنایی تأویلی به‌کارمی‌برد (لاله‌لی، برگ ٤- ب)؛ یعنی وطن حقیقی انسانْ عالم قدس است و میل به بازگشت به آن، نشانهٔ ایمان است. مُصَنِّفَک به سخن امام علی (ع): «لو کشف الغطاء ما ازددت یقینا» (همان، برگ ۱۷- ب) استنادمی‌کند. این کلام را نه صرفاً نقل یک حدیث، بلکه به‌مثابهٔ بیان غایةالغایات سلوک و نهایت مرتبهٔ مکاشفه می‌فهمد؛ بدین‌معناکه حقیقتِ علمِ حاصل‌شده در مقام شهود و حضورْ چنان است که اگر تمامی حجاب‌ها برکنار شوند، چیزی بر یقین افزوده‌نمی‌شود. همچنین او از آیات قرآن در متن خود بسیار استفاده‌می‌کند. وی نه‌تنها به نقل آیات می‌پردازد، بلکه به تفاسیری که از این آیات شده نیز توجه‌می‌کند؛ برای مثال:

ذهب الیه ائمه التفسیر في قوله تعالی فاذکروني اذکرکم من جهه ان قوله فاذکروني یتضمن الامر بجمیع الطاعات لکنه منقوض بقوله تعالی اذکرکم فما معناه قلنا اذا حمل الاول علی الامر بجمیع الطاعات فقضیه المناسبه اقتضت حمل ثانی علی اعطاء جمیع الکرامات و الخیرات (لاله‌لی، برگ ۱۳- ب)؛

«قال بعض المفسرين في قوله تعالى و لا تحسبن الذين قتلو فی سبیل الله امواتا بل احیاء عند ربهم ذهب المشایخ الی ان المراد به المجاهدون بالنفس الاماره» (همان، برگ ٦- ب).

به‌این‌ترتیب استناد به این آیات و روایت نشان‌دهندهٔ اتصال مستقیم شرح مُصَنِّفَک به منابع دینی است.

۳-٤-۲. استناد به منابع کلامی، فلسفی و عرفانی

پیش از این اشاره‌شد که چگونه مُصَنِّفَک در تفسیر قصیدهٔ عینیّه از حکمت سینوی، کلام اشعری و عرفان خراسانی استفاده‌کرده و با چه روشی به شرح قصیده پرداخته‌است. حال در این بخش به ارائهٔ شاهد مثالی پرداخته‌می‌شود که منابع او را به‌نحو صریح‌تری روشن می‌سازد. او در مسئلهٔ تجرد نفس به نظر غزالی، راغب اصفهانی و صوفیه اشاره‌می‌کند و از عقیدهٔ ابن‌سینا در دیگر آثارش نیز یادمی‌کند:

ان الجمهور علی ان النفس الناطقه مجرده غیر متحیزه و الیه ذهب الامام الغزالي و الراغب الاصفهاني و به اخذ اکثر اهل التصوف و علیه المصنف کما نبهناک علیه فکیف یقول هنا هبطت ورقاء و قد عرفت ان الهبوط یقتضي کونها جسما و جسمانیت (لاله‌لی، برگ ۳- ب).

همچنین او به‌فراوانی از اشعار عرفانی مولانا استفاده‌می‌کند (لاله‌لی، برگ ٤- ب):

اشار بعض اصحاب العرفان بقوله

نور زکجا میرسد کهنه کجا میرود * گرنه ورای نظر عالم بی منتهاست

و بقوله

زکجا آمده ای میدانی زحریم حرم سبحانی

یاد کن هیچ بیادت ناید از مقامات خوش روحانی

این نحو بهره‌وری نشان‌می‌دهد که مُصَنِّفَک جایگاه قصیده را تنها در منظومهٔ حکمت سینوی و مشائی نمی‌جوید، بلکه در بستر کلام و عرفان اسلامی نیز برای آن ریشهٔ معنایی می‌یابد.

او در استنادی که به کتب اطباء می‌کند از یک تمثیل برای روشن شدن مطلب استفاده‌می‌کند:

فان الارواح البشریه و ان کانت نورانیه الا انها احبست في قعر الظلمات الابدان الجسمانیه مده مدیده و الفت هذه الظلمات بقرینه طویله و المذکور في کتب الاطباء ان من بقی محبوسا مده طویله

في السجن المظلم فاذا خرج من تلک الظلمات فلو فتح عینیّه و فقه واحده عمی لان نور عینیّه ضعفت في ملک الظلمات (لاله‌لی، برگ ۸– الف).

شارح با آوردن این مثال مطلبش را با جنبهٔ عینی و ملموس تبیین‌می‌کند و نشان‌می‌دهد که حکمت، مختص به یک حوزه نیست و می‌توان از علوم تجربی نیز در راه تبیین حقایق بهره‌برد. همچنین می‌توان منابع طبی و طبیعی را نیز به‌عنوان یکی از منابع مُصَنِّفَک درنظرگرفت.

نتیجه‌گیری

در چارچوب مطالعات فلسفه و عرفان اسلامیْ قصیدهٔ عینیّهٔ ابن‌سینا به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین متون ادبی ـ فلسفی، تحلیلی تمثیلی از مسئلهٔ هبوط نفس و سیر آن از عالم ملکوت به قفس جسمانی ارائه‌می‌دهد. این اثر با بهره‌گیری از نمادهایی نظیر ورقاء (کبوتر سفید)، قفس، فراق و بارقهٔ معرفتْ بازتاب‌دهندهٔ مبانی نفس‌شناختی حکمت سینوی و سنت تمثیلی عرفانی است. تحلیل این قصیده ازمنظرِ روش‌شناختی بر پیوند میان لایه‌های زبانی ـ ادبی، فلسفی ـ کلامی و عرفانی تأکید دارد و نشان‌می‌دهد چگونه ابن‌سینا مفاهیمی انتزاعی نظیر تجرد نفس و مراتب معرفت را در قالب شعر بیان‌کرده‌است.

شرح مُصَنِّفَک شاهرودی بسطامی (م. ۸۷۵ ق) بر این قصید، به‌عنوان یک متن تفسیری چندبعدی ازجمله میراث تفسیری در سنت سینوی است که تا کنون در غبار گمنامی بوده که با این پژوهش برای اولین بار معرفی‌شده‌است. مُصَنِّفَک با سابقه‌ای غنی در علوم رسمی و باطنی رویکردی تلفیقی اتخاذکرده‌است که از تحلیل دستوری و بلاغی آغازمی‌شود و به واکاوی فلسفی و تأویل عرفانی می‌انجامد. این روش با استشهاد به منابع دینی (احادیث نبوی و آیات قرآنی)، فلسفی و عرفانی چارچوبی نظام‌مند برای فهم لایه‌های باطنی متن فراهم‌می‌آورد.

بُعد نسخه‌شناسی این پژوهش با شناسایی پنج نسخهٔ معتبر در کتابخانه‌های ترکیه (قلیچ پاشا، حالت افندی، عاطف افندی، راغب پاشا و لاله‌لی) دو مرحلهٔ تکوین متن را روشن می‌سازد: مرحلهٔ اولیه در بسطام (۸۳۷ ق) و بازبینی در آناتولی بدون تغییر محتوایی. این یافته‌ها بر گردش جغرافیایی و پایداری تفسیری این اثر در فضای فرهنگی اسلام تأکید دارند و

نشان‌دهندهٔ نقش مُصَنِّفَک در انتقال میراث خراسان به سرزمین عثمانی‌اند.

درنهایت این پژوهش بر پیوند ساختاری میان حکمت مشائی و عرفان عملی خراسان صحه‌می‌گذارد. پیشنهادمی‌شود تحقیقات آتی بر مقایسهٔ تطبیقی این شرح با شروح دیگر یا بررسی تأثیر آن بر دیگر شروح تمرکزنمایند.

منابع

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱). الإشارات والتنبیهات. قم: بوستان کتاب.

اقبال، عباس (۱۳۳۳). شرح قصیدهٔ عینیّهٔ ابن‌سینا. دانشکدهٔ ادبیات و علوم‌انسانی دانشگاه تهران (نشریات قدیمی)، ۱ (٤)، ۲۹-۱٤.

تیموری، محمد (۱٤۰۱). بررسی جنبه‌های عرفانی تفسیر مُصَنِّفَک شاهرودی بسطامی (پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد منتشرنشده). دانشگاه سمنان، سمنان، ایران (استاد راهنما: دکتر قدرت‌الله خیاطیان؛ استاد مشاور: دکتر محمد رضایی؛ رشته: عرفان اسلامی). قابل‌بازیابی از گنج، پایگاه اطلاعات علمی ایران.

خیاط‌زاده، مهدی (۱٤۰۱). بررسی برهان‌های ابن‌سینا بر استحالهٔ تناسخ ملکی. دوفصلنامهٔ حکمت سینوی، ۲٦(٦۸)، ۲٦۷-۲٤٥.

دهقان، ام‌کلثوم (۱۳۸٥). نفس از دیدگاه شیخ‌الرئیس با تأکید بر قصیدهٔ عینیّه (پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد منتشرنشده). دانشگاه تربیت معلم، تهران، ایران (استاد راهنما: رسول رسولی‌پور؛ استاد مشاور: بهجت واحدی؛ رشته: فلسفه و کلام اسلامی). قابل‌بازیابی از گنج، پایگاه اطلاعات علمی ایران.

سربخشی، محمد (۱۳۸۹). پیشینهٔ علم حضوری در سنت فلسفهٔ اسلامی. فصلنامهٔ معرفت فلسفی، ۸(۳۰)، ۹٥-۱۲٤.

سیفی، محسن؛ و لطفی مفرد نیاسری، فاطمه (۱۳۹۱). تجلی مفاهیم و اصطلاحات عرفانی در دو قصیدهٔ «عینیّه»ی ابن‌سینا و «علی طریق أرم» نسیب عریضه. فصلنامهٔ عرفان اسلامی (ادیان و عرفان)، ۹ (۳۳)، ۱٤۰-۱٥۸.

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش (۱۳۷۲). مجموعه‌مصنفات شیخ اشراق (هانری کربن، به‌تصحیح). تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

طاش‌کبری‌زاده، احمد بن مصطفی (بی‌تا). الشقائق النعمانیة في علماء الدولة العثمانیة. استانبول: درّ سعادت.

عجم، رفیق (۲۰۰۰). موسوعة مصطلحات الإمام غزالی. بیروت ـ لبنان: مکتبة لبنان ناشرون (چاپ اول).

قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۳۷٤). رسالة قشیریة. قم: انتشارات بیدار.

مُصَنِّفَک شاهرودی بسطامی (۱۳۹۸). شرح أوائل مثنوی (زهیر طیب، به‌تصحیح). تهران: انتشارات تراث اسلامی (چاپ اول).

مُصَنِّفَک شاهرودی بسطامی. تحفة الوزراء (نسخهٔ خطی). کتابخانهٔ ایاصوفیا، شمارهٔ دستیابی: ۲۸۰۰.

مُصَنِّفَک شاهرودی بسطامی. شرح قصیدة روحیة (نسخهٔ خطی). کتابخانهٔ حالت افندی، شمارهٔ دستیابی: ۷۸۰.

مُصَنِّفَک شاهرودی بسطامی. شرح قصیدة روحیة (نسخهٔ خطی). کتابخانهٔ راغب پاشا، شمارهٔ دستیابی: ١٤٦٠.

مُصَنِّفَک شاهرودی بسطامی. شرح قصیدة روحیة (نسخهٔ خطی). کتابخانهٔ عاطف افندی، شمارهٔ دستیابی: ۲۸۰۳.

مُصَنِّفَک شاهرودی بسطامی. شرح قصیدة روحیة (نسخهٔ خطی). کتابخانهٔ لاله‌لی، شمارهٔ دستیابی: ۳۷۰۷.

همایی، جلال‌الدین (۱۳٦۳). تاریخ علوم اسلامی. تهران: مؤسسهٔ نشر هما (چاپ اول).

Biannual Scientific Journal of Avicennian Philosophy
Vol. 29, No. 74/ Fall & Winter 2025

Research Article

The Use of Conceptual Metaphors in Avicenna's Psychology

Mostafa Momeni[1] Mohammad Kazem Alavi[2] Mohammad nejati[3]
Fatemeh Mobaraki[4]

Doi:
10.30497/AP.2025.248907.1755

Abstract

Unlike the traditional and classical view, which was limited to the literary and rhetorical field, conceptual metaphors have found a wide scope in the contemporary view. Today, conceptual metaphor, as a valuable tool, plays an important role in recognizing abstract facts and matters and makes it easier for the public to understand complex topics, and helps teachers and learners to build and criticize conceptual structures. From this perspective, metaphor, by relying on the construction of words and previous information, helps to understand and represent unfamiliar phenomena. Although the term "conceptual metaphor" is a new term, it has been used in the expressions of Islamic philosophers and mystics to understand and explain metaphysical concepts; in this regard, Ibn Sina's view of the self and its truth contains attractive and captivating schemas. Therefore, this research has addressed the following question using a descriptive-analytical method: What metaphors did Ibn Sina use to help understand and recognize the self? By referring to his expressions and works, metaphors such as: "The soul is power and strength" or "The soul is a container and volume" or "The soul is a bird" and also "The soul is a painting tablet" can be seen, which are introduced and analyzed in this article.

Keywords: soul, power, potential, metaphor, Avicenna, schema.

---

1. (Corresponding Author) Associate Professor, Department of Islamic studies, Sabzevari University Of Medical sciences, Sabzevar, Iran. esfad2003@yahoo.com
2. Associate Professor of Islamic Philosophy and Theology, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Research Core of Health Studies (RCHS), Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran. alavismk@hsu.ac.ir
3. Associate Professor, Department of Islamic studies, Hormozgan University Of Medical sciences, Bandar Abbas, Iran. mnejati1361@yahoo.com
4. PHD of Islamic Philosophy and Theology , Research Asistant of Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran. fatemehmo300@gmail.com

دوفصلنامهٔ علمی حکمت سینوی، مقالهٔ پژوهشی، دورهٔ ۲۹، شمارهٔ ۷۴، پاییز و زمستان ۱٤۰٤، صص ۳۱۰-۲۸۵

کاربست استعاره‌های مفهومی در نفس‌شناسی ابن‌سینا

مصطفی مؤمنی*[۱]
تاریخ دریافت: ۱٤۰٤/۰٦/۱۷؛ تاریخ پذیرش: ۱٤۰٤/۰۸/۲۵
محمدکاظم علوی[۲]
محمد نجاتی[۳]
فاطمه مبارکی[٤]

Doi: 10.30497/AP.2025.248907.1755

چکیده

استعاره‌های مفهومی برخلاف نگاه سنتی و کلاسیک که صرفاً به حوزهٔ ادبی و بلاغی محدود می‌شدند، در نگاه معاصر قلمرویی گسترده یافته‌اند. امروزه استعارهٔ مفهومی به‌عنوان ابزاری ارزشمند نقش مهمی در شناخت حقایق و امور انتزاعی ایفا و فهم مباحث پیچیده را برای عموم آسان‌تر می‌کند و به مدرس و یادگیرنده کمک‌می‌کند تا ساختار مفهومی را بسازند و نقد کنند. ازاین‌منظر استعاره با تکیه بر ساخت واژه‌ها و اطلاعات پیشین، به درک و بازنمایی پدیده‌های ناآشنا کمک شایانی می‌کند. هرچند تعبیر «استعارهٔ مفهومی» تعبیری نو است، در عبارات فلاسفه و عارفان اسلامی برای تفهیم و تبیین مفاهیم متافیزیکی به‌کاررفته‌است؛ دراین‌خصوص نگاه ابن‌سینا به مقولهٔ نفس و حقیقت آن، حاوی طرح‌واره‌های جذاب و گیرایی است؛ لذا در این تحقیق به‌روش توصیفی ـ تحلیلی به پاسخ این پرسش پرداخته‌شده‌است: ابن‌سینا در راستای کمک به درک و شناخت از نفس، از چه استعاره‌هایی استفاده‌کرده‌است؟ با مراجعه به عبارات و آثار وی استعاره‌هایی مانند: «نفس قدرت و قوه است.» ، «نفس ظرف و حجم است.» ، «نفس پرنده است.» و «نفس لوح نقاشی است.» قابل‌مشاهده است که در این مقاله معرفی و تحلیل شده‌اند.

واژگان کلیدی: نفس، قدرت، قوه، استعاره، ابن‌سینا، طرح‌واره.

---

۱. (نویسنده مسئول) دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی سبزوار، خراسان رضوی، ایران.
esfad2003@yahoo.com
۲. دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، عضو هستهٔ پژوهشی مطالعات سلامت، دانشگاه حکیم سبزواری، خراسان رضوی، ایران. alavismk@hsu.ac.ir
۳. دانشیار گروه معارف دانشگاه علوم پزشکی هرمزگان، بندرعباس، ایران. mnejati1361@yahoo.com
٤. دانش‌آموختهٔ دکتری فلسفه و کلام اسلامی و دستیار پژوهشی دانشگاه حکیم سبزواری، خراسان رضوی، ایران.
fatemehmo300@gmail.com

مقدمه

مسئلهٔ نفس از دیرباز موردتوجه فلاسفه و حکمای مختلف بوده‌است و آنان در ابعاد گوناگون نفس ازجمله وجود، ماهیت، بقاء و معاد نفسانی به ارائهٔ آراء و نظریات گوناگون پرداخته‌اند. پرداختن به مسئلهٔ نفس و ابعاد آن در فلسفهٔ اسلامی نیز جایگاه ویژه‌ای داشته‌است و در قرون متمادی دانشمندانی بوده‌اند که به مسئلهٔ نفس توجه داشته‌اند. فارابی در باب مسئلهٔ نفس عمدتاً پیرو ارسطو بود و برای اولین بار در فلسفهٔ اسلامی مرتبهٔ نفس را تعریف‌کرد و ارتباط آن را با عقل فعال بیان‌نمود؛ اما در فلسفهٔ اسلامی هیچ دانشمندی به‌اندازهٔ بوعلی به غور و تفحّص در مسئلهٔ نفس نپرداخته‌است؛ تاآنجاکه برخی از نظریات و افکار بدیع او دربارهٔ نفس مبنای فلسفهٔ جدید شده‌است.

ابن‌سینا در آثار گوناگون خود ازجمله *نفس الشفاء* و رسالهٔ *اقسام نفوس* به بررسی نفس و ابعاد آن پرداخته‌است. وی همانند دیگر حکمای مشاء نفس را مجرّد و غیرجسمانی می‌داند و برای اثبات آن به اقامه ادلّه می‌پردازد. شیخ نفس را جوهری روحانیةالحدوث و روحانیةالبقاء معرفی‌می‌کند که با آمادگی بدن به آن افاضه می‌شود و به کار سیاست و تدبیر بدن مشغول می‌گردد؛ اما جاودان است و با فساد بدن ازبین‌نمی‌رود. وی دربارهٔ نفس و ارتباط آن با قوایش به‌طور مبسوط سخن گفته‌است: وحدت نفس[۱]، احوال نفس بعد از مفارقت از بدن، تجرّد نفس، عدم تعقّل نفس با ابزار جسمانی، حدوث نفس، بقاء نفس، بساطت نفس ازجمله مهم‌ترین اموری‌اند که موردبحث و تأکید شیخ قرارگرفته‌اند.

ابن‌سینا در مباحث خود در باب نفس و ابعاد مختلفش از استعاره‌های گوناگونی بهره‌گرفته‌است تا به‌کمک ابزار استعاری تبیین مفهوم پیچیدهٔ نفس و عملکردش را برای مخاطبان خود آشکار و صریح گرداند.

ما در این بخش به بررسی برخی از استعاره‌های مفهومی نفس در آثار شیخ خواهیم‌پرداخت تا چگونگی بهره‌گیری وی از استعاره‌ها در تسهیل مفهوم انتزاعی نفس را نشان‌دهیم.

---

۱ . نفسْ حقیقتی واحد است و کثرتی در آن راه ندارد. هر انسان فقط یک نفس دارد که تمام قوای ادراکی و تحریکی را دربَرمی‌گیرد، نه اینکه برای هر قوه نفسی جداگانه وجود داشته‌باشد.

پیشینهٔ تحقیق

با طرح و بیان استعاره‌های مفهومی توسط لیکاف[1]، امروزه تحلیل نقش این استعاره‌ها به‌طور خاص در متون فلسفی و به طور عام در متون الهیاتی رواج یافته‌است. در حوزهٔ علوم فلسفی و به‌خصوص فلسفهٔ اسلامی پژوهش‌هایی دراین‌باره انجام‌شده‌است؛ برای نمونه مؤمنی و سایر همکاران (۱۳۹۹) در پژوهشی با عنوان «استعارهٔ مفهومی و مسئلهٔ زیادت وجود بر ماهیت در فلسفهٔ اسلامی» برای تبیین اختلاف دیدگاه‌ها در فلسفهٔ اسلامی از فارابی تا ملاصدرا در مسئلهٔ رابطهٔ وجود و ماهیت، از کارکرد استعارهٔ مفهومی استفاده‌کرده‌اند؛ وحید خادم‌زاده و فاطمه کنعانی (۱٤۰۱) در مقاله‌ای با عنوان «استعارهٔ مفهومی «دانستن به‌مثابه دیدن» در نظام فلسفی ملاصدرا» به تحلیل و تبیین نقش این استعاره در تبیین معرفت حضوری در فلسفهٔ ملاصدرا پرداخته‌اند. پناهی (۱۳۹٦) نیز در مقالهٔ «استعارهٔ مفهومی؛ الگوی ادراکی تجربهٔ عرفانی در عقل سرخ سهروردی» باور دارد که نظام استعاره‌پردازی شیخ اشراق مبتنی‌بر دو کلان‌استعارهٔ «تن قفس است.» و «روح پرنده است.» بنیان‌نهاده‌شده‌است. در مقالهٔ حاضر نیز نویسندگان به نقش استعاره‌هایی مفهومی پرداخته‌اند که ابن‌سینا در تبیین مباحث نفس به‌کاربرده‌است و مطلوب این پژوهش تاکنون تحقیق‌نشده‌است.

۱. کاربست استعاره‌های مفهومی در نفس‌شناسی سینوی

استعاره در نگاه کلاسیک یکی از آرایه‌های مهمّ ادبی محسوب می‌شود. استعاره را همانند آرایهٔ تشبیه دانسته‌اند؛ با این تفاوت که در استعاره مشبّه (آن چیزی که می‌خواهیم به چیز دیگر تشبیه‌اش کنیم) یا مشبّه‌به (همان چیزی است که مشبّه را به آن شبیه‌می‌کنیم) حذف شده‌است؛ برای مثال در «دو رود بر گونه‌هایش جاری شد.» ، «رود» استعاره از اشک است. در بین متفکران سنتی و مدرن استعاره بیشتر کاربردی ادبی و زیبایی‌شناختی داشت. همچون تزئین سالادْ استعاره کاربردی زبانی و ادبی درجهتِ ارتقاء سبک و سیاق کلام داشت و استفاده از آن در زبان عادی و غیرادبی قبیح شمرده‌می‌شد. استعاره را مانع تصریح و تشریح کلام می‌دانستند و جز شگفتی

---

1. Lakoff

ادبی از آن انتظاری نداشتند. دو فیلسوف آمریکایی، جرج لیکاف و مارک جانسون[1]، با نقد و نفی نگاه سنتی و محدود به استعاره، استعاره را دارای نقشی عمیق و گسترده در زندگی روزمرهٔ انسان دانستند. استعاره شالودهٔ ذهن انسان را تشکیل‌می‌دهد. در انسان فرایند تفکر به‌صورت گسترده مبتنی‌بر استعاره است؛ حتی به‌کاربردن استعاره امری آگاهانه و تعمدی نیست؛ بلکه در فرایند تفکر ذاتاً و عمدتاً انسان‌ها ناآگاهانه از استعاره بهره‌می‌برند. جایگاه استعاره برخلاف نگاه سنتی در واژگان نیست، بلکه در مفاهیم ذهنی است (Lakoff, & Johnson, 1980, p.127).

انسان براساس تجاربش حوزه‌ای از تفکرش را که انتزاعی‌تر و پیچیده‌تر است، براساس حوزه‌ای که عینی‌تر و ملموس‌تر است، می‌فهمد و می‌شناسد؛ براین‌اساس حوزهٔ معنا و مفهوم در استعاره نقش علّی نسبت‌به حوزهٔ لفظ دارد (Lakoff, 1993, p.203-205).

۱-۱. استعارهٔ «نفس قدرت است.»

استعاره معمولاً در علوم شناختی، مخصوصاً زبان‌شناسی و معناشناسی، برای فهم معانی‌ای استفاده‌می‌شود که حالت انتزاعی داشته و مفهوم‌سازی برای آن‌ها دشوار باشد. در این‌گونه موارد دانشمندان علوم شناختی از استعاره‌های مفهومی استفاده‌می‌کنند. استعارهٔ مفهومی بین حوزهٔ عینی و انتزاعی ارتباط برقرارمی‌کند.

دانشمندان این حوزه برای انتقال معانی‌ای که با قدرت در ارتباط است، از استعاره‌های قدرت استفاده‌می‌کنند. طرح‌وارهٔ قدرت توسط مارک جانسون، فیلسوف مشهور آمریکایی، مطرح‌شده‌است. جانسون فهرستی از مهم‌ترین طرح‌واره‌ها را به‌دست‌می‌دهد که از مجموع ۲۷ طرح‌واره، هفت مورد آن از نوع طرح‌واره‌های قدرتی است که عبارت‌اند از:

۱) اجبار[2] ۲) مانع و انسداد[3] ۳) نیروی متقابل[4] ٤) انحراف از جهت[5] ۵) رفع مانع (مهار)[6]

---

1. Mark Johnson
2. compulsion
3. blockage
4. counter force
5. diversion
6. removal of restraint

٦) توانایی[1] ۷) کشش و جذب[2]. اساس همهٔ این طرح‌واره‌ها اعمال نیرو است (Johanson, 1987, p.126).

در ادامه به بررسی نگاه ابن‌سینا به نفس ازمنظرِ طرح‌وارهٔ قدرت بودن نفس پرداخته‌می‌شود. یکی از نام‌هایی که ابن‌سینا (۱٤۰٤ب) بر نفس اطلاق‌می‌کند، «قوه» است. وی معتقد است می‌توان نفس را ازجهتِ صدور افعال از وی «قوه» نامید؛ چنانکه به‌معنای دیگر، یعنی ازجهتِ پذیرش صور محسوس و معقول، نیز می‌توان آن را «قوه» نامید[3] (ج۲، النفس، ص. ٦).

ابن‌سینا در این عبارت بیان‌می‌کند که نفس نه‌تنها قوه‌ای فعال است، بلکه از آن افعالی صادر می‌شود و همچنین توانایی جذب و درک مفاهیم و تصورات را دارد. این دو ویژگی در کنار هم باعث می‌شود که نفس به‌عنوان موجودی توانمند و قدرتمند در درک و عمل شناخته‌شود که می‌تواند هر دو نوع اثرگذاری (عملی و فکری) را در جهان تجربه‌کند. با توجه به این عبارت می‌توان استعارهٔ «نفسْ قوه است.» را برای نفس به‌کاربست؛ اما معانی‌ای که ابن‌سینا برای «قوه» درنظرمی‌گیرد بدین شرح است:

قوه برای امری وضع‌شده‌است که در حیوان وجود دارد و مبدأ صدور افعال شاقّی است که به‌ندرت از او صادر می‌شود. درمقابل «قوه» از لفظ «ضعف» استفاده‌می‌شود. حیوان وقتی بخواهد، از او فعلی صادر می‌شود و وقتی نخواهد، فعلی از او صادر نمی‌شود. «قوه» به‌معنای شدت و ضعف قدرت است؛ یعنی حیوان به‌گونه‌ای است که اگر بخواهد، می‌تواند عملی را انجام‌دهد و اگر نخواهد، فعلی از او صادرنمی‌شود. مقابل «قوه» «ناتوانی» است[4] (ابن‌سینا، ۱٤۰٤ج، ص. ۱۷۰)؛ بنابراین ازنظرِ ابن‌سینا قوه همان قدرت بر انجام‌دادن کاری یا ترک آن

---

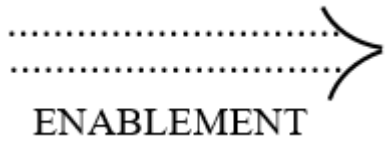
1. enablement
2. attraction

۳. إن النفس يصح أن يقال لها بالقياس إلى ما يصدر عنها من الأفعال قوة، و كذلك يجوز أن يقال لها بالقياس إلى ما تقبله من الصور المحسوسة و المعقولة على معنى آخر قوه.

٤. إن لفظة القوة و ما يرادفها قد وضعت أول شيء للمعني الموجود في الحيوان، الذي يمكنه بها أن تصدر عنه أفعال شاقة من باب الحركات ليست بأكثرية الوجود عن الناس في كميتها و كيفيتها، و يسمى ضدها الضعف، و كأنها زيادة و شدة من المعنى الذي هو القدرة، و هو أن يكون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل إذا شاء، و لا يصدر عنه إذا لم يشأ، التى ضدها العجز.

است. ازآنجاکه «نفس قوه است.» و «قوه قدرت است.» ، به استعارهٔ ترکیبی «نفس قدرت است.» خواهیم‌رسید.

مطابق طرح‌وارهٔ توانایی جانسون، انسان در انجام‌دادن کارهای خود یا احساس توانایی می‌کند یا احساس ناتوانی. تجربهٔ حاصل از این توانایی یا عدم آن، انگاره‌ای را در ذهن انسان می‌آفریند که می‌تواند از آن در درک امور انتزاعی بهره‌مند شود (Johanson, 1987, p.47).



شکل ٤-١. طرح‌وارهٔ توانایی (Johanson, 1987, p.47)

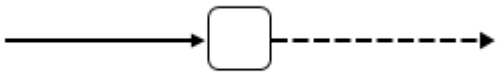
ازنظرِ ابن‌سینا اگر نفس استکمال یابد و قوی شود، کارهایش را به‌کلی به‌تنهایی انجام‌می‌دهد و این در حالی است که قوای حسی و خیالی و دیگر قوای بدنیْ نفس را از کار خاصّ خود منصرف‌می‌کنند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۳۷٤).

ابن‌سینا اشاره‌می‌کند وقتی نفس به کمال خود برسد و قوی شود، دیگر نیازی به قوای خیالی و حسی وابسته نیست و این قوا نمی‌توانند آن را محدود کنند؛ یعنی رسیدن به مرحله‌ای از رشد که نفس مستقل می‌شود و توانایی انجام‌دادن اعمال خود را بدون وابستگی به جسم دارد. در این مرحله قوای حسی و خیالی که قبلاً به نفس کمک‌می‌کردند، دیگر قادر به اعمال اثر بر آن نیستند. در این حالتْ نفس به **طرح‌وارهٔ توانایی** رسیده‌است؛ زیرا **به‌اختیار خود و بدون مانع قادر به انجام‌دادن افعال خاصی است.**

طرح‌وارهٔ اجبار به حالتی گفته می‌شود که در آن **نیرویی خارجیْ فرد یا شیء را مجبور به حرکت یا رفتار خاصی کند، بدون اینکه کنترل کاملی بر آن داشته‌باشد** (Johanson, 1987, p.51).

نفس در حالت ناتمام تحت‌تأثیر قوای بدنی و حسی قرار دارد که مانند نیرویی خارجی آن را محدود یا منحرف می‌کنند. در این وضعیت (عدم‌کمالْ) نفس در چارچوب **طرح‌وارهٔ اجبار**

قرار دارد؛ زیرا قوای جسمانیْ آن را به مسیر خاصی سوق‌می‌دهند و مانع از استقلال آن می‌شوند.



شکل٤-۲. طرح‌وارهٔ اجبار (Johanson, 1987, p.51)

ابن‌سینا (۱۳٦۳) در *مبدأ و معاد* به بیان رابطهٔ نفس و بدن می‌پردازد و تصریح‌می‌کند:

ـ علاقه‌ای که میان نفس و بدن است، موجب می‌شود که میان آن‌ها فعل و انفعالی باشد. بدن به قوت خود به اموری اقتضا دارد و نفس به قوت عقلی، امور دیگر را اقتضامی‌کند که با بسیاری از امور بدنی متضادّ است؛ پس یک بار نفس بر تن می‌تازد و آن را مقهور خود می‌سازد و بار دیگر خودش تسلیم بدن می‌گردد و بدن به کار خود می‌پردازد. هرگاه تسلیم نفس برای بدن تکرارشود، در نفس هیئتی اذعانی نسبت‌به تن حاصل آید، به‌طوری که چنانکه از قبل می‌توانست از تن جلوگیری کند و مانع او از حرکت شود، نمی‌تواند به‌آسانی این ممانعت را انجام‌دهد. پس اگر عکس آن تکرار یابد، هیئتی غالب و مستولی در نفس پدیدآید که به‌واسطهٔ آن جلوگیری نفس از امیال بدن آسان گردد[۱] (ص. ۱۱۰-۱۰۹).

این جمله نشان‌دهندهٔ رابطهٔ پیچیده و پویا میان نفس و بدن است که در آن هریک می‌تواند دیگری را تحت‌تأثیر قراردهد. مطابق این عبارت ابن‌سینا ما در اینجا با دو نیرو مواجهیم: یکی نیروی بدن و قدرت بدنی و دیگری نیرو و قدرت نفس که هرکدامشان اموری را سبب می‌شود. به‌بیان شیخ این دو نیرو در بسیاری موارد با هم متضادّ و مخالف‌اند؛ ازاین‌رو دو نیرویَند که مقابل یکدیگر قرارگرفته‌اند و ما در اینجا با طرح‌وارهٔ قدرتیِ «نیروی متقابلِ» جانسون سروکار داریم. تمرکز این طرح‌واره روی برخورد دو نیروی رودررو است. دو قدرت نفس و بدن بر

---

۱. فانّ العلاقة التی بین النفس و البدن توجب بینهما فعلاً و انفعالاً، و البدن بالقوّة البدنیّة یقتضی اموراً، و النفس بالقوّة العقلیّة تقضي اموراً مضادّة لکثیر منها. فتارة تحمل النفس علی البدن فتقهره، و تارة تسلّم للبدن فیمضي البدن في فعله، فاذا تکرّر تسلیمه له أحدث ذلك في النفس هیئة إذعانیّة للبدن حتّی أنّه یعسر علیه بعد ذلك ما کان لا یعسر قبل من ممانعته و کفّه عن حرکته، و إذا تکرّر منعه له حدث في النفس هیئة غالبة یسهل بذلك علیه من معاوقة البدن فیما یمیل الیه ما کان لا یسهل قبل.

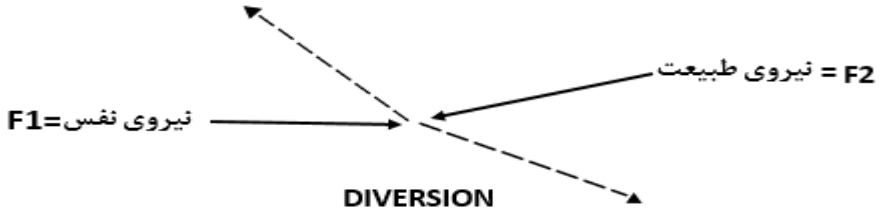
یکدیگر نیرو واردمی‌کنند که گاهی نفس بر تن غالب می‌شود و گاهی بدن بر نفس. نتیجهٔ این تقابل‌ها و کشمکش‌ها و برآیند این دو نیرو این است که افعال بر حدّ وسط میان دو طرف جریان می‌یابد.



شکل٤-٣. طرح‌وارهٔ نیروی متقابل (Johanson,1987, p.47)

یکی دیگر از طرح‌واره‌های قدرتی جانسون طرح‌وارهٔ انحراف از جهت است. این طرح‌واره نیز مانند طرح‌وارهٔ نیروی متقابل از برخورد دو چیز با یکدیگر شکل‌می‌گیرد و تنها تفاوت آن با نیروی متقابل، نقش یکی از دو نیرو در انحراف و تغییری است که در دیگری ایجادمی‌کند؛ برای مثال باد (F2) می‌تواند تعادل قایق ماهیگیری (F1) را برهم‌زند و آن را از مسیرش منحرف کند (Johanson, 1987, p.46).

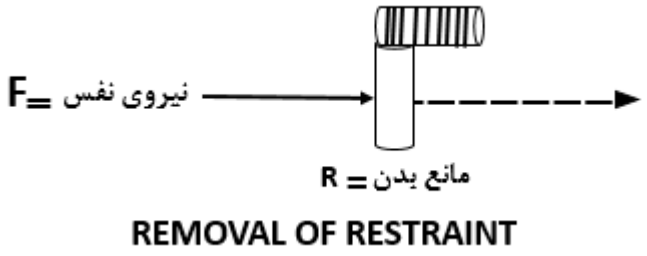
یکی از ویژگی‌هایی که ابن‌سینا (۱۳٦۳) به نفوس قدرتمند ازجمله نفوس پیامبران اختصاص می‌دهد، این است که این نفوس می‌توانند به‌اندازه‌ای از قدرت برسند که در طبیعت تصرف‌کنند و آن را تغییردهند و یا به‌عبارت‌دیگر طبیعت را از روال عادی‌اش خارج‌سازند و باعث تغییر آن شوند؛ مثلاً باعث به‌وجودآمدن مانند سیل و زلزله شوند (ص. ۱۲۱)؛ بنابراین نیروی «F1» که نیروی نفس پیامبر است، می‌تواند بر نیروی «F2» که نیروی طبیعت است، غلبه‌کند و آن را از مسیر طبیعی‌اش خارج‌نماید.



شکل ٤-٤. طرح‌وارهٔ انحراف از جهت (Johanson, 1987, p.46)

شیخ در عبارتی دیگر نیز بر این تأثیر تأکیدمی‌کند و می‌گوید: «پس دور نباشد که نفس چنان نیرومند باشد که تأثیرش بر بدن خود محدود نباشد، بلکه از آن بگذرد و در چیزهای دیگر اثرکند.»[1] (ابن‌سینا، ۱۳٦۳، ص. ۱۲۱).

در این عبارت علاوه‌بر طرح‌وارهٔ قدرتی انحراف از جهت که تأثیر نفس قدرتمند بر چیزهای دیگر است، با طرح‌وارهٔ قدرتی رفع مانع نیز سروکار داریم. این طرح مربوطبه باز کردن مسیر پیش‌رو است. (Johanson, 1987, pp.46-47) اصل و ریشهٔ واژهٔ «تجاوَزَ» ، «جَوَزَ» است و به‌معنای عبور از چیزی بدون مانع است (قرشی بنایی، ۱۳۰۷، ج۲، ص. ۸۹). در عبارت مذکور این واژه نمایانگر این است که نفس قویْ مانع بدن را کنار زده و از آن عبورکرده‌است و دامنهٔ تأثیرش را گسترانده‌است.



شکل ٤-۵. طرح‌وارهٔ رفع مانع (Johanson, 1987, p.47)

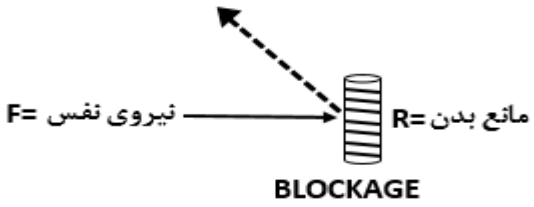
ابن‌سینا (۱۳۸۲) در رسالة اضحوية نفس را «جوهر ملکی» می‌خواند، به‌شرط اینکه نفس کمال خود را حاصل کرده‌باشد که دراین‌صورت آن را «صورت عقلی مفارق» می‌داند؛ اما می‌گوید که این لذت و کمالْ مادامی که نفس در بدن است و با آن پیوند دارد، برایش حاصل نمی‌شود؛ چرا که قوای بدن بر نفس ناطق استیلا دارند؛ به‌طوری که نفس در بدن ذات خود را نیز فراموش‌می‌کند[2] (ص. ۱٤۹).

---

۱. فلا يبعد أن يكون نفس قويّة تجاوز بتأثيرها هذا بدنها.

۲. النفس الإنسانية لا محالة من الجوهر الملكي ـ إن كانت مستكملة ـ لأنها صورة عقلية مفارقة، و هذا بعينه صورة الملائكة، إلا أنا لا نحس بهذه اللذة و نحن في أبداننا لأن القوى البدنية مستولية على النفس النطقية، حتى أن النفس ناسية في البدن لذاتها.

این سخن ابن‌سینا حالتی را دربارهٔ نفس بیان‌می‌کند که در آن، نفس نمی‌تواند بر استیلای بدن بر خود غلبه‌کند و مانع بدن را از مسیر خود کنار بزند و به‌اصطلاح عامیانه‌تر، نفس در پشت مانع بدن گیرافتاده‌است. به‌گفتهٔ جانسون (1987) گاهی ما انسان‌ها در تعامل با اشیاء و اشخاص با موانعی برخوردمی‌کنیم که ما را متوقف می‌کنند و یا دربَرابر ما مقاومت‌می‌کنند (Johanson, 1987, pp.46-47). می‌توان این عبارت ابن‌سینا را با کمک طرح‌وارهٔ مانع و سدّ جانسون توجیه‌نمود.



شکل ٤-٦. طرح‌وارهٔ رفع مانع (Johanson, 1987, p.47)

در اینجا نیز در تعامل نفس و بدن، بدن مانعی است که مسیر نفس را برای دستیابی به لذت غایی خود مسدود کرده‌است.

طرح‌وارهٔ قدرتی دیگر که توسط جانسون (1987) مطرح‌شده‌است، دربارهٔ کشش و جذب است. وی در توضیح آن به نیروی کششی آهنربا و زمین اشاره‌می‌کند که اجسامی را به‌سوی خود می‌کشند (pp.47-48).

ابن‌سینا (١٣٦٣) معتقد است:

کسی که دارای خیال قدرتمند و نفس قدرتمند است، محسوسات نمی‌توانند او را به خود مشغول سازند و او را تماماً در خود فروببرند؛ بلکه او فرصتی برای اتصال به آن عالم پیدامی‌کند و در حالت بیداری نیز قادر به کشف آن است. خیال او او را همراهی‌می‌کند و به‌همین‌دلیل حقیقت را می‌بیند و آن را حفظ‌می‌کند[1] (ص. ١١٩).

---

١. فمن کان خیاله قویّا جدّا و نفسه قویّة جدّا لم تشغله المحسوسات بالکلّیّة و لم تستغرقه، و فضل منه ما ینتهز الفرصة من الاتصال بذلک العالم و أمکنه ذلک فی الیقظة و اجتذب الخیال معه فرأی الحقّ و حفظ.

این جمله به دو ویژگی مهمّ انسان، یعنی خیال قوی و نفس قوی، اشاره دارد. قدرت تخیل در اینجا به‌معنای توانایی ذهنی برای خلق تصورات و تجسم‌ها است. فردی که از خیال قوی برخوردار باشد، قادر است به‌راحتی از محدودیت‌های دنیای مادی عبورکند و وارد دنیای معنوی و مفهومی شود. این فرد می‌تواند بدون اثرپذیرفتن از محیط مادیْ حقیقت را مشاهده و آن را درک‌نماید. نفس قوی نیز به‌معنای توانایی نفس در کنترل و ادارهٔ بدن و حواسّ است. این کنترل به فرد امکان‌می‌دهد از تأثیرات حواس بر خود جلوگیری‌کند و بیشتر بر دنیای عقلانی و معنوی متمرکز شود. چنین فردی می‌تواند در حالت بیداری به درک‌های عمیق و پنهان دست‌یابد. عبارت «و اجتذب الخیال معه» به‌معنای کشیده‌شدن یا همراهی خیال با نفس است. واژهٔ «اجتذب» به‌معنای کشش و جذب است و بیانگر نیرویی است که ازسویِ نفس به خیال اعمال‌می‌شود که سبب جذب خیال به‌سمت نفس می‌گردد. نفس همانند آهنربایی قوهٔ خیال را جذب‌می‌کند تا فرد بتواند به درک‌هایی فراتر از دنیای مادی و محسوسات برسد و به حقیقت‌های پنهان دست‌یابد.

شیخ همچنین در اشارات بیان می‌دارد: «بین قوای نفسانی کشش و تنازع وجود دارد؛ مثلاً حسّ ظاهری، حسّ باطنی را به خود جذب‌می‌کند و آن را از عمل خود بازمی‌دارد[1] (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۱۵۱).



شکل ٤- ۷. طرح‌وارهٔ کشش (Johanson, 1987, p.47)

۱-۲. استعارهٔ «نفس ظرف است.»

در دیدگاه لیکاف و جانسون (۱۳۹٦) طرح‌واره‌های تصویریْ عناصری اولیه‌اند که تصویرهای

---

۱. القوی النفسانیة متجاذبة متنازعة... فإذا انجذب الحس الباطن إلی الحس الظاهر.

ذهنی را ساختار می‌بخشند و استنباط‌هایی که از آن‌ها می‌شود، توسط استعاره حفظ می‌شود. (ص. ۲۹۵)

یکی از طرح‌واره‌های تصویری موردبحث لیکاف و جانسون طرح‌وارهٔ ظرف[1] است. مبنای این طرح‌واره تجربهٔ فیزیکی انسان از بدنش است. این دو نظریه‌پرداز معتقدند ما موجوداتی هستیم که به‌وسیلهٔ رویهٔ بیرونی پوست خود محدود، و از بقیهٔ جهان جدا می‌شویم و بقیهٔ جهان را خارج از خود احساس‌می‌کنیم. این تجربه هرکدام از ما را همانند ظرفی با یک سطح مرزی و یک سمت‌گیری داخل و خارج مفهوم‌سازی‌می‌کند (Johnson, & Lakoff, 1980, p.29).

الگوهای استنباطی این تجربهٔ فیزیکی قابلیت انتقال به حوزه‌های انتزاعی را دارند؛ به‌طوری که ظرف‌های حوزهٔ مبدأ (ظرف‌های فیزیکی) بر ظرف‌های حوزهٔ هدف (ظرف‌های انتزاعی) به‌گونه‌ای نگاشته‌می‌شوند که داخل بر داخل، و خارج بر خارج منطبق می‌شود (Johnson, & Lakoff, 1980, p.29)

واژگان «قابل» ، «محل» و حرف اضافهٔ «فی» واژگانی‌اند که ابن‌سینا از آن‌ها برای مفهوم‌سازی نفس در قالب ظرف بهره‌برده‌است. لیکاف و جانسون (1999) حرف اضافهٔ «در» (في/ in) را اساس طرح‌وارهٔ ظرف معرفی‌می‌کنند که ساختاری دارای مرز است و جسم واقع در داخلش را مجسم می‌کند (p.38).

ابن‌سینا در عبارات گوناگون حرف اضافهٔ «فی» را به‌عنوان اساس تجسم نفس در قالب ظرف مطرح‌کرده‌است:

ـ «**العلم هو حصول صور المعلومات في النفس**»: علم یعنی حصول صور معلومات در نفس (ابن‌سینا، ١٤٠٤الف، ص. ٨٢).

ـ «**کان المعلوم نفس ما في النفس فقط**»: معلوم تنها همان چیزی است که در نفس وجود دارد (ابن‌سینا، ١٤٠٤ج، ص. ٣٣).

این دو عبارت جایگاه علم و معلوم آن را، در نفس می‌داند و در واقع علم و معلوم آن را

---

1. container schems

مظروف برای ظرف نفس معرفی‌می‌کند. گاهی نیز شیخ به‌جای به‌کاربردن حرف اضافهٔ «فی» با استفاده از تعابیری مانند «محل» و «قابل ویژگی» ظرف بودن نفس را محرز می‌کند:

ـ «ان **محل** المعقولات اعني النفس الناطقة»: محل معقولاتْ نفس ناطقه است (ابن‌سینا، ۱٤۰٤الف، ص. ۳٦٤).

ـ «النفس جوهر **قابل** للصورة المعقولة»: نفس جوهری است که قابل صور معقول است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۱۳۰).

«**محل المعقولات**»ـ همان‌طور که در عبارت ابن‌سینا بیان‌شده‌استـ مکانی است که عقل انسان در آن، مفاهیم انتزاعی را شکل‌می‌دهد و پردازش‌می‌کند. عبارت «**قابل للصورة**» به این معنا است که این جوهر می‌تواند صور و مفاهیم انتزاعی و عقلانی را بپذیرد و آن‌ها را در ذهن شکل‌دهد. مراد از محلّ و جوهر در این دو عبارتْ نفس ناطقه است.

ابن‌سینا (۱۳٦۳) معتقد است برای اینکه بتوان نفس را در قالب ظرف مفهوم‌سازی‌کرد، باید از نوعی آمادگی برخوردار باشد. وی این آمادگی را در پذیرش و درک معانی کلی و انتزاعی یا همان صور معقول می‌داند که دیگر مربوط‌به بدن یا مزاج فرد نیست. وی دراین‌باره می‌گوید: «برای نفس، نه بدن و مزاج، تهیّؤ و آمادگی است که این تهیّؤ و آمادگی برحسب معانی معقول است.»[۱] (صص. ۹۷-۹٦).

بنابراین نفس هنگامی ظرف است که مانند ظرفـ که گنجایش و ظرفیت پذیرش مظروف را داردـ آمادگی و ظرفیت پذیرش آنچه محتوای نفس را تشکیل‌می‌دهد (صور معقول)، داشته‌باشد. در عبارت مذکورْ ابن‌سینا از واژهٔ «تهیّؤ» برای نشان‌دادن این آمادگی بهره‌برده‌است. این تهیّؤ و آمادگی قوّه‌ای است برای نفس که «عقل هیولانی» و «عقل بالقوه» خوانده‌می‌شود. در واقع بالقوه بودن نفس (استعداد نفس) در امر پذیرش صور معقول را می‌توان همان ظرفیت و گنجایش ظرف دانست؛ بنابراین برحسب این استعاره، نفسْ ظرف و صورت معقولْ مظروف

---

۱. و أمّا القوّة النظريّة فلها مراتب، فأوّل مراتبها أن يكون تهيّؤا للنفس لا للبدن، و لا لمزاج البدن، و ذلك التهيّؤ بحسب المعانى المعقولة الكليّة.

است و بالقوه بودن نفس (استعداد نفس) نسبت‌به پذیرش صور معقول، گنجایش و ظرفیت ظرف در پذیرش مظروف خود است.

مطابق گفتهٔ لیکاف و جانسون یکی از ویژگی‌هایی که می‌توان به ظرف اطلاق نمود، سمت‌گیری داخل و خارج است که برطبق این سمت‌گیریْ مواد می‌توانند به ظرف وارد و یا از آن خارج شوند.

افعال «یُورَد» و «یُدخَل» به‌معنای واردشدن به مکانی فیزیکی‌اند. ابن‌سینا (۱۳۷۹) با استفاده از معانی استعاری این دو مفهوم، از آن‌ها برای تصویرسازی ورود جزئیات به قوای باطنی و ظاهری نفس بهره‌می‌برد: «**ان الحس یورد علیها الجزئیات.**» (ص. ۳۷۱).

این عبارت به این مفهوم اشاره دارد که حسّ انسان ـ که یکی از قوای اصلی نفس است ـ جزئیات و ویژگی‌های خاص را از دنیای خارجی دریافت‌می‌کند. در فلسفهٔ ابن‌سینا (۱۳۷۵) حس به‌عنوان ابزاری برای دریافت و پردازش داده‌های جزئی از دنیای محسوس عمل‌می‌کند. سپس این جزئیات توسط عقل یا قوهٔ تعقلی درک و تجزیه و تحلیل می‌شوند. این فرآیند به فرد امکان می‌دهد تا از درک جزئیات و امور ملموس به شناخت‌های مفهومی و کلی برسد:

إنه لو کان کل موجود بحیث **یدخل** في الوهم و الحس لکان الحس و الوهم **یدخلان** في الحس و الوهم، و لکان العقل الذي هو الحکم الحق **یدخل** في الوهم: اگر هر موجود به‌گونه‌ای بود که وارد وهم و حس شود، آنگاه حسّ و وهم در همدیگر وارد می‌شدند، و عقل که داور حقیقت است وارد وهم می‌شد (ص. ۹۶).

این جمله به ضرورت وجود مرز بین حسّ و وهم و عقل اشاره دارد و بر اهمیت عقل در تشخیص حقیقت تأکیدمی‌کند. ابن‌سینا تأکید دارد که حواسّ و وهم ـ که محلّ ورود تصورات و برداشت‌های ذهنی ما از دنیای خارج‌اند ـ باید از عقل که داور و معیار حقیقت است، جدا باشند. اگر همهٔ موجودات قادر بودند به دنیای وهم و حس واردشوند، این دو بعد ذهنی از هم تفکیک نمی‌شدند و نمی‌توانستند به‌صورت مستقل عمل‌کنند و عقل نیز که باید در داوری بین حقیقت و توهمات نقش کلیدی را ایفانماید، به‌جای اینکه به‌عنوان منبع حقیقت عمل کند، به

وهم می‌پیوست؛ اما هنگامی که محتوای نفس ـ که به‌طور کلی ازنظرِ ابن‌سینا علم (صور جزئی و کلی) است ـ در خارج از مرز ظرف نفس قرار دارد، ابن‌سینا دو واژهٔ «عدم» و «خُلُو» را برای تصویرسازی خالی بودن نفس از محتوایش به‌کارمی‌گیرد. وی نام خالی بودن نفس (ظرف) از علم را «جهل» می‌گذارد.[۱]

دانستیم که جهلْ ضعف نیست؛ بلکه قسمی از جهل بسیط است و یعنی عدم علم در نفس؛ ولی این قسم از جهل با قیاس کسب نمی‌شود؛ زیرا صرفاً سلب علم و خالی بودن نفس از آن است و چیزی وجود ندارد که کسب‌شده‌باشد (ابن‌سینا، ۱٤۰۵، ج۳ (البرهان)، ص. ۲۱٤).

براین‌اساس می‌توان در استعارهٔ ظرفْ گزاره‌های ذیل را در نظر داشت:

- نفسْ ظرف است.
- مظروفْ معلومات جزئی و کلی است.
- ورود معلومات به نفسْ پر شدن ظرف از مظروف خود است.
- جهل همان عدم ورود معلومات به نفس و خالی بودن ظرف از محتوای خود است.

ابن‌سینا (۱۳۷۹) دربارهٔ صورت‌هایی که در خواب می‌بینیم و همچنین صورت‌هایی که در بیداری از راه حواس دریافت می‌کنیم، معتقد است این صورت‌ها در واقع نقوشی‌اند که در نفس مُرتسم شده‌اند؛ با این تفاوت که یکی از درون و دیگری از بیرون در نفس نقش‌بسته‌است. مقصود از اینکه برخی از صورت‌ها از درون در نفس نقش بسته‌اند، این است که در حالت خوابْ حواسّ ظاهری فعال نیستند و لذا، صور از قوهٔ باطنی خیال نشأت‌می‌گیرند؛ و همین‌گونه مقصود از بیرونْ حالت بیداری است که در آن، صور از طریقِ حواسّ ظاهری و از عالم خارج برای نفس حاصل می‌شوند؛ با این‌حال وقتی این صور در نفس ما نقش می‌بندند، عمل دیدن تحقق می‌پذیرد[۲] (ص. ٦۹۷).

---

۱. و قد علمت أن الجهل ليس صنفا واحدا: بل من الجهل ما هو بسيط و هو عدم العلم في النفس فقط: و هو ألا يكون للنفس رأي في الأمر ـ حق و لا صواب ـ و هذا لا يكتسب بقياس، فإنه سلب العلم فقط و خلو النفس عنه.

۲. و ليست الصورة التى ترى في المنام، بل و لا التى تحس في اليقظة، كما علمت، إلا المرتسمة في النفس. إلا أن أحدهما يبتدئ من باطن و ينحدر إليه، و الثاني يبتدئ من خارج و يرتفع إليه، فإذا ارتسم في النفس تم هناك الإدراك المشاهد: و نه تصویری که در

در این عبارت ابن‌سینا برای بیان کیفیت حصول علم برای نفس در خواب و بیداری از سه استعارهٔ «نفس ظرف است.» ، «ادراک منقّش به نقش‌ها شدن نفس است.» و «ادراک دیدن است.» بهره‌گرفته‌است. حرف اضافهٔ «فی» نمودی از ظرف بودن نفس است و دو واژهٔ «باطن» و «خارج» نمایانگر صوری‌اند که از داخل یا خارج در درون ظرف نفس قرارگرفته‌اند. نحوهٔ قرارگیری این صور که به‌صورت ترسیم آن‌ها در ظرف نفس است، توسط استعارهٔ «ادراکْ نقاشی‌شدن است.» به‌تصویرکشیده‌می‌شود و نفس را به‌صورت ظرفی به‌تصویرمی‌کشد که به نقش و نگارهایی منقّش شده‌است و درنهایت، علمی که نفس نسبت‌به صور به‌دست‌می‌آورد، به‌وسیلهٔ استعارهٔ «دانستنْ دیدن است.» توجیه می‌گردد که در آن نفس با مشاهدهٔ این صور به آگاهی از آن‌ها دست‌می‌یابد.

یکی از تجارب متعارف ما در برخورد با ظرف‌های فیزیکی این است که ما معمولاً هر ظرفی را با مظروف آن نام‌گذاری‌می‌کنیم؛ مثلاً اگر محتوای یک ظرف آب باشد، ما به آن «ظرف آب» می‌گوییم؛ مانند لیوان آب. ابن‌سینا (۱۳۷۵) برای نام‌گذاری ظرف نفس از تعابیری بهره‌می‌برد که اساس آن‌ها مظروف و محتوای نفس است. وی نفس را تا زمانی که پذیرای صور جزئی است، «نفس ناطقه» می‌نامد؛ اما هنگامی که صور عقلی از عقل فعال به او افاضه می‌شود و محتوای نفس از سنخ معقولات می‌گردد، از نفس با عنوان «عقل» یادمی‌کند: «جوهری که قابل صور معقول است، جایز است جوهر عقلی باشد.» (ص. ۱۳۰).

لیکاف و جانسون برای موقعیت جسم داخل ظرف نسبت‌به ظرفْ فرضیاتی را مطرح‌کرده‌اند:

ـ اگر ما یک ظرف و یک چیز داشته‌باشیم، آن چیز یا در داخل ظرف است و یا در خارج آن. هر دو حالت امکان ندارد.

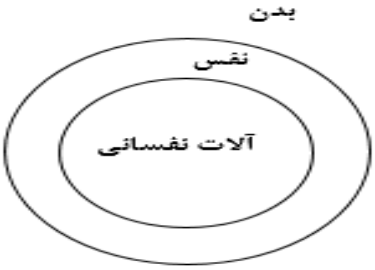
خواب می‌بینی و نه آنچه در بیداری احساس‌می‌کنی ـ همان‌گونه که دانستی ـ جز آن چیزی نیست که در نفس نقش‌بسته‌است؛ با این تفاوت که یکی از درون آغازمی‌شود و به نفس فرودمی‌آید، و دیگری از بیرون آغازمی‌شود و به‌سوی نفس بالا می‌رود؛ پس هنگامی که در نفس نقش‌ببندد، ادراک مشهود در آنجا کامل می‌شود.

ـ اگر ظرف (الف) در داخل (ب) و جسم (پ) در داخل الف باشد، آنگاه جسم (پ) در داخل
(ب) است.

ـ اگر ظرف (الف) در داخل ظرف (ب) و جسم (پ) در خارج از (ب) باشد، آنگاه (پ) در خارج از (الف) است .(Lakoff and Janson, 1999, p.52).

علاوه‌بر نفس که ابن‌سینا مفهوم ظرف را بر آن منطبق‌می‌کند، بدن نیز مفهومی است که ابن‌سینا (۱۳۷۹) آن را به‌عنوان ظرف نفس مطرح‌می‌کند: «اگر بدن‌ها آماده باشند، واجب باشد که نفس از علل مفارقه بر آن افاضه شود.»[1] (ص. ۳۸٦).

اگر ظرف (الف) نفس و ظرف (ب) بدن باشد و ظرف نفس در داخل ظرف بدن قراربگیرد، آنگاه جسم (پ) که مظروف نفس است، در داخل ظرف بدن نیز قرارخواهدگرفت.



منطق طرحواره ظرف(شکل۴-۸)

البته باید توجه داشت که هر مظروفی از نفس نمی‌تواند در داخل بدن قراربگیرد؛ بلکه تنها قوای نباتی و حیوانی (آلات مادی نفسانی) چنین‌اند. ابن‌سینا (۱۳۸۸) این قوای نباتی و حیوانی را اشیائی می‌داند که داخل در نفس ناطقه‌اند و آن‌ها را به‌دلیل اینکه ماده‌اند، ظلمت و تاریکی واقعی می‌داند و نفس ناطقه را به‌دلیل اینکه مستفاد از حقّ است، در اصل خلقت خود خالی از کدورت می‌داند. شیخ نفس را به‌عنوان ظرف جمیع صور حقایق می‌داند و این را صفتی دائمی و زوال ناپذیر برای نفس قلمدادمی‌کند (ص. ٤۷٦).

---

۱. أن تهیؤ الأبدان یوجب إفاضة وجود النفوس من العلل المفارقة.

براساس این عبارت می‌توان قوای نباتی و حیوانی را ـ که ابن‌سینا آن‌ها را به‌دلیل ماده بودن «ظلمت و تاریکی» می‌خواند ـ همان کثیفی و آلودگی ظرف دانست. در تجربهٔ فیزیکی ظرف اگر چیزی در داخل ظرف نباشد، ظرف پاک و تمیز است؛ ولی ممکن است به‌دلیل موادی که در داخل آن ریخته می‌شود، آلودگی و ناپاکی‌هایی به‌صورت بالعرض بر آن چیره شود. می‌توان قوای نباتی و حیوانی را نیز در ظرف نفس با همان آلودگی و کثیفی ظرف مطابقت داد و می‌توان آن‌ها را در اثر شست‌وشو با آب رفع‌کرد. منظور از «شست‌وشو» همان افاضهٔ صور عقلی از عقل فعال بر نفس ناطقه است که در اثر آن، ظرف نفس از آلودگی‌های مادی پاک می‌شود و برای دریافت مظروفی پاک و لطیف، یعنی صور عقلی، آماده می‌گردد.

مسئلهٔ دیگر در ارتباط با ظروف فیزیکی جنس آن‌ها است که می‌تواند انواعی داشته‌باشد؛ مانند مس، شیشه، سنگ و... . ابن‌سینا (۱۳۷۹) جنس ظرف نفس را جسم نمی‌داند، بلکه آن را مجرد از جسم می‌داند: «جوهری که محلّ معقولات است، نه جسم است و نه قائم به جسم.» (ص. ۳۵٦).

هرچند شیخ ظرف نفس را جسم نمی‌داند، در معراج‌نامه در تأویلی استعاری نفس را بر جسم شفاف مطابقت‌می‌دهد و برای شفافیت آن مراحلی درنظرمی‌گیرد:

ـ نسبت عقل فعال به نفوس بشری، نسبت آفتاب است که اشعه خود را در اجسام صیقلی قابل‌استنار متوجه می‌سازد (ابن‌سینا، ۱۳۵۲، ص. ۲٦).

- نفس ⟵ جسم صیقلی
- عقل فعال ⟵ آفتاب
- صور عقلی ⟵ اشعهٔ آفتاب

۱-۳. استعارهٔ «نفسْ پرنده است.»

همانندی مفاهیم انتزاعی به پدیده‌های طبیعی و اشیاء یکی دیگر از روش‌های ساختاربندی این مفاهیم است. تعبیر استعاری «نفس پرنده است.» به ما امکان می‌دهد جنبه‌هایی از نفس را که در ارتباط با بدن‌اند، براساس الگوهای استنباطی از مفهوم «پرنده» بازسازی‌کنیم.

۱-۳-۱. پرنده و قفس

ابن‌سینا (۱۳۷۰) در رسالة الطیر نفوس بشری را به گروه پرندگانی تعبیرمی‌کند که اسیر دام صیاد شده‌اند و سعی در رهایی از دام و قفس دارند که اشاره به گرفتاری نفس در بدن دارد:

و با این بندها بیارمیدیم و به تنگی قفسْ تن در دادیم؛ پس روزی از میان این بندها بیرون را نگریستم و جماعتی را دیدم از یاران که سرها و بال‌ها از دام بیرون‌کرد، از قفس‌های تنگ بیرون‌آمده و آهنگ پریدن می‌کردند (ص. ۳). برحسب این استعاره:

- نفسْ پرنده است.
- بدنْ قفس است.
- انس‌گرفتن نفس با بدن، تن‌دادن پرنده به تنگی قفس است.
- رهایی نفس از بدن و سیر صعودی نفس به موطن اصلی خود، بیرون‌آمدن پرنده از قفس و آهنگ پریدن است.

۱-۳-۲. کبوتر و ویرانهٔ بی‌آب‌وعلف

ابن‌سینا (۱٤۰۵الف) در قصیدهٔ مزدوجه نفس را بسان کبوتری بازسازی‌می‌کند که از عالم ملکوت به عالم ناسوت هبوط‌کرده‌است:

کبوتر گران‌قدر و والا از جایگاهی بلند به‌سوی تو فرودآمد. بااینکه پرده از رخ برافکنده‌بود و حجابی بر چهره نداشت، از دید عارفان مستور بود و ناخشنود به تو پیوست؛ اما درحالی‌که نالهٔ زاری سر می‌دهد، جدایی از تو را ناخوش دارد. علی‌رغم این فرودآمدن بی‌میل و نامأنوس بود؛ اما بعد از الفت و نزدیکی به این خرابهٔ بَلقَع (زمین بی‌آب‌وعلف) عادت‌کرد (ص. ۲۳).

- نفسْ کبوتر است.
- بدنْ خرابهٔ بلقع (زمین بی‌آب و علف) است.
- افاضهٔ نفس در قالب بدن، فرودآمدن پرنده در خرابهٔ بلقع است.
- انس‌گرفتن نفس با بدن، پروازنکردن پرنده از خرابه بلقع و عادت‌کردن به آن است.

۱-۳-۳. پیامدهای استعارهٔ پرنده بودن نفس

ـ والا و گران‌قدر بودن کبوتر نشان‌دهندهٔ شأن بلندمرتبه و خاستگاه الهی نفس است.

ـ فرودآمدن کبوتر یعنی نفس از مرتبه‌ای بلند (عالم ملکوت) به جسم مادی انسان در این دنیا راه یافته‌است. این روند همان نزول نفس به عالم طبیعت است (قوس نزول).

ـ پرده‌برداری و بی‌حجابی کبوتر نمادی از شفافیت و زلالی ذاتی نفس در خاستگاه اصلی آن است.

ـ استتار کبوتر برای عارفان نشان‌می‌دهد اگرچه نفس در ذات خود آشکار است، گاهی عارفان نیز به‌دلیل اشتغالات دنیوی از درک آن بازمی‌مانند. این وضعیت به حجابی اشاره دارد که از غفلت و تمرکز افراطی بر عالم محسوسات سرچشمه می‌گیرد.

ـ ناخشنودی و زاری کبوتر نمادی از ناخشنودی و زاری نفس است. نفس از لحظهٔ ورود به عالم ماده و طبیعتْ خود را در بند می‌یابد و از دوری از جایگاه اصلی‌اش (عالم بالا) ناله سر می‌دهد.

ـ ناخشنودی کبوتر به نارضایتی و حزن نفس از جدایی و دوری از موطن اصلی‌اش اشاره دارد.

ـ فرودآمدن نامأنوس کبوتر نیز بیانگر این است که روح ذاتاً به این دنیا تعلق ندارد و احساس غریبگی می‌کند.

ـ انس کبوتر با خرابه بلقع به خوگرفتن نفس علی‌رغم ناخشنودی اولیه‌اش با عالم مادی و فانی اشاره دارد.

ـ عادت‌کردن کبوتر به خرابه بلقع نشان‌می‌دهد که روح پس از ورود به جسم، با زندگی در این جهان مأنوس می‌شود (مخلص و دیگران، ۱۳۹۵، صص. ۱۰۹-۱۰۶).

۱-٤. پرنده و آشیان

ابن‌سینا (۱۳۷۵) درکتاب الاشارات والتنبیهات مزاج آدمی را به‌عنوان آشیان برای پرندهٔ نفس معرفی‌می‌کند:

به حکمت آفریدگار نگاه‌کن که در آغاز آفرینش اصول را آفرید. سپس از آن اصول مزاج‌های مختلف پدیدآورد و هر مزاجی را برای نوعی آماده ساخت، و مزاج دورتر از اعتدال را مخصوص نوعی که دورتر از کمال بود قرار داد و آن مزاجی که به اعتدال ممکن نزدیک‌تر

بود، مزاج انسان کرد تا نفس آدمی آن را آشیان خود سازد[۱] (ص. ۷۹).

عبارت با دعوت به اندیشیدن در حکمت صانع شروع‌می‌شود و تأکید دارد که خداوند ابتدا اصول اولیه یا موادّ اساسی خلقت را آفرید. ممکن است این اصول همان عناصر بنیادین یا موادّ اولیه‌ای باشند که در فلسفهٔ طبیعی به‌عنوان پایه و بنیان تمام موجودات شناخته‌می‌شوند. خالق از این اصول اولیه ترکیب‌های گوناگونی ایجادکرد که آن‌ها را «مزاج» می‌نامند. مزاج به ترکیب ویژه‌ای از عناصر با نسبت‌های معین اشاره دارد که سبب شکل‌گیری انواع مختلف موجودات می‌شود. در اینجا دربارهٔ مفهوم اساسی «اعتدال» بحث‌می‌شود. اگر ترکیب‌ها از حالت اعتدال خارج شوند، موجودات مختلف از کمال دور می‌شوند که این موضوع بیانگر نظم دقیق در خلقت و نقش تعادل در رسیدن به کمال است. مزاج انسان نزدیک‌ترین ترکیب به اعتدال است که به انسان اجازه‌می‌دهد پذیرای نفس ناطقه باشد. عبارت «**لتستوکره نفسه الناطقة**» به این معناست که نفس ناطقه در مزاج معتدل انسان مستقر شود. «لتستوکره» از ریشهٔ «وَکَرَ» گرفته‌شده که به‌معنای لانه یا محلّ سکونت است (بستانی، ۱۳۷٦، ص. ۹۹۵). خواجه نصیرالدین طوسی (۱۳۷۵) در شرح عبارت می‌گوید: «در این عبارت استعارهٔ لطیفی است که بر مجرد بودن نفس دلالت دارد؛ زیرا نسبت آن به مزاج را نسبت پرنده به آشیانه قرارداده‌است...[۲] (ج۲، ص. ۲۸۷).

همچنین در این عبارت ابن‌سینا به کیفیت مزاج برای قرارگیری نفس در آن اشاره‌می‌کند و مزاجی را که به اعتدال نزدیک‌تر باشد، برای نفس ناطقه مناسب‌تر می‌داند. می‌توان اعتدال مزاج را به امنیت در آشیانه پرندگان تعبیرکرد: اگر امنیت لانه ازبین‌برود معمولاً پرندگان لانه‌شان را ترک‌می‌کنند؛ ازاین‌رو اگر مزاج انسان معتدل نباشد، نمی‌تواند آشیان خوبی برای فرود پرندهٔ نفس باشد. ابن‌سینا در این فراز هر مزاج را به نوعی خاص اختصاص می‌دهد (و أعد کل مزاج لنوع)، همان‌گونه که هر آشیانه‌ای به پرنده‌ای خاص اختصاص‌می‌یابد. همچنین وی معتقد است

---

۱. انظر إلی حکمة الصانع بدأ فخلق أصولا، ثم خلق منها أمزجة شتی، و أعد کل مزاج لنوع، و جعل إخراج الأمزجة عن الاعتدال لإخراج الأنواع عن الکمال، و جعل أقربها من الاعتدال الممکن مزاج الإنسان لتستوکره نفسه الناطقة.

۲. و في قوله لتستوکره ـ استعارة لطیفة منبهة علی تجرید النفس ـ إذ جعل نسبتها إلی المزاج نسبة الطائر إلی الوکرة.

مزاج از ترکیب عناصر مختلفی (آب، باد، خاک، آتش) ساخته‌می‌شود که هرچه به اعتدال نزدیک‌تر باشد، قابلیت آن برای پذیرش نفس ناطقه افزایش‌می‌یابد[۱] (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۳۱۹). لانه پرندگان نیز از ترکیب مواد مختلف مانند ترکیب انواع برگ‌ها و شاخه‌ها ساخته می‌شود و هرچه کامل‌تر و امن‌تر باشد مأوای مناسب‌تری برای پرنده خواهد بود.

۱-۵. استعارهٔ «نفسْ لوح نقاشی است.»

در تجربهٔ فیزیکی از فرآیند نقاشی‌کردنْ بوم یا لوح نقاشی یکی از سطوح مناسبی است که در آن می‌توان با استفاده از فن‌های مختلف به خلق آثار ارزشمندی پرداخت. در نگاه ابن‌سینا لوحْ وسیله و ابزاری فیزیکی است که با استفاده از آن می‌توان به بررسی نقش نفس در فرآیند ادراک و کسب علم و معرفت پرداخت.

نفس در نظر ابن‌سینا (۱۳۷۵) لوح سفیدی است که استعداد و قابلیت ترسیم و تنقّش صور، چه صور عقلی و چه صور محسوس، را در خود دارد؛ ممکن است نفس ناطقه انسانی بعد از زوال مانع، به نقوش عالم علوی منقّش گردد[۲] (ص. ۱۵۱). در این استعاره نفس لوح است و منقش شدن نفس به نقوش عالم علوی، نقاشی‌کردن بر لوح.

ابن‌سینا (۱٤۰٤ج) کمال نفس ناطقه را در این می‌داند که نفس عالَمی عقلی شود که در آن صورت‌های کلی و نظام معقول رسم‌شده‌باشند[۳] (ابن‌سینا، ۱٤۰٤ج، ص. ٤۲۵).

۱-۵-۱. تحلیل فلسفی استعارهٔ «نفسْ لوح نقاشی است.»

۱-۵-۱-۱. نفس به‌مثابه لوح سفید: آمادگی برای ادراک

ابن‌سینا نفس را در آغاز همچون لوحی سفید می‌بیند که هیچ صورتی ندارد، اما استعداد پذیرش صور را دارد. این دیدگاه با نظریهٔ «قوه و فعل» او هم‌راستا است: نفس در ابتدا قوهٔ ادراک است، و با تجربه و عقل به فعلیت می‌رسد (ابن‌سینا، ۱٤۰٤ب، ص. ٦۸).

---

۱. و انما یحدث عن ترکیب من العناصر، مزاجه أقرب الی الاعتدال جدا من الاولین، یستعد مزاجه لقبول النفس الحیوانیة بعد أن یستوفي درجة النفس النباتیة و کلما أمعن في الاعتدال، ازداد قبولا لقوة نفسانیة أخری ألطف من الاولی.

۲. و لنفسك أن تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد و زوال الحائل.

۳. إن النفس الناطقة کمالها الخاص بها أن تصیر عالما عقلیا مرتسما فیها صورة الکل و النظام المعقول.

۱-۵-۱-۲. نقوش عالم علوی: صور عقلی و الهی

ـ ابن‌سینا معتقد است که نفس ناطقه پس از تزکیه و رفع موانع می‌تواند به صور عالم علوی متصل شود.

ـ این نقوش همان صور کلی و معقول‌اند که از عقل فعال صادر می‌شوند.

ـ نقاشی‌شدن نفس با این صور، یعنی تحقق کمال انسانی و رسیدن به عقل بالفعل.

۱-۵-۱-۲. نفس به‌مثابه جهان مصور: ترکیب استعاره‌ها

ـ ابن‌سینا در مرحله‌ای بالاترْ نفس را نه فقط لوحی برای نقاشی، بلکه جهانی مصور می‌بیند.

ـ این جهان بازتابی از عالم عقل و مثال است و نفس به‌مثابه آینه‌ای از هستی است.

این دیدگاه با نظریهٔ «عالم کبیر و عالم صغیر» نیز پیوند دارد که برحسب آن، انسان نسخه‌ای از کلّ هستی است. این استعاره ترکیبی است از استعاره‌های اولیهٔ «نفسْ جهان است.» و «نفسْ لوح است.» که نفس را لوحی درنظرمی‌گیرد که در آن صورت‌هایی نقش‌بسته‌است.[۱]

نتیجه‌گیری

ابن‌سینا برای بازنمایی مفهوم انتزاعی نفس، از استعاره‌های مفهومی مختلفی استفاده‌نموده‌است. وی در استعارهٔ «نفسْ قدرت است.» از طرح‌وارههای مختلف قدرت برای بازنمایی نفس برای مخاطب استفاده‌نموده‌است. ازنظرِ شیخ هنگامی که نفس اشتداد وجودی می‌یابد و به کمال خود می‌رسد، به طرح‌وارهٔ توانایی می‌رسد و از طرح‌وارهٔ اجبار فاصله‌می‌گیرد؛ زیرا به‌اختیار خود افعال را انجام‌می‌دهد و از تصرف قوای حسی و خیالی مبرا می‌گردد و به استقلال در فعل نایل می‌شود. طرح‌واره‌های قدرتیِ «نیروی متقابل» و طرح‌وارهٔ «انحراف از جهت» و طرح‌وارهٔ «کشش و جذب» نیز جزء همین موارد استفاده‌شده از استعارهٔ قدرت توسط ابن‌سینا محسوب می‌شوند.

---

۱. این استعاره به‌نوعی یادآور نظریهٔ «لوح سفید» جان لاک نیز هست؛ اما ابن‌سینا آن را در چارچوبی متافیزیکی و الهیاتی قرارداده‌است.

شیخ الرئیس در عبارات گوناگون حرف اضافهٔ «فی» یا واژهٔ «محل» را به‌عنوان اساس تجسم نفس در قالب ظرف مطرح‌کرده و نفس را همچون ظرفی فرضی درنظرگرفته‌است. ابن‌سینا از واژه «تهیّؤ» برای نشان دادن ظرفیت و گنجایش داشتن نفس استفاده‌می‌کند. این تهیّؤ و آمادگی قوّتی است برای نفس که «عقل هیولانی» و «عقل بالقوه» خوانده‌می‌شود. در واقع می‌توان بالقوه بودن نفس (استعداد نفس) در امر پذیرش صور معقول را همان ظرفیت و گنجایش ظرف دانست.

ابن‌سینا با تعبیر استعاری «نفسْ پرنده است.» این امکان را فراهم‌می‌کند که جنبه‌هایی از نفس را که در ارتباط با بدن است، براساس الگوهای استنباطی از مفهوم پرنده بازسازی‌کند؛ یعنی جنبه‌هایی مانند پرنده و قفس که اشاره به گرفتاری نفس در بدن دارد، و کبوتر و ویرانهٔ بی‌آب‌وعلف که نفس را بسان کبوتری بازسازی‌می‌کند که از عالم ملکوت به عالم ناسوت هبوط‌کرده‌است، و یا پرنده و آشیان که مزاج آدمی را به‌عنوان آشیان برای پرندهٔ نفس معرفی‌می‌کند. شیخ با ترکیب دو استعارهٔ «نفسْ جهان است.» و «نفسْ لوح است.» نفس را همچون لوحی درنظرمی‌گیرد که به‌اندازهٔ جهان گسترده است و صور جهان در آن نقش بسته‌اند.

منابع

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۵۲). معراج‌نامه (بهمن کریمی، به‌کوشش). رشت: مطبع عروة الوثقی.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳٦۳). المبدأوالمعاد. تهران: مؤسسهٔ مطالعات اسلامی.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۰). رسالة الطیر. تهران: انتشارات الزهراء.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹ق). الإشارات والتنبیهات. قم: نشر البلاغة (نرم‌افزار نور).

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). النجاة من الغرق في بحر الظلمات. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۲). الأضحویة في المعاد. تهران: شمس تبریزی.

ابن‌سینا، حسین بم عبدالله (۱۳۸۸). مجموعه رسائل ابن‌سینا(سید محمود طاهری، به‌تصحیح). قم: آیت اشراق.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (١٤٠٤ق الف). التعلیقات. قم: مکتبة الأعلام الإسلامي.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (١٤٠٤ق، ب). الشفا- الطبیعیات. قم: مرعشی نجفی.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱٤۰٤ق، ج). الشفا- الإلهیات. قم: مرعشی نجفی.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱٤۰۵ق). الشفا- المنطق. قم: مرعشی نجفی.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱٤۰۵ق، الف). القصیدة المزدوجة. قم: مرعشی نجفی.

بستانی، فؤاد (۱۳۷٦). فرهنگ ابجدی الفبای عربی ـ فارسی. قم: اسلامی.

قرشی بنایی، علی‌اکبر (۱۳۰۷). قاموس قرآن. تهران: دار الکتب الإسلامیة.

لیکاف، جورج؛ و جانسون، مارک (۱۳۹٦). استعاره‌هایی که با آن‌ها زندگی می‌کنیم (جهانشاه میرزا بیگی، به‌ترجمه). تهران: انتشارات آگاه.

مؤمنی، سید علی؛ ایمان‌پور، منصور؛ و اکبری، رضا (۱۳۹۹). «استعارهٔ مفهومی و مسئلهٔ زیادت وجود بر ماهیت در فلسفهٔ اسلامی». دوفصلنامهٔ حکمت سینوی، ۲٤(٦۳)، ٦۹-۵۳.

مخلص، سهام؛ اکبری، رضا؛ و دیگران (۱۳۹۵). «رسالة الطیر ابن‌سینا، فراروایتی نمادین از معنای زندگی». دوفصلنامهٔ حکمت سینوی، ۲۰(۵٦)، ۱۱۸-۱۰۳.

پناهی، نعمت‌الله (۱۳۹٦). «استعارهٔ مفهومی؛ الگوی ادراکی تجربهٔ عرفانی در عقل سرخ سهروردی». کاوش‌نامهٔ زبان و ادبیات فارسی، ۱۸(۳۵)، ۲۹-۱.

خادم‌زاده، وحید؛ و کنعانی، فاطمه (۱٤۰۱). «استعارهٔ مفهومی «دانستن به‌مثاله دیدن». حکمت معاصر، ۱۳(۳٤)، ۹۳-٦۱.

Johnson, M. (1987). *The Body in The Mind (The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason).* Chicago and London: The University of Chicago Press.

Lakoff, G. & Johnson, M. (1980). *Metaphors We Live By.* Chicago and London: The University of Chicago Press.

Lakoff, G. & Johnson, M. (1999). *Philosophy in the Flesh (The Embodied Min and Its Challenge to Western Thought.* New York: Basic Book.

Lackoff, G. (1993). *The Contemporary Theory of Metaphor, in Metaphor and Thought* (Andrew Ortony, ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

Biannual Scientific Journal of Avicennian Philosophy
Vol. 29, No. 74/ Fall & Winter 2025
Research Article

Perception of Perception and Embodied Self-Awareness in Avicenna

Morteza Jafarian[1]

Doi:
10.30497/ap.2026.247993.1732

Abstract

Ibn Sina affirms a kind of bodily self-apprehension: one apprehends oneself not as bare, but as accompanied by the body. This seems to conflict with his theory of self-awareness, since in the "Floating Man" thought experiment self-awareness is primordial, non-mediated, and unconditional, independent of cognitive acts, their contents, and bodily sense-organs and faculties. The tension between primordial self-awareness and embodied self-apprehension calls for an explanation of how self and body are related in consciousness.This study argues that embodied self-apprehension can arise within Ibn Sina's framework through "correct" sensory perception, which has two layers: first, the perception of the concrete phenomenon as it appears to the perceiver; and second, a conscious apprehension of one's own perceiving, in which the relation of the perceptual act to the perceiver is disclosed and self-awareness as the subject of perception emerges. Since this self-awareness arises within sensory perception and bodily phenomena, it is conditioned by the bodily nature of those phenomena and by bodily organs and sensory faculties. Accordingly, the self-awareness embedded in sensory perception is an acquired, dynamic cognition, shaped by bodily sense-organs and the concrete conditions of perception. It thus presents an embodied, body-bound image of the self. In this way, the unity of soul as the knower subjct yields a unified picture of diverse cognitive acts, in which the self remains fundamentally tied to the body, sensory organs, and material phenomena.

Key Word: Bodily Self-awareness, Sensory Perception, Perception of Perception, Suspended man, Sensory organ, Sensory Faculty, Ibn Sina.

1. Assistance Professor, Faculty of Philosophy, Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS). m.jafarian.kh@gmail.com

دوفصلنامهٔ علمی حکمت سینوی، مقالهٔ پژوهشی، دورهٔ ۲۹، شمارهٔ ۷٤، پاییز و زمستان ۱٤۰٤، صص ۳٤۱-۳۱۱

درک درک حسی (آگاهی مرتبه دوم) و خودآگاهی بدن‌مند در نظریه ابن‌سینا

مرتضی جعفریان[۱]

تاریخ دریافت مقاله: ۱٤۰٤/۰۱/۰۵؛ تاریخ پذیرش: ۱٤۰٤/۱۲/۰۸

Doi: 10.30497/ap.2026.247993.1732

چکیده

ابن‌سینا در مواردی تصریح می‌کند انسان نحوه‌ای ادراکِ بدنمند از خود دارد؛ چنان‌که خویشتن را نه برهنه، بلکه همراه، پوشیده و پیوسته به بدن درمی‌یابد. این نگاه با نظریه او درباره خودآگاهی ناهمساز می‌نماید، زیرا خودآگاهی نزد وی، بویژه در تجربه فکری انسان معلق، ادراکی ابتدایی، بی‌واسطه، بی‌قید وشرط و مستقل از همه‌ی حالات و کنش‌های شناختی و محتوای آن‌ها و نیز اندام‌ها و قوای ادراکی بدنی است؛ بگونه‌ای‌که نه از آن‌ها اثر یا نشانی می‌پذیرد، و نه در آن‌ها بازنمایی یا بازتابی دارد. این دوگانگی میان خودآگاهی بنیادی ابتدایی محض و ادراکِ بدنمند از خود، ضرورت تبیین پیوند خود (نفس) و بدن در ساحت آگاهی را برجسته می‌کند. این پژوهش در پی تبیین امکان تحقق نحوه‌ای خودآگاهی بدنمند یا ادراک بدنمند از خود ، در نظریه ابن‌سینا است. نوشتار پیش‌رو نشان می‌دهد که «ادراک حسی درست (تام)» در نظریه‌ی ابن‌سینا دو لایه دارد یکی ادراک پدیده‌ی عینی محسوس (پیدایی آن برای درک‌کننده) و دیگری کنش آگاهانه‌ی درکِ درک که در آن نسبت ادراک(صورت ادراکی) با درک‌کننده آشکار می‌شود و به آگاهی از خود در نقش درک‌کننده آن پدیده می‌انجامد. این خودآگاهی، از آن‌روی‌که در بستر ادراک حسی و در پیوند با پدیده‌های جسمانی تحقق می‌یابد، مناسبتی با سرشت جسمانی پدیده‌ها و اندام‌ها و قوای بدنی احساس دارد و تابع آن است. بدین‌ترتیب، خودآگاهی مندرج در ادراک حسی، که محصول ملاحظه یا کنش عقلی درک‌کننده به فعل خود و ابزار–اندام خود در پیوند با پدیده‌ی بیرونی است، برخلاف شعور بنیادیِ ابتدایی، درکی اکتسابی، نوشونده و متعین به ویژگی‌های اندام حسی–بدنی و شرایط و موقعیت ادراک است و تصویری بدنمند (پیوسته به بدن) از خود فراروی ما می‌نهد. درواقع، یگانگی فاعل شناسا (نفس) سبب پیدایی تصویری یکپارچه از کنش‌های مختلف لایه‌های مختلف شناختی می‌شود که در آن، «خود» پیوندی بنیادی با بدن و اندام–ابزار حسی و پدیده‌های مادی دارد.

واژگان کلیدی: ادراک(دریافت) حسی، درک درک، خودآگاهی بدن‌مند، انسان معلق، ابزار–اندام حسی، ابن‌سینا.

---

۱. استادیار گروه پژوهشی فلسفه اسلامی و حکمت معاصر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.
m.jafarian.kh@gmail.com

مقدمه

ابن‌سینا در مواردی تصریح می‌کند انسان نحوه‌ای ادراکِ بدنمند از خود دارد؛ چنان‌که، خود در دریافت و تصوری که از آن داریم نه برهنه و عاری از بدن، بلکه دارنده‌ی بدن و پوشیده بدان است.(۱۹۵۹م، ص.۲۵۵) افزون‌برین او در استدلالِ خودبسندگی نفس در درک درک و ابزار–آلت بدنی درک می‌گوید: « ذات نفس پیوسته وجودش را برای بدنی که با آن است درمی‌یابد (۱۹۵۳م، ج۲: ص.۱۳۱) و در روایت دیگر، درک خود را غالبا همراه با یافت بدن می‌شمارد (۱۹۵۹م، ص.۲۱۷).

این نگرش با نظریه او درباره خودآگاهی ناسازگار می‌نماید، زیرا خودآگاهی نزد او، بویژه در تجربه فکری انسان معلق، ادراکی ابتدایی، بی‌واسطه، محض و خودبسنده است. شعور ابتدایی بی‌واسطه ازآن‌روی‌که مقوم ذات و بود انسان است در هر تجربه، حالت، دریافت و کنشی سریان دارد و از نگاهی آن‌ها را شدنی می‌کند. بااین‌حال مستقل از همه کنش‌های ادراکی و محتوای آن‌ها و نیز قوا و اندام بدنیِ آن‌ها است؛ بگونه‌ای‌که نه از آن‌ها تأثیر یا نشانی می‌پذیرد، و نه در آن‌ها بازنمایی یا بازتابی دارد. وانگهی کاربست شعور ابتدایی بعنوان ابزاری مفهومی و نظری در جستار ماهیت نفس و برهان تجرد آن در آثار ابن‌سینا، برداشتِ رایجِ جدایی نفس و بدن در هستی و آگاهی را دامن می‌زند.

این ناهمخوانی خودآگاهی بنیادی ابتدایی محض و ادراکِ بدنمند از خود، ضرورت بازاندیشی در برداشت رایج از خودآگاهی در اندیشه‌ی ابن‌سینا و تبیین پیوند خود (نفس) و بدن در بستر آگاهی را برجسته می‌کند. گفتنی است که نظریه ابن‌سینا دربارهٔ شدنی بودن نحوه‌های دیگر خودآگاهی، بویژه خودآگاهی بدنمند و رابطه‌ی آن با خودآگاهیِ ابتداییِ بی‌واسطه دو مساله‌ی متمایزِ کلی، اما مرتبط‌اند. این پژوهش تنها به یک رویه‌ی مساله‌ی اول یعنی خودآگاهی بدنمند در ادراک حسی درست می‌پردازد.

در بخش اول خواهیم دید که صورت دریافتی (ادراکی) نزد ابن‌سینا از یکسو اثر پدیده‌ی عینی و از دیگرسو حالتی درونی است و هستی(پیدایش) آن عینِ دریافت دریابنده از پدیده‌ی

عینی یا پیدایی‌اش برای دریابنده است. در بخش دوم روشن می‌شود که دریافت (صورت دریافتی)، روی(نسبتی) با دریافت‌شده و روی(نسبتی) هم با دریابنده دارد. این نسبت‌ها (رویه‌ها) سرشت و ساختار دریافت را شکل داده و نحوه‌ی پیدایی امور عینی را تعیین می‌کنند. در بخش سوم خواهیم گفت سطح اول دریافت حسی که صرفا به کنش و واکنش حس با پدیده‌ی عینی محدود شده و عاری از فعالیت عقلی است، برفرض تحقق، تنها روی اول یعنی خود پدیده‌ی عینی را نشان می‌دهد و با اگاهی دریابنده از نسبتش با ان همراه نیست. در بخش چهارم با تحلیل نظر ابن‌سینا درباره احساس درست (تمام) بعنوان درک حسی به‌همراه درک درک، می‌بینیم که فعالیت آگاهانه عقل سبب می‌شود صورت دریافتی (اثر محسوس عینی) در حس که در نقش خود پدیده عینی نمایان شده بود، در این مرحله با چهره‌ای واقعی یعنی صورت دریافتی درونی و بتعبیری نمود و پدیدارِ محسوس عینی نه خود آن برای دریابنده آشکار می‌شود و به آگاهی او از خودش در چهره‌ای تازه یعنی حس‌کننده آن محسوس عینی در آن دریافت می‌انجامد. در بخش پنجم روشن می‌شود که دریافت حسی درست، دریافتی یگانه و فعل دریابنده‌ای یگانه و بسیط (نفس) است و سطوح یا رویه‌های پیش‌گفته، تنها در تحلیل ذهنی و انتزاعی اختلاف داشته و در هستی یگانه‌اند و در آگاهی ما نیز همچون واقعیتی یکپارچه نمایان می‌گردد. درواقع اختلاف این سطوح و رویه‌ها، به اختلاف آثار و کنش‌های لایه‌های گوناگون ساختار شناختی یکپارچه فاعل شناسا بازمی‌گردد و از چندگانگی هستی عینی دریافت خبر نمی‌دهد. گزیده‌ی بخش‌های پایانی این است که نگره‌ی ابن‌سینا درباره ادراک حسی درست (درک حسی بهمراه درک درک) ازآنروی‌که حاوی آگاهی دریابنده از خود در نسبت با محسوس عینی است به دریافتی بدن‌مند از خود می‌انجامد. برای نمونه هنگام دیدن سیب، بیننده افزون‌بر دیدن سیب و بازشناسی آن بعنوان سیب، خودش را هم درسیمای بیننده‌ی آن درمی‌یابد. در چنین وضعیتی، درک فرد از خود، یک خودآگاهی تازه است و ضرورتا نسبتی هم با آن چیز محسوس جسمانی و هم نحوه‌ی درک ابزارمند حسی آن (بیننده‌گی یا دیدن سیب با چشم نه چشنده سیب با زبان یا شنونده‌ی صدای پرنده با گوش) دارد. بدیگر سخن محتوای درک درک حسی (نحوه پیدایی ما برای خود) رابطه ناگسستنی و ذاتی با پدیده

محسوس و همچنین نحوه درک حسی و ابزار–اندام مرتبط بدنی دارد و به درکی بدنمند از خود منتهی می‌گردد. به‌همین مناسبت معنای بدن‌مندی خودآگاهی در درک درک حسی از شرایط و لوازم مستقیم و غیرمستقیم یک: ابزارمندی (نیازمندی به اندام بدنی) درک حسی در استدلال ابن‌سینا بر ابزارمندی احساس و شرح او بر رابطه نفس با قوه–اندام درک‌کننده حسی بدن و دو: درک خود در نسبت با پدیده جسمانی مادی (هم‌سنخ بدن) قابل استنتاج و فهم است. آگاهی از خود درنقش دریابنده در هر دریافتی از جمله احساس درست، تابع سرشت و هویت دریافت‌شده و نحوه آن دریافت (حسی بدنی) بوده و به دریافتی بدنمند از خود می‌انجامد. خودآگاهی مندرج در دریافت حسی بدلیل تناسب با پدیده عینی دریافت‌شده و نحوه دریافت آن، شناختی تازه است و با نو شدن دریافت حسی، نو می‌شود و بدین‌لحاظ مغایر با خودآگاهی ابتدایی بنیادین با روایت پیش‌گفته است.

پیشینه

بهمن‌یار، براساس یافته‌های این پژوهش، تنها کسی است درچارچوب آرای ابن‌سینا تبیینی از بدن‌مندی خودآگاهی ارائه کرده است (۱۳۹۵). ابوالبرکات بغدادی به دو گونه خودآگاهی غیراکتسابی و اکتسابی باور دارد و هر دو را بدن‌مند می‌داند. گویی ابوالبرکات در طرح این اندیشه از ابن‌سینا به نیکی بهره می‌برد، گرچه در مساله نفس و جز آن نقدها و خرده‌های فراوان بر او دارد (۱۳۷۳). سهروردی علم به بدن را حضوری و غیراکتسابی می‌داند، گرچه به پی‌آمدهای آن ازجمله جدایی‌ناپذیری خود و بدن در علم حضوری به هردوی آن‌ها نمی‌پردازد. بنیان‌های اندیشه ملاصدرا افق درخشانی برای فهم و رونمایی از لایه‌های متعدد خودآگاهی بدن‌مند می‌گشاید، اما او به اشاراتی درباره علم حضوری نفس به بدن در آثار گوناگون بسنده می‌کند و بدین‌روی پروای واکاوی نظریه ابن‌سینا را هم ندارد (۱۳۸۲؛۱۳۸۳). در دوره معاصر، نظر علامه طباطبایی درباره علم حضوری به بدن مورد توجه بوده است، گرچه آراء ایشان ایستار ژرف دیگری از خودآگاهی بدن‌مند اکتسابی را برمی‌تابد. در نوشته‌های فارسی معاصر اثری نیافتیم که خودآگاهی بدن‌مند را در آثار ابن‌سینا بازشناخته یا بدان پرداخته باشد. بااین‌حال

صفرنوراله و سعیدی‌مهر (۱۳۹٦) به بررسی رابطه درک حسی با آگاهی مرتبه دوم یعنی درک درک پرداخته و به این نتیجه می‌رسند که آگاهی بدون درک درک ممکن نیست. در آثار انگلیسی یاری کائوکوا[۱] و تانلی کوکنن[۲] (۲۰۰۷م،ص.۹۵) به بررسی رابطه ادراک حسی و خودآگاهی قبل و بعد از ابن‌سینا، ذیل بحث ارسطو درباره درک درک حسی می‌پردازند. گفتنی است گفتار ارسطو در کتابِ *درباره‌ی نفس* (۱۳٦۹، ص.۱۸۵)، درباره درک‌کننده در درک درک، بحث‌های بسیار گسترده‌ای را در گذشته و حال برانگیخته است. در آن مقاله کوکنن مساله بازاندیشی و شعور حسی را در سنت ارسطویی- نوافلاطونی پیش از ابن‌سینا و کائوکوا رابطه حواس درونی و خودآگاهی حیوانات نزد ابن‌سینا را می‌کاود؛ بی‌آنکه بحثی از خودآگاهی بدنمند نزد ابن‌سینا به‌میان‌آید.

همانی صورت دریافت‌شده (معلوم) با دریافت (علم)

رویداد دریافت یا دانستنِ یک چیز بنظر ابن‌سینا، برابر پیدایش-هستی صورت چیز در داننده است (۱۳۹۱،ص.۱۷۹)؛ همان که حس یا نیروهای شناختی دیگر در مواجهه با پدیده‌ی بیرونی از آن برگرفته یا انتزاع می‌کنند(۱۹۵۹،ص.۵۸). اصطلاح گرفتن یا انتزاع کردن گویای نقش کنشگر یا فاعلی دریابنده است. ولی صورت دریافت حسی صرفا برآمد کنش شناختی ما نیست، اگر جز این بود بنابر خواست خود از هرچیزی صورتی برساخته و آنرا می‌یافتیم. پس روی دیگر دریافت و بویژه دریافت حسی، دگرگونی و اثرپذیری از امر بیرونی است (۱۳۹۱، صص.۲۰۳، ۲۰۷ ،۲۱۰). بدیگر سخن صورت حسی از انفعال همراه با فعل برآمده است. از دیگرسو ناآگاهی ما از برخی هستنده‌ها گواه ناکافی بودن هستی چیزها برای دریافت شدن آن‌هاست (۱۳۹۱، ص.۲۱۰). پس صورت دریافتی، نه صرفا اثر هستنده‌ی بیرونی و نه فعل

---

۱. Jari Kaukua

۲. Taneli Kukkonen

محض دریابنده، بلکه امتداد، نشان و فعل هستی (جمع فعلیت‌ها) آن در استعداد و ساختار پذیرنده‌ی این است.

ابن‌سینا گاهی دریافت را ملاحظه‌یِ صورتِ برگرفته یا انتزاع‌شده‌ی درونی می‌خواند (۱۳۹٦، ص.۲۳۰؛ ۱٤٤۰، ص.۳۷۷). دلیل درونی بودن صورت دریافتی، آگاهی ما از چیزهای است که بیرون ما پیدا نمی‌شوند (۱۳۹٦، ص.۲۳۰). پس «صورت معلوم در نفس» اثر و نگاره آن در ماست (۱۳۹۱،ص.۲۲۰)؛ چنان‌که گویی ان اثر وجودی و ذات ما هم وجودی دارد (۱۳۹۱، ص.۲۰۷). همانطورکه صورت حس‌شده، اثر محسوس عینی در حس است و نه خود آن (۱۹۵۹م، ص.٦٦). دراین چارچوب صورت دریافت‌شده، از یکسو اثر پدیده عینی در دریابنده (ذهن) و از دیگرسو حالت یا صورت درونی آن است. بنابرین چنین می‌نماید که دریافت، دربردارنده چهار چیز است: دریابنده، پدیده عینی، صورت یا اثر دریافت‌شده در حس (ذهن) و فعل دریافتن و به تعبیر ابن‌سینا ملاحظه صورت درونی از سوی دریابنده. بدین‌سان دریابنده با ملاحظه صورت درون خود، پدیده عینی را درمی‌یابد. ولی این برداشت درست نیست. زیرا بنظر ابن‌سینا پیدایش اثر–صورت پدیده عینی در حس، خود دریافت و احساس آن است. وگرنه، دریابنده (حس‌کننده) برای دریافت پدیده عینی باید بار دیگر اثری از آن می‌پذیرفت. ولی اثر اول پدیده عینی با اثر دوم‌اش همانند است و چنانچه پیدایش اثر اول (صورت اولیه‌ای که از آن پدیده پیدا شده) به دریافتش از سوی دریابنده (حس) نینجامد اثر یا صورت دوم نیز چنین نخواهد کرد (۱۳۹۱، ص.۵۷۵–۵۷٦). ازاین‌رو دریافت حسی چیزی جز نقش و صورت ابتدایی پدیده عینی در دریابنده نیست و محسوس حقیقی خود این صورت درونی دریابنده از پدیده عینی و به تعبیری اثر آن است (۱۳۹۱، ص۵۷۲). دریافت‌های عقلی هم همین‌گونه‌اند یعنی پیدایش صورت معقول چیز و به تعبیری پذیرش آن از سوی دریابنده عین پیدایی یا دریافت عقلی دریابنده از آن است. به‌همین‌مناسبت ابن‌سینا می‌گوید هستی معقول، خود معقولیت یا دریافت عقلی آن است، هم‌چنان‌که هستی محسوس عین محسوسیت و دریافت

حسی است (۱۳۹۱، ص.۵۷۸). پس در هر دریافتی، هستی صورت دریافت‌شده عینِ پیدایی و دریافت شدنش از سوی دریابنده است.

بدیگر سخن ما می‌دانیم که پدیدهی عینی را دریافته و دانسته‌ایم و چنانچه پیدایش اثر یا صورت چیز در ما، تبیین‌کنندهی دریافت ما از آن یا پیدایی آن برای ما نباشد، برای توجیه دانایی خود ناگزیریم فرض کنیم که دریافت ما در کنش شناختی دومی روی داده است. ولی صورت درونی از جهت دریافت نشدن همانند پدیده بیرونی است و نسبت شناختی ما با آن و صورت بیرونی همانند است. بدین‌لحاظ با تحقق کنش شناختی اول (پیدایش صورت دریافتی اول در ذهن یا حس) نسبت و وضعیت دریافتی ما از آن چیز تغییر نکرده است. در این وضعیت کنش و واکنش دریافتی دوباره با هریک از آن دو (صورت تازه پیداشده در حس یا ذهن با پدیده عینی) بازهم تغییری در نسبت شناختی ما با آن ایجاد نکرده و به دریافت آن منتهی نمی‌گردد. در این شرایط برای توجیه دریافت خود از آن، ناگزیریم کنش سوم و چهارم و در نهایت سلسله بی‌پایانی از صورت‌ها و کنش‌های دریافتی فرض کنیم. ازینرو ابن‌سینا می‌گوید ملاحظه [صورت درون ذهن] وجود سوم برای آن [معلوم عینی] نیست بلکه خود نقش گرفتن [یا پیدایش صورت آن] در ما است وگرنه [فرض پیدایش صورت‌ها و کنش‌های دریافتی دوم و سوم و بعد از آن در دریافت چیز] به تسلسل بی‌پایان می‌انجامید، جز این‌که ما با توسع [در معنی] و به عادت با تشبیه به محسوسات می‌گوییم حقائق‌شان را ملاحظه می‌کنیم، [گرچه] در حقیقت [در] محسوسات نیز ملاحظه آن‌ها [همان] پیدایش حقائق‌شان است که با آن برای ما محسوس می‌شوند (۱۳۹٦، ص.۲۳۰). بنابراین گزارش اصطلاح "ملاحظه" به دریافت یا پیدایی بی‌واسطه آن صورت‌های درونی اشاره دارد. تحلیل ابن‌سینا از دو معنای متفاوت دریافت حسی و همچنین شرح او بر محسوس حقیقی و بالذات بودن صورت درونی در مباحث ادراک حسی نیز همین نکته را تایید می‌کند (۱۹۵۹م،ص.٦۲-٦٦).

بنابر این گزارش از آرای ابن‌سینا: یک، هنگام دریافت هر چیزی، صورتی از آن در دریابنده یا ذهن پیدا می‌شود. دو، صورت دریافتی اثر یا لازمه‌ی هستنده‌ی بیرونی است. سه، دریافت

(آگاهی) ما از آن هستنده همان پیدایش–هستی اثر یا صورت آن در ما است. دراین چارچوب دریافت (صورت دریافتی)، اثر پدیده‌ی بیرونی در دریابنده و حالتی از حالات اوست که پدیده عینی را برای او نمایان می‌سازد و نحوه تحقق و هستی‌اش که همان پیدایی پدیده عینی برای دریابنده است، تابع سرشت و ساختار دریابنده و پدیده دریافت‌شده است. در ادامه با شرح دقیق‌تر این نکته خواهیم گفت که نحوه دریافت به‌مثابه نسبتی میان دریابنده و دریافت‌شده با هویت و سرشت دریابنده و دریافت‌شده متعین و متشخص می‌گردد.

نسبت دریافت با دریابنده و دریافت شده

هر دریافتی، دریافت کسی از چیزی است و نسبتی با آن‌کس و آن‌چیز در جایگاه دریابنده و دریافت‌شده دارد. بگفته ابن‌سینا (۱۳۹۱، ص.۲٦٥): «صورت [ادراکی] پیداشده در ذهن از اضافه با ذهن [درک کننده] منفک نمی‌شود و [همچنین] از اضافه‌ی بالقوه یا بالفعل با چیز [درک‌شده] خارج [از ذهن] منفک نمی‌گردد».

ابن‌سینا دو نسبت دریافت (صورت دریافتی) با دریابنده و دریافت‌شده را از آن جدایی‌ناپذیر می‌شمارد. ولی روشن نمی‌کند منظور از این جدایی‌ناپذیری و پیوستگی چیست و برای نمونه شبیه پیوستگی عوارض لازم چیزی با آن است یا همچون مقوم و جزء ماهیت با آن. او در جای دیگر می‌افزاید (۱۳۹۱، ص.۱۰۱): از انواع اضافه برخی از اضافه‌اش به مضاف‌الیه جدا نمی‌شوند مانند هیئت علم که از اضافه به عالم و معلوم عینی جدا نمی‌شود درحالی‌که در برخی از آن‌ها اضافه به طرفین اضافه در آن لازم یا ضروری نیست. نزد ابن‌سینا صفت اضافی پدری و پسری (پدر یا پسر کسی بودن) لازمه انسان بودن نبوده و از آن جداشدنی است، برپایه این باور که سرشت انسانی شخص با پدر یا پسر دیگری بودن یا نبودن دگرگون نمی‌شود. ابن‌سینا با اشاره به تقابل رابطه دریافت با دریابنده (و دریافت‌شده) با رابطه انسان با پدر (یا پسر) بودن نشان می‌دهد که جدایی‌ناپذیری دریافت از دریابنده و دریافت‌شده به‌معنای پیوستگی ضروری و ذاتی دریافت با آن دو رابطه یا نسبت است، چنان‌که دگرگونی آن‌ها، دگرگونی هویت و سرشت دریافت را ببار می‌آورد. به‌این‌ترتیب دریافت تابع سرشت و ساختار و ویژگی‌های

دریابنده و دریافت‌شده است و برحسب آن متعین می‌گردد. این مناسبات در شرح نحوه آگاهی خداوند از جهان مادی و پدیده‌های متغیر با بیان دو مثال بطرز جالبی روشن می‌شود.

ابن‌سینا نخست برای رونمایی از دگرگونی علم برحسب دگرگونی معلوم، حالتی را تصویر می‌کند که کسی نبودن چیزی را دانسته و درپسِ پیدایش بودن را هم بداند (۱٤٤۰، ج۳، ص.۳۱۳-۳۱۵). در این مورد شخص در هر دو وضعیت به آن چیز آگاهی دارد و آگاه خوانده می‌شود ولی آگاهی او بمثابه یک حالت درونی و نسبت او با آن چیز همسان و ثابت نبوده و برحسب دگرگونی آن چیز دگرگون می‌شود. بتعبیر دیگر حالت یا صفت یا ویژگی آگاهی و فرد دارنده آگاهی (آگاه) از آن جهت که آگاه است در هستی و سرشت خود با ابژه – موضوع آگاهی تکافو و همبستگی دارد و متناسب با اختلاف حالات و ویژگی‌های آن، دگرگون می‌شود. درحالی‌که صفت یا حالت توانایی در فرد توانایِ بر پدیدآوردن چیزی که نبوده، با پیدایش آن چیز، برجا و پایدار است؛ هرچند نسبت‌اش با آن چیز دگرگون شود. پس یک توانایی به‌مثابه صفت خاص، همانند صفت دریافتن و آگاهی، بسته به ابژه –موضوع آن توانایی برای ما تعریف و بازشناخته می‌شود ولی هستی عینی آن بعنوان حالتِ درونیِ شخص، برخلاف ادراک و آگاهی، از اختلاف حالات و ویژگی‌های عینی (و نه ماهوی) ابژه – موضوع اثری نمی‌پذیرد و با دگرگونی ابژه – موضوع و نسبت‌اش با شخص دگرگون نمی‌شود. بنابراین صفت –ویژگی آگاهی تابع هویت و سرشت ابژه– موضوع آگاهی و نسبت شخص با آن است و متناسب با آن، به شخص نسبت داده می‌شود. ابن‌سینا در مثال دوم با هدف تبیین وابستگی دریافت به شخص دریابنده (که پیامد اختلاف کنش‌ها و ویژگی‌های شناختی او در برابر درک‌شده است)، حالتی را تصویر می‌کند که کسی به معنای چیزی آگاهی کلی داشته و سپس به جزئیات و مصداق آن آگاهی می‌یابد. پیداست که در هریک از این دو آگاهی (ادراک)، نسبت ویژه‌ای میان آگاهی (وشخص آگاه) و ابژه –موضوع آگاهی در خود آن آگاهی مندرج است که مختص همان آگاهی(ادراک) بوده و به آگاهی دیگر تسری نمی‌یابد. برای نمونه درک معنای کلی حیوان برای درک یکی از معانی جزئی یا مصداق آن همچون انسان کفایت نمی‌کند و تنها به‌شرط تحقق یک درک سوم یعنی انسان حیوان است، حیوان را در یک مصداق یا فرد جزئی یعنی

انسان بازمی‌شناسد. در این مورد نیز در دو وضعیتِ مختلف، دو ادراک (حالت درونی) مختلف و دو نسبت مختلف با چیز درک‌شده داریم. ولی در این مورد اختلاف آگاهی (و پیرو آن نسبت شخص آگاه از حیث آگاهی‌اش با موضوع آگاهی) نه به اختلاف موضوع آگاهی(درک‌شده) بلکه به اختلاف کنش و واکنش و حالات و ویژگی‌های شناختی خود شخص برمی‌گردد و نسبت متفاوتی هم میان آن دو پدید می‌آورد. این‌درحالی است که دگرگونی نسبت شخص به دیگری در برخی صفات مانند جابجایی از سمت راست به سمت چپ آن، تاثیری در حالات آن شخص ندارد (۱٤٤۰، ج۳، ص.۳۱۳-۳۱٤) همانطورکه پدر یا پسر بودن یا نبودن در هویت انسانی‌اش اثری ندارد. به‌این‌ترتیب ابن‌سینا در این دو مثال با برکشیدن دو وضعیت متفاوت و متقابلی که برحسب آن ادراک‌های متفاوت تحقق می‌یابند نسبت ادراک با درک‌شده و درک‌کننده یعنی وابستگی و تعین‌یافتگی ماهیت و هستی‌اش برحسب آن دو را آشکار می‌نماید. دریافت ما درجایگاه اثر (فعل) چیز بیرونی با چیز بیرونی و در جایگاه اثر (فعل و انفعال) ساختار شناختی ما با هویت شناختی ما تناسب و پیوستگی و وابستگی ذاتی دارد. ازاین‌رو نسبت با دریابنده یا ذهن و همچنین نسبت با دریافت‌شده یا پدیده بیرونی تعیین‌کننده نحوه پیدایی چیز یا دریافت‌شدنش برای دریابنده است و آن دریافت خاص را آن دریافت خاص می‌کند.

پیدایش – هستی صورت دریافتی عین پیدایی یا دریافت ما از آن چیز است. بااین‌حال این عینیت یا همانی گواهی نمی‌کند که در هر دریافتی، دوگانگی ساختاری و نسبت‌های ذاتی آن با دریابنده و دریافت‌شده نیز آشکار گردد و دریابنده لزوماً به صورت دریافتی بمثابه صورت دریافتی و در نتیجه بمثابه دریابنده آن چیز آگاهی ندارد. بدین‌روی دریافت بسان یک هستنده درونی، پدیده‌ای درخور بازشناسی و ابژه – موضوع دریافتی دیگر تواند بود. بخش بعد به واکاوی دقیقتر این مطلب در نظر ابن‌سینا می‌پردازد.

دریافت و دریافتِ دریافت

هر دریافتی درجایگاه حالت نفسانی، هستنده‌ای با سرشت و هویت یکتا، متمایز از حالات، اعراض، دریافت‌ها و بطورکلی هر هستنده دیگر بوده و همانند آن‌ها شایای اندیشیدن، شناختن

و دریافتن تواند بود. ساختار دوگانه دریافت (نسبت با دریابنده و دریافت‌شده) از ویژگی‌هایی است که در مقایسه یک دریافت با دریافت دیگر همچون حالات خود هویدا می‌شود. ولی به‌گواه تجربه‌های عمومی روزمره، گاهی پدیده‌های بیرونی بدلیل تحقق پی‌درپی یا شدت اثرشان، چنان توجه مارا بخود جلب کرده و غرق تماشای خود می‌سازند که از حال و جایگاه خود بعنوان تماشاچی آن رویدادها و فاصله خود نسبت به آن امور غافل می‌شویم، چنانکه گویی با آن‌ها یکی شده‌ایم. این درحالی است که دانسته حقیقی (معلوم بالذات) ما صورت درونی یا همان اثر پدیده‌ی عینی در ما بوده و پدیده بیرونی را در درجه دوم و بالعرض و در حدود و چارچوب نحوه اثری که در ما برجای گذاشته دریافته‌ایم. در این موارد صورت دریافتی در سیمای چیزی بیرونی برای ما پدیدار شده و سوی درونی‌اش یعنی نسبتش با خود ما را از ما پنهان می‌کند. گرچه هستی صورت دریافتی (دریافت) عین دریافت شدن و پیدایی است ولی خود این ویژگی معمولاً در خود دریافت پدیده عینی هویدا نمی‌شود و مورد توجه قرار نمی‌گیرد بلکه صورت دریافتی غالبا در سیمایِ خودِ پدیده عینی (روی یا نسبت اول دریافت) برای ما نمایان می‌شود درحالی‌که روی و نسبتی هم با خود ما در جایگاه دریابنده دارد. به‌دیگر سخن، عین دریافت یا پیدایی بودن صورت دریافتی، بمعنای پیدایی مطلق و آشکاربودن همه ویژگی‌هایش برای ما نیست، کمااینکه در بسیاری از تجربه‌های شناختی آگاهانه هم که بطور اجمالی از نقش تماشاگری یا دریابنده‌گی خود و فاصله میان خود و آن رویدادها آگاهیم، تصویری دقیق و جامع از خود و دریافت خود نداریم. پس گرچه هستی دریافت عین پیدایی و دریافت شدن است ولی بسان یک هستنده قابل بازاندیشی و دریافتن است و این بدین معنی است دریافتِ دریافت همبودِ ضروری یا ذاتی دریافت نیست. به‌گفته ابن‌سینا: «چه‌بساکه انسانِ شاد، نداند که شاد است مانند کسی که می‌بیند و نمی‌داند که می‌بیند و هنگامی‌که دانست او

آن‌را دیده است درحقیقت ابتدا ذاتش را دانسته و اگر نداند که او دیده است، [فعل دیدن] صورتش در ذهنش پیدا نشده است و بودی در ذهنش ندارد» (۱۳۹۱، ص.۷۹-۸۰)[۱].

به‌همین مناسبت در نظر او عدم شعور فاعل به تخیل یا تصور غایت از سوی خودش در هنگام اراده و بیاد نیاوردن غایت پس از انجام فعل، دلیل بر عدم تخیل و تصورِ غایت و بی‌نیازی فعل ارادی از آن نیست زیرا تخیل، یک چیز و شعور به تخیل [آگاهی از تخیل و خودِ تخیل‌کننده] چیزی دیگر و حفظ آن شعور در خاطر چیزی غیر از آن دو است و چنین نیست که بخاطر نبود یکی از دو امر، انکار وجود تخیل ضروری باشد (۱٤٤۰، ج۲، ص.٤۲۵). بنابراین دریافتِ دریافت که اینجا برابر با آگاهی دریابنده از خودش و فعل دریافت انگاشته شده، با یافته یکی نبوده و لزوماً همراه آن تحقق نمی‌یابد. استدلال او این است که اگر هر تخیلی، شعور به تخیل را درپی‌داشت کار به تسلسل می‌انجامید (۱۳۹۹ج، ص.۲۸۸). اگر هر دریافتی، دریافت دوم (دریافت دریافت) را درپی داشت دریافت دوم هم بناگزیر با دریافت سوم و الی آخر همراه می‌بود. بدین‌سان با دریافت یک چیز، دریافت‌ها و یافته‌های بی‌شماری درخاطر ما گذر می‌کرد درحالی‌که نه تحقق سلسله بی‌پایان دریافت‌ها ممکن است و نه ما چنین حالتی در خود می‌یابیم.[۲]

---

[۱]. به باور صفرنوراله و سعیدی‌مهر(۱۳۹۶) درچارچوب آرای ابن‌سینا آگاهی (درک) بدون درک درک ممکن نیست، ولی ظاهرا ابن‌سینا در اینجا درک دوم را درکی مستقل و اکتسابی می‌شمارد، هرچند درجای دیگر می‌گوید درک‌کننده‌ای نیست مگر اینکه ذاتش را درک می‌کند. بااین‌حال بنظر ما این دو رای تعارضی ندارند، گرچه تبیین آن در گرو بررسی جامعتری از نظر ابن‌سینا درباره‌ی رابطه خودآگاهی و درک است که در این نوشتار نمی‌گنجد.

۲. مساله‌ی یادشده شکل‌ها و جنبه‌های مختلفی دارد. یکی همین است که آیا درک درک (خودآگاهی درک) درکی مجزا و متمایز ازدرک اول است که در کنش شناختی دیگری همچون یادآوری یا تامل در حالتهای ذهنی خود روی میدهد یا آنکه همبود و هم‌بسته‌ی ذاتی همان ادراک اول است؟ به عبارتی آیا خودآگاهی ضمن درک، یک درک اکتسابی مجزا، متعاقب یا همراه درک است یا آنکه مندرج و منطوی در درک اول است؟ انتخاب هریک از این دو گزینه با مسائل دشواری مواجهه است. شگفت آنکه برخی عبارات ابن‌سینا گویای هم‌بودگی و هم‌بسته‌گی درک و آگاهی از خود درک‌کننده است. این ناسازگاری موضوع نوشتاری دیگر خواهد بود. افلاطون مساله‌ی علم به علم را در رساله‌ی خارمیدس و سپس در تئاتتوس

درین چارچوب، دریافتِ دریافت، همان آگاهی از خودِ دریابنده‌ی آن چیز است. بااین‌حال براساس تعریف ابن‌سینا از یقین، دریافتِ دریافت، فراگیرنده معانی دیگری هم هست: «یقین این است که بدانی که آنرا دانسته‌ای و بدانی که می‌دانی که آنرا دانسته‌ای» (۱۳۹۱، ص.۲۱۱). انگاری دراینجا هم علم به علم آگاهی از دریابنده بودن خود، از معانی علم به علم انگاشته است. ولی یقین و محتوای آن یعنی علم به علم جنبه معرفت‌شناختی دارد و از صدق یا مطابقت دریافت با واقع خبر می‌دهد. بنابراین علم به علم، افزون‌بر علم به خود، دربردارنده علم به مطابقت دریافت خود (علم یا معلوم بالذات) با واقع (معلوم بالعرض) است که در مواردی بجز علم به خود (همانجا) و قوا و حالات خود (۱٤٤۰، ج۱، ص.۲۱۵) تنها با استدلال و برحسب نسبت‌های دریافت اول با دریافت‌های دیگر قابل دست‌یابی است، ازآن‌روی‌که معلوم بالعرض جز در تصویرهای نمایان‌شده در دریافت‌های گوناگون، در دسترس مستقیم دریابنده نیست. درنتیجه آگاهی از مطابقت آن با دریافت یا علم (معلوم بالذات)، تنها درچارچوب روابط منطقی آن دریافت با دریافت‌های دیگر ممکن است. بنابراین علم به علم در تعریف یقین، فراگیرنده‌ی

مطرح و دو پاسخ متفاوت بدان می‌دهد. ارسطو گویی با نظر به دیدگاه افلاطون، در کتاب نفس به بحث درباره‌ی خودآگاهی ضمن ادراک حسی می‌پردازد و ظاهرا درک درک حسی را به همان نیروی درک حسی نسبت می‌دهد. این نظر ارسطو در میان مفسران گذشته و حال بحث‌های بسیاری برانگیخته است. ابن‌سینا در موارد متعدد و به شیوه‌های گوناگون این نظر یا این برداشت از نظر ارسطو را بدون نام‌بردن از او نقد می‌کند. فارغ از مباحث تاریخی، این مساله در سنت پدیدارشناسی و فلسفه‌ی تحلیلی موضوع بحث‌های جدی و پردامنه‌ای بوده است. برای آگاهی از مباحث تحلیلی ر.ک:

Higher-Order Theories of Consciousness: An Anthology, Ed. by Rocco J. Gennaro Consciousness, 2004, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam /Philadelphia

برای آگاهی از مباحث پدیدارشناسی ر.ک:

Self- Awareness and Alterity, a phenomenological investigation, Dan Zahavi, New edition Northwestern University Press, 2020.

برای اطلاعات بیشتر درباره‌ی نظر افلاطون و ارسطو ر.ک:

ارسطو(۱۳۶۹).درباره‌ی نفس،(علی‌مراد داودی، بکوشش)، تهران انتشارات حکمت.

افلاطون(۱۳۸۰) *مجموعه آثار*،(محمد حسن لطفی و رضا کاویانی،بکوشش)(جلد۱و۳)،تهران، انتشارات خوارزمی.

1. Victor Caston, Aristotle on Consciousness, 2002.
2. The Perils of Self-Perception: Explanations of Apperception in the Greek Commentaries onAristotle, J. Noel Hubler,2005
3. Aristotle on Self-Knowledge, Klaus Oehler,1974.

آگاهی از نسبت‌های ذهنی دریافت با دریافت‌های دیگر ازجمله ویژگی‌های منطقی همچون کلی، جزئی، ذاتی، عرضی صورت دریافتی (معلوم بالذات) هم هست. درواقع دلیل معقول دوم نامیدن این ویژگی‌ها همین است که از بازاندیشی و مقایسه‌ی دریافت‌ها، بسان حالات ذهنیِ نمایانگرِ دیگری بدست آمده‌اند و به ویژگی‌های ذهنی اشاره می‌کنند. به‌همین دلیل به‌گفته ابن‌سینا در موجودات خارجی ذاتی و عرضی در حمل نیست و نه مبتدا یا خبر بودن و نه مقدمه و نه قیاس و نه مانند این امور. ما از این ویژگی‌ها برای رسیدن از معلوم به مجهول استفاده می‌کنیم و معلوم و مجهول بودن چیزها در قیاس با ذهن است (۱۳۹۹ب، ج۱، ص.۱۲). پس آگاهی از ویژگی‌ها و نسبت‌های ذهنی یا معقول‌های دوم، درگرودریافت دریافت است که بنابر پیش‌گفته‌ها هم‌بسته و دربردارنده آگاهی از یافته معلوم بسان معلوم خود و آگاهی از خودِ یابنده (دارنده‌ی علم) است. پس آگاهی از خودِ یابنده، در شناخت تمامی ویژگی‌های ذهنی نهفته است. یافته یا معلومِ خود بودن، یکی از دو شناسه یا مولفه نحوه هستی یک حالت در ذهن و از دیگرسو نحوه تعین ذهن در قالب حالتِ دریافتی است و همچنان‌که آگاهی از هستی هرچیز پیش‌نیاز همه دریافت‌ها و شناخت‌های دیگر آن است، آگاهی از معلوم بودن معنی یا هویت پیداشده در ذهن، پیش‌نیاز و طلیعه آگاهی از همه ویژگی‌های ذهنی و غیرذهنی دیگر است. در ادامه به بررسی معنای دیگر دریافت دوم در نظریه ابن‌سینا که در این نوشتار مورد توجه است می‌پردازیم.

درستی (تمامیت) دریافت حسی با دریافت دریافت و آگاهی دریابنده از خود

هر چیزی، ویژگی‌ها، لوازم وآثاری گوناگون در چیزهای گوناگون دارد و متناظر با موقعیت بیرونی و همچنین ساختار و شرایط و حالات ذهنی و درونی ناظر، به‌شیوه‌های گوناگون در او و برای او دریافتنی و هویدا می‌گردد. به‌همین مناسبت دریافت‌های گوناگون از یک چیز، برحسب مراتب رسایی و روشنی دریافت و فراگیری ویژگی‌های آشکارشده در آن، به‌شیوه‌های گوناگون طبقه‌بندی و تعریف می‌شوند. ازجمله تقسیم دریافت حسی به احساس صرف و احساس درست. احساس صرف، یافتی پدیده محسوس بدون برانگیختن توجه و آگاهی او از

حالت و مناسبات‌اش با آن است. برابر آن احساس درست (تمام) است که از هم‌آیی و هم‌بودی سه ویژگی یا جزء یا معنی: «دریافت محسوس‌ها، تمییز [یا بازشناسی] آن‌ها از یکدیگر و علم دریابنده به این که او آنرا درمی‌یابد و تمییز می‌دهد» (۱٤۰۰، ص.۳۱) در یک دریافت پیدا می‌شود.

دراین چارچوب احساس صرف مانند یافت و پیدایی رنگ زرد این سیب در بینایی یا مزه‌ی شیرین آن در چشایی انسان است و احساس درست (تمام) آن بنابر تعریف، افزون‌بر تمایز و تشخیص ویژگی محسوس، با تمییز یا بازشناسی آن از یافته‌های (ویژگی‌های محسوس) دیگر است. برای نمونه دیدن این سیب، دریافتی درست (تمام) است اگر زردی‌اش ببینم و شیرینی‌اش آنرا بچشیم و زردی‌اش را از زردی‌ها و همچنین رنگ‌های دیگر و شیرینی آنرا از شیرینی‌ها و مزه‌های دیگر و بطورکلی این سیب را بعنوان دارنده این ویژگی‌ها از هر سیب و جسم دیگری بازشناسم و با آن‌ها یکی نگیرم. ولی هر حسی تنها یک یا چند ویژگی (محسوس بالذات خودش) را درمی‌یابد و از یافته‌های حواس دیگر آگاهی ندارد و آن‌ها را حس نمی‌کند، حال‌آن‌که تمییز یک ویژگی از ویژگی دیگر، درگرو تصور یا ملاحظه همزمان آن‌ها و همچنین ملاحظه نسبت‌شان یعنی تفاوت و شباهت آن‌ها و حکم به مغایرت آن‌هاست. بینایی رنگ‌ها را می‌بیند و برای تمییزشان از یکدیگر به‌کارمی‌آید ولی صدا را نه می‌بیند و نه می‌شنود. پس تمییز یک یافته حسی از یافته دیگر از هیچ حسی برنمی‌آید. البته ابن‌سینا حس‌های ظاهری را برای احساس کافی ندانسته و آن‌ها را بخش‌ها و ابزارهای دریافتی نیروی یکتایی بنام حس مشترک می‌داند که برحسب حیثیت‌های مختلف و پیوندهای گوناگون با حواس و اندامشان، دریافت‌های گوناگونی دارد (۱٤۰۳، ص.۳۵۸؛۱٤۰۰، ص.۳۲؛ ۱۹۵۹م،ص.۱٦۵) به‌این‌ترتیب آثار گوناگون (صور ویژگی‌های حسی) درآمده از جسم در حس‌ها و اندام گوناگون آن، در حس مشترک جمع و دریافت می‌شوند و بدین‌لحاظ حس مشترک مقید به دریافت یک ویژگی خاص نیست و توانایی دریافت و بازشناسی آن‌ها را دارد. درواقع نزد ابن‌سینا همین جمع و تمییز محسوسات و ملاحظه‌ی شباهت‌ها و تفاوت‌هاست که ما را به وجود نیروی حس‌کننده‌ی

دیگری غیر از حواس رهنمون می‌سازد (۱٤۰۳، ص.۳٦۲؛۱٤۰۰،ص.۳۲؛ ۱۹۵۹م، ص.۱٦۳). بااین‌حال او تمییز را کار عقل می‌داند (۱۹۵۹م، ص۱٦۳). دلیلش این است که احساس دریافتی جزئی صرفاً معطوف به چیز بیرونی و نمایانگر خود آن است ولی حکم به مغایرت چیز دریافت‌شده از دیگری، دریافتی در نسبت با دیگری و همراه با دریافت دیگری است و غیر از دریافت اول است. به‌دیگر سخن تمییز چیزی از دیگری (حکم به مغایرت‌شان) نیازمند تصور آن چیز به‌همراه تصور دیگری و ملاحظه شباهت‌ها و تفاوت‌ها آن‌هاست که دریافتی دیگر (دریافت دوباره آن دریافت‌ها) است. ولی دریافت حسی از جنس یافته‌اش (ویژگی محسوس) نیست و بدین‌روی با نیروی حس (چه آنرا به حس‌های گوناگون نسبت دهیم یا به نیروی یکتای حس مشترک) قابل دریافت نیست. در نظر ابن‌سینا «هر حسی محسوس خودش را درمی‌یابد و [همچنین] عدم محسوس‌اش را درمی‌یابد، بدین‌سان [دریافتش از] محسوس‌اش بالذات و عدم محسوس‌اش مانند تاریکی برای چشم و سکوت برای گوش بالقوه است و نه بالفعل. (۱۹۵۹م، ص.٦٦-٦۷) کار بینایی و شنوایی تنها دیدن رنگ و شنیدن صدا است و در نبود نور (تاریکی) و صدا، چیزی برای دیده یا شنیده شدن وجود ندارد. ندیدن و نشنیدن، نبود حالت یا بی‌کنشی و از این جهت نادیدنی و ناشنیدنی‌اند و بینایی و شنوایی را یارای آن نیست که از بی‌کنشی خود در تاریکی یا سکوت خبر دهند و دریافت عدم وجود محسوس را صرفاً بطور بالقوه و برمبنای توانایی بالفعل‌شان در دیدن و شنیدن می‌توان به آن‌ها نسبت داد. درواقع توان بینایی و شنوایی محدود به دریافت دیدنی‌ها و شنیدنی‌هاست حال‌آن‌که خود دیدن از سنخ دیدنی‌ها (رنگ) و شنیدن از سنخ شنیدنی‌ها (صدا) نیست. بقول ابن‌سینا (۱۹۵۹) دریافت رنگی نیست که دیده و نه صدایی که شنیده شود (ص.٦۷)[1]. به‌دیگر سخن گستره یافته‌های نیروی حس (چه آن‌را یکی بدانیم و چه چندین) از ویژگی‌های محسوس فراتر نمی‌رود و پدیده‌هایی از سنخ فعل دریافت حسی را دربر ندارد. پس حس کردن از سنخ یافته‌های خودش نیست و

---

۱ . بنظر می‌رسد این عبارت نقدی بر دیدگاه ارسطو(۱۳۷۸،ص.۱۷۵) در بند ب۴۲۵-۱۰-۱۵ است که در آن ادعا می‌کند آنچه حس می‌کند حس کردن خودش را درمی‌یابد.

در خودش یا حس کردنی دیگر در نقش فعل دریافت آشکار نشده و از احساس‌های دیگر متمایز نمی‌شود. این ناخودآگاهیِ (عدم دریافت خود و فعل خود) ناشی از ابزارمندیِ احساس (۱۹۵۹م، ص.۲۱۸)، مانع از دریافت دوباره صورت‌های دریافتی و بازشناسی آن‌ها است.

صورت یافته حسی همانند صورت خیالی است که بنظر ابن‌سینا صورتی جزئی و مندرج در بخشی از اندام بدن بوده و با مشخصه‌های آن بخش متعین و از صورت‌های جزئی دیگر متمایز می‌گردد (۱۹۵۹م، ص.۱۹۳) و بازشناسی آن از دیگری، دریافتی دیگر و برابر با پیدایش صورت جزئی دیگری است که در آن هردو صورت جزئی دو ویژگی جمع شده باشند. اما دریافت جزئی از هر چیز درگرو اثرپذیری از آن است و صورت جزئی آن دو یافته، اکنون از حالات و صور خود حس مشترک بوده و اثری در آن برجای نمی‌گذارند و بدین‌لحاظ برای خودش دریافتنی نیستند. بهمین دلیل ابن‌سینا حکم را دریافتی از جنس دریافت محسوس نمی‌شمارد (۱۹۵۹م، ص.۱٦٦).

احساس درست، شامل دریافت محسوس (پیدایش صورت آن در حس) بازشناسی صورت دریافتی(یافته) از صورت‌های دریافتی(یافته‌ها) دیگر و آگاهی دریابنده از خود است. بنظر ابن‌سینا تنها دریافت‌های عقلی خودآگانه هستند (۱۹۵۹، ص.۲۱۸؛ ۱۳۹۹الف، صص.۳٦-۳۷؛ ۱۳۹۹ج، ص.۳۵۸) بهمین دلیل دریافتِ دریافت را به فعالیت عقلی‌اش نسبت می‌دهد و می‌گوید «[عدم محسوس یا عدم درک] را با فعل عقل یا وهم درمی‌یابد» (۱۹۵۹، ص.٦۷). لذا چه همه احساس‌ها را به یک نیرو نسبت دهیم یا به‌نیروهای گوناگون، احساس درست یک دریافت حسی محض نیست بلکه برآیند فعالیت‌های نیروهای شناختی گوناگون است. دریافتی مانند این زردِ شیرین، سیب است که در آن به همانی یا غیریت دو چیز حکم شده، برپایه نگره ابن‌سینا، احساسی درست و دربردارنده آگاهی از خودِ دریابنده (دریافت دریافت) آن ویژگی‌ها است به این دلیل که زردی و شیرینی بسان دو یافته یا محتوای حسی دو دریافتِ جدا برای دریابنده نمایان شده‌اند؛ بدان‌سان‌که هریک از آن‌ها را درجایگاه یک دریافت (صورت دریافتی) منحصربفرد خود دیده و به همانی موضوع – ابژه‌ی آن‌ها حکم کرده است. به‌طورکلی در رأی

ابن‌سینا حکم کردن چه حکم به وجود خارجی و چه حکم به همانی و غیریت و مانند آن، دریافتی نامحسوس (۱۹۵۹م، ص.١٦٦) و در خور فعالیت عقلی است بدان‌روی که مقایسه دو یافته مستلزم آگاهی از آن یافته‌ها (صورت دریافتی) در نقش یافته (صورت دریافتی) است و ازآنجاکه یافته، یافته دریابنده و حالت اوست آگاهی از آن در این نقش بمنزله‌ی آگاهی دریابنده از خودش در نقش دریابنده آن یافته است.

بنابراین گزارش، احساس درست، از برآیند کنش‌های نیروهای دریابنده مختلفی هم‌چون حس و خیال (حافظه) و عقل بدست می‌آید و آمیزه‌ای از کنش‌های دریافتی چند نیروی شناختی است. اما این چشم‌انداز چالش‌برانگیز است، ازآن‌روی‌که جدایی نیروی‌های دریابنده برابر با جدایی فعل آن‌ها (دریافت‌ها) و جدایی یافته‌هایشان است؛ حال‌آن‌که تمام‌کننده هرچیزی قاعدتاً مندرج و منطوی در خود آن و پیوسته و همبسته آن است. بدین‌سان یگانگی احساس درست چطور توجیه و تبیین می‌شود درحالی‌که فعل دو نیروی مختلف (عقل و حس) با دو یافته مختلف (پدیده عینی و خود دریابنده) است[1]؟ به‌دیگر سخن برپایه این تعریف، احساس درست نمایان‌گر معانی و یافته‌های متفاوتی (پدیده عینی و خود دریابنده یا حالتش در هنگام دریافت) برآمده از فعالیت نیروهای دریافتی متفاوت (عقل و حس و خیال) در دو یا چند مرحله است، حال‌آن‌که کنش دریافتی یگانه مابه‌ازاء یا متعلَق یا یافته یگانه‌ای خواهد داشت. در بندهای آتی در طی واکاوی و پاسخ‌گویی به پرسش‌ها، سعی خواهیم کرد برخی رویه‌ها و سویه‌های بنیادی ایده‌ی اصلی این نوشتار یعنی بدن‌مندی خودآگاهی مندرج در دریافت حسی را نشان دهیم.

---

[1] . صورت کلی‌تر این پرسش‌ها این است که اصولا تحقق چند نیروی دریابنده در انسان چگونه ممکن است و نحوه‌ی عمل هریک و رابطه‌ی آن‌ها با یکدیگر در دریافت‌های گوناگون چیست و چگونه می‌توان آنرا با شهود عمومی انسانی از هر دریافت و شناختی بسان دریافت و شناخت خود همساز و جمع کرد؟ واکاوی و پاسخ شایسته‌ی این پرسش‌ها که در آثار اندیشمندان و مفسران ابن‌سینا بگستردگی موضوع چالش و بحث بوده خارج از چارچوب این نوشتار است. برای اطلاع بیشتر ر.ک: التحصیل بهمن‌یار، المعتبر ابوالبرکات بغدادی، المباحث و الشکوک مسعودی، المباحث المشرقیه و شرح اشارات فخرالدین رازی، شرح اشارات نصیرالدین طوسی، الاسفار الاربعه، ج۸

یگانگی دریابنده (فاعل شناسا)

اختلاف دریافت‌ها دو خاستگاه دارد اختلاف و گونه‌گونی چیزها و ویژگی‌های دریافتنی و همچنین اختلاف و گونه‌گونی نیروها یا توانایی‌های دریافتی. صرف‌نظر از اختلاف ناشی از چیزها و ویژگی‌ها، نیروی‌های دریافتی مختلف، در برابر چیزی یگانه، کنش‌های مختلفی داشته و شناخت‌های مختلفی از آن به‌دست‌می‌دهند: حس بینایی و چشایی شیرینی و زردیِ سیب، وهم خواستنی‌بودن و عقل، شباهت، اختلاف، همانی و غیریت زردی با شیرینی و یافته‌های دیگر و در نهایت سرشت و ماهیتش را نمایان می‌کند. این‌ها، اختلاف‌های زاده سرشت مختلف نیروهای دریابنده و نحوه کنشگری آن‌هاست که ابن‌سینا با اصطلاحاتی مانند دریافت بدون فعل (اثرپذیریی صرف)، دریافت با فعل (اثرپذیری و اثرگذاری همزمان)، دریافت درونی و بیرونی، اولی و دومی، صوری و معنوی و مانند از آن یاد می‌کند (۱۹۵۹م، ص.۴۳). بااین‌حال این نیروها نه خودبسنده، بلکه شاخه‌ها و فروع نفس (۱۹۵۹م، ص.۳۱؛۱٤٤۰،ج۲، ص.۳۰٦) و به‌تعبیری از معلول‌ها یا آثار آن هستند (۱٤۰۳، صص۳۸۳-۳۸٤) که از حیثیت‌ها و شئون گوناگون ذاتی آن دربرابر استعدادهای گوناگون بخش‌ها و اندام‌های بدن برآمده‌اند (۱۹۷۸م، ص.٥٤). ازاین‌رو هستی یا ذات قوا از آنِ نفس (۱۳۹۱، صص۲۰٤-۲۰٦) و فعل آن‌ها فعل نفس است. به‌دیگر سخن اختلاف نیروها-توانایی‌های مختلف نفس به وحدت فعل دریافت آسیب نمی‌زند زیرا نفس هویتی یگانه است که لایه‌هایِ مختلف، متناظرِ توانایی‌ها و آثار مختلف در ساختار شناختی دارد و بفراخور هر موقعیت و مناسبتی با موضوع - ابژه‌ای یگانه، دریافت -کنش یگانه‌ای با لایه‌های متناظر مختلف از آن سر می‌زند.

هر دریافتی (صرف‌نظر از خاستگاه بیرونی) برآمد و برآیند فعالیت‌های خاص لایه‌های شناختی در شرایط خاص است و درست بودنش گواه کمال و درستی فعالیت آن لایه‌ها است. احساسِ صرف که جز اثر پیدایِ ویژگی محسوس (مانند پیدایی رنگ سیب برای بیننده) نیست، به‌دلیل عدم فعالیت لایه‌های خودآگاه عقلی یا وهمی، به آگاهی دریابنده از یافته حسی درجایگاه یافته خود (آگاهی از نسبت یافته با یابنده) نمی‌انجامد. درنتیجه بازشناسی آن یافته از یافته‌های حسی دیگر نیز روی‌نمی‌دهد. همان‌طورکه هر تخیلی همراه با شعور به تخیل و حکم به این‌که

او تخیل می‌کند نیست (۱۳۹۹ج، ص.۲۸۸). یا گاهی انسان شاد نمی‌داند که شاد است و بیننده نمی‌داند که می‌بیند (۱۳۹۱،ص.۷۹–۸۰).

شعور به دیدن یا آگاهی از خودِ بیننده افزون‌بر پیدایی جسم در قالب رنگ آن، به پیدایش صورت دیده‌شده در ذات دریابنده (۱۳۹٦، ص.۵۰۲–۱۷۳) یا همان آگاهی از خودِ بیننده آن جسم رنگی منتهی می‌شود. در چنین دریافتی سلسله‌ای بهم‌پیوسته و یکپارچه از کنش‌های شناختی گوناگون روی می‌دهد. به‌گفته ابن‌سینا شعور من به این‌که من می‌بینم و می‌شنوم کار نفس حیوانی یا نفس ناطقه بیاری نیروی وهم است چنان‌که صورت حسی به‌تندی یا آنی از حس بیرونی به حس مشترک و سپس به فکر (مصوره) و وهم [و درنهایت به نفس] می‌رسد [رسیدنی درپسِ رسیدن که همان] تصور درپسِ تصور مکرر است (۱۳۹٦، صص.٤٤٥–٤٤٦). بااین‌حال رسیدن‌ها یا تصورها یا کنش‌های مکرر در «من این سیب را می‌بینم»، به‌معنای دریافت‌های مکرر جزئی از سیب نیست؛ زیرا باور یا حکم «من این سیب را می‌بینم» در فراغت از فعالیت‌های دیگر و توجه و هشیاری نسبت پیرامون، پیدایی و نمود یگانه‌یِ یکباره‌ای از مشارالیه برای من است که بنابر جستارهای پیشین، عین هستی و بود آن است. به‌دیگر سخن از نگاه پدیدارشناختی نحوه هستی و بود آگاهی همان نمود یا پدیدار یگانه‌ای آن است. بدین‌روی است که ابن‌سینا می‌گوید نیروهای کنشگر شناختی باوجود چندگانگی، در دریافت مشترک‌اند همانطورکه نیروهای چندگانه‌ی جنبشی در شوق (میل) مشترک‌اند (م۱۹۷۸، ص.۱۱٤). پس احساس درست، بااین‌که با مشارکت نیروها و به تعبیری لایه‌های دریافتی کنش دریافتی گوناگون پیدا شده، دریافتی یگانه‌ای است و یافته‌های ظاهرا مختلفش، رویه‌های مختلف ولی بهم‌پیوسته و همبسته‌ی حقیقی یگانه‌اند.

در ادامه خواهیم گفت که صورت حسی دریافت‌شده و آگاهی دریابنده از خود بسان دریابنده، دو روی – سوی مختلف ولی به‌هم‌بسته و پیوسته یک فعل با هستی عینی یکپارچه و یگانه است که یگانگی نمود یا پدیدار احساس درست را توجیه و تبیین می‌نماید.

پیوند معانی سه‌گانه مندرج در احساس درست و درستی دریافت در دریافت دوم

هر دریافتی از جمله احساس، نمایانگر و درباره چیز دریافت‌شده است و هستی و سرشتش – صرف‌نظر از نسبت با دریابنده – تابع نحوه‌ی هستی چیز است و برحسب آن، معین و شناخته می‌شود، مثل نحوه خاص احساس کنونی من از این سیب که برحسب نوع یافته (مزه شیرین آن) چشیدن سیب خوانده می‌شود. به‌همین‌نحو دریافت دوم (دریافتِ دریافت چیز) نیز که نمایانگر و درباره دریافتِ چیز است تابع نحوه دریافتِ چیز یا پیدایی آن برای دریابنده است و سرشت و هویتش را از آن می‌گیرد. ولی همان‌طورکه گفتیم خود دریافت، تابعِ چیزِ دریافت‌شده است. بنابراین دریافت دوم هم تابع خود چیز دریافت‌شده و هم تابع نحوه دریافت آن (تابع تابع چیز) است و متناظر با اختلاف و دگرگونی آن‌ها، اختلاف و دگرگون می‌پذیرد؛ مثل آگاهی من از خود در دریافت حسی این سیب (دیدن زردی آن) بعنوان بیننده آن در برابر آگاهی من از احساس قبلی‌ام (چشیدن شیرینی آن) درسیمای چشنده آن و این دو در برابر آگاهی من از خود بسان شنونده هنگام گوش دادن به صدای پرنده.

دریافت دوم در جایگاه دریافتی مستقل از دریافت اول نمایان‌گر دو چیز است یکی چیز بیرونی و دیگری نحوه دریافتش از سوی دریابنده یا پیدایی‌اش برای او. دریافت دوم ازآن‌روی‌که معطوف به دریافت چیز است، چیز بیرونی را به‌همان شیوه‌ای که در دریافت اول پیدا شده بود، نمایان می‌کند، چنان‌که گویی یافته و محتوایی مشترک با دریافت اول دارد و بازنمای دوباره همان چیز بهمان شیوه است. محال بودن این نتیجه نشان می‌دهد که فرض مستقل بودن دریافت دوم از دریافت اول نادرست است. بنابراین دریافت اول مندرج در دریافت دوم و به تعبیر دیگر دریافت دوم دربردارنده دریافت اول یا امتداد آن است. به بیان دیگر روی دوم صورت دریافتی (دریافت) یعنی نسبتش با دریابنده معطوف به روی اول آن یعنی نسبتش با پدیده بیرونی، و متناسب با آن و از منظری دیگری با آن یگانه و بهم‌پیوسته است که در احساس صرف، ناپیدا بوده و از دید دریابنده پنهان می‌ماند و همین ناپیدایی (ناآگاهی از حالت خود در احساس صرف) بمعنای عدم تمامیت یا تحقق ناتمام هستی صورت دریافتی است. بنظر می‌رسد ابن‌سینا در چارچوب همین دیدگاه، آگاهی دریابنده از خودش را مایه درستی یا

تمامی احساس شمرده است، ازآن‌روی‌که آگاهی از خود همان نسبت صورت دریافتی با دریابنده است و پیدایی‌اش برابر با تمامیت و احساس است.

درست است که هستی صورت دریافتی هر چیزی، عین دریافت‌شدن و پیدایی آن (در سیمای چیز بیرونی) برای دریابنده است ولی ازآن‌جاکه صورت برآمده از احساس صرف، روی دومش (تعلق به دریابنده و نحوه دریافته‌شدن یا پیدایی چیز بیرونی برای او) را نشان نداده، هنوز به‌تمامی پیدا نشده و به‌عبارتی هستی (پیدایی) آن ناتمام است. با آگاهی دریابنده از آن (پدیده بیرونی) بسان دریافت یا حالت خود در دریافت دوم، روی دوم دریافت (اول) نمایان و بدین‌سان هستی (پیدایی) آن به‌تمامی محقق می‌گردد. از این منظر دریافت دوم، کنش تمام‌کننده دریافت اول و شبیه حرکتِ استکمالی چیزی از حالت بالقوه به حالت بالفعل و نیل به کمال است. دریافتِ دوم یعنی دریافتِ دریافت چیز، معطوف به دریافت آن چیز است و از درون آن دریافت، معطوف به خود آن چیز است و بدین‌روی دلالتی جداگانه و مستقل از دریافت اول به پدیده‌ی عینی ندارد، بلکه نسبت آن چیز با دریابنده در دریافت اول (صورت دریافتی) را نشان می‌دهد. درواقع معطوف بودن دریافت دوم به چیز پی‌آمد معطوف بودن دریافت اول به آن چیز و معطوف بودن دریافت دوم به دریافت اول است. به‌تعبیری پیوند بنیادی روی دوم با روی اولِ یافته محسوس، حکم به همانی یافته دریافت دوم و اول را میسر کرده و یگانگی هویت تصویر یافته نهایی در آگاهی (دریافت درست) را موجه می‌سازد.

احساس صرف ناخودآگاه است یعنی دریابنده صورت مندرج در حس خود را در نقش محسوس بیرونی درمی‌یابد، بی‌آن‌که متوجه درونی بودنش گردد. به‌دیگر سخن احساس صرف منحصراً معطوف به محسوس بیرونی است و هیچ نشانی از هیچ چیز دیگر از جمله نسبتش با دریابنده و با محسوس‌های دیگر ندارد. درحالی‌که تمایز محسوس از محسوس‌های دیگر یک ویژگی نامحسوس است و درک آن (بازشناسی محسوس از دیگری) در گرو ملاحظه آن بسان دریافت خود و سپس مقایسه‌اش با دریافت‌های دیگر و اگاهی از شباهت و تفاوت و همانی و مغایرت آن‌هاست. چنین شناختی، فعالیتی عقلی و مستلزم آگاهی از پدیده عینی بسان متعلَقِ

دریافت یا معلوم خود و به تعبیری آگاهی دریابنده از خود در نقش دریابنده آن است. بنابر این گزارش احساس ناتمام با دریافت حسیِ همانندِ صرفِ دیگر مثل دیدن دوباره آن در شرایط متفاوت، تمام نمی‌شود، چراکه مواجهه و احساس دوباره همانند، زمانی کارساز است که دریابنده از دریافتش آگاه بوده و در مقایسه‌ای ذهنی با دریافت‌های دیگر، مبهم بودن یافته‌اش را دریابد و سپس در کوشش برای دریافت روشن، با مشاهده دوباره آن چیز و برابر نهادن این صورت حس‌شده با صورت حس‌شدهی اول (یعنی ملاحظه صورت دوم در نقش صورت همان چیزی که در دریافت اول نمایان شده بود)، به تصویری روشن از دست یابد. ولی ابهام یا روشنی دریافت از ویژگی‌های ذهنی‌ای است که در مقایسه با دریافت‌های دیگر آشکار شده و آگاهی از آن فرع بر آگاهی از دریافت (صورت دریافتی) بسان دریافت خود است، درحالی‌که معطوف بودن تمام توجه دریابنده به‌خود پدیده بیرونی در احساسِ صرف (ناتمام) و درنتیجه بی‌خبری او از درونی بودن یافته، او را از حکم به مبهم بودن یافته یا صورت دریافتی بازمی‌دارد. به‌نظر ابن‌سینا از یکسو لازمه ادراک حسی، حکم دریابنده به دریابنده بودن خودش است (۱۳۹۱، ص.۲۷۱) و از سوی دیگر حکم، حاصل فعالیت فکر و عقل است. به‌همین دلیل می‌گوید «هر چیزی را که با حس درمی‌یابی، از رویی با عقل درمی‌یابی (۱۳۹۱، ص.۳۵۸). ضمن آن‌که احساس صرف را نه علم و دانستن بلکه راهی به معرفت آن می‌داند (۱۳۹۱،ص.٤٤۳).

احساس درست مانند هر دریافتی، روی–نسبتی با حس‌کننده و حس‌شده دارد روی بیرونی همان صورت – اثرِ پیدایِ (حس‌شده) شی – ویژگیِ بیرونی است و روی درونی همان فرایند ذهنی بازشناسیِ صورت – اثر پیدا درجایگاه صورت – اثر پیدای برای خود حس‌کننده و سپس تمییز آن از صورت–اثرهای پیدای دیگر است. این فرآیندهای ذهنی، فعالیت‌های خودآگاهانه، خودانگیخته و خودکار هستند و به‌همین‌روی به خودآگاهی دریابنده (آگاهی او از خود در نسبت با محسوس) و تمییز آن از یافته‌های دیگر و همچنین درک سایر نسبت‌های درونی آن می‌انجامند.

ابن‌سینا با این‌که عقل را تمییز دهنده صور محسوس می‌شمارد غالباً دریافت امور جزئی را به حس و امور کلی را به عقل نسبت می‌دهد. ولی در این صورت عقل نمی‌تواند صور جزئی حس مشترک را ملاحظه کرده و درباره آن‌ها داوری کند و برای دریافتن «این زردِ شیرین، سیب است» قوه‌ای فراتر و در عین‌حال توانا بر دریافت موضوع – ابژه‌ی هردو بایست؛ زیرا حکم به همانی (یا غیریت) ویژگی – صورت جزئی با یک ویژگی – صورت کلی، نیازمند جمع و ملاحظه یکباره آن‌هاست درحالی‌که حس، صورت جزئی (این زرد، این شیرین) و عقل ویژگی کلی سیب را درمی‌یابد. چنین می‌نماید که عبارت «وقد نمیّز نحن بینهما» (۱۹۵۹م، ص.۱٦۳) به همین نکته اشاره دارد؛ به‌این‌ترتیب که ما درجایگاه فاعل شناسای یگانه، با اندام –نیروهای حسی دو صورت– ویژگی جزئی را یافته و با عقل آن‌ها را در مقوله‌های رنگ زرد و مزه شیرین بازشناسی و از همدیگر متمایز می‌کنیم؛ در «این زرد شیرین است» همانی آن‌ها در هستی را تشخیص و در «این زردِ شیرین، سیب است» با حکم به سیب بودن، کثرت و چندگانگی آن در وحدت مقوله – مفهوم سیب جمع می‌کنیم. بدین‌سان احساس درست با رونمایی از رویه‌های مختلف یافته محسوس، ساختاری چند لایه‌ی و عین‌حال یگانه و یکپارچه را بازمی‌تاباند.

به‌این‌ترتیب چنین می‌نماید که احساس درست بر اثر فعالیت‌های مختلف دو نیروی شناختی مختلف دو موضوع – ابژه‌ی متمایز دارد یا معطوف به دو چیز است: پدیده‌ی محسوس (بیرونی) و دریابنده حسی (درونی). ولی یگانگی تصویر نهایی چیز نزد ما (یگانگی دریافت نهایی ما) و معطوف بودن دریافت (روی) دوم به دریافت (روی) اول نشان می‌دهد آن نیروها، لایه‌ها یا شئون مختلف ساختار شناختی دریابنده‌ای یگانه‌اند که برحسب ویژگی‌های مختلف‌شان آثار مختلف ولی به‌هم‌بسته‌ای دارند و در نهایت تصویری یکپارچه از چیزها به‌دست‌می‌دهند. پس دریافتی مانند «این سیب است» که با دیدن زردی یا چشیدن شیرینی‌اش برای من پیدا شده، بااین‌که برآمد کنش‌های نیروهای مختلف حسی و خیالی و عقلی است ولی یگانگی دریافت و آگاهی من از ان و بتعبیری یگانگی نمودِ شی برای من، خودِ هستیِ یگانه و جمعی آن دریافت است که تنها برحسب تحلیل ذهنی و تعریف ماهوی به آثار مختلف نیروهای مختلف نسبت

داده می‌شود. بافرض کلی بودن همه دریافت‌های عقلی، بازشناسی یافته حسی از یافته‌های دیگر از سوی عقل همان قراردادن آن در مقوله کلی (یا فهم کلی از آن) و برابر با بازشناسی مطلق آن از همه یافته‌های حسی دیگر است ازآن‌روی‌که صورت کلیِ شی، آن‌را از همه چیزهای ناهم‌نوع و صورت جزئیِ حاویِ مشخصه‌های جزئی آن، آن‌را از چیزهای هم‌نوع متمایز می‌کند. بااین‌حال فرقی نمی‌کند که بازشناسی یافته حسی را دریافتی کلی و برابر با بازشناسی مطلق آن بدانیم یا این‌که صرفاً معنای محدودی از بازشناسی را درنظر داشته باشیم، زیرا هردوی آن‌ها فرایندهای ذهنی و معطوف به ویژگی‌ها و نسبت‌های ذهنی یافته(دریافت) بوده و در نهایت تصویری یکپارچه از آن بما می‌دهد.

دریافت یک چیز اثر خاص و بتعبیر دیگر لازمه آن (۱۳۹۱، ص.۱۹۱) است که در موقعیت و شرایط خاص در دریابنده پیدا می‌شود. لازمه چیز، خصوصیتی عرضی و درعین‌حال همبود و هم‌بسته آن است. هم‌بودی و هم‌بسته‌گی لازم و ملزوم گاهی بی‌واسطه و گاهی بواسطه لازمه دیگر پیدا می‌شود (۱۳۹۹ب، صص۳۵-۳٦) و گرچه جدایی‌اش از چیز بنابه‌فرض و به‌تعبیر ابن‌سینا برحسب ذهن مطلق قابل فرض و تصور است ولی در دنیای واقعی ناممکن است (۱۳۹۹ب،ص.۳٦). پس دریافت‌شدن و پیدایی چیز برای فاعل شناسا، دست‌کم در شرایطی خاص (بودن فاعل شناسا) ویژگی ضروری و جدایی‌ناپذیر آن است. این اثر یا لازمه خاص (هستی صورت دریافتی) درسیمای چیز خارجی و نه اثر آن در دریافت اول نمایان می‌گردد و هویت واقعی یعنی «اثر و لازمه چیزی در چیزی بودنِ آن» پنهان می‌ماند. پس گرچه هستی آن در دریابنده عین پیدایی آن برای اوست ولی هویت واقعی آن پنهان می‌ماند. بدین‌روی دریافت اول پیدایی و درنتیجه هستی ناتمامی دارد که در دریافت دوم بتمامیت می‌رسد. همچنانکه در مورد ویژگی‌های شی خارجی هر شناختی پیش از آگاهی از این‌که چه چیزی را شناخته‌ایم شناخت ما ناتمام است؛ دریافت تمامی نداریم اگر ندانیم یافته ما همان اثر و لازمه شی در ما و به‌تعبیری حالتی برآمده از آن درماست نه خود آن.

در سطور آتی روشن می‌شود که بدلیل سرشت جسمانی احساس و نیروی حس و اندام آن، آگاهی از خود دریابنده در احساس درست بناگزیر دریافتی بدمند خواهد بود.

ابزارمندی-بدمندی احساس و رابطه‌ی آن با خودآگاهی مندرج در آن

احساس از نگاه ابن‌سینا دریافتی ابزارمند است، یعنی ویژگی‌های محسوس بالذات تنها به‌یاری حس‌ها و اندام‌های حسی مربوطه دریافتنی هستند و با تباهی این اندام – نیروهای بدنی، توانایی دریافت آنها هم از بین می‌رود، زیرا ازیک‌سو بن‌مایه احساس، اثرپذیرفته‌شده از پدیده مادی در شرایط معین زمانی، مکانی وضعی و مانند آن است که تنها از دریابنده بدنمندِ مادی برمی‌آید (۱۳۳۱، ص.۳۰؛ ۱۹۵۹، ص.۱۸۸) از سوی دیگر گوهر غیرمادی نفس، بدون پیوند یا بستگی به بدن، عاری از ویژگی‌ها و مشخصه‌های مادی بوده و نسبتی یکسان با همه‌ی پدیده‌های مادی دارد و بدین‌لحاظ نمی‌تواند رابطه ویژه‌ای با یک محسوس خاص برقرار نموده و شرایط و نسبت‌های بایسته احساس آن ویژگی محسوس را برآورده ساخته و آنرا دریابد (۱۹۵۹م، ص.٦٤). بنابراین انسان بدون بدن، توانایی و شایستگی احساس چیزها را ندارد. افزون‌براین مواردی مانند دگرگونی احساس متناسب با دگرگونی موقعیت ناظر نسبت به محسوس، عدم دریافت محسوس درپی از بین رفتن آن شرایط و نسبت‌ها، اختلاف احساس برحسب اختلاف ویژگی‌های کلی و جزئی زیست طبیعی بدن حیوانات و همچنین لزوم برخورداری هر فرد دیگری برای داشتن احساس مشابه از همان شرایط و موقعیت‌ها، وابستگی احساس در اصل تحقق و نحوه‌ی پیدایی (دریافت) محسوس برای دریابنده به ویژگی‌های ساختاری کلی و مشخصه‌های جزئی (حس‌کننده و حس‌شده) و بدنمندی سرشت آن‌را برجسته‌تر می‌نمایاند. همچنین حرکت ارادی ما بسوی چیزی معین برای قرارگیری در موقعیت مناسب و کوشش برای براوردن شرایط احساس آن (مانند دیدن یا بساویدن آن)، از شعور یا آگاهی اجمالی و پیشینی ما از نسبت‌ها و شرایط درخورِ احساس آن چیز خبر می‌دهد. پیشینی بودن آگاهی از شرایطِ بدنی – فیزیکیِ بایسته احساس نسبت به خود احساس، گواه دیگری بر رابطه ضروری و ساختاری حس و اندام حسی و ویژگی‌ها و نسبت‌های آن با محسوس است که به‌طورضمنی

در خودآگاهی مندرج در احساس‌های گوناگون بروز یافته و به‌تدریج دریافت و تصوری اجمالی و کلی و پیشینی از شرایط تحقق آن دریافت به ما می‌دهد. حال چنانچه نحوه احساس و محتوای آن (نحوه پیدایی محسوس برای دریابنده) با ویژگی‌ها و حالات کلی و جزئی بدنی دریابنده و نسبتش با محسوس تناسب داشته باشد، خودآگاهی مندرج در احساس نیز هم‌چون بخشی از آن کنشِ دریافتیِ یگانه، با محتوای آن (پدیده عینی و نحوه‌ی احساس آن) متناسب بوده و از ویژگی‌ها و حالات بدنی دریابنده و نسبت‌های متناظرش با یافته عینی متأثر می‌گردد و تصویری بدن‌مند از انسان فراروی او می‌نهد. به‌این‌ترتیب احساس درست با آشکارکردن پدیده عینی و نحوه دریافت، آگاهی و تصوری بدن‌مند از خود متناسب با پدیده عینی و نحوه دریافتش به ما می‌دهد، چنان‌که هنگام دیدن سیب، خود را بیننده زردی و هنگام خوردنش خود را چشنده آن و با حکم به «این سیب است» خود را درک‌کننده هستی آن می‌یابیم. بدین‌لحاظ خودآگاهی یا دریافت انسان از خود در احساسِ درستِ چیزها یا در بازاندیشی درباره آن‌ها، برآمد دریافت چیزها بوده و برحسب اختلاف دریافته‌ها مختلف است و متناسب با آن تازه و دگرگون می‌شود. خودآگاهیِ همراه دریافت، جزء اخیر، تمام‌کننده و کمال دریافت است و همانند خود آن، دریافتی جزئی و نوپیدا است و متناسب با آن یافته‌ای نوپیدا (نحوه بودن یا حالتی نو) در آن و با آن آشکار می‌شود. تصور یا انگاره ذهنی ما از خود، شناختی اجمالی و برآیند طیف بسیار گسترده‌ای از حالات و تجربه‌های شناختی و عاطفی ازجمله خودآگاهی و خودیابی‌های مندرج در کنش‌های گوناگون شناخت و دریافت چیزهای دیگر بوده و پیرو ذات جسمانی – بدنی پدیده‌های مادی و همچنین ذات بدنی دریافت (صورت دریافتی محسوس) جزئی حسی و خیالی و وهمی، ساختاری بدنمند دارد و پیوسته چهره‌ای بدنمند از خود فراروی ما می‌گذارد. این درحالی است که خودآگاهی انسان معلق، شعوری غیربدنی یا فرابدنی است که نسبتی با حالات و کنش‌های شناختی و نیز حالات و ویژگی‌های اندام و قوای بدنی آن‌ها و دگرگون‌هایشان ندارد؛ یعنی از آن‌ها اثر و نشانی نمی‌پذیرد و بازنمایی و بازتابی هم در آن‌ها ندارد. این نحوه شعور مقوم هستی و ذات انسان است و لذا در هر حالت و دریافت و کنشی

جریان دارد و از نمایی دیگر آن تجربه‌ها، حالات و دریافت‌ها را میسر می‌سازد. پس یافته خودآگاهیِ مندرج در دریافتِ حسی، دست‌کم از دو روی مغایر با یافته‌یِ خودآگاهیِ نامشروط ابتدایی است، نخست اینکه خود (یافته‌ی) آن، متناسب با ویژگی‌های همان دریافت، آشکار شده و با دگرگونی دریافت و ویژگی‌های آن در اوضاع و احوال گوناگون، دگرگون می‌شود. دیگراینکه همراهی و پیوستگی احساس با درک درک (به‌تعبیری تمامیت آن) دائمی و ضروری نیست. خودآگاهی مندرج در احساس، معنی و لایه‌ای رویین و در عین‌حال بسیار مهم خودآگاهی بدن‌مند اکتسابی است. البته در آثار ابن‌سینا خودآگاهی معانی و لایه‌های دیگری هم دارد که شرح آن‌ها و تبیین نسبت و پیوندشان با شعور ابتدایی درخور پژوهشی فراگیر و گسترده در آراء ابن‌سیناست.

نتیجه‌گیری

درچارچوب نگرش ابن‌سینا احساس صرف بمنزله‌ی پذیرش صرف صورت یا اثر چیزی در حس، یکی از لایه‌ها – رویه‌های ذاتی ادراک حسی و کنشی ناخودآگاه است و بر فرض تحقق، هیچ‌یک از ویژگی‌های درونی دریافت از جمله نسبت آن با یافته عینی و یابنده و یافته‌های دیگر را هویدا نمی‌سازد؛ درحالی‌که ادراک حسی (درست) افزون‌بر لایه–رویه‌ی انفعالی نفس و بدن، با فعالیت نیروهای شناختی خودآگاه همچون عقل روی می‌دهد و سبب آگاهی از حالتِ درک‌کننده بودنِ خود متناسب با ویژگی‌های اصلی و فرعی ادراک پدیده عینی می‌شود. این نحوه خودآگاهی، برحسب ویژگی‌های یافته محسوس و همچنین نیرو – اندام حسی مربوطه و شرایط و مشخصه‌ها و نسبت‌های مادی میان یافته و یابنده متعین می‌گردد و خودی بدن‌مند را نمایان می‌سازد. هر بیننده‌ای از جای معین و با شرایط معین فیزیکی به چیزها می‌نگرد و با دگرگونی جایگاه و شرایط، دید او هم دگرگون شده و پیرو آن آگاهی او از خودش در نسبت با دیده‌شده، نیز دگرگون می‌گردد. به‌دیگر سخن دریافت ما از خود به‌عنوان دریابنده چیزهای محسوسِ جسمانی، همان دریافت خود در نسبت با آن چیزهای جسمانی است که تنها از دریابنده‌ای بدن‌مند برمی‌آید و شناخت یا تصویری بدن‌مند یا بدنی از خود برابر ما می‌نهد.

منابع

ابن‌سینا، حسین بن‌عبدالله (۱۳۹۹الف). *تسع رسائل فی الحکمه و الطبیعیات*، (ابراهیم رنجبر، بکوشش). قم: آیت اشراق.

ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱۳۹۹ب). *الشفاء المنطق المدخل، المقولات، العباره*، ج۱، قم: زین

ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱۳۹۹ج). *الشفاء، الالهیات*، (جلد۱۰)، قم: زین

ابن‌سینا، حسین بن‌عبدالله (۱٤٤۰ق). *الإشارات و التنبیهات (جلد ۲)*. قم: نشر البلاغه.

ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱۹۷۸م). *کتاب الإنصاف* (عبدالرحمن بدوی، بکوشش). کویت: وکالهٔ

ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱۳۱۳). *رسائل أخری*، هامش شرح الهدایهٔ الاثیریهٔ، رسالهٔ معرفهٔ الأشیاء، تهران.

ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱۳۹٦). *المباحثات*، (محسن بیدارفر، بکوشش). تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.

ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱٤۰۰). *مجموعه رسائل المجالس السبعه*، (مقصود محمدی، بکوشش). تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.

ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱۹۵۳م). *رسائل ابن‌سینا* (حلمی ضیاء اولکن، بکوشش). استانبول: دانشکده ادبیات استانبول.

ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱۹۵۹م). *الشفاء کتاب النفس*، (فضل الرحمن،بکوشش). لندن: دانشگاه اکسفورد.

ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱۳۹۱). *التعلیقات*، (سید حسین موسویان، بکوشش). تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.

ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱٤۰۳). *المبدأ و المعاد*،(سید حامد هاشمی،بکوشش). تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.

ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله(۱۳۳۱). *رساله نفس*، (سید موسی عمید، بکوشش). تهران: انجمن آثار ملی ایران.

ارسطو(۱۳٦۹). *درباره‌ی نفس*، (علی‌مراد داودی، بکوشش)، تهران: انتشارات حکمت.

افلاطون (۱۳۸۰). *مجموعه آثار*، (محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، بکوشش) (جلد۱و۳)، تهران: انتشارات خوارزمی.

بغدادی، ابوالبرکات (۱۳۷۳). *المعتبر فی‌الحکمه*، اصفهان: دانشگاه اصفهان.

بهمنیار، مرزبان (۱۳۹۵). *التحصیل*، تهران: دانشگاه تهران.

رازی، فخرالدین (۱٤۲۹ق) *المباحث المشرقیه فی العلم الالهیات و الطبیعیات*، محمد المعتصم بالله البغدادی، ج۲، ذوی‌القربی، قم.

سهروردی، شهاب‌الدین(۱۳۷۲) *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تصحیح هانری کربن، ج ۱، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

صفرنوراله، اکرم؛ سعیدی‌مهر، محمد (۱۳۹٦). آگاهی مرتبه بالاتر در فلسفه ابن‌سینا. تهران: حکمت سینوی.

فعالی، محمدتقی؛ (۱۳۷٦). *ادراک حسی از دیدگاه ابن‌سینا*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی. المطبوعات.

ملاصدرا، محمد ابن ابراهیم (۱۳۸۲). *شواهد الربوبیه*.ج۱. تصحیح، تحقیق و مقدمه: جلال الدین آشتیانی. قم: انتشارات مطبوعات دینی.

ملاصدرا، محمد ابن ابراهیم(۱۳۸۳). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*.(جلد۸ و۹). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

Jari Kaukua, J., Kukkonen, T. (2007) Sense-Perception and Self-Awareness: Before And After Avicenna. *Consciousness from Perception to Reflection in the history of Philosophy* Heinamaa, S., Lahteenmaki, V., Remes, P., Dordrecht, Springer.

Biannual Scientific Journal of Avicennian Philosophy
Vol. 29, No. 74/ Fall & Winter 2025
Research Article

Perception of Perception and Embodied Self-Awareness in Avicenna

Morteza Jafarian[1]

Doi:
10.30497/ap.2026.247993.1732

Abstract

Ibn Sina affirms a kind of bodily self-apprehension: one apprehends oneself not as bare, but as accompanied by the body. This seems to conflict with his theory of self-awareness, since in the "Floating Man" thought experiment self-awareness is primordial, non-mediated, and unconditional, independent of cognitive acts, their contents, and bodily sense-organs and faculties. The tension between primordial self-awareness and embodied self-apprehension calls for an explanation of how self and body are related in consciousness.This study argues that embodied self-apprehension can arise within Ibn Sina's framework through "correct" sensory perception, which has two layers: first, the perception of the concrete phenomenon as it appears to the perceiver; and second, a conscious apprehension of one's own perceiving, in which the relation of the perceptual act to the perceiver is disclosed and self-awareness as the subject of perception emerges. Since this self-awareness arises within sensory perception and bodily phenomena, it is conditioned by the bodily nature of those phenomena and by bodily organs and sensory faculties. Accordingly, the self-awareness embedded in sensory perception is an acquired, dynamic cognition, shaped by bodily sense-organs and the concrete conditions of perception. It thus presents an embodied, body-bound image of the self. In this way, the unity of soul as the knower subjct yields a unified picture of diverse cognitive acts, in which the self remains fundamentally tied to the body, sensory organs, and material phenomena.

Key Word: Bodily Self-awareness, Sensory Perception, Perception of Perception, Suspended man, Sensory organ, Sensory Faculty, Ibn Sina.

1. Assistance Professor, Faculty of Philosophy, Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS). m.jafarian.kh@gmail.com

دوفصلنامهٔ علمی حکمت سینوی، مقالهٔ پژوهشی، دورهٔ ۲۹، شمارهٔ ۷٤، پاییز و زمستان ۱٤۰٤، صص ۳٤۱-۳۱۱

درک درک حسی (آگاهی مرتبه دوم) و خودآگاهی بدن‌مند در نظریه ابن‌سینا

مرتضی جعفریان[۱]

تاریخ دریافت مقاله: ۱٤۰٤/۰۱/۰۵؛ تاریخ پذیرش: ۱٤۰٤/۱۲/۰۸

Doi: 10.30497/ap.2026.247993.1732

چکیده

ابن‌سینا در مواردی تصریح می‌کند انسان نحوه‌ای ادراکِ بدنمند از خود دارد؛ چنان‌که خویشتن را نه برهنه، بلکه همراه، پوشیده و پیوسته به بدن درمی‌یابد. این نگاه با نظریه او درباره خودآگاهی ناهمساز می‌نماید، زیرا خودآگاهی نزد وی، بویژه در تجربه فکری انسان معلق، ادراکی ابتدایی، بی‌واسطه، بی‌قید وشرط و مستقل از همه‌ی حالات و کنش‌های شناختی و محتوای آن‌ها و نیز اندام‌ها و قوای ادراکی بدنی است؛ بگونه‌ای‌که نه از آن‌ها اثر یا نشانی می‌پذیرد، و نه در آن‌ها بازنمایی یا بازتابی دارد. این دوگانگی میان خودآگاهی بنیادی ابتدایی محض و ادراکِ بدنمند از خود، ضرورت تبیین پیوند خود (نفس) و بدن در ساحت آگاهی را برجسته می‌کند. این پژوهش در پی تبیین امکان تحقق نحوه‌ای خودآگاهی بدنمند یا ادراک بدنمند از خود ، در نظریه ابن‌سینا است. نوشتار پیش‌رو نشان می‌دهد که «ادراک حسی درست (تام)» در نظریه‌ی ابن‌سینا دو لایه دارد یکی ادراک پدیده‌ی عینی محسوس (پیدایی آن برای درک‌کننده) و دیگری کنش آگاهانه‌ی درکِ درک که در آن نسبت ادراک(صورت ادراکی) با درک‌کننده آشکار می‌شود و به آگاهی از خود در نقش درک‌کننده آن پدیده می‌انجامد. این خودآگاهی، از آن‌روی‌که در بستر ادراک حسی و در پیوند با پدیده‌های جسمانی تحقق می‌یابد، مناسبتی با سرشت جسمانی پدیده‌ها و اندام‌ها و قوای بدنی احساس دارد و تابع آن است. بدین‌ترتیب، خودآگاهی مندرج در ادراک حسی، که محصول ملاحظه یا کنش عقلی درک‌کننده به فعل خود و ابزار–اندام خود در پیوند با پدیده‌ی بیرونی است، برخلاف شعور بنیادیِ ابتدایی، درکی اکتسابی، نوشونده و متعین به ویژگی‌های اندام حسی–بدنی و شرایط و موقعیت ادراک است و تصویری بدنمند (پیوسته به بدن) از خود فراروی ما می‌نهد. درواقع، یگانگی فاعل شناسا (نفس) سبب پیدایی تصویری یکپارچه از کنش‌های مختلف لایه‌های مختلف شناختی می‌شود که در آن، «خود» پیوندی بنیادی با بدن و اندام–ابزار حسی و پدیده‌های مادی دارد.

واژگان کلیدی: ادراک(دریافت) حسی، درک درک، خودآگاهی بدن‌مند، انسان معلق، ابزار–اندام حسی، ابن‌سینا.

---

۱. استادیار گروه پژوهشی فلسفه اسلامی و حکمت معاصر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.
m.jafarian.kh@gmail.com

مقدمه

ابن‌سینا در مواردی تصریح می‌کند انسان نحوه‌ای ادراکِ بدنمند از خود دارد؛ چنان‌که، خود در دریافت و تصوری که از آن داریم نه برهنه و عاری از بدن، بلکه دارنده‌ی بدن و پوشیده بدان است.(۱۹۵۹م، ص.۲۵۵) افزون‌برین او در استدلالِ خودبسندگی نفس در درک درک و ابزار–آلت بدنی درک می‌گوید: « ذات نفس پیوسته وجودش را برای بدنی که با آن است درمی‌یابد (۱۹۵۳م، ج۲: ص.۱۳۱) و در روایت دیگر، درک خود را غالبا همراه با یافت بدن می‌شمارد (۱۹۵۹م، ص.۲۱۷).

این نگرش با نظریه او درباره خودآگاهی ناسازگار می‌نماید، زیرا خودآگاهی نزد او، بویژه در تجربه فکری انسان معلق، ادراکی ابتدایی، بی‌واسطه، محض و خودبسنده است. شعور ابتدایی بی‌واسطه ازآن‌روی‌که مقوم ذات و بود انسان است در هر تجربه، حالت، دریافت و کنشی سریان دارد و از نگاهی آن‌ها را شدنی می‌کند. بااین‌حال مستقل از همه کنش‌های ادراکی و محتوای آن‌ها و نیز قوا و اندام بدنیِ آن‌ها است؛ بگونه‌ای‌که نه از آن‌ها تأثیر یا نشانی می‌پذیرد، و نه در آن‌ها بازنمایی یا بازتابی دارد. وانگهی کاربست شعور ابتدایی بعنوان ابزاری مفهومی و نظری در جستار ماهیت نفس و برهان تجرد آن در آثار ابن‌سینا، برداشتِ رایجِ جدایی نفس و بدن در هستی و آگاهی را دامن می‌زند.

این ناهمخوانی خودآگاهی بنیادی ابتدایی محض و ادراکِ بدنمند از خود، ضرورت بازاندیشی در برداشت رایج از خودآگاهی در اندیشه‌ی ابن‌سینا و تبیین پیوند خود (نفس) و بدن در بستر آگاهی را برجسته می‌کند. گفتنی است که نظریه ابن‌سینا دربارهٔ شدنی بودن نحوه‌های دیگر خودآگاهی، بویژه خودآگاهی بدنمند و رابطه‌ی آن با خودآگاهیِ ابتداییِ بی‌واسطه دو مساله‌ی متمایزِ کلی، اما مرتبط‌اند. این پژوهش تنها به یک رویه‌ی مساله‌ی اول یعنی خودآگاهی بدنمند در ادراک حسی درست می‌پردازد.

در بخش اول خواهیم دید که صورت دریافتی (ادراکی) نزد ابن‌سینا از یکسو اثر پدیده‌ی عینی و از دیگرسو حالتی درونی است و هستی(پیدایش) آن عینِ دریافت دریابنده از پدیده‌ی

عینی یا پیدایی‌اش برای دریابنده است. در بخش دوم روشن می‌شود که دریافت (صورت دریافتی)، روی(نسبتی) با دریافت‌شده و روی(نسبتی) هم با دریابنده دارد. این نسبت‌ها (رویه‌ها) سرشت و ساختار دریافت را شکل داده و نحوه‌ی پیدایی امور عینی را تعیین می‌کنند. در بخش سوم خواهیم گفت سطح اول دریافت حسی که صرفا به کنش و واکنش حس با پدیده‌ی عینی محدود شده و عاری از فعالیت عقلی است، برفرض تحقق، تنها روی اول یعنی خود پدیده‌ی عینی را نشان می‌دهد و با اگاهی دریابنده از نسبتش با ان همراه نیست. در بخش چهارم با تحلیل نظر ابن‌سینا درباره احساس درست (تمام) بعنوان درک حسی به‌همراه درک درک، می‌بینیم که فعالیت آگاهانه عقل سبب می‌شود صورت دریافتی (اثر محسوس عینی) در حس که در نقش خود پدیده عینی نمایان شده بود، در این مرحله با چهره‌ای واقعی یعنی صورت دریافتی درونی و بتعبیری نمود و پدیدارِ محسوس عینی نه خود آن برای دریابنده آشکار می‌شود و به آگاهی او از خودش در چهره‌ای تازه یعنی حس‌کننده آن محسوس عینی در آن دریافت می‌انجامد. در بخش پنجم روشن می‌شود که دریافت حسی درست، دریافتی یگانه و فعل دریابنده‌ای یگانه و بسیط (نفس) است و سطوح یا رویه‌های پیش‌گفته، تنها در تحلیل ذهنی و انتزاعی اختلاف داشته و در هستی یگانه‌اند و در آگاهی ما نیز همچون واقعیتی یکپارچه نمایان می‌گردد. درواقع اختلاف این سطوح و رویه‌ها، به اختلاف آثار و کنش‌های لایه‌های گوناگون ساختار شناختی یکپارچه فاعل شناسا بازمی‌گردد و از چندگانگی هستی عینی دریافت خبر نمی‌دهد. گزیده‌ی بخش‌های پایانی این است که نگره‌ی ابن‌سینا درباره ادراک حسی درست (درک حسی بهمراه درک درک) ازآنروی‌که حاوی آگاهی دریابنده از خود در نسبت با محسوس عینی است به دریافتی بدن‌مند از خود می‌انجامد. برای نمونه هنگام دیدن سیب، بیننده افزون‌بر دیدن سیب و بازشناسی آن بعنوان سیب، خودش را هم درسیمای بیننده‌ی آن درمی‌یابد. در چنین وضعیتی، درک فرد از خود، یک خودآگاهی تازه است و ضرورتا نسبتی هم با آن چیز محسوس جسمانی و هم نحوه‌ی درک ابزارمند حسی آن (بیننده‌گی یا دیدن سیب با چشم نه چشنده سیب با زبان یا شنونده‌ی صدای پرنده با گوش) دارد. بدیگر سخن محتوای درک درک حسی (نحوه پیدایی ما برای خود) رابطه ناگسستنی و ذاتی با پدیده

محسوس و همچنین نحوه درک حسی و ابزار–اندام مرتبط بدنی دارد و به درکی بدنمند از خود منتهی می‌گردد. به‌همین مناسبت معنای بدن‌مندی خودآگاهی در درک درک حسی از شرایط و لوازم مستقیم و غیرمستقیم یک: ابزارمندی (نیازمندی به اندام بدنی) درک حسی در استدلال ابن‌سینا بر ابزارمندی احساس و شرح او بر رابطه نفس با قوه–اندام درک‌کننده حسی بدن و دو: درک خود در نسبت با پدیده جسمانی مادی (هم‌سنخ بدن) قابل استنتاج و فهم است. آگاهی از خود درنقش دریابنده در هر دریافتی از جمله احساس درست، تابع سرشت و هویت دریافت‌شده و نحوه آن دریافت (حسی بدنی) بوده و به دریافتی بدنمند از خود می‌انجامد. خودآگاهی مندرج در دریافت حسی بدلیل تناسب با پدیده عینی دریافت‌شده و نحوه دریافت آن، شناختی تازه است و با نو شدن دریافت حسی، نو می‌شود و بدین‌لحاظ مغایر با خودآگاهی ابتدایی بنیادین با روایت پیش‌گفته است.

پیشینه

بهمن‌یار، براساس یافته‌های این پژوهش، تنها کسی است درچارچوب آرای ابن‌سینا تبیینی از بدن‌مندی خودآگاهی ارائه کرده است (۱۳۹۵). ابوالبرکات بغدادی به دو گونه خودآگاهی غیراکتسابی و اکتسابی باور دارد و هر دو را بدن‌مند می‌داند. گویی ابوالبرکات در طرح این اندیشه از ابن‌سینا به نیکی بهره می‌برد، گرچه در مساله نفس و جز آن نقدها و خرده‌های فراوان بر او دارد (۱۳۷۳). سهروردی علم به بدن را حضوری و غیراکتسابی می‌داند، گرچه به پی‌آمدهای آن ازجمله جدایی‌ناپذیری خود و بدن در علم حضوری به هردوی آن‌ها نمی‌پردازد. بنیان‌های اندیشه ملاصدرا افق درخشانی برای فهم و رونمایی از لایه‌های متعدد خودآگاهی بدن‌مند می‌گشاید، اما او به اشاراتی درباره علم حضوری نفس به بدن در آثار گوناگون بسنده می‌کند و بدین‌روی پروای واکاوی نظریه ابن‌سینا را هم ندارد (۱۳۸۲؛۱۳۸۳). در دوره معاصر، نظر علامه طباطبایی درباره علم حضوری به بدن مورد توجه بوده است، گرچه آراء ایشان ایستار ژرف دیگری از خودآگاهی بدن‌مند اکتسابی را برمی‌تابد. در نوشته‌های فارسی معاصر اثری نیافتیم که خودآگاهی بدن‌مند را در آثار ابن‌سینا بازشناخته یا بدان پرداخته باشد. بااین‌حال

صفرنوراله و سعیدی‌مهر (۱۳۹٦) به بررسی رابطه درک حسی با آگاهی مرتبه دوم یعنی درک درک پرداخته و به این نتیجه می‌رسند که آگاهی بدون درک درک ممکن نیست. در آثار انگلیسی یاری کائوکوا[۱] و تانلی کوکنن[۲] (۲۰۰۷م،ص.۹۵) به بررسی رابطه ادراک حسی و خودآگاهی قبل و بعد از ابن‌سینا، ذیل بحث ارسطو درباره درک درک حسی می‌پردازند. گفتنی است گفتار ارسطو در کتابِ *درباره‌ی نفس* (۱۳٦۹، ص.۱۸۵)، درباره درک‌کننده در درک درک، بحث‌های بسیار گسترده‌ای را در گذشته و حال برانگیخته است. در آن مقاله کوکنن مساله بازاندیشی و شعور حسی را در سنت ارسطویی- نوافلاطونی پیش از ابن‌سینا و کائوکوا رابطه حواس درونی و خودآگاهی حیوانات نزد ابن‌سینا را می‌کاود؛ بی‌آنکه بحثی از خودآگاهی بدنمند نزد ابن‌سینا به‌میان‌آید.

همانی صورت دریافت‌شده (معلوم) با دریافت (علم)

رویداد دریافت یا دانستنِ یک چیز بنظر ابن‌سینا، برابر پیدایش-هستی صورت چیز در داننده است (۱۳۹۱،ص.۱۷۹)؛ همان که حس یا نیروهای شناختی دیگر در مواجهه با پدیده‌ی بیرونی از آن برگرفته یا انتزاع می‌کنند(۱۹۵۹،ص.۵۸). اصطلاح گرفتن یا انتزاع کردن گویای نقش کنشگر یا فاعلی دریابنده است. ولی صورت دریافت حسی صرفا برآمد کنش شناختی ما نیست، اگر جز این بود بنابر خواست خود از هرچیزی صورتی برساخته و آنرا می‌یافتیم. پس روی دیگر دریافت و بویژه دریافت حسی، دگرگونی و اثرپذیری از امر بیرونی است (۱۳۹۱، صص.۲۰۳، ۲۰۷ ،۲۱۰). بدیگر سخن صورت حسی از انفعال همراه با فعل برآمده است. از دیگرسو ناآگاهی ما از برخی هستنده‌ها گواه ناکافی بودن هستی چیزها برای دریافت شدن آن‌هاست (۱۳۹۱، ص.۲۱۰). پس صورت دریافتی، نه صرفا اثر هستنده‌ی بیرونی و نه فعل

---

۱. Jari Kaukua

۲. Taneli Kukkonen

محض دریابنده، بلکه امتداد، نشان و فعل هستی (جمع فعلیت‌ها) آن در استعداد و ساختار پذیرنده‌ی این است.

ابن‌سینا گاهی دریافت را ملاحظه‌یِ صورتِ برگرفته یا انتزاع‌شده‌ی درونی می‌خواند (۱۳۹٦، ص.۲۳۰؛ ۱٤٤۰، ص.۳۷۷). دلیل درونی بودن صورت دریافتی، آگاهی ما از چیزهای است که بیرون ما پیدا نمی‌شوند (۱۳۹٦، ص.۲۳۰). پس «صورت معلوم در نفس» اثر و نگاره آن در ماست (۱۳۹۱،ص.۲۲۰)؛ چنان‌که گویی ان اثر وجودی و ذات ما هم وجودی دارد (۱۳۹۱، ص.۲۰۷). همانطورکه صورت حس‌شده، اثر محسوس عینی در حس است و نه خود آن (۱۹۵۹م، ص.٦٦). دراین چارچوب صورت دریافت‌شده، از یکسو اثر پدیده عینی در دریابنده (ذهن) و از دیگرسو حالت یا صورت درونی آن است. بنابرین چنین می‌نماید که دریافت، دربردارنده چهار چیز است: دریابنده، پدیده عینی، صورت یا اثر دریافت‌شده در حس (ذهن) و فعل دریافتن و به تعبیر ابن‌سینا ملاحظه صورت درونی از سوی دریابنده. بدین‌سان دریابنده با ملاحظه صورت درون خود، پدیده عینی را درمی‌یابد. ولی این برداشت درست نیست. زیرا بنظر ابن‌سینا پیدایش اثر–صورت پدیده عینی در حس، خود دریافت و احساس آن است. وگرنه، دریابنده (حس‌کننده) برای دریافت پدیده عینی باید بار دیگر اثری از آن می‌پذیرفت. ولی اثر اول پدیده عینی با اثر دوم‌اش همانند است و چنانچه پیدایش اثر اول (صورت اولیه‌ای که از آن پدیده پیدا شده) به دریافتش از سوی دریابنده (حس) نینجامد اثر یا صورت دوم نیز چنین نخواهد کرد (۱۳۹۱، ص.۵۷۵–۵۷٦). ازاین‌رو دریافت حسی چیزی جز نقش و صورت ابتدایی پدیده عینی در دریابنده نیست و محسوس حقیقی خود این صورت درونی دریابنده از پدیده عینی و به تعبیری اثر آن است (۱۳۹۱، ص۵۷۲). دریافت‌های عقلی هم همین‌گونه‌اند یعنی پیدایش صورت معقول چیز و به تعبیری پذیرش آن از سوی دریابنده عین پیدایی یا دریافت عقلی دریابنده از آن است. به‌همین‌مناسبت ابن‌سینا می‌گوید هستی معقول، خود معقولیت یا دریافت عقلی آن است، هم‌چنان‌که هستی محسوس عین محسوسیت و دریافت

حسی است (۱۳۹۱، ص.۵۷۸). پس در هر دریافتی، هستی صورت دریافت‌شده عینِ پیدایی و دریافت شدنش از سوی دریابنده است.

بدیگر سخن ما می‌دانیم که پدیدهی عینی را دریافته و دانسته‌ایم و چنانچه پیدایش اثر یا صورت چیز در ما، تبیین‌کنندهی دریافت ما از آن یا پیدایی آن برای ما نباشد، برای توجیه دانایی خود ناگزیریم فرض کنیم که دریافت ما در کنش شناختی دومی روی داده است. ولی صورت درونی از جهت دریافت نشدن همانند پدیده بیرونی است و نسبت شناختی ما با آن و صورت بیرونی همانند است. بدین‌لحاظ با تحقق کنش شناختی اول (پیدایش صورت دریافتی اول در ذهن یا حس) نسبت و وضعیت دریافتی ما از آن چیز تغییر نکرده است. در این وضعیت کنش و واکنش دریافتی دوباره با هریک از آن دو (صورت تازه پیداشده در حس یا ذهن با پدیده عینی) بازهم تغییری در نسبت شناختی ما با آن ایجاد نکرده و به دریافت آن منتهی نمی‌گردد. در این شرایط برای توجیه دریافت خود از آن، ناگزیریم کنش سوم و چهارم و در نهایت سلسله بی‌پایانی از صورت‌ها و کنش‌های دریافتی فرض کنیم. ازینرو ابن‌سینا می‌گوید ملاحظه [صورت درون ذهن] وجود سوم برای آن [معلوم عینی] نیست بلکه خود نقش گرفتن [یا پیدایش صورت آن] در ما است وگرنه [فرض پیدایش صورت‌ها و کنش‌های دریافتی دوم و سوم و بعد از آن در دریافت چیز] به تسلسل بی‌پایان می‌انجامید، جز این‌که ما با توسع [در معنی] و به عادت با تشبیه به محسوسات می‌گوییم حقائق‌شان را ملاحظه می‌کنیم، [گرچه] در حقیقت [در] محسوسات نیز ملاحظه آن‌ها [همان] پیدایش حقائق‌شان است که با آن برای ما محسوس می‌شوند (۱۳۹٦، ص.۲۳۰). بنابراین گزارش اصطلاح "ملاحظه" به دریافت یا پیدایی بی‌واسطه آن صورت‌های درونی اشاره دارد. تحلیل ابن‌سینا از دو معنای متفاوت دریافت حسی و همچنین شرح او بر محسوس حقیقی و بالذات بودن صورت درونی در مباحث ادراک حسی نیز همین نکته را تایید می‌کند (۱۹۵۹م،ص.٦۲-٦٦).

بنابر این گزارش از آرای ابن‌سینا: یک، هنگام دریافت هر چیزی، صورتی از آن در دریابنده یا ذهن پیدا می‌شود. دو، صورت دریافتی اثر یا لازمه‌ی هستنده‌ی بیرونی است. سه، دریافت

(آگاهی) ما از آن هستنده همان پیدایش–هستی اثر یا صورت آن در ما است. دراین چارچوب دریافت (صورت دریافتی)، اثر پدیده‌ی بیرونی در دریابنده و حالتی از حالات اوست که پدیده عینی را برای او نمایان می‌سازد و نحوه تحقق و هستی‌اش که همان پیدایی پدیده عینی برای دریابنده است، تابع سرشت و ساختار دریابنده و پدیده دریافت‌شده است. در ادامه با شرح دقیق‌تر این نکته خواهیم گفت که نحوه دریافت به‌مثابه نسبتی میان دریابنده و دریافت‌شده با هویت و سرشت دریابنده و دریافت‌شده متعین و متشخص می‌گردد.

نسبت دریافت با دریابنده و دریافت شده

هر دریافتی، دریافت کسی از چیزی است و نسبتی با آن‌کس و آن‌چیز در جایگاه دریابنده و دریافت‌شده دارد. بگفته ابن‌سینا (۱۳۹۱، ص.۲٦٥): «صورت [ادراکی] پیداشده در ذهن از اضافه با ذهن [درک کننده] منفک نمی‌شود و [همچنین] از اضافه‌ی بالقوه یا بالفعل با چیز [درک‌شده] خارج [از ذهن] منفک نمی‌گردد».

ابن‌سینا دو نسبت دریافت (صورت دریافتی) با دریابنده و دریافت‌شده را از آن جدایی‌ناپذیر می‌شمارد. ولی روشن نمی‌کند منظور از این جدایی‌ناپذیری و پیوستگی چیست و برای نمونه شبیه پیوستگی عوارض لازم چیزی با آن است یا همچون مقوم و جزء ماهیت با آن. او در جای دیگر می‌افزاید (۱۳۹۱، ص.۱۰۱): از انواع اضافه برخی از اضافه‌اش به مضاف‌الیه جدا نمی‌شوند مانند هیئت علم که از اضافه به عالم و معلوم عینی جدا نمی‌شود درحالی‌که در برخی از آن‌ها اضافه به طرفین اضافه در آن لازم یا ضروری نیست. نزد ابن‌سینا صفت اضافی پدری و پسری (پدر یا پسر کسی بودن) لازمه انسان بودن نبوده و از آن جداشدنی است، برپایه این باور که سرشت انسانی شخص با پدر یا پسر دیگری بودن یا نبودن دگرگون نمی‌شود. ابن‌سینا با اشاره به تقابل رابطه دریافت با دریابنده (و دریافت‌شده) با رابطه انسان با پدر (یا پسر) بودن نشان می‌دهد که جدایی‌ناپذیری دریافت از دریابنده و دریافت‌شده به‌معنای پیوستگی ضروری و ذاتی دریافت با آن دو رابطه یا نسبت است، چنان‌که دگرگونی آن‌ها، دگرگونی هویت و سرشت دریافت را ببار می‌آورد. به‌این‌ترتیب دریافت تابع سرشت و ساختار و ویژگی‌های

دریابنده و دریافت‌شده است و برحسب آن متعین می‌گردد. این مناسبات در شرح نحوه آگاهی خداوند از جهان مادی و پدیده‌های متغیر با بیان دو مثال بطرز جالبی روشن می‌شود.

ابن‌سینا نخست برای رونمایی از دگرگونی علم برحسب دگرگونی معلوم، حالتی را تصویر می‌کند که کسی نبودن چیزی را دانسته و درپسِ پیدایش بودن را هم بداند (۱٤٤۰، ج۳، ص.۳۱۳-۳۱۵). در این مورد شخص در هر دو وضعیت به آن چیز آگاهی دارد و آگاه خوانده می‌شود ولی آگاهی او بمثابه یک حالت درونی و نسبت او با آن چیز همسان و ثابت نبوده و برحسب دگرگونی آن چیز دگرگون می‌شود. بتعبیر دیگر حالت یا صفت یا ویژگی آگاهی و فرد دارنده آگاهی (آگاه) از آن جهت که آگاه است در هستی و سرشت خود با ابژه – موضوع آگاهی تکافو و همبستگی دارد و متناسب با اختلاف حالات و ویژگی‌های آن، دگرگون می‌شود. درحالی‌که صفت یا حالت توانایی در فرد توانایِ بر پدیدآوردن چیزی که نبوده، با پیدایش آن چیز، برجا و پایدار است؛ هرچند نسبت‌اش با آن چیز دگرگون شود. پس یک توانایی به‌مثابه صفت خاص، همانند صفت دریافتن و آگاهی، بسته به ابژه –موضوع آن توانایی برای ما تعریف و بازشناخته می‌شود ولی هستی عینی آن بعنوان حالتِ درونیِ شخص، برخلاف ادراک و آگاهی، از اختلاف حالات و ویژگی‌های عینی (و نه ماهوی) ابژه – موضوع اثری نمی‌پذیرد و با دگرگونی ابژه – موضوع و نسبت‌اش با شخص دگرگون نمی‌شود. بنابراین صفت –ویژگی آگاهی تابع هویت و سرشت ابژه– موضوع آگاهی و نسبت شخص با آن است و متناسب با آن، به شخص نسبت داده می‌شود. ابن‌سینا در مثال دوم با هدف تبیین وابستگی دریافت به شخص دریابنده (که پیامد اختلاف کنش‌ها و ویژگی‌های شناختی او در برابر درک‌شده است)، حالتی را تصویر می‌کند که کسی به معنای چیزی آگاهی کلی داشته و سپس به جزئیات و مصداق آن آگاهی می‌یابد. پیداست که در هریک از این دو آگاهی (ادراک)، نسبت ویژه‌ای میان آگاهی (وشخص آگاه) و ابژه –موضوع آگاهی در خود آن آگاهی مندرج است که مختص همان آگاهی(ادراک) بوده و به آگاهی دیگر تسری نمی‌یابد. برای نمونه درک معنای کلی حیوان برای درک یکی از معانی جزئی یا مصداق آن همچون انسان کفایت نمی‌کند و تنها به‌شرط تحقق یک درک سوم یعنی انسان حیوان است، حیوان را در یک مصداق یا فرد جزئی یعنی

انسان بازمی‌شناسد. در این مورد نیز در دو وضعیتِ مختلف، دو ادراک (حالت درونی) مختلف و دو نسبت مختلف با چیز درک‌شده داریم. ولی در این مورد اختلاف آگاهی (و پیرو آن نسبت شخص آگاه از حیث آگاهی‌اش با موضوع آگاهی) نه به اختلاف موضوع آگاهی(درک‌شده) بلکه به اختلاف کنش و واکنش و حالات و ویژگی‌های شناختی خود شخص برمی‌گردد و نسبت متفاوتی هم میان آن دو پدید می‌آورد. این‌درحالی است که دگرگونی نسبت شخص به دیگری در برخی صفات مانند جابجایی از سمت راست به سمت چپ آن، تاثیری در حالات آن شخص ندارد (۱٤٤۰، ج۳، ص.۳۱۳-۳۱٤) همانطورکه پدر یا پسر بودن یا نبودن در هویت انسانی‌اش اثری ندارد. به‌این‌ترتیب ابن‌سینا در این دو مثال با برکشیدن دو وضعیت متفاوت و متقابلی که برحسب آن ادراک‌های متفاوت تحقق می‌یابند نسبت ادراک با درک‌شده و درک‌کننده یعنی وابستگی و تعین‌یافتگی ماهیت و هستی‌اش برحسب آن دو را آشکار می‌نماید. دریافت ما درجایگاه اثر (فعل) چیز بیرونی با چیز بیرونی و در جایگاه اثر (فعل و انفعال) ساختار شناختی ما با هویت شناختی ما تناسب و پیوستگی و وابستگی ذاتی دارد. ازاین‌رو نسبت با دریابنده یا ذهن و همچنین نسبت با دریافت‌شده یا پدیده بیرونی تعیین‌کننده نحوه پیدایی چیز یا دریافت‌شدنش برای دریابنده است و آن دریافت خاص را آن دریافت خاص می‌کند.

پیدایش – هستی صورت دریافتی عین پیدایی یا دریافت ما از آن چیز است. بااین‌حال این عینیت یا همانی گواهی نمی‌کند که در هر دریافتی، دوگانگی ساختاری و نسبت‌های ذاتی آن با دریابنده و دریافت‌شده نیز آشکار گردد و دریابنده لزوماً به صورت دریافتی بمثابه صورت دریافتی و در نتیجه بمثابه دریابنده آن چیز آگاهی ندارد. بدین‌روی دریافت بسان یک هستنده درونی، پدیده‌ای درخور بازشناسی و ابژه – موضوع دریافتی دیگر تواند بود. بخش بعد به واکاوی دقیقتر این مطلب در نظر ابن‌سینا می‌پردازد.

دریافت و دریافتِ دریافت

هر دریافتی درجایگاه حالت نفسانی، هستنده‌ای با سرشت و هویت یکتا، متمایز از حالات، اعراض، دریافت‌ها و بطورکلی هر هستنده دیگر بوده و همانند آن‌ها شایای اندیشیدن، شناختن

و دریافتن تواند بود. ساختار دوگانه دریافت (نسبت با دریابنده و دریافت‌شده) از ویژگی‌هایی است که در مقایسه یک دریافت با دریافت دیگر همچون حالات خود هویدا می‌شود. ولی به‌گواه تجربه‌های عمومی روزمره، گاهی پدیده‌های بیرونی بدلیل تحقق پی‌درپی یا شدت اثرشان، چنان توجه مارا بخود جلب کرده و غرق تماشای خود می‌سازند که از حال و جایگاه خود بعنوان تماشاچی آن رویدادها و فاصله خود نسبت به آن امور غافل می‌شویم، چنانکه گویی با آن‌ها یکی شده‌ایم. این درحالی است که دانسته حقیقی (معلوم بالذات) ما صورت درونی یا همان اثر پدیده‌ی عینی در ما بوده و پدیده بیرونی را در درجه دوم و بالعرض و در حدود و چارچوب نحوه اثری که در ما برجای گذاشته دریافته‌ایم. در این موارد صورت دریافتی در سیمای چیزی بیرونی برای ما پدیدار شده و سوی درونی‌اش یعنی نسبتش با خود ما را از ما پنهان می‌کند. گرچه هستی صورت دریافتی (دریافت) عین دریافت شدن و پیدایی است ولی خود این ویژگی معمولاً در خود دریافت پدیده عینی هویدا نمی‌شود و مورد توجه قرار نمی‌گیرد بلکه صورت دریافتی غالبا در سیمایِ خودِ پدیده عینی (روی یا نسبت اول دریافت) برای ما نمایان می‌شود درحالی‌که روی و نسبتی هم با خود ما در جایگاه دریابنده دارد. به‌دیگر سخن، عین دریافت یا پیدایی بودن صورت دریافتی، بمعنای پیدایی مطلق و آشکاربودن همه ویژگی‌هایش برای ما نیست، کمااینکه در بسیاری از تجربه‌های شناختی آگاهانه هم که بطور اجمالی از نقش تماشاگری یا دریابنده‌گی خود و فاصله میان خود و آن رویدادها آگاهیم، تصویری دقیق و جامع از خود و دریافت خود نداریم. پس گرچه هستی دریافت عین پیدایی و دریافت شدن است ولی بسان یک هستنده قابل بازاندیشی و دریافتن است و این بدین معنی است دریافتِ دریافت همبودِ ضروری یا ذاتی دریافت نیست. به‌گفته ابن‌سینا: «چه‌بساکه انسانِ شاد، نداند که شاد است مانند کسی که می‌بیند و نمی‌داند که می‌بیند و هنگامی‌که دانست او

آن‌را دیده است درحقیقت ابتدا ذاتش را دانسته و اگر نداند که او دیده است، [فعل دیدن] صورتش در ذهنش پیدا نشده است و بودی در ذهنش ندارد» (۱۳۹۱، ص.۷۹-۸۰)[۱].

به‌همین مناسبت در نظر او عدم شعور فاعل به تخیل یا تصور غایت از سوی خودش در هنگام اراده و بیاد نیاوردن غایت پس از انجام فعل، دلیل بر عدم تخیل و تصورِ غایت و بی‌نیازی فعل ارادی از آن نیست زیرا تخیل، یک چیز و شعور به تخیل [آگاهی از تخیل و خودِ تخیل‌کننده] چیزی دیگر و حفظ آن شعور در خاطر چیزی غیر از آن دو است و چنین نیست که بخاطر نبود یکی از دو امر، انکار وجود تخیل ضروری باشد (۱٤٤۰، ج۲، ص.٤۲۵). بنابراین دریافتِ دریافت که اینجا برابر با آگاهی دریابنده از خودش و فعل دریافت انگاشته شده، با یافته یکی نبوده و لزوماً همراه آن تحقق نمی‌یابد. استدلال او این است که اگر هر تخیلی، شعور به تخیل را درپی‌داشت کار به تسلسل می‌انجامید (۱۳۹۹ج، ص.۲۸۸). اگر هر دریافتی، دریافت دوم (دریافت دریافت) را درپی داشت دریافت دوم هم بناگزیر با دریافت سوم و الی آخر همراه می‌بود. بدین‌سان با دریافت یک چیز، دریافت‌ها و یافته‌های بی‌شماری درخاطر ما گذر می‌کرد درحالی‌که نه تحقق سلسله بی‌پایان دریافت‌ها ممکن است و نه ما چنین حالتی در خود می‌یابیم.[۲]

---

[۱]. به باور صفرنوراله و سعیدی‌مهر(۱۳۹۶) درچارچوب آرای ابن‌سینا آگاهی (درک) بدون درک درک ممکن نیست، ولی ظاهرا ابن‌سینا در اینجا درک دوم را درکی مستقل و اکتسابی می‌شمارد، هرچند درجای دیگر می‌گوید درک‌کننده‌ای نیست مگر اینکه ذاتش را درک می‌کند. بااین‌حال بنظر ما این دو رای تعارضی ندارند، گرچه تبیین آن در گرو بررسی جامعتری از نظر ابن‌سینا درباره‌ی رابطه خودآگاهی و درک است که در این نوشتار نمی‌گنجد.

۲. مساله‌ی یادشده شکل‌ها و جنبه‌های مختلفی دارد. یکی همین است که آیا درک درک (خودآگاهی درک) درکی مجزا و متمایز ازدرک اول است که در کنش شناختی دیگری همچون یادآوری یا تامل در حالتهای ذهنی خود روی میدهد یا آنکه همبود و هم‌بسته‌ی ذاتی همان ادراک اول است؟ به عبارتی آیا خودآگاهی ضمن درک، یک درک اکتسابی مجزا، متعاقب یا همراه درک است یا آنکه مندرج و منطوی در درک اول است؟ انتخاب هریک از این دو گزینه با مسائل دشواری مواجهه است. شگفت آنکه برخی عبارات ابن‌سینا گویای هم‌بودگی و هم‌بسته‌گی درک و آگاهی از خود درک‌کننده است. این ناسازگاری موضوع نوشتاری دیگر خواهد بود. افلاطون مساله‌ی علم به علم را در رساله‌ی خارمیدس و سپس در تئاتتوس

درین چارچوب، دریافتِ دریافت، همان آگاهی از خودِ دریابنده‌ی آن چیز است. بااین‌حال براساس تعریف ابن‌سینا از یقین، دریافتِ دریافت، فراگیرنده معانی دیگری هم هست: «یقین این است که بدانی که آنرا دانسته‌ای و بدانی که می‌دانی که آنرا دانسته‌ای» (۱۳۹۱، ص.۲۱۱). انگاری دراینجا هم علم به علم آگاهی از دریابنده بودن خود، از معانی علم به علم انگاشته است. ولی یقین و محتوای آن یعنی علم به علم جنبه معرفت‌شناختی دارد و از صدق یا مطابقت دریافت با واقع خبر می‌دهد. بنابراین علم به علم، افزون‌بر علم به خود، دربردارنده علم به مطابقت دریافت خود (علم یا معلوم بالذات) با واقع (معلوم بالعرض) است که در مواردی بجز علم به خود (همانجا) و قوا و حالات خود (۱٤٤۰، ج۱، ص.۲۱۵) تنها با استدلال و برحسب نسبت‌های دریافت اول با دریافت‌های دیگر قابل دست‌یابی است، ازآن‌روی‌که معلوم بالعرض جز در تصویرهای نمایان‌شده در دریافت‌های گوناگون، در دسترس مستقیم دریابنده نیست. درنتیجه آگاهی از مطابقت آن با دریافت یا علم (معلوم بالذات)، تنها درچارچوب روابط منطقی آن دریافت با دریافت‌های دیگر ممکن است. بنابراین علم به علم در تعریف یقین، فراگیرنده‌ی

مطرح و دو پاسخ متفاوت بدان می‌دهد. ارسطو گویی با نظر به دیدگاه افلاطون، در کتاب نفس به بحث درباره‌ی خودآگاهی ضمن ادراک حسی می‌پردازد و ظاهرا درک درک حسی را به همان نیروی درک حسی نسبت می‌دهد. این نظر ارسطو در میان مفسران گذشته و حال بحث‌های بسیاری برانگیخته است. ابن‌سینا در موارد متعدد و به شیوه‌های گوناگون این نظر یا این برداشت از نظر ارسطو را بدون نام‌بردن از او نقد می‌کند. فارغ از مباحث تاریخی، این مساله در سنت پدیدارشناسی و فلسفه‌ی تحلیلی موضوع بحث‌های جدی و پردامنه‌ای بوده است. برای آگاهی از مباحث تحلیلی ر.ک:

Higher-Order Theories of Consciousness: An Anthology, Ed. by Rocco J. Gennaro Consciousness, 2004, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam /Philadelphia

برای آگاهی از مباحث پدیدارشناسی ر.ک:

Self- Awareness and Alterity, a phenomenological investigation, Dan Zahavi, New edition Northwestern University Press, 2020.

برای اطلاعات بیشتر درباره‌ی نظر افلاطون و ارسطو ر.ک:

ارسطو(۱۳۶۹).درباره‌ی نفس،(علی‌مراد داودی، بکوشش)، تهران انتشارات حکمت.

افلاطون(۱۳۸۰) *مجموعه آثار*،(محمد حسن لطفی و رضا کاویانی،بکوشش)(جلد۱و۳)،تهران، انتشارات خوارزمی.

1. Victor Caston, Aristotle on Consciousness, 2002.
2. The Perils of Self-Perception: Explanations of Apperception in the Greek Commentaries onAristotle, J. Noel Hubler,2005
3. Aristotle on Self-Knowledge, Klaus Oehler,1974.

آگاهی از نسبت‌های ذهنی دریافت با دریافت‌های دیگر ازجمله ویژگی‌های منطقی همچون کلی، جزئی، ذاتی، عرضی صورت دریافتی (معلوم بالذات) هم هست. درواقع دلیل معقول دوم نامیدن این ویژگی‌ها همین است که از بازاندیشی و مقایسه‌ی دریافت‌ها، بسان حالات ذهنیِ نمایانگرِ دیگری بدست آمده‌اند و به ویژگی‌های ذهنی اشاره می‌کنند. به‌همین دلیل به‌گفته ابن‌سینا در موجودات خارجی ذاتی و عرضی در حمل نیست و نه مبتدا یا خبر بودن و نه مقدمه و نه قیاس و نه مانند این امور. ما از این ویژگی‌ها برای رسیدن از معلوم به مجهول استفاده می‌کنیم و معلوم و مجهول بودن چیزها در قیاس با ذهن است (۱۳۹۹ب، ج۱، ص.۱۲). پس آگاهی از ویژگی‌ها و نسبت‌های ذهنی یا معقول‌های دوم، درگرودریافت دریافت است که بنابر پیش‌گفته‌ها هم‌بسته و دربردارنده آگاهی از یافته معلوم بسان معلوم خود و آگاهی از خودِ یابنده (دارنده‌ی علم) است. پس آگاهی از خودِ یابنده، در شناخت تمامی ویژگی‌های ذهنی نهفته است. یافته یا معلومِ خود بودن، یکی از دو شناسه یا مولفه نحوه هستی یک حالت در ذهن و از دیگرسو نحوه تعین ذهن در قالب حالتِ دریافتی است و همچنان‌که آگاهی از هستی هرچیز پیش‌نیاز همه دریافت‌ها و شناخت‌های دیگر آن است، آگاهی از معلوم بودن معنی یا هویت پیداشده در ذهن، پیش‌نیاز و طلیعه آگاهی از همه ویژگی‌های ذهنی و غیرذهنی دیگر است. در ادامه به بررسی معنای دیگر دریافت دوم در نظریه ابن‌سینا که در این نوشتار مورد توجه است می‌پردازیم.

درستی (تمامیت) دریافت حسی با دریافت دریافت و آگاهی دریابنده از خود

هر چیزی، ویژگی‌ها، لوازم وآثاری گوناگون در چیزهای گوناگون دارد و متناظر با موقعیت بیرونی و همچنین ساختار و شرایط و حالات ذهنی و درونی ناظر، به‌شیوه‌های گوناگون در او و برای او دریافتنی و هویدا می‌گردد. به‌همین مناسبت دریافت‌های گوناگون از یک چیز، برحسب مراتب رسایی و روشنی دریافت و فراگیری ویژگی‌های آشکارشده در آن، به‌شیوه‌های گوناگون طبقه‌بندی و تعریف می‌شوند. ازجمله تقسیم دریافت حسی به احساس صرف و احساس درست. احساس صرف، یافتی پدیده محسوس بدون برانگیختن توجه و آگاهی او از

حالت و مناسبات‌اش با آن است. برابر آن احساس درست (تمام) است که از هم‌آیی و هم‌بودی سه ویژگی یا جزء یا معنی: «دریافت محسوس‌ها، تمییز [یا بازشناسی] آن‌ها از یکدیگر و علم دریابنده به این که او آنرا درمی‌یابد و تمییز می‌دهد» (۱٤۰۰، ص.۳۱) در یک دریافت پیدا می‌شود.

دراین چارچوب احساس صرف مانند یافت و پیدایی رنگ زرد این سیب در بینایی یا مزه‌ی شیرین آن در چشایی انسان است و احساس درست (تمام) آن بنابر تعریف، افزون‌بر تمایز و تشخیص ویژگی محسوس، با تمییز یا بازشناسی آن از یافته‌های (ویژگی‌های محسوس) دیگر است. برای نمونه دیدن این سیب، دریافتی درست (تمام) است اگر زردی‌اش ببینم و شیرینی‌اش آنرا بچشیم و زردی‌اش را از زردی‌ها و همچنین رنگ‌های دیگر و شیرینی آنرا از شیرینی‌ها و مزه‌های دیگر و بطورکلی این سیب را بعنوان دارنده این ویژگی‌ها از هر سیب و جسم دیگری بازشناسم و با آن‌ها یکی نگیرم. ولی هر حسی تنها یک یا چند ویژگی (محسوس بالذات خودش) را درمی‌یابد و از یافته‌های حواس دیگر آگاهی ندارد و آن‌ها را حس نمی‌کند، حال‌آن‌که تمییز یک ویژگی از ویژگی دیگر، درگرو تصور یا ملاحظه همزمان آن‌ها و همچنین ملاحظه نسبت‌شان یعنی تفاوت و شباهت آن‌ها و حکم به مغایرت آن‌هاست. بینایی رنگ‌ها را می‌بیند و برای تمییزشان از یکدیگر به‌کارمی‌آید ولی صدا را نه می‌بیند و نه می‌شنود. پس تمییز یک یافته حسی از یافته دیگر از هیچ حسی برنمی‌آید. البته ابن‌سینا حس‌های ظاهری را برای احساس کافی ندانسته و آن‌ها را بخش‌ها و ابزارهای دریافتی نیروی یکتایی بنام حس مشترک می‌داند که برحسب حیثیت‌های مختلف و پیوندهای گوناگون با حواس و اندامشان، دریافت‌های گوناگونی دارد (۱٤۰۳، ص.۳۵۸؛۱٤۰۰، ص.۳۲؛ ۱۹۵۹م،ص.۱٦۵) به‌این‌ترتیب آثار گوناگون (صور ویژگی‌های حسی) درآمده از جسم در حس‌ها و اندام گوناگون آن، در حس مشترک جمع و دریافت می‌شوند و بدین‌لحاظ حس مشترک مقید به دریافت یک ویژگی خاص نیست و توانایی دریافت و بازشناسی آن‌ها را دارد. درواقع نزد ابن‌سینا همین جمع و تمییز محسوسات و ملاحظه‌ی شباهت‌ها و تفاوت‌هاست که ما را به وجود نیروی حس‌کننده‌ی

دیگری غیر از حواس رهنمون می‌سازد (۱٤۰۳، ص.۳٦۲؛۱٤۰۰،ص.۳۲؛ ۱۹۵۹م، ص.۱٦۳). بااین‌حال او تمییز را کار عقل می‌داند (۱۹۵۹م، ص۱٦۳). دلیلش این است که احساس دریافتی جزئی صرفاً معطوف به چیز بیرونی و نمایانگر خود آن است ولی حکم به مغایرت چیز دریافت‌شده از دیگری، دریافتی در نسبت با دیگری و همراه با دریافت دیگری است و غیر از دریافت اول است. به‌دیگر سخن تمییز چیزی از دیگری (حکم به مغایرت‌شان) نیازمند تصور آن چیز به‌همراه تصور دیگری و ملاحظه شباهت‌ها و تفاوت‌ها آن‌هاست که دریافتی دیگر (دریافت دوباره آن دریافت‌ها) است. ولی دریافت حسی از جنس یافته‌اش (ویژگی محسوس) نیست و بدین‌روی با نیروی حس (چه آنرا به حس‌های گوناگون نسبت دهیم یا به نیروی یکتای حس مشترک) قابل دریافت نیست. در نظر ابن‌سینا «هر حسی محسوس خودش را درمی‌یابد و [همچنین] عدم محسوس‌اش را درمی‌یابد، بدین‌سان [دریافتش از] محسوس‌اش بالذات و عدم محسوس‌اش مانند تاریکی برای چشم و سکوت برای گوش بالقوه است و نه بالفعل. (۱۹۵۹م، ص.٦٦-٦۷) کار بینایی و شنوایی تنها دیدن رنگ و شنیدن صدا است و در نبود نور (تاریکی) و صدا، چیزی برای دیده یا شنیده شدن وجود ندارد. ندیدن و نشنیدن، نبود حالت یا بی‌کنشی و از این جهت نادیدنی و ناشنیدنی‌اند و بینایی و شنوایی را یارای آن نیست که از بی‌کنشی خود در تاریکی یا سکوت خبر دهند و دریافت عدم وجود محسوس را صرفاً بطور بالقوه و برمبنای توانایی بالفعل‌شان در دیدن و شنیدن می‌توان به آن‌ها نسبت داد. درواقع توان بینایی و شنوایی محدود به دریافت دیدنی‌ها و شنیدنی‌هاست حال‌آن‌که خود دیدن از سنخ دیدنی‌ها (رنگ) و شنیدن از سنخ شنیدنی‌ها (صدا) نیست. بقول ابن‌سینا (۱۹۵۹) دریافت رنگی نیست که دیده و نه صدایی که شنیده شود (ص.٦۷)[1]. به‌دیگر سخن گستره یافته‌های نیروی حس (چه آن‌را یکی بدانیم و چه چندین) از ویژگی‌های محسوس فراتر نمی‌رود و پدیده‌هایی از سنخ فعل دریافت حسی را دربر ندارد. پس حس کردن از سنخ یافته‌های خودش نیست و

---

۱ . بنظر می‌رسد این عبارت نقدی بر دیدگاه ارسطو(۱۳۷۸،ص.۱۷۵) در بند ب۴۲۵-۱۰-۱۵ است که در آن ادعا می‌کند آنچه حس می‌کند حس کردن خودش را درمی‌یابد.

در خودش یا حس کردنی دیگر در نقش فعل دریافت آشکار نشده و از احساس‌های دیگر متمایز نمی‌شود. این ناخودآگاهیِ (عدم دریافت خود و فعل خود) ناشی از ابزارمندیِ احساس (۱۹۵۹م، ص.۲۱۸)، مانع از دریافت دوباره صورت‌های دریافتی و بازشناسی آن‌ها است.

صورت یافته حسی همانند صورت خیالی است که بنظر ابن‌سینا صورتی جزئی و مندرج در بخشی از اندام بدن بوده و با مشخصه‌های آن بخش متعین و از صورت‌های جزئی دیگر متمایز می‌گردد (۱۹۵۹م، ص.۱۹۳) و بازشناسی آن از دیگری، دریافتی دیگر و برابر با پیدایش صورت جزئی دیگری است که در آن هردو صورت جزئی دو ویژگی جمع شده باشند. اما دریافت جزئی از هر چیز درگرو اثرپذیری از آن است و صورت جزئی آن دو یافته، اکنون از حالات و صور خود حس مشترک بوده و اثری در آن برجای نمی‌گذارند و بدین‌لحاظ برای خودش دریافتنی نیستند. بهمین دلیل ابن‌سینا حکم را دریافتی از جنس دریافت محسوس نمی‌شمارد (۱۹۵۹م، ص.۱٦٦).

احساس درست، شامل دریافت محسوس (پیدایش صورت آن در حس) بازشناسی صورت دریافتی(یافته) از صورت‌های دریافتی(یافته‌ها) دیگر و آگاهی دریابنده از خود است. بنظر ابن‌سینا تنها دریافت‌های عقلی خودآگانه هستند (۱۹۵۹، ص.۲۱۸؛ ۱۳۹۹الف، صص.۳٦-۳۷؛ ۱۳۹۹ج، ص.۳۵۸) بهمین دلیل دریافتِ دریافت را به فعالیت عقلی‌اش نسبت می‌دهد و می‌گوید «[عدم محسوس یا عدم درک] را با فعل عقل یا وهم درمی‌یابد» (۱۹۵۹، ص.٦۷). لذا چه همه احساس‌ها را به یک نیرو نسبت دهیم یا به‌نیروهای گوناگون، احساس درست یک دریافت حسی محض نیست بلکه برآیند فعالیت‌های نیروهای شناختی گوناگون است. دریافتی مانند این زردِ شیرین، سیب است که در آن به همانی یا غیریت دو چیز حکم شده، برپایه نگره ابن‌سینا، احساسی درست و دربردارنده آگاهی از خودِ دریابنده (دریافت دریافت) آن ویژگی‌ها است به این دلیل که زردی و شیرینی بسان دو یافته یا محتوای حسی دو دریافتِ جدا برای دریابنده نمایان شده‌اند؛ بدان‌سان‌که هریک از آن‌ها را درجایگاه یک دریافت (صورت دریافتی) منحصربفرد خود دیده و به همانی موضوع – ابژه‌ی آن‌ها حکم کرده است. به‌طورکلی در رأی

ابن‌سینا حکم کردن چه حکم به وجود خارجی و چه حکم به همانی و غیریت و مانند آن، دریافتی نامحسوس (۱۹۵۹م، ص.١٦٦) و در خور فعالیت عقلی است بدان‌روی که مقایسه دو یافته مستلزم آگاهی از آن یافته‌ها (صورت دریافتی) در نقش یافته (صورت دریافتی) است و ازآنجاکه یافته، یافته دریابنده و حالت اوست آگاهی از آن در این نقش بمنزله‌ی آگاهی دریابنده از خودش در نقش دریابنده آن یافته است.

بنابراین گزارش، احساس درست، از برآیند کنش‌های نیروهای دریابنده مختلفی هم‌چون حس و خیال (حافظه) و عقل بدست می‌آید و آمیزه‌ای از کنش‌های دریافتی چند نیروی شناختی است. اما این چشم‌انداز چالش‌برانگیز است، ازآن‌روی‌که جدایی نیروی‌های دریابنده برابر با جدایی فعل آن‌ها (دریافت‌ها) و جدایی یافته‌هایشان است؛ حال‌آن‌که تمام‌کننده هرچیزی قاعدتاً مندرج و منطوی در خود آن و پیوسته و همبسته آن است. بدین‌سان یگانگی احساس درست چطور توجیه و تبیین می‌شود درحالی‌که فعل دو نیروی مختلف (عقل و حس) با دو یافته مختلف (پدیده عینی و خود دریابنده) است[1]؟ به‌دیگر سخن برپایه این تعریف، احساس درست نمایان‌گر معانی و یافته‌های متفاوتی (پدیده عینی و خود دریابنده یا حالتش در هنگام دریافت) برآمده از فعالیت نیروهای دریافتی متفاوت (عقل و حس و خیال) در دو یا چند مرحله است، حال‌آن‌که کنش دریافتی یگانه مابه‌ازاء یا متعلَق یا یافته یگانه‌ای خواهد داشت. در بندهای آتی در طی واکاوی و پاسخ‌گویی به پرسش‌ها، سعی خواهیم کرد برخی رویه‌ها و سویه‌های بنیادی ایده‌ی اصلی این نوشتار یعنی بدن‌مندی خودآگاهی مندرج در دریافت حسی را نشان دهیم.

---

[1] . صورت کلی‌تر این پرسش‌ها این است که اصولا تحقق چند نیروی دریابنده در انسان چگونه ممکن است و نحوه‌ی عمل هریک و رابطه‌ی آن‌ها با یکدیگر در دریافت‌های گوناگون چیست و چگونه می‌توان آنرا با شهود عمومی انسانی از هر دریافت و شناختی بسان دریافت و شناخت خود همساز و جمع کرد؟ واکاوی و پاسخ شایسته‌ی این پرسش‌ها که در آثار اندیشمندان و مفسران ابن‌سینا بگستردگی موضوع چالش و بحث بوده خارج از چارچوب این نوشتار است. برای اطلاع بیشتر ر.ک: التحصیل بهمن‌یار، المعتبر ابوالبرکات بغدادی، المباحث و الشکوک مسعودی، المباحث المشرقیه و شرح اشارات فخرالدین رازی، شرح اشارات نصیرالدین طوسی، الاسفار الاربعه، ج۸

یگانگی دریابنده (فاعل شناسا)

اختلاف دریافت‌ها دو خاستگاه دارد اختلاف و گونه‌گونی چیزها و ویژگی‌های دریافتنی و همچنین اختلاف و گونه‌گونی نیروها یا توانایی‌های دریافتی. صرف‌نظر از اختلاف ناشی از چیزها و ویژگی‌ها، نیروی‌های دریافتی مختلف، در برابر چیزی یگانه، کنش‌های مختلفی داشته و شناخت‌های مختلفی از آن به‌دست‌می‌دهند: حس بینایی و چشایی شیرینی و زردیِ سیب، وهم خواستنی‌بودن و عقل، شباهت، اختلاف، همانی و غیریت زردی با شیرینی و یافته‌های دیگر و در نهایت سرشت و ماهیتش را نمایان می‌کند. این‌ها، اختلاف‌های زاده سرشت مختلف نیروهای دریابنده و نحوه کنشگری آن‌هاست که ابن‌سینا با اصطلاحاتی مانند دریافت بدون فعل (اثرپذیریی صرف)، دریافت با فعل (اثرپذیری و اثرگذاری همزمان)، دریافت درونی و بیرونی، اولی و دومی، صوری و معنوی و مانند از آن یاد می‌کند (۱۹۵۹م، ص.۴۳). بااین‌حال این نیروها نه خودبسنده، بلکه شاخه‌ها و فروع نفس (۱۹۵۹م، ص.۳۱؛۱٤٤۰،ج۲، ص.۳۰٦) و به‌تعبیری از معلول‌ها یا آثار آن هستند (۱٤۰۳، صص۳۸۳-۳۸٤) که از حیثیت‌ها و شئون گوناگون ذاتی آن دربرابر استعدادهای گوناگون بخش‌ها و اندام‌های بدن برآمده‌اند (۱۹۷۸م، ص.٥٤). ازاین‌رو هستی یا ذات قوا از آنِ نفس (۱۳۹۱، صص۲۰٤-۲۰٦) و فعل آن‌ها فعل نفس است. به‌دیگر سخن اختلاف نیروها-توانایی‌های مختلف نفس به وحدت فعل دریافت آسیب نمی‌زند زیرا نفس هویتی یگانه است که لایه‌هایِ مختلف، متناظرِ توانایی‌ها و آثار مختلف در ساختار شناختی دارد و بفراخور هر موقعیت و مناسبتی با موضوع - ابژه‌ای یگانه، دریافت -کنش یگانه‌ای با لایه‌های متناظر مختلف از آن سر می‌زند.

هر دریافتی (صرف‌نظر از خاستگاه بیرونی) برآمد و برآیند فعالیت‌های خاص لایه‌های شناختی در شرایط خاص است و درست بودنش گواه کمال و درستی فعالیت آن لایه‌ها است. احساسِ صرف که جز اثر پیدایِ ویژگی محسوس (مانند پیدایی رنگ سیب برای بیننده) نیست، به‌دلیل عدم فعالیت لایه‌های خودآگاه عقلی یا وهمی، به آگاهی دریابنده از یافته حسی درجایگاه یافته خود (آگاهی از نسبت یافته با یابنده) نمی‌انجامد. درنتیجه بازشناسی آن یافته از یافته‌های حسی دیگر نیز روی‌نمی‌دهد. همان‌طورکه هر تخیلی همراه با شعور به تخیل و حکم به این‌که

او تخیل می‌کند نیست (۱۳۹۹ج، ص.۲۸۸). یا گاهی انسان شاد نمی‌داند که شاد است و بیننده نمی‌داند که می‌بیند (۱۳۹۱،ص.۷۹–۸۰).

شعور به دیدن یا آگاهی از خودِ بیننده افزون‌بر پیدایی جسم در قالب رنگ آن، به پیدایش صورت دیده‌شده در ذات دریابنده (۱۳۹٦، ص.۵۰۲–۱۷۳) یا همان آگاهی از خودِ بیننده آن جسم رنگی منتهی می‌شود. در چنین دریافتی سلسله‌ای بهم‌پیوسته و یکپارچه از کنش‌های شناختی گوناگون روی می‌دهد. به‌گفته ابن‌سینا شعور من به این‌که من می‌بینم و می‌شنوم کار نفس حیوانی یا نفس ناطقه بیاری نیروی وهم است چنان‌که صورت حسی به‌تندی یا آنی از حس بیرونی به حس مشترک و سپس به فکر (مصوره) و وهم [و درنهایت به نفس] می‌رسد [رسیدنی درپسِ رسیدن که همان] تصور درپسِ تصور مکرر است (۱۳۹٦، صص.٤٤٥–٤٤٦). بااین‌حال رسیدن‌ها یا تصورها یا کنش‌های مکرر در «من این سیب را می‌بینم»، به‌معنای دریافت‌های مکرر جزئی از سیب نیست؛ زیرا باور یا حکم «من این سیب را می‌بینم» در فراغت از فعالیت‌های دیگر و توجه و هشیاری نسبت پیرامون، پیدایی و نمود یگانه‌یِ یکباره‌ای از مشارالیه برای من است که بنابر جستارهای پیشین، عین هستی و بود آن است. به‌دیگر سخن از نگاه پدیدارشناختی نحوه هستی و بود آگاهی همان نمود یا پدیدار یگانه‌ای آن است. بدین‌روی است که ابن‌سینا می‌گوید نیروهای کنشگر شناختی باوجود چندگانگی، در دریافت مشترک‌اند همانطورکه نیروهای چندگانه‌ی جنبشی در شوق (میل) مشترک‌اند (م۱۹۷۸، ص.۱۱٤). پس احساس درست، بااین‌که با مشارکت نیروها و به تعبیری لایه‌های دریافتی کنش دریافتی گوناگون پیدا شده، دریافتی یگانه‌ای است و یافته‌های ظاهرا مختلفش، رویه‌های مختلف ولی بهم‌پیوسته و همبسته‌ی حقیقی یگانه‌اند.

در ادامه خواهیم گفت که صورت حسی دریافت‌شده و آگاهی دریابنده از خود بسان دریابنده، دو روی – سوی مختلف ولی به‌هم‌بسته و پیوسته یک فعل با هستی عینی یکپارچه و یگانه است که یگانگی نمود یا پدیدار احساس درست را توجیه و تبیین می‌نماید.

پیوند معانی سه‌گانه مندرج در احساس درست و درستی دریافت در دریافت دوم

هر دریافتی از جمله احساس، نمایانگر و درباره چیز دریافت‌شده است و هستی و سرشتش – صرف‌نظر از نسبت با دریابنده – تابع نحوه‌ی هستی چیز است و برحسب آن، معین و شناخته می‌شود، مثل نحوه خاص احساس کنونی من از این سیب که برحسب نوع یافته (مزه شیرین آن) چشیدن سیب خوانده می‌شود. به‌همین‌نحو دریافت دوم (دریافتِ دریافت چیز) نیز که نمایانگر و درباره دریافتِ چیز است تابع نحوه دریافتِ چیز یا پیدایی آن برای دریابنده است و سرشت و هویتش را از آن می‌گیرد. ولی همان‌طورکه گفتیم خود دریافت، تابعِ چیزِ دریافت‌شده است. بنابراین دریافت دوم هم تابع خود چیز دریافت‌شده و هم تابع نحوه دریافت آن (تابع تابع چیز) است و متناظر با اختلاف و دگرگونی آن‌ها، اختلاف و دگرگون می‌پذیرد؛ مثل آگاهی من از خود در دریافت حسی این سیب (دیدن زردی آن) بعنوان بیننده آن در برابر آگاهی من از احساس قبلی‌ام (چشیدن شیرینی آن) درسیمای چشنده آن و این دو در برابر آگاهی من از خود بسان شنونده هنگام گوش دادن به صدای پرنده.

دریافت دوم در جایگاه دریافتی مستقل از دریافت اول نمایان‌گر دو چیز است یکی چیز بیرونی و دیگری نحوه دریافتش از سوی دریابنده یا پیدایی‌اش برای او. دریافت دوم ازآن‌روی‌که معطوف به دریافت چیز است، چیز بیرونی را به‌همان شیوه‌ای که در دریافت اول پیدا شده بود، نمایان می‌کند، چنان‌که گویی یافته و محتوایی مشترک با دریافت اول دارد و بازنمای دوباره همان چیز بهمان شیوه است. محال بودن این نتیجه نشان می‌دهد که فرض مستقل بودن دریافت دوم از دریافت اول نادرست است. بنابراین دریافت اول مندرج در دریافت دوم و به تعبیر دیگر دریافت دوم دربردارنده دریافت اول یا امتداد آن است. به بیان دیگر روی دوم صورت دریافتی (دریافت) یعنی نسبتش با دریابنده معطوف به روی اول آن یعنی نسبتش با پدیده بیرونی، و متناسب با آن و از منظری دیگری با آن یگانه و بهم‌پیوسته است که در احساس صرف، ناپیدا بوده و از دید دریابنده پنهان می‌ماند و همین ناپیدایی (ناآگاهی از حالت خود در احساس صرف) بمعنای عدم تمامیت یا تحقق ناتمام هستی صورت دریافتی است. بنظر می‌رسد ابن‌سینا در چارچوب همین دیدگاه، آگاهی دریابنده از خودش را مایه درستی یا

تمامی احساس شمرده است، ازآن‌روی‌که آگاهی از خود همان نسبت صورت دریافتی با دریابنده است و پیدایی‌اش برابر با تمامیت و احساس است.

درست است که هستی صورت دریافتی هر چیزی، عین دریافت‌شدن و پیدایی آن (در سیمای چیز بیرونی) برای دریابنده است ولی ازآن‌جاکه صورت برآمده از احساس صرف، روی دومش (تعلق به دریابنده و نحوه دریافته‌شدن یا پیدایی چیز بیرونی برای او) را نشان نداده، هنوز به‌تمامی پیدا نشده و به‌عبارتی هستی (پیدایی) آن ناتمام است. با آگاهی دریابنده از آن (پدیده بیرونی) بسان دریافت یا حالت خود در دریافت دوم، روی دوم دریافت (اول) نمایان و بدین‌سان هستی (پیدایی) آن به‌تمامی محقق می‌گردد. از این منظر دریافت دوم، کنش تمام‌کننده دریافت اول و شبیه حرکتِ استکمالی چیزی از حالت بالقوه به حالت بالفعل و نیل به کمال است. دریافتِ دوم یعنی دریافتِ دریافت چیز، معطوف به دریافت آن چیز است و از درون آن دریافت، معطوف به خود آن چیز است و بدین‌روی دلالتی جداگانه و مستقل از دریافت اول به پدیده‌ی عینی ندارد، بلکه نسبت آن چیز با دریابنده در دریافت اول (صورت دریافتی) را نشان می‌دهد. درواقع معطوف بودن دریافت دوم به چیز پی‌آمد معطوف بودن دریافت اول به آن چیز و معطوف بودن دریافت دوم به دریافت اول است. به‌تعبیری پیوند بنیادی روی دوم با روی اولِ یافته محسوس، حکم به همانی یافته دریافت دوم و اول را میسر کرده و یگانگی هویت تصویر یافته نهایی در آگاهی (دریافت درست) را موجه می‌سازد.

احساس صرف ناخودآگاه است یعنی دریابنده صورت مندرج در حس خود را در نقش محسوس بیرونی درمی‌یابد، بی‌آن‌که متوجه درونی بودنش گردد. به‌دیگر سخن احساس صرف منحصراً معطوف به محسوس بیرونی است و هیچ نشانی از هیچ چیز دیگر از جمله نسبتش با دریابنده و با محسوس‌های دیگر ندارد. درحالی‌که تمایز محسوس از محسوس‌های دیگر یک ویژگی نامحسوس است و درک آن (بازشناسی محسوس از دیگری) در گرو ملاحظه آن بسان دریافت خود و سپس مقایسه‌اش با دریافت‌های دیگر و اگاهی از شباهت و تفاوت و همانی و مغایرت آن‌هاست. چنین شناختی، فعالیتی عقلی و مستلزم آگاهی از پدیده عینی بسان متعلَقِ

دریافت یا معلوم خود و به تعبیری آگاهی دریابنده از خود در نقش دریابنده آن است. بنابر این گزارش احساس ناتمام با دریافت حسیِ همانندِ صرفِ دیگر مثل دیدن دوباره آن در شرایط متفاوت، تمام نمی‌شود، چراکه مواجهه و احساس دوباره همانند، زمانی کارساز است که دریابنده از دریافتش آگاه بوده و در مقایسه‌ای ذهنی با دریافت‌های دیگر، مبهم بودن یافته‌اش را دریابد و سپس در کوشش برای دریافت روشن، با مشاهده دوباره آن چیز و برابر نهادن این صورت حس‌شده با صورت حس‌شدهی اول (یعنی ملاحظه صورت دوم در نقش صورت همان چیزی که در دریافت اول نمایان شده بود)، به تصویری روشن از دست یابد. ولی ابهام یا روشنی دریافت از ویژگی‌های ذهنی‌ای است که در مقایسه با دریافت‌های دیگر آشکار شده و آگاهی از آن فرع بر آگاهی از دریافت (صورت دریافتی) بسان دریافت خود است، درحالی‌که معطوف بودن تمام توجه دریابنده به‌خود پدیده بیرونی در احساسِ صرف (ناتمام) و درنتیجه بی‌خبری او از درونی بودن یافته، او را از حکم به مبهم بودن یافته یا صورت دریافتی بازمی‌دارد. به‌نظر ابن‌سینا از یکسو لازمه ادراک حسی، حکم دریابنده به دریابنده بودن خودش است (۱۳۹۱، ص.۲۷۱) و از سوی دیگر حکم، حاصل فعالیت فکر و عقل است. به‌همین دلیل می‌گوید «هر چیزی را که با حس درمی‌یابی، از رویی با عقل درمی‌یابی (۱۳۹۱، ص.۳۵۸). ضمن آن‌که احساس صرف را نه علم و دانستن بلکه راهی به معرفت آن می‌داند (۱۳۹۱،ص.٤٤۳).

احساس درست مانند هر دریافتی، روی–نسبتی با حس‌کننده و حس‌شده دارد روی بیرونی همان صورت – اثرِ پیدایِ (حس‌شده) شی – ویژگیِ بیرونی است و روی درونی همان فرایند ذهنی بازشناسیِ صورت – اثر پیدا درجایگاه صورت – اثر پیدای برای خود حس‌کننده و سپس تمییز آن از صورت–اثرهای پیدای دیگر است. این فرآیندهای ذهنی، فعالیت‌های خودآگاهانه، خودانگیخته و خودکار هستند و به‌همین‌روی به خودآگاهی دریابنده (آگاهی او از خود در نسبت با محسوس) و تمییز آن از یافته‌های دیگر و همچنین درک سایر نسبت‌های درونی آن می‌انجامند.

ابن‌سینا با این‌که عقل را تمییز دهنده صور محسوس می‌شمارد غالباً دریافت امور جزئی را به حس و امور کلی را به عقل نسبت می‌دهد. ولی در این صورت عقل نمی‌تواند صور جزئی حس مشترک را ملاحظه کرده و درباره آن‌ها داوری کند و برای دریافتن «این زردِ شیرین، سیب است» قوه‌ای فراتر و در عین‌حال توانا بر دریافت موضوع – ابژه‌ی هردو بایست؛ زیرا حکم به همانی (یا غیریت) ویژگی – صورت جزئی با یک ویژگی – صورت کلی، نیازمند جمع و ملاحظه یکباره آن‌هاست درحالی‌که حس، صورت جزئی (این زرد، این شیرین) و عقل ویژگی کلی سیب را درمی‌یابد. چنین می‌نماید که عبارت «وقد نمیّز نحن بینهما» (۱۹۵۹م، ص.۱٦۳) به همین نکته اشاره دارد؛ به‌این‌ترتیب که ما درجایگاه فاعل شناسای یگانه، با اندام –نیروهای حسی دو صورت– ویژگی جزئی را یافته و با عقل آن‌ها را در مقوله‌های رنگ زرد و مزه شیرین بازشناسی و از همدیگر متمایز می‌کنیم؛ در «این زرد شیرین است» همانی آن‌ها در هستی را تشخیص و در «این زردِ شیرین، سیب است» با حکم به سیب بودن، کثرت و چندگانگی آن در وحدت مقوله – مفهوم سیب جمع می‌کنیم. بدین‌سان احساس درست با رونمایی از رویه‌های مختلف یافته محسوس، ساختاری چند لایه‌ی و عین‌حال یگانه و یکپارچه را بازمی‌تاباند.

به‌این‌ترتیب چنین می‌نماید که احساس درست بر اثر فعالیت‌های مختلف دو نیروی شناختی مختلف دو موضوع – ابژه‌ی متمایز دارد یا معطوف به دو چیز است: پدیده‌ی محسوس (بیرونی) و دریابنده حسی (درونی). ولی یگانگی تصویر نهایی چیز نزد ما (یگانگی دریافت نهایی ما) و معطوف بودن دریافت (روی) دوم به دریافت (روی) اول نشان می‌دهد آن نیروها، لایه‌ها یا شئون مختلف ساختار شناختی دریابنده‌ای یگانه‌اند که برحسب ویژگی‌های مختلف‌شان آثار مختلف ولی به‌هم‌بسته‌ای دارند و در نهایت تصویری یکپارچه از چیزها به‌دست‌می‌دهند. پس دریافتی مانند «این سیب است» که با دیدن زردی یا چشیدن شیرینی‌اش برای من پیدا شده، بااین‌که برآمد کنش‌های نیروهای مختلف حسی و خیالی و عقلی است ولی یگانگی دریافت و آگاهی من از ان و بتعبیری یگانگی نمودِ شی برای من، خودِ هستیِ یگانه و جمعی آن دریافت است که تنها برحسب تحلیل ذهنی و تعریف ماهوی به آثار مختلف نیروهای مختلف نسبت

داده می‌شود. بافرض کلی بودن همه دریافت‌های عقلی، بازشناسی یافته حسی از یافته‌های دیگر از سوی عقل همان قراردادن آن در مقوله کلی (یا فهم کلی از آن) و برابر با بازشناسی مطلق آن از همه یافته‌های حسی دیگر است ازآن‌روی‌که صورت کلیِ شی، آن‌را از همه چیزهای ناهم‌نوع و صورت جزئیِ حاویِ مشخصه‌های جزئی آن، آن‌را از چیزهای هم‌نوع متمایز می‌کند. بااین‌حال فرقی نمی‌کند که بازشناسی یافته حسی را دریافتی کلی و برابر با بازشناسی مطلق آن بدانیم یا این‌که صرفاً معنای محدودی از بازشناسی را درنظر داشته باشیم، زیرا هردوی آن‌ها فرایندهای ذهنی و معطوف به ویژگی‌ها و نسبت‌های ذهنی یافته(دریافت) بوده و در نهایت تصویری یکپارچه از آن بما می‌دهد.

دریافت یک چیز اثر خاص و بتعبیر دیگر لازمه آن (۱۳۹۱، ص.۱۹۱) است که در موقعیت و شرایط خاص در دریابنده پیدا می‌شود. لازمه چیز، خصوصیتی عرضی و درعین‌حال همبود و هم‌بسته آن است. هم‌بودی و هم‌بسته‌گی لازم و ملزوم گاهی بی‌واسطه و گاهی بواسطه لازمه دیگر پیدا می‌شود (۱۳۹۹ب، صص۳۵-۳٦) و گرچه جدایی‌اش از چیز بنابه‌فرض و به‌تعبیر ابن‌سینا برحسب ذهن مطلق قابل فرض و تصور است ولی در دنیای واقعی ناممکن است (۱۳۹۹ب،ص.۳٦). پس دریافت‌شدن و پیدایی چیز برای فاعل شناسا، دست‌کم در شرایطی خاص (بودن فاعل شناسا) ویژگی ضروری و جدایی‌ناپذیر آن است. این اثر یا لازمه خاص (هستی صورت دریافتی) درسیمای چیز خارجی و نه اثر آن در دریافت اول نمایان می‌گردد و هویت واقعی یعنی «اثر و لازمه چیزی در چیزی بودنِ آن» پنهان می‌ماند. پس گرچه هستی آن در دریابنده عین پیدایی آن برای اوست ولی هویت واقعی آن پنهان می‌ماند. بدین‌روی دریافت اول پیدایی و درنتیجه هستی ناتمامی دارد که در دریافت دوم بتمامیت می‌رسد. همچنانکه در مورد ویژگی‌های شی خارجی هر شناختی پیش از آگاهی از این‌که چه چیزی را شناخته‌ایم شناخت ما ناتمام است؛ دریافت تمامی نداریم اگر ندانیم یافته ما همان اثر و لازمه شی در ما و به‌تعبیری حالتی برآمده از آن درماست نه خود آن.

در سطور آتی روشن می‌شود که بدلیل سرشت جسمانی احساس و نیروی حس و اندام آن، آگاهی از خود دریابنده در احساس درست بناگزیر دریافتی بدمند خواهد بود.

ابزارمندی-بدمندی احساس و رابطه‌ی آن با خودآگاهی مندرج در آن

احساس از نگاه ابن‌سینا دریافتی ابزارمند است، یعنی ویژگی‌های محسوس بالذات تنها به‌یاری حس‌ها و اندام‌های حسی مربوطه دریافتنی هستند و با تباهی این اندام – نیروهای بدنی، توانایی دریافت آنها هم از بین می‌رود، زیرا ازیک‌سو بن‌مایه احساس، اثرپذیرفته‌شده از پدیده مادی در شرایط معین زمانی، مکانی وضعی و مانند آن است که تنها از دریابنده بدنمندِ مادی برمی‌آید (۱۳۳۱، ص.۳۰؛ ۱۹۵۹، ص.۱۸۸) از سوی دیگر گوهر غیرمادی نفس، بدون پیوند یا بستگی به بدن، عاری از ویژگی‌ها و مشخصه‌های مادی بوده و نسبتی یکسان با همه‌ی پدیده‌های مادی دارد و بدین‌لحاظ نمی‌تواند رابطه ویژه‌ای با یک محسوس خاص برقرار نموده و شرایط و نسبت‌های بایسته احساس آن ویژگی محسوس را برآورده ساخته و آنرا دریابد (۱۹۵۹م، ص.٦٤). بنابراین انسان بدون بدن، توانایی و شایستگی احساس چیزها را ندارد. افزون‌براین مواردی مانند دگرگونی احساس متناسب با دگرگونی موقعیت ناظر نسبت به محسوس، عدم دریافت محسوس درپی از بین رفتن آن شرایط و نسبت‌ها، اختلاف احساس برحسب اختلاف ویژگی‌های کلی و جزئی زیست طبیعی بدن حیوانات و همچنین لزوم برخورداری هر فرد دیگری برای داشتن احساس مشابه از همان شرایط و موقعیت‌ها، وابستگی احساس در اصل تحقق و نحوه‌ی پیدایی (دریافت) محسوس برای دریابنده به ویژگی‌های ساختاری کلی و مشخصه‌های جزئی (حس‌کننده و حس‌شده) و بدنمندی سرشت آن‌را برجسته‌تر می‌نمایاند. همچنین حرکت ارادی ما بسوی چیزی معین برای قرارگیری در موقعیت مناسب و کوشش برای براوردن شرایط احساس آن (مانند دیدن یا بساویدن آن)، از شعور یا آگاهی اجمالی و پیشینی ما از نسبت‌ها و شرایط درخورِ احساس آن چیز خبر می‌دهد. پیشینی بودن آگاهی از شرایطِ بدنی – فیزیکیِ بایسته احساس نسبت به خود احساس، گواه دیگری بر رابطه ضروری و ساختاری حس و اندام حسی و ویژگی‌ها و نسبت‌های آن با محسوس است که به‌طورضمنی

در خودآگاهی مندرج در احساس‌های گوناگون بروز یافته و به‌تدریج دریافت و تصوری اجمالی و کلی و پیشینی از شرایط تحقق آن دریافت به ما می‌دهد. حال چنانچه نحوه احساس و محتوای آن (نحوه پیدایی محسوس برای دریابنده) با ویژگی‌ها و حالات کلی و جزئی بدنی دریابنده و نسبتش با محسوس تناسب داشته باشد، خودآگاهی مندرج در احساس نیز هم‌چون بخشی از آن کنشِ دریافتیِ یگانه، با محتوای آن (پدیده عینی و نحوه‌ی احساس آن) متناسب بوده و از ویژگی‌ها و حالات بدنی دریابنده و نسبت‌های متناظرش با یافته عینی متأثر می‌گردد و تصویری بدن‌مند از انسان فراروی او می‌نهد. به‌این‌ترتیب احساس درست با آشکارکردن پدیده عینی و نحوه دریافت، آگاهی و تصوری بدن‌مند از خود متناسب با پدیده عینی و نحوه دریافتش به ما می‌دهد، چنان‌که هنگام دیدن سیب، خود را بیننده زردی و هنگام خوردنش خود را چشنده آن و با حکم به «این سیب است» خود را درک‌کننده هستی آن می‌یابیم. بدین‌لحاظ خودآگاهی یا دریافت انسان از خود در احساسِ درستِ چیزها یا در بازاندیشی درباره آن‌ها، برآمد دریافت چیزها بوده و برحسب اختلاف دریافته‌ها مختلف است و متناسب با آن تازه و دگرگون می‌شود. خودآگاهیِ همراه دریافت، جزء اخیر، تمام‌کننده و کمال دریافت است و همانند خود آن، دریافتی جزئی و نوپیدا است و متناسب با آن یافته‌ای نوپیدا (نحوه بودن یا حالتی نو) در آن و با آن آشکار می‌شود. تصور یا انگاره ذهنی ما از خود، شناختی اجمالی و برآیند طیف بسیار گسترده‌ای از حالات و تجربه‌های شناختی و عاطفی ازجمله خودآگاهی و خودیابی‌های مندرج در کنش‌های گوناگون شناخت و دریافت چیزهای دیگر بوده و پیرو ذات جسمانی – بدنی پدیده‌های مادی و همچنین ذات بدنی دریافت (صورت دریافتی محسوس) جزئی حسی و خیالی و وهمی، ساختاری بدنمند دارد و پیوسته چهره‌ای بدنمند از خود فراروی ما می‌گذارد. این درحالی است که خودآگاهی انسان معلق، شعوری غیربدنی یا فرابدنی است که نسبتی با حالات و کنش‌های شناختی و نیز حالات و ویژگی‌های اندام و قوای بدنی آن‌ها و دگرگون‌هایشان ندارد؛ یعنی از آن‌ها اثر و نشانی نمی‌پذیرد و بازنمایی و بازتابی هم در آن‌ها ندارد. این نحوه شعور مقوم هستی و ذات انسان است و لذا در هر حالت و دریافت و کنشی

جریان دارد و از نمایی دیگر آن تجربه‌ها، حالات و دریافت‌ها را میسر می‌سازد. پس یافته خودآگاهیِ مندرج در دریافتِ حسی، دست‌کم از دو روی مغایر با یافته‌یِ خودآگاهیِ نامشروط ابتدایی است، نخست اینکه خود (یافته‌ی) آن، متناسب با ویژگی‌های همان دریافت، آشکار شده و با دگرگونی دریافت و ویژگی‌های آن در اوضاع و احوال گوناگون، دگرگون می‌شود. دیگراینکه همراهی و پیوستگی احساس با درک درک (به‌تعبیری تمامیت آن) دائمی و ضروری نیست. خودآگاهی مندرج در احساس، معنی و لایه‌ای رویین و در عین‌حال بسیار مهم خودآگاهی بدن‌مند اکتسابی است. البته در آثار ابن‌سینا خودآگاهی معانی و لایه‌های دیگری هم دارد که شرح آن‌ها و تبیین نسبت و پیوندشان با شعور ابتدایی درخور پژوهشی فراگیر و گسترده در آراء ابن‌سیناست.

نتیجه‌گیری

درچارچوب نگرش ابن‌سینا احساس صرف بمنزله‌ی پذیرش صرف صورت یا اثر چیزی در حس، یکی از لایه‌ها – رویه‌های ذاتی ادراک حسی و کنشی ناخودآگاه است و بر فرض تحقق، هیچ‌یک از ویژگی‌های درونی دریافت از جمله نسبت آن با یافته عینی و یابنده و یافته‌های دیگر را هویدا نمی‌سازد؛ درحالی‌که ادراک حسی (درست) افزون‌بر لایه–رویه‌ی انفعالی نفس و بدن، با فعالیت نیروهای شناختی خودآگاه همچون عقل روی می‌دهد و سبب آگاهی از حالتِ درک‌کننده بودنِ خود متناسب با ویژگی‌های اصلی و فرعی ادراک پدیده عینی می‌شود. این نحوه خودآگاهی، برحسب ویژگی‌های یافته محسوس و همچنین نیرو – اندام حسی مربوطه و شرایط و مشخصه‌ها و نسبت‌های مادی میان یافته و یابنده متعین می‌گردد و خودی بدن‌مند را نمایان می‌سازد. هر بیننده‌ای از جای معین و با شرایط معین فیزیکی به چیزها می‌نگرد و با دگرگونی جایگاه و شرایط، دید او هم دگرگون شده و پیرو آن آگاهی او از خودش در نسبت با دیده‌شده، نیز دگرگون می‌گردد. به‌دیگر سخن دریافت ما از خود به‌عنوان دریابنده چیزهای محسوسِ جسمانی، همان دریافت خود در نسبت با آن چیزهای جسمانی است که تنها از دریابنده‌ای بدن‌مند برمی‌آید و شناخت یا تصویری بدن‌مند یا بدنی از خود برابر ما می‌نهد.

منابع

ابن‌سینا، حسین بن‌عبدالله (۱۳۹۹الف). *تسع رسائل فی الحکمه و الطبیعیات*، (ابراهیم رنجبر، بکوشش). قم: آیت اشراق.

ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱۳۹۹ب). *الشفاء المنطق المدخل، المقولات، العباره*، ج۱، قم: زین

ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱۳۹۹ج). *الشفاء، الالهیات*، (جلد۱۰)، قم: زین

ابن‌سینا، حسین بن‌عبدالله (۱٤٤۰ق). *الإشارات و التنبیهات (جلد ۲)*. قم: نشر البلاغه.

ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱۹۷۸م). *کتاب الإنصاف* (عبدالرحمن بدوی، بکوشش). کویت: وکالهٔ

ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱۳۱۳). *رسائل أخری*، هامش شرح الهدایهٔ الاثیریهٔ، رسالهٔ معرفهٔ الأشیاء، تهران.

ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱۳۹٦). *المباحثات*، (محسن بیدارفر، بکوشش). تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.

ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱٤۰۰). *مجموعه رسائل المجالس السبعه*، (مقصود محمدی، بکوشش). تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.

ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱۹۵۳م). *رسائل ابن‌سینا* (حلمی ضیاء اولکن، بکوشش). استانبول: دانشکده ادبیات استانبول.

ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱۹۵۹م). *الشفاء کتاب النفس*، (فضل الرحمن،بکوشش). لندن: دانشگاه اکسفورد.

ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱۳۹۱). *التعلیقات*، (سید حسین موسویان، بکوشش). تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.

ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱٤۰۳). *المبدأ و المعاد*،(سید حامد هاشمی،بکوشش). تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.

ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله(۱۳۳۱). *رساله نفس*، (سید موسی عمید، بکوشش). تهران: انجمن آثار ملی ایران.

ارسطو(۱۳٦۹). *درباره‌ی نفس*، (علی‌مراد داودی، بکوشش)، تهران: انتشارات حکمت.

افلاطون (۱۳۸۰). *مجموعه آثار*، (محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، بکوشش) (جلد۱و۳)، تهران: انتشارات خوارزمی.

بغدادی، ابوالبرکات (۱۳۷۳). *المعتبر فی‌الحکمه*، اصفهان: دانشگاه اصفهان.

بهمنیار، مرزبان (۱۳۹۵). *التحصیل*، تهران: دانشگاه تهران.

رازی، فخرالدین (۱٤۲۹ق) *المباحث المشرقیه فی العلم الالهیات و الطبیعیات*، محمد المعتصم بالله البغدادی، ج۲، ذوی‌القربی، قم.

سهروردی، شهاب‌الدین(۱۳۷۲) *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تصحیح هانری کربن، ج ۱، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

صفرنوراله، اکرم؛ سعیدی‌مهر، محمد (۱۳۹٦). آگاهی مرتبه بالاتر در فلسفه ابن‌سینا. تهران: حکمت سینوی.

فعالی، محمدتقی؛ (۱۳۷٦). *ادراک حسی از دیدگاه ابن‌سینا*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی. المطبوعات.

ملاصدرا، محمد ابن ابراهیم (۱۳۸۲). *شواهد الربوبیه*.ج۱. تصحیح، تحقیق و مقدمه: جلال الدین آشتیانی. قم: انتشارات مطبوعات دینی.

ملاصدرا، محمد ابن ابراهیم(۱۳۸۳). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*.(جلد۸ و۹). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

Jari Kaukua, J., Kukkonen, T. (2007) Sense-Perception and Self-Awareness: Before And After Avicenna. *Consciousness from Perception to Reflection in the history of Philosophy* Heinamaa, S., Lahteenmaki, V., Remes, P., Dordrecht, Springer.

Biannual Scientific Journal of Avicennian Philosophy
Vol. 29, No. 74/ Fall & Winter 2025

Research Article

A Critique of the Conceptual Foundations of the Formulation of Ibn Sīnā's Burhān al-Ṣiddīqīn in al-Najāt

Sajjad Ziaenezhad[1], Ghasem Kakaie[2], Mohammad Bagher Abbasi[3]

Doi:
10.30497/AP.2026.249491.1773

Abstract

In this study, the conceptual principles underlying the logical formalization of Avicenna's Proof of the Truthful (Burhān al-Ṣiddīqīn) in the Kitāb al-Najāt are subjected to a critical re-examination using first-order predicate logic, with reference to two articles by Ranjbar and colleagues. The author maintains that the conceptual principles of the proof—among them the concepts of existence, necessity, possibility, causality, and the causal series—require a deeper analysis. In the analysis of the concept of existence, it is shown in the first article that failing to adopt a correct stance regarding quantifiers can undermine the truth of some premises and the conclusion of the proof. Moreover, the position adopted by the authors in the second article, given their analysis of the concept of "Necessary Existent," leads to the invalidation of the proof. This is because, in that case, the conclusion of the proof is imposed upon it as a linguistic presupposition, and, in effect, formulating the negation of the conclusion within the language becomes impossible. An analysis of the concepts of the Necessary Existent and the Possible Existent reveals that the definitions provided are neither exhaustive of instances nor exclusive of non-instances, and that without offering an analysis of the second-order predicates of necessity and possibility, resolving this problem is impossible. Finally, it is shown that the predicate of causality can be presented with a higher degree of analysis, such that—while satisfying the necessary conditions—it is also possible to arrive at sufficient conditions in its definition. Regarding the concept of the complete causal series of possible beings, certain objections are raised, including the failure of the analysis of the complete causal series to exclude the inclusion of an empty series; these objections are addressed by offering alternative analyses.

Keywords: Burhān al-Ṣiddīqīn, Ibn Sīnā, predicate logic, Necessary Existent, causality.

---

1. PhD student in Islamic Philosophy and Theology, Shiraz University, Shiraz, Iran. shirazy.sajjad@gmail.com
2. Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Shiraz University, Shiraz, Iran. ghkakaie@rose.shirazu.ac.ir
3. Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Shiraz University, Shiraz, Iran. mabbash@rose.shirazu.ir

دوفصلنامهٔ علمی حکمت سینوی، مقالهٔ پژوهشی، دورهٔ ۲۹، شمارهٔ ۷۴، پاییز و زمستان ۱٤۰٤، صص ٤۱-۵

نقدی بر مبادی تصوّری صورت‌بندی برهان صدّیقین سینوی در *نجات*

سجّاد ضیاءنژاد* [۱]
تاریخ دریافت مقاله: ۱٤۰٤/۰۹/۰۳؛ تاریخ پذیرش: ۱٤۰٤/۱۲/۰۸
قاسم کاکایی [۲]
محمّدباقر عبّاسی [۳]

Doi: 10.30497/AP.2026.249491.1773

چکیده

در این پژوهش، مبادی تصوّریِ صورت‌بندی منطقی برهان صدّیقین ابن‌سینا در کتاب نجات به‌کمک منطق محمولات مرتبه‌اوّل، ذیل دو مقالهٔ رنجبر و همکاران بازخوانی انتقادی شده‌است. نگارنده معتقد است مبادی تصوّری برهان ـ ازجمله مفاهیم وجود، وجوب، امکان، علیت و سلسله علّی ـ نیازمند تحلیلی عمیق‌تر است. در تحلیل مفهوم «وجود» نشان‌داده‌شده در مقالهٔ اوّل عدم‌اتّخاذ موضع صحیح دربارهٔ سورها می‌تواند صدق برخی مقدّمات و نتیجهٔ برهان را خدشه‌دار سازد. همچنین مختار نویسندگان در مقالهٔ دوّم با لحاظ تحلیل ایشان از مفهوم «واجب‌الوجود» منجر به بی‌اعتباری برهان خواهدشد؛ چراکه دراین‌صورت نتیجهٔ برهان به‌عنوان پیش‌فرضی زبانی، به برهان تحمیل‌شده‌است و عملاً صورت‌بندی نقیض نتیجه در زبان ممتنع است. تحلیل مفاهیم «واجب‌الوجود» و «ممکن‌الوجود» آشکار می‌سازد تعریف‌های ارائه‌شده جامع افراد و مانع اغیار نیستند و بدون ارائهٔ تحلیل دربارهٔ محمولات مرتبه‌دوّم «وجوب» و «امکان» دفع این اشکال ممتنع است. در ادامه نشان‌داده‌شده‌است محمول «علّیّت» می‌تواند با درجهٔ تحلیل بیشتری ارائه‌گردد؛ به‌طوری که بتوان در عین تأمین شروط لازم، به شروط کافی در تعریف آن دست‌یافت. دربارهٔ مفهوم «سلسلهٔ علّی تامّ ممکنات» نیز اشکالاتی ـ ازجمله مانع نبودن تحلیلِ سلسلهٔ تامّ علّی از داخل شدن سلسلهٔ تهی ـ مطرح‌شده که با ارائهٔ تحلیل‌های جایگزین دفع‌شده‌است.

کلمات کلیدی: برهان صدّیقین، ابن‌سینا، منطق محمولات، مفهوم وجود، واجب‌الوجود، ممکن‌الوجود، علّیّت، سلسلهٔ علّی.

---

۱. (نویسنده‌مسئول) دانشجوی دکترای فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شیراز، فارس، ایران.
shirazy.sajjad@gmail.com
۲. استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شیراز، فارس، ایران. ghkakaie@rose.shirazu.ac.ir
۳. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شیراز، فارس، ایران. mabbash@rose.shirazu.ir

مقدمه

برهان صدّیقین استدلالی است که در آن بدون فرض وجود ممکن (مخلوقات)، وجود واجب‌الوجود اثبات‌می‌شود. شیخ الرئیس، مبتکر برهان صدّیقین، تقریرهای متفاوتی از این سبک برهان ارائه‌نموده‌است که ازجمله‌ی آن‌ها تقریر موجود در کتاب نجات می‌باشد (رنجبر، سعیدی‌مهر، و حسینی، ۱۳۹۲، ص. ۱۷).

رنجبر و همکاران (۱۳۹۲) در مقالهٔ «صورت‌بندی برهان صدّیقین ابن‌سینا در نجات بر پایه منطق محمولات مرتبه‌اوّل» درصدد اند تا امکان اثبات اعتبار منطقی این تقریر را در منطق محمولات بررسی‌کنند و اصولی را که برهان مذکور بر آن‌ها مبتنی است، آشکار سازند. تلاش آن‌ها برای این هدف انجام‌پذیرفته که از این طریق روشن گردد تقریر شیخ با ملاکی که خود وی برای براهین صدّیقین معرّفی‌می‌کند، تا چه میزان هم‌خوانی دارد. ایشان با بیان مفاهیم و مقدماتی که استدلال در تقریر نجات بر آن‌ها مبتنی است، صورت‌بندی برهان در زبان منطق محمولات مرتبه‌اوّل را به‌همراه اثبات کامل آن در ۷۸ گام ارائه‌داده‌اند. در ادامه گزارش مختصری از مراحل آن از نظر می‌گذرد.

گزارش صورت‌بندی مقالهٔ اوّل

ابتدا فرض‌شده موجودی (a) هست. a یا واجب است یا ممکن:[۱]

$$Ea \rightarrow Pa \vee Na$$

اگر a واجب باشد، مدّعا ثابت است؛ وگرنه سلسلهٔ علّی تامّ (b) شامل او موجود است:[۲]

$$Eb \wedge CSb \wedge Mab$$

در این مرحله فرض خُلف می‌شود که همهٔ مؤلّفه‌های b ممکن باشند:

$$(\forall x)(Mxb \rightarrow Px)$$

---

۱. اصل انحصار موجود در واجب و ممکن (رنجبر، سعیدی‌مهر، و حسینی، ۱۳۹۲، ص. ۳۱).

۲. اصل «وجود سلسلهٔ علّی تام» (همان، ص. ۳۲) یعنی به‌ازای شیء ممکن a خواهیم‌داشت b که یک سلسله علّی تامّ موجود در خارج است که a مؤلّفه‌ای از آن است.

براین‌اساس b نیز ممکن است[۱] و برای او علتی (c) وجود دارد:[۲]

$$Ec \wedge Ccb$$

اگر c علّت b باشد، علّت تک‌تک مؤلّفه‌های آن نیز هست.[۳] اگر c مؤلّفهٔ b باشد، پس c علّت خودش نیز هست و این باطل است.[٤] همچنین اگر c مؤلّفه b نباشد، یا واجب است یا ممکن؛ دراین‌حال:

- اگر c ممکن باشد، برطبق تعریف سلسلهٔ علّی تام، تمام علل موجود ممکن فرضی باید از مؤلّفه‌های این سلسله باشد؛ درحالی‌که ذیل این فرضْ c مؤلّفهٔ b نیست.
- اگر c واجب باشد، ازاین‌جهت که علّت a است، باید مؤلّفهٔ b باشد؛ چراکه گفتیم علّت هر شیء ممکن، مولّفه‌ای از سلسلهٔ علّی تامّ ممکنات است؛ درحالی‌که ذیل این فرض c مؤلّفهٔ b نیست (به‌علاوهٔ اینکه در فرض خُلف فرض‌شد همهٔ مؤلّفه‌های b ممکن‌اند).

با ابطال فرض خُلف، نتیجه‌گرفته‌می‌شود:

$$\neg(\forall x)(Mxb \rightarrow Px)$$

یعنی چنین نیست که تمامی مؤلّفه‌های b ممکن باشند؛ بلکه حدّاقل یکی از مؤلّفه‌های b واجب است. از طرفی چون b موجود است، باید تمام مؤلّفه‌هایش نیز موجود باشد.[۵]

بنابراین مؤلّفه‌ای در b وجود دارد که ممکن نیست؛ پس مؤلفه مذکور واجب و درنتیجه واجب موجود است.

گزارش صورت‌بندی مقالهٔ دوّم

یک سال پس از انتشار مقالهٔ نخستْ نویسندگان در مقاله‌ای با عنوان «تأملی دوباره در باب

---

۱. اصل ممکن بودن سلسلهٔ علّی تامّ ممکنات (همان، ص. ۳۳).
۲. اصل علّیّت (همان‌جا).
۳. اصل تعدّی (رنجبر، سعیدی‌مهر، و حسینی، ۱۳۹۲، ص. ۳٤).
٤. اصل غیرانعکاسی بودن رابطهٔ علیت (همان، ص. ۳۱).
۵. اصل ترتّب سلسله بر مؤلّفه‌ها (همان، ص. ۳٤).

برهان صدّیقین سینوی در نجات»(۱۳۹۳) با تأملی دوباره بر صورت‌بندی مقالهٔ پیشین، نشان‌می‌دهند فرض‌های این صورت‌بندی به‌همراه دو فرض وحدت واجب و وجودِ حدّاقل یک موجود ممکن، منجر به بروز تناقض می‌گردد.

در حقیقت با الحاق اصل یکتایی واجب‌الوجود به نتیجهٔ برهانِ مقالهٔ اوّل خواهیم‌داشت: حدّاقل و حدّاکثر یک واجب‌الوجود (n) موجود است.

از طرفی در نظام فلسفی ابن‌سینا حدّاقل یک ممکن‌الوجود (a) نیز موجود است که n علّت آن است و با او تشکیل سلسلهٔ علّی تامّ (b) می‌دهد. حال بنابر اصل یکتایی واجب‌الوجود، b نمی‌تواند واجب باشد و به علّت نیاز دارد و علّت b به‌همان‌دلیل ناچاراً n خواهدبود.

براساس اصل تعدّی (رنجبر، سعیدی‌مهر، و حسینی ۱۳۹۲، ص. ۳٤)، n علّت افراد b ازجمله خودش است و این با اصلِ غیرانعکاسی بودن رابطهٔ علّیّت (همان، ص. ۳۱) در تناقض است.

راه‌حلّ این اشکال به‌همراه برخی تغییرات جزئی دیگر ازجمله حذف محمول «سلسله» بودن در تعریف «سلسلهٔ علّی تام» و نیز حذف محمول موجود بودن از همهٔ مقدّمات صورت‌بندی برهان، به صورت‌بندی جدیدی در ٤۸ گام انجامیده که بر فرض‌های کمتری نسبت‌به صورت‌بندی پیشین مبتنی است. در ادامه گزارش مختصری از آن ارائه‌می‌کنیم.

برهان با این فرض خُلف آغازشده‌است که هیچ واجب‌الوجودی موجود نباشد:

$$(\forall x)(\neg Nx)$$

فرض‌می‌کنیم موجودی (a) هست. a یا واجب است یا ممکن.[۱] با فرض صدر برهان، a واجب نیست و به‌عنوان یک موجود ممکن، برای او سلسلهٔ علّی تامّ ممکنات b موجود است.[۲]

برطبق فرض خلف، b ممکن است و علّت او (c) موجود و ممکن است.[۳] براساس تعریف «سلسلهٔ علّی تامّ ممکنات» هر علّتی که ممکن است، باید مؤلّفهٔ b باشد:

---

۱. اصل انحصار موجود در واجب و ممکن (رنجبر، فلاحی، و حسینی ۱۳۹۳، ص. ۳٤).
۲. اصل وجود سلسله علّی تامّ ممکنات (همان، ص.۳۵).
۳. اصل علّیّت (همان‌جا).

$$(\forall x)[(Cxa \wedge Px) \rightarrow Mxb]$$

پس c مؤلّفه b است.[۱] از آنجایی که محال است چیزی علّت خودش باشد،[۲] فرض خلف باطل است:

$$\neg(\forall x)(\neg Nx) \equiv (\exists x)Nx$$

حال با اعمال هم‌ارزی نقیض سور کلّی، مطلوب ظاهر می‌شود: وجود دارد شیئی که واجب است.

مسئلهٔ اصلی

نسبت‌به علوم دیگر، در مسائل فلسفی ایضاح مبادی تصوّری ضروری‌تر است؛ زیرا بسیاری از مسائل فلسفی علی‌رغم اینکه در ابتدا ازجهتِ تصدیقْ نظری پنداشته‌می‌شوند، بعد از تصوّر صحیح اطراف مسئله به‌عنوان مسئله‌ای بدیهی شناخته‌می‌شوند؛ یعنی معمولاً ابهام تصوّری قضایای فلسفی بیشتر از ابهام تصدیقی آن‌ها است (جوادی آملی، و پارسانیا، ۱۳۹۳، ج۱، ص. ۲۱۸).

پیرو توجّه به اهمّیّت ضرورت فوق، ویژگی درخشان مقالات مذکورْ تمهید چارچوب کاری و تهیّهٔ مبنایی قابل‌اتّکا برای تصوّر شفّاف و دقیقِ مبادی تصوّریِ منظومهٔ هستی‌شناسی ابن‌سینا است. علاوه‌بر اینکه کاربست امکانات منطق جدید در مقالات توانسته این مبادی تصوّری را ـ که همواره منشاء ابهامات و کژتابی‌های حاصل از زبان طبیعی بوده‌است ـ به سرحدّی از خلوص، پیراستگی و دقّتی ریاضی‌وار برساند که کمتر دیده‌شده‌است و می‌تواند منبع الهام مهمّی برای علاقه‌مندان کاربست رهیافت تحلیلی در فلسفهٔ اسلامی باشد.

پس از حدود ده سال مقالهٔ حاضر ضمن ارج‌نهادن به دستاورد نویسندگان، به بازخوانی انتقادی دو مقالهٔ مذکور خواهدپرداخت تا با درجهٔ تحلیل بیشتری بتوان مبادی تصوّری احصاءشده را توضیح‌داد و اشکالات آن را درصورتِ وجود و در حدّ امکان برطرف‌نمود.

تحلیل مفاهیم به‌عنوان بخشی از فرآیند ایضاح مبادی تصوّری مسائل فلسفه به‌معنی تفکیک مفاهیم مرکّب و بسیط از یکدیگر و تجزیهٔ مفاهیم مرکّب به اجزاء بسیط است.

---

۱. اصل تعدّی (رنجبر، فلاحی، و حسینی ۱۳۹۳، ص. ۳۵).

۲. اصل غیر انعکاسی بودن رابطه علّیّت (همان‌جا).

ازجمله مفاهیمی که به‌نظر نگارنده ممکن است تحلیل ارائه‌شده درباره‌شان کافی نباشد، مفاهیم وجود، وجوب، امکان، علّیّت و سلسله است. در ادامه به تامّل و تحلیل بیشتر آن‌ها می‌پردازیم.

۱. تحلیل مفهوم «وجود»

۱/۱. تحلیل مقالهٔ اوّل

مفهوم «موجود» یا «وجود داشتن» در مقالهٔ اوّل به‌عنوان یک محمول مستقل (= تجزیه‌ناپذیر) و با نماد E معرّفی‌شده‌است؛ به‌این‌صورت که Ex یعنی x وجود دارد (رنجبر، سعیدی‌مهر، و حسینی، ۱۳۹۲، ص. ۲۵).

نویسندگان در مقالهٔ اوّل از ورود به بحث پردامنهٔ نحوهٔ صورت‌بندی محمول «وجود» پرهیزکرده و معتقدند این صورت‌بندی با هر مبنای دیگری نیز خدشه‌ای به اعتبار برهان واردنخواهدساخت، اگرچه ممکن است منجر به تغییراتی جزئی در تعداد و صورت مقدّمات گردد (همان، ص ۳۱).

منطق محمولات کلاسیکْ قضاوت دربارهٔ معنادار بودن وجود محمولیِ مرتبه‌اوّل را امری خارج از قلمرو منطق نمادین محسوب‌کرده‌است (فلاحی، ۱۳۸۸، ص. ٥٤)؛ پس اضافه‌نمودن چنین محمولی توسط نویسندگان ازلحاظِ نحوی مجاز و پذیرفته است.

امّا افزودن این محمول مستلزم آن است که دامنهٔ سخنْ موسّع‌تر از موجودات خارجی درنظرگرفته‌شود و شامل معدومات[1] نیز باشد؛ وگرنه ذکر «اصل وجود» مهمل به خواهدبود. به‌عبارت‌دیگر برمَبنای ضرورتی که برای بیان اصل وجود در مقالهٔ اوّل لحاظ‌شده‌است، خواهیم داشت:

$$\neg(\forall x)Ex$$

که خوانده‌می‌شود: چنین نیست که به‌ازای هر x از دامنهٔ سخن، x در خارج موجود باشد.

ایرادی که با این مبنا بر مقالهٔ اوّل وارد است: دربارهٔ دامنهٔ عمل سورها موضع واحد و مشخّصی اختیار نشده و در مواضع مختلفْ سورها به‌نحو متناقضی به‌کاررفته‌اند؛ درحالی‌که

---

۱. به‌عبارتی معدوماتْ همان موجودات فرضی‌اند؛ مانند سندباد، شرلوک هلمز، پادشاه فعلی فرانسه و نخست‌وزیر فعلی ایران. اگر کسی علاقه‌مند است معدوم را «وجود ذهنی» بنامد و «وجود» را به ذهنی و خارجی تقسیم‌کند، ایرادی ندارد؛ امّا چنین کسی باید به اشتراک لفظی به‌وجودآمده توجّه‌کند (فلاحی، ۱۳۸۸، ص. ٦٢).

هر تصمیمی دراین‌باره می‌تواند تبعات و نتایج متفاوتی داشته‌باشد (فلاحی، ۱۳۸۸، ص. ٦۲).

اگر دامنهٔ عمل سور تنها بر روی موجودات دامنهٔ سخن باشد و سخن به قضایای خارجیّه[۱] محدود شده‌باشد، وجود موضوع در هر گزارهٔ مسوّره مفروض خواهدبود؛ بااین‌حال می‌بینیم در موارد متعدّدْ این پیش‌فرض لحاظ‌نشده و همچنان در مقدّمات وجود ممکنات شرط شده‌است. این نشانهٔ غفلت از این فرض مقدّر است؛ مثلاً اصل وجود سلسلهٔ علّی تام (رنجبر، سعیدی‌مهر، و حسینی، ۱۳۹۲، ص. ۳۲):

$$(\forall x)\{(Px \wedge Ex) \rightarrow (\exists y)[(CSy \wedge Ey) \wedge Mxy]\}$$

که باید به‌شکل ذیل صورت‌بندی‌می‌شد:

$$(\forall x)[Px \rightarrow (\exists y)(CSy \wedge Mxy)]$$

چراکه فرض شد سورْ تنها بر روی اعضای موجود دامنهٔ سخن عمل‌می‌کند. علاوه‌براین در فرض فوق «اصل وجود» نیز به صدق منطقی تبدیل‌شده و ذکر آن حشو است.

وگرنه اگر دامنهٔ عمل سور بر کلّ دامنهٔ سخن- شامل معدومات- فرض‌شود و سخن به قضایای حقیقیّه گسترش یابد، باید موضوع هر قضیّهٔ خارجیه‌ای را به محمول «وجود» مقیّد کنیم. این قید دست‌کم دربارهٔ اصل منعکس بودن رابطهٔ علّیّت (رنجبر، سعیدی‌مهر، و حسینی، ۱۳۹۲، ص. ۳۱) رعایت‌نشده و این عدم‌توجّه می‌تواند دربارهٔ اعضای معدوم دامنهٔ سخن مشکل‌زا باشد؛ برای مثال اگر شیءِ احتمالاً فرضیِ «خودآ»[۲] را داخل در دامنهٔ سخن بدانیم، اصل غیرانعکاسی بودن رابطهٔ علّیّت (همان، ص۳۱) دربارهٔ او صدق نمی‌کند و به‌تبع آن، خود این اصل به‌عنوان یک موجبهٔ کلّیّه کاذب می‌شود:

$$(\exists x)Cxx \equiv \neg(\forall x)\neg Cxx$$

---

۱. تفاوت قضایای حقیقیّه و خارجیّه در این است که قضایای خارجیّه صرفاً از موجودات سخن می گویند، امّا قضایای حقیقیّه شامل موجودات فرضی نیز می شوند؛ موجوداتی که در عالم واقعْ موجود نیستند (همان‌جا).

۲. به‌معنای واجب‌الوجودی که خودش خودش را ایجادمی‌کند. نویسندگان با ارجاع به *نجات* (ابن‌سینا، ۱۳٦٤، ص. ۲۳۵) و *مبدأ و معاد* (همو، ۱۳٦۳، ص. ۲۲) آن را یکی از تعابیر محتمل ابن‌سینا دربارهٔ واجب‌الوجود معرّفی‌کرده‌اند (رنجبر، سعیدی‌مهر، و حسینی، ۱۳۹۲، ص. ۲۲).

یعنی دست‌کم یک شیء وجود خواهدداشت که خودش علّت خودش است.

علاوه‌براین در این حالتْ نتیجهٔ برهان نیز چیزی غیر از مدّعا است؛ زیرا $(\exists x)Nx$ می‌گوید دست‌کم یک شیء «واجب‌الوجود بذاته» در دامنهٔ سخن سخن وجود دارد، نه در خارج. در این فرض انتظارمی‌رود در نتیجهٔ برهان شاهد چنین عبارتی باشیم:

$$(\exists x)(Nx \wedge Ex)$$

که خوانده‌می‌شود: وجود دارد شیئی- در دامنهٔ سخن- که «واجب‌الوجود بذاته» است و در خارج موجود است.

به‌طور خلاصه اشکال واردشده به تحلیل مقالهٔ اوّل دربارهٔ محمول «وجود»، این است: غفلت از تصمیم‌گیری راجع‌به دامنهٔ عمل سورها به‌تبع معرّفی محمول «وجود» و داخل‌نمودن معدومات به دامنهٔ سخن. اشکالی که لازمهٔ یک طرف آن حشو بودن قیود متعدّی در اصول موضوعهٔ برهان در کنار حشو بودن «اصل وجود»، و لازمهٔ طرف دیگر آن کذب اصل غیرانعکاسی بودن رابطهٔ علّیّت و اخص بودن نتیجهٔ برهان از مدّعا است؛ بااین‌حال اینکه «اصل وجود» در مقالهٔ اوّل به‌عنوان یک اصل فلسفی- نه زبانی- مطرح‌شده‌است، می‌تواند مزیّت مهمّی برای مقالهٔ اوّل محسوب شود و دست ما را برای ارائهٔ تحلیل سایر مبادی تصوّری بازتر بگذارد، مشروط به اینکه مطمئن باشیم دامنهٔ سخن اعمّ از موجودات و معدومات است و سورها بر کلّ دامنه عمل‌می‌کنند. دراین‌صورت لازم است اصل غیرانعکاسی بودن علّیّت و ساختمان برهان برای تحصیل نتیجهٔ سازگار با این مبنا- که در بالا به آن اشاره‌شد- بازنویسی گردد.

۱/۲. تحلیل مقالهٔ دوّم

در مقالهٔ دوّم- احتمالا ناظر به اشکال فوق- تعریف «وجود» به‌عنوان یک محمول مستقل اصلاح‌گردیده و به‌جای آن از تعبیر «وجود به‌معنای این‌همانی» استفاده‌شده‌است:

> برطبق صورت‌بندی پیشینْ مفهوم «وجود» به‌صورت یک محمول مستقل دیده‌می‌شود؛ امّا در برخی صورت‌بندی‌هایی که امروزه برای مفهوم «موجود» درنظرگرفته‌می‌شود، «موجودیّتِ» محمول نشانهٔ مستقلّی نیست، بلکه بخشی از ساختار زبان است؛ درنتیجه «موجودیّت» بدون افزودن نمادی جدید و تنها با

نشانه‌های متداوّل در نظام «منطق محمولات مرتبه‌اوّل با این‌همانی»، یعنی سور جزئی و این‌همانی نشان‌داده‌می‌شود (رنجبر، فلاحی، و حسینی، ۱۳۹۳، ص. ۳٤).

این تعبیر به‌ترتیب زیر صورت‌بندی‌شده‌است:[۱]

$$Ex \equiv_{def} (\exists y)(y = x)$$

تعبیر فوق باعث می‌شود اصل وجود تبدیل به صدق منطقی، و از برهان خارج شود. این همان تغییری است که در مقالهٔ اوّل به تبعات آن اشاره‌شده‌بود.

لازمهٔ تعریف فوق این است که اصل وجود همواره صادق یا «همان‌گو» [2] باشد؛ چراکه در منطق کلاسیک به‌ازای همهٔ افراد دامنهٔ سخن رابطهٔ فوق برقرار است.[۳] به‌عبارت‌دیگر خواهیم‌داشت:

$$(\forall x)Ex \quad or \quad (\forall x)(\exists y)(y = x)$$

یعنی نویسندگان در مقالهٔ دوّم با این تعبیر از وجود محمولی، آگاهانه دامنهٔ سخن را به موجودات خارجی محدود ساخته‌اند. این حصر توجّه، دست‌کم در این برهان مطلوب است؛ زیرا در برهان صدّیقین ابن‌سینا هدفْ سخن گفتن دربارهٔ معدومات نیست، بلکه اثبات یک موجود «واجب‌الوجود بذاته» در میان موجودات است؛ براین‌اساس اشکال عدم‌تصمیم‌گیری دربارهٔ دامنهٔ عمل سورها در مقاله اوّل مرتفع می‌شود. در این مقاله سورها بر همهٔ اعضای دامنه‌ـ که تنها شامل موجودات خارجی‌اندـ عمل‌می‌کند. می‌توان پیامد این تصمیم را در اختصار و کاهش تعداد اصول و مراحل برهان شاهد بود.

علی‌رغم مزایای مذکورْ تحلیل مفهوم «وجود» به این شکل و محدود ساختن دامنهٔ سخن به موجودات در کنار تحلیل ایشان از مفهوم «واجب‌الوجود»، اعتبار فلسفی برهان را مخدوش

---

۱. در مقالهٔ اوّل و دوّم، این صورت‌بندی به‌احتمال قوی سهواً به‌صورت ذیل آورده‌شده‌است:

$$Ex \equiv_{def} (\exists x)(x = x)$$

2. همان‌گو (Tautological) در منطقْ گزاره‌ای است که با هر تعبیر برای منطق گزاره‌ها (یا تابع ارزش‌گذاری) همواره صادق است. اوّل بار ویتگنشتاین (۱۹۲۱) در *رساله منطقی ـ فلسفی* خود واژهٔ «توتولوژی» را به‌کاربرد.

۳. منطق محمولات کلاسیکْ خود را به وجود مصداق و مرجعی برای هر نام خاص متعهّد می‌داند (نبوی، ۱۳۹٦، ص. ۱۱۲).

خواهدساخت؛ چراکه در این فرضْ زبان نسبت‌به مدّعای برهان بی‌طرف نیست و نتیجهٔ برهان پیشاپیش ازسمتِ زبان به ما تحمیل‌شده‌است؛ به‌این‌دلیل که براساس توضیحات ذیلْ امکان صورت‌بندی نقیض نتیجهٔ برهان در سطح زبان ممتنع خواهدبود؛ یعنی استنتاج برهان عملاً تحصیل حاصل است. توضیح اینکه مطابق اصل «هم‌ارزی وجوب و وجود»ـ که در تحلیل مفهوم «واجب‌الوجود» از آن صحبت خواهدشدـ نتیجهٔ برهان نجات می‌تواند هرکدام از طرفین هم‌ارز زیر باشد:

$$(\exists x)Nx \equiv (\exists x)Ex$$

براین‌اساس نقیض نتیجهٔ برهان خواهدبود:

$$\neg(\exists x)Ex$$

امّا آیا نقیض نتیجه در زبان مختار نویسندگان معتبر است؟ به‌عبارت‌دیگر آیا سخن گفتن از چنین قضیّه‌ای در زبان میزبانِ این برهان مجاز است؟ خیر.

نویسندگان در مقالهٔ دوّم تصریح‌کرده‌اند با حذف محمول وجود و تعریف آن به‌صورت فوق، «اصل وجود»ـ که در مقالهٔ اوّل به‌عنوان پیش‌فرض فلسفی درنظرگرفته‌شده‌بودـ تبدیل به صدق منطقی می‌گردد و از برهان خارج‌می‌شود (رنجبر، فلاحی، و حسینی، ۱۳۹۳، ص. ۳٤)؛ پس با تفصیلات فوقْ «اصل وجود» به‌عنوان یک صدق منطقی و پیش‌فرض زبانیْ عیناً همان نتیجهٔ برهان است.

تبعات این اشکال در مبنا به بنای صورت‌بندی برهان در مقالهٔ دوّم هم سرایت‌می‌کند. در مقالهٔ دوّم برهان با این فرض خلف آغازشده‌است که هیچ واجب‌الوجودی موجود نباشد:

$$(\forall x)(\neg Nx)$$

با جایگزینی «وجود» به‌جای «وجوب» خواهیم‌داشت:

$$(\forall x)(\neg Ex) \equiv \neg(\exists x)Ex$$

واضح است که خلف این فرض نقیض «اصل وجود» و کذب آن بدیهی منطقی است. با این تفصیلاتْ ۳۹ گامی که برای اثبات متناقض بودن آن طی می‌شود، تحصیل حاصل است.

به طور خلاصه اشکالی که متوجه تحلیل «وجود» در مقالهٔ دوّم می‌باشد، این است که حصر دامنهٔ سخن به موجودات، در کنار تعریف وجهی مفهوم «واجب‌الوجود بذاته»، امکان صورت‌بندی نقیض نتیجهٔ برهان را در سطح زبان ممتنع می‌سازد. در این حالت برهان ارزش خود را از دست می‌دهد و نتیجه‌اش عملاً تحصیل حاصل است؛ چراکه زبان نسبت‌به مدّعای برهان بی‌طرف نیست و نتیجهٔ برهان ازسمتِ زبان پیشاپیش به الهیات تحمیل‌گردیده‌است.

با تامّل در این مسئله خواهیم‌دید اصل اشکال، در اثر صورت‌بندی مفهوم «واجب‌الوجود» به‌نحوی که اعمّ از وجوب غیری و بذات باشد، پدیدآمده‌است و با رفع آن، اشکال خودبه‌خود برطرف خواهدشد؛ زیرا دراین‌صورت وجوب بالذاتْ مساوق وجود نخواهدبود.

براین‌اساس تحلیل مفهوم «وجود» به‌معنای این‌همانی در مقالهٔ دوّم برای صورت‌بندی این برهان، به‌شرطی معتبر است که در تحلیل مفهوم «واجب‌الوجود» به‌نحوی که شامل چیزی غیر از «واجب‌الوجود بذاته» باشد، تجدیدنظر شود. چنانکه خواهدآمد، این اصلاح جز با ارائهٔ تحلیل دربارهٔ محمول مرتبه‌دوّم «واجب‌الوجود» ممکن نخواهدبود؛ امری که نویسندگان در هر دو مقاله ضرورتی برای پرداختن به آن ندیده‌اند؛ اگرچه در ادامه می‌بینیم که صورت‌بندی محمول مرتبه‌دوّم «واجب‌الوجود» در زبان مقالهٔ دوّم به‌دلیل عدم‌امکان صورت‌بندی معنادار محمول «وجودْ» ممتنع است.

۲. تحلیل «واجب‌الوجود»

«واجب» اسم فاعل از ماده و.ج.ب به‌معنای «ضرورت‌بخش» است و اضافهٔ آن به «وجود»، به‌معنای «ضرورت‌بخش وجود» خواهدبود. ترکیبات لفظ «واجب‌الوجود» در تعابیر ابن‌سینا دست‌کم برای دلالت بر چهار مدلول متباین دیده‌می‌شود؛ گاهی برای اشاره به یک شیء، گاهی برای اشاره به یک محمول مرتبه‌اوّل و گاهی برای اشاره به یک محمول مرتبه‌دوّم:

۱. «**واجب‌الوجود**»: در این استعمال «واجب‌الوجود» اسم خاصّی است که برای اشاره به شخص واجب‌تعالی به‌عنوان یک شیء مرتبه‌اوّل به‌کارمی‌رود. این نامْ حاصل توجّه به حیث ضرورت‌بخشی و علّت‌العلل بودن ذات احدی در نسبت او با اشیاء ممکن‌الوجود است.

۲. «واجب‌الوجود»: محمول مرتبه‌دوّمی که دامنه‌اش ماهیّات اشیاء است.[۱] اگر حمل این مفهوم بر یک ماهیّت صادق باشد، یعنی آن ماهیّت به‌گونه‌ای است که به افراد خود ضرورت وجود می‌بخشد.[۲]

۳. «واجب‌الوجود بذاته»: محمول مرتبه‌اوّلی که به‌عنوان یک ترکیب اضافی از اعتبار نقش ماهیّت در نحوهٔ وجود شیء حاصل می‌شود. اگر باء بذاته به‌معنای «سببیّت» درنظرگرفته‌شود، ترجمهٔ دقیق این مفهوم «ضرورت وجودیافته به سبب ماهیّتش» خواهدبود.[۳] در این حالت بهتر بود مادّهٔ «وجب» در لفظ عربی با هیئت مفعولی ظاهر می‌شد، نه فاعلی؛ مثلاً گفته‌می‌شد «موجَب الوجود بذاته».[٤]

٤. «واجب‌الوجود بغیره»: محمول مرتبه‌اوّلی که به‌عنوان یک ترکیب اضافی از اعتبار نقش علّت در نحوهٔ وجود شیء حاصل می‌شود و در حقیقت به موجودی اشاره‌می‌کند که «ممکن‌الوجود بحسب ذاته» است. این مفهوم می‌تواند در فارسی به «ضرورت وجودیافته به‌سبب دیگری» ترجمه‌شود. در این حالت نیز شاید دقیق‌تر می‌بود مادّهٔ «وجب» در لفظ عربی با هیئت مفعولی ظاهر، و گفته‌می‌شد «موجَب الوجود بغیره».[۵]

---

۱. باید توجّه داشت که ابن‌سینا (۱۳۸۲) دربارهٔ ماهیّت «واجب الوجود بذاته» استثناء قائل می‌شود و آن را ترکیبی از جنس و فصل نمی‌داند. ازنظرِ او ماهیّت «واجب‌الوجود بذاته» وجود است. وی در *دانشنامه علائی* می‌نویسد: «واجب‌الوجود را وجود، ماهیّت است.» (ابن‌سینا ۱۳۸۲، ص. ۷۹)؛ براین‌اساس باید ماهیّت را ازنظرِ ابن سینا به‌معنای «ما به الشیء هو هو» تعبیرکنیم؛ وگرنه ظاهر تفسیر او دربارهٔ ماهیّت واجب‌تعالی مهمل خواهدبود.

2. necessitating essence. [necessitate /nɪˈsɛsɪteɪt/: make (something) necessary as a result or consequence.]

۳. لاجرم این موجبیّت در مرتبهٔ آشکارسازی در ذهن و اثبات صورت‌بندی‌شده، نه در ثبوت؛ یعنی در خارجْ اقتضای موجود بسیط و لاحدّ، وجوب وجود است، نه اینکه وجودش سبب وجوب او باشد؛ یعنی چنین موجودی به‌واسطهٔ نحو وجودش نمی‌تواند واجب نباشد. شاید به‌همین‌دلیل است که ابن‌سینا در کنار دخیل دانستن نقش ماهیّت در ترکیب «واجب الوجود بذاته»، ماهیّت حق‌تعالی را وجود او معرّفی‌می‌کند؛ برای اینکه بتواند بساطت و همبستگی وجود و وجوب حق‌تعالی را در میراث الگوی‌های جاافتاده اصالت ماهیّت صورت‌بندی‌کند.

4. necessitated by its essence

5. Necessitated by another

تحلیل نویسندگان از محمول «واجب بودن» تنها در مقالهٔ اوّل ذکرشده و مقالهٔ دوّم به آن پایبند است. این تحلیل به‌کمک ادات وجهی و بر پایهٔ مفهوم «وجود»، ناظر به قسم سوّم از تقسیم فوق[۱] به‌این‌صورت است که «یک شیء واجب‌الوجود است، اگر و تنها اگر ضرورتاً موجود باشد.» (رنجبر، سعیدی‌مهر، و حسینی ۱۳۹۲، ص. ۲۷) که به‌شکل زیر صورت‌بندی شده‌است:

$$Nx \equiv_{def} \Box Ex$$

ازنظرِ ایشان مراد ابن‌سینا از واجب- مبتنی بر متن آثارش- عبارت است از «شیئی که موجود بودن برای آن ضرورت دارد.». او در نمط چهارم کتاب الاشارات والتنبیهات می‌نویسد:

> کلّ موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره فإمّا أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أو لا يكون. فإن وجب فهو الحقّ بذاته الواجب وجوده من ذاته و هو القيّوم[۲] (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص. ۲٦٦).

و یا در مبدأو معاد می‌نویسد:

> فالواجب الوجود هو الضروريّ ... و الذي هو واجب الوجود بذاته فهو الذي لذاته لا لشيء آخر[۳] (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص. ۲).

همچنین در ابتدای مقالهٔ دوّم از بخش الهیات نجات می‌نویسد:

> انّ الواجب الوجود، هو الوجود الذي متى فرض غير موجود، عرض منه محال. و انّ الممكن الوجود، هو الذي متى فرض غير موجود أو موجوداً، لم يعرض منه محال[٤] (ابن‌سینا، ۱۳٦٤، ص. ٥٤٦).

---

۱. بهتر بود به‌جهت جلوگیری از خلط بین مفاهیم فوق، در انتخاب عنوان دقّت‌می‌شد؛ یعنی باید عنوان این مفهومْ «واجب‌الوجود بذاته» می‌بود.

۲. به هر موجودی اگر ازحیث ذاتش- بدون توجّه به غیر- توجّه ود، یا به‌گونه‌ای است که وجود برایش فی‌نفسه ضروری است، یا چنین نیست؛ پس اگر وجود برای او ضروری باشد، او همان حقّ بالذات است که وجودش از ذات خودش واجب است، و او قائم‌به‌خود (قیّوم) است.

۳. پس واجب‌الوجود همان موجودِ ضروری است... و آن که واجب‌الوجود بالذات است، موجودی است که ضرورتِ وجودش از ذاتِ خودش است، نه از چیز دیگر.

٤. همانا واجب‌الوجودْ موجودی است که هرگاه عدمش فرض شود، از آن محال لازم می‌آید، و ممکن‌الوجود موجودی است که هرگاه عدم یا وجودِ آن فرض شود، از آن محالی لازم نمی‌آید.

به‌عبارت دقیق‌تر به‌نظر ایشان واجب ازنظرِ ابن‌سینا موجودی است که وجود برای ذاتش ضروری است؛ به‌گونه‌ای که عدم ذاتش محال و تناقض است (رنجبر، سعیدی‌مهر، و حسینی ۱۳۹۲، ص. ۲۳-۲۲).

ابن‌سینا به‌جز در تعبیر آخر ـ که در صورت‌بندی موردتوجّه نویسندگان قرارنگرفته‌است ـ وجوب وجود را امری در نسبت با ماهیّت شیء معرّفی می‌کند. این موجب شگفتی است که چگونه در تفسیر نویسندگان ماهیّت شیء لحاظ نشده‌است. این اشکال هنگامی جدّی‌تر می‌شود که قاعدهٔ «الشیء ما لم یجب لم یوجود» و اصل مساوقت وجوب و وجود را در این فضا لحاظ‌کنیم.

۲/۱. هم‌ارزی «وجود» و «وجوب»

ابن‌سینا (۱۳٦٤) در نجات می‌نویسد:

> في أنّ ما لم يجب لم يوجد ... فقد بان أنّ كلّ واجب الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته و هذا ينعكس؛ فيكون كلّ ممكن الوجود بذاته فإنّه إن حصل وجوده كان واجب الوجود بغيره[1] (ابن‌سینا، ۱۳٦٤، ص. ۳٦۸).

یعنی عکس قضیّهٔ «هر موجود واجب الوجود بغیره، ممکن‌الوجود بحسب ذاته است.» به ما نشان‌می‌دهد: هر «ممکن‌الوجود بحسب ذاته» اگر موجود باشد، «واجب الوجود بغیره» است؛[2]

وگرنه ترجیح بلامرجّح پیش‌خواهدآمد. ازطرفی موجود «واجب‌الوجود بذاته» نیز که به‌خودی‌خود واجب است و چون کلّ موجودات، منحصر در این دو سنخ‌اند، پس وجوب هر موجودی ثابت می‌شود. براین‌اساس هر شیء خارجی «واجب‌الوجود به‌سبب چیزی» به‌شمارمی‌آید، اعمّ از اینکه آن سببْ ذات شیء باشد یا شیئی غیر از خودش.

پس اگر بخواهیم «واجب‌الوجود» را با این میزانْ تعبیر و تعریف‌کنیم، همهٔ اشیاء داخل خواهندبود؛ چراکه براساس قاعدهٔ «الشیء ما لم یجب، لم یوجد» خواهیم‌داشت:

---

۱. دربارهٔ اینکه «آنچه واجب نشود، موجود نمی‌گردد.» ... پس روشن شد هر آنچه واجب‌الوجود به‌واسطهٔ غیر باشد، در ذات خود ممکن‌الوجود است، و این حکم معکوس نیز صادق است: هر ممکن‌الوجودی در ذاتِ خود هرگاه وجودش تحقّق یابد، واجب‌الوجود به‌واسطهٔ غیر خواهدبود.

۲. شاید اشکال شود عکس مستوی موجبهٔ کلّیه باید موجبهٔ جزئیّه باشد و در اینجا حاصلْ موجبهٔ کلّیه است. پاسخ این اشکال در توجه به رابطهٔ تساوی بَین دو مفهوم «واجب الوجود بغیره» و «ممکن الوجود بحسب ذاته» است. اشکال مذکور در عکس مستوی زمانی موجّه است که موضوع و محمول عامّ و خاص مطلق باشند.

$$(\forall x)(\neg \Box Ex \rightarrow \neg Ex) \equiv (\forall x)(Ex \rightarrow \Box Ex)$$

یعنی به‌ازای هر شیء اگر آن شیء در خارج موجود باشد، به‌ضرورت موجود است. حال مطابق اصل T در منطق موجّهات[1] می‌توان به دوشرطی ذیل رسید:

$$(\forall x)(Ex \leftrightarrow \Box Ex)$$

به‌این‌معنا که «ضرورت وجود» و «وجود» هم‌ارزند و همه‌جا می‌توان آن دو را جایگزین یکدیگر نمود.

۲/۲. تطبیق اشکال با تحلیل مقالهٔ اوّل از مفهوم «وجود»

در مقالهٔ اوّل مفهوم «وجود» به‌عنوان یک محمول مستقلّ بدون تعریف لحاظ‌شده و دامنهٔ وجود اعمّ است از موجودات خارجی و معدومات. ازطرفی مطابق قاعدهٔ «الشی ما لم یجب لم یوجد»، هر شیء واقع در عالم خارج تا وجودش ضرورت نیابد، موجود نمی‌شود و همین‌جا اشکال ظاهر می‌شود:

تعبیر نویسندگان از «واجب‌الوجود بذاته» مانع اغیار نیست؛ یعنی تمام موجودات «ممکن‌الوجود بحسب ذاته» نیز در این تعریف داخل‌ند؛ چراکه وجود آن‌ها نیز در خارج به همان اندازه واجب است؛ درحالی‌که مفادّ برهان راجع‌به اشیاء ممکن و واجبی است که بالفعل موجودند و تشکیل سلسله داده‌اند؛ بنابراین با لحاظ «هم‌ارزی وجوب و وجود» تعریف مانع اغیار نیست و ممکنات وجودیافته در تعریف داخل‌می‌گردند؛ چراکه نویسندگان تنها شرط واجب بودن هر موجودی را ضرورت حمل وجود بر او دانسته‌اند (رنجبر، سعیدی‌مهر، و حسینی، ۱۳۹۲، ص. ۲۷).

اهمّیّت اشکال فوق در این است که حل‌نشدن آن ـ با فرض جامعیّت و مانعیّت تحلیل مفهوم «ممکن‌الوجود بحسب ذاته» ـ مقدّمهٔ اوّل برهان را به‌عنوان یک موجبهٔ کلّیّه کاذب می‌سازد؛ زیرا با توجّه به حقیقیّه بودن انفصال[2] در این اصل، Nx و Px برای موجودات ممکن همزمان صادق است؛ پس این اصل عملاً در برهان بلااستفاده است:

$$(\forall x)(Px \vee Nx) \equiv False$$

---

1. T: $\Box P \rightarrow P$

۲. مانعةالخلوّ و مانعةالجمع

درحالی‌که یقیناً منظور ابن‌سینا چنین چیزی نیست و برهان، بدون این مقدمه به انجام نمی‌رسد.

۲/۳. تطبیق اشکال با تحلیل مقالهٔ دوّم از مفهوم «وجود»

با جایگزینی تحلیل ارائه‌شده در مقالهٔ دوّم ذیل مفهوم «وجود» خواهیم‌داشت:

$$Nx \equiv_{def} \Box\,(\exists y)(y = x)$$

این‌همانی اشیاء دامنهٔ سخن به‌عنوان قضیّه‌ای همیشه‌صادق منطقی برای همهٔ اشیاء دامنهٔ سخن برقرار است و داریم:

$$(\forall x)\,\Box\,(\exists y)(y = x)$$

یعنی در دامنهٔ سخن به‌ازای هر شیء ضرورتاً می‌توان فردی در دامنهٔ سخن یافت که با آن متّحد باشد. آن فرد دست‌کم خود شیء است؛ پس این قید نمی‌تواند مانع داخل‌شدن ممکنات در تعریف ارائه‌شده برای واجب‌الوجود گردد؛ درنتیجه این تحلیل در مقالهٔ دوّم نیز مانع اغیار نخواهدبود.

اشکال در اینجا برخلاف نقدی که پیش‌تر دربارهٔ مقالهٔ اوّل مطرح شد، از پیش‌فرضی زبانی، نه فلسفی، نشأت می‌گیرد: تعهّد وجودی منطق محمولات کلاسیک به وجود مرجع و مصداق برای هر نام خاص (نبوی، ۱۳۹۶، ص. ۱۱۲).

چنانچه پیش‌تر اشاره شد، این تعبیر می‌تواند برهان را بی‌اعتبار سازد؛ زیرا در این حالت همهٔ اشیاء در دامنهٔ سخن به‌نحو موجبهٔ کلّیه واجب‌الوجودند و نتیجهٔ برهان در قالب موجبهٔ جزئیه آورده‌ای ندارد.

۲/۴. تحلیل پیشنهادی

نشان‌داده‌شد تحلیل ارائه‌شده در این بخش با هیچ‌کدام از تعابیر ارائه‌شده در مقالهٔ اوّل و دوّم دربارهٔ «وجود» نمی‌تواند مانع اغیار باشد. به‌نظر نگارنده اساساً با عملگر وجهی و لحاظ‌نکردن ماهیّت شیء، امکان ندارد بتوانیم تحلیل صحیحی از «واجب‌الوجود بذاته» بودن ارائه‌دهیم.

در منظومهٔ فکری ابن‌سینا این ماهیّت شیء است که مشخّص می‌کند شیءْ واجب است یا ممکن (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص. ۲٦٦؛ ابن‌سینا ۱۳۸۳، ص. ۲).[۱] تنها قضاوت معتبر دربارهٔ موجودات

---

۱. چیزی که صدرا با طرح اصالت وجود و هیچ‌انگاری ماهیّت وجود نایافته، علیه آن قیام‌می‌کند.

مرتبه‌اوّل بدون لحاظ ماهیّتشان، حکم به وجوب وجود ایشان است، بدون امکان هیچ تمایزی.با این توضیحات در ادامه برای ارائهٔ تحلیل و صورت‌بندی صحیح این محمول، راه‌حلّی را پی‌خواهیم‌گرفت:

۲/۵. محمول مرتبه‌دوّم «ماهیّت بودن»

برای صورت‌بندی محمول مرتبه‌دوّم «واجب‌الوجود» لازم است ابتدا شرط‌کنیم موضوعات این محمول «ماهیّت» باشند؛ چراکه هیچ محمولی جز ماهیّتْ بازتاب‌دهندهٔ هویّت شیء بتمامه نیست. این قیدْ محمولات غیرذاتی (مثل زرد بودن) و غیرِتام (مثل جسم بودن) را ـ که تصوّر ضرورت‌بخشی از آنّها ممتنع است ـ خارج‌می‌سازد؛ بااین‌حال ازآنجایی‌که تحلیل محمول مرتبه‌دوّم «ماهیّت بودن» بر ستون‌ها و اصول موضوعهٔ ذات‌گرایی استوار گشته و تفصیل آن از حوصلهٔ این نوشته خارج است، آن را به‌عنوان مفهومی پایه و بدون تعریف درنظرمی‌گیریم و محمول نشانهٔ ES[1] را به آن اختصاص‌می‌دهیم. این محمول بر تعریف عامّ «ماهیّت» به‌معنای «ما به الشیء هو هو» دلالت خواهدداشت؛ به‌طوری که بتواند هم در باری‌تعالی بر وجود، و هم در ممکنات بر ترکیب جنس و فصل حمل‌گردد؛ برای مثال اگر محمول مرتبه‌اوّلِ «انسان بودن» را با نماد H نشان‌دهیم، آنگاه اگر بخواهیم بگوییم «انسان بودن» یک ماهیّت است، می‌گوییم: $ES(H)$؛ و یا اگر «جسم بودن» را با B نشان‌دهیم، آنگاه خواهیم‌گفت: $\neg ES(B)$ که یعنی «جسم بودن» ماهیّت نیست.

۲/۶. محمول مرتبه‌دوّم «واجب‌الوجود»

در مقالهٔ اوّل دامنهٔ سخن گسترده‌تر از موجودات است و مجازیم وجود را از برخی اشیاء سلب‌کنیم. به‌عکسْ در مقالهٔ دوّم دامنهٔ سخن به موجودات خارجی محدود شده‌است و نمی‌توان وجود را از هیچ‌کدام از اعضای دامنهٔ سخن سلب‌نمود. با توجه به این نکته باید گفت تحلیلی که در ادامه تمهید خواهدشد، در زبان مقالهٔ دوّم کارایی نخواهدداشت؛[2] براین‌اساس برمَبنای

---

1. essence

۲. یعنی نگارنده راه‌حلّی برای رفع اشکال مانع نبودن تعریف «واجب الوجود» در زبان مقالهٔ دوّم نیافته است؛ براین‌اساس نتایج مقالهٔ دوّم حدّاقل ناظر به این اشکال معتبر نیست.

امکانات زبان در مقالهٔ اوّل می‌توان مفهوم «واجب‌الوجود» را به‌عنوان یک محمول مرتبه‌دوّم با محمول نشانهٔ NE[1] به‌صورت زیر تعریف‌نمود:

$$NE(F) \equiv_{def} ES(F) \wedge (\forall x)(Fx \rightarrow \Box\, Ex)$$

که خوانده‌می‌شود: شیء مرتبه‌دوّم[2] F «واجب‌الوجود» است، اگر و تنها اگر F ماهیّت باشد و به‌ازای هر شیء مرتبه‌اوّلِ x اگر حمل F بر x صادق باشد، آنگاه x ضرورتاً در خارج موجود است؛ مثلاً دربارهٔ ماهیّت «انسان بودن» خواهیم‌داشت:

$$NE(H) \equiv ES(H) \wedge (\forall x)(Hx \rightarrow \Box\, Ex)$$

در این مورد موجبهٔ کلّیهٔ $(\forall x)(Hx \rightarrow \Box\, Ex)$ کاذب است؛ چراکه مفادّ آن دست‌کم برای انسان معدومی مثل هری پاتر یا پادشاه فعلی فرانسه برقرار نیست؛ پس باید گفت: $\neg NE(H)$ یعنی «انسان بودن» ضرورت‌دهندهٔ وجوب به افرادش نیست.

و یا دربارهٔ ماهیّت واجب‌تعالی، یعنی وجود، می‌توانیم به‌کمک محمول مرتبه‌اوّلِ وجود به چنین عبارتی برسیم:

$$NE(E) \equiv ES(E) \wedge (\forall x)(Ex \rightarrow \Box\, Ex)$$

در این مورد صدق $ES(E)$ با تکیه بر اشارهٔ صریح ابن‌سینا (۱۳۸۲، ص. ۷۹) مفروض است و در مورد صدق موجبهٔ کلّیهٔ عطف‌شده نیز می‌توان به‌سادگی حکم‌نمود؛ چراکه عیناً عکس نقیض قاعدهٔ «الشی ما لم یجب لم یوجد» است؛ یعنی:

$$(\forall x)(\neg \Box\, Ex \rightarrow \neg Ex) \equiv (\forall x)(Ex \rightarrow \Box\, Ex)$$

براین‌اساس می‌توان گفت: $NE(E)$ یعنی ماهیّت «واجب‌تعالی» که همان وجود است، «واجب‌الوجود» است،[3] پس می‌تواند به افرادش ضرورت وجود ببخشد.

---

1. necessitating essence

2. محمولات مرتبه‌اوّلْ اشیاء مرتبه‌دوّم هستند.

۳. صدق ES(E) در اینجا مستلزم آن نیست که مفهوم «وجود» به‌طور مطلق و برای هر موجودی ازجمله ممکناتْ ماهیّت باشد، بلکه تنها به‌این‌معنا است که شیئی وجود دارد که مفهوم «وجود» می‌تواند برایش به‌منزلهٔ ماهیّت باشد. طبیعتاً مفهوم «وجود» برای زید و امر ماهیّت به‌حساب‌نمی آید؛ چراکه آنچه زید و امر با آن هو هو می‌شوند، ماهیّت انسان بودن است، نه وجودی که بر آن‌ها عارض‌شده‌است.

۲/۷. تابع نشانگر ماهیّت شیء

در اینجا به ابزاری در زبان احتیاج داریم که بتواند حکمی را نه بر خود شیء، بلکه بر ماهیّتش حمل کند؛ به‌این‌منظور و برای صورت‌بندی «ماهیّت شیء» باید تابع نشانگری[۱] تعریف‌نمود که به‌عنوان عَمَلوَند[۲]، یک شیء مرتبه‌اوّل را اخذ و ماهیّت آن را به‌عنوان یک شیء مرتبه‌دوّم بازگرداند.

این تابع را با نماد δ[۳] و با فرض مجموعهٔ اشیاء مرتبه‌اوّل $\mathbb{U}$ به‌عنوان دامنهٔ تابع و مجموعهٔ اشیاء مرتبه‌دوّم $\mathbb{V}$ به‌عنوان برد تابع، به‌شکل زیر را تعریف می‌کنیم:

$$\delta: \mathbb{U} \rightarrow \{\, v \in \mathbb{V} \mid ES(v) \,\}$$

به این معنا که تابع نشانگر δ مجموعه اشیاء مرتبه‌اوّل $\mathbb{U}$ را به زیرمجموعه ای از مجموعه اشیاء مرتبه‌دوّم $\mathbb{V}$ که ماهیّت هستند به تناظر می‌نگارد؛[۴] براین‌اساس اگر H نشانه ای برای ماهیّت «انسان بودن» و h نشانه ای برای شیء مرتبه‌اوّل «هری پاتر» باشد، چنین اتّحادی صادق است:

$$H(x) \equiv \delta(h)(x)$$

به‌این‌معنا که خروجی عبارت $\delta(h)$ ماهیّت «انسان بودن» یا همان H است.[۵]

۲/۸. محمول مرتبه‌اوّل «واجب‌الوجود بذاته» براساس تحلیل وجود در مقالهٔ اوّل

حال می‌توانیم محمول مرتبه‌اوّل «واجب‌الوجود بذاته»[۶] را به‌شکل زیر صورت‌بندی‌کنیم:

$$Nx \equiv_{def} NE(\delta(x))$$

---

۱. «تابع نشانگر» (characteristic function) در نظریهٔ مجموعه‌ها تابعی است که به هر عنصر یک مجموعه می‌گوید آیا عضو زیرمجموعه‌ای معیّن است یا نه. به‌بیان ساده این تابع هر شیء را می‌گیرد و بسته به تعلّق یا عدم تعلّقش ویژگی یا ماهیتی مشخص به آن نسبت‌می‌دهد؛ ازاین‌نظر استفاده از چنین تابعی برای بازگرداندن ماهیّت از شیء- یعنی نشان‌دادن رابطهٔ یک موجود با ویژگی یا محمول آن- ازلحاظ صوری قابل‌توجیه است. چنانکه در منطق فازیْ این دیدگاه تعمیم‌یافته است و به‌جای پاسخ «آری» یا «خیر»، می‌توان به هر شیء مقداری میان صفر و یک نسبت‌داد که نشان‌دهندهٔ میزان تعلّق یا تحقّق ویژگی در آن است (نبوی، ۱۳۹۶، ص. ۱۸۸).

2. operand

۳. دلتا چهارمین حرف یونانی است که برخی از کاربردهای آن در ریاضیّات دلالت دارند بر «بازه‌ای از مقادیر ممکن برای یک کمیّت معیّن»؛ ازاین‌لحاظ ممکن است این معنا با ماهیّت به‌معنای «حدود وجود» قرابت داشته‌باشد.

4. maps

۵. شاید تعبیر δ(h)(x) برای خواننده شبیه به یک خطای نحوی به‌نظربرسد. باید توجه داشت که در اینجا δ یک عملگر فرازبانی و چیزی غیر از محمولات متداول است. عملگری است که به هر شیء مرتبه‌اوّلْ ماهیّت متناظر با آن را نسبت‌می‌دهد. در حقیقت δ(h) یک محمول تک‌موضعی است که قابل صدق و کذب نیست. با این توضیحات- همان‌طور که گفته شد- δ(h) کاملاً هم‌معنا و معادل با H است.

6. necessitated by its essence

که خوانده‌می‌شود: شیء مرتبه‌اوّل x «واجب‌الوجود بذاته» است، اگر و تنها اگر ماهیّت x واجب باشد.

۳. تحلیل ممکن‌الوجود

تحلیل «ممکن بودن» در مقالهٔ اوّل آمده و همچون تحلیل «واجب‌الوجود» در مقالهٔ دوّم نیز به آن پایبند بوده‌اند. به شیئی «ممکن» می‌گویند که نه موجود بودن برای ذاتش ضروری است و نه موجود نبودن (رنجبر، سعیدی‌مهر، و حسینی ۱۳۹۲، ص. ۲۷). این تعبیر به‌شکل زیر صورت‌بندی شده‌است:

$$Px \equiv_{def} \neg \Box Ex \wedge \neg \Box \neg Ex$$

۳/۱. بررسی برطبق تحلیل مقالهٔ اوّل از «مفهوم «وجود»»

با جایگزینی هم‌ارزی «وجوب و وجود» در رابطهٔ فوق خواهیم‌داشت:

$$Px \equiv_{def} \neg Ex \wedge \neg \Box \neg Ex$$

که خوانده‌می‌شود: x «ممکن‌الوجود» است، اگر و تنها اگر معدوم باشد و عدم آن ضرورت نداشته‌باشد. توجه‌می‌شود که شرط اوّل ممکن بودن در این تعبیر «معدوم بودن شیء» است و این شرط بر هیچ‌کدام از اشیاء خارجی که موضوع این برهان‌اند، صدق‌نمی‌کند.

براین‌اساس اشکال این تعریفْ جامع افراد نبودن آن است و حتّی هیچ موجودی در آن داخل نیست.

۳/۲. بررسی برطبق تحلیل مقالهٔ دوّم از مفهوم «وجود»

اگر تحلیل ارائه‌شده برای محمول «وجود» در مقالهٔ دوّم را در رابطهٔ فوق اعمال‌کنیم، خواهیم داشت:

$$Px \equiv_{def} \neg(\exists y)(y = x) \Box \neg(\exists y)(y = x)$$

که معادل است با:

$$Px \equiv_{def} \neg \Box True \wedge \neg \Box False \equiv False$$

و خوانده‌می‌شود: x «ممکن‌الوجود» است، اگر و تنها اگر حمل «ممکن‌الوجود» بر آن صادق نباشد. دلیل چنین هم‌ارزی‌ای این است که گزارهٔ $True$ در همهٔ جهان‌های ممکن صادق است؛ پس:

$$\Box True = True \Longrightarrow \neg \Box\, True = False$$

همچنین گزارهٔ $False$ در هیچ جهانی صادق نیست؛ پس:

$$\Box False = False \Longrightarrow \neg \Box\, False = True$$

و عطف این دو کاذب خواهدبود.

درنتیجهٔ کذب تعابیر فوقْ هیچ موجودی ذیل آن داخل در تعریف ممکن نمی‌شود؛ یعنی تحلیل نویسندگان مطابق آنچه گفته‌شد، چه براساس تحلیل ایشان از مفهوم «وجود» در مقالهٔ اوّل و چه براساس مبانی مقالهٔ دوّم، نمی‌تواند جامع افراد باشد و تحلیل معتبری نیست و می‌تواند فاسدکنندهٔ برهان باشد.

با این توضیحات، شبیه به آنچه دربارهٔ مفهوم «واجب‌الوجود» بیان شد؛ در ادامه برای ارائهٔ تحلیل وصورت‌بندی صحیح این محمول راه‌حلّی را پی‌خواهیم‌گرفت:

۳/۳. محمول مرتبه‌دوّم «ممکن بودن»

می‌توان مفهوم «ممکن بودن» را به‌عنوان یک محمول مرتبه‌دوّم با محمول نشانهٔ PE [1] براساس تعریف آن به «سلب ضرورت طرفین وجود و عدم» به‌صورت زیر تعریف‌نمود:

$$PE(F) \equiv_{def} ES(F) \wedge (\exists x)[Fx \wedge \neg \Box\, Ex \wedge \neg \Box\, \neg Ex]$$

اگر هم‌ارزی «وجوب» و «وجود» را در عبارت فوق اعمال‌کنیم، خواهیم‌داشت:

$$PE(F) \equiv_{def} ES(F) \wedge (\exists x)[Fx \wedge \neg Ex \wedge \neg \Box\, \neg Ex]$$

که خوانده‌می‌شود: شیء مرتبه‌دوّم F «ممکن‌الوجود» است، اگر و تنها اگر F ماهیّت باشد و وجود داشته‌باشد در دایرهٔ سخن (مشتمل بر معدومات و ممکنات) شیء مرتبه‌اوّل x که حمل F بر x صادق باشد، درحالی‌که x معدوم باشد و عدم برای او ضروری نباشد.

---

1. possible essence

مثلاً دربارهٔ ماهیّت «انسان بودن» خواهیم‌داشت:

$$PE(H) \equiv_{def} ES(H) \wedge (\exists x)[Hx \wedge \neg Ex \wedge \neg \Box \neg Ex]$$

این تعبیر دست‌کم انسان‌های معدومی همچون هری پاتر یا پادشاه فعلی فرانسه را داخل می‌کند؛ زیرا معدوم‌اند و عدم برایشان ضروری نیست. همین برای صدق طرف دوّم عطف کافی است؛ بنابراین تعریف جامع افراد است و می‌توان گفت: $PE(H)$ یعنی ماهیّت «انسان بودن»، «ممکن‌الوجود» است و به افرادش نه ضرورت عدم می‌بخشد و نه ضرورت وجود.

امّا دربارهٔ ماهیّت «واجب‌تعالی»ـ یعنی وجودـ خواهیم‌داشت:

$$PE(E) \equiv_{def} ES(E) \wedge (\exists x)[Ex \wedge \neg Ex \wedge \neg\Box \neg Ex]$$

جهت مانع شدن از دخول «واجب‌تعالی» در تعریفْ کافی است ثابت‌کنیم عبارت ذیل کاذب است:

$$Ex \wedge \neg Ex \wedge \neg \Box \neg Ex$$

آشکار است که چنین است؛ پس تعریف مانع اغیار است و باید گفت:

$$\neg PE(E)$$

یعنی ماهیّت «واجب‌تعالی» که همان وجود است، «ممکن‌الوجود» نیست؛ یعنی این چنین نیست که به افرادش نه ضرورت عدم بخشد و نه ضرورت وجود.

۳٫۴. محمول مرتبه‌اوّل «ممکن‌الوجود بحسب ذاته»

حال می‌توانیم محمول مرتبه‌اوّل «ممکن‌الوجود بحسب ذاته» را که تعبیر دقیق‌تری از مراد ابن‌سینا از ممکن‌الوجود است، به‌صورت زیر صورت‌بندی کنیم:

$$Px \equiv_{def} PE(\delta(x))$$

که خوانده‌می‌شود: شیء مرتبه‌اوّل x «ممکن‌الوجود بحسب ذاته» است، اگر و تنها اگر ماهیّت x «ممکن‌الوجود» باشد.

۴. مفهوم «علّت»

مفهوم «علّت» به‌عنوان یک محمول مرتبه‌اوّل دوموضعیْ تنها در مقالهٔ اوّل تحلیل‌شده‌است. آنجا تعریفی برای مفهوم «علّت» ارائه‌نشده‌است؛ امّا با چهار ویژگیْ قیودی به این رابطه نسبت‌داده‌شده‌است (رنجبر، سعیدی‌مهر، و حسینی ۱۳۹۲، ص. ۲۶–۲۵). این ویژگی‌ها عبارت‌اند از:

أ) وجودی بودن:[۱]

$$(\forall x, y)[Cxy \rightarrow (Ex \leftrightarrow Ey)]$$

ب) غیرانعکاسی بودن:

$$(\forall x)\neg Cxx$$

ج) نامتقارن بودن:

$$(\forall x, y)(Cxy \rightarrow \neg Cyx)$$

د) متعدّی بودن:

$$(\forall x, y, z)[(Cxy \wedge Cyx) \rightarrow Cxz]$$

ازنظرِ نویسندگانْ شروط فوق، شروط لازم رابطهٔ علّیّت است، نه شروط کافی: به‌عبارت‌بهتر با بیان این ویژگی‌ها تنها می‌دانیم که ضرورتاً هرجا میان دو شیءْ رابطهٔ علّیّت برقرار باشد، آنگاه این خصوصیّاتْ در آن رابطه وجود دارد؛ یعنی می‌دانیم که اگر رابطه‌ای علّی باشد، آنگاه چه شرایطی تحقّق خواهدداشت؛ امّا نمی‌دانیم دقیقاً وجودِ چه ویژگی‌هایی سبب علّی شدن یک رابطه می‌شود (رنجبر، سعیدی‌مهر، و حسینی ۱۳۹۲، ص. ۲۵).

همین فرض باعث شده تا مفهوم «علّت» همانند مفهوم «وجود» به‌عنوان یک محمول نشانهٔ بدون تعریف صورت‌بندی‌شود.

امّا به‌نظر می‌توان درجهٔ تحلیل مفهوم «علّت» را در زبان مقالهٔ اوّل تاحدّی جلو برد و تحلیل جزئی‌تری ارائه‌نمود. انگیزهٔ ارائهٔ تحلیل جدید این است که بتوان شرط کافی در تعریف «علّیّت» را به‌دست‌آورد؛ تعریفی که ویژگی‌های مذکور از لوازم آن به‌حساب‌آیند.

از آنجایی که علّت و معلول هر دو در وجود داشتن مشترک‌اند و ازنظرِ ابن‌سینا تشکیک در وجود راه ندارد، باید آنچه موجب علّت شدن علّت، معلول شدن معلول و برقرار شدن علّیّت بین آن دو است، چیزی در «ماهیّت به‌شرط شیء» علّت باشد. ابن‌سینا در مقالهٔ ششم الهیات شفا ذیل بیان مناسبات علّت و معلول می‌گوید:

---

۱. در زبان مقالهٔ دوّم اصل «وجودی بودن» رابطهٔ علّیّت به صدق منطقی تبدیل‌شده و سخن گفتن از آن بلاوجه است. به‌عبارت‌دیگر در زبان مقالهٔ دوّم نمی‌توان شرط وجودی بودن رابطهٔ علّیّت را بازنمایی نمود:

$$(\forall x,y)[Cxy \rightarrow True] \equiv True$$

الوجود بما هو وجود لا يختلف في الشدّة و الضعف، و لا يقبل الأقلّ و الأنقص و إنّما يختلف في ثلاثة أحكام و هي: التقدم و التأخر، و الاستغناء و الحاجة، و الوجوب و الإمكان[1] (ابن‌سینا، ۱۳۷٦، ص. ۲۷۹).

احکام ثلاثه صفاتی غیر از صفاتی است که در ماهیّت علّت و معلول به‌معنای «ما یقال فی جواب ما هو» مندرج است. آن‌ها صفاتی‌اند که پس از عروض وجود بر ماهیّتشان ظاهر می‌شوند.

در اعتبارات ماهیّت، به مجموع صفات مندرج در ماهیّت و صفات محصّل از عروض وجود بر آن ماهیّت، «ماهیّت به‌شرط شیء» می‌گویند. به‌عبارت‌دیگر صفات مندرج در «ماهیّت به‌شرط شیء»، مجموعهٔ صفات مندرج در جنس و فصل شیء است، به‌علاوهٔ وضع ایشان در قبال احکام ثلاثهٔ فوق؛ برای مثال ناطق بودن سعدی ـ علیه‌الرحمه ـ در ماهیّت لابشرط او مندرج است، امّا تقدم زمانی وجود او ـ به‌عنوان یک صفت ـ بر وجود حافظ در «ماهیّت به شرط شیء» او درج‌شده‌است؛ براین‌اساس باید شرط کافی در تعریف «علّیت» را در «ماهیّت به‌شرط شیء» علّت جست که هم شامل صفات ذاتی شیء و هم شامل وضع شیء درمقابلِ احکام ثلاثه است. با رجوع به آثار ابن‌سینا می‌توان شرط کافی علّیّت را در دو ویژگی خلاصه‌نمود:

شرافت علّت نسبت‌به معلول

«اشرف» به موجودی اطلاق‌می‌شود که ذاتاً بر موجود پایین‌تر مقدّم است (ابن‌سینا ۱٤۰٤ق، ص. ۲۱). برطبق قاعدهٔ امکان اشرفْ علّت باید اشرف از معلول باشد. مفادّ قاعده این است که موجودات براساس سلسله‌مراتب کمال مرتّب می‌شوند و موجود پست‌تر تنها زمانی امکان وجود می‌یابد که موجود بالاتر، در مراتب پیشینْ وجودیافته‌باشد؛ براین‌اساس در این سلسله عقول و موجودات فلکی نسبت‌به موجودات مادّی و زمینی شرافت بیشتری دارند. می‌توان خاصیّت «شریف‌تر بودن»[2] را به‌صورت یک محمول مرتبه‌اوّلِ دوموضعی مُدل‌نمود؛ با این تعبیر که «ماهیّت به‌شرط شیءِ» عملوند اوّل باید دارای همهٔ صفات کمالی عملوند دوّم باشد، به‌علاوهٔ حدّاقل یک صفت کمالی دیگر (صفتی که او را از عملوند اوّل متمایز سازد)؛ یعنی:

---

۱. وجود ازآن‌حیث که وجود است، در شدّت و ضعف اختلاف نمی‌پذیرد و کم‌تر و ناقص‌تر را نیز قبول‌نمی‌کند؛ بلکه اختلاف آن تنها در سه حکم است: تقدّم و تأخّر، بی‌نیازی و نیازمندی، و وجوب و امکان.

2. greater nobility

$$GNxy \equiv_{def} (\nexists F)(Fy \wedge \neg Fx) \wedge (\exists \mathrm{F})(Fx \wedge \neg Fy)$$

که خوانده‌می‌شود: شیء مرتبه‌اوّل x اشرف است از شیء مرتبه‌اوّل y، اگر و تنها اگر: وجود نداشته‌باشد شیء مرتبه‌دوّم F که حمل آن بر y صادق باشد و بر x کاذب، و وجود داشته‌باشد شیء مرتبه‌دوّم F که حمل آن بر x صادق باشد و بر y کاذب.

در این صورت‌بندی فرض است که در کاربست زبانْ تنها صفات کمالی و وجودی لحاظ‌شوند؛ مثلاً صفت «تاریک بودن» باید به‌صورت «روشن نبودن» لحاظگردد؛ یعنی این ویژگی به‌صورت $\neg Light(x)$ وبیان‌شود، نه به‌صورت $Dark(x)$.

أ) صفتی که وجود معلول را ضروری سازد

یعنی «ماهیّت به‌شرط شیء» علّت، شامل ویژگی‌ای باشد که احراز آن برای علّتْ موجب ضروری شدن وجود معلول گردد. این صفت ازنظر ابن‌سینا (۱۳۷٦) خارج از تقدّم، استغنا یا وجوب علّت نیست (ص. ۲۷۹).[1] بر این اساس می‌توان خاصیّت «ضرورت‌بخشی»[2] را به‌صورت ذیل مُدل‌نمود:

$$NPxy \equiv_{def} (\exists F)[Fx \wedge \neg Fy \wedge (Fx \leftrightarrow \Box\, Ey)]$$

که خوانده‌می‌شود: شیء مرتبه‌اوّل x به شیء مرتبه‌اوّل y ضرورت می‌بخشد، اگر و تنها اگر: وجود داشته‌باشد شیء مرتبه‌دوّم F که حمل آن بر x صادق باشد و بر y کاذب، و ملازمه بین صدق حمل F بر x و ضرورت وجود y صادق باشد.

می‌توان ترکیب این دو ویژگی به‌عنوان شروط کافی در تحلیل علّیّت را به‌ترتیب ذیل

---

۱. تقدّم و تأخّر ذاتی فقط در ذهن و عندالتحلیل متصوّر است. در عالم خارج علّت تامّه و معلول همواره با هم معیّت دارند و حالتی متصوّر نیست که علّت باشد و معلول نباشد؛ پس تمایز آن دو ازجهتِ تقدّم و تأخّر در خارج ممکن نیست و نمی‌توان آن را داخل در این اقسام دانست؛ مگر اینکه تسرّی روابط بین مفاهیم در ذهن را به مدالیل آن‌ها در خارج جایز بدانیم. همچنین وجوب نیز تنها در رابطهٔ علّیّتی که واجب بالذات طرف آن است، می‌تواند مطرح گردد. در این حالت باید گفت حکم حول وجوب بالذات و وجوب بالغیر خواهدبود، نه وجوب و امکان؛ چراکه برطبق قاعدهٔ «الشیء ما لم یجب، لم یوجد» هر موجودی در خارج ـ اعمّ از علّت و معلول ـ واجب است؛ پس دربارهٔ هر علّت و معلولی در سلسلهٔ طولی علل، به‌جز حلقهٔ اوّل، رابطه بین واجب‌بالغیر و واجب‌بالغیر دائر است و این نمی‌تواند ملاک اختلاف باشد؛ براین‌اساس باید گفت برطبق مبنای ابن‌سینا علّت و معلول فقط در دو حکم ممکن است اختلاف داشته‌باشند: «استغنا/حاجت» و «وجوب بالذات/وجوب بالغیر».

2. necessitating property

صورت‌بندی‌نمود:

$$Cxy \equiv_{def} Ex \wedge (\nexists F)(Fy \wedge \neg Fx) \wedge (\exists G)[Gx \wedge \neg Gy \wedge (Gx \leftrightarrow \Box Ey)]$$

به‌این‌معنی که: شیء مرتبه‌اوّل x علّت شیء مرتبه‌اوّل y است، اگر و تنها اگر x در خارج موجود باشد، و وجود نداشته‌باشد هیچ شیء مرتبه‌دوّم F که حمل آن بر y صادق و بر x کاذب باشد، و وجود داشته‌باشد شیء مرتبه‌دوّم G که حمل آن بر x صادق و بر y کاذب باشد و حمل آن بر x صادق باشد، اگر و تنها اگر y ضرورتاً موجود باشد.

۴/۱. ساده‌سازی عبارت

به‌جهت کاهش پیچیدگی تعریف ارائه‌شده سعی‌می‌کنیم در چند مرحله آن را ساده‌سازی‌کنیم. ابتدا با اعمال «هم‌ارزی وجود و وجوب» و هم‌ارزی دوشرطی داریم:

$$Cxy \equiv_{def} Ex \wedge (\nexists F)(Fy \wedge \neg Fx) \wedge (\exists G)[Gx \wedge \neg Gy \wedge (Gx \wedge Ey)]$$

حال براساس قاعدهٔ «پخش سور جزئی در عطف با گزاره خاص»[1] خواهیم‌داشت:

$$Cxy \equiv_{def} Ex \wedge Ey \wedge (\nexists F)(Fy \wedge \neg Fx) \wedge (\exists G)(Gx \wedge \neg Gy)$$

با اعمال نقیض سور جزئی و قاعدهٔ استلزام مادّی داریم:

$$Cxy \equiv_{def} Ex \wedge Ey \wedge (\nexists F)(Fy \wedge \neg Fx) \wedge \neg(\forall G)(Gx \rightarrow Gy)$$

حال براساس قواعد منطق مرتبه‌دوّم داریم:

$$Cxy \equiv_{def} Ex \wedge Ey \wedge (\nexists F)(Fy \wedge \neg Fx) \wedge x \neq y$$

که خوانده‌می‌شود: x علّت y است، اگر و تنها اگر x و y موجود باشند و وجود نداشته‌باشد شیء مرتبه‌دوّم F که حمل آن بر y صادق و بر x کاذب باشد، و x غیر از y باشد.

پس از این ساده‌سازیْ آشکار می‌گردد که شرط کافیِ رابطهٔ علّیّتْ چیزی جز وجود یک صفت کمالی افزوده در علّت نیست. تصوّر کفایت این شرط دربارهٔ علل معدّه چندان پذیرفته به‌نظرنمی‌رسد؛ زیرا مثلاً فضل عالِم بر جاهل در علم باعث نمی‌شود عالم علّت جاهل باشد؛ امّا در علل تامّهٔ هستی‌بخش حقیقتاً چنین رابطه‌ای برقرار است و همین ویژگی است که به وجود

---

1. $(\exists x)(F \wedge Gx) \equiv F \wedge (\exists x)Gx$

عقول طولی مجرّدِ متکثّرِ بسیط می‌انجامد؛ چراکه علّیّتْ زبان کمالِ وجود است.

به‌همین‌روش ابن‌سینا (۱٤۰٤ق) در **تعلیقات** منشأ اظهار صفت فعلیِ ضرورت‌بخشی واجب‌تعالی را صفت ذاتی حکمت او معرّفی می‌کند:

> الفعل المحكم هو أن يكون قد أعطى الشيء جميع ما يحتاج إليه ضرورة في وجوده و في حفظ وجوده بحسب الإمكان... هو بهذا المعنى حكيم و حكمته علمه بذاته، فهو حكيم في علمه، محكم في فعله. فهو الحكيم المطلق. و واجب الوجود أيضاً هو علّة كلّ موجود، قد أعطى كلّ موجود كمال وجوده و هو ما يحتاج إليه في وجوده و بقائه، و زاده أيضاً ما لا يحتاج إليه في هذين (ص. ۲۱).[1]

براین‌اساس «حکمت» همان صفت کمالی است که شرط کافی علّیّت حق‌تعالی است؛ چیزی که در معلول دست‌کم با قید اطلاق وجود ندارد.

۴/۲. تطبیق شروط لازم با تعریف

حال باید بررسی‌کنیم لازمهٔ تعریف فوقْ ویژگی‌های ذکرشده در مقالهٔ اوّل به‌عنوان شروط لازم است یا خیر:

أ) اصل وجودی بودن

به‌ازای هر x و y اگر x علّت y باشد، با اعمال قاعدهٔ حذف عاطف در تعریف فوق داریم:

$$Ex \wedge Ey \Rightarrow Ex \leftrightarrow Ey$$

بنابراین اصل «وجودی بودن» لازمهٔ منطقی تعریف مذکور است.

ب) نامعنکس بودن رابطهٔ علّیّت

فرض‌می‌کنیم x علّت x است. با جایگذاری در تعریف و با اعمال قاعده حذف عاطف داریم:

$$x \neq x$$

---

1. فعل محکم آن است که به هر موجودی همه آنچه را برای وجود و حفظ وجودش ضرورتاً نیاز دارد، به‌اندازه امکانش بدهد... پس ازاین‌جهت او حکیم است، و حکمت او همان علم او به ذاتش است. او در علمش حکیم است و در فعلش محکم؛ پس او حکیم مطلق است. واجب‌الوجود علّت هر موجودی است. او به هر موجودی کمال وجودش را ـ یعنی آنچه برای وجود و بقایش نیاز دارد ـ بخشیده، و افزون‌برآن چیزی را که برای آن دو نیاز ندارد نیز عطاکرده‌است.

این قضیّه منطقاً کاذب است. با ابطال تالیْ فرض خلف باطل می‌شود؛ یعنی تعریف فوق شرط غیرانعکاسی بودن رابطهٔ علّیّت را تأمین‌می‌کند.

ج) نامتقارن بودن رابطهٔ علّیّت

فرض خلف می‌کنیم که عبارت زیر صادق باشد:

$$(\exists x)(\exists y)(Cxy \wedge Cyx)$$

با جای‌گذاری قید «شریف‌تر بودن» علّت داریم:

$$(\exists x)(\exists y)\begin{bmatrix}(\nexists F)(Fy \wedge \neg Fx) \wedge (\exists \bar{F})(Fx \wedge \neg Fy) \\ \wedge \\ (\nexists F)(Fx \wedge \neg Fy) \wedge (\exists F)(Fy \wedge \neg Fx)\end{bmatrix}$$

از صدق قضیّهٔ فوق و براساس قاعدهٔ حذف عاطف نتیجه‌می‌شود:

$$(\exists x)(\exists y)[(\nexists F)(Fy \wedge \neg Fx) \wedge (\exists F)(Fy \wedge \neg Fx)]$$

که کاذب است. با کذب تالیْ فرض خلف باطل، و حکم ثابت می‌شود؛ پس ویژگی «نامتقارن بودن رابطهٔ علّیّت» نیز در تعریف تأمین‌شده‌است.

د) متعدّی بودن رابطهٔ علّیّت

به‌عنوان نقیض اصل تعدّی فرض خلف می‌کنیم که عبارت زیر صادق باشد:

$$\neg(\forall x)(\forall y)(\forall z)[(Cxy \wedge Cyz) \rightarrow Cxz]$$

که هم‌ارز است با:

$$(\exists x)(\exists y)(\exists z)[Cxy \wedge Cyz \wedge \neg Cxz]$$

با جایگزینی تعریف علّیّت و اعمال قاعدهٔ حذف عاطف داریم:

$$(\exists x)(\exists y)(\exists z)[Ex \wedge Ey \wedge \neg Ex]$$

با کذب تالی، فرض خلف باطل، و حکم ثابت می‌شود. پس ویژگی «متعدّی بودن رابطهٔ علّیّت» نیز در تعریف تأمین‌شده‌است.

براین‌اساس توانسته‌ایم به تعریفی برای علّیّت دست‌یابیم که شروط کافی و لازم در آن لحاظ‌شده‌است.

۵. مفهوم «مؤلّفه»

مفهوم «سلسله» در رابطهٔ تنگاتنگی با مفهوم «عضویّت»[1] تصوّرمی‌شود. سلسله بدون عضویّت متصوّر نیست[2] و عضویّت بدون سلسله. نویسندگان ناظر به تصریح ابن‌سینا دربارهٔ عینی بودن «سلسلهٔ علّی»، به‌جای واژهٔ «عضویّت» از لفظ «مؤلّفه»[3] برای اشاره به بخش‌های سلسله استفاده‌کرده‌اند (رنجبر، سعیدی‌مهر، و حسینی، ۱۳۹۲، ص. ۲۸).

«مؤلّفه» در مقالهٔ اوّل با محمول نشانهٔ M به‌عنوان یک محمول مستقل تعریف‌ناپذیر بین دو شیء معرّفی‌می‌شود (همان، ص. ۲۷)؛ بااین‌حال می‌توان دست‌کم این دو ویژگی را برای آن قائل بود:

۱. **نامتقارن بودن:** یعنی اگر شیء a مؤلّفهٔ b باشد، ممکن نیست b مؤلّفه‌ای از a باشد:

$$(\forall x)(\forall y)(Mxy \rightarrow \neg Myx)$$

۲. **غیرانعکاسی بودن:** یعنی هیچ شیئی نمی‌تواند خودش «مؤلّفه»ی خودش باشد:

$$(\forall x)\neg Mxx$$

۶. سلسله

مفهوم «سلسله»[4] که با نماد S به آن اشاره‌شده، در مقالهٔ اوّل تحلیل‌شده‌است. ازنظرِ نویسندگانْ سلسله یک محمول تک‌موضعی است که بر موجود کلّیِ عینی و مستقلّ از افراد عمل‌می‌کند:

> سلسله نوع خاصی از کلّ است که میان مؤلفه‌هایش رابطهٔ ترتّب برقرار است؛ یعنی هر مؤلفهٔ مفروضی از آن، به‌شرطی تحقّق می‌یابد که مؤلفهٔ متقدّم بر آن، تحقّق یافته‌باشد. مفهوم «سلسله» برخلاف مفهوم «ترتّب»، مفهومی تک‌موضعی است؛ امّا براساس ترتّب قابل‌تعریف است... «سلسله» در فلسفهٔ سینوی به‌منزلهٔ یک کلّ متشکّل از تعدادی مؤلّفه، در یک طرف رابطهٔ علّی به‌عنوان رابطه‌ای عینی قرارمی‌گیرد؛ بنابراین باید خودش نیز

---

1. being member of

۲. با این فرض که سلسلهٔ تهی را مُجاز ندانیم.

3. being part of

4. series

موجودی عینی و مستقلّ از مؤلّفه‌هایش باشد (رنجبر، سعیدی‌مهر، و حسینی ۱۳۹۲، ص. ۲۸).

سلسله در مقالهٔ اوّل به‌عنوان یک محمول تجزیه‌ناپذیر مطرح‌شده‌است؛ امّا شاید بتوان درجهٔ تحلیل را کمی جلوتر برد. سلسله کلّی است که علاوه بر ویژگی ضروری جزء داشتن، حائز ویژگی متمایزی است: وجود یک رابطهٔ غیرمتقارن بین افراد سلسله؛ برای مثال در سلسلهٔ علّیْ رابطهٔ غیرمتقارنْ «علّیّت» است؛ در سلسلهٔ اعداد طبیعیِ مرتّب، این رابطه «بزرگ‌تر بودن» است؛ و در سلسلهٔ راویان حدیثْ «نقل‌قول‌کردن». در ادامه این رابطهٔ غیرمتقارن را با عنوان «رابطهٔ مخصّص سلسله» ذکرخواهیم‌نمود.

با این مقدمه ویژگی‌های زیر برای مطلق سلسله متصوّر است:

أ) **غیرمتقارن بودن رابطهٔ مخصّص سلسله:** سلسله دربارهٔ رابطهٔ لحاظ‌شده بین اعضاء ساکت نیست. این رابطه نمی‌تواند غیرمتقارن نباشد؛ وگرنه در سلسله دور پیش‌خواهدآمد.

ب) **امتناع سلسلهٔ تهی:** یعنی سلسلهٔ تهی تصوّر معتبری ندارد.

ج) **تقدّم ذاتی وجود اعضاء بر سلسله:** اگر سلسلهٔ تهی را ممتنع بدانیم، آنگاه وجود هر کدام از اعضای سلسله بر وجود سلسله تقدّم ذاتی دارد.

د) **تلازم وجودی سلسله و افراد:** وجود همهٔ افرادْ علّت تامّه و شرط کافی برای وجود سلسله است و بالعکس. نویسندگان این ویژگی را در اصل «ترتّب سلسله بر مؤلّفه‌ها» تنها دربارهٔ سلسلهٔ علّی تام بازتاب‌داده‌اند (رنجبر، سعیدی‌مهر، و حسینی ۱۳۹۲، ص. ۳٤)؛ درحالی‌که این ویژگی برای هر سلسله‌ای برقرار است:

$$(\forall x)\{CSx \rightarrow [\sim Ex \leftrightarrow (\exists y)(Myx \wedge \sim Ey)]\}$$

جهت وضوح مدّعا، با جایگزینی عکس نقیض تالی داریم:

$$(\forall x)\{CSx \rightarrow [Ex \leftrightarrow (\forall y)(Myx \rightarrow Ey)]\}$$

ه) **رابطه علّی کلّ افراد و سلسله:** از آنجایی که تقدّم ذاتیْ خود نوعی شرافت شیء متقدّم بر شیء متأخّر است و تلازم وجودی بین آن دو نیز ثابت گردید، می‌توان گفت وجود سلسله معلول

وجود کلّ افراد است و بین این دو رابطهٔ علّیّت نیز برقرار است. به‌علاوه از آنجایی که هر معلولی «ممکن‌الوجود بحسب ذاته» است، باید گفت هر سلسله‌ای «ممکن‌الوجود بحسب ذاته» است، حتّی اگر همهٔ مؤلّفه‌هایش «واجب‌الوجود بذاته» باشند.

ابن‌سینا (۱۳٦٤) در مراحل برهان نجات برای ردّ فرض «واجب‌الوجود بذاته» بودن سلسله، استدلالی ارائه می‌دهد (ص. ٥٦٧)؛[1] به‌این‌ترتیب که سلسله‌ای که قوام آن به افرادش است ـ که همه «ممکن‌الوجود بحسب ذاته» اند ـ چگونه می‌تواند «واجب‌الوجود بذاته» باشد؟ با توضیحات فوق معلوم می‌شود که این برهان تمام نیست؛ چراکه حتی اگر همهٔ افراد سلسله «واجب‌الوجود بذاته» هم باشند، همچنان سلسله «ممکن‌الوجود بحسب ذاته» است؛ زیرا ذاتاً معلول است.

همچنین نویسندگان مقالهٔ اوّل این ویژگی را به‌عنوان یک اصل برای سلسلهٔ علّی تامّ ممکنات ذکرکرده‌اند (رنجبر، سعیدی‌مهر، و حسینی ۱۳۹۲، ص. ۳۳)؛ درحالی‌که براین‌اساس برای هر سلسله‌ای این حکم برقرار است و تحدیدنمودن مؤلّفه‌ها با قید «ممکن‌الوجود بحسب ذاته» حشو است.

و) امتناع عضویّت سلسله در خودش: اگر سلسله عضو خودش باشد، با اصل «غیرانعکاسی بودن» مفهوم «مؤلّفه بودن» در تعارض است. به‌تبع این حکم باید گفت سلسله با هیچ‌یک از اعضا در رابطهٔ مخصّص سلسله نمی‌تواند قرار داشته‌باشد؛ مثلاً در سلسله علّی تام که همهٔ اعضا با یکدیگر در رابطهٔ علّیّت فرض‌شده‌اند، نمی‌توان گفت خود سلسله علّت یکی از افراد است یا یکی از افراد علّت سلسله است؛ وگرنه لازم است سلسله عضو خودش باشد؛ درحالی‌که گفتیم «مؤلّفه بودن» غیرانعکاسی است. همچنان که در سلسلهٔ اعداد طبیعیِ مرتّب نمی‌توان گفت سلسله از عدد طبیعی n بزرگ‌تر است یا بالعکس.

۷. سلسلهٔ علّی تام

سلسله‌ای علّی است که بین تمامی مؤلّفه‌هایش رابطهٔ علّیّت برقرار باشد. حال اگر سلسلهٔ علّی

---

۱. ... فإن كانت واجب الوجود بذاتها، و كلّ واحد منها ممكن، يكون الواجب الوجود متقوّماً بممكنات الوجود. هذا خلف.

واجد تمامی علل هر مؤلّفه‌اش باشد، این سلسله تامّ است (رنجبر، سعیدی‌مهر، و حسینی ۱۳۹۲، ص. ۲۹). به‌دیگرسخن سلسلهٔ علّی تامْ سلسله‌ای است که رابطه مخصّص آن، «علّیّت» است. این تعریف در مقالهٔ اوّل به‌شکل زیر صورت‌بندی‌شده‌است:

$$CSx \equiv_{def} Sx \wedge (\forall y)[(Py \wedge Ex) \rightarrow (\forall y)(Czy \rightarrow Mzx)]$$

که خوانده‌می‌شود: x یک سلسلهٔ علّی تامّ است، اگر و تنها اگر به‌ازای هر شیء ممکنی که مؤلّفه آن است، تمام علل آن ممکنات نیز مؤلّفه‌ای از آن سلسله باشند.

امّا این تعبیر مانع اغیار نیست؛ چراکه سلسلهٔ تهی را نیز در تعریف داخل‌می‌کند؛ درحالی‌که در بخش پیش نشان‌دادیم سلسلهٔ تهی ممتنع است. این اشکال ازاین‌جهت پیش‌می‌آید که در اصول موضوعهٔ مقالات فوق، اصلی مبنی‌بر وجود دست‌کم یک «ممکن‌الوجود بحسب ذاته» در عالم خارج مطرح‌نشده‌است؛ بنابراین مطابق تعریف در دامنهٔ سخنی که هیچ ممکن‌الوجودی وجود خارجی یا ذهنی نداشته‌باشد، می‌توانیم سلسلهٔ علّی تامّی داشته‌باشیم که تهی باشد و هیچ عضوی نداشته‌باشد.

برای راه‌حل می‌توان «سلسلهٔ علّی تام» را به‌صورت زیر مُدل‌نمود:

$$CSx \equiv_{def} (\forall y)(\forall z)[Cyz \rightarrow (Myx \wedge Mzx)] \wedge (\exists y)Myx$$

که خوانده‌می‌شود: شیء مرتبه‌اوّل x، سلسلهٔ علّی تامّ است، اگر و تنها اگر به‌ازای هر y و z اگر y علّت z باشد، آنگاه y و z مؤلّفه‌ای از x باشند و دست‌کم یک شیء عضو سلسله باشد.

۸. اصل وجود سلسلهٔ علّی تام

نویسندگان در مقالهٔ اوّل «اصل وجود سلسلهٔ علّی تام» را چنین تعریف‌نموده‌اند: به‌ازای هر موجود ممکنْ «سلسلهٔ علّی تامّی» وجود دارد که ممکنِ مفروضْ مؤلّفه‌ای از آن سلسله است (رنجبر، سعیدی‌مهر، و حسینی ۱۳۹۲، ص. ۳۲) و آن را به‌صورت ذیل صورت‌بندی‌نموده‌اند:

$$(\forall x)\{(Px \wedge Ex) \rightarrow (\exists \mathrm{y})[CSy \wedge Ey \wedge Mxy]\}$$

نقدی که به اصل فوق واردمی‌گردد، این است که می‌تواند موهِم آن باشد که به‌ازای هر موجود ممکن، یک سلسلهٔ علّی تامّ منحصربه‌فرد وجود دارد. برهان ابن‌سینا اگرچه با فرض یک موجود خاص آغازمی‌شود، پس از فرض ممکن بودن موجود مذکور، تنها به سلسلهٔ علل مختصّ آن موجود ممکن پرداخته‌نمی‌شود؛ بلکه مجموعه همهٔ ممکنات با هم درنظرگرفته‌شده‌اند.

ابن‌سینا (١٣٦٤) در نجات می‌نویسد:

فانّا جمعنا كلّ علة ممكنة الوجود في هذه الجملة، فهي اذا خارجة عنها، و واجبة الوجود بذاتها. فقد انتهت الممكنات الى علّة واجبة الوجود[1] (ص. ۵۶۷).

این عبارت شاهدی است بر اینکه در این برهانْ همهٔ علل ممکن‌الوجود و همهٔ ممکنات، مجموعاً اراده‌شده‌اند، نه صرفاً «همهٔ علل ممکن‌الوجود یک ممکن خاص»؛ براین‌اساس برهان صدّیقین نجات‌در سلسلهٔ علل یک موجود خاصّ ممکن تمرکز نداشته و بهتر است «اصل وجود سلسلهٔ علّی تام» به‌صورت زیر بیان‌گردد:

$$(\exists x)(Px \wedge Ex) \rightarrow (\exists y)[CSy \wedge Ey]$$

یعنی اگر دست‌کم یک موجود ممکن وجود داشته‌باشد، آنگاه حدّاقل یک سلسلهٔ علّی تام وجود خواهدداشت. تصریح به عضویّت موجود ممکن در سلسله را ـ که در صورت‌بندی پیشین حاضر بود ـ می‌توان از تعریف سلسلهٔ علّی تام استنتاج‌نمود؛ زیرا وجود دست‌کم یک مؤلّفهٔ ممکن‌الوجود را در تعریف سلسله علّی تام قیدنمودیم.

۹. سلسلهٔ علّی تامّ ممکنات

برای راه‌حلّ اشکالی که به اعتبار صورت‌بندی مقالهٔ اوّل واردگردید، تعریف «سلسلهٔ علّی تام» با قید «ممکن بودن» در مقالهٔ دوّم تخصیص‌خورده‌است. این قید شیء «واجب‌الوجود بذاته» را از مؤلّفه‌های سلسله خارج‌می‌کند (رنجبر، فلاحی، و حسینی ۱۳۹۳، ص. ۳۳).

سلسلهٔ جدید با نام «سلسلهٔ علّی تامّ ممکنات» به‌شکل زیر صورت‌بندی‌شده‌است:

$$CSx \equiv_{def} (\forall y)\{(Py \wedge Myx) \rightarrow (\forall z)[(Czy \wedge Pz) \rightarrow Mzx)]\}$$

اگر بخواهیم از اِشکال داخل‌شدن سلسلهٔ تهی در این تعریف ـ که در بخش قبل به آن اشاره‌شد ـ اجتناب‌کنیم، می‌توان این اصل را به‌صورت ذیل بازنویسی‌نمود:

$$CSx \equiv_{def} (\forall y)(\forall z)[(Cyz \wedge Py) \rightarrow (Myx \wedge Mzx)] \wedge (\exists y)Myx$$

که خوانده‌می‌شود: شیء مرتبه‌اوّل x، سلسلهٔ علّی تامّ ممکنات است، اگر و تنها اگر به‌ازای

---

۱. پس ما همه علل ممکن‌الوجود را در این مجموعه گردآوردیم؛ بنابراین آن علّت (نهایی) بیرون از این مجموعه است و واجب‌الوجودِ بالذّات است؛ درنتیجه ممکنات به علّتی که واجب‌الوجود است، منتهی شدند.

هر y و z اگر y علّت z باشد و y ممکن باشد، آنگاه y و z مؤلّفه‌ای از x باشند و دست‌کم یک شیء عضو سلسله باشد.

نتیجه‌گیری

در تحلیل مفهوم «وجود» در مقالهٔ اوّل نشان‌دادیم پس از معرّفی محمول «وجود» و داخل‌نمودن معدومات به دایرهٔ سخن، دامنهٔ عمل سورها مجهول است و سورها با شیوه‌های متعارض در اصول موضوعه و برهان به‌کاررفته‌اند. اگر سورها بر کلّ دامنهٔ سخن عمل‌کنند، اصل غیرانعکاسی بودن علّیّت کاذب، و نتیجهٔ برهان اخصّ از مدّعا است. ازآن‌طرف اگر سورها تنها بر موجودات عمل‌کنند، «اصل وجود» و قیود متعدّدی که در مقدّمات مبنی‌بر وجود متغیّرها ذکرشده‌است، حشو خواهدبود.

نویسندگان در مقالهٔ دوّم اشکال مذکور را با محدود کردن دامنهٔ سخن به موجودات رفع‌نموده‌اند؛ امّا نشان‌داده‌شد لحاظ این مبنا در کنار تعبیر ایشان از مفهوم «واجب‌الوجود» به‌کمک ادات وجهی می‌تواند برهان را از درجهٔ اعتبار ساقط سازد؛ زیرا نتیجهٔ برهان به‌عنوان یکی از اصول موضوعهٔ زبان منظورشده‌است و طرح برهان تحصیل حاصل است.

در ادامه اشاره‌شد که اصل این اشکال به صورت‌بندی مفهوم «واجب‌الوجود» به‌نحوی که اعمّ از وجوب غیری و بذات باشد، باز می‌گردد و با رفع آن، خودبه‌خود اشکال برطرف می‌گردد؛ چراکه درآن‌صورت «وجوب بالذات» مساوق «وجود» نخواهدبود. این اصلاح جز با ارائهٔ تحلیل دربارهٔ محمول مرتبه‌دوّم «واجب‌الوجود» ممکن نیست. امری که نویسندگان در هر دو مقاله ضرورتی برای پرداختن به آن ندیده‌اند.

انتقادات مذکور درحالی مطرح است که نویسندگان معتقد بودند با هر صورت‌بندی از مفهوم «وجود» خدشه‌ای به اعتبار برهان واردنمی‌شود و می‌توان از ورود به بحث پردامنهٔ صورت‌بندی محمول «وجود» پرهیزکرد (رنجبر، سعیدی‌مهر، و حسینی، ۱۳۹۲، ص. ۳۰).

در تحلیل مفهوم «واجب‌الوجود» در مقالهٔ اوّل نشان‌داده‌شد با لحاظ اصل مساوقت «وجوب» و «وجود»، تعریف ارائه‌شده مانع اغیار نیست و این می‌تواند اصل «انحصار موجوادت به واجب و ممکن» به‌عنوان یک موجبهٔ کلّیّه را کاذب سازد.

تطبیق تحلیل مقالهٔ دوّم از محمول «وجود» در تحلیل مفهوم «واجب‌الوجود» همچنان با اشکال مانع نبودن از اغیار مواجه بود؛ بااین‌توضیح که این بار اشکال نه از بابت یک اصل فلسفی، بلکه از بابت تعهّد وجودی منطق محمولات کلاسیک به وجود مصداق نام‌های خاص به‌عنوان یک اصل زبانی نشأت‌می‌گرفت.

گفته‌شد که با عملگر وجهی و لحاظ‌نکردن ماهیّت شیءْ امکان ندارد بتوانیم تحلیل صحیحی از مفهوم «واجب‌الوجود بذاته» ارائه‌دهیم؛ چراکه اساساً در منظومهٔ فکری ابن‌سینا این ماهیّت شیء است که مشخّص‌می‌کند شیءْ واجب است یا ممکن؛ براین‌اساس با تعریف محمول مرتبه‌دوّم «واجب‌الوجود» راه‌حلّی برای تعریف جامع و مانع مفهوم مرتبه‌اوّل «واجب‌الوجود بذاته» ارائه‌گردید.

به‌همین‌روش در تحلیل تعریف مفهوم «ممکن‌الوجود» نشان‌داده‌شد تعریف نه با مبنای مقالهٔ اوّل و نه با مبنای مقالهٔ دوّم، جامع افراد نیست و اساساً هیچ موجودی در آن راه نداشت. به‌عنوان راه‌حل با تعریف محمول مرتبه‌دوّم «ممکن‌الوجود» تعریفی برای محمول مرتبه‌اوّل «ممکن‌الوجود بحسب ذاته» معرّفی‌شد.

دربارهٔ مفهوم «علّیّت» که در مقالهٔ اوّل به‌عنوان یک محمول پایه و بدون تعریف ارائه‌شده‌بود، تلاش شد با احراز شروط کافیْ تعریفی برایش ارائه‌گردد؛ تعریفی که اثبات‌شد همهٔ شروط لازم معرّفی‌شده در مقالهٔ اوّل را در خود بازتاب‌می‌دهد. علاوه‌براین نشان‌داده‌شد در زبان مقالهٔ دوّم نمی‌توان شرط وجودی بودن رابطهٔ علّیّت را بازنمایی‌نمود.

نویسندگان در تحلیلشان دربارهٔ محمول «مؤلّفه» بودن، آن را یک محمول مستقلّ و بدون تعریف عنوان‌نموده‌بودند. در این مقاله دو ویژگی این محمول ـ یعنی غیرمتقارن بودن و غیرانعکاسی بودن ـ دربارهٔ آن مطرح‌گردید.

سلسله ـ به‌عنوان یک کلّ متشکّل از مؤلّفه‌ها ـ در آثار ابن‌سینا به‌عنوان موجودی خارجی فرض‌شده‌است. در نقد تحلیل این مفهوم گفته‌شد که از رابطهٔ علّیّت بین سلسله و مؤلّفه‌ها در هر دو مقاله غفلت‌شده‌است. همچنین نشان‌داده‌شد برخی از اصول مطرح‌شده دربارهٔ سلسلهٔ علّی تامّ ممکناتْ تنها به آن اختصاص ندارد.

در ادامه دیدیم تحلیل مفهوم «سلسلهٔ علّی ممکنات»ـ چه در مقالهٔ اوّل و چه در مقالهٔ دوّمـ مانع اغیار نیست و سلسلهٔ تهی را در تعریف داخل‌می‌سازد. این اشکال نیز با ارائهٔ تعریفی جدید برطرف‌گردید.

منابع

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (١٣٧٦). الإلهیات من کتاب الشفاء. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیّهٔ قم.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (١٣٨١). الاشارات و التنبیهات. قم: مؤسّسهٔ بوستان کتاب.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (١٤٠٤ق). التعلیقات. قم: مکتب الأعلام الاسلامي.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (١٣٨٣). المبدا و المعاد. تهران: مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (١٣٦٤). النجاة. تهران: دانشگاه تهران.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (١٣٨٢). دانشنامه علائی ـ بخش الهیات. همدان: دانشگاه بوعلی سینا همدان.

جوادی آملی، عبدالله؛ و پارسانیا، حمید (١٣٩٣). رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیّه. قم: مرکز نشر اسرا.

رنجبر، هما؛ سعیدی‌مهر، محمّد؛ و حسینی، داوود (١٣٩٢). صورت‌بندی برهان صدّیقین ابن‌سینا در نجات بر پایهٔ منطق محمولات مرتبه‌اوّل. دوفصلنامه حکمت سینوی، ٤٩(٢)، ٤٠-١٧.

رنجبر، هما؛ فلاحی، اسدالله؛ و حسینی، داوود (١٣٩٣). تأمّلی دوباره در باب برهان صدّیقین سینوی در نجات. دو فصلنامه حکمت سینوی، ١٨(٥٢) ، ٢٥-٣٨.

سعیدی‌مهر، محمّد (١٣٧٦). تئوری رابطهٔ حملی. کیهان اندیشه، ٧٤، ٨٩-٧٤.

ظهیری، مجید (١٣٨٥). منطق جدید و الهیّات (کاربرد سیستم‌های منطقی جدید در حلّ مسائل الاهیاتی). قبسات، ١١(٤١)، ٣٩-٢٥.

فلاحی، اسدالله (١٣٨٨). تحلیل قضایای خارجیّه با محمول وجود. معرفت فلسفی، ٦(٣)، ٧٦-٥١.

فلاحی، اسدالله (١٣٩٥). منطق تطبیقی. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).

کریمی، سکینه؛ و سعیدی‌مهر، محمّد (١٣٩٨). ذات در فلسفه ابن‌سینا. شناخت، ١٢(١)، ٢١٢-١٧٩.

نبوی، لطف‌الله (١٣٩٦). مبانی منطق فلسفی. تهران: انتشارات دانشگاه تربیت مدرّس.

Biannual Scientific Journal of Avicennian Philosophy
Vol. 29, No. 74/ Fall & Winter 2025

Research Article

Avicenna's Philosophy in Confrontation with the harī'ah

Hanieh koohihajiabadi[1] Mohammad Bonyani[2]

Doi:
10.30497/AP.2026.248667.1749

Abstract

The relationship between religion and philosophy in the thought of Muslim philosophers—particularly Avicenna—constitutes one of the fundamental issues in Islamic philosophy. Avicenna, drawing on Aristotelian rationalism, regards reason as the ultimate basis for the discovery of truth, and organizes the domains of being and knowledge accordingly. This study, employing a descriptive–analytical method and based on library sources, seeks to examine the epistemic status of religion within Avicenna's intellectual system and to address the question of whether religion can be accorded an independent and distinct position apart from the rational structure of philosophy, or whether it is always defined and interpreted in relation to philosophical reason. An analysis of the duality between reason and faith in the issue of bodily resurrection, the symbolic reading of Qur'anic verses in Avicenna's interpretation, and the unequal reconciliation of religion and philosophy shows that, in his view, religion is valid only insofar as it accords with philosophical reason. Although Avicenna endeavors to maintain harmony between reason and revelation, in practice religion is accepted only when it can be aligned with rational principles; otherwise, it is either subjected to allegorical interpretation or reduced to a symbolic level, thereby deprived of any independent epistemic standing. By distinguishing between the levels of human understanding, Avicenna conceives philosophy as an elite form of knowledge that apprehends truth in an abstract and universal manner, whereas religion addresses the masses through imagery, imagination, and allegory. Thus, in his intellectual framework, religion is largely subordinated to the rational and metaphysical structure of philosophy rather than occupying an independent and intrinsic place of its own.

Keywords: Avicenna, Philosophical Interpretation, Bodily Resurrection, Islamic Philosophy, Religious Epistemology.

1. Assistant Professor Department of Islamic Studies, Faculty of Humanities, University of Hormozgan, Bandar Abbas.Iran. h.koohi@hormozgan.ac.ir
2. Corresponding Author)Department of Theology, Faculty of Humanities, University of Bu-Ali Sina, Hamedan. Iran. m.bonyani@basu.ac.ir

دوفصلنامهٔ علمی حکمت سینوی، مقالهٔ پژوهشی، دورهٔ ۲۹، شمارهٔ ۷۴، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، صص ۴۳-۶۶

فلسفهٔ ابن‌سینا در مواجهه با شریعت

هانیه کوهی حاجی‌آبادی[۱] تاریخ دریافت: ۱٤۰٤/۰۵/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۱٤۰٤/۱۰/۱٦

محمد بنیانی*[۲]

Doi: 10.30497/AP.2026.248667.1749

چکیده

بررسی نسبت دین و فلسفه در اندیشهٔ فیلسوفان مسلمان به‌ویژه ابن‌سینا، از مباحث بنیادین فلسفهٔ اسلامی به‌شمارمی‌رود. ابن‌سینا با تکیه بر عقل‌گرایی ارسطویی، عقل را مبنای نهایی در کشف حقیقت می‌داند و براساس آن ساحت‌های وجود و معرفت را سامان‌می‌دهد. مقالهٔ حاضر با روش توصیفی ـ تحلیلی و بر پایهٔ منابع کتابخانه‌ای درپی این است که جایگاه معرفتی دین را در نظام فکری ابن‌سینا بررسی‌کند و به این پرسش بپردازد که آیا در منظومهٔ معرفت‌شناختی او می‌توان برای دین جایگاهی مستقلّ و متمایز از ساختار عقلانی فلسفه قائل شد، یا اینکه دین همواره در نسبت با عقل فلسفی تعریف و تفسیر می‌شود. بررسی دوگانگی میان عقل و ایمان در مسئلهٔ معاد جسمانی، رمزوارگی آیات در تفسیر سینوی و ایجاد سازگاری نابرابر میان دین و فلسفه نشان‌می‌دهد که در اندیشهٔ ابن‌سینا، دین تا جایی معتبر است که با عقل فلسفی سازگار باشد. هرچند او می‌کوشد هماهنگی میان عقل و دین را حفظ کند، در عمل دین تنها زمانی پذیرفته‌می‌شود که بتوان آن را با مبانی عقلانی تطبیق‌داد؛ وگرنه یا به تأویل برده می‌شود، یا به سطحی رمزی فروکاسته و از جایگاه معرفتی مستقل محروم می‌گردد. ابن‌سینا با تمایز میان مراتب فهم انسانیْ فلسفه را دانشی نخبگانی می‌داند که حقیقت را به‌صورت کلی و انتزاعی درک‌می‌کند، درحالی‌که دین برای تودهٔ مردم و بر پایهٔ تمثیل و تخیل تبیین‌می‌شود؛ ازاین‌رو در منظومهٔ فکری او دین بیشتر تابع ساختار عقلانی و متافیزیکی فلسفه است تا اینکه به‌عنوان عنصری اصیل و درون‌سازمان‌یافته جایگاهی مستقل داشته‌باشد.

کلمات کلیدی: ابن‌سینا، تأویل فلسفی، معاد جسمانی، فلسفهٔ اسلامی، معرفت‌شناسی دینی.

---

۱. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکدهٔ علوم‌انسانی، دانشگاه هرمزگان، بندرعباس، ایران.
h.koohi@hormozgan.ac.ir

۲. (نویسنده مسئول). دانشیار گروه الهیات دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران. m.bonyani@basu.ac.ir

مقدمه

در سده‌های میانی هنگامی که سنت عقلانی یونانی در جهان اسلام به‌سرعت در حال گسترش بود، بسیاری از متفکران مسلمان در تلاش بودند تا میان این میراث عقلی و آموزه‌های وحیانی اسلام سازگاری برقرارکنند. برخلاف نگرش گسسته یا تقابلیْ آنان با رویکردی همدلانه نسبت‌به مبانی دینی درپی این بودند که دستگاه عقلانی فلسفهٔ یونانی را در چارچوب جهان‌بینی اسلامی بازخوانی و نوسازی‌کنند. در این میانْ برجسته‌ترین چهرهٔ جریانْ ابوعلی سینا است؛ فیلسوفی که نه‌تنها بزرگ‌ترین نمایندهٔ فلسفهٔ مشّاء در جهان اسلام، بلکه یکی از اثرگذارترین متفکران تاریخ اندیشهٔ اسلامی به‌شمارمی‌رود.

به‌تعبیر برخی از محققان معاصر تأثیر ابن‌سینا بر فرهنگ فکری اسلامی قابل‌مقایسه با جایگاه «افلاطون»[1] و «ارسطو»[2] در دوران باستان یا «ایمانوئل کانت»[3] در فلسفهٔ مدرن اروپا است (as cited in Adamson, 2023, p.26). ابن‌سینا در سنت اسلامی شخصیتی بود که بیش از هر فرد دیگری نمایندهٔ «فلسفه» تلقی‌می‌شد و در عمل جایگزین ارسطو گردید (as cited in Adamson, 2023, p.26). نظام فلسفی ابن‌سینا آمیزه‌ای پیچیده و در عین حال منسجم از عناصر بنیادی فلسفهٔ ارسطویی، مؤلفه‌هایی از «نوافلاطون‌گرایی»[4] و مفاهیم کلیدی در الهیات اسلامی است؛ دستگاهی معرفتی که بر پایهٔ عقل، برهان و استدلال استوار است و در عین حال، در مواردی نیز از شهود و ذوق به‌عنوان ابزارهای مکمل بهره‌می‌گیرد (یثربی، ۱۳۸٦، صص. ۱۳-۱۲). فلسفهٔ ابن‌سینا به‌ویژه در نحوهٔ مواجهه‌اش با متون دینی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. او می‌کوشد تا آموزه‌های دینی را در منظومهٔ عقلانی خود بازتفسیرکند و مفاهیم وحیانی را برمَبنای ساختار فلسفی خود معناکند.

تمرکز بر آثار ابن‌سینا فرصتی فراهم‌می‌آورد تا شیوهٔ خوانش فلسفی او از دین واکاوی‌شود و روشن شود که مفاهیم و تعابیر دینی چگونه در چارچوب منظومهٔ مفهومی فلسفهٔ سینوی

---

1. Plato
2 Aristotle
3. Immanuel Kant
4. neoplatonism

بازساخت و بازتفسیر می‌شوند. اگرچه ابن‌سینا کوشید آموزه‌های دینی را با ساختار عقلانی فلسفه هماهنگ سازد و مفاهیم وحیانی را در قالب برهان و عقل نظری تبیین‌کند، بااین‌حال پرسشی بنیادین در این زمینه همچنان باقی است: دین در دستگاه معرفتی ابن‌سینا چه جایگاهی دارد؟ آیا او دین را به‌عنوان منبعی مستقل، اصیل و درون‌سازمان‌یافته در فرایند فلسفه‌ورزی‌اش لحاظ‌می‌کند، یا اینکه نقش دین در منظومهٔ فکری او صرفاً به موارد خاصّ و استشهادگیری محدود می‌شود و درنهایت، تابع چارچوب‌های عقلانی ازپیش‌تعیین‌شده باقی‌می‌ماند؟ پرسش اصلی این است که آیا در اندیشه‌ورزی ابن‌سینا می‌توان مرزی روشن و قابل‌تمایز میان دین و فلسفه ترسیم‌کرد؟ و اگر چنین مرزبندی‌ای وجود دارد، چه اثری بر ساختار معرفت‌شناسی او می‌گذارد؟

مقالهٔ حاضر بررسی‌می‌کند که ابن‌سینا چگونه از دین در چارچوب نظام فلسفی‌اش بهره‌می‌گیرد. این موضوع باوجودِ اهمیت بنیادین آن تاکنون به‌صورت مستقیم و نظام‌مند ازمنظرِ معرفت‌شناسی بررسی‌نشده‌است. هرچند در پیشینهٔ پژوهش آثاری وجود دارد که به نسبت میان حکمت و شریعت یا عقل و دین در اندیشهٔ ابن‌سینا پرداخته‌اند، اغلب این مطالعات در زمینهٔ فلسفهٔ سیاسی او بوده‌است و بیشتر بر هم‌راستایی و سازگاری کلی میان دین و فلسفه تأکیدداشته‌اند؛ برای نمونه در مقالهٔ «نسبت حکمت و شریعت در فلسفهٔ سینوی» (کمالی‌زاده، ۱٤۰۱، ص. ۲۹۰–۲٦۳) نویسنده به بررسی نقش دین در تکوین اقسام حکمت در اندیشهٔ ابن‌سینا پرداخته‌است و بر منشئیّت دینی حکمت تأکید دارد. همچنین در مقالهٔ «جایگاه فلسفهٔ دین در سنت فلسفهٔ اسلامی به‌روایت ابن‌سینا» (غفاری، ۱۳۹۱، ص. ٦٤–٤۷) به ابعاد مختلف فلسفهٔ دین در آثار ابن‌سینا، ازجمله مفهوم عدالت، توجه‌شده و درنهایت بر هم‌جهتی دین و فلسفه تأکیدشده‌است؛ بااین‌حال تمرکز مقالهٔ حاضر بر تحلیل جایگاه معرفتی دین در درون ساختار فلسفی ابن‌سینا است. در چارچوب این نوشتار با تحلیل عناصر بنیادین اندیشهٔ فلسفی ابن‌سینا می‌کوشیم تا نسبت دین با ساختار فکری و منظومهٔ معرفتی او را بازشناسیم.

۱. چیستی فلسفه در اندیشهٔ ابن‌سینا

درک جایگاه معرفتی دین در نظام فلسفی ابن‌سینا مستلزم بررسی تلقی او از دین و فلسفه است.

در سنت فلسفهٔ اسلامیْ «دین» محدود به قلمروی خاص و مفهومی تک‌ساحتی نیست، بلکه حیثیت‌ها و سطوح متعددی دارد. در مواردی مراد از «دین» مجموعه‌ای از آراء و افعال منظم و مقید به شرایط است که جهت هدایت افراد و جامعه به‌سمت غایتی معین تنظیم‌شده‌است (فارابی، ۱۹۹۱، ص. ٤٧-٤٣). گاهی نیز مقصود از دین نحوه‌ای از ایمان و آگاهی وجودی فهم می‌شود که در مراتب مختلف نفس انسانی تجلی‌می‌یابد (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ج٤، ص. ۱۹۱؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج٤، ص. ۹٤ و ج۱، ٥٤٣).

در این مقاله مقصود از «دین» حقیقت وحیِ ناب در دسترس انبیای الهی نیست؛ بلکه صورت در دسترس بشری از دین، یعنی مجموعه‌ای از تفسیرها و صورت‌بندی‌های انسانی از آن حقیقت، است؛ بدین‌جهت این نوشتار به مقایسهٔ فلسفه با دین فی‌نفسه نمی‌پردازد، بلکه تمرکز آن بر چگونگی ارزیابی معرفت دینی در سطح فهم انسانی است.

از طرف دیگر «فلسفه» در یونان باستان و پس از آن در دورهٔ قرون وسطی به‌معنای شناخت و مطلق آگاهی کاربرد داشت و در میان اندیشمندان مسلمان نیز «علم به هر چیزی» معنامی‌شد (الکندی، ۱۹۵۰، ج۲، ص. ۸). این در حالی است که ابن‌سینا (۱۳۷٦) در سنت مشّائیْ فلسفه را دانشی برهانی و غایت‌مند می‌داند که همهٔ مراتب هستی را دربرمی‌گیرد. او در الهیات الشفاء فلسفه را «برترین دانش» معرفی‌می‌کند؛ زیرا به عالی‌ترین معلوم، یعنی خداوند، و علل پس از او می‌پردازد؛ پس وی شناخت خدا را والاترین مرتبهٔ معرفت می‌شمارد (ص. ۱۳). ابن‌سینا فلسفه (حکمت) را فرایندی برای کمال نفس می‌داند، نه صرفاً دانشی نظری. او در عیون الحکمة، حکمت را «استکمال نفس به‌وسیلهٔ تصور و تصدیق حقایق نظری و عملی» تعریف‌می‌کند و در منطق المشرقیین تأکید دارد که حکمت دانشی فراتاریخی و همیشگی است. ازنظرِ او هدف نهایی فلسفه ارتقاء وجودی انسان به مرتبهٔ کمال است (ابن‌سینا، ۱۹۵۳، ج۱، ص. ١٤-١٣؛ ابن‌سینا، ١٤٠٥الف، ص. ٥). ابن‌سینا غایت فلسفه را شناخت مبدأ اعلی می‌داند و فلسفه را دانشی الهی معرفی‌می‌کند. او می‌گوید: «فلسفه شناخت خداوند است؛ خدایی که نخستین است.» و تأکیدمی‌کند که فلسفه همانند مابعدالطبیعه «علم الهی» نام دارد؛ زیرا هدف اصلی آن شناخت خدا و نظم متعالی هستی

است (ابن‌سینا، ١٣٧٦، ص. ٢٤؛ ابن‌سینا، ١٤٠٤، ص. ٢٠)؛ براین‌اساس فلسفه نزد ابن‌سینا تلاشی نظام‌مند برای شناخت مبدأ هستی و کمال نفس است. او با پیونددادن غایت فلسفه به شناخت خداوندْ آن را دانشی قدسی با کارکرد معرفتی و وجودی می‌داند که به‌دلیل موضوع متعالی و اثر کمال‌بخش خود، از برترین علوم است.

۲. تقسیم‌بندی علوم از دیدگاه ابن‌سینا

در منظومهٔ فلسفی ابن‌سینا طبقه‌بندی علوم نقش مهمی در سامان‌دهی معرفت انسانی ایفامی‌کند. او با تفکیک حکمت به دو شاخهٔ نظری و عملی تلاش‌می‌کند تا حدود و قلمرو هر نوع از شناخت را روشن سازد؛ این تقسیم‌بندی نقش مهمی در تعیین قلمرو معرفتی هر علم و تبیین مرز میان دین و فلسفه در منظومهٔ فکری او ایفامی‌کند.

ابن‌سینا (١٤٠٥الف) در تقسیم‌بندی مشهور خود ابتدا حکمت را به دو شاخهٔ اصلی نظری و عملی تفکیک‌می‌کند. به‌باور وی موضوع حکمت نظری دانشی است که وجودشان مستقلّ از اراده و فعل انسان‌اند. این شاخه خود به سه علم اصلی تقسیم می‌شود:

ـ علم طبیعی (فیزیک): دانشی که به موجودات مادی، متحرک و محسوس می‌پردازد.

ـ علم ریاضی: موضوع آن کمیت‌ها و مقادیر است. این علم در مقام تصور از ماده مستقلّ است؛ اما در مقام تحقق نیازمند آن است.

ـ علم الهی یا فلسفهٔ اولی: دانشی که به موجوداتی می‌پردازد که نه در تصور و نه در تحقق، به ماده و حرکت وابسته نیستند (ص. ٢٤).

ابن‌سینا (۱۹۵۳) درمقابلِ حکمت نظریْ حکمت عملی را مطرح‌می‌کند که به افعال ارادی انسان می‌پردازد و شامل سه بخش است: اخلاق، تدبیر منزل و علم مدن (ج۱، ص. ۱۳). هدف آن تنظیم رفتار فردی و اجتماعی براساس عقل است. او همچنین علوم را به «موسمی» (وابسته به زمان) و «مطلق» تقسیم‌می‌کند و تنها علوم مطلق را «حکمت» می‌نامد (ابن‌سینا، ١٤٠٥الف، ص. ٥).

ابن‌سینا (١٤٠٥الف) در ادامهٔ این تقسیم‌بندیْ حکمت را به سه بخش «اصول» ، «توابع» و «فروع» تقسیم‌می‌کند. علوم اصولی به دو دستهٔ آلی (ابزار سایر علوم، مانند منطق) و غیرآلی (با

ارزش ذاتی) تقسیم‌می‌شوند. علوم غیرآلی شامل حکمت نظری و عملی است. او در منطق المشرقیین به «صناعت شارعه» نیز اشاره‌می‌کند؛ دانشی وحیانی که فراتر از توان عقل بشری است (ص. ۸-۵). این صناعت برخلاف صناعات پنج‌گانه، بر قیاس و استدلال بشری مبتنی نیست؛ ازاین‌رو عقل تنها می‌تواند آن را دریافت و تفسیر کند، نه اینکه خود به تولید و تأسیس آن توانا باشد.

نکتهٔ حائز اهمیت در نظام فکری ابن‌سینا این است که وی پیوندی وثیق میان عقل، فلسفه و دین برقرارمی‌سازد. اگرچه اقسام حکمت را با استدلال عقلی سامان‌می‌دهد و اعتبار معرفتی آن‌ها را از عقل می‌گیرد، تعیین حدود، غایات و جهت‌گیری آن‌ها را به شریعت الهی ارجاع می‌دهد.

۳. رویارویی فلسفه و شریعت

برای فهم جایگاه معرفتی دین در اندیشهٔ ابن‌سینا باید به مبانی معرفت‌شناختی و ساختار کلی نظام فلسفی او توجه‌کرد؛ زیرا تبیین نسبت فلسفه و دین نزد وی تنها از رهگذر تحلیل مفاهیم بنیادین اندیشهٔ او ممکن است. ابن‌سینا در بستر فرهنگی و دینی تمدن اسلامی می‌اندیشد و فهم نسبت دین و فلسفه در آثار او مستلزم بررسی پیوستگی درونی میان برهان فلسفی و آموزه‌های وحیانی است؛ امری که در سراسر آثار او، از طبیعیات و الهیات تا آثار عرفانی و اشراقی، قابل‌پیگیری است.

۱-۳. تأملی در رویکرد تفسیری ابن‌سینا از قرآن کریم

در اندیشهٔ ابن‌سینا (۱۳۷۹) فهم صحیح آموزه‌های دینی نیازمند تفسیر عقلانی و تحلیل فلسفی متون وحیانی است. او باور دارد که بسیاری از مفاهیم دینی اگرچه به‌صورت محسوس و در قالب الفاظ ظاهری عرضه‌شده‌اند، در حقیقت حامل معانی عقلی، تأویلی و مجردی‌اند که تنها از رهگذر تبیین فلسفی و استدلالی قابل‌درک‌اند؛ ازهمین‌رو تصریح‌می‌کند: «اشکالی ندارد که خطابه‌های دینی مشتمل بر رمزها و اشاراتی باشند تا به‌واسطهٔ آن، افراد مستعد که آمادگی فطری برای نظر عقلی دارند، به بحث حکمی فراخوانده‌شوند.» (ص. ۷۱۳). ابن‌سینا (۱۳۸۲) با تکیه بر نظام فلسفی‌اش مفاهیمی چون «خداوند، ملائکه، جن، معاد، برزخ» و دیگر آموزه‌های دینی را واجد حقیقتی عقلانی می‌داند که در حیطهٔ ادراک مفهومی و تجریدی قرار دارند؛ بااین‌حال این مفاهیم در قرآن کریم و

دیگر متون وحیانی به زبان نمادین و محسوس عرضه‌شده‌اند تا مخاطبان عمومی ـ که فاقد توان ادراک انتزاعی‌اند ـ بتوانند با آن‌ها ارتباط برقرارکنند (ص. ۱۰۳)؛ ازاین‌منظر زبان وحی در نگاه ابن‌سینا در مواردی حاوی لایه‌هایی از رمز، تمثیل و تشبیه است که هدف آن، ترجمان مفاهیم عقلی در قالبی قابل‌دریافت برای همگان است. به‌اعتقاد او اگر این معانی صرفاً به‌صورت تجریدی و عقلانی ارائه‌می‌شد، برای عموم مردم نه‌تنها نامفهوم، بلکه موجب سرگردانی، تردید و حتی انکار می‌گردید؛ ازهمین‌رو پیامبران برای انتقال این حقایق متعالیْ ناگزیر به بهره‌گیری از بیان تمثیلی و زبان رمزآلود بوده‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۷٦، صص. ۵۷۰–٤۸۹؛ ابن‌سینا، ۱۹۳۸، ص. ۳۰۵).

تفسیر ابن‌سینا (۱۳۸۱) از آیهٔ ۳۵ سورهٔ نور نمود روش تأویلی و فلسفی او در مواجهه با مفاهیم قرآنی است. او در این آیه «مشکاة» را عقل هیولانی، «درخت زیتون» را قوهٔ فکر، «روغن زیتون» را نماد شهود باطنی، «زجاجة» را عقل بالملکه، «مصباح» را عقل بالفعل و اصطلاح «نورٌ علی نور» را عقل مستفاد می‌داند. همچنین «روغن زیتون» نماد عقل قدسی است که بدون تماس با آتش (عقل فعال) می‌درخشد و به تحقق معرفت کامل کمک‌می‌کند (صص. –۲٤۲ ۲٤۳). این تفسیر رمزی بازتابی از نگرش خاصّ ابن‌سینا به قرآن است؛ نگرشی که فراتر از سطح لفظی و ظاهری، قرآن را متنی حامل لایه‌هایی از معانی عقلی و فلسفی می‌داند. این آیه به‌عنوان شاهدی نمونه‌وار برای نشان‌دادن شیوهٔ ابن‌سینا در تأویل فلسفیِ آیات انتخاب‌شده‌است.

شاهد دیگری که می‌توان به آن اشاره‌کرد، رویکرد ابن‌سینا در تفسیر سورهٔ اخلاص، به‌ویژه آیهٔ «قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ» است (توحید، ۱). او بر چهار واژهٔ کلیدی این آیه یعنی «قُل»، «هُو»، «الله» و «أَحَد» تمرکزمی‌کند و معتقد است که فهم دقیق معنای آن‌ها تنها در پرتو مبانی هستی‌شناختی ممکن است. واژهٔ «قُل» را نه صرفاً به‌معنای گفتار لفظی، بلکه به‌عنوان فرمان الهی برای ابلاغ حقیقت تأویل‌می‌کند. ازنظرِ وی سخن گفتن خدا به‌معنای انتقال مفاهیم به زبان بشری نیست، بلکه کلام الهی در اصلْ فیضی علمی و قدسی است که از مبدأ اعلی به‌واسطهٔ عقل فعال و فرشته مقرب بر قلب پیامبر افاضه‌می‌شود (ابن‌سینا، ۱۹۵۳، ص. ۲۵۲).

ابن‌سینا در تفسیر ضمیر «هُو» تأکید دارد که این واژه بسته به سیاق و قرینهٔ کلام می‌تواند به

امر مطلق یا مقید دلالت داشته باشد؛ اما در آیه «قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ» اشارهٔ آن به «الله» به‌معنای وجود مطلق است. وی براین‌اساس استدلال‌می‌کند که هویت مطلق الهی به‌سبب غنای ذاتی و کمال وجودی‌اش تنها ازطریقِ اشاره‌ای مانند «هُو» قابل‌افاده است، نه ازطریقِ تعریف مفهومی و منطقی (ابن‌سینا، ۱۹۵۳، ص. ۳۲۰).

ازنظرِ ابن‌سینا (۱۹۵۳) واجب‌الوجود به‌دلیل بی‌نیازی از ویژگی‌های ماهوی، با تعریف منطقی قابل‌شناخت نیست و شناخت آن تنها ازطریقِ اشارهٔ شهودی ممکن است؛ بنابراین ضمیر «هُو» در آیه نشان‌دهندهٔ همین اشاره به حقیقت مطلق است (ص. ۳۲۰). تأمل ابن‌سینا در واژه‌های قرآنیِ این آیه نشان‌می‌دهد که وی تفسیر قرآن را در امتداد نظام فلسفی‌اش سامان‌می‌دهد. «قُل» در این دستگاهْ نماد صدور علم از مبدأ اول و بازتاب جریان فیض معرفتی در مراتب وجود است، و «هُو» نشانه‌ای از محدودیت زبان دربَرابر حقیقت مطلق؛ ازاین‌منظر ابن‌سینا با استفاده از زبان تفسیرْ مبانی هستی‌شناختی‌اش را بازتولیدمی‌کند: یعنی رابطهٔ میان خدا و پیامبر همان رابطهٔ فیض و افاضهٔ معرفت از عقل فعال به عقل انسانی است؛ بدین‌سان تفسیر او صرفاً شرح لفظی آیات نیست، بلکه بیانی فلسفی از چگونگی ارتباط وحی و عقل در نظام معرفتی او است. این رویکرد مرز میان فلسفه و دین را در اندیشهٔ ابن‌سینا که براساس «تفاوت در مرتبهٔ ادراک حقیقت» است، بازتعریف‌می‌کند.

۳-۲. معاد جسمانی

ابن‌سینا با اینکه اصل معاد را از مهم‌ترین آموزه‌های دینی می‌داند و وقوع آن را ازمنظرِ عقل و وحی تأییدمی‌کند، دربارهٔ معاد جسمانی موضعی تأمل‌برانگیز اتخاذمی‌کند. او در آثار گوناگونش تصریح‌می‌کند که معاد روحانی به‌معنای بازگشت نفس به مبدأش و دریافت پاداش یا کیفر به‌صورت تجردی قابل‌اثبات عقلی است و برهان فلسفی بر آن اقامه می‌شود؛ اما معاد جسمانی‌ـ که مستلزم بازگشت بدن و تحقق پاداش و عذاب به‌صورت مادی است‌ـ ازنظرِ عقل فلسفی اثبات‌پذیر نیست و صرفاً با تکیه بر وحی نبوی و شریعت پذیرفته‌می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷٦، ص. ۵۲۰؛ ابن‌سینا، ۲۰۰۷، ص. ۲۰۳؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۷۸۳). ازنظرِ ابن‌سینا چون شریعت محمدی به وقوع معاد جسمانی تصریح‌کرده و شریعت نیز حقیقتی الهی است، پذیرش آن ازمنظرِ ایمانی

توجیه‌پذیر است.

بااین‌حال ابن‌سینا (۱۳۸۲) در رسالهٔ الاضحویة موضعی متفاوت و صریح‌تر دربارهٔ معاد جسمانی اتخاذمی‌کند. او بازگشت بدن‌ها پس از مرگ را ازلحاظِ عقلانی ناممکن می‌داند و بیانات شرعی دربارهٔ لذت و رنج جسمانی در جهان آخرت را نه به‌صورت واقعی، بلکه به‌عنوان تعابیری مجازی و تمثیلی تفسیرمی‌کند. وی می‌نویسد: «اگر فرض‌کنیم که امور اخرویْ روحانی و غیرجسمانی‌اند و از ادراک ابتدایی ذهن‌ها دورند، شریعت در دعوت به آن‌ها و هشدار نسبت‌به آن‌ها صرفاً از راه دلالت مستقیم استفاده‌نکرده، بلکه آن‌ها را در قالب تمثیل‌هایی عرضه‌کرده‌است که به فهم عموم نزدیک‌تر و برایشان قابل‌درک‌تر باشد» (ص. ۱۰۳).

ازنظرِ ابن‌سینا آموزه‌های شریعت دربارهٔ معاد جسمانی زبان رمزی و تمثیلی دارند و هدف آن‌ها بیش از اینکه ارائهٔ تصویری حقیقی از حیات پس از مرگ باشد، تربیت اخلاقی و هدایت عملی عامهٔ مردم است. به‌باور او این بیانات برای برانگیختن امید به پاداش و ترس از عقاب طراحی‌شده‌اند تا افرادی که توان درک معانی تجریدی و پیچیده را ندارند، ازطریقِ تمثیل به باور و عمل نیک سوق‌داده‌شوند (ابن‌سینا، ١٤٠٤ق، ص. ٤٣٣؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۲، صص. ۱۰۳–۹۸؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۷۱۲)؛ بدین‌ترتیب در مواجههٔ ابن‌سینا با معاد جسمانی دو «گفتار» متمایز قابل‌ردیابی است: در گفتار دینی او به‌عنوان یک متعهدِ به شریعت، معاد جسمانی را در قالب آموزهٔ دینی می‌پذیرد که این پذیرش تابع اعتبار وحی و نقش خطاب شرعی است؛ اما در گفتار فلسفی برای محافظت از انسجام متافیزیک مشّائی خود، همان آموزه‌ها را غالباً به‌صورت تمثیلی یا تأویلی می‌خواند تا با مبانی تجرد و ساختار وجودی او هماهنگ بمانند. می‌توان این شیوهٔ دوگانه را به‌عنوان تمایز روش‌شناختی میان سطح ایمان و سطح استدلال فلسفی فهمید؛ یعنی تلاش برای همزیستی تعهد دینی و پایبندی به چارچوب فلسفی بدون اینکه قضاوت دربارهٔ سازگاری یا ناسازگاری دو قلمرو صورت‌گیرد.

٤. نقد و بررسی

٤-١. نحوهٔ حضور دین در تقسیم‌بندی علوم ازنظرِ ابن‌سینا

تعریف فلسفه نزد ابن‌سینا تصویری چندلایه و گسترده از حکمت ارائه‌می‌کند؛ حکمت در عین

اینکه دانشی برهانی است، کارکردی وجودی و کمال‌بخش نیز دارد. این جمع میان «معرفت برهانی» و «سیر وجودی نفس» اگرچه برای تبیین غایت حکمت در دستگاه فلسفی ابن‌سینا نقشی اساسی دارد، در تبیین نسبت عقل و دین ابهاماتی پدیدمی‌آورد. ازسویی فلسفه نزد ابن‌سینا دانشی است که بر مبانی عقلانی و روش برهانی استوار است و استقلال روش‌شناختی خود را حفظ‌می‌کند و ازسویِ‌دیگر، غایت نهایی آن نه صرفاً تحصیل معرفت نظری، بلکه کمال نفس، سعادت انسانی و نوعی تقرب به مبدأ متعالی است. در نظام فلسفی ابن‌سینا این دو ساحت‌ـ یعنی کارکرد نظری عقل و جهت‌گیری وجودی و غایت‌مند فلسفه‌ـ به‌گونه‌ای در هم تنیده‌می‌شوند که تفکیک دقیق میان نقش عقل فلسفی و نقش دین یا هدایت قدسی در تحقق این غایت به‌روشنی صورت‌نمی‌پذیرد؛ ازهمین‌رو می‌توان از نوعی هم‌پوشانی یا تداخل مفهومی سخن گفت که تفسیر نسبت عقل و دین را در نظام فلسفی او با دشواری‌هایی همراه می‌سازد.

اگرچه تقسیم‌بندی علوم نزد ابن‌سینا نشان‌دهندهٔ تلاش او برای نظم‌بخشی عقلانی به معارف انسانی است، بااین‌حال چند نکته در تحلیل آن نیازمند دقت بیشتر است: باوجودِ اینکه ابن‌سینا در تقسیم‌بندی علوم، چه در حکمت نظری و چه در حکمت عملی، در مواردی از شریعت یادمی‌کند، به‌نظرمی‌رسد نحوهٔ حضور دین در این منظومه جایگاهی درونی پیدانمی‌کند. در حکمت عملی سه شاخهٔ اخلاق، تدبیر منزل و سیاست عمدتاً بر بنیان تجربه، ملاحظهٔ عقلانی و تدبیر بشری استوارند. ابن‌سینا حتی در سیاست بیش از اینکه ساختارهای دینی را مبنا قراردهد، به الگوهای افلاطونی و ارسطویی در سازمان‌دهی جامعه اتکامی‌کند (ابن‌سینا، ۱۹۵۳، چ۱، ص. ۱۳؛ ارسطو، ۱۳۸۵، 1025b، ص. ۲۳۸). اگرچه ابن‌سینا در حکمت عملی باور دارد که اخلاق و سیاست بدون شناخت نظام هستی و ادراک مبدأ اعلی به مرتبهٔ نهایی خود نمی‌رسند، بااین‌حال تعیین غایات نهایی رفتار انسان (مانند خیر، عدالت و سعادت) در بسیاری موارد از توان عقل عبورمی‌کند و درنتیجه، نیازمند مرجعی است که بتواند جهت‌گیری قطعی و نهایی افعال را مشخص سازد (ابن‌سینا، ۱٤۰۵ الف، صص. ۸–۵). در این‌گونه مواردْ شریعت به‌عنوان منبع تعیین‌کنندهٔ غایات وارد عرصه می‌شود. شریعت در مقام ارائهٔ اهداف، ارزش‌ها و

مقاصد نهایی ایفای نقش می‌کند؛ اما چگونگی اتصال این نقش با سازوکارهای عقلانی حکمت عملی چندان روشن نشده‌است. همین امر موجب می‌شود نسبت دین و عقل در این حوزه صورتی چندلایه، مقطعی و تا حدی وابسته به زمینهٔ بحث پیداکند.

به‌نظرمی‌رسد جایگاه «صناعت شارعه» در منظومهٔ علوم ابن‌سینا بیش از اینکه رکنی ساختاری باشد، الحاقی معرفتی است. ابن‌سینا آن را در کنار صناعات پنج‌گانه مطرح‌می‌کند (ابن‌سینا، ۱٤۰۵الف، ص. ۵)؛ اما این دانش وحیانی نه در تقسیم‌بندی علوم نظری و عملی جای‌می‌گیرد و نه با علوم آلی و غیرآلی پیوندی نظام‌مند برقرارمی‌کند؛ بدین‌سبب ورود دین در قالب صناعت شارعه پیوستگی درونی ندارد و بیشتر به‌مثابه امری بیرونی و تکمیلی به دستگاه عقلانی افزوده‌می‌شود؛ بدین‌لحاظ حضور دین در مباحث عملی او نه به‌عنوان عنصری شکل‌دهنده به ساختار معرفتی، بلکه بیشتر به‌صورت ارجاعی محدود به حوزهٔ تعیین غایات و ارزش‌ها نمودمی‌یابد.

این وضعیت در تقسیم ابن‌سینا میان علوم «موسمی» و «مطلق» نیز بازتاب دارد. ابن‌سینا تنها علوم مطلق (نظیر منطق، ریاضیات و فلسفه) را «حکمت» می‌نامد. درمقابلْ دانش‌هایی همچون کلام، فقه و تفسیر ـ که وابسته به زبان وحی، سنت دینی و بسترهای تاریخی اجتماعی‌اند ـ ازنظرِ او در گروه علوم موسمی قرارمی‌گیرند (ابن‌سینا، ۱٤۰۵الف، ص. ۵)؛ بدین‌ترتیب معرفت دینی، برخلاف حکمت، دانشی زمان‌مند و نسبی تلقی‌می‌شود و در ساختار حکمت به‌معنای دقیق آن ادغام‌نمی‌گردد؛ ازاین‌منظر دین تنها درصورتی می‌تواند در قلمرو حکمت جای‌گیرد که آموزه‌های آن از سطح زبان و ساختار سنتی خود عبورکنند و در قالب مفاهیم و مبادی عقلی بازتفسیر شوند؛ همان‌گونه که بخشی از معارف دینی در فلسفهٔ اولی صورت‌بندی‌شده‌اند؛ وگرنه دین در کنار دیگر علوم موسمی قرارمی‌گیرد.

درمجموع هرچند ابن‌سینا در مواضعی به شریعت ارجاع‌می‌دهد، این ارجاع ماهیتی بیرونی و غایت‌محور دارد؛ یعنی دین در مقام تعیین اهداف نهایی و ارزش‌های بنیادین نقش می‌پذیرد، نه در مقام شکل‌دهی به ساختار علوم یا تعریف مبادی و روش‌شناسی آن‌ها. به‌نظرمی‌رسد جایگاه دین در منظومهٔ فکری ابن‌سینا حالتی «میان‌مرتبه» پیدامی‌کند: شریعت نه به‌گونه‌ای است

که در ساختار علوم و تقسیم‌بندی‌های فلسفی او به‌عنوان عنصری درونی ادغام‌شود، و نه به مرتبهٔ امری صرفاً بیرونی و کم‌اهمیت تنزل‌می‌یابد. دین در عین برخورداری از نقش راهنما در تعیین غایات و ارزش‌های نهایی، در چارچوب نظام‌مند علوم ازنظرِ ابن‌سینا موقعیتی مبهم دارد.

٤-٢. سازگاری نابرابر میان دین[1] و فلسفه

اگرچه ابن‌سینا در بیان نسبت میان دین و فلسفه تصریح‌می‌کند که هیچ‌یک از اقسام حکمت (اعمّ از نظری و عملی) در تعارض با شریعت نیستند (ابن‌سینا، ۲۰۰۵، ص. ٧٦) این بیانْ تصویری روشنگر از چگونگی سامان‌دهی نسبت میان دین و فلسفه در منظومهٔ فکری او ارائه‌می‌دهد: در این موضعْ ابن‌سینا در مقام دفاع از فلسفه ظاهر می‌شود و می‌کوشد شائبهٔ تعارض آن با شریعت را نفی‌کند؛ بااین‌حال تأمل دقیق‌تر در این رویکرد نشان‌می‌دهد تفاهم موردنظر او میان دین و فلسفه، نه برمَبنای تساوی معرفتی، بلکه بر پایهٔ تقدم و مرجعیت عقل فلسفی بناشده‌است. در واقع تلاش ابن‌سینا برای ایجاد هماهنگی میان دین و فلسفه، در ظاهر بیانگر نوعی سازگاری است؛ اما این همسویی از رهگذر پذیرش استقلال معرفتی دین حاصل نمی‌شود، بلکه مبتنی بر تأویل آموزه‌های دینی در چارچوب مفاهیم و مبانی حکمت فلسفی است. به‌عبارت‌دیگر دینی که ازنظرِ ابن‌سینا قابل‌پذیرش و هماهنگ با فلسفه است، دینی است که قابلیت تبیین عقلانی داشته و در منطق فلسفی قابل‌فهم باشد. هرگونه ناسازگاری ظاهری میان آن دو، ازنظرِ او نه ناشی از تعارض ماهوی، بلکه نتیجهٔ ناتوانی برخی افراد در درک صحیح از حکمت و فلسفه است. در این موضع، فلسفه به‌منزلهٔ معیار سنجشِ صحتِ فهم دینی تلقی‌می‌شود. تعارض تنها زمانی پدیدمی‌آید که دین به‌نحوی غیرعقلانی یا نادرست تفسیر شود. از لوازم این رویکرد می‌توان به دو نکتهٔ اساسی اشاره‌کرد:

نخست اینکه دین به موضوعی فلسفی تبدیل‌می‌شود؛ بدین‌معنا که آموزه‌های دینی تنها درصورتی مشروعیت معرفتی می‌یابند که در چارچوب عقل فلسفی قابل‌تحلیل باشند. در آثار

---

۱. لازم به ذکر است که مراد از دین در این بحث، نه ذاتِ وحیانی دین، بلکه فهم و قرائتِ بشری از دین در چارچوب نظام فلسفی ابن‌سینا و در نسبت با عقل برهانی است.

ابن‌سینا مفاهیمی همچون نبوت، معاد، وحی و حتی معجزه، بازخوانی فلسفی شده‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص. ۳۵٦؛ ابن‌سینا، ۱۹۵۳، ص. ۲۲۳؛ ابن‌سینا، ۱۳۷٦، ص. ۵۲۰)؛ یعنی به‌نحوی بازتعریف‌شده‌اند که با نظام عقلانی او سازگار گردند.

دوم اینکه ابن‌سینا با نفی هرگونه تعارض ذاتی میان دین و فلسفه، تنها به تعارض‌های ظاهری اذعان‌می‌کند؛ تعارض‌هایی که از نگاه او نه برخاسته از ماهیت دین یا فلسفه، بلکه نتیجهٔ سوءفهم، ظاهرگرایی یا ناتوانی در تأویل درست متون دینی است؛ براین‌اساس او می‌کوشد تا وحدتی عقلانی میان دین و فلسفه برقرار سازد؛ اما وحدتی که درون ساختار فلسفه و با تقدم عقل صورت‌می‌گیرد؛ بنابراین می توان گفت ابن‌سینا از نوعی «فلسفه‌گرایی معرفت‌شناختی»[1] پیروی‌می‌کند؛ به‌این‌معنا که عقل فلسفیْ مرجع نهایی در داوری دربارهٔ درستی یا نادرستی گزاره‌های دینی است (as cited in Kurun, 2021, p.238).

ابن‌سینا (۱٤۰۵ب) منشأ حکمت عملی را شریعت می‌داند و تصریح‌می‌کند که شاخه‌های حکمت عملی از شریعت «بهره‌مندمی‌شوند» (ص. ١٤). این بیان در نگاه نخستْ شریعت را به‌منزلهٔ منبع الهام و حتی راهنمای عقل معرفی‌می‌کند؛ بااین‌حال در تحلیل دقیق‌تر روشن می‌شود که «بهره‌مندی» از دین در نزد ابن‌سینا به‌معنای تبعیت روش‌شناختی از شریعت نیست؛ بلکه ناظر به تأمین محتوای ارزشی و هدایتی برای عقل است. در واقع دین داده‌هایی اخلاقی و تمدنی ارائه‌می‌دهد، اما تحلیل، تفسیر و اعتبارسنجی آن‌ها در قلمرو عقل فلسفی باقی‌می‌ماند؛ بدین‌ترتیب به‌نظرمی‌رسد ابن‌سینا تفسیر فلسفی از شریعت را معتبرتر و قابل‌اتکاتر از قرائت ظاهرگرایانه یا کلامی می‌داند و درنتیجه، مشروعیت معرفت دینی را مشروط به انطباق با قواعد عقلانی می‌سازد. به‌دیگربیان اگرچه شریعت موضوع برخی مباحث حکمت عملی قرارمی‌گیرد، مرجع داوری و روش تأویل و منطق تبیین همچنان از آنِ فلسفه است. ابن‌سینا از شریعت بهره‌می‌گیرد تا نظم ارزشی مطلوبی را برای حکمت عملی تأمین‌کند؛ اما این بهره‌گیری از دل یک فرآیند عقلانی و بازتفسیر فلسفی عبورمی‌کند؛ ازاین‌منظر هرچند ظاهر سخن او به‌نوعی به

---

1. epistemological rationalism

تقدم و جایگاه محوری برای شریعت اشاره دارد، این تقدم بیشتر از جنس کارکردی، تمدنی یا اخلاقی است، نه معرفت‌شناختی.

به‌نظرمی‌رسد نسبت دین و فلسفه در منظومهٔ فکری ابن‌سینا هرچند از ظواهر دینی و شریعت بهره‌می‌برد، درنهایت از منطق عقل‌محور تبعیت‌می‌کند؛ منطقی که در آن عقلْ معیار نهایی تفسیر و اعتباربخشی به دین باقی‌می‌ماند.

٤-٣. رمزوارگی آیات در تفسیر سینوی

چنانکه پیش‌تر اشاره‌شد، ابن‌سینا بسیاری از تعابیر قرآنی را نمادین، تمثیلی و فراتر از معنای ظاهری تلقی‌می‌کند و در مواجهه با مفاهیم وحیانی، اغلب با پیش‌فرض‌های متافیزیکیِ برگرفته از نظام فلسفی مشّائی به بازخوانی آیات قرآن می‌پردازد (ابن‌سینا، ۱۹۵۳، ص. ۲۵۲). اکنون با توجه به نحوهٔ مواجهه ابن‌سینا در تفسیر آیات پرسشی بنیادین در حوزهٔ هرمنوتیک فلسفی مطرح‌می‌شود: آیا ابن‌سینا معنای آیات را از درون زبان، زمینه و بافت ایمانی قرآن استخراج‌می‌کند؟ یا اینکه فهم و تفسیر او از ابتدا در افق دستگاه عقلانی و هستی‌شناسی فلسفی‌اش شکل‌می‌گیرد، به‌گونه‌ای که مفاهیم قرآنی نه براساس منطق درون‌متنی دین، بلکه در پرتو مفروضات برون‌متنی فلسفهٔ مشّائی بازتفسیرمی‌شوند؟

دربارهٔ ماهیت تفسیر آیات نزد ابن‌سینا دیدگاه‌های متفاوتی مطرح‌شده‌است. ژول جانسن (2005) تفسیر ابن‌سینا از آیات قرآن را نه فلسفی، بلکه عرفانی می‌داند و معتقد است تکیهٔ ابن‌سینا بر تجربهٔ باطنی نفس و ارتباط با عقل فعال، بیشتر به ساحت عرفان نزدیک است تا تبیین صرفاً عقلانی (pp.92-177). درمقابلْ هانری کربن (1960) معتقد است روش تفسیری ابن‌سینا بیانگر فرایندی ذهنی و روانی است؛ به‌نحوی‌که آیات قرآن واسطه‌ای برای بیان تجربه‌های درونی و روحی نفس می‌شوند. ازنظرِ او تفسیر ابن‌سینا تلاشی است برای فهم رویدادهایی که در سطح سلوک نفسانی رخ‌می‌دهند، نه صرفاً تحلیلی مفهومی یا کلامی از متن (pp.28-29).

دربَرابر این دو دیدگاهْ گروهی از پژوهشگران معاصر، ازجمله یوسف رحمان حُمَیَدی (2023) تلاش‌کرده‌اند تا از امکان‌پذیری تفسیر فلسفی قرآن دفاع‌کنند و نشان‌دهند که بینش

فلسفی ابن‌سینا در تعارض با روح قرآنی نیست. از نگاه آنان هدف نهایی فلسفه‌ـ که همانا دستیابی به حقیقت و معرفت یقینی است‌ـ با غایات وحیانی و هدایت‌گر قرآن هماهنگ است (p.13).

براساس آن چه گفته‌شده‌است، به‌نظرمی‌رسد ابن‌سینا با بهره‌گیری از شیوهٔ تأویل نمادین می‌کوشد مفاهیم عقلی و مجردی را که در متن قرآن در قالب‌های محسوس، تمثیلی و زبانی عرضه‌شده‌اند، تبیین و بازخوانی‌کند. این رویکرد ازیک‌سو در خدمت تقویت جایگاه عقل در فهم دین قرارمی‌گیرد و امکان هم‌نشینی معرفت فلسفی با آموزه‌های وحیانی را فراهم‌می‌سازد؛ اما ازسوی‌دیگر چالش‌ها و محدودیت‌هایی نیز برای آن قابل‌تصور است.

نخست اینکه تأکید ابن‌سینا بر عقلانی‌سازی گزاره‌های دینی و تلاش او برای تفسیر نمادین آیات قرآن، ممکن است با رویکرد سنتی و ظاهرگرایانه به متن مقدس در تعارض قرارگیرد؛ رویکردی که بر حجیت ظواهر الفاظ و کفایت معنای لفظی تأکید دارد. در چنین چارچوبی امکان تفسیر مفاهیم قرآنی صرفاً در پرتو فلسفه، محلّ تردید قرارمی‌گیرد و این پرسش را پیش می‌کشد که آیا معناشناسی قرآنی می‌تواند در بستری کاملاً عقلانی و بیرون از سنت ایمانی قرآن بازسازی شود یا خیر؛ برهمین‌اساس نقدهای هرمنوتیکی وارد بر ابن‌سینا تأکید دارند که وی به‌جای استخراج معنا از بطن زبان و بافت وحیانی قرآن، مفاهیم آن را در قالب نظامی بیرونی و متأثر از فلسفهٔ یونانی‌مآب بازتفسیرکرده‌است (حسینی، ۱٤۰۰، صص. ۵۲-۳۱؛ محمدی، ۱۳۹۹، صص. ٧٦-٦۵). در این نگاهْ فلسفه نه ابزاری برای تعمیق در فهم وحی، بلکه به چارچوبی مسلط تبدیل‌می‌شود که مفاهیم دینی براساس آن بازتعریف می‌شوند و معانی آن‌ها برمَبنای ساختارهای مفهومی فلسفه قالب‌ریزی‌می‌گردند.

دوم اینکه استفادهٔ گستردهٔ او از مفاهیم تخصصی و پیچیده‌ای همچون «عقل هیولانی»، «عقل بالفعل» یا «عقل مستفاد» و نیز سازوکار تأویلی چندلایه، فهم این تأویل‌ها را برای مخاطبان عمومی دشوار می‌سازد. این مسئله می‌تواند به‌نوعی فاصله‌گذاری میان متن دینی و جامعهٔ مؤمنان بینجامد؛ پدیده‌ای که خود ابن‌سینا نیز از آن آگاه بود و با تصریح به ناتوانی عموم مردم

در مفاهیم عقلانی، تمثیل‌گرایی پیامبران را توجیه‌می‌کرد (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص. ۲۴۳-۲۴۲).

٤-٤. دوگانگی عقل و ایمان در بحث معاد جسمانی

دیدگاه ابن‌سینا در باب معاد جسمانی از جنبه‌های مناقشه‌برانگیز اندیشهٔ او است. ابن‌سینا بر آن است که معاد روحانی قابل‌اثبات فلسفی است، اما معاد جسمانی ـ که بر بازگشت بدن و پاداش و عذاب مادی مبتنی است ـ با مبانی متافیزیکی او ناسازگار است (ابن‌سینا، ۱۳۷٦، ص. ٤٠٦؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص. ۱۵۵).

مبانی ابن‌سینا در ناسازگاری معاد جسمانی با نظام مشّائی او بر چند اصل فلسفی استوار است: ۱- وابستگی قوهٔ خیال به بدن که با زوال بدن کارکرد محسوس و مادی آن نیز از بین می‌رود و درنتیجه، لذات و آلام جسمانی در قیامت محقق نمی‌شوند (ابن‌سینا، ۱٤۰٤ق، ص. ۱٦۷)؛ ۲- اعادهٔ معدوم و بازگشت موجود معدومْ ممتنع است؛ زیرا تحقق بازگشت مستلزم حفظ هویت فردی است و بدون آن، موجود جدید مشابه، نه همان فرد خواهدبود (ابن‌سینا، ۱٤۰٤،ص ۳٦؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص. ۱۵٤)؛ ۳- محدودیت ماده در عالم طبیعت که مانع فراهم شدن ابدان جسمانی برای همهٔ نفوس می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۸۲، ص. ۱۰٤؛ ابن‌سینا، ۱٤۰۵، ص. ۲۱٤)؛ ٤- ثبات و وحدت فعل الهی که بازآفرینی دوبارهٔ ابدان ناسازگار با آن است (ابن‌سینا، ۱۳۸۲، ص. ۱۰٤). براساس این اصولْ ابن‌سینا تحقق معاد جسمانی را با اثبات فلسفی ممکن نمی‌داند و آن را به تصدیق شرعی می‌سپارد و آیات جسمانی را به بقای فردی نفس و بدن مثالی یا خیالی تأویل‌می‌کند.

در حقیقت ابن‌سینا ناگزیر به اتخاذ موضعی دوگانه می‌شود: ازیک‌سو برمَبنای تعهد دینی و التزام به شریعت اسلامیْ معاد جسمانی را به‌عنوان بخشی از ایمان دینی تأییدمی‌کند؛ اما ازسویِ‌دیگر در چارچوب مبانی فلسفی و متافیزیکی‌اش آن را ازمنظرِ عقل نظری غیرقابل‌دفاع می‌داند؛ بنابراین ابن‌سینا ناچار است معاد جسمانی را به‌منزلهٔ حقیقتی رمزی و تمثیلی درنظربگیرد؛ حقیقتی که در قالب زبان دینی برای فهم عامه بیان‌شده و نیازمند تأویل عقلی است تا معنای واقعی آن در سطح مفاهیم عقلانی و روحانی بازسازی شود. این موضع در نگاه ابتدایی تداعی‌کنندهٔ تلاش ابن‌سینا برای برقراری آشتی میان دین و فلسفه است؛ اما در عملْ نوعی

شکاف معرفت‌شناختی میان دو حوزهٔ ایمان و فلسفه پدیدمی‌آورد؛ شکافی میان تعهد ایمانی و التزام به دستگاه عقلانی.

او با وفاداری به مبانی فلسفهٔ مشّاء معاد جسمانی را ازمنظرِ عقل فلسفی ناممکن می‌داند؛ زیرا براساس هستی‌شناسی وی نفس انسان جوهری مجرد است که پس از مرگ نه‌تنها به بدن بازنمی‌گردد، بلکه مسیر کمالی‌اش را در پیوند با عقل فعال طی‌می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص. ۱۵۵). ازسویِ‌دیگر ابن‌سینا به‌عنوان فیلسوفی مسلمانْ خود را متعهد به پذیرش معاد جسمانی می‌داند؛ چراکه این آموزه به‌صراحت در متون وحیانی آمده و جزء اصول اعتقادی اسلام است. این تعارض میان عقل و وحی ابن‌سینا را به اتخاذ راه‌حلی دوگانه سوق‌می‌دهد: او در ظاهرْ معاد جسمانی را می‌پذیرد، اما در تبیین فلسفیْ آن را به‌گونه‌ای تمثیلی و رمزی تأویل‌می‌کند و معنای آن را در چارچوب معاد روحانی بازسازی‌می‌نماید. در حقیقت ازیک‌سو عقل فلسفی به‌مثابه مرجع نهایی سنجش صدق گزاره‌ها عمل‌می‌کند و ازسویِ‌دیگر وحی در مواردی خاص به‌طور تعبّدی پذیرفته‌می‌شود، بی‌آنکه با عقل فلسفی تبیین‌پذیر باشد. این شکاف افزون‌بر اینکه انسجام درونی نظام فلسفی ابن‌سینا را دچار تنش می‌کند، مرجعیت مستقلّ وحی را نیز در جایگاهی متزلزل قرارمی‌دهد؛ زیرا پذیرش گزاره‌های دینی مشروط به امکان تأویل آن‌ها در دستگاه فلسفی می‌شود؛ بدین‌سان هرچند ابن‌سینا می‌کوشد عقل و ایمان را به آشتی رساند، شیوه‌ای که برای این آشتی برمی‌گزیند، خود به‌نوعی از تقدم عقل بر وحی و تقلیل معارف دینی به نمادهای فلسفی می‌انجامد.

این موضع دوگانه نقدهایی جدی به‌دنبال داشته‌است (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص. ۷۲؛ حکیمی، ۱۳۸۱، ص. ۱۳۳). در تحلیل این دیدگاه می‌توان گفت که این تفکیک نشان‌می‌دهد فلسفه در منظومهٔ فکری ابن‌سینا مرجع نهایی داوری معرفتی به‌شمارمی‌آید و حتی گزاره‌های دینی نیز، جز در مواردی که عقل از داوری ناتوان است، باید در چارچوب عقل فلسفی تفسیر و تأویل‌شوند. در چنین مواردی ایمان به‌عنوان ابزار مکمل وارد عمل می‌شود؛ اما نه به‌عنوان مبنایی مستقل، بلکه در جایگاهی ثانوی و در خدمت ساختار عقلانی فلسفه. این امر اگرچه به‌ظاهر تلاشی برای حفظ هر دو ساحت عقل و دین است، در عملْ به کاهش اقتدار معرفتی

وحی در حوزه‌هایی می‌انجامد که عقل به آن‌ها راه نمی‌یابد. همچنین این رویکردْ ناخواسته می‌تواند زمینه‌ساز تضعیف باورهای بنیادین دینی شود؛ چراکه اگر نتوان از معاد جسمانی با زبان عقل دفاع‌کرد، ممکن است در نظر بسیاری جایگاه آن در ایمان دینی نیز سست‌گردد.

۵. فقدان انسجام معرفتی دین در چارچوب نظام فلسفی سینوی

ابن‌سینا در مقام تعریف فلسفه آن را دانشی می‌داند که غایتش شناخت خداوند و کمال نفس انسانی است. او در آثار خود مکرراً تصریح‌می‌کند که حکمت واقعی از آنِ خدا است و حکیم حقیقی، همان ذات الهی است. چنین تعریفی در ظاهر کاملاً هم‌راستا با آموزه‌های دینی به‌نظرمی‌رسد و حتی این انتظار را پدیدمی‌آورد که ابن‌سینا اصول و مقولات دین را پایه‌به‌پایه در منظومهٔ فلسفی خود تحلیل و عقلانی‌سازی‌کند؛ به‌گونه‌ای که فلسفه نه فقط همساز با دین، بلکه تداوم عقلانی آن تلقی شود؛ اما در ادامهٔ ساختار فلسفی ابن‌سینا، به‌ویژه در تقسیم‌بندی علوم و نحوهٔ جای‌دادن مفاهیم، مشاهده‌می‌شود که دین در مقام یک منبع مستقلّ معرفتی، جایگاه مشخص و انسجام‌یافته‌ای نمی‌یابد. او در طبقه‌بندی حکمت به نظری و عملی و نیز در تحلیل دستگاه عقلانی خود، همه‌چیز را ذیل ارکان عقل‌محور و متافیزیکی سامان‌می‌دهد؛ به‌گونه‌ای که حتی مباحثی مانند نبوت، معاد یا وحی نیز تنها درصورتی وارد ساختار فلسفه می‌شوند که قابلیت بازتفسیر در چارچوب عقلانی مشّائی داشته‌باشند؛ وگرنه این آموزه‌ها به سطحی نمادین و تمثیلی فروکاسته‌می‌شوند که نیازمند تأویل فلسفی‌اند.

این تأویل‌گرایی فلسفی گرچه در ظاهر تلاشی برای همسازی دین با عقل به‌نظرمی‌رسد، در عملْ دین را به سطحی ابزاری و ثانوی فرومی‌کاهد که نقش آن صرفاً تسهیل فهم برای عامه است؛ درنتیجه فلسفه به‌عنوان داور نهایی ظاهر می‌شود و دین تنها درصورتِ تأیید عقلانی بودنِ مضامینش جایگاهی در نظام فکری ابن‌سینا می‌یابد. این وضعیتْ مرز معرفتی دین را به‌جای درون‌دینی بودن، برون‌دینی و فلسفی می‌سازد و از استقلال و خودبسندگی معرفت دینی می‌کاهد.

همچنین به نظر می‌رسد ابن‌سینا در مواجهه با نسبت عقل و وحی درگیر نوعی نوسان معرفت‌شناختی است؛ نوسانی که ناشی از تنش میان تعهد دینی و نظام عقل‌گرای فلسفی اوست. ازیک‌سو او به فلسفه به‌عنوان نظامی مستقل، عقلانی و جامع می‌نگرد که توان تفسیر و تأویل

مفاهیم دینی را در خود دارد؛ ازسویِدیگر در مسائلی مانند معاد جسمانی ناگزیر است به تعبّد صرف و پذیرش غیرعقلانی تن‌دهد. این رویکرد عقل‌محورْ فلسفه را به مرجع نهایی داوری دربارهٔ دین تبدیل‌می‌کند؛ به‌گونه‌ای که آیات قرآن نیز تنها در چارچوب مفاهیم و زبان فلسفی قابل‌فهم و تفسیر تلقی‌می‌شوند. در این دیدگاهْ فلسفه نه‌فقط به‌عنوان خادم دین، بلکه به‌عنوان چارچوب تفسیری آن نیز عمل‌می‌کند.

همچنین می‌توان گفت رویکرد ابن‌سینا در تأویل آموزه‌هایی دینی که با عقل فلسفی ناسازگار به‌نظرمی‌رسند، هرچند در ظاهر تلاشی برای همگرایی میان عقل و وحی‌اند، در سطح معرفت‌شناختی به شکل‌گیری شکافی بنیادین میان این دو منبع معرفت منجر می‌شود؛ به‌این‌معنا که به‌جای تحقق وحدت معرفتی میان عقل و دین، شاهد نوعی اولویت‌بخشی پنهان به فلسفه هستیم که دین را تنها درصورتی که با اصول عقلانی هماهنگ باشد می‌پذیرد؛ وگرنه آن را به سطح تمثیلی و غیرحقیقی تأویل‌می‌کند.

این شکاف نشان‌دهندهٔ آن است که مبادی معرفتی فلسفه و دین در اندیشهٔ ابن‌سینا به‌صورت ساختاری هم‌افق نیستند؛ زیرا منجر به دوگانگی در مشروعیت معرفتی گزاره‌های دینی می‌گردد: بخشی از دین عقلانی‌سازی‌می‌شود و بخشی دیگر صرفاً تعبّدی باقی‌می‌ماند.

ازمنظرِ معرفت‌شناسی فلسفهٔ دینْ این وضعیتْ سؤالی بنیادین ایجادمی‌کند: اگر فلسفه مرجع نهایی ارزیابی گزاره‌های دینی باشد، آنگاه نسبت وحی با عقل چگونه باید تبیین‌شود؟ و اگر عقل در مواردی همچون معاد جسمانی سکوت کند یا آن را رد نماید، چگونه می‌توان حجیت وحی را حفظ‌کرد، بی‌آنکه آن را به زبان فلسفه فروکاست یا از اعتبار معرفتی ساقط‌کرد؟ می‌توان گفت اگرچه ابن‌سینا درپی این است که دین را با عقل فلسفی هماهنگ سازد و حقیقت آن را در چارچوبی عقلانی تبیین کند، این تلاش به نوعی دوگانگی معرفتی میان عقل و وحی می‌انجامد. دین در منظومهٔ فلسفی او نه نقطهٔ آغاز تأمل و نه مقصد نهایی آن است، بلکه عنصری فرعی و قابل‌تطبیق با عقل است که خود فاقد مرجعیت مستقل می‌نماید. چنین نگاهی دین را به سطحی تمثیلی و ابزارمند تقلیل‌می‌دهد و آن را از نقش اصیل و بنیادین خود در هدایت و تولید معرفت محروم می‌سازد.

ذکر این نکته ضروری است که مقصود از این تحلیل نفی جایگاه دین در اندیشهٔ ابن‌سینا نیست، بلکه تبیین نحوهٔ خاصّ حضور آن در چارچوب حکمت سینوی است. تحلیل تقسیم‌بندی علوم در آثار ابن‌سینا نشان‌می‌دهد شریعت به‌سبب وابستگی ذاتی خود به شرایط وحیانی، تاریخی و زبانی نمی‌تواند در نظام عقل‌محور و برهان‌گرای او جایگاهی هم‌تراز با علوم اصولی یا ارکان درونی حکمت نظری و عملی بیابد؛ ازهمین‌رو دین نه به‌عنوان یکی از علومِ مندرج در تقسیم‌بندی روش‌مند معرفت، بلکه بیرون از ساختار نظام‌مند علوم فلسفی و عمدتاً در نسبت با غایات انسانی موردتوجه‌قرارمی‌گیرد؛ بااین‌حال این جایگاه به‌معنای حذف یا نادیده‌گرفتن دین نیست؛ بلکه نشان‌می‌دهد ابن‌سینا دین را در افق عقل فلسفی بازتفسیرمی‌کند. تقدم روش‌شناختی برهان در رأس هرم معرفت دلالت‌می‌کند که دین و فلسفه در دستگاه سینوی هم‌عرض تلقی نمی‌شوند و مرجع نهایی داوری معرفتیْ عقل برهانی است. این تقدم نه‌تنها در سطح نظری، بلکه در عملکرد تفسیری ابن‌سینا نیز آشکار می‌شود؛ چنانکه در مواجهه با متون قرآنیْ آموزه‌های دینی ذیل افق مفهومی و متافیزیکی فلسفه تأویل‌می‌گردند و در تفسیر معاد جسمانی نیز معنای ظاهری دینی در پرتو مبانی نفس‌شناختی و وجودشناختی او بازخوانی می‌شود؛ براین‌اساس می‌توان گفت راه‌حل نهایی ابن‌سینا در نسبت میان دین و فلسفه نه در طرد دین و نه در هم‌عرض دانستن آن با فلسفه، بلکه در تأویل و عقلانی‌سازی آموزه‌های دینی در افق برهان فلسفی است.

شیوهٔ مذکور مواجهه با دین نشان‌دهندهٔ نوعی بهره‌گیری گزینشی و مقطعی از آموزه‌های دینی در منظومهٔ فلسفی ابن‌سینا است. مفاهیم دینی تنها در نقاط خاصی از نظام فلسفی او وارد می‌شوند، آن هم مشروط به اینکه قابلیت بازتعریف در چارچوب عقلانیت فلسفی داشته‌باشند. به‌عبارت دیگر دین در فلسفهٔ ابن‌سینا نه به‌مثابهٔ «مبدأ مستقلّ معرفتی» بلکه به‌منزلهٔ مجموعه‌ای از مفاهیم تلقی می‌شود که تنها درصورتِ تطبیق با اصول عقلانیْ مشروعیت معرفتی پیدامی‌کنند.

می‌توان رویکرد مذکور را با اصطلاح «دین عقلانی‌شده» توصیف‌کرد که در آن از دین در حدی استفاده می‌شود که با دستگاه فلسفی سازگار باشد؛ درنتیجه نسبت فلسفهٔ ابن‌سینا با دین نه جامع و فراگیر، بلکه جزیره‌ای و ابزاری است: دین در نظام او نه نظام مستقلّ تفسیر جهان،

بلکه بخشی فرعی و تابع از نظام عقلانی گسترده‌تری است که فلسفه فراهم‌کرده‌است؛ ازهمین‌منظر می‌توان گفت که دین در نظام فکری ابن‌سینا نه جایگاهی بنیادین دارد، نه نقش پایانی ایفامی‌کند و نه محور تکوین فلسفه به‌شمارمی‌آید؛ بلکه بهره‌گیری او از دین تابع نیازهای خاصّ دستگاه فلسفی‌اش است و به‌شکلی ابزاری، گاه تعارفی و گاه دفاعی، در ساختار فلسفه‌اش وارد می‌شود. دین در این نظام جایگاهی درون‌سازمان‌یافته و مستقل ندارد، بلکه بیشتر پاسخی به انتظارات فرهنگی و دینی عصر او یا کوششی برای رفع تعارض‌های ظاهری است؛ ازاین‌رو دین در فلسفهٔ ابن‌سینا نه مرجعی هم‌تراز با عقل، بلکه پدیده‌ای ثانوی و الحاقی است که در حاشیهٔ فلسفه جای‌می‌گیرد. همین امر به نوعی ناسازگاری و پراکندگی در جایگاه معرفتی دین در منظومهٔ فکری او منتهی‌می‌شود.

نتیجه‌گیری

بر پایهٔ تحلیل ساختار مفهومی و معرفت‌شناختی فلسفه نزد ابن‌سینا روشن می‌شود که او در منظومهٔ فکری‌اش تلاش دارد مفاهیم دینی را در چارچوب عقل فلسفی بازتفسیر و نظام‌مند کند. بررسی تعریف فلسفه، تقسیم‌بندی علوم و مواجههٔ او با آموزه‌هایی همچون معاد جسمانی و تفسیر آیات قرآن نشان‌می‌دهد دین نزد ابن‌سینا نه یک منبع مستقلّ معرفتی، بلکه موضوعی قابل‌تأویل و تحلیل عقلانی است.

رویکرد او در بحث معاد جسمانی نشان‌می‌دهد که چون این آموزه با مبانی فلسفی‌اش ناسازگار است، به سطحی رمزی و غیرجسمانی تأویل‌می‌گردد. همچنین در تفسیر آیات قرآن او با رویکردی رمزوار آموزه‌های وحیانی را به‌صورت تمثیلی و نمادین بازخوانی‌می‌کند تا با اصول برهانی و متافیزیکی سازگار شوند؛ بدین‌ترتیب می‌توان گفت دین نزد ابن‌سینا تنها زمانی پذیرفته‌می‌شود که بتوان آن را به زبان فلسفی بازگرداند و در قالب عقلانی تبیین‌کرد.

به‌نظرمی‌رسد ابن‌سینا در مواردی که آموزه‌های دینی با اصول فلسفی‌اش ناسازگار به‌نظرمی‌رسند، با تکیه بر روش تأویل تلاش‌کرده‌است تعارض را برطرف‌کند و سازگاری ظاهری میان عقل و دین برقرار کند؛ بااین‌حال چنین رویکردی درنهایتْ جایگاه معرفتی دین را به سطحی تابع، حاشیه‌ای و نمادین تنزّل‌می‌دهد؛ به‌گونه‌ای که دین تنها زمانی در دستگاه

فلسفی او پذیرفتنی است که با مفاهیم برهانی و متافیزیکی سازگار باشد؛ بنابراین آنچه در اندیشهٔ ابن‌سینا تحت عنوان «دین» مطرح است، در واقع دینی عقلانی‌شده، بازساخته و منطبق با دستگاه فلسفه مشّائی است، نه دینی مستقل با مرجعیت معرفتی خاص؛ برهمین‌اساس فلسفهٔ ابن‌سینا را نمی‌توان فلسفه‌ای دینی به‌معنای دقیق کلمه دانست، بلکه باید آن را فلسفه‌ای عقل‌گرا با بهره‌گیری گزینشی از دین محسوب کرد؛ فلسفه‌ای که دین را ازمنظرِ عقل می‌نگرد و تنها تا آنجا می‌پذیرد که در قلمرو عقل قابل‌تبیین باشد.

منابع

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱). المباحثات (محسن بیدادفر، به‌تحقیق و تعلیق). قم: بیدار (چاپ اول).

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷٦). الالهیات من الشفاء (حسن حسن‌زاده آملی، به‌تصحیح). قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم (چاپ اول).

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). النجاة. تهران: دانشگاه تهران (چاپ دوم).

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۲). الاضحوية في المعاد (حسن عاصی، به‌تصحیح). تهران: شمس تبریزی.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (١٤٠٤ق). التعليقات. (عبدالرحمن بدوی، به‌تحقیق). قم: مكتب الأعلام الاسلامي.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (١٤٠٥ق، الف). منطق المشرقيين. قم: المكتبة آية الله نجفي مرعشي.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (١٤٠٥ق، ب). المنطق الشفاء. قم: المكتبة آية الله نجفي مرعشي.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱). الاشارات والتنبيهات. قم: بوستان کتاب.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۳۸). النجاة في الحكمة المنطقية و الطبيعية و الالهية. مصر: مطبعة السعادة.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۵۳). رسائل ابن‌سینا (حلمی ضیاء اولکن، به‌تصحیح). ترکیه: مطبعة ابراهیم خروز (چاپ اول).

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۲۰۰۵). مبحث عن القوى النفسانية؛ أو كتاب في النفس على سنة الاختصار (ادوارد ون‌دایک، به‌تصحیح). بیروت: لبنان.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۲۰۰۷) .احوال النفس (احمد فواد اهوانی، به‌تصحیح). پاریس: دار بیبلیون.

آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۸۱). شرح بر زاد المسافر. قم: بوستان کتاب.

ارسطو (۱۳۸۵). متافیزیک (مابعدالطبیعة)(محمدحسن لطفی، به‌ترجمه). تهران: طرح نو (چاپ دوم).

حسینی، سیدزهرا (۱٤۰۰). بررسی روش تفسیر باطنی فلسفی قرآن کریم توسط ابن‌سینا. فصلنامهٔ تفسیرپژوهی ، ۸(۵)، ۵۲-۳۱.

حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۱). معاد جسمانی در حکمت متعالیه. قم: دلیل ما (چاپ دوم).

ملاصدرا، صدرالدین محمد (۱۳۸۷). تفسیر القرآن الکریم. قم: بنیاد حکمت اسلامی صدرا (چاپ چهارم).

ملاصدرا، صدرالدین محمد (۱۳۸۳). شرح اصول کافی (محمد خواجوی، به‌تصحیح). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (چاپ اول).

غفاری، حسین (۱۳۹۱). جایگاه فلسفهٔ دین در سنت فلسفهٔ اسلامی به‌روایت ابن‌سینا. پژوهش‌نامهٔ فلسفهٔ دین، ۱۰(۲)، ٦٤-٤۷.

فارابی، ابونصر محمد (۱۹۹۱). کتاب الملة و نصوص الأخری (محسن مهدی، به‌تحقیق). بیروت: دار المشرق.

کمالی‌زاده، طاهره (۱٤۰۱). نسبت حکمت و شریعت در فلسفهٔ سینوی. جستارهای فلسفهٔ دین، ۱۱(۲)، ۲۹۰-۲٦۳.

الکندی، یعقوب بن اسحاق (۱۹۵۰). رسائل الکندي الفلسفية (محمد عبدالهادی ابوریده، به‌تحقیق). بیروت: دار الفکر العربي.

یثربی، سید یحیی (۱۳۸٦). فلسفهٔ مشاء. قم: بوستان کتاب (چاپ دوم).

محمدی، ناصر (۱۳۹۹). تأملی در ماهیت وحی و زبان قرآن از دیدگاه ابن‌سینا. پژوهش‌نامهٔ تفسیر و زبان قرآن، ۸ (۱٦)، ۷٦-٦۵.

Adamson, P., & Benevich, Fedor (2023). *The Heirs of Avicenna: Philosophy in the Islamic East, 12–13th Centuries (Metaphysics and Theology).* Londen: Brill.

Corbin, H. (1960). *Avicenna and the Visionary Recital* (Bollingen Series LXVI). New York: Princeton University Press.

Janssen, J. (2005). Avicenna and the Qur'an: A Survey of His Qur'anic Commentary. *MEDIO*, 26(6), 177–192.

Humaidi, Y. R. (2023). Light in The Qur'an: Ibn Sina's Psycho-Philosophical Interpretation of Surah Al-Nūr. *Jurnal Afkaruna*, 19(1), 1–18. https://doi.org/10.18196/afkaruna.v19i1.16381

Kurun, I. (2021). Avicenna's Intuitionist Rationalism. *History of Philosophy Quarterly*, 38(4). 317-336.
https://doi.org/10.5406/21521026.38.4.02

Biannual Scientific Journal of Avicennian Philosophy
Vol. 29, No. 74/ Fall & Winter 2025

Research Article

An Analysis of the Role of Rational Certainty and Faith-Based Conviction in the Formation of Will on the Mystical Path: A Study Based on Ibn Sīnā's Thought[1]

Hasan Karami[2] Forough al-Sadat Rahimpour[3]

Doi:
10.30497/AP.2026.249307.1768

Abstract

Ibn Sīnā identifies *will* as the first and most fundamental stage in the mystical journey (*sayr wa sulūk*). The realization of this journey, which arises from voluntary human actions, is contingent upon the existence of will. This will emerges when the soul, having apprehended an object and affirmed its benefits, reaches a state of resolution and determination. Accordingly, in the mystical path, will is generated when the soul attains conviction regarding the merits and outcomes of the journey. Ibn Sīnā introduces two key factors leading to such conviction—and consequently to the formation of will toward mystical progression: *rational demonstration* (*burhān ʿaqlī*) and *faith*. Adopting an analytical–descriptive method and drawing upon Ibn Sīnā's doctrines in *psychology* (*ʿilm al-nafs*)—including the immaterial and celestial nature of the soul, its inclination toward pleasure, and the superiority of intellectual over sensory knowledge—this study explicates the factors that give rise to the soul's will for entering the mystical path. Emphasizing the central role of faith and referring to Qur'anic verses, the paper demonstrates how Ibn Sīnā's fundamental philosophical and psychological concepts provide the necessary foundation for the emergence of will and the commencement of spiritual wayfaring.

Keywords: Ibn Sīnā, Will, Mystical Journey (Sayr wa Sulūk), Rational Demonstration, Religious Faith, Philosophical Anthropology.

---

1. This article is extracted from a doctoral dissertation entitled *"The Spiritual Human from Avicenna's Perspective and Its Relation to Avicenna's Philosophical Psychology"* at *the* University of Isfahan.

2. PhD Candidate in Islamic Philosophy and Theology, University of Isfahan, Isfahan, Iran. h.tehrani66@ahl.ui.ac.ir
3. (Corresponding Author) Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Isfahan, Isfahan, Iran. f.rahimpour@ltr.ui.ac.ir

دوفصلنامهٔ علمی حکمت سینوی، مقالهٔ پژوهشی، دورهٔ ۲۹، شمارهٔ ۷۴، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، صص ۸۷-۶۷

واکاوی نقش یقین عقلانی و تصدیق ایمانی در ایجاد اراده در سلوک عارفانه؛ تحلیلی براساس اندیشه‌های ابن‌سینا[1]

حسن کرمی[2]
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۰۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۰۷
فروغ‌السادات رحیم‌پور*[3]

Doi: 10.30497/AP.2026.249307.1768

چکیده

ابن‌سینا «اراده» را به‌عنوان اولین و بنیادی‌ترین مرحله در سیروسلوک عرفانی معرفی‌می‌کند. تحقق سیروسلوک که از افعال اختیاری انسان محسوب می‌شود، منوط به «اراده» است. این اراده زمانی شکل‌می‌گیرد که نفس پس از ادراک یک شیء و تصدیق به منافع آن، به اجماع و تصمیم برسد. در مسیر سلوک عرفانی نیز هنگامی اراده حاصل می‌شود که نفس به فواید و عواید آن اذعان و باور پیداکند. ابن‌سینا دو عامل کلیدی برای نیل به این تصدیق و درنتیجه ایجاد اراده در جهت سلوک معرفی‌می‌نماید: برهان عقلی و ایمان. این مطالعه با اتخاذ روش «تحلیلی ـ توصیفی» و با تکیه بر مبانی علم‌النفس ابن‌سینا ـ ازجمله تجرد و ملکوتی بودن نفس، لذت‌جویی نفس و برتری معرفت عقلی بر معرفت حسی ـ به تشریح عوامل ایجاد اراده در نفس برای ورود به سلوک پرداخته‌است. تحقیق حاضر ضمن تأکید بر نقشِ محوری ایمان و استناد به آیات قرآن کریم در این زمینه، نشان‌می‌دهد که چگونه مفاهیم بنیادین فلسفی و روان‌شناختی ابن‌سینا بستر لازم برای شکل‌گیری اراده و ورود به مسیر سلوک را فراهم‌می‌آورد.

واژگان کلیدی: ابن‌سینا، اراده، سیروسلوک، برهان عقلی، ایمان دینی، انسان‌شناسی فلسفی.

---

۱. این مقاله مستخرج از رسالهٔ دکتریِ «انسان معنوی از دیدگاه ابن‌سینا و نسبت آن با علم‌النفس فلسفی ابن‌سینا» دانشگاه اصفهان است.

۲. دانشجوی دکترای فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. www.h.tehrani66@ahl.ui.ac.ir

۳. (نویسنده مسئول) دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. f.rahimpour@ltr.ui.ac.ir

مقدمه

«اراده» ازنظرِ بسیاری از عارفان یکی از مراحل سلوک، و بنابر برخی آرا نخستین مرحلهٔ آن به‌شمارمی‌آید. ورود به وادی سیروسلوک و دستیابی به مقامات آن همچون هر فعل اختیاری دیگری در گرو اراده است. باید این اراده سراسر وجود سالک را فراگیرد و او را از پرداختن به امور ناسازگار با مسیر سلوک بازدارد؛ ازهمین‌رو تبیین عوامل برانگیزانندهٔ شوق و اراده در نفوس مستعد همواره یکی از رسالت‌های عارفان، فیلسوفان و عالمان دینی بوده‌است؛ رسالتی که گاه با موعظه و خطابه و برانگیختن عواطف، گاه با استناد به نصوص دینی و آموزه‌های انبیا، و گاه با برهان و استدلال پی‌گرفته‌شده‌است.

ابن‌سینا (۳۷۰–۴۲۸ق)، فیلسوف و متفکر مسلمان، در این زمینه فراتر از روش خطابی و تجربیات شخصی عرفانی گام‌نهاده‌است. او کوشید تبیینی عقلانی عرضه‌کند که بر مبانی فلسفی و انسان‌شناختی‌اش استوار باشد و درعین‌حال از ایمان و آموزه‌های دینی نیز بهره‌گیرد؛ بدین‌سان بررسی دیدگاه او دربارهٔ ارادهٔ سلوکی می‌تواند هم‌زمان در دو ساحت عرفان و فلسفه معنا یابد. رویکرد ابن‌سینا بر ادغام استدلال عقلی و باورهای دینی استوار است و هدف آن تبیین عواملی است که یقین به منافع سیروسلوک را میسر می‌سازد. ثمرهٔ این امتزاجْ شکل‌گیری اراده‌ای مستحکم است. این شیوهٔ یقین‌آفرین، خواه متوسل به نصوص و ایمان شود و خواه مبتنی‌بر براهین عقلی، هم برای تکامل نفس سالک سودمند است و هم ابزاری کارآمد برای ترغیب و ایجاد انگیزه در مخاطبان.

در این مقاله نشان‌می‌دهیم در اندیشهٔ ابن‌سینا دو عاملِ عقلِ برهانی و ایمان دینیْ محرّک اراده‌اند و همچنین سازوکار اثرگذاری هریک در ایجاد اراده سلوکی را تبیین‌می‌کنیم. این مطالعه نخست به تبیین جایگاه اراده در افعال اختیاری انسان می‌پردازد. سپس کیفیت تحقق اراده در قلب عارف را به‌عنوان مقصود اصلی پژوهش حاضر بررسی‌می‌کند و درنهایت، با تأکید بر ویژگی‌ها و احوال نفس ناطقه نشان‌می‌دهد ابن‌سینا چگونه کوشیده‌است نفوس مستعد را به حرکت در مسیر سلوک برانگیزد. همچنین، بررسی هماهنگی و هم‌راستایی مباحث عرفانی او

با مبانی انسان‌شناختی‌اش در مسئلهٔ اراده، از دیگر محورهای این جستار است.

در پژوهش‌های معاصر نیز توجهاتی به مسئلهٔ اراده در اندیشهٔ ابن‌سینا شده‌است؛ ازجمله مهدی ذاکری (۱۳۹۰) در «نظریهٔ عمل ابن‌سینا» عملکرد اراده در افعال ارادی را بررسی‌کرده‌است؛ فهیمه شریعتی (۱۳۹۸) در پژوهشی دیگر خاستگاه روانی اراده در فلسفهٔ ابن‌سینا را با یافته‌های علوم اعصاب تطبیق داده‌است؛ سعید حسن‌زاده و همکاران (۱٤۰۲) در «معناشناسی اراده ازمنظرِ ابن‌سینا» به تحلیل معنای اراده و تفاوت آن در نسبت انسان و خداوند پرداخته‌اند. هرچند این آثار حاوی نکاتی ارزشمندند، هیچ‌یک به‌طور خاص به تبیین عوامل ایجاد اراده در مسیر سلوک نپرداخته‌اند.

از میان پژوهشگرانی که به اندیشه‌های عرفانی و موضوع سیروسلوک در آثار ابن‌سینا پرداخته‌اند، حسین حاتم‌وند و همکاران (۱٤۰۰) به تبیین چگونگی سیروسلوک و مقامات آن در اندیشهٔ ابن‌سینا همت‌نهاده‌اند و از اراده به‌عنوان منزل اول سلوک نام برده‌اند. محمود بهاروند (۱۳۹۵) در مقاله‌ای به تطبیق بین مقامات عرفانی ازنظرِ ابن‌سینا و قشیری پرداخته و او نیز با نقل کلمات ابن‌سینا، اراده را در زمرهٔ مقامات عرفانی ذکرکرده‌است. شیروانی (۱۳۹٦) و بهشتی (۱٤۰۳) نیز در دو کتاب مستقل به تبیین نمط‌های عرفانی اشارات همت‌نهاده و مباحث مرتبط با مقامات سیروسلوک را نقل‌کرده‌اند.

نوآوری پژوهش حاضر این است که بر پایهٔ مبانی علم‌النفس فلسفی ابن‌سینا به بازکاوی و تبیین کیفیت تأثیر عوامل شکل‌گیری اراده در نفس سالک می‌پردازد و از دو عامل کلیدی در ادبیات ابن‌سینا، به‌عنوان عامل ایجاد اراده در سیروسلوک برطبق مبانی وی به‌طور مفصل رمزگشایی‌می‌کند؛ تبیینی که در آثار پیشین مغفول مانده‌است؛ درحالی‌که آثار و منابع پیشین، چه با محوریت اراده و چه با محوریت سیروسلوک، به بررسی و تبیین عوامل مؤثر بر اراده در مسیر سیروسلوک نپرداخته‌اند. بررسی این موضوع از دستاوردهای ویژهٔ این پژوهش به‌شمارمی‌آید.

۱. معناشناسی عارف و سیروسلوک

از دیدگاه ابن‌سینا (۱۳۸۱) عارف صرفاً عبادت‌کننده نیست؛ بلکه کسی است که کاملاً توجه

ذهنی و قلبی‌اش را از امور مادی جداکرده و آن را به‌سوی عالم غیبی و روحانی و به‌تعبیر ابن‌سینا «عالم قدس جبروت» معطوف‌ساخته‌است. او در هر لحظه مشتاق دریافت مستقیم و آنی انوار الهی در «سِرّ» (اعماق وجود) خویش است (ص. ٣٥٦).

سیروسلوک در لغت به‌معنای «حرکت» است؛ اما در اصطلاح رایج عرفان و تصوف به پاکسازی اخلاق و نفس از صفات ناپسند مانند حسد، کبر و دنیاپرستی و آراستن آن به صفات نیکو نظیر حیا، عفت و سخاوت، و پرورش عشق الهی در قلب برای رسیدن به خداوند متعال اطلاق‌می‌گردد (تهانوی، ١٩٩٦م، ج١، ص. ٩٦٢). زندگی عارفانه بر محور سیروسلوک شکل‌می‌گیرد؛ یعنی روش صحیح سلوکْ مسیر و سرنوشت او را تعیین‌خواهدکرد.

۲. ساختار اراده در افعال انسان

ازنظرِ ابن‌سینا (١٤٠٤ق) تحقق اراده در نفس انسان مشروط به هم‌راستایی سه مبدأ اساسی است و صرفاً پس از فعلیت یافتن این سه پیش‌نیازْ حرکت ارادی در انسان صورت‌می‌پذیرد:

۱- ادراک شیء

۲- تصدیق به نافع بودن آن (خواه به‌صورت تخیلی یا ظنی خواه به‌صورت علمی)

۳- شوق شدید و عزم جازم نسبت‌به نیل به شیء که موجب اجماع در نفس است (این اجماع علت حرکت می‌شود که درپی آن برانگیخته شدن عضلات و قوای حرکتی بر اثر ارادهٔ نفس رخ‌می‌دهد) (ص. ١٧).

آنچه به‌عنوان علت اصلی حرکت در افعال ارادی نفس نقش ایفامی‌کند، چیزی است که ابن‌سینا از آن با عنوان «اجماع» یادمی‌کند. اجماع در مرتبه‌ای فراتر از ادراک و شوق قرار دارد؛ به‌همین‌جهت شیخ معتقد است:

و گاهی شوق‌ها متفاوت‌اند: بعضی از آن‌ها ضعیف‌اند و هنوز به مرحلهٔ شدت نرسیده‌اند، و بعضی آن‌قدر قوی و شدید می‌شوند که موجب اجماع می‌گردند؛ اما باید دانست که اجماعْ خودِ شوق نیست؛ زیرا ممکن است شوق انسان به چیزی بسیار شدید باشد، بااین‌حال برای حرکت و اقدام به‌سوی آن هیچ تصمیمی نگیرد (ابن‌سینا، ١٣٧٥،ص ٢٦٧).

مطهری در تفسیر اراده و اجماع در اندیشه ابن‌سینا معتقد است اجماع در نفس پس از جمع تمام مقدمات و مبادی اراده و نیز بعد از کنارزدن شوق‌های مزاحم و رفع موانع برای نفس حاصل می‌گردد؛ ازاین‌رو اگر شوقی در نفس باشد و شوقی دیگر مزاحم و مانع آن شود، این شوق به حدّ اجماع نمی‌رسد و موجب حرکت در نفس و حرکت در قوای بدنی نخواهدشد. در واقعْ اجماع نوعی هماهنگی بین قوای باطنی برای حرکت است (مطهری، ۱۳۷٦، ج۷، ص. ۳۵۸)؛ بنابراین برای تحریک ارادی انسان تنها ایجاد شوق و انگیزه کافی نیست و باید نفس از شوق به حدّ اجماع برسد.

از مطالب یاد شده می‌توان دریافت:

۱. میل تا هنگامی که به حدّ اجماع نرسیده‌است، به شوق جازم تبدیل نشود و تمام شوق‌ها و رغبت‌های متضاد را کنار نزند، به حرکت منتهی نخواهدشد؛ برای مثال اگر کسی میل و شوق به خوردن شیرینی دارد و ازسویی به‌دلیل بیماری از خوردن آن منع شده‌باشد، بین دو ادراک و شوق مردد خواهدبود: میل به خوردن شیرینی و میل به حفظ سلامت. درنهایت آن شوقی منجر به حرکت می‌شود که شوق مزاحم را برطرف‌کند و موجب حصول اجماع در نفس گردد.

۲. ابن‌سینا (۱۳٦۳) کمالات را به دو دستهٔ ظنی و حقیقی تقسیم‌می‌کند. انسان گاه چیزی را نیکو و خیر می‌پندارد، حال‌اینکه آن شیء در حقیقت برای نفسْ کمال نیست؛ برای مثال علاقه به ستایش‌شدن ازسمتِ دیگران، رسیدن به جاه و جلال دنیوی و ماندگار شدن نام انسان در یاد مردم همگی اموری‌اند که نفس آن‌ها را کمال می‌پندارد؛ حال‌اینکه این‌ها کمالاتی ناشی از ظنّ و تخیل‌اند. درمقابل گاه منشأ میل و اراده امور علمی یا عقلی است؛ اموری نظیر کسب رضایت خداوند متعال و حسن عاقبت در معاد که از کمالات حقیقی‌اند. (ص. ٦٤)

۳. نقش و جایگاه اراده در مراحل سیروسلوک

عارفانْ سیروسلوک را حرکتی ارادی و درعین‌حال دشوار می‌شمارند؛ مسیری که نیل به منزل مقصود در آن مستلزم عزمی راسخ و اراده‌ای پولادین است. این اراده بنیان اصلی تمایز میان سالکان و رهگذران است (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص. ۳۵۹). شیخ الرئیس در آخرین فصل از مقامات

عارفان به دشواری این مسیر اشاره‌می‌کند: «آستان حق والاتر از آن است که هر رهگذری بر آن وارد شود یا هر کسی از آن آگاه گردد، مگر افراد اندک.» (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص. ۳٦۷). این عبارت به‌سختی راه وصول به حق و رسیدن به کمال نهایی اشاره دارد. دلیل اصلی کم بودن روندگان مسیر سلوک، کم بودن ارادهٔ افراد است؛ زیرا سختی راه نیازمند اراده‌ای قوی است و این ارادهٔ قوی، تنها با ادراک کامل و یقین‌آور از منافع والای سلوک حاصل می‌گردد.

اراده در سلوک تنها درصورتی کارساز است که سالک را از تمام مشاغل بازدارد و هر انگیزه‌ای را جز انگیزهٔ رسیدن به نهایت سلوک از او سلب نماید. احوال مشتاقان چنان است که در دعای امام سجاد (علیه‌السلام) آمده‌است: «الهی! توجه من از همه‌جا به‌سوی تو منقطع شده‌است و خواست و آرزویم به‌سوی تو روی‌کرده‌است؛ پس تو تنها مراد منی، نه دیگری. و برای تو است شب‌زنده‌داری و بی‌خوابی‌ام، نه دیگری. و دیدار تو است آرامش و نور دیدگانم. و وصل تو است آرزوی من.» (به‌نقل از مجلسی، ۱٤۲۳ق، ص. ٤۱۲).

ابن‌سینا (۱۳۸۱) در کتاب اشارات و تنبیهات تنها در چند جملهٔ مختصر و رمزگونه به جایگاه اراده در میان مراحل سیروسلوک اشاره‌می‌کند:

نخستین مرتبه از مراحل حرکت و سلوک در عرفان ـ که عارفان از آن با عنوان «اراده» یادمی‌کنند ـ حالتی است که بر سالک مستبصر (کسی که با یقین برهانی بصیرت یافته‌است) یا مؤمن مصدق (کسی که با ایمان قلبی تصدیق‌کرده‌است) غلبه‌می‌یابد. در واقع این «اراده» تجلی میل، رغبت و تمسّک به ریسمان استوار حقّ است؛ درپی این حالتْ باطن و سرّ وجودی سالک به‌سمت عالم قدس معطوف‌می‌گردد تا به مرتبهٔ «روح الاتصال» نائل‌آید. فردی که در این درجه از سلوک قرار گرفته‌است «مرید» نامیده‌می‌شود[1] (ص. ۳۵۹).

عبارت ابن‌سینا شامل چهار رهیافت است:

۱- جایگاه اراده در میان منازل سیروسلوک عارفان: اراده اولین منزل از منازل سلوک

---

۱. «أوّل درجات حركات العارفين ما يسمّونه هم «الإرادة». و هو ما يعتري المستبصر باليقين البرهانيّ، أو الساكن النفس إلى العقد الإيمانيّ، من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى؛ فيتحرّك سرّه إلى القدس لينال من روح الاتّصال. فما دامت درجته هذه فهو مريد.»

معرفی‌می‌شود و اول بودنش یعنی ورود به سیروسلوک متوقف بر ایجاد اراده در نفس سالک است.

۲- عوامل اراده: اراده با دو عامل برهان و ایمان بر نفس سالک غلبه‌می‌یابد.

۳- غایت اراده: غایت اراده چنگ‌زدن به ریسمان محکمی است که ضامن سعادت و اتصال نفس به مقام قدس ربوبی است.

٤- استمرار و تداوم اراده: اراده باید در تمام مراحل سلوک[۱] بر نفس سالک احاطه داشته‌باشد.

شوق و ارادهٔ سالک تنها زمانی کارساز است که تمام وجود او را دربَرگیرد و از آغاز حرکت تا نهایت سلوک، سالک را در حال اراده و طلب نگاه دارد؛ همچنان که از واژهٔ «یعتری» در عبارت شیخ به‌معنای «پوشش کامل» و «احاطهٔ جامع» استنباط می‌شود (طوسی، ۱٤۳۵ق، ج۳، ص. ۳۷۹)

٤. عوامل ایجاد اراده

برای تقویت ارادهٔ سالک در مسیر عرفان و سلوک می‌توان از راهکارهای مختلفی بهره‌جست. از این میان سه راهکار بیشتر موردتوجه عالمان عرفان واقع‌شده‌است:

۱. تقویت انگیزه ازطریقِ خطابه و موعظه: این روش بر ایجاد انگیزه و حسّ اقناع درونی در نفس تکیه دارد. سالک می‌تواند با گوش‌فرادادن به مواعظ شوق‌آور و بیانات اهل علم و عارفان و داستان‌های عارفانه و بازخوانی احوالات و کرامات و امور خارق‌العادهٔ صاحبان عرفان، نیروی محرکه و ارادهٔ خود را تقویت‌کند.

۲. ایجاد یقین فلسفی و عقلی: این راهکار مبتنی‌بر استدلال و عقل است. سالک با پیگیری براهین عقلی و استدلالی، به وجوب سیروسلوک و ضرورت قدم‌نهادن در مسیر عرفانْ یقین

---

۱. ابن‌سینا سلوک معنوی را متشکل از مراحلی می‌داند که پس از شکل‌گیری اراده و انجام‌دادن ریاضت‌های لازم برای سالکْ محقق می‌گردد. این سفر روحانی با منازلی همچون «وقت»، «توغّل» و «استیفاز» آغاز می‌شود، در میانهٔ راه با حالاتی همچون «سکینه»، «تغلغل» و «مشیّت» ادامه‌می‌یابد و درنهایت، با وصول به مراتب متعالیِ «تعریج»، «تردد» و «وصول» به سرانجام می‌رسد (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ۳۵۳-۳۶۷).

فلسفی پیدامی‌کند. باورهای هستی‌شناختی و انسان‌شناختی سالک به‌عنوان مقدمات برهان برای وجوب سیروسلوک نقش ایفاخواهندکرد.

۳. ایجاد یقین ایمانی: «سلوک در این مکتب مبتنی‌بر هدایت دینی است؛ به‌گونه‌ای که کلام پیشوایانْ یقین ایمانی سالک به ضرورت تهذیب نفس را به فعلیت می‌رساند. این مسیر با یادآوری سرنوشت شقاوت‌آمیزِ رهاکردن مسیر تهذیب نفس ـ که در کتب آسمانی و روایات ترسیم‌شده‌است ـ تقویت و تثبیت می‌شود.»

در میان این سه عامل مؤثر بر سلوکْ خواجه عبدالله انصاری بر راهکار نخست، یعنی تقویت انگیزه ازطریقِ موعظه، تأکید ویژه‌ای دارد (انصاری، ١٤١٧ق، ص. ٣٦).

درمقابلْ ابن‌سینا (۱۳۸۱) اهمیت بیشتری را به دو روش دیگر، یعنی **ایجاد یقین فلسفی** و **یقین ایمانی** معطوف می‌دارد (ص. ۳۵۹). از عبارت ابن‌سینا در باب مرتبط با اراده در نمط نهم کتاب اشارات این‌گونه برداشت می‌شود که ازنظرِ وی سالک برای تحقق اراده‌ای قاطع، به ادراک شفاف موضوع سلوک، تصدیق به فواید و ثمرات آن و همچنین اشتیاق و شوق وافر به رسیدن به مقصود نیازمند است. این سه عنصر (ادراک، تصدیق و شوق) تنها درصورتی به اجماع منجر می‌شوند که هیچ‌گونه تزاحم یا مانعی درونی یا بیرونیْ اراده را از مسیر سلوک منحرف نسازد.

«اجماع» و «اراده» (به‌مثابه قوهٔ محرکهٔ سلوک) نیازمند تحقق مقدمات سه‌گانه و فعلیت یافتن آن‌ها در ساحت نفس است. در این مرحله نفس با تصدیق به منافع و غایات مترتب بر فعل سلوکی، انگیزه و جهت‌گیری لازم را برای اقدام کسب‌می‌نماید. مادامی که منافع وجودی و غایات سلوکی برای نفس به‌صورت شفاف و یقینی روشن نگردد، حرکت ارادی و سلوکی ـ که لازمهٔ تحقق مراحل متعالی‌تر است ـ به طور مؤثر سامان‌نخواهدیافت.

ازمنظرِ فلسفی و عرفانی ابوعلی سینا (۱۳۸۱) غایت نهایی سلوک الی الله و مقصد اساسی عارف، دستیابی به وضعیت رهایی مطلق از تعلقات و قیود غیرحق‌تعالی تعریف می‌شود. در این مقامْ عارف به درجه‌ای از شهود دست‌می‌یابد که در آن جز مشاهدهٔ جمال و جلال الهی، هیچ موجودیت دیگری را مشاهده‌نمی‌کند. این اوج‌گیری معرفتی به حدی است که عارف حتی

از لذایذ اخروی ـ که به شئون جسمانی‌اش مرتبط است ـ صرف‌نظرمی‌کند؛ زیرا تنها درپی «لذت عقلی» ناشی از مشاهدهٔ مستقیم حقّ است؛ درنتیجه نهایت سعادت، ابتهاج و کامیابی نفس عارف در انحصار مشاهدهٔ تجلیات الهی و درک حضوری حقیقت مطلق است (ص. ۳٤٦).

ابن‌سینا (۱۳۷۹) معتقد است آگاهی نفس انسان به سعادت عقلی و امکان دستیابی به آن، امری بدیهی نیست، بلکه مانند درک لذت‌های جسمی یا اجتماعی (نکاح و ریاست) است. این ادراک تنها پس از فراهم آمدن شرایط و تجربیات زیستی لازم در طول حیات انسان حاصل می‌شود که انگیزهٔ لازم برای کسب آن کمالات را در نفس ایجادمی‌کند. ابن‌سینا در تبیین این مفهومْ نفوس خام و نابالغ را به‌مثابه «هیولا» یا موادّ اولیه تلقی‌می‌کند که فاقد شوق ذاتی به این کمالات عقلی‌اند. پس از اینکه شوق مذکور با تکیه بر براهین عقلی و منطقی تحقق یابد، در ذات و جوهر نفس استقرارمی‌گیرد و نشان‌می‌دهد که حقیقت‌هایی والاتر و برتر از مادیات در گسترهٔ وجود حضور دارند. به‌عبارت‌دیگر تحقق این شوق مرهون استدلال برهانی است که قوا و استعدادهای نفسانی را نسبت به مراتب عالی‌تر وجود آگاه می‌سازد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ٦۹۰)

ابن‌سینا (۱۳۸۱) در مسیر سلوکْ موعظهٔ واعظ راستگو را دارای نقش یاری‌دهنده می‌داند؛ بااین‌حال این نوع وعظ را صرفاً در زمرهٔ عوامل مساعد در سفر سالک قلمدادمی‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۸۱،ص. ۳٦۰)؛ زیرا هرچند خطابه و موعظه در اقناع مخاطب مؤثرند، به‌دلیل اتکا به ظنّ و گمان قادر به رساندن او به مرحلهٔ یقین نیستند. این در حالی است که از دیدگاه ابن‌سینا یقینْ عنصری اساسی و بنیادین در شکل‌گیری ارادهٔ مستحکم به‌شمارمی‌رود؛ براین‌اساس برای برانگیختن اراده و ترغیب نفوس انسانی به‌سوی پذیرش کمالات عقلی و وصول به سعادت متعاقب سلوک ـ به‌ویژه آن کسانی که در مراتب ابتدایی سیر تکاملی قرار دارند ـ ضروری است مبانی این امر با استدلالات برهانی مستحکم ارائه‌گردد، یا فرد را ازطریقِ ادلّه‌ای محکم که مستقیماً از متون اصیل دینی و سخنان هدایتگر انبیا و ائمه استخراج‌شده‌است، به مرحلهٔ یقین راسخ رهنمون ساخت.

۱-٤. خودشناسی برای خودآگاهی

خودشناسی و خودآگاهی ـ به‌معنای عدم‌غفلت از حقیقت انسان ـ شرط اصلی امکان ایجاد ارادهٔ سلوک در نفس سالک است. در واقع شناختِ «خود» است که بستر لازم برای ایجاد اراده و پذیرش معرفت «غیر» را فراهم‌می‌آورد (بهشتی، ۱۳۹۱).

از دیدگاه ابن‌سینا (۲۰۰۷م) ریشهٔ فقدان اراده برای سلوک در نفوس مستعد، در «خودفراموشی» نهفته‌است. او با تکیه بر آیهٔ شریفهٔ «نَسُوا اللهَ فَأَنْساهُمْ أَنْفُسَهُمْ: خدا را فراموش‌کردند، پس خدا ایشان را به فراموشی خویش واداشت» (حشر، ۱۹) این فراموشی را ناشی از فراموش‌کردن حقیقت اصیل نفس و کمال حقیقی آن، یعنی «خداجویی»، می‌داند (ص. ١٤٨).

انسان غافل حقیقت وجودش را در لذت‌های جسمانی خلاصه‌می‌کند و با الفت‌گرفتن با جسم، رنج دوری از اصل ملکوتی خود را به فراموشی می‌سپارد. ابن‌سینا انسان را موجودی معرفی‌می‌کند که گویی در حصار و زندانِ تن اسیر گشته‌است؛ انسانی که در لذایذ جسمی، بهیمی و شهوانی غرق‌شده و در وادیِ «انغمار» گرفتار آمده‌است (ابن‌سینا، ١٣٧٦، ص. ٤٦٧) وی با به‌کارگیریِ واژهٔ «انغمار» به عمق هلاکت نفس در ورطهٔ خودفراموشی اشاره‌می کند؛ چنانکه در محیط اللغة آمده‌است: «مُنغَمِر» کسی است که با دست خویش، خود را به مهلکه افکند (صاحب بن عباد، ١٤١٤ق، ج۵، ص. ۸۰). این «انغمار» (غرق‌شدن نفس در مهلکهٔ لذات جسمانی) انسان را از درک حقیقت ملکوتی‌اش بازمی‌دارد. چنین فردی شبیه بیماری است که مسکن مصرف‌کرده‌است و درد غربت عالم ملکوت را حس‌نمی‌کند. به‌تعبیر ابن‌سینا (١٣٧٦) این انسان غافل مانند ناشنوایی است که تاکنون لذت شنیدن نغمات زیبا را نچشیده‌است و یا مانند انسانی است که حواسّ چشایی‌اش مختل شده‌است و هیچ تمایلی عملی و همچنین اراده‌ای برای چشیدن شیرینی حقیقت ندارد (ص. ٤٦٥).

ابن‌سینا برای تبیین حالت اسارت نفس و نیاز به بیداری از تمثیل‌هایی همچون سلامان و ابسال (سلامان: نفس ناطقه، ابسال: عقل نظری) و «رسالة الطیر» استفاده‌می‌کند که در آن پرندگان به‌دام‌افتاده «پرنده بودن خود را فراموش‌کردند» (ابن‌سینا، ۱۳۷۰، ص. ۲؛ طوسی، ١٤٣٥ق، ج ۳، ص. ٣٦٥).

همچنین در قصیدهٔ «عینیه» (ابن‌سینا، ۱٤۰۵ق، ص. ۳۲) نفس را به «ورقاء» (کبوتری نیرومند و خویشتن‌دار) تشبیه‌می‌کند که از «المحل الأرفع» (عالم مجرد و عقل محض) فرودآمده و اکنون در زندان تن محبوس است. (سبزواری، ۱۳۸۳، ص. ۳۵۸). این تشبیه دلیل انس نفس با موطن ملکوتی‌اش و میل به بازگشت را نشان‌می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳٦٦، ج۳، ص. ۱٦۱).

هدف غایی ابن‌سینا (۱۳۸۱) یادآوری خاستگاه اصیل نفس و ترغیب انسانِ خودفراموش، به رهایی از قید بی‌ارادگی و طبیعت‌زدگی است. قوی‌ترین انگیزه برای شکل‌گیری ارادهٔ سلوکی و بازگشت به وطن ملکوتیْ باور راسخ به تجرد و ملکوتی بودن نفس ناطقه و زندان بودن بدن عنصری است. این درک از تجرد نفس ـ که سنگ بنای علم‌النفس ابن‌سینا است ـ شرط اساسی و محور شکل‌گیری اراده‌ای پولادین برای سلوک و وصول به مقام قرب الهی است؛ زیرا اگر نفسْ مادی فرض شود، کلّ مسیر کمال و درنتیجه اراده برای قدم‌گذاشتن در این مسیرْ مسدود خواهدشد: برهمین‌اساس نفوس سلیمه که هنوز کاملاً در امور دنیوی غرق نشده‌اند، با اشاره‌ای کوچکْ شوقی عمیق در آن‌ها پدیدمی‌آید و جانشان متوجه عالم ملکوت می‌شود؛ چراکه بین نفس و ملکوت سنخیت و تناسب وجود دارد (ص. ۳٤۹).

۲-٤. بصیرت برهانی و پیوند آن با تقویت اراده

باور به منافع یک عمل گاه از مسیر گمان و خیال و گاه از راه یقین برهانی شکل می‌گیرد. یقینِ برخاسته از برهان عقلی در مقایسه با گمان و تقلید، نیرویی پایدارتر و عمیق‌تر در انگیزش اراده ایجادمی‌کند؛ زیرا آنچه از برهان زاده شود، در عمق جان انسان رسوخ می‌یابد و به میل و عزم او جهت‌می‌دهد. ابن‌سینا با تکیه بر براهین عقلی می‌کوشد منفعت یقینی سلوک را برای انسان آشکار کند تا پذیرش دشواری‌های آن مسیر، از سطح توصیهٔ اخلاقی به مرحلهٔ ضرورت عقلانی ارتقایابد. شیخ‌الرئیس بر پایهٔ اصول انسان‌شناسی فلسفی خود اثبات‌می‌کند که برای انسان حرکت در مسیر سلوک عرفانی نه یک انتخاب دل‌خواهانه، بلکه ضرورتی حیاتی است؛ زیرا هرگونه سستی و بی‌ارادگی در این مسیرْ انسان را به شقاوتی ابدی و حسرتی بی‌جبران گرفتار می‌کند (به‌نقل از صادق‌زادهٔ قمصری، ۱۳۹٦).

ابن‌سینا (۱۳۸۱) انسان را در میانهٔ دو گونه لذت و دو گونه رنج تصویرمی‌کند:

۱. لذت کوتاه و زودگذر جسمانی دربَرابر رنج و شقاوت جاودانهٔ ناشی از خودفراموشی؛

۲. لذت و سعادت جاودانه حاصل از مشاهدهٔ حق دربَرابر رنجی کوتاه از محرومیت‌های جسمانی.

این تصویر نه صرفاً توصیفی اخلاقی، بلکه تبیینی عقلانی است که زمینهٔ تقویت اراده را فراهم‌می‌سازد؛ زیرا سالک با درک برهانیِ نسبت میان لذت و کمال درمی‌یابد که گزینش لذت پایدارِ عقلانیْ انتخاب بهتری است که باید با اراده‌ای استوار همراه شود. قوای جسمانی درپی لذت‌های حسی موقتاً احساس سعادت ایجادمی‌کنند؛ اما چون از نقص جوهر عقلی بی‌خبرند، این انغمار در لذت درنهایت به حسرت و رنج دائمی نفس ناطقه بدل می‌شود. در نظام معاد روحانیْ عذاب نفوس ناقص همین ادراک سوزناکِ فقدان کمالات عقلی است که ابن‌سینا آن را شقاوت ابدی می‌داند (ص. ۳٤۸). همین آگاهی عقلانی از سرنوشتِ بی‌ارادگیْ خود انگیزه‌ای درونی برای عزم بر سلوک است.

برهان ابن‌سینا مبتنی‌بر مبانی علم‌النفس است:

نخست اینکه هر قوه‌ای کمالی ویژه دارد و رسیدن به آن، سعادت همان قوه است (ابن‌سینا، ۱۳٦۳،ص ۱۰۹). نفس پس از نیل به کمالْ لذت و کامیابی می‌یابد و در فقدان آن، احساس ناکامی و شقاوت می‌کند؛ براین‌مبنا اراده نه‌تنها ابزار نیل به کمال، بلکه شرط تحقق لذت حقیقی نفس است. تعریف ابن‌سینا (۱۳۸۱) از لذت نیز این پیوند را تقویت‌می‌کند: «نیل و رسیدن به چیزی است که در نزد نفس کمال و خیر محسوب گردد.» (ص. ۳٤۳). پس هرگاه عقل برهانیْ کمال را به‌روشنی بشناسد، اراده به‌سوی آن برانگیخته‌می‌شود.

نفس سه نوع لذت دارد: حسی، وهمی، و عقلی. لذت‌های عقلی ـ که از ادراک معقولات و حقایق الهی پدیدمی‌آیند ـ برترین و پایدارترین لذات‌اند؛ اما لذات جسمانی محدود و زوال‌پذیرند. ابن‌سینا نشان‌می‌دهد که حتی نفس در مرتبهٔ وهمی نیز برای دستیابی به پیروزی یا شأن اجتماعی از لذت‌های جسمانی می‌گذرد. این ترجیح نشان‌دهندهٔ گرایش ذاتی نفس به

مراتب برتر لذت است (طوسی، ۱٤۳۵ق، ج۳، ص. ۳۳٤). این آگاهی نفس به مراتب بالاتر لذت، به‌صورت طبیعی اراده را از امیال پست به عزم بر طلب کمال ارتقامی‌دهد.

ازآنجاکه لذات عقلی نه‌تنها شریف‌تر، بلکه شدیدتر و پایدارتر و بی‌تزاحم‌اند، برهان عقلی ابن‌سینا میان دو نوع لذتْ قیاسی برقرارمی‌کند: همان‌گونه که تفاوت میان ادراک جلوات الهی و ادراک شیرینی عسل قیاس‌ناپذیر است، تفاوت میان لذت عقل و حس نیز چنین است. این درک در سالک بینش و بصیرتی می‌آفریند که اراده‌اش را به‌سوی کمال جهت‌می‌دهد. در نگاه شیخ کسی که به این تفاوت پی‌ببرد، دیگر نمی‌تواند به لذات زودگذر دل‌بندد؛ زیرا عقل بیدار نمی‌گذارد اراده در سطح میل‌های حسی متوقف بماند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ٦۸٦؛ طوسی، ۱٤۳۵ق، ج۳، ص. ۳۳۷).

سپس ابن‌سینا (۱۳۷٦) برهانی اقامه‌می‌کند که برتری لذت عقلی را بر لذت حسی با پنج معیار می‌سنجد: شرافت، کثرت، دوام، وصول و شدت ادراک (ص. ٤٦۷). این معیارها نشان‌می‌دهد که عقلانی‌ترین لذت‌ها همان‌هایی‌اند که بیشترین اثر را در تقویت اراده دارند؛ زیرا اراده همیشه به‌سوی خیر و کمالی که عقل آن را برتر تشخیص‌دهد، میل‌می‌کند. برهان ابن‌سینا بدین شرح است:

۱. لذت عقلی شریف‌تر است؛ پس میل به آن اراده‌ای شریف می‌طلبد؛

۲. لذت عقلی بی‌پایان است؛ پس اراده در طلب آن استمرار می‌یابد؛

۳. کمال عقلی پایدار است؛ پس اراده از زوال در امان می‌ماند؛

٤. ادراک عقلی واصل‌تر است (یعنی اتصال آن به مطلوب با خلوص و شدّتی بیشتر صورت‌می‌پذیرد)؛ پس اراده در آن استحکام می‌یابد؛

۵. ادراک عقلی شدیدتر است؛ پس شوقِ اراده در آن فزونی می‌گیرد.

با روشن شدن این تمایزها انسان دربَرابر دو ساحت قرارمی‌گیرد: فرورفتن در طبیعت و لذات زودگذر، یا روی آوردن به لذت عقل و معرفت الهی. در این نقطه بصیرت برهانی اراده را جهت‌می‌دهد و سالک را از انتخاب کور و تقلیدی می‌رهاند. او درمی‌یابد که بی‌حرکتی در مسیر

سلوک، در حقیقت نوعی خودویرانگری است. این آگاهی برهانیْ اراده را از سطح میل‌های عاطفی به تصمیمی عقلانی و پایدار ارتقامی‌دهد؛ درنتیجه برهان عقلی ابن‌سینا نه‌تنها سودمندی سلوک، بلکه ضرورت آن را برای سعادت واقعی انسان اثبات‌می‌کند. هرچه انسان این ضرورت را روشن‌تر بفهمد، عزم او در پیمودن راه معرفت استوارتر می‌شود؛ بنابراین بصیرت برهانی همان نیروی درونی است که از شناخت عقلانیِ کمال زاده‌می‌شود و اراده را در جهت سلوک الهی تغذیه و تقویت‌می‌کند؛ اراده‌ای که دیگر نه از ترس و تقلید، بلکه از یقین و شهود عقلی سرچشمه می‌گیرد.

۳-٤. تسکین ایمانی برای تقویت ارادهٔ سالکان

آرامش ناشی از ایمان قلبی به سودمندی اعمال، دومین عامل ایجاد اراده از دیدگاه ابن‌سینا (۱۳۷٦) است. برخی از افراد با شنیدن کلامی از پیامبران الهی و ائمهٔ هدایت ـ که صلوات خدا بر ایشان باد ـ به یقین و سکینه و اطمینان می‌رسند و چه‌بسا اطمینان حاصل از قول پیامبری از پیامبران، برایشان از برهانی فلسفی مستحکم‌تر باشد. ابن‌سینا به‌عنوان فیلسوفی پایبند به دین و آموزه‌های پیامبران، به‌ویژه قرآن کریم، حتی در مسئلهٔ معاد جسمانی باور خود را بر ایمان مبتنی‌بر سخنان پیامبر اسلام (ص) ارجح دانسته‌است (ص. ٤٦١).

شیخ‌الرئیس در تکمیل مباحث عقلی خود پیرامون ضرورت سلوک و تربیت نفس، به استناد به آیات قرآن کریم همان مدعای فلسفی را ازمنظرِ شریعت اثبات‌می‌کند. وی نشان‌می‌دهد که انصراف نفس از مسیر سلوک و پرداختن به علایق و شهوات دنیوی صرفاً به‌معنای ازدست‌دادن نعمات ذاتی بهشتی نیست که نفس فطرتاً جویای آن است، بلکه پی‌آمدهایی عمیق‌تر و شدیدتر دارد. این انصرافْ نفس را از سلام و تحیّات الهی محروم می‌کند و او را به پستی و خواری معنوی مبتلا می‌سازد؛ براین‌اساس ایمان به مفادّ این آیات، در نفس انسان حقیقت‌جو یقینی ایجادمی‌کند که وی را ناگزیر و مشتاقانه به گام‌نهادن در مسیر سلوک و تهذیب نفس وادار می‌سازد. به‌عبارت‌دیگر حکمت عقلی با وحی قرآنی دربارهٔ لزوم پیمودن این طریقْ همگرایی تام دارد.

ابن‌سینا (۲۰۰۷م) در رسالهٔ احوال النفس به تشریح سرنوشت انسان در قیامت مطابق با آیات

قرآن کریم و اخبار رسالت می‌پردازد و با ذکر آیات رحمت و ثواب و دربَرابر آن آیات عذاب، به تفاوت سرنوشت دو گروه از انسان‌ها در عالم آخرت اشاره‌می‌کند. ابن‌سینا برطبق آیات سوره واقعه نفوس انسانی را در قیامت به سه دستهٔ نفوس کامل، متوسط و ناقص تقسیم‌می‌کند. نفوس کامل را مصداق آیهٔ «وَ اَلسّابِقُونَ اَلسّابِقُونَ أُولئِكَ اَلْمُقَرَّبُونَ» (واقعه، ۱۱-۱۰) می‌داند که در درجات اعلای علم و عمل‌اند و در جنت اعلایی به‌سرخواهندبرد که متصل به عالم عقول است و لذت ایشان از جنس لذات عقلانی است. سپس با ذکر آیهٔ «فَأَصْحابُ اَلْمَيْمَنَةِ ما أَصْحابُ اَلْمَيْمَنَةِ: سعادتمندان و خجستگان [هستند]؛ چه سعادتمندان و خجستگانی» (واقعه، ۲۷) به درجهٔ متوسط از نفوس بشری اشاره‌می‌کند که در بهشت از تنعمات ظاهری نظیر حور و قصور و غذاهای لذیذ بهره‌مندند. در درجهٔ سوم نیز به کسانی اشاره می‌کند که در عالم قیامت در رنج و عذاب خواهندبود (ابن سینا، ۲۰۰۷م، ص. ۱۸۷).

بررسی آیات قرآن کریم نشان‌می‌دهد که در بیان پاداش‌های بهشتی و عذاب‌های دوزخیْ نوعی تدرّج و ترتیب منطقی لحاظ‌شده‌است. این تدرّج از مواهب محسوس به‌سوی الطاف روحانی و معنوی سیرمی‌کند و ازاین‌رو، شیوه‌ای بلیغ و اثرگذار در انتقال مفاهیم است؛ ازاین‌حیث می‌توان آیات را در دو دسته قرار داد:

۱. دستهٔ نخست آیات به‌صورت ملموس به پاداش‌ها و کیفرها اشاره دارند. در وصف بهشتیان از نهرهایی جاری از شیر و عسل، و قصرهایی باشکوه سخن به‌میان‌می‌آید. درمقابلْ برای دوزخیان از زقّوم، آتش جهنم و غل و زنجیرهای عذاب‌آور یادمی‌شود. این توصیفاتْ تصویری عینی و ملموس از سرنوشت اخروی ارائه‌می‌دهند.

۲. دستهٔ دوم آیاتْ ناظر به ابعاد عمیق‌تر و معنوی پاداش و عذاب است. در این بخش از الطاف روحانی و رضوان الهی برای اهل بهشت، و از پستی و خواری و فراق از درگاه الهی به‌عنوان عذاب برای گنهکاران سخن گفته‌می‌شود. این ترتیب از لذات حسی به معنوی پاسخی به اقتضائات بلاغت و هدایت است؛ زیرا ابتدا با بیان نعمات ملموس اشتیاق مخاطب را برمی‌انگیزد. اگر پیش از اشاره به مواهب محسوسْ سخن از رضوان الهی به‌میان‌آید، ممکن

است عمق اشتیاق لازم حاصل نگردد؛به‌همین‌ترتیب در بیان عذاب کفار نیز ابتدا با توصیف آتش و غل و زنجیرْ وحشت و انزجار درونی ایجاد می‌شود. اگر پیش از آن از پستی و خواری روحی سخن به‌میان‌آید، ممکن است بازدارندگی لازم را نداشته‌باشد.

قرآن کریم پس از ذکر نعمات بهشتی به نعمت روحانی و برتر اشاره‌می‌کند: «وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ: خدا به مردان و زنان باایمان بهشت‌هایی وعده‌داده که از زیر [درختانِ] آن نهرها جاری است. در آن جاودانه‌اند. و نیز سراهای پاکیزه‌ای را در بهشت‌های ابدی [وعده‌فرموده] و همچنین خشنودی و رضایتی ازسویِ خدا [که از همهٔ آن نعمت‌ها] بزرگ‌تر است. این همان کامیابی بزرگ است.» (توبه، ۷۲). این آیه بیان‌می‌کند رضایت و خشنودی خدا بزرگ‌ترین رستگاری و نهایت مطلوب اهل سلوک در عالم پس از مرگ است. اوج لذت سالکان، در دیدار حق همراه با سلام و تحیت الهی تجلی می‌یابد: «تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ وَأَعَدَّ لَهُمْ أَجْرًا كَرِيمًا: درود و تحیّت [خدا] بر آنان، روزی که با [پاداش و مقام قرب] او دیدارمی‌کنند، سلام است، و [خدا] برای آنان پاداشی نیکو و با ارزش آماده‌کرده‌است.» (احزاب، ٤٤). در جانب عذاب نیز ابتدا به غل و زنجیر و آتش اشاره‌شده‌است و در مراتب بالاتر به انزوا، پستی و فراق از خداوند تصریح‌می‌شود: «سَيُصِيبُ الَّذِينَ أَجْرَمُوا صَغَارٌ عِنْدَ اللَّهِ: به‌زودی آنان را که گناه‌کرده‌اند به کیفر نیرنگی که [همواره برای گمراه‌کردن مردم] می‌زدند، در پیشگاه خدا ذلت و خواری و عذابی سخت خواهدرسید.» (انعام، ١٢٤).

ابن‌سینا عارف را فردی می‌داند که طالب و مرید حقّ است و ارادهٔ او تنها متوجه خدای متعال است. چه‌بسا بتوان گفت عارفان همان طایفهٔ «السابقون» اند و در زمرهٔ مقربان. از دیدگاه ابن‌سینا توجه به نعمات بهشتی با خلوص در عرفان منافات دارد. اگر عابدی به شوق و رغبت بهشت و نعمت‌های آن به بندگی خدا بپردازد، در واقع خدا را به‌عنوان واسطه‌ای برای رسیدن به بهشت قرارداده‌است. در چنین حالتیْ مطلوب و مرغوب او خدا نیست، بلکه بهشت و لذایذ آن است. این نگاهْ خلوص در عرفان را خدشه‌دار می‌کند؛ زیرا عارف حقیقیْ تنها و تنها به ذات

حق‌تعالی توجه دارد و بس (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص. ۳۵۷).

ابن‌سینا با استناد به آیات قرآن به مرتبه‌ای از عرفان اشاره‌می‌کند که حتی از درجات بهشتیان نیز فراتر است. او لذت بهره‌مندی از سلام و تحیّت الهی و فوز رضوان (رضایت خداوند) را یادآورمی‌شود و قلوب سالکان را به این ساحت قدسی متوجه‌می‌سازد. به‌عبارت‌دیگر ابن‌سینا با تمسک به آیات شریفهٔ قرآن انسان را میان شقاوت ابدی و سعادت ابدی قرارمی‌دهد؛ با این تفاوت که در ساحت سعادتْ اهل سلوک میان دو نوع لذت و سعادت مخیّرند:

۱. نعمات بهشتی: این مرتبه از سعادت با عبادات و زهد حاصل می‌شود.

۲. لذات سلام، تحیت و رضوان الهی: این مرتبه‌ـ که در کلام ابن‌سینا از آن به «روح الاتصال» تعبیرشده‌است‌ـ تنها ازطریقِ سیروسلوک عرفانی دست‌یافتنی است.

بدین‌ترتیب ابن‌سینا سالکان را به استقامت در مسیر سلوک عرفانی و تقویت اراده برای رسیدن به مقام «روح الاتصال» و فوز رضوان الهی تشویق و ترغیب‌می‌نماید. این مسیر که از نعمات ظاهری بهشتی فراتر است و به دریافت سلام و تحیت الهی می‌انجامد، نیازمند عزمی راسخ و پیوسته در جهت رویکرد به حق‌تعالی است.

نتیجه‌گیری

۱. ابن‌سینا در عرفان رویکردی رَوِشمند و استوار بر قواعد فلسفیِ اثبات‌شدهٔ خود اتخاذمی‌کند؛ بدین‌معنی که هرچند او به مباحث عرفانی می‌پردازد، این مباحث را در چارچوب نظام فلسفی خویش تبیین‌می‌کند؛ برای مثال هنگامی که او به عوامل ایجاد و تقویت اراده به‌عنوان یکی از مراحل مهم سلوک می‌پردازد، بر اصول بنیادین فلسفی خود پافشاری‌می‌کند. این اصول عبارت‌اند از:

اصل اول؛ تجرد نفس: باور به اینکه «نفس» دارای هویتی غیرمادی است و جوهر آن فراتر از محدودیت‌های عالم جسم و ماده قرار دارد، بنیادی‌ترین اصل برای تبیین عوامل ایجاد اراده و توجیه مسیر سلوک معنوی است. اگر نفس را موجودی صرفاً مادی و از سنخ عالم طبیعت بدانیم، تمام فعالیت‌ها و ادراکات آن محدود به قوانین طبیعت خواهدبود و اساساً راهی به‌سوی

ساحت قدس، ملکوت یا معرفت الهی نخواهدداشت. تنها در پرتو غیرمادی بودن نفس است که می‌توان هدف نهایی نفس را نه در لذات فانی جسم، بلکه در کمالات جاودانه و اتصال به خاستگاه اصلی خود (عالم ملکوت) تعریف‌کرد.

اصل دوم؛ برتری ادراک عقلی: برتری شناخت عقلی بر حواسّ و خیال و وهم، به عقل امکان می‌دهد تا سعادت ابدی را بر لذات فانی ترجیح‌دهد و حکم به ضرورت سلوک دهد. پذیرش این حکم یقینی برای نفس اراده‌ای راسخ و پایدار براساس برهان در جهت گام‌نهادن در مسیر کمال ایجادمی‌کند.

اصل سوم؛ ارزش والای لذایذ عقلی: اعتقاد به برتری لذایذ عقلی (ابدی و ناب) بر لذایذ حسی (فانی و مشروط) زیربنای شکل‌گیری اراده در سلوک است. این باور به نفس اطمینان‌می‌دهد که هزینه‌های سلوک دربَرابر پاداش نهایی (لذت معرفت) ناچیز است و درنتیجه، اراده برای ترک تعلقات و پیمودن مسیرْ قوی، پایدار و منطبق بر حقیقت وجودی نفس می‌شود.

۲. با الهام از روش‌شناسی ابن‌سینا می‌توان چنین استنباط‌کرد که تربیت سلوکیِ حقیقی و پایدار، جز بر دو پایهٔ مستحکم عقلانیت و ایمان یقینی امکان‌پذیر نیست. اگر ابن‌سینا به‌جای «اجماع» تنها انگیزه یا شوق را کافی می‌دانست، سلوک بیشتر بر احساسات لحظه‌ای استوار می‌شد و احتمال توقف در مراحل ابتدایی بسیار بالا می‌بود. از دیدگاه او روش‌های دیگری نظیر گوش‌فراسپردن به خطابه و موعظه برای سالک، یا تبیین عوامل ایجاد اراده با توسل به بیانات خطابی ـ که تنها موجب اقناع، نه یقین است ـ هرچند ممکن است در کوتاه‌مدت اثربخشیِ عاطفی داشته‌باشد یا به‌عنوان عوامل کمکی و انگیزشی عمل‌کند، نمی‌توانند شاکلهٔ اصلی تربیت را تشکیل دهد. این روش‌ها اغلب بر تحریک احساسات، تخیل یا ایجاد ظنّ و گمان متکی‌اند که فاقد عمق و دوام لازم برای وصول به حقایق یقینی‌اند. اساس روش تربیت سلوکی باید بر پایهٔ عقل و برهان عقلی استوار باشد که منجر به درک صحیح و اصیل حقایق می‌گردد. در کنار آن، تقویت ایمانی که محصول این عقلانیت باشد و به «یقین» بینجامد، ضروری است. ایمانی که صرفاً بر حدس، گمان یا تحریک قوهٔ متخیله بناشده‌باشد، کارایی چندانی در مسیر طولانی

و دشوار سلوک ندارد. این نگرش بار دیگر بر اهمیت عقل برهانی در عرفان ابن‌سینا تأکیدمی‌کند و نشان‌می‌دهد که او عرفان را نه گریز از عقل، بلکه کمال آن می‌داند.

منابع

قرآن کریم

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳٦۳). المبدأو المعاد (عبدالله نورانی، به‌تصحیح). تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک‌گیل.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۰). رسالة الطیر (سهلان ساوی، به‌شرح). تهران: نشر الزهرا.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). النفس من کتاب الشفاء (حسن حسن‌زادهٔ آملی، به‌تصحیح). قم: انتشارات بوستان کتاب.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷٦). الهیات من کتاب الشفاء (حسن حسن‌زاده آملی، به‌تصحیح). قم: انتشارات بوستان کتاب.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). النجاة من الغرق في بحر الضلالات (محمدتقی دانش‌پژوه، به‌تصحیح). تهران: مؤسسهٔ انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱). الاشارات و التنبیهات (حسن حسن‌زاده آملی، به‌تصحیح). قم: انتشارات بوستان کتاب.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱٤۰٤ق). التعلیقات (عبدالرحمن بدوی، به‌تصحیح). قم: مکتب الإعلام الإسلامی.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱٤۰۵ق). القصیدة المزدوجة. قم: کتاب‌خانهٔ آیت‌الله مرعشی نجفی.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۲۰۰۷م). أحوال النفس: مبحث عن القوی النفسانیة (احمد اهوانی، به‌تصحیح). پاریس: دار بیبلیون.

اسماعیلی، محمدعلی (۱۳۹۵). بازخوانی حقیقت ارادهٔ انسان در اندیشهٔ متکلمان و فلاسفه. فصلنامهٔ علمی ـ پژوهشی کلام اسلامی، (۱۰۰)، ۹۵-۷۱.

انصاری، عبدالله (۱٤۱۷ق). منازل السائرین (علی شیروانی، به‌تصحیح). تهران: دار العلم.

بهاروند، محمود؛ و واعظی، سید حسین (۱۳۹۵). حالات و مقامات عرفانی از دیدگاه ابن‌سینا و قشیری. عرفان اسلامی، ۱٤(٥٤).

بهشتی، احمد (۱٤۰۳). مقامات عارفان (شرح نمط نهم الاشارات و التنبیهات شیخ‌الرئیس ابن‌سینا). قم: بوستان کتاب.

بهشتی، سعید؛ و ناظرحسین‌آبادی، مسلم (۱۳۹۱). تربیت عرفانی بر اساس حکمت سینوی (مفهوم، مبانی، اصول، روش‌ها). حکمت سینوی (مشکوة النور)، ۱٦(٤۸)، ۱۰۷-۹۱.

تهانوی، محمد بن علی (۱۹۹٦م). *کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم* (علی دحروج، به‌تحقیق). بیروت: مکتبة الناشرون.

حاتم‌وند، حسین؛ فلسفی، حسین؛ و فتح‌اللهی، علی (۱٤۰۰). چگونگی سلوک عرفانی از منظر ابن‌سینا. آیین معرفت، ۲۱(٦۷)، ۱٥٤-۱۳۳.

حسن‌زاده، سعید؛ سعیدی‌مهر، محمد؛ و اکبری، رضا (۱٤۰۲). معناشناسی اراده از منظر ابن‌سینا: مشترک لفظی یا مشترک معنوی. فلسفه و کلام اسلامی، ۲(٦٦)، ۲٦۸-۲٤٥.

ذاکری، مهدی (۱۳۹۰). نظریهٔ عمل ابن‌سینا. نقد و نظر، ۱٦(٦٤)، ٤٤-۲۷.

سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۸۳). أسرار الحکم في المفتتح و المختتم. قم: مطبوعات دینی.

شریعتی، فهیمه (۱۳۹۸). بررسی ضرورت علی موجود در ارادهٔ انسان در فلسفه (با توجه به آراء ابن‌سینا) و علوم اعصاب (با نگاه به آزمایش بنیامین لیبت) و پیامدهای اخلاقی آن. آینهٔ معرفت، (٦۱)، ٦۳-۸۰.

شیروانی، علی (۱۳۹٦). مقامات عارفان به‌روایت ابن‌سینا. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

صاحب بن عباد (۱٤۱٤ق). المحیط في اللغة (یاسین محمد، به‌تصحیح). بیروت: عالم الکتب.

صادق‌زاده قمصری، فاطمه (۱۳۹٦). نقش کمالات عقلی و محوریت آن در سعادت از نگاه ابن‌سینا. حکمت سینوی (مشکوة النور)، ۲۱(٥۸)، ٤۰-۲۱.

طوسی، نصیرالدین (۱٤۳٥ق). الاشارات و التنبیهات مع شرح نصیرالدین طوسی. قم: نشر البلاغة.

مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱٤۲۳ق). زاد المعاد (اعلاءالدین اعلمی، به‌تصحیح). بیروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.

مطهری، مرتضی (۱۳۷٦). مجموعه آثار. تهران: نشر صدرا.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳٦٦). تفسیر القرآن الکریم (محمد خواجوی، به‌تصحیح). قم: نشر بیدار.

Biannual Scientific Journal of Avicennian Philosophy
Vol. 29, No. 74/ Fall & Winter 2025

Research Article

Analysis of the Modal Concepts of Necessity and Permanence in the Works of Avicenna

Morteza Mezginejad[1]

Doi:
10.30497/AP.2025.248434.1743

Abstract

The concept of necessity in Avicenna's philosophy and logic is a fundamental issue that, due to its logical and ontological complexities, requires meticulous examination. In his works, particularly *Al-Shifa* and *Al-Isharat wa al-Tanbihat*, Avicenna provides various definitions and classifications of necessity, which are connected to the perspectives of Aristotle and Al-Farabi but include innovative distinctions. This study aims to analyze the concept of necessity in Avicenna's thought by exploring its types and distinctions across his works. The research methodology is based on a textual analysis of Avicenna's texts, including *Al-Shifa*, *Al-Isharat*, and other works, alongside comparisons with the interpretations of commentators and contemporary analyses by scholars such as Rescher, Hodges, Paul Thom, Chatti, and others. The significance of this study lies in clarifying the subtle distinctions between necessity and permanence and resolving interpretive ambiguities in Avicenna's modal logic. The findings indicate that in the *Al-Ibara* section of *Al-Shifa*, Avicenna associates necessity with permanence, but in the *Al-Qiyas* section of the same work and in *Al-Isharat wa al-Tanbihat*, he distinguishes between permanence and necessity. A purely temporal interpretation of necessity is inadequate, as necessity in Avicenna's framework encompasses existential and logical dimensions beyond permanence. This study proposes a revision of the formulations of necessity to better align with Avicenna's intellectual system.

Keywords: Necessity, Avicenna, Permanence, Modality, Possibility.

١. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Birjand, South Khorasan, Iran. mezginejad@birjand.ac.ir

دوفصلنامهٔ علمی حکمت سینوی، مقالهٔ پژوهشی، دورهٔ ۲۹، شمارهٔ ۷٤، پاییز و زمستان ۱٤۰٤، صص ۸۹- ۱۲۸

تحلیلی بر مفاهیم موجّهاتی ضرورت و دوام در آثار ابن‌سینا

مرتضی مزگی‌نژاد[۱]

تاریخ دریافت: ۱٤۰٤/۰۳/۱٤؛ تاریخ پذیرش: ۱٤۰٤/۰٦/۰۸

Doi: 10.30497/ap.2025.248434.1743

چکیده

مفهوم ضرورت در فلسفه و منطق ابن‌سینا یکی از مسائل بنیادین است که به‌دلیل پیچیدگی‌های منطقی و هستی‌شناختیْ نیازمند بررسی دقیق است. ابن‌سینا در آثار خود، به‌ویژه «الشفاء» و «الاشارات والتنبیهات» تعاریف و تقسیم‌بندی‌های متفاوتی از ضرورت ارائه داده که با دیدگاه‌های ارسطو و فارابی پیوند دارد، اما با نوآوری‌هایی همراه است. این پژوهش باهدف تحلیل مفهوم ضرورت نزد ابن‌سینا به بررسی اقسام و تفاوت‌های این مفهوم در آثار او می‌پردازد. روش تحقیق مبتنی بر تحلیل متنی آثار ابن‌سینا، شامل «الشفاء»، «الاشارات» و دیگر آثار و مقایسه آن‌ها با دیدگاه‌های شارحان و تحلیل‌های معاصر مانند رشر، هاجِز، پل تام، سلوی شاطی و ... است. ضرورت این تحقیق در روشن‌سازی تمایزات ظریف میان ضرورت و دوام و رفع ابهامات تفسیری در منطق موجّهات ابن‌سینا نهفته است. نتایج تحقیق نشان‌می‌دهد که ابن‌سینا در «العبارة» از کتاب «الشفاء» ضرورت را با دوام مرتبط می‌داند، اما در بخش «القیاس» همین کتاب و «الاشارات و تنبیهات» میان دوام و ضرورت تمایز گذاشته است. تفسیر صرفاً زمانی از ضرورت ناکافی است، زیرا ضرورت نزد او ابعادی وجودی و منطقی فراتر از دوام دارد. این پژوهش پیشنهادمی‌دهد که فرمول‌های ضرورت بازنگری شوند تا با نظام فکری ابن‌سینا سازگار شوند.

واژگان کلیدی: ضرورت، ابن‌سینا، دوام، جهت، امکان.

---

۱. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه بیرجند، خراسان جنوبی، ایران. mezginejad@birjand.ac.ir

مقدمه

مفهوم ضرورت یکی از مفاهیم بنیادین در فلسفه و منطق است که از دوران ارسطو تا دورهٔ اسلامیْ توجه فیلسوفان بزرگی همچون ارسطو و ابن‌سینا را به خود جلب‌کرده‌است. ارسطو «ضرورت»[۱] را در آثار متعدد خود ازجمله متافیزیک، فیزیک و منطق بررسی‌کرده و به‌ویژه در کتاب پنجم (دلتا)، فصل پنجم، به تبیین ضرورت متافیزیکی و اقسام آن پرداخته‌است (موسویان، ۱٤۰۰، ص. ۹۱؛ a20-b15 1015). این اقسام شامل موارد زیر است:

ـ ضرورتِ ملازم حیات که بدون آن حیات ممکن نیست؛

ـ ضرورت برای تحقق خیر یا دفع شر؛

ـ ضرورت به‌معنای اجبار که ریچارد سورابجی (1980) آن را ضرورتی خارجی و متضاد با اخلاق و اختیار می‌داند (p.225)؛

ـ ضرورت مطلق که همان ضرورت منطقی است و ناممکن است متعلَّق آن به‌گونه‌ای دیگر باشد (Malink, 2013, p.47)؛

ـ ضرورت در برهان که نتیجهٔ آن نمی‌تواند به‌نحو دیگری باشد.

در سنت فلسفهٔ اسلامیْ ابونصر فارابی به‌عنوان یکی از پیشگامانْ میان ارسطو و ابن‌سینا نقش واسطه‌ای ایفاکرده و در مطالعهٔ منطق موجّهات، به‌ویژه در تفسیر تحلیلات اولای ارسطو، گام‌های مهمی برداشته‌است (Hodges, 2017, p.2). فارابی ضرورت را به دو دستهٔ ضرورت ذهنی (مرتبط با استنتاج‌های منطقی) و ضرورت خارجی (وجودی) تقسیم‌می‌کند (Al-Farabi, 1963, p.52). او همچنین اقسام دیگری از ضرورت، شامل ضرورت ذاتی (واجب‌الوجود بالذات)، ضرورت بالغیر (واجب‌الوجود بالغیر)، ضرورت شرطی و ضرورت علّی را نیز مطرح‌کرده‌است (Wisnovsky, 2003, p.247). ابن‌سینا (۱٤۰۳ق) با بهره‌گیری از میراث ارسطویی و نوآوری‌های خود، تحلیل‌هایی نظام‌مند از مفهوم ضرورت در آثارش،

---

۱. ἀνάγκη, anankê

به‌ویژه در شفا و اشارات و تنبیهات، ارائه‌داده‌است. نزد او ضرورت نه‌تنها مفهومی منطقی در قضایاست، بلکه دارای دلالت‌های عمیق هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی است. گرچه این مفهوم در نظام فکری ابن‌سینا جایگاهی محوری دارد، تفاسیر متفاوتی که از این مفهوم ارائه‌شده، پرسش‌هایی را برانگیخته‌است. بخشی از این اختلاف‌نظرها به ابهام‌هایی بازمی‌گردد که در تعریف و دلالت‌شناسی ضرورت در آثار وی دیده می‌شود؛ برای نمونه در برخی مواردْ «ضرورت» با «دوام» هم‌معنا پنداشته‌شده و در مواردی دیگر، از آن متمایز شده و دوام به‌عنوان جهتی جداگانه در کنار ضرورت قرارگرفته‌است. این ابهامْ تحلیل رابطهٔ میان ضرورت و دوام را پیچیده‌تر کرده که نیازمند بررسی دقیق‌تری است. خواجه نصیرالدین طوسی در شرح اشارات و تنبیهات به این پیچیدگی اشاره دارد و می‌نویسد: «و آشکار است که این ضروریات شامل دوام مطلقی که به‌حسب ذات باشد، نمی‌شود؛ زیرا آن دوام شامل ضروری ذاتی است؛ بنابراین مطلق غیرضروری آن است که در آن یا ضرورتی بدون دوام یا دوامی بدون ضرورت وجود داشته‌باشد»[1] (ابن‌سینا، ۱٤۰۳ق، ص. ۱٤۹). این عبارت تأمل‌برانگیز نشان‌می‌دهد که مطلق غیر ضروری می‌تواند دوامی فاقد ضرورت یا ضرورتی فاقد دوام باشد! این تمایزْ پرسش اساسی این پژوهش را شکل‌می‌دهد: نسبت میان ضرورت و دوام در نظام فکری ابن‌سینا چیست و چگونه می‌توان این رابطه را به‌درستی فهمید؟

پیشینهٔ تحقیق

پژوهش‌های متعددی به بررسی مفاهیم ضرورت و دوام در منطق ابن‌سینا پرداخته‌اند که در این بخش به مرور مهم‌ترین آن‌ها می‌پردازیم. این بررسی با هدف شناسایی شکاف‌های پژوهشی و ارائهٔ تحلیلی جامع از مفهوم ضرورت در آثار ابن‌سینا به‌ویژه شفاو اشارات صورت‌گرفته‌است.

ـ احمدی افرمجانی (۱۳۸۷) در مقالهٔ «نقدی بر تحلیل زمانی قضایای موجّهه» به نقد تفسیر زمانی قضایای موجّهه در منطق قدیم می‌پردازد و استدلال‌می‌کند فروکاستن ضرورت به دوام با رویکرد

---

۱. و ظاهر أن هذه الضروريات لا يشمل الدوام المطلق الذي يكون بحسب الذات لكون ذلك الدوام شاملاً للضروري الذاتي فالمطلق الغير الضروري ما فيه إما ضرورة من غير دوام أو دوام من غير ضرورة.

ذات‌گرای ابن‌سینا ناسازگار است. افرمجانی معتقد است برخی منطق‌دانان در تفسیر زمانی، مانند تفسیر فاخوری، به شواهد محدودی از متون منطق قدیم استنادکرده و تمایز قضایای ضروری و دائمی را نادیده‌گرفته‌اند. همچنین وی استدلال می‌کند که منطق قدیم در خدمت تبیین مفاهیم فلسفی است و نه ارائهٔ تفسیرهای زمانی عرفی‌ای که با فهم عام هم‌راستا باشد. به‌زعم افرمجانی ضرورت در فلسفهٔ قدیم به جدایی‌ناپذیری ذاتی اشاره دارد، درحالی‌که دوام ناظر بر پیوستگی زمانی است؛ تمایزی که برای فهم دقیق قضایای موجّهه ضروری است. درنهایت افرمجانی پیشنهادمی‌کند که باید قضایای موجّهه از منظری فلسفی و نه زمانی تحلیل‌شوند؛ بااین‌حال نقدهایی بر استدلال او وارد است. افرمجانی بدون بررسی مستقیم و جامع متون اصلی ابن‌سینا و با تکیه بر منابع دست‌دومْ مدعی نادیده‌انگاری شواهد متنی شده‌است. بررسی آثار ابن‌سینا نشان‌می‌دهد که او در مواردی ضرورت را با دوام هم‌معنا دانسته است؛ موضوعی که در پژوهش حاضر به‌تفصیل بررسی‌خواهدشد. تأکید افرمجانی بر پیوند منطق و فلسفهٔ سنتی و اولویت رویکرد سنتی، او را به دام مغالطهٔ استناد به سنت انداخته‌است. این پیوند نباید مانع توجه به شواهد متنی یا عبارات صریح ابن‌سینا شود. علاوه‌براین وی با پیش‌فرض تمایز مطلق میان ضرورت و دوام به تحلیل متون می‌پردازد؛ حال اینکه بررسی بی‌طرفانهٔ آثار ابن‌سینا نشان‌می‌دهد که گاهی ضرورت در چارچوب تداوم زمانی توصیف‌شده‌است.

ـ صانعی دره‌بیدی (۱۳۸۷) در مقالهٔ «ضرورت و دوام از دیدگاه ابن‌سینا و ارسطو» به مقایسهٔ این دو مفهوم نزد ارسطو، ابن‌سینا، سهروردی و نظریه‌پردازان معاصر به‌ویژه کریپکی پرداخته‌است. او استدلال‌می‌کند که ابن‌سینا برخلاف ارسطو ضرورت را از دوام متمایز می‌داند. صانعی با استناد به تفاسیر خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی بیان‌می‌دارد که ابن‌سینا ضرورت مطلق را به دوام ازلی، و ضرورت ذاتی را به دوام ذاتی (مشروط‌به وجود ذات) وابسته می‌داند؛ بااین‌حال وی تأکیدمی‌کند که نمی‌توان ضرورت و دوام را هم‌معنا دانست؛ بلکه دوام یکی از لوازم ضرورت است. این مقاله به‌دلیل عدم‌تمرکز بر دیدگاه ابن‌سینا تحلیلی جامع از مفهوم ضرورت در آثار او ارائه‌نداده‌است و تعریفی دقیق و یکپارچه از این مفاهیم به‌دست‌نمی‌دهد.

ـ عمرانی و نباتی در مقالهٔ «لزوم و ضرورت در تفکر ابن‌سینا» (عمرانی و نباتی، ۱۳۹۷) تمایز

میان لزوم و ضرورت را گسترش‌داده‌اند و نتیجه‌گرفته‌اند که نزد ابن‌سینا لزوم مفهومی گسترده‌تر از ضرورت دارد و اعراض لازم را نیز شامل می‌شود. این دیدگاه به درک عمیق‌تری از نظام مفهومی ابن‌سینا کمک می‌کند.

ـ نبوی در آثار متعددی (۱۳۷۷،۱۳۷۹،۱۳۸۱) موجّهات ابن‌سینا را بررسی‌نموده‌است. وی در مقالهٔ «نیکلاس رشر و فرمولبندی نظریهٔ موجّهات زمانی ابن‌سینا» (نبوی، ۱۳۷۷) تحلیلی زمانی از نظام موجّهاتی ابن‌سینا ارائه‌کرده و با اشاره به بازسازی نیکلاس رشر با ابزارهای منطق مدرن، بر نقش کلیدی جنبه‌های زمانی در موجّهات ابن‌سینا تأکیدکرده‌است. پژوهش حاضر به بررسی دقیق‌تر صورت‌بندی رشر خواهدپرداخت.

ـ مقالهٔ «منطق سنتی موجّهات، اختلال در ساختار قضیه و انحصارگرایی در جهات» (مقدم، ۱۳۹۸) نشان‌می‌دهد که منطق سنتی موجّهات با تحولاتی در ساختار قضایا مواجه شده‌است که می‌تواند بر تفسیر آن‌ها اثربگذارد.

ـ فلاحی در آثار متعددی (۱۳۸۹، ۱۳۹۲، ۱۳۹۵، ۱۳۹۷) خصوصاً مقالهٔ «اصل‌های بوریدان و بارکن در منطق سینوی و ارزیابی صحت استناد آن‌ها به ابن‌سینا» (۱۳۹۷) و در کتاب «منطق تطبیقی» (فلاحی، ۱۳۹۵) به بررسی اصول موجّهات در منطق ابن‌سینا پرداخته‌است. در پژوهش حاضر به تحلیل برخی از نظرات وی خواهیم‌پرداخت.

ـ عظیمی (۱۳۹٤) نیز در کتاب «تحلیل منطق گزاره» و مقالات متعددی نظریهٔ موجّهاتی ابن‌سینا را مطالعه‌کرده‌است.

ـ سعیدی‌مهر (۱۳۸۳) در مقالهٔ «جهت جمله‌ای و جهت شیئی» تمایز «de re» و «de dicto» را در منطق ابن‌سینا تحلیل‌کرده و آن را با معناشناسی مدرن مقایسه‌نموده‌است.

درنهایت باید گفت باوجودِ نزدیکی موضوعی مقالات افرمجانی و صانعی دره‌بیدی به این پژوهش، به بررسی جامع مفهوم ضرورت و دوام در الشفاء و اشارات کمتر توجه‌شده‌است. مقالهٔ حاضر با تمرکز بر این شکاف، به تحلیل دقیق و روشمند این دو مفهوم پرداخته و تلاش‌کرده‌است تا با تکیه بر متون اصلی ابن‌سینا تفسیری منسجم و مستدل ارائه‌دهد.

۱. دلالت‌شناسی «ضرورت» در *شفا*

در کتاب الشفاء (بخش العبارة) جهتْ لفظی دانسته‌شده‌است که بر یکی از سه امر وجوب، امکان یا امتناع دلالت‌کند (ابن‌سینا، ۱٤۰۵ق. الف، ص. ۹؛ ابن‌سینا، ۱٤۰۵ق. الف، ص. ۱۱۲). ابن‌سینا (۱٤۰۵ق. الف) در توضیح این سه جهت می‌گوید:

پس یا حال این است که محمول دوام می‌یابد و صدقِ ایجاب آن واجب است که این را «مادهٔ وجوب» می‌نامند، ... یا دوام می‌یابد و کذبِ ایجاب آن واجب است که این را «مادهٔ امتناع» می‌نامند... یا دوام نمی‌یابد و هیچ‌یک از این دو واجب نیست که این را «مادهٔ امکان» می‌نامند (ص. ٤۷).

وی ضروری را امری می‌داند که وجودش یا به‌صورت مطلق یا با وجود شرطیْ سزاوار دوام است. درنهایت این‌گونه نتیجه‌می‌گیرد که: «تدل علی استحقاق دوام الوجود و هي الواجبه.»(ابن‌سینا، ۱٤۰۵ق. الف، ص. ۱۱۲). در بخش العبارة درحالی‌که از لفظ واجب برای اشاره به ضروری استفاده می‌کند، آن را «امر دائمی» تعریف‌می‌کند: «واجبی که سخن ما در آن است، آن واجب مشروط به‌وقت و حال نیست، ... . بلکه واجب آن است که دائم‌الوجود است ... .» (ابن‌سینا، ۱٤۰۵ق. الف، ص. ۱۱۹) این بخش از العبارة ابتدا با تعریف واجب (امر ضروری) به آنچه دائمی است، آغاز می‌شود. سپس تمایز میان واجب مطلق و واجب مشروط و اقسام آن تحلیل‌می‌شود. نکتهٔ مهمّ دیگرْ بند آخر این عبارت است که به «ضرورت به‌شرط محمول» اشاره دارد؛ گرچه خود ابن‌سینا از این اصطلاح استفاده‌نکرده‌است. تحلیل ابن‌سینا از گزارهٔ موجبهٔ کلیهٔ ضروریه مانند «هر ب الف است بالضروره» در کتاب القیاس عبارت است از:

> هر فردی که بالفعل موصوف به موجود بودن و ب بودن است، چه همیشه یا زمانی ب بوده باشد، پس آن چیز موصوف به الف است، نه هنگامی‌که فقط موصوف به ب است و نه در زمان معین؛ بلکه مادامی‌که ذات این چیزی که موصوف به ب است، موجود باشد؛ پس اگر همیشه موجود باشد، همیشه چنین است... (ابن‌سینا، ۱٤۰۵ق. ب، ص. ۳۱).

در این تعریف با تمایز میان ذات موضوع و عقدالوضع و عقدالحملْ رابطهٔ ضروری میان موضوع و محمول مشروط به وجود ذات موضوع است. اگر همیشه ذات موضوع موجود باشد، همیشه موصوف

به الف است؛ و اگر همیشه ذات موضوع موجود نباشد، مادامی‌که ذاتش موجود است، موصوف به الف خواهدبود. همان‌گونه که مشهود است، در همهٔ توضیحاتْ ضرورت با قیود زمانی تفسیرشده و بیانگر دوام است.

در همین کتاب مقالهٔ اول، فصل چهارم قبل از بیان اقسام ضرورتْ لفظ ضرورت به همان معنای دوام لحاظ شده‌است: «إنا قد نستعمل لفظ الضرورة و هو الدوام في مواضع» (ابن‌سینا، ۱٤۰۵ق. ب، ص. ۳۲)؛ باوجودِاین در فصل پنجم کتاب قیاس می‌افزاید: «ضروری آن است که نمی‌تواند نباشد.»[۱] (ابن‌سینا، ۱٤۰۵ق. ب، ص. ۱۷۰)؛ اما در تحلیل این تغییر رویه باید گفت این عبارت نقل‌قول ابن‌سینا از دیگران است. ابن‌سینا (۱٤۰۵ق. ب) ابتدا به نقدی اشاره‌می‌کند که بر تعریف «ممکن» واردشده‌است: «پس کسی که ایراد گرفت و گفت شما ممکن را با آنچه پنهان‌تر از آن است، یعنی ضروری، ترجمه‌کرده‌اید، ... و ضروری نیز آن است که «نمی‌تواند که نباشد» تعریف‌کرده‌اید، و چنین چیزی محال است» (ص. ۱۷۰). منتقدین معتقدند که تعریف «ممکن» با استفاده از مفاهیم «ضروری» و «محال» صورت‌گرفته‌است که خودشان یا مبهم‌ترند یا شناختشان متکی به «ممکن» است و این دور باطل ایجادمی‌کند. ابن‌سینا (۱٤۰۵ق. ب) در پاسخ این ایراد را ردمی‌کند و توضیح‌می‌دهد که مفاهیم «ضروری» و «محال» ازلحاظِ تصوری مقدم بر «ممکن» اند (ص. ۱۷۰). به‌طور خلاصه باید گفت ابن‌سینا در مواضع متعددی در الشفاء‌در بخش کتاب‌های العبارة و القیاس، ضرورت را با لفظ دوام تفسیرکرده‌است:

- جهات سه گونه است: یکی دلالت‌می‌کند بر استحقاق دوام وجود، و آن واجبه است، ... (ابن‌سینا، ۱٤۰۵ق. الف، ص. ۱۱۲).
- اما واجبی که سخن ما دربارهٔ آن است، آن واجبی نیست که مشروط‌به وقت و حال باشد،

و همچنین ممتنعی که سخن ما دربارهٔ آن است؛ بلکه واجب همان دائم‌الوجود است، ... (ابن‌سینا، ۱٤۰۵ق. الف، ص. ۱۱۹).

---

۱. الضروری هو ما لا یمکن أن لا یکون.

- ما لفظ «ضرورت» را ـ که همان دوام است ـ در مواضعی به‌کارمی‌بریم: ازجمله اینکه می‌گوییم: خداوند تعالی حیّ است بالضرورة، یعنی همیشه، که نه زایل شده و نه زایل می‌شود (ابن‌سینا، ۱٤۰۵ق. ب، ص. ۳۲).
- «بالإضطرار» یعنی «همیشه» (ابن‌سینا، ۱٤۰۵ق. ب، ص. ۳).
- برخی اجسام سیاه‌اند بالضرورة یعنی همیشه (ابن‌سینا، ۱٤۰۵ق. ب، ص. ۹۷).

۱-۱. اقسام ضرورت

ابن‌سینا در الشفاء تقسیم‌بندی‌های متعددی از ضرورت مطرح‌کرده‌است که در ادامه به بررسی آن‌ها می‌پردازیم.

ضرورت یقینی: مقدمه‌های برهان ضروری است، ازآن‌جهت که «دانشی سودمند است که تغییر نمی‌یابد و نمی‌توان آن را به حالتی دیگر جز آنچه بدان دانسته‌شده‌است، دانست» (ابن‌سینا، ۱٤۰۵ق. الف، صص. ۱۲۰-۱۲۱).

ضرورت بالذات و باللزوم: وی در کتاب برهان دو نوع ضرورت ـ یعنی ضرورت در لزوم بدون اینکه در جوهر و طبیعت ضروری باشد، و ضروری در جوهر و طبیعت ـ تمایز می‌گذارد: «... و اموری که در لزوم ضروری‌اند، بدون اینکه برخی از آن‌ها برای برخی دیگر در جوهر و طبیعت ضروری باشند... و ضروری در جوهر و طبیعت، که همان امور موجود به‌ذات خود هستند»[۱] (ابن‌سینا، ۱٤۰۵ق. الف، ص. ۱۵۰). صانعی (۱۳۸۷) برای نوع اولْ ضرورت مجازات برای نقض قانون را مثال‌می‌زند؛ به‌این‌دلیل که مجازات به‌خودی‌خود ذاتیِ جرم نیست، بلکه به‌دلیل قراردادهای اجتماعی ضرورت می‌یابد (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۷، ص. ۳۰).

ضرورت وجود و ضرورت حمل: در کتاب برهان ضرورتی که متعلَّق آن وجود (الوجود المطلق) است و ضرورتی که متعلَّق آن گزاره (حمل) است را از یکدیگر متمایز می‌کند.

---

۱. و أُمُورٍ ضَرُورِيَّةٌ فِي اللزُّومِ مِنْ غَيرِ أَنْ يكونَ بعضها لِبَعْضٍ ضَرُورِيّاً فِی اَلْجَوْهَرِ وَ الطَبيعَةِ... وَ ضَرُورِيّة فِی اَلْجَوْهَرِ وَ الطَبِيعَةِ وَ هِي الْأُمُورُ الْمَوْجُودَةُ بِذَاتِهَا.

الف) ضرورتی که متعلَّق آن وجود است: موجود ضروریْ موجودی است که وجودش به چیزی خارج از خودش وابسته نیست. شواهدی وجود دارد که نشان‌می‌دهد ازنظر ابن‌سینا کاربرد نخستْ مورد خاصی از کاربرد دوم است؛ زیرا «موجودی ضروری است.» به این معناست که قضیه‌ای که وجود آن موجود را بیان‌می‌کند، قضیه‌ای ضروری است (Street, 2004, p.551; Thom, 2016, p.92).

سلوی شاطی[1] (2014) با توجه به تفسیر زمانی جهات، ضروری بودن یک موجود را به‌معنای ابدی (و ازلی) بودن آن می‌گیرد؛ مانند زمانی که کسی می‌گوید: «خدا ضرورتاً وجود دارد.» که یعنی وجودش ابدی و بی‌پایان است (p.339).

ب) ضرورتی که متعلَّق آن گزاره است، بر هفت وجه است (ابن‌سینا، ۱٤۰۵ق. الف، ص. ۱۲۰):

۱- ضرورت ازلی و ابدی؛
۲- ضرورت مشروط به وجود ذات موضوع؛
۳- ضرورت مشروط به وصف موضوع (ضروریهٔ مشروطهٔ عامه)؛
٤- ضرورت وصفی؛
۵- ضرورت مشروط به وجود محمول؛
٦- ضرورت مشروط به زمان معین (ضروریهٔ وقتیهٔ مطلقه)؛
۷- ضرورت مشروط به زمان نامعین (ضروریهٔ منتشرهٔ مطلقه)؛

سلوی شاطی ترتیب این ضرورت‌ها را اختیاری نمی‌داند، اما دلیلی برای آن نمی‌آورد (Chatti, 2014). آنچه از متن ابن‌سینا مشخص می‌شود، این است که هرچه به معنای آخر ضرورت نزدیک می‌شویم، معنای ضرورت محدودتر می‌شود؛ برخلاف معنای اولِ ضرورت که مطلق و بدون هیچ قیدی

---

۱. Saloua Chatti. با توجه به پیشنهاد دکتر فلاحی به‌صورت «سلوی شاطی» به فارسی برگردانده‌شده‌است. در برخی از متون این اسم به‌صورت «سالوا چاتی» یا «سالوا شاتی» نیز ذکرشده‌است.

است. آلن بک[۱] (1992) معنی اول و دوم را مشابه می‌داند؛ ازاین‌منظر که هر دو می‌گویند ضرورت «تا زمانی که شیء وجود دارد» رخ‌می‌دهد؛ تنها تفاوتی که هست، زمان دقیق وجود آن هستی است (ابدیت برای خدا، اما چند سال برای موجودات دیگر). احتمال دارد معنای دوم بر دیگر معانی ضرورت دلالت داشته‌باشد؛ زیرا بک آن را این‌گونه لحاظ‌کرده‌است که «اگر الف ب است، مادامی‌که الف وجود دارد، آنگاه الف ب است مادامی‌که متّصف به وصف الف باشد.» (p.220).

۱-۲. تمایز میان دوام و ضرورت

تمایز میان دوام و ضرورت در کتاب الشفاءدر بخش‌هایی به‌صورت خیلی مختصر مطرح‌شده‌است:

قضیهٔ مطلقهٔ عامّه موجبهٔ کلیهٔ ـ مانند این قول ما که «هر ب الف است.» ـ دو چیز از آن مستثنی می‌شود: اولْ به‌ضرورت «بعضی از ب الف نیست.»؛ دومْ به‌صورت اتفاقی «بعضی از ب به‌هیچ‌وجه الف نیست». ... همچنین سلب «الف» از «بعضی» [از افراد موضوع] به‌صورت دائمی، مادامی که آن فرد وجود دارد، الزاماً ضروری نیست؛ بلکه ممکن است سلب [آن محمول] از «بعضی» به‌صورت دائمی در طول مدت وجود آن ممکن باشد. به‌عبارت‌دیگر سلب، یا ایجاب دائمی‌ای ضروری است که دوام آن مبتنی‌بر طبیعت کلی موضوع، نه براساس یک فرد خاص باشد؛ زیرا آنچه از یک فرد خاص به‌صورت دائمی سلب‌شده، ممکن است غیرضروری باشد؛ بنابراین نقیض آن نیز، یعنی «سلب دائمی از بعضی» مطلق است؛ زیرا می‌تواند هم شامل ضروری و هم شامل غیرضروری باشد[۲] (ابن‌سینا، ۱٤۰۵ق. ب، ص. ٤۷).

در بخش اول این عبارت ابن‌سینا به معنای موجبهٔ کلیهٔ مطلقه اشاره‌می‌کند که وقتی گزارهٔ موجبهٔ کلیهٔ مطلقه (هر ب آ است.) صادق باشد، دو گزارهٔ «به‌ضرورتْ برخی از ب هرگز آ نیست.»

و «به‌اتفاق برخی از ب هرگز آ نیست.» نمی‌تواند صادق باشد. اولین نکتهٔ قابل‌تأمل در تمایز

---

۱. Bäck

۲. إن المطلقة بالمعني العام الموجبة الكلية، كقولنا: كل ب آ، يخرج عنها شيئان: أحدهما بالضرورة بعض ب ليس آ و الثاني اتفاقاً بعض ب ليس آ البتة... و سلب آ عن البعض دائماً ما وجد ذات ذلك الشخص لا يجب أن يكون ضروريا؛ بل يجوز أن يكون الممكن مسلوباً عن البعض دائماً في مدة وجوده؛ بل الدائم السلب أو الإيجاب الضروري ما كان دوامه بحسب طبيعة كلية الموضوع، لا بحسب شخص ما. فإن المسلوب عن شخص ما، دائماً، قد يكون غير الضروري. فإذن هذا النقيض أيضا و هو السلب الدائم عن البعض مطلق؛ إذ قد يشتمل على الضروري و غير الضروري.

میان دو گزارهٔ جزئیه است. هر دو گزاره در محتوای خودشان «هرگز» دارند که نشان‌دهندهٔ دوام است؛ اما در مورد اول از عبارت ضرورت و در مورد دوم از اتفاق استفاده‌شده‌است! به‌عبارت‌دیگر مورد اول بیانگر آن است که در برخی مواردْ نفی محمول «آ» از بخشی از موضوع «ب» یک ضرورت (ذاتی) است؛ به‌عبارت‌دیگر به‌دلیل ماهیت «ب»، این بخش نمی‌تواند دارای محمول «آ» باشد؛ اما مورد دوم نشان‌می‌دهد که در برخی دیگر از مواردْ نفی محمول «آ» از بخشی از موضوع «ب»، امری اتفاقی است، نه ضروری. این بخش از «ب» در واقعیت هرگز دارای محمول «آ» نیست؛ اما این عدم‌اتصاف ناشی از ضرورت نیست؛ بلکه واقعیتی عینی و اتفاقی است.

تمایز مذکور نشان‌می‌دهد که ابن‌سینا در تحلیل قضایای کلی، به تفاوت میان ضرورت و دوام توجه دارد. در ادامه نیز این عبارت ابن‌سینا: «بلکه دائم، چه در سلب و چه در ایجاب وقتی ضروری است که دوامش به‌اقتضای طبیعت کلی موضوع باشد، نه به‌اقتضای شخص خاصی» مجدد به تمایز میان دوام و ضرورت اشاره دارد؛ ازآن‌جهت که دوام ایجاب یا سلب درصورتی ضروری است که به‌حسب طبیعت موضوعْ این سلب یا ایجاب صورت‌گرفته‌باشد. سلب یا ایجاب دائمِ ضروریْ آن چیزی است که دوام آن بر اساس طبیعت کلی موضوع باشد، نه بر اساس یک شخص خاص؛ برای مثال اگر ویژگی خاصی به‌طور ضروری از نوع خاصی از موجودات سلب‌شده‌باشد، این سلب براساس طبیعت آن نوع و نه براساس ویژگی‌های فردی یک عضو از آن نوع است. درمقابلْ آنچه از یک شخص خاص به‌طور دائم سلب‌شده‌است، ممکن است امری غیرضروری باشد و صرفاً به‌دلیل ویژگی‌های خاص آن فرد باشد.

ابن‌سینا (۱٤۰۵ق. ب) در کتاب القیاس تمایز ضرورت و دوام را به‌شکل روشن‌تری توضیح می‌دهد: «و دائم می‌تواند غیرضروری باشد و ضروری آن است که به‌اقتضای طبیعتش سزاوار باشد که سلبش از هر شخصی که از آن سلب‌شده‌است، دوام یابد. و دائم آن است که به‌اقتضای طبیعتش یا به‌صورت اتفاقی باشد؛ و بر منطقی، ازآن‌حیث که منطقی است، لازم نیست این را به‌حقیقت بشناسد.» (ص. ٤۸). عبارت کاملاً گویای این نکته است که «دائم» می‌تواند غیرضروری باشد؛ یعنی اتصاف یا سلب برای همیشه ادامه داشته‌باشد، اما ناشی از ضرورت نباشد، بلکه به‌دلیل

طبیعت موضوع یا به‌طور اتفاقی چنین باشد. درمقابلْ «ضروری» آن است که طبیعت موضوع اقتضاکند که سلب آن محمول از هر فردی که از آن سلب‌شده‌است، دوام یابد.

مرز روشنی میان ضرورت و دوام وجود دارد و آن اتفاقی بودن است. اگرچه دوام و ضرورت هر دو در همیشگی بودن مشترک‌اند، تمایزشان در امکان «اتفاقی» بودن دوام و «عدم‌اتفاقی» بودن ضرورت است. گرچه این توضیح می‌تواند مرزی میان دوام و ضرورت بکشد، ابن‌سینا کاملاً به این واقف است که یافتن ملاکی برای ترسیم این مرزْ کاری بسیار پیچیده و اصولاً خارج از منطق است. درنهایتْ ابن‌سینا تأکیدمی‌کند که وظیفهٔ منطقی نیست که این تمایزات را در عالم واقع و ازآن‌حیث که منطقی است، بشناسد. به‌عبارت‌دیگر منطق به بررسی روابط میان مفاهیم و قضایا می‌پردازد، نه به تحقیق دربارهٔ واقعیت عینی و هستی‌شناختی آن‌ها.

۲. دلالت‌شناسی ضرورت در *الاشارات و التنبیهات*

ابن‌سینا (۱٤۰۳ق) در تعریف قضیهٔ واجب می‌گوید: «أن یکون نسبته إلی الموضوع نسبة ضروری الوجود» (ج۱، ص. ۱٤۱). به‌بیان‌دیگر در قضایای واجبْ رابطه میان موضوع و محمول به‌گونه‌ای‌ست که وجود محمول برای موضوع حتمی است و فقدان آن ممتنع می‌باشد. این تعریفْ ضرورت را به‌عنوان ویژگی بنیادین قضیهٔ واجب معرفی‌می‌کند؛ اما خود مفهوم ضرورت به‌طور صریح و مستقل تعریف‌نشده‌است. درنتیجه فهم ضرورت در این چارچوبْ به‌طور ضمنی و ازطریقِ تأمل در مثال‌ها و کاربردهای آن در قضایای واجب ممکن می‌شود؛ بااین‌حال یکی از چالش‌های اصلی در تقسیم‌بندی جهات، فقدان تعریفی روشن و صریح از مفهوم ضرورت است.

در همین صفحه ابن‌سینا (۱٤۰۳ق) در توضیح قضیهٔ مطلقه این‌گونه می‌گوید: «یا در آن یکی از این امور بیان‌شده‌است: ضرورت، دوام بدون ضرورت یا وجود بدون دوام و ضرورت» (ج۱، ص. ۱٤۱). برخلاف کتاب الشفاءدر اینجا دوامْ یک جهت مستقل لحاظ‌شده‌است و قضایا به سه قسم ضروری، دائمه و ممکن (فاقد دوام و ضرورت) تقسیم‌می‌شود. آنچه از توضیحات خواجه نصیر حاصل می‌شود این است که ضرورت خاص‌تر از دوام است. هر قضیه‌ای که ضروری باشد، به‌شرط حفظ ضرورتش، همیشه (دائماً) نیز صادق است. ازطرفی دوام لزوماً به‌معنای ضرورت نیست. تعریف جهت ضرورت در قضیهٔ موجبهٔ کلیه نیز بازگوکنندهٔ دقیق

معنای ضرورت نیست. ابن‌سینا در تعریف قضیهٔ دائمهٔ غیرضروری می‌گوید: «محمول «ب» برای «ج» به‌طور دائمی یافت می‌شود، مادامی‌که ذات آن «ج» موجود باشد؛ اما این همراهی دائمی و غیرضروری است» (ابن‌سینا، ۱٤۰۳ق، ج۱، ص. ۱٦۳) این تعریف به‌صورت خاص دوام را به‌عنوان یک جهت مستقلّ از ضرورت، به دامنهٔ جهات می‌افزاید.

پرسش عمیقی که ابن‌سینا پس از این تعریف مطرح‌می‌کند، گویای دغدغهٔ ابن‌سینا در تمایز میان ضرورت و دوام است. ابن‌سینا می‌پرسد اگر محمولی برای موضوعی ضروری نباشد، آیا این امکان وجود دارد که این محمول به‌صورت دائم و کلی (برای همهٔ افراد موضوع) صادق باشد؟ یا به‌صورت «دائم» و «کلی» کاذب باشد؟ او قاطعانه بیان‌می‌کند که منطق به‌خودی‌خود نمی‌تواند به این پرسش‌ها پاسخ‌دهد. منطق‌دان با صورت استدلال، سازگاری قضایا و لوازم صوری سروکار دارد. اینکه چیزی در عالم واقع می‌تواند به‌طور دائمی و کلی برای تمام افراد یک نوع تحقق یابد، بدون اینکه ضرورتی داشته‌باشد، مسئله‌ای نامرتبط با صورت قضایا، بلکه ناظر به محتوای قضایا و واقعیت خارجی است (ابن‌سینا، ۱٤۰۳ق، ج۱، ص. ۱٦٤).

آلن بک (1992) با توجه به هر دو اثر مهم ابن‌سینا، یعنی کتاب الشفاءو اشارات‌و تنبیهات باور دارد که ابن‌سینا به‌صراحت تساوی وجوه ضرورت و زمان را بیان‌نکرده‌است (p.232). وی برای توضیح ادعای خود به عبارت‌هایی از کتاب الشفاءو اشارات اشاره‌می‌کند که با کنار هم گذاشتن آن‌ها این نتایج قابل‌حصول است:

۱- اگر ضروری باشد، پس همیشگی است.

۲- اگر گاهی باشد و گاهی نباشد، پس ممکن است.

۳- اگر ممتنع باشد، هرگز نیست.

٤- چنین نیست که اگر چیزی همیشه است، پس ضروری است.

۵- چنین نیست که اگر چیزی ممکن است، پس گاهی باشد و گاهی نباشد.

٦- چنین نیست که اگر هرگز نیست، پس ممتنع است.

عبارات ۱ تا ۳ نشان‌می‌دهند که مفاهیمی مانند ضرورت، امکان و امتناع را می‌توان با اصطلاحات

زمانی مانند «همیشه»، «گاهی» و «هرگز» توصیف‌کرد؛ بااین‌حال عبارات ٤ تا ٦ محدودیت‌هایی را بیان‌می‌کنند. وی پس از کنار هم گذاشتن این شش عبارت نتیجه‌می‌گیرد که ارائهٔ تعاریف زمانی ازجهتِ ضرورت کافی نیست (Bäck, 1992, p.232). همچنین وی بر این باور است که ازنظر ابن‌سینا جهت ضرورت به‌تنهایی فاقد ادعای وجودی است و مفهوم اولیهٔ ضرورت به‌معنای ملازمت جدایی‌ناپذیر است. درنهایت نتیجه‌می‌گیرد جهت ضرورت گرچه پیامدهای زمانی دارد، وابسته به وجودِ در زمان نیست (Bäck, 1992, p.240). تحلیل بک نشان‌می‌دهد ابن‌سینا رابطه‌ای میان ضرورت و زمان برقرارکرده، اما این رابطه به‌معنای همسانی کامل نیست؛ اما این پرسش مطرح است که چرا ابن‌سینا در کتب منطقی خود به این تلازم و جدایی‌ناپذیری به‌عنوان تعریف ضرورت اشاره‌نکرده‌است. پاسخ روشن به این پرسش توضیح وی در کتاب قیاس است. ازنظرِ ابن‌سینا تعریف ضرورت به انفکاک‌ناپذیری میان موضوع و محمول نوعی تعریف دوری است. در کنار این پاسخ ابن سینا همچنین ذکر این نکته مهم است که با فرض درستی این ادعا اگر ضرورت به‌معنای انفکاک‌ناپذیری گرفته‌شود، این پرسش باقی‌می‌ماند که انفکاک‌ناپذیری به چه معنی است؟ اگر انفکاک‌ناپذیری به این معنی گرفته‌شود که هیچ‌گاه دو چیز از هم جدا نمی‌شوند، مجدداً برگشت به مفهوم زمانی خواهدبود و اگر نفکاک‌ناپذیری ابه معنای ممتنع‌بودن جدایی‌پذیری لحاظ‌شود، دچار دور در تعریف خواهدشد.

۱ -۲. جهت دوام در کنار جهت ضرورت

خواجه در شرح اشارات به ۲۲ قسم از جهات اشاره‌می‌کند. آنچه در این ۲۲ قسم قابل‌ملاحظه است، دو قسم زیر است:

الدائمة المحتملة للضرورية: قضیه‌ای که حکم آن همیشگی است، اما احتمال ضرورت در آن وجود دارد.

الدائمة اللاضرورية: قضیه‌ای که حکم آن همیشگی است، اما ضروری نیست (ابن‌سینا، ١٤٠٣ق، ج ١، ص. ١٧٧).

این دو قسم بیانگر تمایزی است که خواجه نصیر بین دوام و ضرورت می‌گذارد. این تمایز در تحلیل عمیق‌تر قضایا و استدلال‌ها مرز بین دو دسته از قضایا، یعنی «آنچه همیشه رخ‌می‌دهد (دوام)» و «آنچه محال است که رخ‌ندهد (ضرورت)»، را مشخص‌می‌کند. ابن‌سینا (١٤٠٣ق) نیز

در اشارات با آوردن مثال‌هایی از گزاره‌های نقیض، دوام را متمایز از ضرورت درنظرمی‌گیرد. او نشان‌می‌دهد که در برخی مواردْ برای نقیض‌کردن یک گزاره کافی است که نقیض آن همیشه صادق باشد (دوام) و نیازی نیست که ضرورتاً صادق باشد (ج۱، ص. ۱۸۳).

وی در اشارات هنگام برشمردن اقسام ضرورت بدون اینکه به معنای ضرورت اشاره‌کند، صرفاً به بیان اقسام ضرورت بسنده‌کرده‌است (ابن‌سینا، ۱٤۰۳ق، ج۱، ص. ۱٤٥). برداشت خواجه نصیر این است که ابن‌سینا ضرورت را با مفهوم دوام تفسیرکرده‌است: «... و إنما فسر الضرورة بالدوام لکونه من لوازمها کما مر» (ابن‌سینا، ۱٤۰۳ق، ج۱، ص. ۱٤٦)؛ اما با این عبارت «لکونه من لوازمه» توضیح‌می‌دهد که این رابطه‌ای «یک‌طرفه» است. دوام (همیشگی بودن) از لوازم مفهوم ضرورت است. آن‌گونه که در شرح قطب‌الدین رازی آمده‌است، تفسیر ضرورت به دوام از این عبارت ابن‌سینا در اشارات «لَسْنَا نَعْنِی بِهِ أَنَّ الْإِنْسَانَ لَمْ یزَلْ وَ لاَ یزَالُ» فهم‌می‌شود که به‌نظرمی‌رسد دراین‌صورت تعبیر خواجه دقیق است. قطب‌الدین رازی در توضیح آنچه خواجه نصیر بیان داشته، می‌افزاید: « این تفسیر[ضرورت] به معنای عام تری است با توجه به آنچه گذشت دوام اعم از ضرورت است، پس این [تعریف] رسم ناقص است یا مبتنی بر تساوی آن دو در نفس‌الامر» (ابن‌سینا، ۱٤۰۳ق، ج۱، ص. ۱٤٦). وی دو احتمال برای توجیه کار ابن‌سینا (البته با تفسیر خواجه نصیر) مطرح‌می‌کند: ۱) رسم ناقص بودن تعریف ضرورت به امر دائمی ازآن‌جهت که تمام ویژگی‌های ممیز ضرورت را به‌طور کامل بیان‌نمی‌کند؛ ۲) تساوی در نفس‌الأمر است. گرچه احتمال دوم با نظریهٔ اصلی ابن‌سینا ـ که دوام را اعمّ از ضرورت می‌داند ـ تناقض دارد، قطب‌الدین آن را به‌عنوان یک احتمال مطرح‌می‌کند.

پل تام[۱] (2016) بر این باور است که ابن‌سینا در اشارات (نمط چهارم) ضرورت را به رابطهٔ ذاتی گره‌زده‌است (p.166). او به این بخش از اشارات استنادمی‌کند: «کلّ ج ضرورة ب، کأنّک قلت:

---

۱. Thom

کلّ واحد ممّا یوصف بأنّه ج، فإنّه ما دامت ذاته موجودة هو ب ضرورة»[۱] (ابن‌سینا، ۱٤۰۳ق، ج۱، ص. ۱٦۳).

دلیل دیگر پل تام در انفکاک معنای ضرورت از دوام، تصریح ابن‌سینا به این تمایز است: «فإعلم أنّ الدّائم غير الضروري» (ابن‌سینا، ۱٤۰۳ق، ج۱، ص. ۱٦۳)؛ علاوه‌بر اینکه ابن‌سینا با مثالی تمایز را بهتر نشان‌می‌دهد (ابن‌سینا، ۱٤۰۳ق، ج۱، ص. ۱٦٦). همچنین با استناد به بیان ابن‌سینا که ضرورت اخصّ از دوام است و هر ضروری دائم است، اما عکس آن صادق نیست، نتیجه‌می‌گیرد که ابن‌سینا در اشارات ضرورت را از وابستگی به زمان آزادکرده و در رابطهٔ ذاتی میان مفاهیم متمرکزشده‌است (Thom, 2016, p.167). در ادامهٔ این پژوهش به ارزیابی این نتیجه خواهیم‌پرداخت.

ابن‌سینا (۱٤۰۵ق. د) نه در کتاب‌های منطقی خود، بلکه در الهیات شفا تعریفی از دوام ارئه‌می‌دهد و برای آن اقسامی را بیان‌می‌کند. وی دوام را به «استمرار وجود در زمان نامتناهی» تعریف‌می‌کند: «الدوام هو استمرار الوجود في الزمان الممتد غير المتناهي» (ج۱، ص. ۲۸۰). در همین کتاب دوام به اقسام ذاتی (مثل واجب‌الوجود) و عرضی (مثل افلاک) تقسیم‌می‌شود: «و للدوام أقسام: منها ما هو ذاتي و منها ما هو بالعرض» (ابن‌سینا، ۱٤۰۵ق. د، ج۱، ص. ۲۸۱).

فلاحی در کتاب منطق تطبیقی بیان‌داشته‌است ابن‌سینا جهت زمانی دوام را با سه معنیِ دوام ازلی (دوام نامقید)، دوام ذاتی (دوام مقید به وجود ذات موضوع) و دوام وصفی (دوام مقید به وجود وصف موضوع) از هم تفکیک‌می‌کند (فلاحی، ۱۳۹۵، ص. ۲۵٦). تا جایی که در کتاب‌های منطقی ابن‌سنیا بررسی‌شده‌است، وی این موارد را نه به‌عنوان اقسام دوام، بلکه به‌عنوان اقسام ضرورت ذکرکرده و به‌صورت مستقل به‌عنوان اقسام دوام، به آن‌ها اشاره‌نکرده‌است؛ گرچه این تقسیم‌بندی جدا از اتصافش به ابن‌سینا تقسیم‌بندی درستی است.

---

۱. هر ج به‌ضرورت ب است، گویی گفته‌ای: هریک از آنچه به‌عنوان ج توصیف‌می‌شود، مادامی که ذاتش موجود است، به‌ضرورت ب است (ابن‌سینا، ۱٤۰۳ق، ج۱، ص. ۱٦۳).

ابن‌سینا (۱٤۰۳ق) در مبحث موادّ قضایا و جهات به مفهوم دوام این‌گونه اشاره‌می‌کند:

و أما مثال الذی هو دائم غیر ضروری فمثل أن یتفق لشخص من الأشخاص إیجاب علیه أو سلب عنه صحبهٔ ما دام موجودا و لم یکن یجب تلک الصحبهٔ کما أنه قد یصدق أن بعض الناس أبیض البشرهٔ ما دام موجود الذات و إن کان لیس بضروری (ج۱، ص. ۱۵۰).

همان‌گونه که از متن مشخص است، صرفاً به دوام ثبوت محمول برای موضوع، به‌شرط وجود ذات موضوع اشاره‌شده‌است که منطق‌دانان پس از وی نام این نوع از دوام را «دائمهٔ مطلقه» نامیده‌اند؛ هرچند ملکشاهی در شرح این بخش از اشارات و تنبیهات به دو قسم دائمهٔ مطلقه و عرفیهٔ عامه اشاره‌می‌کند:

دائمهٔ مطلقه: و آن قضیه‌ای‌ست که در آن به دوام ثبوت محمول برای موضوع، به‌شرط وجود ذات موضوع حکم شود، ... عرفیهٔ عامه: و آن قضیه‌ای‌ست که در آن به دوام ثبوت محمول برای موضوع حکم شود، به‌شرط اینکه ذات موضوع به وصف عنوانی موصوف باشد (ابن‌سینا، ۱۳۹۲، ص. ۳٤۵).

فلاحی با نشان‌دادن وجود ذات موضوع در زمان با «E!xt» و وجود وصف موضوع در زمان t با «Axt» و وجود وصف محمول در زمان t با «Bxt» فرمول‌های زیر را به‌ترتیب برای دوام ازلی، ذاتی و وصفی پیشنهاد داده‌است (فلاحی، ۱۳۹۵، ص. ۲۵۹):

1. $\forall tBxt$
2. $\forall t(E!xt \rightarrow Bxt)$
3. $\forall t(Axt \rightarrow Bxt)$

برای گزاره های مسوَّر موجبهٔ کلیهٔ دائمه نیز فرمول زیر را لحاظ‌کرده‌است:

4. $\forall x(Ax \rightarrow \forall tMxt)$ موجبهٔ کلیهٔ ازلی:
5. $\forall x\,[Hx \rightarrow \forall t\,(E!xt \rightarrow Kxt)]$ موجبهٔ کلیهٔ ذاتی:
6. $\forall x\,[Fx \rightarrow \forall t\,(Fxt \rightarrow Bxt)]$ موجبهٔ کلیهٔ وصفی:

فرمول پیشنهادی فلاحی همان فرمول های ۲٦ و ۲۷ هاجز و پل تام هستند؛ گرچه آن‌ها برای صورت‌بندی ضرورت ارائه شده‌اند. علاوه‌بر اینکه پیش فرض وجودی و عقدالوضع در فرمول‌های

فلاحی ذکرنشده‌است؛ بنابراین می‌توان فرمول فلاحی را فرمول خلاصه‌شدهٔ هاجز و پل تام دانست که بعداً به آن خواهیم‌پرداخت.

۲- ۲. تمایز دوام و ضرورت در *اشارات*

نکتهٔ محوری در تمایز دوام و ضرورت در این عبارت صریح ابن‌سینا نهفته است: «و اعلم أن الدائم غير الضروري» (ابن‌سینا، ۱٤۰۳ق، ج۱، ص. ۱۵۹). وی برای روشن شدن این تمایزْ مثال «کتابت» را مطرح‌می‌کند: «پس ممکن است کتابت از شخصی درحالی‌که آن شخص وجود دارد، دائماً سلب شود، چه رسد به حال عدمش و این سلب ضروری نیست.» (ابن‌سینا، ۱٤۰۳ق، ج۱، ص. ۱۵۹)؛ بنابراین دائمی بودنِ یک صفت یا حالتْ به‌معنای ناگزیر بودن و ضروری بودن آن نیست. وی برای تبیین مفهوم «دائم غیرضروری» چندین مثال دیگر در اشارات ارائه‌می‌دهد. او توضیح‌می‌دهد که حالت یا ویژگی می‌تواند برای یک فرد در تمام طول وجودش ثابت باشد (دائم)، اما این ثبات به‌معنای ناگزیر بودن و ضرورت آن نیست. این همراهی می‌توانست اتفاق‌نیفتد یا تغییر کند: «كَمَا أَنَّهُ قَدْ يصَدِّقُ أَنَّ بَعْضَ النّاسِ أَبَيضُ البُشَرَةِ مَادَامَ مَوْجودٌ الذّاتِ[1]» (ابن‌سینا، ۱٤۰۳ق، ج۱، ص. ۱۵۰).

وی به‌صراحت نسبت میان ضرورت و دوام را بیان می‌کند: «و ضرورت اخصّ از دوام است، زیرا هر ضروری دائمی است، مادامی که ضرورت برقرار باشد و این [قاعده] معکوس نمی‌شود؛ چراکه محتمل است چیزی به‌صورت اتفاقی دوام یابد، بدون اینکه ضروری باشد.» (ابن‌سینا، ۱٤۰۳ق، ج۱، ص. ۱٤۵). در این عبارت به این نکته اشاره دارد که دوام، برخلاف ضرورت، می‌تواند اتفاقی باشد. چنانکه در کتاب *شفا* نیز موردتأکید ابن‌سینا بود. همان‌گونه که پیش از این دیدیم، خواجه نصیر نیز این همراهی میان دوام و اتفاق را تعبیری صحیح می‌دید. استدلال ابن‌سینا در ادامه این است که اگر دوام و ضرورت یکسان بودند، نیازی به قید «لا ضرورت» برای دوام نبود. (ابن‌سینا، ۱٤۰۳ق، ج۱، ص. ۱٤۵).[2] آیا می‌توان

---

۱ . همان‌گونه که ممکن است صادق باشد که برخی از مردم تا زمانی که ذاتشان موجود است سفید پوست هستند.

۲. فخر رازی (۱۳۸٤) در راستای سنت فلسفی ابن‌سینا ضرورت را با عبارت «كَوْنُ الشّيءِ بِحَالٍ يمْتَنِعُ عَدَمُهُ» تعریف‌می‌کند (ج۱، ص. ۱۷۸)؛ به‌این‌معنا که ضرورت حالتی از وجود است که فقدان آن ممتنع است. او تساوی میان دوام و ضرورت را ردمی‌کند و برای اشاره به ضرورت از اصطلاح «وجوب» استفاده‌می‌کند. فخر رازی وجوب را به دو قسم واجب بالذات ـ که وجودش ذاتاً ضروری است ـ و واجب بالغیر ـ که ضرورت وجودش به علتی خارج از ذاتش وابسته است ـ تقسیم‌می‌کند. این تقسیم‌بندی

به این دلیل که هر امر ضروریْ دائمی است، اما عکس این رابطه صحیح نیست، نسبت میان ضرورت و دوام را عموم و خصوص مطلق دانست؟

۲-۳. نسبت عموم و خصوص مطلق

یکی از پرسش‌های اساسی در فلسفهٔ ابن‌سینا چگونگی رابطهٔ ضرورت و دوام است و اینکه آیا می‌توان این رابطه را به‌صورت عموم و خصوص مطلق تحلیل‌کرد یا نه. هرچند ازلحاظِ محتوا تفاوت چشمگیری میان اشارات و اثر جامع او، الشفاء، مشاهده‌نمی‌شود، وی در اشارات با احتیاط بیشتری ضرورت را به دوام مرتبط ساخته‌است. ضرورت به‌عنوان مفهومی زیربنایی در تعریف امکان و امتناعْ نقشی محوری در نظام موجّهات ابن‌سینا ایفامی‌کند (Hodges, 2016, p.224)؛ بااین‌حال، وی از تعریف ضرورت به‌عنوان «عدم‌امکان» اجتناب‌کرده تا از تعریف دوری پرهیزکند. در تحلیل رابطهٔ ضرورت و دوام می‌توان چهار حالت را درنظرگرفت:

- امور دائمی و ضروری؛
- امور دائمی و غیرضروری؛
- امور غیردائمی و ضروری؛
- امور غیردائمی و غیرضروری.

این تقسیم‌بندی نشان‌دهندهٔ پیچیدگی رابطهٔ ضرورت و دوام است؛ بااین‌حال، ابن‌سینا (۱٤۰۳ق) در اشارات می‌فرماید: «وَالضّرورَةُ أَخَصُّ مِنْ الدّوَامِ لِأَنّ كلّ ضَروری دائِمٌ مَا دَامَتْ الضّرورَةُ حاصِلَةً» (ج ۱، ص. ۱٤٥)؛ اما این ادعا با فرض وجود امور ضروری غیردائمی، مانند ضرورت وقتیه یا منتشره که به‌نظر فاقد دوام‌اند، چالش‌برانگیز می‌شود. این تناقض ظاهریْ پرسش‌هایی را دربارهٔ سازگاری این بخش از دیدگاه ابن‌سینا مطرح‌می‌کند. برای پاسخ به این پرسش‌ها لازم است تحلیلی جامع

نشان‌می‌دهد که ضرورت نزد فخر رازی به وجود اشیاء مربوط است، نه صرفاً به گزاره‌ها. وی استدلال‌می‌کند که برخی موجوداتْ نظیر عقول، نفوس و افلاک اگرچه در مصداق خاصّ خود دائمی‌الوجودند، واجب‌الوجود بالذات نیستند: «ثابت‌شده‌است که نوع هریک از عقول و نفوس و افلاک در شخص معیّن خودْ دائمی‌الوجوند و برای ذات خود واجب‌الوجود نیستند.» (فخر رازی، ۱۳۸٤، ج ۱، ص. ۱۸۷). این تمایزْ ضرورت را به‌عنوان مفهومی وجودشناختی تبیین‌می‌کند که از دوام متمایز است.

از رابطهٔ ضرورت و دوام در نظام فلسفی ابن‌سینا انجام‌شود. در بخش نهاییِ این مطالعه با بررسی دقیق‌تر شواهد متنی و مفهومی، به ارزیابی این رابطه و ارائهٔ پاسخ پیشنهادی می‌پردازیم.

۳. تحلیل و ارزیابی

۳-۱. تمایز *الشفاء* با *اشارات و تنبیهات*

ابن‌سینا در بخش العبارة از الشفا ضرورت را براساس دوام تعریف‌می‌کند؛ بااین‌حال در کتاب القیاسْ ضرورت را فراتر از دوام صرف دانسته و میان آن‌ها تمایز قائل شده‌است: «دائم می‌تواند غیرضروری باشد، و ضروری آن است که به‌اقتضای طبیعتش سزاوار دوام می‌شود.» (ابن‌سینا، ۱٤۰۵ق. ب، ص. ٤۸). این بیان نشان‌دهندهٔ تأکید ابن‌سینا بر دوام غیرتصادفی در مفهوم ضرورت است. وی در اشارات و تنبیهات دوام را به‌عنوان مقوله‌ای مستقلّ از ضرورت درنظرگرفته‌است (ابن‌سینا، ۱٤۰۳ق، ج۱، ص. ۱٤۵). گرچه شارحان بعدی این رویکرد را نشانهٔ فاصله‌گیری ابن‌سینا از تفسیر صرفاً زمانی و تأکید بر رابطهٔ ذاتی میان موضوع و محمول می‌دانند، تحلیل محتوای آثار او ازجمله الشفا، النجاة و منطق المشرقیین نشان‌می‌دهد که ابن‌سینا تعریف صریحی از ضرورت ارائه‌نکرده‌است (ابن‌سینا، ۱٤۰۵ق. ج، صص. ۷۰–٦۸؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۹، صص. ۱۳۳–٤۳). وی ضرورت را حالتی غیرتصادفی از دوام توصیف‌می‌کند که به رابطه‌ای ذاتی و لزومی وابسته است؛ بنابراین پایبندی به متون ابن‌سینا ما را به پذیرش توصیف زمانی ضرورت، به‌جای تعریف صریح آن، سوق‌می‌دهد.

ابن‌سینا در الشفاء ضرورت را هفت قسم کرده‌است؛ اما در اشارات و تنبیهات تنها شش قسم را ذکرکرده و ضرورت وصفی (قسم چهارم) را حذف‌نموده‌است. وی در شفامی‌نویسد: «هر آنچه متحرک است، بالضرورت جسم است.»؛ به‌این‌معنا که حتی درصورتِ توقف حرکت، مادامی که ذات موضوع موجود است، جسم بودن آن ضروری است (ابن‌سینا، ۱٤۰۵ق. الف، ص. ۳۲). این نوع ضرورتْ مبتنی‌بر قابلیت وصف است؛ برخلاف ضرورت مشروط‌به وصف که به تحقق فعلی وصف وابسته است. ذکرنکردن ضرورت وصفی در اشارات می‌تواند به دلایل زیر باشد:

۱) تأکید بیشتر بر انواع ضرورت دوم و سوم به‌دلیل کاربرد گسترده‌تر آن‌ها؛ ۲) تفاوت در چارچوب‌های فلسفی و کاهش تأکید بر ضرورت مبتنی بر قابلیت؛ یا ۳) امکان قرارگرفتن ضرورت وصفی (قسم چهارم) ذیل ضرورت مشروط‌به وجودِ ذاتِ موضوع (قسم دوم). هر دو نوع ضرورت به وجود ذات موضوع وابسته‌اند؛ در ضرورت وصفیْ قابلیت وصف (مانند جسم بودن متحرک) به وجود ذات موضوع وابسته است؛ مشابه ضرورت قسم دوم که محمولْ مستقیماً به ذات موضوع وابسته است. این هم‌پوشانیِ احتمالی می‌تواند دلیلی برای حذف قسم چهارم در اشارات باشد.

۳-۲. دیدگاه‌های معاصر

خالد الرویهب، ویلفرد هاجز، پل تام، شاطی و نیکلاس رشر و... هریک تحلیلی متفاوت از ضرورت نزد ابن‌سینا ارائه‌داده‌اند. الرویهب بر جنبهٔ نحوی و شرطی ضرورت تمرکز دارد و کمتر به تمایز دوام و ضرورت می‌پردازد؛ درحالی‌که هاجز و تام این تمایز را محوری می‌دانند. نویسندهٔ کتاب «منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحدیث» مدعی‌ست که منطق‌دانان مسلمان تفسیر جهات به «لزوم منطقی» را نپذیرفته‌اند و تفسیر زمانی را ارائه‌داده‌اند. فاخوری به فقراتی از بصائر نصیریه و اشارات اشاره دارد و به خواجه نصیر و ابن‌رشد و اتباعشان نسبت‌داده‌است که مفهوم «وجوب» را به «دوام در همهٔ زمان‌ها» فروکاسته‌اند. برخلاف دیدگاه‌های مذکور، برخی دیگر از پژوهشگرانْ تفسیر صرفاً زمانی از ضرورت در آثار ابن‌سینا را کافی نمی‌دانند (فاخوری، ۱۹۸۰، ص. ۱٤۸).

نیکلاس رشر[۱] (1967) با استناد به دیدگاه ابن‌سینا، گزاره‌های موجه را ازطریقِ ترکیبی از

جهت (کیفیت موجّهه) و قید زمانی (دوام) تحلیل‌می‌کند. این رویکردْ مفهوم ضرورت را در چارچوبی زمانی ـ جهتی قرارمی‌دهد و بر ارتباط میان دوام و ویژگی‌های ذاتی قضایای ضروری تأکید دارد. رشر در مطالعات خود (p.5) فرمول‌بندی زیر را برای تحلیل قضایای بسیط پیشنهاد کرده‌است:

ضرورت ذاتی $(\forall t)[Tt(E![A]) \supset Nt(B)]$ 7

۱. Rescher

ضرورت وصفی	$(\forall t)[Tt(C\ [A]) \supset Nt(B)]$	8
دائمهٔ مطلقه	$(\forall t)[Tt(E![A]) \supset Tt\ (B)]$	9
دائمهٔ وصفیه (عرفیهٔ عامه)	$(\forall t)[Tt(C\ [A]) \supset Tt\ (B)]$	10

معانی نمادهای به‌کاررفته در صورت‌بندی:

C[A]	[A]	E![A]	∀t	t	N	T
موضوع واجد شرط C باشد	ذاتِ موضوع	ذات موضوع موجود است.	دوام	متغیر زمانی	ضرورتاً صادق بودن	صادق بودن

نیکلاس رشر در فرمول شمارهٔ ۷ ضرورت را به شرط «دوام وجود ذات» وابسته می‌سازد تا مفهوم ضرورت ذاتی را بدون تقلیل به مفاهیم دیگر صورت‌بندی‌کند؛ بااین‌حال تأکید بیش‌ازحدّ رشر بر سور زمانی و عدم‌تبیین دقیق‌تر مفهوم ضرورت، دربارهٔ جامعیت این صورت‌بندی در بازنمایی دیدگاه ابن‌سینا پرسش‌هایی ایجادمی‌کند.

فرمول شمارهٔ (۷) بیان‌می‌کند اگر ذات موضوع (A) در زمان (t) موجود باشد، محمول (B) ضرورتاً صادق است؛ بااین‌حال این پرسش مطرح‌می‌شود که آیا استفاده از سور زمانی در تعریف ضرورت ذاتیْ ضروری است؟ برای مثال اگر سور زمانی حذف شود، تعریف به‌صورت زیر خواهدبود:

$$(E![A]) \supset N(B)$$

گرچه این صورت‌بندی ساده‌تر به‌نظرمی‌رسد، ممکن است فقدان سور زمانی به ابهام ضرورت ذاتی منجر شود. در این صورت‌بندیْ سور زمانی با تضمین رابطهٔ شرطیِ همیشگی بین وجود ذات موضوع و صدق محمول، به دقت مفهومی می‌افزاید و ضرورت ذاتی را از حالات غیرضروری متمایز می‌کند. باوجوداین تمامی این فرمول‌ها با کاستی دیگری مواجه‌اند: این فرمول‌ها به‌صراحت نشان‌نمی‌دهند که محمول به‌صورت ضروری به موضوع تعلق دارد. به بیان دقیق‌ترْ این فرمول‌ها صرفاً بیانگر این هستند که درصورتِ وجود موضوعی خاص، محمول مرتبط نیز به‌ضرورت تحقق می‌یابد؛ بااین‌حال هیچ

نشانه‌ای در این فرمول‌ها وجود ندارد که مشخص‌کند آیا این محمول حقیقتاً به همان موضوع تعلق دارد یا خیر.

آنچه در این فرمول‌ها بیان شده، صرفاً این است که در یک بازهٔ زمانی مشخص، موضوعی وجود دارد و در همان بازه صفتی محقق می‌شود. پرسش بنیادین این است که آیا این صفت واقعاً برای همان موضوع در آن بازهٔ زمانی تحقق یافته‌است یا به موضوع دیگری تعلق دارد. در منطق محمولاتْ در جملاتی که با استفاده از سورهای شیئی بیان‌می‌شوند، متغیر مرتبط ازطریقِ عقدالوضع و عقدالحملْ وحدت مصداق میان موضوع و محمول را تضمین‌می‌کند؛ اما در اینجا متغیر زمان صرفاً هم‌زمانی وجود موضوع و محمول را نشان‌می‌دهد؛ به‌این‌معنا که موضوع و محمول ازلحاظِ زمانی همخوانی دارند؛ بااین‌حال این فرمول‌ها هیچ‌گونه تضمینی ارائه‌نمی‌دهند که محمول موردنظر دقیقاً به همان موضوع تعلق داشته‌باشد و این نکته در ساختار فرمول‌ها جایگاهی ندارد. گرچه در صورت‌بندی های بعدی (۱٤–۱۹) این نقص برطرف می‌شود.[۱]

رشر در تحلیل رابطهٔ ضرورت و دوام نزد ابن‌سینا، این ارتباط را با تأکید بر شرط «مادام وجود الذات» این‌چنین صورت‌بندی‌می‌کند:

$$11\text{-}\ (\forall t)[Tt(E![A]) \supset Nt(B)] \rightarrow (\forall t)[Tt(E![A]) \supset Tt\ (B)]$$

این فرمول (شمارهٔ ۱۱) نشان‌دهندهٔ پیوند میان ضرورت و دوام زمانی است؛ بااین‌حال می‌توان این رابطه را بدون استفاده از سور زمانی به‌صورت زیر بازنویسی‌کرد:

$$12\text{-}\ [(E![A]) \supset N(B)] \rightarrow (\forall t)[Tt(E![A]) \supset Tt\ (B)]$$

این صورت‌بندی (شمارهٔ ۱۲) با حذف سور زمانی در بخش نخست، ضرورت ذاتی را به‌گونه‌ای تبیین‌می‌کند که نیازی به استفاده از سور زمانی در کنار جهت نیست و بر ذات موضوع تمرکز بیشتری دارد. این رویکرد می‌تواند تبیین دقیق‌تری از ضرورت ذاتی در منطق ابن‌سینا ارائه‌دهد؛ زیرا تمایز بین جهت سور و جهت حمل را با وضوح بیشتری نشان‌می‌دهد و چالش‌های کمتری در تحلیل ضرورت ایجادمی‌کند؛ برای مثال اگر ضرورت به ضرورت حمل

---

۱. این نقد توسط داور مقاله مطرح‌شده‌است.

تعبیر شود، می‌توان آن را به‌صورت زیر بیان‌کرد:

$$13\text{- } N\,[(E![A]) \supset (B)] \rightarrow (\forall t)[Tt(E![A]) \supset Tt\,(B)]$$

عدم‌تطابق میان فرمول‌های ضرورت ذاتی و دوام ذاتی، یکی دیگر از چالش‌های صورت‌بندی رشر است. در ضرورت ذاتیْ نماد $Nt(B)$ به صدق ضروری محمول اشاره دارد؛ اما سور زمانی $(\forall t)$ که دامنه‌اش کلّ گزارهٔ شرطی را دربرمی‌گیرد، صرفاً به دائمی بودن رابطهٔ موضوع و محمول دلالت‌می‌کند. این پرسش مطرح می‌شود که چرا برای دوام محمول به‌صورت جداگانه نمادی به‌کارنرفته‌است؟ اگر ضرورت و دوام هر دو به جهت سور و حمل مربوط باشند، تمایز میان آن‌ها به‌عنوان جهت محمول (در ضرورت) و جهت حمل (در دوام) چگونه توجیه می‌شود؟

نیکلاس رشر (2006) در مقاله‌ای که سال‌ها پس از انتشار «موجّهات‌زمانی در منطق عربی» (۱۹۶۷)، صورت‌بندی جدیدی از موجّهات ابن‌سینا ارائه‌می‌دهد (p.71). به‌نظر لطف‌الله نبوی (۱۳۸۱) این صورت‌بندی نسبت‌به نسخهٔ اولیه از دقت بیشتری برخوردار است (صص. ۱۳۰–۱۲۹):

ضرورت ذاتی	$(\forall x)\ [(\exists t)\ Rt\ Ax \supset (\forall t)\Box Rt\ Bx)]$[1]	14
ضرورت وصفی	$(\forall x)\ [(\exists t)\ Rt\ Ax \supset (\forall t)\Box Rt\ (Ex \supset Bx)]$[2]	15
دوام ذاتی (دائمهٔ مطلقه)	$(\forall x)\ [(\exists t)\ Rt\ Ax \supset (\forall t) Rt\ Bx]$	16
دوام وصفی (عرفیهٔ عامه)	$(\forall x)\ [(\exists t)\ Rt\ Ax \supset (\forall t) Rt\ (Ax \supset Bx)]$	17
ضرورت وقتیه (وقتیهٔ مطلقه)	$(\forall x)\ [(\exists t)\ Rt\ Ax \supset \Box R_T\ Bx]$	18
ضرورت منتشره	$(\forall x)\ [(\exists t)\ Rt\ Ax \supset \Box R_S\ Bx]$	19

معنای نمادهای به‌کاررفته در صورت‌بندی موجّهات بسیط:

---

۱. فرمول در کتاب منطق سینوی به روایت رشر به‌صورت زیر ثبت‌شده‌بود که نادرست است با توجه به مراجعه به مقالهٔ رشر اصلاح‌شد.

$(\forall x)\ [(\exists t)\ Rt\ Ax \supset (\forall t)\Box Rt\ (Ax \supset Bx)]$

۲. در مقالهٔ رشر Ex به‌معنای تحقق ذات موضوع است (Rescher, 2006, p. 71).

∃t	∀t	S	T	Rt
تحقق در زمان فعلیت	دوام	ثابت زمانی به‌معنای: در وقت غیرمعین	ثابت زمانی به‌معنای: در وقت معین	تحقق در زمان t

صورت‌بندی جدید نیکلاس رشر در مقایسه با صورت‌بندی پیشین وی در سال ۱۹٦۷ تفاوت‌های قابل‌توجهی دارد. یکی از برجسته‌ترینِ این تفاوت‌ها معرفی عملگر (Rt) است که رشر آن را «عملگر تحقق در زمان (t)» نامیده‌است؛ گرچه نقش و کارکرد دقیق این عملگر در چارچوب تحلیلی وی چندان روشن نیست. به‌نظرمی‌رسد که عملگر (Rt) در قالب یک محمول دوموضعی مانند (Axt)، با استفاده از سور جزئی قابل‌بیان باشد: «زمانی مانند (t) وجود دارد که (x) در آن زمان دارای ویژگی (A) است». افزودن (Rt) نه‌تنها به دقت تحلیلیِ صورت‌بندی نمی‌افزاید، بلکه با افزودن لایه‌ای از پیچیدگی، ممکن است وضوح آن را کاهش‌دهد. درمقابلْ صورت‌بندی رشر (۱۹۷٤) در مقالهٔ «نظریهٔ قیاس‌های موجّههٔ منطقیون مسلمان در قرون وسطی» ازلحاظِ ایجاز و وضوحْ مؤثرتر به‌نظرمی‌رسد. در این اثرْ رشر با بهره‌گیری از آرای ابن‌سینا و با تأکید بر آثار کاتبی قزوینی و شیروانی، چارچوبی تحلیلی ارائه‌می‌دهد. به‌زعم رشر رسالهٔ شمسیه کاملاً از ساختار و محتوای اشارات و تنبیهات ابن‌سینا پیروی‌می‌کند (Rescher, 1974). کاتبی قزوینی در تبیین قضایای موجهٔ بسیط، با ترکیب دو نوع جهت و قید زمانیْ چارچوبی منسجم برای تحلیل این قضایا پیشنهاد می‌دهد. این رویکردْ امکان بررسی دقیق‌تر و نظام‌مندتر قضایای موجه را در مقایسه با صورت‌بندی‌های پیچیده‌تر فراهم‌می‌آورد و ازاین‌رو، برای تحلیل‌های منطقی معاصر نیز کاربردپذیر است:

الف) یک جهت از جهات چهارگانهٔ ضرورت □ ، دوام ∀، امکان ◊، فعلیت ∃

ب) قیود زمانی:

(∃) تا زمانی که موضوع وجود دارد، یعنی در طی زمان وجود موضوع.

(T) زمانی که موضوع در وقت معین و خاصّی وجود دارد.

(S) زمانی که موضوع در وقت نامعین ونامشخص وجود دارد.

صورت‌بندی رشر با توجه به نمادهای پیشنهادشده عبارت‌اند از[۱] (Rescher, 1974):

ضرورت ذاتی	$(\forall x)[\exists Ax \supset \forall \Box Bx]$	20
ضرورت وصفی	$(\forall x)[\exists Ax \supset \forall \Box (Ax \supset Bx)]$	21
ضرورت وقتی	$(\forall x)[\exists Ax \supset \Box TBx]$	22
ضرورت منتشره	$(\forall x)[\exists Ax \supset \Box SBx]$	23
دائمه (مطلقه)	$(\forall x)[\exists Ax \supset \forall Bx]$	24
دائمهٔ وصفیه (عرفیهٔ عامه)	$(\forall x)[\exists Ax \supset \forall (Ax \supset Bx)]$	25

شاطی (2014) در مقالهٔ «امکان و ضرورت ازنظرِ ابن‌سینا» و پل تام نیز در «ضرورت در نزد ابن‌سینا و سنت عربی» ضرورت را به‌معنای دوام می‌دانند (Hodges, 2010, pp.11-12; Thom, 2016, p.95). آلن بک (1992) در مقالهٔ «تعبیر ابن‌سینا از جهات»[۲] توضیح‌می‌دهد ابن‌سینا مانند ارسطو «ضرورت» را با «همیشه»، «ممتنع» را با «هرگز»، و «ممکن» را با «گاهی این‌گونه، گاهی نه» مرتبط‌می‌کند، اما نمی‌پذیرد ابن‌سینا همیشه جهات را با فروکاستن به زمان تعریف‌کرده‌باشد (Bäck, 1992, p.217). ویلفرد هاجز نیز با توجه به متن شفا ضرورت را به معنای دوام می‌داند. او تعبیر ابن‌سینا از گزاره‌های ضروری را این‌گونه توضیح‌می‌دهد: گزاره‌هایی که در آن‌ها رابطهٔ محمول و موضوع دائمی است (Hodges, 2023). هاجز و به‌تبع وی پل تام دو فرمول زیر را که نوعی «معناشناسی دوبعدی» از ضرورت ذاتی و وصفی است ارائه‌داده‌اند (Thom, 2016, p.97; Hodges & Johnston, 2017, p.1039). این فرمول‌ها شامل عملگرهایی برای افراد و زمان است. (Bxt) به این معنی است که شخص x در زمان t دارای ویژگی B است. سور وجودی به‌صورت (E!xt) تعبیر شده‌است؛ یعنی x در زمان t وجود دارد. دراین‌صورت گزارهٔ «هر B ضرورتاً A است.» مشروط به وجود ذات B صادق

---

۱. علامت ∀ در تالی سور کلی نیست؛ بلکه نشان‌دهندهٔ جهت دوام است.

۲. Avicenna's Conception of the Modalities

است، اگر و تنها اگر:

26- $[\exists x \exists \tau B x \tau \wedge \forall x[\exists \tau B x \tau \supset \forall \tau(E! x\tau \supset A x \tau)]$

و گزارهٔ «هر B ضرورتاً A است.» مشروط به وجود وصف B صادق است، اگر و تنها اگر:

27 - $[\exists x \exists \tau B x \tau \wedge \forall x[\exists \tau B x \tau \supset \forall \tau(B x \tau \supset A x \tau)]$

پل تام به چرخش نگاه ابن‌سینا به ضرورت در کتاب اشارات واقف است. او بیان‌می‌کند: «ابن‌سینا در اثر بعدی‌اش، اشارات و تنبیهات، دوام را با ضرورت یکی ندانسته‌است و برخی از اظهاراتش به‌صراحتْ این دو مفهوم را از هم متمایز می‌کند. در این اثرْ ابن‌سینا شرایط صدق جداگانه‌ای برای قضایای ضرورت و دوام ارائه‌می‌دهد.». (Thom, Cresswell, Mares & Rini, 2016, p.97). پل تام کتاب «اشارات و تنبیهات» را به‌عنوان متن اصلی خود درنظرمی گیرد و با تمایز میان ضرورت جمله و ضرورت محمول، دو فرمول زیر را برای قضیهٔ کلی

ضروری پیشنهادمی‌دهد:

در ضرورت ذاتیْ «هر B ضرورتاً A است.» صادق است، اگر و تنها اگر:

28- $L\forall x(Bx \rightarrow A_L x)$

در ضرورت وصفی «هر B ضرورتاً A است» صادق است اگر و تنها اگر:

29- $L\forall x(Bx \rightarrow Ax)$

$L(Bx \rightarrow Ax)$ یعنی ضروری است که اگر Bx است، آنگاه Ax باشد. $B_L x$ به این معناست که x ضرورتاً B است (Thom, 2016, p.99).

۳-۳. اصلاح فرمول

براساس تحلیل‌های انجام‌شده ابن‌سینا در اکثر آثار خود، به‌ویژه در الشفا، به تفسیری زمانی از مفهوم ضرورت پایبند است؛ بااین‌حال وی در اشارات و تنبیهات تعریف صریحی از ضرورت ارائه‌نمی‌دهد؛ اما توضیحات او دربارهٔ دیگر جهاتْ نشان‌دهندهٔ این است که ضرورت مبنای تعریف سایر جهات منطقی قرارمی‌گیرد. ابن‌سینا (بی‌تا) در عبارتی از الهیات شفا، به بداهت مفهوم ضرورت اشاره‌می‌کند و می‌نویسد: «بی‌تردید مفاهیم موجود، شیء و ضروری به‌گونه‌ای ابتدایی و بی‌واسطه در ذهن نقش‌می‌بندند، بدون اینکه نیاز باشد این مفاهیم ازطریقِ مفاهیمی

آشنا و روشن‌تر به‌دست‌آیند.» (ج ۱، ص. ۱۲٦). این بیان نشان‌می‌دهد ضرورت به‌عنوان مفهومی بدیهی، به‌صورت اولیه در ذهن نقش‌می‌بندد و نیازی به تعریف ازطریقِ مفاهیم دیگر ندارد؛ بااین‌حال ابن‌سینا اذعان دارد که می‌توان از مفاهیم دیگر برای ارائهٔ تصویری روشن‌تر از ضرورت بهره‌برد؛ بنابراین آنچه در الشفا ارائه‌شده، نه تعریف دقیق ضرورت، بلکه تلاشی برای تبیین واضح‌تر این مفهوم است. با توجه به این دیدگاه فرمول پیشنهادی هاجز (2014, p.157) برای تعریف ضرورت نیازمند بازنگری است؛ زیرا در آن صورت‌بندیْ ضرورت به‌صورت مطلق به دوام (تداوم زمانی) فروکاسته‌شده‌است.

یافته‌های پژوهش حاضر نشان‌می‌دهد نمی‌توان ضرورت را کاملاً با دوام یکی دانست و آن را با عملگر دوطرفهٔ «اگر و تنها اگر» تعریف‌کرد. درواقع ابن‌سینا در الشفا و اشارات به رابطه‌ای یک‌طرفه میان ضرورت و دوام اشاره دارد؛ براین‌اساس هر آنچه ضروری است، دائمی است؛ اما عکس آن لزوماً صادق نیست؛ یعنی هر آنچه دائمی است، الزاماً ضروری نیست. پیشنهاد پژوهش حاضر این است که برای تبیین معنای ضرورت نه به‌عنوان تعریف صریح، بلکه به‌عنوان یک مفهوم متبادر به ذهن می‌توان از رابطهٔ تلازم یک‌طرفه میان ضرورت و دوام، هم‌راستا با رویکرد ابن‌سینا استفاده‌کرد. در این چارچوب برای تحلیل گزاره‌ای مانند «هر B ضرورتاً A است.» باید فرمول هاجز به‌گونه‌ای اصلاح‌شود که به‌جای رابطهٔ دوطرفهٔ «اگر و تنها اگر»، رابطه‌ای یک‌طرفه را بازتاب‌دهد. این اصلاحْ همخوانی بیشتری با دیدگاه ابن‌سینا دارد و چارچوبی منسجم برای تحلیل قضایای موجّه ارائه‌می‌دهد:

در فرمول شمارهٔ ۳۰ (پایین این بند) از رابطهٔ تلازم یک‌طرفه با نماد (→) استفاده‌شده‌است که در مقدّم، گزارهٔ ضروریِ «هر B ضرورتاً A است.» قرار دارد و تالی، همان معناشناسی دوبعدی هاجز است. این فرمول شامل عملگرهایی برای افراد، زمان و ضرورت است، بدون اینکه ضرورت به چیز دیگری فروکاسته‌شود. اگر مقدّم محقق شود ـ یعنی قضیه‌ای دارای ضرورت ذاتی باشد، مثلاً «هر انسانی ضرورتاً حیوان است» ـ آنگاه تحلیل زمانی زیر برقرار خواهدبود:

$$30-\forall x(Bx \supset\Box Ax)\rightarrow[\exists x\exists\tau Bx\tau\wedge\forall x\left[\exists\tau Bx\tau\supset\forall\tau\left(E!x\tau\supset Ax\tau\right)\right]$$

در هر زمانی که ذات موضوع محقق باشد، آنگاه محمول نیز برای آن محقق خواهدبود. علاوه‌بر

$$31-\forall x[Bx\supset(Cx\supset\Box Ax)]\rightarrow[\exists x\exists\tau Bx\tau\wedge\forall x\left[\exists\tau Bx\tau\supset\forall\tau\left(Cx\tau\supset Ax\tau\right)\right]$$

اینکه پیش‌فرض وجودی نیز به آن اضافه‌شده‌است.

اگر ضرورتْ ضرورتی وصفی باشد، تحلیل فرمول آن به‌این‌صورت خواهدبود:

در فرمول شمارهٔ ۳۱ مقدّم شامل عبارت ضرورت وصفی است و از نماد ضرورت استفاده‌شده و به چیزی فروکاسته‌نشده‌است؛ برای مثال مطابق این صورت‌بندی، در گزارهٔ «هر نویسنده هنگام نوشتن ضرورتاً دست‌هایش حرکت‌می‌کند.»، B نویسنده، C وصف نوشتن و A محمول، یعنی حرکت دست‌هاست.

ابن‌سینا در بررسی ضرورتْ مفهوم زمان را با جهت در قضایای موجّههٔ مرکب ترکیب‌می‌کند؛ بااین‌حال تعریف و صورت‌بندی رشر از قضایای موجّههٔ بسیطه، مانند ضروری ذاتی و وصفی، پیچیدگی غیرضروری ایجادمی‌کند. فلاحی (۱۳۹۲) نیز در کتاب خود با ساده‌سازی فرمول رشر فرمول های زیر را پیشنهاد داده‌است (ص. ۲۳۳) که باز هم دارای همین پیچیدگی است:

32 (E!xt ⊃ Hxt)] ضروریهٔ ذاتیه

∀x[Ax⊃∀t□

33 ∀x[Fx⊃∀t □(Fxt ⊃ Bxt)] ضروریهٔ وصفیه

در توضیح این پیچیدگی باید گفت جایگاه سور و جهت در قضایای موجّهه محلّ بحث و مناقشه بوده‌است و این مشکل در چارچوب کلیِ جهت نزد ابن‌سینا نیز دیده‌می‌شود؛ برای مثال فلاحی سه جایگاه ممکن برای جهت در ترکیب با زمان پیشنهادکرده که تحلیل را پیچیده‌تر نموده‌است:

	ضرورت ازلی	ضرورت ذاتی	ضرورت وصفی
جهت روی سور	□∀t Bxt	(E!xt⊃ Bxt) □∀t	□∀t (Axt⊃Bxt)
جهت روی شرطی	∀t □Bxt	∀t□(E!xt⊃ Bxt)	∀t □(Axt⊃Bxt)
جهت درون تالی	∀t □Bxt	(E!xt⊃ □Bxt) ∀t	∀t (Axt⊃□Bxt)

ازطرفی دربارهٔ جایگاه جهت و سور نیز سه حالت قابل‌فرض است. هرکدام از این ضرورت‌ها اگر در گزارهٔ مسوَّر قرارگیرد، مجدداً این پرسش مطرح‌می‌شود که جایگاه جهت نسبت به سور کجاست؟ برای مثال گزارهٔ «بعضی انسان حیوان است.» را می‌توان به دو صورت de re و de dicto تحلیل‌کرد؛ البته صورت de re خود به دو شکل تحلیل‌می‌شود: ضروت پس از سور و ضرورت درون تالی. فلاحی (۱۳۸۹) صورت‌بندی این سه تحلیل را به شکل زیر نشان‌داده‌است (ص. ۹):

DE (پیش از سور) DICTO	DE RE (پس از سور)		DE RE (درون تالی)
□∀x (Ax⊃Bx)	∀x□ (Ax⊃Bx)		∀X (AX⊃□BX)

حال برای مثالْ فرمول فلاحی برای ضرورت وصفی (شمارهٔ ۳۳) را ملاحظه‌کنید که افزودن دوام به جهت ضرورت در کنار سور، سبب چه تعبیرهای متفاوتی خواهدشد. پیشنهاد فلاحی در ترکیب جهت (مثلاً ضرورت)، زمان و سور در حالت‌های زیر قابل‌فرض است:

33-1 □∀x [Fx⊃∀t (Fx⊃Bxt)] De dicto (پیش از سور)

33-2 ∀x□ [Fx⊃∀t (Fx⊃Bxt)] De re (پس از سور)

33-3	$\forall x\ [Fx\supset \Box\forall t\ (Fx\supset Bxt)]$	(درون تالی) De re / جهت روی سور زمانی
33-4	$\forall x\ [Fx\supset \forall t\ \Box(Fx\supset Bxt)]$	(درون تالی) De re / جهت زمانی روی شرطی
33-5	$\forall x\ [Fx\supset \forall t\ (Fx\supset\Box Bxt)]$	(درون تالی) De re / جهت زمانی درون تالی

اما اقسام به همین موارد محدود نمی‌شود. آنچه تاکنون موردبحث بوده، جایگاه کلی (سور ـ زمان) و ضرورت بوده‌است؛ اما دربارهٔ جایگاه سور ـ زمان نیز این اقسام قابل‌فرض است. حال اگر دوامْ خود به‌عنوان یک جهت در کنار ضرورت به گزاره‌ها واردشود، برای جایگاه دوام و سور نیز اقسامی قابل‌فرض است:

$(\forall t)\ \forall x\ (Fx\supset Bxt)$	De dicto (پیش از سور)
$\forall x(\forall t)\ (Fx\supset Bxt)]$	De re (پس از سور)
$\forall x\ (Fx\supset(\forall t)Bxt)]$	De re جهت روی سور زمانی (درون تالی)

در این صورت با افزودن سور زمانی می‌توان تعبیرهای مختلفی داشت. برای مثال صرفاً برای ردیف اول تعبیرهای فرمول شمارهٔ ۳۳، یعنی فرمول شماره ۱–۳۳ با تفسیر زمانی (پیش از سور De dicto) حالت‌های زیر قابل‌فرض است:

33-1-1	$\forall t\ \Box\forall x\ [Fx\supset (Fx\supset Bxt)]$
33-1-2	$\Box\forall t\ \forall x\ [Fx\supset (Fx\supset Bxt)]$
33-1-3	$\Box\ \forall x\ [Fx\supset\forall t(Fx\supset Bxt)]$

مقصود از ذکر این تعبیرهای متفاوت این است که نشان‌داده‌شود تلفیق عملگر زمان و ضرورت برای تحلیل و صورت‌بندی قضایای ضروریه (بسیطه) نزد ابن‌سینا، سبب پیچیدگی نا لازم و

ازطرفی، ابهام در معنای صریح فرمول‌ها می‌شود؛ لذا همان‌گونه که در صورت‌بندی پیشنهادی ۳۰ و ۳۱ نیز مطرح‌شد، نیازی به تلفیق این دو نیست. علاوه‌بر اینکه صورت‌بندی گویای این نکته است که هر آنچه ضروری است، دائمی است و عملگر زمانی در تالی شرط قرارگرفته‌است.

۳-٤. تحلیلی بر ضرورت وقتیه و منتشره

به‌نظرمی‌رسد ضرورت وقتیه و منتشره ضرورت‌هایی فاقد دوام‌اند؛ درحالی‌که امور ضروریِ غیردائمی نمی‌تواند با دیدگاه ابن‌سینا هماهنگ باشد (ابن‌سینا، ۱٤۰۳ق، ج۱، ص. ۱٤٥). ضرورت وقتیه ضرورت در زمانی خاصّ و معین است؛ اما ضرورت منتشره ضرورتی در زمانی نامعین، منتشر و گسترده در پهنهٔ زمان است. کتاب منطق تطبیقی فرمول زیر را پیشنهادکرده است (فلاحی، ۱۳۹٥، ص. ۳۰۱):

34- $\forall x(Qx \supset \exists t \Box Mxt)$ ضرورت وقتیه: هر قمر گاهی به‌ضروت می‌گیرد.

با توجه به توضیح ابن‌سینا: «ونقول إن القمر یوجد له الکسوف بالضرورة وقت کذا وکذا» در ضروت وقتیه تأکید بر این است که در مواقعی معیّن رابطهٔ ضروری بین موضوع و محمول برقرار است یا محمول ضرورت می‌یابد؛ اما در این صورت‌بندی صرفاً به این اشاره‌شده که گاهی این رابطه ضروری است. علاوه‌براین در نگاه ابن‌سینا هر امر ضروری، دائمی نیز هست؛ پس با جایگزاری دوام به‌جای ضرورتْ تعبیر نادرستی از این صورت‌بندی حاصل می شود:

$\forall x(Qx \supset \exists t(\forall t)Mxt)$ هر قمر گاهی همیشه می‌گیرد!

صورت پیشنهادشده برای ضروریهٔ منتشره عبارت است از (فلاحی، ۱۳۹٥، ص. ۳۰۱):

35-$\forall x(Ax \supset \Box \exists t\ Nxt)$ منتشره: هر انسانی به‌ضروت گاهی نفس‌می‌کشد.

اشکال ضرورت وقتیه در منتشره نیز وجود دارد. اگر در این صورت‌بندی به‌جای ضرورت از دوام استفاده‌شود، جمله‌ای بی‌معنی حاصل می‌شود.

۳-٥. فرمول‌های پیشنهادی برای ضرورت وقتیه و منتشره

برای صورت‌بندی این دو مفهوم از ضرورت، بهتر است از منطق مرتبهٔ دوم استفاده‌شود. در منطق مرتبهٔ دوم سورها نه‌تنها روی اشیاء (متغیرهای فردی)، بلکه روی محمول‌ها، روابط و

حتی توابع نیز اعمال‌می‌شوند؛ بنابراین می‌توانیم سورها را برای محدود کردن یا تعیین اوصاف (محمول‌ها) به‌کاربریم. منطق مرتبهٔ دوم امکان بیان مفاهیم پیچیده‌تری مانند ضرورت منتشره و وقتیه را فراهم‌می‌کند؛ درحالی‌که همان‌گونه که نشان‌داده‌شد، بیان آن در منطق مرتبهٔ اول با دشواری‌هایی روبروست.

منظور از «نفس‌کشیدن» در جملهٔ «هر انسانی به‌ضرورت نفس می‌کشد.» یک ویژگی ضروری برای انسان است؛ اما به این معنا نیست که انسان در هر لحظه درحالِ نفس‌کشیدن باشد؛ بلکه به این معناست که در برخی وضعیت‌ها[۱] یا موقعیت‌ها، انسان ضرورتاً نفس‌می‌کشد. این «وضعیت‌ها» خود به‌عنوان محمول‌هایی درنظرگرفته‌می‌شوند که باید با سور محدود شوند. برای صورت‌بندی این جمله، از ترکیبی از **منطق موجّهات** (برای بیان ضرورت) و **منطق مرتبهٔ دوم** (برای محدود کردن محمول‌های وضعیت) استفاده‌می‌کنیم:

- انسان: متغیر فردی x که در دامنهٔ اشیاء (مثلاً مجموعهٔ انسان‌ها) قرار دارد.
- نفس کشیدن: یک محمول (مثلاً $B(x)$) که بیان‌می‌کند x نفس‌می‌کشد.
- وضعیت: یک محمول مرتبهٔ دوم (مثلاً S) که بیانگر وضعیت یا حالتی است که به‌دلیل آن وضعیت انسان نفس‌می‌کشد.

در منطق مرتبهٔ دوم:

- محمول S به‌عنوان یک ویژگی یا وضعیت متغیر درنظرگرفته‌می‌شود که روی افراد اعمال‌می‌شود.
- سور کلی $\forall S$ نشان‌دهندهٔ هر وضعیت S است.

۱-۵-۳. ضرورت منتشره

با توجه به توضیحاتی که تاکنون داده‌شد، اگر بخواهیم فرمولی ارائه‌دهیم که هم ضرورت را حفظ‌کند و هم ظرافت توضیح (نفس‌کشیدن در وضعیت‌های خاص) را درنظربگیرد، می‌توان فرمول را به‌این‌صورت اصلاح‌کرد:

---

۱. states

36- $\forall x[H(x) \supset \forall S \Box (Sx \supset Nx)]$

این فرمول بیان‌می‌دارد که برای هر فرد x، چنانچه انسان باشد، آنگاه در هر وضعیت S، به‌صورت ضروری، اگر x در آن وضعیت قرار داشته‌باشد، نفس‌می‌کشد. منظور از «وضعیتی که انسان به‌صورت ضروری نفس‌می‌کشد»، هر موقعیت یا شرایطی است که در آن، یک انسان به‌عنوان موجودی زنده ملزم به انجام‌دادن عمل تنفس است. برای تحلیل دقیق این صورت‌بندیْ لازم است تمایز میان فرمول پیشنهادی و فرمول شمارهٔ ۳۵، یعنی $\forall x(Ax \supset \Box \exists t\ Nxt)$، بررسی‌شود. در فرمول شمارهٔ ۳۵ ضرورت قبل از سور آمده‌است و سور جزئی نیز برای اشاره به مفهوم منتشره به‌کاررفته‌است؛ اما در فرمول پیشنهادی اولاً منتشره با سور کلیِ مرتبهٔ دوم نشان‌داده‌شده و جهت ضرورت نیز پس از سور آمده‌است. در فرمول شمارهٔ ۳۵ مشخص نیست چرا اگر ضرورت قبل از سور جزئی بیاید، معنای ضرورت منتشره را می‌دهد؛ درحالی‌که از سور جزئی استفاده‌شده‌است ($\exists t\ Ft$) که به این معنی است که حداقلْ زمانی وجود دارد که در آن زمانْ محمول F برقرار است؛ درحالی‌که در فرمول پیشنهادی S بیانگر وضعیت یا حالتی است که به‌دلیل آن وضعیتْ انسان نفس‌می‌کشد و در هر وضعیتی به این شکل، ضرورتاً انسان نفس‌می‌کشد. فرمول پیشنهادی هنگام فروکاستن ضرورت به دوام نیز معنادار است:

برای هر x اگر انسان باشد، آنگاه برای هر وضعیتی مانند S همیشه اگر x در آن وضعیت باشد، آنگاه x نفس‌می‌کشد.

۳-۵-۲. ضرورت وقتیه

همان‌گونه که اشاره‌شد، «ضرورت وقتیه» به شرایطی اشاره دارد که یک رخداد یا ویژگی (وقوع ماه‌گرفتگی) در یک زمان یا وضعیت خاص به‌صورت اجتناب‌ناپذیر اتفاق‌می‌افتد، به‌شرطی که وضعیت خاصی برقرار باشد. ماه به‌ضرورت در وضعیت خاصی دچار خسوف می‌شود؛ بنابراین مشخص است که این ضرورت در چه شرایطی رخ‌می‌دهد؛ ازاین‌رو تحلیل مطرح‌شده در فرمول شمارهٔ ۳٤ نمی‌تواند درست باشد که «هر قمر گاهی به‌ضرورت می‌گیرد.». علاوه‌براین ضرورت مذکور دارای تداوم است؛ به‌این‌معنا که هرگاه این وضعیت تکرارشود، خسوف نیز دوباره اتفاق خواهدافتاد؛ درنتیجه به‌نظرمی‌رسد در جملهٔ شمارهٔ ۳٤ استفاده از واژه «گاهی» مناسب نیست. به‌جای آن باید شرایط وقوع خسوف به‌صورت

دقیق مشخص‌شود. این ضرورت به یک وضعیت زمانی یا مکانی خاصّ S وابسته است. اگر در موقعیتی معیّن مانند S، این شرایط فراهم شود، خسوف M قطعی است:

$$37-(\forall x)\left[K(x)\supset(\exists S)\,\Box(S(x)\wedge M(x))\ \wedge\ (\forall S)\left(S(x)\supset\Box M(x)\right)\right]$$

معنای صورت‌بندی شمارهٔ ۳۷ این است که برای هر x اگر x ماه باشد، آنگاه وضعیتی مانند S وجود دارد که ضرورتاً اگر x در آن وضعیت باشد، آنگاه برای x خسوف روی‌می‌دهد. مقصود از «وضعیتی مانند S» قرارگرفتن ماه در وضعیتی است که سایهٔ زمین روی آن بیفتد. همچنین فرمول پیشنهادی هنگام فروکاستن ضرورت به دوامْ معنادار است:

وضعیتی مانند S وجود دارد که قرار گرفتن x در آن وضعیت و تحقق ماه گرفتگی ضروری است و هر گاه اگر x در آن وضعیت باشد، آنگاه برای x خسوف روی‌می‌دهد.

نتیجه‌گیری

بررسی آثار ابن‌سینا، به‌ویژه الشفاء و اشارات و تنبیهات، نشان‌می‌دهد که وی در تحلیل مفهوم ضرورت به تفسیری زمانی متعهد است. وی در العبارة ضرورت را به «آنچه دائمی است.» تعریف‌کرده‌است؛ اما در کتاب القیاسْ تمایز ظریفی میان ضرورت و دوام ترسیم‌می‌کند. او ضرورت را به‌عنوان مفهومی بدیهی و مبنای دیگر جهات منطقی درنظرمی‌گیرد و دوام را به‌دلیل امکان اتفاقی بودن آن، متمایز با ضرورت می‌داند. وی در اشارات با احتیاط بیشتری از ارائهٔ تعریف صریح ضرورت پرهیزمی‌کند و دوام را به‌عنوان جهتی مستقل در کنار ضرورت مطرح‌می‌کند؛ درحالی‌که همچنان به تفسیری زمانی از ضرورت ـ همان‌گونه که شارحانی مانند خواجه نصیرالدین طوسی تأییدکرده‌اند ـ توجه دارد.

این پژوهش با نقد صورت‌بندی‌های معاصر ـ به‌ویژه فرمول‌های پیشنهادی نیکلاس رشر، پل تام و ویلفرد هاجز ـ نشان‌داد که این صورت‌بندی‌ها اغلب با پیچیدگی‌های غیرضروری همراه‌اند و با نظام فکری ابن‌سینا همخوانی کامل ندارند؛ برای نمونه فرمول هاجز ضرورت را به دوام فروکاسته و رابطه‌ای دوطرفه میان آن‌ها برقرارکرده‌است، درحالی‌که ابن‌سینا رابطه‌ای یک‌طرفه را درست می‌داند: هر آنچه ضروری است، دائمی است؛ اما چنین نیست که هر دائمی‌ای ضروری است؛ براین‌اساس پژوهش حاضر

پیشنهادمی‌دهد فرمول‌های ضرورت با تأکید بر تلازم یک‌طرفه بازنگری‌شوند تا با چارچوب ابن‌سینا همخوانی بیشتری داشته‌باشند.

منابع

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). النجاة من الغرق في بحر الضلالات. تهران: دانشگاه تهران.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱٤۰۳ق). الاشارات و التنبیهات (خواجه نصیرالدین طوسی، به‌شرح). قم: دفتر نشر الکتاب.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۲). ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات: منطق (جلد دوم) (حسن ملکشاهی، به‌ترجمه و شرح). تهران: انتشارات سروش (نشر اثر اصلی، ۱٤۰۳).

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱٤۰۵ق. الف). الشفاء (المنطق: العبارة) (ابراهیم مدکور، به‌تصدیر و مراجعه) (محمود خضیری، به‌تحقیق). قم: منشورات المکتبة آیة الله العظمی المرعشي النجفي.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱٤۰۵ق. ب). الشفاء (کتاب القیاس) (ابراهیم مدکور بیومی، به‌تصحیح) قم: مکتبة آیة الله العظمی المرعشي النجفي.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱٤۰۵ق. ج). منطق المشرقیین، والقصیدة المزدوجة في المنطق. قم: منشورات مکتبة آیة الله العظمی المرعشي النجفي.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱٤۰۵ق. د). الشفاء (الهیات) (سعید زاید، تصحیح). قم: کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱٤۳۳ ق). الشفاء (المنطق: القیاس). (ابراهیم مدکور، به‌تصدیر و مراجعه) (محمود خضیری، به‌تحقیق).. قم: منشورات ذوي القربی.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (بی‌تا). الشفاء (الإلهیات) (ابراهیم مدکور، به‌تصحیح). قم: مکتبة آیة الله العظمی المرعشي النجفي.

احمدی افرمجانی، علی‌اکبر (۱۳۸۷). نقدی بر تحلیل زمانی قضایای موجّهه. حکمت و فلسفه، ٤(۱۳)، ۷-۲۸.

سعیدی مهر، محمد. (۱۳۸۳). جهت جمله‌ای و جهت شیئی. پژوهشنامهٔ فلسفهٔ دین، ۳ (٤۵)، ۱۲۵-۱٤۸.

صانعی‌دره‌بیدی، منوچهر. (۱۳۸۷). ضرورت و دوام از دیدگاه ابن‌سینا و ارسطو. حکمت سینوی، ۱۲(۳۹)، ٤۹-٦۲.

عظیمی، مهدی. (۱۳۹٤). «تحلیل منطقی گزاره، شرح منطق اشارات» (نهج شوم تا ششم). تهران: مجمع عالی حکمت اسلامی.

عمرانی، میلاد؛ و نباتی، فرشته. (۱۳۹۷). لزوم و ضرورت در تفکر ابن‌سینا. حکمت و فلسفه، ۱٤(٥٤), ۱۲۲-۱٤۸.

فاخوری، عادل (۱۹۸۰). منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحدیث. بیروت: دار الطلیعة للطباعة والنشر.

فارابی. (۱٤۰۸ق). کتاب باری‌أرمینیاس و معناه القول في العبارة (المنطقیات للفارابی) (جلد ۱). قم: کتابخانهٔ عمومی حضرت آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی (ره).

فخر رازی (۱۳۸٤). شرح الاشارات و التنبیهات. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

فلاحی، اسدالله (۱۳۹۷). اصل‌های بوریدان و بارکن در منطق سینوی و ارزیابی صحت استناد آن‌ها به ابن‌سینا. فلسفه و کلام اسلامی، ۲(٥۱)، ۲۷۸-۲٦۱.

فلاحی، اسدالله (۱۳۸۹). گزارهٔ ماهوی نزد ابن‌سینا جهت سور. حکمت سینوی (مشکوة النور)، ۱٤(٤۳)، ٦۰-٦٦.

فلاحی، اسدالله (۱۳۹٥). منطق تطبیقی. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).

فلاحی، اسدالله (۱۳۹۲). منطق خونجی. تهران. مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران.

مقدم، غلامعلی (۱۳۹۸). «منطق سنتی موجّهات، اختلال در ساختار قضیه و انحصارگرایی در جهات». منطق پژوهی، ۱۰(۲)، ۲۷٤-۲٥۹.

موسویان، سید امیرعلی. (۱٤۰۰). «ضرورت واقعیت یا ناموجبیت‌گراییِ مبتنی‌بر رویکرد زمانی ارسطو به موجّهات، براساس فصل نهمِ دربارهٔ عبارت». فلسفه، ۱۹(۳۷)، ۲۱۱-۱۸۹.

نبوی، لطف الله. (۱۳۷۷). نیکلاس رشر و فرمول‌بندی نظریهٔ موجّهات زمانی ابن‌سینا. تهران: نشریهٔ مدرس علوم انسانی، ۹(۲), ۱۸٦-۱۷۳.

نبوی، لطف‌الله (۱۳۷۹). تمایز Dere و Dedicto در منطق سینوی و تصویر آن در معناشناسی کریپکی. نشریه مدرس علوم انسانی، ۱(۱٤)، ۱۵۷–۱۵۰.

نبوی، لطف‌الله (۱۳۸۱). منطق سینوی به روایت نیکولاس رشر. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی (آموزش انقلاب اسلامی).

Aristotle (1831–1870). *Aristotelis Opera* (Vols. 1, 2) (I. Bekker, ed.). Berlin: Georgium Reimerum.

Aristotle (1984). *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation* (Two Vols.) (Jonathan Barnes, ed.). Princeton, New Jersey: Princeton University.

Al-Farabi, A. N. M. (1963). *Al Farabi's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics*. Pennsylvania: University of Pittsburgh Press.

Bäck, A. (1992). Avicenna's Conception of the Modalities. *Vivarium*, 30(2), 217-255.

Chatti, Saloua (2014). Avicenna on Possibility and Necessity. *History and Philosophy of Logic*, 35(4), 332 - 353.

Hodges, Wilfrid. (Producer) (2010). 'Ibn Sına on modes, Ibarah ii.4'. *wilfridhodges.co.uk*. Retrieved from: http://wilfridhodges.co .uk/ arabic07.pdf

Hodges, Wilfrid. (2014). 'Mathematical Background to the Logic of Ibn Sīnā Draft': http://wilfridhodges.co.uk/arabic44.pdf.

Hodges, Wilfrid (2016). Mathematical background to the logic of Ibn Sına. *Notes at http://wilfridhodges. co. uk/(in preparation)*.

Hodges, Wilfrid. (2017). *Avicenna sets up a modal logic with a Kripke semantics*. Stockholm, Sweden. Conference Paper retrieved from: http://wilfridhodges.co.uk/arabic57.pdf

Hodges, Wilfrid (2023). How did Avicenna understand the Barcan formulas?, *Logic Journal of the IGPL*, 31(6), 1170-1191.

Hodges, Wilfrid. & Johnston, S. (2017). Medieval modalities and modern methods: Avicenna and Buridan. *IfCoLog Journal of Logics and their Applications*, 4(4), 1029-1073.

Malink, Marko (2013). *Aristotle's modal syllogistic*, Massachusetts: Harvard University Press.

Rescher, Nicholas (1963). Avicenna on the logic of ``conditional' propositions. *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 4(1), 48-58, doi:10.1305/ndjfl/1093957394

Rescher, Nicholas (1967). *Avicenna as the Source of Al-Qazwīnī Al-Kātibī's Logic of Modality*. In: Temporal Modalities in Arabic Logic. Foundations of Language, vol 2. Springer, Dordrecht https://doi.org/10.1007/978-94-010-3523-1_12

Rescher, Nicholas. (1974). The Theory of Modal Syllogistic in Medieval Arabic Philosophy. Studies in Modality, American Philosophical Quarterly Monograph Series 8, Oxford: Blackwell, 17–56.

Rescher, Nicholas. (2006). Chapter 6: THE ARABIC THEORY OF TEMPORAL MODAL SYLLOGISTIC (Volume 10) Studies in the History of Logic (pp.55-90). Berlin, Boston: De Gruyte

Sorabji, Richard. (1980). Necessity, cause, and blame: Perspectives on aristotle's theory. Chicago: University of Chicago Press.

Stein, Nathanael . (2012). Causal necessity in aristotle. *British Journal for the History of Philosophy*, 20(5), 855-879.

Street, Tony. (2004). Arabic logic. (D. M. Gabbay, J. Woods, & A. Kanamori, Eds.), *Handbook of the history of logic* (pp.1-523): Elsevier.

Thom, Paul. (2008). *Logic and Metaphysics in Avicenna's Modal Syllogistic.* Paper presented at the The Unity of Science in the Arabic Tradition.

Thom, Paul. (2016). Necessity in Avicenna and the Arabic tradition. (M. Cresswell, E. Mares, & A. Rini, Eds.) Logical modalities from Aristotle to Carnap: The story of necessity (pp. 91-112). Cambridge University Press.

Wisnovsky, Robert. (2003). *Necessity and Possibility: Materials from al-Fārābī (Avicenna's Metaphysics in Context)* (In R. Wisnovsky Ed.). (pp.219-226). New York: Cornell University Press.

Biannual Scientific Journal of Avicennian Philosophy
Vol. 29, No. 74/ Fall & Winter 2025

Research Article

The External Debate between Al-Bīrūnī and Avicenna on the Generation and Corruption of the Celestial Spheres: A Methodological Analysis of the Limits of Experience in the Aristotelian Paradigm

Iraj Nikseresht[1] Jalal Abdollahi[2]

Doi:
10.30497/AP.2026.248979.1758

Abstract

Our aim in the following article is to examin one of the questions and responses exchanged between Abū Rayḥān al-Bīrūnī and Avicenna concerning the generation and corruption of the celestial spheres. In this exchange, al-Bīrūnī—motivated by scientific rather than philosophical or theological concerns—challenges the dominant Aristotelian view according to which the heavens and the supralunar realm are exempt from generation and corruption. This debate encompasses both philosophical and cosmological dimensions. The present study focuses specifically on its cosmological aspect, with particular attention to the methodological approaches adopted by the two thinkers. We argue that al-Bīrūnī, drawing on observations of geological changes—such as the transformation of mountains on the Earth's surface—and employing inductive reasoning, seeks to extend a claim established in the sublunary realm to the supralunar realm, thereby challenging certain elements of the Aristotelian framework. In contrast, Avicenna, relying on Aristotelian principles, resists al-Bīrūnī's proposed generalization.

Keywords: Aristotelian paradigm; induction; generalization; corruption of the celestial spheres; supralunar realm; sublunary realm.

1. Associate Professor of History and Philosophy of Science, Institute for the History of Science, University of Tehran, Tehran, Iran. nikseresht@ut.ac.ir
2. (Corresponding Author) Ph.D. Candidate in History and Philosophy of Science, University of Tehran, Tehran, Iran. jalaljalal13721372@gmail.com

دوفصلنامهٔ علمی حکمت سینوی، مقالهٔ پژوهشی، دورهٔ ۲۹، شمارهٔ ۷٤، پاییز و زمستان ۱٤۰٤، صص ۱۲۹-۱٥٤

مناقشهٔ ابوریحان بیرونی و ابن‌سینا دربارهٔ کون و فساد افلاک: تحلیلی روش‌شناختی از مرز تجربه در پارادایم ارسطویی

ایرج نیک‌سرشت[۱]
تاریخ دریافت: ۱٤۰٤/۰٦/۲۷؛ تاریخ پذیرش: ۱٤۰٤/۱۱/۲٦
جلال عبدالهی*[۲]

Doi: 10.30497/ap.2026.248979.1758

چکیده

در مقالهٔ پیش‌رو هدف ما بررسی یکی از پرسش و پاسخ‌هایی است که دربارهٔ کون و فساد افلاک بین ابوریحان بیرونی و ابن‌سینا ردّوبدل شده‌است. در این پرسشْ بیرونی با انگیزه‌هایی علمی (نه فلسفی یا الهیاتی) در این دیدگاه غالب ارسطویی مناقشه می‌کند که مطابق آن، آسمان و عالم فوق‌القمر کون و فساد نمی‌پذیرد. این مناقشه دو جنبه دارد: یکی فلسفی و دیگری کیهان‌شناختی. ما سعی داریم جنبهٔ کیهان‌شناختی آن را تحلیل کنیم. به‌طور خاص روی روش‌شناسی طرفین تمرکز می‌کنیم و نشان می‌دهیم بیرونی با تکیه بر مشاهدهٔ تغییر کوه‌ها در سطح زمین و استفاده از استدلالی استقرایی، سعی در تعمیم مدعایی دربارهٔ عالم تحت‌قمر به عالم فوق‌قمر را دارد تا بدین‌ترتیب برخی از عناصر دیدگاه ارسطویی را به چالش بکشد. درمقابلْ ابن‌سینا سعی دارد با تکیه بر دلایلی ارسطویی با تعمیم مدّنظر بیرونی مخالفت‌کند.

واژگان کلیدی: پارادایم ارسطویی، استقرا، تعمیم، فساد افلاک، عالم فوق‌القمر، عالم تحت‌القمر.

---

۱. دانشیار تاریخ و فلسفه علم، پژوهشکده تاریخ علم دانشگاه تهران، تهران، ایران. nikseresht@ut.ac.ir

۲. (نویسنده مسئول) دانشجوی دکتری تاریخ و فلسفه علم دانشگاه تهران، تهران، ایران.
jalaljalal13721372@gmail.com

مقدمه

مجموعهٔ الأسئلة و الأجوبة شامل مکاتباتی است که در قالب پرسش‌وپاسخ بین ابوریحان بیرونی (٤٤٠-٣٤٢ ه.ق) و ابن‌سینا (٤٢٨-٣٧٠ ه.ق) ردّوبدل شده‌است.[۱] مجموعه شامل دو بخش است: ده پرسشی که به‌عنوان ایراد بر کتاب السماء و العالم ارسطو مطرح‌می‌کند، و هشت پرسش از مسائل علمی و فلسفی که مستقیماً به آثار ارسطو ربط ندارند. ابن‌سینا به تمامی پرسش‌ها پاسخ‌می‌دهد. سپس بیرونی بر برخی از پاسخ‌های ابن‌سینا اعتراض‌هایی واردمی‌کند. در این مقاله یکی از پرسش و پاسخ‌های این مجموعه را بررسی‌می‌کنیم.

در ابتدا سعی‌می‌کنیم دربارهٔ جایگاه بیرونی و به‌خصوص مجموعهٔ *الأسئلة و الأجوبة* در علم دورهٔ اسلامی توضیحاتی ارائه‌دهیم. بدین‌منظور ما از نظریهٔ پارادایم‌های توماس کوهن[۲] (1996) در کتاب ساختار انقلاب‌های علمی استفاده‌می‌کنیم.[۳] در دورهٔ زمانی بیرونی فلسفه و اندیشهٔ ارسطویی به‌عنوان پارادایمی جامع نسبتاً پذیرفته‌شده‌بود. «پارادایم» مجموعه‌ای منجسم از قواعد، مفروضات و روش‌ها است. دانشمند سعی دارد تا با به‌کارگیری پارادایمْ پدیده‌های طبیعی را تبیین‌کند. پارادایم چارچوب فکر، پرسش‌ها و شیوهٔ حلّ مسئله را برای یک جامعهٔ علمی تعیین‌می‌کند و مشخص می‌کند چه چیزهایی «معتبر» اند: پارادایم تعیین‌می‌کند چه مسائلی ارزش بررسی دارند، چه روش‌های تجربی و یا نظری معتبرند، و چه نوع پاسخ‌هایی قابل‌قبول خواهندبود. همچنین پارادایمْ الگوها و نمونه‌های مرجع را فراهم‌می‌آورد که پژوهشگران

---

۱. رساله مربوط‌به *اسئلهٔ و اجوبهٔ* را سید حسین نصر و مهدی محقق (۱۳۵۲) تصحیح و چاپ‌کرده‌اند. ترجمه فارسی این رساله در کتاب *«شرح‌حال نابغه شهیر ایران ابوریحان بیرونی»* آمده است که توسط علی‌اکبر دهخدا نوشته‌شده‌است (دهخدا، ١٣٢٤). تاریخ دقیق این پرسش و پاسخ‌ها مشخص نیست؛ ولی احتمال‌داده‌اند که بعد از سال ۳۹۰ ه.ق بین طرفین مکاتبه‌شده‌است (دهخدا، ١٣٢٤. ص. ح).

۲. Thomas Kuhn

۳. هدف ما از استفاده از نظریه کوهن فقط فهم بهتر موقعیت تاریخی بیرونی است. روایت ما تنها روایات ممکن نیست و می‌توان موقعیت تاریخی را به شیوه‌های دیگر نیز روایت‌کرد. بیرونی در موقعیتی است که سعی در مخالفت با دستگاه فکری جامع و غالب ارسطویی دارد. ازآنجاکه در نظریه پارادایمی کوهن این مخالفت‌ها براساس شدت و اثرگذاری در سه سطح (مرحله) اعوجاج، بحران و انقلاب قرارمی‌گیرند، ما استفاده از این نظریه را مناسب می‌بینیم تا متوجه‌شویم که بیرونی در مخالفت‌های انتقادی‌اش تا کجا پیش‌رفته‌است.

براساس آن‌ها عمل‌کنند. هدف دانشمندْ تطبیق پدیده‌های طبیعی با پارادایم است؛ یعنی دانشمند تلاش دارد تا با استفاده از قواعد و روش‌های تعریف‌شده توسط پارادایم، میزان مطابقت و همخوانی بین طبیعت و پارادایم را افزایش‌دهد (Kuhn, 1996, p.30). کوهن از بروز «اعوجاج» در پارادایم صحبت‌می‌کند: اگر مشاهدهٔ پدیده‌های طبیعی مکرراً با مدعیات (و یا پیش‌بینی‌های) پارادایم در تضاد قراربگیرند و قواعد و الگوهای پارادایم قادر به توضیح آن‌ها نباشند، اعوجاج بروز می‌یابد (Kuhn, 1996, p.52-55). وقتی اعوجاج‌ها حل‌نشده انباشته‌شدند، پارادایم دچار «بحران» می‌شود. در این شرایط اعتماد دانشمندان به پارادایم حاکم کاهش می‌یابد (Kuhn, 1996, p.91-99). بعد از به‌وجودآمدن بحران اگر یک پارادایم «بدیل» ظهورکند، آنگاه پارادایم قبلی در روند «انقلابی» کنار می‌رود و جای خود را به پارادایم جدید می‌دهد (Kuhn, 1996, p.100-111).

در اینکه پارادایم ارسطویی چیست و دارای چه مؤلفه‌هایی، شاید توافق جامعی وجود نداشته‌باشد؛ اما آنچه برای ما مهمّ است، آشنایی با کلیت این پارادایم است. برخی از اجزاء آن عبارت‌اند از: هستی‌شناسی ناظر به ماده و صورت، نظریهٔ چهار علت (مادی، صوری، فاعلی، غایی) و بینش غایت‌مدار/ مراتب‌محور که جهان را به‌صورت سلسله‌مراتبی از سطوح و غایت‌ها می‌بینند. این عناصر هم روش‌شناسی و هم تبیین‌های طبیعی را شکل‌می‌دهند. پارادایم ارسطویی تصویری کیفی و غایت‌شناختی از جهانی ارائه‌می‌دهد که زمین‌مرکز، محدود و سلسله‌مراتبی است و در آن هر چیزی جایگاه و هدفی مشخص دارد که علم به‌دنبال فهم این نظم کیفی است.

در این پارادایمْ قوانین طبیعی به‌طور بنیادین بین فوق‌القمر و تحت‌القمر متفاوت است: منطقهٔ تحت‌القمر (زمین) از چهار عنصر زمینی تشکیل‌شده که تابع کون و فساد، حرکت‌های خطی به‌سوی «مکان طبیعی» اند، و تغییر و ترکیب‌پذیری در آن‌ها حاکم است. فیزیک این منطقه بر مفهوم «مکان طبیعی» استوار است؛ به‌این‌معنا که هر عنصر ذاتاً تمایل دارد به موقعیت طبیعی‌اش در جهان بازگردد. حرکت به دو نوع «طبیعی» (حرکت به‌سوی مکان طبیعی بدون

نیاز به علت خارجی) و «قَسری» (هر حرکت غیرطبیعیِ نیازمند علت خارجی) تقسیم‌می‌شود. این در حالی‌ست که منطقهٔ فوق‌القمر (افلاک و آسمان) از جوهر خاصی به‌نام «اثیر» ساخته‌شده و تابع قوانین خاصّ دیگری است: حرکت دایره‌ای و عدم کون و فساد.[۱]

بیرونی در الأسئلة و الأجوبة با گرایش‌های نسبتاً تجربه‌گرایانه‌اش سعی داشت در برخی از عناصر این پارادایم تشکیک ایجادکند. درمقابلْ ابن‌سینا سعی داشت با تکیه بر مفاهیم موجود در پارادایم ارسطویی به تشکیک‌های ابوریحان پاسخ‌دهد. ابن‌سینا ضمن دفاع از معقولیت عناصرِ به‌چالش‌کشیده‌شده توسط بیرونی، سعی در تثبیت پارادایم ارسطویی داشت؛ برای مثال دربارهٔ موضوع مقالهٔ حاضرْ شاهد تشکیک ابوریحان در بساطت افلاک و عدم کون و فساد آن‌ها هستیم، اما ابن‌سینا با تکیه بر تفکیک قوانین عالم فوق‌قمر از تحت‌قمر، سعی‌می‌کند به آن تشکیک‌ها پاسخ‌دهد.

مطلب مهم میزان پیش‌رَوی بیرونی در مخالفت با پارادایم ارسطویی است. از ادبیات کوهن می‌توانیم سه سطح از مخالفت را از هم تفکیک کنیم: اعوجاج، بحران و انقلاب. به‌نظر ما تشکیک ابوریحان باید ذیل «اعوجاج» قرارگیرد. همان‌طور که توضیح‌خواهیم‌داد، بیرونی استدلالی تجربی ـ استقرایی اقامه‌می‌کند تا باور به بساطت افلاک را به چالش بکشد. این مدعا با پارادایم ارسطویی ناسازگار است؛ بااین‌حال ابن‌سینا سعی‌کرد با تأکید بر برخی باورهای ارسطویی، تشکیک بیرونی را پاسخ دهد. این تشکیک توسط دیگران دنبال نشد و نادیده‌گرفته‌شد؛ لذا نتوانست تبدیل به «بحران» شود؛ یعنی بااینکه بیرونی با تکیه بر تجربه توانست اعوجاجی ایجاد کند، ولی این اعوجاج با بحران‌آفرینی و انقلاب فاصله داشت. این با مدعایات بعضاً گزافی همانند ایجاد پارادایم جدید و انقلاب علمی توسط بیرونی فاصله دارد.

گفتنی است که در تمدن اسلامیْ ابوریحان تنها کسی نبود که با پارادایم ارسطویی مقابله‌کرد؛ بلکه گروه‌های مختلف دیگری نیز وجود داشتند. به‌طور خاص دو گروه بزرگ و شناخته‌شده سعی در مقابله با اندیشه‌های ارسطویی داشتند: متکلمان با انگیزه‌های الهیاتی و فیلسوفان با

---

۱. غیر از کوهن در کتاب *ساختار انقلاب‌های علمیْ* برخی از عناصر اشاره‌شده را آلن چالمرز (۱۳۷۸) نیز به‌عنوان عناصر پارادایم ارسطویی برشمرده است (صص. ۱۱۶–۱۱۵ و ۸۹–۸۶).

انگیزه‌های فلسفی؛ ولی اهمیت ابوریحان بیشتر در این بود که برخلاف دو گروه بالا، با انگیزه‌های تجربه‌گرایانه به‌دنبال زیر سؤال بردن اندیشه‌های ارسطویی بود؛ به‌این‌معنا که در پرسش‌ها و اعتراضاتش (به‌صورت کلی‌تر در شکل‌گیری باورهایش) قصد داشت به طبیعت، تجربه و آزمایش بیشتر توجه کند؛ برخلاف رویکردهای متکلمان و فیلسوفان که به‌ترتیب، به الهیات و عقل بیشتر توجه می‌کنند (سجادی، ۱۳۵۲، صص. ۲٤۰–۲۳۵؛ نصر، ۱۳۹۳، صص. ۱۲۷)؛ لذا پررنگ بودن تجربه و انگیزه‌های تجربه‌گرایانه یکی از ویژگی‌های بارز اندیشهٔ ابوریحان است که مقالهٔ ما نیز در راستای برجسته کردن این ویژگی گام‌برمی‌دارد.

ازاین‌منظر می‌توانیم بیرونی را ذیل گروهی قراردهیم که به‌دور از دغدغه‌های کلامی و فلسفی، به‌دنبال تشکیک در پارادایم ارسطویی است؛ البته می‌توان افراد دیگری را نیز به گروه بیرونی اضافه‌کرد؛ مثلاً ملا علی قوشچی نیز همانند بیرونی (بدون اتکاء صرف بر دلایل صرفاً فلسفی یا کلامی) قصد تشکیک در پارادایم ارسطویی داشت. به‌ویژه قوشچی سعی داشت با حمله به اندیشهٔ بساطت فلک نهم و ریاضیاتی کردن نجوم و توجه به چگونگی و نه چرایی، با برخی از احکام پارادایم ارسطویی مقابله‌کند (نیک‌سرشت و شهریار، ۱۳۹٤؛ شهریار و نیک‌سرشت، ۱٤۰۰)؛ به‌همین‌دلیل شاید سخت نباشد که امثال بیرونی و قوشچی را نیز به‌موازات دو گروه متکلمان و فیلسوفان، به‌تسامح در گروهی به‌نام «دانشمندان» قراردهیم.

تأکیدمی‌کنیم که نه بیرونی و نه قوشچی هیچ‌یک نتوانستند به‌تمامی از پارادایم ارسطویی خارج‌شوند. تلاش آن‌ها صرفاً تشکیک در بخش‌هایی از پارادایم ارسطویی بود؛ برای نمونه هر دو زمین‌مرکزی را به‌عنوان یکی از عناصر پارادایم ارسطویی قبول داشتند. در ادبیات کنونی به این دسته از افراد به‌عنوان یک گروهِ متمایز چندان توجه نشده‌است[۱]؛ ولی هرچه باشد، باید بیرونی را از سردمداران این گروه به‌حساب‌آورد که با ابن‌سینا (یکی از بزرگترین مدافعان

---

۱. پینس (1963) نیز سه گروه از متفکران دوره اسلامی را معرفی کرده است: مشائیان (ابن‌سینا و فارابی)، پیشینی‌انگاران (رازی و ابوالبرکات و فخرالدین رازی) و ریاضی‌دانان (بیرونی، خازنی و ابن هیثم)؛ اما این سه گروه از دید پینس لزوماً متقابل یا متخاصم نیستند، بلکه بیشتر انواع متفاوت درونی در یک سنت بزرگ‌ترند؛ ولی سه گروه موردبحث در مقاله ما با سه انگیزه متفاوت (کلامی، فلسفی و تجربی) به مخالفت با بخش‌هایی از پارادایم ارسطویی می‌پردازند.

پارادایم ارسطویی) هم‌دوره بوده و با وی مناقشات مکتوبی داشته‌است.

هدف ما در این مقاله تمرکز بر یکی از پرسش و پاسخ‌های بیرونی و ابن‌سینا است که در آن به‌صورت خاص این باور ارسطویی به چالش کشیده می‌شود که آسمان و عالمِ فوق‌قمرْ تغییرناپذیر و مبرّا از کون و فساد دانسته می‌شود. ما سعی داریم جنبهٔ کیهان‌شناختی استدلال‌های بیرونی و ابن‌سینا را ازمنظرِ روش‌شناسی تحلیل‌کنیم. ابتدا ترجمه‌ای از مناقشه را می‌آوریم (بخش ۳). سپس با تکیه بر آراء مرتضی مطهری دو جنبهٔ متفاوت فلسفی و کیهان‌شناختی مناقشه را توضیح‌می‌دهیم (بخش ٤)، و در انتها تحلیل خود را از جنبهٔ کیهان‌شناختی با تمرکز بر روش‌شناسی‌های طرفین ارائه‌می‌دهیم.

بیرونی با به‌کارگیری روش استقرایی و تعمیم حکمی تجربی از عالم تحت‌المقر به عالم فوق‌القمر، سعی دارد برخی از احکام جاافتادهٔ پارادایم ارسطویی را به چالش بکشد؛ اما ابن‌سینا براساس مبانی فلسفی و معرفت‌شناسی‌اش با این تعمیم مخالفت‌می‌کند. ازنظرِ ما می‌توان این مناقشه را بر سر مرز تجربه در پارادایم ارسطویی دانست: بیرونی قصد دارد با تکیه بر استقرا مرز تجربه‌های تحت قمر را به آسمان تعمیم‌دهد که با مخالفت فلسفی ابن‌سینا مواجه می‌شود. (بخش ۵). اما ازآنجاکه نقطهٔ ثقل تحلیل ما تجربه و استدلال استقرایی است، لازم است قبل از هر چیزْ اندکی دربارهٔ ابعاد معرفت‌شناختی تجربه و استدلال استقرایی نزد ابن‌سینا و بیرونی صحبت‌کنیم (بخش ۲).

۱. تجربه و استقرا نزد ابن‌سینا و بیرونی

ابتدا باید به استقرا توجه‌کنیم. وجه بارز استدلال‌های استقراییْ تعمیم نمونه‌های مشاهده‌شده به نمونه‌های مشاهده‌نشده است؛ به‌همین‌دلیل نتیجه‌اش یقینی و ضروری نیست. مثال مشهور دراین‌باره قوی سیاه است. اروپاییان گمان‌می‌کردند چون تمامی قوهایی که دیده‌اند سفید است، می‌توانند با تکیه بر استدلال استقرایی گزاره کلی «همهٔ قوها سفیدند» را طرح‌کنند؛ اما بعدها قوی سیاه در استرالیا یافت‌شد که در تضاد با استدلال استقرایی اروپاییان بود و ضروری نبودن استدلال استقرایی را به‌خوبی نمایان ساخت (Hakan, 2022, p.1655). ضروری نبودن استدلال استقراییْ مشکلاتی در معرفت‌شناسی به وجود آورده‌است.

ابن‌سینا (۱۳۷۳) به‌عنوان یک فیلسوف به‌وضوح به دغدغه‌های معرفت‌شناسی‌اش توجه‌کرده‌است. او در کتاب شفا معرفت و علم یقینی را مبتنی‌بر دو رکن اساسی تعریف‌می‌کند: الف) تصدیق اولیه: انتساب محمول به موضوع؛ مثلاً «سقراط فانی است.»؛ ب) تصدیق ثانویه: امتناع سلب محمول از موضوع به‌گونه‌ای که عدمِ این نسبت ذاتاً محال باشد؛ مثلاً «امتناعِ نامیراییِ سقراط (ص. ۱۵). این دوگانه‌سازیْ علم حقیقی را از ظنّ و گمان متمایز می‌سازد؛ چنانچه تنها اگر نسبتِ میان موضوع و محمولْ ضروری و ذاتی (ناشی از ماهیت موضوع) باشد، یقین حاصل می‌شود.

ابن‌سینا (۱۳۷۳) تأکیدمی‌کند که شناختِ علتِ ضروریِ این پیوند، شرط بنیادین یقین است؛ برای نمونه حکم به «فانی بودن انسان» تنها درصورتی یقینی است که ضرورتِ ذاتیِ مرگ در ماهیتِ انسان به‌عنوان «حیوان ناطق» شناخته شود. بدون این ضرورت ذاتی حتی با مشاهدهٔ مکرر موارد جزئی، علم حاصل‌شده در معرض خطا و زوال باقی می‌ماند (صص. ٦۱ و ۷۳). به‌عقیدهٔ او هر معرفتی که فاقد این ضرورت ذاتی باشد، در بهترین حالت «شبه‌یقین» است.

ابن‌سینا استقرا را به دو دلیل مسئله‌دار می‌داند:[۱]

۱) مشکل بنیادین استقرای ناقص (مشاهدهٔ تعدادی جزئیات بدون احاطه بر تمام مصادیق): استقرا صرفاً وجود نسبت محمول به موضوع را در مصادیق مشاهده‌شده نشان‌می‌دهد، اما امتناعِ سلبِ این نسبت را اثبات‌نمی‌کند. به‌عبارت‌دیگر استقرا فاقد «تصدیق ثانویه» است و تنها جنبهٔ «روشن‌کنندگی» دارد نه «اثبات‌کنندگی» (ابن‌سینا، ۱۳۷۳، ص. ۹۹)؛

۲) ممکن است مصادیق مشاهده‌نشده با مصادیق مشاهده‌شده متفاوت باشند؛ مثلا از مشاهدهٔ تعدادی قوی سفید نمی‌توان نتیجه گرفت که تمام قوها یا قوی بعدی (مشاهده‌نشده) نیز سفیدند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۲۳۱).

راه‌حل ابن‌سینا (و برخی مشائیان) تفکیک تجربه از استقرا است: هرچند استقرا نمی‌تواند

---

۱. استقرا خود دو نوع است: «استقرای تام» که در آن تمام مصادیق بررسی می‌شوند و سپس حکم کلی نتیجه‌گیری می‌شود، و «استقرای ناقص» که در آن تنها برخی مصادیق بررسی می‌شوند و براساس آن مصادیق محدودْ نتیجه‌ای درباره تمام مصادیق (ازجمله بررسی نشده‌ها) گرفته می‌شود. در اینجا مراد از استقرا، استقرای ناقص است.

نتیجهٔ یقینی به همراه آورد، می‌توان از تجربه کسب یقین کرد (ابن‌سینا، ۱۳۷۳؛ طوسی، ۱۳٦۷). تجربه صرفاً تعمیم مصادیق مشاهده‌شده به مصادیق مشاهده‌نشده نیست، بلکه قیاسی خفی نیز دربَردارد؛[۱] یعنی راه‌حلّ مسئلهٔ استقرا توجه به تجربه و استفاده از قیاس خفی (استدلال پنهان) است:

۱. مشاهدهٔ تکرار یک پدیده (مثلاً: سَقَمونیا در اکثر موارد مُسهل صفرا است)؛

۲. اعمال قاعدهٔ اتفاقی: «هر امرِ دائم یا اکثریْ اتفاقی نیست.» (بلکه ناشی از سبب و علتی است)؛

۳. نتیجه‌گیری: «اثر سقمونیا بر صفرا ضروری و علّی است.».

به این فرآیند در شفا تصریح‌شده‌است: تجربه تنها با این استدلال پنهان است که از ظنی بودن به یقینی بودن ارتقا می‌یابد (ابن‌سینا، ۱۳۷۳، صص. ۸۹ و ۹۳)؛ بدین‌ترتیب تجربه نه صرفاً انباشت مشاهدات، بلکه ترکیبی از حسّ و عقل (قیاس خفی) است که ضرورت علّی را کشف‌می‌کند. به‌طور خلاصه راه‌حل ابن‌سینا متشکل از دو مقدمه است: تلازم اکثری یا دائمی دو پدیده + قاعدهٔ اتفاقی.[۲]

قاعدهٔ اتفاقی فقط قاعده‌ای منطقی نیست، بلکه از بنیان‌های هستی‌شناختی فلسفهٔ ارسطو سرچشمه‌می‌گیرد. در پارادایم ارسطویی طبیعتْ هدف‌دار (غایت‌مند) است: هر موجودی به‌سوی فعلیت معیّنی میل دارد که آن فعلیتْ ذاتی‌اش است، نه تصادفی. حرکت و تغییر تابع علل چهارگانه‌اند (مادی، صوری، فاعلی، غایی). در چنین دستگاهی اتفاق جایگاه حاشیه‌ای دارد: اتفاق نه نفی علیت، بلکه رخدادی است که در آن، دو زنجیرهٔ علّی به‌طور غیرذاتی با هم تلاقی‌می‌کنند (مثلاً شخصی برای قدم‌زدن بیرون می‌رود و همان لحظه شخص دیگری برای خرید، و هر دو اتفاقاً همدیگر را می‌بینند)؛ لذا در این پارادایمْ «نفی اتفاق در امور دائمی و

---

۱. در بین فیلسوفان طوسی (۱۳٦۷) با این راه‌حل ابن‌سینا هم‌رأی است. همچنین نشان‌داده‌شده که مطهری (۱۳۷۵) نیز تا حدّ زیادی با این دیدگاه ابن‌سینا هم‌رأی است (طاهری خرم‌آبادی، ۱۳۹۷).

۲. این قاعده باید برای ابن‌سینا بدیهی باشد و به‌همین‌دلیل وی قضایای تجربی را در زمره مبادی (مقدمات آغازگر) برهان قرارداده‌است؛ ولی افرادی ازجمله آیت‌اللّه محمد باقر صدر در بدیهی‌بودن این اصل تردید داشته‌اند؛ زیرا این قاعده کلی نه از عقل حاصل می‌شود و نه از تجربه به‌دست‌می‌آید (صدر، ۱٤۱۰ق، صص. ٤٥-٤۳؛ به‌نقل از طاهری، ۱۳۹۷، ص. ۸۸).

اکثری» در واقع بر اصل علیت ذاتی و نفی تصادف در نظم طبیعی دلالت دارد؛ البته ابن‌سینا هر تلازم تجربی‌ای را یقینی نمی‌داند و آن را با تحقق شروط ذیل معتبر می‌داند:

۱ـ غیراتفاقی بودن رابطه: رابطهٔ محمول و موضوع باید ذاتی باشد. برای اثبات این، دو آزمون ضروری است: ۱) حضور همزمان که یعنی وجود علت (الف) با وجود معلول (ب) همراه باشد؛ ۲) غیاب همزمان که یعنی عدم‌علت (الف) با عدم علول (ب) همراه باشد[۱] (ابن‌سینا، ۱۳۷۳، ص. ۹۰).

۲ـ تطابق شرایط تجربه: تعمیم‌های تجربی تنها در شرایط فیزیکی یکسان با موقعیت آزمایش معتبرند (ابن‌سینا، ۱۳۷۳، صص. ۹۱–۹۳)؛ مثلاً اگر سقمونیا در آب‌وهوای خاصی مُسهل صفرا است، این نتیجه به مناطق با شرایط آب‌هوایی متفاوت تعمیم‌پذیر نیست: «حکم تجربی فقط در شرایط کشف آن جاری است.» (ابن‌سینا، ۱۳۷۳، صص. ۹۳). این شرطْ مانعی اساسی پیشِ‌روی تعمیم‌های استقرایی می‌نهد. اینکه تعمیم‌های تجربی در «شرایط یکسان» معتبرند، گزاره‌ای مناقشه‌برانگیز است؛ چراکه ممکن است تعریف دقیق «شرایط یکسان» مبهم باشد. این باعث می‌شود افراد معانی مختلفی از شرایط یکسان مدّنظر داشته‌باشند و تعمیم‌های استقرایی را در شرایط متفاوتی معتبر بدانند. همان‌طور که در بخش‌های انتهایی مقاله خواهیم‌دهید، ما نشان می‌دهیم که مناقشهٔ ابوریحان و ابن‌سینا مستقیماً به شرط یکسان بودن شرایط تجربه مرتبط است، و طرفین تعریف‌های متفاوتی از «شرایط یکسان» دارند.

۳ـ پرهیز از مغالطهٔ ما بالعرض: نباید همزمانی تصادفی را به‌جای رابطهٔ ذاتی گرفت. ابن‌سینا هشدارمی‌دهد: «اگر ما بالعرض را جایگزین ما بالذات کنیم، تجربه فقط ظن تولیدمی‌کند.»[۲] (ابن‌سینا، ۱۳۷۳، ص. ۹۲).

---

۱. قوام صفری (۱۳۷۸) معتقد است صحبت از غیاب‌های همزمانْ نوآوری مهمّ ابن‌سینا برای توسعه کارآمدی قاعده اتفاقی است (ص. ۱۳۵).

۲. اینکه آیا راه‌حلّ ابن‌سینا برای استدلال‌های تجربی به یقین می‌انجامد یا نه، مسئله این مقاله نیست؛ چراکه ما بیشتر به‌دنبال فهم مناقشه‌ای هستیم که در آن استدلالی تجربی و تعمیمی استقرایی موردبحث است؛ بدین‌منظور صرفاً قصد داریم تنها استدلال‌های تجربی و شرایط معتبربودنشان نزد ابن‌سینا را توضیح‌دهیم. توجه به این شرایط به فهم بهتر و عمیق‌تر مناقشه کمک‌می‌کند؛ اما در باب اینکه آیا راه‌حلّ ابن‌سینا راه‌حلّ خوبی‌است یا نه، دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد؛ برای نمونه فدائی

ابوریحان بیرونی بیشتر در مقام دانشمندی تجربه‌محور فعالیت داشته‌است و به مسائل فلسفی و انتزاعی، ازجمله استقرا، توجه آشکاری نکرده‌است؛ بااین‌حال می‌توان گفت وی در معرفت‌شناسی‌اش بیشتر بر تجربه تکیه دارد. او مشاهدهٔ مستقیم طبیعت را نخستین و ضروری‌ترین گام در کسب دانش طبیعی می‌دانست و همواره تأکیدمی‌کرد که بررسی پدیده‌ها باید در وضعیت طبیعی و بدون دخالت تصنّعی انجام‌شود؛ برای نمونه در بحث زیست‌شناسی باوجودِ اینکه برخی نظریاتش با دانش جدید مطابقت ندارد، شیوهٔ مشاهده‌گرایانه‌اش ستودنی است؛ چنانچه در آثار الباقیة با استناد به مشاهده تولد کرم‌ها از گِل، یا زنبورها از گوشت گاو را گزارش‌می‌کند و تصریح‌می‌نماید که حیواناتی دیدیم که از نباتات متولدشدند (بیرونی، ۱۳۸٦).

بیرونی (۲۰۱۰) در نقد نظریات پیشینیان مانند ارسطو، از ابزار مشاهده و آزمایش بهره‌می‌برد. در مسئلهٔ انکار خلأ توسط ارسطو، او با طرح پرسشی تجربی از ابن‌سینا استدلال‌می‌کند که اگر وجود خلأ محال است، چرا وقتی لیوانی که هوای داخلش با مکیدن خالی شده‌است را به صورت وارونه در آب قرار دهیم، آب به داخل بطری می‌رود؟ (بیرونی، ۲۰۱۰. ص. ٤٧). همین‌طور در مشاهده و تحلیل رفتار آب هنگام یخ‌زدن، اختلاف مشهود بین طبیعت (انبساط آب) و نظر ارسطو (سنگین‌تر بودن یخ) را پیش‌می‌کشد (بیرونی، ۲۰۱۰. ص ۷۸). این نمونه بیانگر آن است که او تجربه، و به‌معنای دقیق‌تر، آزمایش را معیاری برای سنجش صحت درستی نظریات می‌دانست.

تلفیق ریاضیات با مشاهده ویژگی دیگر بارز روش تحقیق بیرونی است (as cited in Pines, 1963). او هندسه و اندازه‌گیری را ابزاری ضروری برای فهم کمّی طبیعت می‌شناخت و در علوم مختلفی مانند نجوم، جغرافیا و فیزیک به‌کارمی‌برد (به‌نقل از نصر، ۱۳۳۹، صص. ۸۷–۸٦)؛ برای نمونه وی در کتاب في الاسطرلاب و تحدید نهایة الاماکن با روشی مبتکرانه شامل اندازه‌گیری زاویهٔ افق و ارتفاع کوه، محیط زمین را محاسبه کرد (بیرونی، ۱۳۵۲). این محاسبات

و سعیدی‌مهر (۱٤۰۰) معتقدند راه‌حلّ ابن‌سینا به یقین نمی‌انجامد؛ همچنین اسماعیلی و حکاک (۱٤۰۲) در پاسخ به نقد مشهور تجربی بودن قاعده اتفاقی (که صدرْ مشهورترین طرفدارش است) نشان‌می‌دهند که این قاعده عقلی است و با تکیه بر اصل علیت قابل‌تبیین می‌باشد.

دقیقْ نمونهٔ درخشان کاربرد ریاضیات در پژوهش‌های تجربی است. وی در الجماهر في معرفة الجواهر نیز با اصل هیدرواستاتیکْ وزن مخصوص مواد را با وزن‌کردنشان در هوا و آب اندازه‌گرفت و نتایجی نزدیک به مقادیر امروزی ارائه‌داد (بیرونی، ۱۳۷٤).

در روش‌شناسی ابوریحان استدلال‌هایی واجد اهمیت بیشتری‌اند که در آن‌ها مشاهده نقش‌آفرینی جدی‌تری دارد (به‌نقل از صدرفراتی، ۱٤۰۱). این به‌معنای اهمیت ندادن ابن‌سینا به مشاهده نیست؛ بلکه به‌معنای این است که بیرونی در معرفت‌شناسی‌اش بیشتر از ابن‌سینا توجه کرده‌است.

ابن‌سینا (۱۳۷۳) که در معرفت‌شناسی‌اش از شرایط معتبر بودن استقرا صحبت می‌کند، در مناقشهٔ موضوع مقالهٔ حاضر نیز شرط و محدودیتی بر تعمیم استقرایی ابوریحان واردمی‌کند: «یکسان بودن شرایط» (صص. ۹۳-۹۱). تعریف دقیق «یکسان بودن شرایط» از پارادایم ارسطویی سرچشمه‌می‌گیرد. ازسویِ‌دیگر بیرونی به محدودیتی که ابن‌سینا به آن اشاره دارد، توجهی ندارد؛ یعنی بیرونی منکر محدودیتی است که ابن‌سینا با تکیه بر پارادایم ارسطویی بر تعمیم استقرایی طرح‌می‌کند، و با تکیه بر مشاهده و تعمیمی استقرایی سعی دارد اندیشه را از قیدوبند پارادایم ارسطوییِ ابن‌سینا رها سازد.

ازمنظرِ روش‌شناختی رویکرد بیرونی به فرانسیس بیکن در قرن شانزدهم نزدیک‌تر است. بیکن معتقد بود اولین شرط ضروری فیلسوف طبیعی رها شدن از پیش‌داوری‌ها و تمایلات قبلی است تا مانند کودک با طبیعت مواجه‌شود.[۱] بیکن برای رها شدن از پیش‌داوری‌ها، از چهار بت نام‌می‌برد که در یکی از بت‌ها- به‌نام «بت تماشاخانه»- فلسفهٔ ارسطویی قرار دارد و بیکن می‌خواهد آن را بی‌اعتبار کند (Bacon, 1902). وی تأکید داشت باید به تجربه و استقرا توجه جدی‌تری شود؛ البته نباید فراموش کرد که توجه به تجربه با بیکن آغاز نشد و در فلسفهٔ ارسطویی هم موردتوجه بود (به‌نقل از اسلامی، ۱۳۹۰، صص. ٦۸-۷۰). در تأیید این مدعا

---

۱. البته این نظر بیکن هم‌راستا با دیدگاهای پوزیتویستی از علم است که معتقد بود ما با ذهن خالی مشاهده‌می‌کنیم؛ اما امروزه نشان‌داده‌شده که مشاهده نظریه‌بار (Theory-ladenness) است و ما با ذهن خالی نمی‌توانیم مشاهده و تجربه‌کنیم (Shahryari, 2023).

می‌توان به خود ابن‌سینا اشاره کرد. صائلی (۱۳۳٤) در مقاله‌اش نمونه‌های متعددی می‌آورد که در آن ابن‌سینا شناخت خود را در شاخه‌هایی همچون طب، نجوم، زمین‌شناسی و نورشناسی بر پایهٔ تجربه استوار می‌کند (صص. ۱۱۱–۱۰۷)؛ بااین‌حال این گرایش تجربی اغلب تحت فشار تأکید بر اصول موضوعهٔ بدیهی و پارادایم مسلط ارسطویی تضعیف می‌شد؛ اما اهتمام بیکن به رها کردن پیش‌داوری‌های فلسفی (بت تماشاخانه) در هنگام مشاهده و تجربه، اهمیت روش‌شناسی وی را برجسته می‌سازد که وی را به‌نوعی به بیرونی نزدیک‌می‌کند.

تحلیل ما از مناقشه با همین نکته هم‌راستا است: محدودیتی که ابن‌سینا بر تعمیم استقرایی اعمال‌می‌کند، از همان فلسفهٔ ارسطویی سرچشمه‌می‌گیرد؛ درحالی‌که بیرونی به آن بی‌اعتناست؛ لذا می‌توانیم بگوییم رویکرد بیکن بیشتر به بیرونی نزدیک است که با تکیه بر مشاهده و تجربه، سعی در نادیده‌گرفتن پیش‌داوری‌ها و به چالش کشاندن پارادایم ارسطویی دارد.

۲. مناقشهٔ ابوریحان و ابن‌سینا دربارهٔ کون و فساد عالم

واژه «کَون» که در عربی به‌معنای «بودن» است، در اصطلاح فلسفی به‌معنای «پدیدآمدن» و تقریباً مرادف با «حدوث» به‌کارمی‌رود و در مقابلِ آن، واژه «فِساد» به‌معنای «نابود شدن پدیده» استعمال‌می‌شود (ارسطو، ۱۳۷۷). کون و فساد بنیاد عالم مادی را تشکیل‌می‌دهد که ناشی از تبدیل متقابل عناصر چهارگانه (آب، خاک، هوا و آتش) در چرخه‌ای دائمی است. ارسطو و ابن‌سینا کون و فساد را مختصّ جهان تحت‌القمر می‌دانند؛ جایی که ماده و صورت به‌طور جدایی‌ناپذیر ترکیب‌شده‌اند. آن‌ها تحولات جهان مادی را ناشی از جدایی صورت قدیم و پذیرش صورت جدید توسط ماده می‌دانند.[1] نکتهٔ مهمّ این است که کون و فساد مختصّ عالم مادی تحت‌قمر است که از ترکیب عناصر چهارگانه ساخته‌شده و در آن، ماده و صورت به‌شکل انفکاک ناپذیری با یکدیگر ترکیب شده‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۷۳؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵؛ ارسطو، ۱۳۷۷).

در دیدگاه مذکور افلاک بسیط‌اند؛ یعنی اجسام آسمانیْ ساده، همگون و متحدالشکل فرض می‌شوند: آسمان‌ها از کرات یا افلاک متحدالمرکز و ساده تشکیل‌یافته‌اند که حرکت دوَرانی

---

۱. ابن‌سینا با اشاره به نقش عقل فعال (عقل دهم) دیدگاه ارسطو درباره کون و فساد را تکمیل‌می‌کند (به‌نقل از سلیمی‌نَوِه و شاطری، ۱۳۹٤).

کامل و پایدار دارند. این بساطت هم تبیین‌گر نظم پایدار آسمان است و هم نشان‌دهندهٔ تفاوت ماهویِ قوانین بین قلمرو آسمانی و زمینی. چون در پارادایم ارسطویی در مرتبه‌های بالاترِ هستیْ ماده کمتر و صورتْ کامل‌تر و پایدارتر است، افلاک در این سلسله‌مراتب در کامل‌ترین مرتبهٔ جسمانی‌اند؛ زیرا از یک عنصر «اثیر» یا «اتر» ساخته‌شده‌اند که تغیّرناپذیر و بسیط است؛ پس صورت آن‌ها (حرکت دایره‌ای کامل) همیشگی و بی‌زوال باقی می‌ماند؛ درنتیجه بساطتشان بازتاب همان مرتبه بالای هستی و کمال صوری‌شان است؛ بدین‌ترتیب ابن‌سینا و ارسطو منکر کون و فساد عالم افلاک و فوق‌قمرند؛ اما بیرونی در یکی از پرسش‌هایش این دیدگاه را به چالش می‌کشد و با ابن‌سینا وارد مناقشه می‌شود. در ادامه ترجمهٔ فارسی خودمان از بخش‌های مهمّ متن عربی این پرسش و پاسخ می‌آید.

پرسش بیرونی (۲۰۱۰): چرا ارسطو در دو جای کتابش اقوال قرون گذشته و ادوار پیشین دربارهٔ فلک و وجود آن را به همان شکلی که یافته بود، به‌عنوان حجتی نیرومند بر ثبات و دوام فلک ذکرکرده‌است؟ و هر کس که تعصب‌نورزد و بر باطل اصرارنکند، درمی‌یابد که این امر نامعلوم است و ما از جزئییات آن جز اندکی- بسیار کمتر از آنچه اهل کتاب ذکرمی‌کنند- نمی‌دانیم. و آنچه از هند و مانند آنان از امت‌ها نقل می‌شود، هنگام بررسی آشکارا باطل است؛ زیرا حوادث پی‌درپی بر ساکنان مناطق آباد زمین- چه تدریجاً (مداوم) و چه دفعاً- وارد می‌شود. همچنین وضعیت تمام کوه‌ها در قدیم چنین بوده‌است. دربارهٔ کوه‌ها نیز همان شهادتی داده‌می‌شود که دربارهٔ قدیم بودن افلاک داده‌می‌شود، بااینکه کوه‌ها نیز دچار تغییر و تحول شده‌اند. (ص. ۸٤).

پاسخ ابن‌سینا (۲۰۱۰): باید بدانی که ارسطو در اینجا برهان اقامه‌نکرده‌است؛ بلکه این مطلب را در خلال سخنش آورده‌است تا بگوید وضع در آسمان مانند وضع در کوه‌ها نیست؛ زیرا اگرچه امت‌ها کوه‌ها را در کلیاتشان پایدار دیده‌اند، از تفاوت‌های عوارض در جزئیاتشان- مانند فروپاشی برخی، انباشته‌شدن برخی بر برخی دیگر و ویرانی شکل‌هایشان- غافل نبوده‌اند. و آنچه افلاطون نیز در کتاب‌هایش دربارهٔ سیاست و غیره ذکرمی‌کند، فراتر از این است. گویی

این اعتراض را از یحیای نحوی گرفتی که با اظهار مخالفت با ارسطو خود را میان نصرانیان آراسته‌است. و هرکس در تفسیر او دربارهٔ آخر کتاب دربارهٔ کون و فساد و دیگر کتاب‌هایش بنگرد، چگونه ممکن است موافقتش با ارسطو در این مسئله بر او پوشیده بماند؟ ... این سخن ارسطو که «جهان آغاز ندارد.» یعنی فاعلی ندارد؛ بلکه می‌خواهد با این سخنْ فاعل را از تعطیل و بیکاری مبرّا کند... (ابن‌سینا، ۲۰۱۰، صص. ۸۵-۸٤).

اعتراض بیرونی به پاسخ ابن‌سینا: «منزه باد یحیی از اینکه به نیرنگ متهم شود! این نامِ مزوّر برازندهٔ ارسطو است، با آن کفرهای آراسته‌اش. و ای حکیم! به‌گمانم تو کتابِ ردّ او بر پرُکلس را دربارهٔ سرمدی بودن جهان نخوانده‌ای، و نه کتابش را در افشای تزویرهای ارسطو، و نه تفسیرهایش بر آثار ارسطو را. و این اعتراض تنها از اینجا سرزَده‌است که محدودیتِ حرکات و زمان‌ها را به‌ضرورت ازسویِ علتِ اول می‌پذیرند. و ارسطو خود نیز همین را در بحث امتناع بی‌نهایت بیان‌کرده‌است... و سخن تو که مقصود ارسطو از «جهان بی‌آغاز است.» این نیست که فاعلی ندارد، سخنی بی‌اساس است؛ چراکه اگر افعال جهانْ آغاز زمانی نداشته‌باشند، تصور فاعل برای آن محال خواهدبود. و اگر بپذیری که نظر ارسطو آغاز فاعلیِ زمانی برای جهان است، پس چرا به گفتار فرقه‌ها و شواهدشان استنادمی‌کنی که تغییر صفاتْ مستلزم تغییر ذات نیست؟» (بیرونی، ۲۰۱۰، صص. ۱۲۳-۱۲۲).

در ادامه به تفکیک دو جنبه از مناقشه می‌پردازیم.

۳. تفکیک دو جنبهٔ فلسفی و کیهان‌شناختی

مترضی مطهری (۱۳۹٤) در تحلیلش معتقد است این پرسش و پاسخْ دو جنبهٔ کیهان‌شناختی و فلسفی دارد (ص. ۸٦):

جنبهٔ کیهان‌شناختیاش به ساختمان افلاک و آسمان‌ها مربوط است که آیا از جنس عناصر زمینی یا فناپذیر است، یا از جنس عنصری جدا است و فناناپذیر. ازنظرِ قدما افلاک و آسمان‌ها از جنس عنصری خاص به‌نام «اثیر» (متفاوت از عناصرچهارگانهٔ زمینی) ساخته‌شده و تک‌عنصری‌اند، و به‌همین‌دلیل فناناپذیرند. بیرونی این نظر قدما را قبول‌نمی‌کند؛ البته مطهری

(۱۳۹٤) تصریح دارد که الاسئلة و الاجوبة تنها جایی نیست که بیرونی مخالفتش را با این نظر قدما اعلام‌می‌کند، بلکه در برخی دیگر از آثارش نیز مانند الجماهر في معرفة الجواهر نیز این مخالفت مشهود است (ص. ۸٦).

جنبهٔ فلسفیاش این است که آیا امر فناناپذیرْ بی‌نیاز از مخلوق است یا نیازمند مخلوق. فلاسفه معتقد بودند که امر فناناپذیر و ازلی نیز می‌تواند نیازمند مخلوق باشد، و بین فناناپذیر و ازلی بودن فلک و مخلوق بودن آن منافاتی وجود ندارد؛ اما بیرونی این دیدگاه فلسفی را نمی‌پذیرفت. به باور او اگر چیزی حادث نباشد، نمی‌تواند مخلوق باشد؛ به‌همین‌دلیل فناناپذیری آسمان‌ها و افلاک را با مخلوق بودنشان در تعارض می‌دید. بیرونی با فناپذیر دانستن آسمان می‌توانست تعارض بین موجود مخلوق و موجود فناپذیر را رفع‌کند.

مطهری (۱۳۹٤) در تحلیلش می‌گوید که در سؤال ابوریحان آنچه مربوط‌به کیهان‌شناسی است، حق با ابوریحان است و ابن‌سینا جواب قانع‌کننده‌ای نداده و پیشرفت علوم دیدگاه بیرونی را تأییدکرده‌است؛ اما در آنچه مربوط‌به یک مسئلهٔ فلسفی انتزاعی است، حق با ابن‌سینا است (ص. ۸۸).

تاجایی‌که ما دیده‌ایم، به جنبهٔ فلسفی ماجرا بیشتر موردتوجه بوده‌است. در تحلیل مطهری نیز این جنبه بیشتر بررسی‌شده‌است و ایشان مناقشهٔ متکلمان و فلاسفهٔ مسلمان و نوآوری‌های حاصل در این مباحث را توضیح‌داده‌اند. همچنین ابوعبدالله معصومی در نامه‌ای که برای بیرونی ارسال‌می‌کند، تنها از این منظر به مناقشه توجه‌می‌کند و استدلال‌های فلسفی متفاوتی برای دفاع از دیدگاه ابن‌سینا و ارسطو اقامه‌می‌کند. بد نیست اینجا استدلال‌های معصومی را مرورکنیم.

معصومی (۲۰۱۰) خاطرنشان‌می‌کند که ارسطو برای دفاع از قدیم بودن عالم براهین منطقی قوی‌ای داشته که بیرونی به آن‌ها نپرداخته‌است؛ مثل برهان «نهایت و متناهی» و «اکنون» که استدلال‌می‌کند اگر زمانی آغاز داشته‌باشد، با تناقض روبرو می‌شویم. همچنین توضیح‌می‌دهد که مردم عادی یا حتی فیلسوفان تجربی نمی‌توانند ازلیّت را بپذیرند؛ زیرا عادت تجربه وحواس به دیدن اشیای مادی محدود است؛ اما عقل می‌تواند بی‌نهایت را بفهمد و این را فقط به‌این‌دلیل

که به تجربه درنمی‌آید، نمی‌توان ردکرد. همچنین وی تأکیدمی‌کند که قدمت خدا قدمتی ذاتی و شرفی است، نه زمانی. معصومی توضیح‌می‌دهد اگر خدا خیر مطلق و قدرت مطلق است، آفرینش جهان ازلی و همیشگیْ بهتر از این است که جهان ناگهان در یک لحظه خلق شود. همچنین این ادعا را نفی‌می‌کند که آفرینش ازلی عبث یا بیهوده است، و آن را ناشی از نشناختن رابطهٔ علت و معلول و حکمت خداوند می‌داند (صص. ۱۴۲-۱۳۳). در مجموع معصومی بر آن بود که نشان‌دهد ادعای بیرونی بیشتر ناشی از بدفهمی یا نادیده‌گرفتن دلایل عقلی است: ارسطو و ابن‌سینا بحث خود را فقط بر شواهد تاریخی و اقوال قدما استوار نکرده‌اند؛ بلکه براهین *فلسفی* فراوانی داشته‌اند. همچنان که مشهود است، در تمامی دفاعیات معصومی شاهد طرح مدعیات فلسفی و عقلی مرتبط با جنبهٔ فلسفی مناقشه هستیم و جنبهٔ کیهان‌شناختی نادیده‌گرفته‌شده‌است.

٤. تحلیل جنبهٔ کیهان‌شناختی

همان‌طور که در مقدمه گفتیم، یکی از ویژگی‌های مهمّ اندیشهٔ ابوریحان پررنگ بودن انگیزه‌های تجربه‌گرایانه (نسبت‌به انگیزه‌های فلسفی فیلسوفان و الهیاتی متکلمان) است. با درنظرگرفتن تفکیکی که مطهری انجام‌داده‌است، می‌توانیم بگوییم حضور انگیزه‌های تجربه‌گرایانه در جنبهٔ کیهان‌شناختی (و نه فلسفیِ) مناقشه قابل‌استنتاج است؛ به‌همین‌دلیل ما در ادامهٔ این مقاله- بدون اینکه بخواهیم از طرف خاصی جانب‌داری‌کنیم- تنها بر جنبهٔ کیهان‌شناختی تمرکزمی‌کنیم و برخی از ابعاد علمی اندیشهٔ بیرونی را برجسته خواهیم‌کرد که مرتبط با روش‌شناسی او است.

تحلیل مطهری با کاستی همراه است. مطهری (۱۳۹٤) در تحلیل خود گفته‌است که در این جنبه حق با بیرونی است: «پیشرفت علوم نظر ابوریحان را تأییدکرده‌است.» (ص. ۸٤). در اینجا تحلیل و قضاوت مطهری متّکی بر پیشرفت علم در عصر حاضر و با ملاک قراردادن صریح علم امروز است؛ اما ملاک قراردادن صریح علمِ امروز (یا ارزش‌های معاصر) برای قضاوت و داوری دربارهٔ پیشینیانْ نوعی تاریخ‌نگاری ویگی[1] است که در بسیاری از موارد با انتقاداتی

---

۱. Whig historiography

ازجمله نادیده‌گرفتن تنوع و پیچیدگی‌های اندیشهٔ پیشینیان و تحمیل ارزش‌های معاصر بر پیشنیان روبه‌رو است؛ بااین‌حال به‌نظرمی‌رسد می‌توان بدون درنظرگرفتن ارزش و ملاک‌های معاصرْ ابعاد روش‌شناسانه‌ای را یافت که پیچیدگی و دقت علمی مناقشهٔ ابن‌سینا و بیرونی را به‌شیوه‌ای بهتر نمایان سازد.

اندیشه‌ای که قصد داریم دربارهٔ جنبهٔ کیهان‌شناختی مناقشه طرح‌کنیم، مربوط‌به تفکیک عالم فوق‌قمر و تحت‌قمر و روش استقرایی است. ارسطو باور دارد که در آسمان یا عالم فوق‌القمر تغییر (کون و فساد) رخ‌نمی‌دهد. بیرونی در پرسش‌اش استدلال ارسطو در حمایت از این باور را به چالش می‌کشد. از دید ابوریحان استدلال ارسطو در دو قسمت از کتابش چنین بوده که وی از مطابقت وضع کنونی آسمان با استفاده از توصیف پیشینیان از وضعیت آسمان، نتیجه‌گرفته‌است که تغییری در عالم فوق‌القمر روی‌نمی‌دهد. بیرونی می‌پرسد چرا ارسطو از مطابقت گفتار پیشینیان دربارهٔ وضعیت آسمان با آنچه خود مشاهده‌کرده، به‌عنوان استدلالی برای نشان‌دادن ثبات و تغییرناپذیری آسمان استفاده‌کرده‌است. بیرونی برای تأیید وجود تغییر در آنچه پیشینیان تغییرناپذیر می‌پنداشتند، به تحولات زمین، به‌ویژه کوه‌ها، مثال‌می‌زند. او معتقد است پیشینیان زمین را ثابت و بدون تغییر می‌انگاشتند، درحالی‌که زمین و به‌خصوص کوه‌ها نیز تحت‌تأثیر حوادث دفعی یا تدریجی یا متناوب دچار تغییر و دگرگونی شده‌اند؛ لذا نباید بر انگاره و گفته‌های پیشینیان تکیه‌کرد و این امکان وجود دارد که افلاک هم همانند کوه دچار تغییر و دگرکونی شوند (بیرونی، ۲۰۱۰، صص. ۸۳-۸٤).

۱-٤. حمله به تفکیک قوانین فوق‌المقر و تحت‌القمر و بساطت افلاک

بیرونی باور به بسیط بودن آسمان و تفکیک قوانین فیزیکی مذکور از عالَم تحت‌قمر را زیر

باترفیلد این رویکرد تاریخ‌نگارانه را نقدکرده‌است. برای آشنایی بیشتر با این شیوه از تاریخ‌نگاری مراجعه شود به: گمینی، ۱۳۸۹؛ البته مسئله صرفاً ویگی بودن یا نبودن نیست، بلکه این است که معمولاً در روایت نزاع‌های تاریخی، با جریان پیروز همدل و با جریان بازنده مخالفیم. این نوعی تاریخ‌نگاریِ خام با معیارهای پیروزگرایانه (Triumphalist) است: چون یک جریان در نزاع تاریخی پیروز شده‌است، ستایش‌می‌شود و دستاوردها و دلایلِ معقول طرف بازنده نادیده‌گرفته‌می‌شود (Chang, 2009).

سؤال می‌برد؛ چراکه تصور بر این بود که کون و فساد یک شیء مستلزم غیربسیط بودن آن جسم است. اشیاء عالم تحت‌القمر به‌این‌دلیل دچار کون و فساد می‌شوند که از چهار عنصر متفاوت ساخته‌شده‌اند. آسمان از جنس اثیر ساخته‌شده و بسیط است و به‌دلیل بساطتش، کون و فساد در آن روی‌نمی‌دهد؛ به‌همین‌دلیل قوانین عالم تحت‌القمر به‌کلّی متفاوت از قوانین عالم فوق‌القمر است؛ اما بیرونی با تکیه بر شواهدی از عالم تحت‌القمرْ حکمی دربارهٔ عالم فوق‌القمر صادرمی‌کند و به‌نوعی تفکیک قوانین را به چالش می‌کشد؛ البته این تنها موضعی نیست که بیرونی در آن به تفکیک قوانین حمله‌می‌کند. غلامحسین رحیمی (۱۳۹۹) با بررسی پرسشی که بیرونی دربارهٔ بی‌وزنی افلاک طرح‌می‌کند، به این نتیجه رسیده‌است که نکتهٔ اصلی بیرونی از به چاش کشیدن باور به بی‌وزنی افلاک، بحث تفکیک قوانین عالم تحت و فوق‌قمر است. رحیمی معتقد است صورت‌بندی دیگری از این پرسش بیرونی که چرا افلاک بی‌وزن‌اند، این است که «چرا باید قوانین طبیعی (فیزیکی) برای اجرام آسمانی متفاوت از اجرام زمینی باشد؟» (ص. ۱۹۸). در پرسش‌وپاسخ موردبررسی این مقاله نیز شاهد همین حمله‌ایم.

۲-٤. بحث استقرا و توجه به تغییر کوه به‌عنوان شاهدی تجربی

در اینجا بیرونی از استدلالی استقرایی استفاده‌می‌کند تا به تفکیک قوانین فوق‌قمر از تحت‌قمر حمله‌کند. مبنای وی برای شکل‌دادن استدلال استقراییْ بررسی وضعیت کوه‌ها است. ابوریحان کوه‌ها را مثالی از پدیده‌های زمینی می‌داند که در نگاه نخستْ ثابت و پایدار به‌نظرمی‌رسند، و ممکن است مردم به‌واسطهٔ قدمت ظاهری‌شان گمان‌کنند که آن‌ها فناناپذیر و ازلی‌اند؛ اما تجربهٔ علمی و مشاهدات دقیق طبیعی ـ ازجمله فرسایش، زلزله، فروپاشی، رویش مجدد و تغییر شکل ـ نشان‌می‌دهد این پدیده‌ها نه‌تنها ازلی نیستند، بلکه کاملاً در معرض تحول و حادث بودن‌اند.

ازنظرِ بیرونی اگرچه قرون و اعصار در ظاهر بر فناناپذیری آن‌ها گواهی‌می‌دهند، نشانه‌های تغییر و دگرگونی در آن‌ها آشکار است. نکتهٔ کلیدی در استدلال بیرونی این است که ظاهر ثابت و دائمْ معیاری کافی برای حکم به ازلیت و فناناپذیری نیست. از اینکه انسان‌ها هزار سال پیش کوه‌ها را دیده‌اند و ما نیز همان‌ها را می‌بینیم، نمی‌توان نتیجه‌گرفت کوه‌ها ازلی و فناناپذیرند. چنین استنتاجی ازنظرِ بیرونیْ خطایی منطقی و معرفت‌شناختی است؛ زیرا از مشاهدهٔ استمرار کوه در

عالم تحت‌القمر نه‌تنها نمی‌توان به ازلیت وجودی آن رسید، بلکه با مشاهدهٔ دقیق و مستمر تغییر و تحولش نیز خلاف آن قابل‌درک است.

بیرونی همین مدعای تحت‌القمری را به شیوه‌ای استقرایی به عالم فوق‌قمر «تعمیم» می‌دهد و دربارهٔ فلک نیز به‌کارمی‌برد: اگر مردم هزاران سال پیش نیز آسمان را به همین صورت دیده‌اند، دلیل نمی‌شود که فلک قدیم و غیرحادث است؛ بلکه همان‌گونه که در زمین می‌توان با دقت علمی نشانه‌های تغییر را در کوه‌های مشاهده کرد، دربارهٔ فلک نیز چنین احتمالی وجود دارد؛ حتی اگر هنوز شرایط شناخت آن کامل نباشد؛ بدین‌ترتیب ما در این مناقشه شاهدیم که بیرونی با تکیه بر استقرا به این عناصر از پارادایم ارسطویی مستقیماً حمله‌می‌کند: فناناپذیری و بساطت افلاک، و تفکیک قوانین تحت‌القمر از فوق‌القمر (همانند پرسش بیرونی از بی‌وزنی افلاک که رحیمی (۱۳۹۹) به آن اشاره‌کرده‌بود).

ابن‌سینا با گفتن عدم‌شباهت کوه‌ها به افلاک: «انه لیس الامر في السماء کالامر في الجبال» صریحاً با این شیوهٔ استدلالی بیرونی مخالفت‌می‌کند. دقت در سخن ابن‌سینا مناقشه و تقابل روشی را برجسته‌تر می‌کند. وی پس از اشاره به عدم‌مشابهت کوه به افلاک، می‌افزاید که تغییر کوه‌ها را برخی از پیشینیان نیز قبول‌کرده‌اند؛ اما تقابل در جایی برجسته‌تر می‌شود که ابن‌سینا علی‌رغم تأیید تغییر و فساد کوه‌ها در عالم تحت‌القمر، با «تعمیم» و تسرّی‌دادن استقرایی این مدعا به عالم فوق‌المقر مخالفت‌می‌کند. رکن بسیار مهمّ استدلال‌های استقرایی‌ْ تعمیم مصادیق مشاهده‌شده به مصادیق مشاهده‌نشده است. همین تعمیم باعث به‌دست‌آوردن احکام جدید می‌شود. بیرونی بدون درنظرگرفتن اصول کلی پارادایم ارسطویی‌ْ این تعمیم را مجاز می‌داند؛ اما ابن‌سینا مخالف این تعمیم است و همان‌طور که در ابتدای این بند آوردیم، دلیل اصلی امتناع وی از این تعمیم، باور به تفکیک قوانین تحت‌القمر از فوق‌المقر است؛ یعنی در اینجا رکن مهمّ استدلال استقرایی توسط مفروضات اساسی پارادایم ارسطویی عملاً خنثی و بی‌اعتبار گردید.

تبیین دلیل مخالف ابن‌سینا با توجه به معرفت‌شناسی‌اش می‌تواند مناقشه را قابل‌فهم‌تر کند. در بخش دوم گفتیم ابن‌سینا در دستگاه معرفت‌شناسی‌اش از شرایط معتبر بودن استقرا و یکسان بودن شرایط در تعمیم‌های استقرایی صحبت‌می‌کند. «شرایط یکسان» ممکن است بسته به

سیستم‌های معرفتی مختلف تعریف‌های متفاوتی داشته باشد. برای کسی که مقید به پارادایم ارسطویی است، کاملاً واضح است که شرایط تحت‌قمر با فوق‌قمر یکسان نیست و به‌همین‌دلیل، او محدودیتی را بر تعمیم بیرونی اعمال‌می‌کند و نمی‌تواند تعمیم بیرونی را معقول بداند. از یک منظر می‌توانیم مناقشه را به مرز تجربه‌گرایی ربط‌دهیم. ازیک‌طرف بیرونی با تکیه بر تعمیم استقرایی از کوه به افلاک قصد دارد گسترهٔ تجربه و مرز تجربه‌گرایی را از عالم تحت‌قمر به عامل فوق‌قمر گسترش‌دهد. ازطرف‌دیگر ابن‌سینا برای استقرا از تجربیات عالم تحت‌قمر مرز مشخصی قائل است و آن را به عالم فوق‌قمر تسری نمی‌دهد.

قضاوت دربارهٔ معقولیت تعمیم بیرونی و یا معقولیت مخالفت ابن‌سینا کاری دشوار است. با توجه به بصیرت توماس کوهن (1996) در کتاب ساختار انقلاب‌های علمی نمی‌توانیم فعالیت علمی و نظریه‌پردازی‌های علمی را از پارادایم (و یا فلسفهٔ) زمانه جدا کنیم و تحلیل نظریات علمی را در فضایی ایزوله انجام‌دهیم. در اینجا نیز فلسفهٔ ارسطویی (پارادایم حاکم بر زمانهٔ بیرونی و ابن‌سینا) با علم (طبیعیات)[1] رابطه دارد. ابن‌سینا دقیقاً براساس دلایل فلسفی (نشأت‌گرفته از پارادایم) مانع تعمیم استقرایی بیرونی می‌شود و همان‌طور که در بخش‌های آغازین گفتیم، به‌نوعی طبیعیات را در بند فلسفه (پارادایم) ارسطویی قرارمی‌دهد. ازسوی‌دیگر بیرونی با بی‌توجهی به فلسفهٔ ارسطویی قصد دارد با تکیه بر استقرا طبیعیات را از بند فلسفهٔ ارسطویی رها کند؛ اما دراین‌میان نباید از این غافل بود که: تعمیم‌هایی که رکن اصلی استدلال‌های استقرایی را تشکیل‌می‌دهند، باید معقول باشند. ما نمی‌توانیم هر تعمیمی را معقول بدانیم. ابن‌سینا با تکیه بر فلسفهٔ ارسطویی ـ که فلسفه‌ای جافتاده است ـ مانع حملهٔ بیرونی و فروریختن بخشی از عناصر پارادایم ارسطویی می‌شود؛ اما سؤال این است که بیرونی با تعمیم خود و حمله به این عناصر از پارادایم ارسطویی، قصد دارد چه باورهایی را جایگزین‌کند. دشواری قضاوت دقیقاً در اینجا است. یکی با دفاع از پارادایم حاکمْ محافظه‌گرایی را ترجیح‌می‌دهد و دیگری با کنارزدن پارادایمْ نوگرایی را ترجیح‌می‌دهد؛ اما معلوم نیست این

---

۱. در گذشته علوم مرتبط با شناخت طبیعت را «طبیعیات، علوم طبیعی یا فلسفهٔ طبیعی» می‌نامیدند.

نوگرایی می‌تواند به ارائهٔ جایگزین‌های مناسب بیانجامد یا خیر؛ ازین‌رو ما بدون اینکه بخواهیم دربارهٔ معقولیت یکی از طرفین بر دیگری قضاوت کنیم، ترجیح‌می‌دهیم بگویم طرفین در اختلاف‌نظری معقول قرار دارند؛ به‌این‌دلیل که ترجحیات معرفتی متفاوتی دارند.

نتیجه‌گیری

ما در این مقاله سعی‌کردیم به یکی از مناقشات بیرونی و ابن‌سینا دربارهٔ کون و فساد افلاک توجه‌کنیم. در این مناقشه بیرونی سعی دارد یکی از استدلال‌های ارسطو در دفاع از تغییرناپذیری افلاک را نقدکند. این مناقشه دو جنبهٔ کیهان‌شناختی و فلسفی دارد که ما روی جنبهٔ کیهان‌شناختی آن تمرکز کردیم. تحلیل جنبه کیهان‌شناختیِ مناقشهٔ بیرونی و ابن‌سینا دربارهٔ فناپذیری یا فناناپذیری آسمان، ابعاد روش‌شناختی مهمی را برای ما روشن ساخته‌است. در اینجا ما شاهد تضادّ روش‌شناختی بین استدلال استقرایی بیرونی و مخالفت‌هایی هستیم که ابن‌سینا با تکیه بر مبانی فلسفهٔ ارسطو تعمیم موجود در استقرای بیرونی را نامعقول می‌سازد.

بیرونی با تکیه بر استدلالی استقرایی برگرفته از تغییر کوه‌ها سعی دارد حکمی از عالم تحت‌قمر را به عالم فوق‌قمر تعمیم‌دهد و با این کار در یکی از مؤلفه‌های پارادایم ارسطویی تشکیک‌کند که برابر مفادّ آن، قوانین متفاوتی بر عالم فوق‌قمر و تحت‌قمر حاکم‌آند. درمقابلْ ابن‌سینا با تکیه بر همان نگرش بنیادی (تفکیک قوانین در دو حوزهٔ تحت‌قمر و فوق‌قمر) سعی دارد مانع تعمیم یک حکم زمینی (تحت‌قمر) به عالم فوق‌قمر شود.

می‌توان تشکیک بیرونی را به‌عنوان یک اعوجاج در پارادایم ارسطویی به‌حساب‌آورد؛ اما ابن‌سینا توانست این اعوجاج را توسط مفاهیم پارادایم ارسطویی ازجمله تفکیک عالم فوق‌قمر از تحت‌قمر و بساطت افلاک، به‌شیوهٔ معقولی پاسخ‌دهد. می‌توان به‌شکل دقیق‌تر گفت که بیرونی با تعمیم دامنهٔ تجربه از عالم تحت‌قمر به عالم فوق‌قمر، یکی از پایه‌های پارادایم ارسطویی را به چالش کشید؛ به‌این‌معنا اختلاف بیرونی و ابن‌سینا در واقع اختلاف در حدود و اعتبار تجربه در شناخت طبیعت است. بیرونی درصددِ نقد بخشی از تفسیر ارسطویی از افلاک است، نه حمله به تمامیت پارادایم ارسطویی؛ یعنی او هنوز در سطح مفهومیْ همان دستگاه علّیِ چهارعنصریِ زمین‌مرکز را می‌پذیرد و فقط دامنهٔ تجربه را گسترش‌می‌دهد.

منابع

ابن‌سینا، حسین ابن عبدالله (۱۳۷۵). اشارات و تنبیهات. قم: البلاغة.

ابن‌سینا، حسین ابن عبدالله (۲۰۱۰). اسئلة بیرونی و اجوبة ابن‌سینا (سید حسین نصر و مهدی محقق، به‌تصحیح) (۱ ج). پاریس ـ فرانسه: دار بیبلیون.

ابن‌سینا، حسین ابن عبدالله (۱۳۷۳). برهان شفا. (مهدی قوام صفری، به‌ترجمه و تحقیق). تهران: فکر روز.

اسلامی، سید حسن (۱۳۹۰). «اعتبار منطق ارسطو در تفکر معاصر غرب». پژوهش‌های فلسفی ـ کلامی، ۱۲(۳), ۸۶–۵۹.

اسماعیلی، زهرا؛ و حکاک، سید محمد (۱٤۰۲). «تحلیل و بررسی استقرا و تجربه نزد ابن‌سینا». حکمت سینوی (مشکوة النور)، ۲۷(۷۰)، ۱۵۹–۱۳۷.

ارسطو (۱۳۷۷). در کون و فساد (اسماعیل سعادت، به‌ترجمه). تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

بیرونی، ابوریحان (۱۳۵۲). تحدید نهایات الأماکن لتصحیح مسافات المساکن (احمد آرام، به‌ترجمه). تهران: دانشگاه تهران.

بیرونی، ابوریحان (۱۳۷٤). الجماهر في الجواهر. (عادی یوسف، به‌تصحیح). تهران ـ ایران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.

بیرونی، ابوریحان (۱۳۸٦). آثار الباقیة عن القرون الخالیة (اکبر داناسرشت، به‌ترجمه). تهران: انتشارات امیرکبیر (چاپ پنجم).

بیرونی، ابوریحان، (۲۰۱۰). اسئلة بیرونی و اجوبة ابن‌سینا (۱ ج). پاریس ـ فرانسه: دار بیبلیون.

چالمرز، آلن (۱۳۷۸). چیستی علم: درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی (سعید زیباکلام، به‌ترجمه). تهران: سمت (چاپ اول).

سجادی، جعفر (۱۳۵۲). «ابوریحان دانشمند ایرانی و بزرگ‌ترین نابغهٔ جهان». یادنامه بیروني: مجموعه سخنراني هاي فارسي. تهران: شورای عالی فرهنگ و هنر.

سلیمی‌نوه، اصغر؛ و شاطری، گودرز (۱۳۹٤). مقایسهٔ تطبیقی مفهوم کون و فساد نزد ارسطو و ابن‌سینا. تاریخ فلسفه، سال پنجم، ٤ (۲۰)، ۱۳۸-۱۱۹.

صائلی، آیدین (۱۳۳٤). «روش علمی ابوعلی سینا». جشن‌نامهٔ ابن‌سینا مجلّد دوم: شامل خطابه‌های اعضای کنگرهٔ ابن‌سینا. تهران: چاپخانهٔ دانشگاه.

صدر، سید محمدباقر (۱٤۱۰ق). الأسس المنطقية للاستقراء. قم: مجمع العلمي لشهيد صدر.

صدرفراتی، محمدمهدی (۱٤۰۱). «برهان اِنّی در روش علمی ابوریحان بیرونی». تاریخ علم، ۲۰(۱)، ۱۲۱-۱۳۹.

دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۲٤). شرح‌حال نابغهٔ شهیر ایران ابوریحان. تهران: چاپ‌خانهٔ مجلس.

رحیمی، غلام‌حسین (۱۳۹۹). «نگاهی به پرسش‌های ابوریحان بیرونی و پاسخ‌های ابوعلی سینا». حکمت‌نامهٔ مفاخر (ویژهٔ ابوریحان بیرونی)، ۵(۱۰): ۲۰٦-۱۷۳.

شهریار، صادق؛ و نیک‌سرشت، ایرج (۱٤۰۰). «کیهان‌شناسی قوشچی؛ نجات پدیدارها به‌جای نظریه‌پردازی دربارهٔ حرکات اجرام آسمانی». فلسفه علم، ۱۱(۲۱)، ۹۳-٦۳.

گمینی، امیرمحمد (۱۳۸۹). «تاریخ‌نگاری علم به‌سبک ویگ». روش‌شناسی علوم انسانی، ۱٦(٦۲)، ۱۱۱-۱٤۰.

طاهری خرم‌آبادی، سید علی (۱۳۹۷). «فلسفهٔ اسلامی متأخر و راه‌حلّ سینوی مسئلهٔ استقرا». فصلنامهٔ معرفت فلسفی، ۱٦(۱)، ۹۵-۸۱.

طوسی، نصیرالدین (۱۳٦۷). اساس الاقتباس (مدرس رضوی، به‌تصحیح). تهران: دانشگاه تهران.

فدائی، روح‌الله؛ و سعیدی‌مهر، محمد (۱٤۰۰). «ابن‌سینا و نوعِ یقین حاصل از تجربه: خوانشی نو». حکمت سینوی (مشکوه النور)، ۲۵(٦٦)، ۵۱-۳۳.

قوام صفری، مهدی (۱۳۷۸). «معرفت تجربی از دیدگاه ابن‌سینا». قبسات، ٤(۱۲)، ۱٤۱-۱۲٤.

محقق، مهدی؛ و نصر، سید حسین (۱۳۵۲). «اسئلة و اجوبة؛ پرسش‌های ابوریحان بیرونی و پاسخ‌های ابن‌سینا». تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

معصومی، ابوعبدالله (۲۰۱۰). اسئلة بیرونی و اجوبة ابن‌سینا (۱ ج). پاریس ـ فرانسه: دار بیبلیون.

مطهری، مرتضی (۱۳۹٤). پرسش‌های فلسفی ابوریحان از ابن‌سینا (مقالات فلسفی). تهران: انتشارات صدرا (چاپ هجدهم).

نصر، سید حسین (۱۳۳۹). «نظریات ابوریحان بیرونی دربارهٔ معنی طبیعت و روش‌های تحقیق در علوم طبیعی». دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران (نشریات قدیمی)، ۷ (٤): ۹۰-۷۸.

نصر، سید حسین (۱۳۹۳). علم و تمدن در اسلام (احمد آرام، به‌ترجمه). تهران: انتشارات علمی فرهنگی.

نیک‌سرشت، ایرج؛ و شهریار، صادق (۱۳۹٤). «مسئلهٔ بساطت فلک محدّدالجهات و مناقشهٔ قوشچی در آن (با تأکید بر مقصد دوّم از فصل دوّم شرح تجرید الاعتقاد)». تاریخ علم، ۱۳(۱)، ۱٤۵-۱۳۳.

Arastu (1377). *Dar Kawn va Fasad* (tarjome Esmaeil Saadat). Tehran: Markaz-e Nashr-e Daneshgahi. (in Persian)

Bacon, F. (1902). *Novum Organum* (Joseph Devey, ed). M.A. New York: P.F. Collier.

Biruni, Abureyhan (1352). *Tahdid Nehayat al-Amaken le-Tashih Masafat al-Masaken*. (Tarjome Ahmad Aram). Tehran: Daneshgah-e Tehran (in Persian)

Biruni, Abureyhan (1374). *al-Jamaher fi al-Jawaher* (Tashih Adi Yousef). Tehran: Markaz-e Pazhooheshi-ye Miras-e Maktub. (in Persian)

Biruni, Abureyhan (1386). *Asar al-Baghiye an al-Ghorun al-Khaliye* (Tarjome Akbar Danaserasht). Tehran: Entehsharat Amir Kabir. (in Persian)

Biruni, Abureyhan (2010). *al-Asʾilah waʾl-Ajwibah (Questions and Answers)*. Paris: Dar Biblion. (in Arabic)

Chang, H. (2009). We Have Never Been Whiggish (About Phlogiston). *Centaurus*, 4 (51), 239–264.

Chalmers, Alan (1378). *Chisti-ye Elm: Darāmadi bar Makateb-e Elm-shenasi-ye Falsafi* (Tarjome Saeed Zibakalam). Tehran: SAMT. (in Persian)

Dehkhoda, Ali Akbar (1324). *Sharh-e Hal-e Nabeghe-ye Shahir-e Iran Abureyhan*. Tehran: Chapkhane-ye Majles. (in Persian)

Islami Ardakani, H. (2011). The Validity of Aristotelian Logic in Contemporary Western Thought. *Journal of Philosophical Theological Research*, 12(3), 59-86. (in Persian)

Esmaeili, Z., & Hakkak, S. M. (2023). Ibn Sina on Induction and Experience. *Avecinnian Philosophy Journal*, 27(70), 137–159.

Fadaei, R., & Saeedimehr, M. (2022). Avicenna and the Kind of "Certainty" Obtained by Experience; a New Reading. *Avecinnian Philosophy Journal*, 25(66), 33–51. (in Persian)

Gamini, A. M. (2010). Whiggish Historigraph. *Methodology of Social Sciences and Humanities*, 16(62), 111–140. (in Persian)

Ghavam Safari, Mehdi (1378). «Marefat-e tajrobi az didgah-e Ibn Sina». *Ghabasat*, 4(12), 124–141. (in Persian)

Hakan, T. (2022). Philosophy of science and black swan. *Childs Nerv Syst*, 9 (38), 1655–1657.

Ibn Sina, Hossein ibn Abdollah (1373). *Borhan-e Shafa* (Tarjome va tahqiq Mehdi Ghavam Safari). Tehran: Fekr-e Rooz. (in Persian)

Ibn Sina, Hossein ibn Abdollah. (1375). *Esharat va Tanbihat*. Qom: al-Balaghe. (in Arabic)

Ibn Sina, Hossein ibn Abdollah (2010). *al-Asʾilah waʾl-Ajwibah (Questions and Answers)*. (Tashih Seyed Hossein Nasr va Mehdi Mohaqqeq). Paris: Dar Biblion. (in Arabic)

Islami Ardakani, H. (2011). The Validity of Aristotelian Logic in Contemporary Western Thought. *Journal of Philosophical Theological Research*, 12(3), 59–86. (in Persian)

Kuhn, T. S. (1996). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.

Kusch, M. (2021). *Relativism in the Philosophy of Science*. Cambridge: Cambridge University Press.

Masumi, Abu Abdollah (2010). *al-Asʾilah waʾl-Ajwibah (Questions and Answers)*. Paris: Dar Biblion. (in Arabic)

Mohaqqeq, Mehdi; & Nasr, Seyed Hossein (1352). *As'ele va Ajvabe, porsesh-haye Abureyhan Biruni va pasokh-haye Ibn Sina*. Tehran: Entehsharat Anjoman-e Asar va Mafakher-e Farhangi. (in Arabic)

Motahhari, Morteza (1394). *Porsesh-haye Falsafi-ye Abureyhan az Ibn Sina*. In: *Maghalat-e Falsafi*. Tehran: Entehsharat Sadra. (in Persian)

Nasr, Seyed Hossein (1339). «Nazariyat-e Abureyhan Biruni darbare-ye tabi'at va ravesh-haye tahqiq». *Daneshkade-ye Adabiat va Olum-e Ensani-ye Daneshgah-e Tehran*, 7(4), 78–90. (in Persian)

Nasr, Seyed Hossein (1393). *Elm va Tamaddon dar Islam*. Tarjome Ahmad Aram. Tehran: Entehsharat Elmi Farhangi. (in Persian)

Nikserehst, I. and Shahriar, S. (2015). Problem of Simplicity of Muḥaddid al-Jihāt Sphere. *Journal for the History of Science*, 13(1), 133–145. (in Persian)

Pines, S. (1963). What was original in Arabic Science. New York: BasicBooks.

Rahimi, Gholamhusein. (1399). «Negahi be porsesh-haye Biruni va pasokh-haye Ibn Sina». *Hekmat-name-ye Mafakher*, 10, 173–206. (in Persian)

Sadr, Seyed Mohammad Bagher. (1410 gh). *al-Osos al-Manteqiye lel-Estegra*. Qom: Majma al-Elmi-ye Shahid Sadr. (in Persian)

Sadrforati, M. M. (2022). A posteriori Demonstration in al-Bīrūnī's Scientific Methodology. *Journal for the History of Science*, 20(1), 121–139. (in Persian)

Saeli, Aydin (1334). «Ravesh-e elmi-ye Ibn Sina». *Jashn-name-ye Ibn Sina*. Tehran: Chapkhane-ye Daneshgah. (in Persian)

Sajjadi, Jafar (1352). «Abureyhan daneshmand-e Irani». *Yadname-ye Biruni*. Tehran: Shoraye Aali-ye Farhang va Honar. (in Persian)

Salimi Naveh, A., & Shateri, G. (2015). A comparative study of the concept of generation and corruption in Aristotle and Ibn Sina. *History of Philosophy*, 4 (20), 119–138. (in Persian).

Sambursky, S. (1963). *The Physical World of the Greeks*. Princeton: Princeton University Press.

Shahriar, S. and Nikseresht, I. (2021). Qushji's Cosmology. *Philosophy of Science*, 11(21), 63–93. (in Persian)

Shahryari, S. (2023). Absolutism, Relativism, and Pragmatic Fallibilism. *Journal for General Philosophy of Science*, 54(3), 331–338.

Taheri Khorramabadi, Seyed Ali (1397). «Falsafe-ye Eslami-ye Motaʾakher va Rahhall-e Sinavi-ye Masʾale-ye Estegra». *Faslname-ye Marefat-e Falsafi*, 16(1), 81–95. (in Persian)

Tusi, Nasir al-Din. (1367). *Asas al-Eghtabas*. Tehran: Daneshgah-e Tehran. (in Arabic)

Biannual Scientific Journal of Avicennian Philosophy
Vol. 29, No. 74/ Fall & Winter 2025

Research Article

A Comparative Study of al-Fārābī's and Ibn Sīnā's Thought on the Role of Society in Human Happiness

Mousa abdollahinsab[1] Seyyed Ahmad Hosseini[2]

Doi:
10.30497/AP.2025.248835.1753

Abstract

Happiness, as the ultimate goal of human life, constitutes one of the most fundamental questions in Islamic philosophy. The Peripatetic philosophers, inspired by the Greek intellectual heritage and grounded in Islamic epistemological and religious principles, endeavored to provide a rational and systematic account of the relationship between the individual, society, and happiness. Within this framework, al-Fārābī and Ibn Sīnā, as two eminent representatives of the school, each approached the nexus of society and happiness in distinct ways. Al-Fārābī considered society an indispensable condition for attaining happiness. In his political and philosophical writings—most notably *Opinions of the People of the Virtuous City*—he regarded happiness as the ultimate telos of human life and introduced society as the necessary foundation for its realization. By contrast, Ibn Sīnā largely conceived of society as a means to livelihood and the satisfaction of human needs. On the one hand, al-Fārābī, through his idealistic vision and formulation of the virtuous city, viewed society as the cornerstone of human happiness; on the other hand, Ibn Sīnā, with his emphasis on livelihood and theoretical intellect, sought happiness less in social structures and more in the cultivation of reason and individual knowledge. Moreover, the two philosophers exhibit significant divergences in their accounts of the methods of attaining happiness, the mechanisms for realizing virtues, and the degree of emphasis placed on the rational, ethical, and religious dimensions of society. This study, by elucidating these fundamental differences, offers a new horizon for understanding the relationship between individual happiness and social structure in Islamic philosophy.

Keywords: Happiness; Society; al-Fārābī; Ibn Sīnā; Virtuous City.

1. (Corresponding Author) PhD Candidate in Islamic Philosophy and Theology, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran. mousaab436@gmail.com
2.Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Hikmah, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran. ahmadhosseinee@gmail.com

دوفصلنامهٔ علمی حکمت سینوی، مقالهٔ پژوهشی، دورهٔ ۲۹، شمارهٔ ۷٤، پاییز و زمستان ۱٤۰٤، صص ۱۸۱-۱۵۵

بررسی تطبیقی اندیشهٔ فارابی و ابن‌سینا دربارهٔ نقش اجتماع در سعادت انسان[۳]

موسی عبداللهی‌نسب[٤]
تاریخ دریافت: ۱٤۰٤/۰٦/۰٦؛ تاریخ پذیرش: ۱٤۰٤/۰۹/۱۰
سیداحمد حسینی[۵]

Doi: 10.30497/AP.2025.248835.1753

چکیده

سعادت به‌عنوان غایت نهایی حیات انسانی از بنیادی‌ترین مسائل فلسفه اسلامی است. فیلسوفان مشاء با الهام از میراث یونانی و تکیه بر مبانی معرفتی و دینی اسلام، کوشیده‌اند تا نسبت فرد، اجتماع و سعادت را عقلانی و نظام‌مند تبیین‌کنند. در این میانْ فارابی و ابن‌سینا به‌عنوان دو چهرهٔ شاخص این مکتبْ هریک در قالبی متمایز به بررسی پیوند اجتماع و سعادت پرداخته‌اند. فارابی اجتماع را شرطی ضروری برای نیل به سعادت می‌داند. وی در آثار سیاسی و فلسفی خود، به‌ویژه در آراء اهل مدینهٔ فاضله، سعادت را غایت نهایی زندگی انسانی دانسته و اجتماع را شرط لازم برای تحقق آن معرفی‌کرده‌است؛ درحالی‌که ابن‌سینا اجتماع را بیشتر وسیله‌ای برای معیشت و رفع نیازهای زندگی تلقی‌می‌کند. از یک سو فارابی با نگاه آرمان‌گرایانه و طرح مدینهٔ فاضله، اجتماع را زیربنای تحقق سعادت می‌داند و ازسویِ دیگر، ابن‌سینا با تأکید بر معیشت و عقل نظریْ سعادت را بیش از اینکه بر بنیاد ساختار اجتماعی بداند، در پرورش عقل و معرفت فردی جست‌وجومی‌کند. به‌علاوه دو فیلسوف در روش تحصیل سعادت، سازوکار تحقق فضایل و نیز میزان تأکید بر ابعاد عقلانی، اخلاقی و شرعی جامعه تفاوت‌های معناداری دارند. این مطالعه ضمن بازنمایی تفاوت‌های اساسی در اندیشهٔ این دو متفکر، افقی تازه برای فهم نسبت سعادت فردی و ساختار اجتماعی در فلسفهٔ اسلامی می‌گشاید.

واژگان کلیدی: سعادت، اجتماع، فارابی، ابن‌سینا، مدینهٔ فاضله.

---

۱. این مقاله برگرفته از رسالهٔ دکتری با عنوان «نقش اجتماع در رسیدن انسان به سعادت در فلسفه اسلامی» دانشگاه شهید مدنی آذربایجان است.

٤. (نویسنده مسئول) دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران.
mousaab436@gmail.com

۵. دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران.
ahmadhosseinee@gmail.com

مقدمه

مسئلهٔ سعادت به‌عنوان غایت نهایی و مقصد برتر زندگی انسان از مهم‌ترین موضوعات اندیشهٔ فلسفی در تمدن اسلامی به‌شمارمی‌آید. این مسئله نه‌تنها به حوزهٔ اخلاق فردی محدود نمی‌شود، بلکه با ابعاد اجتماعی، سیاسی و حتی الهیاتی حیات انسان پیوندی ناگسستنی دارد. ازمنظرِ فلسفهٔ اسلامی سعادتْ حقیقتی جامع است که به کمال وجودی انسان در ابعاد جسمانی، نفسانی و عقلانی اشاره دارد و دستیابی به آن، مستلزم تحقق شرایطی است که بخشی در درون فرد و بخشی در بستر اجتماع شکل‌می‌گیرد؛ ازهمین‌رو همواره پرسش‌هایی بنیادین ذهن فیلسوفان مسلمان را به خود مشغول داشته‌است؛ ازجمله اینکه چگونه انسان به سعادت می‌رسد؟ نقش اجتماع و ساختارهای آن در این مسیر چیست؟ و چه نسبتی میان کمال فردی و سامان سیاسی ـ اجتماعی برقرار است؟

اهمیت پژوهش در مسئلهٔ حضور در اجتماع برای سعادت را می‌توان براساس اهمیت مسئلهٔ سعادت توجیه‌کرد. ازآنجاکه تفسیرهای گوناگونی از چیستی سعادت وجود دارد و هر مکتب فلسفی براساس مبانی خود به تبیین سعادت و رابطهٔ آن با اجتماع می‌پردازد، مطالعه و تحقیق در این مسئله ازنظرِ فیلسوفان مسلمانْ مهمّ و ضروری به‌نظرمی‌رسد. فیلسوفان مشاء مسلمان با تأسّی از میراث فلسفی یونان، به‌ویژه آموزه‌های ارسطو و افلاطون و تلفیق آن با مبانی معرفتی و دینی اسلام، دستگاه فکری منسجمی در باب سعادت و نقش اجتماع در تحقق آن بناکرده‌اند. فارابی با طرح اندیشهٔ مدینهٔ فاضله بر آن بود که سعادت حقیقی جز در چارچوب اجتماعیْ عادلانه و مبتنی‌بر فضیلت حاصل نمی‌شود. ازنظرِ فارابی انسان موجودی مدنی‌الطبع است و بدون همکاری و همیاری دیگران نه‌تنها نیازهای مادی او، بلکه کمالات معنوی‌اش نیز تحقق‌نمی‌یابد؛ بنابراین اجتماع برای فارابی نه صرفاً ابزاری برای رفع نیازهای معیشتی، بلکه زمینه‌ای ضروری برای نیل به سعادت است. درمقابلْ ابن‌سینا بیشتر بر کارکردهای معیشتی و تدبیر زندگی دنیوی اجتماع تأکید دارد. درعین‌حال او سعادت را بیش از هر چیز در کمال عقل نظری و اتصال به عقل فعال می‌بیند؛ امری که مستقیماً وابسته به اجتماع نیست؛ بر این اساسْ بررسی تطبیقی دیدگاه‌های فیلسوفان مشاء دربارهٔ نسبت اجتماع و سعادت نه‌تنها ما را با لایه‌های گوناگون اندیشهٔ سیاسی و

اخلاقی آنان آشنا می‌سازد، بلکه روند تحول نگرش فلسفهٔ اسلامی نسبت‌به نقش جامعه در نیل به کمال انسانی را نیز آشکارمی‌کند. همین تفاوت رویکرد نشان‌دهندهٔ گذار اندیشهٔ اسلامی از تأکید بر اجتماع به‌سوی اصالت دادن به رشد فردی است؛ امری که بررسی آن می‌تواند به روشن شدن نسبت میان فرد، جامعه و سعادت در سنت فلسفهٔ اسلامی کمک شایانی نماید.

پیشینهٔ پژوهش

پژوهش‌های متعددی دربارهٔ اندیشهٔ سیاسی فارابی و ابن‌سینا انجام‌گرفته‌است؛ بااین‌حال به مقایسهٔ تطبیقی دیدگاه آنان دربارهٔ نقش اجتماع در دستیابی به سعادت پرداخته‌نشده‌است. بیشتر تحقیقات یا بر مدینهٔ فاضلهٔ فارابی متمرکز بوده‌اند یا بر مباحث نفس و عقل در فلسفهٔ ابن‌سینا؛ ازاین‌رو بررسی تطبیقی دیدگاه این دو فیلسوف می‌تواند خلأی را در ادبیات پژوهشی موجود پر کند و نشان‌دهد که چگونه دو متفکر مشاء باوجودِ اشتراک در مبانی فلسفی، در تحلیل رابطهٔ اجتماع و سعادت انسانی مسیرهای متفاوتی را پیموده‌اند. مطالعات این حوزه بیشتر به‌صورت پراکنده در کتاب‌ها، مقالات و پایان‌نامه‌ها مطرح‌شده‌اند و معمولاً دغدغهٔ اصلی آن‌ها مباحثی دیگر بوده‌است. جست‌وجو در کتابخانهٔ ملی، نرم‌افزارهای تخصصی فلسفه و کلام و سایر پایگاه‌های پژوهشی نشان‌داد که هیچ کتاب مستقلی به رابطهٔ میان اجتماع و سعادت در اندیشهٔ فیلسوفان اسلامی نپرداخته‌است.

می‌توان از میان آثار موجود به کتاب «حکمت عملی از نگاه فیلسوفان مسلمان: فارابی، ابن‌سینا و ملاصدرا» (ذبیحی، ۱٤۰۲) اشاره‌کرد. این اثر به مباحث کلی حکمت عملی، قوا و ماهیت نفس، عقل نظری و عملی در آثار فیلسوفان مذکور پرداخته‌است؛ اما هدف مؤلف صرفاً گزارش حکمت عملی بوده و به نقش اجتماع در نیل به سعادت ورودنکرده‌است. همچنین کتاب اندیشهٔ سیاسی متفکران مسلمان جلد ۱و۲ (علیخانی و همکاران، ۱۳۹۰) صرفاً بر واکاوی مبانی سیاسی و ساختارهای سیاسی و حکومتی متفکران مسلمان تأکیدکرده و دربارهٔ رابطهٔ اجتماع و سعادت بحث‌نکرده‌است.

در بررسی پایان‌نامه‌ها نیز مشخص شد که موضوع حاضر به‌طور مستقل موردتوجه نبوده‌است؛ برای نمونه رسالهٔ دکتری سعادت در حکمت اشراق و مشاء (مطالعهٔ موردی افلاطون، ارسطو، فارابی و سهروردی) (عروتی موفق، ۱۳۹۲) بر تبیین مفهوم سعادت نزد این فیلسوفان متمرکز است؛ آن هم با تأکید بر مباحث اخلاقی و نه جایگاه اجتماع در سعادت. بررسی مقالات منتشرشده در پایگاه نورمگز و نشریات تخصصی نیز نشان‌می‌دهد اگرچه به‌طور پراکنده به موضوع ارتباط سعادت و سیاست ازنظرِ فیلسوفان اسلامی پرداخته‌شده‌است، این پژوهش‌ها ازلحاظِ هدف و رویکرد با موضوع حاضر کاملاً متفاوت‌اند؛ برای نمونه مقالهٔ «رابطهٔ سعادت و سیاست از دیدگاه فارابی» (تورانی و همکاران، ۱۳۹۱) به مباحثی چون ماهیت سیاست در اندیشهٔ فارابی، مدینهٔ فاضله، عوامل مؤثر در سعادت و رابطهٔ سیاست و سعادت می‌پردازد؛ اما نگاه جامعه‌شناختی فارابی و جایگاه اجتماع در مسیر دستیابی به سعادت تحلیل‌نشده‌است.

بنابراین بررسی‌های نگارنده نشان‌می‌دهد تاکنون پژوهشی منسجم و جامع که مستقیماً به نقش اجتماع در دستیابی به سعادت در اندیشهٔ فارابی و ابن‌سینا بپردازد، انجام‌نگرفته‌است. به‌طور کلی می‌توان گفت پژوهش‌های پیشین یا به بررسی مفهوم سعادت در اندیشهٔ فیلسوفان اسلامی محدود بوده‌اند یا به ارتباط میان سیاست و سعادت پرداخته‌اند، بدون اینکه به نقش و جایگاه اجتماع در این فرآیند توجه داشته‌باشند. جنبهٔ نوآوری پژوهش حاضر در تمرکز بر بُعد اجتماعی سعادت در اندیشهٔ این دو فیلسوف است؛ ازاین‌رو پژوهش حاضر تلاش‌می‌کند با رویکردی تطبیقی دیدگاه‌های فارابی و ابن‌سینا را دربارهٔ نقش اجتماع در وصول به سعادت انسان بررسی‌کند.

در این چارچوب تلاش‌می‌شود ضمن تبیین مبانی نظری هر متفکر، نقاط اشتراک و افتراق آنان آشکار گردد و به این پرسش پاسخ داده‌شود که: از نگاه هریک اجتماع چه نقشی در سعادت و تکامل انسان دارد؟ این بررسی افزون‌بر روشن‌کردن بنیان‌های نظری فلسفهٔ سیاسی و اجتماعی مشائیان می‌تواند افق‌های تازه‌ای را برای فهم نسبت میان انسان و اجتماع در اندیشهٔ اسلامی باز کند.

۱. دیدگاه فارابی

ابونصر فارابی (۲۵۹–۳۳۹ هـ‌ق) از برجسته‌ترین فیلسوفان مشائی در جهان اسلام است. در

اندیشهٔ او اجتماع نقشی بنیادین در مسیر کمال و سعادت انسان دارد. وی تحت‌تأثیر عمیق افلاطون و ارسطو دیدگاه‌های نوآورانه‌ای در فلسفهٔ سیاسی، اخلاق و دین مطرح‌کرده و در آثاری همچون «آراء اهل المدینة الفاضلة»، «السیاسة المدنیة» و «تحصیل السعادة» به‌تفصیل به موضوعاتی چون اجتماع، مدینه، سیاست و نسبت آن‌ها با سعادت انسان پرداخته‌است.

۱-۱. چیستی سعادت ازنظرِ فارابی

ازنظرِ فارابی (۱۳۷۹) سعادت عالی‌ترین خیر و غایت نهایی حیات انسانی است. هر آنچه انسان را در رسیدن به سعادت یاری رساند، خود نیز خیر محسوب می‌شود؛ با این تفاوت که خیر بودن آن ذاتی نیست؛ بلکه به‌دلیل نقش ابزاری و سودمندی‌اش در نیل به سعادتْ ارزشمند است. درمقابلْ هر آنچه مانع دستیابی به سعادت گردد، شر محسوب می‌شود؛ بنابراین خیر می‌تواند امری طبیعی یا حاصل ارادهٔ انسانی باشد؛ همچنان‌که ممکن است شر نیز ریشه در طبیعت داشته‌باشد یا نتیجهٔ انتخاب و ارادهٔ انسان باشد (ص. ۲۳۷). سعادت غایتی است که همگان درپِی آن‌اند؛ زیرا نوعی کمال محسوب می‌شود و هر کمالی به‌دلیل خیر بودنش مطلوب انسان است. از میان امور خیر متکثّری که انسان برمی‌گزیند، سعادت سودمندترین و برترین خیر است؛ بدین‌سان سعادت کامل‌ترین غایت انسانی است که همهٔ کوشش‌ها درنهایت به‌سوی آن جهت‌می‌یابند. خیرات به دو دسته تقسیم می‌شوند: الف) برخی وسیله‌ای برای دستیابی به غایات دیگرند؛ مانند ورزش یا مصرف دارو و ب) برخی به‌دلیل خودشان برگزیده می‌شوند. سعادت در زمرهٔ این دسته از خیر است (فارابی، ۱۳۸٤، ص. ۸۳).

هر موجودی به‌گونه‌ای پدیدآمده که بتواند به بالاترین درجهٔ کمالی برسد که متناسب با مرتبهٔ وجودی خاصّ اوست. کمال ویژهٔ انسان که نهایت توان بالقوهٔ او را در مرتبهٔ انسانی‌اش نمایان می‌سازد، «سعادت نهایی» یا «سعادت قُصْوی» نامیده‌می‌شود. جزئی که برای نیل به این هدف پدیدآمده، «جزء عادل» نام دارد. هر حرفه یا فعالیتی که هدفش تحقق این غایت باشد، حرفه‌ای عادلانه و فاضله به‌شمارمی‌رود (فارابی، ۱٤۱۳ه ، ص. ۱۷۰).

فارابی (۱۹۹۱م) به مراتب مختلف سعادت معتقد است که برخی مادی‌اند. اتفاقاً این یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های فارابی و ابن‌سیناست. وی در آثارش از سعادت قصوی، سعادت دنیوی،

سعادت اخروی، سعادت حقیقی و ظنی نام‌می‌برد. وی دستیابی به هر سعادتی را در گرو رفتار و اعمال می‌داند. او معتقد است سعادت بر دو گونه است: سعادتی که تنها گمان‌می‌رود سعادت باشد، درحالی‌که در حقیقت چنین نیست؛ و سعادتی که واقعاً سعادت است و آن سعادتی است که به‌دلیل خودِ آن خواسته‌می‌شود، نه به‌عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به چیزی دیگر. هنگامی‌که این سعادت حاصل شد، دیگر نیازی به طلب چیز دیگری نیست. این سعادت در زندگی دنیوی تحقق‌نمی‌یابد؛ بلکه در زندگی دیگری است که پس از این زندگی خواهدآمد و آن را «سعادت قصوی» می‌نامند (ص. ۵۲). این همان سعادت برتر و نهایی است که باید به‌دلیل خود آن جست‌وجو شود؛ زیرا خیر مطلق است و نفس انسانی نیز زمانی‌که به‌سوی عقل بالاتر از خود میل‌کند، آن را طلب‌می‌کند. (دی‌بور، بی‌تا، ص. ۱۸۳).

فارابی (۱۹۹۶م) معتقد است غایت‌هایی مانند ثروت، کرامت و لذات اگر فقط در همین زندگی هدف قرارگیرند، سعادت واقعی نیستند. همچنین افعال و سنن را از هم تمییزمی‌دهد و توضیح‌می‌دهد آنچه به‌وسیلهٔ آن‌ها می‌توان به سعادت واقعی دست‌یافت، خیرات، زیبایی‌ها و فضایل‌اند و آنچه غیر از این‌هاست، شرور، زشتی‌ها و نقایص به‌شمارمی‌آیند (ص. ۷۹).

فارابی (۱۳۷۹) باور دارد هدف اصلی انسان رسیدن به سعادت حقیقی است؛ بنابراین باید راه‌هایی که مردم را به سعادت می‌رساند، روشن گردند. شرط رسیدن به سعادت این است که عقل فعال به مردم افاضهٔ فیض کند؛ به‌این‌صورت که نخست معارف و معقولات اولیه را افاضه‌نماید تا انسان‌ها براساس فطرت و استعداد خود به کمال برسند و سعادت را دریابند؛ البته فطرت‌ها مختلف‌اند و هر فطرتی مهیّای پذیرش معقولات نیست؛ زیرا مردم در خلقت اولیه مختلف آفریده‌شده‌اند (فارابی، ۱۳۷۹، صص. ۲۴۰-۲۳۸)؛ پس سعادت واقعی انسان زمانی تحقق‌می‌یابد که نفس او بتواند به نوعی شناخت و ارتباط با عقل فعال برسد؛ عقل فعالی که خود از ماده و بدن جداست و نوعی عقل مفارق محسوب‌می‌شود (فخری، ۲۰۰۰م، ص. ۲۰۵)؛ بنابراین فارابی سعادت قصوی را نه امری مادی و جسمانی، بلکه امری عقلی و روحانی می‌داند که تنها ازطریق شناخت عقل فعال و وصول به مرتبهٔ تأمل عقلی حاصل می‌شود.

۱-۲. نقش اجتماع در تحقق سعادت ازنظرِ فارابی

در میان متفکران مسلمان نگرش اجتماعی فارابی بر منظومهٔ فکری‌اش، ازجمله در بحث سعادت، سیطره دارد؛ به‌همین‌جهت اگرچه در مکتوبات خود دربارهٔ سعادت به‌صورت مجمل یا مفصل بحث‌کرده‌است، مفصل‌ترین، دقیق‌ترین و جدی‌ترین مباحث دربارهٔ سعادت را در ذیل مباحث اجتماعی مطرح‌کرده‌است و به نقش حاکم و حکومت در به‌دست‌آوردن سعادت توجهی زایدالوصف نموده و مفصلاً دربارهٔ نقش و شرایط حاکم مطلوب جهت ایجاد سعادت در جامعه بحث‌کرده‌است (فارابی، ۱۳٦٦، صص. ۸۷–۷۷). نکتهٔ اساسی در اندیشهٔ فارابی این است که سعادت انسانی تنها در بستر جامعه محقق می‌شود. انسان تنها در چارچوب زندگی جمعی و تعامل با دیگران قادر است به کمال نهایی دست‌یابد و به مرتبهٔ سعادت قصوی برسد (فارابی، ۱۹۵۹م، صص. ۱۱۳–۱۱۲). در سایهٔ همین نگرش شدید جامعه‌شناختی فارابی است که او سعادت فردی را منفکّ از حیات مدنی و یا زندگی در میان امت کندوکاونمی‌کند.

ازنظرِ فارابی (۱۳۸٤) فطرت هر انسانی چنین است که در آنچه که سزاوار است برای آن بکوشد، باید با انسان یا انسان‌های دیگری مربوط باشد؛ بدین‌ترتیب هر انسانی محتاج است که در راه رسیدن به این کمال از مجاورت انسان‌های دیگر و اجتماع با آن‌ها بهره‌مند باشد؛ به‌همین‌شکل در فطرت طبیعی این حیوان نهفته است که در مجاورت افراد هم‌نوع خود ساکن شود و خانه بگیرد؛ به همین دلیل است که انسان «حیوان اهل انس» یا «حیوان مدنی» نامیده‌می‌شود (ص. ۲۸). انسان ازجمله موجوداتی است که به‌تنهایی نه می‌تواند نیازهای اولیه و ضروری زندگی خود را برآورده‌کند (این نقطهٔ اشتراک فارابی و ابن‌سیناست) و نه به مراحل عالی‌تر و کمال نهایی دست یابد (این نقطهٔ اختلاف فارابی و ابن‌سیناست)؛ مگر ازطریق زندگی اجتماعی و گردآمدن شمار زیادی از انسان‌ها در یک مکان مشترک بر پایه‌ی پیوند و همکاری متقابل؛ کامل‌ترین نوع این زندگی، زندگی در یک جامعهٔ مدنی است (فارابی، ۱۳۷۹، ص. ۲۳۰)؛ براین‌اساس انسان به‌طور فطری موجودی مستقلّ و خودبسنده نیست؛ چه در حفظ بقای خود و چه در دستیابی به عالی‌ترین مراتب کمال؛ بنابراین نقش اجتماع در نظر فارابی تنها در تأمین نیازهای اولیه خلاصه‌نمی‌شود، بلکه در عالی‌ترین سطحْ ابزاری برای تحقق کمال و

سعادت نهایی انسان است. همچنین این غایت صرفاً در چارچوب مدینهٔ فاضله امکان‌پذیر می‌گردد.

فارابی (۱۳٦٤) اجتماع انسانی را نیز دو قسم می‌کند: الف) اجتماع فاضله که بر محور فضیلت، حقیقت و خیر حقیقی شکل‌می‌گیرد. در چنین اجتماعی چون غایت واحد است و برای خودِ آن مطلوب است، تضادّ و فساد درونی پدیدنمی‌آید و افراد در مسیر واحدی به‌سوی سعادت حرکت می‌کنند؛ ب) اجتماع مبتنی‌بر سود و منفعت که بر پایهٔ دادوستد و منفعت‌طلبی افراد استوار است. این‌گونه اجتماعات به‌دلیل اهداف متباین و تمایلات متضادّ فاسد و ناپایدارند و نمی‌توانند انسان را به سعادت حقیقی برسانند (ص. ۱۰۱)؛ براین‌اساس اجتماع مطلوب ازنظرِ فارابی آن است که ابزار تحقق سعادت نهایی انسان باشد و این غایت جز در پرتو اجتماع فاضله حاصل نمی‌شود.

همچنین فارابی (۱۹۹۵م) معتقد است کمال نهایی و خیر برتر در درجهٔ نخست ازطریق مدینه به‌دست‌می‌آید، نه صرفاً از راه هر نوع اجتماعی که مرتبه‌ای پایین‌تر از آن دارد. ازآنجاکه ماهیتِ خیر حقیقی این است که با اراده و اختیار حاصل شود، و شرور نیز از همین مسیر پدیدمی‌آیند، ممکن است مدینه‌ها درجهتِ همکاری برای رسیدن به برخی اهداف شر نیز شکل‌بگیرند؛ بنابراین هر مدینه‌ای لزوماً مدینه‌ای فاضله نیست و تنها آن مدینه‌ای شایستهٔ این نام است که غایتِ اجتماع در آن، همکاری برای رسیدن به سعادت واقعی باشد. چنین شهری «مدینهٔ فاضله» نام دارد و اجتماعی نیز که در آن، همکاری برای نیل به سعادت حقیقی صورت‌گیرد، «اجتماع فاضل» خواهدبود (ص. ۱۱۳).

۱-۳. مدینهٔ فاضله ازنظرِ فارابی

بر پایهٔ دیدگاه رایجْ بنیان فلسفهٔ سیاسی فارابی- چه در بحث مدینهٔ فاضله و رئیس آن، چه در طبقات اجتماعی و اهداف نهایی مدینه- بازخوانی مفاهیم افلاطونی است که او متناسب با جهان‌بینی اسلامی بازتفسیرکرده‌است (ناظرزادهٔ کرمانی، ۱۳۷٦، ص. ۸۰)؛ بااین‌حال مدینهٔ فاضلهٔ فارابی را نمی‌توان همسان با شهر افلاطونی دانست؛ زیرا مبدأ و معاد در اندیشهٔ او با الگوی یونانی تفاوت دارد. فارابی این نظریه را براساس مصالح جامعهٔ اسلامی و برمَبنای مراتب

وجودی سامان داده و در رأس آن، نبی یا فیلسوف را قرارداده‌است (فارابی، ۱۳۷۱، صص. ٦٦–٦٧). ازنظرِ او گرایش به کمال در سرشت بشر نهاده‌شده و انسان به‌عنوان حیوان مدنی تنها در پرتو تفکر متافیزیکی و پذیرش مبدأ اول، یعنی خداوند، می‌تواند به غایت خود دست‌یابد. تحقق این کمال جز در همکاری جمعی ممکن نیست؛ ازاین‌رو در کنار علوم طبیعیْ دانشی دیگر لازم است که اصول عقلانی را در پرتو زندگی اجتماعی بررسی‌کند؛ دانشی که فارابی آن را فلسفهٔ سیاسی می‌نامد (as cited in Rosenthal, 1958, p. 121).

فارابی برای نخستین بار در سنت فلسفه اسلامی الگویی منظم و نظام‌مند از مدینهٔ فاضله ارائه‌می‌دهد. ازنظرِ او سعادتْ امری جمعی و سیاسی است که تنها در بستر جامعه‌ای آرمانی و تحت هدایت رئیس اول– که می‌تواند فیلسوف یا پیامبر باشد– محقق می‌شود (علیخانی و همکاران، ۱۳۹۰، ج۳، ص. ۱۷۸). ازنظر وی مدینه‌ای فاضله است که هدف اجتماع در آن، تعاون و همکاری برای دستیابی به سعادت باشد. اجتماع چنین مردمی «اجتماع فاضل» و امت آنان «امت فاضل» نام دارد. نقطهٔ مسکونی فاضل نیز هنگامی تحقق می‌یابد که امت‌های ساکن در آن درجهتِ سعادت همیاری‌کنند (فارابی، ۱۹۹۵م، ص. ۱۱۳). سعادت در مدینهٔ فاضله ازحیثِ کمیت و کیفیت میان افراد متفاوت است و این تفاوت به میزان کمالاتی وابسته است که آنان از رهگذر افعال مدنی کسب‌می‌کنند. اگر این افعال ناپسند باشند و به سعادت حقیقی منتهی نشوند، لذت‌های حاصلْ متناسب با هیئت‌های نفسانی ناشی از آن افعال خواهدبود (فارابی، ۱۳۷۹، صص. ۲۵۰–۲٤۷).

از دیدگاه سقراط، افلاطون، ارسطو و پیروان آنان شهری فاضله است که مردم آن با همکاری درجهتِ کمال نهایی یا سعادت قصوی می‌کوشند؛ ازاین‌رو همگی باید واجد فضیلت باشند؛ برخلاف شهرهایی که غایتشان ثروت یا لذت‌های مادی است و نیازی به فضایل واقعی ندارند. هماهنگی یا عدالت ظاهری در این شهرها فضیلت حقیقی محسوب نمی‌شود (به‌نقل از فارابی، ۱۳٦٤، ص. ٤٦). فارابی (۱۹۹۵م) برای اهل مدینهٔ فاضله دو دسته ویژگی برمی‌شمارد؛ بخشی مشترک میان همهٔ اعضاست و بخشی خاصّ هر مرتبه و جایگاه. سعادت فرد در گرو پایبندی

به هر دو دسته است. تکرار این اعمالْ تدریجاً نفس را به حالت فاضل و نیکو می‌رساند و با استمرار، به مرحله‌ای می‌رسد که از ماده بی‌نیاز می‌شود؛ به‌گونه‌ای که بقای نفس وابسته به ماده نخواهدبود (ص. ۱۳۰). وی در کنار مدینهٔ فاضله از مدینه‌های ناقصه مانند جاهله، فاسقه، متبدّله و ضالّه نیز سخن می‌گوید؛ در این مُدُن یا سعادت حقیقی ناشناخته است یا انکار می‌شود (فارابی، ۱۹۹۵م، صص. ۱۲۹–۱۲۷).

به باور فارابی (۱۹۹۱م) رئیس اول کسی است که توان ایجاد سیرت‌ها و ملکات فاضله در جامعه را دارد، حتی اگر چنین صفاتی پیش‌تر در آن وجود نداشته‌باشد. او مردم را از زندگی جاهلی به‌سوی حیات فاضله هدایت‌می‌کند و بدین‌سبب شایستهٔ عنوان عالی‌ترین رهبر در نظام سیاسی فاضله است (ص. ٥٦). رئیس نخستْ فردی است که در هیچ زمینه‌ای به رهبری دیگری نیاز ندارد و همهٔ معارف برای او بالفعل تحقق‌یافته‌است. او در فلسفهٔ قدیم «پادشاه حقیقی» خوانده‌می‌شود و تنها کسی است که به‌سبب پیوند کامل با عقل فعالْ شایستهٔ دریافت وحی است. در این مرتبه عقل منفعلِ او از عقل فعال نیرویی می‌گیرد که توان شناخت حدود امور و هدایت آن‌ها به‌سوی سعادت نهایی را فراهم‌می‌سازد (فارابی، ۱۳۷۹، صص. ٢٤٦–٢٤٥). اگر رئیس اول انسانی فاضل باشد، ریاست او نیز فاضله خواهدبود و قوانینی که وضع‌می‌کند، برای رساندن خود و جامعه به سعادت قصوی است؛ بدین‌سان آن ملتْ فاضله خواهدبود (فارابی، ۱۹۹۱م، ص. ٤٣)؛ پس رئیس اول به‌واسطهٔ اتصال به عقل فعال و برخورداری از حکمت، مسیر سعادت را برای مردم ترسیم‌می‌کند و قوانین و نهادهای اجتماعی را چنان سامان‌می‌دهد که افراد نه‌تنها نیازهای مادی خود را تأمین‌کنند، بلکه امکان تعالی روحانی و معرفتی نیز برای آنان فراهم شود.

ازنظرِ فارابی (١٣٦٤) پادشاه حقیقی کسی است که غایت فرمانروایی او رساندن خود و مردم شهر به سعادت حقیقی باشد؛ ازاین‌رو او باید سعادتمندترین فرد شهر نیز باشد (ص. ٤٧). اگر کمال انسانی در قوهٔ ناطقه (نظری و عملی) تحقق‌یابد و قوهٔ متخیله نیز آمادهٔ دریافت وحی باشد، چنین فردی ازطریقِ عقل فعالْ وحی الهی را دریافت‌می‌کند؛ بدین‌گونه عقل نظریْ او را به فیلسوفی حکیم و عقلِ عملی و قوهٔ متخیله‌اش او را به پیامبری انذاردهنده بدل‌می‌سازد.

چنین انسانی در عالی‌ترین مرتبهٔ کمال انسانی قرار دارد، با عقل فعال متحد است و بر همهٔ افعال لازم برای نیل به سعادت آگاه است. شرط ریاست در مدینهٔ فاضله همین شناخت است، همراه با توانایی بیان خیالی و هنرمندانهٔ معارف برای مردم و نیز توان هدایت آنان به‌سوی سعادت (فارابی، ۱۹۹۵م، ص ۱۲۱).

بدین‌سان مدینهٔ فاضله با ریاست فیلسوف ـ حاکم بستر مستقیم تحقق سعادت عقلانی است؛ زیرا تنها در این نظام سیاسی است که زمینهٔ اتصال به عقل فعال و دستیابی به غایت انسانی فراهم می‌شود؛ بنابراین از دیدگاه فارابی حاکم کسی است که علوم نظری را تا مرتبهٔ عقل فعال آموخته‌است و توان تدبیر امور اجتماعی و سیاسی را دارد. او همانند پیامبر یا فیلسوف، واسطهٔ عقل فعال و مردم است. در حقیقت میان فیلسوف مطلق و رئیس نخستین مدینه تفاوتی وجود ندارد؛ زیرا فیلسوف واقعی نه‌تنها علوم نظری را فهم‌می‌کند، بلکه آن‌ها را در عرصهٔ اجتماعی و عملی تحقق‌می‌بخشد. هرچه توان او در اجرای این آموزه‌ها بیشتر باشد، فلسفهٔ او کامل‌تر خواهدبود؛ بدین‌ترتیب انسان کامل کسی است که نخست به فضایل نظری و سپس به فضایل عملی دست‌یافته‌باشد و درنهایت آن‌ها را متناسب با ظرفیت‌های جامعه به‌طور عینی محقق‌سازد (فارابی، ۱۳۸٤، ص. ٦۸).

۲. دیدگاه ابن‌سینا

ابن‌سینا (۳۷۰–٤۲۸ هـ‌ق) از برجسته‌ترین فیلسوفان مشاء جهان اسلام است که نظام فلسفی وی تأثیری عمیق بر تفکر اسلامی و غربی داشته‌است؛ بنابراین تحلیل دیدگاه وی دربارهٔ نقش جامعه در فرآیند دستیابی به سعادت، ما را با پیوند عمیق میان انسان‌شناسی، اخلاق و فلسفه سیاسی در سنت مشائی اسلامی آشنا می‌سازد.

۲-۱. چیستی سعادت ازنظرِ ابن‌سینا

از دیدگاه ابن‌سینا (۱۳۸۳) سعادت عبارت است از پاکی جان که در دو جنبهٔ اصلی تجلی می‌یابد: نخست تحقق و صورت‌بندی واقعیت در ذهن و دوم، دوری از آلایش‌های ناشی از طبیعت. به‌بیان‌دیگر ابن‌سینا دستیابی به سعادت را مشروط به پاکی از تأثیرات طبیعت می‌داند و راه رسیدن به آن را عمدتاً ازطریقِ کسب علم و تعقل معرفی‌می‌کند (ص. ۱۰). وی همچنین

سعادت را حاصل دستیابی به کمال می‌داند. منظور او از «کمال» رسیدن به نهایی‌ترین غایتی است که هر موجود توان دستیابی به آن را دارد. به باور ابن‌سینا اشتیاق حرکت به‌سویِ این غایت نهایی در وجود هر موجود نهاده‌شده‌است، مگر اینکه موانعی مسیر رسیدن به آن را سدکنند (ابن‌سینا، ۱٤۰۰، ص. ۲٦۳).

ابن‌سینا (۱۳٦۳) مردم را ازلحاظِ تمایل به سعادت به دو دسته تقسیم می‌کند: الف) گروهی که مانند حیوانات به‌دنبال سعادت مادی‌اند و ب) گروهی که طالب سعادت عقلانی‌اند. تفاوت این نوع سعادت با سایر انواع آن، همانند تفاوت نفس با بدن است؛ بااین‌حال دستیابی به سعادت عالی تنها ازطریقِ همراهی و مشارکت با ساکنان ملأ اعلی در لذات عقلانی ابدی امکان‌پذیر است. ابن‌سینا معتقد است انسان برای رسیدن به این مرتبه از سعادت در زندگی دنیوی باید از هریک از علوم نظری و عملی سهم قابل‌توجهی کسب‌کرده‌باشد (ص. ۱۰۹). سعادت نفس ازآن‌جهت که به ذات خود تعلق دارد، در رسیدن آن به کمال خاصّ خویش نهفته است؛ یعنی در اینکه به عالمی عقلانی تبدیل‌گردد. سعادت نفس ازجهتِ پیوند و رابطه‌اش با بدن، در این است که دارای حالت استیلا و چیرگی بر بدن باشد (ابن‌سینا، ۱۳٦۳، ص. ۱۱۰).

نفس انسانی و قوهٔ عقلانی به‌ضرورت از کمالی خاصّ و متناسب با ذات خود برخوردار است؛ کمالی که ماهیتی عقلی و معقول دارد. این کمال زمانی تحقق‌می‌یابد که معقولات در نفس نقش‌بندند؛ ابتدا در مرتبهٔ تصور و سپس در مرتبهٔ برتر، تصدیق. در این مرحله نفس توانایی می‌یابد که حقیقت امور را ازطریقِ برهان دریابد، به یاری استدلال میان موجودات و مراتب وجود تمایز گذارد و وحدت و صفات وجود حق را بشناسد و درک‌کند (ابن‌سینا، ۱۳٦۰، ص. ۲۵۹). صورت‌های معقولی که عقل درک‌می‌کند، به‌گونه‌ای با ذات عقل متحد می‌شوند و در درون آن جای‌می‌گیرند؛ به‌طوری‌که عقلْ آن زیبایی و کمال را به‌منزلهٔ بخشی از ذات خود درمی‌یابد. در این فرآیند هم عقلِ مدرِکْ ذات خود را ادراک‌می‌کند و هم امر مدرَک، با عقل یکی می‌شود. این نوع لذت همانند لذتی است که برای مبدأ نخستین به‌واسطهٔ ادراک ذاتِ خود حاصل می‌شود. همچنین همان لذتی است که موجودات روحانی از ادراک ذات و

مقام خود بهره‌مند می‌شوند. روشن است که چنین لذتی و سعادتی که درپی آن حاصل می‌شود، به‌مراتب برتر از لذت‌های حیوانی است. این لذت عقلی نه از سنخ لذت‌هایی است که طبیعت ما به‌طور غریزی آن را طلب‌می‌کند، نه ازجمله اموری است که در فراقش حسرت‌می‌خوریم. علاوه‌بر این حتی نمی‌توانیم آن را به‌طور کامل تصورکنیم؛ بااین‌حال عقل و برهان ما را به‌سوی آن رهنمون می‌سازد و نشان‌می‌دهد که سعادت حقیقی در همین مرتبه نهفته است (ابن‌سینا، ۱۳٦۳، ص. ۱۱۲).

نفس انسانی همیشه در شرایط عادیْ ادراک درستی از لذت و کمال ندارد. گاهی مانعی مانند بیماری یا ترسْ مانع دریافت صحیح لذت حقیقی می‌شود. ابن‌سینا با بهره‌گیری از مثال‌های پزشکی و روان‌شناختیْ عمق نظریهٔ خود را دربارهٔ شرایط درک لذت و کمال توضیح‌می‌دهد. به‌نظر وی کمال ویژهٔ نفس ناطقه این است که به مرتبهٔ عقلانی برسد؛ به‌گونه‌ای که در آن، صورت کلّ هستی و نظام معقول حاکم بر کلّ و خیرِ ساری در کلّ هستی مرتسم‌گردد.

آغاز فرآیند مذکور از مبدأ کلّ هستی است و سپس، به‌سوی جواهر شریف روحانی مطلق می‌رود. پس از آن به جواهری روحانی که به‌نوعی با ابدان تعلق دارند و پس از آن، به اجسام علوی با هیئات و قوای آن‌ها می‌رود؛ به‌همین‌ترتیب ادامه‌می‌یابد تا آنگاه که نفسْ در درون خودْ هیئت تمامی هستی را به کمال دربرگیرد. در این مرحله نفس به‌صورت عالمی معقول درمی‌آید که معادل با عالم موجودِ خارجی است. مشاهده‌گرِ حسن مطلق، خیر مطلق و جمال حقیقی می‌شود، با آن یکی می‌گردد، به‌صورت و هیئت آن نقش‌می‌بندد، در زمرهٔ آن درمی‌آید و از سنخ و جوهرهٔ آن می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ٦۸۵).

این فراز اوج نگاه ابن‌سینا به سعادت و کمال انسانی را نشان‌می‌دهد؛ یعنی رسیدن به مرتبه‌ای که نفس ناطقه آینهٔ تمام‌نمای هستی شود و با نظام معقول عالم و خیر و جمال مطلق اتحادیابد. این همان تصویر نهایی او از انسان سعادتمند است که ضمن قطع تعلق کلی از دنیای مادی، ازطریقِ عقل نظری به عقل فعّال متصل می‌شود و به عالم عقلیِ کلی مبدّل می‌گردد؛ بنابراین ابن‌سینا در منظومهٔ فلسفی خودْ رسیدن انسان به سعادت حقیقی را غایت نهایی حیات عقلانی

و اخلاقی می‌داند. ازنظرِ او تنها کسانی به حقیقت انسانیت نائل می‌شوند که در زندگی پس از مرگ به سعادت واقعی دست‌پیداکنند؛ اما این سعادت نه امری عمومی، بلکه خاصّ انسان‌هایی است که استعدادهای خود را در مسیر عقلانیّت و اتصال با عقل فعال به فعلیت رسانده‌اند (این بخش نیز نقطهٔ اشتراک فارابی و ابن‌سیناست).

انسان‌های مذکور مراتب مختلفی دارند و در رأس آن‌ها کسی قرار دارد که از قوهٔ نبوّت را داراست. ابن‌سینا قوهٔ نبوّت را برخوردار از سه ویژگی اساسی می‌داند که یکی از این ویژگی‌ها تابع قوّهٔ عقلانی است که عبارت است از نیروی حدس بسیار قوی. چنین فردی به‌واسطهٔ اتصال شدید با عقل فعال می‌تواند بدون تعلیم مستقیم ازسویِ دیگران، از مقدمات بدیهی به نتایج ثانویه دست‌یابد. درواقع این حالت جوهری‌ترین ویژگی قوهٔ نبوّت و نشانهٔ اتصال نفس نبی با عقل فعال است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۱۵)؛ بنابراین سعادت حقیقی نزد ابن‌سینا تنها ازطریقِ سیر عقلانی و اخلاقی به‌سوی عقل فعال ممکن می‌گردد؛ و نبوّت مرتبه‌ای از این سیر است که در آن، انسان در عالی‌ترین درجه از اتصال با عقل فعال قرار دارد. چنین انسانی نه‌تنها از سعادت شخصی برخوردار است، بلکه واسطهٔ هدایت دیگران به‌سوی سعادت نیز می‌شود. به‌تعبیردیگر نبوت در اندیشهٔ ابن‌سینا تجلی کامل تحقق عقل بالقوه به عقل بالفعل است و این همان نهایت کمال انسانی و غایت فلسفهٔ عملی است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ٦٨٦).

پس می‌توان گفت که ازنظرِ ابن‌سینا سعادت حقیقیْ امری فردی و فرامادی است و هرچند در مراتب پایین‌تر نیازمند اخلاق، ریاضت و حتی هدایت پیامبر است، درنهایتْ کمال انسان وابسته به اتصال عقل نظری به عقل فعال است، نه وابسته به اجتماع و سازوکارهای مدنی. درمقابلْ فارابی نیز سعادت نهایی را کمال عقل نظری می‌داند؛ اما باور دارد این کمالِ برین تنها در بستر اجتماع فاضله و با اتکا به ساختارهای سیاسی ـ مدنی امکان‌پذیر است.

۲-۲. نقش جامعه در تحقق سعادت ازنظرِ ابن‌سینا

فارابی و ابن‌سینا در بحث سیاست نفس دو رویکرد متفاوت دارند. فارابی حرکت را از کل به جزء سامان‌می‌دهد؛ ابتدا جایگاه حاکمان و سپس طبقات اجتماعی و درنهایت فرد را بررسی‌می‌کند و بدین‌سان اصلاح فرد را وابسته به ساختار کلان جامعه می‌داند. درمقابلْ ابن‌سینا از جزء به کل

پیش‌می‌رود و اصلاح فرد را مقدمهٔ اصلاح جامعه می‌انگارد. او بر تربیت نفس ناطقه و تسلط عقل بر قوای دیگر تأکیدمی‌کند و سعادت را در شناخت و رفع آفات ناشی از پیوند نفس با ماده می‌داند؛ بنابراین فارابی جامعه را شرط اصلاح فرد و ابن‌سینا فرد را آغاز اصلاح جامعه می‌شمارد (به‌نقل از فاخوری، ۱۳۷۳، ص. ۵۱۰).

ابن‌سینا (۱۳۸۳) معتقد است انسان برای رسیدن به سعادت نیازمند اعتقاد صحیح و رعایت برخی اوامر و ترک نواهی شرعی است. تحقق این هدف صرفاً با قوهٔ ناطقهٔ انسان ممکن نیست؛ بلکه همراهی و حمایت شریعت نیز ضروری است. ازنظرِ ابن‌سینا هر انسانی که اعتقادش با دستور الهی هماهنگ باشد، به سعادت دست‌می‌یابد و هرکس که برخلاف آن عمل‌کند، در شقاوت باقی‌می‌ماند (ص. ۸٦). همچنین ابن‌سینا (۱۳۷۵) به نیاز انسان به زندگی جمعی توجه‌کرده‌است و باور دارد زیست انفرادی انسان انجام‌دادن بسیاری از امور را برای او دشوار می‌سازد، حتی اگر ازلحاظِ نظری ممکن باشد. به‌عبارت‌دیگر جامعه برای رفع نیازهای متعدد انسان و تسهیل زندگی او ضروری است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۱٤٤).

بحث ابن‌سینا دربارهٔ مدینه با مسئلهٔ قرارداد و معامله آغازمی‌شود و سپس به بحث از شریعت و نبوت کشیده‌می‌شود؛ جایی که پیامبر به‌عنوان قانون‌گذار و سامان‌دهندهٔ سنت‌ها معرفی‌می‌شود. نکتهٔ مهم این است که در اندیشهٔ سیاسی پیشینیان اسلامیِ ابن‌سینا مفهوم قانون به این معنا چندان برجسته نبوده‌است. در ادامه نیز ابن‌سینا توضیح‌می‌دهد شریعتِ آورده‌شده توسط پیامبر، پس از او جایگزین شخص وی می‌شود و این شریعت است که استمرار نظم اجتماعی و جلوگیری از فروپاشی سیاسی را تضمین‌می‌کند (به‌نقل از محمدی‌کیا، ۱٤۰۱، ص. ۷۱). بخش عمده‌ای از مباحث سیاسی ابن‌سینا در کتاب *الهیات شفا* و در ذیل بحث نبوت طرح‌شده‌است. او در این زمینه تلاش‌می‌کند تا نظریه‌ای فلسفی ارائه‌کند که از یک سو با مبانی شریعت سازگار باشد و ازسویِ دیگر با دستگاه کلی فلسفی و نگرش او نسبت به جهان هماهنگی داشته باشد (نصر، ۱۳۷۱، ص. ٤۹). ابن‌سینا می‌کوشد از یک سو پیوند انسان با عالم قدسی و مراتب متعالی وجود را برقرارسازد و ازسویِ دیگر، بر بُعد اجتماعی انسان و ضرورت

همکاری و همیاری میان افراد برای سامان‌یابی زندگی جمعی تأکیدورزد (ابن‌سینا، ۱۳٦۳، ص. ۱۱۵).

تفاوت بنیادین دیدگاه فارابی و ابن‌سینا در باب نقش اجتماع در سعادت انسانی این است که فارابی اجتماع را هنگامی اصیل و کارآمد می‌داند که غایت آن تحقق سعادت نهایی در مدینهٔ فاضله باشد (فارابی، ۱۹۹۵م، ص. ۱۱۳)، درحالی‌که ابن‌سینا نقطهٔ عزیمت را در ضرورت طبیعی و اجتناب‌ناپذیر انسان به زندگی اجتماعی برای رفع نیازهای معیشتی و برقراری قانون و عدالت قرارمی‌دهد. فارابی وجود جامعه را برای سعادت ضروری می داند؛ لذا مفصلاً به نحوهٔ بنای مدینهٔ فاضله می‌پردازد و پیامبر را به‌عنوان رئیس مدینه به‌عنوان عنصری کلیدی در نیل به سعادت معرفی‌می‌کند؛ اما ابن‌سینا جامعه را برای سعادت ضروری نمی‌داند و لذا بنای جامعه صرفاً برای رفع حوائج دنیوی و معیشت مادی اوست که اساساً ازنظرِ ابن‌سینا سعادت محسوب نمی‌شوند و پیامبر هم صرفاً به‌عنوان یک قانون‌گذار برای حفظ نظم و جلوگیری از فروپاشی اجتماعی معرفی می شود. به‌اعتقاد ابن‌سینا انسان از سایر حیوانات با این ویژگی متمایز است که نمی‌تواند به‌تنهایی و به‌صورت فردی زندگی خود را سامان‌دهد و بدون شریکی که او را در تأمین نیازهای ضروری‌اش یاری‌کند، امر معاش خود را اداره‌نماید. انسان ناگزیر است در کنار همنوعان خود زندگی‌کند و دیگری نیز به‌نوبهٔ خود نیازمند یاری همنوع خود است؛ برای مثال یکی برای دیگری کشاورزی‌می‌کند و دیگری برای او نان می‌پزد و... آنگاه که گرد هم آیند، نیازهایشان برطرف می‌شود؛ ازهمین‌رو انسان‌ها به ساخت شهرها و تشکیل اجتماعات ناگزیر شدند (ابن‌سینا، ۱۳۷٦، ص. ٤۸۷).

اگر کسی بدون درنظرگرفتن لوازم و شرایط زندگی مدنیْ تنها به گردهمایی با دیگران بسنده‌کند، درواقع او به نوعی از موجودات شباهت دارد که شباهت اندکی با انسان دارند و فاقد کمالاتی است که ویژگی انسان کامل محسوب می‌شود؛ بااین‌حال حتی چنین افرادی نیز ناگزیر از زندگی اجتماعی‌اند و خواه‌ناخواه به نوعی از زندگی مدنی شبیه می‌شوند؛ پس وقتی این نکته بدیهی است که بقای انسان در گرو مشارکت با دیگران است، باید دانست که این

مشارکت جز از راه معامله تحقق‌نمی‌یابد. معامله نیز نیازمند قانون و عدالت است. قانون و عدالت به‌نوبهٔ خود نیازمند وضع‌کننده و برپادارنده‌ای هستند. همچنین این واضع قانون باید بتواند مردم را خطاب قراردهد و آن‌ها را به رعایت قوانین ملزم سازد. این شخص باید انسانی از میان خود مردم باشد؛ چراکه واگذاری امرْ به آراء مردم و رهاکردن آن به داوری‌های فردی موجب اختلاف می‌شود و هرکس آنچه را به نفع خود است، عدالت، و آنچه را به زیان اوست، ظلم خواهدنامید؛ ازاین‌رو انسان برای حفظ نوع بشر و تحقق وجود او به چنین شخصی که بتواند قانون بگذارد و عدالت را برقرارسازد، نیاز بیشتری دارد تا به رویش موی مژه یا ابرو، یا فرورفتگی کف پا و دیگر منافعی که در اصل بقا ضروری نیستند، بلکه تنها نقش کمک‌کننده در بقا دارند؛ پس وجود انسانی شایسته برای قانون‌گذاری و اجرای عدالتْ امری ممکن است (ابن‌سینا، ۱۳۷٦، ص. ٤۸۷).

برخلاف فارابی که فیلسوف را محور اندیشهٔ سیاسی خود قرارمی‌دهد، ابن‌سینا نبی را در مرکز می‌نشاند؛ زیرا به‌باور او فیلسوف هرگز نمی‌تواند از ویژگی‌ها و کارکردهای پیامبر برخوردار باشد. نگاه ابن‌سینا به وحی، نبوت و سنت الهی معطوف است و تحلیل او از اجتماع نیز رویکردی عقلانی ـ دینی دارد که بر شریعت استوار است. تفاوت دیگر میان این دو فیلسوف در تبیین ضرورت نبی و امام برای جامعه آشکار می‌شود. ابن‌سینا در چارچوب فلسفهٔ سیاسی خود به چرایی نیاز فرد و اجتماع به پیامبر و امام برای تأمین مصالح و بقای آنان می‌پردازد و حتی مقداری به مباحث تاریخ اسلام وارد می‌شود. درمقابلْ رویکرد فارابی به مسئلهٔ اجتماعْ عقلانی و وجودشناختی است و کمتر جنبهٔ دینی ـ تاریخی دارد (علی‌یاری، ۱۳۹۷، صص. ۱۲۲-۱۲۳).

ابن‌سینا (۱۳۸۱) در الإشارات و التنبیهات نیز لزوم همکاری و معامله را عامل تشکیل اجتماع انسانی دانسته و معتقد است انسان به‌تنهایی و بدون همراهی هم‌نوعان خود قادر به تأمین نیازهای زندگی و دستیابی به موفقیت در امور مختلف نخواهدبود. همکاری و تعامل متقابل میان افراد سبب می‌شود هرکس بخشی از بار مسئولیت‌های دیگری را بر دوش بکشد؛

مسئولیت‌هایی که اگر فرد بخواهد به‌تنهایی عهده‌دار شود، بسیار سنگین یا حتی غیرممکن خواهندبود؛ براین‌اساس وجود روابط عادلانه میان انسان‌ها ضرورت می‌یابد. روابطی که باید به‌وسیلهٔ شریعت تنظیم و ازسویِ شارع مقدس واجب شمرده‌شوند. این ضرورت در آیات الهی تصریح‌شده و منشأ آن، اراده و فرمان خداوند متعال است (ص. ۳۵٦).

ازنگاه ابن‌سینا (۱۳۸۱) تحقق عدالت در جامعه مستلزم این است که برای نیکوکاران پاداش و برای بدکاران کیفر درنظرگرفته‌شود؛ امری که تنها ازجانبِ حاکم شرع و شارع مقدس قابل‌اجراست. شناخت این مقامْ زمینه‌ساز شکل‌گیری چرخه‌ای پایدار برای حفظ و انتقال دانش و ارزش‌های اجتماعی می‌شود؛ برهمین‌اساس عباداتی بر مؤمنان واجب شده‌است که یاد خدا را زنده نگاه‌می‌دارد و با تکرار مستمر، دعوت به عدالت را استمرار می‌بخشد و درنهایت، بنیان زندگی جمعی انسان‌ها را استوار می‌سازد (ص. ۳۵٦)؛ ازاین‌رو ضرورت دارد پیامبری برانگیخته‌شود که از جنس انسان باشد، اما واجد ویژگی‌هایی داشته‌باشد که در دیگر افراد یافت‌نمی‌شود. این ویژگی‌ها باید به‌گونه‌ای باشد که مردم در او امر خارق‌العاده‌ای را دریابند که خود فاقد آن‌اند و بدین‌سبب، جایگاه و منزلت او از دیگران متمایز گردد. این تمایز در قالب ظهور معجزاتی که در منابع معتبر به آن‌ها اشاره‌شده‌است، آشکار می‌شود. هرگاه چنین شخصی وجود یابد، لازم است که او به اذن و فرمان الهی همراه با وحی و تأیید روح‌القدس، عهده‌دار تشریع احکام و سنن برای هدایت مردم در امور دینی و اجتماعی گردد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۷۰۹)؛ براین‌اساس ابن‌سینا تصدیق‌می‌کند که انسان به‌تنهایی قادر به تأمین نیازهای معیشتی و حفظ عدالت در جامعه نیست و به‌این‌منظور به همکاری و تعامل اجتماعی نیاز دارد. از دیدگاه او پیامبر نه‌تنها واسطهٔ وحی، بلکه ضامن ایجاد نظم و عدالت در جامعه و تشریع احکام و عبادات است تا زندگی جمعی و انتقال ارزش‌های اجتماعی پایدار شود. درمقابلْ فارابی پیامبر و قانون‌گذار را جزء اصلی ساختار مدینهٔ فاضله می‌داند که تحقق آن شرط لازم برای رسیدن همگان به سعادت نهایی و کمال عقل نظری است (فارابی، ۱۹۹۵م، ص ۱۲۱).

ابن‌سینا میان نبی و فیلسوف تفاوت قائل است و رئیس مدینه را پیامبری می‌داند که به عالی‌ترین مرتبهٔ قوهٔ حدسی یا عقل قدسی رسیده و ازطریقِ آن از عقل فعال افاضه‌می‌گیرد؛ اما

فارابی چنین تمایزی را نمی‌پذیرد. رئیس مدینهٔ فاضله در اندیشه او فیلسوفی است که عقلش به فعلیت رسیده و علاوه‌بر دریافت حقایق کلی از عقل فعال، به‌سبب کمال قوه مخیله می‌تواند آن‌ها را به‌صورت جزئی درک‌کند و از گذشته و آینده آگاه شود؛ بدین‌سان او هم فیلسوف و هم نبی است؛ بنابراین تفاوت اصلی فارابی و ابن‌سینا در تعریف رئیس مدینه به نوع مسیر معرفتی‌ای بازمی‌گردد که هریک برای او قائل‌می‌شوند (به‌نقل از زارعی و همکاران، ۱۳۹۲، صص. ٦۸-٦۷).

۲-۳. ساختار اجتماعی مطلوب ازنظرِ ابن‌سینا

ابن‌سینا (۱۳۷٦) در تبیین ساختار اجتماعی خلیفه‌محور بر لزوم تصریح واضع قانون به وجوب اطاعت از جانشین تأکیدمی‌کند. نصب خلیفه یا باید مستقیم به حکم او باشد یا ازطریقِ اجماع اهل فضل بر فردی شایسته که آشکارا ازسویِ مردم تأییدشده‌است. این فرد باید توانایی کامل در تدبیر سیاسی، عقل متوازن، فضایل اخلاقی و برتری در دانش دینی داشته‌باشد. ابن‌سینا تأکیدمی‌کند اگر مردم از فرد شایسته روی‌گردان شوند و به شخصی فاقد صلاحیت روی‌آورند، چنین امری در حکم کفر است. نصب تصریحی جانشین نیز روشی حکیمانه‌تر دانسته‌می‌شود تا از نزاع و تفرقه جلوگیری‌شود. همچنین قانون باید مقررکند اگر کسی با اتکا به قدرت یا ثروت ادعای خلافت کند، مردم موظف‌اند با او مقابله‌نمایند و کوتاهی در این امر معصیت خداوند است (ابن‌سینا، ۱۳۷٦، ص. ۵۰۲).

فارابی در مباحث خود به چگونگی تعیین جانشین رئیس اول مدینه نمی‌پردازد و تنها مراتب آن را توضیح‌می‌دهد. درمقابلْ ابن‌سینا به‌طور مشخص مسئلهٔ جانشینی را مطرح‌کرده و بر این باور است که تعیین جانشین یا ازطریقِ نص صورت می‌گیرد یا با اجماع اهل سابقه؛ براین‌اساس به‌نظرمی‌رسد ابن‌سینا در بحث جانشینی به‌نوعی به رهبری عالمان دین و فقیهان اعلم با مشارکت صاحب‌نظران و کارشناسان توجه داشته‌است (به‌نقل از زارعی و همکاران، ۱۳۹۲، ص. ٦۹).

یکی از تفاوت‌های بنیادین فارابی و ابن‌سینا در رویکرد به قانون‌گذاری و هدایت جامعه است. ابن‌سینا این وظیفه را به شریعت واگذارمی‌کند و از نظریه‌پردازی فلسفی ـ سیاسی

فاصله‌می‌گیرد. درنتیجه امکان بحث فلسفی مستقل دربارهٔ جامعه محدود است و این حوزه در اختیار فقیهان و عالمان دین است. او از سیاست اقتدارگرایانه‌ای حمایت‌می‌کند که مشروعیت آن مبتنی‌بر تأملات و استنباط‌های فقیهانه است؛ موضعی که در تضاد با تلاش فارابی برای تأسیس فلسفهٔ سیاسی مستقلّ است (به‌نقل از فیرحی، ۱۳۸۸، صص. ۳٤۹–۳٤۸). ابن‌سینا وظیفهٔ پیامبران را در دو حوزه می‌داند: نخست تأمین نظم و سامان جامعه ازطریقِ حکومت و هدایت سیاسی و دوم، تنظیم و هدایت جهان معنوی با بهره‌گیری از ابزارهای فلسفی. ازنظرِ او پیامبران به مرتبه‌ای فراتر از فلاسفه دست‌یافته‌اند و قادرند جهان الهی و مراتب فرشتگان را مشاهده و درک‌کنند (as cited in Rosenthal, 2009, pp. 143-156). درواقع دیدگاه ابن‌سینا دربارهٔ امور اجتماعیْ تلفیقی از تحلیل عقلانی و آموزه‌های دینیِ برگرفته از شریعت است. پیوندی که او میان نبوت و سیاست برقرارمی‌کند، سبب شد فلسفهٔ مشرق اسلامی در مسیری قرارگیرد که امکان بحث فلسفی مستقل دربارهٔ سیاست به‌طور قابل‌توجهی محدود شود و تمرکز بر رهنمودهای دینی و فقیهانه معطوف‌گردد (شفیعی قهفرخی، ۱۳۹۰، ص. ۱۸٦).

ابن‌سینا (۲۰۰۵م) در تبیین رابطهٔ حکمت و شریعت باور دارد «حکمت» دانش و تدبیری عقلانی‌ست که انسان از آن بهره‌می‌گیرد تا آنچه بر او واجب است، به‌دست‌آورد و عملی را انجام‌دهد که رشد نفس و آمادگی او برای رسیدن به بالاترین سعادت آخرتی را فراهم‌کند. این فرآیندِ تکامل متناسب با ظرفیت‌های ذاتی انسان است. بخش نظری حکمت به حصول یقین عقلی دربارهٔ موجودات مستقل از فعل انسان می‌پردازد؛ مانند علم توحید و هیئت. هدف بخش عملی حکمت کسب یقین دربارهٔ امور وابسته به تلاش انسان و هدایت به‌سوی خیر است. نهایتِ بخش نظریْ حق، و نهایت بخش عملیْ خیر است (ص. ٦۵).

ابن‌سینا (بی‌تا) حکمت عملی را به سه شاخه تقسیم‌می‌کند: ۱) حکمت مدنی؛ ۲) حکمت منزلی و ۳) حکمت خُلقی. بنیان هر سه شاخه از شریعت الهی است و کمال آن‌ها نیز با شریعت تبیین می‌شود. سپس عقل نظری انسان با تدوین و به‌کارگیری قوانین عملیْ این حوزه‌ها را تکمیل‌می‌کند. «حکمت مدنی» مطالعه و سامان‌دهی مشارکت و همکاری افراد جامعه برای

تأمین مصالح مادی و بقای نوع انسان است. «حکمت منزلی» بررسی روابط خانوادگی شامل همسران، پدر و فرزند و مالک و خدمتکار برای تحقق مصالح خانوادگی است. «حکمت خُلقی» معرفی فضایل اخلاقی و راه‌های تقویت آن‌ها و نیز شناسایی رذایل و ارائهٔ راهکارهای دوری از آن‌هاست تا نفس انسانی به کمال برسد (ص. ۳۰).

همان‌طور که ملاحظه‌می‌شود ابن‌سینا حکمت مدنی را دانشی می‌داند که به بررسی و تنظیم شیوه‌های مشارکت و همکاری افراد در جامعه می‌پردازد تا از رهگذر آن، مصالح مادی، سامان زندگی اجتماعی و استمرار بقای نوع انسان تأمین‌گردد؛ بنابراین بررسی‌های دقیق در اندیشهٔ ابن‌سینا نشان‌می‌دهد هنگامی که وی به بحث از سعادت نهایی انسان می‌پردازد، منحصر به حوزهٔ حکمت و کمالات عقلی است؛ جایی که اتصال عقل نظری به عالم معقولات و دستیابی به معرفت یقینی مطرح‌می‌شود. در این مقامْ او دیگر به اجتماع و مدینه به‌عنوان شرط یا عامل دستیابی به سعادت اشاره‌نمی‌کند؛ بلکه سعادت حقیقی را امری فردی و مبتنی‌بر تحقق مراتب عالی حکمت می‌داند.

نتیجه‌گیری

همان‌طور که ملاحظه‌کردید، میان دو فیلسوف برجستهٔ مکتب مشاء، یعنی فارابی و ابن‌سینا، در نحوهٔ تبیین رابطهٔ اجتماع و سعادت درعینِ وجود شباهت‌های اساسی و انکارناپذیر در بحث از چیستی سعادت قصوی، تفاوت‌های چشمگیری نیز به‌ویژه در نقش اجتماع در این سعادت برین وجود دارد. می‌توان این شباهت‌ها و تفاوت‌ها را در چند محور اصلی بیان‌کرد:

۱) فارابی و ابن‌سینا در این دیدگاه مشترک‌اند که هر دو، سعادت حقیقی انسان را در کمال عقلانی و اتصال عقل نظری به عالم معقولات می‌دانند؛ اما در تبیین آن‌ها از نقش اجتماع در این مسیر تفاوتی بنیادین وجود دارد. فارابی سعادت عقلانی را امری اجتماعی ـ سیاسی و وابسته به مدینهٔ فاضله می‌داند؛ درحالی‌که ابن‌سینا سعادت حقیقی را بیشتر فردی می‌داند و اجتماع را تنها مقدمه‌ای برای تأمین شرایط زندگی و آموزش عمومی قلمدادمی‌کند.

۲) تفاوت اساسی فارابی و ابن‌سینا پیرامون سعادت در دو محور آشکار می‌شود: الف) در شیوه دستیابی به سعادت و ب) در برداشت از یگانگی یا تکثر مراتب آن. فارابی سعادت را

امری ذومراتب می‌داند و بر وجود درجات گوناگون آن تأکیدمی‌کند؛ درحالی‌که ابن‌سینا سعادت را صرفاً به‌عنوان غایت قصوی و یگانه تلقی‌می‌کند؛ بنابراین هرچند هر دو فیلسوف در تعریف سعادت به‌عنوان کمال عقل نظری اتفاق‌نظر دارند، در تبیین راه‌های وصول به آن و در تلقی از مراتب یا انحصار سعادت اختلاف‌نظر دارند.

۳) فارابی سعادت انسانی را امری اجتماعی و جمعی می‌داند و معتقد است بدون زندگی در بستر اجتماع نیل به کمال و سعادت قصوی ممکن نیست. درمقابلْ ابن‌سینا سعادت را بیش از هر چیز در گرو اعتقاد صحیح و التزام به شریعت می‌داند. او گرچه به ضرورت اجتماع برای رفع نیازهای مادی و تسهیل مسیر کمال توجه دارد، آن را شرط انحصاری سعادت نمی‌شمارد؛ بنابراین فارابی اجتماع را شرط مطلق سعادت معرفی‌می‌کند، حال اینکه ابن‌سینا نقش آن را بیشتر در سامان‌دهی زندگی مادی و فراهم‌کردن بستر رشد انسانی می‌بیند.

٤) فارابی برای تحقق سعادتْ الگوی مدینهٔ فاضله را طرح‌می‌کند که در آن، رئیس اول (فیلسوف یا پیامبر) هدایت جامعه را برعهده دارد. از نگاه او پیامبر و فیلسوف در مقام رهبری مدینه هم‌سنخ‌اند و هر دو توانایی رساندن جامعه را به سعادت نهایی دارند؛ اما ابن‌سینا جامعه را ضرورتی صرفاً معیشتی می‌داند و پیامبر را قانونگذاری می‌شمارد که وظیفه‌اش حفظ نظم اجتماعی است، نه رساندن انسان به سعادت قصوی؛ به‌این‌ترتیب درحالی‌که پیامبر نزد فارابی نقشی کلیدی در نیل به سعادت دارد، در اندیشهٔ ابن‌سینا این نقش بیشتر ناظر به حفظ انسجام و بقای اجتماع است.

۵) در مسیر اصلاح انسان و جامعه نیز دو رویکرد متباین شکل‌می‌گیرد. فارابی از کل به جزء حرکت‌می‌کند و اصلاح فرد را وابسته به اصلاح ساختار سیاسی و اجتماعی می‌داند. او معتقد است نظام رهبری جامعه بنیان اصلی تهذیب فرد است. درمقابلْ ابن‌سینا حرکت را از جزء به کل آغازمی‌کند و اصلاح فرد را مقدمهٔ اصلاح جامعه می‌شمارد. وی بر تربیت نفس ناطقه و تسلط عقل بر قوای دیگر تأکیدمی‌کند و سعادت را در گرو تهذیب فردی می‌داند؛

بنابراین فارابی اصلاح فرد را ذیل اصلاح جامعه قرارمی‌دهد، اما ابن‌سینا نقطهٔ آغاز اصلاح اجتماعی را در پرورش فرد جست‌وجومی‌کند.

٦) ابن‌سینا مباحث مربوطبه مدینه را با مفهوم قرارداد و معامله آغازمی‌کند و سپس به شریعت و نبوت پیوندمی‌زند. در اندیشهٔ او پیامبر قانونگذاری است که پس از رحلتش شریعت جایگزین او می‌شود و استمرار نظم اجتماعی را تضمین‌می‌کند؛ بدین‌ترتیب فلسفهٔ سیاسی ابن‌سینا در پیوندی تنگاتنگ با الهیات و نبوت قرار دارد. او از یک سو پیوند میان انسان و مراتب قدسی را برقرارمی‌سازد و ازسویِ دیگر بر ضرورت همکاری و همیاری اجتماعی تأکیدمی‌کند. درمقابلْ فارابی اساساً فیلسوفی سیاسی است که آثارش را با دغدغه‌ای صریح دربارهٔ سیاست و اخلاق سامان‌داده‌است.

۷) تفاوت بنیادین دیگر دو فیلسوف در نحوهٔ مواجهه با قانون‌گذاری و سیاست است. ابن‌سینا وظیفهٔ هدایت جامعه را به شریعت واگذارکرده و به‌این‌ترتیب امکان نظریه‌پردازی فلسفی ـ سیاسی مستقل را محدود می‌سازد. او سیاست را بر مدار شریعت و استنباط‌های فقیهانه مشروعیت می‌بخشد و از سیاستی اقتدارگرایانه حمایت‌می‌کند؛ امّا فارابی با تأسیس فلسفهٔ سیاسی مستقل می‌کوشد مبنایی عقلانی برای حیات جمعی و سعادت انسانی فراهم‌آورد. پیامد اندیشهٔ ابن‌سینا آن بود که پس از او فلسفهٔ اسلامی در مشرق جهان اسلام بیشتر به‌سمت الهیات، اخلاق فردی و فلسفهٔ اولی سوق‌یافت و میدان سیاست به‌تدریج در اختیار فقیهان و عالمان دین قرارگرفت.

منابع

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳٦۳). المبدأو المعاد (عبدالله نورانی. به‌تصحیح). تهران: مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک‌گیل.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). الاشارات و التنبیهات. قم: دار البلاغة.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱). الإشارات و التنبیهات (مجتبی زارعی، به‌تحقیق). قم: بوستان کتاب.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷٦). الإالهیات من کتاب الشفاء (علامه حسن‌زادهٔ آملی، به‌تحقیق). قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (١٤٠٠). رسالة في السعادة (رسائل ابن‌سینا). قم: بیدار.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (١٣٦٠). رسائل ابن‌سینا (رسالة أقسام نفوس) (ضیاءالدین دری، به‌ترجمه). تهران: مرکزی.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳). رسالهٔ نفس (موسی عمید، به‌حواشی و تصحیح). همدان: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (بی‌تا). رسائل ابن‌سینا (عیون الحکمة (ابن‌سینا)). قم: بیدار.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۲۰۰۵م). مبحث عن القوی النفسانیة، أو الکتاب في النفس علی سنه الإختصار. (ادواردون دایک، به‌تصحیح). بیروت: دار و مکتبة بیبلیون.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). النجاة (محمدتقی دانش‌پژوه، به‌تصحیح) تهران: دانشگاه تهران.

تورانی، اعلی؛ عمرانیان، سیده نرجس؛ و مرتضوی، ام‌البنین (۱۳۹۱). رابطهٔ سعادت و سیاست از دیدگاه فارابی. نشریهٔ آموزه‌های فلسفهٔ اسلامی، ۷ (۱۰)، ۱۲۰-۱۰۷.

دی‌بور، تجتیز جی. (بی‌تا). تاریخ الفلسفة في الإسلام (محمد عبدالهادی بوریده، به‌ترجمه). بیروت: دار النهضة العربیة.

ذبیحی، محمد (١٤٠٢). حکمت عملی از نگاه فیلسوفان مسلمان فارابی، ابن‌سینا و ملاصدرا. تهران: سمت.

زارعی، طیبه، و رحیمیان، سعید (۱۳۹۲). بررسی مدینهٔ عادله ازمنظرِ ابن‌سینا با تطبیق بر آرای فارابی. دوفصلنامهٔ علمی ـ پژوهشی حکمت سینوی، ۱۷(۵۰)، ۷۸-۵۸.

شفیعی قهفرخی، امید (۱۳۹۰). سیاست در سپهر سعادت ـ سیاست در اندیشهٔ سیاسی مسلمانان. سورهٔ اندیشه، شمارهٔ ۵۲ و ۵۳، ۱۸۸-١٨٤.

عروتی موفق، اکبر (۱۳۹۲). سعادت در حکمت مشاء (مطالعهٔ موردی افلاطون، ارسطو، فارابی و سهروردی) (پایان‌نامهٔ دکتری). قابل‌بازیابی از گنج، پایگاه اطلاعات علمی ایران (ایرانداک ش. ۱۹۵۹۲۹/ و تاریخ ۱۳۹۵/۹/٦).

علی‌یاری، حسن (۱۳۹۷). روش‌ها و مؤلفه‌های فلسفهٔ سیاسی ابن‌سینا. دوفصلنامه علمی ـ پژوهشی حکمت سینوی، ۲۲(۵۹)، ۱۲۸-۱۱۰.

علیخانی، علی‌اکبر (۱۳۹۰). اندیشهٔ سیاسی متفکران مسلمان (۱۹ جلد). تهران: پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

فارابی، محمد بن محمد (۱۹۹۵م). آراء اهل المدینة الفاضلة (علی بوملحم، به‌شرح). بیروت: دار و مکتبة الهلال.

فارابی، محمد بن محمد (۱۹۹٦م). إحصاء العلوم (علی بوملحم، به‌شرح). بیروت: دار و مکتبة الهلال.

فارابی، محمد بن محمد (۱٤۱۳ه). الأعمال الفلسفیة (تحصیل السعادة و التنبیه علی سبیل السعادة) (جعفر آل‌یاسین، به‌تحقیق). بیروت: دار المناهل.

فارابی، محمد بن محمد (۱۳۷۱). التنبیه علی سبیل السعادة (جعفر آل‌یاسین، به‌تحقیق). تهران: انتشارات حکمت.

فارابی، محمد بن محمد (۱۳٦٦). السیاسة المدینة (چاپ اول). تهران: الزهراء.

فارابی، محمد بن محمد (۱۳۷۹). سیاست مدنیه (سید جعفر سجادی، به‌ترجمه). تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

فارابی، محمد بن محمد (۱۳۸٤). سعادت از نگاه فارابی (تحصیل السعادة و التنبیه علی سبیل السعادة) (علی‌اکبر جابری مقدم، به‌ترجمه). قم: دارالهدی.

فارابی، محمد بن محمد (۱۳٦٤). فصول منتزعه (فوزی متری نجار، به‌تحقیق). تهران: مکتبة الزهراء.

فارابی، محمد بن محمد (۱۹۹۱م). کتاب الملة و نصوص أخری (محسن مهدی، به‌تحقیق). بیروت: دار المشرق.

فارابی، محمد بن محمد (۱۹۵۹م). مبادی آراء المدینة الفاضلة (البیر نصری نادر، به‌تحقیق). بیروت: المطبعة الکاثولیکیة.

فاخوری، محمد (۱۳۷۳). تاریخ فلسفه در جهان اسلامی (عبدالمحمد آیتی، به‌ترجمه). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

فیرحی، داود (۱۳۸۸). قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام. تهران: نشر نی.

فخری، ماجد (۲۰۰۰م). تاریخ الفلسفة الإسلامیة منذ القرن الثامن حتی یومنا هذا (کمال یازجی، به‌ترجمه). بیروت: دار المشرق.

نصر، سید حسین (۱۳۷۱). سه حکیم مسلمان (احمد آرام، به‌ترجمه). تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.

محمدی‌کیا، طیبه (۱٤۰۱). انسان و سیاست در فلسفهٔ سیاسی ابن‌سینا. دوفصلنامه علمی ـ پژوهشی حکمت سینوی، ۲٦(٦۸)، ۷٤-۵۱.

ناظرزاده کرمانی، فرناز (۱۳۷٦). فلسفهٔ سیاسی فارابی. تهران: دانشگاه الزهرا (س).

Rosenthal, Erwin J. (2009). *IBN SINA: Thesynthesis political Thought in Medieval islam Cambridge*. university press, 143-156.

Rosenthal, Ervin J. (1958). *Political Thought in Medieval Islam*. Cambridge: Cambridg university press, p. 121.

Biannual Scientific Journal of Avicennian Philosophy
Vol. 29, No. 74/ Fall & Winter 2025

Research Article

A Comparative Study of Reducing Death Anxiety from the Perspectives of Avicenna and Irvin D. Yalom

Mohammad Javad Pashaei[1] Seyed Rouhollah Doaei[2]

Doi:
10.30497/AP.2025.248758.1750

Abstract

Death anxiety, as one of the most fundamental human anxieties, has been addressed both in philosophy and psychology. This study aims to compare the perspectives of Avicenna, the eminent Islamic philosopher and physician, and Irvin Yalom, the contemporary existential psychotherapist, in analyzing the causes, nature, and therapeutic approaches to death anxiety. The research adopts a comparative analytical method, utilizing strategies and tools of documentary analysis. Avicenna, relying on metaphysical principles and belief in the immortality of the soul, regards death as a passage to perfection and eternal bliss, and considers the causes of death anxiety to be primarily rooted in cognitive ignorance regarding the nature of death and the life thereafter. His solution focuses on correcting beliefs and cognitive restructuring based on divine wisdom. In contrast, Yalom, with a secular and humanistic approach, views death as the definitive end of consciousness and sees the resulting anxiety as an opportunity for a more authentic life. In addition to cognitive restructuring, he employs methods such as exposure, emotional catharsis, and acceptance to alleviate death anxiety. The findings indicate that, despite fundamental differences in foundations and methods, both thinkers emphasize the role of cognitive causes in death anxiety and the importance of changing one's perspective.

Keywords: Death anxiety, thanatophobia, Avicenna, Irvin Yalom, cognitive, restructuring.

---

1 . (Corresponding Author) Associate Professor, Department of Philosophy and Wisdom, Shahed University, Tehran, Iran. mjpashaei@shahed.ac.ir
2. M.A. Graduate in General Psychology, Islamic Azad University, Qom, Iran. doaee.1818@gmail.com

دوفصلنامهٔ علمی حکمت سینوی، مقالهٔ پژوهشی، دورهٔ ۲۹، شمارهٔ ۷٤، پاییز و زمستان ۱٤۰٤، صص ۲۰۲-۱۸۱

هم‌سنجی اضطراب مرگ از دیدگاه ابن‌سینا و اروین یالوم

محمد جواد پاشایی*[۱]
تاریخ دریافت: ۱٤۰٤/۰۵/۲۳؛ تاریخ پذیرش: ۱٤۰٤/۰۷/۱۱
سید روح‌الله دعایی[۲]

Doi: 10.30497/AP.2025.248758.1750

چکیده

به اضطراب مرگ به‌عنوان یکی از بنیادی‌ترین اضطراب‌های انسانیْ هم در فلسفه و هم در روان‌شناسیْ توجه شده‌است. این پژوهش با هدف مقایسهٔ دیدگاه ابن‌سینا، فیلسوف و طبیب برجستهٔ اسلامی، و اروین یالوم، روان‌درمانگر اگزیستانسیالیست معاصر، به تحلیل علل و ماهیت و راهکارهای درمانی اضطراب مرگ می‌پردازد. روش پژوهشْ تحلیلی ـ تطبیقی است که با بهره‌مندی از راهکارها و ابزارهای تحلیل اسنادی صورت‌گرفته‌است. ابن‌سینا با تکیه بر مبانی متافیزیکی و باور به جاودانگی نفسْ مرگ را گذرگاهی به کمال و سعادت اخروی دانسته و عمدتاً علل اضطراب مرگ را ناشی از جهل شناختی نسبت‌به ماهیت مرگ و حیات پس از آن می‌داند. راهکار او اصلاح باورها و بازسازی شناختی مبتنی‌بر حکمت الهی است. درمقابلْ یالوم با رویکردی سکولار و انسان‌گروانه مرگ را پایان قطعی آگاهی تلقی می‌کند و اضطراب ناشی از آن را فرصتی برای زندگی اصیل‌تر می‌بیند. او علاوه‌بر بازسازی شناختی، برای کاهش اضطراب مرگ از روش‌هایی چون مواجهه‌سازی، تخلیهٔ هیجانی و پذیرش بهره‌می‌گیرد. یافته‌ها نشان می‌دهد هر دو اندیشمند، باوجودِ اختلاف بنیادین در مبانی و راهکارها، بر نقش علل شناختی در مرگ‌هراسی و اهمیت تغییر نگرش تأکید دارند.

واژه‌های کلیدی: اضطراب مرگ، مرگ‌هراسی، ابن‌سینا، اروین یالوم، بازسازی شناختی.

---

۱. (نویسنده مسئول) دانشیار گروه فلسفه و حکمت دانشگاه شاهد، تهران، ایران. mjpashaei@shahed.ac.ir
۲. دانش‌آموختهٔ کارشناسی‌ارشد روان‌شناسی عمومی دانشگاه آزاد، قم. قم، ایران. doaee.1818@gmail.com

مقدمه

مرگ به‌عنوان قطعی‌ترین رویداد حیات انسانی همواره از بنیادی‌ترین دغدغه‌های اندیشهٔ بشری بوده‌است. مواجهه با مرگ نه‌تنها پرسشی متافیزیکی و فلسفی، بلکه پدیده‌ای روان‌شناختی و زیستی است که مستقیماً بر کیفیت زندگی، سلامت روان و معنای وجودی افراد اثرمی‌گذارد (Becker, 1973). اضطراب مرگ حالتی از ترس پایدار و گاه ناهشیار از نابودی خویشتن است که می‌تواند منشأ بسیاری از آشفتگی‌های روانی، تصمیم‌گیری‌های حیاتی و نگرش فرد به زندگی باشد (Yalom, 2008). تحلیل و واکاوی این پدیده ازنظرِ متفکران و درمانگران راهی برای شناخت بهتر سازوکارهای روان و معناجویی در زندگی انسانی فراهم‌می‌آورد.

در سنت فلسفی اسلامی ابن‌سینا (بی‌تا) به‌عنوان فیلسوف و طبیبی برجسته، مرگ را نه پایان مطلق، بلکه انتقال روح از عالَم ماده به مرتبه‌ای برتر از وجود می‌داند. او در رسالهٔ مستقلی با عنوان «الشّفاء من خوف المَوت» با استدلال‌های فلسفی و الهیاتی سعی دارد ترس از مرگ را با تبیین جاودانگی نفس و پیوند آن با سعادت اخروی کاهش‌دهد. از دیدگاه او مرگ‌هراسی بیش از اینکه معلول واقعیت مرگ باشد، حاصل جهل نسبت‌به ماهیت روح و غایت زندگی است (صص. ۳٤۰-۳۳۹).

درمقابلْ اروین یالوم، روان‌پزشک و روان‌درمانگر اگزیستانسیالیست معاصر، بر رویکردی سکولار و تجربه‌محور تأکیدمی‌کند. او مرگ را پایان قطعی آگاهی می‌داند و معتقد است پذیرش این حقیقت و مواجههٔ بی‌پرده با آن می‌تواند منبعی برای زندگی اصیل‌تر و پربارتر باشد. یالوم تأکیدمی‌کند اضطراب مرگ نه مانعی روان‌شناختی، بلکه فرصتی برای بازنگری ارزش‌ها، روابط و انتخاب‌های زندگی است (Yalom, 2008).

باوجودِ تفاوت بنیادین در مبانی متافیزیکی این دو دیدگاه (یکی براساس هستی‌شناسی روح و معاد، و دیگری براساس فلسفهٔ انسان‌گروِ بی‌اعتقاد به جهان پس از مرگ) هر دو به‌نوعی درپِی کاهش مرگ‌هراسی و بهبود کیفیت حیات انسانی‌اند. این اشتراک هدف و افتراق مبنا زمینه‌ای ارزشمند برای پژوهش تطبیقی فراهم‌می‌آورد؛ لذا مسئلهٔ ما این است که اگرچه آثار متعددی به‌طور جداگانه به تحلیل دیدگاه ابن‌سینا یا یالوم پرداخته‌اند، کمتر پژوهشی به مقایسهٔ

نظام‌مند این دو رویکرد پرداخته‌است تا روشن شود که چگونه دو چارچوب فکری با مبانی فلسفی و روان‌شناختی متفاوت، به مسئله‌ای مشترک پاسخ می‌دهند. این مقایسه می‌تواند علاوه‌بر غنای مطالعات بین‌رشته‌ای فلسفه و روان‌شناسی، برای مواجهه با اضطراب مرگ در سطوح فردی و اجتماعی راهکارهایی عملی ارائه‌دهد.

مرور پیشینهٔ پژوهش نشان‌می‌دهد تاکنون اغلب مطالعات در حوزهٔ اضطراب مرگ یا صرفاً ازمنظر روان‌درمانیِ اگزیستانسیال و براساس دیدگاه‌های اروین یالوم انجام‌شده‌اند، و یا در چارچوب فلسفهٔ اسلامی به تبیین و تحلیل نظر ابن‌سینا دربارهٔ ماهیت مرگ و بقای نفس پرداخته‌اند. نوآوری پژوهش حاضر این است که برای نخستین بار دیدگاه‌های یالوم و ابن‌سینا را دربارهٔ اضطراب مرگ به‌صورت نظام‌مند و تطبیقی بررسی‌می‌کند و تلاش دارد با تحلیل شباهت‌ها و تفاوت‌های این دو رویکرد، به تهیهٔ چارچوبی نظری برای مداخلات روان‌شناختی سازگار با بستر فرهنگی ـ دینی ما یاری رساند. برخی از این پژوهش ها به قرار زیرند:

شامی‌نژاد و همکاران (۱٤۰۰) در مقالهٔ «راهکارهای یالوم در درمان اضطراب مرگ و مبانی فلسفی آن» به بررسی دقیق تکنیک‌های یالوم پرداخته‌است. یافته‌ها نشان داد ابزارهایی چون «مرگ‌اندیشی» می‌تواند نقش مؤثری در کاهش اضطراب مرگ ایفاکند. این مطالعه با ارجاع به مبانی فلسفی یالوم و تأثیر اندیشه‌های هایدگر، نیچه و اپیکور بر وی چارچوب نظری جامعی ارائه‌داده‌است.

آزادی و کلانترکوشه (۱۳۹۵) در مقالهٔ «اضطراب مرگ از دیدگاه ابن‌سینا و الیس: رهیافتی مقایسه‌ای ـ التقاطی» تلاش‌کرده‌اند نگرش فلسفی ـ اسلامی ابن‌سینا را با دیدگاه عقلانی ـ رفتاریِ آلبرت الیس مقایسه‌کنند. آن‌ها نتیجه‌گرفته‌اند که ازنظرِ ابن‌سینا ریشهٔ اصلی اضطراب مرگ در باورهای نادرست دربارهٔ ماهیت مرگ و جهل به بقای روح نهفته‌است؛ درحالی‌که الیس آن را حاصل افکار غیرمنطقی و پیش‌بینی‌های فاجعه‌انگارانه می‌داند.

سلیمانی (۱۳۸۷) در مقالهٔ «ترس از مرگ با تکیه بر دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا» بیان‌کرده‌است که هر دو فیلسوفْ ترس از مرگ را ناشی از جهل نسبت‌به ماهیت نفس و حقیقت مرگ می‌دانند. در این نگرشْ آگاهی فلسفی و دینی می‌تواند جایگزین ترس شود و به آرامش درونی

بینجامد.

۱. مفهوم شناسی

پیش از ورود به بحثْ بررسی سه مفهوم کلیدی «مرگ‌آگاهی»، «اضطراب مرگ» و «مرگ‌هراسی» ضروری است.

مرگ‌آگاهی[1] به درک طبیعی و غیرپاتولوژیک [2]از مرگ به‌عنوان بخشی جدایی‌ناپذیر از زندگی اشاره دارد. یالوم در کتاب «خیره به خورشید» این مفهوم را چنین توصیف‌می‌کند: «مرگ‌آگاهی مانند نور خورشید است؛ نمی‌توانیم مستقیماً به آن خیره شویم، اما روشنایی‌اش همه‌جا هست.» (یالوم، ۱٤۰۰، ص. ۲۵). این آگاهی می‌تواند نقش سازنده‌ای در زندگی فرد داشته باشد و او را به‌سمت زندگی اصیل و پرمعنا سوق‌دهد. در کتاب «روان‌درمانی اگزیستانسیال» (یالوم، ۱۳۹۵، ص. ۸۷) نیز از مرگ‌آگاهی به‌عنوان «بیداری وجودی» یادشده که می‌تواند محرکی برای رشد شخصی باشد.

درمقابلْ **اضطراب مرگ**[3] به ترس ناخودآگاه یا خودآگاه از نیستی و گسست از زندگی اشاره دارد. یالوم در «روان‌درمانی اگزیستانسیال» اضطراب مرگ را «سایه‌ای بر تمام تجربیات انسان» می‌داند که زیربنای بسیاری از سازوکارهای دفاعی روانی است. این اضطراب ماهیتی دوگانه دارد: از یک سو می‌تواند فلج‌کننده باشد و ازسویِ دیگر ممکن است به‌عنوان نیروی محرکه‌ای برای رشد عمل‌کند (یالوم، ۱۳۹۵، ص. ۲۳٤). در رمان «وقتی نیچه گریست» (یالوم، ۱۳۹۷ب، ص. ۱٥٦) نیز شاهد تجلی این اضطراب در شخصیت نیچه هستیم که ازطریقِ فلسفه و آفرینش معنا با آن مواجه می‌شود.

---

1. death awareness

۲. واژهٔ «غیرپاتولوژیک» (non-pathological) در علوم روان‌شناسی و روان‌پزشکی به‌معنای چیزی است که ماهیتِ بیماری‌زا، نابهنجار یا مبتنی‌بر اختلال روانی ندارد. در عبارتِ «درک غیرپاتولوژیک از مرگ» مقصود این است که فرد مواجهه یا آگاهی خود از مرگ را نه به‌صورت بیمارگونه (مثل اضطرابِ فلج‌کنندهٔ مرگ)، بلکه به‌صورت سالم، واقع‌گرایانه و رشدی تجربه‌می‌کند؛ یعنی مرگ را به‌عنوان بخشی طبیعی از چرخهٔ زیست انسانی می‌پذیرد.

3. death anxiety

مرگ‌هراسی[1] شکل بیمارگونه و ناتوان‌کنندهٔ ترس از مرگ است که زندگی روزمرهٔ فرد را مختل می‌کند. یالوم در «خیره به خورشید» بین اضطراب طبیعی و هراس بیمارگونه تمایز قائل می‌شود و اشاره‌می‌کند که مرگ‌هراسی به مداخلهٔ تخصصی نیاز دارد. اغلبْ این حالت به‌صورت حملات پانیک یا اجتناب از فعالیت‌های عادی بروزمی‌یابد و می‌تواند منجر به انزوای اجتماعی شود (یالوم، ۱٤۰۰، ص. ۱۱۲).

ازنظرِ یالوم (۱٤۰۰) اگرچه این سه مفهوم به رابطهٔ انسان با مرگ مربوط می‌شوند، تفاوت‌های بنیادینی با هم دارند. مرگ‌آگاهی فرصتی برای رشد است، اضطراب مرگْ چالشی وجودی محسوب می‌شود و مرگ‌هراسی، مانعی آسیب‌زا برای زندگی طبیعی است؛ همان‌طور که یالوم در «خیره به خورشید» تأکیدمی‌کند: «پذیرش مرگْ زندگی را غنی می‌کند؛ اما فرار از آن، جهان را کوچک می‌سازد.». این دیدگاه نشان‌می‌دهد نحوهٔ مواجههٔ ما با مرگ می‌تواند تعیین‌کنندهٔ کیفیت زندگی ما باشد (ص. ۱۸۵).

برساخته بر این سه مفهومْ آنچه در پژوهش حاضر موردنظر است، همهٔ آن هیجاناتی منفی است که نسب به مرگ در انسان پدید می‌آید، اعمّ از اضطراب مرگ و مرگ‌هراسی. در این نوشتار نگارنده باوجودِ تفاوت میان اضطراب مرگ و مرگ‌هراسی، از همه به «اضطراب مرگ» یادمی‌کند و راهکارهای درمانی مشترکی برای هر دو به‌کارمی‌گیرد. به‌عبارت‌دیگر به‌علت مشترک بودن راهکارهای درمانی مرگ هراسی و اضطراب مرگ از یک سو و عدم‌تمایز مرگ هراسی و اضطراب مرگ در حکمت سینوی از دیگر سو، از «اضطراب مرگ» برای اشاره به هر دو مفهوم مرگ‌هراسی و اضطراب مرگ استفاده‌می‌شود. از یاد نبریم که یالوم نیز بیشتر از واژه « death anxiety» استفاده‌می‌کند و آن را یکی از «چهار دغدغهٔ نهایی وجودی»[2] می‌داند. او کمتر مستقیماً از «thanatophobia» استفاده‌می‌کند؛ چون رویکردش بیشتر فلسفی ـ درمانی است تا صرفاً بالینی.

۲. اضطراب مرگ از دیدگاه ابن‌سینا

ازآنجاکه اضطراب مرگ یکی از مصادیق مهمّ و رایج اضطراب است، ابن‌سینا پس از پرداختن

---

1. thanatophobia
2. ultimate concerns

به اصل اضطرابْ ریشه‌های اضطراب مرگ و نیز راهکارهای درمانی آن را به‌شکلی مبسوط در حکمتش مداقّه‌نموده‌است (پاشایی، ۱٤۰۲). وی در اهمیت این مسئله آن را بزرگ‌ترین خوفی می‌داند که بر انسان عارض شده و شدتش را از سایر مصادیق اضطرابْ بیشتر و عمیق‌تر می‌داند (ابن‌سینا، بی‌تا، ص. ۳۳۹).

۲-۱. علل اضطراب مرگ

ابن‌سینا در چرایی پیدایش این هیجان منفی دست‌کم پنج علت را به‌دقت مطالعه‌می‌کند.

أ) جهل به ماهیت مرگ: اساساً جهل از ماهیت شیء و بی‌خبری از زمان و چگونگی پیدایش آن می‌تواند عاملی برای خوف و ترس از آن باشد.

ب) جهل به احوالات پس از مرگ: این علت نیز به جهل و ناآگاهی انسان بازمی‌گردد؛ با این تفاوت که از عدم‌علم او نسبت به احوالات پس از مرگ و اتفاقاتی که بر نفس پدیدمی‌آید، ریشه‌می‌گیرد. همین‌که نمی‌دانیم چه عاقبتی در انتظار ماست، کافیست تا بترسیم و دل‌نگران باشیم.

ج) نابودی جسم با مرگ: انسان نابودی جسمش به‌واسطهٔ مرگ را برابر با نابودی ذاتش می‌داند و همین نیستی‌انگاری، منجر به ترس و اضطرابش می‌شود.

د) عذاب و رنج: احتمال‌دادن به وجود عذاب‌های دردناک و رنج‌های طاقت‌فرسایی که آلامش به‌مراتب سنگین‌تر و جانکاه‌تر از امراض دنیوی است، باعث اضطراب می‌شود. درواقع چنین اضطرابی سازوکاری دفاعی[1] است تا انسان را دربَرابر این درد حفظ‌نماید (می‌توان رنج‌آوریِ مرگ و پس از آن احتمال عذاب الهی را دو علت مستقلّ ایجاد اضطراب به‌شمارآورد و شاید به همین سبب بوعلی در بخش پاسخ‌ها به آن‌ها جداگانه جواب‌داده‌است.).

هـ) قطع تعلّق: ترس ازدست‌رفتن اموال و سایر متعلّقات به‌واسطهٔ مرگ اضطراب انسان را برمی‌انگیزاند (ابن‌سینا، بی‌تا، صص. ۳٤۰-۳۳۹). مرگ به‌مثابهٔ قطع‌کنندهٔ انسان از تعلقاتش میان

---

۱. در روانشناسیْ مکانیسم‌های دفاعیْ فرایندهایی ناهشیارانه‌اند که روان برای کاهش اضطراب و محافظت از خود دربَرابر افکار، احساسات یا تکانه‌های غیرقابل‌قبولْ واقعیت را به‌گونه‌ای تغییرمی‌دهد یا تحریف‌می‌کند (Freud, 1936).

او و دارایی‌هایش جدایی می‌اندازد. این جداسازی خودْ سببی دردناک است تا انسان احساس هراس کند و از مرگ دوری بجوید.

جالب توجه است که همهٔ این علت‌ها عللی شناختی است و اساساً این خطاهای شناختی انسان است که او را دربَرابر این واقعیتْ صدمه‌پذیر نشان‌می‌دهد.

۲-۲. درمان اضطراب مرگ

بوعلی (بی‌تا) در چاره‌جویی‌اش نسبت این خطاهای سرتاسر شناختی، پاسخ و طرحی نیز شناختی در می‌اندازد.

پاسخ به علت اول (کسی که از چیستی مرگ ناآگاه ست): وی مرگ را فرآیندی می‌داند که طی آن، نفس بدنش را وامی‌گذارد و رها می‌سازد؛ زیرا نفس جوهری روحانی است و به‌اعتقاد حکما هرچه روحانی است، فاسد نمی‌گردد (ابن‌سینا، بی‌تا، ص. ۳٤۰). روشن است که با دریافت صحیح از چیستی مرگ و وجودی بودن حقیقت آن، نوع و شدت اضطراب انسان از مرگ هم واقعی‌تر خواهد بود.

پاسخ به علل دوم و سوم (کسی که احوالات پس از مرگ را مبهم و یا مرگ را مساوی با نابودی ذات می‌انگارد): وی او را به دانایی دعوت‌می‌کند؛ زیرا به‌اعتقاد شیخْ مرگ وسیله و واسطه‌ای است که با آن می‌توان حدود و مرزها را درنَوردید و به بی‌کرانی رسید و کامل شد. اساساً آنچه باید مایهٔ ترس آدمی باشد، نقص و کاستی و زوال و نابودی است، نه آنچه که او را از نقص و نیستی می‌رهاند. مرگ همان واسطه‌ای است که انسان را به عالَم اعلی و نهایت والا، در جوار رب‌العالمین نائل می‌سازد (ابن‌سینا، بی‌تا، صص. ۳٤۳-۳٤۱).

پاسخ به علت چهارم (کسی که گمان دارد دردِ مرگ مانند آلام مادی دیگر و یا حتی فراتر از آن‌هاست): چنین شخصی در عقیده‌ای باطل گرفتار آمده‌است؛ زیرا بر پایهٔ حکمت سینوی:

۱) درد و رنج از سنخ ادراک است (رستمی جاهد، و پاشایی، ۱٤۰۱، صص. ۲۷۸-۲۷۳).

۲) فاعل ادراکْ موجود زنده است.

۳) تنها موجود زنده اثر نفس را می‌پذیرد و اجسام از این آثار خالی‌اند و درد و حسی ندارند.

بنابراین جسم با مفارقت نفس از آن نه حسی خواهدداشت و نه دردی و نه رنجی (ابن‌سینا، بی‌تا، ص. ۳٤۳). به‌عبارتی تنها موجود زنده است که درد را حس می‌کند؛ اما بدنی که از هرگونه حیاتی عاری است، احساسی نسبت به درد و الم نخواهدداشت.

وی در پاسخ کسی که از مرگ به سبب عقاب و عاقبتش می‌هراسد[1]، عقیده دارد که او نه از مرگ، بلکه از عذاب همراه با مرگش اندوهگین است. عذاب نیز درپِی گناهان و اعمال رذیله‌ای است که در طول حیاتش رخ‌داده و حاکم عادل او را با چنین عذابی مؤاخذه خواهدکرد؛ بنابراین درواقع او از گناهان خود هراس دارد و چارهٔ آن هم ترک گناه و توبه از سیّئات گذشتهٔ خود است، نه ترس و فرار از مرگ! (ابن‌سینا، بی‌تا، ص. ۳٤۳).

پاسخ به علت پنجم (کسی که مرگ را سببی برای ازدست‌دادن اموال و املاک و خانواده و لذات دنیوی خود می‌بیند): وی او را به پذیرش لزوم وقوع مرگ و حتمی بودن آن متوجه می‌سازد. بوعلی در تبیینی عمیق عقیده دارد: اندوه برای آنچه که گریزی از وقوعش نیست، بیهوده است. همچنین هرچه فسادپذیر است، لاجرم باید فاسد شود و ازبین‌برود. [جسم] انسان نیز از این قاعده مستثنا نیست. به‌دیگرسخن هرکه دوست دارد فاسد نشود، درواقع دوست دارد که انسان نباشد؛ پس درحقیقت میل به فاسد نشدنْ میل به انسان نبودن است! همچنین اگر انسان‌ها فاسد نشوند، انسان‌های گذشته نیز باقی‌می‌مانند و اجتماع انسان‌های گذشته و آینده روی زمین فاجعه‌ای انسانی به بار خواهدآورد. زمین با این شرایط گنجایش چنین جمعیتی را نخواهد داشت (ابن‌سینا، بی‌تا، ص. ۳٤٤)؛ لذا چرخهٔ مرگ و تولدْ بهترین و حکیمانه‌ترین الگویی است که می‌توان در این دنیا باشد. بوعلی (بی‌تا) در تقبیح کسی که از وقوع مرگ هراسان است، موضعی سخت می گیرد و عقیده دارد درواقع چنین انسانی در عدالت الهی تردید نموده و رحمت و کرمش را منکر شده‌است؛ لذا مرگ نه‌تنها زشت و ناپسند نیست، بلکه ناپسند آن هراسی است که انسان جاهل نسبت‌به مرگ از خود بروزمی‌دهد (ابن‌سینا، بی‌تا، ص. ۳٤٥). حاصل اینکه حقیقت مرگْ مفارقت

---

۱. در بخش پاسخ‌ها بوعلی این پاسخ را جداگانه بیان‌می‌کند و دور نیست که مجموعهٔ علل اضطراب مرگ را از نگاه بوعلی را به‌جای پنج علت، شش علت درنظربگیریم.

نفس از بدن است و با این مفارقتْ نفس فاسد نمی‌شود؛ بلکه تنها مشایعت نفس و بدن و توأمانی آن‌ها ازبین‌می‌رود (ابن‌سینا، بی‌تا، ص. ۳٤٥).

۳. اضطراب مرگ از دیدگاه اروین یالوم

اضطراب مرگ در دیدگاه اروین یالوم (۱۳۹۷الف) رواندرمانگر برجستهٔ مکتب اگزیستانسیال، «اساسی‌ترین و عمیق‌ترین اضطراب وجودی انسان» است (ص. ٤٥). وی در کتاب شاخص خود با عنوان «خیره به خورشید: غلبه بر ترس از مرگ» این مفهوم را به‌تفصیل بررسی، و استدلال می‌کند که این اضطراب در ویژگی منحصربه‌فرد انسان، یعنی آگاهی از گذرا بودن و فناپذیری زندگی، ریشه دارد. از دیدگاه وی انسان تنها موجودی است که به‌شکل واضح و مشخص از مرگ خود آگاهی دارد و این آگاهی اثرات عمیقی بر تمام جنبه‌های زندگی روانی او می‌گذارد (یالوم، ۱۳۹۳، ص. ۱۲۳).

پژوهش‌های مختلف در حوزهٔ روان‌شناسیِ وجودی نشان‌می‌دهد حدود ٦٥ تا ۷۰درصد افراد در دوره‌ای از زندگی خود با درجات مختلفی از اضطراب مرگ مواجه می‌شوند (حبیب، ۱۳۹٥، ص. ۸۹؛ کرمی، ۱۳۹۸، ص. ٤٥). این اضطراب می‌تواند به اشکال گوناگونی ظهورکند:

۱) به‌شکل مستقیم و آشکار: افکار وسواسی دربارهٔ مرگ و نگرانی مداوم دربارهٔ فرایند مردن؛

۲) به‌شکل غیرمستقیم و نمادین: رفتارهای پرخطر، اعتیاد و کار افراطی به‌عنوان سازوکارهای دفاعی؛

۳) به‌شکل تحولی: تغییر در نگرش و رفتار در مراحل مختلف زندگی در واکنش به مرگ‌آگاهی.

۳-۱. تحلیل نظری اضطراب مرگ از نگاه یالوم

۳-۱-۱. سیر تحول اضطراب مرگ در چرخه زندگی

یالوم (۱۳۹۷) در آثار خود به‌تفصیل مراحل مختلف رشد و تحول اضطراب مرگ را در طول زندگی انسان بررسی‌کرده‌است.

۳-۱-۱-۱. دوران کودکی (۵-۱۰ سالگی)

در این مرحله کودکان درک ابتدایی اما مهمی از مفهوم مرگ پیدامی‌کنند (یالوم، ۱۳۹۷، صص. ۹۵-۸۹). به نمونهٔ بالینی کودکی اشاره‌می‌کند که پس از مرگ پرندهٔ خانگی‌اش به‌مدت شش هفته دچار کابوس‌های شبانهٔ مکرر می‌شد و سؤالات پیچیده‌ای دربارهٔ «نبودن» و «ناپدید شدن» مطرح‌می‌کرد. این تجربیات اولیه پایه‌ای اساسی را برای درک از مرگ در مراحل بعدی زندگی تشکیل‌می‌دهند. کودکان در این سن معمولاً از سازوکارهای دفاعی ساده‌ای استفاده‌می‌کنند؛ برای مثال:

ـ باور به موقت بودن مرگ؛

ـ تصور مرگ به‌عنوان نوعی خواب طولانی؛

ـ فکرکردن به مرگ به‌عنوان اتفاقی که فقط برای دیگران می‌افتد (کرمی، ۱۳۹۸، صص. ۶۰-۵۶).

۳-۱-۱-۲. دوران نوجوانی (۱۲-۲۰ سال)

یالوم (۱۳۹۷الف) این دوره را مرحلهٔ «بیداری وجودی» می‌نامد؛ جایی که فرد به‌طور ناگهانی و اغلب به‌دنبال تجربهٔ مستقیم مرگ عزیزان با واقعیت مرگ به‌شکل جدی مواجه می‌شود (صص.۱۲۰-۱۱۲). وی به نمونهٔ نوجوان ۱۶ساله‌ای اشاره‌می‌کند که پس از فوت ناگهانی پدربزرگش در یک حادثهٔ رانندگی، دچار حملات پانیک شدید شد و شروع به پرسش‌های فلسفی عمیقی دربارهٔ معنا و هدف زندگی کرد. اغلبْ این دوره با رفتارهای پرخطر، تجربه‌گرایی افراطی و گاهی افسردگی همراه است؛ چراکه نوجوان سعی‌می‌کند با مرگ‌آگاهی نوظهور خود کناربیاید (حبیب، ۱۳۹۵، صص. ۱۱۰-۱۰۲).

۳-۱-۱-۳. میانسالی (۵۵-۳۵ سال)

یالوم (۱۳۹۵) این دوره را «بحران نیمهٔ عمر» می‌نامد. در این مرحله فرد با نشانه‌های اولیهٔ پیری (مانند کاهش توانایی‌های جسمانی، بیماری‌های مزمن و مرگ همسالان) مواجه می‌شود که اضطراب مرگ را به‌شکل چشمگیری بیدار می‌کند (صص. ۱۶۵-۱۵۶). وی به نمونهٔ مرد ۴۵ساله‌ای اشاره‌می‌کند که پس از تشخیص فشار خون بالا و شروع درمان دارویی، ناگهان شغل مدیریتی پراسترس خود را رهاکرد و به کارهای موردعلاقه‌اش که سال‌ها به تعویق انداخته‌بود

پرداخت. اغلبْ این دوره با بازنگری اساسی در اولویت‌های زندگی، تغییرات شغلی و تحول در روابط بین‌فردی همراه است (یالوم، ۱۳۹۷، ص. ۱۸۵–۱۷۸).

۳-۱-۱-٤. سالمندی (٦٥ سال به بالا)

در این مرحلهٔ نهاییْ فرد مستقیماً و به‌شکل ملموس با واقعیت محدود بودن زمان باقی‌مانده از زندگی مواجه می‌شود. یالوم به نمونهٔ زن ۷۲ساله‌ای اشاره‌می‌کند که پس از بازنشستگی و مرگ همسرش، شروع به نوشتن خاطرات زندگی خود کرد تا اثری ماندگار از خود برای نسل‌های بعد به‌جابگذارد (یالوم، ۱۳۹۷، صص. ۲۱۰–۲۰۱). سالمندان در این مرحله اغلب به بازگویی خاطرات، تنظیم وصیت‌نامه و تلاش برای ایجاد آشتی و حلّ تعارضات قدیمی می‌پردازند (کرمی، ۱۳۹۸، صص. ۱۳۰–۱۲۳).

۳-۱-۲. تظاهرات بالینی اضطراب مرگ

یالوم در کتاب «رواندرمانی اگزیستانسیال» به‌تفصیل به بررسی نشانه‌شناسی اضطراب مرگ پرداخته‌است:

نشانه‌های شناختی

- افکار وسواسی دربارهٔ مرگ خود یا عزیزان؛
- ناتوانی در تصور «نبودن» و «نیستی» (حبیب، ۱۳۹۵، ص. ۷۸)؛
- نشخوارهای ذهنی مکرر دربارهٔ معنا و هدف زندگی؛
- سؤالات فلسفی مکرر دربارهٔ ماهیت مرگ.

نشانه‌های عاطفی

- حملات پانیک با محوریت ترس از مرگ؛
- احساس وحشت وجودی در مواجهه با مفهوم نیستی؛
- افسردگی ناشی از احساس پوچی و بی‌معنایی؛
- اضطراب منتشر با زمینهٔ مرگ‌آگاهی.

نشانه‌های رفتاری

- اجتناب از هرگونه موضوع مرتبط با مرگ (مثل بیمارستان‌ها و مراسم ترحیم)؛

– رفتارهای پرخطر به‌عنوان واکنش دفاعی (رانندگی بی‌پروا و مصرف مواد)؛

– وابستگی بیمارگونه به دیگران از ترس تنها ماندن؛

– کار افراطی به‌عنوان سازوکار فرار از مرگ‌آگاهی (یالوم، ۱۳۹۵، صص.۱۵۰–۱۳٤).

۳-۲. راهکارهای درمانی یالوم در اضطراب مرگ

۳-۲-۱. مواجهۀ وجودی[1]

یالوم دستورالعمل درمانی ساختاریافته‌ای برای مواجهه با اضطراب مرگ ارائه‌می‌دهد که شامل مراحل زیر است:

شناسایی ترس‌های خاص

درمانگر از بیمار می‌خواهد ترس‌های خود از مرگ را به‌طور دقیق و مشخص شرح‌دهد. این ترس‌ها می‌توانند شامل موارد زیر باشند:

– ترس از درد و رنج فیزیکی حین مردن (یالوم، ۱۳۹۳، ص. ۱۷۸)؛

– اضطراب دربارۀ ناشناخته بودن و اسرارآمیز بودن مرگ (حبیب، ۱۳۹۵، ص. ۱۳٤)؛

– وحشت از نیستی مطلق و نابودی کامل (کرمی، ۱۳۹۸، ص. ۸۹)؛

– نگرانی دربارۀ جدایی از عزیزان و تنها ماندن آن‌ها (یالوم، ۱۳۹۷، ص. ۱۸۲).

ابراز هیجانات

بیمار ازطریقِ روش‌های مختلف و خلاقانه تشویق‌می‌شود احساسات خود را دربارۀ مرگ بیان‌کند:

– نقاشی‌کردن تصورات ذهنی از مرگ و مردن؛

– نوشتن نامه‌ای خطاب به «مرگ» به‌عنوان یک وجود مجزا؛

– استفاده از تکنیک صندلی خالی برای گفت‌وگوی درمانی گفت‌وگودرمانی با مرگ؛ بهتر است بگوییم مثل گروه‌درمانی است تا آب‌درمانی.

---

1. exposure therapy

– نمایش‌درمانی[1] برای تجسم موقعیت‌های مرتبط.

بازسازی شناختی

درمانگر به بیمار کمک‌می‌کند نگرش جدیدی را نسبت‌به مرگ توسعه‌دهد:

– استفاده از مرگ‌آگاهی به‌عنوان محرکی برای زندگی اصیل‌تر؛

– تبدیل ترس از مرگ به انگیزه‌ای برای تحقق بخشیدن به هیجان‌های وجودی؛

– تغییر نگرش از «زندگی علیه مرگ» به «زندگی با آگاهی از مرگ».

– پذیرش مرگ به‌عنوان بخش طبیعی و اجتناب‌ناپذیر زندگی. اساساً پذیرش به‌معنای تمایلی آگاهانه برای تجربهٔ افکار، احساسات و حواسّ ناخوشایند بدون تلاش برای اجتناب یا کنترل آن‌هاست و به‌عنوان یکی از اصول محوری درمانِ مبتنی‌بر پذیرش و تعهد (ACT) در کاهش رنج روانی و افزایش انعطاف‌پذیری روان‌شناختی به‌کارمی‌رود (Hayes et al., 2016). شواهد نشان‌می‌دهد آموزشِ مهارت پذیرش می‌تواند در درمان اختلالاتی مانند اضطراب، افسردگی و درد مزمن مؤثر باشد و با کاهش اجتناب تجربی، عملکرد روان‌شناختی فرد را بهبودببخشد (Forman et al., 2007).

۳-۲-۲. تمرین‌های عملی و کاربردی

یالوم چندین تمرین عملی برای کاهش اضطراب مرگ پیشنهادمی‌دهد:

الف) تمرین مرگ هرروزه[2]

این تمرین که ریشه در فلسفهٔ رواقی دارد، شامل مراحل زیر است:

۱. بیمار هر روز ۱۵–۱۰ دقیقه وقت مشخصی را به تفکر دربارهٔ مرگ خود اختصاص‌می‌دهد.

۲. در این مدت به سؤالات زیر پاسخ‌می‌دهد:

– اگر امروز آخرین روز زندگی من بود، چگونه آن را می‌گذراندم؟

---

1. psychodrama
2. memento mori

- چه چیزهایی را مهم‌تر از قبل می‌دیدم؟
- با چه کسانی می‌خواستم وقت بگذرانم؟
- چه کارهای ناتمامی دارم که باید به آن‌ها بپردازم؟

۳. پاسخ‌ها در دفترچه‌ای ثبت، و هفتگی بازبینی‌می‌شوند.

ب) نوشتن وصیت‌نامهٔ وجودی[1]

برخلاف وصیت‌نامه‌های معمولی که بر امور مالی تمرکز دارند، این وصیت‌نامه شامل موارد زیر است:

۱. ارزش‌ها و باورهایی اساسی که بیمار در زندگی به آن‌ها رسیده‌است؛
۲. مهم‌ترین درس‌هایی که از زندگی آموخته‌است؛
۳. پیام‌ها و توصیه‌های خاص برای عزیزان و بازماندگان؛
٤. نحوه‌ای که دوست دارد به‌یادآورده‌شود و میراثش چه باشد.

ج) خلق میراث ماندگار[2]

بیمار تشویق‌می‌شود اثری ماندگار از خود به‌جابگذارد:

- نوشتن خاطرات یا زندگی‌نامهٔ شخصی؛
- ساخت اثری هنری (نقاشی، مجسمه و قطعهٔ موسیقی)؛
- ایجاد باغ یا فضای سبز پایدار؛
- ثبت مجموعهٔ ویدئویی از خاطرات و تجربیات برای نسل‌های بعد؛
- مشارکت در پروژه‌های اجتماعی با تأثیر بلندمدت (یالوم، ۱۳۹۷، صص. ۲۳۰-۲۰۱).

۳-۳. علل اضطراب مرگ

می‌توان علل اضطراب مرگ را براساس تظاهرات بالینی و راهکارهای درمانی یالوم دراین‌باره نمایان ساخت. چنانکه گذشت، ترس از رنج‌های حین مردن، ترس از مرگ به‌سبب رازآلودی

---

1. existential will
2. legacy project

و ابهام آن، برابرانگاری مرگ با نیستی و ازدست‌دادن عزیزان و تعلّقات دنیویْ برخی از عللی‌اند که یالوم در ضمن دستورالعمل‌های درمانی و تظاهرات بالینی اضطراب مرگ به آن‌ها اشاره‌کرده‌است.

۳-٤. نتیجه‌گیری جامع و کاربردی

دیدگاه اروین یالوم دربارهٔ اضطراب مرگْ تحولی اساسی در روان‌درمانی معاصر ایجادکرده‌است. یافته‌های این بررسی جامع نشان‌می‌دهد:

۱) اضطراب مرگ پدیده‌ای جهان‌شمول و عمیقاً انسانی است که در تمام فرهنگ‌ها، سنین و دوره‌های تاریخی به اشکال مختلف دیده‌می‌شود (یالوم، ۱۳۹۷، ص. ۳۰۱)؛

۲) این اضطراب ماهیتی دوگانه دارد:

– از یک سو می‌تواند آسیب‌زا باشد و منجر به اختلالات روانی مختلف شود؛

– ازسویِ دیگر می‌تواند محرک رشد شخصی و تحول وجودی باشد (کرمی، ۱۳۹۸، ص. ۲۰۵)؛

۳) راهکارهای درمانی یالوم بر سه پایهٔ اساسی استوار است:

– مواجههٔ مستقیم و بدون دفاع با ترس از مرگ؛

– بازسازی معنای زندگی در پرتو آگاهی از مرگ؛

– خلق روابط اصیل و آثار ماندگار به‌عنوان میراث وجودی؛

٤. درمان موفق مستلزم تغییر نگرش اساسی است:

– از انکار و اجتناب به‌سوی پذیرش و آگاهی؛

– از ترس فلج‌کننده به‌سوی احترام به گذرا بودن زندگی؛

– از اضطراب بیمارگونه به‌سوی انگیزه برای زندگی اصیل؛

همان‌طور که یالوم (۱۳۹۷) به‌زیبایی بیان‌می‌کند: «پذیرش مرگ نه‌تنها اضطراب را کاهش نمی‌دهد، بلکه زندگی را غنی‌تر، پررنگ‌تر و معنادارتر می‌سازد.» (ص. ۳۱۲). این دیدگاه انقلابی به ما می‌آموزد که به‌جای فرار از مرگ یا تسلیم دربَرابر اضطراب آن، از آگاهی به مرگ به‌عنوان نیرویی برای زندگی عمیق‌تر، ارتباطات اصیل‌تر و خلاقیت بیشتر استفاده‌کنیم.

٤. هم‌سنجی دو دیدگاه

آنچه یک مطالعهٔ تطبیقی را امکان‌پذیر می‌سازد، کشف دست‌کم مواضع وفاق دو دیدگاه‌ست، حتی اگر نقاط اختلافشان عمیق و فراگیر باشد. به‌سخنی بهتر آنچه دو دیدگاه را قابل‌مطالعهٔ تطبیقی می‌کند، وجود یک نقطهٔ اشتراک و هم‌سنخ در یکی از اضلاعْ مانند مسئله، مبنا، لوازم، روی‌آورد، فرضیه، نظریه، بستر معرفتی و... است. این ملاک حداقل‌گرایانه است و لذا تفاوت عمده نه‌تنها نفی‌کنندهٔ امکان تطبیق نیست، بلکه فایدهٔ آن را افزون‌می‌کند (قراملکی، ۱۳۸۰، صص. ۵۸-۵۷). برهمین‌پایه در ادامه تلاش‌می‌شود تا باوجودِ برخی تفاوت‌های فراگیر، در مواضع وفاق و خلاف دو دیدگاه ابن‌سینا و یالوم مداقه‌شود.

٤-١. مواضع وفاق

٤-١-١. علل

هر دو اندیشمند برای اضطراب مرگ و ترس از آن، علل شناختی قائل‌اند و مهم‌ترین آن‌ها را چنین برمی‌شمارند:

- ناآگاهی از ماهیت مرگ و رازآلود بودن آن (حبیب، ۱۳۹۵، ص. ۱۳٤؛ ابن‌سینا، بی‌تا، ص. ۳۳۹)؛
- همسان دانستن مرگ با نیستی (کرمی، ۱۳۹۸، ص. ۸۹؛ ابن‌سینا، بی‌تا، ص. ۳٤۰)؛
- هراس از رنج‌های جان‌دادن (ابن‌سینا، بی‌تا، ص. ۳٤۰؛ یالوم، ۱۳۹۳، ص. ۱۷۸)؛
- اندوه ناشی از فقدان عزیزان و دل‌بستگی‌های دنیوی (یالوم، ۱۳۹۷، ص. ۱۸۲؛ ابن‌سینا، بی‌تا، ص. ۳٤۰)؛

٤-١-٢. درمان

در حوزهٔ درمانْ هر دو اندیشمند در رویارویی با اضطراب مرگ از رویکرد شناختی بهره‌می‌گیرند. آنان بر این باورند که می‌توان با بازسازی نگرش و تفسیر فرد از مرگ، بار عاطفی و هیجانی منفی آن را کاهش‌داد. در این مسیرْ پذیرش مرگ به‌عنوان بخشی طبیعی و گریزناپذیر از حیات، و گذار از نگرش «زندگی علیه مرگ» به «زندگی با آگاهی از مرگ»، نقش محوری

دارد. درواقع هر دو تأکیدمی‌کنند که آگاهی از مرگ، اگر به‌درستی هدایت شود، نه منبع اضطراب، بلکه محرک رشد و ژرفای زیستن خواهدبود.

٤-۲. مواضع خلاف

٤-۲-۱. مبانی

باید ابن‌سینا را فیلسوفی مسلمان و موحد دانست که در اسلامی‌سازی فلسفهٔ یونان سهمی بزرگ داشته‌است. مبانی توحیدی و باور راسخ او به جاودانگی روح و حیات پس از مرگ ستون فقرات نظام فکری‌اش را شکل‌می‌دهد.

درمقابلْ یالوم، روان‌درمانگر و نویسندهٔ معاصر، بر بستر فکری اومانیسم و خداناباوری می‌اندیشد. او حیات پس از مرگ را نفی‌می‌کند و تمام تجربهٔ انسانی را در مرزهای زندگیِ زمینی محدود می‌بیند (Yalom, 2008; Yalom, 2015). این تفاوتْ تفاوتی بنیادین در نحوهٔ تبیین و درمان اضطراب مرگ ایجادمی‌کند.

٤-۲-۲. علل

باوجودِ هم‌داستانی در اهمیت علل شناختیْ دو متفکر در جزئیات تحلیل خود راهی جدا می‌پیمایند:

ابن‌سینا (بی‌تا) بر پایهٔ باورهای دینی از احتمال عذاب‌های پس از مرگ و ناآگاهی از احوالات جهان دیگر به‌عنوان منابع مهمّ اضطراب یادمی‌کند (ص. ۳٤۰). در سوی دیگرْ یالوم (۱۳۹۷الف) عامل «معناداری زندگی»[۱] را پررنگ می‌کند و بر بازتعریف زندگی با آگاهی از مرگ، به‌جای گریز، تأکید بسیاری بر آن دارد (صص. ۱۸۵–۱٦۷).

---

۱. «معنای زندگی» در فلسفهٔ اگزیستانسیالیسم مفهومی پویا تعریف می‌شود که هر فرد خودش باید آن را بیافریند. کی‌یر کگور بر اهمیت انتخاب اصیل و ایمان در خلق معنا تأکید دارد (Kierkegaard, 1985). نیچه با اعلام «مرگ خدا» بر ضرورت خلق ارزش‌ها و معنای شخصی در جهانی فاقد معنای ذاتی تأکیدمی‌کند (Nietzsche, 2006). سارتر معتقد است وجود انسان مقدم بر ماهیت اوست و معنا ازطریق آزادی و مسئولیت انتخاب‌ها شکل‌می‌گیرد (Sartre, 1992). کامو مفهوم پوچی را معرفی‌می‌کند و می‌گوید باید با پذیرش آن، در خود عمل زندگی معنا یافت (Camus,1991). همچنین هایدگر با تأکید بر آگاهی از مرگْ زندگی اصیل و معنا را مرتبط با فهم وجودی انسان می‌داند (Heidegger, 1962).

٤-۲-۳. درمان

با نظر به آنچه که از مواضع دو اندیشمند گزارش شد، بازسازی شناختی از مواضع اشتراکی آن‌ها در فرآیند درمان این هراس بوده‌است؛ بااین‌همه می‌توان هم در چگونگی بازسازی شناختی و هم در انواع راه‌های درمانی مسیر دو اندیشمند را از یکدیگر مجزا ساخت؛ برای نمونه در بازسازی شناختیْ متفکری همچون بوعلی که به حیات پس از مرگ باور دارد، در معنابخشی به زندگی جهت عبور از اضطراب مرگ می‌تواند با اطمینان و عمق بیشتری به مُراجعش بینش‌دهد؛ زیرا ابدی بودن حیات پس از مرگ و زوال‌ناپذیری روحْ وسعتی شناختی به مُراجع می‌دهد که بر اساس آن، زوال ناشی از مرگ را رفع‌می‌کند.

بله. یالوم نیز که خداناباور است، می‌تواند معنابخشی را تجربه‌کند؛ اما بی‌گمان وسعت تجربهٔ او به وسعت تجربهٔ انسانی نخواهدبود که به لذت و آرامش ابدی باورمند است. به‌عبارتی یکی از راهکارهای خداناباوران برای معنابخشی زندگی فروکاستن از شهوات برای درک لذت بیشتر در همین دنیاست؛ همچنان‌که مرتاضان بر همین قاعده عمل‌می‌کنند؛ اما بدیهی است که بلندای لذت ابدی خداباوران با لذات دنیوی زودگذر خداناباوران قابل‌قیاس نیست.

یالوم (۱۳۹۵) به‌نقل از اسپینوزا در چگونگی معنابخشی به زندگی چنین می‌گوید:

او معتقد بود که زندگی پس از مرگ وجود ندارد و هرچه هست، در این دنیاست و ما باید برای رسیدن به سعادت دنیوی تلاش‌کنیم؛ ولی به‌اشتباه برداشت‌نکنید که او می‌گوید که ما باید زندگیمان را وقف فعالیت‌های شهوانی و احساسی بکنیم. مطلقاً نباید چنین برداشتی کرد. او شبیه مرتاض‌ها زندگی‌می‌کرد و مدافع این نوع زندگی بود. تکرارمی‌کنم او معتقد بود که با کم‌کردن دردهایمان می‌توانیم لذتمان را افزایش‌دهیم. یکی از نتایج اصلی او این بود که ترس از مرگ منشأ بسیاری از دردهاست؛ بنابراین بیشتر عمرش را درپیِ روشی فلسفی برای کم‌کردن این درد (ترس) بود (ص. ۲۸۷).

اما پس از تفاوهایی که در درون بازسازی‌های شناختیِ دو متفکر بیان شد، یالوم (۱۳۹۷الف) فراتر از راهکارهای شناختی و متفاوت از بوعلی، از راهکارهایی عملی نیز در درمان مراجعین اضطراب مرگ بهره‌می‌جوید؛ مثلاً تخلیهٔ هیجانی یکی از روش‌های خلاقانه‌ای است که یالوم

در مواجهه با اضطراب مرگ از آن بهره‌می‌جوید. نقاشی، نامه‌نگاری و نمایش‌درمانیْ برخی از این روش هاست که پیش‌تر به آن‌ها اشاره‌شد (صص. ۱۸۵–۱٦۷). تخلیهٔ هیجانی فرآیند آزادسازی هیجانات سرکوب‌شده یا انباشته‌شده است که اغلب به‌صورت بیان آگاهانهٔ احساسات بروزمی‌یابد و می‌تواند به کاهش استرس و اضطراب و ایجاد تغییرات مثبت روان‌شناختی کمک‌کند (Cherry, 2023).

باید برخی تمارین عملی و کاربردی‌ای را نیز که ریشه در شیوهٔ درمانی مواجهه‌سازی[1] دارد، به لیست راهکارهای درمانی یالوم– چنانکه گذشت– برخلاف بوعلی، اضافه نمود؛ راهکارهایی درمانی که در مجموع می‌توان بر سه پایهٔ ۱) مواجههٔ مستقیم با ترس از مرگ، ۲) بازسازی معنای زندگی و ۳) خلق روابط اصیل و آثار ماندگار به‌عنوان میراث وجودی استوار ساخت.

نتیجه‌گیری

این پژوهش به مقایسهٔ دیدگاه ابن‌سینا (فیلسوف اسلامی) و اروین یالوم (رواندرمانگر اگزیستانسیالیست) دربارهٔ اضطراب مرگ می‌پردازد. هر دو متفکر اضطراب مرگ را پدیده‌ای شناختی می‌دانند و راهکارهای درمانی خود را ارائه‌می‌دهند؛ اما مبانی فلسفی و روش‌هایشان متفاوت است. می‌توان ازنظرِ ابن‌سینا علل اضطراب مرگ را در جهل به ماهیت مرگ، ترس از عذاب اخروی، نابودی جسم و قطع تعلقات دنیوی خلاصه‌نمود. می‌توان درمان این اضطراب را با بازسازی شناختی و همچنین، پذیرش مرگ به‌عنوان انتقال به عالم برتر سامان‌داد. می‌توان از نگاه اروین یالوم علل اضطراب مرگ را به‌دلیل آگاهی از فناپذیری، ترس از نیستی، ابهام مرگ و قطع روابط دانست و درمانش را در مواجههٔ مستقیم با ترس، تمرین‌های عملی (مانند نوشتن وصیت‌نامهٔ وجودی) و معنابخشی به زندگی در پرتو مرگ‌آگاهی خلاصه‌کرد.

نقاط اشتراک این دو متفکر این است که هر دو اضطراب مرگ را ناشی از خطاهای شناختی

---

۱. مواجهه‌سازی (exposure therapy) یکی از مؤثرترین مداخلات رفتاری برای کاهش اضطراب و ترس‌های ناسازگارانه است که طی آن فرد به‌صورت تدریجی یا ناگهانی در معرض محرک ترس‌آور قرارمی‌گیرد تا با کاهش تدریجی پاسخ اضطرابی، یادگیری خاموشی تقویت شود (Craske et al., 2014).

می‌دانند. هر دو بر بازسازی شناختی و پذیرش مرگ به‌عنوان بخشی از زندگی تأکید دارند؛ درحالی‌که نقاط افتراقشان این است که ابن‌سینا مرگ را انتقال روح به عالمی برتر می‌داند و درمقابل، یالوم آن را پایان قطعی زندگی می‌پندارد. یالوم از روش‌های عملی مانند مواجهه‌درمانی استفاده‌می‌کند؛ اما ابن‌سینا بر استدلال‌های فلسفی و الهیاتی تکیه دارد. این مقایسه نشان‌می‌دهد که چگونه دو رویکرد با مبانی متفاوت، به مسئلهٔ مشترکِ اضطراب مرگ پاسخ‌می‌دهند. یافته‌های این‌چنینی می‌تواند به غنای مطالعات بین‌رشته‌ای و ارائهٔ راهکارهای عملی برای کاهش اضطراب مرگ کمک‌کند.

منابع

آزادی، محمود، و کلانترکوشه، سید محمد (۱۳۹۵). اضطراب مرگ از دیدگاه ابن‌سینا و الیس: رهیافتی مقایسه‌ای ـ التقاطی. اندیشهٔ نوین دینی، ۱۲(٤٧)، ۷۲–۵۹.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (بی‌تا). رسائل ابن‌سینا. قم: بیدار.

پاشایی، محمدجواد (١٤٠٢). اضطراب در حکمت سینوی و روان‌شناسی معاصر. دوفصلنامهٔ حکمت سینوی، (٦٩)، ٧٤–٥١.

حبیب، سپیده (۱۳۹۵). درمان وجودی: نظریه و کاربرد. تهران: انتشارات دانژه.

رستمی جاهد، فاطمه، و پاشایی، محمدجواد (١٤٠١). «لذت و رنج ازمنظر بوعلی سینا و علامه طباطبایی». دوفصلنامهٔ علمی حکمت سینوی، ٢٦(٦٨)، ٢٨٨–٢٦٩.

سلیمانی، فاطمه (۱۳۸۷). ترس از مرگ با تکیه بر دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا. حکمت سینوی (مشکوة النور)، ۱۳(٤١)، ۱۰۱–۷۵.

شامی‌نژاد، منوچهر؛ اترک، حسین؛ و جاهد، محسن (١٤٠٠). راهکارهای یالوم در درمان اضطراب مرگ و مبانی فلسفی آن. متافیزیک، ۱۳(۳۲)، ۲۱۵–۲۳۶.

قراملکی، احد (۱۳۸۰). روش‌شناسی مطالعات دینی. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

کرمی، محمد (۱۳۹۸). مرگ‌آگاهی و رشد شخصیت. تهران: نشر روان.

یالوم، اروین د. (۱۳۹۷الف). خیره به خورشید: غلبه بر ترس از مرگ (مهدی غبرایی، به‌ترجمه). تهران: نشر قطره.

یالوم، اروین د. (١٤٠٠). خیره به خورشید (سپیده حبیب، به‌ترجمه). تهران: نشر نی.

یالوم، اروین د. (۱۳۹۵). روان‌درمانی اگزیستانسیال (سپیده حبیب، به‌ترجمه). تهران: نشر نی.

یالوم، اروین د. (۱۳۹۷ب). وقتی نیچه گریست (سپیده حبیب، به‌ترجمه). تهران: نشر قطره.

Becker, E. (1973). The denial of death. Free Press.

Camus, A. (1991). The Myth of Sisyphus and Other Essays (J. O'Brien, Trans.). New York: Vintage International.

Cherry, K. (2023). What is catharsis? Verywell Mind. https://www.verywellmind.com/what-is-catharsis-2794968.

Craske, M. G., Treanor, M., Conway, C. C., Zbozinek, T., & Vervliet, B. (2014). Maximizing exposure therapy: An inhibitory learning approach. *Behaviour Research and Therapy*, (58), 10–23. https://doi.org/10.1016/j.brat.2014.04.006.

Forman, E. M., Herbert, J. D., Moitra, E., Yeomans, P. D., & Geller, P. A. (2007). A randomized controlled effectiveness trial of acceptance and commitment therapy and cognitive therapy for anxiety and depression. *Behavior Modification*, 31(6), 772-799.

Freud, A. (1936). The Ego and the Mechanisms of Defence. London: Hogarth Press.

Hayes, S. C., Strosahl, K. D., & Wilson, K. G. (2016). *Acceptance and commitment therapy: The process and practice of mindful change* (2nd ed.). New York: Guilford Press.

Heidegger, M. (1962). *Being and Time* (J. Macquarrie & E. Robinson, Trans.). Harper & Row.

Kierkegaard, S. (1985). *Fear and Trembling* (A. Hannay, Trans.). Penguin Classics.

Nietzsche, F. (2006). *Thus Spoke Zarathustra* (A. Del Caro, Trans.). Cambridge University Press.

Sartre, J. P. (1992). *Being and Nothingness: An Essay in Phenomenological Ontology* (H. E. Barnes, Trans.). Routledge.

Yalom, I. D. (1980). *Existential Psychotherapy*. Basic Books.

Yalom, I. D. (2008). Staring at the Sun: Overcoming the Terror of Death. Jossey-Bass.

Yalom, I. D. (2015). Creatures of a day: And other tales of psychotherapy. New York, NY: Basic Books

Hayes, S. C., Strosahl, K. D., & Wilson, K. G. (2012). Acceptance and commitment therapy: *The process and practice of mindful change* (2nd ed.). New York, NY: Guilford Press.

Heidegger, M. (1962). *Being and time* (J. Macquarrie & E. Robinson, Trans.). New York, NY: Harper & Row.

Biannual Scientific Journal of Avicennian Philosophy
Vol. 29, No. 74/ Fall & Winter 2025
Research Article

The Influence of Temperament on the Principles of Voluntary Action and Its Moderation Strategies from Avicenna's Perspective (with Emphasis on the Choleric Temperament)

Mona Faridi Khorshidi[1]

Doi:
10.30497/AP.2025.248999.1759

Abstract

Avicenna, by integrating peripatetic philosophy with traditional medicine, formulated a unified system for explaining human voluntary action. In his view, temperament (*mizaj*)—as the bodily foundation of the soul—affects all the principles underlying voluntary acts. Among temperaments, the choleric temperament (safra), when in a state of moderation, brings about quick discernment of benefits and harms, courage, strong willpower, and perseverance. Through a content analysis of Avicenna's works, this study demonstrates that the choleric temperament, in its non-moderate state, can also negatively influence human action by affecting each of the principles of voluntary behavior. For instance, it may disrupt the process of voluntary action by stimulating the irascible faculty (quwwa ghadabiyya) and weakening the practical intellect, leading to impulsiveness and anger that hinder rational choice. At times, the heat of choler may accelerate inference but consequently reduce prudence in evaluating outcomes; at other times, it may cause tremors or physical weakness, obstructing the actual performance of volitional acts.Avicenna's proposed solutions are based on a three-dimensional educational framework grounded in temperament moderation, refinement of the irascible faculty, and strengthening of the practical intellect and willpower. From a holistic perspective, Avicenna views the correction of voluntary action in choleric individuals as requiring the collaboration of medicine, ethics, and education. Although choler, through arousing anger and diminishing deliberation, poses a threat to rational agency, its rational management can transform it into an opportunity for cultivating conscious and deliberate will.

Keyword: Choleric Temperament; Principles of Voluntary Action; Will; Avicenna (Ibn Sīnā).

1. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Imam Sadiq University, Tehran, Iran. m.faridi@isu.ac.ir

دوفصلنامهٔ علمی حکمت سینوی، مقالهٔ پژوهشی، دورهٔ ۲۹، شمارهٔ ۲۷، پاییز و زمستان ۱٤۰٤، صص ۲۲۲-۲۰۳

تأثیر مزاج بر مبادی فعل اختیاری و راهکارهای تعدیل آن از دیدگاه ابن‌سینا (با تأکید بر مزاج صفرا)

منا فریدی خورشیدی[۲]

تاریخ دریافت: ۱٤۰٤/۰٦/۳۰؛ تاریخ پذیرش: ۱٤۰٤/۰۹/۰۱

Doi:10.30497/AP.2025.248999.1759

چکیده

ابن‌سینا با تلفیق حکمت مشاء و طب سنتیْ نظامی یکپارچه برای تبیین فعل اختیاری انسان طرح‌کرده‌است. از نگاه او مزاج به‌عنوان پایهٔ جسمانی نفس بر تمام مبادی فعل اختیاری اثرمی‌گذارد. از میان مزاج‌ها، مزاج صفرا (در حالت اعتدال) سرعت در درک مصالح و مفاسد امور، شجاعت و ارادهٔ قوی و نیز خستگی‌ناپذیری را به ارمغان می‌آورد. این مقاله با روش تحلیل محتوای کتب ابن‌سینا نشان‌می‌دهد که مزاج صفرا (در حالت غیراعتدالی) می‌تواند با تأثیر بر هریک از مبادی فعل اختیاری، بر فعل انسان اثر منفی نیز بگذارد؛ برای نمونه می‌تواند ازطریقِ تحریک قوهٔ غضبیه و تضعیف عقل عملیْ مسیر فعل اختیاری را مختل کند و با ایجاد گرایش به تعجیل و خشم، چالشی جدی برای تحقق اختیار عقلانی باشد. گاهی ممکن است حرارت صفرا موجب سرعت در استنتاج شود و همین امر از توان سنجش عواقب امور بکاهد. گاهی نیز ممکن است با لرزش و ایجاد ضعف در اعضا، در مسیر تحقق خارجی فعل خلل ایجادکند. راهکارهای پیشنهادی ابن‌سینا مبتنی‌بر تربیت سه‌بعدی بر پایه تعدیل مزاج، تهذیب قوهٔ غضبیه و تقویت عقل عملی و اراده است. ابن‌سینا با نگاهی کل‌نگر تعدیل فعل اختیاری در صفراوی‌مزاجان را نیازمند همکاری طب، اخلاق و تربیت می‌داند. اگرچه مزاج صفرا ازطریقِ تحریک غضب و تضعیف تأملْ اختیار را تهدیدمی‌کند، می‌توان با مدیریت عقلانی آن را به فرصتی برای تقویت ارادهٔ آگاهانه تبدیل‌کرد.

واژگان کلیدی: صفرا، مبادی فعل اختیاری، اراده، ابن‌سینا

---

۲. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه امام صادق علیه‌السلام، پردیس خواهران، تهران، ایران.
m.faridi@isu.ac.ir

مقدمه

نفس و بدن و تعامل این دو با یکدیگر به‌عنوان دو جنبه از حقیقت انسانی از دغدغه‌های متفکرین اسلامی، به‌ویژه در طبّ و فلسفه، است؛ به‌نحوی که فیلسوف در تبیین سیر تکاملی نفس نمی‌تواند از بدن غافل شود و طبیب نیز برای مداوا باید به بعد روحانی انسان توجه ویژه داشته‌باشد. مزاج‌شناسی در نظام سلامت از امّهات مسائلی است که حفظ سلامتی و نیز بازگشت سلامتی (درصورتِ بیماری) انسان به آن وابسته است. طبیب می‌کوشد مزاج افراد را در حالت تعادل حفظ‌کند. از نگاه ابن‌سینا (۲۰۰۵م) مزاجْ کیفیتی است که از واکنش چهار رکن (آتش، هوا، آب و خاک) در اجزای بدن پدیدمی‌آید و حالتی جدید را بر ماده حاکم می‌سازد (ج۱، ص. ٢٤).

نظام مزاج‌های چهارگانهٔ ابن‌سینا (۱۳۷۹) ترکیبی از فلسفهٔ طبیعی ارسطو، طبّ یونانی و مشاهدات بالینی است که در متون اصلی ابن‌سینا به آن پرداخته‌شده‌است. این مبانی زیرساخت تشخیص، درمان و حفظ سلامتی در طبّ سنتی‌اند. ابن‌سینا به‌عنوان فیلسوف ـ طبیب ضمن باور به استقلال نفس از بدن، معتقد است نفس در برخی موارد به‌واسطهٔ مزاج خاصْ از بدن اثرمی‌پذیرد؛ یعنی همان‌گونه که نفسْ حفظ و قوام مزاج را بر عهده دارد، مزاج هم در شکل‌گیری عادات و خلقیات مؤثر است. این مفهومْ پایهٔ فلسفهٔ پزشکی ابن‌سینا است و در حقیقت پیونددهندهٔ طبّ و فلسفه در نظام فکری او محسوب می‌شود؛ بنابراین هرگونه اختلال در مزاج بر عملکرد قوای نفس اثرمی‌گذارد؛ همان‌گونه که فساد بدن به مزاج مرتبط است (ص. ۳۸۳)؛ البته باید توجه داشت که ذات نفسْ مجرد است و تنها در تجلیات عملی به بدن وابسته و متأثر از مزاج است؛ برای نمونه درک مفاهیمی مانند «عدالت» و «حقیقت» نیازمند ابزار جسمانی نیست و از مزاج نیز متأثر نیست؛ لذا نفس در مراتب پایین (حسّ و خیال) از مزاج متأثر است، اما در مراتب عالی (عقل نظری و ارادهٔ ذاتی) از مزاج مستقلّ است و این دوگانگی، مُنبعث از طبیعت مرکب انسانی است.

ازطرفی در نگاه ابن‌سینا فعل اختیاریْ زنجیره‌ای پیوسته از قوای ادراکی و تحریکی است. مبادی مُدرِکه (عقل و وهم و حس) به جهان شناخت پیدامی‌کنند و مبادی محرّکه (شوق و اراده

و قوهٔ عامله) این شناخت را به عمل تبدیل‌می‌کنند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۳٤۲). این دو دسته با یکدیگر در تعامل‌اند؛ برای مثال ادراک عقلانی می‌تواند شوق و میل را تعدیل یا جهت‌دهی‌کند و همچنین شکست در عمل، موجب بازنگری در ادراک گردد.

با پذیرش تعامل نفس و بدن و نیز تأثیر اَمزِجه در افعال و خلقیات انسانی، و با نظر به مبادی فعل اختیاری از دیدگاه ابن‌سینا، مسئله‌ای اصلی که این مقاله درصدد پاسخ‌گویی به آن است، چگونگی اثرگذاری مزاج (خصوصاً مزاج صفرا) بر هریک از مبادی فعل اختیاری است؛ یعنی امزجه، به‌ویژه مزاج صفرا، در فعل انسانی چه اثری می‌گذارد؟

هدف از پژوهش، به تأسّی از ابن‌سینا، برقراری ارتباط میان فلسفه و طبّ است؛ به‌نحوی که با توجه به یکسانی مبادی فعل اختیاری در انسان‌ها بتوان این مبادی را براساس مزاج‌های گوناگون، به‌ویژه صفرا، شخصی‌سازی نمود؛ یعنی علاوه‌بر نقش‌آفرینی مبادی فعل اختیاری در فعل همهٔ انسان‌ها، فهمید که این نقش‌آفرینی به‌طور خاص در انسان‌ها با مزاج‌های گوناگون چگونه تبیین‌پذیر است. آیا با نظر به مزاج افراد می‌توان نقش مؤثرتری برای برخی از مبادی فعل قائل شد؟ به‌طور خاص چگونه می‌توان صفراوی‌مزاجان را به انجام‌دادن عمل ترغیب‌کرد؟ به‌عبارت‌دیگر برای ترغیب صفراوی‌مزاجان به انجام‌دادن فعل، کدام یک از مبادی فعل اختیاری بیشترین تأثیر را خواهدداشت؟

برای رسیدن به پاسخ این پرسش‌ها ابتدائاً توضیحی مختصر از مزاج صفرا و ویژگی‌های جسمی و روحی این مزاج بیان‌گردیده و سپس به تبیین مبادی فعل اختیاری از نگاه ابن‌سینا پرداخته شده‌است. پس از بیان مبادی بحث، تأثیر مثبت و منفی مزاج صفرا بر مبادی فعل اختیاری براساس نگاه سینوی بررسی‌می‌گردد و برای تعدیل تأثیر این مزاج بر فعل انسانی، راهکارهایی ازسویِ این فیلسوف ـ طبیب ارائه‌می‌شود.

پیشینهٔ پژوهش

مزاج و انواع آن و نیز درمان مزاج‌های غیرمعتدل موردتوجه پژوهشگران طبّ سنتی بوده‌است. این‌گونه مقالات با رویکرد غیرتطبیقی نگارش‌یافته‌اند؛ لذا قرابتی با مقالهٔ پیشِ‌رو ندارند. در مقالات فلسفیْ پژوهشگران دربارهٔ مبادی فعل اختیاری از دیدگاه فیلسوفان اسلامی، خصوصاً

فیلسوفان صدرایی و نوصدرایی، سخن گفته‌اند؛ مانند مقالهٔ «تحلیل وجودشناختی فرایند صدور فعل ازمنظرِ ابن‌سینا و صدرالمتألهین» (وفائیان، و فرامرز قراملکی، ۱۳۹٦، صص. ۲۳-۱) و مقالهٔ «واکاوی فعل اختیاری و چگونگی تکوّن آن در اندیشهٔ علامه طباطبایی (ره)» (نقوی، و اکبریان، ۱٤۰۱، صص. ۱۳۹-۱۱۵). در برخی مقالات نیز یکی از مبادی فعل اختیاری موردنظر مؤلف قرارگرفته‌است؛ مانند «بررسی ارادهٔ انسان از دیدگاه متکلمین و فلاسفهٔ اسلامی» (سلیمانی، ۱۳۸٤، ص. نامشخص). این‌گونه مقالات در حوزهٔ فلسفهٔ اسلامی نگارش‌یافته‌اند؛ لذا دربردارندهٔ بحث مزاج به‌عنوان کلیدواژهٔ اصلی این مقاله نبوده‌اند و قرابتی با مقالهٔ پیش‌رِو ندارند.

در مقالاتی نیز به‌صورت پراکنده و در ضمن مطالب دیگر به تأثیر مزاج بر فعل انسانی اشاره‌شده‌است؛ مانند «تحلیل انتقادی ماهیت و عوامل مؤثر بر خلق در مکتب ابن‌سینا» (سعید تهرانی، و سلیمانی، ۱٤۰۳، صص. ۱۵۷-۱۳۷). مقالاتی نیز در رابطهٔ مزاج و اخلاق را مداقه‌نموده‌اند و در حیطهٔ مسائل تربیتی ورودپیداکرده‌اند؛ مانند «تبیین رابطهٔ مزاج و اخلاق، کارکرد اخلاقی عقل در فلسفهٔ ملاصدرا» (خدابنده بایگی، حسینی شاهرودی، و مروارید، ۱۳۹۸، صص. ۱۰۹-۱۳۹). در این مقاله به کارکرد عملی مزاج توجه ویژه شده‌است و پیوند مزاج و اخلاق مدّنظر قرارگرفته‌است. این مقالات به‌صورت گذرا به عامل مزاج در خلق انسانی پرداخته‌اند و به‌طور جدی به مبادی فعل اختیاری توجه‌نکرده‌اند.

تنها در یک مقاله از تأثیر مزاج به‌عنوان یکی از عوامل مؤثر بر فاعلیت انسان سخن به میان آمده‌است: «بازخوانی نظریهٔ ملاصدرا دربارهٔ مزاج، خلقیات و کیفیات نفسانی بر فاعلیت نفس» (درزی، آیت‌اللّٰهی، سعیدی‌مهر، ۱۳۹٦، صص. ۵۷-۳۳). در این مقاله مزاج به‌عنوان یکی از عوامل مؤثر بر فاعلیت انسان بررسی‌شده و به تأثیر مزاج بر انواع فاعلیت نفس پرداخته‌شده‌است. دستاورد مقاله این است که مزاجْ بیشترین تأثیر را بر فاعلیت بالعنایه دارد. این مقاله دو تفاوت اساسی با پژوهش حاضر دارد: الف) پژوهشگر به دیدگاه ملاصدرا نظر داشته‌است؛ اما مقالهٔ پیش‌رِو از نگاه ابن‌سینا مسئله را بررسی‌می‌نماید؛ ب) مقالهٔ مذکور به‌طور خاص به مبادی فعل اختیاری نپرداخته‌است؛ بلکه با توجه به اصول فلسفی ملاصدرا نقش مزاج، خلقیات و کیفیات نفسانی را بر انواع فاعلیت نفس در حرکت جوهری بررسی‌نموده‌است.

روشن است که هیچ‌کدام از این پژوهش‌ها مستقیماً با مقالهٔ حاضر مرتبط نیستند و در پژوهش‌های پیشین، به «مزاج» به‌صورت مستقل و به‌عنوان یک عامل طبیعی مؤثر بر مبادی فعل اختیاری پرداخته‌نشده‌است؛ لذا با پرداختن به این خلأ پژوهشی و با هدف تحلیل تأثیر مزاج بر هریک از مبادی فعل اختیاری ازنظرِ ابن‌سینا، مقالهٔ حاضر سامان‌یافته‌است.

۱. مبادی بحث

۱-۱. مزاج صفرا

مزاج صفرا یکی از ارکان چهارگانهٔ نظام طبایع است که بر پایهٔ نظریهٔ «امتزاج عناصر چهارگانه» تعریف‌می‌شود. صفرا (ماهیت گرم و خشک/ حارّ یابس) محصول نهایی سوخت‌وساز کبدی است. جرجانی (۱۳۸۰) منشأ تشکیل صفرا را کف خون می‌داند و فرایند تشکیل آن را سوختن به‌وسیلهٔ حرارت کبد معرفی‌می‌کند (ج۱، ص. ۲۷). این تعریف نشان‌دهندهٔ پیوند کبد و خون در تولید صفراست.

افراد با مزاج صفرا دارای چهره‌ای زرد رنگ‌اند (رازی، ۲۰۰۲م، ج۱، ص. ۱۳۲) و به‌دلیل کیفیت احتراقی صفرا ، در حالت سوء مزاج، دچار تشنگی شدیدند و خشکی دهان دارند (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۱، ص. ١٦٢). رازی هشدارمی‌دهد هرگاه صفرا چیره شود، اندام‌ها را می‌سوزاند و تب‌های تند پدیدمی‌آورد و بدن را به‌سمت پژمردگی می‌برد (رازی، ۲۰۰۲م، ج١٤، ص. ۲۷۸)؛ چراکه به‌علت احتراق صفرا کبد آسیب می‌بیند و بخارات کبدی به مغز صعودمی‌کنند و سبب سردرد تند می‌گردند. تندی خشم به‌جهت اثرپذیری سریع از گرما از نشانه‌های روحی افراد با مزاج صفرا است (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۱، صص. ١٦٠ و ٢٢٤). ابن‌سینا صفراوی‌مزاجان را به‌دلیل شدت حرارتْ سریع‌الانتقال می‌داند (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۱، ص. ١٦٠) چراکه حرارتْ قوهٔ متخیله را تهییج‌می‌کند و به‌سرعت به ادراک می‌رسند؛ به‌طوری‌که این ویژگیْ آنان را در شرایط بحرانی برای تصمیم‌گیری سریعْ توانمند می‌سازد.

از میان مزاج‌های چهارگانه مزاج صفرا دارای بالاترین سرعت یادگیری (البته سطحی) است (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۱، ص. ۹۹)؛ آنان به‌دلیل سبکی نفس و تیزی ذهنْ علوم را سریع فرامی‌گیرند (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۳، ص. ٣١٦). این امر به‌واسطهٔ مکانیسم عصبی ـ حرارتی

صفرا رخ‌می‌دهد؛ به‌طوری‌که حرارت صفرا حرکت اعصاب را سریع می‌کند؛ یعنی سرعت انتقال عصبی افزایش‌می‌یابد؛ البته آفت سرعت بالا غفلت و عدم‌توجه به جزئیات و درنهایت وقوع خطاهای محاسباتی است.

بوعلی معتقد است صفراوی‌ها به‌دلیل خشکی مغز و به‌واسطهٔ ثبات صور علمیه در ذهنْ حافظه‌ای قوی دارند (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۳، ص. ۳۱٦) و قادر بر حفظ مطالب پیچیده‌اند. از آنجا که حرارت صفرا قلب را تقویت‌می‌کند (اگر تحت تدبیر عقل قرارگیرد) منشأ شجاعت و بلندهمتی خواهدبود (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۳، ص. ۵۱)؛ بنابراین از نگاه وی صفرا و اساساً هیچ قوه‌ای در نفس، شر مطلق نیست؛ لذا بر پایهٔ اخلاق فضیلت‌محور سینویْ فضیلتْ اعتدال قوا تحت تدبیر عقل است و رذیلت، افراط یا تفریط قواست.

۱-۲. مبادی فعل اختیاری از دیدگاه ابن‌سینا

ابن‌سینا فعل اختیاری را عملی می‌داند که ناشی از علم، اراده و قدرت انسان باشد. او در آثار خودْ مبادی تشکیل‌دهندهٔ فعل ارادی را به‌صورت نظام‌مند بررسی‌کرده‌است. پنج مبدأ اصلی صدور فعل اختیاری ازنظرِ وی بدین شرح است: ۱) تصور فعل؛ ۲) تصدیق به فائده؛ ۳) شوق به صدور و ایجاد فعل؛ ٤) اجماع بر صدور فعل (اراده)؛ ۵) حرکت عضلات. ابن‌سینا گاه پنج مبدأ فوق را در چهار مبدأ جای‌داده و گاه از سه مبدأ نام‌برده‌است؛ گاهی تصور و تصدیق را جداگانه بیان‌کرده و شوق و اجماع را با هم قیدنموده (ابن‌سینا، ۱٤۰٤ه، ص. ۱٦) و گاهی تصور و تصدیق را ذیل مبدأ علمی قیدکرده و آن‌ها را با نام «شعور» و «ادراک» می‌خواند و شوق و اجماع را متمایز از یکدیگر ذکرنموده‌است (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص. ۲۷٤).

در نگاهی دیگر مبادی پنج‌گانه در دو دستهٔ کلی «مُدرِکه» و «محرّکه» جای‌می‌گیرد؛ قوای مدرکه شامل حواس ظاهری و باطنی است (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۱، ص. ۱۰۲). مبادی مدرکه با ادراک موقعیت، تصور فعل و سپس تصدیق به فایده یا ضررْ زمینه را برای مرحلهٔ بعد فراهم‌می‌کنند. قوای محرّکه شامل قوایی است که پس از مرحلهٔ ادراک وارد عمل می‌شوند و انگیزه و حرکت لازم را برای انجام‌دادن فعل ایجادمی‌کنند؛ یعنی انرژی لازم برای تبدیل قصد ذهنی به عمل عینی را فراهم‌می‌آورند.

بنابر دیدگاه ابن‌سینا (۱۳۸۷) انسان ابتدائاً چیزی را تصورمی‌کند و مفید بودن آن را تصدیق می‌نماید، سپس به‌سوی آن امر شوق می‌یابد و درنهایت، ازطریقِ قوۀ فاعله عضلات حرکت‌می‌کنند و فعلْ صورت‌می‌پذیرد؛ لذا مبادی فعل اختیاری عبارت‌اند از: ۱) قوۀ مدرکه‌ای که مسئول تصور فعل و نیز تصدیق فایده می‌باشد؛ ۲) قوۀ شوقیه که میل به آن فعل را پدیدمی‌آورد و ۳) قوۀ فاعله که سبب ایجاد حرکت در اندام‌ها می‌شود (ص. ۲۷۳)؛ بدین‌ترتیب قوۀ فاعله مبدأ قریب، قوۀ شوقیه مبدأ بعید و قوۀ مدرکه مبدأ اَبعد فعل است.

۲. تأثیر مزاج بر فعل اختیاری از دیدگاه ابن‌سینا

ابن‌سینا (۲۰۰۷م) اشاره‌می‌کند عوامل بیرونی نفس، همچون مزاج و خلقیات، آثار متناسب با خود را بر نفس عارض‌می‌کنند (ص. ۱۹۷) و می‌توانند بر اراده اثربگذارند؛ اما نفس به‌جهت تجرد ذاتیْ توان غلبه بر این تأثیرات را دارد؛ چراکه تأثیر سافل بر عالی تنها در قالب علت معدّ است (سعیدتهرانی، و سلیمانی، ۱٤۰۳، ص. ۱٤۹).

جمع تأثیر مزاج بر نفس و درعین‌حال اعتقاد به تجرد نفس از دو آفت جلوگیری‌می‌کند: الف) با ردّ جبر مطلق تأکیدمی‌کند که عوامل دیگر ازجمله مزاج- که موردنظر مقالۀ حاضر است- به‌علت آماده‌سازی انگیزه‌ها تنها زمینه‌ساز است، نه علت تامه برای سلب اختیار؛ ب) با ردّ تفویض مطلق از تأثیر طبیعت بر افعال انسانی غفلت‌نمی‌ورزد. این دیدگاه میانه‌روی بین جبر و تفویض است و انسان را باوجودِ اثرپذیریْ مسئول اعمال خود می‌داند. این تحلیل نشان‌می‌دهد نظام فلسفی ابن‌سینا ترکیبی از روان‌شناسی ارسطویی و الهیات اسلامی است و تأکید او بر مسئولیت اخلاقی انسان، پایه‌های نظریۀ عدل الهی در فلسفۀ اسلامی را تقویت‌می‌کند. ابن‌سینا با تلفیق طبّ یونانی و فلسفۀ اسلامیْ نظری منحصربه‌فرد ارائه‌می‌کند که در آن، جسم و نفس در تحقق فعل اختیاری مشارکت دارند، بدون اینکه جبرگرایی نتیجه‌شود.

عامل	نقش در فعل اختیاری
مزاج	ایجاد گرایش‌های اولیه (میل/ انزجار)
عقل	ارزیابی گرایش‌ها و انتخاب نهایی
اراده	اجرای عمل پس از ترجیح عقلانی

از نظر ابن‌سینا (۲۰۰۵م) مزاج به‌طور غیرمستقیم می‌تواند زمینه‌ساز تقویت یا تضعیف اختیار باشد. نفس انسانی گرچه مجرد است، برای انجام‌دادن فعل در جهان مادی نیازمند ابزار جسمانی (اعضای بدن) است؛ بنابراین افعال صادرشده از نفسْ وابسته به سلامت اعضای بدن و اعتدال مزاج‌های آن‌هاست (ج۱، ص. ٤٥) و مزاج معتدل، زمینه‌ساز تسلط عقل بر شهوت و غضب است. در طبّ سنتی عدم‌اعتدال مزاج سبب بیماری است. از آنجا که بدن و نفس با یکدیگر در تعامل‌اند، فساد یکی بر دیگری اثرمی‌گذارد و عدم‌اعتدال مزاج، سبب می‌شود فاعلیت نفس تحت‌تأثیر قرارگیرد؛ برای نمونه سردی مفرطْ کاهش عملکرد عقل و تعلل در تصمیم‌گیری را به‌دنبال دارد؛ گرمی مفرط نیز غضب و تندخویی را تقویت‌می‌کند (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۱، ص. ۲۰۷).

به باور ابن‌سینا (۲۰۰۵م) هرگاه اخلاط چهارگانه در تعادل باشند، قوای نفسانی نیز به تعادل می‌رسند. همان‌گونه که مزاج معتدل تأثیرات مثبتی بر عملکرد هریک از مبادی فعل اختیاری دارد، در نقطهٔ مقابلْ مزاج نامعتدل می‌تواند بر هریک از مبادی فعل اختیاری اثراتی منفی بگذارد؛ برای نمونه مزاج نامعتدل می‌تواند بر عقل عملی (المبدأ التصوري) اثرگذار باشد؛ مثلاً در مزاج صفراوی به‌علت حرارت و خشکیْ تدبیر و تصمیم‌گیری به‌سرعت انجام‌می‌شود (ص. ۲۱٦) و فرد، بدون محاسبهٔ اخلاقی تمایل به انتقام پیدامی‌کند؛ یا در مزاج سوداویْ وسواس، تردید در تشخیص خیر و شر ایجادمی‌نماید. همچنین مزاج نامعتدل می‌تواند بر اراده (المبدأ التحريكي) مؤثر باشد؛ برای مثال در مزاج دم تقویت شهوتْ میل به لذات آنی را بالامی‌برد و به تضعیف ارادهٔ عقلانی منجر می‌شود. همچنین ممکن است مزاج نامعتدل بر قدرت اجرایی (المبدأ التنفيذي) نیز اثر منفی بگذارد؛ برای نمونه غلبهٔ بلغم موجب کندی در حرکت ارادی می‌شود (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۱، ص. ۳۹) که سبب آن سردی اعصاب است.

بنابر توضیحات ارائه‌شده تأثیر مزاج بر فعلْ آن را از حالت اختیاری بودن خارج نمی‌کند؛ اما به‌طور غیرمستقیم بستری جهت تقویت و یا تضعیف اختیار است؛ یعنی می‌تواند با اثرگذاری بر مبادی فعلْ انسان را بر انجام‌دادن فعلی خاص رغبت یا رخوت ایجادکند؛ البته مزاج در

حالت اعتدال یاری‌گر نفس است؛ اما در حالت نامعتدل مشکلاتی را برای فرد پدیدمی‌آورد؛ لذا ابن‌سینا برای تعدیل هریک از مزاج‌ها پیشنهاداتی ارائه‌می‌دهد.

۳. راهکارهای تعدیل مزاج از دیدگاه ابن‌سینا

از آنجا که ابن‌سینا معتقد است با تعدیل مزاجْ قوای نفسانی نیز اعتدال‌می‌یابند و انسان به اختیار عقلی نزدیک‌تر می‌شود، راهکارهایی جهت تعدیل مزاج به‌منظور تقویت عقل عملی ارائه‌می‌دهد. این روش‌ها در سه بخش تغذیه، درمان با دارو و نیز رفتار قابل‌تقسیم‌بندی‌اند. اعتدال حاصل‌شده پس از درمان مزاج ازطریقِ هریک از این روش‌ها، بر فعل اختیاری اثر ویژه‌ای دارد:

مزاج	روش تعدیل			تأثیر بر فعل اختیاری
	تغذیه	دارو	رفتار	
صفرا	پرهیز از غذاهای حارّ و مصرف غذاهای سرد و تر؛ مانند کاهو و کدو (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۲، ص. ۲٦۲)	استفاده از خنک‌کننده‌ها؛ مانند صمغ بطیخ و گلاب (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۲، ص. ۲٦۲).	پرهیز از حمام گرم، شست‌وشو با آب سرد (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۱، ص. ۲۲۷)	کاهش تعجیل در تصمیم‌گیری
سودا	استفاده از غذاهای گرم و تر؛ مانند گوشت گوسفند و پیاز (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۱، ص. ٤۰)	استفاده از مرطوب‌کننده‌ها (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۱، ص. ۳۱)	پرهیز از اندوه با مُسهِلات و تنقیه (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۲، ص. ۲۸۲)	کاهش وسواس و تقویت تعقل
بلغم	استفاده از غذاهای گرم و خشک؛ مانند زنجبیل و دارچین (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۲، ص. ۲۱٤)	استفاده از سکنجبین عنصلی (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۱، ص. ۹٤)	پرهیز از رطوبت‌ها و ورزش‌کردن (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۱، ص. ۲۳۵)	تقویت اراده و جسارت
دم	استفاده از غذاهای سرد و خشک (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۲، ص. ۲۱٤)	استفاده از خنک‌کننده‌ها؛ مانند خیار و کدو (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۲، ص. ۲٤٦)	ورزش معتدل جهت سوزاندن فضولات (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۱، ص. ۲۳۵)	تضعیف شهوت و تقویت اراده

اصل کلیدی در تجویزهای ابن‌سینا درمان به ضدّ است؛ یعنی هر کیفیتی را با کیفیت مخالفش درمان‌می‌کند. در مزاج صفرا (گرم و خشک) به‌جهت کنترل گرما پرهیز از غذاهای حارّ و نیز پرهیز از حمام گرم را توصیه‌می‌کند و به‌جهت تعدیل گرمای صفراوی، استفاده از سردی و تری مانند خوراکی‌های سرد و تر و خنک‌کننده‌ها را تجویزمی‌نماید. از آنجا که حرارت بالای صفرا موجب سرعت در تصمیم‌گیری می‌گردد، تعدیل این حرارت می‌تواند فرد را از افعال عجولانه بازدارد.

دربارهٔ مزاج سودا (سرد و خشک) مصرف غذاهای گرم و تر توصیه‌شده‌است و به‌جهت کاهش خشکی استفاده از مرطّب‌ها تجویزمی‌شود. سودای ناصالح موجب ایجاد یأس و ناامیدی و ناراحتی‌های روحی می‌گردد؛ به‌همین‌دلیل سوداوی‌ها در خودفروریزی و خودخوری دارند؛ لذا پرهیز از اندوه توصیه‌شده‌است. با اجرای این توصیه‌ها و با کاهش خشکی دِماغْ وسواس فکری کاهش‌می‌یابد و با کاهش سردی دماغ، نیروی عقل تقویت‌می‌گردد.

دربارهٔ مزاج بلغم (سرد و تر) بالا بردن گرمی بدن و نیز کاهش سردی در دستور کار است؛ لذا برخلاف صفراوی‌ها، استفاده از غذاهای گرم و محررات توصیه‌شده‌است. در کنار این موارد ورزش که ایجادکننده حرارت است نیز تجویزمی‌شود. در بلغمی‌مزاجان به‌جهت سردیْ کارها به‌کندی صورت‌می‌پذیرد و به‌جهت تری، رخوت بر آن‌ها حاکم است که باید با جایگزینی گرما و نیز کاهش تری درمان‌گردند که منجر به تقویت اراده و جسارت در این افراد می‌گردد.

دربارهٔ مزاج دم (گرم و تر) به‌جهت کنترل گرما و رطوبتْ مصرف غذاهای سرد و خشک توصیه‌می‌شود و به‌جهت کاهش رطوبت، استفاده از خشک‌کننده‌ها تجویزشده‌است. از آنجا که دموی‌ها به‌دلیل رطوبت بالا مستعدّ تشکیل فضولات‌اند، ابن‌سینا با توصیه به ورزش معتدل با ایجاد حرارت مفید، قصد تعدیل رطوبت و خروج فضولات را دارد؛ چراکه ورزش با ایجاد حرارتْ خون را رقیق می‌کند و منافذ بدن را باز می‌نماید و منجر به استفراغ طبیعی ازطریقِ تعریق می‌گردد. همین فرایند موجب کاهش رطوبت و درنتیجه تقویت ارادهٔ دموی‌ها می‌شود و نیز با کاهش حجم و غلظت خون، شهوت را در آنان کنترل‌می‌کند. باید توجه داشت که ورزش در دموی‌ها باید معتدل باشد؛ چراکه ورزش شدید به‌جای تحلیل رطوبت زائد، باعث افزایش حرارت

می‌شود.

ارائهٔ این راهکارهای منطقی نشان‌می‌دهد توصیه‌های ابن‌سینا صرفاً براساس تجربیات نبوده، بلکه بر نظام مبتنی‌بر کیفیات چهارگانه، اخلاط و البته توجه فلسفی به علل اربعه استوار است. هر دارو و درمانی برای ایجاد تضادّ کیفی با مزاج نامعتدل (علت مادی) است و غایت درمان، بازگشت به اعتدال (علت غایی) می‌باشد؛ بنابراین همهٔ راهکارها (به‌عنوان علت صوری) به‌جهت بازگرداندن بدن به حالت اعتدال است که در آن قوای طبیعی بدن (علت فاعلی) بتوانند به بهترین شکل عمل‌کنند.

٤. تأثیر مزاج صفرا بر مبادی فعل اختیاری از دیدگاه ابن‌سینا

٤-١. تأثیرات مثبت

٤-١-١. تأثیر بر عقل نظری

سرعت ادراک از تأثیرات مثبت صفرا است که اگر مزاجش معتدل باشد، در ادراک از همه سریع‌تر است (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۲، ص. ۲۱٦). حرارت صفرا موجب انتقال سریع عصب در مغز می‌گردد و همین امر موجبات تحلیل سریع موقعیت‌های پیچیده را فراهم‌می‌آورد. این ویژگی در تصمیم‌گیری‌های اضطراری امتیاز محسوب می‌شود؛ البته همان‌گونه که اشاره‌شد، شرط تحقق این اثر مثبتْ اعتدال نسبی است؛ چراکه گرمی مفرط منجر به شتاب‌زدگی می‌گردد (ابن‌سینا، ۱۳۸۵، ص. ۳٤٦) و شتاب‌زدگی نیز غفلت از عواقب عمل را به‌دنبال دارد. ابن‌سینا صفراویِ معتدل را الگوی تعادل میان سرعت و دقت می‌داند. این حالت هنگامی رخ‌می‌دهد که حرارت ذاتی صفرا توسط عوامل تعدیل‌کننده، مانند ترطیب و تربیت عقلانی، مهارشود. صفراوی معتدل نه‌تنها در ادراک مصالح سریع است، بلکه توانایی تحلیل عمیق و سنجش همه‌جانبه را نیز دارد. این ویژگی می‌تواند او را به مدیر و تصمیم‌گیرنده‌ای ممتاز بدل‌کند.

٤-١-٢. تأثیر بر اراده

تقویت عزم و شجاعت از دیگر تأثیرات مثبت صفرا است؛ چراکه گرمی صفرا به قلبْ قوت می‌بخشد و این ویژگی ریشه شجاعت است (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۳، ص. ۵۱). صفرا با تحریک قوهٔ غضبیه فرد را به همت عالی و پایدار در عمل می‌رساند. این ویژگی در دفاع از حقّ و ثبات

آن و یا انجام‌دادن امور دشوار امتیاز است.

٤-۱-۳. تأثیر بر قدرت اجرایی

نیروی فعالیت و تحمل رنج در صفراوی‌ها به‌جهت خشکی ذاتیْ قوی‌تر است. خستگی در آنان به‌زودی اثر نمی‌کند (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۱، ص. ۱٦۰)؛ چراکه خشکی صفرا موجب افزایش استحکام اعصاب و عضلات می‌شود و لذا بر انجام‌دادن اعمال طاقت‌فرسا تواناترند.

٤-۲. تأثیرات منفی

٤-۲-۱. تحریک قوهٔ غضبیه

مزاج صفرا با افزایش حرارت و خشکیْ قوهٔ غضبیه را در جهت فوران‌پذیری و عدم‌تأمل فعال‌می‌کند (ابن‌سینا، ۱٤۱۷ه، ص. ۳٦٤). این حالتْ مرحلهٔ میل نفسانی در فرآیند اختیار را تحت‌الشعاع قرارمی‌دهد؛ آن‌گونه که ابن‌سینا معتقد است، صفراوی‌مزاجان به جهت گرمی و خشکی مغز، در شروع کارها شتاب می کنند (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۲، ص. ۲۱٦). این ویژگی ناشی از عدم‌تعادل میان سرعت انفعال و ملاحظهٔ عواقب امر است که از حرارت بالا نشأت‌می‌گیرد.

٤-۲-۲. تضعیف عقل عملی

مزاج صفرا با غلبهٔ گرمی و خشکی بر عملکرد عقل عملی اثرمی‌گذارد. گرمی صفرا موجب تعجیل در استنتاجات می‌گردد (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۱، ص. ۱۵۹) و توان سنجش عواقب عمل را کاهش‌می‌دهد. همچنین صفراوی‌مزاجان به‌سبب تندی طبع در محاسبهٔ سود و زیان خطامی‌کنند؛ لذا ممکن است درگیر قضاوت‌های افراطی گردند. عقل عملی که وظیفهٔ تصدیق مصلحت‌سنجانه را دارد، تحت‌تأثیر غلبهٔ صفرا، در ترجیح سود کوتاه‌مدت (مانند انتقام) به‌جای سود بلندمدت ناتوان می‌شود و درنتیجه آن تدبیرها ضعیف می‌شوند؛ لذا حرارت صفرا تصورات جزئی را قوی، و تعقل کلی را ضعیف می‌گرداند؛ ابن‌سینا معتقد است هنگامی که صفرا بر مغز غلبه‌کند، عقل در حکم‌دادن بدون تأملْ شتاب‌می‌کند (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۳، ص. ۳۱٦)؛ چراکه حرارت صفرا قوهٔ مدبّره (مغز) را تهییج‌می‌کند؛ بنابراین به‌اعتقاد ابن‌سینا سرعت ادراک در صفراوی‌ها دقت آنان را کاهش‌می‌دهد و نیز حرارت صفرا قوهٔ متخیله را تحریک‌می‌کند؛

اما قوهٔ عاقله را برای تأمل کُند می‌کند و ازسویی دیگر به‌جهت خشکی صفرا خیال‌پردازی تقویت می‌شود (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۱، ص. ۱٦۰). غلبهٔ تخیل بر تعقلْ آنان را در تحلیل منطقی ضعیف می‌سازد؛ بنابراین شتاب در ادراک، ضعف در تأمل و غلبهٔ تخیل بر تعقل از علل خطا در صفراوی‌مزاجان است که ناشی از عدم‌تعادل میان سرعت ادراک و دقت در تحلیل می‌باشد که ممکن است آنان را به‌سمت تصمیم‌های نادرست سوق‌دهد.

انحراف اراده: ارادهٔ صفراوی‌مزاج به‌دلیل گرمی قلب به‌سوی افعال تند و بدون محاسبه گرایش می‌یابد (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۳، ص. ۵۲) که ناشی از اراده تحقق عمل، پیش از تحقیق مصلحت است. گرمی صفرا موجب افزایش حرارت می‌گردد و درنَهایت به کاهش صبر و نیز رفتارهای تکانشی منجر می‌شود. همین مسئله موجب می‌شود اراده در صفراوی‌ها تابع هیجان قوهٔ غضبیه باشد، نه حکم عقل و به‌همین‌دلیل صدور فعل با علم به زشتی عمل، از این دسته افراد دور از ذهن نخواهد بود؛ چراکه ممکن است اراده پیش از بررسی عقل، به فعل بیانجامد.

٤-۲-۳. تأثیر بر قدرت اجرایی

غلبهٔ صفرا بر اعصاب و عضلات در تحقق خارجی فعل اختلال ایجادمی‌کند؛ چراکه موجب لرزش اعضا و ضعف در کنترل آنان می‌گردد (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۲، ص. ۳۱۷)؛ لذا ممکن است فرد صفراوی در اجرای دقیق آنچه اراده‌نموده‌است، توانمند نباشد. نکتهٔ دیگری که شاید به‌نوعی با قدرت اجرایی افراد صفراوی مرتبط باشد، این است که آنان به‌جهت گرمای مغز و کاهش رطوبت لازم برای تداوم حرکت، در استمرار فعل ضعیف‌اند؛ به‌طوری که فعل را با نشاط آغازمی‌کنند، اما از ادامه‌دادن آن ناتوان‌اند (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۲، ص. ۲۱٦).

۵. راهکارهای تعدیل مزاج صفرا از دیدگاه ابن‌سینا

سوء مزاج صفرا موجب اختلال در شبکه‌ای از اندام‌ها می‌شود:

ـ کبد: هرگاه صفرا افزایش یابد، در کبد ورم صفراوی ایجادمی‌نماید (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۳، ص. ۱۹۲).

ـ مغز: صعود بخارات صفراوی موجب سردرد، بی‌خوابی و هذیان می‌شود (رازی، ۲۰۰۲م، ج۱، ص. ۵۷).

ـ معده: غلبهٔ صفرا موجب سوزش معده و خشکی دهان می‌شود (جرجانی، ۱۳۸۰، ج۲، ص. ۱۷٤).

ـ قلب: حرارت صفرا قلب را تهییج‌می‌کند و نَفَس را سریع و نبض را بزرگ می‌نماید (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۳، ص. ۵۲).

ابن‌سینا جهت تعدیل مزاج صفرا سه دسته راهکار ارائه‌می‌کند و مدیریت مزاج صفرا را مستلزم تعامل سه‌گانه جسم، نفس و عقل می‌داند.

۵-۱. تنظیم و تعدیل مزاج بر پایهٔ جسم

وی برخی تدابیر طبی را توصیه‌می‌نماید؛ مانند استفاده از توت و زردآلو (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۲، ص. ۲۱۹) به‌جای غذاهای گرمازا مانند فلفل و سرخ کردنی‌ها. همچنین فَصْد در فصل بهار جهت دفع صفرای زائد (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۲، ص. ۲۲۰) و نیز شنا در آب خنک (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۱، ص. ۲۲۷) جهت کاهش حرارت درونی.

۵-۲. تنظیم و تعدیل مزاج بر پایهٔ نفس ازطریقِ تهذیب و کنترل قوهٔ غضبیه

در این بخش ابن‌سینا تأنّی در افعال را برای افراد گرم‌مزاج واجب می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص. ۱۹۲)؛ مانند اینکه فرد پیش از هر تصمیمی با شمارش تا ۱۰، واکنش خود را به تأخیر بیاندازد و یا خشم را با فعل متضادّ آن (بخشش) جایگزین‌نماید.

۵-۳. تنظیم و تعدیل مزاج بر پایهٔ اراده ازطریقِ تقویت عقل عملی

در این بخش با استناد به مبنای ابن‌سینا و توسعهٔ عملی این مبنا، می‌توان تحلیل روزانهٔ پیامدهای اعمال در قالب نوشتار را پیشنهادداد. از آنجا که صفراوی‌ها به‌علت حرارت بالا مستعدّ تعجیل در افعال‌ند (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص. ۱٤۳) با نوشتن پیامد افعال و تأمل در عواقب، باعث تعدیل این شتاب‌زدگی خواهندشد. جهت تقویت اراده انجام‌دادن اعمال اختیاری کوچک (به‌صورت روزانه) نیز مؤثر است.

٦. راهکارهای ترغیب صفراوی‌ها به انجام‌دادن عمل

برای ترغیب فرد صفراوی‌مزاج به انجام‌دادن فعل اختیاری خاص (مثل تصمیم مالی، تعهد اخلاقی یا اقدام اجتماعی) براساس فلسفهٔ ابن‌سینا باید بر دو مبدأ کلیدی تمرکزکرد که مستقیماً

با ویژگی‌های ذاتی صفرا همسو هستند:

٦-١. تحریک عقل عملی به‌عنوان مبدأ تصدیق مصلحت‌محور

صفراوی‌مزاجان به‌دلیل تیزی ذهن و قدرت تحلیل سریع اگر مصلحت فعل را به‌شکل عینی درک‌کنند، با شتاب آن را اجرامی‌کنند (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۳، ص. ٣١٦)؛ یعنی عقل عملی اگر مصلحت حقیقی را درک‌کند، شناخت را به عمل تبدیل‌می‌کند. ارائهٔ داده‌های کمّی و عینی از سودمندی فعل می‌تواند راهکار مناسبی برای ترغیب صفراوی‌مزاجان بر انجام‌دادن فعل اختیاری باشد.

٦-٢. هدایت قوهٔ غضبیه به‌جهت تبدیل خشم به حرکت هدفمند

انرژی بالای صفرا اگر به‌جای خشم کور در مسیر غضب معقول قرارگیرد، به پیشران عمل تبدیل‌می‌شود. ادراک عینی مصلحت ـ که در عنوان قبلی ذکرشد ـ قوهٔ غضبیه را تهییج‌می‌کند و این قوه، انرژی فوری برای عمل را فراهم‌می‌کند و از این طریق فرد صفراوی سریعاً به عمل می‌پردازد (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۲، ص. ٢١٦). ابن‌سینا معتقد است صفراوی به‌دلیل گرمای مغز، در معرض تشویش ذهنی است و به‌تبع آن متهوّر و خشمناک می‌شود (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۲، ص. ۲۰۷). همین مسئله لزوم هدفمند نمودن غضب صفراوی را روشن می‌کند. ایجاد حسّ مبارزه‌طلبی مثبت و تحریک حسّ رقابت در صفراوی‌ها می‌تواند راهکار مناسبی جهت ترغیب آنان به انجام‌دادن فعل اختیاری باشد.

در ترغیب صفراوی‌مزاجان بر انجام‌دادن عمل اختیاری باید بیشتر به نتایج کوتاه‌مدت توجه‌داد و از تأکید صرف بر عواقب بلندمدت خودداری‌نمود. نکتهٔ دیگر اینکه استدلال‌های انتزاعیِ صرف بر این دسته افراد اثر ندارد و آنان به‌دنبال داده‌های ملموس و کمّی‌اند و باید با آنان با جملات کوتاه و رسا سخن گفت؛ چراکه حرارت صفرا موجب سرعت در گیرایی و نیز کم‌طاقتی آن‌هاست. راهکار ابن‌سینا برای بهره‌مندی بیشتر از این ویژگی و تربیت و مدیریت صفراوی‌ها دعوت آن‌ها به صبوری جهت تعدیل مزاج است (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج۱، ص. ٢٣٤)؛ لذا می‌توان برای بهره‌وری بیشتر صفراوی‌ها هدف بلندمدت را به مراحل کوتاه‌مدت تقسیم‌نمود تا فرد نتیجهٔ زودبازده عمل خود را بفهمد و به انجام‌دادن عمل ترغیب‌شود.

با نظر به آنچه بیان شد، باوجودِ اشتراک مبادی فعل اختیاری میان تمامی انسان‌ها، می‌توان به‌جهت تأثیر مزاج بر نفس، از مبادی اختیاری شخصی‌سازی‌شده سخن گفت؛ یعنی هر فرد برای انجام‌دادن فعل اختیاری از دالان مبادی فعل اختیاریِ با رنگ و بوی مزاج خودش عبورمی‌کند؛ یعنی هرکدام از این مبادی در مزاج‌های گوناگون دچار شدت و ضعف‌اند؛ لذا برای تربیت افراد و ترغیب به امری و یا تحذیر از امری باید به مزاج آن فرد توجه‌نمود؛ یعنی صرف توجه به مبادی فعل اختیاری کفایت‌نمی‌کند و لازم است با درنظرگرفتن مزاج فرد به مبادی فعل اختیاری توجه‌شود؛ بنابراین از نگاه ابن‌سینا تربیت حکیمانه تربیتی است که مزاج را می‌شناسد، قوای نفس را تقویت‌می‌کند و عقل را به‌عنوان ناخدای کشتی قوا می‌داند، اما برای هر مسافرْ نقشهٔ سفر جداگانه‌ای تدبیرمی‌کند.

جمع‌بندی نهایی

۱. تأثیر مزاج بر مبادی فعل اختیاری در نظام فکری ابن‌سینا نه جبر مطلق، بلکه تابع‌پذیریْ علّی است؛ چراکه ازطرفی مزاجْ قوای نفس را تحت‌تأثیر قرارمی‌دهد و ازطرفِ دیگر عقل سالم می‌تواند ازطریقِ تربیت (تقویت اراده) و نیز طبابت (تعدیل اخلاط) در مزاج تصرف‌کند؛ بنابراین مزاج مستقیماً اختیار را سلب نمی‌کند، بلکه در بستر قوای نفسْ آن را شکل‌می‌دهد. انسان می‌تواند مزاج را در خدمت اختیار اخلاقی در آورد. اگرچه مزاج بر عمل اثرمی‌گذارد، عقل سالم قادر به نقش‌آفرینی فعال است. ابن‌سینا صفرا را مانع مطلق اختیار نمی‌داند؛ بلکه آن را زمینه‌سازی طبیعی می‌خواند که عقل توانایی هدایتش را دارد.

۲. از دیدگاه ابن‌سینا مزاج به‌عنوان علت اِعدادی (و نه فاعلی) به تحقق فعل اختیاری کمک‌می‌کند و نقش مستقیم ندارد؛ یعنی مزاج با اثرگذاری بر کیفیت عملکرد قوای نفسانی‌ـ ازجمله قوهٔ عاقله در ادراک خیر و شر، قوهٔ متخیله در تصویرسازی غایات و قوهٔ غضبیه و شهویه در ایجاد انگیزش‌ـ امکان تحقق فعل را تسهیل یا تضعیف‌می‌کند؛ درحالی‌که نفس انسانی همواره توانایی تصحیح ادراکات و مدیریت تمایلات را دارد. مزاج صفرا نیز تنها زمینه‌های فیزیکی و روانی لازم برای تحقق فعل اختیاری را فراهم‌می‌آورد؛ بی‌آنکه به‌تنهایی تعیین‌کنندهٔ فعل باشد. این تمایز بنیادین نشان‌می‌دهد باوجودِ تقویت برخی تمایلات توسط مزاج صفرا،

نفس ناطقه همچنان به‌عنوان فاعل مختار توانایی انتخاب و تصحیح این تمایلات را دارد. این تحلیل نشان‌می‌دهد گرچه ممکن است مزاج نامعتدل مسیر تحقق فعل را با چالش مواجه‌کند، نفس می‌تواند با تقویت قوهٔ عاقله و نیز تهذیب اخلاقی بر این موانع غلبه‌کند و فعل اختیاری را مطابق با خیر حقیقی سامان‌دهد. در این منظومهٔ فکریْ مزاج در عرض اراده عمل‌نمی‌کند، بلکه بستری است که اراده در آن فعلیت‌می‌یابد.

۳. صفرا هم ظرفیت تهدید دارد (شتاب‌زدگی، غضب) هم فرصت است (شجاعت، فراست). آنچه این دو را از هم متمایز می‌نماید، نقش عقل عملی است که می‌تواند صفرا را به‌سوی فضائل ارتقاءدهد و یا به ورطهٔ رذائل سقوط‌دهد. در نظام فکری ابن‌سینا تربیت عقلانی بر طبیعت فردْ تقدم و اصالت دارد؛ تا آنجا که حتی با وجود مزاج صفراوی نامطلوب می‌توان با تربیت صحیحْ آن را خدمتگزار فضائل نمود. این همان محوریت اختیار انسانی در دستگاه فلسفی ابن‌سیناست.

٤. مزاج صفرا با اثرگذاری بر سلسله مراتب قوای نفسانی، مسیر تحقق فعل اختیاری را تحت‌تأثیر قرار می‌دهد. حرارت صفرا موجب سرعت درک می‌گردد (تأثیر بر قوهٔ عاقله) و با تحریک قوهٔ متخیله، تصاویر ذهنی را با وضوح و شدت بیشتری ارائه می‌دهد که بر جهت‌گیری شوق مؤثر است (تأثیر بر قوهٔ متخیله) و همچنین این حرارت، قوهٔ غضبیه را تقویت نموده و آن را به سمت دفاع و عمل سوق می‌دهد (تأثیر بر قوهٔ غضبیه). در حقیقت مزاج صفرا ازطریقِ تأثیر بر ادراک و شوق در تعیین غایات افعال اختیاری نقش ایفامی‌کند. این امر موجب می‌شود فرد صفراوی به‌طور غریزی به‌سمت غایاتی گرایش‌یابد که سریع‌تر قابل‌دستیابی‌اند.

۵. اولویت نخست برای ترغیب صفراوی‌مزاج به انجام‌دادن فعل اختیاریْ اثرگذاری بر عقل عملی او ازطریقِ نشان دادن مصلحت عینی و فوری است. اولویت دوم اثرگذاری بر قوهٔ غضبیه ازطریقِ تحریک حسّ شجاعت یا مبارزه‌طلبی است. بر این اساس فردِ با صفرای معتدل اگر مصلحت را بداند و چالش را دریابد، می‌تواند به یکی از توانمندترین کنشگران تبدیل‌گردد.

٦. در نگاه ابن‌سینا رابطهٔ مزاج و اختیار را باید در چارچوب «اختیار در بستر شرایط» تحلیل‌نمود. نفس انسانی همواره در میدان تعاملی پویا با مزاج خود قرار دارد؛ میدانی که هم محدودیت دارد، هم امکان تصرف و گذر از محدودیت‌ها و تعیّن‌های طبیعی مزاج و هم

ظرفیت‌های فراطبیعی را فعال‌می‌کند.

۷. با توجه به تأثیر مزاج بر فعل انسانی، در نظام تربیتی و اخلاقی ابن‌سینا توجه به ماهیت فاعلْ اصلی بنیادین است؛ یعنی به «مبادی فعل اختیاری در مزاج خاص» توجه‌می‌شود، نه به صرف «مبادی فعل اختیاری»؛ چراکه تفاوت در کیفیات روانی و جسمانی در مسیرهای تربیتی تفاوت ایجادمی‌کند. صفراوی که زودفهم و سریع‌العمل است، نیازمند تمرین تأمل و تأنّی است. بلغمی که دیرفهم اما با ثبات است، نیازمند محرّک‌های انگیزشی است و سوداوی که دقیق اما وسواسی است، نیازمند تمرین انعطاف‌پذیری است.

منابع

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۲۰۰۷م). احوال النفس: رسالة في النفس و بقائها و معادها. پاریس: دار بیبلیون.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۷). الاشارات و التنبیهات (حسن مصطفوی، به‌شرح). تهران: دانشگاه امام صادق (علیه‌السلام).

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱٤۰٤ه). التعلیقات. بیروت: مکتبة الاعلام الاسلامي.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱٤۱۷ه). الشفاء (النفس). قم: مکتبة الاعلام الاسلامي.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۲۰۰۵م). القانون فی الطب. بیروت: دار صادر.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۵). قانون (عبدالرحمان شرفکندی، به‌ترجمه). تهران: سروش.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). النجاة من الغرق في بحر الضلالات. تهران: دانشگاه تهران.

جرجانی، اسماعیل بن حسن (۱۳۸۰). ذخیرهٔ خوارزمشاهی. تهران: فرهنگستان علوم پزشکی جمهوری اسلامی ایران.

خدابنده بایگی، ملیحه؛ حسینی شاهرودی، سید مرتضی؛ و مروارید، جعفر (۱۳۹۸). «تبیین رابطهٔ مزاج و اخلاق، کارکرد اخلاقی عقل در فلسفهٔ ملاصدرا». حکمت معاصر، ۱۰(۲)، ۱۳۹-۱۰۹.

درزی، راحله؛ آیت‌اللّٰهی، حمیدرضا؛ و سعیدی‌مهر، محمد (۱۳۹٦). «بازخوانی نظریهٔ ملاصدرا دربارهٔ مزاج، خلقیات و کیفیات نفسانی بر فاعلیت نفس». حکمت اسلامی، ٤(۱۵)، ۵۷-۳۳.

رازی، محمد بن زکریا (۲۰۰۲م). الحاوي في الطب. بیروت: دار احیاء التراث العربي.

سعید تهرانی، زهرا، و سلیمانی دره‌باغی، فاطمه (۱٤۰۳). تحلیل انتقادی ماهیت و عوامل مؤثر بر خلق در مکتب ابن‌سینا. حکمت سینوی، ۲۸(۷۱)، ۱۵۷-۱۳۷.

سلیمانی، فاطمه (۱۳۸٤). بررسی ارادهٔ انسان از دیدگاه متکلمین و فلاسفهٔ اسلامی. مشکوة النور، شمارهٔ ۳۰ و ۳۱، صفحات نامشخص.

نقوی، زهرا، و اکبریان، رضا (۱٤۰۱). واکاوی فعل اختیاری و چگونگی تکون آن در اندیشهٔ علامه طباطبایی (ره). پژوهشنامهٔ کلام، ۹ (۱٦)، ۱۳۹-۱۱۵.

وفائیان، محمدحسین، و فرامرز قراملکی، احد (۱۳۹٦). تحلیل وجودشناختی فرایند صدور فعل ازمنظرِ ابن‌سینا و صدرالمتألهین. پژوهش‌های هستی‌شناختی، ٦ (۱۱)، ۲۳-۱.

Biannual Scientific Journal of Avicennian Philosophy
Vol. 29, No. 74/ Fall & Winter 2025

Research Article

The Correlation between Practical Wisdom and Humanities based on Farabi's Views

Hesam aldin Sharifi[1]

Doi:
10.30497/AP.2026.248209.1737

Abstract

One of the proposed solutions for producing Islamic humanities is to utilize practical wisdom. According to some, practical wisdom is the humanities that have expanded and advanced in the modern era. According to Farabi's thoughts, it seems that although practical wisdom may have some similarities with humanities in terms of subject matter and issues, it has fundamental differences with the current humanities at least in terms of method, purpose, function, type of propositions, principles, etc., and it is not correct to equate the two. In addition, it may be possible to accurately conclude that practical wisdom and humanities are also different in subject matter; although they appear to be the same on the surface. Practical wisdom is a true science and a proof for leading humans to true and ultimate happiness. While the current humanities are unreal and unreliable and do not make any effort to recognize true happiness in proportion to the truth of man. With this description, practical wisdom and the humanities are not only not the same, but it can be concluded that practical wisdom based on Islamic philosophy and teachings is an alternative to the current humanities, which are based on the ideas, culture, and philosophy prevalent in the West.

Keywords: Humanities, Practical Wisdom, Al-Farabi, Subject of Science, Purpose of Science, Research Method.

---

1. Graduated with a PhD in Islamic Philosophy from Baqir Al-Uloom University of Qom, Qom, Iran. hesharifi@yahoo.com

دوفصلنامهٔ علمی حکمت سینوی، مقالهٔ پژوهشی، دورهٔ ۲۹، شمارهٔ ۷٤، پاییز و زمستان ۱٤۰٤، صص ۲۵۳-۲۲۳

نسبت‌سنجی حکمت عملی و علوم‌انسانی با تکیه بر دیدگاه‌های فارابی

حسام‌الدین شریفی[۱]

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۱۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۱۹

Doi: 10.30497/AP.2026.248209.1737

چکیده

یکی از راهکارهای پیشنهادی برای تولید علوم‌انسانی اسلامی، بهره‌گیری از حکمت عَملی‌ست. ازنظرِ برخی حکمت عملی همان علوم‌انسانی است که در دوران جدید گسترش و پیشرفت‌کرده‌است. با توجه به اندیشه‌های فارابی به‌نظرمی‌رسد گرچه شاید حکمت عملی در موضوع و مسائل با علوم‌انسانی شباهت‌هایی داشته‌باشد، حداقل به‌لحاظ روش، غایت، کارکرد، نوع قضایا، مبادی و... با علوم‌انسانی حاضر تفاوت‌هایی اساسی دارد و یکسان‌انگاری این دو درست نیست. علاوه‌بر آن، شاید بتوان با دقت نتیجه‌گرفت که حکمت عملی و علوم‌انسانی در موضوع نیز متفاوت‌اند، گرچه در ظاهر یکسان به‌نظرمی‌رسند. حکمت عملی، عِلمی حقیقی و برهانی است برای رساندن انسان به سعادتی حقیقی و نهایی؛ درحالی‌که علوم‌انسانی حاضر، غیرحقیقی و اعتباری‌اند و برای شناخت سعادت حقیقی متناسب با حقیقت انسان تلاشی انجام‌نمی‌دهند؛ بااین‌وصف حکمت عملی و علوم‌انسانی نه‌تنها یکسان نیستند، بلکه می‌توان نتیجه‌گرفت حکمت عملی مبتنی‌بر فلسفه و آموزه‌های اسلامی، جایگزینی‌ست برای علوم‌انسانی حاضر که مبتنی‌بر افکار و فرهنگ و فلسفهٔ رایج در غرب است.

کلیدواژه‌ها: علوم‌انسانی، حکمت عملی، فارابی، موضوع علم، غایت علم، روش تحقیق.

---

۱. دانش‌آموختهٔ دکترای فلسفهٔ اسلامی دانشگاه باقرالعلوم علیه‌السلام قم، قم، ایران. hesharifi@yahoo.com

مقدمه

حکمت عملی یکی از شاخه‌های حکمت به‌معنای عامّ است که سابقهٔ آن تا یونان باستان کشیده‌می‌شود. با مراجعه به آثار افلاطون به‌روشنی می‌توان دریافت که مباحث مابعدالطبیعه در ضمن مباحث حکمت عملی و برای حلّ مسائل آن مطرح‌شده‌اند. این نشان‌دهندهٔ اهمیت حکمت عملی در آن دوران است. ارسطو (۱۳٦٦) در بخش اپسیلون مابعدالطبیعه می‌گوید: «هر اندیشه‌ای یا عملی است، یا تولیدی یا نظری» (ص. ۱۰۲۵ب ۲۵). در رسالهٔ طوبیقا می‌گوید: «قضایا بر سه قسم‌اند: اخلاقی، طبیعی، منطقی» (ص. ۱۰۵ب ۱۹)؛ پس ازنظرِ ارسطو بخشی از اندیشه‌ها و قضایا پیرامون معلومات عملی و اخلاقی‌اند و ذیل حکمت عملی قرار دارند.

با مراجعه به آثار فارابی مانند تحصیل السعادة، التنبیه علی سبیل السعادة، کتاب الملة، آراء اهل المدینة الفاضلة، فلسفة افلاطون و فلسفة ارسطو و مقایسهٔ آن با رساله‌های افلاطون و ارسطو می‌بینیم که فارابی در فلسفهٔ خودْ جنبه‌های عملی حکمت را پراهمیت و ارزشمند دانسته، دغدغهٔ اصلی فلسفهٔ خود را مباحث سیاسی، اجتماعی، اخلاقی، مدیریتی و... قرارداده و برای حلّ آن‌ها از مباحث مابعدالطبیعی بهره‌گرفته‌است.

در این تحقیق نسبت حکمت عملی و علوم‌انسانی معاصر با تکیه بر نظریات فارابی بررسی‌می‌شوند. بررسی نسبت دو علم می‌تواند از جهاتی مختلف انجام‌شود: موضوع، روش، غایت، کارکرد، مبادی (حکمت عملی از مبادی یقینی استفاده‌می‌کند و علوم‌انسانی از مبادی غیریقینی)، ارزش معرفتی (گزاره‌های حکمت عملی واقع‌نما هستند و علوم‌انسانی رایج نیازگرا و کارکردگرا)، اقسام (حکمت عملی به سه بخش تقسیم‌می‌شود و شاخه‌های علوم‌انسانی گسترده‌ترند)، جایگاه آن‌ها میان علوم دیگر (حکمت عملی جزء علوم فلسفی است و علوم‌انسانیِ رایج جزء علوم غیرفلسفی)، گسترش یا عدم‌گسترش آن‌ها (حکمت عملی تقریباً متروک است و علوم‌انسانی در جامعه جریان دارد)، قوهٔ ادراکی (حکمت عملی ناشی از عقل نظری و علوم‌انسانی رایج ناشی از عقل عملی‌اند)، امکان شناخت کنش‌های انسان (شناخت حقیقی فعل ارادی انسان در حکمت عملی ممکن است و علوم‌انسانی به چنین شناختی اهمیت نمی‌دهد) و... .

با توجه به اینکه بیشتر این نسبت‌سنجی‌ها را می‌توان در مسیر تحقیق در موضوع، روش و غایت این دو علم به‌دست‌آورد، از میان تمام جهات مذکور، در این مقاله تنها سه مورد اول بررسی‌می‌شوند که در ضمن آن‌ها نتیجهٔ برخی دیگر از نسبت‌سنجی‌ها نیز پیش‌بینی‌پذیرند.

تحقیقات پیشین در این زمینه عبارت‌اند از: مقالهٔ «حکمت عملی؛ خاستگاه علوم انسانی مدرن» و مقالهٔ «حکمت عملی به‌مثابهٔ فلسفهٔ علوم انسانی» (حسنی، و موسوی، ۱۳۹۷، صص. ۲۹٦-۲۷۱) و کتاب «جایگاه‌شناسی حکمت عملی (در جست‌وجوی علوم انسانی)» (حسنی، و موسوی، ۱۳۹۹، صص. ۷-۵) و مقالهٔ «تحلیل نسبت علوم انسانی و اجتماعی کاربردی و حکمت عملی» (امیری طهرانی، ۱۳۹۸). در برخی از این آثارْ یکسانی حکمت عملی و علوم‌انسانیْ اصلی مقبول درنظرگرفته‌شده‌است یا اینکه به‌صرف یکسانی موضوع این دو علم، یکی بودن دو علم نتیجه‌گرفته‌شده‌است؛[1] درحالی‌که در حکمت اسلامیْ روش‌های کسب علوم نقش تعیین‌کننده‌ای در تنوع آن‌ها دارند. همچنین در این آثار براساس مبانی علوم غربی تمایز یا یکسانی دو علم بررسی شده‌اند؛ درحالی‌که در این نوشتارْ معیار نسبت‌سنجی دو علمْ آموزه‌های فارابی در منطق و حکمت اسلامی است.

بعد از انجام‌دادن این نسبت‌سنجی با توجه به خصوصیات حکمت عملی در کشف واقعیت افعال انسانی، بیان نسبت این افعال با حقیقت انسان و کارکردهای احکام واقعی در زندگی انسان و تعاملات اجتماعی او براساس واقعیت وجودی انسان و... می‌توان به ضرورت گسترش حکمت عملی در عرصه‌های مختلف انسانی و ضرورت جایگزینی آن با علوم‌انسانی حاضر پی‌برد. ازسویِ دیگر ازآنجاکه فلسفهٔ اسلامیْ بیانی عقلانی از دین به‌صورت کلی یا معارف اسلامی دانسته‌شده‌است (فارابی، ۱۹۹۱م، صص. ٤٦-٤۵؛ فارابی، ۱٤۱۳ق، صص. ۱۸۵-۱۸٤؛ فارابی، ۱۹۸٦م، صص. ۱۳۲-۱۳۱ و ۱۵٤- ۱۵۳) و این فلسفه نقش مهمی در شکل‌دهی حکمت

---

۱. برای مطالعهٔ بیشتر: حسنی، حمیدرضا، و موسوی، سید هادی (۱۳۹۹). جایگاه‌شناسی حکمت عملی (در جست‌وجوی علوم انسانی). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. صص. ۷-۵.

عملی دارد و خودِ حکمت عملی نیز تلاشی برای بیانی عقلانی از احکام عملی اسلام است، می‌توان حکمت عملی را علوم‌انسانی اسلامی دانست.

۱. چیستی حکمت عملی

فلسفه به‌معنای عام مجموعه‌علومی است که درصددِ کشف حقایق و واقعیات است (فارابی، ۱٤۰۸ق، ج۱، صص. ۱۲) و با توجه به تقسیم حقایق به دو دسته کلی، فلسفه نیز به دو دسته تقسیم‌می‌شود:

الف) حکمت نظری: عهده‌دار شناخت حقایقی‌ست که ارادهٔ انسان در تحققشان نقشی ندارد؛

ب) حکمت عملی: عهده‌دار شناخت حقایقی است که ارادهٔ انسان در تحققشان نقش دارد (فارابی، بی‌تا، ص. ٦۹؛ فارابی، ۱۹۸٦م، ص. ٦۷).

در آثار فارابی از این علم با عنوان «علم انسانی» یا «علم ارادی» (فارابی، بی‌تا، ص. ٦۹) «فلسفه» یا «علم مدنی»، «فلسفهٔ انسانی یا سیاسی» هم یادشده‌است (فارابی، ۱٤۰۸ق، ج۱، ص. ۱٤؛ فارابی، ۱٤۱۳ق، صص. ۱٤۱–۱٤۰؛ فارابی، ۲۰۰۲م، ص. ۸۰)؛ بنابراین حکمت عملی جزء علوم عقلانی حقیقی و واقع‌نماست که از حقایق ایجادشده با ارادهٔ انسان سخن می‌گوید.[۱] فارابی حکمت عملی را قوانین کلی پیرامون افعال و انفعالات ارادی و حالات نهادینه‌شده از آن‌ها در انسان می‌داند که برای رسیدن به غایت و هدفی خاص بیان‌شده‌اند. در این علم از انواع افعال ارادی و حالات ناشی از آن‌ها، انواع غایت آن‌ها و چگونگی کسب و چینش افعال و حالات برای رسیدن به غایت مطلوب سخن گفته‌می‌شود (فارابی، ۱۹۹٦م، ص. ۸۰). به‌بیان فارابی چون موضوع پژوهش در این علمْ افعال و رفتارهای ارادی انسان است، این علم «فلسفهٔ انسانی» نامیده‌شده‌است (فارابی، ۱٤۰۸ق، ج۱، ص. ۱٤).

---

۱. برای مطالعهٔ بیشتر: شریفی، حسام‌الدین (۱۳۹۹). شواهدی بر برهانی بودن حکمت عملی ازنظرِ فارابی و ابن‌سینا. دوفصلنامهٔ عملی ـ پژوهشی هستی و شناخت، ۷ (۱٤)، ۲۲۳–۲۰۱.

۲. چیستی علوم‌انسانی

در رنسانس اروپا با تحول فلسفه و علوم حاکم، علوم انسانی شکل گرفتند. در این علوم به ارزش‌های انسانی بیشتر توجه‌شد و این گرایش، «انسان‌گرایی» نام‌گرفت؛ زیرا طرفداران آن به‌جای موضوعات روحانی و الهی بیش از هرچیز به مسائل انسانی توجه داشتند (کوریک، ۱۳۸۲، ص. ۱۳). در قرن نوزدهم اگوست کنت آن را «جامعه‌شناسی» نامید. دیلتای این مجموعه را به‌زبان آلمانی «علوم روحی» نامید که در انگلیسی به «human sciences» و در فارسی به «علوم انسانی» ترجمه‌شد (به‌نقل از مقدمهٔ صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۹، ص. ۱۳). این مفهوم از اواسط قرن نوزدهم با اثر مشهور دیلتای با عنوان «درآمدی بر علوم‌انسانی» در زبان آلمانی، و به‌تدریج در سایر زبان‌ها شهرت گرفت. این عنوان بیانگر دسته‌ای از علوم بودند که درمقابل علوم طبیعی تجربی کمیت‌گرا قرار داشتند. این مفهوم از علوم‌انسانی همهٔ علوم بررسی‌کنندهٔ شؤون زندگی انسان را شامل است؛ مانند: زبان، ادبیات، هنر، روان‌شناسی، تاریخ، علوم‌سیاسی، علوم‌اجتماعی، علوم اقتصادی و... (کوریک، ۱۳۸۲، صص. ۳ و ۱۷۸–۱۷۷).

ماکس وبر و برخی از جامعه‌شناسان اواخر قرن نوزدهم معرفت به حیات اجتماعی را معرفتی غیر از معرفت حاصل ازطریقِ علوم طبیعی دانستند (به‌نقل از راین، ۱۳٦۷، ص. ۷)؛ بنابراین علوم‌انسانی عهده‌دار معناکردن و توصیف پدیده‌های انسانی شدند (راین، ۱۳٦۷، ص. ۲۱). به‌عقیدهٔ نورمن بلیکی (۱۳۹۱) تحقیق در علوم‌انسانی درپی کشف، توصیف، فهم، تبیین، پیش‌بینی، تغییر یا ارزیابی برخی جنبه‌های حیات اجتماعی انسان است (ص. ۵۹)؛ بنابراین شاید بتوان گفت علوم‌انسانی مجموعه‌ای از قراردادها و قواعدی‌ست که انسان‌ها برای بهبود زندگی‌شان آن‌ها را وضع‌کرده‌اند. این علوم وضعی و اعتباریْ پایه و اساس افعال ارادی انسان‌اند که براساس آن‌ها افعالش را معنادار می‌سازد (راین، ۱۳٦۷، صص. ۲۱ و ۱۵۸؛ خسروپناه، ۱۳۹۱، ص. ۵).

از علوم‌انسانی با عنوان‌های مختلفی یادشده‌است: علوم اخلاقی، علوم فرهنگی، علوم

روحی، علوم تاریخی، علوم اجتماعی[1]، علوم هنجاری، علوم دستوری، علوم هرمنوتیکی یا تأویلی یا تفسیری و... کوریک، ۱۳۸۲، صص. ٤-۳). ژولین فروند (۱۳٦۲) در کتاب آراء و نظریه‌ها در علوم‌انسانی پس از اینکه برخی شاخه‌های علوم‌انسانی را بر می‌شمارد، می‌گوید برای علوم‌انسانیْ تعریفی عام که تمام اقسام علوم‌انسانی را دربرگیرد، نمی‌توان ارائه‌داد (صص. ۳ و ۷۳). شاید از این نظر که تعریف علوم‌انسانی در گرو پاسخ به چنین پرسش‌هایی است: روش علمی در علوم‌انسانی چیست؟ آیا این روش می‌تواند ضامن علم بودن این علوم باشد یا خیر؟ آیا روش‌های علوم طبیعی می‌توانند در این علوم به‌کارگرفته‌شوند؟ درصورتِ منفی بودن پاسخ چه روش‌هایی برای این علوم مناسب‌اند؟ ماهیت واقعیتی که در این علوم تحقیق‌می‌شود چیست و به‌طور کلی واقعیت چیست؟ معرفت به آن چگونه حاصل‌می‌شود؟ متأسفانه در فلسفهٔ غرب پاسخ شفافی برای این پرسش‌ها وجود ندارد و دیدگاه‌های متعددی همراه با بحث وجدل‌های مداوم در میان پیروان آن‌ها ادامه دارد (بلیکی، ۱۳۹۱، صص. ۵۹-۵۷).

۳. موضوع حکمت عملی

در هر علم خصوصیاتی وجود دارد که موجب انسجام و یگانگی و یکپارچگی درونی آن علم و تمایزش از علوم دیگر است. موضوع، نوع مسائل، غایت، کارکرد، هماهنگی گزاره‌های علم و عدم‌تعارض آن‌ها و... ازجمله خصوصیاتی‌اند که موجب انسجام درونی و تمایز علوم از یکدیگر می‌شوند. ازنظرِ فارابی (۱٤۰۸) صناعات یا علومْ نخست به‌لحاظ روش کسب علم[2] از یکدیگر جدا می‌شوند (ج۱، صص. ۱۱-۱۲ و ۳۰۷ و ۳۷۲) و در گام بعد، بخشی از این علوم براساس موضوع به انواع مختلفی تقسیم‌می‌شوند. (فارابی، ۱٤۰۸ق، ج۱، صص. ۱٤و ٤۱٤)

حکمت عملی- که یکی از علوم برهانی است- با موضوعش از علوم برهانی دیگر متمایز می‌شود. موضوع حکمت عملیْ افعال ارادی انسان است. در بیان فارابی ازنظرِ افلاطون حکمت عملیْ سیره و روش مطلوب زندگی را بیان‌می‌کند و افعال را قوام می‌بخشد و نفوس انسانی را

---

۱. برای مطالعهٔ بیشتر: مصباح یزدی (۱۳۸۰). جامعه و تاریخ. چاپ و نشر بین‌الملل سازمان تبلیغات اسلامی. صص ۱۸-۱٦.

2 . کسب دانش یا با افعال عملي تجربي و یا با قیاس عقلي حاصل مي‌شود. در صورت قیاسي بودن یا برهانی است و یا غیربرهانی. در بخش روش کسب علوم این روش‌ها توضیح داده خواهند شد.

به‌سوی سعادت رهنمون‌می‌شود (به‌نقل از فارابی، ۱۹۸۰م، ص. ۱۷). ازنظرِ ارسطو (۱۳۷۸) هرگاه متعلَّق تفکر چیزی باشد که ایجاد و تغییر آن به دست انسان است، حکمت عملی شکل‌می‌گیرد. بررسی چیزهایی که از اختیار انسان خارج‌اند، در حوزهٔ حکمت نظری است (صص. ۱۱٤۰الف ۱۵–۱۱٤۰ب ۱٤). فارابی نظر ارسطو را چنین توضیح‌می‌دهد: حکمت عملی به بررسی اشیائی می‌پردازد که با ارادهٔ انسان ایجادمی‌شوند (به‌نقل از فارابی، بی‌تا، ص. ٦۹).[۱]

به‌نظر فارابی علم مدنی یا حکمت عملی به مقولاتی می‌پردازد که از ارادهٔ انسان ایجادمی‌شوند (فارابی، ۱۹۸٦م، ص. ٦۷؛ فارابی، ۱٤۰۸ق، ج۱، ص. ۱٤). در عبارتی دیگر فارابی (۱٤۱۳ق) می‌گوید فلسفهٔ نظری به شناخت موجوداتی می‌پردازد که فعل آن‌ها به دست انسان نیست و فلسفهٔ عملی، به شناخت موجوداتی اختصاص دارد که شأنیت عمل توسط انسان را دارند (ص. ۲۵٦). علم مدنی جزئی از فلسفه به‌معنای عامّ است که افعال و روش زندگی و ملکات ارادی و... را به‌صورت کلی بررسی‌می‌کند (فارابی، ۱۹۹۱م، ص. ۵۹).

افعال ارادی انسان شامل افعال درونی (جوانحی) و بیرونی (جوارحی) است (فارابی، ۱٤۰۸ق، ج۱، ص. ۳۱۲). افعال درونی ارادی شامل دانستنی‌ها و حالات و ملکاتی‌اند که انسان با اراده‌اش در نفس خود به وجود می‌آورد (فارابی، ۱٤۱۳ق، صص. ۲۳۱–۲۳۰). همچنین این افعالْ کیفیات نفسانی حاصل از تأثرات و تعاملات فردی و اجتماعی را نیز شامل می‌شود. ازنظرِ فارابی (۱٤۱۳ق) افعال فردی نیز با توجه به نقش و نتایج آن‌ها در اجتماع بررسی‌می‌شوند؛ به‌گونه‌ای که افعال فردی به‌تنهایی انسان را به نهایت غایت و هدفش نمی‌رسانند، بلکه در دل اجتماع و زندگی اجتماعی‌ست که می‌توانند هدف نهایی انسان را تأمین‌کنند (ص. ۱۳۹).

فعل ارادی انسان موجودی از موجودات جهان است؛ پس موضوعی حقیقی و خارجی است که اگر به کمال نهایی انسان منجر شود، «سعادت» او نامیده‌می‌شود (فارابی، ۱٤۱۳ق، ص. ۲۳۹)؛ بنابراین موضوع حکمت عملیْ اعتباری ذهنی و وابسته به جعل و برساختهٔ رأی و نظر انسان

---

۱. و ینظر فیما للانسان بالارادة و لسائر الاشیاء الآخر، فیفرد للاشیاء الکائنة عن الارادة نظر و فحص و علم یفرد له فیسم العلم الانساني و الارادي اذ کان انسیا یخص الانسان وحده.

نیست. عوارض و محمولاتی که بر این موضوع حمل‌می‌شوند نیز از همین سنخ‌اند و درنتیجه کلّ حکمت عملی، علمی حقیقی و دارای نفس‌الامر است و گزاره‌های کنشی و انگیزشی بدون نفس‌الامر جزء این علم دانسته نمی‌شوند.

٤. موضوع علوم‌انسانی

در رنسانس بیشتر به انسان و ارزش‌های انسانی توجه شد و علومی با گرایش‌های انسان‌گرایانه شکل‌گرفتند. طرفداران این نگرش به‌جای موضوعات روحانی و الهی بیش از هرچیز به مسائل انسانی شامل انسان، ظرفیت‌ها، اعمال و دستاوردهای او می‌پرداختند (کوریک، ۱۳۸۲، صص. ١٤–١٣). برخی از پیروان کانت علوم را به دو دستهٔ طبیعی ـ که درپِی قوانین کلی و عامّ‌اند ـ و علوم ناظر به انسان و زندگی او ـ که جزئی و تاریخی‌اند ـ تقسیم‌کردند (فروند، ١٣٦٢، ص. ١٨٢). به‌نظر دیلتای (١٣٨٩) هر علمی که موضوع تحقیقش جامعه و سیر تحولات آن باشد، به‌نوعی در گسترهٔ علوم‌انسانی قرارمی‌گیرد (ص. ١١٨). علوم‌انسانی به بررسی رفتارهای انسان در زمینه‌های حقوقی، اقتصادی، دینی، اجتماعی و... می‌پردازد (دیلتای، ١٣٨٩، ص. ١٣).

ازنظرِ برخی، موضوع علوم‌انسانی فعالیت‌های مختلف بشری‌ست که شامل تأملات درونی انسان و روابط افراد بشر با یکدیگر و با اشیاء و آثار و نهادها و مناسبات ناشی از آن روابط است. چنین موضوعی به‌نوعی ساخته و پرداختهٔ انسان است و از آثار او به‌شمارمی‌رود (فروند، ١٣٦٢، صص. ٣ و ٧٤–٧٣). عده‌ای دیگر بر این باورند که موضوع و متعلَّق پژوهش‌های انسانی، معنایی‌ست که فاعل انسانی به فعلش یا عواقب آن می‌دهد یا معنایی است که انسان‌های دیگر از فعل فاعل و عواقب آن فهم‌می‌کنند. در این تفسیر افعال فیزیکی انسان به‌تنهایی فعل او دانسته نمی‌شوند، بلکه این افعالْ مملو از معنا و تفسیرهای انسانی‌اند (راین، ١٣٦٧، صص. ١٥٢ و ١٨٤). ازنظرِ برخی، معانی افعال انسانی غایت و هدف انسان‌ها از افعالشان است و فهم افعال انسانی در گرو فهم فاعل انسانی از فعل خود یا فعل دیگران است (راین، ١٣٦٧، صص. ١٦٢–١٦٣). از این معانی به «انسانیات» یادمی‌شود که شامل پدیده‌های فرهنگی، حیاتی و تاریخی‌اند (راین، ١٣٦٧، ص. ١٠٢)؛ مانند ادبیات، شعر، هنر، قانون، اخلاق، دین و فلسفه (راین، ١٣٦٧، ص. ١٤٩) که با مشاهدهٔ صرف به‌دست‌نمی‌آیند؛ بلکه باید فهمیده شوند (راین، ١٣٦٧، صص. ١٤٨ و٢٧٥).

این اختلاف ناشی از تفسیرهای مختلف از فعالیت‌ها و کنش‌های انسان است: در یک تفسیر کنش‌های انسانی همان افعالی فیزیکی‌اند که توسط انسان شکل‌می‌گیرند، بدون توجه به تفسیر و فهمی که از آن‌ها صورت‌گرفته‌است (پارسانیا، ۱٤۰۱، صص. ۱٤۸و ۲۷٤) و بدون اینکه برای این افعال ورای وجود فیزیکی‌شان معانی انسانی درنظرگرفته‌شود. دراین‌صورت فعل ارادی انسانْ موجودی حقیقی‌ست که با اشیاء فیزیکی تفاوتی ندارد و تنها موجب آثار فیزیکی در جهان است و از معانی غیرفیزیکی و تأثیرات نفسانی خالی است. این دیدگاهْ انسان را در حدّ یک ماشین و رباتی با افعال پیچیده می‌بیند؛ اما دیدگاه دیگر بر این نظر استوار است که علوم‌انسانی معنا و تفسیری از پدیده‌های انسانی‌اند که برساختهٔ ذهن و اراده و فرهنگ انسانیت‌اند (حسنی، ۱٤۰۱، صص. ۲۸۱ و۱۵۲) و تحقق عینی ندارند؛ البته برخی برای معانی و غایات پدیده‌های انسانی تحقق عینی درنظرگرفته‌اند. (یزدان‌پناه، ۱٤۰۱، صص. ۱٦۲–۱۵۳). ماکس شلر، جامعه‌شناس عارف‌مشرب آلمانی، در کتاب صورت‌گرایی در اخلاق باور دارد که ارزش‌ها مثل کیفیات حسی و اعیان مادیْ در طبیعت دارای وجود مستقلّ و عینی‌اند (به‌نقل از مقدمهٔ صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۹، ص. ۲٤).

در مقایسهٔ موضوع حکمت عملی و علوم‌انسانی می‌توان گفت که اگر موضوع علوم‌انسانی پدیده‌های فیزیکی و مادی صادرشده از انسان باشند که به تجربهٔ حسی درمی‌آیند، حقیقتی از حقایق مادی‌اند و پدیده‌های روحانی انسان را شامل نمی‌شوند؛ درحالی‌که موضوع حکمت عملیْ حقایق نفسانی و روحانی غیرمادی را هم شامل می‌شود. درواقع ازنظرِ حکمت عملیْ پدیده‌های فیزیکی و مادی انسانی نیز به‌جهت تأثیراتشان در روح و نفس انسانی بررسی‌می‌شوند؛ پس دراین‌صورت موضوع حکمت عملی و علوم‌انسانی یکسان نیست.

همچنین اگر موضوع علوم‌انسانیْ آن تفاسیر و معانی اعتباریِ برداشت‌شده از اعمال انسان باشد که مصداق خارجی ندارد، موضوعی اعتباری است و با موضوع حقیقی حکمت عملی تفاوت پیدامی‌کند؛ زیرا به‌نظر برخی خود فعل فیزیکی انسان در خارجْ حمل‌کنندهٔ این معانی و تفسیرها نیست، بلکه معانی و تفاسیر فعل انسانی در ذهن انسان‌ها قرار دارند. افعال انسان در

خارج تحققی ندارند و چیزی جز معانی و تفاسیر افعالِ در ذهن انسان‌ها نیستند؛ پس موضوع علوم‌انسانیْ ذهنی و اعتباری است و در خارج از انسان تحققی ندارد (پارسانیا، ۱٤۰۱، صص. ۱۵۲-۱۵۱ و ۲۷۳ و ۲۷۵)؛ بااین‌حال گاهی انسان این معانی و تفاسیر را واقعیتی مستقلّ از خود می‌پندارد؛ درحالی‌که حقیقتی ندارند و شناخت و تمایز این حقایق اعتباریْ علم انسانی است (پارسانیا، ۱٤۰۱، ص. ۲۸۳). در نظری دیگر (یزدان‌پناه، ۱٤۰۱، صص. ۱٦۲-۱۵۳) تفاسیر و معانی برداشت‌شده از اعمال انسان حاکی از حقایقی خارجی‌اند که در افعال انسان موجودند و اعتباریْ ذهنی نیستند که با حقیقت خارجی هیچ ارتباطی نداشته‌باشند؛ دراین‌صورت می‌توان موضوع علوم‌انسانی را حقیقی دانست. در این تفسیرْ معانی و فهم افعال خارجی انسان حاکی از حقایقی غیرمحسوس و واقعی است که در علوم‌انسانی و حکمت عملی بررسی‌می‌شوند.

۵. غایت حکمت عملی

افعال ارادی انسان همیشه باید دارای غایت و هدفی مشخص باشند؛ وگرنه با توجه به مبانی فلسفیْ فعل ارادی محقق نمی‌شود؛ بنابراین در نظر فارابی یکی از ارکان حکمت انسانی پیوند آن با غایت و هدف فعل ارادی است. به‌نظر وی غایت و هدف فعل ارادی باید در راستای سعادت و پیشرفت حقیقی و نهایی انسان باشد (فارابی، ۱٤۱۳ق، صص. ۲۲۹-۲۲۷)؛ براین‌اساس غایت حکمت عملی تکامل نفس با عمل به شناخت‌های حقیقی از ذات و افعال انسان است (فارابی، ۱٤۰۸ق، ج۱، صص. ٤۱٤ و٤۱٦؛ ابن‌سینا، ۱٤۰۵ق، ج۱ (مدخل)، ص. ۱۲).

با مقایسهٔ افعال ارادی انسان و غایت و هدف نهایی او می‌توان افعال را به صفاتی متصف ساخت. این صفات با لحاظ نسبت‌های مختلف بین فعل و غایت انسان با مفاهیمی چون «خیر و شر، حَسَن و قبیح، جمیل و زشت» و... بیان‌می‌شوند که بیان‌گر نوع ارزش فعل در راستای رساندن انسان به هدف مشخص‌اند (فارابی، ۱٤۱۳ق، ص. ۲۳۰)؛ ازاین‌رو گاهی اوصاف ارزشی افعالْ موضوع حکمت عملی دانسته‌شده‌است (فارابی، ۱٤۱۳ق، ص. ۲۵۵).

ازسویِ دیگر شناخت سعادت حقیقی و همسو ساختن اَعمال ارادی در راستای رسیدن به آن، موجب صدور احکام انگیزشی و بایدها و نبایدهایی‌ست که انسان را به انجام‌دادن اعمال ارادی تشویق‌می‌کنند. به‌نظر فارابی به‌وسیلهٔ شناخت سعادت و ارتباط آن با فعل ارادی، شوق

و علاقه به انجام‌دادن فعل ارادی در انسان پدید می‌آید (فارابی، ۱٤۱۳ق، صص. ۲۲۸–۲۲۷). این شوق و علاقه به لزوم انجام‌دادن افعال برای رسیدن به سعادت، با قضایایی انگیزشی و کنشی و به‌صورت بایدها و نبایدها و اموامر و نواهی بیان‌می‌شوند؛ به‌همین‌دلیل می‌توان معتقد شد گزاره‌های انشائی، انگیزشی و کنشی جزء حکمت عملی نیستند؛ بلکه از نتایج طبیعی آن به‌شمارمی‌روند. چون‌که این گزاره‌ها اخبار از واقع ندارند، نمی‌توان آن‌ها را برهانی دانست و صدق و کذب درباره‌شان بی‌معناست.

٦. غایت علوم‌انسانی

به باور برخی هدف علوم‌انسانی مانند علوم طبیعی این است که فرضیات خود را هرچه بیشتر با واقعیات مطابق سازد تا بتواند به کشف حقیقت و روابط علّی میان افعال انسان‌ها نایل شود (راین، ۱۳٦۷، ص. ۲۷٦). این در حالی است که در نظر عده‌ای دیگر غایت این علومْ تبیین علّی ـ معلولی پدیده‌های عینی و شناخت حقیقت آن‌ها نیست، بلکه غایت آن فهم و درک معنای آثار انسانی است (فروند، ۱۳٦۲، ص. ۷۷).

شناخت معنای پدیده‌های انسانی نیز به‌منظور فراهم‌ساختن زندگی منظم به نظامات معنی‌دار و اعتباری صورت‌می‌گیرد. هدف از این علوم به‌جای کشف نظم‌های طبیعی مشهود، پیداکردن قواعد اعتباری و معانی‌ای‌ست که پدیده‌های انسانی را تنظیم و منسجم می‌کند (راین، ۱۳٦۷، صص. ۲۱ و ۱۵۸). وظیفهٔ علوم‌انسانی تأمل و ارزیابی مفاهیم و معانی پدیده‌های انسانی و مدلّل کردن و برنامه‌ریزی آن‌ها برای زندگی انسانی است (راین، ۱۳٦۷، صص. ۱٦۹). هدف از علوم‌انسانی تفسیر و پیش‌بینی تحولات پدیدارهای انسانی است و میزان پیشرفت این علوم را میزان موفقیت آن‌ها در رسیدن به این هدف نشان‌می‌دهد. همچنین این علوم بیش از هر چیز راهنمایی برای چگونگی عمل انسان‌اند و به کمک آن‌ها می‌توان پاره‌ای از پدیده‌ها را در جهان خارج ایجادکرد (راین، ۱۳٦۷، صص. ۲۳۱). برخی بر این باورند که علوم‌انسانی را باید به‌واقع جایگزینی برای نظامات دینی و کلامی دانست. چرا که این علوم درصددِ برآورده‌کردن همان نیازهایی‌اند که دین آن‌ها را برآورده‌می‌کند (راین، ۱۳٦۷، صص. ۲٤۱–۲٤۰). به‌نظر عده‌ای نیز

علوم انسانیْ خادم و مدافع منافع گروه‌های فکری خاصی‌اند و باید این علوم را به‌گونه‌ای دارای تعلقاتی ایدئولوژیک دانست (راین، ۱۳٦۷، ص. ۲٦۳).

به‌نظرمی‌رسد با توجه به رویکرد فرهنگ و تمدن غرب که در علوم‌انسانی بازتاب یافته‌است، این علوم برای شناخت و تحلیل کنش‌های فردی و اجتماعی در مسیر ایجاد زندگی مادی بهتر شکل‌گرفته‌اند. در حقیقت پدیدآورندگان این علوم چون در شناخت حقیقت انسان تلاش‌نکرده یا به آن اعتقادی نداشته‌اند، انسان را تنها در حدّ موجودی با نیازهای مادی و دنیایی می‌شناسند؛ به‌همین‌سبب افعال انسان را نیز تنها برطرف‌کنندهٔ این نیازها می‌دانند و به‌تبع علوم‌انسانی را برای برطرف‌کردن این نیازها ساماندهی‌می‌کنند (شریفی، ۱۳۹۳، صص. ۱۳٦–۱۳۱ و ۱٤۷)؛ براین‌اساس غایت شکل‌گیری علوم‌انسانی با حکمت عملی متفاوت است. یکی درصددِ رسیدن به بالاترین غایت متناسب با ذات انسان است که غایات مادی و دنیایی متناسب با آن را نیز در خود دارد؛ ولی دیگری به غایات مادی و گاه خیالی بسنده‌کرده‌است که حقیقت انسان را به تکامل نمی‌رساند.

۷. روش‌شناسی علوم‌انسانی

با توجه به نگاه محققان به علمْ روش‌های مختلفی در شناخت علم به‌کارگرفته‌می‌شود. برخی به ساختار میان گزاره‌ها و تحلیل منطقی آن‌ها برای کشف واقع می‌پردازند و برخی به سیر تاریخی و مسیر رشد علم برای فهم معانی انسانی توجه دارند. دستهٔ اول پوزیتیویسم منطقی و عقل‌گرایی انتقادی را به‌وجودآوردند و دستهٔ دوم، دیدگاه‌های تفهّمی و جامعه‌شناختی علم و مکتب دیالکتیک انتقادی را به‌کاربستند (نبوی، ۱۳۸٤، ص. ۱۹٦).

در نگرشی تاریخی بعد از گسترش علوم طبیعی از رنسانس و در دوران جدید، برخی به‌دنبال پیاده‌کردن الگو و مدل تحقیق این علوم در تبیین انسان و پدیده‌های انسانی بودند (فروند، ۱۳٦۲، ص. ۸). برخی باورکردند که تفاوتی میان تحقیق در پدیدارهای اجتماعی و طبیعی نیست. ازنظرِ استوارت میل هر پدیداری که نظمی رفتاری نشان‌دهد، موضوع مناسبی برای علم تجربی است. وی همهٔ پدیدارهای طبیعی ازجمله رفتارهای انسانی را چنین می‌انگاشت (به‌نقل از راین، ۱۳٦۷، ص. ۱۵). در این دیدگاهْ علوم انسانی بر پایهٔ تجربهٔ حسی و تبیین علّیِ استقرائی شکل‌می‌گیرند و در آن‌ها از بایدها و نبایدها و ارزش‌ها سخن گفته‌نمی‌شود. این علوم صرفاً توصیفی تجربی از

رفتارهای انسان به‌حساب‌می‌آیند (پارسانیا، ۱٤۰۱، صص. ۹۹ و ۱٤۷ و ۲۷٤). اگر علوم انسانیْ تنها مبتنی‌بر تجربهٔ حسی باشند، علومی مانند فلسفه، کلام، عرفان، هنر و فقه و علوم دستوری و هنجاری از دایرهٔ علوم‌انسانی خارج خواهندبود.

در این میانْ پیچیدگی، گستردگی و نظم‌ناپذیری پدیده‌های انسانی آزمون‌های دقیق تجربی و کمیت‌پذیر این علوم را با مشکل مواجه‌کرد (راین، ۱۳٦۷، صص. ۱۷–۱٦). در مواجهه با این مشکلات ویکو برای نخستین بار نظریه‌ای دربارهٔ علوم‌انسانی داد که اندیشمندان علوم‌انسانی مانند دیلتای، کاسیرر، هوسرل و... آن را تفصیل‌دادند (به‌نقل از فروند، ۱۳٦۲، صص. ۱٤–۱۳). ازنظرِ ایشان ماهیت رفتار آدم با طبیعت تفاوت دارد. رفتار انسان معنی‌دار است و معنا را نمی‌توان تحلیل علّی کرد؛ درحالی‌که طبیعت چنین نیست و نظم مشهود در آن، نظمی علّی دارد و این دو به‌لحاظ ماهیت متفاوت از یکدیگرند (راین، ۱۳٦۷، صص. ۱۹ و ۱۵۲–۱۵۱).

به‌باور ویلهم دیلتای علوم‌انسانی بر فهم بناشده‌اند و باید سعی‌شود تا پدیده‌های انسانی فهمیده‌شوند. محقق علوم‌انسانی برخلاف محقق علوم طبیعی باید پدیده‌های انسانی را در تمام حوزه‌های تاریخی و فرهنگی بفهمد و تأویل هرمنوتیکی کند؛ درحالی‌که فهم پدیده‌های طبیعی برای علمای طبیعت ممکن نیست. در علوم طبیعی تلاش بر توصیف طبیعت است و فهم طبیعت معنا ندارد؛ ازاین‌رو روش علوم‌انسانی با روش علوم طبیعی به‌کلی متفاوت است (به‌نقل از مقدمهٔ صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۹، ص. ۲۳). هر پدیدهٔ انسانی را باید با توجه به زمان و شرایط خاصّ تحققش فهمید (به‌نقل از مقدمهٔ صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۹، ص. ۱٤۵). گاهی می‌توان این نوع فهم درونی و بی‌واسطه را نوعی تجربهٔ درونی دانست (دیلتای، ۱۳۸۹، ص. ۱۰۷). در این دیدگاهْ علوم‌انسانی مربوط‌به روح یا روح‌محورند که برای فهم آن‌ها باید در شرایط زمانی و مکانی انسان‌ها قراربگیریم تا به فهم قصد و نیت آن‌ها، یعنی علوم‌انسانی، دسترسی پیداکنیم. مراد از «روح» در این اصطلاح «تعلیم و تربیت» یا «فرهنگ حاکم بر جامعه و فرد» است (حسنی، ۱٤۰۱، ص. ۵)؛ بنابراین تجربهٔ حسی به‌تنهایی سازندهٔ علوم‌انسانی نیست؛ بلکه زمینهٔ تبیین‌هایی از رفتارهای انسان را فراهم‌می‌سازد و درک معانی با تحلیل ادراکات حسی و به تجربه حاصل‌می‌شود (راین، ۱۳٦۷، صص. ۲۱–۱۹ و ۱٦۹).

دیدگاهی دیگر مشاهده عینی را به‌دلیل پیش فرض‌های مشاهده‌گر ناممکن می‌داند؛ ازاین‌رو علایق شناختاریْ تعیین‌کنندهٔ شیوه‌های کشف و توجیه معرفت‌اند؛ براین‌اساس نظریه‌های مطرح در علوم‌انسانی بدون تطابق با تجربیات انسانی و تنها با ملاحظهٔ کارایی و معناسازی در زندگی، ارائه و تلقی به قبول می‌شوند. این رویکرد می‌تواند به نوعی شکاکیت و نسبی‌گرایی ختم شود و تفاوتِ میان ظنّ و یقین و پندار و حقیقت را ازبین‌ببرد (راین، ۱۳٦۷، صص. ۲۳-۲۲).

با مقایسهٔ نگرش‌های مذکور در شکل‌گیری علوم‌انسانی و مقایسهٔ آن با حکمت عملی، تفاوت این دو به‌لحاظ ارزش معرفتی و روش‌شناختی علمی به‌روشنی دیده‌می‌شود. علوم‌انسانی در بهترین حالت خود- یعنی مشاهدهٔ تجربی مطابق با واقع- نیز درصددِ شناخت حقیقت معانی عقلانی افعال انسان نیستند و بیشتر با احساسات تجربی، و در دیدگاه‌های تفهّمی و تفسیری با اعتبارات و معانی وهمی و خیالی و کارکردهای مبتنی بر آن‌ها سروکار دارند.

۸. روش‌های کسب علوم ازنظرِ فارابی و نسبت آن‌ها با حکمت عملی و علوم‌انسانی

پیش از این بیان شد در نظر غربی‌ها علوم انسانی معاصر از روش‌های مختلف تجربی، تبیینی، تفسیری، انتقادی و... به‌دست‌می‌آیند. در ادامه انواع روش تحقیق در علوم ازنظرِ فارابی بیان، و براساس آن‌ها روش حکمت عملی و علوم‌انسانی معاصر از دیدگاه حکمای اسلامی بیان‌می‌شود. با توجه به روش کسب حکمت عملی و علوم‌انسانی می‌توان به جایگاه و ارزش معرفتی این دو سنخ از علوم نیز پی‌برد.

۸-۱. روش غیرذهنی و غیرفکری (عملیِ غیرقیاسی)

آنچه اساس این روش را تشکیل‌می‌دهد، انجام‌دادن عمل و کسب ملکه و مهارت در انجام‌دادن آن است. با این روش گزاره و علم جدیدی تولید نمی‌شود و گزارشی از واقعیت در اختیار انسان قرارنمی‌گیرد؛ برای مثال کسی فعلی را چند بار انجام‌دهد یا مکرراً هیئت و نحوهٔ انجام‌دادن آن فعل را ببیند تا ملکهٔ انجام‌دادن آن فعل در او ایجاد شود. در این حالتْ کشفی از واقعیت برای او حاصل نشده، بلکه صورتی از شیء یا هیئت انجام‌دادن فعل در ذهن او ایجاد شده‌است که گزارشگر واقعیت خارجی نیست (ابن‌سینا، ۱٤۰۵ق، برهان، ج۳، ص. ۵۸). مهارت در راه‌رفتن، سخن گفتن، نوشتن، کشاورزی، چوپانی، آهنگری، نجاری، خیاطی، آرایشگری،

رانندگی، مدیریت، تجارت و... از این روش به‌دست‌می‌آیند. معلومات موجود در علوم غیرقیاسی ازطریقِ ممارست و انجام‌دادن مداوم اعمال و عادت به انجام‌دادن آن‌ها حاصل می‌شوند، نه ازطریقِ قیاس؛ به‌همین‌سبب این علوم را «صناعات عملی» یا «فنّ» یا «حرفه» می‌نامند (فارابی، ۱٤۰۸ق، ج۱، صص. ۱۱ و ۳۰۷؛ فارابی، ۱٤۱۳ق، ص. ۲٥٤).

شخصی که دنبال آموختن نجاری است، با دیدن استاد خود و یا کسب تجارب شخصی، علومی را برای خود کسب‌می‌کند که این علوم در نجاری به او یاری می‌رسانند. بیشتر گزاره‌های مربوط‌به نجاری که در ذهن این شخص وجود دارند، با یکدیگر رابطهٔ تولیدی و استنتاجی ندارند و مستقیماً از حسّ و تجربه و ممارست ناشی شده‌اند. گزاره‌های به‌کاررفته در روش غیرقیاسی معمولاً برای انتقال تجربیاتی پیرامون چگونگی انجام‌دادن عمل هستند، نه گزارش از واقع. در این روش اگر قیاس به‌کاررود، ساختار کلی این روش را تشکیل‌نمی‌دهد و نظامی هماهنگ از گزاره‌ها ایجادنمی‌شود (فارابی، ۱٤۰۸ق، ج۱، صص. ۱۱ و ۳۰۷؛ فارابی، ۱٤۱۳ق، ص. ۲٥٤).

علوم غیرقیاسی با مشاهده و تکرار توسط انسان‌های مشاهده‌گر در ذهنشان ایجادمی‌شود یا ازطریقِ نگاشتن مشاهدات و تجربیاتْ حفظ، و به انسان‌های غایب منتقل‌می‌شوند؛ بنابراین نقل‌قول‌های تاریخی و یا نگارش تاریخ و لغت یک زبان و... اگر بدون به‌کاربردن قیاس و فکر حاصل شده‌باشند و صرفاً انتقال‌دهندهٔ مشاهدات و تجربیات باشند، جزء علوم غیرقیاسی‌اند.

۸-۱-۱. روش غیرذهنی و غیرقیاسی در حکمت عملی و علوم‌انسانی

حکمت عملی از روش غیرذهنی و غیرفکری به‌دست‌نمی‌آید؛ زیرا همان‌گونه که در قسمت‌های پیشین گذشت، در حکمت عملی به‌دنبال شناخت حقیقت فعل انسان هستیم که با این روش کسب‌نمی‌شود. اگر کسی در سیاست و اقتصاد و مدیریت و... صاحب تجربه باشد، واجد حکمت عملی نیست؛ بااین‌حال علوم عملیِ حاصل از روش غیرفکری و غیرقیاسی می‌توانند در فهم مسائل حکمت عملی کمک‌کنند و اگر تجربهٔ یقینی ایجادکنند، می‌توانند به‌عنوان مقدمات حکمت عملی مفید باشند (فارابی، ۱٤۰۸ق، ج۱، صص. ۳۲۲ و ۳۲٦).

در علوم‌انسانیْ روش غیرقیاسی می‌تواند زمینه را برای ارائهٔ نظریه، تبیین و تفسیری خاصّ از

پدیده‌های انسانی فراهم‌کند و به‌این‌لحاظ، روش غیرذهنیِ غیرقیاسی به‌عنوان مقدمهٔ علوم‌انسانی از تأثیر مهمی برخوردار است؛ مانند فن یا مهارت سیاست‌ورزی، مدیریت، اقتصاد، انسان‌شناسی، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و... . این مهارت‌ها تنها چگونگی و کارکرد عمل در این حوزه‌ها را نشان‌می‌دهند و دربارهٔ چیستی عمل، دلیل تحقق آن، روش حقیقی کسب عمل، اقسام حقیقی، ارکان و اجزاء عمل و... مطلبی در اختیار انسان قرارنمی‌دهند.

محتوای مهارت‌ها و فنون مذکور قضایایی نیستند که ازطریقِ قیاس از قضایای دیگر نتیجه‌شده‌باشند و بین تمامی قضایای موجود در این علوم، رابطهٔ قیاسی بر قرار نیست؛ بلکه تکرار یک عمل و دیدن نتایج و کسب مهارت در زمینهٔ آن، توانایی و ملکه‌ای را در انسان پدیدمی‌آورد. این توانایی و ملکهٔ انجام‌دادن عمل قابلیت دارد که در اختیار دیگران نیز قرارگیرد؛ ولی نه به‌صورت علمیْ قیاسی. انتقال معلومات در این علوم برای این است که دیگران با استفاده از تجارب و مهارت‌های کسب‌شده بتوانند اعمال مخصوصی را انجام‌دهند و به نتایج خاصی برسند.

به‌نظرمی‌رسد بخش‌هایی از علوم‌انسانیِ موجود از روش غیرقیاسی تجربی حاصل شده‌باشند. ارزش معرفتی مهارت‌های انسانیِ تجربی به دیدگاه معرفتی و فلسفی ایجادکنندگان آن‌ها بستگی دارد. اگر در کسب مهارت انجام‌دادن یک عملْ تنها به چگونگی انجام‌دادن آن عمل برای رسیدن به نتیجه توجه‌شود، این مهارتْ علمی یقینی به انسان نمی‌دهد و تنها می‌تواند مقدمهٔ قیاس‌های مشهوری یا اقناعی قرارگیرد؛ اما اگر در کسب مهارت برای انجام‌دادن یک عمل به نقش عقل در تحلیل چگونگی انجام‌دادن عمل و کشف علت آن توجه شود، می‌توان علمی یقینی، کلی و ثابت دربارهٔ عمل و نتیجهٔ آن به‌دست‌آورد و در علوم یقینی قیاسی به‌عنوان مقدمات از آن بهره‌برد.

با توجه به مبانی رایج معرفتی و فلسفی غرب علوم انسانیْ غیرقیاسی، یقینی و ناظر به کشف علت نیستند و تنها در رفع نیازها و رسیدن به اهداف زندگی از آن‌ها بهره‌گرفته‌می‌شود؛ نه کشف واقعیت و حقیقت اَعمال. همچنین شخصی که سیاست‌ورزی یا مدیریت‌می‌کند یا براساس تجربیاتش از روان شناسی استفاده‌می‌کند و... تا وقتی تجربیاتش را به‌صورت گزاره‌های به‌هم‌پیوسته بیان‌نکرده‌است، تنها فنّ مدیریت یا هنر مدیریت را دارد، نه علم قیاسی آن را؛ ولی

اگر همین مطالب را بازگوکند و در گزاره‌های به‌هم‌پیوسته و مرتبط بیان‌کند، آن را به علم قیاسی غیربرهانی تبدیل‌کرده‌است. در ادامه توضیح علم قیاسی خواهدآمد.

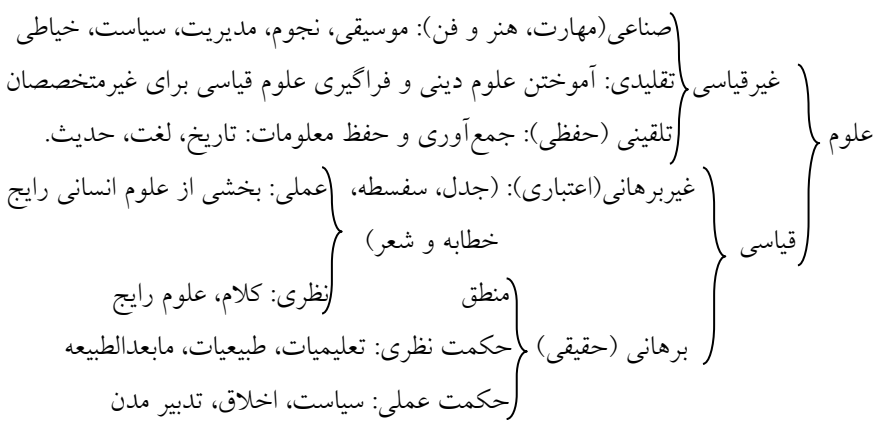
۸-۲. روش ذهنی یا فکری (قیاسی)

در این روش هدف آن است که علم جدیدی از علوم پیشین برای انسان حاصل شود. در این روش از قیاس بهره‌برده‌می‌شود. قیاس عبارت است از کنار هم گذاشتن قضایای معلوم برای رسیدن به قضیه‌ای جدید. در این روش ضرورت دارد قضایای جدید از قیاس به‌دست‌آمده‌باشند و قضیه‌ای که از ارتباط قیاسی با سایر قضایای علوم بهره‌ای نداشته‌باشد، جزء آن علم به‌حساب‌نمی‌آید. علم حاصل در این روشْ منظومه‌ای از قضایای به‌هم‌پیوسته است که ازطریقِ قیاسْ میانشان ارتباط تولیدی وجود دارد. در این علم هر قضیه‌ای یا از مبادی اولی است و یا خود به‌صورت باواسطه یا بدون واسطه ازطریقِ قیاس از مبادی اولی حاصل‌شده‌است (فارابی، ۱٤۰۸ق، ج۱، صص. ۱۲-۱۱ و ۳۰۷).

۸-۲-۱. اقسام قیاس

فارابی علوم حاصل از روش‌های قیاسی را به دو دستهٔ «علم خواصّ» و «علم عوام» تقسیم‌می‌کند. در علم خواص از روش برهانی استفاده‌می‌شود که «فلسفه» نام دارد. در علم عوام که برای عموم مردم است از روش‌های جدل، خطابه و شعر استفاده‌می‌شود. روش سفسطه درمقابل فلسفه، جدل و خطابه قرار دارد و ممکن است گاهی به‌عنوان روشی ضدّعلمی در تولید برخی علوم استفاده‌شود و خود را فلسفه، جدل و خطابه معرفی‌کند (فارابی، ۱٤۰۸ق، ج۱، صص. ٤٦٦-٤٦٥؛ فارابی، ۱۹۸٦م، صص. ۱٤۲ و ۱۵۲-۱۵۱). به علم خواصْ «علم حقیقی و فلسفی» و به علم عوامْ «علم اعتباری و غیرحقیقی» نیز گفته‌شده‌است (ابن‌سینا، ۱٤۰۵ق، ج۲ (قیاس)، ص. ۷).

روش قیاسی به پنج دسته تقسیم‌می‌شود: برهان، جدل، سفسطه، خطابه و شعر (فارابی، ۱٤۰۸ق، ج۱، صص. ۱۲-۱۱ و ۳۰۷؛ فارابی، ۱۹۹٦م، صص. ۳۸ و ٤۳). با توجه به روش‌های کسب علم می‌توان اقسام علوم را ازنظرِ حکمت اسلامی این‌گونه بیان‌کرد:



۸-۲-۲. علوم قیاسی نظری و عملی

همان‌گونه که در دسته‌بندی نیز دیده‌می‌شود، هریک از علوم قیاسی برهانی و غیربرهانی به دو دستهٔ نظری و عملی تقسیم‌می‌شوند.[۱] علوم نظری به بررسی اشیائی می‌پردازند که ارادهٔ انسان در تحققشان نقشی ندارد و علوم قیاسی عملی به بررسی اشیاء محقق‌شده توسط ارادهٔ انسان می‌پردازند.

علوم قیاسی برهانی نظری و عملی درصددِ کشف واقعیت اشیاءاند که به آن‌ها «فلسفه به‌معنای عامّ» و «علوم خواصّ» و «علوم حقیقی» گفته‌می‌شود. شناخت حقیقت اشیاء در زندگی انسان دارای کاربرد و منفعت یقینی و مطابق با واقع است. در بخش نظریْ این علوم به منطق، فلسفهٔ اولی، ریاضیات و طبیعیات و در بخش عملی به سیاست، تدبیر منزل و اخلاق تقسیم‌می‌شوند (فارابی، ۱٤۰۸ق، ج۱، صص. ٤ و ۱۳ و ۳۱۱-۳۱۰ و ٤۱۵؛ فارابی، ۲۰۰۲م، ص. ۸۰).

علوم قیاسیِ عمومی یا غیربرهانی و اعتباری درصددِ کشف واقعیت اشیاء نیستند؛ بلکه جنبهٔ کاربردی و کسب منفعت و رفع نیازهای انسان را به‌صورت ظنی برعهده دارند (فارابی، ۱٤۱۳ق، ص. ۲۵٦؛ فارابی، ۱٤۰۸ق، ج۱، صص. ۱۲ و ۳۲۵ و ۳۷۳ و ٤۹۲؛ فارابی، ۱۹۸٦م، ص. ۱٤۸). این علوم نیز یا نظری‌اند یا عملی؛ پس علوم جدلی، خطابی و شعری گاهی نظری و گاهی

---

۱. در اینکه منطق می‌تواند جزء علوم نظری باشد یا خیر، اختلاف است. فارابی گاهی منطق را مستقلاً از علوم نظری و عملی درنظرگرفته‌است.

عملی‌اند (فارابی، ۱۹۸٦م، صص. ۱۵۱–۱۵۰؛ فارابی ، ۱٤۰۸ق، ج۱، صص. ۳٦۵ و۳۷۳).

علوم غیربرهانی نظری به اشیاء جهان هستی که مستقلّ از اراده انسان‌اند، براساس مشهورات و مقبولات و گاهی هم براساس مخیلات و وهمیات و نظریات بی‌پایه و اساس نظرمی‌کنند (فارابی، ۱٤۰۸ق، ج۱، ص. ۳۱۰). کاربرد این علوم آن است که پاسخی به حسّ کنجکاوی انسان‌اند و ازآنجاکه گاهی دارای اثر، کارکرد و منافعی‌اند که انسان انتظارش را دارد، انسان با آن‌ها نیازهای زندگی مادی و روزمرهٔ خود را برطرف‌می‌کند. با این علومْ انسان می‌پندارد بر جهان هستی تسلط پیداکرده‌است و می‌تواند به تمام اهداف خود در دنیا دست‌یابد.

همسان با علوم برهانی نظری شامل منطق، فلسفه، طبیعیات و ریاضیاتْ علوم غیربرهانی نظری شامل منطق غیربرهانی، فلسفهٔ غیربرهانی، طبیعیات و ریاضیات غیربرهانی نیز وجود دارد؛ با این تفاوت که در آن‌ها کشف واقعیت و رسیدن به یقین هدف نیست، بلکه هدف تسلط بر طبیعت برای بهره‌برداری هرچه بیشتر از آن و رسیدن به اهداف مرتبط با زندگی دنیوی است. موضوعات علوم منطقی، فلسفی، طبیعی، ریاضیِ غیربرهانی و مسائل مطرح در آن‌ها با علوم برهانیِ همسانْ یکی است و تنها تفاوتشان در مبادی و غایت است (فارابی، ۱٤۰۸، ج۱، ص. ٤٦٦).

علوم غیربرهانی عملی به افعال و کنش‌های ارادی انسان می‌پردازند و درصددِ کسب منافع و سود فردی و اجتماعی افراد در زندگی مادی و نیازهای دنیوی‌اند. پایهٔ این علوم شناخت حقیقت انسان و افعال ارادی او نیست و براساس مقدمات شبه‌یقینی، ظنی و خیالی شکل‌می‌گیرند. به‌بیان فارابی انسان‌ها براساس این علوم افعال و تعاملات فردی و روابط اجتماعی خود با دیگر انسان‌ها را سامان‌می‌دهند. این علومْ همسان علوم برهانیِ عملی شامل سیاست مدن، تدبیر منزل و اخلاق‌اند؛ منتهی به‌صورت غیربرهانی (فارابی، ۱٤۰۸، ج۱، ص. ٤٦٦؛ فارابی، ۱۹۸٦م، صص. ۱٤۲ و ۱۵۱). با توجه به موضوع و غایت علوم غیربرهانی عملی می‌توان بخش عملی آن‌ها را بر علوم‌انسانی رایج منطبق دانست.

نقطه اشتراک این علوم عدم‌لحاظ مطابقت آن‌ها با واقعیت و نفس‌الامر است. این به‌معنای

کاملاً خطا و کذب بودنشان نیست؛ بلکه به‌بیان فارابی (۱٤۰۸ق) به این معناست که این علوم به‌روش برهانی کسب نشده‌اند و در کسب علوم، مطابقت با واقع و عدم‌کذبشان اثبات و تأییدنشده‌است (ج۱، ص. ۳۷٦). تا این علوم براساس مبانی یقینی و برهانی مستدلّ و اثبات‌نشوند، در سطح علومی ظنی و شبه‌یقینی‌اند و به همین اندازه نیز باید از آن‌ها انتظار داشت تا نیازها و منافع مادی انسان را تأمین‌کنند؛ به‌گونه‌ای که ممکن است گاهی این علوم به‌صورت کامل در تضادّ و مخالف با منافع و نیازهای مادی و غریزی انسان باشند و زندگی او را در جهتی مخالف با منافع و نیازهای حقیقی انسان سوق‌دهند؛ بنابراین لازم است تمام علوم به‌سمت برهانی شدن پیش‌بروند و سعی‌شود گزاره‌های نظری و عملی علوم غیربرهانیْ مبرهن شوند. بعد از برهانی شدن و کسب علم به مطابقت این گزاره‌ها با واقعیات و نیازهای واقعی انسان می‌توان از روش‌های جدلی، خطابی و شعری برای ترویج و توضیح این علوم در میان مردم و ایجاد شهرت و مقبولیت و تشویق آن‌ها در جامعه تلاش‌کرد.

۸-۲-۳. اقسام قیاس در علوم عملی و انسانی

با توجه به مطالب پیش‌گفته تمام اقسام قیاس در علوم عملی و انسانی رایج به‌کارمی‌روند و ارزش علمی حاصل از آن‌ها براساس مبادی به‌کاررفته در این قیاس‌ها و کارکردشان متفاوت است. پس اختصاص قیاس‌های برهانی به علوم نظری و اختصاص قیاس‌های غیربرهانی به علوم عملی انسانی درست نیست.

همان‌گونه که در علوم نظری علاوه‌بر قیاس‌های برهانی ممکن است از قیاس‌های جدلی، خطابی و شعری استفاده شود و همچنین علوم ریاضی، طبیعی، فلسفی غیربرهانی، فلسفی اعتباری و فلسفی عام شکل‌گیرند، در علوم عملی نیز اگر از برهان استفاده‌شود، علم حقیقی حکمت عملی شکل‌می‌گیرد؛ وگرنه علوم عملی و انسانیْ جدلی، خطابی و شعری خواهندبود که اعتباری و غیرحقیقی‌اند (فارابی، ۱٤۰۸ق، صص. ۳٦۵ و ۳۷۲). دو دستهٔ علوم قیاسی عملیِ حقیقی و اعتباری در مقدمات به‌کاررفته در قیاس‌ها و کارکردشان متفاوت‌اند.

توجه به این نکته لازم است که برخی علوم عملی به‌کلی از قیاس استفاده‌نمی‌کنند و غیرقیاسی‌اند و صرفاً بیانگر تجربیات و تکرار احساسات عملی انسان‌اند. پیش‌تر دربارهٔ علوم غیرذهنی و غیرقیاسی توضیحاتی داده شد.

۸-۲-۳-۱. قیاس برهانی

اگر هدف از تشکیل قیاسْ شناخت حقیقت افعال ارادی انسان و نسبت آن‌ها با انسان و جهان خارج و تأثیرشان در تکامل و رشد حقیقی انسان باشد، باید از قیاس برهانی بهره‌برد؛ چون قیاس برهانی تنها راه شناخت حصولی برای حقیقت و واقعیت اشیاء است. در این مسیر باید از مقدماتی بهره‌برد که یا بدیهی‌اند و یا منتهی به بدیهی می‌شوند (فارابی، ۱٤۰۸ق، ج۱، صص. ۱۲ و ۳۱۰ و ۳۷۳-۳۷۲)؛ وگرنه شناخت واقعیت افعال ارادی انسان حاصل نخواهدشد (فارابی، ۱۹۹٦م، ص. ۳۸).

علم حاصل از این قیاس‌ها حکمت عملی است که یکی از شاخه‌های حکمت و فلسفه به‌معنای عامّ است و هدف آن شناخت حقایق اشیاء است، همان‌گونه که هستند[۱] (فارابی، ۱٤۰۸ق، ج۱، ص. ۱۳). حکمت عملی از علوم مشهوری و خطابی و شعری نیست، گرچه دربارهٔ افعال ارادی انسان سخن بگویند. در حکمت عملی باید و نباید راه ندارد و از اشیاء کلی ثابت سخن گفته‌می‌شود.

۸-۲-۳-۱-۱. اشکالات برهان در حقایق عملی

ممکن است اشکالاتی به اجرای برهان در شناخت حقیقت افعال ارادی انسان و نسبت آن‌ها با انسان و جهان واقعی مطرح‌شود:

۱. افعال انسان جزئی و دائماً در حال تغییرند؛ درحالی‌که برهان در اشیاء کلی و ثابت جاری است.

پاسخ: در علوم نظری بر درخت خاصّ و آب جاری در رودخانهٔ خاص برهان آورده‌نمی‌شود؛ بلکه حقیقت درخت و آب موضوع برهان است؛ به‌همین‌گونه در حکمت عملی نیز نه افعال

---

۱. برای مطالعهٔ بیشتر: شریفی، حسام‌الدین (۱۳۹۹). شواهدی بر برهانی بودن حکمت عملی ازنظرِ فارابی و ابن‌سینا. دوفصلنامه عملی ـ پژوهشی هستی و شناخت، ۷ (۱٤)، ۲۲۳-۲۰۱.

جزئی و متغیر انسان، بلکه ماهیت ثابت و کلی فعل ارادی انسان موضوع برهان است که به‌نظر حکما یکی از حقایق کلی و ثابت است.

۲. اگر برهان با نتایج کلی و ثابت در اعمال انسان جاری باشد، نتایج حاصل از آن در عمل انسان هیچ تأثیری ندارد؛ زیرا قضایای کلی و ثابت با افعال جزئی انسان هیچ نسبتی ندارند.

پاسخ: خاصیت هر علمی ازجمله ریاضی، طبیعی، فلسفی و... کلی بودن است. علوم کلی دارای مصادیق و جزئیاتی‌اند و بر آن‌ها صدق‌می‌کنند و آن‌ها را توضیح‌می‌دهند. حکمت عملی نیز به‌عنوان یک علم، احکام حقیقت اعمال انسان را بیان‌می‌کند و اعمال جزئی و شخصی انسان به‌عنوان مصادیق حکمت عملی، تابع این احکام کلی‌اند.

۳. قضایای مربوط‌به افعال ارادی انسان ذیل بایدها و نبایدها و قضایای انشائی‌اند. در این قضایا اخبار از واقعیت وجود ندارد؛ بلکه تنها ایجاد انگیزه و شوق به انجام‌دادن فعل وجود دارد؛ پس برهان در این قضایا جاری نیست.

پاسخ: در علوم عملی غیربرهانی از قضایای انشائی و انگیزشی استفاده‌می‌شود؛ ولی در حکمت عملی چنین نیست؛ بلکه از گزاره‌های اخباریِ گزارش‌دهنده از واقعیتِ فعل ارادی انسان بهره‌گرفته‌می‌شود. انسان بعد از علم به این گزاره‌ها آن‌ها را به‌صورت انشائی و انگیزشی بیان‌می‌کند. در این مرحله است که بایدها و نبایدها شکل‌می‌گیرند.

٤. احکام و قوانین اَعمال انسان به‌علت پیچیدگی و ارتباط با نفس مجرد و عوالم نامحسوس، با برهان و تفکر و عقل انسانی به‌دست‌نمی‌آیند و دین باید آن احکام و قوانین و نتایج حاصل از آن‌ها را بیان‌کند.

پاسخ: انسان به اندازهٔ عقل و ادراکش می‌تواند کلیات احکام عملی را به‌صورت استدلال برهانی درک‌کند. درک احکام جزئی از قدرت ادراک انسان خارج است که دین بیان آن‌ها را بر عهده دارد. علاوه‌بر این، کلیات بیان‌شده در دینْ راهنما و تأییدکنندهٔ عقل انسان برای رسیدن به حقایق است.

۸-۲-۳-۲. قیاس جدلی در علوم عملی انسانی

در این قیاس غلبه بر آراء و نظریات مخالف مهمّ است، نه دریافت حقیقت؛ به‌همین‌سبب در جدل برای استدلال از قضایای کلی مشهور استفاده‌می‌شود. جدل معرفتی عامیانه است که به

یقین نزدیک است، ولی هرگز جای آن را نمی‌گیرد. با جدلْ قدرت ذهنی انسان برای فهم مطالب فلسفی آماده می‌شود و به‌این‌لحاظ، جدل باید در خدمت فلسفه باشد (فارابی، ۱٤۰۸ق، ج۱، صص. ۱۲ و ۳۱۰ و ۳۷۳-۳۷۲). جدل ظنّ قوی در انسان ایجادمی‌کند؛ به‌گونه‌ای که ممکن است آن را منتِج یقین بپندارند، درحالی‌که چنین نیست (فارابی، ۱۹۹٦م، ص. ۳۹).

در شناخت کنش‌های ارادیْ انسان بیشتر براساس آموزه‌های رایج در فرهنگ و جامعهٔ خود عمل‌می‌کند و آن‌ها را پایهٔ ادراکات و اعمال خود قرارمی‌دهد. جامعه و فرهنگ او انجام‌دادن یا ترک برخی اعمال و کنش‌ها را لازم می‌دانند. این آموزه‌ها- پشتوانه‌شان توافق و پذیرش جامعه است- می‌توانند مقدمات تشکیل قیاس‌هایی را فراهم‌آورند. قیاس‌های جدلی عملی بر پایهٔ مشهورات‌اند (فارابی، ۱٤۰۸ق، ج۱، صص. ۳٦٥-۳٦٤).

در نگاهی کاربردی هدف علوم جدلی شناخت واقعیت افعال و کنش‌های ارادی انسان نیست؛ بلکه با دفاع از عقیده و نظری خاص و ثبیت آن، سامان‌بخشی و ادارهٔ زندگی فردی و اجتماعی را دنبال‌می‌کند. علوم عملی انسانی حاصل از روش جدلی، قضایایی کلی‌اند که ازسویِ مردم پذیرفته‌شده‌اند و با تغییر مذاق افراد جامعه و گزاره‌های متداول میان آن‌ها تغییرمی‌کنند. گزاره‌های بیان‌شده در این علوم از نوع اخباری است، نه انشائی و انگیزشی؛ البته این گزاره‌های اخباری از توافقات و مشهورات میان مردم خبرمی‌دهند، نه از واقعیات و حقایق افعال انسانی. این گزاره‌ها انسان را به بیان آن‌ها به‌صورت انشائی و انگیزشی سوق‌می‌دهد.

علوم جدلی می‌توانند شامل علوم یقینی و برهانی نیز باشند؛ ولی به آن‌ها از این نظر که مطابق با واقع و یقینی‌اند، نظر نمی‌شود؛ پس چنین نیست که تمام آموزه‌های علوم عملی جدلی نادرست و مخالف واقع باشند؛ بلکه قابلیت دارند که به‌صورت برهانی نیز بررسی شوند (فارابی، ۱٤۰۸ق، ج۱، ص. ۳۷٦؛ ابن‌سینا، ۱٤۰٥ق، قیاس، ج۲، ص. ٤٥۳).

۸-۲-۳-۳. قیاس خطابی در علوم عملی انسانی

گزاره‌های کلی عملی قابل‌تحقق در خارج نیستند و انسان تا آن‌ها را به‌صورت جزئی و شخصی دَرنیاورد، نمی‌تواند آن‌ها را در عمل و کنش خود محقق سازد؛ ازاین‌رو نیازمند قیاس‌هایی هستیم تا به‌صورت جزئی و شخصی به انجام‌دادن فعلی خاص تعلق‌گرفته‌باشند.

قیاس‌های خطابی از یک سو انسان را متقاعد می‌کنند که عملی جزئی و شخصی چه خصوصیات و فوایدی می‌تواند داشته‌باشد (فارابی، ١٤٠٨ق، ج١، صص. ١٢ و ٣١٠ و ٣٧٢-٣٧٣) و ازسویِ دیگر با این دانش، میل و علاقهٔ انسان برای تحقق آن فعل جزئی برانگیخته‌می‌شود و چگونگی انجام‌دادن فعل روشن می‌شود؛ چون این گزاره‌ها دربارهٔ افعال شخصی و جزئی انسان‌ها هستند، باید با قضایای پذیرفته‌شده ازسویِ شخص عمل‌کننده همسو باشند؛ بنابراین باید در متقاعد کردن افراد و ایجاد انگیزش در آن‌ها از مقبولات و خواسته‌های فردی اشخاص برای چیدن قیاس استفاده‌کرد. واضح است که این قضایا تطابق صددرصدی با خارج ندارند و واقعیت و مطابقت آن‌ها با نفس‌الامر به‌صورت یقینی مشخص نیست (فارابی، ١٩٩٦م، ص. ٤١). این گزاره‌ها اخباری‌اند و حالتی انشائی و انگیزشی ندارند؛ ولی می‌توانند موجب انگیزش و گزاره‌های انگیزشی شوند (فارابی، ١٤٠٨ق، ج١، صص. ٥٠٣ -٥٠٢؛ فارابی، ١٩٩٦م، ص. ٩٨؛ فارابی، ١٩٩٥م، ص. ١٤٣). چون علوم عملی انسانیِ حاصل از این روش جزئ‌اند، کاربردی شمرده‌می‌شوند.

٩-٢-٣-٤. قیاس شعری در علوم عملی انسانی

گزاره‌های انشائی و شعریْ اخباری نیستند و از واقعیت‌های خارجی خبری در اختیار انسان قرارنمی‌دهند. این گزاره‌ها با قوهٔ خیال انسان در ارتباط‌اند و کارکردشان بیان حالات و احساسات درونی اشخاص یا ایجاد حالات و احساسات خاصی در آن‌هاست (فارابی، ١٤٠٨ق، ج١، صص. ١٢ و ٣١٠ و ٣٧٣-٣٧٢)؛ بنابراین ویژگی علمی بودن و واقع‌نمایی ندارند و نمی‌توانند جزء علوم قرارگیرند. هر شخص برای انجام‌دادن افعال خود نیازمند داشتن شوق و گرایش به آن عمل است. این گزاره‌ها در انسان بیانگر یا ایجادکنندهٔ شوق و گرایش‌اند. گزاره‌های انشائی و بایدها و نبایدها بعد از گزاره‌های اخباریِ حاصل از احساسات و غرایز و گزاره‌های اخباریِ حاصل از برهان، جدل، خطابه، تجربه و... شکل‌می‌گیرند.

گزاره شعریْ خیال یا حسّ علاقه و میل انسان را نسبت‌به اشیاء بر می‌انگیزاند و حسن و قبح یا دیگر صفات ارزشی را در اشیاء معنادار می‌کند. انسان براساس این احساسات و خیالاتْ افعالش را انجام‌می‌دهد؛ حتی گاهی ممکن است آن‌ها را بر ظنّ و علم‌یقینی مخالف این احساسات و

خیالات نیز مقدم دارد (فارابی، ۱۹۹٦م، ص. ٤۳).

بایدها و نبایدها از گزاره‌هایی انشائی‌اند که اگر در علمی به‌کاررروند، آن علم را از خاصیت واقع‌نمایی خالی می‌کنند. معمولاً بایدها و نبایدها لازمهٔ علوم حقیقی و واقعی، یا لازمهٔ نیازهای غریزی و خیالی انسان‌اند و خودشان به‌صورت مستقل نقشی در علوم ندارند. نقش آن‌ها بیشتر در ایجاد عمل توسط انسان است؛ به‌صورتی‌که هیچ عملی در انسان بدون گرایش و شوق به آن عمل محقق نمی‌شود. می‌توان این شوق و گرایش را با گزاره‌ای شعری و خیالی بیان یا ایجادنمود (فارابی، ۱۹۹۵م، صص. ۸٦-۸۳ و ۱۰۲؛ فارابی، ۱۹۹٦م، صص. ۲٤ و ۷۸؛ فارابی، ۱٤۱۳ق، صص. ۲٥٦-۲٥٥).

ازنظرِ بعضی‌ها علوم‌انسانی و حتی حکمت عملی بیانگر بایدها و نبایدهاست و ازاین‌جهت غیر از علومی است که از هست و نیست‌ها سخن می‌گوین. (مطهری، ۱۳۸۰، ج۲۲، ص. ۳۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص. ٤٥)؛ همان‌گونه که گفته شد، چون باید و نباید جنبهٔ اخباری ندارد، نمی‌تواند تشکیل‌دهندهٔ علم باشد و تنها جنبهٔ انگیزشی یک علم را نشان‌می‌دهد؛ ازاین‌رو بی‌شکْ بایدها و نبایدهای موجود در هر علم بر پایهٔ هست و نیست‌هایی شکل‌گرفته‌است که در واقع باید آن‌ها را محتوای انشاءهای مذکور دانست.

۸-۲-۳-٥. قیاس سفسطی در علوم عملی انسانی

در این روش با مغالطه و جلوه‌دادن قضایای غیرمشهور و کاذب به‌عنوان قضایای صادق و مشهور، قیاس‌هایی ترتیب‌داده‌می‌شود که به‌ظاهر دارای نتیجه‌ای حقّ‌اند، ولی در حقیقت کاذب‌اند. هدف سفسطه مغالطه و نشان‌دادن چیزی برخلاف واقعش است (فارابی، ۱٤۰۸ق، ج۱، صص. ۱۲ و ۳۱۰ و ۳۷۳-۳۷۲؛ ۱۹۹٦م، ص.٤۰). علم انسانیِ حاصل از این روش در حقیقت ضدّ علم است.

۸-۲-٤. مبادی حکمت عملی و علوم‌انسانی

با توجه به اینکه تمایز اصلی میان روش برهانی و غیربرهانی مبادی به‌کاررفته در آن‌هاست، در ادامه مبادی به‌کاررفته در حکمت عملی و علوم‌انسانی ذکرمی‌شوند تا دلیل تمایز این علوم به‌لحاظ روشی روشن شود.

ازنظرِ حکمای اسلامی مقدمات یا از یقینیات‌اند یا از غیریقینیات. یقینیات شامل: اولیات،

محسوسات ظاهری و باطنی، تجربیات، حدسیات، فطریات و متواتراتاند که در علوم برهانی ازجمله حکمت عملی به‌کاربرده‌می‌شوند. مفادّ این قضایا با خارج به‌صورت صددرصد مطابق است و امکان تخلف در آن‌ها وجود ندارد. مقدمات غیریقینی نیز یا از مشهوراتاند یا از مقبولات یا مخیّلات یا... که در علوم غیربرهانی استفاده‌می‌شوند. از میان این مبادی آن‌هایی که می‌توانند در علوم‌انسانی به‌کاررونـد، از این قرارند:

۱. مبادی یقینی: با توجه به دیدگاه‌های فلاسفهٔ غرب دربارهٔ اولیات و یقینیاتِ مطابق با واقع و تکیهٔ آن‌ها بر تجربهٔ غیریقینی و غیرمتکّی بر کشف علت ذاتی و غیرکاشف از ذات پدیده‌های انسانی، نمی‌توان انتظار داشت مبادی و تجربهٔ یقینی، ازآن‌جهت که یقینی‌اند، در علوم‌انسانی به‌کاررفته‌باشند. اگر این مقدمات در علوم‌انسانی به‌کاررونـد و با قضایای غیریقینی مخلوط شوند، نتیجه‌ای یقینی نخواهندداشت.

۲. مبادی غیریقینی تجربی خام: مقدمات به‌کاررفته در علوم‌انسانی اگر براساس تجربیات غیریقینی غیرمتکّی به علت ذاتی باشند، برای انسان تولید یقین نمی‌کنند. اگر این تجربیات بتوانند مردم را قانع سازند، ازجمله مقبولات خواهندبود و قیاس‌های خطابی از آن‌ها تشکیل‌می‌شود و اگر به حدّ شهرت میان مردم برسند، کلی می‌شوند و قیاس جدلی از آن‌ها تشکیل‌می‌شود.

۳. مبادی غیریقینی غیرتجربی: مقدمات به‌کاررفته در علوم‌انسانی می‌توانند از نوع قضایای غیرتجربی‌ای باشند که با تحلیل معانی و ذهنیات مردم و دانشمندان به‌عنوان پارادایم‌های علم پذیرفته‌شده‌اند؛ درنتیجه به همین سببِ شهرت و پذیرش عام می‌توانند در قیاس‌های علوم به‌کارگرفته‌شوند و علوم جدلی انسانی را تشکیل‌دهند.

اگر این مقدماتْ فرضیه و نظر شخصی یک دانشمند باشند که هنوز به اثبات نرسیده‌اند و عموم مردم و دانشمندان آن را قبول‌ندارند، علم حاصل را باید تا زمان پذیرش ازسویِ مردمْ یک فرضیه شخصی به‌حساب‌آورد. اگر این گزاره‌ها توسط برخی اشخاص قبول‌شوند، می‌توان به‌صورت قیاس خطابی از آن‌ها علم انسانی خطابی شکل‌داد. اگر مقدمات غیرتجربی از سنخ گزاره‌های انگیزشی و انشائی و بیانگر بایدها و نبایدهای اعمال انسان باشند، علم حاصل از

آن‌ها تخیلی و انگیزشی است؛ براین‌اساس می‌توان انواع مقدمات به‌کاررفته در علوم‌انسانی غربی را تقسیم‌بندی‌کرد:

مقدمات علوم‌انسانی
- یقینی: تجربی، اولی، حدسی، فطری، شهودی، متواتر
- غیریقینی
  - تجربی خام: مشهوری، خطابی یا نظر شخصی
  - غیرتجربی: فرضیه‌ها و تبیین‌های مشهوری، خطابی و شخصی
  - انشائی و انگیزشی تخیلی

اگر مقدمات یقینی به‌همراه مقدمات غیریقینی در علمی به‌کاررروند، نتیجه حاصل از آن‌ها یقینی نیست و علمی یقینی به دست نمی‌آید؛ بنابراین چون در علوم‌انسانی بیشتر از روش‌های غیربرهانی و شاید گاهی از روش برهانی استفاده‌شود، نتایج حاصل در این علومْ یقینی و مطابق با واقع نیستند.

نتیجه‌گیری

در نسبت‌سنجی حکمت عملی و علوم‌انسانی روشن شد که موضوع حکمت عملی و علوم‌انسانی پدیده‌های انسانی‌اند؛ البته تحلیل پدیدهٔ انسانی در فلسفهٔ اسلامی و فلسفه‌های غربی متفاوت است. شاید این، مانع اتحاد حقیقی موضوع این دو علم باشد.

غایت حکمت انسانی سعادتی نهایی است که متناسب با حقیقت انسان باشد؛ ولی غایت علوم‌انسانی منافع و سود دنیایی انسان است که ممکن است متناسب با حقیقت انسان نباشد. با توجه به غایتْ حکمت عملی از روش برهانی به‌دست‌می‌آید و علوم‌انسانی از روش‌های مختلفی که برآیند آن‌ها علمی غیربرهانی را نتیجه‌می‌دهد؛ بنابراین حکمت عملی و علوم‌انسانی را به‌لحاظ غایت و روش نمی‌توان یکسان دانست. روش به‌کاررفته در حکمت عملی روش برهانی یقینی‌ست و هیچ‌یک از روش‌های دیگر در این علم به‌کاربرده‌نمی‌شود. ازسویِ دیگر روش به‌کاررفته در علوم‌انسانی، ترکیبی از روش‌های مختلف ذکرشده است که شامل غیرقیاسی و قیاسات پنجگانه می‌شود. با توجه به ترکیبی بودن روش به‌کاررفته نمی‌توان این علوم را برهانی و یقینی دانست.

اگر علوم‌انسانی اسلامی بخواهند براساس حکمت اسلامی و آموزه‌های اسلام شکل‌گیرد، باید با روش برهانی و به‌صورت علمی حقیقی سامان‌یابد که همان حکمت عملی است. علوم‌انسانی معاصر در تعیین مسائل و رویکردها می‌تواند به حکمت عملی کمک‌کند. بعد از شکل‌گیری و گسترش حکمت عملی و علوم‌انسانی اسلامی برهانی، می‌توان انتظار داشت حکمت عملی بتواند گزاره‌های برهانی خود را به‌صورت مشهوری و اقناعی و انگیزشی در علوم‌انسانی رواج‌دهد و پشتوانهٔ حقیقی علوم غیرحقیقی باشد.

منابع

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (١٤٠٥ق). منطق شفا (محمدتقی دانش‌پژوه، به‌تصحیح) (جلد ١ و ٣). قم: مکتبة آیت الله مرعشي نجفي.

ارسطو (١٣٤٣ق). علم الاخلاق الی نیقوماخوس (بارتلمی سانتهلیر، به‌ترجمهٔ یونانی به فرانسه و تعلیق) (احمد لطفی السید، به‌ترجمهٔ عربی). مصر: مطبعة دار الکتب المصریه (نشر اثر اصلی، ١٨٧٠م).

ارسطو (١٣٦٦). متافیزیک (شرف‌الدین خراسانی، به‌ترجمه). تهران: نشر گفتار (نشر اثر اصلی، ١٨٧٠م).

ارسطو (١٣٧٨). اخلاق نیکوماخوس (محمدحسین لطفی، به‌ترجمه). تهران: انتشارات حکمت (نشر اثر اصلی، ١٨٧٠م).

امیری طهرانی، سید محمدرضا (١٣٩٨). تحلیل نسبت علوم‌انسانی و اجتماعی و حکمت عملی. حکمت معاصر، ٢ (١٠)، ٨٥-٦٣.

بلیکی، نورمن دبلیو. اچ. (١٣٩١). پارادایم‌های تحقیق در علوم‌انسانی (سید حمیدرضا حسنی، محمدتقی ایمان، و مسعود ماجدی، به‌ترجمه، تدوین، مقدمه و تعلیقات). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه (نشر اثر اصلی، ١٩٩١م).

پارسانیا، حمید (١٤٠١). فلسفه و روش علوم اجتماعی. قم: بوستان کتاب.

جوادی آملی، عبدالله (١٣٨٧). مبادی اخلاق در قرآن. قم: مرکز نشر اسراء.

حسنی، سید حمیدرضا، و موسوی، سید هادی (١٣٩٩). جایگاه‌شناسی حکمت عملی (در جست‌وجوی علوم انسانی). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

حسنی، سید حمیدرضا (١٤٠١). چیستی علوم‌انسانی. فصلنامهٔ روش‌شناسی علوم‌انسانی، ٢٨(١١)، ١٤-١.

حسنی، سید حمیدرضا، و موسوی، سید هادی (۱۳۹۷). حکمت عملی به‌مثابهٔ فلسفهٔ علوم انسانی. فصلنامهٔ روش‌شناسی علوم انسانی، ۲٤ (۹۷)، ۵۷–۷۳.

حسنی، سید حمیدرضا، و موسوی، سید هادی (۱٤۰۲). حکمت عملی؛ خاستگاه علوم انسانی مدرن. دوفصلنامهٔ علمی مطالعات حکمت عملی، ۱(۱)، ۲۷۱–۲۹٦.

خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۱). چیستی فلسفهٔ علوم‌انسانی. فصلنامهٔ آیین معرفت ۱۰(۳۱)، ۱–۲٦

دیلتای، ویلهم (۱۳۸۹). مقدمه بر علوم‌انسانی (منوچهر صانعی دره‌بیدی، به‌ترجمه و مقدمه). تهران: ققنوس (نشر اثر اصلی، ۱۹۸۹م).

راین، آلن (۱۳٦۷). فلسفهٔ علوم اجتماعی (عبدالکریم سروش، به‌ترجمه). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی (نشر اثر اصلی، ۱۹۷۰م).

زمانی، سید مسعود (۱۳۹۷). علوم‌انسانی: نام‌ها و نزاع‌ها. جاودان خرد، ۲ (۳۳)، ۱۷۳– ۱۹۸

شریفی، احمدحسین (۱۳۹۳). مبانی علوم‌انسانی. تهران: مرکز پژوهش‌های علوم اسلامی صدرا.

فارابی، محمد بن محمد (۱٤۰۸ق). منطقیات فارابی (محمدتقی دانش‌پژوه، به‌کوشش) (جلد ۱). قم: انتشارات آیت‌الله مرعشی نجفی.

فارابی، محمد بن محمد (۱٤۱۳ق). تحصیل السعادة و تنبیه علی سبیل السعادة در الاعمال الفلسفیة (دکتر جعفر آل‌یاسین، به‌تحقیق و تعلیق). بیروت: دار المناهل.

فارابی، محمد بن محمد (۱۹۸۰م). فلسفهٔ افلاطون (در ضمن کتاب افلاطون در اسلام، عبد الرحمن بدوي). مصر: دار الاندلس.

فارابی، محمد بن محمد (۱۹۸٦م). کتاب الحروف (محسن مهدی، به‌تحقیق و تعلیق). بیروت: دار المشرق.

فارابی، محمد بن محمد (۱۹۹۱م). کتاب الملة (محسن مهدی، به‌تصحیح). بیروت: دار المشرق.

فارابی، محمد بن محمد (۱۹۹۵م). آراء اهل المدینة الفاضلة (علی بو ملحم، به‌مقدمه و شرح و تعلیق). بیروت: مکتبة الهلال.

فارابی، محمد بن محمد (۱۹۹٦م). احصاء العلوم (علی بو ملحم، به‌مقدمه و شرح). بیروت: مکتبة الهلال.

فارابی، محمد بن محمد (۲۰۰۲م). الجمع بین رإیی الحکیمین (علی بوملحم). بیروت: مکتبة الهلال.

فارابی، محمد بن محمد (بی‌تا). فلسفهٔ ارسطو. بی‌جا، بی‌نام.

فروند، ژولین (۱۳٦۲). آراء و نظریه‌ها در علوم‌انسانی (علی‌محمد کاردان، به‌ترجمه). تهران: مرکز نظر دانشگاهی (نشر اثر اصلی، بی‌تا).

کوریک، جیمز آ. (۱۳۸۲). رنسانس (آزیتا یاسایی، به‌ترجمه). تهران: ققنوس (نشر اثر اصلی، ۱۹۹۸م).

مطهری، مرتضی (۱۳۸۰). مجموعه آثار (ج۲۲). تهران: انتشارات صدرا.

نبوی، لطف‌الله (۱۳۸٤). مبانی منطق و روش‌شناسی. تهران: دانشگاه تربیت مدرس.

یزدان‌پناه، سید یدالله (۱٤۰۱). چیستی و نحوهٔ وجود فرهنگ (فلسفهٔ فرهنگ). قم: کتاب فردا.

Biannual Scientific Journal of Avicennian Philosophy
Vol. 29, No. 74/ Fall & Winter 2025
Research Article

Introduction and Analytical Examination of the Commentary on Avicenna's Qasida Ayniyya (Ruhiyya) Authored by Musannifak Shahroudi Bastami, Based on the Manuscripts of This Work

Mohammad Teymoori[1] Abbas Javarshekian[2]

Doi:
10.30497/AP.2026.249630.1776

Abstract

Introduction and analytical examination of one of the significant yet lesser-known commentaries on Avicenna's 'Ayniyya Ode, authored by Shaykh 'Ali ibn Majd al-Dīn Muḥammad, known as Muṣannifak Shāh-rūdī Bāstāmī (d. 875 AH), constitutes the subject of the present study. A descendant of Fakhr al-Dīn al-Rāzī, he was proficient in various disciplines, including Arabic literature, jurisprudence, theology, Qur'anic exegesis, and Sufism. He composed this commentary in Bāstām in 837 AH and, following his migration to Anatolia, dedicated it to the Ottoman Sultan Mehmed the Conqueror. This commentary draws upon a wide array of sources, ranging from religious texts (Qur'anic verses and prophetic traditions) to philosophical, theological, and mystical works, and stands as a prominent example of the synthesis of philosophy, theology, and mysticism within the Islamic tradition. It also bears witness to the inextricable link between Avicennan philosophy and Islamic mysticism. The primary objective of this research is to introduce the work, analyze its content, and elucidate the method employed by Muṣannifak in interpreting this ode. This study has been conducted using a descriptive-analytical method, relying on library resources and the codicological examination of four authoritative manuscripts of the aforementioned commentary. The findings of the research indicate that Muṣannifak's commentary on the 'Ayniyya Ode is among the most neglected interpretive heritages of Avicennan philosophy. While remaining faithful to Avicenna's intellectual system, it offers a reading based on multiple layers of meaning within the text. It further demonstrates that, according to his interpretive methodology, he examines Avicennan philosophy in connection with the principles of Islamic mysticism and theology. By investigating the collection of manuscripts of this work, the present study highlights Muṣannifak's role as a bridge in the transmission of the intellectual heritage of Khurāsān to the Ottoman realm.

Keywords: Qaṣīda ʿAyniyya, Qaṣīda Rūḥiyya, Muṣannifak Shāh-rūdī Bustāmī, Manuscripts, Ibn Sīnā, Avicennian Philosophy.

---

1. PhD Student in the Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Field of Transcendent Theosophy, Ferdowsi University of Mashhad, Khorasan Razavi, Iran.
m.teymoori@mail.um.ac.ir
2. (Corresponding Author) Associate Professor in the Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Ferdowsi University of Mashhad, Khorasan Razavi, Iran.
javareshki@um.ac.ir

دوفصلنامهٔ علمی حکمت سینوی، مقالهٔ پژوهشی، دورهٔ ۲۹، شمارهٔ ۷۴، پاییز و زمستان ۱٤۰٤، صص ۲۸۳-۲۵۵

معرفی و بررسی تحلیلی شرح قصیدهٔ عینیّهٔ (روحیه) ابن‌سینا تألیف مُصَنِّفَک شاهرودی بسطامی، براساس نسخ خطی این اثر

محمد **تیموری**[۱]
تاریخ دریافت مقاله: ۱٤۰٤/۰۹/۲۱؛ تاریخ پذیرش: ۱٤۰٤/۱۱/۲۱
عباس جوارشکیان[۲] *

Doi: 10.30497/AP.2026.249630.1776

چکیده

معرفی و بررسی تحلیلی یکی از شروح مهم و گمنام قصیدهٔ عینیّهٔ ابن‌سینا، اثر «شیخ علی بن مجدالدین محمد» مشهور به مُصَنِّفَک شاهرودی بسطامی (متوفای ۸۷۵ ق) موضوع پژوهش حاضر است. او که از احفاد و نوادگان فخرالدین رازی است، در علوم مختلفی ازجمله ادبیات عرب، فقه، کلام، تفسیر و عرفان تبحر داشت. وی شرح مذکور را در سال ۸۳۷ ق. در بسطام تألیف‌کرد و پس از مهاجرت به آناتولی آن را به سلطان محمد فاتح، پادشاه عثمانی، تقدیم‌نمود. این شرح مبتنی‌بر منابع گسترده‌ای از متون دینی (آیات و احادیث) تا منابع فلسفی، کلامی و عرفانی نگاشته‌شده و نمونه‌ای برجسته از تلفیق فلسفه، کلام و عرفان در سنت اسلامی و گواهی بر پیوند ناگسستنی حکمت سینوی با عرفان اسلامی است. هدف اصلی این پژوهشْ معرفی، تحلیل محتوایی و تبیین شیوه‌ای است که مُصَنِّفَک در تفسیر این قصیده به‌کاربرده‌است. این تحقیق با روش توصیفی ـ تحلیلی با اتکا به منابع کتابخانه‌ای و بر پایهٔ نسخه‌شناسیِ چهار دست‌نویس معتبر از شرح مذکور انجام‌شده‌است. نتایج پژوهش نشان‌می‌دهد شرح مُصَنِّفَک بر قصیدهٔ عینیّه از مغفول‌مانده‌ترین میراث تفسیری حکمت سینوی است که در ضمن وفاداری به نظام فکری ابن‌سینا، خوانشی مبتنی‌بر لایه‌های متعدد معنایی از متن ارائه‌می‌دهد و حاکی از این است که او براساس روش تفسیری خود، حکمت سینوی را در پیوند با مبانی عرفان و کلام اسلامی بررسی‌می‌کند. این پژوهش با بررسی مجموعه دست‌نوشته‌های اثر مذکور نقش مُصَنِّفَک را به‌عنوان پلی در انتقال میراث فکری خراسان به سرزمین عثمانی برجسته می‌سازد.

واژگان کلیدی

قصیدهٔ عینیّه، قصیدهٔ روحیه، مُصَنِّفَک شاهرودی بسطامی، نسخ خطی، ابن‌سینا، حکمت سینوی.

---

۱. دانشجوی دکترای گروه فلسفه و حکمت اسلامی، رشتهٔ حکمت متعالیه، دانشگاه فردوسی مشهد، خراسان رضوی، ایران.
m.teymoori@mail.um.ac.ir
۲. دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، خراسان رضوی، ایران (نویسنده مسئول).
javareshki@um.ac.ir

مقدمه

در میراث غنی فلسفه و عرفان اسلامی قصیدهٔ عینیّهٔ ابن‌سینا به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین آثار ادبی ـ فلسفیْ نمادی از پیوند عمیق میان حکمت مشائی و بینش عرفانی است. این قصیده با تمثیلی شاعرانه از هبوط روح از عالم ملکوت به قفس تن نه‌تنها بازتاب‌دهندهٔ دیدگاه‌های فلسفی شیخ‌الرئیس در باب نفس و سیر آن است، بلکه حلقه‌ای کلیدی در زنجیرهٔ تمثیل‌های عرفانی در میان رسالة الطیرها را تشکیل‌می‌دهد. روح به‌مثابهٔ کبوتری اسیر (ورقاء)، در این شعر نمادین از فراق اصل خویش ناله‌می‌کند و آرزوی وصال با حقیقت متعالی را فریادمی‌زند؛ تمثیلی که با زبانی شاعرانه مفاهیمی چون فراق، وصال، بارقهٔ معرفت و رهایی از زندان مادی را به‌تصویرمی‌کشد.

این مقاله با تمرکز بر شرحی که شیخ علی بن مجدالدین محمد، معروف به مُصَنِّفَکْ شاهرودی بسطامی (م. ۸۷۵ ق)، بر قصیده نگاشته‌است، به کاوشی چندوجهی در این اثر می‌پردازد. مُصَنِّفَک عالمی چندبعدی از خراسان ـ که از محضر اساتیدی چون زین‌الدین خوافی بهره‌برده و در دربارهای تیموری و عثمانی نقش‌آفرینی‌کرده ـ شرح خود را به‌مثابهٔ پلی میان فلسفه، کلام و عرفان بنانهاده‌است. او با رویکردی تلفیقی شامل تحلیل زبانی و ادبی تا واکاوی فلسفی ـ کلامی و تأویل عرفانی، قصیده را از لایه‌های ظاهری به باطنی‌ترین معانی می‌برد و با استناد به منابع دینی، فلسفی و عرفانی خوانشی نو از آن ارائه‌می‌دهد. در این نوشتار پس از معرفی قصیده و شارح، به روش‌شناسی شرح، سطوح تفسیری (زبانی، فلسفی و عرفانی)، استشهادات و نسخه‌شناسی پرداخته‌می‌شود. هدفْ برجسته‌سازی جایگاه این شرح و نشان‌دادن چگونگی تبیین حکمت سینوی با تکیه بر عرفان اسلامی است؛ تحلیلی که نه‌تنها به فهم بهتر قصیده کمک‌می‌کند، بلکه بر پیوند ناگسستنی عقل و شهود در اندیشهٔ اسلامی تأکیدمی‌ورزد.

۱. قصیدهٔ عینیّه

در قدیمی‌ترین نُسَخ رسائل ابن‌سینا قصیده‌ای موجود و منسوب به او وجود دارد که یکی از شاخص‌ترین آثار ادبی ـ عرفانی در میراث فلسفه اسلامی است. این قصیده در بحر کامل و با

رویکردی تمثیلی به موضوع نفس و هبوط روح می‌پردازد (اقبال، ۱۳۳۳، ص. ١٤). این قصیده که با نام‌های «نفسیه» ، «ورقائیه» ، «روحیه» و «الفراء» نیز شناخته‌می‌شود، حدوداً در ۲۰ تا ۲۱ بیت سروده‌شده و محتوای آن بیانگر سفر روح از عالم ملکوت به قفس تن است. ابن‌سینا در این اثرْ روح را به کبوتری تشبیه‌می‌کند که از آسمان حقیقت فرودآمده و درگیر دنیای مادی شده‌است. این تمثیل نه‌تنها بازتاب‌دهندهٔ نگاه فلسفی او به مسئلهٔ نفس است، بلکه از بینش عرفانی وی نیز حکایت دارد. ابن‌سینا در قصیدهٔ عینیّه مسئلهٔ هبوط نفس، حیرت آن در پیوند با جسم و آرزوی بازگشت به اصل خویش را به‌تصویرکشیده‌است. این تمثیل پیش از ابن‌سینا در آثاری مانند کلیله و دمنه و رسائل اخوان‌الصفا دیده‌می‌شود و پس از او نیز در آثار عرفانی بزرگی همچون منطق الطیر عطار و عبهر العاشقین روزبهان بقلی ادامه‌یافته و به اوج رسیده‌است؛ به‌این‌ترتیب قصیدهٔ عینیّه نه‌تنها یک اثر ادبی و فلسفی مستقل، بلکه حلقه‌ای مهم در زنجیرهٔ تمثیل‌های عرفانی دربارهٔ سفر روح است که هم در سنت فلسفی و هم در ادبیات عرفانی اسلام تأثیری ماندگار بر جای نهاده‌است (دهقان، ۱۳۸۵، صص. ٤۰-۳۹).

در قصیدهٔ عینیّه ابن‌سینا با به‌کارگیری اصطلاحات و مفاهیم کلیدی عرفان اسلامی به تبیین سیر نزولی و صعودی نفس یا روح انسانی می‌پردازد. محور اصلی قصیده اعتقاد به هبوط روح از عالم علوی (عالی) و گرفتاری آن در قفس تن است. ابن‌سینا برای تجسم این مفهوم از نماد «ورقاء» (کبوتر) بهره‌می‌گیرد که نمادی رایج برای نفس ناطقه (روح انسانی) است. این کبوتر از «محلّ ارفع» (بالاترین جایگاه) به‌سوی عالم خاکی فرودمی‌آید و در «قفس» تنْ زندانی می‌شود. این هبوط با «فراق» از اصل خود همراه است و روح همواره در حسرت «وصال» و بازگشت به وطن اصلی به‌سرمی‌برد. در این نگاه دنیای مادی با تعابیری همچون «خراب البَلقَع» (سرزمین ویران و خشک)، «قفص» (در معنای جسم) و «حضیض اوضع» (پست‌ترین جایگاه) توصیف‌می‌شود که نشان‌دهندهٔ پستی و ناخوشایندی آن است. روح در این زندان خاکی گاه با یادآوری گذشتهٔ روشن خود در «حمی» (سرزمین معشوق/ اصل خود) به ناله و زاری می‌افتد. در این مسیر گاه «بارقه»ای از نور الهی و معرفت دربَرابرش می‌درخشد و او را به‌سوی حق فرا

می‌خواند؛ اما معمولاً این روشنایی پایدار نمی‌ماند. هدف نهاییْ رهایی از این قفس و پرواز دوباره به‌سوی آسمان حقیقت است؛ جایی که روح به اصل خود و اتحاد با عالم بالا می‌رسد و پرده‌ها از برابر چشمانش کنار می‌روند و به حقایق ابدی آگاه می‌شود (سیفی، و مفرد، ۱۳۸۹، صص. ۲۲۳-۲۲۲)؛ بنابراین ابن‌سینا در **عینیّه** با ترکیب زیبای اصطلاحات نمادین عرفانی مانند ورقاء، قفس، فراق، وصال و بارقه داستان روح اسیر و سفر پررَنج آن را از غربت در دنیای مادی تا وصال با حقیقت متعالی به‌تصویرکشیده‌است. این قصیده مورداقبال بسیاری از اندیشمندان اسلامی قرارگرفته و شروح متعددی بر آن نگاشته‌شده‌است؛ اما شرح مُصَنِّفَک بر **قصیدهٔ عینیّهٔ** ابن‌سینا یکی از تفاسیر کم‌نظیر سنت سینوی است که با رویکردی تلفیقی میان تحلیل فلسفی، اشارات عرفانی و تبیین‌های کلامی نگاشته‌شده‌است. این شرح با اتکا بر نظام عقلی تفکر ابن‌سینا و درعین‌حال توجه به لوازم ذوقی و کشفیِ عرفانی کوشیده‌است لایه‌های پیچیدهٔ متن ابن‌سینا را روشن سازد. اهمیت شرح مذکور در این است که در میان شروح متعدد بر **قصیدهٔ عینیّه** کمتر اثری این‌چنین توأمان به ظرایف ادبی متن و مبانی فلسفی آن پرداخته‌است؛ ازاین‌رو شرح مُصَنِّفَک حلقه‌ای مهم در تداوم خوانش فلسفی ـ عرفانی از سنت سینوی به‌شمارمی‌آید و در تاریخ شروح این متن جایگاهی ممتاز دارد.

۲. معرفی شارح

شارح این اثر شیخ علی بن مجدالدین محمد، مشهور به مُصَنِّفَک شاهرودی بسطامی (۸۷۵ ق)، است. قدیمی‌ترین و معتبرترین منبع برای شناخت مُصَنِّفَک شاهرودی بسطامی زندگی‌نامهٔ خودنوشتی است که در کتابی موسوم به «**تحفهٔ محمودیه**» تدوین‌شده‌است. مؤلف در این کتابْ خود را از احفاد فخرالدین رازی معرفی کرده که در سال ۸۰۳ ق. در شاهرود متولدشده و در ۹سالگی (سال ۸۱۲ ق) به‌همراه برادرش شاهرود را به‌جهت کسب دانش و تحصیلات به مقصد هرات ترک‌نموده و به مجلس استادان برجستهٔ آن دیار شتافته‌است (ایاصوفیا، برگ ۱۲۱)؛ اما تحصیل علم ازسویِ مُصَنِّفَک به علوم ظاهری و رسمی محدود نشد. او اصول و مراحل طریقت

عرفانی و سلوک را نیز به‌واسطهٔ مشایخ بزرگ صوفیهٔ هرات آموخت (طاشکبری‌زاده، بی‌تا، ج۱، ص. ۱۰۲). او بدون واسطه شاگرد خوافی بوده و بنابر قرائن موجود، نزد او عوارف المعارف سهروردی را خوانده‌است (تیموری، ۱٤۰۱، ص. ٦۳).

مُصَنِّفَک در حدود چهل و پنج‌سالگیْ جلای وطن کرد و از خراسان عازم روم (آسیای صغیر) شد. ابتدا در سرزمین قرامانیان ساکن شد و سپس به‌دلیل دعوت سلطان عثمانی به دربار آن‌ها پا نهاد. بنابر قرائنی ازجمله تصدّی عمل دیوانی و کارگزاری سیاسی در دربار تیموری، احتمال‌می‌رود که وی پیش از اقامت دائمش در آناتولی قبلاً سفرهای کوتاهی به آنجا داشته‌است که درنهایت در سال ۸٤۸ ق. اقامت دائم او را در این منطقه رقم‌زده‌است.

به‌تصریح خود او مردم آناتولی تشنهٔ مباحث عرفانی خصوصاً مثنوی معنوی هستند؛ اما دانش درخوری در این مباحث ندارند (مُصَنِّفَک، ۱۳۹۸، صص. ۵۷-۵٦) و همین مسئله انگیزهٔ او در تألیف شرحی بر «نی‌نامهٔ» مثنوی است. ازطرفِ دیگر تحقیقات پژوهشگران حاکی از این است که در آناتولی فرقهٔ زینیّه ترویج و گسترش پیداکرد و حتی مرکز اصلی آن به آناتولی انتقال یافت، به‌ویژه توسط مُصَنِّفَک که میراث زین‌الدین خوافی را به آناتولی برد. وی با مشاهدهٔ بستر مناسب آناتولی و حضور قدرتمند طریقت زینیّه به‌وسیلهٔ عبداللطیف مقدسی و دیگر خلفای خوافی، آنجا را مکانی مناسب جهت اثرگذاری علمی ـ معرفتی خود می‌یابد و رحل اقامت در این بلاد می‌افکند. سرانجام سیاست‌های علمی و فرهنگی سلطان محمد فاتح و اصرار وزیر او، محمود پاشا، مُصَنِّفَک را به ممالک عثمانی کشاند (تیموری، ۱٤۰۱، صص. ۵۸-۵۲).

پس از ورود به سرزمین مذکور مُصَنِّفَک نزد سلطان محمد فاتح جایگاهی خاصّ و ممتاز یافت و به‌دستور او به تدریس و تألیف مشغول شد. سرانجام پس از ۷۲ سال سن در ۸۷۵ ق. در دارالسلطنه بلاد عثمانی درگذشت و در جوار قبر ابوایوب انصاری- که از اصحاب پیامبر (ص) بود- دفن شد (طاشکبری‌زاده، بی‌تا، ج۱، ص. ۱۰۲).

با توجه به آثار مُصَنِّفَکْ وی علاوه‌بر علوم باطنی و معرفتی در اکثر علوم رسمی عصر خود نیز اعمّ از ادبیات عرب، فقه، منطق، تفسیر و... متبحّر و کاردان بوده‌است؛ ازهمین‌رو شخصیت

علمی مُصَنِّفَک دارای غنایی چندوجهی است و از میان مطالب او، چیرگی و تبحّرش در ادبیات عرب مشهود و تأثیر آن بر همهٔ آثارش محسوس است. او غالباً آثار خود را به زبان عربی نگاشته‌است؛ اما به‌دستور حکّام وقت یا احساس نیاز خود آثاری نیز به زبان فارسی تألیف‌کرده‌است. می‌توان تألیفات و تصنیفات او را در دسته‌بندی‌های مختلف بررسی‌کرد که مجموعاً شامل ٤١ اثر می‌باشد. این آثار به‌شرح زیر است:

١) تألیفات در زمینه زبانی و ادبی: شرح الارشاد یا شرح ارشادالهادی، شرح المصباح في النحو، شرح اللباب في النحو، شرح المطول، شرح الکافیه، شرح مراح الارواح فی التصریف، الدرر المنقود في شرح المقصود، شرح العوامل المائه للجرجانی، حاشیة علی شرح المفتاح لتفتازانی، حاشیة علی المصباح في شرح المفتاح، شرح لباب الاعراب.

٢) تألیفات فقهی و اصولی: شرح الهدایة في الفقه، الحدود و الاحکام الفقهیه، التحریر في شرح اصول البزدوي، شرح الوقایه، حاشیة علی التلویح في کشف حقائق التنقیح، الوصول في علم الأصول، شرح منظومهٔ نسفی در خلاف، مختصر الفقه.

٣) تألیفات تفسیری: حاشیة علی الکشاف، کتاب الشفاء في التفسیر کلام الله المنزل في السماء.

٤) تألیفات عرفانی: حل الرموز و کشف الکنوز في شرح الکلمات الذوقیة «سهروردی»، شرح اوائل مثنوی معنوی، مجموعه‌رسائل عرفانی

٥) تألیفات کلامی و اعتقادی: شرح المواقف في الکلام، شرح الامالی، شرح الشرح للعقاید النسفیة، حدائق الایمان للاهل الیقین و البرهان.

٦) تألیفات در علم منطق: حاشیة علی لوامع الاسرار في شرح مطالع الانوار، شرح شمسیة، شرح آداب البحث سمرقندی.

٧) تألیفات حدیثی: شرح المصابیح السنة، رسالة في فضیلت علم و تعلم، رفع الجناح و خفض الجناح اربعین حدیثاً في باب النکاح.

٨) تألیفات تاریخی: مختصر المنتظم و ملتقط الملتزم.

۹) تألیفات دیگر در سایر موضوعات: تحفة السلاطین، تحفة الوزراء (تحفهٔ محمودیه)، سیاحت‌نامه، شرح وصایای ابوحنیفه، کواکب الدریة في شرح قصیدة البریّة، شرح القصیدة العینیّة، انوار الاحداق (تیموری، ۱٤۰۱، صص. ۷۷-٦۱).

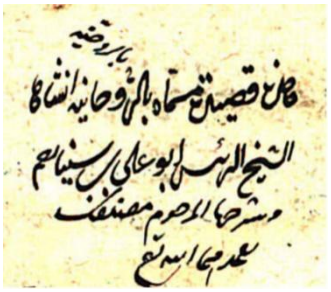
۳. معرفی شرح *قصیدهٔ عینیّه*

۳-۱. نسخه‌شناسی

نسخه‌های مختلف شرح قصیدهٔ عینیّه، اثر مُصَنِّفَک شاهرودی بسطامی، در پنج کتابخانهٔ معتبر شناسایی‌شده‌است. بررسی دقیق این نسخه‌ها نشان‌می‌دهد که متن شرح دست‌کم در دو مرحله شکل‌گرفته‌است: مرحلهٔ نخست در ایران (بسطام) و مرحلهٔ دوم پس از ورود شارح به قلمرو عثمانی در آناتولی که طی آن متن بازبینی و به سلطان محمد فاتح تقدیم‌شده‌است. در این بازبینی عملاً هیچ تغییری محتوایی ایجادنشده‌است.

۳-۱-۱. نسخهٔ کتابخانهٔ قلیچ پاشا (شمارهٔ ۱۰۲۷)

این نسخه بخشی از مجموعه‌ای ۲۲۳برگی با حدود ۳۰ رساله است که شرح قصیده هفتمین رسالهٔ آن است. در آغاز رساله نام مُصَنِّفَک به‌عنوان شارح ذکرشده‌است؛ اما تاریخ تألیف آن اواخر محرم ۸۷٦ ق. است؛ یعنی یک سال پس از وفات مُصَنِّفَک. این امر نشان‌می‌دهد که اثر نمی‌تواند متعلق به او باشد. علاوه‌بر این، محتوا و حجم نسخه با دیگر نسخه‌ها همخوانی ندارد



انتساب رسالهٔ مذکور به مُصَنِّفَک

و هیچ نامی از شارح یا کاتب در متن ذکرنشده‌است؛ بنابراین این اثر شرحی مستقلّ و متأخر است که به‌اشتباه به مُصَنِّفَک منسوب‌شده‌است.

برگ نخست از شرح منسوب به مُصَنِّفَک، نسخهٔ قلیچ علی پاشا، به‌شمارهٔ دستیابی ۱۰۲۷



۳-۱-۲. نسخهٔ کتابخانهٔ حالت افندی (به‌شمارهٔ دستیابی ۷۸۰)

این مجموعه ۱۶۵ برگ (هر صفحه ۲۱ سطر) و حدود ۳۵ رساله دارد که شرح قصیده دومین رسالهٔ آن از برگ ٤٤ تا ۵۷ است. مقدمهٔ نسخه دارای «اتحاف» است و اثر به سلطان محمد فاتح تقدیم‌شده‌است. این نسخه فاقد تاریخ و محلّ تألیف در پایان است؛ اما وجود تقدیم‌نامه

به سلطان نشان‌می‌دهد که متن در محیط عثمانی عرضه‌شده‌است. همچنین متن دارای حواشی با چند خطّ مختلف است که بیشترین حاشیه به‌خطّ خود کاتب می‌باشد. این متن دارای تاریخ کتابت و نام کاتب نیست.

برگ نخست از شرح مُصَنِّفَک، نسخهٔ کتابخانهٔ حالت افندی، به‌شمارهٔ دستیابی ۷۸۰



۳-۱-۳. نسخهٔ کتابخانهٔ عاطف افندی (شمارهٔ ۲۸۰۳)

در این مجموعه ۹ رساله وجود دارد و شرح مُصَنِّفَک چهارمین رساله از برگ ۵۵ تا ۷۳ است. این نسخه دارای ۲۱ سطر می‌باشد. در مقدمه به سلطان تقدیم‌شده‌است؛ اما برخلاف نسخهٔ

حالت افندی به نام «سلطان محمد فاتح» تصریح‌نشده‌است؛ بااین‌حال ساختار مقدمه، سبک نگارش و سایر بخش‌ها همانند نسخهٔ حالت افندی است. این مشابهت قوی نشان‌می‌دهد این دو نسخه از یک سنت ثانویه (مرحلهٔ بازبینی در عثمانی) نشأت‌گرفته‌اند؛ کاتب این نسخه خود را «درویش مصطفی بن عبدالقادر بن علی» معرفی‌می‌کند که رساله را در ذی‌القعده سال ۱۱۲۵ق. کتابت‌کرده‌است.



برگ نخست از شرح مُصَنِّفَک، کتابخانهٔ عاطف افندی، به‌شمارهٔ دستیابی ۲۸۰۳

شایان ذکر است که در نسخهٔ عاطف افندی به «مدرسهٔ شاهرخیه» به‌عنوان محلّ تألیف اشاره‌ای نشده‌است. می‌توان گمان‌برد که این حذفْ مشابه غیاب نام سلطان محمد فاتح در مقدمه عمدی

بوده و نام مدرسهٔ شاهرخیه- که یادآور شاهرخ تیموری است- نیز از انتهای متن حذف‌شده‌است؛ بااین‌حال به‌سبب عدم‌دسترسی به نسخهٔ اصلیِ مؤلف و دیگر نسخ بازبینی‌شده (در سنت ثانوی) که محلّ تألیف در آن‌ها قیدشده‌باشد، نمی‌توان با قطعیت حکم‌کرد که این ویرایش توسط خود مُصَنِّفَک در جریان بازبینی انجام‌گرفته‌است یا خیر؛ هرچند با توجه به دو نسخهٔ بازبینی‌شده بر پایهٔ سنت ثانوی در سرزمین عثمانی- که هر دو دارای مقدمه‌ای اتحافی به سلطان محمد فاتح‌اند- می‌توان به این نکته پی‌برد: یکی از آن‌ها (عاطف افندی) به ذکر القاب محمد فاتح پرداخته، اما نام سلطان محمد را صراحتاً ذکرنکرده، و دیگری (حالت افندی) در پایان نسخه تنها به ذکر نام مؤلف بسنده‌کرده‌است؛ ازاین‌رو به‌نظرمی‌رسد مُصَنِّفَک در بازبینی‌اش نام مدرسهٔ شاهرخیهٔ را حذف‌نکرده‌باشد؛ بلکه احتمالاً این اقدام توسط کاتبان به‌منظور رعایت ملاحظات سیاسی در دورهٔ عثمانی انجام‌شده‌است.

۳-۱-٤. نسخهٔ کتابخانهٔ راغب پاشا (به‌شمارهٔ دستیابی ۱٤٦۰)

این مجموعه ۲۵۸ برگ و ۸٦ رساله دارد و شرح مُصَنِّفَک نوزدهمین رساله آن، از برگ ۷۸-۸٦ در ۲۵ سطر می‌باشد. کاتب این نسخه «درویش محمد بن ابی‌نصر بن شیخ محی‌الدین الاسکلبی» است و تمام رسائل این مجموعه به خطّ او است. کاتب برخلاف دیگر رسائل این اثرْ نام خود و تاریخ کتابت را در انتهای شرح مُصَنِّفَک ذکرکرده‌است. براساس ضبط او این رساله در تاریخ دوشنبه، ۱۸ ماه رجب سال ۹۸۷ ق. کتابت‌شده‌است.



برگ نخست از شرح مُصَنِّفَک، کتابخانهٔ راغب پاشا، به‌شمارهٔ دستیابی ۱٤٦۰

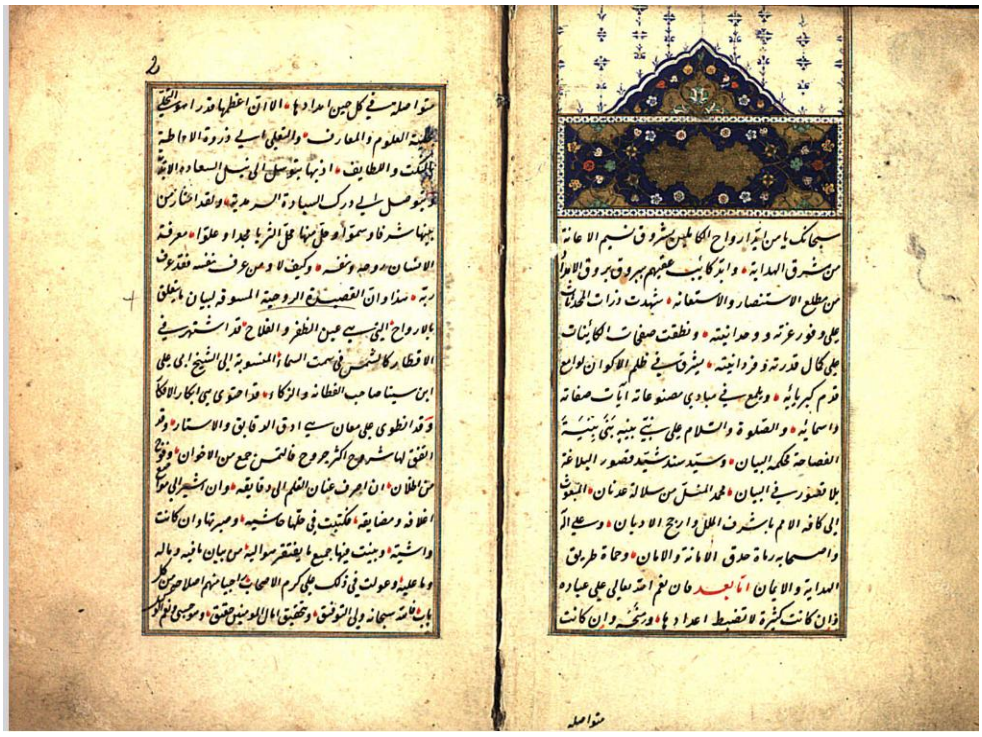
این نسخه نه با نام سلطان محمد فاتح آغازمی‌شود و نه تقدیم‌نامه دارد؛ اما تاریخ و محلّ تألیف صراحتاً در آن ذکرشده‌است. اهمیت این نسخه در دو نکته است: ۱. تصریح به زمان و مکان تألیف (در مدرسهٔ شاهرخیهٔ بسطام، سال ۸۳۷ ق)؛ ۲. وجود شرح دیگری بر قصیدهٔ عینیّه پس از شرح مُصَنِّفَک که دقیقاً همان متنی است که در نسخهٔ قلیچ پاشا به‌اشتباه به مُصَنِّفَک منسوب‌شده‌بود. این توالی نشان‌می‌دهد احتمالاً نسخهٔ راغب پاشا منبع نسخهٔ قلیچ پاشا بوده و به‌دلیل کنار هم قرارگرفتن دو شرح، شارح دوم به‌اشتباه مُصَنِّفَک تلقی‌شده‌است. در فهرست

مجموعه شارح دوم «فاضل اندلسی» معرفی‌شده‌است که این مسئله انتساب نادرست نسخهٔ قلیچ پاشا را روشن می‌سازد.

۳-۱-۵. نسخهٔ کتابخانهٔ لاله‌لی (به‌شمارهٔ دستیابی ۳۷۰۷)

این نسخه مجموعه‌ای از شروح قصاید است که ۱۱۵ برگ و هشت رساله دارد. شرح مُصَنِّفَک نخستین رسالهٔ مجموعه از برگ ۲ تا ۲۲ را شامل‌می‌شود که به‌خطّ نستعلیق در ۱۷ سطر کتابت‌شده‌است. این نسخه مانند راغب پاشا فاقد تقدیم‌نامه به سلطان است و تاریخ و محلّ تألیف در آن ذکرشده‌است؛ ازاین‌جهت نسخهٔ لاله‌لی نیز بازتاب مرحلهٔ نخست تألیف در ایران است و ازنظرِ اصالت و نزدیکی به متن اولیه اهمیت دارد. کاتب در انتهای یکی دیگر از رسالات این مجموعه خود را «علی بن ابراهیم المیخالجی» معرفی‌می‌کند که رساله را در تاریخ ۹۸۷ ق. کتابت‌کرده‌است؛ با توجه به اینکه تمام رسائل این مجموعه به‌خطّ یک نفر است، تاریخ کتابت شرح مُصَنِّفَک نیز با این تاریخ برابر یا نزدیک است.

برگ نخست از شرح مُصَنِّفَک، کتابخانهٔ لاله‌لی، به‌شمارهٔ دستیابی ۳۷۰۷



۳-۲. روش مُصَنِّفَک در شرح *قصیدهٔ عینیّه*

ویژگی بارز این شرح رویکرد چندساحتی مصنّف به قصیده است. او اثر ابن‌سینا را نه به‌عنوان متنی تک‌بعدی، بلکه به‌مثابه متنی چندوجهی می‌نگرد که درک آن مستلزم عبور از لایه‌های مختلف معنایی است. مُصَنِّفَک شرح و تحلیل خود را از پایه‌ای‌ترین سطح، یعنی زبان و ادبیات، آغازمی‌کند. در این مرحله او به تبیین جایگاه دستوری و لغوی هر کلمه، بررسی آرایه‌های ادبی (همچون تشبیه، استعاره، جناس و...) به‌کاررفته در ابیات می‌پردازد و با آوردن شاهد مثال‌های متعدد از اشعار دیگر شاعران پارسی و عرب، به ایضاح مقاصد زبانی و ادبی قصیده همت‌می‌گمارد. این رویکرد «قرابت» بیشتری بین شرح و متن اصلی ایجادمی‌کند و آن را از یک تفسیر خشک فلسفی متمایز می‌سازد.

پس از استقرار بنیان زبانیْ وی از زاویه‌ای دیگر، یعنی مفاهیم فلسفی و کلامی، ورودمی‌کند. او نخست «عقاید مختلف» مطرح‌شده در بیت یا مستفادّ از آن را معرفی‌می‌کند و «قائلان به آن‌ها» را نام‌می‌برد. سپس به طرح «اشکالات» واردشده بر هر عقیده می‌پردازد و درنهایت، «پاسخ»های ممکن را بیان‌می‌کند.

نکتهٔ درخور توجه شرح مذکور تلفیق دیدگاه‌های گوناگون فکری است که به اثرْ هویتی پیچیده بخشیده‌است. روش بحث نظری مُصَنِّفَک آمیزه‌ای است از فلسفهٔ مشاء، کلام اشعری و عرفان خراسانی؛ به‌طور طبیعیْ هستهٔ اصلی شرحْ مبتنی‌بر دستگاه فلسفی ابن‌سینا، نمایندهٔ برجستهٔ مکتب مشاء، است؛ اما درعین‌حال وی متوجه جنبهٔ الهیاتی و کلامی متن نیز هست و استنتاجات الهیاتی‌اش را نیز عرضه‌می‌کند.

بُعد عرفانیْ این شرح را از تفسیری صرفاً فلسفی ـ کلامی فراترمی‌برد. نحوهٔ مواجههٔ عرفانی مُصَنِّفَک با متن دو قسم است: اولاً متعرض بیان مسائلی عرفانی است که توسط خود ابن‌سینا در قصیده به کاررفته‌است؛ دوماً از روش‌های تأویلی عرفانی‌ای استفاده‌می‌کند که در آن به کشف لایه‌های باطنی ابیات می‌پردازد و در بستر سنت تصوف خراسانی ـ که خود ابن‌سینا نیز تا حدی به آن مرتبط است ـ آن‌ها را معنامی‌کند. این تلفیق نشان‌می‌دهد مُصَنِّفَک حکمت سینوی را منحصر در برهان نمی‌داند. هرچند بنای تفسیری وی بر این رویکرد مبتنی است، روش مذکور رویه‌ای واحد ندارد و مصنّف بنابر اقتضای هر بیت، ازمنظرِ خود در زمینه‌ای خاص بحث‌نموده و گاهی این مباحث را درهم‌آمیخته و گاهی فقط به بررسی یک مبحث پرداخته‌است؛ لذا نمی‌توان این چارچوب تفسیری را در شرح تمام ابیات مشاهده‌کرد.

۳-۳. محتوا و سطوح تفسیر در شرح مُصَنِّفَک

۳-۳-۱. سطح زبانی و ادبی

مُصَنِّفَک شاگرد جلال‌الدین یوسف اوبهی و قطب‌الدین امامی هروی است؛ یعنی با یک واسطه شاگرد سعدالدین تفتازانی، ادیب مشهور خراسان، است. وی با شرح و تدریس آثار زبانی و ادبی کمک فراوانی به رشد و تقویت ادبیات عرب در منطقهٔ آناتولی کرد؛ همچنین به‌گواهی

محققان ترکْ شرح و حاشیه‌ای که مُصَنِّفَک بر سه اثر ادبی تفتازانی نگاشته، به درک بهتر آراء و آثار تفتازانی در آناتولی کمک به‌سزایی کرده‌است (تیموری، ۱٤۰۱، صص. ٦۲-٦۱). استاد جلال‌الدین همایی (۱۳٦۳) نیز نام مُصَنِّفَک را به‌عنوان مدرّس و محشّی آثار سید شریف جرجانی و تفتازانی در آناتولی ذکرمی‌کند (ص. ۱۲۲). همین مسئله سبب‌شده‌است بیشترین نمود علمی در شخصیت او جنبهٔ ادبی و زبانی وی باشد.

سطح زبانی و ادبی شرح مُصَنِّفَک بر قصیدهٔ عینیّه به‌عنوان بنیان تفسیری وی سایر لایه‌ها را بر خود استوار ساخته‌است. وی با بررسی جایگاه دستوری کلمات، آرایه‌های بلاغی (تشبیه، استعاره، ایهام) و ساختار جملات مقاصد زبانی ابن‌سینا را با محور قراردادن هرکدام از این مباحث ایضاح می‌کند، و به متن ازمنظرِ ساختاری توجه‌می‌کند و زمینه‌ای برای لایه‌های مفهومی فراهم‌می‌آورد. این رویکردْ بدون ورود به محتوا، با تکیه بر فرم و صورت متن، بر تحلیل زبانی به‌عنوان مقدمه‌ای ضروری برای درک محتوای متن تأکید دارد. در این روشْ دستیابی به «معنای صحیح» منوط به تحلیل دقیق «صورت زبانی و ادبی» است؛ درنتیجه معنا نه امری شهودی و ذوقی، بلکه نتیجهٔ تحلیل ساختاری و علمی خواهدبود: برای مثال وی در شرح بیت اول قصیده بیان‌می‌کند:

...الهبوط النزول من العلو الی السفل و الظرف اعني الیک متعلق به صلة له و کذا قوله من المحل الارفع یقال نزل من کذا الی کذا ورقاء غیر منصرفه فاعل هبطت و هو تشبیه بلیغ کقولهم زیدا اسدا و استعاره بدلیل تعلق الجار و المجرور به...»[1] (لاله‌لی، برگ ۳- الف)

مُصَنِّفَک در نگاه زبانی و ادبی به برخی از منابع خود نیز اشاره‌کرده‌است؛ ازقبیل شرح التسهیل ابن مالک (لاله‌لی، برگ ۳- الف)، آثار امام مرزوقی (لاله‌لی، برگ ۱۳- الف) و ارجاعاتی که در تفصیل مباحث زبانی و ادبی به آثار دیگر خود ازقبیل شرح قصیده برده و شرح لباب الاعراب می‌دهد.

---

۱. در این مقاله تمامی نقل‌قول‌ها مستقیماً و بدون دخل و تصرف از نسخهٔ خطی کتابخانهٔ لاله‌لی استخراج‌شده‌اند. هرگونه اشتباهات املایی، صرفی یا نحوی- که ممکن است ناشی از سهو کاتبان، ویژگی‌های زبانی دورهٔ تألیف، محدودیت‌های زبانی مؤلف یا ضبط خاصّ نسخه باشد- با هدف رعایت امانت و حفظ اصالت منبع عیناً و بدون تصحیح ارائه‌شده‌است.

۳-۳-۲. سطح فلسفی و کلامی

پس از استقرار بنیان زبانی، مُصَنِّفَک ازمنظرِ فلسفی و کلامی متن را واکاوی‌می‌کند. این سطح بر حکمت سینوی استوار است؛ اما با نگاهی کلامی درآمیخته می‌شود؛ برای مثال او در شرح هفتمین بیت از قصیدهٔ ابن‌سینا: «علقت بها ثاء الثقیل فاصبحت/ بین المعالم والطلول الخضع» در مقام تبیین «علوق» در معنای تعلّق و نَوط، نفس را ـ که در قصیده با رمز «ورقاء» یعنی کبوتری سفید تصویرشده‌است ـ موجودی می‌داند که به چیزی از سنخ بدن آویخته و به آن پیوسته‌است:

جواب اذا من العلوق و هو النوط ای ناطت بها ای بالورقاء اراد بثاء الثقیل البدن والاوجه ما ذهب الیه البعض من ان المراد بثاء الثقیل اول ما یتکون من اجزا البدن و هو روح الحیواني الذي قد سمی بالقلب قد ذهب المصنف و ارسطو الی ان ان النفس حادث مع حدوث البدن و اول ما یتکون من متعلقات النفس عندهما القلب و الروح الذي هو اللحم الصنوبری في جانب الا یسر من الانسان و وجه المناسبه ان الثاء من بین الحروف المنقوطه في الثقیل و ثرو غیرها شفع کما ان القلب من اجزاء البدن کذلک بخلاف غیره الا یری انه تعالی خلق جمیع الاعضا زوجاً مثل الیدین و الرجلین و نحو ذلک ثم خلق القلب واحداً محل المعرفه و خلق اللسان واحدا الانه محل الذکر و خلق الجبهه واحده لانه محل السجود واللایق به هذه الامور ثلثه حضرت الحق لبس الا و انما اعتبر العلوق من جانب البدن تنبیها علی اتصالها بعالم القدس اشد و میلها الیه اکمل حتی کانها لا یبقی في هذا العالم الا بطریق النوط هو ینبئ عن المیل الی الذهاب والبفاء بطریق الاستمساک (لاله‌لی، برگ ۱۲).

پرسش اصلی شارح این است که مراد ابن‌سینا از «ثاء الثقیل» چیست؟ وی بیان‌می‌کند برخی شارحان آن را «بدن» به‌طور کلی دانسته‌اند؛ اما مُصَنِّفَک برمَبنای تلقی ابن‌سینا و ارسطو تأکیدمی‌کند که اولین جزء متکوّن بدن که نفس به آن تعلق می‌گیرد، روح حیوانی مستقر در قلب جسمانی است؛ بنابراین «ثاء الثقیل» در نظر او قلب جسمانی است؛ همان گوشت صنوبری که در سمت چپ سینه جای دارد و سرچشمه و مخزن روح حیوانی است. در این موضعْ شارح به‌روشنی از دو معنای «قلب» که امام محمد غزالی در آثار خود بیان‌کرده‌است، بهره‌می‌گیرد. غزالی قلب را دارای دو ساحت می‌داند: الف) قلب جسمانی به‌عنوان عضوی

محسوس و مشترک میان انسان و حیوان؛ ب) لطیفه‌ای ربّانی و روحانی که حقیقت ادراک‌کننده و شناسا در انسان است و به قلب جسمانیْ نوعی تعلق آلی و تدبیری دارد (به‌نقل از عجم، ۲۰۰۰م، ص. ٥٨٦-٥٨٤).

مُصَنِّفَک با بهره‌گیری از این بیان، از ساحت کلامی غزالی وارد ساختار فلسفی ابن‌سینا می‌شود و می‌کوشد این دو افق را تلفیق‌کند؛ یعنی قلب جسمانی را به‌مثابهٔ نخستین محلّ تعلق نفس بپذیرد، بی‌آنکه معنای روحانی و ربانی نفس را نفی‌کند.

وی در ادامهٔ تفسیرش به رمزشناسی عرفانی حرف «ثاء» می‌پردازد. «ثاء» از حروف منقوطه است و سه نقطه دارد. در نظر او این خصوصیت نشانه‌ای تأویلی برای یگانگی و مرکزیت قلب در ساختار بدن است؛ زیرا بیشتر اعضای بدن زوج آفریده‌شده‌اند (مانند چشم، گوش، دست و پا)، درحالی‌که خدا قلب را واحد آفرید تا محل معرفت باشد، زبان را واحد آفرید تا محلّ ذکر باشد، و پیشانی را واحد آفرید تا محلّ سجود و روی‌آوری به حق باشد. این سه موطن یگانه، با سه نقطهٔ «ثاء» هم‌نوا دانسته‌می‌شوند؛ از اینجاست که شارح نشان‌می‌دهد بدن در معماری وجودی‌اش حامل نشانه‌هایی است که نفس را متذکر اصل خویش، یعنی عالم قدس، می‌کند؛ ازاین‌منظر مُصَنِّفَک نه‌تنها در تفسیر فلسفی‌اش از داده‌های کلامی بهره‌می‌برد، بلکه به جنبه‌های عرفانی نیز بسیار توجه دارد که در ادامهٔ بحث به‌طور مجزا به آن خواهیم‌پرداخت.

وی در تفسیر بیت «و تعودُ عالمه بکلِّ خفیّةٍ/ في العالمین فخرقها لم یرقَع»، به نقد گروهی از شارحان می‌پردازد که این عبارت را حمل بر تناسخ کرده‌اند:

قد ذهب الاکثرون الی ان قوله «فخرقها لم یرقع» اشاره الی اثبات مذهب تناسخ و قرروا هکذا یعني ان النفس المتعلقه بالبدن اذا لم یحصل ما هو المقصد من تعلیقها فاذا فارقت من هذا البدن وجب تعلیقها ببدن آخر تحصیلا للمقصد الاصلي اجیب بان مراده انه لو کانت حکمه التعلیق تحصیل الکمال وجب ان لا یجوز مفارقها قبل حصول هذا المقصد مع انه یفارقه کثیرا و لا یجوز تعلقه ببدن آخر لتحصیل هذا المقصود و لما تقرر في موضعه من البطلان مذهب التناسخ فتاکید الاشکال الذي هو بصدد حتی ساق الکلام من اوله الی آخره لاجله (لاله‌لی، برگ ۲۰- الف).

تناسخ به‌این‌معنا که اگر بتدا نفس در بدن به کمال نرسد، پس از مرگ به بدنی دیگر تعلق‌می‌گیرد تا کمال خویش را بازیابد. مُصَنِّفَک این برداشت را به‌صراحت ردمی‌کند و نشان‌می‌دهد چنین فهمی نه با مبانی فلسفی ابن‌سینا سازگار است و نه با اصول کلامی موردتأیید او. روش استدلال او مبتنی‌بر این مقدمه است که اگر غایت تعلّق نفس به بدنْ تحصیل کمال وجودی باشد، لازم‌می‌آید نفس تا رسیدن به این کمال از بدن جدا نشود؛ حال اینکه مشاهده‌می‌شود نفس در بسیاری از موارد پیش از حصول کمال از بدن مفارقت‌می‌کند. اگر گفته‌شود که نفس برای جبران این نقص در بدن دیگری حلول‌می‌کند، این همان نظریهٔ تناسخ است؛ نظریه‌ای که به حکم براهین نفس‌شناختی ابن‌سینا و نیز برهان‌های کلامی باطل است (خیاط‌زاده، ۱٤۰۱، ص. ۲٦٥)؛ بنابراین مقصود ابن‌سینا از تعبیر «**فخرقها لم یرقع**» این نیست که نفس برای تکمیل نقص‌هایش دوباره به بدنی دیگر بازگردد، بلکه مراد این است که ورود نفس به عالم ماده نوعی گسیختگی و پارگی از موطن اصلی او، یعنی عالم قدس، است و این گسیختگی در محدودهٔ عالم طبیعت ترمیم‌پذیر نیست؛ بلکه ترمیم آن تنها با رجوع نفس به اصل ملکوتی‌اش امکان‌پذیر است؛ به‌این‌ترتیب مُصَنِّفَک دربَرابر تفسیرهای تناسخی، بر اصل ملکوتی بودن نفس، آلی بودن بدن و بطلان حلول و انتقال نفوس میان ابدان تأکیدمی‌کند، و نشان‌می‌دهد که مضمون قصیدهٔ ابن‌سینا تنها بیان غربت نفس در عالم طبیعت و میل ذاتی او به بازگشت به موطن اعلی است، نه اثبات گردش نفوس در کالبدهای گوناگون.

مُصَنِّفَک در بخش دیگری از شرح خود، بر یکی از مسائل مهمّ حکمت مشاء، یعنی مسئلهٔ علم حضوری و بی‌واسطه نفس به ذات خود تکیه‌می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص. ۲۳٤). نزد مشائیان نفس ناطقه در مرتبهٔ ابتدایی ادراکْ خود را نه ازطریق ماهیت، بلکه ازطریقِ وجود خود می‌یابد؛ زیرا نفس از سنخ مجردات است و نیاز به تجرید ندارد (سربخشی، ۱۳۸۹، ص. ۱۰۰– ۱۰۲). به‌عبارت‌دیگر علم نفس به خودْ علم حضوری است، نه حصولی. مصنّف نیز همین نکته را بیان‌می‌کند و تأکید دارد که:

«...ان انکشافها و ظهورها انما هو بالنسبه الی وجودها و تحققها و اما انکشافها بالنظر الی ماهیتها فغیر معلومه علی ما نبهناک علیه...» (لاله‌لی، برگ ٦- ب).

بنابراین معرفت نخستین نفس به خود، معرفت وجودی و حضوری است و علم ماهوی به‌معنای «تصور چیستی» در اینجا راهی ندارد و متعلَّق علم قرارنمی‌گیرد.

مُصَنِّفَک در ادامهٔ شرح ابیات برای توضیح حرکت معرفتی و تکاملی نفس، از اصطلاحات دقیق حکمت مشاء و تقسیمات مشهور مشائی در تبیین مراتب عقل بهره‌می‌گیرد:

...ان النفس الناطقه اذا علت بالعلم و ترقت من العقل الهیولاني الی العقل بالملکه و منه الی العقل بالفعل و العقل المستفاد وصلت الی اعلی المقامات اذا لعلم یجعل الوضع شریفاً لقوله تعالی والذین اوتو العلم درجات و تحقیق الکلام ان النفس الناطقه اربع مراتب الاولی ان لها قوه استعدادیه بها یستعد لقبول صور المعقولات و هذه القوه یکون النفس الانسانیه في بدایه التعلق بالابدان کنفوس الاطفال و یسمی هذه الرتبه عقلا هیولانیا و هذه الرتبه ارذل المراتب الثانیه ان لها قوه مهئیه الاکتساب النطریات و ذلک انما یحصل بعد حصول البدیهیات و یسمی هذه الرتبه العقل بالملکه لان لها في هذه المرتبه حصول بعض الکمالات بالعقل و البعض الآخر بالملکه و الثالثه ان یحصل لها الکسبیات بالعقل و یسمی العقل بالعقل الرابعه ان یحصل لها ملکه استحضار مکتسباتها بعد الذهول عنها و یسمی بالعقل المستفاد و هذه المرتبه اعلی المراتب و اقویها... (لاله‌لی، برگ. ۱۷)

وی بیان‌می‌کند که نفس ناطقه در سیر تعقلی‌اش، از عقل هیولانی آغازمی‌کند؛ یعنی مرتبه‌ای که نفس فقط استعداد پذیرش صور معقول را دارد و فاقد فعلیت ادراکی است؛ مانند نفوس اطفال. سپس با حصول بدیهیات و توانایی اکتساب نظریات به مرحلهٔ عقل بالملکه می‌رسد. با تدرّج و تمرینْ صور نظری بالفعل به‌دست‌می‌آیند و نفس به مرتبهٔ عقل بالفعل نائل می‌شود که در آن معقولات اکتسابی حاضر و فعال‌اند. نهایت مراتب عقل مرحلهٔ عقل مستفاد است؛ مرحله‌ای که نفس به مقام حضور و استحضار دائمی معقولات دست‌پیدامی‌کند و به عقل فعال متصل است. این مرتبه نزد مُصَنِّفَک شریف‌ترین و عالی‌ترین مقام ادراک انسانی است.

نکتهٔ مهمّ و ظریف در بیان مصنّف این است که وی در مراتب میانی و مقدماتی عقل، از زبان و اصطلاحات کاملاً مشائی و تحلیل‌های مفهوم‌محور بهره‌می‌گیرد؛ اما در تبیین مرتبهٔ نهایی عقل مستفاد ساختار فلسفیِ صرف را رها، و به تفسیری قرآنی میل‌می‌کند. عقل مستفاد نزد او نه‌تنها

مقام فعلیت تامّ مفاهیم است، بلکه مقامی است که در آن علم سبب شرافت وجود می‌گردد؛ زیرا خدا فرمود: «یرفع الله الذین اوتوا العلم درجات» (مجادله، ۱۱).

نگاه فلسفی مُصَنِّفَک نگاهی تلفیقی و تطبیقی است. او با پایبندی به چارچوب فلسفه مشائی به‌طور نظام‌مند آن را با بینش‌های کلامی و عرفانی غنی می‌سازد. روش اصلی او تحلیل ساختاری مفاهیم فلسفی و سپس گسترش معنای آن‌ها ازطریقِ تأویل و رمزگشایی عرفانی یا تلفیق گزاره‌های مشائی با داده‌های کلامی است.

۳-۳-۳. سطح عرفانی

آنچه در ابعاد عرفانی شرح مُصَنِّفَک بر قصیدهٔ عینیّهٔ ابن‌سینا می‌بینیم، در برخی مواضع آشکارا تداوم سنت سینوی در مواجهه با عرفان است. هرچند مُصَنِّفَک در طریق عرفانیِ زینیه از اتباع طریقت سهروردیهٔ متمشّی است که محور سلوکش زاهدانه و شرع‌محور است، در این قصیده در ایضاح مقاصد شیخ‌الرئیس به هسته‌ی مرکزی اندیشهٔ ابن‌سینا رجوع‌کرده و از آن به‌نحو روشنی بهره‌برده‌است؛ برای مثال ابن‌سینا (۱۳۸۱) در نمط نهم عارف حقیقی را این‌گونه ترسیم‌می‌کند: «و المنصرف بفکره إلی قدس الجبروت، مستدیما لشروق نور الحق في سره، یخص باسم العارف» (صص. ۳٥٦-۳٥٥).

در این تعریف دو اصل بنیادین نهفته‌است: ۱) سفر عقلانی به عالم قدسی؛ ۲) استمرار و تداوم که حاکی از حرکت همیشگی و توقف نکردن در یک مقام است. مُصَنِّفَک نیز از چنین تعبیری استفاده‌می‌کند:

و عالم المکاشفات لا نهایه له لانه عباره عن سفر العقل في مقامات جلال الله تعالی و مدارج عظمته و منازل آثار کبریائه و قدسه و لما کان هذه المقامات غیر متناهیه کان السفر في تلک المقامات غیر متناهیه کذلک (لاله‌لی، برگ. ۱٤الف).

او با بیان اینکه «عالم مکاشفاتْ بی‌پایان است؛ زیرا عبارت است از سفر عقل در مقامات جلال الله و مدارج عظمت او»، در واقع هر دو بخش کلام ابن‌سینا را یکجا جمع‌می‌کند؛ یعنی «انصراف الفکر إلی قدس الجبروت» را با «سفر العقل في مقامات جلال الله»، و «مستدیماً لشروق

نور الحق» را با «هذه المقامات غير متناهيه كان السفر في تلك المقامات غير متناهيه». اساساً فهم مکاشفه به‌عنوان سفر عقل به روشنی بازتاب اندیشهٔ عرفانی ابن‌سینا نزد مُصَنِّفَک است. درعین‌حال او در مواجهه با قصیدهٔ عینیّه جنبهٔ زاهدانهٔ اندیشه خود را نیز حفظ‌می‌کند؛ برای مثال او در ضمن حکایتی نقل‌می‌کند که ارسطو در نامهٔ خود به اسکندر، ملوک مختلف جهان را توصیف‌نموده و در توصیف ملوک هند بیان‌کرده‌است:

ملوك الهند و هم يسدون ابواب اللذات الجسمانيه على انفسهم و على رعيتهم و ذلك لانهم قالوا من كانت معيشته في الدنيا مع التعب و المحنه فاذا خرج منها فرح وسعد و من كانت معيشته في الدنيا مع اللذه فاذا زال عنها اشتياق اليها فوقع في العذاب الاليم المقيم فلاجرم يجب على العاقل ان يسعى في اتعاب نفس في الدنيا لينال التعادل بعد الموت في العقبى و وجب ترک المالوفات و الاعراض عن المانوسات و طرح اللذات و المشتهيات بدوام التوجه الى المولى و الاستغراق في شهوده بطلب ما يحبه و يرضى و الى هذه المرتبه اشار بعض ارباب الاحوال:

سر کویش هوس داری هوس را پشت پایی زن
بساط قرب میخواهی بلا را مرحبایی زن
طریق عشق میپویی خرد را الوداعی گو
در این اندیشه یک‌رو شو و عالم را قفایی زن

و هذه المرتبه لا يحصل الا بعد الاستغراق في شهود خالق الخلايق و لا يتيسر الا بعد الاجتناب عن جميع الشواغل والعلايق سئل جنيد قدس سره ما يقول في عبد ترک الدنيا حتى لم يبق الا ما يسد جوعته فقال المكاتب عبد ما بقى عليه درهم يرشدک اليه (لاله‌لی، برگ ۹-۸).

مُصَنِّفَک در این قسمت با بهره‌گیری از روشی تمثیلی و تلفیقی از حکایتی دربارهٔ ملوک هند آغازمی‌کند تا رهایی انسان از بند لذت‌های جسمانی و میل به فنا در حق را توضیح‌دهد. روایت از جایی شروع می‌شود که گفته‌می‌شود پادشاهان هند درهای لذات جسمانی را بر خود و رعیتشان بسته‌اند؛ زیرا باور دارند کسی که در دنیا با رنج و محنت زندگی‌کند، پس از مرگ از آن رها و خوش‌حال خواهدشد، و آن که زندگی‌اش در دنیا با لذت و آسایش همراه باشد، وقتی از آن جدا شود، در اشتیاق آن لذات می‌سوزد و در رنجی جاودان گرفتار می‌شود. نویسنده

از این مقدمه نتیجه‌می‌گیرد: بر انسان عاقل لازم است که در دنیا به ریاضت و ترک لذت پردازد تا در آخرت به تعادل و آرامش برسد؛ ازاین‌رو باید از مألوفات و مشتهیّات روی‌برگرداند، دل از عادات شست و پیوسته روی به خدا داشت و در شهود او مستغرق شد. او در پایان با نقل‌قولی از جنید بغدادی بیان‌می‌کند که انسان تا هنگامی که حتی اندک تعلقی داشته‌باشد، هنوز بنده است و آزاد نشده‌است؛ بدین‌سان نهایت سیر از زهد و ریاضت به فنا و عبودیت کامل دربَرابر حق منتهی می‌شود.

شرح مُصَنِّفَک بر قصیدهٔ عینیّهٔ ابن‌سینا گواهی بر پیوند ناگسستنی حکمت سینوی با عرفان ناب خراسانی است. تلفیق هوشمندانهٔ این دو جریان فکری در یک دستگاه تفسیری یکپارچه، به‌وضوح در به‌کارگیری اصطلاحات کلیدی عرفان عملی خراسان نمایان است:

فاعلم ان ارباب الحقیقه رتبوا لأصحاب المکاشفات مراتب سته ثلثه منها اصحاب البدایات و ثلثه منها لاصحاب النهایات اما الثله التي لاصحاب البدایات فهی اللوایح واللوامع و الطوالع ..؛ اما الثلثه التي هي لاصحاب النهایات فهي المحاضره و المکاشفه و المشاهده (لاله‌لی، برگ ۱۵–۱٤)

بهره‌وری از گنجینهٔ زبانی مشترک میان صوفیان خراسان، به‌ویژه اصطلاحات مذکور که در متون عرفان خراسانی، به‌ویژه رسالهٔ قشیریه فراوان بازتاب یافته‌اند (قشیری، ۱۳۷٤، ص. ۱۵۰–۱۵۱)، نوعی رویکرد و روش تفسیری محسوب می‌شود. شارح با استفاده از این زبان می‌کوشد مفاهیم موجود در قصیدهٔ عینیّه را در قالب مراحل عینی سیروسلوک عرفانی بیان‌کند.

چنین روشی یادآور شیوهٔ شیخ اشراق است. سهروردی (۱۳۷۲) نیز این اصطلاحات را از عارفان پیشین وام‌گرفته و در آثار خود به‌کاربرده‌است؛ حتی همان واژگان و تعابیری که مُصَنِّفَک به‌کاربرده، در آثار سهروردی و پیروانش با استناد به عرفا تکرار و تفسیرشده‌است (ج٤، صص. ۱۳۹–۱۳۲)؛ بنابراین استفادهٔ مُصَنِّفَک از این مفاهیم و اصطلاحات، ازیک‌سو ریشه در سنت عرفان عملی خراسان دارد و ازسوی‌دیگر ازلحاظِ شیوهٔ تبیین و توضیح، وام‌دار روش سهروردی است. همان‌گونه که پیش‌تر نیز اشاره‌شد، مُصَنِّفَک در شمار شارحان سهروردی نیز قرارمی‌گیرد. او رسالهٔ ذوقیهٔ سهروردی را در دو مرحله شرح‌کرده‌است: الف) در تبیین اصطلاحات عرفانی و ب) در

توضیح متن اصلی که به‌نظرش مبتنی‌بر همان اصطلاحات است (تیموری، ۱٤۰۱، صص. ۷۱-۷۰)؛ ازاین‌رو روشن است که این شیوهٔ بهره‌گیری از زبان عرفانیْ تنها به یک اثر او محدود نبوده و در دیگر نوشته‌هایش نیز به‌کاررفته‌است.

۳-٤. استشهادات و منابع مُصَنِّفَک در شرح *قصیدهٔ عینیّه*

استنادهای مُصَنِّفَک نشان‌می‌دهد که او در شرح قصیدهٔ عینیّه به‌جای تفسیر صرفاً ادبی یا فلسفی، هم‌زمان از چند نظام معرفتی استفاده‌می‌کند و هر بخش از این نظام‌ها را در موضع مناسب خود به‌کارمی‌گیرد که این خودْ مؤید روش تفسیری او است. می‌توان این منابع را در دو دستهٔ اصلی طبقه‌بندی‌کرد.

۳-٤-۱. استناد به متون دینی

مُصَنِّفَک در آغاز بحث و نیز در تبیین اهمیت توجه به نفس، به تصریحات نبوی استنادمی‌کند. حدیث «مَن عَرَفَ نَفسَهُ فَقَد عَرَفَ رَبَّهُ» (لاله‌لی، برگ. ۲- ب) برای او نقطهٔ آغاز شرح است؛ او محور فهم قصیده را «معرفت نفس» قرارمی‌دهد. همچنین در توضیح غربت نفس و اشتیاق آن به موطن اعلی حدیث «حبّ الوطن من الإیمان» را در معنایی تأویلی به‌کارمی‌برد (لاله‌لی، برگ ٤- ب)؛ یعنی وطن حقیقی انسانْ عالم قدس است و میل به بازگشت به آن، نشانهٔ ایمان است. مُصَنِّفَک به سخن امام علی (ع): «لو کشف الغطاء ما ازددت یقینا» (همان، برگ ۱۷- ب) استنادمی‌کند. این کلام را نه صرفاً نقل یک حدیث، بلکه به‌مثابهٔ بیان غایةالغایات سلوک و نهایت مرتبهٔ مکاشفه می‌فهمد؛ بدین‌معناکه حقیقتِ علمِ حاصل‌شده در مقام شهود و حضورْ چنان است که اگر تمامی حجاب‌ها برکنار شوند، چیزی بر یقین افزوده‌نمی‌شود. همچنین او از آیات قرآن در متن خود بسیار استفاده‌می‌کند. وی نه‌تنها به نقل آیات می‌پردازد، بلکه به تفاسیری که از این آیات شده نیز توجه‌می‌کند؛ برای مثال:

ذهب الیه ائمه التفسیر في قوله تعالی فاذکروني اذکرکم من جهه ان قوله فاذکروني یتضمن الامر بجمیع الطاعات لکنه منقوض بقوله تعالی اذکرکم فما معناه قلنا اذا حمل الاول علی الامر بجمیع الطاعات فقضیه المناسبه اقتضت حمل ثانی علی اعطاء جمیع الکرامات و الخیرات (لاله‌لی، برگ ۱۳- ب)؛

«قال بعض المفسرين في قوله تعالى و لا تحسبن الذين قتلو فی سبیل الله امواتا بل احیاء عند ربهم ذهب المشایخ الی ان المراد به المجاهدون بالنفس الاماره» (همان، برگ ٦- ب).

به‌این‌ترتیب استناد به این آیات و روایت نشان‌دهندهٔ اتصال مستقیم شرح مُصَنِّفَک به منابع دینی است.

۳-٤-۲. استناد به منابع کلامی، فلسفی و عرفانی

پیش از این اشاره‌شد که چگونه مُصَنِّفَک در تفسیر قصیدهٔ عینیّه از حکمت سینوی، کلام اشعری و عرفان خراسانی استفاده‌کرده و با چه روشی به شرح قصیده پرداخته‌است. حال در این بخش به ارائهٔ شاهد مثالی پرداخته‌می‌شود که منابع او را به‌نحو صریح‌تری روشن می‌سازد. او در مسئلهٔ تجرد نفس به نظر غزالی، راغب اصفهانی و صوفیه اشاره‌می‌کند و از عقیدهٔ ابن‌سینا در دیگر آثارش نیز یادمی‌کند:

ان الجمهور علی ان النفس الناطقه مجرده غیر متحیزه و الیه ذهب الامام الغزالي و الراغب الاصفهاني و به اخذ اکثر اهل التصوف و علیه المصنف کما نبهناک علیه فکیف یقول هنا هبطت ورقاء و قد عرفت ان الهبوط یقتضي کونها جسما و جسمانیت (لاله‌لی، برگ ۳- ب).

همچنین او به‌فراوانی از اشعار عرفانی مولانا استفاده‌می‌کند (لاله‌لی، برگ ٤- ب):

اشار بعض اصحاب العرفان بقوله

نور زکجا میرسد کهنه کجا میرود * گرنه ورای نظر عالم بی منتهاست

و بقوله

زکجا آمده ای میدانی زحریم حرم سبحانی

یاد کن هیچ بیادت ناید از مقامات خوش روحانی

این نحو بهره‌وری نشان‌می‌دهد که مُصَنِّفَک جایگاه قصیده را تنها در منظومهٔ حکمت سینوی و مشائی نمی‌جوید، بلکه در بستر کلام و عرفان اسلامی نیز برای آن ریشهٔ معنایی می‌یابد.

او در استنادی که به کتب اطباء می‌کند از یک تمثیل برای روشن شدن مطلب استفاده‌می‌کند:

فان الارواح البشریه و ان کانت نورانیه الا انها احبست في قعر الظلمات الابدان الجسمانیه مده مدیده و الفت هذه الظلمات بقرینه طویله و المذکور في کتب الاطباء ان من بقی محبوسا مده طویله

في السجن المظلم فاذا خرج من تلک الظلمات فلو فتح عینیّه و فقه واحده عمی لان نور عینیّه ضعفت في ملک الظلمات (لاله‌لی، برگ ۸– الف).

شارح با آوردن این مثال مطلبش را با جنبهٔ عینی و ملموس تبیین‌می‌کند و نشان‌می‌دهد که حکمت، مختص به یک حوزه نیست و می‌توان از علوم تجربی نیز در راه تبیین حقایق بهره‌برد. همچنین می‌توان منابع طبی و طبیعی را نیز به‌عنوان یکی از منابع مُصَنِّفَک درنظرگرفت.

نتیجه‌گیری

در چارچوب مطالعات فلسفه و عرفان اسلامیْ قصیدهٔ عینیّهٔ ابن‌سینا به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین متون ادبی ـ فلسفی، تحلیلی تمثیلی از مسئلهٔ هبوط نفس و سیر آن از عالم ملکوت به قفس جسمانی ارائه‌می‌دهد. این اثر با بهره‌گیری از نمادهایی نظیر ورقاء (کبوتر سفید)، قفس، فراق و بارقهٔ معرفتْ بازتاب‌دهندهٔ مبانی نفس‌شناختی حکمت سینوی و سنت تمثیلی عرفانی است. تحلیل این قصیده ازمنظرِ روش‌شناختی بر پیوند میان لایه‌های زبانی ـ ادبی، فلسفی ـ کلامی و عرفانی تأکید دارد و نشان‌می‌دهد چگونه ابن‌سینا مفاهیمی انتزاعی نظیر تجرد نفس و مراتب معرفت را در قالب شعر بیان‌کرده‌است.

شرح مُصَنِّفَک شاهرودی بسطامی (م. ۸۷۵ ق) بر این قصید، به‌عنوان یک متن تفسیری چندبعدی ازجمله میراث تفسیری در سنت سینوی است که تا کنون در غبار گمنامی بوده که با این پژوهش برای اولین بار معرفی‌شده‌است. مُصَنِّفَک با سابقه‌ای غنی در علوم رسمی و باطنی رویکردی تلفیقی اتخاذکرده‌است که از تحلیل دستوری و بلاغی آغازمی‌شود و به واکاوی فلسفی و تأویل عرفانی می‌انجامد. این روش با استشهاد به منابع دینی (احادیث نبوی و آیات قرآنی)، فلسفی و عرفانی چارچوبی نظام‌مند برای فهم لایه‌های باطنی متن فراهم‌می‌آورد.

بُعد نسخه‌شناسی این پژوهش با شناسایی پنج نسخهٔ معتبر در کتابخانه‌های ترکیه (قلیچ پاشا، حالت افندی، عاطف افندی، راغب پاشا و لاله‌لی) دو مرحلهٔ تکوین متن را روشن می‌سازد: مرحلهٔ اولیه در بسطام (۸۳۷ ق) و بازبینی در آناتولی بدون تغییر محتوایی. این یافته‌ها بر گردش جغرافیایی و پایداری تفسیری این اثر در فضای فرهنگی اسلام تأکید دارند و

نشان‌دهندهٔ نقش مُصَنِّفَک در انتقال میراث خراسان به سرزمین عثمانی‌اند.

درنهایت این پژوهش بر پیوند ساختاری میان حکمت مشائی و عرفان عملی خراسان صحه‌می‌گذارد. پیشنهادمی‌شود تحقیقات آتی بر مقایسهٔ تطبیقی این شرح با شروح دیگر یا بررسی تأثیر آن بر دیگر شروح تمرکزنمایند.

منابع

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱). الإشارات والتنبیهات. قم: بوستان کتاب.

اقبال، عباس (۱۳۳۳). شرح قصیدهٔ عینیّهٔ ابن‌سینا. دانشکدهٔ ادبیات و علوم‌انسانی دانشگاه تهران (نشریات قدیمی)، ۱ (٤)، ۲۹-۱٤.

تیموری، محمد (۱٤۰۱). بررسی جنبه‌های عرفانی تفسیر مُصَنِّفَک شاهرودی بسطامی (پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد منتشرنشده). دانشگاه سمنان، سمنان، ایران (استاد راهنما: دکتر قدرت‌الله خیاطیان؛ استاد مشاور: دکتر محمد رضایی؛ رشته: عرفان اسلامی). قابل‌بازیابی از گنج، پایگاه اطلاعات علمی ایران.

خیاط‌زاده، مهدی (۱٤۰۱). بررسی برهان‌های ابن‌سینا بر استحالهٔ تناسخ ملکی. دوفصلنامهٔ حکمت سینوی، ۲٦(٦۸)، ۲٦۷-۲٤٥.

دهقان، ام‌کلثوم (۱۳۸٥). نفس از دیدگاه شیخ‌الرئیس با تأکید بر قصیدهٔ عینیّه (پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد منتشرنشده). دانشگاه تربیت معلم، تهران، ایران (استاد راهنما: رسول رسولی‌پور؛ استاد مشاور: بهجت واحدی؛ رشته: فلسفه و کلام اسلامی). قابل‌بازیابی از گنج، پایگاه اطلاعات علمی ایران.

سربخشی، محمد (۱۳۸۹). پیشینهٔ علم حضوری در سنت فلسفهٔ اسلامی. فصلنامهٔ معرفت فلسفی، ۸(۳۰)، ۹٥-۱۲٤.

سیفی، محسن؛ و لطفی مفرد نیاسری، فاطمه (۱۳۹۱). تجلی مفاهیم و اصطلاحات عرفانی در دو قصیدهٔ «عینیّه»ی ابن‌سینا و «علی طریق أرم» نسیب عریضه. فصلنامهٔ عرفان اسلامی (ادیان و عرفان)، ۹ (۳۳)، ۱٤۰-۱٥۸.

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش (۱۳۷۲). مجموعه‌مصنفات شیخ اشراق (هانری کربن، به‌تصحیح). تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

طاش‌کبری‌زاده، احمد بن مصطفی (بی‌تا). الشقائق النعمانیة في علماء الدولة العثمانیة. استانبول: درّ سعادت.

عجم، رفیق (۲۰۰۰). موسوعة مصطلحات الإمام غزالی. بیروت ـ لبنان: مکتبة لبنان ناشرون (چاپ اول).

قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۳۷٤). رسالة قشیریة. قم: انتشارات بیدار.

مُصَنِّفَک شاهرودی بسطامی (۱۳۹۸). شرح أوائل مثنوی (زهیر طیب، به‌تصحیح). تهران: انتشارات تراث اسلامی (چاپ اول).

مُصَنِّفَک شاهرودی بسطامی. تحفة الوزراء (نسخهٔ خطی). کتابخانهٔ ایاصوفیا، شمارهٔ دستیابی: ۲۸۰۰.

مُصَنِّفَک شاهرودی بسطامی. شرح قصیدة روحیة (نسخهٔ خطی). کتابخانهٔ حالت افندی، شمارهٔ دستیابی: ۷۸۰.

مُصَنِّفَک شاهرودی بسطامی. شرح قصیدة روحیة (نسخهٔ خطی). کتابخانهٔ راغب پاشا، شمارهٔ دستیابی: ١٤٦٠.

مُصَنِّفَک شاهرودی بسطامی. شرح قصیدة روحیة (نسخهٔ خطی). کتابخانهٔ عاطف افندی، شمارهٔ دستیابی: ۲۸۰۳.

مُصَنِّفَک شاهرودی بسطامی. شرح قصیدة روحیة (نسخهٔ خطی). کتابخانهٔ لاله‌لی، شمارهٔ دستیابی: ۳۷۰۷.

همایی، جلال‌الدین (۱۳٦۳). تاریخ علوم اسلامی. تهران: مؤسسهٔ نشر هما (چاپ اول).

Biannual Scientific Journal of Avicennian Philosophy
Vol. 29, No. 74/ Fall & Winter 2025

Research Article

The Use of Conceptual Metaphors in Avicenna's Psychology

Mostafa Momeni[1] Mohammad Kazem Alavi[2] Mohammad nejati[3]
Fatemeh Mobaraki[4]

Doi:
10.30497/AP.2025.248907.1755

Abstract

Unlike the traditional and classical view, which was limited to the literary and rhetorical field, conceptual metaphors have found a wide scope in the contemporary view. Today, conceptual metaphor, as a valuable tool, plays an important role in recognizing abstract facts and matters and makes it easier for the public to understand complex topics, and helps teachers and learners to build and criticize conceptual structures. From this perspective, metaphor, by relying on the construction of words and previous information, helps to understand and represent unfamiliar phenomena. Although the term "conceptual metaphor" is a new term, it has been used in the expressions of Islamic philosophers and mystics to understand and explain metaphysical concepts; in this regard, Ibn Sina's view of the self and its truth contains attractive and captivating schemas. Therefore, this research has addressed the following question using a descriptive-analytical method: What metaphors did Ibn Sina use to help understand and recognize the self? By referring to his expressions and works, metaphors such as: "The soul is power and strength" or "The soul is a container and volume" or "The soul is a bird" and also "The soul is a painting tablet" can be seen, which are introduced and analyzed in this article.

Keywords: soul, power, potential, metaphor, Avicenna, schema.

---

1. (Corresponding Author) Associate Professor, Department of Islamic studies, Sabzevari University Of Medical sciences, Sabzevar, Iran. esfad2003@yahoo.com
2. Associate Professor of Islamic Philosophy and Theology, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Research Core of Health Studies (RCHS), Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran. alavismk@hsu.ac.ir
3. Associate Professor, Department of Islamic studies, Hormozgan University Of Medical sciences, Bandar Abbas, Iran. mnejati1361@yahoo.com
4. PHD of Islamic Philosophy and Theology , Research Asistant of Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran. fatemehmo300@gmail.com

دوفصلنامهٔ علمی حکمت سینوی، مقالهٔ پژوهشی، دورهٔ ۲۹، شمارهٔ ۷۴، پاییز و زمستان ۱٤۰٤، صص ۳۱۰-۲۸۵

کاربست استعاره‌های مفهومی در نفس‌شناسی ابن‌سینا

مصطفی مؤمنی*[۱]
تاریخ دریافت: ۱٤۰٤/۰٦/۱۷؛ تاریخ پذیرش: ۱٤۰٤/۰۸/۲۵
محمدکاظم علوی[۲]
محمد نجاتی[۳]
فاطمه مبارکی[٤]

Doi: 10.30497/AP.2025.248907.1755

چکیده

استعاره‌های مفهومی برخلاف نگاه سنتی و کلاسیک که صرفاً به حوزهٔ ادبی و بلاغی محدود می‌شدند، در نگاه معاصر قلمرویی گسترده یافته‌اند. امروزه استعارهٔ مفهومی به‌عنوان ابزاری ارزشمند نقش مهمی در شناخت حقایق و امور انتزاعی ایفا و فهم مباحث پیچیده را برای عموم آسان‌تر می‌کند و به مدرس و یادگیرنده کمک‌می‌کند تا ساختار مفهومی را بسازند و نقد کنند. ازاین‌منظر استعاره با تکیه بر ساخت واژه‌ها و اطلاعات پیشین، به درک و بازنمایی پدیده‌های ناآشنا کمک شایانی می‌کند. هرچند تعبیر «استعارهٔ مفهومی» تعبیری نو است، در عبارات فلاسفه و عارفان اسلامی برای تفهیم و تبیین مفاهیم متافیزیکی به‌کاررفته‌است؛ دراین‌خصوص نگاه ابن‌سینا به مقولهٔ نفس و حقیقت آن، حاوی طرح‌واره‌های جذاب و گیرایی است؛ لذا در این تحقیق به‌روش توصیفی ـ تحلیلی به پاسخ این پرسش پرداخته‌شده‌است: ابن‌سینا در راستای کمک به درک و شناخت از نفس، از چه استعاره‌هایی استفاده‌کرده‌است؟ با مراجعه به عبارات و آثار وی استعاره‌هایی مانند: «نفس قدرت و قوه است.» ، «نفس ظرف و حجم است.» ، «نفس پرنده است.» و «نفس لوح نقاشی است.» قابل‌مشاهده است که در این مقاله معرفی و تحلیل شده‌اند.

واژگان کلیدی: نفس، قدرت، قوه، استعاره، ابن‌سینا، طرح‌واره.

---

۱. (نویسنده مسئول) دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی سبزوار، خراسان رضوی، ایران.
esfad2003@yahoo.com
۲. دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، عضو هستهٔ پژوهشی مطالعات سلامت، دانشگاه حکیم سبزواری، خراسان رضوی، ایران. alavismk@hsu.ac.ir
۳. دانشیار گروه معارف دانشگاه علوم پزشکی هرمزگان، بندرعباس، ایران. mnejati1361@yahoo.com
٤. دانش‌آموختهٔ دکتری فلسفه و کلام اسلامی و دستیار پژوهشی دانشگاه حکیم سبزواری، خراسان رضوی، ایران.
fatemehmo300@gmail.com

مقدمه

مسئلهٔ نفس از دیرباز موردتوجه فلاسفه و حکمای مختلف بوده‌است و آنان در ابعاد گوناگون نفس ازجمله وجود، ماهیت، بقاء و معاد نفسانی به ارائهٔ آراء و نظریات گوناگون پرداخته‌اند. پرداختن به مسئلهٔ نفس و ابعاد آن در فلسفهٔ اسلامی نیز جایگاه ویژه‌ای داشته‌است و در قرون متمادی دانشمندانی بوده‌اند که به مسئلهٔ نفس توجه داشته‌اند. فارابی در باب مسئلهٔ نفس عمدتاً پیرو ارسطو بود و برای اولین بار در فلسفهٔ اسلامی مرتبهٔ نفس را تعریف‌کرد و ارتباط آن را با عقل فعال بیان‌نمود؛ اما در فلسفهٔ اسلامی هیچ دانشمندی به‌اندازهٔ بوعلی به غور و تفحّص در مسئلهٔ نفس نپرداخته‌است؛ تاآنجاکه برخی از نظریات و افکار بدیع او دربارهٔ نفس مبنای فلسفهٔ جدید شده‌است.

ابن‌سینا در آثار گوناگون خود ازجمله *نفس الشفاء* و رسالهٔ *اقسام نفوس* به بررسی نفس و ابعاد آن پرداخته‌است. وی همانند دیگر حکمای مشاء نفس را مجرّد و غیرجسمانی می‌داند و برای اثبات آن به اقامه ادلّه می‌پردازد. شیخ نفس را جوهری روحانیةالحدوث و روحانیةالبقاء معرفی‌می‌کند که با آمادگی بدن به آن افاضه می‌شود و به کار سیاست و تدبیر بدن مشغول می‌گردد؛ اما جاودان است و با فساد بدن ازبین‌نمی‌رود. وی دربارهٔ نفس و ارتباط آن با قوایش به‌طور مبسوط سخن گفته‌است: وحدت نفس[۱]، احوال نفس بعد از مفارقت از بدن، تجرّد نفس، عدم تعقّل نفس با ابزار جسمانی، حدوث نفس، بقاء نفس، بساطت نفس ازجمله مهم‌ترین اموری‌اند که موردبحث و تأکید شیخ قرارگرفته‌اند.

ابن‌سینا در مباحث خود در باب نفس و ابعاد مختلفش از استعاره‌های گوناگونی بهره‌گرفته‌است تا به‌کمک ابزار استعاری تبیین مفهوم پیچیدهٔ نفس و عملکردش را برای مخاطبان خود آشکار و صریح گرداند.

ما در این بخش به بررسی برخی از استعاره‌های مفهومی نفس در آثار شیخ خواهیم‌پرداخت تا چگونگی بهره‌گیری وی از استعاره‌ها در تسهیل مفهوم انتزاعی نفس را نشان‌دهیم.

---

۱ . نفسْ حقیقتی واحد است و کثرتی در آن راه ندارد. هر انسان فقط یک نفس دارد که تمام قوای ادراکی و تحریکی را دربَرمی‌گیرد، نه اینکه برای هر قوه نفسی جداگانه وجود داشته‌باشد.

پیشینهٔ تحقیق

با طرح و بیان استعاره‌های مفهومی توسط لیکاف[1]، امروزه تحلیل نقش این استعاره‌ها به‌طور خاص در متون فلسفی و به طور عام در متون الهیاتی رواج یافته‌است. در حوزهٔ علوم فلسفی و به‌خصوص فلسفهٔ اسلامی پژوهش‌هایی دراین‌باره انجام‌شده‌است؛ برای نمونه مؤمنی و سایر همکاران (۱۳۹۹) در پژوهشی با عنوان «استعارهٔ مفهومی و مسئلهٔ زیادت وجود بر ماهیت در فلسفهٔ اسلامی» برای تبیین اختلاف دیدگاه‌ها در فلسفهٔ اسلامی از فارابی تا ملاصدرا در مسئلهٔ رابطهٔ وجود و ماهیت، از کارکرد استعارهٔ مفهومی استفاده‌کرده‌اند؛ وحید خادم‌زاده و فاطمه کنعانی (۱٤۰۱) در مقاله‌ای با عنوان «استعارهٔ مفهومی «دانستن به‌مثابه دیدن» در نظام فلسفی ملاصدرا» به تحلیل و تبیین نقش این استعاره در تبیین معرفت حضوری در فلسفهٔ ملاصدرا پرداخته‌اند. پناهی (۱۳۹٦) نیز در مقالهٔ «استعارهٔ مفهومی؛ الگوی ادراکی تجربهٔ عرفانی در عقل سرخ سهروردی» باور دارد که نظام استعاره‌پردازی شیخ اشراق مبتنی‌بر دو کلان‌استعارهٔ «تن قفس است.» و «روح پرنده است.» بنیان‌نهاده‌شده‌است. در مقالهٔ حاضر نیز نویسندگان به نقش استعاره‌هایی مفهومی پرداخته‌اند که ابن‌سینا در تبیین مباحث نفس به‌کاربرده‌است و مطلوب این پژوهش تاکنون تحقیق‌نشده‌است.

۱. کاربست استعاره‌های مفهومی در نفس‌شناسی سینوی

استعاره در نگاه کلاسیک یکی از آرایه‌های مهمّ ادبی محسوب می‌شود. استعاره را همانند آرایهٔ تشبیه دانسته‌اند؛ با این تفاوت که در استعاره مشبّه (آن چیزی که می‌خواهیم به چیز دیگر تشبیه‌اش کنیم) یا مشبّه‌به (همان چیزی است که مشبّه را به آن شبیه‌می‌کنیم) حذف شده‌است؛ برای مثال در «دو رود بر گونه‌هایش جاری شد.» ، «رود» استعاره از اشک است. در بین متفکران سنتی و مدرن استعاره بیشتر کاربردی ادبی و زیبایی‌شناختی داشت. همچون تزئین سالادْ استعاره کاربردی زبانی و ادبی درجهتِ ارتقاء سبک و سیاق کلام داشت و استفاده از آن در زبان عادی و غیرادبی قبیح شمرده‌می‌شد. استعاره را مانع تصریح و تشریح کلام می‌دانستند و جز شگفتی

---

1. Lakoff

ادبی از آن انتظاری نداشتند. دو فیلسوف آمریکایی، جرج لیکاف و مارک جانسون[1]، با نقد و نفی نگاه سنتی و محدود به استعاره، استعاره را دارای نقشی عمیق و گسترده در زندگی روزمرهٔ انسان دانستند. استعاره شالودهٔ ذهن انسان را تشکیل‌می‌دهد. در انسان فرایند تفکر به‌صورت گسترده مبتنی‌بر استعاره است؛ حتی به‌کاربردن استعاره امری آگاهانه و تعمدی نیست؛ بلکه در فرایند تفکر ذاتاً و عمدتاً انسان‌ها ناآگاهانه از استعاره بهره‌می‌برند. جایگاه استعاره برخلاف نگاه سنتی در واژگان نیست، بلکه در مفاهیم ذهنی است (Lakoff, & Johnson, 1980, p.127).

انسان براساس تجاربش حوزه‌ای از تفکرش را که انتزاعی‌تر و پیچیده‌تر است، براساس حوزه‌ای که عینی‌تر و ملموس‌تر است، می‌فهمد و می‌شناسد؛ براین‌اساس حوزهٔ معنا و مفهوم در استعاره نقش علّی نسبت‌به حوزهٔ لفظ دارد (Lakoff, 1993, p.203-205).

۱-۱. استعارهٔ «نفس قدرت است.»

استعاره معمولاً در علوم شناختی، مخصوصاً زبان‌شناسی و معناشناسی، برای فهم معانی‌ای استفاده‌می‌شود که حالت انتزاعی داشته و مفهوم‌سازی برای آن‌ها دشوار باشد. در این‌گونه موارد دانشمندان علوم شناختی از استعاره‌های مفهومی استفاده‌می‌کنند. استعارهٔ مفهومی بین حوزهٔ عینی و انتزاعی ارتباط برقرارمی‌کند.

دانشمندان این حوزه برای انتقال معانی‌ای که با قدرت در ارتباط است، از استعاره‌های قدرت استفاده‌می‌کنند. طرح‌وارهٔ قدرت توسط مارک جانسون، فیلسوف مشهور آمریکایی، مطرح‌شده‌است. جانسون فهرستی از مهم‌ترین طرح‌واره‌ها را به‌دست‌می‌دهد که از مجموع ۲۷ طرح‌واره، هفت مورد آن از نوع طرح‌واره‌های قدرتی است که عبارت‌اند از:

۱) اجبار[2] ۲) مانع و انسداد[3] ۳) نیروی متقابل[4] ٤) انحراف از جهت[5] ۵) رفع مانع (مهار)[6]

---

1. Mark Johnson
2. compulsion
3. blockage
4. counter force
5. diversion
6. removal of restraint

٦) توانایی[1] ۷) کشش و جذب[2]. اساس همهٔ این طرح‌واره‌ها اعمال نیرو است (Johanson, 1987, p.126).

در ادامه به بررسی نگاه ابن‌سینا به نفس ازمنظرِ طرح‌وارهٔ قدرت بودن نفس پرداخته‌می‌شود. یکی از نام‌هایی که ابن‌سینا (۱٤۰٤ب) بر نفس اطلاق‌می‌کند، «قوه» است. وی معتقد است می‌توان نفس را ازجهتِ صدور افعال از وی «قوه» نامید؛ چنانکه به‌معنای دیگر، یعنی ازجهتِ پذیرش صور محسوس و معقول، نیز می‌توان آن را «قوه» نامید[3] (ج۲، النفس، ص. ٦).

ابن‌سینا در این عبارت بیان‌می‌کند که نفس نه‌تنها قوه‌ای فعال است، بلکه از آن افعالی صادر می‌شود و همچنین توانایی جذب و درک مفاهیم و تصورات را دارد. این دو ویژگی در کنار هم باعث می‌شود که نفس به‌عنوان موجودی توانمند و قدرتمند در درک و عمل شناخته‌شود که می‌تواند هر دو نوع اثرگذاری (عملی و فکری) را در جهان تجربه‌کند. با توجه به این عبارت می‌توان استعارهٔ «نفسْ قوه است.» را برای نفس به‌کاربست؛ اما معانی‌ای که ابن‌سینا برای «قوه» درنظرمی‌گیرد بدین شرح است:

قوه برای امری وضع‌شده‌است که در حیوان وجود دارد و مبدأ صدور افعال شاقّی است که به‌ندرت از او صادر می‌شود. درمقابل «قوه» از لفظ «ضعف» استفاده‌می‌شود. حیوان وقتی بخواهد، از او فعلی صادر می‌شود و وقتی نخواهد، فعلی از او صادر نمی‌شود. «قوه» به‌معنای شدت و ضعف قدرت است؛ یعنی حیوان به‌گونه‌ای است که اگر بخواهد، می‌تواند عملی را انجام‌دهد و اگر نخواهد، فعلی از او صادرنمی‌شود. مقابل «قوه» «ناتوانی» است[4] (ابن‌سینا، ۱٤۰٤ج، ص. ۱۷۰)؛ بنابراین ازنظرِ ابن‌سینا قوه همان قدرت بر انجام‌دادن کاری یا ترک آن

---

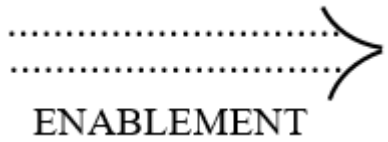
1. enablement
2. attraction

۳. إن النفس يصح أن يقال لها بالقياس إلى ما يصدر عنها من الأفعال قوة، و كذلك يجوز أن يقال لها بالقياس إلى ما تقبله من الصور المحسوسة و المعقولة على معنى آخر قوه.

٤. إن لفظة القوة و ما يرادفها قد وضعت أول شيء للمعني الموجود في الحيوان، الذي يمكنه بها أن تصدر عنه أفعال شاقة من باب الحركات ليست بأكثرية الوجود عن الناس في كميتها و كيفيتها، و يسمى ضدها الضعف، و كأنها زيادة و شدة من المعنى الذي هو القدرة، و هو أن يكون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل إذا شاء، و لا يصدر عنه إذا لم يشأ، التى ضدها العجز.

است. ازآنجاکه «نفس قوه است.» و «قوه قدرت است.» ، به استعارهٔ ترکیبی «نفس قدرت است.» خواهیم‌رسید.

مطابق طرح‌وارهٔ توانایی جانسون، انسان در انجام‌دادن کارهای خود یا احساس توانایی می‌کند یا احساس ناتوانی. تجربهٔ حاصل از این توانایی یا عدم آن، انگاره‌ای را در ذهن انسان می‌آفریند که می‌تواند از آن در درک امور انتزاعی بهره‌مند شود (Johanson, 1987, p.47).



شکل ٤-١. طرح‌وارهٔ توانایی (Johanson, 1987, p.47)

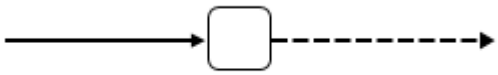
ازنظرِ ابن‌سینا اگر نفس استکمال یابد و قوی شود، کارهایش را به‌کلی به‌تنهایی انجام‌می‌دهد و این در حالی است که قوای حسی و خیالی و دیگر قوای بدنیْ نفس را از کار خاصّ خود منصرف‌می‌کنند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۳۷٤).

ابن‌سینا اشاره‌می‌کند وقتی نفس به کمال خود برسد و قوی شود، دیگر نیازی به قوای خیالی و حسی وابسته نیست و این قوا نمی‌توانند آن را محدود کنند؛ یعنی رسیدن به مرحله‌ای از رشد که نفس مستقل می‌شود و توانایی انجام‌دادن اعمال خود را بدون وابستگی به جسم دارد. در این مرحله قوای حسی و خیالی که قبلاً به نفس کمک‌می‌کردند، دیگر قادر به اعمال اثر بر آن نیستند. در این حالتْ نفس به **طرح‌وارهٔ توانایی** رسیده‌است؛ زیرا **به‌اختیار خود و بدون مانع قادر به انجام‌دادن افعال خاصی است.**

طرح‌وارهٔ اجبار به حالتی گفته می‌شود که در آن **نیرویی خارجیْ فرد یا شیء را مجبور به حرکت یا رفتار خاصی کند، بدون اینکه کنترل کاملی بر آن داشته‌باشد** (Johanson, 1987, p.51).

نفس در حالت ناتمام تحت‌تأثیر قوای بدنی و حسی قرار دارد که مانند نیرویی خارجی آن را محدود یا منحرف می‌کنند. در این وضعیت (عدم‌کمالْ) نفس در چارچوب **طرح‌وارهٔ اجبار**

قرار دارد؛ زیرا قوای جسمانیْ آن را به مسیر خاصی سوق‌می‌دهند و مانع از استقلال آن می‌شوند.



شکل٤-۲. طرح‌وارهٔ اجبار (Johanson, 1987, p.51)

ابن‌سینا (۱۳٦۳) در *مبدأ و معاد* به بیان رابطهٔ نفس و بدن می‌پردازد و تصریح‌می‌کند:

ـ علاقه‌ای که میان نفس و بدن است، موجب می‌شود که میان آن‌ها فعل و انفعالی باشد. بدن به قوت خود به اموری اقتضا دارد و نفس به قوت عقلی، امور دیگر را اقتضامی‌کند که با بسیاری از امور بدنی متضادّ است؛ پس یک بار نفس بر تن می‌تازد و آن را مقهور خود می‌سازد و بار دیگر خودش تسلیم بدن می‌گردد و بدن به کار خود می‌پردازد. هرگاه تسلیم نفس برای بدن تکرارشود، در نفس هیئتی اذعانی نسبت‌به تن حاصل آید، به‌طوری که چنانکه از قبل می‌توانست از تن جلوگیری کند و مانع او از حرکت شود، نمی‌تواند به‌آسانی این ممانعت را انجام‌دهد. پس اگر عکس آن تکرار یابد، هیئتی غالب و مستولی در نفس پدیدآید که به‌واسطهٔ آن جلوگیری نفس از امیال بدن آسان گردد[۱] (ص. ۱۱۰-۱۰۹).

این جمله نشان‌دهندهٔ رابطهٔ پیچیده و پویا میان نفس و بدن است که در آن هریک می‌تواند دیگری را تحت‌تأثیر قراردهد. مطابق این عبارت ابن‌سینا ما در اینجا با دو نیرو مواجهیم: یکی نیروی بدن و قدرت بدنی و دیگری نیرو و قدرت نفس که هرکدامشان اموری را سبب می‌شود. به‌بیان شیخ این دو نیرو در بسیاری موارد با هم متضادّ و مخالف‌اند؛ ازاین‌رو دو نیرویَند که مقابل یکدیگر قرارگرفته‌اند و ما در اینجا با طرح‌وارهٔ قدرتیِ «نیروی متقابلِ» جانسون سروکار داریم. تمرکز این طرح‌واره روی برخورد دو نیروی رودررو است. دو قدرت نفس و بدن بر

---

۱. فانّ العلاقة التی بین النفس و البدن توجب بینهما فعلاً و انفعالاً، و البدن بالقوّة البدنیّة یقتضی اموراً، و النفس بالقوّة العقلیّة تقضي اموراً مضادّة لکثیر منها. فتارة تحمل النفس علی البدن فتقهره، و تارة تسلّم للبدن فیمضي البدن في فعله، فاذا تکرّر تسلیمه له أحدث ذلك في النفس هیئة إذعانیّة للبدن حتّی أنّه یعسر علیه بعد ذلك ما کان لا یعسر قبل من ممانعته و کفّه عن حرکته، و إذا تکرّر منعه له حدث في النفس هیئة غالبة یسهل بذلك علیه من معاوقة البدن فیما یمیل الیه ما کان لا یسهل قبل.

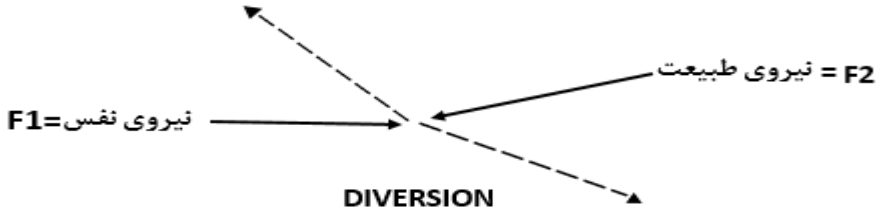
یکدیگر نیرو واردمی‌کنند که گاهی نفس بر تن غالب می‌شود و گاهی بدن بر نفس. نتیجهٔ این تقابل‌ها و کشمکش‌ها و برآیند این دو نیرو این است که افعال بر حدّ وسط میان دو طرف جریان می‌یابد.



شکل٤-٣. طرح‌وارهٔ نیروی متقابل (Johanson,1987, p.47)

یکی دیگر از طرح‌واره‌های قدرتی جانسون طرح‌وارهٔ انحراف از جهت است. این طرح‌واره نیز مانند طرح‌وارهٔ نیروی متقابل از برخورد دو چیز با یکدیگر شکل‌می‌گیرد و تنها تفاوت آن با نیروی متقابل، نقش یکی از دو نیرو در انحراف و تغییری است که در دیگری ایجادمی‌کند؛ برای مثال باد (F2) می‌تواند تعادل قایق ماهیگیری (F1) را برهم‌زند و آن را از مسیرش منحرف کند (Johanson, 1987, p.46).

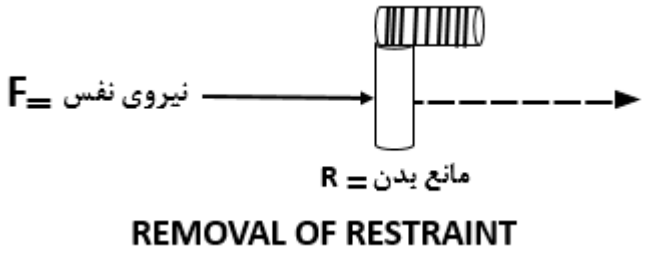
یکی از ویژگی‌هایی که ابن‌سینا (۱۳٦۳) به نفوس قدرتمند ازجمله نفوس پیامبران اختصاص می‌دهد، این است که این نفوس می‌توانند به‌اندازه‌ای از قدرت برسند که در طبیعت تصرف‌کنند و آن را تغییردهند و یا به‌عبارت‌دیگر طبیعت را از روال عادی‌اش خارج‌سازند و باعث تغییر آن شوند؛ مثلاً باعث به‌وجودآمدن مانند سیل و زلزله شوند (ص. ۱۲۱)؛ بنابراین نیروی «F1» که نیروی نفس پیامبر است، می‌تواند بر نیروی «F2» که نیروی طبیعت است، غلبه‌کند و آن را از مسیر طبیعی‌اش خارج‌نماید.



شکل ٤-٤. طرح‌وارهٔ انحراف از جهت (Johanson, 1987, p.46)

شیخ در عبارتی دیگر نیز بر این تأثیر تأکیدمی‌کند و می‌گوید: «پس دور نباشد که نفس چنان نیرومند باشد که تأثیرش بر بدن خود محدود نباشد، بلکه از آن بگذرد و در چیزهای دیگر اثرکند.»[1] (ابن‌سینا، ۱۳٦۳، ص. ۱۲۱).

در این عبارت علاوه‌بر طرح‌وارهٔ قدرتی انحراف از جهت که تأثیر نفس قدرتمند بر چیزهای دیگر است، با طرح‌وارهٔ قدرتی رفع مانع نیز سروکار داریم. این طرح مربوطبه باز کردن مسیر پیش‌رو است. (Johanson, 1987, pp.46-47) اصل و ریشهٔ واژهٔ «تجاوَزَ» ، «جَوَزَ» است و به‌معنای عبور از چیزی بدون مانع است (قرشی بنایی، ۱۳۰۷، ج۲، ص. ۸۹). در عبارت مذکور این واژه نمایانگر این است که نفس قویْ مانع بدن را کنار زده و از آن عبورکرده‌است و دامنهٔ تأثیرش را گسترانده‌است.



شکل ٤-۵. طرح‌وارهٔ رفع مانع (Johanson, 1987, p.47)

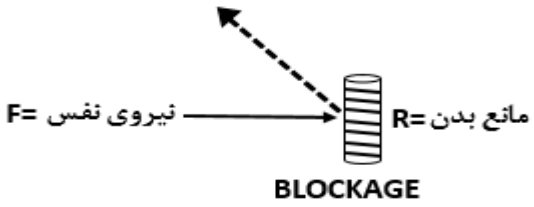
ابن‌سینا (۱۳۸۲) در رسالة اضحوية نفس را «جوهر ملکی» می‌خواند، به‌شرط اینکه نفس کمال خود را حاصل کرده‌باشد که دراین‌صورت آن را «صورت عقلی مفارق» می‌داند؛ اما می‌گوید که این لذت و کمالْ مادامی که نفس در بدن است و با آن پیوند دارد، برایش حاصل نمی‌شود؛ چرا که قوای بدن بر نفس ناطق استیلا دارند؛ به‌طوری که نفس در بدن ذات خود را نیز فراموش‌می‌کند[2] (ص. ۱٤۹).

---

۱. فلا يبعد أن يكون نفس قويّة تجاوز بتأثيرها هذا بدنها.

۲. النفس الإنسانية لا محالة من الجوهر الملكي ـ إن كانت مستكملة ـ لأنها صورة عقلية مفارقة، و هذا بعينه صورة الملائكة، إلا أنا لا نحس بهذه اللذة و نحن في أبداننا لأن القوى البدنية مستولية على النفس النطقية، حتى أن النفس ناسية في البدن لذاتها.

این سخن ابن‌سینا حالتی را دربارهٔ نفس بیان‌می‌کند که در آن، نفس نمی‌تواند بر استیلای بدن بر خود غلبه‌کند و مانع بدن را از مسیر خود کنار بزند و به‌اصطلاح عامیانه‌تر، نفس در پشت مانع بدن گیرافتاده‌است. به‌گفتهٔ جانسون (1987) گاهی ما انسان‌ها در تعامل با اشیاء و اشخاص با موانعی برخوردمی‌کنیم که ما را متوقف می‌کنند و یا دربَرابر ما مقاومت‌می‌کنند (Johanson, 1987, pp.46-47). می‌توان این عبارت ابن‌سینا را با کمک طرح‌وارهٔ مانع و سدّ جانسون توجیه‌نمود.



شکل ٤-٦. طرح‌وارهٔ رفع مانع (Johanson, 1987, p.47)

در اینجا نیز در تعامل نفس و بدن، بدن مانعی است که مسیر نفس را برای دستیابی به لذت غایی خود مسدود کرده‌است.

طرح‌وارهٔ قدرتی دیگر که توسط جانسون (1987) مطرح‌شده‌است، دربارهٔ کشش و جذب است. وی در توضیح آن به نیروی کششی آهنربا و زمین اشاره‌می‌کند که اجسامی را به‌سوی خود می‌کشند (pp.47-48).

ابن‌سینا (١٣٦٣) معتقد است:

کسی که دارای خیال قدرتمند و نفس قدرتمند است، محسوسات نمی‌توانند او را به خود مشغول سازند و او را تماماً در خود فروببرند؛ بلکه او فرصتی برای اتصال به آن عالم پیدامی‌کند و در حالت بیداری نیز قادر به کشف آن است. خیال او او را همراهی‌می‌کند و به‌همین‌دلیل حقیقت را می‌بیند و آن را حفظ‌می‌کند[1] (ص. ١١٩).

---

١. فمن کان خیاله قویّا جدّا و نفسه قویّة جدّا لم تشغله المحسوسات بالکلّیّة و لم تستغرقه، و فضل منه ما ینتهز الفرصة من الاتصال بذلک العالم و أمکنه ذلک فی الیقظة و اجتذب الخیال معه فرأی الحقّ و حفظ.

این جمله به دو ویژگی مهمّ انسان، یعنی خیال قوی و نفس قوی، اشاره دارد. قدرت تخیل در اینجا به‌معنای توانایی ذهنی برای خلق تصورات و تجسم‌ها است. فردی که از خیال قوی برخوردار باشد، قادر است به‌راحتی از محدودیت‌های دنیای مادی عبورکند و وارد دنیای معنوی و مفهومی شود. این فرد می‌تواند بدون اثرپذیرفتن از محیط مادیْ حقیقت را مشاهده و آن را درک‌نماید. نفس قوی نیز به‌معنای توانایی نفس در کنترل و ادارهٔ بدن و حواسّ است. این کنترل به فرد امکان‌می‌دهد از تأثیرات حواس بر خود جلوگیری‌کند و بیشتر بر دنیای عقلانی و معنوی متمرکز شود. چنین فردی می‌تواند در حالت بیداری به درک‌های عمیق و پنهان دست‌یابد. عبارت «و اجتذب الخیال معه» به‌معنای کشیده‌شدن یا همراهی خیال با نفس است. واژهٔ «اجتذب» به‌معنای کشش و جذب است و بیانگر نیرویی است که ازسویِ نفس به خیال اعمال‌می‌شود که سبب جذب خیال به‌سمت نفس می‌گردد. نفس همانند آهنربایی قوهٔ خیال را جذب‌می‌کند تا فرد بتواند به درک‌هایی فراتر از دنیای مادی و محسوسات برسد و به حقیقت‌های پنهان دست‌یابد.

شیخ همچنین در اشارات بیان می‌دارد: «بین قوای نفسانی کشش و تنازع وجود دارد؛ مثلاً حسّ ظاهری، حسّ باطنی را به خود جذب‌می‌کند و آن را از عمل خود بازمی‌دارد[1] (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۱۵۱).



شکل ٤- ۷. طرح‌وارهٔ کشش (Johanson, 1987, p.47)

۱-۲. استعارهٔ «نفس ظرف است.»

در دیدگاه لیکاف و جانسون (۱۳۹٦) طرح‌واره‌های تصویریْ عناصری اولیه‌اند که تصویرهای

---

۱. القوی النفسانیة متجاذبة متنازعة... فإذا انجذب الحس الباطن إلی الحس الظاهر.

ذهنی را ساختار می‌بخشند و استنباط‌هایی که از آن‌ها می‌شود، توسط استعاره حفظ می‌شود. (ص. ۲۹۵)

یکی از طرح‌واره‌های تصویری موردبحث لیکاف و جانسون طرح‌وارهٔ ظرف[1] است. مبنای این طرح‌واره تجربهٔ فیزیکی انسان از بدنش است. این دو نظریه‌پرداز معتقدند ما موجوداتی هستیم که به‌وسیلهٔ رویهٔ بیرونی پوست خود محدود، و از بقیهٔ جهان جدا می‌شویم و بقیهٔ جهان را خارج از خود احساس‌می‌کنیم. این تجربه هرکدام از ما را همانند ظرفی با یک سطح مرزی و یک سمت‌گیری داخل و خارج مفهوم‌سازی‌می‌کند (Johnson, & Lakoff, 1980, p.29).

الگوهای استنباطی این تجربهٔ فیزیکی قابلیت انتقال به حوزه‌های انتزاعی را دارند؛ به‌طوری که ظرف‌های حوزهٔ مبدأ (ظرف‌های فیزیکی) بر ظرف‌های حوزهٔ هدف (ظرف‌های انتزاعی) به‌گونه‌ای نگاشته‌می‌شوند که داخل بر داخل، و خارج بر خارج منطبق می‌شود (Johnson, & Lakoff, 1980, p.29)

واژگان «قابل» ، «محل» و حرف اضافهٔ «فی» واژگانی‌اند که ابن‌سینا از آن‌ها برای مفهوم‌سازی نفس در قالب ظرف بهره‌برده‌است. لیکاف و جانسون (1999) حرف اضافهٔ «در» (في/ in) را اساس طرح‌وارهٔ ظرف معرفی‌می‌کنند که ساختاری دارای مرز است و جسم واقع در داخلش را مجسم می‌کند (p.38).

ابن‌سینا در عبارات گوناگون حرف اضافهٔ «فی» را به‌عنوان اساس تجسم نفس در قالب ظرف مطرح‌کرده‌است:

ـ «**العلم هو حصول صور المعلومات في النفس**»: علم یعنی حصول صور معلومات در نفس (ابن‌سینا، ١٤٠٤الف، ص. ٨٢).

ـ «**کان المعلوم نفس ما في النفس فقط**»: معلوم تنها همان چیزی است که در نفس وجود دارد (ابن‌سینا، ١٤٠٤ج، ص. ٣٣).

این دو عبارت جایگاه علم و معلوم آن را، در نفس می‌داند و در واقع علم و معلوم آن را

---

1. container schems

مظروف برای ظرف نفس معرفی‌می‌کند. گاهی نیز شیخ به‌جای به‌کاربردن حرف اضافهٔ «فی» با استفاده از تعابیری مانند «محل» و «قابل ویژگی» ظرف بودن نفس را محرز می‌کند:

ـ «ان **محل** المعقولات اعني النفس الناطقة»: محل معقولاتْ نفس ناطقه است (ابن‌سینا، ۱٤۰٤الف، ص. ۳٦٤).

ـ «النفس جوهر **قابل** للصورة المعقولة»: نفس جوهری است که قابل صور معقول است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۱۳۰).

«**محل المعقولات**»ـ همان‌طور که در عبارت ابن‌سینا بیان‌شده‌استـ مکانی است که عقل انسان در آن، مفاهیم انتزاعی را شکل‌می‌دهد و پردازش‌می‌کند. عبارت «**قابل للصورة**» به این معنا است که این جوهر می‌تواند صور و مفاهیم انتزاعی و عقلانی را بپذیرد و آن‌ها را در ذهن شکل‌دهد. مراد از محلّ و جوهر در این دو عبارتْ نفس ناطقه است.

ابن‌سینا (۱۳٦۳) معتقد است برای اینکه بتوان نفس را در قالب ظرف مفهوم‌سازی‌کرد، باید از نوعی آمادگی برخوردار باشد. وی این آمادگی را در پذیرش و درک معانی کلی و انتزاعی یا همان صور معقول می‌داند که دیگر مربوط‌به بدن یا مزاج فرد نیست. وی دراین‌باره می‌گوید: «برای نفس، نه بدن و مزاج، تهیّؤ و آمادگی است که این تهیّؤ و آمادگی برحسب معانی معقول است.»[۱] (صص. ۹۷-۹٦).

بنابراین نفس هنگامی ظرف است که مانند ظرفـ که گنجایش و ظرفیت پذیرش مظروف را داردـ آمادگی و ظرفیت پذیرش آنچه محتوای نفس را تشکیل‌می‌دهد (صور معقول)، داشته‌باشد. در عبارت مذکورْ ابن‌سینا از واژهٔ «تهیّؤ» برای نشان‌دادن این آمادگی بهره‌برده‌است. این تهیّؤ و آمادگی قوّه‌ای است برای نفس که «عقل هیولانی» و «عقل بالقوه» خوانده‌می‌شود. در واقع بالقوه بودن نفس (استعداد نفس) در امر پذیرش صور معقول را می‌توان همان ظرفیت و گنجایش ظرف دانست؛ بنابراین برحسب این استعاره، نفسْ ظرف و صورت معقولْ مظروف

---

۱. و أمّا القوّة النظريّة فلها مراتب، فأوّل مراتبها أن يكون تهيّؤا للنفس لا للبدن، و لا لمزاج البدن، و ذلك التهيّؤ بحسب المعانى المعقولة الكليّة.

است و بالقوه بودن نفس (استعداد نفس) نسبت‌به پذیرش صور معقول، گنجایش و ظرفیت ظرف در پذیرش مظروف خود است.

مطابق گفتهٔ لیکاف و جانسون یکی از ویژگی‌هایی که می‌توان به ظرف اطلاق نمود، سمت‌گیری داخل و خارج است که برطبق این سمت‌گیریْ مواد می‌توانند به ظرف وارد و یا از آن خارج شوند.

افعال «یُورَد» و «یُدخَل» به‌معنای واردشدن به مکانی فیزیکی‌اند. ابن‌سینا (۱۳۷۹) با استفاده از معانی استعاری این دو مفهوم، از آن‌ها برای تصویرسازی ورود جزئیات به قوای باطنی و ظاهری نفس بهره‌می‌برد: «**ان الحس یورد علیها الجزئیات.**» (ص. ۳۷۱).

این عبارت به این مفهوم اشاره دارد که حسّ انسان ـ که یکی از قوای اصلی نفس است ـ جزئیات و ویژگی‌های خاص را از دنیای خارجی دریافت‌می‌کند. در فلسفهٔ ابن‌سینا (۱۳۷۵) حس به‌عنوان ابزاری برای دریافت و پردازش داده‌های جزئی از دنیای محسوس عمل‌می‌کند. سپس این جزئیات توسط عقل یا قوهٔ تعقلی درک و تجزیه و تحلیل می‌شوند. این فرآیند به فرد امکان می‌دهد تا از درک جزئیات و امور ملموس به شناخت‌های مفهومی و کلی برسد:

إنه لو کان کل موجود بحیث **یدخل** في الوهم و الحس لکان الحس و الوهم **یدخلان** في الحس و الوهم، و لکان العقل الذي هو الحکم الحق **یدخل** في الوهم: اگر هر موجود به‌گونه‌ای بود که وارد وهم و حس شود، آنگاه حسّ و وهم در همدیگر وارد می‌شدند، و عقل که داور حقیقت است وارد وهم می‌شد (ص. ۹۶).

این جمله به ضرورت وجود مرز بین حسّ و وهم و عقل اشاره دارد و بر اهمیت عقل در تشخیص حقیقت تأکیدمی‌کند. ابن‌سینا تأکید دارد که حواسّ و وهم ـ که محلّ ورود تصورات و برداشت‌های ذهنی ما از دنیای خارج‌اند ـ باید از عقل که داور و معیار حقیقت است، جدا باشند. اگر همهٔ موجودات قادر بودند به دنیای وهم و حس واردشوند، این دو بعد ذهنی از هم تفکیک نمی‌شدند و نمی‌توانستند به‌صورت مستقل عمل‌کنند و عقل نیز که باید در داوری بین حقیقت و توهمات نقش کلیدی را ایفانماید، به‌جای اینکه به‌عنوان منبع حقیقت عمل کند، به

وهم می‌پیوست؛ اما هنگامی که محتوای نفس ـ که به‌طور کلی ازنظرِ ابن‌سینا علم (صور جزئی و کلی) است ـ در خارج از مرز ظرف نفس قرار دارد، ابن‌سینا دو واژهٔ «عدم» و «خُلُو» را برای تصویرسازی خالی بودن نفس از محتوایش به‌کارمی‌گیرد. وی نام خالی بودن نفس (ظرف) از علم را «جهل» می‌گذارد.[۱]

دانستیم که جهلْ ضعف نیست؛ بلکه قسمی از جهل بسیط است و یعنی عدم علم در نفس؛ ولی این قسم از جهل با قیاس کسب نمی‌شود؛ زیرا صرفاً سلب علم و خالی بودن نفس از آن است و چیزی وجود ندارد که کسب‌شده‌باشد (ابن‌سینا، ۱٤۰۵، ج۳ (البرهان)، ص. ۲۱٤).

براین‌اساس می‌توان در استعارهٔ ظرفْ گزاره‌های ذیل را در نظر داشت:

- نفسْ ظرف است.
- مظروفْ معلومات جزئی و کلی است.
- ورود معلومات به نفسْ پر شدن ظرف از مظروف خود است.
- جهل همان عدم ورود معلومات به نفس و خالی بودن ظرف از محتوای خود است.

ابن‌سینا (۱۳۷۹) دربارهٔ صورت‌هایی که در خواب می‌بینیم و همچنین صورت‌هایی که در بیداری از راه حواس دریافت می‌کنیم، معتقد است این صورت‌ها در واقع نقوشی‌اند که در نفس مُرتسم شده‌اند؛ با این تفاوت که یکی از درون و دیگری از بیرون در نفس نقش‌بسته‌است. مقصود از اینکه برخی از صورت‌ها از درون در نفس نقش بسته‌اند، این است که در حالت خوابْ حواسّ ظاهری فعال نیستند و لذا، صور از قوهٔ باطنی خیال نشأت‌می‌گیرند؛ و همین‌گونه مقصود از بیرونْ حالت بیداری است که در آن، صور از طریقِ حواسّ ظاهری و از عالم خارج برای نفس حاصل می‌شوند؛ با این‌حال وقتی این صور در نفس ما نقش می‌بندند، عمل دیدن تحقق می‌پذیرد[۲] (ص. ٦۹۷).

---

۱. و قد علمت أن الجهل ليس صنفا واحدا: بل من الجهل ما هو بسيط و هو عدم العلم في النفس فقط: و هو ألا يكون للنفس رأي في الأمر ـ حق و لا صواب ـ و هذا لا يكتسب بقياس، فإنه سلب العلم فقط و خلو النفس عنه.

۲. و ليست الصورة التى ترى في المنام، بل و لا التى تحس في اليقظة، كما علمت، إلا المرتسمة في النفس. إلا أن أحدهما يبتدئ من باطن و ينحدر إليه، و الثاني يبتدئ من خارج و يرتفع إليه، فإذا ارتسم في النفس تم هناك الإدراك المشاهد: و نه تصویری که در

در این عبارت ابن‌سینا برای بیان کیفیت حصول علم برای نفس در خواب و بیداری از سه استعارهٔ «نفس ظرف است.» ، «ادراک منقّش به نقش‌ها شدن نفس است.» و «ادراک دیدن است.» بهره‌گرفته‌است. حرف اضافهٔ «فی» نمودی از ظرف بودن نفس است و دو واژهٔ «باطن» و «خارج» نمایانگر صوری‌اند که از داخل یا خارج در درون ظرف نفس قرارگرفته‌اند. نحوهٔ قرارگیری این صور که به‌صورت ترسیم آن‌ها در ظرف نفس است، توسط استعارهٔ «ادراکْ نقاشی‌شدن است.» به‌تصویرکشیده‌می‌شود و نفس را به‌صورت ظرفی به‌تصویرمی‌کشد که به نقش و نگارهایی منقّش شده‌است و درنهایت، علمی که نفس نسبت‌به صور به‌دست‌می‌آورد، به‌وسیلهٔ استعارهٔ «دانستنْ دیدن است.» توجیه می‌گردد که در آن نفس با مشاهدهٔ این صور به آگاهی از آن‌ها دست‌می‌یابد.

یکی از تجارب متعارف ما در برخورد با ظرف‌های فیزیکی این است که ما معمولاً هر ظرفی را با مظروف آن نام‌گذاری‌می‌کنیم؛ مثلاً اگر محتوای یک ظرف آب باشد، ما به آن «ظرف آب» می‌گوییم؛ مانند لیوان آب. ابن‌سینا (۱۳۷۵) برای نام‌گذاری ظرف نفس از تعابیری بهره‌می‌برد که اساس آن‌ها مظروف و محتوای نفس است. وی نفس را تا زمانی که پذیرای صور جزئی است، «نفس ناطقه» می‌نامد؛ اما هنگامی که صور عقلی از عقل فعال به او افاضه می‌شود و محتوای نفس از سنخ معقولات می‌گردد، از نفس با عنوان «عقل» یادمی‌کند: «جوهری که قابل صور معقول است، جایز است جوهر عقلی باشد.» (ص. ۱۳۰).

لیکاف و جانسون برای موقعیت جسم داخل ظرف نسبت‌به ظرفْ فرضیاتی را مطرح‌کرده‌اند:

ـ اگر ما یک ظرف و یک چیز داشته‌باشیم، آن چیز یا در داخل ظرف است و یا در خارج آن. هر دو حالت امکان ندارد.

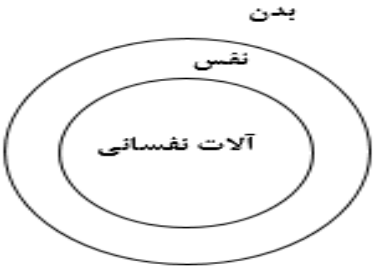
خواب می‌بینی و نه آنچه در بیداری احساس‌می‌کنی ـ همان‌گونه که دانستی ـ جز آن چیزی نیست که در نفس نقش‌بسته‌است؛ با این تفاوت که یکی از درون آغازمی‌شود و به نفس فرودمی‌آید، و دیگری از بیرون آغازمی‌شود و به‌سوی نفس بالا می‌رود؛ پس هنگامی که در نفس نقش‌ببندد، ادراک مشهود در آنجا کامل می‌شود.

ـ اگر ظرف (الف) در داخل (ب) و جسم (پ) در داخل الف باشد، آنگاه جسم (پ) در داخل
(ب) است.

ـ اگر ظرف (الف) در داخل ظرف (ب) و جسم (پ) در خارج از (ب) باشد، آنگاه (پ) در خارج از (الف) است .(Lakoff and Janson, 1999, p.52).

علاوه‌بر نفس که ابن‌سینا مفهوم ظرف را بر آن منطبق‌می‌کند، بدن نیز مفهومی است که ابن‌سینا (۱۳۷۹) آن را به‌عنوان ظرف نفس مطرح‌می‌کند: «اگر بدن‌ها آماده باشند، واجب باشد که نفس از علل مفارقه بر آن افاضه شود.»[1] (ص. ۳۸٦).

اگر ظرف (الف) نفس و ظرف (ب) بدن باشد و ظرف نفس در داخل ظرف بدن قراربگیرد، آنگاه جسم (پ) که مظروف نفس است، در داخل ظرف بدن نیز قرارخواهدگرفت.



منطق طرحواره ظرف(شکل۴-۸)

البته باید توجه داشت که هر مظروفی از نفس نمی‌تواند در داخل بدن قراربگیرد؛ بلکه تنها قوای نباتی و حیوانی (آلات مادی نفسانی) چنین‌اند. ابن‌سینا (۱۳۸۸) این قوای نباتی و حیوانی را اشیائی می‌داند که داخل در نفس ناطقه‌اند و آن‌ها را به‌دلیل اینکه ماده‌اند، ظلمت و تاریکی واقعی می‌داند و نفس ناطقه را به‌دلیل اینکه مستفاد از حقّ است، در اصل خلقت خود خالی از کدورت می‌داند. شیخ نفس را به‌عنوان ظرف جمیع صور حقایق می‌داند و این را صفتی دائمی و زوال ناپذیر برای نفس قلمدادمی‌کند (ص. ٤۷٦).

---

۱. أن تهیؤ الأبدان یوجب إفاضة وجود النفوس من العلل المفارقة.

براساس این عبارت می‌توان قوای نباتی و حیوانی را ـ که ابن‌سینا آن‌ها را به‌دلیل ماده بودن «ظلمت و تاریکی» می‌خواند ـ همان کثیفی و آلودگی ظرف دانست. در تجربهٔ فیزیکی ظرف اگر چیزی در داخل ظرف نباشد، ظرف پاک و تمیز است؛ ولی ممکن است به‌دلیل موادی که در داخل آن ریخته می‌شود، آلودگی و ناپاکی‌هایی به‌صورت بالعرض بر آن چیره شود. می‌توان قوای نباتی و حیوانی را نیز در ظرف نفس با همان آلودگی و کثیفی ظرف مطابقت داد و می‌توان آن‌ها را در اثر شست‌وشو با آب رفع‌کرد. منظور از «شست‌وشو» همان افاضهٔ صور عقلی از عقل فعال بر نفس ناطقه است که در اثر آن، ظرف نفس از آلودگی‌های مادی پاک می‌شود و برای دریافت مظروفی پاک و لطیف، یعنی صور عقلی، آماده می‌گردد.

مسئلهٔ دیگر در ارتباط با ظروف فیزیکی جنس آن‌ها است که می‌تواند انواعی داشته‌باشد؛ مانند مس، شیشه، سنگ و... . ابن‌سینا (۱۳۷۹) جنس ظرف نفس را جسم نمی‌داند، بلکه آن را مجرد از جسم می‌داند: «جوهری که محلّ معقولات است، نه جسم است و نه قائم به جسم.» (ص. ۳۵٦).

هرچند شیخ ظرف نفس را جسم نمی‌داند، در معراج‌نامه در تأویلی استعاری نفس را بر جسم شفاف مطابقت‌می‌دهد و برای شفافیت آن مراحلی درنظرمی‌گیرد:

ـ نسبت عقل فعال به نفوس بشری، نسبت آفتاب است که اشعه خود را در اجسام صیقلی قابل‌استنار متوجه می‌سازد (ابن‌سینا، ۱۳۵۲، ص. ۲٦).

- نفس ⟵ جسم صیقلی
- عقل فعال ⟵ آفتاب
- صور عقلی ⟵ اشعهٔ آفتاب

۱-۳. استعارهٔ «نفسْ پرنده است.»

همانندی مفاهیم انتزاعی به پدیده‌های طبیعی و اشیاء یکی دیگر از روش‌های ساختاربندی این مفاهیم است. تعبیر استعاری «نفس پرنده است.» به ما امکان می‌دهد جنبه‌هایی از نفس را که در ارتباط با بدن‌اند، براساس الگوهای استنباطی از مفهوم «پرنده» بازسازی‌کنیم.

۱-۳-۱. پرنده و قفس

ابن‌سینا (۱۳۷۰) در رسالة الطیر نفوس بشری را به گروه پرندگانی تعبیرمی‌کند که اسیر دام صیاد شده‌اند و سعی در رهایی از دام و قفس دارند که اشاره به گرفتاری نفس در بدن دارد:

و با این بندها بیارمیدیم و به تنگی قفسْ تن در دادیم؛ پس روزی از میان این بندها بیرون را نگریستم و جماعتی را دیدم از یاران که سرها و بال‌ها از دام بیرون‌کرد، از قفس‌های تنگ بیرون‌آمده و آهنگ پریدن می‌کردند (ص. ۳). برحسب این استعاره:

- نفسْ پرنده است.
- بدنْ قفس است.
- انس‌گرفتن نفس با بدن، تن‌دادن پرنده به تنگی قفس است.
- رهایی نفس از بدن و سیر صعودی نفس به موطن اصلی خود، بیرون‌آمدن پرنده از قفس و آهنگ پریدن است.

۱-۳-۲. کبوتر و ویرانهٔ بی‌آب‌وعلف

ابن‌سینا (۱٤۰۵الف) در قصیدهٔ مزدوجه نفس را بسان کبوتری بازسازی‌می‌کند که از عالم ملکوت به عالم ناسوت هبوط‌کرده‌است:

کبوتر گران‌قدر و والا از جایگاهی بلند به‌سوی تو فرودآمد. بااینکه پرده از رخ برافکنده‌بود و حجابی بر چهره نداشت، از دید عارفان مستور بود و ناخشنود به تو پیوست؛ اما درحالی‌که نالهٔ زاری سر می‌دهد، جدایی از تو را ناخوش دارد. علی‌رغم این فرودآمدن بی‌میل و نامأنوس بود؛ اما بعد از الفت و نزدیکی به این خرابهٔ بَلقَع (زمین بی‌آب‌وعلف) عادت‌کرد (ص. ۲۳).

- نفسْ کبوتر است.
- بدنْ خرابهٔ بلقع (زمین بی‌آب و علف) است.
- افاضهٔ نفس در قالب بدن، فرودآمدن پرنده در خرابهٔ بلقع است.
- انس‌گرفتن نفس با بدن، پروازنکردن پرنده از خرابه بلقع و عادت‌کردن به آن است.

۱-۳-۳. پیامدهای استعارهٔ پرنده بودن نفس

ـ والا و گران‌قدر بودن کبوتر نشان‌دهندهٔ شأن بلندمرتبه و خاستگاه الهی نفس است.

ـ فرودآمدن کبوتر یعنی نفس از مرتبه‌ای بلند (عالم ملکوت) به جسم مادی انسان در این دنیا راه یافته‌است. این روند همان نزول نفس به عالم طبیعت است (قوس نزول).

ـ پرده‌برداری و بی‌حجابی کبوتر نمادی از شفافیت و زلالی ذاتی نفس در خاستگاه اصلی آن است.

ـ استتار کبوتر برای عارفان نشان‌می‌دهد اگرچه نفس در ذات خود آشکار است، گاهی عارفان نیز به‌دلیل اشتغالات دنیوی از درک آن بازمی‌مانند. این وضعیت به حجابی اشاره دارد که از غفلت و تمرکز افراطی بر عالم محسوسات سرچشمه می‌گیرد.

ـ ناخشنودی و زاری کبوتر نمادی از ناخشنودی و زاری نفس است. نفس از لحظهٔ ورود به عالم ماده و طبیعتْ خود را در بند می‌یابد و از دوری از جایگاه اصلی‌اش (عالم بالا) ناله سر می‌دهد.

ـ ناخشنودی کبوتر به نارضایتی و حزن نفس از جدایی و دوری از موطن اصلی‌اش اشاره دارد.

ـ فرودآمدن نامأنوس کبوتر نیز بیانگر این است که روح ذاتاً به این دنیا تعلق ندارد و احساس غریبگی می‌کند.

ـ انس کبوتر با خرابه بلقع به خوگرفتن نفس علی‌رغم ناخشنودی اولیه‌اش با عالم مادی و فانی اشاره دارد.

ـ عادت‌کردن کبوتر به خرابه بلقع نشان‌می‌دهد که روح پس از ورود به جسم، با زندگی در این جهان مأنوس می‌شود (مخلص و دیگران، ۱۳۹۵، صص. ۱۰۹-۱۰۶).

۱-٤. پرنده و آشیان

ابن‌سینا (۱۳۷۵) درکتاب الاشارات والتنبیهات مزاج آدمی را به‌عنوان آشیان برای پرندهٔ نفس معرفی‌می‌کند:

به حکمت آفریدگار نگاه‌کن که در آغاز آفرینش اصول را آفرید. سپس از آن اصول مزاج‌های مختلف پدیدآورد و هر مزاجی را برای نوعی آماده ساخت، و مزاج دورتر از اعتدال را مخصوص نوعی که دورتر از کمال بود قرار داد و آن مزاجی که به اعتدال ممکن نزدیک‌تر

بود، مزاج انسان کرد تا نفس آدمی آن را آشیان خود سازد[۱] (ص. ۷۹).

عبارت با دعوت به اندیشیدن در حکمت صانع شروع‌می‌شود و تأکید دارد که خداوند ابتدا اصول اولیه یا موادّ اساسی خلقت را آفرید. ممکن است این اصول همان عناصر بنیادین یا موادّ اولیه‌ای باشند که در فلسفهٔ طبیعی به‌عنوان پایه و بنیان تمام موجودات شناخته‌می‌شوند. خالق از این اصول اولیه ترکیب‌های گوناگونی ایجادکرد که آن‌ها را «مزاج» می‌نامند. مزاج به ترکیب ویژه‌ای از عناصر با نسبت‌های معین اشاره دارد که سبب شکل‌گیری انواع مختلف موجودات می‌شود. در اینجا دربارهٔ مفهوم اساسی «اعتدال» بحث‌می‌شود. اگر ترکیب‌ها از حالت اعتدال خارج شوند، موجودات مختلف از کمال دور می‌شوند که این موضوع بیانگر نظم دقیق در خلقت و نقش تعادل در رسیدن به کمال است. مزاج انسان نزدیک‌ترین ترکیب به اعتدال است که به انسان اجازه‌می‌دهد پذیرای نفس ناطقه باشد. عبارت «**لتستوکره نفسه الناطقة**» به این معناست که نفس ناطقه در مزاج معتدل انسان مستقر شود. «لتستوکره» از ریشهٔ «وَکَرَ» گرفته‌شده که به‌معنای لانه یا محلّ سکونت است (بستانی، ۱۳۷٦، ص. ۹۹۵). خواجه نصیرالدین طوسی (۱۳۷۵) در شرح عبارت می‌گوید: «در این عبارت استعارهٔ لطیفی است که بر مجرد بودن نفس دلالت دارد؛ زیرا نسبت آن به مزاج را نسبت پرنده به آشیانه قرارداده‌است...[۲] (ج۲، ص. ۲۸۷).

همچنین در این عبارت ابن‌سینا به کیفیت مزاج برای قرارگیری نفس در آن اشاره‌می‌کند و مزاجی را که به اعتدال نزدیک‌تر باشد، برای نفس ناطقه مناسب‌تر می‌داند. می‌توان اعتدال مزاج را به امنیت در آشیانه پرندگان تعبیرکرد: اگر امنیت لانه ازبین‌برود معمولاً پرندگان لانه‌شان را ترک‌می‌کنند؛ ازاین‌رو اگر مزاج انسان معتدل نباشد، نمی‌تواند آشیان خوبی برای فرود پرندهٔ نفس باشد. ابن‌سینا در این فراز هر مزاج را به نوعی خاص اختصاص می‌دهد (و أعد کل مزاج لنوع)، همان‌گونه که هر آشیانه‌ای به پرنده‌ای خاص اختصاص‌می‌یابد. همچنین وی معتقد است

---

۱. انظر إلی حکمة الصانع بدأ فخلق أصولا، ثم خلق منها أمزجة شتی، و أعد کل مزاج لنوع، و جعل إخراج الأمزجة عن الاعتدال لإخراج الأنواع عن الکمال، و جعل أقربها من الاعتدال الممکن مزاج الإنسان لتستوکره نفسه الناطقة.

۲. و في قوله لتستوکره ـ استعارة لطیفة منبهة علی تجرید النفس ـ إذ جعل نسبتها إلی المزاج نسبة الطائر إلی الوکرة.

مزاج از ترکیب عناصر مختلفی (آب، باد، خاک، آتش) ساخته‌می‌شود که هرچه به اعتدال نزدیک‌تر باشد، قابلیت آن برای پذیرش نفس ناطقه افزایش‌می‌یابد[۱] (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۳۱۹). لانه پرندگان نیز از ترکیب مواد مختلف مانند ترکیب انواع برگ‌ها و شاخه‌ها ساخته می‌شود و هرچه کامل‌تر و امن‌تر باشد مأوای مناسب‌تری برای پرنده خواهد بود.

۱-۵. استعارهٔ «نفسْ لوح نقاشی است.»

در تجربهٔ فیزیکی از فرآیند نقاشی‌کردنْ بوم یا لوح نقاشی یکی از سطوح مناسبی است که در آن می‌توان با استفاده از فن‌های مختلف به خلق آثار ارزشمندی پرداخت. در نگاه ابن‌سینا لوحْ وسیله و ابزاری فیزیکی است که با استفاده از آن می‌توان به بررسی نقش نفس در فرآیند ادراک و کسب علم و معرفت پرداخت.

نفس در نظر ابن‌سینا (۱۳۷۵) لوح سفیدی است که استعداد و قابلیت ترسیم و تنقّش صور، چه صور عقلی و چه صور محسوس، را در خود دارد؛ ممکن است نفس ناطقه انسانی بعد از زوال مانع، به نقوش عالم علوی منقّش گردد[۲] (ص. ۱۵۱). در این استعاره نفس لوح است و منقش شدن نفس به نقوش عالم علوی، نقاشی‌کردن بر لوح.

ابن‌سینا (۱٤۰٤ج) کمال نفس ناطقه را در این می‌داند که نفس عالَمی عقلی شود که در آن صورت‌های کلی و نظام معقول رسم‌شده‌باشند[۳] (ابن‌سینا، ۱٤۰٤ج، ص. ٤۲۵).

۱-۵-۱. تحلیل فلسفی استعارهٔ «نفسْ لوح نقاشی است.»

۱-۵-۱-۱. نفس به‌مثابه لوح سفید: آمادگی برای ادراک

ابن‌سینا نفس را در آغاز همچون لوحی سفید می‌بیند که هیچ صورتی ندارد، اما استعداد پذیرش صور را دارد. این دیدگاه با نظریهٔ «قوه و فعل» او هم‌راستا است: نفس در ابتدا قوهٔ ادراک است، و با تجربه و عقل به فعلیت می‌رسد (ابن‌سینا، ۱٤۰٤ب، ص. ٦۸).

---

۱. و انما یحدث عن ترکیب من العناصر، مزاجه أقرب الی الاعتدال جدا من الاولین، یستعد مزاجه لقبول النفس الحیوانیة بعد أن یستوفي درجة النفس النباتیة و کلما أمعن في الاعتدال، ازداد قبولا لقوة نفسانیة أخری ألطف من الاولی.

۲. و لنفسك أن تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد و زوال الحائل.

۳. إن النفس الناطقة کمالها الخاص بها أن تصیر عالما عقلیا مرتسما فیها صورة الکل و النظام المعقول.

۱-۵-۱-۲. نقوش عالم علوی: صور عقلی و الهی

ـ ابن‌سینا معتقد است که نفس ناطقه پس از تزکیه و رفع موانع می‌تواند به صور عالم علوی متصل شود.

ـ این نقوش همان صور کلی و معقول‌اند که از عقل فعال صادر می‌شوند.

ـ نقاشی‌شدن نفس با این صور، یعنی تحقق کمال انسانی و رسیدن به عقل بالفعل.

۱-۵-۱-۲. نفس به‌مثابه جهان مصور: ترکیب استعاره‌ها

ـ ابن‌سینا در مرحله‌ای بالاترْ نفس را نه فقط لوحی برای نقاشی، بلکه جهانی مصور می‌بیند.

ـ این جهان بازتابی از عالم عقل و مثال است و نفس به‌مثابه آینه‌ای از هستی است.

این دیدگاه با نظریهٔ «عالم کبیر و عالم صغیر» نیز پیوند دارد که برحسب آن، انسان نسخه‌ای از کلّ هستی است. این استعاره ترکیبی است از استعاره‌های اولیهٔ «نفسْ جهان است.» و «نفسْ لوح است.» که نفس را لوحی درنظرمی‌گیرد که در آن صورت‌هایی نقش‌بسته‌است.[۱]

نتیجه‌گیری

ابن‌سینا برای بازنمایی مفهوم انتزاعی نفس، از استعاره‌های مفهومی مختلفی استفاده‌نموده‌است. وی در استعارهٔ «نفسْ قدرت است.» از طرح‌وارههای مختلف قدرت برای بازنمایی نفس برای مخاطب استفاده‌نموده‌است. ازنظرِ شیخ هنگامی که نفس اشتداد وجودی می‌یابد و به کمال خود می‌رسد، به طرح‌وارهٔ توانایی می‌رسد و از طرح‌وارهٔ اجبار فاصله‌می‌گیرد؛ زیرا به‌اختیار خود افعال را انجام‌می‌دهد و از تصرف قوای حسی و خیالی مبرا می‌گردد و به استقلال در فعل نایل می‌شود. طرح‌واره‌های قدرتیِ «نیروی متقابل» و طرح‌وارهٔ «انحراف از جهت» و طرح‌وارهٔ «کشش و جذب» نیز جزء همین موارد استفاده‌شده از استعارهٔ قدرت توسط ابن‌سینا محسوب می‌شوند.

---

۱. این استعاره به‌نوعی یادآور نظریهٔ «لوح سفید» جان لاک نیز هست؛ اما ابن‌سینا آن را در چارچوبی متافیزیکی و الهیاتی قرارداده‌است.

شیخ الرئیس در عبارات گوناگون حرف اضافهٔ «فی» یا واژهٔ «محل» را به‌عنوان اساس تجسم نفس در قالب ظرف مطرح‌کرده و نفس را همچون ظرفی فرضی درنظرگرفته‌است. ابن‌سینا از واژه «تهیّؤ» برای نشان دادن ظرفیت و گنجایش داشتن نفس استفاده‌می‌کند. این تهیّؤ و آمادگی قوّتی است برای نفس که «عقل هیولانی» و «عقل بالقوه» خوانده‌می‌شود. در واقع می‌توان بالقوه بودن نفس (استعداد نفس) در امر پذیرش صور معقول را همان ظرفیت و گنجایش ظرف دانست.

ابن‌سینا با تعبیر استعاری «نفسْ پرنده است.» این امکان را فراهم‌می‌کند که جنبه‌هایی از نفس را که در ارتباط با بدن است، براساس الگوهای استنباطی از مفهوم پرنده بازسازی‌کند؛ یعنی جنبه‌هایی مانند پرنده و قفس که اشاره به گرفتاری نفس در بدن دارد، و کبوتر و ویرانهٔ بی‌آب‌وعلف که نفس را بسان کبوتری بازسازی‌می‌کند که از عالم ملکوت به عالم ناسوت هبوط‌کرده‌است، و یا پرنده و آشیان که مزاج آدمی را به‌عنوان آشیان برای پرندهٔ نفس معرفی‌می‌کند. شیخ با ترکیب دو استعارهٔ «نفسْ جهان است.» و «نفسْ لوح است.» نفس را همچون لوحی درنظرمی‌گیرد که به‌اندازهٔ جهان گسترده است و صور جهان در آن نقش بسته‌اند.

منابع

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۵۲). معراج‌نامه (بهمن کریمی، به‌کوشش). رشت: مطبع عروة الوثقی.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳٦۳). المبدأوالمعاد. تهران: مؤسسهٔ مطالعات اسلامی.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۰). رسالة الطیر. تهران: انتشارات الزهراء.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹ق). الإشارات والتنبیهات. قم: نشر البلاغة (نرم‌افزار نور).

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). النجاة من الغرق في بحر الظلمات. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۲). الأضحویة في المعاد. تهران: شمس تبریزی.

ابن‌سینا، حسین بم عبدالله (۱۳۸۸). مجموعه رسائل ابن‌سینا(سید محمود طاهری، به‌تصحیح). قم: آیت اشراق.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (١٤٠٤ق الف). التعلیقات. قم: مکتبة الأعلام الإسلامي.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (١٤٠٤ق، ب). الشفا- الطبیعیات. قم: مرعشی نجفی.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱٤۰٤ق، ج). الشفا- الإلهیات. قم: مرعشی نجفی.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱٤۰۵ق). الشفا- المنطق. قم: مرعشی نجفی.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱٤۰۵ق، الف). القصیدة المزدوجة. قم: مرعشی نجفی.

بستانی، فؤاد (۱۳۷٦). فرهنگ ابجدی الفبای عربی ـ فارسی. قم: اسلامی.

قرشی بنایی، علی‌اکبر (۱۳۰۷). قاموس قرآن. تهران: دار الکتب الإسلامیة.

لیکاف، جورج؛ و جانسون، مارک (۱۳۹٦). استعاره‌هایی که با آن‌ها زندگی می‌کنیم (جهانشاه میرزا بیگی، به‌ترجمه). تهران: انتشارات آگاه.

مؤمنی، سید علی؛ ایمان‌پور، منصور؛ و اکبری، رضا (۱۳۹۹). «استعارهٔ مفهومی و مسئلهٔ زیادت وجود بر ماهیت در فلسفهٔ اسلامی». دوفصلنامهٔ حکمت سینوی، ۲٤(٦۳)، ٦۹-۵۳.

مخلص، سهام؛ اکبری، رضا؛ و دیگران (۱۳۹۵). «رسالة الطیر ابن‌سینا، فراروایتی نمادین از معنای زندگی». دوفصلنامهٔ حکمت سینوی، ۲۰(۵٦)، ۱۱۸-۱۰۳.

پناهی، نعمت‌الله (۱۳۹٦). «استعارهٔ مفهومی؛ الگوی ادراکی تجربهٔ عرفانی در عقل سرخ سهروردی». کاوش‌نامهٔ زبان و ادبیات فارسی، ۱۸(۳۵)، ۲۹-۱.

خادم‌زاده، وحید؛ و کنعانی، فاطمه (۱٤۰۱). «استعارهٔ مفهومی «دانستن به‌مثاله دیدن». حکمت معاصر، ۱۳(۳٤)، ۹۳-٦۱.

Johnson, M. (1987). *The Body in The Mind (The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason).* Chicago and London: The University of Chicago Press.

Lakoff, G. & Johnson, M. (1980). *Metaphors We Live By.* Chicago and London: The University of Chicago Press.

Lakoff, G. & Johnson, M. (1999). *Philosophy in the Flesh (The Embodied Min and Its Challenge to Western Thought.* New York: Basic Book.

Lackoff, G. (1993). *The Contemporary Theory of Metaphor, in Metaphor and Thought* (Andrew Ortony, ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

Biannual Scientific Journal of Avicennian Philosophy
Vol. 29, No. 74/ Fall & Winter 2025
Research Article

Perception of Perception and Embodied Self-Awareness in Avicenna

Morteza Jafarian[1]

Doi:
10.30497/ap.2026.247993.1732

Abstract

Ibn Sina affirms a kind of bodily self-apprehension: one apprehends oneself not as bare, but as accompanied by the body. This seems to conflict with his theory of self-awareness, since in the "Floating Man" thought experiment self-awareness is primordial, non-mediated, and unconditional, independent of cognitive acts, their contents, and bodily sense-organs and faculties. The tension between primordial self-awareness and embodied self-apprehension calls for an explanation of how self and body are related in consciousness.This study argues that embodied self-apprehension can arise within Ibn Sina's framework through "correct" sensory perception, which has two layers: first, the perception of the concrete phenomenon as it appears to the perceiver; and second, a conscious apprehension of one's own perceiving, in which the relation of the perceptual act to the perceiver is disclosed and self-awareness as the subject of perception emerges. Since this self-awareness arises within sensory perception and bodily phenomena, it is conditioned by the bodily nature of those phenomena and by bodily organs and sensory faculties. Accordingly, the self-awareness embedded in sensory perception is an acquired, dynamic cognition, shaped by bodily sense-organs and the concrete conditions of perception. It thus presents an embodied, body-bound image of the self. In this way, the unity of soul as the knower subjct yields a unified picture of diverse cognitive acts, in which the self remains fundamentally tied to the body, sensory organs, and material phenomena.

Key Word: Bodily Self-awareness, Sensory Perception, Perception of Perception, Suspended man, Sensory organ, Sensory Faculty, Ibn Sina.

1. Assistance Professor, Faculty of Philosophy, Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS). m.jafarian.kh@gmail.com

دوفصلنامهٔ علمی حکمت سینوی، مقالهٔ پژوهشی، دورهٔ ۲۹، شمارهٔ ۷٤، پاییز و زمستان ۱٤۰٤، صص ۳٤۱-۳۱۱

درک درک حسی (آگاهی مرتبه دوم) و خودآگاهی بدن‌مند در نظریه ابن‌سینا

مرتضی جعفریان[۱]

تاریخ دریافت مقاله: ۱٤۰٤/۰۱/۰۵؛ تاریخ پذیرش: ۱٤۰٤/۱۲/۰۸

Doi: 10.30497/ap.2026.247993.1732

چکیده

ابن‌سینا در مواردی تصریح می‌کند انسان نحوه‌ای ادراکِ بدنمند از خود دارد؛ چنان‌که خویشتن را نه برهنه، بلکه همراه، پوشیده و پیوسته به بدن درمی‌یابد. این نگاه با نظریه او درباره خودآگاهی ناهمساز می‌نماید، زیرا خودآگاهی نزد وی، بویژه در تجربه فکری انسان معلق، ادراکی ابتدایی، بی‌واسطه، بی‌قید وشرط و مستقل از همه‌ی حالات و کنش‌های شناختی و محتوای آن‌ها و نیز اندام‌ها و قوای ادراکی بدنی است؛ بگونه‌ای‌که نه از آن‌ها اثر یا نشانی می‌پذیرد، و نه در آن‌ها بازنمایی یا بازتابی دارد. این دوگانگی میان خودآگاهی بنیادی ابتدایی محض و ادراکِ بدنمند از خود، ضرورت تبیین پیوند خود (نفس) و بدن در ساحت آگاهی را برجسته می‌کند. این پژوهش در پی تبیین امکان تحقق نحوه‌ای خودآگاهی بدنمند یا ادراک بدنمند از خود ، در نظریه ابن‌سینا است. نوشتار پیش‌رو نشان می‌دهد که «ادراک حسی درست (تام)» در نظریه‌ی ابن‌سینا دو لایه دارد یکی ادراک پدیده‌ی عینی محسوس (پیدایی آن برای درک‌کننده) و دیگری کنش آگاهانه‌ی درکِ درک که در آن نسبت ادراک(صورت ادراکی) با درک‌کننده آشکار می‌شود و به آگاهی از خود در نقش درک‌کننده آن پدیده می‌انجامد. این خودآگاهی، از آن‌روی‌که در بستر ادراک حسی و در پیوند با پدیده‌های جسمانی تحقق می‌یابد، مناسبتی با سرشت جسمانی پدیده‌ها و اندام‌ها و قوای بدنی احساس دارد و تابع آن است. بدین‌ترتیب، خودآگاهی مندرج در ادراک حسی، که محصول ملاحظه یا کنش عقلی درک‌کننده به فعل خود و ابزار–اندام خود در پیوند با پدیده‌ی بیرونی است، برخلاف شعور بنیادیِ ابتدایی، درکی اکتسابی، نوشونده و متعین به ویژگی‌های اندام حسی–بدنی و شرایط و موقعیت ادراک است و تصویری بدنمند (پیوسته به بدن) از خود فراروی ما می‌نهد. درواقع، یگانگی فاعل شناسا (نفس) سبب پیدایی تصویری یکپارچه از کنش‌های مختلف لایه‌های مختلف شناختی می‌شود که در آن، «خود» پیوندی بنیادی با بدن و اندام–ابزار حسی و پدیده‌های مادی دارد.

واژگان کلیدی: ادراک(دریافت) حسی، درک درک، خودآگاهی بدن‌مند، انسان معلق، ابزار–اندام حسی، ابن‌سینا.

---

۱. استادیار گروه پژوهشی فلسفه اسلامی و حکمت معاصر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.
m.jafarian.kh@gmail.com

مقدمه

ابن‌سینا در مواردی تصریح می‌کند انسان نحوه‌ای ادراکِ بدنمند از خود دارد؛ چنان‌که، خود در دریافت و تصوری که از آن داریم نه برهنه و عاری از بدن، بلکه دارنده‌ی بدن و پوشیده بدان است.(۱۹۵۹م، ص.۲۵۵) افزون‌برین او در استدلالِ خودبسندگی نفس در درک درک و ابزار–آلت بدنی درک می‌گوید: « ذات نفس پیوسته وجودش را برای بدنی که با آن است درمی‌یابد (۱۹۵۳م، ج۲: ص.۱۳۱) و در روایت دیگر، درک خود را غالبا همراه با یافت بدن می‌شمارد (۱۹۵۹م، ص.۲۱۷).

این نگرش با نظریه او درباره خودآگاهی ناسازگار می‌نماید، زیرا خودآگاهی نزد او، بویژه در تجربه فکری انسان معلق، ادراکی ابتدایی، بی‌واسطه، محض و خودبسنده است. شعور ابتدایی بی‌واسطه ازآن‌روی‌که مقوم ذات و بود انسان است در هر تجربه، حالت، دریافت و کنشی سریان دارد و از نگاهی آن‌ها را شدنی می‌کند. بااین‌حال مستقل از همه کنش‌های ادراکی و محتوای آن‌ها و نیز قوا و اندام بدنیِ آن‌ها است؛ بگونه‌ای‌که نه از آن‌ها تأثیر یا نشانی می‌پذیرد، و نه در آن‌ها بازنمایی یا بازتابی دارد. وانگهی کاربست شعور ابتدایی بعنوان ابزاری مفهومی و نظری در جستار ماهیت نفس و برهان تجرد آن در آثار ابن‌سینا، برداشتِ رایجِ جدایی نفس و بدن در هستی و آگاهی را دامن می‌زند.

این ناهمخوانی خودآگاهی بنیادی ابتدایی محض و ادراکِ بدنمند از خود، ضرورت بازاندیشی در برداشت رایج از خودآگاهی در اندیشه‌ی ابن‌سینا و تبیین پیوند خود (نفس) و بدن در بستر آگاهی را برجسته می‌کند. گفتنی است که نظریه ابن‌سینا دربارهٔ شدنی بودن نحوه‌های دیگر خودآگاهی، بویژه خودآگاهی بدنمند و رابطه‌ی آن با خودآگاهیِ ابتداییِ بی‌واسطه دو مساله‌ی متمایزِ کلی، اما مرتبط‌اند. این پژوهش تنها به یک رویه‌ی مساله‌ی اول یعنی خودآگاهی بدنمند در ادراک حسی درست می‌پردازد.

در بخش اول خواهیم دید که صورت دریافتی (ادراکی) نزد ابن‌سینا از یکسو اثر پدیده‌ی عینی و از دیگرسو حالتی درونی است و هستی(پیدایش) آن عینِ دریافت دریابنده از پدیده‌ی

عینی یا پیدایی‌اش برای دریابنده است. در بخش دوم روشن می‌شود که دریافت (صورت دریافتی)، روی(نسبتی) با دریافت‌شده و روی(نسبتی) هم با دریابنده دارد. این نسبت‌ها (رویه‌ها) سرشت و ساختار دریافت را شکل داده و نحوه‌ی پیدایی امور عینی را تعیین می‌کنند. در بخش سوم خواهیم گفت سطح اول دریافت حسی که صرفا به کنش و واکنش حس با پدیده‌ی عینی محدود شده و عاری از فعالیت عقلی است، برفرض تحقق، تنها روی اول یعنی خود پدیده‌ی عینی را نشان می‌دهد و با اگاهی دریابنده از نسبتش با ان همراه نیست. در بخش چهارم با تحلیل نظر ابن‌سینا درباره احساس درست (تمام) بعنوان درک حسی به‌همراه درک درک، می‌بینیم که فعالیت آگاهانه عقل سبب می‌شود صورت دریافتی (اثر محسوس عینی) در حس که در نقش خود پدیده عینی نمایان شده بود، در این مرحله با چهره‌ای واقعی یعنی صورت دریافتی درونی و بتعبیری نمود و پدیدارِ محسوس عینی نه خود آن برای دریابنده آشکار می‌شود و به آگاهی او از خودش در چهره‌ای تازه یعنی حس‌کننده آن محسوس عینی در آن دریافت می‌انجامد. در بخش پنجم روشن می‌شود که دریافت حسی درست، دریافتی یگانه و فعل دریابنده‌ای یگانه و بسیط (نفس) است و سطوح یا رویه‌های پیش‌گفته، تنها در تحلیل ذهنی و انتزاعی اختلاف داشته و در هستی یگانه‌اند و در آگاهی ما نیز همچون واقعیتی یکپارچه نمایان می‌گردد. درواقع اختلاف این سطوح و رویه‌ها، به اختلاف آثار و کنش‌های لایه‌های گوناگون ساختار شناختی یکپارچه فاعل شناسا بازمی‌گردد و از چندگانگی هستی عینی دریافت خبر نمی‌دهد. گزیده‌ی بخش‌های پایانی این است که نگره‌ی ابن‌سینا درباره ادراک حسی درست (درک حسی بهمراه درک درک) ازآنروی‌که حاوی آگاهی دریابنده از خود در نسبت با محسوس عینی است به دریافتی بدن‌مند از خود می‌انجامد. برای نمونه هنگام دیدن سیب، بیننده افزون‌بر دیدن سیب و بازشناسی آن بعنوان سیب، خودش را هم درسیمای بیننده‌ی آن درمی‌یابد. در چنین وضعیتی، درک فرد از خود، یک خودآگاهی تازه است و ضرورتا نسبتی هم با آن چیز محسوس جسمانی و هم نحوه‌ی درک ابزارمند حسی آن (بیننده‌گی یا دیدن سیب با چشم نه چشنده سیب با زبان یا شنونده‌ی صدای پرنده با گوش) دارد. بدیگر سخن محتوای درک درک حسی (نحوه پیدایی ما برای خود) رابطه ناگسستنی و ذاتی با پدیده

محسوس و همچنین نحوه درک حسی و ابزار–اندام مرتبط بدنی دارد و به درکی بدنمند از خود منتهی می‌گردد. به‌همین مناسبت معنای بدن‌مندی خودآگاهی در درک درک حسی از شرایط و لوازم مستقیم و غیرمستقیم یک: ابزارمندی (نیازمندی به اندام بدنی) درک حسی در استدلال ابن‌سینا بر ابزارمندی احساس و شرح او بر رابطه نفس با قوه–اندام درک‌کننده حسی بدن و دو: درک خود در نسبت با پدیده جسمانی مادی (هم‌سنخ بدن) قابل استنتاج و فهم است. آگاهی از خود درنقش دریابنده در هر دریافتی از جمله احساس درست، تابع سرشت و هویت دریافت‌شده و نحوه آن دریافت (حسی بدنی) بوده و به دریافتی بدنمند از خود می‌انجامد. خودآگاهی مندرج در دریافت حسی بدلیل تناسب با پدیده عینی دریافت‌شده و نحوه دریافت آن، شناختی تازه است و با نو شدن دریافت حسی، نو می‌شود و بدین‌لحاظ مغایر با خودآگاهی ابتدایی بنیادین با روایت پیش‌گفته است.

پیشینه

بهمن‌یار، براساس یافته‌های این پژوهش، تنها کسی است درچارچوب آرای ابن‌سینا تبیینی از بدن‌مندی خودآگاهی ارائه کرده است (۱۳۹۵). ابوالبرکات بغدادی به دو گونه خودآگاهی غیراکتسابی و اکتسابی باور دارد و هر دو را بدن‌مند می‌داند. گویی ابوالبرکات در طرح این اندیشه از ابن‌سینا به نیکی بهره می‌برد، گرچه در مساله نفس و جز آن نقدها و خرده‌های فراوان بر او دارد (۱۳۷۳). سهروردی علم به بدن را حضوری و غیراکتسابی می‌داند، گرچه به پی‌آمدهای آن ازجمله جدایی‌ناپذیری خود و بدن در علم حضوری به هردوی آن‌ها نمی‌پردازد. بنیان‌های اندیشه ملاصدرا افق درخشانی برای فهم و رونمایی از لایه‌های متعدد خودآگاهی بدن‌مند می‌گشاید، اما او به اشاراتی درباره علم حضوری نفس به بدن در آثار گوناگون بسنده می‌کند و بدین‌روی پروای واکاوی نظریه ابن‌سینا را هم ندارد (۱۳۸۲؛۱۳۸۳). در دوره معاصر، نظر علامه طباطبایی درباره علم حضوری به بدن مورد توجه بوده است، گرچه آراء ایشان ایستار ژرف دیگری از خودآگاهی بدن‌مند اکتسابی را برمی‌تابد. در نوشته‌های فارسی معاصر اثری نیافتیم که خودآگاهی بدن‌مند را در آثار ابن‌سینا بازشناخته یا بدان پرداخته باشد. بااین‌حال

صفرنوراله و سعیدی‌مهر (۱۳۹٦) به بررسی رابطه درک حسی با آگاهی مرتبه دوم یعنی درک درک پرداخته و به این نتیجه می‌رسند که آگاهی بدون درک درک ممکن نیست. در آثار انگلیسی یاری کائوکوا[۱] و تانلی کوکنن[۲] (۲۰۰۷م،ص.۹۵) به بررسی رابطه ادراک حسی و خودآگاهی قبل و بعد از ابن‌سینا، ذیل بحث ارسطو درباره درک درک حسی می‌پردازند. گفتنی است گفتار ارسطو در کتابِ *درباره‌ی نفس* (۱۳٦۹، ص.۱۸۵)، درباره درک‌کننده در درک درک، بحث‌های بسیار گسترده‌ای را در گذشته و حال برانگیخته است. در آن مقاله کوکنن مساله بازاندیشی و شعور حسی را در سنت ارسطویی- نوافلاطونی پیش از ابن‌سینا و کائوکوا رابطه حواس درونی و خودآگاهی حیوانات نزد ابن‌سینا را می‌کاود؛ بی‌آنکه بحثی از خودآگاهی بدنمند نزد ابن‌سینا به‌میان‌آید.

همانی صورت دریافت‌شده (معلوم) با دریافت (علم)

رویداد دریافت یا دانستنِ یک چیز بنظر ابن‌سینا، برابر پیدایش-هستی صورت چیز در داننده است (۱۳۹۱،ص.۱۷۹)؛ همان که حس یا نیروهای شناختی دیگر در مواجهه با پدیده‌ی بیرونی از آن برگرفته یا انتزاع می‌کنند(۱۹۵۹،ص.۵۸). اصطلاح گرفتن یا انتزاع کردن گویای نقش کنشگر یا فاعلی دریابنده است. ولی صورت دریافت حسی صرفا برآمد کنش شناختی ما نیست، اگر جز این بود بنابر خواست خود از هرچیزی صورتی برساخته و آنرا می‌یافتیم. پس روی دیگر دریافت و بویژه دریافت حسی، دگرگونی و اثرپذیری از امر بیرونی است (۱۳۹۱، صص.۲۰۳، ۲۰۷ ،۲۱۰). بدیگر سخن صورت حسی از انفعال همراه با فعل برآمده است. از دیگرسو ناآگاهی ما از برخی هستنده‌ها گواه ناکافی بودن هستی چیزها برای دریافت شدن آن‌هاست (۱۳۹۱، ص.۲۱۰). پس صورت دریافتی، نه صرفا اثر هستنده‌ی بیرونی و نه فعل

---

۱. Jari Kaukua

۲. Taneli Kukkonen

محض دریابنده، بلکه امتداد، نشان و فعل هستی (جمع فعلیت‌ها) آن در استعداد و ساختار پذیرنده‌ی این است.

ابن‌سینا گاهی دریافت را ملاحظه‌یِ صورتِ برگرفته یا انتزاع‌شده‌ی درونی می‌خواند (۱۳۹٦، ص.۲۳۰؛ ۱٤٤۰، ص.۳۷۷). دلیل درونی بودن صورت دریافتی، آگاهی ما از چیزهای است که بیرون ما پیدا نمی‌شوند (۱۳۹٦، ص.۲۳۰). پس «صورت معلوم در نفس» اثر و نگاره آن در ماست (۱۳۹۱،ص.۲۲۰)؛ چنان‌که گویی ان اثر وجودی و ذات ما هم وجودی دارد (۱۳۹۱، ص.۲۰۷). همانطورکه صورت حس‌شده، اثر محسوس عینی در حس است و نه خود آن (۱۹۵۹م، ص.٦٦). دراین چارچوب صورت دریافت‌شده، از یکسو اثر پدیده عینی در دریابنده (ذهن) و از دیگرسو حالت یا صورت درونی آن است. بنابرین چنین می‌نماید که دریافت، دربردارنده چهار چیز است: دریابنده، پدیده عینی، صورت یا اثر دریافت‌شده در حس (ذهن) و فعل دریافتن و به تعبیر ابن‌سینا ملاحظه صورت درونی از سوی دریابنده. بدین‌سان دریابنده با ملاحظه صورت درون خود، پدیده عینی را درمی‌یابد. ولی این برداشت درست نیست. زیرا بنظر ابن‌سینا پیدایش اثر–صورت پدیده عینی در حس، خود دریافت و احساس آن است. وگرنه، دریابنده (حس‌کننده) برای دریافت پدیده عینی باید بار دیگر اثری از آن می‌پذیرفت. ولی اثر اول پدیده عینی با اثر دوم‌اش همانند است و چنانچه پیدایش اثر اول (صورت اولیه‌ای که از آن پدیده پیدا شده) به دریافتش از سوی دریابنده (حس) نینجامد اثر یا صورت دوم نیز چنین نخواهد کرد (۱۳۹۱، ص.۵۷۵–۵۷٦). ازاین‌رو دریافت حسی چیزی جز نقش و صورت ابتدایی پدیده عینی در دریابنده نیست و محسوس حقیقی خود این صورت درونی دریابنده از پدیده عینی و به تعبیری اثر آن است (۱۳۹۱، ص۵۷۲). دریافت‌های عقلی هم همین‌گونه‌اند یعنی پیدایش صورت معقول چیز و به تعبیری پذیرش آن از سوی دریابنده عین پیدایی یا دریافت عقلی دریابنده از آن است. به‌همین‌مناسبت ابن‌سینا می‌گوید هستی معقول، خود معقولیت یا دریافت عقلی آن است، هم‌چنان‌که هستی محسوس عین محسوسیت و دریافت

حسی است (۱۳۹۱، ص.۵۷۸). پس در هر دریافتی، هستی صورت دریافت‌شده عینِ پیدایی و دریافت شدنش از سوی دریابنده است.

بدیگر سخن ما می‌دانیم که پدیدهی عینی را دریافته و دانسته‌ایم و چنانچه پیدایش اثر یا صورت چیز در ما، تبیین‌کنندهی دریافت ما از آن یا پیدایی آن برای ما نباشد، برای توجیه دانایی خود ناگزیریم فرض کنیم که دریافت ما در کنش شناختی دومی روی داده است. ولی صورت درونی از جهت دریافت نشدن همانند پدیده بیرونی است و نسبت شناختی ما با آن و صورت بیرونی همانند است. بدین‌لحاظ با تحقق کنش شناختی اول (پیدایش صورت دریافتی اول در ذهن یا حس) نسبت و وضعیت دریافتی ما از آن چیز تغییر نکرده است. در این وضعیت کنش و واکنش دریافتی دوباره با هریک از آن دو (صورت تازه پیداشده در حس یا ذهن با پدیده عینی) بازهم تغییری در نسبت شناختی ما با آن ایجاد نکرده و به دریافت آن منتهی نمی‌گردد. در این شرایط برای توجیه دریافت خود از آن، ناگزیریم کنش سوم و چهارم و در نهایت سلسله بی‌پایانی از صورت‌ها و کنش‌های دریافتی فرض کنیم. ازینرو ابن‌سینا می‌گوید ملاحظه [صورت درون ذهن] وجود سوم برای آن [معلوم عینی] نیست بلکه خود نقش گرفتن [یا پیدایش صورت آن] در ما است وگرنه [فرض پیدایش صورت‌ها و کنش‌های دریافتی دوم و سوم و بعد از آن در دریافت چیز] به تسلسل بی‌پایان می‌انجامید، جز این‌که ما با توسع [در معنی] و به عادت با تشبیه به محسوسات می‌گوییم حقائق‌شان را ملاحظه می‌کنیم، [گرچه] در حقیقت [در] محسوسات نیز ملاحظه آن‌ها [همان] پیدایش حقائق‌شان است که با آن برای ما محسوس می‌شوند (۱۳۹٦، ص.۲۳۰). بنابراین گزارش اصطلاح "ملاحظه" به دریافت یا پیدایی بی‌واسطه آن صورت‌های درونی اشاره دارد. تحلیل ابن‌سینا از دو معنای متفاوت دریافت حسی و همچنین شرح او بر محسوس حقیقی و بالذات بودن صورت درونی در مباحث ادراک حسی نیز همین نکته را تایید می‌کند (۱۹۵۹م،ص.٦۲-٦٦).

بنابر این گزارش از آرای ابن‌سینا: یک، هنگام دریافت هر چیزی، صورتی از آن در دریابنده یا ذهن پیدا می‌شود. دو، صورت دریافتی اثر یا لازمه‌ی هستنده‌ی بیرونی است. سه، دریافت

(آگاهی) ما از آن هستنده همان پیدایش–هستی اثر یا صورت آن در ما است. دراین چارچوب دریافت (صورت دریافتی)، اثر پدیده‌ی بیرونی در دریابنده و حالتی از حالات اوست که پدیده عینی را برای او نمایان می‌سازد و نحوه تحقق و هستی‌اش که همان پیدایی پدیده عینی برای دریابنده است، تابع سرشت و ساختار دریابنده و پدیده دریافت‌شده است. در ادامه با شرح دقیق‌تر این نکته خواهیم گفت که نحوه دریافت به‌مثابه نسبتی میان دریابنده و دریافت‌شده با هویت و سرشت دریابنده و دریافت‌شده متعین و متشخص می‌گردد.

نسبت دریافت با دریابنده و دریافت شده

هر دریافتی، دریافت کسی از چیزی است و نسبتی با آن‌کس و آن‌چیز در جایگاه دریابنده و دریافت‌شده دارد. بگفته ابن‌سینا (۱۳۹۱، ص.۲٦٥): «صورت [ادراکی] پیداشده در ذهن از اضافه با ذهن [درک کننده] منفک نمی‌شود و [همچنین] از اضافه‌ی بالقوه یا بالفعل با چیز [درک‌شده] خارج [از ذهن] منفک نمی‌گردد».

ابن‌سینا دو نسبت دریافت (صورت دریافتی) با دریابنده و دریافت‌شده را از آن جدایی‌ناپذیر می‌شمارد. ولی روشن نمی‌کند منظور از این جدایی‌ناپذیری و پیوستگی چیست و برای نمونه شبیه پیوستگی عوارض لازم چیزی با آن است یا همچون مقوم و جزء ماهیت با آن. او در جای دیگر می‌افزاید (۱۳۹۱، ص.۱۰۱): از انواع اضافه برخی از اضافه‌اش به مضاف‌الیه جدا نمی‌شوند مانند هیئت علم که از اضافه به عالم و معلوم عینی جدا نمی‌شود درحالی‌که در برخی از آن‌ها اضافه به طرفین اضافه در آن لازم یا ضروری نیست. نزد ابن‌سینا صفت اضافی پدری و پسری (پدر یا پسر کسی بودن) لازمه انسان بودن نبوده و از آن جداشدنی است، برپایه این باور که سرشت انسانی شخص با پدر یا پسر دیگری بودن یا نبودن دگرگون نمی‌شود. ابن‌سینا با اشاره به تقابل رابطه دریافت با دریابنده (و دریافت‌شده) با رابطه انسان با پدر (یا پسر) بودن نشان می‌دهد که جدایی‌ناپذیری دریافت از دریابنده و دریافت‌شده به‌معنای پیوستگی ضروری و ذاتی دریافت با آن دو رابطه یا نسبت است، چنان‌که دگرگونی آن‌ها، دگرگونی هویت و سرشت دریافت را ببار می‌آورد. به‌این‌ترتیب دریافت تابع سرشت و ساختار و ویژگی‌های

دریابنده و دریافت‌شده است و برحسب آن متعین می‌گردد. این مناسبات در شرح نحوه آگاهی خداوند از جهان مادی و پدیده‌های متغیر با بیان دو مثال بطرز جالبی روشن می‌شود.

ابن‌سینا نخست برای رونمایی از دگرگونی علم برحسب دگرگونی معلوم، حالتی را تصویر می‌کند که کسی نبودن چیزی را دانسته و درپسِ پیدایش بودن را هم بداند (۱٤٤۰، ج۳، ص.۳۱۳-۳۱۵). در این مورد شخص در هر دو وضعیت به آن چیز آگاهی دارد و آگاه خوانده می‌شود ولی آگاهی او بمثابه یک حالت درونی و نسبت او با آن چیز همسان و ثابت نبوده و برحسب دگرگونی آن چیز دگرگون می‌شود. بتعبیر دیگر حالت یا صفت یا ویژگی آگاهی و فرد دارنده آگاهی (آگاه) از آن جهت که آگاه است در هستی و سرشت خود با ابژه – موضوع آگاهی تکافو و همبستگی دارد و متناسب با اختلاف حالات و ویژگی‌های آن، دگرگون می‌شود. درحالی‌که صفت یا حالت توانایی در فرد توانایِ بر پدیدآوردن چیزی که نبوده، با پیدایش آن چیز، برجا و پایدار است؛ هرچند نسبت‌اش با آن چیز دگرگون شود. پس یک توانایی به‌مثابه صفت خاص، همانند صفت دریافتن و آگاهی، بسته به ابژه –موضوع آن توانایی برای ما تعریف و بازشناخته می‌شود ولی هستی عینی آن بعنوان حالتِ درونیِ شخص، برخلاف ادراک و آگاهی، از اختلاف حالات و ویژگی‌های عینی (و نه ماهوی) ابژه – موضوع اثری نمی‌پذیرد و با دگرگونی ابژه – موضوع و نسبت‌اش با شخص دگرگون نمی‌شود. بنابراین صفت –ویژگی آگاهی تابع هویت و سرشت ابژه– موضوع آگاهی و نسبت شخص با آن است و متناسب با آن، به شخص نسبت داده می‌شود. ابن‌سینا در مثال دوم با هدف تبیین وابستگی دریافت به شخص دریابنده (که پیامد اختلاف کنش‌ها و ویژگی‌های شناختی او در برابر درک‌شده است)، حالتی را تصویر می‌کند که کسی به معنای چیزی آگاهی کلی داشته و سپس به جزئیات و مصداق آن آگاهی می‌یابد. پیداست که در هریک از این دو آگاهی (ادراک)، نسبت ویژه‌ای میان آگاهی (وشخص آگاه) و ابژه –موضوع آگاهی در خود آن آگاهی مندرج است که مختص همان آگاهی(ادراک) بوده و به آگاهی دیگر تسری نمی‌یابد. برای نمونه درک معنای کلی حیوان برای درک یکی از معانی جزئی یا مصداق آن همچون انسان کفایت نمی‌کند و تنها به‌شرط تحقق یک درک سوم یعنی انسان حیوان است، حیوان را در یک مصداق یا فرد جزئی یعنی

انسان بازمی‌شناسد. در این مورد نیز در دو وضعیتِ مختلف، دو ادراک (حالت درونی) مختلف و دو نسبت مختلف با چیز درک‌شده داریم. ولی در این مورد اختلاف آگاهی (و پیرو آن نسبت شخص آگاه از حیث آگاهی‌اش با موضوع آگاهی) نه به اختلاف موضوع آگاهی(درک‌شده) بلکه به اختلاف کنش و واکنش و حالات و ویژگی‌های شناختی خود شخص برمی‌گردد و نسبت متفاوتی هم میان آن دو پدید می‌آورد. این‌درحالی است که دگرگونی نسبت شخص به دیگری در برخی صفات مانند جابجایی از سمت راست به سمت چپ آن، تاثیری در حالات آن شخص ندارد (۱٤٤۰، ج۳، ص.۳۱۳-۳۱٤) همانطورکه پدر یا پسر بودن یا نبودن در هویت انسانی‌اش اثری ندارد. به‌این‌ترتیب ابن‌سینا در این دو مثال با برکشیدن دو وضعیت متفاوت و متقابلی که برحسب آن ادراک‌های متفاوت تحقق می‌یابند نسبت ادراک با درک‌شده و درک‌کننده یعنی وابستگی و تعین‌یافتگی ماهیت و هستی‌اش برحسب آن دو را آشکار می‌نماید. دریافت ما درجایگاه اثر (فعل) چیز بیرونی با چیز بیرونی و در جایگاه اثر (فعل و انفعال) ساختار شناختی ما با هویت شناختی ما تناسب و پیوستگی و وابستگی ذاتی دارد. ازاین‌رو نسبت با دریابنده یا ذهن و همچنین نسبت با دریافت‌شده یا پدیده بیرونی تعیین‌کننده نحوه پیدایی چیز یا دریافت‌شدنش برای دریابنده است و آن دریافت خاص را آن دریافت خاص می‌کند.

پیدایش – هستی صورت دریافتی عین پیدایی یا دریافت ما از آن چیز است. بااین‌حال این عینیت یا همانی گواهی نمی‌کند که در هر دریافتی، دوگانگی ساختاری و نسبت‌های ذاتی آن با دریابنده و دریافت‌شده نیز آشکار گردد و دریابنده لزوماً به صورت دریافتی بمثابه صورت دریافتی و در نتیجه بمثابه دریابنده آن چیز آگاهی ندارد. بدین‌روی دریافت بسان یک هستنده درونی، پدیده‌ای درخور بازشناسی و ابژه – موضوع دریافتی دیگر تواند بود. بخش بعد به واکاوی دقیقتر این مطلب در نظر ابن‌سینا می‌پردازد.

دریافت و دریافتِ دریافت

هر دریافتی درجایگاه حالت نفسانی، هستنده‌ای با سرشت و هویت یکتا، متمایز از حالات، اعراض، دریافت‌ها و بطورکلی هر هستنده دیگر بوده و همانند آن‌ها شایای اندیشیدن، شناختن

و دریافتن تواند بود. ساختار دوگانه دریافت (نسبت با دریابنده و دریافت‌شده) از ویژگی‌هایی است که در مقایسه یک دریافت با دریافت دیگر همچون حالات خود هویدا می‌شود. ولی به‌گواه تجربه‌های عمومی روزمره، گاهی پدیده‌های بیرونی بدلیل تحقق پی‌درپی یا شدت اثرشان، چنان توجه مارا بخود جلب کرده و غرق تماشای خود می‌سازند که از حال و جایگاه خود بعنوان تماشاچی آن رویدادها و فاصله خود نسبت به آن امور غافل می‌شویم، چنانکه گویی با آن‌ها یکی شده‌ایم. این درحالی است که دانسته حقیقی (معلوم بالذات) ما صورت درونی یا همان اثر پدیده‌ی عینی در ما بوده و پدیده بیرونی را در درجه دوم و بالعرض و در حدود و چارچوب نحوه اثری که در ما برجای گذاشته دریافته‌ایم. در این موارد صورت دریافتی در سیمای چیزی بیرونی برای ما پدیدار شده و سوی درونی‌اش یعنی نسبتش با خود ما را از ما پنهان می‌کند. گرچه هستی صورت دریافتی (دریافت) عین دریافت شدن و پیدایی است ولی خود این ویژگی معمولاً در خود دریافت پدیده عینی هویدا نمی‌شود و مورد توجه قرار نمی‌گیرد بلکه صورت دریافتی غالبا در سیمایِ خودِ پدیده عینی (روی یا نسبت اول دریافت) برای ما نمایان می‌شود درحالی‌که روی و نسبتی هم با خود ما در جایگاه دریابنده دارد. به‌دیگر سخن، عین دریافت یا پیدایی بودن صورت دریافتی، بمعنای پیدایی مطلق و آشکاربودن همه ویژگی‌هایش برای ما نیست، کمااینکه در بسیاری از تجربه‌های شناختی آگاهانه هم که بطور اجمالی از نقش تماشاگری یا دریابنده‌گی خود و فاصله میان خود و آن رویدادها آگاهیم، تصویری دقیق و جامع از خود و دریافت خود نداریم. پس گرچه هستی دریافت عین پیدایی و دریافت شدن است ولی بسان یک هستنده قابل بازاندیشی و دریافتن است و این بدین معنی است دریافتِ دریافت همبودِ ضروری یا ذاتی دریافت نیست. به‌گفته ابن‌سینا: «چه‌بساکه انسانِ شاد، نداند که شاد است مانند کسی که می‌بیند و نمی‌داند که می‌بیند و هنگامی‌که دانست او

آن‌را دیده است درحقیقت ابتدا ذاتش را دانسته و اگر نداند که او دیده است، [فعل دیدن] صورتش در ذهنش پیدا نشده است و بودی در ذهنش ندارد» (۱۳۹۱، ص.۷۹-۸۰)[۱].

به‌همین مناسبت در نظر او عدم شعور فاعل به تخیل یا تصور غایت از سوی خودش در هنگام اراده و بیاد نیاوردن غایت پس از انجام فعل، دلیل بر عدم تخیل و تصورِ غایت و بی‌نیازی فعل ارادی از آن نیست زیرا تخیل، یک چیز و شعور به تخیل [آگاهی از تخیل و خودِ تخیل‌کننده] چیزی دیگر و حفظ آن شعور در خاطر چیزی غیر از آن دو است و چنین نیست که بخاطر نبود یکی از دو امر، انکار وجود تخیل ضروری باشد (۱٤٤۰، ج۲، ص.٤۲۵). بنابراین دریافتِ دریافت که اینجا برابر با آگاهی دریابنده از خودش و فعل دریافت انگاشته شده، با یافته یکی نبوده و لزوماً همراه آن تحقق نمی‌یابد. استدلال او این است که اگر هر تخیلی، شعور به تخیل را درپی‌داشت کار به تسلسل می‌انجامید (۱۳۹۹ج، ص.۲۸۸). اگر هر دریافتی، دریافت دوم (دریافت دریافت) را درپی داشت دریافت دوم هم بناگزیر با دریافت سوم و الی آخر همراه می‌بود. بدین‌سان با دریافت یک چیز، دریافت‌ها و یافته‌های بی‌شماری درخاطر ما گذر می‌کرد درحالی‌که نه تحقق سلسله بی‌پایان دریافت‌ها ممکن است و نه ما چنین حالتی در خود می‌یابیم.[۲]

---

[۱]. به باور صفرنوراله و سعیدی‌مهر(۱۳۹۶) درچارچوب آرای ابن‌سینا آگاهی (درک) بدون درک درک ممکن نیست، ولی ظاهرا ابن‌سینا در اینجا درک دوم را درکی مستقل و اکتسابی می‌شمارد، هرچند درجای دیگر می‌گوید درک‌کننده‌ای نیست مگر اینکه ذاتش را درک می‌کند. بااین‌حال بنظر ما این دو رای تعارضی ندارند، گرچه تبیین آن در گرو بررسی جامعتری از نظر ابن‌سینا درباره‌ی رابطه خودآگاهی و درک است که در این نوشتار نمی‌گنجد.

۲. مساله‌ی یادشده شکل‌ها و جنبه‌های مختلفی دارد. یکی همین است که آیا درک درک (خودآگاهی درک) درکی مجزا و متمایز ازدرک اول است که در کنش شناختی دیگری همچون یادآوری یا تامل در حالتهای ذهنی خود روی میدهد یا آنکه همبود و هم‌بسته‌ی ذاتی همان ادراک اول است؟ به عبارتی آیا خودآگاهی ضمن درک، یک درک اکتسابی مجزا، متعاقب یا همراه درک است یا آنکه مندرج و منطوی در درک اول است؟ انتخاب هریک از این دو گزینه با مسائل دشواری مواجهه است. شگفت آنکه برخی عبارات ابن‌سینا گویای هم‌بودگی و هم‌بسته‌گی درک و آگاهی از خود درک‌کننده است. این ناسازگاری موضوع نوشتاری دیگر خواهد بود. افلاطون مساله‌ی علم به علم را در رساله‌ی خارمیدس و سپس در تئاتتوس

درین چارچوب، دریافتِ دریافت، همان آگاهی از خودِ دریابنده‌ی آن چیز است. بااین‌حال براساس تعریف ابن‌سینا از یقین، دریافتِ دریافت، فراگیرنده معانی دیگری هم هست: «یقین این است که بدانی که آنرا دانسته‌ای و بدانی که می‌دانی که آنرا دانسته‌ای» (۱۳۹۱، ص.۲۱۱). انگاری دراینجا هم علم به علم آگاهی از دریابنده بودن خود، از معانی علم به علم انگاشته است. ولی یقین و محتوای آن یعنی علم به علم جنبه معرفت‌شناختی دارد و از صدق یا مطابقت دریافت با واقع خبر می‌دهد. بنابراین علم به علم، افزون‌بر علم به خود، دربردارنده علم به مطابقت دریافت خود (علم یا معلوم بالذات) با واقع (معلوم بالعرض) است که در مواردی بجز علم به خود (همانجا) و قوا و حالات خود (۱٤٤۰، ج۱، ص.۲۱۵) تنها با استدلال و برحسب نسبت‌های دریافت اول با دریافت‌های دیگر قابل دست‌یابی است، ازآن‌روی‌که معلوم بالعرض جز در تصویرهای نمایان‌شده در دریافت‌های گوناگون، در دسترس مستقیم دریابنده نیست. درنتیجه آگاهی از مطابقت آن با دریافت یا علم (معلوم بالذات)، تنها درچارچوب روابط منطقی آن دریافت با دریافت‌های دیگر ممکن است. بنابراین علم به علم در تعریف یقین، فراگیرنده‌ی

مطرح و دو پاسخ متفاوت بدان می‌دهد. ارسطو گویی با نظر به دیدگاه افلاطون، در کتاب نفس به بحث درباره‌ی خودآگاهی ضمن ادراک حسی می‌پردازد و ظاهرا درک درک حسی را به همان نیروی درک حسی نسبت می‌دهد. این نظر ارسطو در میان مفسران گذشته و حال بحث‌های بسیاری برانگیخته است. ابن‌سینا در موارد متعدد و به شیوه‌های گوناگون این نظر یا این برداشت از نظر ارسطو را بدون نام‌بردن از او نقد می‌کند. فارغ از مباحث تاریخی، این مساله در سنت پدیدارشناسی و فلسفه‌ی تحلیلی موضوع بحث‌های جدی و پردامنه‌ای بوده است. برای آگاهی از مباحث تحلیلی ر.ک:

Higher-Order Theories of Consciousness: An Anthology, Ed. by Rocco J. Gennaro Consciousness, 2004, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam /Philadelphia

برای آگاهی از مباحث پدیدارشناسی ر.ک:

Self- Awareness and Alterity, a phenomenological investigation, Dan Zahavi, New edition Northwestern University Press, 2020.

برای اطلاعات بیشتر درباره‌ی نظر افلاطون و ارسطو ر.ک:

ارسطو(۱۳۶۹).درباره‌ی نفس،(علی‌مراد داودی، بکوشش)، تهران انتشارات حکمت.

افلاطون(۱۳۸۰) *مجموعه آثار*،(محمد حسن لطفی و رضا کاویانی،بکوشش)(جلد۱و۳)،تهران، انتشارات خوارزمی.

1. Victor Caston, Aristotle on Consciousness, 2002.
2. The Perils of Self-Perception: Explanations of Apperception in the Greek Commentaries onAristotle, J. Noel Hubler,2005
3. Aristotle on Self-Knowledge, Klaus Oehler,1974.

آگاهی از نسبت‌های ذهنی دریافت با دریافت‌های دیگر ازجمله ویژگی‌های منطقی همچون کلی، جزئی، ذاتی، عرضی صورت دریافتی (معلوم بالذات) هم هست. درواقع دلیل معقول دوم نامیدن این ویژگی‌ها همین است که از بازاندیشی و مقایسه‌ی دریافت‌ها، بسان حالات ذهنیِ نمایانگرِ دیگری بدست آمده‌اند و به ویژگی‌های ذهنی اشاره می‌کنند. به‌همین دلیل به‌گفته ابن‌سینا در موجودات خارجی ذاتی و عرضی در حمل نیست و نه مبتدا یا خبر بودن و نه مقدمه و نه قیاس و نه مانند این امور. ما از این ویژگی‌ها برای رسیدن از معلوم به مجهول استفاده می‌کنیم و معلوم و مجهول بودن چیزها در قیاس با ذهن است (۱۳۹۹ب، ج۱، ص.۱۲). پس آگاهی از ویژگی‌ها و نسبت‌های ذهنی یا معقول‌های دوم، درگرودریافت دریافت است که بنابر پیش‌گفته‌ها هم‌بسته و دربردارنده آگاهی از یافته معلوم بسان معلوم خود و آگاهی از خودِ یابنده (دارنده‌ی علم) است. پس آگاهی از خودِ یابنده، در شناخت تمامی ویژگی‌های ذهنی نهفته است. یافته یا معلومِ خود بودن، یکی از دو شناسه یا مولفه نحوه هستی یک حالت در ذهن و از دیگرسو نحوه تعین ذهن در قالب حالتِ دریافتی است و همچنان‌که آگاهی از هستی هرچیز پیش‌نیاز همه دریافت‌ها و شناخت‌های دیگر آن است، آگاهی از معلوم بودن معنی یا هویت پیداشده در ذهن، پیش‌نیاز و طلیعه آگاهی از همه ویژگی‌های ذهنی و غیرذهنی دیگر است. در ادامه به بررسی معنای دیگر دریافت دوم در نظریه ابن‌سینا که در این نوشتار مورد توجه است می‌پردازیم.

درستی (تمامیت) دریافت حسی با دریافت دریافت و آگاهی دریابنده از خود

هر چیزی، ویژگی‌ها، لوازم وآثاری گوناگون در چیزهای گوناگون دارد و متناظر با موقعیت بیرونی و همچنین ساختار و شرایط و حالات ذهنی و درونی ناظر، به‌شیوه‌های گوناگون در او و برای او دریافتنی و هویدا می‌گردد. به‌همین مناسبت دریافت‌های گوناگون از یک چیز، برحسب مراتب رسایی و روشنی دریافت و فراگیری ویژگی‌های آشکارشده در آن، به‌شیوه‌های گوناگون طبقه‌بندی و تعریف می‌شوند. ازجمله تقسیم دریافت حسی به احساس صرف و احساس درست. احساس صرف، یافتی پدیده محسوس بدون برانگیختن توجه و آگاهی او از

حالت و مناسبات‌اش با آن است. برابر آن احساس درست (تمام) است که از هم‌آیی و هم‌بودی سه ویژگی یا جزء یا معنی: «دریافت محسوس‌ها، تمییز [یا بازشناسی] آن‌ها از یکدیگر و علم دریابنده به این که او آنرا درمی‌یابد و تمییز می‌دهد» (۱٤۰۰، ص.۳۱) در یک دریافت پیدا می‌شود.

دراین چارچوب احساس صرف مانند یافت و پیدایی رنگ زرد این سیب در بینایی یا مزه‌ی شیرین آن در چشایی انسان است و احساس درست (تمام) آن بنابر تعریف، افزون‌بر تمایز و تشخیص ویژگی محسوس، با تمییز یا بازشناسی آن از یافته‌های (ویژگی‌های محسوس) دیگر است. برای نمونه دیدن این سیب، دریافتی درست (تمام) است اگر زردی‌اش ببینم و شیرینی‌اش آنرا بچشیم و زردی‌اش را از زردی‌ها و همچنین رنگ‌های دیگر و شیرینی آنرا از شیرینی‌ها و مزه‌های دیگر و بطورکلی این سیب را بعنوان دارنده این ویژگی‌ها از هر سیب و جسم دیگری بازشناسم و با آن‌ها یکی نگیرم. ولی هر حسی تنها یک یا چند ویژگی (محسوس بالذات خودش) را درمی‌یابد و از یافته‌های حواس دیگر آگاهی ندارد و آن‌ها را حس نمی‌کند، حال‌آن‌که تمییز یک ویژگی از ویژگی دیگر، درگرو تصور یا ملاحظه همزمان آن‌ها و همچنین ملاحظه نسبت‌شان یعنی تفاوت و شباهت آن‌ها و حکم به مغایرت آن‌هاست. بینایی رنگ‌ها را می‌بیند و برای تمییزشان از یکدیگر به‌کارمی‌آید ولی صدا را نه می‌بیند و نه می‌شنود. پس تمییز یک یافته حسی از یافته دیگر از هیچ حسی برنمی‌آید. البته ابن‌سینا حس‌های ظاهری را برای احساس کافی ندانسته و آن‌ها را بخش‌ها و ابزارهای دریافتی نیروی یکتایی بنام حس مشترک می‌داند که برحسب حیثیت‌های مختلف و پیوندهای گوناگون با حواس و اندامشان، دریافت‌های گوناگونی دارد (۱٤۰۳، ص.۳۵۸؛۱٤۰۰، ص.۳۲؛ ۱۹۵۹م،ص.۱٦۵) به‌این‌ترتیب آثار گوناگون (صور ویژگی‌های حسی) درآمده از جسم در حس‌ها و اندام گوناگون آن، در حس مشترک جمع و دریافت می‌شوند و بدین‌لحاظ حس مشترک مقید به دریافت یک ویژگی خاص نیست و توانایی دریافت و بازشناسی آن‌ها را دارد. درواقع نزد ابن‌سینا همین جمع و تمییز محسوسات و ملاحظه‌ی شباهت‌ها و تفاوت‌هاست که ما را به وجود نیروی حس‌کننده‌ی

دیگری غیر از حواس رهنمون می‌سازد (۱٤۰۳، ص.۳٦۲؛۱٤۰۰،ص.۳۲؛ ۱۹۵۹م، ص.۱٦۳). بااین‌حال او تمییز را کار عقل می‌داند (۱۹۵۹م، ص۱٦۳). دلیلش این است که احساس دریافتی جزئی صرفاً معطوف به چیز بیرونی و نمایانگر خود آن است ولی حکم به مغایرت چیز دریافت‌شده از دیگری، دریافتی در نسبت با دیگری و همراه با دریافت دیگری است و غیر از دریافت اول است. به‌دیگر سخن تمییز چیزی از دیگری (حکم به مغایرت‌شان) نیازمند تصور آن چیز به‌همراه تصور دیگری و ملاحظه شباهت‌ها و تفاوت‌ها آن‌هاست که دریافتی دیگر (دریافت دوباره آن دریافت‌ها) است. ولی دریافت حسی از جنس یافته‌اش (ویژگی محسوس) نیست و بدین‌روی با نیروی حس (چه آنرا به حس‌های گوناگون نسبت دهیم یا به نیروی یکتای حس مشترک) قابل دریافت نیست. در نظر ابن‌سینا «هر حسی محسوس خودش را درمی‌یابد و [همچنین] عدم محسوس‌اش را درمی‌یابد، بدین‌سان [دریافتش از] محسوس‌اش بالذات و عدم محسوس‌اش مانند تاریکی برای چشم و سکوت برای گوش بالقوه است و نه بالفعل. (۱۹۵۹م، ص.٦٦-٦۷) کار بینایی و شنوایی تنها دیدن رنگ و شنیدن صدا است و در نبود نور (تاریکی) و صدا، چیزی برای دیده یا شنیده شدن وجود ندارد. ندیدن و نشنیدن، نبود حالت یا بی‌کنشی و از این جهت نادیدنی و ناشنیدنی‌اند و بینایی و شنوایی را یارای آن نیست که از بی‌کنشی خود در تاریکی یا سکوت خبر دهند و دریافت عدم وجود محسوس را صرفاً بطور بالقوه و برمبنای توانایی بالفعل‌شان در دیدن و شنیدن می‌توان به آن‌ها نسبت داد. درواقع توان بینایی و شنوایی محدود به دریافت دیدنی‌ها و شنیدنی‌هاست حال‌آن‌که خود دیدن از سنخ دیدنی‌ها (رنگ) و شنیدن از سنخ شنیدنی‌ها (صدا) نیست. بقول ابن‌سینا (۱۹۵۹) دریافت رنگی نیست که دیده و نه صدایی که شنیده شود (ص.٦۷)[1]. به‌دیگر سخن گستره یافته‌های نیروی حس (چه آن‌را یکی بدانیم و چه چندین) از ویژگی‌های محسوس فراتر نمی‌رود و پدیده‌هایی از سنخ فعل دریافت حسی را دربر ندارد. پس حس کردن از سنخ یافته‌های خودش نیست و

---

۱ . بنظر می‌رسد این عبارت نقدی بر دیدگاه ارسطو(۱۳۷۸،ص.۱۷۵) در بند ب۴۲۵-۱۰-۱۵ است که در آن ادعا می‌کند آنچه حس می‌کند حس کردن خودش را درمی‌یابد.

در خودش یا حس کردنی دیگر در نقش فعل دریافت آشکار نشده و از احساس‌های دیگر متمایز نمی‌شود. این ناخودآگاهیِ (عدم دریافت خود و فعل خود) ناشی از ابزارمندیِ احساس (۱۹۵۹م، ص.۲۱۸)، مانع از دریافت دوباره صورت‌های دریافتی و بازشناسی آن‌ها است.

صورت یافته حسی همانند صورت خیالی است که بنظر ابن‌سینا صورتی جزئی و مندرج در بخشی از اندام بدن بوده و با مشخصه‌های آن بخش متعین و از صورت‌های جزئی دیگر متمایز می‌گردد (۱۹۵۹م، ص.۱۹۳) و بازشناسی آن از دیگری، دریافتی دیگر و برابر با پیدایش صورت جزئی دیگری است که در آن هردو صورت جزئی دو ویژگی جمع شده باشند. اما دریافت جزئی از هر چیز درگرو اثرپذیری از آن است و صورت جزئی آن دو یافته، اکنون از حالات و صور خود حس مشترک بوده و اثری در آن برجای نمی‌گذارند و بدین‌لحاظ برای خودش دریافتنی نیستند. بهمین دلیل ابن‌سینا حکم را دریافتی از جنس دریافت محسوس نمی‌شمارد (۱۹۵۹م، ص.۱٦٦).

احساس درست، شامل دریافت محسوس (پیدایش صورت آن در حس) بازشناسی صورت دریافتی(یافته) از صورت‌های دریافتی(یافته‌ها) دیگر و آگاهی دریابنده از خود است. بنظر ابن‌سینا تنها دریافت‌های عقلی خودآگانه هستند (۱۹۵۹، ص.۲۱۸؛ ۱۳۹۹الف، صص.۳٦-۳۷؛ ۱۳۹۹ج، ص.۳۵۸) بهمین دلیل دریافتِ دریافت را به فعالیت عقلی‌اش نسبت می‌دهد و می‌گوید «[عدم محسوس یا عدم درک] را با فعل عقل یا وهم درمی‌یابد» (۱۹۵۹، ص.٦۷). لذا چه همه احساس‌ها را به یک نیرو نسبت دهیم یا به‌نیروهای گوناگون، احساس درست یک دریافت حسی محض نیست بلکه برآیند فعالیت‌های نیروهای شناختی گوناگون است. دریافتی مانند این زردِ شیرین، سیب است که در آن به همانی یا غیریت دو چیز حکم شده، برپایه نگره ابن‌سینا، احساسی درست و دربردارنده آگاهی از خودِ دریابنده (دریافت دریافت) آن ویژگی‌ها است به این دلیل که زردی و شیرینی بسان دو یافته یا محتوای حسی دو دریافتِ جدا برای دریابنده نمایان شده‌اند؛ بدان‌سان‌که هریک از آن‌ها را درجایگاه یک دریافت (صورت دریافتی) منحصربفرد خود دیده و به همانی موضوع – ابژه‌ی آن‌ها حکم کرده است. به‌طورکلی در رأی

ابن‌سینا حکم کردن چه حکم به وجود خارجی و چه حکم به همانی و غیریت و مانند آن، دریافتی نامحسوس (۱۹۵۹م، ص.١٦٦) و در خور فعالیت عقلی است بدان‌روی که مقایسه دو یافته مستلزم آگاهی از آن یافته‌ها (صورت دریافتی) در نقش یافته (صورت دریافتی) است و ازآنجاکه یافته، یافته دریابنده و حالت اوست آگاهی از آن در این نقش بمنزله‌ی آگاهی دریابنده از خودش در نقش دریابنده آن یافته است.

بنابراین گزارش، احساس درست، از برآیند کنش‌های نیروهای دریابنده مختلفی هم‌چون حس و خیال (حافظه) و عقل بدست می‌آید و آمیزه‌ای از کنش‌های دریافتی چند نیروی شناختی است. اما این چشم‌انداز چالش‌برانگیز است، ازآن‌روی‌که جدایی نیروی‌های دریابنده برابر با جدایی فعل آن‌ها (دریافت‌ها) و جدایی یافته‌هایشان است؛ حال‌آن‌که تمام‌کننده هرچیزی قاعدتاً مندرج و منطوی در خود آن و پیوسته و همبسته آن است. بدین‌سان یگانگی احساس درست چطور توجیه و تبیین می‌شود درحالی‌که فعل دو نیروی مختلف (عقل و حس) با دو یافته مختلف (پدیده عینی و خود دریابنده) است[1]؟ به‌دیگر سخن برپایه این تعریف، احساس درست نمایان‌گر معانی و یافته‌های متفاوتی (پدیده عینی و خود دریابنده یا حالتش در هنگام دریافت) برآمده از فعالیت نیروهای دریافتی متفاوت (عقل و حس و خیال) در دو یا چند مرحله است، حال‌آن‌که کنش دریافتی یگانه مابه‌ازاء یا متعلَق یا یافته یگانه‌ای خواهد داشت. در بندهای آتی در طی واکاوی و پاسخ‌گویی به پرسش‌ها، سعی خواهیم کرد برخی رویه‌ها و سویه‌های بنیادی ایده‌ی اصلی این نوشتار یعنی بدن‌مندی خودآگاهی مندرج در دریافت حسی را نشان دهیم.

---

[1] . صورت کلی‌تر این پرسش‌ها این است که اصولا تحقق چند نیروی دریابنده در انسان چگونه ممکن است و نحوه‌ی عمل هریک و رابطه‌ی آن‌ها با یکدیگر در دریافت‌های گوناگون چیست و چگونه می‌توان آنرا با شهود عمومی انسانی از هر دریافت و شناختی بسان دریافت و شناخت خود همساز و جمع کرد؟ واکاوی و پاسخ شایسته‌ی این پرسش‌ها که در آثار اندیشمندان و مفسران ابن‌سینا بگستردگی موضوع چالش و بحث بوده خارج از چارچوب این نوشتار است. برای اطلاع بیشتر ر.ک: التحصیل بهمن‌یار، المعتبر ابوالبرکات بغدادی، المباحث و الشکوک مسعودی، المباحث المشرقیه و شرح اشارات فخرالدین رازی، شرح اشارات نصیرالدین طوسی، الاسفار الاربعه، ج۸

یگانگی دریابنده (فاعل شناسا)

اختلاف دریافت‌ها دو خاستگاه دارد اختلاف و گونه‌گونی چیزها و ویژگی‌های دریافتنی و همچنین اختلاف و گونه‌گونی نیروها یا توانایی‌های دریافتی. صرف‌نظر از اختلاف ناشی از چیزها و ویژگی‌ها، نیروی‌های دریافتی مختلف، در برابر چیزی یگانه، کنش‌های مختلفی داشته و شناخت‌های مختلفی از آن به‌دست‌می‌دهند: حس بینایی و چشایی شیرینی و زردیِ سیب، وهم خواستنی‌بودن و عقل، شباهت، اختلاف، همانی و غیریت زردی با شیرینی و یافته‌های دیگر و در نهایت سرشت و ماهیتش را نمایان می‌کند. این‌ها، اختلاف‌های زاده سرشت مختلف نیروهای دریابنده و نحوه کنشگری آن‌هاست که ابن‌سینا با اصطلاحاتی مانند دریافت بدون فعل (اثرپذیریی صرف)، دریافت با فعل (اثرپذیری و اثرگذاری همزمان)، دریافت درونی و بیرونی، اولی و دومی، صوری و معنوی و مانند از آن یاد می‌کند (۱۹۵۹م، ص.۴۳). بااین‌حال این نیروها نه خودبسنده، بلکه شاخه‌ها و فروع نفس (۱۹۵۹م، ص.۳۱؛۱٤٤۰،ج۲، ص.۳۰٦) و به‌تعبیری از معلول‌ها یا آثار آن هستند (۱٤۰۳، صص۳۸۳-۳۸٤) که از حیثیت‌ها و شئون گوناگون ذاتی آن دربرابر استعدادهای گوناگون بخش‌ها و اندام‌های بدن برآمده‌اند (۱۹۷۸م، ص.٥٤). ازاین‌رو هستی یا ذات قوا از آنِ نفس (۱۳۹۱، صص۲۰٤-۲۰٦) و فعل آن‌ها فعل نفس است. به‌دیگر سخن اختلاف نیروها-توانایی‌های مختلف نفس به وحدت فعل دریافت آسیب نمی‌زند زیرا نفس هویتی یگانه است که لایه‌هایِ مختلف، متناظرِ توانایی‌ها و آثار مختلف در ساختار شناختی دارد و بفراخور هر موقعیت و مناسبتی با موضوع - ابژه‌ای یگانه، دریافت -کنش یگانه‌ای با لایه‌های متناظر مختلف از آن سر می‌زند.

هر دریافتی (صرف‌نظر از خاستگاه بیرونی) برآمد و برآیند فعالیت‌های خاص لایه‌های شناختی در شرایط خاص است و درست بودنش گواه کمال و درستی فعالیت آن لایه‌ها است. احساسِ صرف که جز اثر پیدایِ ویژگی محسوس (مانند پیدایی رنگ سیب برای بیننده) نیست، به‌دلیل عدم فعالیت لایه‌های خودآگاه عقلی یا وهمی، به آگاهی دریابنده از یافته حسی درجایگاه یافته خود (آگاهی از نسبت یافته با یابنده) نمی‌انجامد. درنتیجه بازشناسی آن یافته از یافته‌های حسی دیگر نیز روی‌نمی‌دهد. همان‌طورکه هر تخیلی همراه با شعور به تخیل و حکم به این‌که

او تخیل می‌کند نیست (۱۳۹۹ج، ص.۲۸۸). یا گاهی انسان شاد نمی‌داند که شاد است و بیننده نمی‌داند که می‌بیند (۱۳۹۱،ص.۷۹–۸۰).

شعور به دیدن یا آگاهی از خودِ بیننده افزون‌بر پیدایی جسم در قالب رنگ آن، به پیدایش صورت دیده‌شده در ذات دریابنده (۱۳۹٦، ص.۵۰۲–۱۷۳) یا همان آگاهی از خودِ بیننده آن جسم رنگی منتهی می‌شود. در چنین دریافتی سلسله‌ای بهم‌پیوسته و یکپارچه از کنش‌های شناختی گوناگون روی می‌دهد. به‌گفته ابن‌سینا شعور من به این‌که من می‌بینم و می‌شنوم کار نفس حیوانی یا نفس ناطقه بیاری نیروی وهم است چنان‌که صورت حسی به‌تندی یا آنی از حس بیرونی به حس مشترک و سپس به فکر (مصوره) و وهم [و درنهایت به نفس] می‌رسد [رسیدنی درپسِ رسیدن که همان] تصور درپسِ تصور مکرر است (۱۳۹٦، صص.٤٤٥–٤٤٦). بااین‌حال رسیدن‌ها یا تصورها یا کنش‌های مکرر در «من این سیب را می‌بینم»، به‌معنای دریافت‌های مکرر جزئی از سیب نیست؛ زیرا باور یا حکم «من این سیب را می‌بینم» در فراغت از فعالیت‌های دیگر و توجه و هشیاری نسبت پیرامون، پیدایی و نمود یگانه‌یِ یکباره‌ای از مشارالیه برای من است که بنابر جستارهای پیشین، عین هستی و بود آن است. به‌دیگر سخن از نگاه پدیدارشناختی نحوه هستی و بود آگاهی همان نمود یا پدیدار یگانه‌ای آن است. بدین‌روی است که ابن‌سینا می‌گوید نیروهای کنشگر شناختی باوجود چندگانگی، در دریافت مشترک‌اند همانطورکه نیروهای چندگانه‌ی جنبشی در شوق (میل) مشترک‌اند (م۱۹۷۸، ص.۱۱٤). پس احساس درست، بااین‌که با مشارکت نیروها و به تعبیری لایه‌های دریافتی کنش دریافتی گوناگون پیدا شده، دریافتی یگانه‌ای است و یافته‌های ظاهرا مختلفش، رویه‌های مختلف ولی بهم‌پیوسته و همبسته‌ی حقیقی یگانه‌اند.

در ادامه خواهیم گفت که صورت حسی دریافت‌شده و آگاهی دریابنده از خود بسان دریابنده، دو روی – سوی مختلف ولی به‌هم‌بسته و پیوسته یک فعل با هستی عینی یکپارچه و یگانه است که یگانگی نمود یا پدیدار احساس درست را توجیه و تبیین می‌نماید.

پیوند معانی سه‌گانه مندرج در احساس درست و درستی دریافت در دریافت دوم

هر دریافتی از جمله احساس، نمایانگر و درباره چیز دریافت‌شده است و هستی و سرشتش – صرف‌نظر از نسبت با دریابنده – تابع نحوه‌ی هستی چیز است و برحسب آن، معین و شناخته می‌شود، مثل نحوه خاص احساس کنونی من از این سیب که برحسب نوع یافته (مزه شیرین آن) چشیدن سیب خوانده می‌شود. به‌همین‌نحو دریافت دوم (دریافتِ دریافت چیز) نیز که نمایانگر و درباره دریافتِ چیز است تابع نحوه دریافتِ چیز یا پیدایی آن برای دریابنده است و سرشت و هویتش را از آن می‌گیرد. ولی همان‌طورکه گفتیم خود دریافت، تابعِ چیزِ دریافت‌شده است. بنابراین دریافت دوم هم تابع خود چیز دریافت‌شده و هم تابع نحوه دریافت آن (تابع تابع چیز) است و متناظر با اختلاف و دگرگونی آن‌ها، اختلاف و دگرگون می‌پذیرد؛ مثل آگاهی من از خود در دریافت حسی این سیب (دیدن زردی آن) بعنوان بیننده آن در برابر آگاهی من از احساس قبلی‌ام (چشیدن شیرینی آن) درسیمای چشنده آن و این دو در برابر آگاهی من از خود بسان شنونده هنگام گوش دادن به صدای پرنده.

دریافت دوم در جایگاه دریافتی مستقل از دریافت اول نمایان‌گر دو چیز است یکی چیز بیرونی و دیگری نحوه دریافتش از سوی دریابنده یا پیدایی‌اش برای او. دریافت دوم ازآن‌روی‌که معطوف به دریافت چیز است، چیز بیرونی را به‌همان شیوه‌ای که در دریافت اول پیدا شده بود، نمایان می‌کند، چنان‌که گویی یافته و محتوایی مشترک با دریافت اول دارد و بازنمای دوباره همان چیز بهمان شیوه است. محال بودن این نتیجه نشان می‌دهد که فرض مستقل بودن دریافت دوم از دریافت اول نادرست است. بنابراین دریافت اول مندرج در دریافت دوم و به تعبیر دیگر دریافت دوم دربردارنده دریافت اول یا امتداد آن است. به بیان دیگر روی دوم صورت دریافتی (دریافت) یعنی نسبتش با دریابنده معطوف به روی اول آن یعنی نسبتش با پدیده بیرونی، و متناسب با آن و از منظری دیگری با آن یگانه و بهم‌پیوسته است که در احساس صرف، ناپیدا بوده و از دید دریابنده پنهان می‌ماند و همین ناپیدایی (ناآگاهی از حالت خود در احساس صرف) بمعنای عدم تمامیت یا تحقق ناتمام هستی صورت دریافتی است. بنظر می‌رسد ابن‌سینا در چارچوب همین دیدگاه، آگاهی دریابنده از خودش را مایه درستی یا

تمامی احساس شمرده است، ازآن‌روی‌که آگاهی از خود همان نسبت صورت دریافتی با دریابنده است و پیدایی‌اش برابر با تمامیت و احساس است.

درست است که هستی صورت دریافتی هر چیزی، عین دریافت‌شدن و پیدایی آن (در سیمای چیز بیرونی) برای دریابنده است ولی ازآن‌جاکه صورت برآمده از احساس صرف، روی دومش (تعلق به دریابنده و نحوه دریافته‌شدن یا پیدایی چیز بیرونی برای او) را نشان نداده، هنوز به‌تمامی پیدا نشده و به‌عبارتی هستی (پیدایی) آن ناتمام است. با آگاهی دریابنده از آن (پدیده بیرونی) بسان دریافت یا حالت خود در دریافت دوم، روی دوم دریافت (اول) نمایان و بدین‌سان هستی (پیدایی) آن به‌تمامی محقق می‌گردد. از این منظر دریافت دوم، کنش تمام‌کننده دریافت اول و شبیه حرکتِ استکمالی چیزی از حالت بالقوه به حالت بالفعل و نیل به کمال است. دریافتِ دوم یعنی دریافتِ دریافت چیز، معطوف به دریافت آن چیز است و از درون آن دریافت، معطوف به خود آن چیز است و بدین‌روی دلالتی جداگانه و مستقل از دریافت اول به پدیده‌ی عینی ندارد، بلکه نسبت آن چیز با دریابنده در دریافت اول (صورت دریافتی) را نشان می‌دهد. درواقع معطوف بودن دریافت دوم به چیز پی‌آمد معطوف بودن دریافت اول به آن چیز و معطوف بودن دریافت دوم به دریافت اول است. به‌تعبیری پیوند بنیادی روی دوم با روی اولِ یافته محسوس، حکم به همانی یافته دریافت دوم و اول را میسر کرده و یگانگی هویت تصویر یافته نهایی در آگاهی (دریافت درست) را موجه می‌سازد.

احساس صرف ناخودآگاه است یعنی دریابنده صورت مندرج در حس خود را در نقش محسوس بیرونی درمی‌یابد، بی‌آن‌که متوجه درونی بودنش گردد. به‌دیگر سخن احساس صرف منحصراً معطوف به محسوس بیرونی است و هیچ نشانی از هیچ چیز دیگر از جمله نسبتش با دریابنده و با محسوس‌های دیگر ندارد. درحالی‌که تمایز محسوس از محسوس‌های دیگر یک ویژگی نامحسوس است و درک آن (بازشناسی محسوس از دیگری) در گرو ملاحظه آن بسان دریافت خود و سپس مقایسه‌اش با دریافت‌های دیگر و اگاهی از شباهت و تفاوت و همانی و مغایرت آن‌هاست. چنین شناختی، فعالیتی عقلی و مستلزم آگاهی از پدیده عینی بسان متعلَقِ

دریافت یا معلوم خود و به تعبیری آگاهی دریابنده از خود در نقش دریابنده آن است. بنابر این گزارش احساس ناتمام با دریافت حسیِ همانندِ صرفِ دیگر مثل دیدن دوباره آن در شرایط متفاوت، تمام نمی‌شود، چراکه مواجهه و احساس دوباره همانند، زمانی کارساز است که دریابنده از دریافتش آگاه بوده و در مقایسه‌ای ذهنی با دریافت‌های دیگر، مبهم بودن یافته‌اش را دریابد و سپس در کوشش برای دریافت روشن، با مشاهده دوباره آن چیز و برابر نهادن این صورت حس‌شده با صورت حس‌شدهی اول (یعنی ملاحظه صورت دوم در نقش صورت همان چیزی که در دریافت اول نمایان شده بود)، به تصویری روشن از دست یابد. ولی ابهام یا روشنی دریافت از ویژگی‌های ذهنی‌ای است که در مقایسه با دریافت‌های دیگر آشکار شده و آگاهی از آن فرع بر آگاهی از دریافت (صورت دریافتی) بسان دریافت خود است، درحالی‌که معطوف بودن تمام توجه دریابنده به‌خود پدیده بیرونی در احساسِ صرف (ناتمام) و درنتیجه بی‌خبری او از درونی بودن یافته، او را از حکم به مبهم بودن یافته یا صورت دریافتی بازمی‌دارد. به‌نظر ابن‌سینا از یکسو لازمه ادراک حسی، حکم دریابنده به دریابنده بودن خودش است (۱۳۹۱، ص.۲۷۱) و از سوی دیگر حکم، حاصل فعالیت فکر و عقل است. به‌همین دلیل می‌گوید «هر چیزی را که با حس درمی‌یابی، از رویی با عقل درمی‌یابی (۱۳۹۱، ص.۳۵۸). ضمن آن‌که احساس صرف را نه علم و دانستن بلکه راهی به معرفت آن می‌داند (۱۳۹۱،ص.٤٤۳).

احساس درست مانند هر دریافتی، روی–نسبتی با حس‌کننده و حس‌شده دارد روی بیرونی همان صورت – اثرِ پیدایِ (حس‌شده) شی – ویژگیِ بیرونی است و روی درونی همان فرایند ذهنی بازشناسیِ صورت – اثر پیدا درجایگاه صورت – اثر پیدای برای خود حس‌کننده و سپس تمییز آن از صورت–اثرهای پیدای دیگر است. این فرآیندهای ذهنی، فعالیت‌های خودآگاهانه، خودانگیخته و خودکار هستند و به‌همین‌روی به خودآگاهی دریابنده (آگاهی او از خود در نسبت با محسوس) و تمییز آن از یافته‌های دیگر و همچنین درک سایر نسبت‌های درونی آن می‌انجامند.

ابن‌سینا با این‌که عقل را تمییز دهنده صور محسوس می‌شمارد غالباً دریافت امور جزئی را به حس و امور کلی را به عقل نسبت می‌دهد. ولی در این صورت عقل نمی‌تواند صور جزئی حس مشترک را ملاحظه کرده و درباره آن‌ها داوری کند و برای دریافتن «این زردِ شیرین، سیب است» قوه‌ای فراتر و در عین‌حال توانا بر دریافت موضوع – ابژه‌ی هردو بایست؛ زیرا حکم به همانی (یا غیریت) ویژگی – صورت جزئی با یک ویژگی – صورت کلی، نیازمند جمع و ملاحظه یکباره آن‌هاست درحالی‌که حس، صورت جزئی (این زرد، این شیرین) و عقل ویژگی کلی سیب را درمی‌یابد. چنین می‌نماید که عبارت «وقد نمیّز نحن بینهما» (۱۹۵۹م، ص.۱٦۳) به همین نکته اشاره دارد؛ به‌این‌ترتیب که ما درجایگاه فاعل شناسای یگانه، با اندام –نیروهای حسی دو صورت– ویژگی جزئی را یافته و با عقل آن‌ها را در مقوله‌های رنگ زرد و مزه شیرین بازشناسی و از همدیگر متمایز می‌کنیم؛ در «این زرد شیرین است» همانی آن‌ها در هستی را تشخیص و در «این زردِ شیرین، سیب است» با حکم به سیب بودن، کثرت و چندگانگی آن در وحدت مقوله – مفهوم سیب جمع می‌کنیم. بدین‌سان احساس درست با رونمایی از رویه‌های مختلف یافته محسوس، ساختاری چند لایه‌ی و عین‌حال یگانه و یکپارچه را بازمی‌تاباند.

به‌این‌ترتیب چنین می‌نماید که احساس درست بر اثر فعالیت‌های مختلف دو نیروی شناختی مختلف دو موضوع – ابژه‌ی متمایز دارد یا معطوف به دو چیز است: پدیده‌ی محسوس (بیرونی) و دریابنده حسی (درونی). ولی یگانگی تصویر نهایی چیز نزد ما (یگانگی دریافت نهایی ما) و معطوف بودن دریافت (روی) دوم به دریافت (روی) اول نشان می‌دهد آن نیروها، لایه‌ها یا شئون مختلف ساختار شناختی دریابنده‌ای یگانه‌اند که برحسب ویژگی‌های مختلف‌شان آثار مختلف ولی به‌هم‌بسته‌ای دارند و در نهایت تصویری یکپارچه از چیزها به‌دست‌می‌دهند. پس دریافتی مانند «این سیب است» که با دیدن زردی یا چشیدن شیرینی‌اش برای من پیدا شده، بااین‌که برآمد کنش‌های نیروهای مختلف حسی و خیالی و عقلی است ولی یگانگی دریافت و آگاهی من از ان و بتعبیری یگانگی نمودِ شی برای من، خودِ هستیِ یگانه و جمعی آن دریافت است که تنها برحسب تحلیل ذهنی و تعریف ماهوی به آثار مختلف نیروهای مختلف نسبت

داده می‌شود. بافرض کلی بودن همه دریافت‌های عقلی، بازشناسی یافته حسی از یافته‌های دیگر از سوی عقل همان قراردادن آن در مقوله کلی (یا فهم کلی از آن) و برابر با بازشناسی مطلق آن از همه یافته‌های حسی دیگر است ازآن‌روی‌که صورت کلیِ شی، آن‌را از همه چیزهای ناهم‌نوع و صورت جزئیِ حاویِ مشخصه‌های جزئی آن، آن‌را از چیزهای هم‌نوع متمایز می‌کند. بااین‌حال فرقی نمی‌کند که بازشناسی یافته حسی را دریافتی کلی و برابر با بازشناسی مطلق آن بدانیم یا این‌که صرفاً معنای محدودی از بازشناسی را درنظر داشته باشیم، زیرا هردوی آن‌ها فرایندهای ذهنی و معطوف به ویژگی‌ها و نسبت‌های ذهنی یافته(دریافت) بوده و در نهایت تصویری یکپارچه از آن بما می‌دهد.

دریافت یک چیز اثر خاص و بتعبیر دیگر لازمه آن (۱۳۹۱، ص.۱۹۱) است که در موقعیت و شرایط خاص در دریابنده پیدا می‌شود. لازمه چیز، خصوصیتی عرضی و درعین‌حال همبود و هم‌بسته آن است. هم‌بودی و هم‌بسته‌گی لازم و ملزوم گاهی بی‌واسطه و گاهی بواسطه لازمه دیگر پیدا می‌شود (۱۳۹۹ب، صص۳۵-۳٦) و گرچه جدایی‌اش از چیز بنابه‌فرض و به‌تعبیر ابن‌سینا برحسب ذهن مطلق قابل فرض و تصور است ولی در دنیای واقعی ناممکن است (۱۳۹۹ب،ص.۳٦). پس دریافت‌شدن و پیدایی چیز برای فاعل شناسا، دست‌کم در شرایطی خاص (بودن فاعل شناسا) ویژگی ضروری و جدایی‌ناپذیر آن است. این اثر یا لازمه خاص (هستی صورت دریافتی) درسیمای چیز خارجی و نه اثر آن در دریافت اول نمایان می‌گردد و هویت واقعی یعنی «اثر و لازمه چیزی در چیزی بودنِ آن» پنهان می‌ماند. پس گرچه هستی آن در دریابنده عین پیدایی آن برای اوست ولی هویت واقعی آن پنهان می‌ماند. بدین‌روی دریافت اول پیدایی و درنتیجه هستی ناتمامی دارد که در دریافت دوم بتمامیت می‌رسد. همچنانکه در مورد ویژگی‌های شی خارجی هر شناختی پیش از آگاهی از این‌که چه چیزی را شناخته‌ایم شناخت ما ناتمام است؛ دریافت تمامی نداریم اگر ندانیم یافته ما همان اثر و لازمه شی در ما و به‌تعبیری حالتی برآمده از آن درماست نه خود آن.

در سطور آتی روشن می‌شود که بدلیل سرشت جسمانی احساس و نیروی حس و اندام آن، آگاهی از خود دریابنده در احساس درست بناگزیر دریافتی بدمند خواهد بود.

ابزارمندی-بدمندی احساس و رابطه‌ی آن با خودآگاهی مندرج در آن

احساس از نگاه ابن‌سینا دریافتی ابزارمند است، یعنی ویژگی‌های محسوس بالذات تنها به‌یاری حس‌ها و اندام‌های حسی مربوطه دریافتنی هستند و با تباهی این اندام – نیروهای بدنی، توانایی دریافت آنها هم از بین می‌رود، زیرا ازیک‌سو بن‌مایه احساس، اثرپذیرفته‌شده از پدیده مادی در شرایط معین زمانی، مکانی وضعی و مانند آن است که تنها از دریابنده بدنمندِ مادی برمی‌آید (۱۳۳۱، ص.۳۰؛ ۱۹۵۹، ص.۱۸۸) از سوی دیگر گوهر غیرمادی نفس، بدون پیوند یا بستگی به بدن، عاری از ویژگی‌ها و مشخصه‌های مادی بوده و نسبتی یکسان با همه‌ی پدیده‌های مادی دارد و بدین‌لحاظ نمی‌تواند رابطه ویژه‌ای با یک محسوس خاص برقرار نموده و شرایط و نسبت‌های بایسته احساس آن ویژگی محسوس را برآورده ساخته و آنرا دریابد (۱۹۵۹م، ص.٦٤). بنابراین انسان بدون بدن، توانایی و شایستگی احساس چیزها را ندارد. افزون‌براین مواردی مانند دگرگونی احساس متناسب با دگرگونی موقعیت ناظر نسبت به محسوس، عدم دریافت محسوس درپی از بین رفتن آن شرایط و نسبت‌ها، اختلاف احساس برحسب اختلاف ویژگی‌های کلی و جزئی زیست طبیعی بدن حیوانات و همچنین لزوم برخورداری هر فرد دیگری برای داشتن احساس مشابه از همان شرایط و موقعیت‌ها، وابستگی احساس در اصل تحقق و نحوه‌ی پیدایی (دریافت) محسوس برای دریابنده به ویژگی‌های ساختاری کلی و مشخصه‌های جزئی (حس‌کننده و حس‌شده) و بدنمندی سرشت آن‌را برجسته‌تر می‌نمایاند. همچنین حرکت ارادی ما بسوی چیزی معین برای قرارگیری در موقعیت مناسب و کوشش برای براوردن شرایط احساس آن (مانند دیدن یا بساویدن آن)، از شعور یا آگاهی اجمالی و پیشینی ما از نسبت‌ها و شرایط درخورِ احساس آن چیز خبر می‌دهد. پیشینی بودن آگاهی از شرایطِ بدنی – فیزیکیِ بایسته احساس نسبت به خود احساس، گواه دیگری بر رابطه ضروری و ساختاری حس و اندام حسی و ویژگی‌ها و نسبت‌های آن با محسوس است که به‌طورضمنی

در خودآگاهی مندرج در احساس‌های گوناگون بروز یافته و به‌تدریج دریافت و تصوری اجمالی و کلی و پیشینی از شرایط تحقق آن دریافت به ما می‌دهد. حال چنانچه نحوه احساس و محتوای آن (نحوه پیدایی محسوس برای دریابنده) با ویژگی‌ها و حالات کلی و جزئی بدنی دریابنده و نسبتش با محسوس تناسب داشته باشد، خودآگاهی مندرج در احساس نیز هم‌چون بخشی از آن کنشِ دریافتیِ یگانه، با محتوای آن (پدیده عینی و نحوه‌ی احساس آن) متناسب بوده و از ویژگی‌ها و حالات بدنی دریابنده و نسبت‌های متناظرش با یافته عینی متأثر می‌گردد و تصویری بدن‌مند از انسان فراروی او می‌نهد. به‌این‌ترتیب احساس درست با آشکارکردن پدیده عینی و نحوه دریافت، آگاهی و تصوری بدن‌مند از خود متناسب با پدیده عینی و نحوه دریافتش به ما می‌دهد، چنان‌که هنگام دیدن سیب، خود را بیننده زردی و هنگام خوردنش خود را چشنده آن و با حکم به «این سیب است» خود را درک‌کننده هستی آن می‌یابیم. بدین‌لحاظ خودآگاهی یا دریافت انسان از خود در احساسِ درستِ چیزها یا در بازاندیشی درباره آن‌ها، برآمد دریافت چیزها بوده و برحسب اختلاف دریافته‌ها مختلف است و متناسب با آن تازه و دگرگون می‌شود. خودآگاهیِ همراه دریافت، جزء اخیر، تمام‌کننده و کمال دریافت است و همانند خود آن، دریافتی جزئی و نوپیدا است و متناسب با آن یافته‌ای نوپیدا (نحوه بودن یا حالتی نو) در آن و با آن آشکار می‌شود. تصور یا انگاره ذهنی ما از خود، شناختی اجمالی و برآیند طیف بسیار گسترده‌ای از حالات و تجربه‌های شناختی و عاطفی ازجمله خودآگاهی و خودیابی‌های مندرج در کنش‌های گوناگون شناخت و دریافت چیزهای دیگر بوده و پیرو ذات جسمانی – بدنی پدیده‌های مادی و همچنین ذات بدنی دریافت (صورت دریافتی محسوس) جزئی حسی و خیالی و وهمی، ساختاری بدنمند دارد و پیوسته چهره‌ای بدنمند از خود فراروی ما می‌گذارد. این درحالی است که خودآگاهی انسان معلق، شعوری غیربدنی یا فرابدنی است که نسبتی با حالات و کنش‌های شناختی و نیز حالات و ویژگی‌های اندام و قوای بدنی آن‌ها و دگرگون‌هایشان ندارد؛ یعنی از آن‌ها اثر و نشانی نمی‌پذیرد و بازنمایی و بازتابی هم در آن‌ها ندارد. این نحوه شعور مقوم هستی و ذات انسان است و لذا در هر حالت و دریافت و کنشی

جریان دارد و از نمایی دیگر آن تجربه‌ها، حالات و دریافت‌ها را میسر می‌سازد. پس یافته خودآگاهیِ مندرج در دریافتِ حسی، دست‌کم از دو روی مغایر با یافته‌یِ خودآگاهیِ نامشروط ابتدایی است، نخست اینکه خود (یافته‌ی) آن، متناسب با ویژگی‌های همان دریافت، آشکار شده و با دگرگونی دریافت و ویژگی‌های آن در اوضاع و احوال گوناگون، دگرگون می‌شود. دیگراینکه همراهی و پیوستگی احساس با درک درک (به‌تعبیری تمامیت آن) دائمی و ضروری نیست. خودآگاهی مندرج در احساس، معنی و لایه‌ای رویین و در عین‌حال بسیار مهم خودآگاهی بدن‌مند اکتسابی است. البته در آثار ابن‌سینا خودآگاهی معانی و لایه‌های دیگری هم دارد که شرح آن‌ها و تبیین نسبت و پیوندشان با شعور ابتدایی درخور پژوهشی فراگیر و گسترده در آراء ابن‌سیناست.

نتیجه‌گیری

درچارچوب نگرش ابن‌سینا احساس صرف بمنزله‌ی پذیرش صرف صورت یا اثر چیزی در حس، یکی از لایه‌ها – رویه‌های ذاتی ادراک حسی و کنشی ناخودآگاه است و بر فرض تحقق، هیچ‌یک از ویژگی‌های درونی دریافت از جمله نسبت آن با یافته عینی و یابنده و یافته‌های دیگر را هویدا نمی‌سازد؛ درحالی‌که ادراک حسی (درست) افزون‌بر لایه–رویه‌ی انفعالی نفس و بدن، با فعالیت نیروهای شناختی خودآگاه همچون عقل روی می‌دهد و سبب آگاهی از حالتِ درک‌کننده بودنِ خود متناسب با ویژگی‌های اصلی و فرعی ادراک پدیده عینی می‌شود. این نحوه خودآگاهی، برحسب ویژگی‌های یافته محسوس و همچنین نیرو – اندام حسی مربوطه و شرایط و مشخصه‌ها و نسبت‌های مادی میان یافته و یابنده متعین می‌گردد و خودی بدن‌مند را نمایان می‌سازد. هر بیننده‌ای از جای معین و با شرایط معین فیزیکی به چیزها می‌نگرد و با دگرگونی جایگاه و شرایط، دید او هم دگرگون شده و پیرو آن آگاهی او از خودش در نسبت با دیده‌شده، نیز دگرگون می‌گردد. به‌دیگر سخن دریافت ما از خود به‌عنوان دریابنده چیزهای محسوسِ جسمانی، همان دریافت خود در نسبت با آن چیزهای جسمانی است که تنها از دریابنده‌ای بدن‌مند برمی‌آید و شناخت یا تصویری بدن‌مند یا بدنی از خود برابر ما می‌نهد.

منابع

ابن‌سینا، حسین بن‌عبدالله (۱۳۹۹الف). *تسع رسائل فی الحکمه و الطبیعیات*، (ابراهیم رنجبر، بکوشش). قم: آیت اشراق.

ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱۳۹۹ب). *الشفاء المنطق المدخل، المقولات، العباره*، ج۱، قم: زین

ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱۳۹۹ج). *الشفاء، الالهیات*، (جلد۱۰)، قم: زین

ابن‌سینا، حسین بن‌عبدالله (۱٤٤۰ق). *الإشارات و التنبیهات (جلد ۲)*. قم: نشر البلاغه.

ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱۹۷۸م). *کتاب الإنصاف* (عبدالرحمن بدوی، بکوشش). کویت: وکالهٔ

ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱۳۱۳). *رسائل أخری*، هامش شرح الهدایهٔ الاثیریهٔ، رسالهٔ معرفهٔ الأشیاء، تهران.

ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱۳۹٦). *المباحثات*، (محسن بیدارفر، بکوشش). تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.

ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱٤۰۰). *مجموعه رسائل المجالس السبعه*، (مقصود محمدی، بکوشش). تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.

ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱۹۵۳م). *رسائل ابن‌سینا* (حلمی ضیاء اولکن، بکوشش). استانبول: دانشکده ادبیات استانبول.

ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱۹۵۹م). *الشفاء کتاب النفس*، (فضل الرحمن،بکوشش). لندن: دانشگاه اکسفورد.

ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱۳۹۱). *التعلیقات*، (سید حسین موسویان، بکوشش). تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.

ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱٤۰۳). *المبدأ و المعاد*،(سید حامد هاشمی،بکوشش). تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.

ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله(۱۳۳۱). *رساله نفس*، (سید موسی عمید، بکوشش). تهران: انجمن آثار ملی ایران.

ارسطو(۱۳٦۹). *درباره‌ی نفس*، (علی‌مراد داودی، بکوشش)، تهران: انتشارات حکمت.

افلاطون (۱۳۸۰). *مجموعه آثار*، (محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، بکوشش) (جلد۱و۳)، تهران: انتشارات خوارزمی.

بغدادی، ابوالبرکات (۱۳۷۳). *المعتبر فی‌الحکمه*، اصفهان: دانشگاه اصفهان.

بهمنیار، مرزبان (۱۳۹۵). *التحصیل*، تهران: دانشگاه تهران.

رازی، فخرالدین (۱٤۲۹ق) *المباحث المشرقیه فی العلم الالهیات و الطبیعیات*، محمد المعتصم بالله البغدادی، ج۲، ذوی‌القربی، قم.

سهروردی، شهاب‌الدین(۱۳۷۲) *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تصحیح هانری کربن، ج ۱، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

صفرنوراله، اکرم؛ سعیدی‌مهر، محمد (۱۳۹٦). آگاهی مرتبه بالاتر در فلسفه ابن‌سینا. تهران: حکمت سینوی.

فعالی، محمدتقی؛ (۱۳۷٦). *ادراک حسی از دیدگاه ابن‌سینا*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی. المطبوعات.

ملاصدرا، محمد ابن ابراهیم (۱۳۸۲). *شواهد الربوبیه*.ج۱. تصحیح، تحقیق و مقدمه: جلال الدین آشتیانی. قم: انتشارات مطبوعات دینی.

ملاصدرا، محمد ابن ابراهیم(۱۳۸۳). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*.(جلد۸ و۹). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

Jari Kaukua, J., Kukkonen, T. (2007) Sense-Perception and Self-Awareness: Before And After Avicenna. *Consciousness from Perception to Reflection in the history of Philosophy* Heinamaa, S., Lahteenmaki, V., Remes, P., Dordrecht, Springer.