

کندوکاو در عناصر غیرارسطویی فلسفه ی ابن سینا

آیا شیخ الرئيس

پیرو چشم بسته ارسطو بود؟

دکتر ابراهیم دادجو

درآمد

شیخ الرئيس ابوعلی سینا وارث حکمت مشاء است. حکمت مشاء همان فلسفه ی ارسطو است، و شیخ الرئيس ارسطو را می ستود که به حکمت سر و سامان داد و آن را در چهارچوبی منطقی و عقلانی درآورد به طوری که می توان صحت و سقم آن را به میزان عقل سنجید.

با وجود این، ابن سینا در طی تفلسف خود راههای جدیدی را به روی خود می گشود و تحت تأثیر عوامل تعیین کننده متعددی دست به تألیفی جدید زد و حکمت خاص خود را به منصفی ظهور رساند.

عواملی که در ظهور فلسفه ی خاص ابن سینا تعیین کننده بودند عبارت از این چهار

عامل هستند:

- ۱- فلسفه ی یونان
- ۲- دین اسلام
- ۳- ذوق عرفانی
- ۴- نبوغ عقلانی

۱- فلسفه ی یونان از جمله ی حاملان اندیشه ی بشری در باب عالم است. ابن سینا بر آراء فلسفی ارسطو اشراف داشت. ارسطو بر طبق فلسفه ی خود عالم را قدیم می شمرد؛ او مبداء اول را محرک نامتحرک فلک اول می دانست و اعتقاد داشت که حرکت فلک اول ناشی از شوقی است که فلک اول به مبداء اول دارد (مابعدالطبیعه، کتاب دوازدهم، فصل هشتم)؛

وجود عالم ماده عبارت از همان ماده و صورت آن بود و از مغایرت «وجود» با آنها غفلت شده بود؛ بقای نفوس فردی و خلود عقل بالقوه در پرده‌ی ابهام بود؛ نفس صورت بدن بود و با هم شیء واحدی را تشکیل می‌دادند نه اینکه جوهر جدایی باشد؛ ...

۲- دین اسلام آیین مذهبی ابن سینا بود و او تحت مذهب شیعی احتمالاً اسماعیلی در صدد التیام بین دین و فلسفه برآمد. ابن سینا براساس مبانی اسلام پذیرفته بود که خداوند دارای جمیع کمالات است و در عین قدیم بودن خود خالق عالم است؛ عالم را حادث می‌دانست و در صدد توجیه عقلانی ربط حادث به قدیم بود؛ عالم محسوسات سرشار از «وجود» ماده و صورت بود؛ معاد روحانی و حتی جسمانی را باور داشت و قائل به خلود نفس ناطقه و عقول بود؛ نفس را اعم از صورت بدن و کمال برای بدن می‌دانست و آن را جوهری غیر از بدن می‌شمرد. ابن سینا به دنبال این بود که به مبانی دینی خود وفادار بماند و بر این اساس در مقام آن برآمد که اصول فلسفی مشاء را با آنها وفق دهد.

۴- نبوغ عقلانی ابن سینا بی تردید بر جای جای فلسفه‌ی او سایه افکنده است. ابن سینا با ذهن نقاد و خلاقیتی که داشت نه یکسره از فلسفه‌ی ارسطو برید و نه همه‌ی آن را پذیرفت. اختلاف اقوال خود ارسطو در لابلائی کتابهای متعدد او و در طی گذر عمر او، و اختلاف آراء مفسران در تفسیر آراء او، ابن سینا را وامی‌داشت تا خود به یاری نبوغ قدرتمند خود در صدد تفسیر و جمع آنها یا نقد و تحلیل آنها برآید و تألیف جدیدی را به دست دهد؛ تألیفی که با آموزه‌های دینی ابن سینا سازگار باشد.

۳- ذوق عرفانی ابن سینا تحت تعالیم دینی رشد کرده بود، ولیکن حکمت مشاء تأثیر خاصی بر آن نهاده بود. در این رساله تا حدودی معلوم خواهد شد که خمیره‌ی ذوق عرفانی او در سراسر حکمت او ساری و جاری است. او حتی

است بر وفق دین بوده و با روح و مبانی فرهنگ اسلامی سازگار است.

ابن سینا به منظور تحکیم فلسفه‌ی خود دست به سوی عناصری برد که یا ارسطویی نبودند یا به خطا به ارسطو نسبت داده شده بودند. نظریه‌ی فیض از جمله مواردی است که به خطا منسوب به ارسطو است؛ زیرا از آنجا که

کتاب **اثولوجیا و الخیر المحض** را به اشتباه از ارسطو می‌دانستند آن را آموزه‌ای ارسطویی می‌شمردند. ابن سینا شاید نخستین کسی است که پی برد **اثولوجیا** از آثار ارسطو نیست و به

این مطلب در آثار مختلف خود اشاره کرده است، ولی با وجود این از آن بی‌تأثیر نبوده است (**ارسطو عند العرب**)، ص ۲۱؛ و نیز فهرست مصنفات ابن سینا، ذیل کتاب **الانصاف**، خصوصاً حاشیه مرحوم دکتر یحیی مهدوی).

کتاب **اثولوجیا** نه از ارسطو و نه از فروریوس و نه تألیف مستقیم افلوپین است، بلکه همه‌ی ده میمر آن ترجمه و نقلی آزاد از بخشهایی از بعضی رسایل انثاد (نه گانه‌های) چهارم و پنجم و ششم افلوپین و به احتمال زیاد تدوین یکی از شاگردان افلوپین به نام آملیوس Amelius است. این اثر را مترجم مسیحی عبدالمسیح بن عبدالله بن ناعمة الحمصی ظاهراً از سریانی به عربی ترجمه کرده است. کتاب **الخیر المحض** همان کتاب **العلل** است و ترجمه و تلخیصی آزاد از کتاب **عناصر الاهیات** اثر پروکلس است.

در این مقاله، به ترتیب و به اجمال، به شرح و بسط عناصری خواهیم پرداخت که غیر ارسطویی بوده و تأثیر بسزایی بر فلسفه‌ی ابن سینا دارند، و یا می‌توان در آثار ابن سینا آرای همسوی با آنها نشان داد. عناصری که درباره‌ی آنها سخن خواهیم گفت عبارت هستند از:

- (۱) درباره‌ی نظریه‌ی فیض و صدور عالم از مبداء اول
- (۲) درباره‌ی عقل و نفس و بدن
- (۳) درباره‌ی ماده و صورت
- (۴) درباره‌ی دین و عرفان

۱- نظریه‌ی فیض

۱-۱- ارسطو در تصویری که از سراسر عالم ارائه می‌دهد بیش از همه به حرکت بها می‌دهد. به نظر او حرکت تنها در فضای جهان که دارای

شکلی کروی است وجود دارد. در هر کره‌ای فقط سه نوع حرکت می‌توان داشت: حرکت مستقیم از مرکز به سوی پیرامون، حرکت مستقیم از پیرامون به سوی مرکز، حرکت دایره‌ای به دور مرکز. هر حرکتی وابسته به یک جسم معین است و بدین ترتیب سه نوع حرکت متعلق به سه جسم است و هر یک از این اجسام به طور ذاتی و طبیعی دارای آن حرکت هستند. بنابراین، حرکت گریز از مرکز ویژه‌ی آتش و حرکت به سوی مرکز ویژه‌ی زمین و حرکت دایره‌ای ویژه جسمی است که تنها در قلمرو ستارگان یافته می‌شود و او آن را **آیثر** (αίθηρ) می‌نامد.

آیثر (و به تعبیر فلسفه‌ی اسلامی، ائیر) به معنای جسمی است که همیشه چرخنده است و چون گردش آن همیشگی است پس جاودانه است.

۱-۲- ارسطو در تصویری که از سراسر عالم ارائه می‌دهد بیش از همه به حرکت بها می‌دهد. به نظر او حرکت تنها در فضای جهان که دارای شکلی کروی است وجود دارد. در هر کره‌ای فقط سه نوع حرکت می‌توان داشت: حرکت مستقیم از مرکز به سوی پیرامون، حرکت مستقیم از پیرامون به سوی مرکز، حرکت دایره‌ای به دور مرکز. هر حرکتی وابسته به یک جسم معین است و بدین ترتیب سه نوع حرکت متعلق به سه جسم است و هر یک از این اجسام به طور ذاتی و طبیعی دارای آن حرکت هستند. بنابراین، حرکت گریز از مرکز ویژه‌ی آتش و حرکت به سوی مرکز ویژه‌ی زمین و حرکت دایره‌ای ویژه جسمی است که تنها در قلمرو ستارگان یافته می‌شود و او آن را **آیثر** (αίθηρ) می‌نامد.

آیثر (و به تعبیر فلسفه‌ی اسلامی، ائیر) به معنای جسمی است که همیشه چرخنده است و چون گردش آن همیشگی است پس جاودانه است.

۱-۳- ارسطو در تصویری که از سراسر عالم ارائه می‌دهد بیش از همه به حرکت بها می‌دهد. به نظر او حرکت تنها در فضای جهان که دارای شکلی کروی است وجود دارد. در هر کره‌ای فقط سه نوع حرکت می‌توان داشت: حرکت مستقیم از مرکز به سوی پیرامون، حرکت مستقیم از پیرامون به سوی مرکز، حرکت دایره‌ای به دور مرکز. هر حرکتی وابسته به یک جسم معین است و بدین ترتیب سه نوع حرکت متعلق به سه جسم است و هر یک از این اجسام به طور ذاتی و طبیعی دارای آن حرکت هستند. بنابراین، حرکت گریز از مرکز ویژه‌ی آتش و حرکت به سوی مرکز ویژه‌ی زمین و حرکت دایره‌ای ویژه جسمی است که تنها در قلمرو ستارگان یافته می‌شود و او آن را **آیثر** (αίθηρ) می‌نامد.

آیثر (و به تعبیر فلسفه‌ی اسلامی، ائیر) به معنای جسمی است که همیشه چرخنده است و چون گردش آن همیشگی است پس جاودانه است.

۱-۴- ارسطو در تصویری که از سراسر عالم ارائه می‌دهد بیش از همه به حرکت بها می‌دهد. به نظر او حرکت تنها در فضای جهان که دارای شکلی کروی است وجود دارد. در هر کره‌ای فقط سه نوع حرکت می‌توان داشت: حرکت مستقیم از مرکز به سوی پیرامون، حرکت مستقیم از پیرامون به سوی مرکز، حرکت دایره‌ای به دور مرکز. هر حرکتی وابسته به یک جسم معین است و بدین ترتیب سه نوع حرکت متعلق به سه جسم است و هر یک از این اجسام به طور ذاتی و طبیعی دارای آن حرکت هستند. بنابراین، حرکت گریز از مرکز ویژه‌ی آتش و حرکت به سوی مرکز ویژه‌ی زمین و حرکت دایره‌ای ویژه جسمی است که تنها در قلمرو ستارگان یافته می‌شود و او آن را **آیثر** (αίθηρ) می‌نامد.

آیثر (و به تعبیر فلسفه‌ی اسلامی، ائیر) به معنای جسمی است که همیشه چرخنده است و چون گردش آن همیشگی است پس جاودانه است.

زیرا مکان طبیعی آن در هیچ نقطه‌ای از دایره‌ی گردش آن نیست، بلکه در همه‌ی آن است و پیوسته در آن در حرکت است. جهان هستی سه طبقه است، طبقه زیر قمر و طبقه سپهر ستارگان ثابت و فضای میان این دو که مملو از آئش، و جاودانه در حرکت است.^(۱)

ارسطو بدین ترتیب جهانی را ترسیم می‌کند که نه پدید آمده است و نه از بین می‌رود، بلکه ازلی و ابدی و بی‌آغاز و بی‌انجام است. چنین تصویری از عالم نمایانگر این است که ارسطو مجموعه‌ی عالم را قدیم می‌داند. عالم از سوی محرک نامتحرک از ازل به حرکت درآمده است و جاودانه در حرکت است.

۱-۳- ابن سینا در مورد خلقت موجودات و ربط حادث به قدیم با دوری از نظریه‌ی ارسطو و حتی متکلمین در این باب به نظریه‌ی خاصی می‌رسد. او نظریه‌ی خود را همانند فارابی^(۴) و تحت تأثیر افلوطین، بر پایه نظریه‌ی فیض ارائه می‌دهد (به طور مثال ر.ک. نمط ۶ الاشارات و

التنبیهاث). این نظریه فاصله‌ی ضروری و پر اهمیت میان خالق و مخلوق را پر می‌کند. با وجود این، نباید تصور کرد که این نظریه به نظریه‌ی وحدت وجود رهنمون است. ابن سینا با فرق گذاشتن بین وجود و ماهیت قلمرو مبدء اول را فراتر از مخلوقات و ماهیت او را عین وجود او گرفت؛ او وجودی بسیط است و این مخلوقات هستند که ترکیبی از وجود و ماهیت می‌باشند (نمط ۴ الاشارات و التنبیهاث، فصل ۵).

۱-۴- ابن سینا صدور موجودات را از راه فیض توجیه می‌کند.^(۵) فیض همان تجلی مبدء اول است، خالقی که عالم نتیجه‌ی تعقل او از ذات خود و از مبدء بودن او برای نظام خیر است. ابن سینا فیض را فعلی ضروری می‌داند که از

۱-۲- ارسطو عالم را قدیم و ازلی می‌دانست چرا که در فکریونانی آفرینش از عدم جایی نداشت، و به همین دلیل ماده عالم را قدیم می‌دانست. اگر چیزی خلق شود باید دارای قوه خلقت در ماده قبلی باشد، و باید به ماده‌ای برسیم که مخلوق نیست و گرنه باید آن هم از پیش دارای قوه‌ای در ماده قبلی باشد و این سلسله تا بی‌نهایت ادامه یابد. ابن سینا به منظور اینکه بتواند قول به «خلق از عدم» را که تعلیم قرآن است توجیه کند و آن را هماهنگ با آموزه‌های دینی خود سازد و انتقال از مبدء اول به عالم را میسر گرداند در صدد آن برآمد که قول به وجود دو قدیم را طرد کند. به نظر او مقصود از وجود ازلی موجودی نیست که دوام زمانی داشته باشد بلکه «ازلی آنست که وجود وی را حاجت

ذات مبداء اول و تعقل قدسی او ناشی می شود؛ از آنجا که خداوند هم عالم به ذات خود است و هم ذات خود را تعقل می کند از این علم و تعقل او عالم فیضان پیدا می کند. از این روی، علم خداوند قوه ی موجد و تعقل او سبب فعل لایتنهای است و فیض نیز همین علم ابدی و تعقل ذاتی خداوند است که همواره در کار بوده و منشاء ایجاد و ظهور مخلوقات واقع می شود. ابن سینا در تحکیم مبانی خود نظریه ی فیض را بر اصول و بنیانهایی استوار کرده است که هماهنگ با حکمت خود او است. او در فلسفه ی خود نظریه ی فیض را مبتنی بر این مبادی قرار داده است:

۱- تقسیم موجودات به واجب و ممکن، و

حادث و قدیم

۲- خلقت ابداعی عالم که ناشی از جود و

عنایت او است

۳- تعقل خداوند، منشاء ایجاد است

۴- فاعل بالعنایة بودن خداوند

۱-۵-۱- عدم صدور جز واحد از واحد

۱-۵-۱- در عالم وجود آنچه می بینیم نیازمندی برخی به برخی دیگر است. نظام عالم دارای رابطه ی علی و معلولی است و هر معلولی نیازمند به علتی است. اگر این سلسله به علتی غیر معلول منتهی نشود تسلسل محال^(۶) لازم می آید. ناگزیر باید موجودی وجود داشته باشد که وجود خود را از دیگری نگرفته است، بلکه وجوب وجود خود را بالذات دارا است. در این سلسله ی

آنها به علت است.^(۸)

بدین ترتیب، مبداء اول واجب الوجود بالذات است و سایر موجودات ممکن الوجود بالذات هستند.^(۹) ممکن بالذات بودن آنها منافاتی با قدیم زمانی بودن آنها ندارد؛ ماسوای مبداء اول از نظر زمانی قدیم است و لکن بی نیاز از علت نیست؛ اینها ممکن بالذات هستند و همین ملاک نیازمندی آنها به علت است.

گفتیم که ابن سینا خدا را قدیم و ازلی می دانست و مخلوقات را حادث ذاتی^(۱۰) می شمرد. مقصود او از ازلی چیزی بود که قائم بالذات و بی نیاز از علت است.

ابن سینا به منظور تبیین «خلق از عدم» و توجیه کثرت ممکنات متوسل به نظریه ی فیض و خلقت ابداعی آنها می شود. فیض الهی هر آن به ابداع عالم می پردازد و آن را در قالب حرکتی

که از ازل به آنها افاضه کرده است همواره مرتبط با خود نگه می‌دارد. خود حرکت هم فیض ثابت و قدیمی است و حادث از ناحیه‌ی خدای تعالی است.

۱-۵-۲- صدور موجودات مجرد از ناحیه‌ی علت تامه همان ابداع آنها است. ابن سینا خلقت ابداعی عالم مجردات را ناشی از جود و عنایت الهی می‌داند. او در تعریف جود می‌گوید:

«الجود هو أفادة ما ينبغى لا لعوض»^(۱۱)

«جود اعطاء بلا عوض چیزی است که

سزاوار اعطاء است»

وجود او را اعطاء چیزی می‌داند که دادن آن مطلوب مخلوقات است. در مورد جودکننده حقیقی می‌گوید:

«فالجواد الحق هو الذى يفيض منه الفوائد

لا لشوق منه و طلب قصدى لشيء يعود

اليه»^(۱۲)

«پس جودکننده حقیقی کسی است که

افاضه‌ی فایده‌ها از سوی او ناشی از

شوق او و قصد طلب چیزی که به وی

برگردد نیست»

خلقت خداوند نه از روی طبیعت شوقیه است و نه ناشی از قصد منفعتی است که به خود او برگردد، بلکه حاصل فیضان جود و عنایت او است. او با عبارات متعددی به تعریف عنایت می‌پردازد. در جایی می‌گوید:

«ان تمثّل النظام الكلى فى العلم السابق

مع وقته الواجب اللائق يفيض منه ذلك

النظام على ترتيبه فى تفاصيله معقولا

فیضانه و هذا هو العناية»^(۱۳)

«این نظام با ترتیب و تفصیلی که دارا است فیضانی از تمثّل نظام کلی در علم پیشین با وقت واجب و شایسته‌ی آن است و فیضان آن معقول حق تعالی است و این همان معنای عنایت است»

و در جای دیگری می‌گوید:

«فيجب أن يُعلم أن العناية هي كون الاول

عالمًا لذاته بما عليه الوجود فى نظام

الخير، وعلّة لذاته للخير و الكمال بحسب

الامكان، و راضياً به على النحو المذكور،

فيعقل نظام الخير على الوجه الابلغ

فى الامكان، فيفيض عنه ما يعقله نظاماً و

خيراً على الوجه الابلغ الذى يعقله

فيضاناً على أتم تأدية الى النظام بحسب

الامكان، فهذا هو معنى العناية»^(۱۴)

«باید دانست که عنایت عبارت از این

است که مبداء اول در مقام ذات خود به

اینکه هستی چه نظامی داشته باشد تا

اینکه خیر باشد عالم است و در مقام ذات

علت خیر و کمال موجودات به حسب

امکان است، و به نحوی که گذشت

راضی به نظام خیر است، و لذا نظام خیر

را تا سرحدّ نهایی امکان تعقل می‌کند، و

لذا از او نظام و خیری را که تعقل می‌کند

به کاملترین نحوی که تعقل می‌کند

فیضان یابد فیضانی که به قدر امکان به

کاملترین نظام منجر شود، و این همان

معنای عنایت است»

«فالأول يبدع جوهرًا عقلياً، هو بالحقيقة مبدع، وبتوسطه جوهرًا عقلياً وجرماً سماوياً...»^(۱۷)

«پس مبداء اول یک جوهر عقلی را ابداع می کند که مبدع در حقیقت همین است، و به واسطه ی آن یک جوهر عقلی دیگر و جرم آسمانی را ایجاد می کند...»

پس ابن سینا خلقت ابداعی را در حقیقت از آن عقل می داند و به واسطه ی عقل است که نفس و سایر موجودات مبدع واقع می شوند. گفتیم که ابن سینا به خاطر اینکه کتابهای اثولوجیا و الخیرالمحض را کتابهای ارسطو می پنداشت تحت تأثیر نظریه ی فیض و خلقت ابداعی مطرح شده در آنها بود. لیکن این کتابها تلخیصی از آثار افلوطین و پروکلس هستند و این نظریه آموزه ای نوافلاطونی است. در اثولوجیا آورده اند که:

«فإن الخیر انما ینبث من الباری فی العالمین، لانه مبدع الاشیاء و منه تنبت الحیة و النفس الی هذا العالم»^(۱۸)

«همانا خیر از ناحیه ی مبداء باری به دو عالم سرازیر می شود، زیرا ابداع کننده اشیا و است و حیات و نفوس از ناحیه ی او به این عالم سرازیر می شوند»

«و أن الفاعل الاول قبل الاشیاء کلها، و انه مبدع و متمم معاً، لیس بین ابداع الشیء و اتمامه فرق و لافصل ألبتة»^(۱۹)

«و اینکه فاعل نخستین پیش از همه ی اشیا است و او هر دو ابداع کننده و

عنایت الهی همان احاطه ی او به کل عالم است؛ او عالم و علت نظام خیر است و راضی به آن است؛ تعقل او از نظام خیر منشاء فیضان این نظام است و همین یعنی عنایت. به نظر ابن سینا همین جود و عنایت الهی باعث خلقت ابداعی عالم است. او در تعریف ابداع می گوید:

«الابداع اسم مشترك لمفهومین: احدهما

تأسيس الشیء لا عن شیء و لا بواسطة شیء و المفهوم الثانی أن یکون للشیء وجود مطلق عن سبب بلامتوسط و له فی ذاته أن لا یکون موجوداً و قد افقد الذی له فی ذاته افقداً تاماً»^(۱۵)

«ابداع اسم مشترک برای دو مفهوم است: یکی ایجاد شیء نه از چیزی و نه به واسطه ی چیزی، و مفهوم دوم اینکه شیء به طور مطلق وجود خود را از ناحیه علتی مستقیم و بدون واسطه دریافت نماید در حالی که ذاتاً شأن او آن است که موجود نباشد و در اثر ابداع آنچه ذاتی او است به طور کامل از بین برود»

ابن سینا در تعریف اول به ابداع کننده و در تعریف دوم به ابداع شونده نظر دارد. او باز در مورد ابداع ابداع کننده می گوید:

«الابداع هو أن یکون من الشیء وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان»^(۱۶)

«ابداع عبارت از این است که از چیزی به چیز دیگر وجود افاده شود، بدون اینکه ماده یا آلت یا زمان واسطه گردد»

تمام کننده است، به هیچ وجه بین ابداع چیزی و اتمام آن فرق و جدایی نیست»
مضامینی مثل همین مضمونها در الخیر المحض آمده است:

«العلّة الاولى فوق كل اسم يسمّى به ...
أنّ العلة الاولى ليست بناقصه و لا تامة فقط، بل هو فوق التمام، لانها مبدعة الاشياء و مفیضة الخیرات علیها افاضة تامه...»^(۲۰)

«علت نخستین از هر اسمی که به آن خوانده شود برتر است... علت نخستین نه ناقص است و نه اینکه فقط تام است، بلکه فوق تمام است، زیرا ابداع کننده اشیا است و خیرها را بر اشیا به طور کامل افاضه می کند»

«والعلّة الاولى لیست بعقل و لا نفس و لا طبیعة، بلی هی فوق العقل و النفس و طبیعة، لانها مبدعة لجميع الاشياء، الا أنّها مبدعة العقل بلا توسط، و مبدعة النفس و طبیعة و سائر الاشياء بتوسط العقل»^(۲۱)^(۲۱)

«و علت نخستین نه عقل و نه نفس و نه طبیعت است، بلکه از عقل و نفس و طبیعت برتر است، زیرا ابداع کننده همه ی چیزها است، جز اینکه عقل را بی واسطه ابداع می کند و نفس و طبیعت و سایر چیزها را به واسطه ی عقل ابداع می کند»

«انّ الهویة الأولى ساکنة و هی علة العلل، و أنّ كانت تعطى الاشياء كلها

الهویة فانها تعطیها بنوع ابداع»^(۲۲)
«هویت نخستین درحالی که علت علتهای است نامتحرک است، و اگر به هر چیزی هویت آن را اعطا می کند آن را با نوعی ابداع اعطاء می کند.»

بدین ترتیب معلوم می شود که علة العلل نخستین ابداع کننده است، اولین چیزی که ابداع می شود عقل است و عقل بیشترین تشبّه را به خدا دارد، خدا به واسطه ی عقل مبدع نفس و سایر مخلوقات است. از این روی عقول عشره همانند مبداء اول قوه ی ایجاد و ابداع را دارند و این ابداع ناشی از تعقل و علم خود آنها است، با این تفاوت که خداوند علة العلل و فاعل کل عالم است و عقول مخلوق و معلول او هستند.

۱-۵-۳- فعل مبداء اول و اولین کار بالذات او چیزی جز تعقل نیست. او ذات خود را تعقل می کند، ذاتی که عقل محض و خیر محض است. همین تعقل ذات او منشاء وجود چیزهایی است که تعقل می کند و به قول ابن سینا تعقل او همان «ظهور اول حق»^(۲۳) است که موجب ایجاد موجودات می شود. بیان ابن سینا در این خصوص چنین است:

«و لكن الحق الاول انما فعله الاول و بالذات أنه یعقل ذاته التي هی لذاتها مبدا لنظام الخیر فی الوجود، فهو عاقل لنظام الخیر فی الوجود، ... و یلزم ما یعقله من نظام الخیر فی الوجود أن یعقل أنه کیف یمكن، و کیف یكون أفضل ما

یکون أن يحصل وجود الكل على
مقتضى معقله، ... فتعقله علة للوجود
على ما يعقله»^(۲۴)

«و لكن اولین کار و کار بالذات مبدء
اول این است که تعقل می کند که ذات
خود او خود بخود مبدء نظام خیر در
هستی است، و لذا تعقل کننده ی نظام
خیر در هستی است، ... و لازمه ی تعقل
او از نظام خیر در هستی این است که
چگونگی امکان این را تعقل بکند و
تعقل بکند که چگونه بهتر است وجود
خارجی کل نظام طبق علمی باشد که در
ذات او است، ... پس تعقل او علت وجود
چیزی است که تعقل می کند»

ابن سینا در ادامه ی همین مطلب خلقت
خداوند را لازمه ی وجود او و تابع وجود او
می داند و آفرینش او را از طریق یک ضرورت
عقلانی معرفی می کند.

۱-۵-۴- فعل الهی نه از روی قصد است و نه از
روی طبع. به نظر ابن سینا^(۲۵) فعل از روی قصد
مستلزم نقص و تکثر در ذات باری است، و فعل
از روی طبع مستلزم عدم معرفت صانع به
مصنوع خود و عدم رضایت به آن است. به نظر
او لازمه ی تعقل خداوند از عالم، وجود کل
عالم از ناحیه ی او است و در ذات او مانع و
بازدارنده ای از صدور کل عالم از ناحیه ی او
نیست؛ ذات او عالم به این است که کمال و علو
او بنحوی است که خیر از او فیضان می یابد، و
هر ذاتی که عالم به صدور چیزی از ناحیه ی

خود باشد و منع کننده ای هم مانع از آن نباشد
راضی به آن صدور خواهد بود؛ از این روی،
مبدء اول راضی به فیضان کل عالم از ناحیه ی
خود است. ابن سینا، بدین ترتیب، خداوند را
فاعل بالعنایة و فعل او را از روی رضایت
می داند.

۱-۵-۵- قاعده ی «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد»
گویای این است که مبدء اول چون واحد و
بسیط است از او در مرتبه ی اول جز معلولی
واحد و بسیط که همان عقل اول است صادر
نمی شود. اما خود عقل اول چون معلول و حادث
است و نسبت به علت خود ناقص و محدود و
مشوب به عدم است مرکب از وجود و ماهیت
می باشد. از این روی، عقل دارای دو چیز است،
یکی وجود آن که از مبدء اول صادر شده است،
و دیگری ماهیت آن که صادر از مبدء اول
نیست بلکه از جهت نقص و محدودیت آن
است. بدین ترتیب، از جنبه ی وجودی عقل
اول عقل دوم و از جنبه ی ماهوی عقل اول
جرم و نفس فلک اول صادر می شود.^(۲۶)

۱-۶- ابن سینا کل عالم را فیض وجود الهی
می داند و در این معنا می گوید:

«و هو فاعل الكل بمعنى أنه الموجود
الذی یفیض عنه کل وجود فیضاناً مبایناً
لذاته»^(۲۷)

«و او فاعل هر چیزی است به این معنا
که موجودی است که کل وجود از او
فیضان می یابد فیضانی که غیر از ذات

او است»

لیکن او عقل اول را واسطه‌ی فیضان سایر مخلوقات می‌داند و می‌گوید:

«فالمبدء المفارق العقلى لا يزال يفيض منه تحريكات نفسانية للنفس السماوية على هيئات نفسانية شوقية تتبعها منها الحركات السماوية على النحو المذكور من الانبعاث»^(۲۸)

«پس از مبدء مفارق عقلى به طور پیوسته تحريكات نفسانى به نفس اجرام سماوى افاضه می‌شود، و این افاضه بر هيئات نفسانى شوقى است که از آنها حرکات اجرام سماوى به طریق یاد شده بوجود می‌آید»

«و اما الصور فتفيض ايضاً من ذلك العقل و لكن تختلف فى هيولاتها بحسب ما يختلف من استحقاقها لها بحسب استعداداتها المختلفة»^(۲۹)

«و اما صورتها هم از این عقل افاضه می‌شوند، وليکن این صورتها در هيولاتهاى خود، بر حسب استحقاق آن هيولاتها نسبت به این صورت از جهت آمادگيهاى مختلف و متفاوتى که دارند اختلاف پیدا می‌کنند.»

«و هناك تفيض النفوس النباتية و الحيوانية و الناطقة من الجوهر العقلى الذى يلي هذا العالم»^(۳۰)

«و در اینجا است که نفوس نباتى و حیوانى و ناطقه از جوهر عقلى، که مجاور عالم

عناصر است، افاضه می‌شوند.»

همچنان که گذشت صدور این مخلوقات از مبدء اول، بی واسطه نیست. مبدء اول چون وجود واحد و بسیطی است جز موجودى واحد را که همان عقل اول است نمی‌آفریند. در واقع، به نظر ابن سینا، عقل اول از حیث وجود همانند مبدء اول است و همانند او توانای بر خلقت ابداعى و فیضان مخلوقات است؛ جز اینکه عقل اول چون آمیخته با ماهیت و نقص است برخلاف مبدء اول دارای حیثیات مختلفی است که منشاء صدور بیش از یک چیز است. او در این خصوص می‌گوید:

«و لأن تحت كل عقل فلکاً بمادته و صورته التی هی النفس و عقلاً دونه، فتحت كل عقل ثلاثة اشياء فى الوجود؛ فيجب أن يكون امكان وجود هذه الثلاثة عن العقل الاول فى الابداع لاجل التثليث المذكور، و الافضل يتبع الافضل من جهات كثيرة...»^(۳۱)

«و از آنجا که تحت هر عقلى فلکى با ماده و صورت - که همان نفس است - خود و عقل زیرینى است، پس در خارج تحت هر عقلى سه چیز قرار دارد؛ پس باید به دلیل وجود همین حیثیات سه گانه باشد که این سه به نحو ابداع از ناحیه‌ی عقل اول امکان وجود یافته‌اند؛ و هر یک از سه واقعیت به ترتیب افضلیت درجه‌ی وجودى خود از جنبه و حیثیت برتر موجود در عقل ناشى

می شود که دلایل بر این مطلب متعدد است...»

کثرتی که در عقل اول لازم آمده است از حیث حادث بودن آن است. عقل اول، بدین ترتیب، با تعقل ذات مبداء اول عقل دوم را فیضان می بخشد، و با تعقل ذات خود به عنوان واجب الوجود بالغیر نفس فلک اول را فیضان می بخشد، و با تعقل ذات خود به عنوان ممکن الوجود بالذات جسم فلک اول را فیضان می بخشد. این سلسله همین طور تا عقل دهم که همان عقل فعال است ادامه می یابد. در عقل دهم سلسله فیض به پایان می رسد؛ عقل فعال نفوس عالم تحت قمر را فیضان می بخشد و به تدبیر عالم کون و فساد می پردازد.^(۳۳)

۷-۱- گفتیم ابن سینا در باب نظریه ی فیض تحت تأثیر غیرارسطو است. در اثولوجیا عبارات متعددی است که حاکی از همین نظریه است:

«انّ الانیة الاولى الحق هی التي تفيض على العقل الحیاة اولاً، ثم على النفس، ثم على الاشياء الطبيعية، وهو الباری الذی هو خیر محض»^(۳۳)

«این وجود نخستین وحق است که حیات را اول بر عقل، بعد بر نفس، سپس بر اشياء طبیعی افاضه می کند، و او خدایی است که خیر محض است»

«و العقل وان كان هو ما هو بالفعل فانه معلول من العلة الاولى، لانه انما هو يفيض على النفس صورة بالقوة التي

صارت فيه من العلة الاولى»^(۳۴)

«وگرچه عقل دارای هویت بالفعلی است معلول علت نخستین است، زیرا عقل صورتی را بر نفس به واسطه ی قوه ای افاضه می کند که از ناحیه ی علت نخستین دارا است»

«و العالم العقلي مفید فیض علی العالم الحسی، و العالم الحسی مستفید قابل للقوة التي تأتيه من العالم العقلي»^(۳۵)

«و عالم عقلی افاده کننده و افاضه کننده بر عالم حسی است و عالم حسی استفاده برنده و پذیرنده ی قوه ای است که از ناحیه ی عالم عقلی به آن می رسد»

خود افلوطین هم با صراحت هر چه بیشتر در اثناد پنجم رساله ی دوم فقره ی اول بر این نظریه تأکید دارد:

«أحد از آنجا که در جستجوی چیزی نیست و مشتمل بر چیزی نیست و چیزی را از دست نمی دهد بنابراین کامل و به تعبیر مجازی ما سرشار است و سرشاری او یک موجود جدید تولید کرده است. این محصول ... اصل عقلانی و وجود است... این عقل در فیضان نیروی پهناور عمل أحد را تکرار می کند... این نیروی فعال برخاسته از ذات [عقل] همان نفس است.»^(۳۶)

در الخیرالمحض هم آمده است: «و هی تدبر الاشياء المبتدعة کلها و تفيض عليها القوة و الحیاة و الخیرات

میانجیگری عقل و نفس اجزاء معین
نظام عالم را فیضان می بخشند»^(۴۲)
«اگر نفس ناشی از عقل است و عقل
اصل ایجادکننده آن است، عقل علی رغم
عدم حرکت هر چیزی را با وجود صرف
خود ایجاد می کند، پس به نفس که
ناشی از او است، به عنوان جزئی از آن
وجود نفسانی، مفاهیم عقلانی هر چیزی
را که دارا است خواهد داد.»^(۴۳)

۸-۱- ابن سینا آنجا که از صوادق عقل اول سخن
می گوید تعداد آنها را سه چیز تعیین می کند:
عقل دوم، نفس فلک اول، جسم فلک اول. به
هیچ وجه چنین تبیینی در نزد ارسطو نیست.
چنین سخنی را فارابی^(۴۴) دارد، منتهی خود
فارابی هم تحت تأثیر فلوطین قائل به این است
که از عقل اول دو چیز صادر می شود: وجود
سومین موجود، وجود آسمان اول. البته
فلوطین^(۴۵) علی رغم اینکه عقل اول را در آن
واحد هم عقل و هم هستی می داند قائل به این
است که از عقل فقط یک چیز یعنی روح
(نفس) صادر می شود. از این روی، معلوم است
قول به صدور سه چیز از عقل اول افزوده ی
خود ابن سینا بر نظریه ی صدور نو افلاطونی و
فارابی است.

۹-۱- با توجه به آنچه گذشت معلوم می شود
ابن سینا با تمهید مقدماتی نظریه ی فیض را به
کرسی نشانده همه ی این مقدمات ابتکار خود

علی نحو قوتها و استطاعتها»^(۳۷)
«و او همه ی اشیاء ابداع شده را تدبیر
می کند و بر آنها به مقدار توانایی و
استطاعتشان قوه و حیات و خیرها را
افاضه می کند»

«و شخصها الخیرالمحض المفیض
علی العقل جمیع الخیرات، و علی سائر
الاشیاء بتوسط العقل»^(۳۸)
«و شخص او خیر محض است که همه
خیرها را بر عقل و به واسطه ی عقل بر
سایر چیزها افاضه می کند»

«و کما أن الاله - تبارک و تعالی - یفیض
الخیر علی الاشیاء، كذلك العقل یفیض
العلم علی الاشیاء التي تحته»^(۳۹)
«و همان طور که خداوند - تبارک و
تعالی - خیر را بر اشیاء افاضه می کند،
همین طور عقل هم علم را بر اشیاء تحت
خود افاضه می کند»

در عناصر الاهیات هم مضامینی آمده است
که به وضوح دلالت بر همین نظریه دارند:

«زیرا همه ی موجودات تابعی از خدایان
هستند، برخی فیضانی از یک خدا، برخی
از خدایی دیگر...»^(۴۰)

«زیرا برخی اصلهای الهی بر حسب
جوهریت و خصیصه ی خاص
جایگاهشان کاملاً در بساطت خود فراتر
از موجوداتی قرار گرفته اند که آنها را
فیضان می بخشند»^(۴۱)

«زیرا چنین جوهرهای فردی به

او نیستند؛ او در تقسیم موجود به واجب و ممکن و حادث و قدیم همگام با ارسطو است؛ در قول به خلقت ابداعی و فیضان عالم و در منشاء ایجاد بودن تعقل خداوند همگام با افلوطین و پروکلس است؛ و در قاعده‌ی الواحد همگام با فارابی است. از میان این مقدمات، فاعل بالعیان بودن خداوند دیدگاه ابتکاری خود ابن سینا است.

۲- درباره‌ی عقل و نفس و بدن

۲-۱- عقل فعّال

اصطلاح «عقل فعّال» از خود ارسطو نیست. ارسطو در کتاب *درباره‌ی نفس* فقط یکبار از عقل منفعل نام می‌برد،^(۴۶) ولی وقتی آن را از عقلی که بالذات فعل است^(۴۷) متمایز می‌سازد، مفسران، این عقل دوم را «عقل فعّال» می‌نامند. ارسطو وقتی از عقل فعّال سخن می‌گوید در صدد حل مسئله‌ی تعقل است. به نظر او بدون عقل فعّال هیچ چیز نمی‌اندیشد.^(۴۸) او، برخلاف استاد خود افلاطون، صورتهای معقول را دارای وجودی مستقل و بالفعل نمی‌دانست و از این روی آنها را به طور مستقیم قابل ادراک و تعقل نمی‌شمرد. او این صورتهای معقول را دارای وجودی بالقوه در اشیاء محسوس می‌دانست و عقل فعّال را برای این پیش کشید که بتواند این صورتهای معقول را از اشیاء محسوس استخراج کند و آنها را بالفعل گرداند. عقل فعّال دارای وجودی در نفس انسانها است، و تنها آن است که می‌تواند مفارق از نفس شود، و در

مفارقت خود دارای وجودی فناپذیر و ازلی خواهد بود.^(۴۹) ارسطو عقل فعّال را به نور که وسیله‌ی ادراک رنگها است تشبیه می‌کرد.^(۵۰) ابن سینا عقل فعّال را چیزی فراتر از آنچه ارسطو می‌پنداشت می‌داند. به نظر او عقل فعّال:

(۱) دارای وجودی جوهری و مفارق و در

خارج از افراد انسانها قرار دارد.^(۵۱)

(۲) آخرین عقل از عقول عشره‌ی مفارق و

مدبر عالم تحت القمر است.^(۵۲)

(۳) واهب الصور و آفاضه‌کننده‌ی صور هر

چیزی به آنها و صور معقول به عقول

انسانها است.^(۵۳)

(۴) در اتصالی که با نفوس انسانها پیدا

می‌کند صورتهای معقول را با آفاضه‌ی

خود در آنها حادث می‌کند، نه اینکه عقل

آدمیان این صورتهای معقول را به

واسطه‌ی احساس و تخیل به دست آورده

باشند، اگرچه این احساس و تخیل است که

نفس آدمی را مستعد بر این می‌سازند که

متصل به عقل فعّال شده و صورتهای را اخذ

کند.^(۵۴)

ابن سینا عقل فعّال را به خورشید تشبیه می‌کند. او می‌گوید نسبت عقل فعّال به نفس ما همچون نسبت خورشید به چشم ما است، همچنانکه خورشید بالذات نورانی است و بانور خود سایرین را روشنایی می‌بخشد عقل فعّال هم نور عقل را بر نفس ما فیضان می‌بخشد.^(۵۵)

۲-۲- گفتیم که ارسطو فقط قائل به دو عقل، یعنی عقل فعّال و عقل منفعل، بود و حتی اصطلاح عقل فعّال از خود او نیست. ابن سینا بیشتر تحت تأثیر فارابی^(۵۶) اقسام عقل را بیش از دو تا می‌داند. او علاوه بر این دو عقل، قائل به سه عقل دیگری است: عقل بالفعل، عقل بالملکه، عقل بالمستفاد. عقل فعّال فراتر از عقل آدمی است و چهار عقل دیگر مراتب عقل آدمی را تشکیل می‌دهند.^(۵۷)

۲-۳- ارسطو در مورد عقل منفعل یا همان عقل هیولانی از طرفی قائل به این بود که این عقل به هنگام دریافت صورتهای معقول باید از هر گونه صورتی عاری باشد، و از طرفی دیگر این عقل را خالی از اختلاط با ماده دانسته و به لوح سفیدی تشبیه می‌کرد.^(۵۸) فارابی قول دوم ارسطو را گرفت و بدین ترتیب قائل به این نظر شد که عقل منفعل دارای هیچگونه تعین و تحصّلی نیست و صرف استعداد و قبول است.^(۵۹) ابن سینا، برخلاف فارابی که قائل به بقاء انسانهای کامل العقل بود و از این روی می‌توانست عقل منفعل را صرف استعداد بداند، قائل به بقاء نفوس همه‌ی انسانها است؛ و چون نفس ناطقه انسانی را، درحالی که هنوز به ادراک معقولات نایل نشده است، همان عقل هیولایی می‌داند قائل به قول اول ارسطو است و بدین ترتیب علاوه بر اینکه قائل به تعین و تحصّل عقل هیولایی است آن را دارای وجودی جوهری هم می‌داند.^(۶۰)

۲-۴- به نظر ارسطو صورتهای و کلیات معقول دارای وجودی جدای از اشیاء محسوس نیستند. ولی ابن سینا قائل به دو سنخ صورتهای معقول است؛ سنخی از آن دارای وجودی جدای از اشیاء محسوس نیست، اما سنخی دیگر بالذات مجرد و مفارق از ماده است.

بدین ترتیب، همچنانکه گذشت، ارسطو قائل به انتزاع صورتهای معقول از تصاویر محسوس و مخیل است و این را بدون یاری احساس و تخیل غیر عملی می‌داند. این قول ارسطو در توافق با نظرگاه خود او در باب قوه و فعل است. ارسطو در باب قوه و فعل قائل به این است که فعل مقدّم بر قوه است و هیچ چیز بالقوه‌ای را جز از راه چیزی که بالذات بالفعل است نمی‌توان فعلیت بخشید.^(۶۱) او در باب دریافت صورتهای معقول، معقولهای بالفعل را از موجودات محسوس به دست می‌آورد.

ابن سینا، برخلاف ارسطو، قائل به این است که صورتهای کلی و معقول نه از موجودات محسوس بلکه از ناحیه‌ی امری بالفعل صادر می‌شوند. او می‌گوید گرچه توجه به تصاویر حسی و خیالی نفس ناطقه را مهیای قبول صورتهای کلی و معقول می‌سازد خود این صورتهای کلی و معقول که از متخیله به عاقله راه می‌یابند، بلکه نفس ناطقه بعد از استعدادی که از ناحیه‌ی احساس و تخیل به دست آورده است صورتهای معقول و مفارق را از ناحیه‌ی عقل فعّال به دست می‌آورد.^(۶۲)

۲-۵- ارسطو هنگامی که درباره‌ی نفس سخن می‌گوید آن را «جوهر به معنای صورت» می‌داند. به نظر او نفس جوهری است که صورت برای جسم طبیعی آلی است.^(۶۳)

ابن سینا، در مخالفت با ارسطو و به منظور اینکه بقای مستقل نفس را توجیه کند، می‌گوید اگر قرار باشد که نفس جزئی از چیزی باشد که مرکب از نفس و موضوع نفس است نمی‌تواند جوهر باشد؛ اگر نفس جوهر به معنای صورت باشد لازم می‌آید که منطبق در بدن باشد، و حال آنکه خود بدن قائم به نفس است و تا نفس به آن تعلق نگرفته است تحصیل و نوعیت نمی‌یابد. از این روی، ابن سینا نفس را جوهری جدا می‌داند؛ و به نظر او، علی‌رغم اینکه نفس وجودی جدای از بدن دارد، علاقه و ارتباط آن نسبت به بدن علاقه تدبیر و استعمال و تسخیر و تصرف در آن است.^(۶۴)

۲-۷- ارسطو آنجا که به پنج جوهر قائل شد صورت را جوهری غیر از ماده جوهری گرفت. او در مباحث نفس هم قائل به این شد که نفس آدمی صورت برای بدن است. به نظر او تحقق جوهر اولی، یعنی بدن ذی حیات، متوقف بر تعلق نفس به آن است.^(۶۸) ارسطو آنجا هم که نفس را کمال برای جسم طبیعی آلی تلقی می‌کند مقصود او از کمال همان فعلیت و همان صورت است. او در درباره‌ی نفس می‌نویسد:

«در نتیجه، نفس بالضروره جوهر است، بدین معنی که صورت برای جسمی طبیعی است که دارای حیات بالقوه است.»^(۶۹)

ابن سینا، علی‌رغم اینکه می‌دید ماده نمی‌تواند خالی از صورت و بدن نمی‌تواند خالی از نفس باشد، نمی‌توانست قول ارسطو را بپذیرد. ارسطو عقیده داشت که (درباره‌ی نفس، کتاب سوم، فصل پنجم) همه‌ی کارکردهای نفس انسان به جز آنچه او آن را عقل خلاق - و به تعبیر فلسفه‌ی اسلامی عقل فعال - می‌نامید به هنگام مرگ با زوال بدن زایل می‌شود، ولی

۲-۶- ارسطو نفس و جسم و به عبارت دیگر جسم دارای نفس را یک چیز تلقی می‌کند. به نظر او ماده و صورت هر چیزی فقط در قلمرو منطق است که قابل انفکاک و تمایز از یکدیگر هستند، و در عالم واقع حقیقت واحدی را تشکیل می‌دهند. او در مورد نفس و بدن هم به همین یگانگی قائل است و می‌گوید «که موردی برای بحث راجع به اینکه نفس و بدن یک چیز است نمی‌ماند.»^(۶۵)

ابن سینا می‌گوید اینکه ارسطو نفس را کمال اول برای جسم طبیعی آلی بالقوه می‌داند^(۶۶)

ابن سینا جایگاه عقل فعال را در بیرون از انسان می‌دانست و در مورد انسان به معاد نفوس ناطقه باور داشت. ابن سینا، بدین ترتیب، به این باور رسید که نفس اگرچه کمال برای بدن است صورت برای آن نیست. ابن سینا کمال را به معنایی اعم از صورت می‌گرفت. کمال عبارت از چیزی بود که به شیء نامتعیّن و نامتحصل تعین و تحصیل ببخشد، چه صورت برای آن باشد و چه صورت برای آن نباشد. زیرا شرط صورت این است که منطبق در ماده باشد، در حالی که کمال اعم از انطباق در ماده و مفارقت از ماده است.^(۷۰)

۲-۸- ارسطو از آنجا که در مورد عقل منفعل یا همان هیولانی قائل به این بود که صرف استعداد و قابلیت محض است راجع به علم نفس به خویش بر این اعتقاد گرویده بود که عقل منفعل برای اینکه خودش معقول واقع شود برخلاف سایر معقولات بیواسطه تحت تأثیر عقل فعال از قوه به فعلیت نمی‌رسد؛ یعنی، پس از اینکه سایر معقولات فعلیت یافتند و با عقل منفعل متحد شدند در همان حالی که نسبت به این معقولات علم حاصل می‌شود علم به خود هم به واسطه‌ی آنها و به سبب اتحاد آنها با عقل حاصل می‌شود. از این روی، به نظر ارسطو علم نفس به خویش متوقف بر ادراک اموری است که در بیرون از خود نفس قرار دارند و تا آنها برای عقل منفعل حاصل نشده‌اند خود عقل منفعل معقول واقع نمی‌شود و نفس به

خویش علم پیدا نمی‌کند.^(۷۱) ابن سینا، برعکس، نفس ناطقه‌ی انسان را حتی در مرحله‌ی عقل هیولانی آن قابل بقاء و خلود می‌دانست. به نظر او عقل در مرتبه‌ی عقل هیولانی با وجود اینکه دارای هیچگونه ادراکی از خارج نیست در هر اوضاع و احوالی عالم به ذات خود است به طوری که حتی با فارغ و غافل بودن از ادراک همه چیز باز عالم به ذات خود بوده و از خویشتن خویش آگاه است.^(۷۲) دفاع ابن سینا از جوهریت نفس و خلود و جاودانگی آن به این منجر می‌شود که تک تک نفوس ناطقه را مسئول افکار و اعمال خود قلمداد کند و آنها را حاضر در معاد و پاسخگوی رفتار و کردار خودشان بداند.

۲-۹- چنانکه پیش از این در بند ۹ آوریم ارسطو عقیده داشت که عقل فعال از بدن انسان قابل مفارقت است، و از این روی تنها آن را فناپذیر و ازلی می‌داند.^(۷۳)

ابن سینا، با صراحت تمام و در پاسداری از اعتقاد دینی خود، نفس را نه صورت بدن بلکه کمال بدن معرفی می‌کند. او نفس تک تک افراد را با حفظ تشخیص آنها جاودان و باقی می‌داند. به نظر او علاوه بر اینکه عقل فعال در مقامی متعالی است عقل بالفعل و حتی عقل هیولانی که همان جوهر نفس ناطقه‌ی آدمی است پس از مفارقت از بدن در جهانی دیگر به حیات و بقاء خود ادامه خواهند داد.

۳- درباره‌ی ماده و صورت

۳-۱- ارسطو، در سلسله مراتب عالم، محرک اول را واجب‌الوجود و بسیط و مادون آن را ممکن‌الوجود و مرکب از ماده و صورت می‌شمرد. او ماده و صورت عالم فوق قمر و حتی ماده عالم تحت قمر را قدیم می‌دانست. ارسطو وقتی در مورد اشیاء سخن می‌گفت اجزاء تشکیل‌دهنده‌ی آنها را عبارت از ماده و صورت می‌دانست و در باب شناخت و تعریف آنها با جنس به ماده و با فصل به صورت اشاره می‌کرد.

وجود عینی می‌یابند. او وقتی می‌گوید که وجود عارض بر آنهاست مقصودش این است که وجود در ارتباط با خدا به آنها داده شده است.^(۷۴) به نظر او ماسوای واجب‌الوجود امکان بالذات دارند و از ناحیه‌ی واجب‌الوجود ابداع وجود یافته‌اند؛ آنها فی‌ذاته استحقاق مطلق عدم را ندارند نه اینکه در ماده تنها یا در صورت تنها عدم باشند بلکه در کلیت خود معدوم بودند و واجب‌الوجود کل ماده و صورت آنها را ایجاد و صادر کرده است.^(۷۵)

۳-۲- ابن‌سینا با اشرافی که بر فلسفه‌ی ارسطو داشت می‌دید که مایک شیء را بر حسب جنس و فصل آن شیء می‌شناسیم و جنس و فصل هم از ماده و صورت حکایت می‌کنند. اگر ما یک شیء را به واسطه‌ی مفاهیم کلی می‌شناسیم و در صورتی که همه‌ی مفاهیم کلی آن را کنار بگذاریم در ته آن شیء چیزی جز ماده‌ی محض باقی نمی‌ماند چگونه می‌توانیم بگوییم که این شیء از ماده محضی که صرف قوه و حتی ناموجود است و از صورتی که کلی و ناموجود است بوجود آمده است. می‌توان نتیجه گرفت که اگر اجزاء تشکیل‌دهنده‌ی یک شیء فقط ماده و صورت باشند هیچگاه نمی‌توانیم به وجود عینی یک شیء برسیم.

۳-۳- می‌بینیم که ابن‌سینا وجود یافتن ممکنات را علاوه بر ماده و صورت متوقف بر امر سومی، یعنی عروض وجود یا همان ایجاد و صدور از ناحیه‌ی واجب‌الوجود، می‌داند. ابن‌سینا در پیش کشیدن این امر سوم، برخلاف انتظار، تحت تأثیر نوافلاطونیان نیست. زیرا خود افلوطین هم اشیاء را متشکل از دو جزء ماده و صورت می‌داند؛^(۷۶) منتهی، برخلاف ارسطو، علاوه بر قول به حدوث صورت^(۷۷) قائل به حدوث ماده است^(۷۸) و نیز برای صورتها قائل به مقام برتری است و آنها را موجود در علم الهی می‌داند.^(۷۹) به نظر افلوطین آنچه از احد صادر می‌شود (نه اینکه بوجود می‌آید) عقل کلی است و عقل کلی دارای دو جنبه‌ی عقل و هستی است و از عقل کلی نفس کلی صادر می‌شود و از نفس کلی نفس نباتات و گیاهان و حیوانات صادر می‌شود^(۸۰) و از وجه سافل نفس که همان طبیعت است عالم ماده (نسبت عالم ماده به

طبیعت همچون نسبت تور ماهی به آب دریا است^(۸۱) یعنی ماده و صورت صادر می‌شوند.^(۸۲) دلیل اینکه ابن سینا علاوه بر ماده و صورت امر سومی را پیش می‌کشد چیست؟ مقصود او از پیش کشیدن این امر سوم توجیه وجود یافتن اشیاء ممکن الوجود است. به نظر ابن سینا تا وجود عارض ماهیت (ماده و صورت) اشیاء نشده باشد، یعنی تا اشیاء در ارتباط با خدا وجود نیافته باشند، اشیاء نمی‌توانند موجود باشند. وجود اشیاء ممکن الوجود ناشی از وجود خدا است.^(۸۳)

اول قرار می‌دهد.

ابن سینا وقتی در باب نبوت^(۸۴) بحث می‌کند لزوم وجود نبی را، در توافق با دستگاه فلسفی خود، برخلاف متکلمین نه براساس قاعده‌ی

لطف بلکه براساس قاعده عنایت الهی وجود و

فیض ذاتی خدا تبیین می‌کند.^(۸۵) او در اثبات

نبوت بدین ترتیب پیش می‌رود که ضروری

است آدمیان برای فراهم نمودن حاجات خود

نیازمند مشارکت با یکدیگر و ایجاد جوامع و

شهرها و بالمآل رعایت قوانین و عدالت هستند؛

وجود قوانین و عدالت نیازمند قانونگذار و

عدالت گستر است؛ ضرورت وجود چنین

فردی برای بقاء نوع آدمیان بیش از ضرورت

رویدن مویی بر مژه‌ها و گودی کف پا است؛ و

چون وجود چنین انسان صالحی برای اینکه

قانون بگذارد و عدالت بورزد ممکن است جایز

نیست که عنایت الهی اقتضای این منافع را

داشته باشد ولی اقتضای وجود چنین فردی را

که اساس تحقق این امور است نداشته باشد.^(۸۶)

در بیان خصوصیات نبی، ابن سینا با تمهید

مقدمه‌ای می‌گوید برترین انسان کسی است که

نفس او به کمال عقل بالفعل رسیده و در

۳-۴- ارسطو موجود را ترکیبی از ماده و صورت

می‌دانست و بر علت بودن ماده بر صورت یا

صورت بر ماده اشاره‌ای ندارد. لیکن ابن سینا

پس از بحثی مفصل به این می‌رسد که صورت

را بنحوی علت ماده بداند. علت اصلی فیضان

موجودات زیر قمر (ماه) عقل فعال است؛ لیکن

عقل فعال واهب الصور است و صورت را به

ماده افاضه می‌کند. صورت، به این معنا، شریک

العله در وجود موجودات است (الشفاء،

الالهیات، ص ص ۸۵-۸۳).

۴- درباره‌ی دین و عرفان

۴-۱- در اینکه ابن سینا دیندار بود و عزم آن

داشت که مبانی و اصول فلسفی خود را با آن

موافق سازد تردید نیست. او خدای را علاوه بر

محرک اول بودن خدایی صاحب جمیع صفات

کمالیه و عالم و قادر بر خلق و ابداع می‌داند.

- اخلاق به فضایل عملی دست یافته باشد، و برترین فرد از میان این افراد را کسی می‌داند که دارای استعداد مرتبه‌ی نبوت باشد. چنین فردی کسی است که قوای نفسانی او دارای این سه خصیصه است: کلام الهی را می‌شنود، ملائکه را به عیان می‌بیند، صدای وحی از ناحیه‌ی خدا یا ملائکه به گوش او می‌رسد.^(۸۷) چنین فردی باید انسان، و دارای خصوصیتی باشد که دیگران ندارند، و از این روی باید از معجزاتی خبر دهد و به تبع وحی و انزال قوانینی را در امور آدمیان تشریح کند.^(۸۸) او در باب دین آدمیان باید:^(۸۹)
- ۱) از خدایی سخن بگوید که واحد و صانع و قادر بوده و عالم به سر و خفاء است و حق او است که مورد اطاعت قرار گیرد؛ صاحب حکم و فرمان است و هر کسی که اطاعت او بکند برای او معادی سعادتبار و هر کسی که نافرمانی او بکند برای او معادی شقاوتبار فراهم کرده است.
 - ۲) در باب حکمت الهی و امر معاد متناسب با فهم عامه سخن بگوید.
 - ۳) بر مردم اعمال و افعالی را تشریح کند که آنها را در زمانهایی قریب به هم تکرار کنند تا اینکه سنت او پس از گذشت یکی دو قرن فراموش نشود، مثل عبادات؛ و در تذکر مبدء و معاد ملاحظه‌ی منافع دنیوی را هم داشته باشد، مثلاً در مورد حج و جهاد؛ و به جزئیات آنها بپردازد.
- و نیز او در باب دنیای آدمیان باید:^(۹۰)
- ۱) سازمانهایی را برای اداره‌ی کارهای مختلف سیاسی و صنعتی و نظامی و مالی تشکیل دهد و افرادی را با حفظ سلسله مراتب بر این کارها بگمارد.
 - ۲) مردم را وادار به کار بکند و مانع بیکاری و مفتخواری باشد، و کسانی را که مفتخوارند و تن به کار نمی‌دهند از شهر بیرون بکند.
 - ۳) برای بی‌سرپرستان و از کارافتادگان محلی را در نظر بگیرد و مسئولانی را بر آن بگمارد.
 - ۴) مانع از کارهایی باشد که کالایی را فراهم نمی‌کنند، یا آبرو و حیثیت جامعه را از بین می‌برند، یا زیانی به مردم و جامعه می‌رسانند.
 - ۵) مانع از معاملاتی باشد که خالی از منافع و مصالح هستند.
 - ۶) مانع از فریب کاری بازرگانان و مفتخواران و سوداگران باشد.
 - ۷) مردم را وادار به همکاری و یاری یکدیگر سازد.
 - ۸) برای اداره‌ی امور مردم از درآمد مردم و از جرایم متخلفین از قانون و از غنائم دشمنان داراییها و اموالی را گرد آورد.
 - ۹) متخلفین از قانون و شرع را تنبیه و مخالفین دین را سرکوب کند.
 - ۱۰) در امر ازدواج و قوانین مربوط به همسران و خانواده کوشا باشد.
- ابن سینا، همچنین، وقتی در باب معاد^(۹۱) و نحوه‌ی آن سخن می‌گوید متوسل به عنایت

نزاع ایجاد کند یا اجماع بر غیر او بکند کافر است.

(۲) اگر کسی به واسطه‌ی دارا بودن قدرت و مالی خروج و ادعای خلافت کرد جنگ و قتل او برعهده‌ی اهل شهر است، و اگر بر آن توانا بودند و نکردند عصیان خدا کرده و کفر ورزیده‌اند، و اگر توانای بر کار بودند و باز نشستند خونشان حلال است، و در نزد خدا بعد از ایمان به نبی اعظم تقریبی بالاتر از محو این متغلب نیست. اگر خروج کننده اثبات کرد که خلیفه صلاحیت خلافت را ندارد و دارای نقصی است که خود او این نقص را ندارد اهل شهر بهتر است به یاری او برخیزند.

(۳) برخی عبادات و افعال و معاملات جز با حضور خلیفه کامل نمی‌شوند، مثل عبادات و اعمال اجتماعی و ازدواجها.

(۴) جنگ و از بین بردن دشمنان و مخالفین سنت بعد از دعوتشان به حق واجب بوده و اموال و اعراض آنها مباح است.

(۵) اگر شهری دارای قانون و سنت نیکویی بود به آن تعرض نمی‌شود تا اینکه وقت آن فرارسد که سنتی جز سنت الهی نیست. (۶) کسانی که از شریعت سرپیچی کرده‌اند باید مورد تأدیب و عقوبت و کیفر قرار گیرند.

(۷) نظم شهر با علم به ترتیب پاسداران و دخل و خرج شهر و تهیه‌ی ساز و برگ جنگی و دژها و مرزها برعهده‌ی خلیفه‌ی

الهی می‌شود. می‌گوید از آنجا که خداوند عالم به خیر بودن معاد است، موضوع علم خداوند باید بدان نحوی که آن را خیر می‌داند تحقق یابد. او در مورد سعادت اخروی^(۹۲) می‌گوید سعادت در آخرت با تنزیه نفس به دست می‌آید و تنزیه نفس مانع کسب هیئتهایی بدنی است که در تضاد با اسباب سعادت هستند؛ این تنزیه به واسطه‌ی اخلاق و ملکات به دست می‌آید و اخلاق و ملکات به واسطه‌ی افعالی به دست می‌آیند که نفس را از بدن و حس منصرف ساخته و یادآور معدنی می‌شوند که از آن خود او است؛ انسان، بدین ترتیب، با دوری از بدن و علایق آن و با تسلط بر بدن ملکه‌ی توجه به سوی معاد و اعراض از باطل را پیدا می‌کند و استعداد شدیدی را برای سعادت محض بهنگام جدایی از بدن به دست می‌آورد. او در باب خلیفه و امام بعد از نبی^(۹۳) می‌گوید نبی باید اطاعت از خلیفه‌ی خود را واجب بکند. تعیین خلیفه یا از سوی خود نبی است یا اینکه به اجماع اهل سابقین است و آنها باید آشکارا به مردم بگویند که این فرد دارای استقلال سیاسی و عقل اصیلی است و صاحب اخلاق شریفه‌ی شجاعت و عفت و حسن تدبیر بوده و أعلم به شریعت است.^(۹۴) ابن سینا علی‌رغم اینکه به عصمت امام تصریح ندارد تنصیص بر خلیفه را بهتر و صوابتر می‌داند.^(۹۵) او می‌گوید که نبی باید در مورد خلیفه‌ی خود قانون بگذارد که:^(۹۶)

(۱) اگر کسی از روی هوی و هوس تفرقه و

سیاستمدار است. تعجب آور است که ابن سینا عده‌ای را بالطبع برده^(۹۷) می‌داند و می‌گوید آنها که پرورده‌ی اقلیمهای غیرشریفه‌اند و مردمی دارای قریحه‌ی غیر نیکو و عقلی ناسالم هستند باید مجبور به خدمت برای اهل مدینه‌ی عادل باشند. ابن سینا، بالاخره، در مورد عدالت^(۹۸) هم می‌گوید که قانونگذار در باب اخلاق و عاداتها هم باید قوانینی آورد که داعی به عدالت باشند. او عدالت را به پیروی از ارسطو عبارت از میانه‌روی می‌داند. می‌گوید عدالت از دو جهت (و به عبارتی از چند جهت) در باب اخلاق و عاداتها مطلوب و نیکو است: میانه‌روی از این جهت که غلبه‌ی قوی را فرو می‌شکند برای تزکیه نفس و تحصیل وضعیتی برتر و خلاصی پاکیزه نفس از بدن نیکو است؛ از این جهت که این قوی را به کار می‌گیرد برای مصلحتهای دنیوی نیکوست؛ از این جهت که لذتها را به کار می‌گیرد برای بقاء بدن و نسل نیکوست؛ و از جهت شجاعت برای بقاء شهر نیکوست. او انگیزه‌های آدمی را عبارت از شهوت و غضب و قوه‌ی عاقله می‌داند و فضایل سه‌گانه‌ای را که عبارت از حد وسط این سه است عفت و شجاعت و حکمت (حکمتی که عبارت از فضیلت اخلاقی است و بخشی از حکمت عملی است) می‌شمارد و مجموع این سه را ملکه‌ی عدالت تلقی می‌کند.

دستگاه فلسفی او بررسی کرد. او بیشتر عالم و فیلسوف است، و آفرینش عالم را بر حسب جود و فیض الهی و براساس سلسله‌ی اسباب و مسببات می‌داند و سلسله‌ای از وسایط عقول و افلاک را پیش می‌کشد.

ابن سینا در باب عرفان هم به اصل کلی اسباب و مسببات وفادار می‌ماند و از این روی برخلاف عرفاء سیر و وصول الی الله را متوقف بر حصول علم به آن می‌داند. به نظر او نفس برای اینکه به خداوند واصل شود وقتی در نتیجه‌ی درس و بحث و کسب معقولات و کمالات و تزکیه و تصفیه و تکمیل گوهر نفسانی خود استعداد نور الهی را یافت این نور را با وصول به عقل فعال به دست می‌آورد، و اگر براین کار خود مداومت بورزد و با پایداری خود در تهذیب و تزکیه در وصول به عقل فعال باقی باشد راه به سوی سایر عقول و بالاخره به سوی خدای تعالی که مبدء فیضان کل وجود است پیدا می‌کند.

او در مورد وصول الی الله هم، بر این اساس که اتحاد عاقل و معقول را در غیر علم نفس به ذات خود ردّ می‌کند،^(۹۹) برخلاف عرفاء و افلوطین،^(۱۰۰) قائل به اتحاد عرفانی با خدا (یا احد) نیست.

معلوم است عرفاء در سیر و سلوک الی الله بیشترین اهمیت را به وجد و حال و شوق می‌دهند و به درس و بحث و تعلّم و تعقل بها نمی‌دهند. ابن سینا با اینکه چنین وجد و حالی را لازم می‌شمرد آنها را کافی نمی‌داند و

۲-۴- باید دیدگاه عرفانی ابن سینا را بر حسب

بدین ترتیب در اواخر نمط هشتم و در نمطهای نهم و دهم **الاشارات و التنبیها** به نحوی کامل تر در صدد بیان احوال و شرح اصطلاحات عرفانی و به طور کلی نزدیک ساختن طریقت اهل عرفان به اذهان اهل استدلال و بحث برآمده است. ما در ادامه به طور اجمالی و به ترتیب مسائلی را که او در این سه نمط آورده است یادآور می‌شویم: (۱۰)

۱- او در اواخر نمط هشتم به بیان عشق حقیقی می‌پردازد و از تفاوت میان عشق و شوق سخن می‌گوید و به بیان سریان عشق ارادی یا طبیعی در سراسر عالم و اشیاء روی می‌آورد. او سریان عشق را در شش مرتبه متذکر می‌شود:

(۱) در مرتبه‌ی اول حق تعالی است که عاشق و معشوق لذاته است.

(۲) در مرتبه‌ی دوم جوهرهای عقلی قدسی هستند که مبتهج به او و به ذات خود هستند؛ این دو مرتبه چون بری از قوه بودن هستند خالی از شوق می‌باشند.

(۳) در مرتبه‌ی سوم نفوس ناطقه فلکی و انسانهای کاملی که هنوز در بند بدن هستند قرار دارند، و اینها عاشقان مشتاق هستند و علاوه بر عشق دارای شوقی هم می‌باشند.

(۴) در مرتبه‌ی چهارم نفوس بشری متردد بین درجات و ربوبیت و پستی هستند و این مرتبه‌ی نفوس ناطقه متوسط است.

(۵) در مرتبه‌ی پنجم نفوس غرق در

عالم طبیعت منحوس هستند، و این مرتبه‌ی نفوس ناطقه ناقص است. (۶) در مرتبه ششم اشیاء جسمانی هستند و اینها دارای کمالی خاص به خود و عشقی ارادی یا طبیعی به این کمال می‌باشند؛ این نفوس بشری و اشیاء هم دارای شوقی ارادی و طبیعی هستند.

۲- اوایل نمط نهم با تعریف زاهد و عابد و عارف آغاز می‌شود و او به بیان غرض عارف و غیرعارف از زهد و عبادت می‌پردازد و می‌گوید که عارف مطلوبی جز خداوند ندارد ولی مطلوب غیر عارف کسب اجر و ثواب اخروی است.

۳- در ادامه درجات سیر و سلوک را برای وصول به حق در طی یازده اشاره با این مضامینی که می‌آید می‌آورد:

(۱) عارفان اول درجه‌ی حرکات عارفان را اراده خوانند. اراده چیزی است که آنکه بصیرت یقین برهانی را دارد یا آنکه نفس او به عقیده‌ای که دارد سکون یافته است در خود این رغبت را بیابد که دست بر ریسمان الهی برد و سرسویدای او به سوی قدس حرکت کند تا به روح اتصال نایل شود و مادامی که درجه‌ی او این است او مرید است.

(۲) بعد از این حال، مرید محتاج به ریاضت است و مقصود از ریاضت سه چیز است: یکی آنکه هر چه جز حق است از راه اختیار برگیرد، دوم آنکه

(۴) بعد از این حال، چنان در ریاضت فرو رود که حتی در ریاضت هم نباشد این حال بر او عارض می‌شود. از این روی، بر هر چه بنگرد از آن به سوی جناب قدس روی آورد و از کار قدس چیزی بیاد آورد و آن حال بر او مستولی شود و چنان باشد که حق را در هر چیزی ببیند.

(۵) وای بسا به حدی رسد که این حال بر او استیلاء یابد و آرامش خود را از دست دهد و همنشینان وی از بیقراری او آگاه گردند. پس چون ریاضت دراز شود آن حال او را بیقرار نسازد و او راه پنهان داشتن آن را دریابد.

(۶) بعد از این حال، ریاضت وی به حدی رسد که هر لحظه‌ی وی سکینه و آرامش شود و آنچه چون نامأنوس بود مألوف شود و آنچه چون برقی بود که فی الحال می‌درخشید و محو می‌شد همچون نوری روشن شود، و برای او باز آن معارفه‌ی مستقر حاصل شود و وی به طور مستمر مصاحب با آن حال باشد و از خرمی آن حال لذت ببرد و چون از آن حال روی برگرداند سرگردان و اندوهناک باشد.

(۷) وای بسا به حدی رسد که حالی که دارای آن است بر وی ظاهر شود. از این روی، چون در این معارفه سیر کند کمتر ظاهر شود. پس چنان باشد که غایبی حاضر و مقیمی مسافر باشد.

نفس اماره را مطیع نفس مطمئنه سازد تا اینکه قوای تخیل و وهم او مجذوب توهمات نباشند که مناسب امر قدسی است و منصرف از توهمات نباشند که مناسب پستیها است، سوم آنکه سر او برای بیداری لطیف گردد. یاری دهنده‌ی غرض اولی زهد حقیقی است؛ و یاری دهنده‌ی غرض دوم چند چیز است: یکی عبادت از روی فکر است، دومی الحانی است که قوای نفسانی را استخدام می‌کنند و این لحن به طوری است که اوهام پذیرای سخنی هستند که دارای این لحن است، سومی سخنی پنددهنده است از گوینده‌ای پاک به عبارتی بلیغ و نغمه‌ای خوش و سمتی روشنگر؛ و یاری دهنده غرض سوم فکری لطیف و عشقی عقیف است که آمر در آن عشق شمایل معشوق است نه سلطان شهوت.

(۳) بعد از این حال، چون ارادت و ریاضت به حدی رسد به خلسه‌های لذیذی دست پیدا می‌کند که بر نور حق اطلاع می‌یابد، همچون برقی که فی الحال می‌درخشد و محو می‌شود و ایشان این حال را اوقات می‌خوانند و هر وقتی را دو وجد دربر گرفته است، وجدی له او و وجدی علیه او و بعد از آن چون در ریاضت مداومت و مبالغه کند این حال بر او بیشتر عارض می‌شود.

(۸) و ای بسا به حدی رسد که این معارفه گاه گاه برای او میسر شود، سپس به تدریج به حدی رسد که هرگاه خواهد آن را داشته باشد.

(۹) بعد از این حال، او از این مرتبه فراییش می نهد به طوری که بر روز آن حال متوقف برخواست او نمی شود بلکه دارای حالی می شود که چون چیزی را ملاحظه کند گرچه آن را از روی اعتبار ملاحظه نکرده است چنان می شود که او را از آن تعریجی از عالم زور به عالم حق حاصل می شود آنهم تعریجی متسقر و غافلان اطراف وی را فراگیرند.

(۱۰) پس چون ریاضت از این حد بگذرد و فرارسد باطن او آینه‌ی صافی می شود که در برابر حق قرار گرفته است و بر او لذتهای حقیقی سرازیر می شوند و از دریافت آثار حق خرمی می یابد، و او را در این حالت نظری به حق و نظری به نفس است و هنوز متردد است.

(۱۱) بعد از این حال، از خویشتن غایب می شود و فقط به جناب قدس نظر می افکند و اگر بر خویشتن نظر کند نظر او از این روی است که حق بر او نظر دارد نه از آن روی که وی دارای آن زینت است. و اینجا است که به حق رسیدن است.

۴- او در ادامه از عرفان سخن می گوید. اهل عرفان به تخلیه و تحلیه می پردازند. آغاز عرفان با تخلیه یا تزکیه شروع می شود؛ و

تزکیه دارای درجاتی است: تفریق، نفی، ترک، رفض. تحلیه هم عبارت از مداومت در جمع صفات حق تعالی است تا اینکه در حقیقت متخلق به اخلاق الهی شود؛ تحلیه هم دارای درجاتی است: کسی که غرض او از عرفان خود عرفان است، کسی که غرض او از عرفان خود حق است.

۵- در باب اخلاق و احوال عرفاء می گوید که عارف هش و بش و بسام است، عارف گشاده چهر و خنده رواست، و از این حیث که ناظر سر قدر است بر مردم شفقت می ورزد و خشم بر او چیره نمی گردد و شجاع و دلیر و بلند نظر است و دارای حقد و کینه‌ای نیست.

۶- در آخر این نمط آمده است که جناب حق تعالی والاتر از اینها است که هر کسی بر آستان او راه یابد، بلکه افراد اندکی هستند که یکی بعد از دیگری به ساحت مقدس او پذیرفته می شوند.

۷- ابن سینا در نمط دهم در باب اسرار و اسباب امور غریبه و خوارق عادت مثل اکتفاء بر غذایی اندک و قدرت بر کاری شاق و اخبار از غیب و غیره از ناحیه‌ی اولیاء و به طور کلی نحوه‌ی ظهور اموری غریب در این عالم، به نحو اجمال سخن می گوید. او در طی این نمط با پیش کشیدن این امور به نقد و بررسی علل درونی و بیرونی آنها پرداخته و با مقایسه آنها با اموری خارجی درصدد معقول و ممکن ساختن آنها برآمده است.

۲۵. همان، ص ص ۴۰۳-۴۰۲.
۲۶. همان، ص ص ۴۰۶-۴۰۳.
۲۷. همان، ص ۴۰۳.
۲۸. الاشارات و التنبیها، جلد سوم، ص ۲۰۷.
۲۹. همان، ص ۲۵۷.
۳۰. همان، ص ۲۵۹.
۳۱. الالهیات، ص ۴۰۶.
۳۲. همان، ص ص ۴۰۹-۴۰۵.
۳۳. اثولوجیا، ص ۴۲.
۳۴. همان، ص ۷۴.
۳۵. همان، ص ۷۹.
36. Plotinus, **The Six Enneads**, Tr: Strphen Mackenna and B.S. Page, Encyclopaedia Britanica INC., Great Books, 17, Chicago, 1952, p 214.
۳۷. الخیر المحض، ص ۲۰.
۳۸. همان، ص ۱۲.
۳۹. همان، ص ۲۳.
40. Proclus, **The Elements of Theology**, Tr. E.R. DODDS. Clarendon Press, Oxford, 1992, p 129.
41. **Ibid.** 126.
42. **Ibid.** 143.
43. **Ibid.** 169-171.
۴۴. اندیشه های اهل مدینه فاضله، ص ۱۲۷.
۴۵. افلوطن، دوره ی آثار، ترجمه ی محمدحسن لطفی، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، در دو جلد، تهران، ۱۳۶۶ شمسی، اثنادها: ۱، ۲، ۵.
۴۶. ارسطو، درباره ی نفس، ۴۳۰ الف ۲۴.
۴۷. همان، ۴۳۰ الف ۱۸.
۴۸. همان، ۴۳۰ الف ۲۵-۲۴.
۴۹. همان، ۴۳۰ الف ۲۴-۲۳.
۵۰. همان، ۴۳۰ الف ۱۵.
۵۱. الاشارات و التنبیها، جلد دوم، ص ۳۶۱. الالهیات، ص ۱۴۲.
۵۲. الالهیات، ص ۴۰۱.
۵۳. همان، ص ص ۴۰۱ و ۴۱۰.
۵۴. الشفاء، الطبیعیات، فن ششم، ص ص ۲۰۹-۲۰۸.
۵۵. همان، ص ۲۰۸.
۵۶. اندیشه های اهل مدینه فاضله، ص ص ۲۲۴-۲۱۸.
۵۷. الاشارات و التنبیها، جلد دوم، ص ص ۳۵۴-۳۵۳.
۵۸. درباره ی نفس، ۴۲۹ الف ۲۱-۲۰ و ۴۳۰ الف ۱.
۵۹. اندیشه های اهل مدینه فاضله، ص ص ۲۲۱-۲۱۸.
۶۰. ابوعلی سینا، «تعلیقات بر کتاب درباره ی نفس ارسطو»، بخشی
- پانوشتها**
۱. شرف الدین خراسانی، از سقراط تا ارسطو، انتشارات دانشگاه ملی ایران، بهمن ۱۳۵۶، ص ص ۱۷۷-۱۷۶.
۲. ابوعلی سینا، رساله در حقیقت و کیفیت سلسله ی موجودات و تسلسل اسباب و مسببات، مقدمه و حواشی و تصحیح دکتر موسی عمید، سلسله انتشارات انجمن آثار ملی «۱۷»، تهران، ۱۳۳۱ شمسی، ص ۹.
۳. همان، ص ص ۱۱-۱۰.
۴. ابونصر فارابی، اندیشه های اهل مدینه فاضله، ترجمه و تحشیه از دکتر سیدجعفر سجادی، کتابخانه ی طهوری، تهران، ۱۳۶۱ خورشیدی، فصل هفتم و هشتم.
۵. رساله در حقیقت و کیفیت سلسله ی موجودات و تسلسل اسباب و مسببات، ص ص ۱۴-۱۵.
۶. ابوعلی سینا، الاشارات و التنبیها، با شرح خواجه نصیر و شرح الشرح قطب الدین رازی، دفتر نشر کتاب، تهران، جلد سوم، ص ۲۰.
۷. همان، ص ۱۷.
۸. همان، ص ص ۷۶-۷۵.
۹. همان، ص ۱۸.
۱۰. همان، ص ۱۱۳.
۱۱. همان، ص ۱۴۵.
۱۲. همان.
۱۳. همان، ص ۱۵۱.
۱۴. ابوعلی سینا، الشفاء، الالهیات، با مقدمه دکتر ابراهیم مدکور، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، قم-ایران، ۱۴۰۴ قمری، ص ۴۱۵.
۱۵. ابوعلی سینا، حدود یا تعریفات، متن و ترجمه از محمدهدی فولادوند، سروش، تهران، ۱۳۶۶، ص ص ۴۳-۴۲.
۱۶. الاشارات و التنبیها، جلد سوم، ص ۱۲۰.
۱۷. همان، ص ۲۵۴.
۱۸. افلوطن، اثولوجیا، ترجمه ی ابن ناعمه حمصی، با تعلیقات قاضی سعید قمی و با مقدمه و تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، انجمن فلسفه ایران، تهران، ۱۳۵۶، ص ۴۲.
۱۹. همان، ص ۷۵.
۲۰. پروکلس، الخیر المحض، بخشی از کتاب «الافلاطونیة المحدثة عند العرب»، با تحقیق و مقدمه عبدالرحمن بدوی، مکتبه النهضة المصرية، قاهره، ۱۹۵۵، ص ص ۲۳-۲۲.
۲۱. همان، ص ۱۲.
۲۲. همان، ص ۱۹.
۲۳. رساله در حقیقت و کیفیت سلسله ی موجودات و تسلسل اسباب و مسببات، ص ۷.
۲۴. الالهیات، ص ۴۰۳.

کتابنامه

فارسی

- از کتاب **ارسطو عند العرب**، با تحقیق و مقدمه عبدالرحمن بدوی، مکتبه النهضة المصرية، قاهره، ۱۹۴۷، جلد اول، صص ۱۰۱-۱۰۰.
۶۱. ارسطو، **مابعدالطبیعه**، کتاب نهم، ۱۰۴۹.
۶۲. **الاشارات والتنبیها**، جلد دوم، صص ۳۶۷-۳۶۵.
۶۳. **درباره نفس**، ۴۱۲ الف ۲۰.
۶۴. **الطبیعیات**، فن ششم، ۱۴-۱۲.
۶۵. **درباره نفس**، ۴۱۲ ب ۶.
۶۶. **همان**، ۴۱۲ الف ۲۸.
۶۷. **الطبیعیات**، فن ششم، صص ۱۴-۹.
۶۸. **درباره نفس**، ۴۱۲ الف ۲۰.
۶۹. **همان**، ۴۱۲ الف ۲۱-۱۹.
۷۰. **الطبیعیات**، فن ششم، صص ۱۶-۱۱.
۷۱. **درباره نفس**، ۴۲۹ ب ۲۸ و ۴۳۰ الف ۱-۹.
۷۲. **الاشارات والتنبیها**، جلد دوم، صص ۲۹۲.
۷۳. **درباره نفس**، ۴۳۰ الف ۲۴-۲۳.
۷۴. **الالهیات**، صص ۳۴۷.
۷۵. **همان**، صص ۳۴۲.
۷۶. «دوره‌ی آثار»، انادها: ۴، ۴، ۲ و ۶، ۴، ۲.
۷۷. **همان**: ۸، ۴، ۲ و ۱، ۸، ۳.
۷۸. **همان**: ۵، ۴، ۲.
۷۹. **همان**: ۵، ۹، ۵.
۸۰. **همان**: ۱، ۲، ۵.
۸۱. **همان**: ۹، ۳، ۴.
۸۲. **همان**: ۱، ۸، ۳ و ۵، ۴، ۲.
۸۳. **الالهیات**، صص ۴۰۴.
۸۴. **همان**، مقاله‌ی دهم، فصلهای اول تا چهارم.
۸۵. **همان**، صص ۴۴۲.
۸۶. **همان**، صص ۴۴۲-۴۴۱.
۸۷. **همان**، صص ۴۳۵.
۸۸. **همان**، صص ۴۴۲.
۸۹. **همان**، صص ۴۴۴-۴۴۲.
۹۰. **همان**، صص ۴۵۱-۴۴۷.
۹۱. **همان**، صص ۴۴۳.
۹۲. **همان**، صص ۴۴۶-۴۴۵.
۹۳. **همان**، مقاله‌ی دهم، فصل پنجم.
۹۴. **همان**، صص ۴۵۲.
۹۵. **همان**، صص ۴۵۱.
۹۶. **همان**، صص ۴۵۴-۴۵۲.
۹۷. **همان**، صص ۴۵۳.
۹۸. **همان**، صص ۴۵۵-۴۵۴.
۹۹. **الاشارات والتنبیها**، جلد سوم، صص ۲۹۲ و ۲۹۴.
۱۰۰. **اثولوجیا**، صص ۵۳-۵۲.
۱۰۱. **الاشارات والتنبیها**، جلد سوم، صص ۳۵۹ و بعد.

عربی

۱. افلوپین، **اثولوجیا**، ترجمه‌ی ابن ناعمه حمصی، با تعلیقات قاضی سعید قمی و با مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، انجمن فلسفه ایران، (تهران، ۱۳۵۶).
۲. **ارسطو عند العرب**، تعلیقات ابن سینا بر کتاب **درباره نفس ارسطو**، با تحقیق و مقدمه عبدالرحمن بدوی، (قاهره، مکتبه النهضة المصرية، ۱۹۴۷)، جلد اول.
۳. ابوعلی سینا، **الاشارات والتنبیها**، با شرح خواجه نصیر و شرح الشرح قطب‌الدین رازی، دفتر نشر کتاب، در سه جلد، تهران.
۴. ابوعلی سینا، **الشفاء، الالهیات**، با مقدمه دکتر ابراهیم مدکور، منشورات مکتبه آیه‌الله‌العظمی المرعشی النجفی، قم - ایران، ۱۴۰۴ قمری.
۵. پروکلس، **الخیر المحض**، در «**الافلاطونیة المحدثه عند العرب**»، با تحقیق و مقدمه عبدالرحمن بدوی، (قاهره، مکتبه النهضة المصرية، ۱۹۵۵ میلادی).
۶. ابوعلی سینا، **حدود یا تعریفات**، متن و ترجمه از محمدمهدی فولادوند، سروش، تهران، ۱۳۶۶.
۷. **الشفاء، الطبیعیات**.

انگلیسی

- Jonathan Barnes **The Complete Works of Aristotle**, ed. Two vols., Princeton University Press, 1984.
- Proclus **The Elements of Theology**, Tr: E.R. DODDS. Clarendon Press, Oxford, 1992.
- Plotinus **The Six Enneads**, Tr: Stephen Mackenna and B.S. Page, Encyclopaedia Britannica INC., Great Books, 17, Chicago, 1952.