



## ابن سینا و دانش برین؛ الهیات بر فراز علم کلام

در نظر ابن سینا، نفس حاضر در اجسام، صورتی است برگرفته از خارج و نه برآمده از درآمیختگی عناصر چهارگانه. این صورت را اجسام عنصری تنها آن هنگام می‌توانند پذیرفت...

در نظر ابن سینا، نفس حاضر در اجسام، صورتی است برگرفته از خارج و نه برآمده از درآمیختگی عناصر چهارگانه. این صورت را اجسام عنصری تنها آن هنگام می‌توانند پذیرفت که تضاد پیشاترکیبی عناصرشان چنان کم شود که برای پذیرش نشانه‌های حیات از جوهر غیرمادی آماده شوند.

ابن سینا و دانش برین: الهیات بر فراز علم کلام دکتر محمد کریمی زنجانی اصل، پژوهشگر تاریخ فلسفه و عرفان و فوق دکترای فلسفه و تاریخ علم از آلمان در سلسله مقالاتی با عنوان «درنگی در نسبت قرآنی حکمت سینوی و اشراقی»، که در اختیار خبرگزاری بین‌المللی قرآن (ایکنا) قرار داده، کوشیده است ملاحظات قرآنی - فلسفی این دانشمند بزرگ ایرانی را بررسی کند. نخستین بخش از این مقاله همزمان با زادروز حکیم ابن سینا تقدیم مخاطبان گرامی شد، بخش دوم آن نیز با موضوع نخستین ملاحظات قرآنی - فلسفی ابن سینا؛ تقدیم مخاطبان گرامی ایکنا شد، در این مجال مشروح بخش سوم آن با عنوان «ابن سینا و دانش برین: الهیات بر فراز علم کلام» از نظرتان می‌گذرد.

### اشارت و یاد

یادداشت پیش رو بخش سوم از پژوهش نگارنده درباره دریافت‌های قرآنی ابن سینا و شیخ اشراق است که از سر احترام و به قصد پاسداشت برخی بزرگواران همکار در خبرگزاری قرآنی (ایکنا) و صرفاً برای درج در فضای دیجیتال این خبرگزاری تقدیم شده است. بدیهی است که بازنشر آن، به هر شکلی در فضاهای دیجیتال و غیره، بدون اجازه کتبی نویسنده و خبرگزاری ایکنا ممنوع است.

در واپسین فراز گفتار پیشین آمد که یادکرد شیخ اشراق شهاب‌الدین یحیی سهروردی (شهید ۵۸۷ ق) از امیرالمؤمنین (ع) به «حکیم العرب» در رساله کلمة التّصوّف، بسا که در ژرف اندیشی‌های شیخ اشراق در سنت سینوی و میراث شیخ رئیس ریشه داشته باشد.

در آن گفتار، خطبه و دیباچه کتاب فی التّفنّس علی سُنّة الاختصار را از منظر دریافت‌های قرآنی و علوی شیخ رئیس بررسی کردم و اکنون به بازنمایی اصطلاحات، دریافت‌ها و انگاشت‌های قرآنی او در دیگر فصل‌های این رساله و به ویژه فصل هشتم آن خواهم پرداخت.

ابن سینا سخن خود را با اثبات وجود نفس می‌آغازد؛ چرا که در نظرش، حکیمی که پیش از اثبات هویت چیزی به وصفش بپردازد، از جمله آنان خواهد بود که از بازنمایی روشن‌گرانه منحرف شده‌اند:

«من رام وصف شیء من الأشياء قبل أن يتقدم فيثبت أولاً إتيته، فهو معدود عند الحكماء ممن زاغ عن محجة الإيضاح».

او با نظرداشت این نکته که ویژگی‌ترین ویژگی نیروهای نفسانی را در به حرکت درآوردن و ادراک بیاید بازجست، وجود این نیروها را نخست با برنمودن وجود حرکاتی که علتی طبیعی نمی‌توانند داشت اثبات می‌کند و آنگاه به این مسئله می‌پردازد که اجسام به رغم اشتراکشان در جسمیت، در ادراک متفاوتند و این برمی‌نماید که ادراکشان برآمده از گوهرشان نیست بلکه بازبسته نیروهایی است که در آنها قرار بگرفته است. در نظر ابن سینا، نیروی محرکه حرکات غیر طبیعی (مانند صعود سنگین و نزول سبک) و نیروی موجد ادراک را «نفس» بیاید خواند.

شیخ رئیس در ادامه، نیروهای سه‌گانه نفس (نباتی و حیوانی و ناطقه) را با توجه به اختلاف گیاهان و حیوانات و آدمی در حرکت و ادراکشان برمی‌شمارد و آنگاه با بحث از اینکه جسم زنده مرکب طبیعی از جسم مرده به نفس خویش متمایز می‌شود نه به بدنش، نفس را «صورتی» می‌داند که همچون دیگر صورتهای واسطه‌دستیابی به کمال است و از آنجا که کمالها بر دو گروهند: نخست «آغازهای کردارها و یادبودها» و دو دیگر «گوهر کردارها و یادبودها»، تصریح می‌کند که نفس را کمال نخستین بیاید دانست؛ چرا که مر آنها را آغاز است و نه چیزی برآمده از آغاز. اما از آنجا که برخی کمالها از آن اجسام آند و برخی از آن گوهرهای ناجسمانی، نفس را کمال نخستین برای اجسام بیاید برشمرد و البته نه اجسام ساختگی، بلکه آن گروه از اجسام طبیعی که حیاتی بالقوه بتوانند داشت:

«إن الجسم الحیّ جسم مرکب طبیعی یمایز غیر الحیّ بنفسه لا ببدنه، و یفعل الأفعال الحیوانیة بنفسه لا ببدنه، و هو حیّ بنفسه لا ببدنه؛ و نفسه فیه، و ما هو فی الشیء و هذه صورته، فهو صورته. فالتّفنّس إذن صورة، و الصّور کمالات، إذ بها تکمل هویات الأشياء، فالتّفنّس کمال. و کمالات علی قسمین: إمّا مبادئ الأفعال و الآثار، و إمّا ذات الأفعال و الآثار، و أحدهما أوّل و الآخر ثان؛ فالأوّل هو المبدأ، و الثّانی هو الفعل و الأثر. فالتّفنّس کمال أوّل لأتّها مبدأ، لا صادرة عن المبدأ. و کمالات منها ما هی للأجسام، و منها ما هی للجواهر الغير الجسمانیة، فالتّفنّس کمال أوّل لجسم؛ و الأجسام منها ما هی صناعیة، و منها ما هی

طبیعیة. و التّفس لیس بکمال جسم صناعی، فهی کمال أوّل لجسم طبیعی. و الأجسام الطّبیعیة منها ما تفعل أفاعیلها بآلات، و منها ما لا تفعل أفاعیلها بآلات کالأجسام البسیطة و الفاعلة بغلبة القوى البسیطة. و إن شئنا قلنا: إنّ الأجسام الطّبیعیة منها ما من شأنها أن تصدر عن ذواتها أفاعیل حیوانیة، و منها ما لیس ذلك من شأنها. ثمّ التّفس لیست بکمال للقسمین الآخرین من کلا الوجهین. فإذن تمام حدّها أن یقال: إنّها کمال أوّل لجسم طبیعی آلی، و إن شئنا قلنا: کمال أوّل لجسم طبیعی ذی حیاة بالقوّة، أی مصدر الأفاعیل الحیوانیة بالقوّة».

در نظر ابن سینا، نفس حاضر در اجسام، صورتی است برگرفته از خارج و نه برآمده از درآمیختگی عناصر چهارگانه. این صورت را اجسام عنصری تنها آن هنگام می توانند پذیرفت که تضاد پیشاترکیبی عناصرشان چنان کم شود که برای پذیرش نشانه های حیات از جوهر غیرمادی آماده شوند.

بدیهی است که نفس به نسبت مرتبتی که هر گروه از اجسام در ترکیب و کاستن از تضاد عناصر دارند، وجوهی از قوای خود را آشکار می کند. بدین سان، نفس در هر مرتبت بالاتر، قوای نفس مرتبت پایینی را نیز در بر دارد و وحدت در کثرت نفس برآمده از این نکته است.

آنچه تاکنون بحث شد، سخن شیخ الرئیس در سه فصل نخست کتاب فی النفس علی سُنّة الاختصار بود. او در فصل های چهارم و پنجم به مسئله قوای نفس نباتی و نفس حیوانی پرداخته و در فصل ششم در بیان حواس ظاهری و چگونگی ادراک آنها به مسئله «ابصار» توجه کرده است. این فصل از آن رو اهمیت دارد که برمی نماید ابن سینا جان، چگونه تحت تأثیر ابونصر فارابی (م ۳۳۹ ق) بوده است. او در آغاز این فصل، سخن افلاطون درباره خروج شعاع از دیده و بازگشتش بدان پس از برخورد به دیده شده را نقد و آن را نظری مردود دانسته و از ایده ارسطویی ابصار دفاع کرده و آنگاه از دیگر حواس ظاهری یاد و بحث می کند.

موضوع فصل هفتم، حواس باطنی است و محل هر یک از این نیروها در بدن؛ محلی که خویشکاری خویش را از آن در کار می دارند.

سرانجام به بحث برانگیزترین فصل از کتاب فی النفس علی سُنّة الاختصار می رسیم که موضوع آن، مراتب نفس آدمی از مرتبه پیدایش تا مرتبت کمال است و در آن فهرستی از صورتهای معقول و معرفت نظری دستیابی نفس ناطقه ارائه شده است که از درنگ و ژرف اندیشی فیلسوف هفده ساله و جوان ما در سنت ارسطویی خبر می دهد و هم هنگام از استقلال فکری و تلاشی ارزشمند برای فرازرفتن از آموزه های او.

درونیایه این فصل را چنین می توان دسته بندی کرد:

۱. شیخ الرئیس در آغاز این فصل، «نفس ناطقه» را همان نیرویی برمی شمارد که موجودات عاقل بدان به مفهوم سازی توانا و از دیگر موجودات متمایز می شوند. این نیرو که در نوع بشر به تمامی یافت می شود، در گوهر خویش چیزی از صورت های معقول را دربرندارد، بلکه آنها به یکی از این دو راه در او دستیابی می توانند شد:

۱ - ۱. نخست به الهام الاهی و از راهی جز بهره گیری از حواس (همچون معقولات بدیهی)؛ پس همه عاقلان بزرگسال در دستیابی بدانها مشترکند؛

۱ - ۲. و دو دیگر از راه اندوزش قیاسی و برداشت برهانی.

۲. این راه دوم، در دانشهای زیر چنین نمودی دارد:

۲ - ۱. منطق؛

۲ - ۱ - ۱. مفهوم سازی حقایق منطقی، مانند اجناس و انواع، فصول و خواص؛

۲ - ۱ - ۲. ضربهای مختلف الفاظ مفرد و مرکب؛

۲ - ۱ - ۳. قیاسهای راست و نادرست؛

۲ - ۱ - ۴. قضایایی که هرگاه برای شکل دادن به قیاسها سازماندهی می شوند به نتایجی می انجامند که ضروری برهانی هستند، یا بیشتر جدلی، یا به همان اندازه خطابی، یا سوفسطایی، یا ممتنع شعری.

۲ - ۲. طبیعیات؛

۲ - ۲ - ۱. پژوهش در امور طبیعی مانند ماده و صورت و عدم، طبیعت و مکان و زمان، سکون و حرکت، و اجرام فلکی و عنصری، تکوین و فساد مطلق، تکوین پدیده های جوّی و معدنی و سطح زمین از نبات و حیوان، حقیقت آدمی و حقیقت تصور نفس مر نفس خویش را.

۲ - ۲. ریاضیات؛

۲ - ۳ - ۱. مفهوم سازی مسائل ریاضی از حساب و هندسه محض و هندسه نجومی و هندسه موسیقی و هندسه بینایی شناختی.

۲ - ۴. الهیات؛

۲ - ۴ - ۱. مفهوم سازی امور الاهی همچون شناخت آغازهای وجود مطلق و بازبسته های او مانند قوه و فعل، مبدأ و علت، جوهر و عرض، جنس و نوع، ناهمگونی و همگونی، اتفاق و اختلاف، وحدت و کثرت.

۲ - ۴ - ۲. اثبات سرآغازهای دانشهای نظری از ریاضیات و طبیعیات و منطق که بدانها مگر از راه این دانش (الهیات) نمی توان دست یافت.

۲ - ۴ - ۳. اثبات آفریدگار نخستین و نفس کلی، و چگونگی آفرینش و مرتبت عقل نسبت به آفریدگار، و مرتبت نفس نسبت به عقل، و مرتبت ماده نسبت به طبیعت، و مرتبت صورت نسبت به نفس، و مرتبت افلاک و ستارگان و کائنات نسبت به ماده و صورت، و اینکه چرا در پیشین و پسین بودن آنها چنین اختلافی هست.

۲ - ۴ - ۴. شناخت سیاست الهی، و طبیعت کلی، و عنایت نخستین، و وحی نبوی، و روح مقدس ربانی، و فرشتگان فرازین، و دستیابی به حقیقت پاکی آفریدگار از شرک و تشبیه، و دستیابی به شناخت آنچه نیکوکاران پاداش و بدکاران پادافره گیرند، و خوشی و رنجی که پس از جدایی از بدن به نفسها می رسد.

چنانکه می بینیم، ابن سینا در این فرازاها برمی نماید که بررسی نفس ناطقه، مجالی تواند بود برای دسترسی به جمله دانشهای فلسفی به ظاهر ارسطویی؛ دانشهایی که پرداختن به معرفت شناسی را شرط پژوهشهای هستی شناختی می دانند تا بدین ترتیب بررسی چه دانستگی و چگونه دانستگی آدمی اساسی شود برای بازتولید مجموعه اشکال فهم پذیر هستی، و دریافت این اشکال، بازتابی باشد از آن چه دانستگی و چگونه دانستگی.

دیمیتری گوتاس در پژوهش درباره سرچشمه های این فصل از کتاب فی النفس علی سئنة الاختصار منابع زیر را در شکل گیری سخن ابن سینا مؤثر دانسته است:

۱ - ۱ - ۱; متافیزیک ارسطو;

۲ - ۱ - ۱; ایساغوجی فرفوروس;

۲ - ۱ - ۲; قضایا یا العبارة ارسطو;

۲ - ۱ - ۲; آنالوطیقای اول ارسطو;

۲ - ۱ - ۴; آنالوطیقای ثانی ارسطو;

۲ - ۲ - ۱; فیزیک ارسطو (شامل: در آسمان، کون و فساد، آثار علوی)، حیوان، نباتات منسوب به ارسطو، کتاب نفس;

۲ - ۲ - ۱; مقدمه ای بر حساب نیکوماخوس گراسایی، عناصر اقلیدس، المجسطی و اپتیک و هارمونی بطلمیوس;

۲ - ۴. الاهیات; متافیزیک ارسطو، أغراض مابعدالطبیعه فارابی.

توجه به این فهرست برمی نماید که منابع متنوعی که فیلسوف جوان ما در نخستین درنگ فلسفی خود از آنها بهره می گیرد، ترکیبی بوده است از میراث ارسطو و اسکندرانیان اواخر عهد باستان و مهمترین شارح مسلمان آنها، ابونصر فارابی.

در واقع، بسا که برآمده از چنین منابعی باشد که ابن سینا به جای اصطلاح متعارف «مابعدالطبیعه» که ترجمان یونانی «متافیزیک» باشد، از اصطلاح «الاهیات» استفاده می کند تا فهم خاص خویش از فرازی از رساله ای را برنماید که در زندگینامه خودنگاشته اش بر خواندن آن در روزگار نگارش نخستین اثرش تأکید کرده است؛ رساله فی أغراض مابعدالطبیعه فارابی:

«وَمَا الْعِلْمُ الْكُلِّيُّ فَهُوَ الَّذِي يَنْظُرُ فِي الشَّيْءِ الْعَامِ لَجَمِيعِ الْمَوْجُودَاتِ مِثْلَ الْوُجُودِ وَالْوَحْدَةِ وَفِي أَنْوَاعِهِ وَفِي الْأَشْيَاءِ الَّتِي لَا تَعْرُضُ بِالْتَّخْصِصِ لِشَيْءٍ شَيْءٍ مِنْ مَوْضُوعَاتِ الْعُلُومِ الْجَزْئِيَّةِ مِثْلَ التَّقَدُّمِ وَالتَّأَخُّرِ وَالْقُوَّةِ وَالْفِعْلِ وَالتَّامِّ وَالتَّاقِصِ ... وَفِي الْمَبْدَأِ الْمَشْتَرَكِ لَجَمِيعِ الْمَوْجُودَاتِ وَهُوَ الشَّيْءُ الَّذِي يَنْبَغِي أَنْ يَسْمَى بِاسْمِ اللَّهِ جَلَّ جَلَالُهُ وَتَقَدَّسَتْ أَسْمَاؤُهُ. وَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ الْعِلْمُ الْكُلِّيُّ عِلْمًا وَاحِدًا؛ فَإِنَّهُ إِنْ كَانَ عِلْمَانِ كِلْيَانًا، فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مَوْضُوعٌ خَاصٌّ، وَ الْعِلْمُ الَّذِي لَهُ مَوْضُوعٌ خَاصٌّ وَ لَيْسَ يَشْتَمِلُ عَلَى مَوْضُوعِ عِلْمٍ آخَرَ، هُوَ عِلْمٌ جَزْئِيٌّ، فَكُلُّ الْعِلْمِينَ جَزْئِيَانِ، وَ هَذَا خَلْفٌ؛ فَإِذَا الْعِلْمُ الْكُلِّيُّ وَاحِدٌ. وَ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ الْعِلْمُ الْإِلَهِيُّ دَاخِلًا فِي هَذَا الْعِلْمِ؛ لِأَنَّ اللَّهَ مَبْدَأٌ لِلْمَوْجُودِ الْمَطْلُوقِ لَا لِمَوْجُودٍ دُونَ مَوْجُودٍ. فَالْقِسْمُ الَّذِي يَشْتَمِلُ مِنْهُ عَلَى إِعْطَاءِ مَبْدَأِ الْوُجُودِ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ هُوَ الْعِلْمُ الْإِلَهِيُّ» (و اما دانش کلی، پس آن است که در چیزی می نگرد که مر جمله موجودات را فراگیر باشد همچون وجود و وحدت و در گونه ها و پیوسته‌هایش، و در چیزهایی که به ویژگی بر چیزی از نهاده های دانشهای خرد همچون پیشی و پسینی و توان و کنش و تمامی و کاستی پدیدار نمی شوند... و در خاستگاه مشترک مر جمله موجودات که همانا چیزی است سزاوار نامیدن به الله که شکوهش بشکوه و نامهایش پاک است. و سزاوار است که دانش کلی دانشی یگانه باشد؛ چرا که اگر دو دانش کلی می بودند، پس هر یک از آن دو را نهاده ای ویژه می بود، و دانشی که مر او را نهاده ای ویژه باشد، نشاید که نهاده دانش دیگر را دربرگیرد، پس هر دو دانش خرد باشند و این نارواست؛ پس دانش کلی یگانه است و سزاوار است که دانش یزدانی در اندرون این دانش باشد؛ چراکه الله خاستگاه باشنده یتمام است نه آنکه مر باشنده ای را باشد و دیگری را نه. پس آن بهره ای که خاستگاه باشندگی را دربرمی گیرد سزاوار است که دانش یزدانی باشد).

گفتنی است که بهره گیری شیخ الرئیس از رساله أغراض فارابی به این نکته محدود نمی شود، بلکه او در فصل هشتم نگاشته اش، رهیافت الاهیاتی خود را نیز از معلم ثانی برگرفته و در اصطلاح شناسی خود نیز تحت تأثیر اغراض است؛ چنان که این مسئله را با مقایسه فرازی می توان دریافت که در آن الاهیات را تعریف می کند:

«و كَتَبْتُ الْأُمُورَ الْإِلَهِيَّةَ كَمَعْرِفَةِ مَبَادِي الْوُجُودِ الْمَطْلُوقِ مِنْ حَيْثُ هُوَ مَوْجُودٌ، وَ لَوَاحِقَهُ كَالْقُوَّةِ وَالْفِعْلِ، وَ الْمَبْدَأِ وَالْعِلَّةِ، وَ الْجَوْهَرِ وَ الْعَرَضِ، وَ الْجِنْسِ وَ التَّوَعِّ، وَ الْمَضَادَّةِ وَ الْمَجَانَسَةِ، وَ الْإِتْفَاقِ وَ الْإِخْتِلَافِ، وَ الْوَحْدَةِ وَ الْكَثْرَةِ».

با در نظر گرفتن این نکته، درخواهیم یافت که چرا ابن سینا چهارمین زیرمجموعه الاهیات را به دانشهایی ویژه می دارد که نه تنها با سنت ارسطویی تناسبی ندارند، بلکه در مواردی، گذار از این این سنت را نوید می دهند و فیلسوفی را رو به روی ما می نهند که بیش از آنکه شیفته سنت یا سنتهایی بسته از فلسفه باشد، با آگاهی از کاستیهای آنها، راه خویش در فلسفه ورزی را می گشاید تا برنماید که «فلسفه همچون شیوه ای برای اندیشیدن» از «سرشتی فرهنگی» نیز برخوردار است و با درنگهای روشمند و پرداختهای بسامان اندیشگی می توان شکلی نژاده و تبارمند از آن را ارائه کرد؛ فلسفه ای والاگوهر، که سنت را نفی نمی کند، اما خود را بازبسته و کرانمند بدان نیز نمی داند و آنگاه که گشاینده کرانه ای نو نبیندش، فراز رفتن از آن را کاری

شایسته و بایسته می‌داند.

از همین روست که شیخ الرئیس را متفکری می‌توان دانست که هم هنگام گام برداشتن در راه بگشوده ابن زکریای رازی (م ۳۱۳ق) در ارج نهادن بر خودایستایی و آزاداندیشی، می‌کوشد که در آموزه‌های ابونصر فارابی طرحی نو درافکند و شالوده متفاوتی از فلسفی اندیشی را پیش نهد.

در واقع، ابن سینا به عنوان فیلسوفی که چند دهه پس از روزگار رازی، بر شیوه ابن زکریا زندگینامه فلسفی خودنگاشته‌ای می‌نگارد که در آن بر خودآموزی اش در فلسفه تأکید می‌کند، از همان نخستین نگاهش فلسفی اش، پرداختن به مفاهیم بنیادین جهان‌شناسی نبوی/قرآنی را در شمار خویشتکاریهای فیلسوف برشمرده و می‌کوشد که تفسیری متفاوت از آموزه‌های فارابی و متفکران اسماعیلی مذهبی مانند ابوحاتم رازی (م ۳۲۲ق) ارائه کند؛ پس برخلاف آنها که کاستی دانش بشری را دلیل نیازمندی به الهامات نبوی می‌دانستند و یکی حاکم خوشایندش را معلمی «جید الفهم و التصور» می‌خواند و دیگری فیلسوفان را از آگاه شدن به غیب ناتوان برشمرده و تصریح می‌کرد که آنها از دریافت مسائل به هوش و سرشتشان نیز ناتوانند، فیلسوف هفده ساله ما پرداختن به چنین پرسش‌هایی را بخشی از الاهیات می‌داند:

«معرفة السیاسة الإلهية، و الطبیعیة الکلیة، و العنایة الأوّلیة، و الوحی النبوی، و الرّوح المقدّس الرّبّانی، و الملائكة العلویة، و التّوصل إلى حقیقة تنزیه المبدع عن الشّرك و التّشبیه، و التّوصل إلى معرفة ما أعدّ للمحسنین من الثّواب و للمسیئین من العقاب، و اللّذة و الألم الواصلین إلى التّفوس بعد فراقها الأبدان» (شناخت سیاست الهی، و طبیعت کلی، و عنایت نخستین، و وحی نبوی، و روح مقدس ربّانی، و فرشتگان فرازین، و دستیابی به حقیقت پاکی آفریدگار از شرک و تشبیه، و دستیابی به شناخت آنچه نیکوکاران از پاداش و بدکاران از پادافره گیرند، و خوشی و رنجی که پس از جدایی از بدن به نفسها می‌رسد).

در واقع، اینکه ابن سینای جوان دستیابی نفس ناطقه به دانش را آشکارا از دو راه «الهام الهی» و «اندوزش قیاسی و برداشت برهانی» ممکن می‌داند، دلیلی تواند بود بر اینکه با این سخن منسوب به ابن زکریا در اعلام النبوة ابوحاتم رازی آشنا بوده است: «أنّ الفلاسفة استدرکوا هذه العلوم بأرائهم و استنبطوها بدقّة نظرهم و ألهموا ذلك بلطافة طبعهم» (همانا که فیلسوفان این دانشها را به پنداشتهای خود دریافته‌اند و به موشکافی نگرش خود برداشت نموده‌اند و به نرمی سرشتشان بدانها الهام شده است).

با این حال، او برخلاف مدعای به ناروا نسبت داده شده به ابن زکریای رازی، در واپسین فراز فصل هشتم رساله خود، از امتیاز ویژه پیامبران در دریافت امور چنین یاد می‌کند:

«و التّفوس التّاطقة إذا أقبلت علی العلوم سمّی فعلها عقلاً، و سمّیت بحسبه عقلاً نظریّاً؛ و إذا أقبلت علی قهر القوى الدّمیمة الدّاعیة إلى الجرّبة یا فراطها، و العباوة بتفریطها، و التّهور بثورانها، و الجبن بفتورها، و الفجور بهیجانها، و السّل بخرمودها، فتستخرجها إلى الحکمة و التّجلد و العفة و بالجملة العدالة سمّی فعلها سیاسة، و سمّیت بحسبه عقلاً عمليّاً. و قد تستعدّ القوّة التّطقیة فی بعض النّاس من الیقظة و الاتّصال بالعقل الکلی بما یزهرها عن الفزع عند التّعرف إلى القیاس و الرّویة بل کیفیة مئونها الإلهام و الوحی، و سمّی خاصیتها هذه تقدیساً، و سمّی بحسبه روحاً مقدّساً. و لن یحظى بهذه الرّتبة إلاّ الأنبیاء و الرّسل علیهم السّلام و الصّلاة» (و نفس ناطقه هرگاه که به دانش روی آورد، کردار او را عقلی خوانند، و به آن دلیل عقل نظری اش نامند؛ و پیشتر آن را بازنمودم. و نفس ناطقه اگر بر آن رود که بر نیروهای ناپسندی که جرّبه می‌خوانند با افراط مسلط گردد، و بر کندذهنی به تفریط، و بر بی‌پروایی به فتنه، و بر بزدلی به درماندگی، و بر تباهی به جوش و خروش، و بر سل به سستی، پس هرگاه آن را به حکمت و چابکی و عفت و به جمله آنچه عدالت است برون آورد، آن کردار را سیاست خوانند، و به آن دلیل عقل عملی بخوانندش. در برخی افراد، هشیاری و پیوند به خرد کلی چنان نیروی ناطقه را آماده می‌کند که از دست به دامان قیاس شدن و چاره‌اندیشی برای شناخت رهایی بخشد، بلکه الهام و وحی توشه کافی برای آن است. و بدین ویژگی آن را ستودنی نامند، و بر اساس آن روح بستوده اش خوانند. و مگر پیامبران و فرستادگان، که درود و ستایش بر ایشان باد، از این مرتبت بهره‌مند نمی‌شوند).

این فراز، هم هنگام نقطه جدایی و پیوند ابن سینا و فارابی است. در واقع، برخلاف فارابی که می‌کوشد آموزه‌های کلامی مربوط به اشیاء و موجودات را ارسطویی کند، و چنان که دیدیم، ابایی ندارد که در رساله‌های اعراض در ادامه رأی معتزله مفهوم «شیء» را فراتر از مقوله «موجود» بداند و در خطاب خداوند چنین عبارتی را به کار برد «و هو الشّیء الذی ینبغی أن یسمی باسم الله جلّ جلاله»، شیخ الرئیس می‌کوشد که الاهیاتی غیرکلامی برسازد که هرچند از قرآن و سنت نبوی و علوی بهره می‌گیرد، اما آنها را در چارچوب تفسیری فلسفی درمی‌یابد و برمی‌رسد؛ الاهیاتی با آگاهی از تمایز روش و درونمایه فلسفه و علم کلام، که به تصریح او در نخستین نگاهش فلسفی اش، بر محور چیستی و چگونگی و چه بودگی «نفس» قرار می‌گیرد و جهت‌گیریهای سپسین زندگی فکری او را مشخص می‌کند تا اندیشمندی را پیش روی ما نهد که جستجوها و درنگها و یافته‌هایش در این باره، بسی گرانبارتر و گسترده‌تر از کتاب النفس ارسطو و سنتهای یونانی اواخر عهد باستان است.

بدین سان، تعجیبی ندارد که در کمتر رساله‌ای از او در موضوعات الهی (بنابر تقسیم بندی چهارگانه اش در کتاب فی النفس علی سنّة الاختصار) شاهدیم که به مناسبتی به ستیز با آرای معتزله برنخیزد و در نقد و رد آنها نکوشد و به هذیان‌گویی متهمشان نکند و گاه به سخره‌شان نگیرد.

ای بسا که ریشه ستیزهای سخت او با فیلسوفان مسیحی روزگارش که آشکارا «کودنهای بغدادی» می‌خواندیشان را نیز در چنین رویکردی بتوان بازجست، و در جان آزاد و سرکشی که در پی به فرجام رساندن ایده فیلسوف - حاکم فارابی است؛ ایده‌ای که با گستردن آموزه اسکندرانی خدمتگزاری فلسفه و سخنوری (بلاغت) برای الاهیات، بر آن بود که دانش فلسفی را تنها

الهامات پیامبری تکمیل تواند کرد و بدین ترتیب، برهان فلسفی، جولانگاه حقیقت دینی تواند شد و به شناخت فلسفی، فعلیتی دینی تواند بخشید.

واپسین فراز بخش طبیعیات دانشنامه علائی (نگاشته ۴۱۸ ق) در «حال نفس قدسی که پیغامبران را بُود»، دلیل آشکاری است بر اینکه، این ایده فارابی که واپسین فراز فصل هشتم از کتاب فی النفس علی سُنَّة الاختصار ابن سینا بر آن بنا شده است، چگونه در سه دهه سپسین نگارش این رساله همچنان ذهن او را به خود مشغول داشته بوده است:

«اما نفس قدسی نفس ناطقه پیغامبران بزرگ بُود که به حدس و پیوند عالم فریشتگان بی معلم و بی کتاب معقولات بداند، و به تخیل به حال بیداری به حال عالم غیب اندر رسد و وحی پذیرد؛ و وحی پیوندی بود میان فریشتگان و میان جان مردم به آگاهی دادن از حالها و اندر هیولی عالم تأثیر کند تا معجزات آورد و صورت از هیولی ببرد و صورت دیگر آورد، و این آخر مرتبت مردمی است، و پیوسته است به درجه فریشتگی، و این چنین کس خلیفت خدای بُود بر زمین، و وجود وی اندر عقل جایز است و اندر بقای نوع مردم واجب است، و بیان این را جایگاهی دیگر است.»

#### فهرست منابع

- ابن سینا (۱۳۲۵ق)، هدیه رئیس اُبی علی الحسین بن عبدالله بن سینا أهداها للأمیر نوح بن منصور السّامانی و هی مبحث عن القوى النفسانيّة أو کتاب فی النفس علی سنة الاختصار و مقتضى طريقة المنطقين، به کوشش ادوارد فندیک، قاهره.
- ابن سینا (۱۹۵۲م)، احوال النفس: رساله فی النفس و بقائها و معادها، به کوشش احمد فؤاد الأهوانی، قاهره.
- ابن سینا (۱۳۸۰ق)، الشفاء (الاهیّات)، به کوشش جورج قنوتی و سعید زاید، قاهره.
- ابن سینا (۱۳۸۰ق)، الشفاء (الطبیعیّات: السّماع الطبیعی)، به کوشش سعید زاید، قاهره.
- ابن سینا (۱۳۸۰ق)، الشفاء (الطبیعیّات: السّماء و العالم، لکون و الفساد، الأفعال و الانفعالات)، به کوشش محمود قاسم، قاهره.
- ابن سینا (۱۳۸۰ق)، الشفاء (الریاضیّات: الحساب)، به کوشش عبدالحمید لطفی مظهر، قاهره.
- ابن سینا (۱۴۰۰ق)، «فی سرّ القدر»، رسائل، به کوشش محسن بیدارفر، قم.
- ابن سینا (۱۳۷۱ش)، المباحثات، به کوشش محسن بیدارفر، قم.
- ابن سینا (۱۳۷۹ش)، النجات من الغرق فی بحر الضّلالات، به کوشش محمدتقی دانش پژوه، تهران.
- ابن سینا (۱۳۸۲ش)، طبیعیات دانشنامه علائی، به کوشش سیدمحمد مشکوة، تهران.
- ابن سینا (۱۳۹۱ش)، التعليقات، به کوشش سیدحسین موسویان، تهران.
- ابن سینا (نسخه شماره ۲۵۸/۱)، کتاب فی النفس علی سُنَّة الاختصار، نسخه شماره ۲۵۸/۱ کتابخانه مجلس سنای سابق در تهران، مورخ ۶۸۹ ق، برگهای ۱ رو - ۱۲ رو.
- ابن سینا (نسخه شماره ۱۸۱۹/۲)، کتاب فی النفس علی سُنَّة الاختصار، نسخه شماره ۱۸۱۹/۲ کتابخانه مجلس شورا در تهران، مورخ ۷۳۳ ق، برگهای ۱۰۴ پ - ۱۰۷ پ.
- ابن سینا (نسخه شماره ۴۰۰۲/۱)، کتاب فی النفس علی سُنَّة الاختصار، نسخه شماره ۴۰۰۲/۱ کتابخانه چسترییتی در دوبلین، مورخ ۷۳۳ ق، برگهای ۱ پ - ۲۳ رو.
- ابن سینا (نسخه شماره ۴۸۹۴/۸۴)، کتاب فی النفس علی سُنَّة الاختصار، نسخه شماره ۴۸۹۴/۸۴ کتابخانه نورعثمانیه در استانبول، مورخ سده ۱۱ ق، برگهای ۴۳۸ پ - ۴۴۵ رو.
- حسن انصاری (۱۴۰۲ش)، شریف مرتضی و جایگاه او در تاریخ الهیات اسلامی، تهران.
- علی مراد داودی (۱۳۴۹ش)، عقل در حکمت مشاء از ارسطو تا ابن سینا، تهران.
- ابوحاتم رازی (۱۳۵۶ش)، أعلام التّبوّة، به کوشش صلاح الصاوی و غلامرضا اعوانی، تهران.
- شهاب الدین یحیی سهروردی (۱۳۸۰ش)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴، به کوشش نجفقلی حبیبی، تهران.
- ابونصر فارابی (۱۸۹۰م)، «فی أغراض الحکیم فی کل مقالة الموسوم بالحروف»، الثّمرة المرضیة فی بعض الرّسالات الفارابیّة، به کوشش فردریش دیتربیشی، لیدن.
- ابونصر فارابی (۱۹۹۱م)، آراء أهل المدينة الفاضلة، به کوشش البیر نصری نادر، بیروت.
- ابونصر فارابی (۱۹۹۱م)، الملتة و نصوص أخرى، به کوشش محسن مهدی، بیروت.
- محمّد کریمی زنجانی اصل (۱۳۷۹ش)، «رازی، ابن زکریا»، دایرة المعارف تشیع، به کوشش احمد صدر حاج سیدجواد و کامران فانی و بهاءالدین خرّمشاهی، تهران، ج ۸، صص ۸۴ - ۸۷.
- محمّد کریمی زنجانی اصل (۱۳۸۹ش)، «مقدمه»، رساله منطقی پؤلس پارسی (متن فلسفی از روزگار انوشیروان ساسانی)، متن سریانی و ترجمه لاتینی بر اساس چاپ جی. پی. لند، با مقدمه و تحقیق محمد کریمی زنجانی اصل، قم، صص ۱۱ - ۴۶.
- لیلا کیان خواه (۱۳۹۳ش)، «تحقیق و تصحیح انتقادی رساله فی أغراض مابعدالطبیعه»، جاویدان خرد، دوره ۱۱، شماره ۲۶، شماره پیاپی ۲، اسفند ۱۳۹۳ش، صص ۱۱۹ - ۱۵۷.

Amos Bertolacci (۲۰۰۵), &ldquo;Ammonius and al-Fārābī: The Sources of Avicenna&rsquo;s Concept of Metaphysics&rdquo;, *Metaphysica, sapientia, scientia divina. Soggetto e statuto della filosofia prima nel Medioevo.*

.Atti del XIV Convegno S.I.S.P.M., Bari, 9-12 giugno 2004, ed. P. Porro, M. Benedetto, Quaestio, 8, pp. 287-308  
 Amos Bertolacci (2006), The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitab al-Sifa; A Milestone  
 .of Western Metaphysical Thought, Leiden  
 Hans Daiber (1986), "The Ruler as Philosopher. A new interpretation of al-Fārābī's view,"  
 Amsterdam-Oxford-New York, MNAW.L (Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen,  
 .afd. Letterkunde). n.r. 49/4, pp. 128-149  
 Hans Daiber (1991), "The Ismailite Background of Fārābī's Political Philosophy. Abū Ḥātim ar-Rāzī as a  
 Forerunner of Fārābī," Gottes ist der Orient – Gottes ist der Okzident. Festschrift für Abdoljavad  
 .Falaturi zum 60. Geburtstag, Ed. Udo Tworuschka, Cologne-Vienna, pp. 142-150  
 .William E. Gohlman (1974), The life of Ibn Sina: A Critical Edition and Annotated translation, New York: SUNY PRESS  
 Gutas (1982), "Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle's Philosophy," Der  
 .Islam, vol. LX, pp. 221-267  
 .Dimitri Gutas (2014), Avicenna and the Aristotelian Tradition, 2nd Edition, Leiden  
 S. Landauer (1875), "Die Psychologie des Ibn Sīnā," Zeitschrift der Deutschen  
 .Morgenländischen Gesellschaft, Band 29, pp. 224-218  
 .Jon McGinnis (2010), Avicenna, Oxford  
 Richard Walzer (1962), "Zur Traditionsgeschichte der Aristotelischen Poetik," Greek into Arabic: Essays  
 .on Islamic Philosophy, Cambridge- Massachusetts, pp. 129-126  
 .Robert Wisnovsky (2002), Avicenna's Metaphysics in Context, New York