

نقد آراء ابن سینا در الهیات

تألیف:

مصطفی حسینی طباطبائی

تهران ۱۳۶۱

این کتاب از سایت کتابخانه عقیده دانلود شده است.

www.aqeedeh.com

book@aqeedeh.com

آدرس ایمیل:

سایت‌های مفید

www.aqeedeh.com

www.islamtxt.com

www.ahlesonnat.com

www.isl.org.uk

www.islamtape.com

www.blestfamily.com

www.islamworldnews.com

www.islamage.com

www.islamwebpedia.com

www.islampp.com

www.videofarda.com

www.nourtv.net

www.sadaislam.com

www.islamhouse.com

www.bidary.net

www.tabesh.net

www.farsi.sunnionline.us

www.sunni-news.net

www.mohtadeen.com

www.ijtehadat.com

www.islam411.com

www.videofarsi.com

فهرست مطالب

مقدمه	۷
۱: کسانی که بر آراء ابن سینا اعتراض نموده‌اند	۱۱
ابوریحان و ابوعلی	۱۱
ابوحامد غزالی و ابوعلی سینا	۱۳
شهرستانی و ابن سینا	۱۵
ابن غیلان و ابن سینا	۱۷
ابن رشد و ابن سینا	۱۷
سهروردی و ابن سینا	۱۹
فخر رازی و ابن سینا	۱۹
علاءالدین طوسی و ابن سینا	۲۰
صدرالدین شیرازی و ابن سینا	۲۱
۲: گوشه‌ای از سخنان پرارزش ابن سینا در الهیات	۲۳
عالم محسوس و ذات واحب الوجود!	۲۳
انسان معلق در فضا!	۲۶
۳: نقد آراء ابن سینا در الهیات	۳۱
خطای ابن سینا در قاعده الواحد!	۳۲
خطای ابن سینا در تفسیر نبوت	۴۰
خطای ابن سینا در موضوع معاد	۴۹
کتابنامه	۶۱

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خواننده عزیز،

«ناشر خوشحال است که در این فرصت، نخست بار یا باری دیگر، با شما آشنا می‌شود. هر چند از نزدیک شما نمی‌شناسد، از شما بیگانه نیست، زیرا خود در زمره کتاب‌خوانها بوده و هنوز هست و می‌داند که نسل انقلابی امروز تا چه مایه به خوراک معنوی نیاز دارد و با چه عطشی در آروزی آن است که از آبخور علم و معرفت سیراب شود. این نسل در جوئی زیست می‌کند که از عناصر انقلابی و سیاسی اشباع شده است. این نسل مشتاقین دانستن و آموختن و بالیدن است و به همین سودا، بیش از هر چیز به کتاب روی می‌آورد. «ناشر» خواسته است در برآوردن این نیاز حیاتی سهمی داشته باشد. لیکن ادای این سهم مستلزم آن است که نخست ذایقه خریداران دانش و هنر را بشناسد و دیگر آنکه به جلب همکاری نویسندگان نایل آمد و به همت آنان آنچه را که به ذوق کتاب دوستان خوش و گوارا و در عین حال برای پرورش معنوی آنها سودمند است فراهم آورد.

راهنمای «ناشر» در این راه، مکتب اوست که مکتب قاطبه افراد نسل انقلابی کشور اسلامی ما نیز هست - مکتب قران و اسلام اصیل که ما را به کسب علم موظف می‌سازد و شعارش این است:

﴿وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فَبَشِّرْ عِبَادِ ﴿١٧﴾ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْأَلْبَابِ ﴿١٨﴾﴾ [الزمر: ١٧-١٨].

این مکتب میان دین و سیاست نه به جدایی بلکه به پیوندی زنده قایل است، که به قول مدرّس شهید: «سیاست ما عین دیانت ماست و دیانت ما عین سیاست ماست».

در جهان امروز، که ارتباطات بدین غایت فشرده و گسترده است و رسانه‌های گروهی نقشی با این دامنه و وسعت ایفا می‌کنند، سرنوشت‌های افراد بهم گرده خورده‌اند. در چنین جهانی، انزوا و بی‌خبری از دنیا و مافیها از مسلمانان واقعی پذیرفته نیست. از این رو، «ناشر» می‌کوشد تا نسل کنونی را با جریانهای فکری و سیاسی جهان امروز و تحولات آن آشنا سازد و در کنار کتب اسلامی، متون و ادبیات فارسی، تاریخ و سیاست کشور اسلامی خودمان، پیرامون کشورهای جهان سوم و به تناسب، سایر ملل و نحل، معلومات معتبری در دسترس او بگذارد.

«ناشر» در راه نیل به هدفهای خود و در اجرای برنامه‌ای که هر چند بلند پروازانه به نظر آید، به درگیری با آن دل نهاده است، لطف الهی و اقبال نسل انقلابی و تشریک مساعی ارباب قلم و مردان تحقیق و اهل ذوق را یار و مددکار خود می‌خواهد. اینک کتاب حاضر، به سیاق سخنی که رفت تقدیم خوانندگان گرامی می‌شود. با عنایت به این نکته که چنانچه نقدی و یا سخنی پیرامون مطالب کتاب دارند، مستدل و مستند، ما را از آن آگاه سازند تا با رعایت حق جواب در چابهای بعدی درج شود.

باشد که خدمات ناشر از رضا و تأیید خداوندی بهره‌ور گردد، انشاءالله و بالله التوفیق و علیه التکلان.

ان كلام الحكماء إذا كان صواباً

كان دواءً وإذا كان خطأً كان داءً

علیؑ

«سخن حکیمان چون درست باشد، درمان است و چون نادرست باشد، درد!».

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

عجز الواصفون عن صفتك

اعتصام الوری بمعرفتك

ما عرفناك حق معرفتك^۱

تب علينا فإننا بشر

مقدمه

در روزگاری که از ابن سینا بعنوان فیلسوفی الهی و حکیمی جاودانه تجلیل می‌شود و جشن «هزاره» برای او برپا می‌دارند و سمینارها در بزرگداشت وی ترتیب می‌دهند، انتشار کتابی با عنوان: «نقد آراء ابن سینا در الهیات» شاید مایهٔ شگفتی شود و این پرسش را پیش از خواندن کتاب، برانگیزد که علت نگارش این کتاب چیست؟ البته توجه داریم گاهی کسانی در جامعه پیدا می‌شوند که شهرت و اعتبار اجتماعی خود را در مخالفت و ستیزه با بزرگان می‌جویند و به جای آنکه راه حُسن خدمت به مردم را انتخاب کنند، روش خالف تعرف! (مخالفت کن تا معروف شود!) را برمی‌گزینند تا به مقصود خود نائل آیند. به عقیدهٔ ما اینگونه شهرت‌طلبی که شاید از عقدهٔ حقارت سرچشمه می‌گیرد، هر چند گاهی نام و نشانی برای افراد مزبور پدید می‌آورد ولی این اعتبار و اشتها، منفی است! و معمولاً نشانهٔ اعوجاج سلیقه بشمار خواهد آمد و به سوء شهرت می‌انجامد یعنی سرانجام موجب «نقض غرض» می‌شود!

ما امیدواریم به فضل الهی و الطاف او، این نوشته از چنان انگیزهٔ ناپاکی، پاک و برکنار باشد، آنچه شایسته است که سبب نگارش این کتاب به شمار آید این است که بزرگان فکر اگر چه محترم‌اند ولی در صورتیکه آراء ایشان با دقت و از راه انصاف، نقد و بررسی

۱- ابیات فوق، منسوب به شیخ‌الثیس ابوعلی سینا است و مصراع اخیر از بیت دوم آن، از حدیث نبوی ﷺ مأخوذ و مقتبس است.

نشود همان احترام و حُسن شهرتشان، سدّ راه ترقی افکار خواهد شد و خطری که از این ناحیه برای فکر بشر پیش می‌آورند از فوایدی که مولود اندیشه آنان است کمتر نیست! شما ببینید چه اندازه متفکرین بشر تلاش کردند تا توانستند لااقل در علوم طبیعی، از زیر سیطره و تسلط ارسطو بیرون آیند و چقدر در این راه محرومیت‌ها کشیدند و با مخالفتها و خشنونت‌ها روبرو شدند و حتی قربانینها داده‌اند؟!.

آری بزرگان فکر را باید ارج نهاد ولی اگر ما آنانرا به صورت «بُت‌های فکری» درآوریم و به طواف و تقدیس ایشان مشغول شویم و راه اعتراض را بر سخنان آنها ببندیم، بجای بهره بردن از همان بزرگان، آنها را مانع پیشرفت خود و دیگران ساخته‌ایم. شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا در میان ما مسلمین تقریباً چنین مقامی را یافته یعنی هنوز در حوزه‌های فلسفی ما آثار او با تمجید و تجلیل و تحسین بسیار تدریس می‌شود و کمتر کسی جرأت می‌ورزد بر عقاید فلسفی وی انگشت نقد بگذارد! بویژه که چنین وانمود می‌شود که فلسفه ابن سینا در الهیات، همان حکمت خالص و اصیل اسلامی است و با آنچه انبیاء الهی علیهم‌السلام از سوی خدا آورده‌اند کاملاً موافقت و همراهی دارد و هر کس بخواهد حکمتی را که اسلام آورده بیاموزد باید از آراء ابن سینا و هم مشربان وی آگاه شود! با اینکه می‌دانیم افکار فلسفی این متفکران، مایه یونانی دارد و از فرهنگ غیر اسلامی سرچشمه گرفته است و در موارد گوناگون با حکمت قرآن و آموزشهای اسلام سازگار نیست. پس ما باید برای نزدیکی بیشتر به اسلام اصیل، حقایق را بازگو کنیم و مرزهای اختلاف فلسفه ابن سینا را با حکمت قرآنی بیان نمائیم.

از آنچه گفتیم معلوم شد که اعتراض ما بر اعمال و اخلاق ابن سینا نیست و مانند برخی از نویسندگان در پی آن نبوده‌ایم که ببینیم شیخ‌الرئیس مثلاً در مجالس شبانه - خوب یا بد - چه می‌کرده؟ یا حدود تأدب وی نسبت به آداب شرع تا چه اندازه بوده است؟! زیرا این امور، از مسائل جزئی و به اصطلاح، از قضایای شخصیّه و بقول صاحب منظومه:

قضية شخصية لا تعتبر إذ لا كمال في اقتناص مادثر!

ما باید در صدد برآئیم تا اگر شیخ‌الرئیس و امثال او اندیشه‌های ناصوابی ارائه کرده‌اند خاموشی نگزینیم و زبان به اعتراض گشائیم زیرا در عالم علم و در طریق حقیقت‌شناسی، مداهنه و چشم‌پوشی از خطاهای بزرگان جائی ندارد اما چنانچه ایشان افکار و آراء درستی به میان آورده‌اند از آنها بهره ببریم و قدردانی کنیم و بفرض اینکه متفکران بزرگ در عمل دچار لغزشهایی بودند از قول ایشان بخود بگوئیم:

إعمل بعلمی و إن قصرت فی عملي
ینفعک علمی و لا یضرك تقصیري

یعنی: «تو بدانش من عمل کن که اگر من در عمل به آن کوتاهی ورزیدم، دانشم ترا سود می‌دهد و کوتاهی‌ام بتو زیان نمی‌رساند!».

آری ما به هدایت خدای متعال این طریق را در تحقیق برگزیده‌ایم و از این رو در عین آنکه بر شیخ‌الرئیس اعتراضاتی نموده‌ایم، بخشی از سخنان درست و آثار حقه او را در مسائلی الهی و علم‌النفس نیز آورده‌ایم (چنانکه مقتضای نقد صحیح، همین است که رجحان و نقصان کلام، هر دو بازگو شوند). ضمناً کوشیده‌ایم که شیوه بیان این کتاب بصورتی باشد که تنها متخصصین فن حکمت از آن بهره نبرند بلکه مورد استفاده دیگران نیز واقع شود، با اینهمه به حکم آنکه مباحث کتاب تا حدی از افکار عامه دور است امیدواریم اگر خواننده‌ای به پیچیدگی و دشواری در کلام برخورد کرد آنرا بیشتر از تعقید مباحث حکمت بشمار آورد تا قلم این حقیر! عصمنا الله عزوجل عن الزلل کلها بفضلہ العظیم.

ربیع‌الأول ۱۴۰۱، هجری قمری

دی‌ماه ۱۳۵۹ هجری شمسی

مصطفی حسینی طباطبائی

۱: کسانی که بر آراء ابن سینا اعتراض نموده‌اند

اندیشه‌های ابن سینا از دیرباز مورد تحسین برخی از متفکران قرار گرفته است و گروهی از مسلمانان و دیگران، آثار او را به صورت شگفتی ستوده‌اند. نظامی عروضی می‌نویسد:

چهار هزار سال بود تا حکماء اوائل جانها گذاختند و روانها درباختند تا علم حکمت را بجای فرود آرند، نتوانستند تا بعد از مدتی حکیم مطلق و فیلسوف اعظم ارسطاطاليس این نقد را بقسطاس منطق بسخت و به محکّ حدود نقد کرد و به مکيال قیاس پيمود تا شک و ريب ازو برخاست و منقّح و محقّق گشت و بعد ازودر این هزار و پانصد سال هیچ فیلسوف بکنه سخن او نرسید و بر جاده سیاق او نگذاشت الا افضل المتأخرين حکیم الشرق حجّة الحق علی الخلق ابوعلی الحسین بن عبدالله بن سینا^۱.

ابوریحان و ابوعلی

اما دسته‌ای از برجسته‌ترین متفکرین اسلامی نیز اندیشه‌های ابن سینا را مور نقد قرار داده‌اند و اعتراضات گوناگون بر آثار و افکار او عرضه داشته‌اند. از جمله این گروه یکی طبیعی‌دان شهیر اسلامی ابوریحان محمدبن احمد بیرونی خوارزمی (متوفی در سال ۴۴۰ هجری قمری) است که معاصر با ابن سینا^۲ بوده و مذاکرات و مکاتباتی میان ایشان رفته است:

ابوریحان در طبیعیات از نوابغ روزگار شمرده می‌شود بطوریکه برخی از علمای مغرب‌زمین او را سرآمد همه دانشجویان ازمنه و ادوار دانسته‌اند!

۱- چهار مقاله، چاپ لیدن، صفحه ۷۱.

۲- ابن سینا از ابوریحان کوچکتر بود ولی ۱۲ سال زودتر از وی وفات کرد.

جورج سارتن George Sarton در کتاب «مقدمه تاریخ علم» می‌نویسد:
 «او یکی از بزرگترین دانشمندان عالم اسلام و با ملاحظهٔ جمیع جهات یکی از بزرگترین دانشمندان همهٔ قرون و اعصار است»^۱!

پرفسور آرثر آپم پوپ Arther Upham Pope در مقاله‌ای تحت عنوان «بیرونی به عنوان یک متفکر» می‌نویسد:

«در هر فهرستی که از اسامی دانشمندان بزرگ جهان فراهم آید باید نام بیرونی را در سطرهای نخستین آن ذکر کرد. هر کتابی که دربارهٔ تاریخ ریاضیات یا نجوم یا جغرافیا یا مردم‌شناسی یا تاریخ مذهب نوشته شود کامل نخواهد بود مگر آنکه سهم بزرگی که بیرونی در هر یک از این علوم دارد در آن شناسانده شود. بیرونی یکی از متفکرین همهٔ قرون و اعصار است»^۲.

ابوریحان چنانکه گفتیم با ابن سینا مذاکراتی داشته و در کتاب «الآثار الباقية عن القرون الخالية» به مناسبت بخشی در طبیعات می‌نویسد:

«و قد ذكرت ذلك في موضع آخر اليق به من هذا الكتاب و خاصة فيما جرى بيني و بين الفتى الفاضل أبي علي الحسين بن عبدالله بن سينا من المذاكرات في هذا الباب»^۳.

یعنی: «و این موضوع را در جایگاه دیگری که از این کتاب مناسب‌تر است آورده‌ام بخصوص مذاکراتی را که در این باب میان من و جوان فاضل ابی علی، حسین بنی عبدالله سینا رخ داده‌است». بیرونی ضمن مراسله‌ای هیجده سؤال از ابن سینا کرده که ده مسئله از میان آنها، صورت اعتراض بر گفتار ارسطو در کتاب «آسمان و جهان» دارد و هشت پرسش دیگر، ابوریحان با خود ابن سینا سخن گفته است برخی از این مسائل، صورت

۱- به کتاب «بیرونی نامه» اثر آقای ابوالقاسم قربانی، صفحه ۱۲ نگاه کنید.

۲- به «بیرونی نامه» صفحه ۱۳ رجوع شود.

۳- الآثار الباقية عن القرون الخالية، چاپ لایپزیک (سال ۱۹۲۳) صفحه ۲۵۷.

فلسفی و برخی صورت علمی محض دارند. ابن سینا در پاسخی که بر ایرادات ابوریحان نوشته پاره‌ای از آنها را پذیرفته و بیشتر ایرادها را جواب گفته است لیکن پاسخهای وی، ابوریحان را قانع نکرده و ضمن نامه دیگری اکثر جوابهای ابن سینا را نقض نموده است.^۱ از جمله ایرادهائی که ابوریحان بر ارسطو آورده و ابن سینا آنرا پذیرفته ایرادی است که درباره حرکت مستدیر دایره و بیضی ذکر نموده و شیخ‌الرئیس با آنکه در سراسر نامه، سخت کوشیده تا از ارسطو دفاع کند در این مورد حق را به ابوریحان داده است و می‌نویسد:

«در این مسئله چه بسیار خوب متفطن شده و چه نیک اعتراض آورده‌ای خدایت عمر دراز ارزانی دارد^۲...».

قضاوت درباره برخی از اختلافات ابوعلی سینا و ابوریحان بیرونی بخصوص امروز با توجه به پیشرفتهای علمی، آسان بنظر می‌رسد مانند اختلافاتی که درباره نور و غیره با یکدیگر داشته‌اند.

ابوحامد غزالی و ابوعلی سینا

دیگر از معترضین بر ابوعلی سینا و نقادان اندیشه وی، ابوحامد محمدبن احمد غزالی طوسی (متوفی به سال ۵۵۰ هجری قمری) بوده است. غزالی از دانشمندان به نام و

۱- صورت پرسشهای ابوریحان و پاسخهای ابن سینا را می‌توانید در کتاب «نامه دانشوران ناصری» جزء ششم از صفحه ۱۹۳ بعد ملاحظه کنید و نیز به رساله مستقلی که علی اکبر دهخدا در اینباره فراهم آورده است و با عنوان «شرح حال نابغه شهیر ایران ابوریحان محمدبن احمد خوارزمی بیرونی» بچاپ رسیده رجوع شود این رساله در «لغت‌نامه دهخدا» عیناً نقل شده است. همچنین به مجموعه‌ای که با نام «رسائل ابن سینا» به اهتمام ضیاء اولکن و احمد آتش در استانبول به سال ۱۹۵۳ مطبوع گشته نگاه کنید، در کتاب اخیر پاسخ شانزده پرسش از سؤالات ابوریحان تحت عنوان «جواب ست» عشر مسئله لأبی ریحان» آمده است.

۲- شرح حال نابغه شهیر ایران ابوریحان، تألیف دهخدا، صفحه ۴۸.

متفکران عظام عالم اسلامی شمرده می‌شود و شهرت و اعتبار وی ما را از آوردن اقوال دانشمندان درباره او بی‌نیاز می‌کند. نقطه برخورد غزالی و ابن سینا بیشتر از مباحث منطقی و طبیعی، در «الهیات» است. ابوحامد غزالی در کتاب معروف خود «تهافت الفلاسفة» بر ارسطو سخت حمله می‌برد و از میان مدافعان و شارحان اقوال او، ابونصر فارابی و ابن سینا را در تیررس و آماج نقدها و اعتراضات خویش قرار می‌دهد! زیرا عقیده دارد که این دو تن، بیش از سایرین به آراء ارسطو نزدیک شده‌اند و آنرا رواج بخشیده‌اند غزالی در اینباره می‌نویسد:

«ثم المترجعون لكلام «ارسطاليس» لم ينفك كلامهم عن تحريف و تبديل محوج إلى تفسير و تأويل حتى أثار ذلك أيضا نزاعا بينهم! و أقومهم بالنقل و التحقيق من المتفلسفة في الإسلام الفارابي أبونصر و ابن سینا فنقتصر على إبطال ما اختاراه و رأياه الصحيح من مذهب رؤسائهما في الضلال فإن ما هجراه و استنكفا من المتابعه فيه لا يتمارى في اختلاله»^۱.

یعنی: «کسانی که سخنان ارسطو را ترجمه کرده‌اند، گفتارشان از تحریف و تبديل برکنار نمانده است و نیاز به تفسیر و تأویل دارد تا آنجا که اینکار نزاعی میانشان برانگیخته است و از همه فلسفه‌گرایان اسلامی ابونصر فارابی و ابن سینا در نقل و تحقیق استوارترند. بنابراین ما نیز سخن خود را مقصور می‌کنیم بر رد و ابطال آنچه این دو تن برگزیده‌اند و آنرا رأی صحیح رؤسای خویش در گمراهی! دیده‌اند که هر چه آیندو از آن دوری جسته‌اند و از پیرویش خودداری کرده‌اند در تباهی آن تردید نمی‌رود...».

سپس جابجا با اشاره و تصریح، بر ابن سینا اعتراض می‌نماید که برخی از اعتراضات او در فصل سوم خواهد آمد.

۱- تهافت الفلاسفة، طبع دارالمعارف مصر، صفحه ۷۵ و ۷۶.

شهرستانی و ابن سینا

دیگر از نقادان ابن سینا که با غزالی معاصر بوده ابو الفتح محمد بن عبدالکریم شهرستانی (متوفی به سال ۵۴۸ هجری قمری) صاحب کتاب مشهور «الملل و النحل» است. شهرستانی دو کتاب در نقض آراء ابن سینا نوشته یکی از آنها که نامش در فهرست مصنفات وی آمده، عنوان: «شبهات برقلس و ارسطو و ابن سینا و نقضها» داشته است. شهرستانی در کتاب ملل و نحل در فصل «شبه برقلس فی قدم عالم» به کتاب مزبور اشاره‌ای دارد و می‌نویسد:

«و قد اُفردت لها کتاباً أُوردت فیهِ شبهات ارسطو طالیس و هذه و تقریرات اَبی علی بن سینا و نقضتها علی قوانین منطقیة^۱».

یعنی: «در اینباره کتابی جداگانه تصنیف کرده‌ام که شبهات ارسطو و این شبهه‌ها (را که برقلس اظهار داشته) و همچنین تقریرات ابوعلی سینا را در آنجا آورده‌ام و از راه قوانین منطقی آنها را نقض نموده‌ام».

کتاب دوّم شهرستانی که در آن آراء فلاسفه و بخصوص ابن سینا را تخطئه می‌کند، کتاب معروف «مصارعة الفلاسفة» است. شهرستانی این کتاب را در حدود سال ۵۴۰ هجری قمری (یعنی ۱۰ سال پیش از وفات غزالی) برای مجدالدین ابی القاسم علی بن جعفر موسوی تصنیف کرده است چنانکه صدرالدین شیرازی در کتاب أسفار می‌نویسد: «و قد ألف هذا الكتاب لمجدالدین اَبی القاسم علی بن جعفر الموسوی و هو ضدّ ابن سینا ... فی حوالی ۵۴۰ هـ» با این حساب، غزالی کتاب «تهافت الفلاسفة» را پیش از «مصارعه الفلاسفة» نگاشته زیرا غزالی کتاب خود را در سال ۴۹۰ هجری قمری زمانیکه در نظامیّه بغداد به

۱- الملل و النحل، چاپ مصر، الجزء الثانی، صفحه ۲۱۰.

۲- الأسفار الأربعة ۲/۲۷۵.

تدریس مشغول بوده نوشته است و از اینرو ما ذکر او را بر شهرستانی مقدم داشتیم. شهرستانی در آغاز کتاب «مصارعة الفلاسفة» می‌نویسد:

«و وقع الاتفاق على ان المبرز في علوم الحكمة و علامة الدهر في الفلسفه، أبوعلی الحسين بن عبدالله بن سینا ... و أجمعوا على ان من وقف على مضمون كلامه و عرف مكنون مرآه فقد فاز بالسهم المعلى و بلغ المقصد الأقصى ... فأردت أن أصارعه مصارعة الأبطال و انازله منازل الرجال فاخترت من كلامه في إلهیات : «الشفاء» و «النجاة» و «الإشارات» و «التعليقات» أحسنه و أمته و هو ما برهن عليه و حققه و بيّنه و شرطت على نفسی أن لا افأوضه بغير صنعته^۱...».

یعنی : «و اتفاق چنان رخ داده که سرآمد علوم حکمت و علامه روزگار در فلسفه، ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا باشد ... و همگی برآند که هر کس از مضمون گفتار وی آگاه شود و أغراض پنهان او را دریابد به والاترین نصیب دست یافته و به بلندترین مقاصد نائل آمده است ... از اینرو مصمم شدم که چون پهلوانان با او دست و پنجه نرم کنم و همانند مردان در برابر وی فرود آمده مبارزه نمایم، پس در مباحث الهیات از سخنان او بهترین و استوارترین بخش‌ها را در کتاب «شفاء» و «نجات» و «إشارات» و «تعلیقات» برگزیدم که بر آنها برهان اقامه نموده و آنها را اثبات کرده و توضیح داده است و بر خود شرط کردم که گفتگوی من با او از راهی جز فنّ وی یعنی فلسفه نباشد.»

مسائلی که شهرستانی در کتاب خود با ابن سینا بر سر آنها به مناقشه برخاسته عبارتند از : «حصر اقسام وجود» و «توحید واجب الوجود» و «حدوث عالم» و «حصر مبادی» و «برخی از مسائل مشکل و شکوک پیچیده»، که همگی از مسائل مربوط به «الهیات» شمرده می‌شوند.

۱- مصارعة الفلاسفة (با تحقیق سهیر محمد مختار) صفحه ۱۵ و ۱۶.

ابن غیلان و ابن سینا

دیگر از کسانی که با آراء ابن سینا روی مخالفت نشان داده، متکلم مبرز، عمر بن علی بن غیلان (متوفی در بین سالهای ۵۷۶ و ۵۸۲ هجری قمری) بوده است. ابن غیلان در علوم ریاضی و نجوم تبخر و تسلط داشت در علوم عقلی نیز نزد ابوالعباس لوکری شاگرد ابن سینا تلمذ کرد ولی آراء شیخ‌الرئیس مقبول طبع وی نیفتاد. از این غیلان کتابی در دسترس هست که آنرا بر ردّ رساله ابن سینا درباره «حدوث عالم» نگاشته است. ابن سینا در رساله خود، حدوث ذاتی جهان را پذیرفته ولی حدوث زمانی عالم را رد می‌کند چنانکه در کتاب اشارات نیز بر همین قول رفته است و ابن غیلان به نقض و تخطئه رأی ابن سینا در مسئله حدوث زمانی جهان می‌پردازد و می‌کوشد تا اثبات نماید که عالم، زماناً حادث و مسبوق به نیستی است چنانکه متکلمین اسلامی بر این قول رفته‌اند. رساله ابن سینا با نام: «الحکومة فی حجج المثبتین للماضی مبدأً زمانياً» تصنیف شده است و کتاب ابن غیلان «حدوث العالم» نام دارد. بخش نخستین این کتاب (پس از مقدمه) با این عنوان آغاز می‌شود:

«القسم الأوّل فی الاحتیاج لأثبات حدوث العالم و فی مناقضة کلام ابن سینا فی رسالة المذكورة فی أوّل هذا کتاب...».

ابن غیلان در رساله خود علاوه بر حدوث زمانی عالم، مسائل دیگری را نیز (چون صفات باریتعالی و اراده او، و غیره) مطرح می‌سازد و در آنها با ابن سینا و دیگر حکماء هم‌مشرک وی مخالفت می‌نماید. کتاب ابن غیلان را از حیث اهمیت، پس از تهافت الفلاسفة غزالی شمرده‌اند.

ابن رشد و ابن سینا

دیگر از مشاهیر متفکران که بر آراء ابن سینا اعتراض دارد ابوالوالید بن رشد اندلسی (متوفی به سال ۵۹۱ هجری قمری) است. نزاع ابن رشد با ابن سینا از نوع نزاع غزالی و شهرستانی و ابن غیلان شمرده نمی‌شود زیرا غزالی، ارسطو را تخطئه می‌کند و شیخ‌الرئیس

را به خاطر تبعیت از ارسطو محکوم می‌شمارد (هر چند در برخی از موارد استثنائی اذعان دارد که ابن سینا در قول خود، منفرد است چنانکه در بحث از علم الهی می‌نویسد: «وقد انفرد به ابن سینا عن سائر الفلاسفة»^۱) اما ابن رشد خود یکی از بزرگترین شارحان و مفسران فلسفه ارسطو محسوب می‌شود و نزاع وی با ابوعلی بر سر آنست که ابن‌رشد ادعا دارد ابن‌سینا در پاره‌ای از مواضع، سخن ارسطو را درنیافته و آنرا تحریف کرده است! از همین رو در کتاب «تهافت التّهافت» که آنرا در پاسخ غزالی نگاشته در مواردی ابن‌سینا را مسئول ایراد غزالی بر قدمای فلاسفه از جمله ارسطو می‌شمارد! بعنوان نمونه در بحث از قاعده: «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد» و تطبیق این قاعده با ماجرای آفرینش که ابن‌سینا و شاگردانش سخت بر آن پایبند بوده‌اند، غزالی اعتراضات مهم و قابل توجهی ابراز داشته است و ابن‌رشد در پاسخ غزالی اظهار می‌دارد که مقصود قدمای فلاسفه آن معنائی که ابن‌سینا آورده و مورد اعتراض غزالی واقع شده نبوده است و «ابن سینا و همفکران او، مذهب فلاسفه یونان را در علم الهی تغییر داده‌اند بطوریکه از صورت برهانی، به شکل ظنی درآمده است!» «غیروا مذهب القوم فی العلم الإلهی حتی صار ظنیاً!».

ابن‌رشد در جایگاههای دیگر از کتاب خود نیز مکرر با عبارت: «هذا کله تخرّص علی الفلاسفة من ابن سینا و ابي نصر»^۲، همه اینها، پندارهای نادرستی است که از سوی ابن‌سینا و ابي نصر فارابی به فلاسفه نسبت داده شده است! و نظایر این تعبیر، می‌دهد.

۱- تهافت الفلاسفه (مسأله ۱۱) صفحه ۱۹۶.

۲- تهافت التّهافت، طبع دارالمعارف مصر، الجزء الأول، صفحه ۳۰۱.

۳- تهافت التّهافت، صفحه ۳۰۶.

سهروردی و ابن سینا

فیلسوف اشراقی، شهاب‌الدین سهروردی (مقتول در سال ۵۸۷ هجری قمری) نیز از زمره نقّادان آراء ابن سینا شمرده می‌شود، سهروردی در کتاب: «حکمة الإشراق» بدون اینکه نام شیخ‌الرئیس را ببرد، آراء وی را نقد کرده است مثلاً در باب مغالطات آنجا که می‌نویسد: «و ماظنّ بعض إهل العلم أنّه لا يتصوّر أن یكون شیئان ... إلى اخر کلامه^۱» مقصودش از عبارت «برخی اهل علم گمان کرده‌اند...» ابن سینا است چنانکه «صدرالدین شیرازی در تعلیقات خود بر «حکمة الإشراق» می‌نویسد: «هذا تعریض بالشیخ الرئیس و متابعیه...» یعنی: «این کنایه‌ای است اعتراض‌آمیز به شیخ‌الرئیس و پیروان او» و نیز در بحث از مسائل طبیعی آنجا که می‌نویسد: «و قول القائل لو كانت النار حارّة رطبة لكانت هواء طلبت موضعاً أعلى بالوقف عنده، کلام غیر مستقیم^۲» مرادش از «القائل» ابن سینا است که البته گفتار وی را نادرست می‌شمرد!

فخر رازی و ابن سینا

فخرالدین عمر رازی (متوفی در سال ۶۰۶ هجری قمری) متکلم پرتوان و زبردست اسلامی، یکی دیگر از نقّادان افکار ابن سینا است، وی در کاب «شر الإشارات و التنبهات» بارها بر ابن سینا اعتراض نموده تا آنجا که به قول نصیرالدین طوسی: «یکی از نکته سنجان، شرح او را بر کتاب اشارات، جرح (زخم) نامیده است!» سَمِّيَ بعض الظرفاء شرحه جرحاً^۳ رازی در شرح کتاب «عیون الحکمة» که از آثار ابن سینا است نیز با او به مخالفت برخاسته و اندیشه‌های شیخ‌الرئیس را نقّادی کرده است چنانکه در مقدمه همین کتاب می‌نویسد:

۱- حکمة‌الاشراق، چاپ تهران، صفحه ۴۸.

۲- حکمة‌الاشراق، صفحه ۱۹۰.

۳- شرح إشارات طوسی، چاپ تهران، الجزء الأول، صفحه ۲.

«إني مخالف لمقتضى هذا الكتاب في دقيقه و جليله و جملته و تفاصيله فإن جررت عليها المهادنه و المداهنه صرت كالرّاضى بتوجيه العباد إلى مسال الغيب و الفساد»^۱.

یعنی: «من با همه آنچه این کتاب بر آن دلالت دارد و با ریز و درشت و اجمال و تفصیل آن، مخالفتها دارم و اگر بخواهم دامن سازشکاری بر سراسر مطالب این کتاب بگسترانم به کسی مانند شده‌ام که راضی گشته بندگان خدا به گمراهی و تباهی روی آورند!».

علاءالدین طوسی و ابن سینا

دیگر از معترضین بر ابن سینا، متکلم زبده قرن هشتم هجری، علاءالدین علی طوسی (متوفی در سال ۸۸۷ هجری قمری) است که معاصر با سلطان محمد فاتح، پادشاه عثمانی بوده و به دستور وی کتاب «الدّخیره» را در محاکمه میان غزالی و ابن سینا نوشته شده است و ضمن آن اعتراضات غزالی را بر حکماء بخصوص بر ابن سینا تقویت نموده^۲، علاءالدین طوسی در مقدمه کتابش می‌نویسد:

«فوافقت طريقة الإمام المرشد في الاصل، لكن لا بطريق التقليد بل بمقتضى التحقيق

البحث^۳» یعنی: «من در این کتاب با روش امام رهنما (غزالی) در اصل، موافقت دارم اما نه از راه تقلید بلکه به مقتضای تحقیق محض» شیخ علاءالدین طوسی در پایان کتاب خود به این نتیجه می‌رسد که برخلاف نظر فلاسفه (نظیر ابن سینا) نیروی عقلانی در

۱- عیون الحکمه، چاپ قاهره، مقدمه کتاب، مقایسه شود با شرح عیون الحکمه نسخه خطی دانشگاه تهران.

۲- چنانکه خواجه‌زاده (متوفی در سنه ۸۹۳) نیز کتابی به فرمان سلطان ابوالفتح محمدبن مراد، پادشاه عثمانی در داوری میان غزالی و ابن‌رشد نگاشته و از غزالی دفاع کرده است.

۳- الدّخیره، چاپ حیدرآباد کن، صفحه ۶.

ادراک حقایق امور الهی نمی‌تواند مستقل از وحی باشد و بدون تأیید وحی، به داوریهایی عقل در امور مزبور اعتماد نتوان کرد چنانکه می‌نویسد.

«و ائما غرضنا من ذلك تبیین أنّ العقل لیس مستقلا في إدراك الأمور الإلهیة بحقائقها، وانظاره لیست ممّا یوثق بها في الإحاطة بها بدون تأیید صاحب الوحی المؤید بإعلام من الله تعالی»^۱.

صدرالدین شیرازی و ابن سینا

دیگر از مشاهیر نقّادان ابن سینا، فیلسوف معروف عصر صفویّه صدرالدین محمد شیرازی ملقب به ملاصدرا (متوفی در سال ۱۰۵ هجری قمری) است. صدرا با اینکه بوعلی را بسیار ستوده ولی در مواضع مختلف از کتاب أسفار «الأسفار الأربعة» آراء او را نقض و ردّ می‌نماید و در باب نهم از سفر چهارم اسفار، ایرادات خود را بر ابن سینا گرد آورد و می‌نویسد:

«و اما الشیخ صاحب الشفاء ... والعجب انه کلّمّا انتهى بحثه إلى تحقیق الهویات الوجودیة، دون الأمور العامّة والأحكام الشاملة، تبدّل ذهنه و ظهر منه العجز و ذلك في كثير من المواضع»^۲.
یعنی: «اما شیخ، صاحب کتاب شفاء (ابن سینا) ... شگفت است که هر گاه کاوش وی به تحقیق درباره هویات وجودی می‌انجامد (نه به امور عامّه فلسفه و احکام عمومی آن) ذهنش کند می‌شود و ناتوانی او در اینباره آشکار می‌گردد و این عجز در جایگاههای بسیار وجود دارد!»^۱.

آنگاه صدرا، مواردی را که بنظر او ابن سینا بخطا رفته و از شناسائی آنها ناتوان مانده برمی‌شمارد که از جمله آنها: «حرکت در مقوله جوهر» و «انکار اتحاد عاقل و معقول» و «عجز از اثبات حشر اجساد» و «اعتقاد به سرمدی بودن افلاک و ستارگان» و غیر

۱- الذخیره، صفحه ۲۷۰.

۲- الأسفار الاربعه، الجزء الثاني من السفر الرابع، چاپ تهران، صفحه ۱۰۹.

اینهاست که ذکر همه آنها از حوصله این رساله بیرون است و غرض ما در اینجا اظهار موافقت با نقّادان آراء شیخ‌الرئیس در تمام مسائل و مباحث نیست بلکه منظور اصلی، ارائه این معنا است که بزرگان فکر در زمانهای مختلف با اندیشه‌ها و نظرات بوعلی موافقت کامل نداشته‌اند و بنابراین اگر کسی در مواردی تسلیم رأی و عقیده شیخ نگردد و حق را در سوی دیگر دید این کار را نباید مایه انکار و موجب مذمت او شمرد بلکه لازمست که دلیل وی را نگریست و مقهور رأی مشاهیر و اکابر نگردد! البته مخالفان شیخ‌الرئیس به کسانی که ذکر آنها رفت محدود نمی‌شود و بسیاری از فقها و علمای شریعت در فتاوی خود با ابن سینا به سختی مخالفت کرده‌اند مانند ابن‌صلاح^۱ (عثمان‌بن عبدالرحمن شهرزوری متوفی در سال ۶۴۳ هجری قمری) و أمثال او، ولی ما از نقل این قبیل فتاوی خودداری می‌کنیم زیرا فتاوی مزبور پیوندی با نقد علمی آراء ابن سینا ندارند و برای تحذیر عوام از نزدیک شدن به آثار ابن سینا صدور یافته‌اند! مگر نوشته‌های فقیه شهیر اهل سنت ابوالعبّاس احمد بن تیمیه (متوفی در سنه ۷۲۸ هجری قمری) که کوشیده است بصورتی مدلل با کتب ابن سینا روبرو شود و درباره وی اظهار نظر کند^۲ و در میان فقهاء این قبیل افراد کم اند و قلیل ما هم! [و چه اندکند اینان!]

۱- به فتاوی ابن‌صلاح، چاپ ترکیه (دیار بکر) رجوع شود.

۲- در اینباره به کتاب «الردّ علی المنطقیین» چاپ بمبئی نگاه کنید. لازم به توضیح است که نام اصلی این

کتاب «نصیحه أهل الإیمان فی الردّ علی منطق اليونان» می‌باشد.

۲: گوشه‌ای از سخنان پرارزش ابن‌سینا در الهیات

پیش از آنکه به نقد آراء ابن‌سینا بپردازیم شایسته می‌دانیم به مصداق: «عیب وی جمله بگفتی، هنرش نیز بگوی» به اختصار، نمونه‌ای از تقریرات جالب ابن‌سینا را دربارهٔ مبدأ متعال و احوال نفس انسانی بیاوریم و سپس آثار وی را نقادی کنیم. ابن‌سینا فیلسوفی الهی است و در مسائل ماوراءالطبیعه، صرفنظر از اشتباهاتی که دارد سخنان گیرائی نیز اظهار داشته است بعنوان نمونه، در نَمَط خامس از کتاب اشارات می‌نویسد

قال قوم: «إِنَّ هَذَا الشَّيْءَ الْمَحْسُوسَ موجود لذاته واجب لنفسه، لكنَّك إذا تذكَّرت ما قيل لك في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا و تلوت قوله تعالى: ﴿لَا أُحِبُّ الْأَفْلِينَ﴾ فَإِنَّ الْهُوَىَّ فِي حَظِيرَةِ الْإِمْكَانِ افول ما».

در خلال این چند سطر معنای دقیقی نهفته است که با رعایت ایجاز می‌کوشیم پرده از چهرهٔ آن برداریم.

عالم محسوس و ذات واجب‌الوجود!

شیخ می‌گوید: «جماعتی گفته‌اند که این عالم محسوس، بذات خویش موجود و بنفس خود واجب است!» مقصود ابن‌سینا از این گروه، زنادقه و ملحدان روزگار گذشته است (به اصطلاح عصر ما، ماتریالیستها) و ادعای آنها استقلال عالم محسوس و لزوم ذاتی یا وجوب وجود این عالم است! آنگاه ابن‌سینا این پندار را رد کرده و می‌نویسد: «لیکن اگر تو آنچه را که در واجب‌الوجود شرط کرده شد به یاد آوری، این عالم محسوس را واجب نمی‌یابی» در اینجا شیخ‌الرئیس ما را به بیانات پیشین خود بازمی‌گرداند و به شرائطی که در بحث از واجب‌الوجود آورده إحاله می‌دهد و آن شرائط بطور خلاصه اینست که

واجب‌الوجود در کمال یگانگی است و در قوام خود نیازمند به چیزی نبوده و بر حسب حدّ و ماهیت قابل تقسیم نیست و نیز بر حسب کمّیت به اجزاء و جزئیات منقسم نمی‌گردد و وجود او از ماهیتش جدائی ندارد که هر چه به این اوصاف متّصف باشد از ممکنات شمرده می‌شود و واجب‌الوجود نیست.

برای اینکه مقصود شیخ روشن گردد به شرح و توضیح یکی از شرائط مذکور می‌پردازیم و سپس سخن وی را دنبال می‌کنیم: از جمله اموری که عدم تطابق ذات واجب‌الوجود را با عالم محسوس و مادی نشان می‌دهد اینست که:

«واجب‌الوجود مرکّب نیست و از اجزاء ساخته نشده است ولی جهان ماده، مرکب می‌باشد». صورت برهان را می‌توان به این شکل نشان داد:

عالم ماده، صورت ترکیبی دارد و از اجزائی تشکیل شده است (صغری) و هر چیزی که از اجزائی تشکیل شده باشد واجب‌الوجود نیست (کبری) پس عالم ماده، واجب‌الوجود نیست (نتیجه)، اگر کسی در کبرای قضیه مناقشه کند و بگوید: به چه دلیل هر چیز که از اجزائی تشکیل شده باشد، واجب‌الوجود نیست؟ گوئیم: زیرا در آنصورت هر جزء مقومّ جزء دیگر است و جزء اخیر در قوام خود به آن نیاز دارد پس فقر و نیاز در همه اجزاء آن چیز، نفوذ یافته است و بدیهی است که واجب‌الوجود نیازمند نبوده و غنی بالذات می‌باشد. در صورتیکه ایراد شود: درست است که هر یک از اجزاء ماده، مقومّ جزء دیگر بوده و در قوام خود به آن نیازمندند ولی این ثابت نمی‌کند که کلّ دستگاه با قدرتی بیرون از خود سر و کار داشته باشد! پاسخ اینست که اساساً تا هر جزء از کلّ دستگاه به مقومّ کشیده نمی‌شود پس همینکه دارای مقومّ بود معلوم می‌شود که ذاتاً با فقر و نیاز وابسته است و پر واضحست که ذوات نیازمند در مرحله «امکان» قرار دارند نه در مقام «وجوب» که مقام استغنائی مطلق است و البته ممکنات که مظهر فقر و نیازند باید به واجب‌الوجود که غنی بالذات است منتهی شوند یعنی از او فیض هستی گیرند.

سپس شیخ‌الرئیس می‌نویسد:

«و گفتار خدایتعالی را تلاوت می‌کنی که (از قول ابراهیم علیه السلام گوید): من غروب‌کنندگان را دوست ندارم! زیرا که سقوط و زوال، در حصار عام امکان، نوعی غروب کردن است.»

با این بیان، ابن‌سینا علاوه بر شرائط مذکور آیاتی از قرآن مجید را (در سوره انعام) بیاد می‌آورد که در خلال آنها «ابراهیم علیه السلام» در جستجوی حقتعالی نشان داده شده است. بنا به مفاد آیات مزبور، ابراهیم علیه السلام خدائی را می‌جسته که حضور محض است یعنی هیچگونه غروب و زوالی برای او وجود ندارد و چون در ستاره و ماه و خورشید (با ملاحظه غروب آنها) این حضور دائم را نمی‌یابد، خدای خود را در واره مظاهر جهان پیا می‌کند و می‌گوید:

﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا﴾ [الأنعام: ۷۹].

«من خالصانه به کسی روی آورده‌ام که آسمانها و زمین را آفریده است.»

شیخ‌الرئیس با بهره‌گرفتن از إطلاق کلام ابراهیم علیه السلام که گفت: ﴿لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ «من غروب‌کنندگان را دوست ندارم» در حقیقت می‌خواهد بگوید که در افق ماده، هر موجودی ظهور و خفاء یا طلوع و غروبی دارد و این ماجرا محدود به ستارگان و ماه و خورشید نیست زیرا همه موجودات مادی در معرض تغییر دائمی قرار گرفته‌اند و بنابراین عالم ماده، عالم طلوع و غروب و محور اثبات است نه عالم وجوب و دوام و ثبوت و البته چنین عالمی با واجب‌الوجود که تغییر و غروب برای او به هر صورت، محالست تطبیق نمی‌شود پس حضرت واجب را در وراء عالم محسوس و محیط بر مظاهر مادی باید یافت و همانند ابراهیم خلیل علیه السلام: «أني لا احب الآفلين» باید گفت:

این نمونه‌ای از زیباترین شکل تفسیر قرآن و انطباق آن با بحث فلسفی است.^۱

انسان معلق در فضا!

ابن سینا دربارهٔ نفس انسانی نیز بیان جالبی دارد که ذکر آن مفید و ثمربخش است، وی در آغاز نَمَط ثالث از کتاب اشارات می‌نویسد:

«إرجع نفسك و تأمل هل إذا كنت صحيحا بل و على بعض احوالك غيرها بحيث تظن للشيء فطنة صحيحة هل تفعل عن وجود ذاتك؟ و لا تثبت نفسك؟ ما عندى ان هذا يكون للمستبصر. حتى أن النائم في نومه والسكران في سكره لا تعزب ذاته عن ذاته و إن لم يثبت لذاته في ذكره، و لو توهمت ذاتك قد خلقت أول خلقها، صحيحة العقل والهيئة و افرض انها على جملة من الوضع والهيئة بحيث لا تبصر أجزاءها و لا تتلامس أعضاها بل هي ممزجة ما في هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت إتيها».

ابن سینا در خلال این عبارات، استقلال نفس انسانی را از بدن مادی وی نشان می‌دهد و پیش از آنکه در اثبات استقلال روح به دلائل عقلی بپردازد، خواسته است تا از راه درون‌نگری و ملاحظات وجدانی این معنا را به انسان بنماید که ذات اصلی او با وجود بی‌خبری از بدن مادی‌اش، گم نمی‌شود و مورد غفلت قرار نمی‌گیرد، برای این منظور به شرح قضیه‌ای پرداخته که از آن به «انسان معلق در فضا» تعبیر می‌شود. و شگفت اینجا است که پس از سپری شدن هزاران سال از روزگار بوعلی، گفتار او امروز بطور تجربی در فضا تحقق پذیرفته و مصداق یافته است!

۱- البته تفسیر فلسفی قرآن، همواره موفق نیست (چنانکه در سطور آینده خواهد آمد) و گاهی وحی چنان اوج می‌گیرد که پای فلسفی از همراهی با آن لنگ می‌ماند و ناچار به «تأویل» و «تفسیر به رأی» می‌گراید! ولی در اینجا استنباط ابن سینا با تعبیر قران کریم ناسازگار نیست و از «مدلول وحی» فاصله نگرفته است.

شیخ‌الرئیس با این ابتکار که نظیر آنرا در آثار دیگران ندیده‌ایم، مقدمه «اثبات بقاء نفس انسان را پس از زوال بدن» طرح‌ریزی نموده است و سپس دلایل عقلی آنرا بازگو می‌کند. ترجمه سخنان شیخ چنین است:

«به نفس خود باز گرد و تأمل کن در آن هنگام که تو سالم از آفات هستی یا در آن احوال که از سلامت بهره‌ور نیستی اما اشیاء را درمی‌یابی، آیا در آنحال از وجود «ذات» خود بی‌خبری؟ آیا نفس خویش را موجود نمی‌دانی؟ به عقیده من هر کسیکه قدرت شناسائی داشته باشد، از این آگاهی برخوردار است حتی کسیکه بخواب رفته یا شخص مست در همان حالت خواب و مستی، ذاتش از او مخفی نیست هر چند صورتی از ذات وی، در خاطرش نقش نبسته باشد! و اگر در نظر‌گیری که ذات تو در آغاز آفرینش خود باشد با عقل سالم و هیئت صحیح، و فرض شود که ذات تو در وضع معین و شکل مخصوصی قرار دارد که اجزاء پیکر خود را نبینی و اعضای آنرا لمس نکنی بلکه اعضای بدنت از یکدیگر باز باشند و لحظه‌ای در هوای معتدل (نه گرم و نه سرد) معلق به سر برندی، در آنصورت ملاحظه می‌کنی که ذات تو از هر چیز غافل شده مگر از ثبوت هویت خود!».

در قرن ما ضمن مسافرت‌های فضائی هنگامیکه انسان‌های فضا‌نورد به محیط وزنی رسیدند، حالتی را که ابن‌سینا ده قرن پیش وصف کرده است در خویشتن یافتند! و معلوم شد که ذات اصلی انسان با وجود استقلال از اعضای وی، همراه و همکار آنها است نه جزئی از آنها!

البته شیخ‌الرئیس در اثبات استقلال نفس به این بیان اکتفا نکرده و شواهد گوناگونی آورده است ولی از همین تعبیر و تمثیل ابتکاری می‌توان به قدرت ذهن و قوت تصور او پی برد. از جمله شواهد ابن‌سینا یکی اینست که می‌گوید: اگر نفس ناطقه، بر ماده یا جسم قائم بود در اینصورت، معقولاتی که ضعیف‌اند پس از توجه به معقولات قوی، إدراک نمی‌شدند! چنانکه پس از عادت کردن چشم به نور قوی، شعاع ضعیف رؤیت

نمی‌گردد و بعد از شنیدن صداهای ممتد و بلند، صداهای آهسته شنیده نمی‌شوند و بعد از چشیدن شیرینی بسیار، شربینی اندک محسوس نمی‌گردد ولی در قوه عاقله این امر برعکس قوای حسّی است یعنی نیروی عاقله هر چند در معقولات قوی، اندیشه کند و به ادراک معقولات ضعیف توانا تر می‌شود. بنابراین قوه عاقله یعنی نفس ناطقه انسان از قوانین حاکم بر حواس، آزاد است و منطبق بر ماده و قائم بر آن نیست. این معنا را شیخ‌الرئیس در کتاب «نجات» چنین بیان می‌کند:

«... عند إدراك القوى لا يقوى (الحسّ) على إدراك الضّعيف فإنّ المبصر ضوياً عظيماً لا يبصر معه و لا عقبيه نورا ضعيفاً والسّامع صوتاً عظيماً لا يسمع معه و لا عقبيه صوتاً ضعيفاً و من ذاق الحلاوة الشّديدة لا يحسّ بعدها بالضّعيفة والأمر في القوّة العقلية بالعكس فإنّ أدامتها للتّعقل و تصوّرها للأموال الأقوى يكسبها قوّه سهولة قبول لما بعدها ممّا هو أضعف منها!».

همچنین ابن سینا می‌گوید: اگر نفس ناطقه قائم بر ماده و از هر حیث تابع آن بود، البته با ضعف بدن مادی بالضروره ناتوان می‌گردد و سنّ پیری همانگونه که قوای حسّی و حرکتی انسان را (که قائم به ماده‌اند) ضعیف می‌کند، نیروی عاقله را نیز ناتوان می‌ساخت ولی چنین نیست! یعنی در بسیاری از پیران ملاحظه می‌شود که نیروی عقلانی ایشان از دوران جوانی آنها قویتر است با اینکه قوای حسّی و حرکتی آنان ضعیف‌تر شده است.^۱

شیخ در آثار خود شواهد متعددی از این قبیل می‌آورد تا اثبات نماید که نفس ناطقه، منطبق بر بدن آدمی نیست و با زوال بدن، زایل نمی‌گردد و به نیستی نمی‌پیوندد.

بنظر ما این أدله و قرائن هر چند وافی به مقصود است ولی تجرّد روح را بطور مطلق اثبات نمی‌نماید و همین اندازه ثابت می‌کند که نسبت نفس ناطقه به بدن، مانند نسبت عرض به جوهر نیست و نفس - در عین همکاری با پیکر جسمانی - استقلال دارد و لذا

۱- النّجاة، چاپ مصر، صفحه ۱۸۰.

۲- النّجاة، چاپ مصر، صفحه ۱۸۰.

با مرگ بدن، فانی نمی‌گردد. اما اینکه نفس، مجرد محض باشد به این معنی که میان نفس و بدن، هیچ تناسب و سنخیتی وجود نداشته باشد، این امری است که بقول ادبا: **دونه خرط القتاد!**^۱.

همکاری و تأثیر دو ماهیت متباین الجهات در یکدیگر، چیزی است که عقل از پذیرفتن آن استنکاف دارد و اگر نفس و بدن در این مرتبه از بُعد و دوری نسبت به هم بودند، اساساً نفس به بدن تعلق نمی‌گرفت لذا ما در فصل آینده، از نفس و بدن به دو مرتبه و مقام از یک نشئه وجودی، تعبیر کرده‌ایم تا در عین حفظ استقلال آندو از یکدیگر، انضمام و ارتباط و سنخیت آنها نیز انکار نشود و در این باره در خاتمه فصل سوّم کتاب بیش از این سخن خواهیم گفت.

۱- قَتَاد، به درخت پر خار مخصوصی گفته می‌شود و مراد از «خرط القتاد» کندن خارهای سخت آن درخت است و این تعبیر را برای اشاره به دشواری یا محال بودن عملی، بکار می‌برند.

۳: نقد آراء ابن سینا در الهیات

ابن سینا نیز مانند دیگر انسانها از خطا و اشتباه مصون نمانده و جای اعتراض در سخنان خود باقی گذارده است برخی از خطاهای او ناشی از کمبود اطلاعات تجربی در روزگار گذشته است مانند اینک وی در رساله «حدود» آب را «جوهری بسیط» تعریف کرده و درباره آن می‌نویسد: «جوهر بسیط، طباعه آن یکون باردا رطبا مشفاً متحرکاً إلى المكان الذی تحت كرة الهواء و فوق الأرض»^۱.

یعنی: «آب، جوهر ساده است که طبیعتش سرد و مرطوب و شفاف می‌باشد و به طور طبیعی به سوی مکانی که زیر کره هوا و بالای زمین است جریان دارد»^۱.
در حالیکه امروز می‌دانیم آب، عنصر ساده و بسیطی نیست بلکه مرکب از اکسیژن و هیدروژن می‌باشد و نیز طبیعت آب، سرد نیست بلکه سردی و گرمی آب مربوط به دوری و نزدیکی آن از منبع حرارت است و آب بالطبع نه گرم می‌باشد و نه سرد^۲. یا اینکه ابن سینا بگواهی آثار گوناگون وی مانند شفاء، مبدأ و معاد، اشارات و غیر اینها، کرات آسمانی را موجودات زنده‌ای می‌پنداشته است که دارای نفوسی بوده و از حوادث زمین آگاهند و به خصوص حرکت ارادی دارند! چنانکه در کتاب «المبدأ و المعاد» می‌نویسد:

«... و أمّا السَّبب في معرفة الكائنات واتّصال النَّفس الانسانیة بنفوس الأجرام السماویة التي بان لنا فیها سلف أنّها عالمة بما يجري في العالم العنصریّ ... (إلى آخر كلامه)».

۱- رساله فی الحدود از مجموعه (تسع رسائل فی الحکمه والطبیعیات) چاپ مصر، صفحه ۹۱.
۲- علاوه بر این، سرما و گرما از امور نسبی و اضافی‌اند یعنی همان آبی که نسبت به لامسه انسان سرد جلوه می‌کند، شاید برای ماهیان، گرم و مطبوع باشد! و امور نسبی را نباید در تعریف منطقی داخل کرد و ماهیت اشیا را با آن تعریف نمود.

یعنی: «اما آنچه موجب شناسائی عالم هستی می‌شود و سبب پیوند نفس انسانی با نفوس کرات آسمانی می‌گردد که در گذشته برای ما روشن شد [این است که] کرات مزبور از آنچه در جهان عنصری می‌گذرد آگاهند و ...».

ما اینگونه اشتباهات ابن‌سینا را مولود نقصان اطلاعات تجربی در عصر وی می‌دانیم و به خاطر این بیانات او را مورد ملامت قرار نمی‌دهیم اما آنچه مایهٔ اعتراض ما به شیخ‌الرئیس می‌شود لغزشهاییست که شیخ در امور عقلی محض، مرتکب شده و در مباحث خداشناسی و نبوت و معاد برای او پیش آمده است در حالیکه بسیاری از علمای اسلامی به برکت آشنایی کافی با قرآن کریم و تعقل صحیح، از آن خطاها مصون مانده‌اند. بنابراین سعی می‌کنیم برخی از خطاهای چشمگیر ابن‌سینا را در امور مذکور بیاوریم و بدین وسیله نشان دهیم که «رجال‌زدگی» یعنی مقهور آراء دانشمندان شدن و اصالت و استقلال تحقیق را از دست دادن، ناروا است و چه بسا رجال بزرگی که به اشتباهات بزرگ نیز گرفتار شده‌اند! و بعلاوه معلوم می‌شود در امر دیانت، قول خدا و رسول (که دارای عصمت دریافت و تبلیغ می‌باشد) حجت است نه کلام فیلسوف و متکلم، هر چند از مشاهیر و معاریف بشمار آیند.

خطای ابن‌سینا در قاعدهٔ الواحد!

یکی از لغزشهای عقلی ابن‌سینا تشبُّث او به قاعدهٔ «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد» و سعی در اثبات و تطبیق این قاعده با آفرینش است! توضیح آنکه قاعدهٔ مذکور را از دو جهت می‌توان مورد بحث و تحقیق قرار داد، یکی به لحاظ درست بودن یا نبودن آن. دوم از حیث تطبیق قاعدهٔ مزبور - (بفرض صحت) با نحوهٔ صدور موجودات از ذات یگانهٔ باریتعالی.

در مورد بحث نخستین، بهمن‌یار (متوفی در حدود سال ۴۵۸ هجری قمری) که از خواص تلامذهٔ شیخ محسوب می‌شود. دلیلی از استاد خواسته است، شیخ‌الرئیس پاسخی

به او می‌دهد که پذیرفته خرد نیست و موجب اعتراض تند کسانی چون فخر رازی شده است.

چون شرح ماجرا را صدرالدین شیرازی به تفصیل در کتاب أسفار آورده سزاوار است که پاسخ شیخ‌الرئیس و ایراد فخر رازی را از کتاب مذکور بیاوریم و سپس نظر صاحب أسفار را در اینباره ببینیم و داوری کنیم، صدرا می‌نویسد:

«كتب الشيخ الرئيس إلى بهمنيار لما طلب عنه البرهان على هذا المطلب (أى على إثبات صحة القاعدة): لو كان الواحد الحقيقي مصدراً لأمرين ك «الف» و «ب» مثلاً، كان مصدراً ل «الف» و ما ليس «الف» لأن «ب» «الف» فيلزم اجتماع النقيضين»^۱.

یعنی: «چون بهمن‌یار از شیخ‌الرئیس، برهان بر صحت قاعدة (الواحد) را خواست، شیخ به او چنین نوشت که: اگر از واحد حقیقی، مثلاً دو امر صادر شود مانند «الف» و «ب» در اینصورت آن واحد، مصدر الف و مصدر چیزی که الف نیست، شده است! زیرا که «ب» البته «الف» نیست و در این حال اجتماع نقیضین لازم می‌آید!».

این جواب علی‌الظاهر درست نیست زیرا اجتماع نقیضین در صورتی لازم خواهد آمد که واحد مفروض، هم مصدر الف باشد و هم مصدر الف نباشد! نه آنکه مصدر «الف» و «ب» شود و لذا فخر رازی به نقل صاحب أسفار چنین اعتراض کرده است:

«قال الإمام الرّازی: نقيض صدور «الف» لا صدور «الف» لا صدور «لا الف» أعنى صدور «ب» كما أنّ الجسم إذا قبل الحركة والسّواد والسّواد ليس بحركة فيكون الجسم قد قبل الحركة و ما ليس بحركة، ولا يلزم التناقض من ذلك، فذلك فيما قالوه. والشيخ قد نصّ على هذا في قاطيغورياس الشّفاء بقوله: إنّ في الخمر رائحه و ليس فيه رائحه» هو قولنا «فيه رائحه و فيه ما ليس رائحه» فإنّ في الأوّل القولان لا يجتمعان و في الثّاني يجتمعان».

۱- الأسفار الأربعة، الجزء الثاني من السفر الأول، چاپ تهران (دارالمعارف الإسلامیه) صفحه ۲۰۶ و ۲۰۷.

«قال (الرازي): و مثل هذا الكلام في السقوط أظهر من أن يخفى على ضعفاء العقول فلا أدري كيف اشتبه على الذين يدعون الكياسة والعجب عمّن عمره في تعليم المنطق و تعلمه ليكون له آلة عاصمة لذهنه عن الغلط ثم لما جاء الى المطلوب الأشرف أعرض عن استعمال تلك الآلة حتى وقع في الغلط الذي يضحك منه الصبيان»!

یعنی : «امام رازی گفته : نقیض صدور «الف» عدم صدور «الف» است نه صدور چیزی که «الف نیست» یعنی صدور «ب»! چنانکه جسم چون قبول حرکت کند و نیز رنگ سیاه را که نفس حرکت نیست، بخود پذیرد در آنصورت، جسم هم حرکت پذیرفته و هم چیزی را قبول کرده که حرکت نبوده است و هیچ گونه تناقضی لازم نمی آید و آنچه شیخ الرئیس و پیروانش گفته اند نیز مشمول همین حکم می باشد و خود شیخ در بخش قاطیغور یاس از کتاب شفاء تصریح نموده که چون بگوئیم : در شراب انگور، بوئی وجود دارد و بوئی وجود ندارد! و همچنین بگوئیم : در شراب انگور بوئی وجود دارد و چیزی که از نوع بو بشمار نمی آید نیز وجود دارد، ایندو عبارت با یکدیگر متفاوتند و در عبارت اول، دو جمله آن با هم جمع نمی شوند ولی در عبارت دوم، دو جمله قابل جمع اند. و نیز رازی گوید : چنان سخنی در نادرستی و بطلان، آشکارتر از آنست که بر مردم ضعیف عقل مخفی ماند و من نمی دانم چگونه بر کسانی که ادعای زیرکی دارند مشتبه شده است؟ و شگفت از کسی است که عمر خود را در یاد دادن و یاد گرفتن فنّ منطق تمام کرده تا منطق به منزله آلت و افزازی باشد که ذهن او را از خطا در تفکر نگاه دارد، سپس هنگامی که به شریف ترین مطلب (یعنی مباحث الهیات) رسیده از بکار بردن آن افزار، روی گردانده و به غلطی در افتاده است که کودکان از آن می خندند!».

پس از نقل اعتراض تند فخر رازی، صدرالدین شیرازی در دفاع از بوعلی چنین پاسخ می دهد:

«اقول : إنّ ما ذكره أيضا بدلّ هذا الجليل القدر ما تصوّر معنى الواحد الحقيقي و كونه مبدءاً لشيء و أنّ كما قال الشيخ فيمن ادّعى أنّه يتكلّم بالمنطق مع قدوة الحكماء ارسطاطاليس و هو

واضعه! انّ هذا الرَّجُلَ يتمنطق على المشائين فهو أيضاً يتمنطق على مثل الشيخ الرئيس، فاضل الفلاسفة، أليس ذلك منه غياً و ضلالاً و حمقاً و سفهاً! فإنّا قد قررنا أنّ المصدرية بالمعنى المذكور نفس ماهية العلة البسيطة، والماهية من حيث هي ليست إلا هي، فإذا كان البسيط الحقيقي مصدرًا ل «الف» مثلاً و لما «ليس الف» مثلاً كانت مصدرية لما «ليس الف» غير مصدرية ل «الف» التي هي نفس ذاته، فتكون ذاته غير ذاته و هذا هو التناقض».

یعنی: «من می گویم آنچه فخر رازی مذکور داشته دلالت واضح دارد بر آنکه این مرد عالیقدر معنای واحد حقیقی و مبدأ بودنش را برای اشیاء تصور نکرده است! و مثل او به کسی می ماند که شیخ الرئيس گفته آن شخص ادعای مکالمه در منطوق با پیشوای حکماء - ارسطو - داشته با اینکه ارسطو، خود واضح فنّ منطوق بوده است! این مرد نیز با مشائین (پیروان ارسطو) سخن از فرو رفتن در منطوق به میان می آورد! و همچنین با کسی چون شیخ الرئيس، فاضل فلاسفه از تعمق در منطوق دم می زند! آیا اینکار از سوی او نشانه گمراهی و ضلال و نادانی و سفاهت نیست؟!^۱ ما پیش از این مقرر داشتیم که مصدر بودن به آن معنا که مذکور افتاد، عین ماهیت علت بسیطه است و ماهیت به اعتبار ذات، جز خودش چیزی نیست. پس چون بسیط حقیقی مثلاً برای «الف» مصدر شد و نیز برای «چیزی که الف نیست» مصدر گردید، در اینصورت مصدر بودن او برای «چیزی که الف نیست» غیر از مقام مصدریت وی برای «الف» است که عین ذات او می باشد و بنابراین ذات آن مصدر، غیر از ذاتش می شود! و این همان تناقض است».

به زبان روشن تر، صدرالدین شیرازی می خواهد بگوید: واحد حقیقی اگر مصدر «الف» باشد این مقام، زائد بر ذات او نیست بلکه عین ذاتش می باشد. از سویی «ب» غیر از الف است و مقام صدریت آن نیز غیر از مقام پیشین! پس ذات واحد، باید جامع

۱- صدرا، در اینجا می خواهد با حمله تند فخر رازی مقابله کند و بگوید: «کلوخ انداز را پاداش سنگ است!» ولی چه می شد که بزرگان ما این شیوه غیر مرضیه را به جاهلان می سپردند و در برابر یکدیگر هیچگاه ترک ادب نمی کردند!.

دومقام مصدری باشد که هر کدام غیر از دیگری هستند و ضمناً هر کدام عین ذات واحدند! و این مستلزم تناقض بوده و محال است. ما با رعایت ادب، به فیلسوف شهیر ایران صدرالدین شیرازی پاسخ می‌دهیم که: هر دو مقام مصدری، در ذات واحد با یکدیگر جمع‌اند! (چنانکه علم و قدرت با داشتن متعلقات مختلف، در ذات الهی وحدت دارند) اما نه بنحو غیریت که ترکیب در ذات واحد لازم آید و موجب خروج از وحدت شود بلکه بر طبق همان قاعده‌ای که خود او تأسیس فرموده و گفته است: بسیط الحقیقة کلّ الأشياء^۱ یعنی: «ذات یگانه بسیط در عین اینکه تک تک اشیاء نیست، کلّ اشیاء را در بر دارد» همانگونه که در کمیّات منفصله ملاحظه می‌شود، مثلاً عدد ۱۰۰ با هیچیک از اعداد پائینتر از خود برابر نیست ولی همه آنها را در بر دارد! و بقول شاعر: (چون که صد آمد، نود هم نزد ما است!) و مهمتر اینکه در وحی الهی و تنزیل ربّانی نیز می‌خوانیم:

﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ﴾ [الحجر: ۲۱].

«خزائن همه اشیاء نزد ماست!».

با اینکه می‌دانیم ترکیب در ذات حق تعالی راه ندارد. پس چه مانعی دارد از آن حقیقت یگانه و بسیطی که کلّ الأشياء است در مقام خلق و تجلّی، بیش از یک شیء ظاهر شود؟! مگر نه آنکه خود صدرالدین اعتراف دارد: «إِنَّ واجب الوجود فردانیّ الذات، تامّ الحقیقة، لا یخرج من حقیقته شیء من الأشياء؟»^۲ یعنی: ذات واجب در عین فردانیت و تمامیت همه چیز است و حائز همه مقامات!

اما آنچه این فیلسوف فرموده که بر واضع فن یا عملی نباید ایراد نمود و او را در بکار گرفتن فن خودش، نتوان به خطا متهم کرد! [صحیح نیست] زیرا برای ارباب علوم و فنون، مقام عصمت ثابت نشده است و خود ایشان نیز به چنین ادعائی برنخاسته‌اند! و

۱- به کتاب: «الأسفار الأربعة» جزء ثانی از سفر اوّل، صفحه ۳۶۸ نگاه کنید.

۲- أسفار، جزء ثانی، صفحه ۳۶۸.

حق اینست که بجای مقهور شدن در برابر شهرت و هیبت علمی دانشمندان، تابع برهان و دانش ایشان باشیم نه پیرو هر سخنی که از آنها نقش شود.

وانگهی به تجربه ثابت شده که گاهی علماء در تطبیق قواعد مکتشفه خود با موارد آنها، دچار اشتباه شده‌اند! روشترین گواه این موضوع، خطای، «مصادره به مطلوب» است که گالیله Galilée منجم و دانشمند ایتالیائی در آثار ارسطو نشان داده و به خوبی دریافته است که ارسطو در اثبات اینکه: «زمین، مرکز عالم است»!! راه مصادره را پیموده یعنی مدعا را بعنوان دلیل، تکرار نموده است با اینکه ارسطو خود، مکتشف قواعد مغالطه و از جمله، روش «مصادره به مطلوب» بشمار می‌آید! ارسطو گفته است:

«طبیعت اشیاء ثقیل اینست که به مرکز عالم می‌گرایند، تجربه نشان می‌دهد که اشیاء ثقیل به مرکز زمین می‌گرایند، پس مرکز زمین، مرکز عالم است»!!

در اینجا اگر پرسم ارسطو از کجا دریافته که: طبیعت اشیاء ثقیل به مرکز عالم گرایش دارند؟! ناچار باید پاسخ داد: از آنجا که همیشه ملاحظه می‌کرده اشیاء ثقیل به مرکز زمین میل می‌کنند! بنابراین روشن است که ارسطو از همان ابتدای تفکر، مرکز زمین را مرکز عالم پنداشته و در شکل قیاسی استدلال خود، مصادره به مطلوب کرده است!

اما برای قسمت دوم بحث یعنی در «عدم تطبیق قاعده (الواحد) با نحوه صدور ممکنات از ذات باری تعالی» بهتر است رشته سخن را بدست یکی از حامیان بزرگ شیخ‌الرئیس ابن‌سینا بدهیم تا از زبان پرتوان وی اثبات شود که قاعده مزبور با آفرینش کائنات منطبق نیست و ابن‌سینا در اینباره دچار اشتباه شده، زیرا این روش از شائبه تعصب دورتر است. مدافع دانشمندی که به او اشارات رفت محمّدبن حسن طوسی (متوفی در سال ۶۷۲ هجری قمری) است که در شرح بر کتاب «الإشارات و التنبیها» عهده‌دار دفع حملات فخرالدین رازی بر آراء ابن‌سینا شده و با حمیت خاصی از

شیخ‌الرئیس دفاع می‌نماید، با این همه، خواجه طوسی در کتاب «فصول الاعتقاد چنین می‌نویسد:

«قالوا لا یصدر عن الباری تعالی بلا واسطة إلا عقل واحد، والعقل فیہ کثرة و هی الوجوب بال غیر والإمكان الذّاتی و تعقل الواجب و تعقل ذاته و لذلك صدر عنه عقل آخر و نفس و فلك مرکب من الهیولی و الصّورة و یلزمهم أنّ أیّ موجودین فرضا کان أحدهما علّة للآخر بواسطة او بغير واسطة. و أمّا زعمهم فی التخلّص عن هذا الإلزام أنّ العقل الأوّل فیہ کثرة کما ذکرنا، فیردّ علیه أيضا أنّ التکثیرات التي فی العقل الأوّل إن كانت وجودية صادرة عن الباری جلّ اسمه - لزم صدورها عن الواحد و هو نقض لمبناهم! و إن صدرت عن غیره، لزم تعدّد الواجب و إن لم تكن موجودة لم یکن تأثیرها معقولا!».

یعنی: «گویند از باریتعالی (که واحد حقیقی است) بدون واسطه، جز یک عقل چیزی صادر نمی‌شود! و آن عقل واحد، دارای مقام کثرت است! که عبارت باشد از وجوب بال غیر، و امکان ذاتی، و تعقل واجب‌الوجود، و تعقل ذات خود. و به اعتبار این چهار مقام، عقل دیگری از عقل اوّل صادر می‌شود به همراه نفس و فلکی که دارای هیولی و صورت است! و از این بیان برایشان لازم می‌آید که هر گاه دو موجود فرض شود، حتماً یکی از آن دو - بواسطه یا بی واسطه - علّت دیگری باشد! (در حالیکه چنین نیست!) اما پندار ایشان که گمان کرده‌اند از این الزام رهائی می‌یابند به اعتماد کثرت در عقل اوّل - چنانکه گفتیم - این پندار نیز مردود است به این دلیل که اگر کثرت مذکور در عقل اوّل واقعاً وجود دارند و همگی از ذات باری (جلّ اسمه) صادر شده‌اند در اینصورت لازم می‌آید که از واحد، بیش از یک چیز صاّر شده باشد! و این موجب نقض مبنای آنها می‌شود. و چنانچه کثرات مذکور، از غیر باریتعالی صادر شده‌اند لازم می‌آید که واجب‌الوجود و مبدأ هستی، متعدد باشد (که محال است) و اگر این کثرتها واقعاً موجود نیستند (و کثرت

اعتباری بشمار می‌روند^۱) در اینحال تأثیر آنها هم معقول نیست». ملاحظه می‌شود که قاعده (الواحد لا یصدر عنه الا الواحد) در توضیح آفرینش از باریتعالی دچار بُن‌بست می‌گردد زیرا در یگانگی مبدء عالم، شک و تردیدی نیست و اگر قرار باشد که از آن مبدأ متعال جز یک چیز صادر نشود در اینصورت، از صادر اوّل نیز (که بقول بوعلی سینا و دیگران، عقل واحد است). بیش از یک عقل نباید صادر گردد و این سلسله تا بی‌نهایت ادامه می‌باید در جهان هستی از هر نوع موجودی، بیش از یکی نباید باشد و لازم می‌آید موجود واحد، معلول واحد بالاتر از خویش بوده و علت واحد پائینتر از خود بشمار آید! در حالیکه موجودات جهان هستی خطای این ادعا را ثابت می‌کنند زیرا در عالم، از انواع موجودات، افراد فراوانی می‌یابیم و این نقص و ایراد را بطوریکه در بخش اوّل رساله حاضر به اشاره گذشت، غزالی (پیش از خواجه طوسی) بر فلاسفه آورده است چنانکه در ذیل همین بحث، خواجه بر «نظریه کثرت در عقل اوّل» نیز ایراد بجائی اظهار داشته که در کتاب «تهافت الفلاسفه» اثر غزالی شبیه آن ملاحظه می‌شود.

پس آنچه شیخ‌الرئیس بوعلی سینا در کتاب «دانشنامه علائی» نوشته: «نشاید که از واحبالوجود به اوّل وجود، جز یک وجود بحاصل آید»^۲ و سپس سلسله موجودات را از مبدأ متعال آغاز می‌نماید و به عقل اوّل و عقل دوّم و ... می‌رساند، صحیح نیست چنانکه در دانشنامه علائی می‌نویسد: پس باید که از واحبالوجود، اوّل وجود عقلی آید - چنانکه گفتیم - و از آن عقل به یک جهت، عقلی دیگر آید و به یک جهت، جسمی آید...»^۳!

۱- عجب است که این فلاسفه، عقل اوّل را به اعتبار تعقل ذات خود، و تعقل واحبالوجود، منشأ صدور کثرت می‌شمارند ولی ذات واجب را باعتبار علم بخود و علم به عقل اوّل (حتی پس از صدور آن!) منشأ و مبدأ کثرات نمی‌دانند!

۲- دانشنامه علائی (بخش الهیات) چاپ تهران، صفحه ۱۱۱، و ۱۱۲.

۳- دانشنامه علائی، (بخش الهیات) صفحه ۱۵۶.

آری این فیلسوفان هر چند توانسته‌اند «قوص صعودی» را با پای عقل طی کنند یعنی از سلسله ممکنات بگذرند و به حضرت واجب‌الوجود، معرفت یابند ولی خبر از اسرار آفرینش در «قوس نزولی» ندارند و پیمودن این راه با دست آویختن به فلسفه ارسطو و قاعده «الواحد» میسر نمی‌شود بویژه که وحی الهی، قدرت مطلقه حق را در خلق و بعث یک نفس و همه نفوس، برابر می‌شمارد چنانکه می‌خوانیم:

﴿مَا خَلَقَكُمْ وَلَا بَعَثَكُمْ إِلَّا كَتَفْسٍ وَاحِدَةً﴾ [لقمان: ۲۸].^۱

خطای ابن سینا در تفسیر نبوت

اعتراض دیگری که بر بوعلی سینا داریم در پیرامون موضوع «نبوت» است. البته شیخ‌الرئیس نبوت و پیامبری را در عالم، امری لازم می‌شمرد و حتی در کتاب «نجات» اظهار عقیده می‌کند که نیاز جامعه به قانونگذاری الهی برای بقاء نوع انسان و ثبات وجود وی، بیش از نیاز به رویاندن موی بر پلک دیدگان و محلّ ابروان و منحنی ساختن کف پاها و غیره است زیرا این امور هر چند نافعند ولی در بقاء نوع انسان نقش ضروری ندارند (یعنی بدون وجود آنها نیز ادامه حیات انسان ممکن است) ولی جامعه بشر به قانونگذار الهی که سنن عدل را از سوی خداوند بیاموزاند نیاز ضروری و مبرم دارد و چگونه می‌شود عنایت مبدأ عالم به وجود مژه گان و ابروان تعلق گیرد ولی از ارشاد آدمی بوسیله پیامبران خودداری ورزد؟! عبارت شیخ چنین است:

«فالحاجة إلى هذا الإنسان في ان يبقى نوع الناس و يتحصّل وجوده أشدّ من الحاجة إلى إنبات الشّعر على الأشفار و على الحاجبين و تعبير الأخص من القدمين و أشياء اخرى من المنافع التي لا ضرورة لها في البقاء بل اكثر مآلها أنها تنفع في البقاء و وجود الانسان الصالح (أى النّبي) لأنه

۱- «آفرینش و برانگیختن همه شما در نزد خدا نیست مگر مانند آفرینش و زنده کردن یک نفس».

یسنّ و يعدل ممکن لما سلف ذكره فلا يجوز أن تكون العناية الأولى تقتضى تلك المنافع و لا تقتضى هذه التي هي أسها»^۱.

واضح است که ما را بر این بیان پسندیده و کلام گیرای شیخ‌الرئیس اعتراضی نیست ولی در تفسیر نبوت و معنای وحی و معجزات انبیاء علیهم‌السلام با بوعلی سخن داریم، شیخ در رساله: «اثبات النبوات و تأویل رموزهم و أمثالهم» می‌نویسد:

«الحيوان إمّا ناطق أو غير ناطق، والأوّل أفضل. والناطق إمّا بملكه أو بغير ملكه، والأوّل أفضل. و ذوالملكة إمّا خارج إلى الفعل التامّ أو غير خارج، والأوّل أفضل. والخارج إمّا بغير واسطة او بواسطة، والأوّل أفضل و هو المسمّى بالنبيّ و اليه انتهى التفاضل في الصور الماديّة و إن كان كلّ فاضل يسود المفضول و يرئسه فإذا النبيّ يسود و يرئس جميع الأجناس التي فضّلها. والوحي هذه الإفاضه والملك هو هذه القوّة المقبولة المفيضة»^۲.

یعنی: «حیوان، یا ناطق است (یعنی تفکر منطقی دارد) و یا غیر ناطق، و حیوان ناطق برتر است. و ناطق، یا با ملکه (صفت ثابت) نطق می‌کند یا بدون ملکه، و ناطق بالملکه برتر است. و ناطقی که ملکه نطق دارد یا نطقش (از ملکه) به فعل تامّ خارج می‌شود یا نمی‌شود، و اوّلی برتر است. و کسی که نطق بالملکه در وی (از ملکه) به فعل کامل خارج می‌گردد یا بدون واسطه خارج می‌شود یا با واسطه، و اوّلی برتر بوده و همان کسی است که او را نبی (پیامبر) می‌نامند! و برتری هر یک از صورتهای مادی بر دیگری به او پایان می‌پذیرد و اگر چه هر یک از مراتب بالاتر بر پائین‌تر خود، سروری و ریاست دارد ولی نبی بر همه اجناس، برتر و سرور و رئیس است و وحی، این افاضه می‌باشد (یعنی

۱- النّجاة، طبع مصر، صفحه ۳۰۴.

۲- رساله: (في اثبات النبوات و تأویل رموزهم و أمثالهم) صفحه ۱۲۳ و ۱۲۴ که ضمن (تسع رسائل في الحكمة والطبیعیات) در مصر بطبع رسیده است.

کمال قدرت ناطقه است که به نبی بخشیده شده) و فرشته، همین قوه‌ایست که قبول فیض دادن می‌کند»!

آیا می‌توان وحی و فرشته را چنانکه ادیان الهی بیان نموده‌اند با این سخنان تطبیق داد و توجیه کرد؟! آنچه بوعلی‌سینا می‌گوید نه نبوت است و نه وحی! بلکه به فرض صحّت مقامی است که انسان برگزیده با احراز مقام مذکور، آمادگی برای وحی ربّانی و مخاطبه الهی و نزول فرشتگان پیدا می‌کند! و خطا در اینجا است که ابن‌سینا «شرط» را بجای «مشروط» نهاده، با اینکه چنین شرطی نیز برای نبوت وحی در کتب الهی قید نشده است! و فرشتگانی که قرآن مجید ذکر می‌کند و نزول و عروج و تمثلی که برای آنها اثبات می‌نماید با تأویلات شیخ‌الرئیس سازگار نیست به خصوص که ابن‌سینا در بخش طبیعیّات کتاب «عیون الحکمة» می‌نویسد: «والرّوحانیون من الملائکه وجودهم عال عن المكان و عن أن یكونوا فی داخل أو خارج»!

یعنی: «فرشتگان روحانی وجودشان بالاتر از مکان است و از اینکه در داخل یا خارج مکان قرار گیرند برترند!» از طرف دیگر، نیروی ناطقه هرچند در حدّ کمال باشد، تا تعلیم نبیند و تا دریافت معلومات نکند از ادای حقایق ناتوان است با این که مردی چون پیامبر بزرگ اسلام بدون خواندن کتاب و داشتن آموزگار، از تورات و انجیل و صحف انبیاء و از گذشته و آینده خبر داده و وضع قوانین و تشریح احکام نموده است.

﴿وَمَا كُنْتُمْ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ وَبَيَمِينِكُمْ إِذَا لَأْتَابَ الْمُبْطِلُونَ ﴿٤٨﴾﴾
[العنکبوت: ۴۸].^۲

۱- عیون الحکمة، (من منشورات المعهد الفرنسي للأثار الشرقيّة بالقاهرة) صفحه ۲۰.

۲- «تو پیش از قرآن هیچ کتابی را تلاوت نمی‌کردی و هیچگاه خطی بدست خود نمی‌نوشتی که اگر چنین بود اهل باطل در نبوت تو تردید می‌کردند».

بعلاوه تشحیذ قوای ناطقه و رسیدن آن به سر حد کمال، امری دفعی و ناگهانی نیست بلکه خصلتی «تدریجی الحصول» می‌باشد با اینکه ظهور وحی و قرآن در پیغمبر اسلام، ناگهان و بدون سابقه بوده است. پیامبر پیش از اعلام نبوت نه از گروه شعراء محسوب می‌شد، و نه اهل مناظره و بحث و فحص در مذاهب عالم بود چنانکه در قرآن کریم آمده است:

﴿قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ وَعَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَبْكُمْ بِهِ ۗ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِ ۗ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿١٦﴾﴾ [یونس: ۱۶].^۱

پس تأویل شیخ‌الرئیس در مسئله نبوت، اصابت به حق نمی‌کند و افکار یونانی را به احوال انبیاء الهی نباید التقاط کرد.

شیخ در آثار دیگر خود نیز از نبوت به تفصیل بحث می‌کند و روی هم رفته برای انبیاء سه ویژگی قائل می‌شود که بطور خلاصه یکی: سرعت انتقال از معقولات اولیه به معقولات ثانویه است. دوم: اتصال نفس نبی با نفوس فلکیه! می‌باشد. سوم: تأثیر نفوس انبیاء در مواد طبیعت و اظهار معجزات از اینراه است! همانطور که در پایان کتاب: «المبدء والمعاد» به این ویژگیها تصریح کرده و می‌نویسد:

«... الَّذِي يَخْتَصُّ بِالْقُوَّةِ النَّبَوِيَّةِ لَهَا ثَلَاثَةٌ خَوَاصٌّ قَدْ تَجَمَّعَ فِي إِنْسَانٍ وَاحِدٍ وَ قَدْ لَا تَجْمَعُ بِلِ تَتَفَرَّقُ، فَالْخَالِصَةُ الْوَاحِدَةُ تَابِعَةٌ لِلْقُوَّةِ الْعَقْلِيَّةِ، وَ ذَلِكَ أَنْ يَكُونَ هَذَا الْإِنْسَانُ تَخْدَمُهُ الْقُوَى جَدًّا مِنْ غَيْرِ تَعْلِيمٍ مَخَاطَبِ مِنَ النَّاسِ لَهُ، يَتَوَصَّلُ مِنَ الْمَعْقُولَاتِ الْأُولَى إِلَى الثَّانِيَةِ ...»

و أما الخاصية الأخرى فهي متعلقة بالخيال الذي للإنسان الكامل المزاج و فعل هذه الخاصية هو الإنذار بالكائنات، والدلالة على المغيبات، و قد يكون لأكثر الناس في حال النوم بالرؤيا و أما

۱- «بگو اگر خدا خواسته بود (که به نبوت مبعوث نشوم البته) قرآن را بر شما تلاوت نکرده بودم و نه خدا شما را (به توسط من) از آن آگاه ساخته بود که عمری (چهل سال) پیش از قرآن در میان شما بسر بردم (و هیچ سخنی از این بابت از من نشنیدید) آیا اندیشه نمی‌کنید؟».

النَّبِيِّ فَإِنَّمَا يَكُونُ لَهُ هَذَا الْحَالُ فِي النَّوْمِ وَالْيَقَظَةِ مَعًا. فَأَمَّا السَّبَبُ فِي مَعْرِفَةِ الْكَائِنَاتِ، وَاتِّصَالِ
النَّفْسِ الْإِنْسَانِيَّةِ بِنَفُوسِ الْأَجْرَامِ السَّمَاوِيَّةِ الَّتِي بَانَ سَلْفُهَا عَالِمَةً بِمَا يَجْرِي فِي الْعَالَمِ الْعَنْصَرِيِّ

....

وَأَمَّا الْخَاصِيَّةُ الثَّلَاثَةُ الَّتِي لِلنَّبِيِّ وَهِيَ تَغْيِيرُهَا الطَّبِيعَةَ».

یعنی: «آنچه به نیروی نبوت اختصاص دارد دارای سه خاصیت است که گاهی همه آنها در یک انسان گرد می‌آیند و گاهی جمع نمی‌شوند بلکه در افراد انسانی بطور پراکنده وجود دارند. خاصیت نخستین تابع نیروی عقلانی است بطوریکه بقیه نیروهای باطنی به سبب پیروی از نیروی عقلانی به خدمت این انسان درمی‌آیند و بدون اینکه کسی او را مخاطب قرار داده باشد و آموزش دهد، از معقولات اولی به معقولات ثانوی می‌رسد
خاصیت دیگر، به نیروی خیال در انسان کامل المزاج بستگی دارد و کار این خاصیت، اعلام حوادث (پیش از وقوع آنها) و دلالت بر امور پنهان است که این امر برای اکثر مردم گاهی در حالت رؤیا روی می‌دهد ولی برای پیامبر این حالت هم در رؤیا و هم در بیداری پیش می‌آید و اما سبب شناسائی حوادث عالم و پیوند نفس انسانی با نفوس اجرام آسمانی که پیش از این معلوم شد از رویدادهای جهان عنصری آگاه هستند (تقرّب به آن نفوس و کسب اطلاع از طریق ایشان است) ...

و «خاصیت سوم که در روان پیامبر وجود دارد، دگرگون ساختن طبیعت است ...». اما چنانکه می‌دانیم اولاً سرعت انتقال از معقولات اولی به معقولات ثانوی، مخصوص انبیاء نیست و دیگران هم چون نوابغ و علماء از این خصیصه برخوردارند! و ثانیاً عقیده به نفوس فلکی و زنده بودن کرات آسمانی و اتصال با آنها و کسب اطلاع از ایشان، امروز دیگر از افسانه‌های کهن شمرده می‌شود و ما هذا إلا اساطیر الأولین!

و ثانیاً در مورد قدرت انبیاء بر دگرگون ساختن طبیعت، نیز متأسفانه سخن شیخ با کتب و آثار خود انبیاء عليهم السلام موافقت ندارد! شیخ در دانشنامه علائی می‌نویسد:

«بعضی مردم را نفسی قوی افتد که اندر اجسام این عالم، فعل عظیم توان کردن به وهم و به خواست خویش، تا اجسام این عالم به سبب وی تغیر عظیم پذیرد، خاصه به گرمی و سردی و به جنبش، و از اینجا شکافد همه معجزه‌ها!».

این بیان صریح است که معجزات انبیاء علیهم‌السلام از نفوس آنها صادر می‌شده است و سخن شیخ را در «مبدأ و معاد» تأیید می‌کند، یعنی مثلاً موسی علیه‌السلام بقوت نفس، دریا را شکافت و عصا را به افقی تبدیل کرد! همچنانکه سایر پیامبران به قوت نفس، معجزه می‌نمودند! و این ادعا با نص قرآن و صحف انبیاء علیهم‌السلام مخالفت دارد که در آنها تصریح شده معجزات، به اذن (تکوینی) خدا ظاهر می‌شده است.

﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ ﴿٣٨﴾﴾ [الرعد: ۳۸].

و اگر چنین نبود هرگز موسی علیه‌السلام از عصای خود که صورت افعی پذیرفت نمی‌ترسید و نمی‌گریخت! قرآن مجید می‌فرماید:

﴿وَأَنْ أَلْقِي عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَمُوسَى أَقْبِلْ وَلَا تَخَفْ إِنَّكَ مِنَ الْأَمِينِينَ ﴿٣١﴾﴾ [القصص: ۳۱].^۲

و باز می‌فرماید:

﴿قَالَ أَلْقِهَا يَمُوسَى ﴿١٩﴾ فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى ﴿٢٠﴾ قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا الْأُولَى ﴿٢١﴾﴾ [طه: ۱۹-۲۱].

ابن سینا در نمط عاشر از کتاب «إشارات» نیز همه معجزات و کرامات را مولود «هیئت نفسانی» معرفی می‌کند و آنها را با سحر و جادو از حیث انتساب به نفس انسان، هم‌ریشه

۱- دانشنامه علائی (بخش طبیعیات) صفحه ۱۴۱.

۲- یعنی: چون موسی دید آن عصا حرکت می‌کند و مانند ماری است، پشت کرده گریزان شد و به عقب ننگریست! ای موسی، پیش بیا و نترس که تو از امان یافتگانی.

می‌شمارد! از دیدگاه حکمتِ اصیلِ اسلامی، چگونه می‌توان با او موافقت کرد و به نقد آراء وی پرداخت؟! در اشارات می‌نویسد:

«إنّ الأمور الغریبة تنبعث فی عالم الطّبیعة من مبادئ ثلاثة أحدها هیئة النفسانیة المذكورة. و ثانیها خواصّ الأجسام العنصریة مثل جذب مغناطیس للحدید بقوة تخصّصة. و ثالثها قوى سماویة بینها و بین أمزجة أجسام أرضیة مخصوصة بهیئات وضعیة ... فعلیة أو انفعالیة مناسبة تستتبع حدوث آثار غریبة والسّحر من قبیل القسم الأوّل بل المعجزات والكرامات .

والتّیرنجات من قبیل القسم الثّانی.

والطلّسمات من قبیل القسم الثّالث»^۱.

یعنی: «امور غریبه در جهان طبیعت از سه مبدأ برمی‌خیزند. مبدأ اوّل شکل و حالت مخصوصی است که برای نفس انسان پدید می‌آید و پیش از این ذکر آن گذشت. مبدأ دوّم، خواصّ اجسام عنصری است مانند اینکه مغناطیس (آهن‌ریا) آهن را با نیروی مخصوص خود جذب می‌کند. مبدأ سوّم، نیروهای آسمانی است که میان آنها و ترکیبات اجسام خاصّ زمینی (که در وضع و شکل معین می‌باشند) فعل یا انفعال برقرار می‌گردد و آثار غریب و کم‌نظیری در پی این اوضاع پدید می‌آید. جادو از قسم اوّل است (یعنی مبدأ نفسانی دارد) بلکه معجزات و کرامات از همین قسم‌اند!

و نیز نجات (یا نیرنگها، مرداف با حیّل که سابقاً به مکانیک عملی می‌گفتند) از قبیل قسم دوّم شمرده می‌شوند. و طلسمات از قبیل قسم سوّم می‌باشند».

۱- الإشارات و التّنبیّهات، چاپ دانشگاه تهران، صفحه ۱۶۹.

بعد از بوعلی سینا، گروهی از فلاسفه نیز ظاهراً به تبعیت از او همین تفسیر را برای معجزات پسندیده‌اند که ذکر اقوال همه آنها بطول می‌انجامد و از حوصله این مختصر بیرون است.

بسی واضح است که این عقیده با ادعای خود انبیاء علیهم‌السلام منافات دارد زیرا آنها قدرت بر اظهار امور غریبه را از خود نفی کرده و به خدایتعالی نسبت داده‌اند چنانکه در قرآن کریم به صراحت آمده است:

﴿مَا عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: ۵۷].

«بگو) نزد من آن عذابی که با شتاب می‌خواهید نیست، فرمان تنها از آن خداست».

﴿قُلْ لَوْ أَنَّ عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ لَفُضِيَ الْأَمْرُ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾ [الأنعام: ۵۸].

«بگو اگر آنچه با شتاب می‌خواهید نزد من بود، میان من و شما کار خاتمه یافته بود (یعنی به قدرت فائمه نفسانی شما را تعذیب و هلاک کرده بودم)».

و نیز می‌فرماید:

﴿قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ [العنكبوت: ۵۰].

«بگو جز این نیست که آیات (تکوینی) در قدرت خدا و نزد اوست و من بیم دهنده‌ای آشکار هستم و بس».

و بقول امام بزرگوار علی بن موسی الرضا علیه‌السلام:

«لَمَّا ظَهَرَ مِنْهُ الْفَقْرُ وَالْفَاقَةُ دَلَّ عَلَيَّ أَنَّ مِنْ هَذِهِ صِفَاتِهِ وَشَارِكِهِ الضَّعْفَاءَ وَالْمُحْتَاجُونَ لِأَنْ تَكُونَ الْمُعْجَزَاتُ فَعَلَهُ فَعَلِمَ بِهَذَا أَنَّ الَّذِي أَظْهَرَ مِنَ الْمُعْجَزَاتِ إِنَّمَا كَانَتْ فِعْلُ الْقَادِرِ الَّذِي لَا يَشْبَهُ الْمَخْلُوقِينَ، لَا فِعْلُ الْمُحَدَّثِ الْمُحْتَاجِ الْمَشَارِكِ لِلضَّعْفَاءِ فِي صِفَاتِ الضَّعِيفِ»^۱.

۱- رجوع شود به کتاب: «الاحتجاج علی أهل اللجاج» اثر طبرسی، طبع نجف، چاپ سنگی، صفحه

یعنی: «چون از (آن مرد الهی) فقر و نیازمندی ظاهر گشت این موضوع دلالت دارد بر اینکه صاحب چنین صفاتی که مردم ناتوان و نیازمند در این جهت با او مشترکند نمی‌تواند فاعل معجزات باشد و معجزه، کار نفسانی او بشمار آید و از همینجا معلوم می‌شود معجزاتی که ظاهر نموده، فعل قادری است که شبیه مخلوقات نمی‌باشد نه کار مخلوقی نیازمند که در صفات با دیگر ضعفا شریکست».

خلاصه این که روش بوعلی در تفسیر اصول شریعت مانند روش بسیاری از فلاسفه دقیقاً منافات با مبانی شرع دارند چنانکه در تفسیر قرآن مجید نیز دچار همین انحراف هستند، بطور نمونه شیخ‌الرئیس در رساله (اثبات النبوات و تأویل رموزهم و أمثالهم) و نیز در کتاب «الإشارات والتنبیها» آیه نور: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكُوتٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبْرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَلَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿۳۵﴾ [النور: ۳۵] را به «عقل هیولانی» و «عقل بالملکه» و «عقل بالفعل» و «عقل مستفاد» و «عقل فعال» تفسیر و تطبیق کرده است^۱، غافل از اینکه مراتب مختلف عقل از ویژگی‌های ساختمان ادراکی انسان (بطور مطلق) می‌باشد یعنی در هر انسانی اعم از مؤمن و کافر، قوای عقلی مزبور (بقول خود ابن‌سینا) وجود دارد ولی در آیه نور، از هدایت یا نور الهی که ویژه مردان خدا و قلوب صافیه است سخن رفته و با قوای انسان (بطور مطلق) منطبق نیست چنانچه در ذیل آیه می‌خوانیم:

﴿يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَلَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿۳۵﴾
فِي بُيُوتٍ أُذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا أَسْمُهُو يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ ﴿۳۶﴾ رِجَالٌ لَا

۱- برای دیدن تفصیل رأی ابن‌سینا به نمط ثالث از کتاب اشارات (چاپ دانشگاه تهران، صفحه ۹۴) و شرح اشارات خواجه طوسی (چاپ تهران، جزء ثانی، صفحه ۲۵۳ به بعد) نگاه کنید.

تُلْهِيمَهُمْ تَجْرَةً وَلَا يَبِيعُ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ
الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ ﴿٣٧﴾ [النور: ۳۵-۳۷].^۱

این اشتباه نماینده آنست که ابن سینا در تفسیر متون شرع، اصول ارسطویی را حاکمیت می‌داده با اینکه تفسیر قرآن مجید و کلمات انبیاء علیهم‌السلام راه و روش دیگری دارد.^۲

خطای ابن سینا در موضوع معاد

اعتراض عمده دیگری که بر بوعلی سینا می‌توان داشت درباره «انکار معاد جسمانی» از سوی اوست! بسیاری از کسانی که آثار اولیه شیخ‌الرئیس (مانند کتاب شفاء و نجات) را دیده‌اند گمان کرده‌اند ابن سینا علاوه بر اینکه عقیده به بقاء روح داشته، معاد جسمانی را نیز به پیروی از شرع اسلام پذیرفته است ولی اگر ایشان به خود زحمت می‌دادند و تتبع بیشتری در آثار شیخ می‌کردند و رساله «أضحویة» را می‌خواندند برایشان معلوم می‌شد که شیخ‌الرئیس در کتاب‌های اولیه خود با فقهاء و متکلمین اسلامی و عامه مسلمانان، مماشات می‌کرده است و به معاد جسمانی، عقیده نداشته و یا اینکه به مرور زمان عقیده او در اینباره دچار تغییر شده است.

شیخ در رساله «أقسام العلوم العقلیة» ضمن برشمردن فروع علم الهی، معاد جسمانی را از مواعید الهی دانسته و صحیح می‌شمرد و در اینباره می‌نویسد:

۱- یعنی: «خداوند به نور خود هر کس را (شایسته بداند و) بخواهد، هدایت می‌کند و این مثل‌ها را برای مردم می‌زند (تا از اینراه به حقایق توجه کنند) و خدا به همه چیز دانا است. (آن مشکاه هدایت) در خانه‌هایی می‌درخشد که خدا اجازه داد رفعت یابند و نامش در آن خانه‌ها یاد شود. در آنجا صبح و شام مردانی به تنزیه او مشغولند که بازرگانی و داد و ستد آنها را از یاد خدا غافل نمی‌کند...».

۲- روش صحیح تفسیر قرآن کریم را در کتاب «راهی بسوی وحدت اسلامی» که اخیراً انتشار یافته به تفصیل نوشته‌ایم، به فصل چهارم کتاب مزبور رجوع شود.

«إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَكْرَمُ عِبَادِهِ الْمُتَّقِينَ عَلَى لِسَانِ رَسُولِهِ ﷺ بِهِ مَوْعِدٌ بِالْجَمْعِ بَيْنَ السَّعَادَتَيْنِ الرَّوْحَانِيَّةِ بِبَقَاءِ النَّفْسِ، وَالْجِسْمَانِيَّةِ بَبْعَثِ الْبَدَنِ الَّذِي هُوَ عَلَيْهِ قَدِيرٌ إِنْ شَاءَ هُوَ وَ مَتَى شَاءَ هُوَ!».^۱

یعنی: «خدای تعالی بندگان با تقوای خویش را گرامی داشته است که به زبان پیامبران خود ﷺ زمانی را به ایشان وعده داده که در آن هنگام، دو نوع سعادت روحانی و جسمانی را برای آنها گرد آورد و سعادت روحانی را به بقاء روح و جسمانی را به حیات مجدد بدن مقرر فرموده است و خدایتعالی بر اینکار چون بخواهد و هر گاه که بخواهد توانا است».

در کتاب «النَّجَاة» ذیل عنوان: «فصول في معاد الأنفس الإنسانية» نیز همین معنا را آورده و گفته است:

«فَنَقُولُ يَجِبُ أَنْ تَعْلَمَ أَنَّ الْمَعَادَ، مِنْهُ مَقْبُولٌ مِنَ الشَّرْعِ وَ لَا سَبِيلَ إِلَى إِثْبَاتِهِ إِلَّا مِنْ طَرِيقِ الشَّرْعِ وَ تَصْدِيقِ خَبَرِ النَّبِيِّ وَ هُوَ الَّذِي لِلْبَدَنِ عِنْدَ الْبَعْثِ وَ خَيْرَاتِ الْبَدَنِ وَ شُرُورِهِ مَعْلُومَةٌ لَا تَحْتَاجُ إِلَى أَنْ تَعْلَمَ وَ قَدْ بَسَطْتُ الشَّرِيعَةَ الْحَقَّةَ الَّتِي آتَانَاهَا نَبِيُّنَا الْمُصْطَفَى مُحَمَّدٌ ﷺ حَالِ السَّعَادَةِ وَ الشَّقَاوَةِ الَّتِي بِحَسَبِ الْبَدَنِ.

و منه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني و قد صدقته النبوة و هو السَّعَادَةُ وَ الشَّقَاوَةُ الثَّابِتَانِ بِالْمَقَائِيسِ اللَّتَانِ لِلْأَنْفُسِ»^۲.

یعنی: «گوئیم لازم است که بدانی معاد (دو نوع باشد) یکی آنچه از ناحیه شرع پذیرفته شده که راهی برای اثباتش جز از طریق شرع و تصدیق خبر نبوت، نیست و آن معاد بدن بهنگام زندگی مجدد است و خیرات و شروری که برای بند حاصل می شود معلوم است و نیازی به دانستن آن ترا نیست و شریعت راستینی که پیامبر ما محمد

۱- رساله في «أقسام العلوم العقلية» که ضمن (تسع رسائل في الحكمة والطبيعات) در مصر به طبع رسیده است، به صفحه ۱۱۵ از کتاب مذکور رجوع شود.

۲- النَّجَاة، طبع مصر، صفحه ۲۹۱.

مصطفی صلی الله علیه و آله آورده دربارهٔ سعادت و شقاوت انسان بر حسب پیکر مادی او بگونه‌ای گسترده، سخن گفته است.

و نوع دیگر از معاد آنست که با مدارک عقلی و قیاس برهانی فهمیده و نبوت نیز آنرا تصدیق کرده و آن عبارتست از سعادت و شقاوتی که با مقیاسهای ویژه خود برای نفس انسان ثابت شده‌اند.

هر چند صدرالدین شیرازی بر شیخ‌الرئیس اعتراض دارد که چرا تأکید ورزیده معاد بدن را نمی‌تواند با برهان عقلی اثبات نمود^۱ ولی اینک ما در صدد بحث مستوفی از این موضوع نیستیم و می‌خواهیم بگوئیم که ابن‌سینا با وجود اینگونه اعترافات صریح در مسئله معاد جسمانی، ضمن رسالهٔ «أضحویة» آنرا اساساً انکارنموده و نصوص شرع را در اینباره تأویل می‌کند! شیخ در رسالهٔ مذکور که تحت عنوان: «رسالة أضحویة فی امر المعاد» به طبع رسیده^۲ اولاً تصریح می‌کند که معاد نفس و بدن از اعتقادات همهٔ مسلمین است (و به اصطلاح فقهاء، اجماعی است) چنانکه می‌نویسد:

«أما القائلون بالمعاد للنفس والبدن فكلهم يجعلون الحياة بوجود النفس للبدن والموت بمفارقة النفس و يرددون في التثابة الثانية النفس في البدن بعينه الذي فيه ... و هؤلاء هم المسلمون كافة».

یعنی: «کسانی که به معاد نفس و بدن قائلند همگی زندگی را مشروط به وجود نفس برای بدن می‌شمارند و مرگ را مولود مفارقت نفس از بدن می‌دانند و (عقیده دارند که) در زندگی دوم، نفس به همان بدنی که تعلق داشته باز می‌گردد ... و این دست، عموم مسلمین‌اند». آنگاه ابن‌سینا با وجود اعتراف به اجماع مسلمانان در امر معاد، نصوص شرع

۱- به جزء ثانی از سفر رابع کتاب أسفار، چاپ تهران، صفحه ۱۰۹ رجوع شود.

۲- دارالفکرالعربی در قاهره به سال ۱۹۴۹ چاپ این رساله را عهده‌دار شده است و نسخه‌ای خطی از آن نیز که میراث استاد و جلد بزرگوارم مرحوم آیت‌الله میرزا احمد آشتیانی (قدس الله روحه) می‌باشد نزد این جانب موجود است.

را تأویل می‌نماید و خرق اجماع می‌کند! و در پایان فصل ثالث از رسالهٔ اُضحویّه می‌نویسد:

«فإذا بطل أن يكون المعاد للأبدان^۱ وحدها و بطل أن يكون للنفس والبدن جميعاً و بطل أن يكون للنفس على سبيل التناسخ، فالمعاد إذا للنفس وحدها على ما تقرّر».

یعنی: «چون معاد برای بدن به تنهایی باطل گردید و نیز عقیده به معاد برای نفس و بدن با هم، باطل شد و همچنین معاد نفس از راه تناسخ مردود گشت، در اینصورت تنها معاد برای روح آدمی باقی می‌ماند چنانکه ثابت شد».

اینک باید دید با اینکه قرآن مجید به وجود معاد نفس و بدن تصریح نموده، دستاویز ابن سینا در تأویل کلام الله چیست و چه می‌گوید؟ شیخ ضمن رسالهٔ اُضحویّه در اینباره می‌نویسد:

«ان الشّرايع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون مقرباً ما لا يفهمون إلى أفهامهم بالتشبيه والتّمثيل و لو كان غير ذلك لما أغنيت الشّرائع ألّبتة، فكيف يكون ظاهر الشّرايع حجّة في هذا الباب؟!».

یعنی: «شرايع و ادیان بنا بر فهم عموم وارد شده و سخن گفته‌اند و حقایقی را که مردم نمی‌فهمند از راه تشبیه و تمثیل، به فهم آنها نزدیک کرده‌اند و اگر جز این بود البته شرايع سودمند واقع نمی‌شدند پس چگونه ظاهر کلمات شریعت در این باب می‌تواند حجّت باشد؟!».

ابن سینا مجدداً تأکید می‌ورزد:

«أنّ ظاهر الشّرايع غير محتج به في مثل هذه الأبواب ولنرجع إلى المعقول الصّرف!».

یعنی: «از ظاهر اقوال شرايع در این قبیل امور نمی‌توان دلیل آورد و ما باید به بحث عقلی خالص بازگردیم!».

۱- در نسخه چاپی: (للبدن وحده) آمده است.

پاسخ ما در برابر شیخ‌الرئیس این است که اگر شارع، از توصیف معاد جسمانی (معاد نفس و بدن با هم)، نوعی تمثیل و تشبیه را اراده داشت لازم می‌آمد که در خلال بیانات خود این معنا را ذکر کند یا با قرائنی آنرا نشان دهد زیرا در غیر اینصورت، خلق به ظواهر کلمات متمسک می‌شوند و از هدف شارع دور می‌گردند و موضوع إغراء به جهل پیش می‌آید و نقض غرض روی می‌دهد! و سرانجام پیروان شریعت به گمراهی می‌افتند چنانکه خود ابن‌سینا اعتراف نموده که: همهٔ مسلمین به معاد نفس و بدن با (یکدیگر) عقیده دارند! ولی در جائیکه شرایع بر خلاف این راه را پیموده‌اند و حتی دلیل و برهان بر وجود معاد روح و بدن آورده‌اند چگونه می‌توان کلمات شریعت را تحریف کرد و به تأویل برد؟!.

این قرآن حکیم است که می‌گوید:

﴿قَالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظْمَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾﴾ [یس: ۷۸-۷۹].

«(کسی که منکر معاد بود) گفت این استخوانها را با اینکه پوسیده و خاک شده‌اند چه کسی زنده می‌کند؟! بگو (ای پیامبر) همان کسی آنها را زنده می‌گرداند که بار نخستین (با اینکه خاک بودند) به وجودشان آورد و او بر هر گونه آفرینشی آگاه است.»

آیا این قبیل آیات را (که در کتب الهی بسی فراوانند) می‌تواند به تمثیل و تخیل حمل کرد؟!.

اگر کسی شرایع الهی را بکلی انکار می‌نمود البته ما با وی سخن دیگری داشتیم ولی ابن‌سینا که در همین رسالهٔ «أضحویه» به صحت و کمال و برتری شریعت اسلام اعتراف می‌کند سزاوار نبود که دلالت آیات را بر معاد روح و بدن انکار نماید و آنها را قابل تأویل شمارد!.

شیخ در رسالهٔ إضحویّه می‌نویسد:

«إِنَّ الشَّرِيعَةَ عَلَى لِسَانِ نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ ﷺ جَاءَتْ أَفْضَلَ مَا يُمْكِنُ أَنْ تَجِيءَ عَلَيْهِ الشَّرَائِعُ وَأَكْمَلَهُ وَهَذَا صَلَاحٌ أَنْ يَكُونَ خَاتِمَ الشَّرَائِعِ وَآخِرِهَا».

یعنی: «شریعتی که به زبان پیامبر ما محمد مصطفی ﷺ جاری شده در برترین صورتی آمده که ممکن بوده شرایع الهی بیایند و کاملترین شریعتها می‌باشد و از اینرو شایسته است که خاتم شرایع و آخرین آنها باشد».

آیا معنای «بهرین صورت» اینست که قرآن مجید، معاد بدن را قبول نداشته و با وجود این تصریح کرده است:

﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ وَ ﴿٤﴾ بَلَىٰ قَدِيرِينَ عَلَيَّ أَنْ تُسَوَّىٰ بَنَانُهُ ۗ ﴿٥﴾﴾ [القيامة: ۴-۳].^۱

﴿كُلَّمَا نَضَجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾ [النساء: ۵۶].^۲

اما اینکه ابن سینا می‌گوید دربارهٔ فهم چگونگی معاد باید به بحث عقلی خالص برگردیم نه به ظاهر شرع، البته این درست است که عقل می‌تواند با اتکاء و اعتماد بر بی‌هدف نبودن خلقت، اصل معاد را اثبات کند ولی در چگونگی و جزئیات معاد باید از شرع یاری جست و خیالبافی را نسب به جهان غیب کنار نهاد! شگفتا! شرع آمده است تا عقل ما را در معرفت صحیح مبدأ و معاد، هدایت و رهبری کند ولی متأسفانه برخی از فلاسفه، امر را معکوس ساخته و مقرر داشته‌اند که شرع حتی در شرح کیفیت معاد باید تابع نظر و عقل ما بشود و اگر نشد، لازمست نصوص شرع به تشبیه حمل گردند!!

۱- «آیا آدمی پندارد که استخوانهای او را گرد نمی‌آوریم؟ آری (گرد می‌آوریم) در حالیکه بر ساختن (استخوان ریز) انگشتان او نیز توانائیم».

۲- «هر بار که پوستهای پیکرشان (در دوزخ) می‌سوزد و دگرگون می‌شود، پوستهای دیگری بر اندام ایشان می‌پوشانیم تا عذاب را بچشند».

فراموش نکرده‌ایم شیخ‌الرئیس ضمن رساله‌ای که در «أقسام علوم عقلیة» نوشته تصریح کرده است:

«كل ما لا يتوصّل العقل إلى اثبات وجوده أو وجوبه بالدليل فإنّما يكون معه جوازهُ فقط فإنّ النبوة تعتقد على وجوده أو عدمه فصلاً»^۱.

یعنی: «هر موضوعی را که عقل به اثبات وجود یا لزوم آن از راه دلیل پی نبرد و فقط جایز شمارد، نبوت بر وجود یا عدم آن فصلی منعقد می‌کند».

البته مبحث معاد، مبحثی پردامنه و طویل الذیل است و شرح أدله عقلی «معاد نفسانی و جسمانی» در خلال بحث خاصّ خود می‌آید و ما امیدواریم به توفیق خداوند متعال آنرا در کتاب: «حکمت قرآن و فلسفه یونان» به تفصیل بیاوریم و در اینجا از ذکر نکته‌ای دقیق ناگزیر هستیم و آن اینکه ظاهراً علت اساسی انکار معاد تن از سوی ابن‌سینا و همفکران او، تصویری است که آنها از تجرّد روح دارند! به این معنی که به زعم ایشان، روح انسان بطور مطلق، مجرد از ماده بوده و هیچگونه تناسب و سنخیتی با عالم اجسام ندارد و در حقیقت موطن اصلی او، عالم جداگانه دیگری است که کاملاً مباین با دنیای مادی می‌باشد از اینرو نزول روح (یا ایجاد آن) را در این جهان، نوعی گرفتاری و در قفس افتادن! تلقی می‌کنند که به زودی زمانش سپری می‌شود و روح مجرد، به وطن مألوف خویش باز می‌گردد. لذا رجوع روح به بدن و باز آمدن آن در جهان مادی، برای ایشان امری نامعقول جلوه می‌کند. ابن‌سینا این معنا را در قصیده معروف خود که به «قصیده عینیّه» شهرت دارد تا اندازه‌ای نشان داده است، قصیده‌ای که در مطلع آن می‌گوید:

هبطت إليك من المحلّ الأرفع ورفاء ذات تعزّز و تمنع

۱- رساله فی أقسام العلوم العقلیة (ضمن کتاب تسع رسائل ...) صفحه ۱۱۵.

یعن «از جایگاه بالاتری، کبوتر شکوهمند و بلندپروازی بسوی تو فرود آمده است!» این کبوتر پرشکوه جز روح مجرد یا نفس ناطقه انسانی چیزی نیست که در قفس تن گرفتار شده و همنشین ویرانه سرای این عالم گشته است! و بقول ابن سینا در همین قصیده: الفت مجاورة الخراب البلقع!

بنابراین، مبنا (که روح انسانی بکلی مغایر با جهان ماده و بیگانه از آن باشد) ابن سینا در تحیر فرو رفته که آیا حکمت هبوط روح در این عالم چه بوده است؟ (اگر نفس ناطقه برای تکامل به این جهان نامناسب آمده، مگر نه آنکه هر موجودی در عالم مناسب با خود بهتر می تواند رو به تکامل رود؟ و اگر موانع و عوائق عالم ماده، روح را به کمال می برد، مگر ممکن نبود که خالق هستی، در عالم روحانی موانعی برای روح فراهم سازد؟) لذا شیخ الرئیس در قصیده خود از خواننده می پرسد:

فلائی شیء اهبطت من شامخ عال إلى قعر الحضيض الأوضع

یعنی: «از چه رو این کبوتر شکوهمند از مقام شامخ و بلند خود به قعر این فرودگاه پست، هبوط کرده است؟» و چون خودش از دانستن راز این هبوط درمی ماند و اعتراف می کند که: (طویت عن الفطن اللیب الأورع) یعنی: «حکمت اینکار از نظر شخص خردمند زیرک و پرهیزگار نهان گشته است»، از خواننده سؤال می کند تا شاید او این راز را بگشاید! و می گوید:

أنعم بردّ جواب ما أنا فاحص عنه فنار العلم ذات تشعشع

یعنی: «با پاسخ گفتن به آنچه من در جستجویش هستم اظهار لطف کن که آتش دانش، نورافکن و روشنی بخش است!».

چنین بینشی درباره روح انسان، با یک مشکل اساسی روبرو می شود که فلسفه ابن سینا (مانند اسلاف یونانی خود) از پاسخ دادن به آن ناتوان مانده است!

۱- این قصیده زیبا بر حسب نسخه حاج ملاهادی سبزواری، مشتمل بر بیست بیت است.

مشکل مزبور اینست که: اگر روح انسان از سنخ موجودات این عالم نبوده بکلی با جرم مادی، بی تناسب باشد پس چگونه توانسته است به بدن جسمانی تعلق گیرد و با آن هماهنگ شود؟!.

ابن سینا تنها راهی را که برای حلّ این مشکل پیشنهاد کرده، اعتقاد به «روح بخاری»! است یعنی او هم مانند فلاسفه پیشین به جسم لطیف و بخارمانندی قائل شده که در منافذ بدن نفوذ می کند و مرکب نفس و واسطه ارتباط آن با بدن می شود، شیخ در کتاب شفاء می نویسد:

«... جسم لطیف نافذ فی المنافذ روحانی و أنّ ذلك الجسم هو الرّوح^۱...».

شارحان ابن سینا نیز گفته اند که این روح بخاری، از یک جهت دیگر، به لحاظ جسمانیّت با پیکر مادی همسوخ است پس می تواند نقش واسطه میان روح و بدن را ایفاء کند تا به توسط آن، روح به بدن تعلق گرفته و با بدن هماهنگ و همساز شود!

ولی این راه حلّ، محلّ اعتبار و مورد اعتماد نیست زیرا اگر اجسام ذاتاً با نفوس ناطقه بشریف مابین و بی تناسب باشد، هرگز با رفع غلظت از آنها، نمی توان موافقت و تناسب میان اجسام و روح مجرد ایجاد کرد چرا که آنچه موجب دوری اجسام از ارواح شده صفات و لوازم ذاتی ماده (مانند وجود ابعاد ثلاثه و نیازمند بودن به مکان و غیره) است و ذاتیّات با غلظت و رقت تغییر پیدا نمی کنند!

علاوه بر این، فرضیه قدیمی «روح بخاری» مورد قبول طبّ جدید نیست و نظر فلسفی و علوم تجربی هیچکدام، این رأی را نمی پذیرند.^۲

۱- در اینباره کتاب «علم النفس ابن سینا و مقایسه آن با روانشناسی جدید» اثر دکتر علی اکبر سیاسی را ملاحظه کنید.

۲- برخی از فلاسفه اروپا که مانند ابن سینا روح و جسم را با یکدیگر بکلی مابین می پنداشتند (مانند لایپنیتز و پیروان او) خواسته اند مشکل هماهنگی روح و بدن را با طرح نظریه «نظام قبلی» حلّ کنند به این معنی که گفته اند بدنیّات و نفسانیّات در عین آنکه مستقل از یکدیگرند ولی میان رخدادهای

حقیقت اینست که نفس ناطقه انسان - چنانکه متکلمین اسلامی تحقیق کرده‌اند - هر چند مستقل از بدن مادی است اما تجرد آن از ماده، در حدی نیست که بکلی با عالم اجسام مباین و بی تناسب باشد یعنی نفس، تجرد مطلق ندارد (و دلائل تجرد روح که ابن سینا و دیگران آورده‌اند نیز بیش از این چیزی را اثبات نمی‌کند چنانکه - در مقام تشبیه - امواج رادیویی اگر چه از ساختمان مادی رادیو، مستقل است اما با آن بی تناسب نیست (والسَّنْحِيَّةُ عَلَّةُ الْانْضِمَامِ) و لذا با ساختمان رادیو مرتبط و هماهنگ می‌شود ضمناً بحکم استقلال وجودی، با ویرانی رادیو، امواج نابود نخواهد گشت.

روح انسانی هم که به بدن مادی تعلق پیدا می‌کند و از عالم اجسام متلذذ یا متألم می‌گردد و از راه هماهنگی با جسم از قوه به فعل می‌رسد، ممکن نیست که فاقد هر گونه سنخیت و نسبت با ماده باشد. بلکه وجود همین احوال نشان می‌دهد که گوهر ماده و روح در دو رتبه و مقام از یک نشئه وجودی قرار دارند.

روح هر چند در درجه‌ای والاتر از ماده بسر می‌برد و با زوال بدن، زائل نمی‌شود ولی حدوث و ظهور او در بدن مادی با مقدمات جسمای یعنی تکامل جنین بستگی دارد که اگر چنین نبود چرا روح انسانی پس از تکامل ساختمان جنین، در بدن آدمی دمیده می‌شود و پیش از این مرحله، به جنین تعلق نمی‌گیرد؟!۱

آنها، تقارن و همزمانی دقیق برقرار است و از اینرو همکار و مرتبط و هماهنگ جلوه می‌کنند! اما این نظریه مردود است به چند دلیل، از جمله آنکه در بسیاری از اوقات بدن آدمی کوفته و رنج کشیده و متألم می‌باشد ولی در همان لحظات، نفس انسان بعلت وصول به مقصود، راضی و خشنود است و با بدن هماهنگی ندارد. همچنین در پاره‌ای از اوضاع، همه گونه اسباب آسایش و تندرستی بدن فراهم است ولی ناگهان به سبب دریافت اخبار مصیبت‌بار، روح آدمی به آشفتگی و اندوه عظیم گرفتار می‌شود بدون اینکه بدن به رنج و بیماری افتاده باشد!

۱- در قرآن کریم، از دمیدن روح و حدوث آن، پس از تکمیل و «تسویه بدن» یاد شده است (چه در مورد آدم نخستین، و چه درباره عموم فرزندان او) چنانکه می‌فرماید: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ

پس روح، ریشه در این عالم (با توجه به وسعت و کثرت قوای مجهول آن) دارد و موطن او در همین جهان است و حکمت آفرینش او نیز با تکامل وی در همین نشئه رابطه پیدا می‌کند لذا پس از مفارقت و جدا شدن از بدن، در انتظار تحولات عمومی این جهان (که وحی و علم هر دو آنرا (پیش‌بینی کرده‌اند) بسر می‌برد و چنین نیست که بزعم فلاسفه بکلی از فراخنا و فضای این عالم بیرون رود. آنگاه با پایان یافتن عمر جهان و فرو ریختن این نظام و ظهور نظام جدید، روح جای خود را در میان مواد مناسب پیدا می‌کند و در رستاخیز عالم، به منزلگاه اصلی عود می‌نماید یعنی به پیکر خویش که مناسب با اکتسابات او ساخته شده تعلق می‌گیرد و برمی‌گردد. و این حقیقتی است که عموم ادیان الهی و شرایع آسمانی در آن اتفاق دارند و در قرآن کریم نیز به تصریح آمده است:

﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ ۖ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ [ابراهیم: ۴۸].

«روزی که زمین و آسمان‌ها به زمین و آسمان‌های دیگر تبدیل می‌شوند و خلق در پیشگاه خدای یگانه مقتدر حضور می‌یابند».

و نیز می‌فرماید:

﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ [الأعراف: ۲۹].

«همانگونه که خداوند شما را در آغاز پدید آورد، بازگشت می‌کنید».

تفصیل این مسئله و براهین آنرا چنانکه پیش از این گفته شد به کتابی دیگر موکول می‌کنیم

والحمد لله أولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً

مصطفی حسینی طباطبائی

عفی الله عنه

مِنْ طِينٍ ﴿۱۳﴾ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿۱۴﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا
الْمُضْغَةَ عِظْلًا فَكَسَوْنَا الْعِظْلَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴿۱۵﴾

[المؤمنون: ۱۲-۱۴].

کتابنامه

(مدارکی که در این رساله از آنها نام برده ایم)

قرآن کریم	کلام الهی
آسمان و جهان (السّماء والعالم)	ارسطو
الشفاء	ابوعلی سینا
النجاة	ابوعلی سینا
الإشارات والتنبيهات	ابوعلی سینا
عیون الحکمة	ابوعلی سینا
التعليقات	ابوعلی سینا
دانشنامه علائی	ابوعلی سینا
رساله اضحویة فی أمر المعاد	ابوعلی سینا
المبدأ و المعاد	ابوعلی سینا
رسائل ابن سینا	ابوعلی سینا
تسع رسائل فی الحکمة واطبیعیات	ابوعلی سینا
اثبات النبوت و تأویل رموزهم و امثالهم	ابوعلی سینا
رسالة فی اقسام العلوم العقلية	ابوعلی سینا
رسالة فی الحدود	ابوعلی سینا
الحکومة فی حجج المثبتین للماضی مبداء زمانياً	ابوعلی سینا
شرح الإشارات والتنبيهات	نصیرالدین طوسی
فصول الاعتقاد	نصیرالدین طوسی

فخرالدین رازی	شرح عیون الحکمه
فخرالدین رازی	شرح الإشارات
شهاب‌الدین سهروردی	حکمه الإشراف
ابوحامد غزالی	تهافه الفلاسفه
عبدالکریم شهرستانی	الملل والنحل
عبدالکریم شهرستانی	شبهات برقلس و ارسطو و ابن سینا و نقضها
عبدالکریم شهرستانی	مصارع الفلاسفه
ابوریحان بیرونی	الآثار الباقیه عن القرون الخالیه
ابوالقاسم قربانی	بیرونی‌نامه
علی اکبر دهخدا	شرح حال نابغه‌ی شهیر ایران، ابوریحان
احمدبن تیمیه	الرد علی المنطقیین (نصیحه اهل الایمان فی الرد علی منطلق الیونان)
ابن صلاح شهرزوی	فتاوی ابن صلاح
ابوالولیدین رشد	تهافه التهافه
صدرالدین شیرازی	الأسفار الأربعة
صدرالدین شیرازی	تعلیقات علی حکمه الاشراف
ابن غیلان	حدوث العالم
نظام عروضی	چهار مقاله
ملاهادی سبزواری	منظومه
علی اکبر دهخدا	لغت‌نامه
دکتر علی اکبر سیاسی	مبانی فلسفه
دکتر علی اکبر سیاسی	علم النفس ابن سینا و مقایسه‌ی آن با روانشناسی جدید
جورج سارتن	مقدمه‌ی تاریخ علم