

سعادت و رابطه آن با معرفت و عبادت از دیدگاه ابن‌سینا

دکتر مرتضی شجاری

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز

چکیده

از نظر ابن‌سینا سعادت و شقاوت حقیقی در آخرت پدید می‌آید؛ اما در این دنیا، معرفت و عبادت، داروی آن سعادت؛ و جهل و معصیت، زهر آن است. به تعبیر دیگر، سعادت مطلق با کمال و تزکیه دست‌یافتنی است. کمال به وسیله علم؛ و تزکیه به وسیله عمل و عبادت حاصل می‌شود. عبادت، راه شناخت خداوند تعالی است؛ زیرا عبادت است که نفس ناطقه انسانی را شبیه عقول مجرد می‌گرداند و مادام که نفس انسانی شبیه ملائکه نگردد، راهی به شناخت حق تعالی نخواهد داشت. شناخت خداوند و عقول مجرد نیز آدمی را مشتاق می‌کند تا به آن جواهر عقلی اتصال و تشبّه یابد. اشتیاق واقعی در انسان قطعاً موجب تضرع و ذکر دائمی و عبادت حقیقی خواهد شد. در واقع عبادت و معرفت رابطه‌ای دوسویه با یکدیگر دارند: عبادت موجب به دست آوردن معرفت حقیقی می‌شود و معرفت خود، عبادتی والاتر را در پی دارد و از آنجا که خداوند نامتناهی است، این سیر می‌تواند تا بی‌نهایت ادامه یابد و این‌گونه است که آدمی به سعادت حقیقی نایل می‌شود.

واژه‌های کلیدی: سعادت حقیقی، عبادت، معرفت حقیقی، عقول مجرد، نفس ناطقه.

مقدمه

فیلسوفان مسلمان گرچه در تفکر فلسفی خویش از یونانیان بهره‌های فراوانی بردند، اما دین اسلام تأثیری بسیار عمیق‌تر در آنها داشته است؛ تأثیری که موجب شد آرا و افکار فلاسفه یونان با آیات قرآن و روایات اسلامی به نوعی تأیید و تصویب شوند. در واقع تفکر و اندیشه‌ای که در آن بویی از مخالفت با دین به مشام برسد، مورد انکار فیلسوفان مسلمان بوده است. از این‌رو در فرهنگ اسلامی کتابهای متعددی در جمع بین دین و فلسفه نگاشته شده؛ «فلسفه» و «حکمت» مترادف گشته و تعریف فلسفه یعنی علم به «موجود بما هو موجود» با تعبیر «معرفت وجود حق» نیز بیان گردیده است.

ابن‌سینا در کتاب *التعلیقات حکمت* را به «معرفت وجود حق» تعریف کرده است؛ یعنی حکیم کسی است که به واجب‌الوجود علم داشته باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ۶۱). وی در *الهیات شفا* سه اصطلاح «فلسفه»، «فلسفه اولی» و «حکمت» را اسامی مختلف یک صنعت می‌داند که دارای صفات زیر است: «أفضل علم بأفضل معلوم»، «المعرفة التي هي أصح معرفة و أتقنها» و «العلم بالأسباب الأولى للكل» (ابن‌سینا، ۱۹۶۰، ۵). حکمت، یعنی این برترین علم و متقن‌ترین معرفت، چیزی جز شناخت خداوند نیست. همین شناخت وقتی کامل است که عمل به مقتضای آن را در پی داشته باشد و لذا حکیم کسی است که حکمت نظری و حکمت عملی را به کمال، دارا باشد. تفاوت حکمت نظری و حکمت عملی در این است که حکمت نظری سبب استکمال قوه نظری است و نفس به واسطه آموختن علوم نظری از مرتبه عقل هیولانی که پذیرش صرف است به مرتبه عقل بالفعل ارتقا پیدا می‌کند؛ اما

حکمت عملی، سبب استکمال قوه عملی نفس است و نفس با به کارگیری اندوخته-های تصویری و تصدیقی در قوه عملی به کمال می‌رسد.

از نظر ابن‌سینا حکمت نظری مقدمه حکمت عملی است؛ زیرا عمل بدون شناخت، باطل است و جز خسران نصیب صاحب خود نمی‌کند. هدف از حکمت، استکمال قوه نظری و قوه عملی انسان است تا سعادت نصیب آدمی گردد. فیلسوفان دانستن فلسفه را امری لازم و ضروری برای رسیدن به سعادت می‌دانند، چنان‌که فارابی می‌گوید: «سعادت هنگامی حاصل می‌شود که به زیبایی‌ها دست یابیم و زیبایی تنها با فلسفه، قابل دست‌رسی است، و لذا ضرورتاً تنها فلسفه است که ما را به سعادت می‌رساند» (فارابی، ۱۳۸۶، ۲۵۷).

حقیقت آدمی، نفس ناطقه اوست. ابن‌سینا در طبیعیات شفا، نفس را جوهر بسیط واحدی می‌داند که دارای دو جنبه است: از یک جهت با بدن که دانی است ارتباط دارد و از جهت دیگر با عقل فعال که عالی است. نفس از جهت عالی یعنی با ارتباط با عقل فعال، کسب علم می‌کند و از جهت دانی، یعنی با ارتباط با بدن، سازنده اخلاق است (ابن‌سینا، ۱۹۸۳، ۳۸). منظور از اخلاق در تفکر اسلامی، عمل به اوامر و ترک نواهی الهی است؛ اوامر و نواهی‌ای که از نظر فیلسوفان نه تنها منافاتی با حسن و قبح عقلی ندارند، بلکه در اکثر موارد مؤید آنها نیز هستند. و اگر علمای اخلاق در اسلام از تفکرات یونانی مانند کتاب اخلاقی ارسطو - اخلاق نیکوماخوس - نیز بهره می‌برند، به این دلیل است که آن را عقلانی دانسته و احکام عقل را مطابق با احکام شرع تلقی کرده یا دست‌کم منافی با آن نمی‌دانند: «مقتضای عقل صریح منافاتی ندارد با آنچه که شرع صحیح واجب کرده است» (ابن‌سینا،

۱۳۲۶، ۵۰)، به علاوه اینکه ارسطو از نظر ایشان خودش، حکیمی الهی است.

از سوی دیگر، از نظر ابن‌سینا عظمت و بزرگی انسان در توانایی‌اش برای شناخت خدا و زندگی مبتنی بر این معرفت است. وی بر اساس نظریه عقل فعال، علم و معرفت را از اشراق الهی بر عقل آدمی جدایی‌ناپذیر دانسته و بر این باور است که همیشه جنبه‌ای از اشراق وجود دارد که با هر نوعی از معرفت همراه است. از این‌رو اشراق الهی با بکار بردن عقل، رابطه تنگاتنگی دارد. بدون اشراق الهی، کسب معرفت ممکن نیست، همچنان‌که بدون بکار بردن عقل، آدمی به شناخت نایل نمی‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ب، ۱۲۴-۱۲۳).

ابن‌سینا رسیدن به سعادت را غایت اصلی تحصیل علوم و معارف می‌داند؛ اما تأکید می‌کند که تحصیل علوم بدون عبادت خداوند، سعادت حقیقی را به دنبال ندارد. از نظر وی سعادت و شقاوت حقیقی در آخرت پدید می‌آید؛ اما در این دنیا، «عبادت و معرفت داروی آن سعادت است، و جهل و معصیت زهر آن سعادت است» (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۱۲۲). به تعبیر دیگر، سعادت مطلق با کمال و تزکیه دست‌یافتنی است. کمال به وسیله علم و تزکیه به وسیله عمل و عبادت حاصل می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۸۲، ۱۶۸).

هدف از پژوهش حاضر، تبیین و تحلیل دیدگاه ابن‌سینا درباره ارتباط سعادت با معرفت و عبادت است؛ از این‌رو ابتدا به تبیین دیدگاه ابن‌سینا درباره هر یک از این سه اصطلاح - تنها در حدی که مرتبط با موضوع پژوهش حاضر باشد - می‌پردازیم و سپس ارتباط آنها را با یکدیگر بررسی و تحلیل خواهیم کرد.

۱. سعادت آدمی

سعادت یا نیک‌بختی، نامی است که معمولاً انسان‌ها به مطلوب‌نهایی خود می‌دهند؛ اما به رغم توافقی که در نامیدن مطلوب‌نهایی به سعادت دارند، در تعریف آن بر یک عقیده نیستند. به گفته ارسطو، گروهی آن را لذت و کامجویی می‌پندارند و گروهی شرف و حرمت اجتماعی، و حکیمان آن را نظرپردازی و اندیشیدن به واقعیت‌های غایی هستی می‌دانند. افزون بر این، گاهی یک شخص، دیدگاه‌های مختلفی درباره سعادت می‌یابد؛ مثلاً هنگام بیماری، سعادت را سلامتی، هنگام فقر و تنگدستی آن را پول و ثروت و ... می‌داند (ارسطو، ۱۳۴۳، ۱: ۹-۱۶۸). در فلسفه اسلامی، سعادت حقیقی آن است که ذاتاً و نه برای رسیدن به چیز دیگر؛ و دائماً و نه فقط در وقتی از اوقات، مطلوب است (فارابی، ۱۴۰۵، ۹۶).

۱-۱. فیلسوفان مشایی بر این امر تأکید کرده‌اند که سعادت انسان با تکمیل قوه نظری و قوه عملی به دست می‌آید. از نظر ایشان، فلسفه، وسیله‌ای برای رسیدن به سعادت، است. در واقع، هدف انسان در زندگی رسیدن به سعادت است و سعادت تنها از طریق علم حاصل می‌شود؛ زیرا علم، نور است و جهل، ظلمت^۲. و علم حقیقی نیز عمل نیک را در پی دارد. فارابی در کتاب *تحصیل السعادة* یکی از موجبات حصول سعادت را فضیلت‌های نظری می‌داند که مقصود از آنها علمی‌اند که هدف غایی از آنها شناخت موجودات است^۳؛ همچنان‌که یکی دیگر از موجبات سعادت، علوم عملی است. از این‌رو فیلسوف کامل، کسی است که علوم نظری را تحصیل کرده و توانایی بکارگیری آنها را در عمل دارد: «علوم نظری، اگر برای کسی حاصل شود که توانایی بکار بردن آن را در غیر خود نداشته باشد فلسفه ناقص است.

فیلسوفِ کامل کسی است که علوم نظری را تحصیل کرده و آن گونه که امکان دارد، توان به کار بردن آن در غیر خود را داشته باشد» (فارابی، ۱۳۸۶، ۱۸۳). همچنان که لازمهٔ حاکم در مدینهٔ فاضله، دانستن فلسفه است و بدون دانستن علوم نظری، نمی‌توان رئیس مدینه بود، فیلسوفی نیز که نتواند از علم خود در عمل سود ببرد، فیلسوف حقیقی نیست (همان، ۱۸۷)؛ از این روست که معمولاً به رئیس مدینهٔ فاضله، لفظ «حکیم» اطلاق می‌شود. حکیم کسی است که هر دو فضیلت را دارا باشد.

از دیدگاه فیلسوفان مشایی در اسلام، تکمیل قوهٔ نظری به گونه‌ای که موجب عمل به مقتضای آن شود و سعادت را نصیب آدمی سازد، فقط با اتصال به عقل فعال و استغراق در شهود عالم ملکوت میسر است (ابن‌سینا، ۱۹۵۳، ۲: ۱۴۰) و هر چیز دیگری تنها در صورت کمک به این حالت، در شمار مطلوب‌های آدمی قرار می‌گیرد.

۱-۲. در فلسفهٔ اسلامی بحث از سعادت با اصطلاحات کمال، خیر و لذت در ارتباط است. ابن‌سینا بر این باور است که هر موجود زنده‌ای طالب لذت است و لذا در بحث از خیرِ مختص به انسان یعنی سعادت، موضوع لذت و اقسام آن را مطرح می‌کند. لذت دو قسم است: لذت حسی و لذت عقلی که لذت حسی خود، بر دو قسم تقسیم می‌شود: لذت حسی ظاهر مانند لذت خوردن و لذت حسی باطن مانند شوق و امید. مردم عوام به اشتباه گمان می‌کنند که قوی‌ترین لذت، لذت حسی است و رسیدن به آن موجب سعادت است (همان، ۱۴۰۳، ۳: ۳۳۴). ابن‌سینا با بیان چند مثال توضیح می‌دهد که ضعیف‌ترین نوع لذت، لذت حسی و قوی‌ترین نوع آن لذت عقلی است؛ زیرا قوی‌ترین لذت، لذتی است که ادراک آن، قوی‌تر باشد؛ از این رو در تعریف لذت می‌گوید: «إن اللذة هی إدراک و نیل - لوصول ما هو عند المدرک کمال و

خیر - من حیث هو کذلک» (همان، ۳۳۷).

ابن سینا بنا بر تعریفی که از لذت ارائه داده است، «سعادت» را متقوم به چهار اصل می‌داند:

الف. هر قوه نفسانی لذت و خیری مختص به خود دارد: «هر قوتی که هست از قوت‌های نفسانی آن را لذت‌یست و المی» (همان، ۱۳۸۳، ج: ۷۹). لذت چشم در دیدن مناظر زیبا و لذت گوش در شنیدن الحان نیکوست. در این لذت‌های حسی، آدمی با حیوانات مشترک است. همه قوای نفس در این امر مشترکند که آنچه موافق و ملائم با طبع آنهاست، خیر آنها و لذت برای آنهاست.

ب. قوای نفس مراتب مختلفی دارند. قوه‌ای که کمالش شریف‌تر، بیشتر و بادوام‌تر است، دارای ادراکی شدیدتر و لذتی قوی‌تر است (همان، ۱۹۵۳، ۲: ۱۴۸).

ج. لذت بعضی از کمالات، گرچه معلوم است، اما چون هنوز برای نفس حاصل نشده، قابل تصور نیست.

د. گاهی مانع یا مشغولیت‌هایی برای نفس حاصل است که نسبت به کمال و لذتی اکراه دارد و ضد آن را طالب است. در این مواقع با زایل شدن مانع، نفس به طبع اصلی خویش بازمی‌گردد.

۱-۳. با توجه به اصول فوق، ابن سینا بیان می‌کند که شخص عاقل نباید همانند حیوانات تنها به لذت‌های حسی اکتفا کند: «يجب أن لا يتوهم العاقل أن كل لذة فیهی - كما للحمار - فی بطنه و فرجه» (همان، ۱۹۶۰: ۴۲۴). در معرفت عقلی به مبادی اولای وجود و به خداوند تعالی، لذتی بسیار برتر از لذت‌های حسی وجود دارد. با

اینکه ما خداوند تعالی را مشاهده نکرده‌ایم، علم داریم که چنین لذتهایی وجود دارد؛ این علم ما شبیه علم یقینی شخص ناشنوا به لذت الحان نیکوست، در حالی که خود، آن الحان را نشنیده است (همان، ۴۲۵).

ابن‌سینا در بحث از لذت‌های عقلانی بیان می‌کند که آنچه نزد عقل «خیر» است، گاهی و با اعتبار خاصی، حق، و گاهی با اعتباری دیگر، جمیل نامیده می‌شود: «و الذی هو عند العقل خیر فتارة و باعتبار فالحق، و تارة و باعتبار فالجمیل» (همان، ۱۴۰۳، ۳: ۳۴۰). مقصود ابن‌سینا این است که لذت مختص به عقل دو قسم است: یکی مربوط به نظر که لذت معرفت حق است؛ و دیگری مربوط به عمل که لذت معرفت زیبایی است.

ابن‌سینا سعادت را بر «کمال نفس ناطقه» اطلاق می‌کند. از این رو سعادت غایی انسان را مشاهده ذات حق تعالی می‌داند؛ مشاهده‌ای عقلی که برای نفس ناطقه حاصل شدنی است: «سعادت عبارت است از انقطاع کلی از ملاحظه محسوسات، منحصر کردن نظر در جلال حق تعالی و مطالعه عقلی آن، که به واسطه این ملاحظه، صورتی از کل هستی در نفس ناطقه منعکس شده و نفس کل هستی را دیده، در حالی که ذات حق تعالی را بدون انقطاع، مشاهده عقلی می‌کند» (همان، ۱۹۸۰: ۶۰). از این رو عنوان فصلی از الهیات دانشنامه‌علایی چنین است: «پیدا کردن آنکه خوشترین خوشی و بزرگترین سعادت و نیکبختی پیوند [=اتصال با] واجب‌الوجود است، هر چند بیشتر مردم را صورت آنست که چیزهای دیگر خوشتر است» (همان، ۱۳۸۳ الف: ۱۰۲).

بهمنیار در کتاب *التحصیل* از این مطلب تبیینی زیباتر از استاد خویش ارائه داده است. وی سعادت را وجود می‌داند و نیز درک وجود را سعادت می‌داند. و از آنجا که وجودها متفاوت‌اند، سعادت آدمی نیز به حسب درک او از وجود دارای مراتب است. شریف‌ترین وجود، وجود حق تعالی است، و لذا علم به حق کامل‌ترین نوع سعادت است (بهمنیار، ۱۳۸۶: ۸۳۲). و چون لذت حقیقی چیزی جز لذت عقلی نیست و معشوق حقیقی و کمال مطلق خداوند تعالی است، لذتی که از معرفت به خداوند حاصل می‌شود، بالاترین لذت‌هاست؛ لذتی است که بر خلاف لذت‌های دیگر هیچ رنجی به همراه ندارد (همان، ۵-۸۳۴).

۴-۱. بنابراین از آنجا که «نطق» فصل ممیز انسان از حیوانات است، لذت درک کلیات مربوط به قوه عاقله انسان است. کمال حقیقی آدمی، درک معقولات و معرفت به آنهاست؛ زیرا کمال هر چیزی از جنس همان چیز است. به تعبیر ابن سینا کمال آدمی «آنست که متنقش شود بمعقولات موجودات در ذات واحد باری تعالی از جهت تصور و از جهت تصدیق و بدانند که وجود وی برهان درست است و تمیز آن وجود از وجودهای دیگر و وحدانیت وی و صفات وی همه بر وجه برهان بدانند. پس وجود کل موجودات و کیفیت آن، همه بدین طریق بدانند» (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج: ۸۱-۸۰).

به باور ابن سینا با تأمل عقلی، درک این مطلب آسان خواهد بود که کمال و لذتی که از درک معقولات نصیب آدمی می‌شود، «تمامتر است و بیشتر و شریف‌تر از کمال قوت ذوق و قوت جماع» (همان: ۸۲). لذت‌های حسی مثلاً لذتی که از خوردن غذایی لذیذ نصیب آدمی می‌شود، اگر رنجی به همراه نداشته باشند، بسیار ناپایدار و

زودگذرند؛ اما لذتِ درک معقولات شریف‌تر و پایدارند. «نسبت لذت حسی با لذت عقلی، همچنان است که نسبت عقل با حس؛ و همچنان است که نسبت دریافت عقل به دریافت حس. و عقل شریف‌تر است که حس؛ پس لذت عقلی شریف‌تر بود که لذت حسی. و دریافت عقل قویتر است و شریف‌تر از دریافت حس؛ پس دریافت عقل شریف‌تر بود، و نیز آن چیز که ملایم و موافق عقل است فاضل‌تر و شریف‌تر است از آن چیز که ملایم و موافق حس است؛ زیرا که ملایم عقل [از] ابدیات است به نسبت؛ که پذیرای فساد و تباهی نیست و موافق حس هم فاسد و [هم] تباه است» (همان، ۱۳۶۴: ۷۹).

ابن‌سینا بر این مطلب تأکید می‌کند که هم از جهت ادراک و هم از جهت مدرک، ادراک عقل فاضل‌تر از ادراک حس است؛ زیرا «دریافت عقل، یقینی و ضروری و کلی است و ابدی؛ و ادراک حواس، ظاهری است و جزوی و پذیرای زوال» (همان). و نیز «مدرکات عقل، معانی ثابت است و صور روحانی، و مبدأ اول مر موجودات را، و ملایکه وی، و حقایق اجرام آسمانی، و اجرام عنصری [را]» (همان: ۸۰)؛ اما مدرکات حس چنین نیستند.

ابن‌سینا در جواب این سؤال که «چرا کسی که آن علوم همه دریابد، او را لذتی نباشد چون لذت جماع و اکل و او را از جهل و ضد علم الم نباشد؟» (همان، ۱۳۸۳ ج: ۸۴)، می‌گوید که از دریافت علوم قطعاً لذت و راحت حاصل می‌شود؛ اما شخصی که «با قوت‌های جسمانی اتصال دارد و بافعال و اثرها بر وی مشغول است او را شعور تام نتواند بود بدان لذت» (همان). چنین شخصی مانند بیماری است که در حالت بیماری طعم خوش غذاهای لذیذ را ادراک نمی‌کند؛ همچنان‌که جاهل مانند

بیماری است که طعم تلخ را حس نمی‌کند: «پس حال نفس مردم همین است چه تا در بدن باشد و ببدن و قوت‌های وی مشغول باشد نه از الم جهل با خبر باشد و نه شعور تمام باشد او را لذت علم» (همان: ۸۵). راه علاج چنین شخصی که - به تعبیر ابوالحسن عامری - روح حسی او را به لذات جسمانی مشغول ساخته، این است که وی را با عبادت آشنا کرده، بال و پر او را به دین الهی تقویت کنیم و به حکمت حقیقی آراسته داریم (عامری، ۱۳۷۵: ۱۱۶).

۵-۱. از نظر ابن‌سینا در قیامت، سعادت و کمال مختص به نفس انسانی هنگامی حاصل است که نفس ناطقه در این دنیا، عالمی عقلانی گشته و در آن، صورت تمام موجودات مرتسم گردد. از این‌رو تعلق به بدن و قوای حیوانی و عدم حصول کمالات عقلانی و نفسانی، سبب عذاب و شقاوت، و تحصیل کمال عقلانی و استکمال نفس، سبب سعادت و لذت در آخرت است.

تعلق داشتن نفس آدمی به ماده در این دنیا مانع از آن است که چگونگی ملائمت بودن معقولات از نفس را درک کند. هنگامی که نفس از بدن جدا شده، در حالی که عقل بالفعل گشته باشد و به گونه‌ای باشد که ذاتاً امکان پذیرفتن معقولات از عقل فعال را داشته باشد، آنگاه به معشوق‌های حقیقی متصل خواهد شد و دیگر توجهی به عالم ماده نخواهد داشت. در این هنگام است که سعادت حقیقی که غیر قابل توصیف است برای او حاصل می‌شود. البته اگر نفس در این دنیا حقایقی را ادراک کند، کمی از آن لذت حقیقی را به طور ضعیف، درک می‌کند؛ اما تنها با مفارقت کامل از بدن، به گونه‌ای که هیچ هیأت بدنی همراه نفس نباشد، سعادت حقیقی حاصل خواهد شد. اگر نفس از بدن جدا شود و هنوز هیأت‌های مادی و علاقه به

ماده با او باشد، مانند آن است که از ماده جدا نشده است. بنابراین، هیأت‌های مادی هستند که مانع سعادتِ نفس و موجب رنجِ آدمی در آخرت می‌شوند؛ زیرا این هیأت‌ها ضدِ جوهرِ نفس و غریب با آن‌اند. روی آوردنِ نفس به بدن در این دنیا مانع از آن است که این ضدیت را درک کند؛ اما در آخرت که نفس از بدن جدا می‌شود، این ضدیت را درک کرده و شدیداً آزار می‌بیند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۳-۱۱۲).

۲. معرفت و اقسام آن

نتیجه بحث قبل این است که فیلسوفان مسلمان رسیدن به سعادت را غایت اصلی تحصیل علوم و معارف می‌دانند. فارابی در کتاب *احصاء العلوم* تأکید می‌کند که بر طالب سعادت حقیقی لازم است به تحصیل علوم که در این کتاب نام برده شده، بپردازد (فارابی، ۱۹۹۶: ۷)؛ علوم مانند ادبیات، منطق، ریاضیات، طبیعیات، الهیات، فقه و کلام. در واقع فیلسوفان مسلمان برای معرفت اقسامی بیان کرده‌اند که هر یک از آنها گرچه هدفی متفاوت از اقسام دیگر دارد، اما همگی در سعادت غایی آدمی نقش دارند.

۲-۱. **اقسام معرفت:** در بحث از اقسام علوم و معارف^۵، فیلسوفان مسلمان مبانی مختلفی داشته‌اند. کندی مبنای تقسیم خود را عقل و وحی قرار داده و بر این اساس علوم را به دو قسم تقسیم کرده است: علوم انسانی، که با کسب و تلاش بشری حاصل می‌شود و علوم نبوی الهی، که بدون کسب و بحث حاصل می‌شود (کندی، ۱، ۱۹۵۰: ۳-۳۷۲). فارابی در *التثبیه علی سبیل السعادة*، متعلق علم، یعنی موجودات، را مبنای تقسیم قرار داده است. از نظر وی علمی که بحث می‌کند

از موجوداتی که خارج از اراده انسان است و غایت آن فقط شناخت است، علم نظری است. و علمی که بحث می‌کند از آنچه که در اختیار انسان است و غایت آن شناخت برای عمل است، علم عملی است (فارابی، ۱۹۸۷: ۲۲۴). اخوان الصفا که علوم را به سه نوع: ریاضی، شرعی وضعی، و فلسفی حقیقی تقسیم کرده‌اند (اخوان الصفا، ۱۴۱۲، ۱: ۲۶۶)، مصلحت دنیا و آخرت، و نیز عقل و شرع را مبنای کار خود قرار دادند. اما اهمیت ابن سینا در بیان اقسام علوم^۶ در این است که «حکمت» را مبنای تقسیم خویش قرار داده است. از آنجا که از دیدگاه فلاسفه، حکمت موجب سعادت آدمی است، این نوع تقسیم علم جالب توجه است.

از نظر ابن سینا حکمت به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌شود. غایت حکمت نظری «حق» است؛ یعنی حصول اعتقاد یقینی در باب موجوداتی که وجود آنها به فعل آدمی وابسته نیست. اما غایت حکمت عملی «خیر» است؛ یعنی حصول درستی رأی در آنچه مربوط به عمل است و با کسب آدمی حاصل می‌شود؛ و مقصود، حصول رأی برای عمل است (ابن سینا، ۱۹۶۰، ۳-۴). و از آنجا که حق و خیر هر دو با وجود مساوق‌اند، می‌توان غایت حکمت را «وجود» دانست. وجود حقیقی است که از جنبه نظری، حق، و از جنبه عملی، خیر نامیده می‌شود. وجود مطلق، خداوند است. بنابراین غایت حکمت نظری، درک اوست که حق است. و از طرفی خیر مطلق نیز خداوند است. پس غایت حکمت عملی، متصف شدن به اوصاف الهی است. اما صفاتی مانند دروغ‌گویی که خداوند بدانها متصف نیست و شر محسوب می‌شوند، وجود حقیقی ندارند و به تعبیر ابن سینا دارای ذات نیستند؛ بلکه یا عدم جوهرند و یا عدم مصلحت برای جوهر (همان، ۳۵۵).

به تعبیر دیگر، فیلسوفان مسلمان بر این باورند که معرفت تام یا علم یقینی به اشیا تنها از راه شناخت علت‌های آنها حاصل می‌شود (ابن‌رشد، ۱۹۹۴: ۲۹). این مطلب به این معنی است که لازمه معرفت حقیقی به هر شیئی، نوعی معرفت اجمالی به وجود خداوند است که علت اشیاست. با معرفت به وجود خداوند است که آدمی می‌تواند به معرفت - هر نوع معرفتی - دست یابد. از این رو ابن‌سینا، غایت حکمت نظری و حکمت عملی را معرفت می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۱۸۹)، در حکمت نظری، غایت همان چیزی است که تنها با نظر و استدلال حاصل می‌شود؛ اما غایت قصوی در حکمت عملی، عمل کردن به مقتضای آن چیزی است که با نظر حاصل شده است. در واقع، علوم نظری مقدمه علوم عملی‌اند.

از جهتی دیگر ابن‌سینا، معرفت را به سه نوع فطری، فکری و حدسی تقسیم کرده است. معرفت فطری همان شناخت مبادی اولی یا بدیهیات اولیه است. معرفت فکری و معرفت حدسی هر دو، فیضی از جانب عقل فعال هستند؛ با این تفاوت که در معرفت فکری، ادراک مجردات و کلیات نیاز به تأمل و استفاده از برهان نیز دارد؛ اما معرفت حدسی، ادراک امور بدون نیاز به تأمل است. معرفت حدسی به درجات مختلف در بین انسان وجود دارد. ولی درجات بالای آن قسمی از نبوت است که «قوة قدسی» نام دارد. علم انبیا، علمی حدسی است و آنها از عقل قدسی بهره‌مندند: «نفس قدسی، نفس ناطقه پیغامبران بزرگ بود که بحدس و پیوند عالم فریشتگان بی‌معلم و بی‌کتاب معقولات بدانند، و بتخیل بحال بیداری بحال عالم غیب اندر رسد و وحی پذیرد. و وحی پیوندی بود میان فریشتگان و میان جان مردم با 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 بدرجه فریشتگی، و این چنین کس خلیفت خدای بود بر زمین، و وجود وی اندر عقل جایز است و اندر بقای نوع مردم واجب است» (همان، ۱۳۸۳، ۱۴۶-۱۴۵).

۲-۲. حصول معرفت: علم یا معرفت بر دانسته‌های زیادی قابل اطلاق است اما علمی که فضیلتِ جزء نظری نفس است و فیلسوفان آن را «علم حقیقی» می‌دانند، آن است که در تمام زمانها - و نه فقط در زمان خاصی - صادق و یقینی باشد (فارابی، ۱۴۰۵، ۵۲-۵۱). هر انسانی استعداد کسب این نوع معرفت را دارد؛ اما چگونه این استعداد و قوه به کمال و فعلیت می‌رسد؟

از نظر ابن‌سینا، عقل فعال است که نفس انسان را از قوه خارج و به کمال و فعلیت می‌رساند. توضیح اینکه قوای نفس نسبت به کمال، دو قسم است: یکی بالقوه و دیگری بالفعل. قوه نیز به حسب شدت و ضعف، مختلف است: ابتدای آن «عقل هیولانی» نامیده می‌شود و شبیه قوه کتابت در نوزاد است؛ میانه آن «عقل بالملکه» نام دارد و شبیه است به قوه کتابت در انسان عامی که مستعد آموزش است. نفس در این مرتبه بدیهیات را داراست و آمادگی برای تحصیل علوم اکتسابی دارد. البته انسانها در همین مرتبه نیز مراتب مختلف دارند: عده‌ای «اصحاب فکرنند» که با شوقی که نسبت به علوم دارند به تحصیل آن مبادرت می‌کنند. اما عده‌ای دیگر که «اصحاب حدس» اند، بدون حرکت فکری به معقولات می‌رسند. اما انتهای آن که «عقل بالفعل» نامیده می‌شود، شبیه است به قوه کتابت در انسانی که نمی‌نویسد اما هرگاه اراده کند، قادر به نوشتن است. چنین نفسی بعد از اکتساب - با فکر و یا حدس - هرگاه که اراده کند می‌تواند معقولات ثانی را بالفعل در خود حاضر کند. حضور بالفعل

معقولات کمال نفس است و در این هنگام «عقل مستفاد» نامیده می‌شود. در واقع «عقل فعال» است که نفس انسان را از مرتبه عقل هیولانی خارج و به درجه عقل مستفاد می‌رساند (طوسی، ۱۴۰۳، ۲: ۶-۳۵۵).

۳. عبادت از دیدگاه ابن سینا

دین را اگر مجموعه‌ای از عقاید و اعمال بدانیم^۱، عبادت جنبه عملی ادیان است. در معنای عبادت هر متفکری بر اساس دیدگاه خاص خویش سخن گفته است. عموم متکلمان عبادت را انجام تکالیف الهی برای تعظیم خداوند می‌دانند؛ تکالیفی که بر خلاف هوای نفس است و انسان با مشقت آنها را انجام می‌دهد (جرجانی، ۱۹۸۵: ۱۵۱). صوفیه عبادت را بر دو قسم می‌دانند: عبادت عوام و عبادت خواص، یا به تعبیر هجویری عبادت عارف به خود و عبادت عارف به حق: «عارفان به خود را عبادت، ریاضت بود و عارفان به حق را عبادت ریاست» (هجویری، ۱۳۸۷: ۱۹۴). و لذا عده‌ای از ایشان قلم امر و تکلیف را از عارف حقیقی برداشته می‌دانند؛ زیرا عبادت برای عارف، تشریف است و نه انجام تکلیف: «حکم خطاب و تکلیف بر قالب است و مرد و بشریت در میان باشد؛ اما کسی که قالب را باز گذاشته باشد، و بشریت افکنده باشد و از خود بیرون آمده باشد تکلیف و حکم خطاب برخیزد و حکم جان و دل قایم شود. کفر و ایمان بر قالب تعلق دارد. آنکس که «تَبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ» او را کشف شده باشد، قلم امر و تکلیف از او برداشته شود «لَيْسَ عَلَى الْخَرَابِ خَرَجٌ». و احوال باطن در زیر تکلیف و امر و نهی نیاید» (عین القضاة، ۱۳۸۶، ۳۵۱-۳۵۰).

فیلسوفان اما، برای عبادت نیز همچون غالب مفاهیم دینی، معنایی عقلی بیان کرده‌اند. عده‌ای عبادت را «توجه معلول به علت خود» می‌دانند (ابوالبرکات، ۱۳۷۳، ۲، ۱۴۷)^۹ و گروهی عبادت را به عبادت شرعی و عبادت فلسفی (اخوان‌الصفاء، ۴، ۲۶۲) یا عبادت عقلی (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ۱: ۱۸۶) تقسیم کرده‌اند. عبادت فلسفی عبارت است از «فراموشی جسم در اکثر اوقات، منع نفس از تمامی اموری که محبوب اوست و وصول به ادراک حقایق تمام موجودات» (اخوان‌الصفاء، ۴، ۲۶۲).

ابن سینا عبادت عقلی را بدین گونه با عبادت شرعی ارتباط می‌دهد که عقل آدمی، به تنزیه نفس حکم می‌کند؛ تنزیهی که به واسطه آن اخلاق و ملکاتی حاصل می‌شود تا آدمی افعالی را انجام دهد که نفس را از هیأت بدنی دور می‌کند و به یاد اصل خود می‌اندازد. هنگامی که نفس به طور متناوب به ذات خود رجوع کند، از حالات بدنی منفعل نمی‌شود و کم‌کم ملکه تسلط بر بدن را به دست آورده و آفات بدنی بر وی تأثیری نخواهد داشت. و بدین گونه ملکه توجه به حق و اعراض از باطل در او حاصل می‌شود و استعدادی شدید برای رسیدن به سعادت حقیقی بعد از مفارقت از بدن می‌یابد. علاوه بر این اگر آدمی بداند که پیامبر از طرف خداست و شریعت او از طرف خدا بر انسان‌ها واجب شده است، همان اعمال عقلی را اگر با نیت امثال امر خداوند انجام دهد، عبادت خواهد بود. چنین انسانی شایستگی دارد که اسباب معیشت و مصالح معاد آدمیان دیگر را تدبیر کند؛ زیرا انسانی است که به واسطه عبادت و تأله از دیگران متمایز است (ابن سینا، ۱۹۶۰: ۴۴۶-۴۴۵).

از جهتی دیگر ابن‌سینا عبادت را بر دو قسم می‌داند: عبادت غیر عارف و عبادت عارف. از نظر وی عبادت غیر عارف، معامله کردن با خداست. یعنی عمل در دنیا در مقابل اجر و ثواب در آخرت؛ اما عبادت عارف چیزی است که همت و قوای نفسانی، وی را از تمایل داشتن به عالم جسمانی و مشغول بودن با آن بازداشته و او را به توجه به عالم عقلی می‌کشاند (همان، ۱۴۰۳، ۳: ۳۷۰)

۳-۱. لزوم عبادت: ابن‌سینا در *الهیات شفا* (۱۹۶۰: ۴۴۶-۴۴۳) بعد از اثبات ضرورت وجود نبی، بیان می‌کند که وجود پیامبر نمی‌تواند در هر وقتی تکرار شود؛ زیرا ماده‌ای که بتواند کمال نبوت را بپذیرد، در قلیلی از مزاج‌ها یافت می‌شود. بنابراین لازم است پیامبر تدبیری نیکو برای بقای شریعت خویش بکار گیرد تا در قرون بعد از او اعتقاد به صانع و معاد نزد انسانها باقی ماند و این امر جز با عبادات حاصل نمی‌شود. عبادت در واقع نوعی ذکر است که نتیجه آن تقرّب به خداوند تعالی است.

از دیدگاه ابن‌سینا عبادات واجب دینی، حکم منبّهاتی را دارد که موجب توجه به خداوند می‌شود. این منبّهات دو گونه‌اند: یا حرکت است، مانند نماز؛ و یا عدم حرکت است که خود موجب حرکت دیگری می‌شود، مانند روزه که با اینکه معنایی عدمی است اما باعث تحریک شدیدی در طبیعت آدمی می‌شود و نتیجه‌اش تقرّب به خداوند است (اسفراینی، ۱۳۸۳: ۵۴۵). به علاوه اینکه عبادات الهی و «نگاه‌داشتن سنتها که شریعت نبوی (ع) بدان دعوت کرده است» (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۸۲) برای نفس ناطقه مانند سپری است که او را از آفاتی که مانع سعادت وی است، حفظ می‌کند.

۲-۳. **تشابه با عقول:** ابن سینا به عنوان فیلسوفی مسلمان که می‌کوشد تبیینی فلسفی از هستی ارائه دهد، ضرورتاً به منابع اسلامی و از جمله آیات کتاب الهی توجهی تام دارد. در آیه‌ای از قرآن بیان شده که هدف از خلقت، عبادت است: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (الذاریات: ۵۶). ابن سینا عبادت را در این آیه کریمه، معرفت می‌داند و مقصود وی از معرفت، حکمت به هر دو قسم آن است: «لا یحتاج الی تأویل قوله تعالی (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ) بی‌عرفون لان العبادة هی المعرفة ای عرفان واجب‌الوجود و علمه بالسرّ الصافی و القلب النقی و النفس الفارغة» (ابن سینا: ۱۳۴۰، ۳۰۴-۳۰۳).

یکی از نتایج عبادت، قرب آدمی به خداوند است و این قرب موجب می‌شود که نفس انسان در این دنیا به عقول مجرد شبیه شود. از دیدگاه ابن سینا مرگ، مفارقت نفس ناطقه از جسم است و با این مفارقت، حقیقتِ نفسِ انسانی و سعادت یا شقاوتش آشکار می‌شود. انسانی که در دنیا قوای حیوانی و طبیعی‌اش غالب بر قوه نطقی باشد، بعد از مرگ مغموم و بسی دور از سعادت خواهد شد؛ اما کسی که در دنیا به زیور علم و عقل آراسته و متخلق به اخلاق نیک باشد، در آخرت سعادت‌مند خواهد بود. سعادت در آخرت چیزی جز تشابه نفس به عقول مجرد نیست و این تشابه با عبادت در دنیا حاصل می‌شود.

۴. رابطه سعادت با معرفت و عبادت

ابن سینا قائل به ارتباطی بسیار محکم میان سعادت با معرفت و عبادت است، به گونه‌ای که بدون معرفت حقیقی و عبادت که با یکدیگر تلازم دارند، سعادت دست نیافتنی خواهد بود: «کسی که معرفت یابد به یقین می‌رسد و آنکه به یقین رسد، راه سعادت را یافته و آن را طی خواهد کرد و بدون شک به مقصود خواهد رسید... این حالت کسی است که صاحب بصیرت در دین و مستمسک به حکمت باشد» (همان، ۱۳۸۶: ۳۴۴). در واقع کسانی که دارای معرفت نیستند، قوای بدنی ایشان بر نفس ناطقه استیلا می‌یابد، به حدی که نفس، ذات خود را فراموش کرده و در نتیجه خداوند و عبودیت را فراموش می‌کند. نفس ناطقه چنین کسانی تحت سلطه حس و وهم و غضب و شهوت قرار دارد و از سعادت حقیقی بی‌نصیب خواهد بود (همان، ۱۳۶۴: ۸۰).

۴-۱. مراتب انسان‌ها: آدمیان بسته به میزان معرفت، مراتب گوناگونی در سعادت و شقاوت دارند. ابن سینا در *الاشارات و التنبيهات* (همان، ۱۴۰۳، ۳: ۳۵۶-۳۵۲) از هفت گروه نام می‌برد:

الف. ابلهان: کسانی‌اند که کمالات را نشناخته و به آن توجهی ندارند و ناگزیر، شیفته و مشتاق رسیدن به آن نخواهند بود، و از فقدان آنها عذاب و تألمی را احساس نخواهند کرد. ب. مهملان: کوتاهی‌کنندگان در تحصیل کمالات‌اند؛ کسانی که با شناسایی کمالات، به واسطه تنبلی - و بدون اینکه به اموری دیگر اشتغال داشته باشند - از تحصیل آن محروم می‌مانند. پ. معرضان: روی‌گردانان از کمالات‌اند؛ کسانی که با شناسایی کمالات اکتسابی و نوعی اشتیاق به آن، به واسطه اشتغال به

امور دیگر از کمالات منصرف و روی‌گردان شده‌اند، ولی اموری که به آن اشتغال دارند به هیچ وجه ضد کمالات نیست. بنابراین عذاب معرضین دائمی و همیشگی نیست. ت. جاحدان: یا انکارکنندگان کمالات کسانی هستند که با شناسایی کمالات، از جهت آن که ضد آنها را تحصیل کرده‌اند، دسترسی به کمالات برایشان ممکن و میسر نیست. به عبارت دیگر با اینکه از جهت وجود، اعتراف به کمالات دارند، ولی از جهت ماهیت جاحد و منکر کمالات هستند. این گروه در عذاب دائم خواهند بود. بنابراین عذاب جاحدین پیوسته و همیشگی است. در صورتی که عذاب مهملین و معرضین گسسته و منقطع است و برای ابلهان عذابی نیست. زیرا آن سه گروه نسبت به کمالات آگاهی نسبی دارند. به همین جهت ابلهی به رستگاری نزدیکتر از دانایی ناتمام است. ث. زاهدان: کسانی که از کالاهای دنیوی و خوشی‌های زندگی دوری و پرهیز نمایند. ج. عابدان: کسانی که به انجام کارهای عبادی مانند نماز و روزه، و مانند آنها مواظبت کنند. چ. عارفان: کسانی که اندیشه‌خویش را به عالم قدس الهی متوجه ساخته و پیوسته از پرتوهای نور حق، در باطن خویش بهره‌مند باشند. بنابراین هر عارفی، زاهد و عابد است، اما عکس آن صادق نیست.

بنابراین تنها عارفان منزّه هستند که هم در قوه نظری و هم در قوه عملی به کمال رسیده‌اند و در آخرت به سعادت کامل خواهند رسید. ایشان نفوسی هستند که در دنیا همّت خویش را مصروف عالم قدس ساخته بودند ولی حجاب تن تا حدودی مانع آنها بود که پس از خلع آن (= بدن)، لذّت غلیا بر ایشان حاصل و در آن غوطه‌ور خواهند بود.

اما کسانی را که تنها در قوه نظری به کمالی رسیده‌اند، یعنی علمی را اکتساب کرده‌اند و اهل عبادت نیستند و به تعبیر ابن‌سینا «آلوده‌اند به اخلاقِ بدنی» (همان، ۱۳۶۴، ۸۲)، عذابی سخت در انتظار است. ولی در نهایت به سعادت خواهند رسید. دلیل ابن‌سینا این است که نفسِ دانا ذاتاً طالبِ سعادتِ حقیقی است. اما علاقه به بدن، رابطه با افعالِ بدنی و به طور کلی هیأتِ بدنی که هنوز با نفس باقی است، مانع سعادت است. و همین خود، موجب رنجی به غایت شود. از طرفی این هیأتِ بدنی، ذاتی نفس نیست؛ بلکه از جهتِ بدن عارضِ آن شده است، و لذا چنین نفسی «ابداً معذب نباشد، و به آخر سعادت حقیقی و لذت و راحت وی را حاصل شود» (همان).

۴-۲. ابن‌سینا در طبیعیات شفا بعد از بیان اعتبارات گوناگون قوای عامله و عالمه نفس، بین آنها ترتیب قائل می‌شود به گونه‌ای که عقل مستفاد، رئیس همه قواست و بقیه خادم او هستند. به این معنا که غایت قصوی رسیدن به مرتبه عقل مستفاد است. عقل هیولانی خادم عقل بالملکه است و آن هم خود، خادم عقل بالفعل است و عقل عملی خادم همه اینهاست؛ زیرا رابطه با بدن که عقل عملی مدبّر آن است، تنها برای تکمیل و تزکیه و تطهیر عقل نظری است (همان، ۱۹۸۳، ۲: ۴۱-۴۰).

بنابراین ابن‌سینا بر این باور است که مبداء حکمت عملی از سوی شریعت الهی مستفاد است و کمالات حدود آن به برکت شریعت الهی بیان می‌شود. و بعد از آن قوه نظری بشر از راه شناخت قوانین و استعمال آنها در جزئیات، در آن حکمت عملی دخالت می‌کند. و مبادی حکمت نظری از پیشوایان دین الهی به طریق تنبیه و

یادآوری مستفاد می‌گردد و با قوه نظری به طریق حجت و استدلال به تحصیل کامل حکمت نظری پرداخته می‌شود.^{۱۳} بنابراین از منظر ابن‌سینا در شریعت اسلامی، نظام عبادی و آنچه مربوط به عمل است، تقویت‌کننده و حافظ نظام اعتقادی و جنبه نظری شریعت است. ابن‌سینا کسانی را که ظاهر شریعت را به نام حکمت و عقل‌گرایی نفی می‌کنند مورد سرزنش قرار داده و می‌گوید: «انما یدفعه هولاء المتشبهة بالفلاسفة جهلاً منهم بعلة و اسبابه» (ابن‌سینا، ۱۹۶۰: ۴۳۹).

۳-۴. فارابی در تعبیری خاص از کمال، آدمی را دارای دو کمال می‌داند؛ سعادت اخروی، کمال ثانی انسان است که حصول آن وابسته به کمال اول یعنی کمال در این دنیا است (فارابی، ۱۴۰۵: ۴۶-۴۵). از نظر وی کمال اول هنگامی حاصل می‌شود که انسان به عبادت خداوند بپردازد. عبادت خداوند در زبان فلسفه، انجام تمام فضایل انسانی است که آن هم وابسته به دانستن آن فضایل است. به تعبیر دیگر کمال آدمی در این دنیا به این است که به حکمت عملی آراسته باشد که آن نیز منوط به دانستن حکمت نظری است.

از نظر ابن‌سینا ابتدای آفرینش حق تعالی با کامل‌ترین جنس یعنی عقل مجرد بوده و انتهای آفرینش با کامل‌ترین نوع یعنی انسان بوده است. آفرینش با اشرف جواهر یعنی عقل آغاز شد و با اشرف موجودات یعنی انسان عاقل پایان یافت. از این‌رو فایده آفرینش چیزی غیر از انسان نیست (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۲۹۹).^{۱۴} انسان «عالم اکبر» است. همچنان‌که موجودات در هستی دارای ترتیب‌اند، انسان‌ها از جهت انجام افعال مختلف و شرافتی که در هر یک از آنها هست، دارای درجات متفاوتی هستند. فعل عده‌ای مانند افعال ملایک و عمل عده‌ای موافق با عمل شیطان است. دلیل این

امر این است که انسان از شیء واحدی تشکیل نشده است که دارای حکم واحدی باشد بلکه خداوند آدمی را از اشیای مختلف و مزاجهای گوناگونی ترکیب کرده است. آدمی ظاهر و باطنی دارد؛ ظاهرش بدن مادی است که با حواس پنجگانه مزین شده است و باطنش نفس ناطقه است که زینت آن «فکر و حفظ و ذکر» است. انسان دارای قوای گوناگونی است و با هر یک از آنها مشارک با نوعی از موجودات است. با قوای طبیعی با نباتات؛ با قوای حیوانی با حیوانات و با قوای انسانی با ملائیک مشارک است. هر یک از این قوا دارای امری خاص و فعلی است که لازم آن است و هر گاه یکی از این قوا بر قوای دیگر غلبه یابد، آدمی منسوب به فعل آن قوه و نوعی که دارای آن فعل است، می‌گردد. هر فعلی فایده‌ای خاص دارد: فعل طبیعی مانند خوردن و نوشیدن به جسم نیرو و به بدن نظام می‌بخشد. فعل حیوانی مانند حرکت و تخیل، شهوت و غضب را در انسان بر می‌انگیزد. اما فعل انسانی که همان تفکر است، انسان را با عالم اعلی مواجه کرده و موجب کشف حقایق می‌شود. این کشف حقایق با «نطق» است. آدمی به واسطه قوه ناطقه با ملائیک مرتبط می‌گردد؛ زیرا نطق به معنای درک کلیات «لسان ملائیکه» است. نطق ملائیکه بدون قول و لفظ است اما در انسان سخن گفتن به تبع نطق حاصل است و کسی که آن را نداشته باشد، از بیان حقیقت عاجز است.

بنابراین فعل خاص انسانی علم و ادراک است که فواید بسیاری دارد. از جمله فواید آن ذکر و تضرع و تعبد است؛ زیرا آدمی هنگامی که با فکر خویش پروردگارش را شناخت و با عقل خود به درکی علمی از خداوند نایل شد و با ذهن خود لطف حق تعالی را مشاهده کرد، به تأمل در حقیقت مخلوقات خواهد پرداخت.

با این تأمل ادراک می‌کند که جواهری که از ترکیب و فاسد شدن دورند، تام‌ترین آفریده‌ها هستند. آنگاه نفس خود را به واسطه نطق شبیه آن جواهر می‌بیند. و نیز به معرفت این امر دست می‌یابد که همچنان‌که در قرآن کریم بیان شده است، خلق و امر از پروردگار است و فیض خداوند از عالم امر یعنی عالم آن جواهر روحانی به مخلوقات نازل می‌شود. بنابراین مشتاق ادراک مراتب آن جواهر و اتصال و تشبیه به آنها می‌گردد. اشتیاق واقعی در انسان قطعاً موجب تضرع و ذکر دائمی و عبادت حقیقی خواهد شد.

نتیجه

۱. از دیدگاه ابن سینا حقیقت آدمی نفس ناطقه اوست و سعادت نفس، تنها با مفارقت کامل از بدن، به گونه‌ای که هیچ هیأت بدنی همراه نفس نباشد، حاصل خواهد شد. اگر نفس از بدن جدا شود و هنوز هیأت‌های مادی و علاقه به ماده با او باشد، مانند آن است که از ماده جدا نشده است.

۲. تمام اقسام حکمت نظری - طبیعیات، تعلیمیات و الهیات - کوشش آدمی است برای معرفت عقلانی و چنین معرفتی می‌تواند او را از ماده و علایق مادی دور ساخته و به سعادت رهنمون شود.

۳. معرفت حقیقی خصوصاً در الهیات، عبادت را به همراه دارد؛ زیرا هنگام شناختن خداوند و جواهر عقلانی، نفس آدمی خویش را از جهت نطق شبیه آنها می‌بیند و مشتاق ادراک مراتب آنها و تشبیه به آنها می‌گردد و اشتیاق واقعی، عبادت را به همراه دارد.

پی‌نوشت‌ها

۱. در مورد عقلی بودن یا شرعی بودن «حُسن و قُبْح» اختلاف وجود دارد. اشاعره حُسن و قُبْح را شرعی و عدلیه (معتزله و شیعه) آن را عقلی می‌دانند؛ اما در این مطلب اختلافی وجود ندارد که عمل به اوامر و ترک نواهی شریعت نیکو و واجب است.

۲. ابوحامد غزالی نیز علم را ذاتاً و بدون در نظر گرفتن نوع معلوم دارای شرافت می‌داند. از نظر وی حتی علم سحر که باطل است، ذاتاً شرافت دارد؛ زیرا علم، ضد جهل است و جهل از لوازم ظلمت می‌باشد. ظلمت، عدم است و لذا جهل حکم عدم را دارد، در حالی که علم، وجود است. وجود، خیر است، و هدایت و حق و نور همگی در زمره وجودند. جهل مانند کوری و تاریکی است و علم شبیه بینایی و نور. غزالی در تبیین این مطلب از دو آیه قرآن بهره می‌برد: «و ما یستوی الأعمی و البصیر و لا الظلمات و لا النور» (فاطر: ۱۹-۲۰) و نیز در آیه‌ای می‌فرماید: «قل هل یتسوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون» (الزمر: ۹) (غزالی، ۲۰۰۶، ۳: ۵۹).

۳. فارابی چهار چیز را موجب حصول سعادت می‌داند: فضیلت‌های نظری، فضیلت‌های فکری، فضیلت‌های خُلُق‌ی و علوم عملی (رک. فارابی، ۱۳۸۶، ۱۲۰-۱۱۹).

۴. ارسطو در اخلاق نیکوماخوس می‌نویسد: «هر کس عقل خود را به کار برد و ورزش دهد به نظر می‌رسد که هم در بهترین حال روحی است و هم به نزد خدایان از همه گرامی‌تر. زیرا اگر خدایان، چنان که پنداشته می‌شود، توجه‌ای به امور بشری داشته باشند، عقل حکم می‌کند آن‌ها از آن‌چه به آن‌ها مانندتر و در نظرشان بهتر است (یعنی عقل) خشنود شوند و نیز کسانی را که به این چیز بیشتر مهر می‌ورزند و حرمت می‌نهند پاداش دهند؛ و این نشان می‌دهد که خدایان به آن‌چه نزدشان گرامی است، توجه دارند و کارشان صواب و بزرگوارانه است. و آشکار است که همه این صفات بیش از هر کس به شخص

فیلسوف تعلق دارد به این سبب وی نزد خدایان گرامی‌ترین کسان است. اوست که می‌توان گفت خوشبخت‌ترین مردمان نیز خواهد بود و از این حیث نیز فیلسوف بیش از هر کسی خرسند خواهد بود» (ارسطو، ۱۳۴۳، ۲: ۵-۳۶۴).

۵. متکلمان اشعری و نیز صوفیان تفاوت‌هایی بین علم و معرفت بیان کرده‌اند؛ اما معتزله و نیز فیلسوفان اسلامی معمولاً علم و معرفت را به یک معنی بکار می‌برند. ابن‌سینا در رساله معرفه الاشياء معرفت را به دو قسم تصور و تصدیق، و هر یک را به بدیهی و نظری تقسیم کرده است (ابن‌سینا، ۱۳۱۳: ۱۹). از اشاعره چند تعریف برای معرفت نقل شده که تهنوی آنها را چنین بیان کرده است: الف. ادراک شیء با یکی از حواس؛ ب. مطلق علم، تصور یا تصدیق؛ ج. ادراک بسیط، خواه تصور ماهیت باشد یا تصدیق به احوال ماهیت؛ د. ادراک جزئی، چه مفهوم جزئی باشد یا حکم جزئی؛ ه. ادراک جزئی از روی دلیل؛ و. ادراکی که بعد از جهل حاصل شود. معمولاً بین معرفت و علم این تفاوت را قائل شده‌اند که معرفت، ادراک جزئی و علم، ادراک کلی است. و اینکه معرفت در مورد تصورات و علم در مورد تصدیقات بکار می‌رود. از این‌رو کاربرد «علم به خدا» صحیح نیست و باید گفت: «معرفت به خدا»؛ زیرا از شروط علم این است که باید معرفتی تام و محیط بر معلوم حاصل شود. و به همین دلیل است که خداوند به علم وصف می‌شود و نه به معرفت. و لذا علم دارای شروطی است که معرفت، آنها را ندارد. در نتیجه هر علمی معرفت است؛ اما هر معرفتی علم نیست (تهنوی، ۱۹۹۶، ۲: ۱۵۸۳).

۶. ابن‌سینا نیز همانند فارابی (فارابی، ۱۴۰۸، ۱: ۵۱-۵۰) علم را عرض و از مقوله کیف می‌داند. وی در آثار مختلف خویش عبارات گوناگونی در تعریف علم آورده است (ر.ک. الشفا، ج ۲، کتاب النفس: ۵۰؛ النجاة: ۳۴۴؛ المباحثات: ۲۴۶؛ رساله احوال النفس: ۶۹). اما مشهورترین تعریف که مورد توجه شارحان و فیلسوفان بعد از وی واقع شد، در الاشارات و التنبيهات است: «علم به یک شیء آن است که حقیقت آن شیء نزد ادراک

کننده تمثیل یابد، به گونه‌ای که قوای ادراک کننده صورت آن شیء را مشاهده کند. حال یا حقیقت تمثیل یافته در نفس، همان حقیقت شیء خارج از ادراک کننده است، و این در صورتی است که آن حقیقت در خارج، وجود بالفعل نداشته باشد؛ مانند بسیاری از اشکال هندسی. و یا حقیقتی است که در خارج وجود دارد و صورتی غیر مباین با آن حقیقت خارجی در ذات ادراک کننده مرتسم شده است» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۸۲). در این تعریف، مقصود از تمثیل حقیقت شیء، حضور صورت معقول آن شیء در ذهن است، با این توضیح که صورت‌های معقول گاهی از اشیای موجود در خارج انتزاع می‌شوند، که این نوع علم، علم انفعالی است و گاهی بر عکس آن؛ یعنی موجود خارجی از صورت عقلی به وجود می‌آید و این قسم را «علم فعلی» می‌گویند؛ یعنی علمی که موجب ایجاد در خارج می‌شود. از نظر ابن‌سینا، علم خداوند، علم فعلی است.

۷. ترجمه از محمد مهدی فولادوند. آیه قرآن چنین است: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ - مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ - الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ - يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ - يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ - نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ - وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ - وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ».

۸. در رسائل اخوان‌الصفا آمده است: «دین دو چیز است: یکی که اصل و ملاک امر است، اعتقاد در ضمیر و سر است. و دیگری که فرع و مبتنی بر آن اصل است، قول و عمل آشکار و علنی است» (اخوان‌الصفا، ۱۴۱۲، ۳: ۴۵۲).

۹. ابوالبرکات چنین می‌گوید: «قال قوم ان حركة الافلاك عبادة و ذلك حق لان العبادة التفات المعلول الي علته و تقبله بها فيما ينحوه» (ابوالبرکات، ۱۳۷۳، ۲: ۱۴۷). ابن‌سینا نیز در تفسیر حدیث منقول از پیامبر (ص): «الصلاة عماد الدين» می‌گوید: «الدين هو تصفية النفس الانسانية عن الكدورات الشيطانية و الهواجس البشرية؛ و الاعراض عن الاغراض الدنيوية».

الدنیة و الصلاة هی التعبید للعلۃ الاولی و المعبود الاعظم الاعلی» (ابن سینا، ۱۴۰۰، ۳۰۳).

۱۰. عبارت ابن سینا چنین است: «ان الله تعالى لما خلق الحيوان من بعد النبات و المعادن و الأركان و بعد الأفلاك و الكواكب و النفوس المجردة و العقول الكاملة بذاتها و فرغ من الابداع و الخلق أراد أن ينهى الخلق بأكمل نوع كما ابتدأه بأكمل جنس فميز من بين المخلوقات الانسان ليكون الابتداء بالعقل و الختم بالعقل فبدأ بأشرف الجواهر و هو العقل و ختم بأشرف الموجودات و هو العاقل ففائدة الخلق هو الانسان لا غيره» (ابن سینا، ۱۴۰۰، ۲۹۹).

منابع

- قرآن کریم (۱۴۱۵)، با ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران، دارالقرآن الکریم (دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی).
- ابن رشد، ابوالولید محمد بن احمد (۱۹۹۴)، *رسالة السماع الطبيعي*، بیروت، دارالفکر.
- ---- (۱۹۸۶)، *فصل المقال و تقریر ما بین الشریعة و الحکمة من الاتصال*، قدم له و علق علیه البیر نصری نادر، بیروت، المكتبة الشریعة.
- ابن سینا (۱۹۵۲)، *احوال النفس*، به کوشش فؤاد الاهوانی، قاهره.
- ---- (۱۴۰۳ق)، *الاشارات و التنبیہات*، همراه با شرح الاشارات و التنبیہات خواجه نصیر طوسی، تهران، دفتر نشر کتاب.
- ---- (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبیہات*، قم، نشر البلاغه.
- ---- (۱۳۸۲)، *الاضحویة فی المعاد*، تحقیق حسن عاصی، تهران، انتشارات شمس تبریزی.
- ---- (۱۳۸۳الف)، *الهیات دانشنامه علائی*، چاپ دوم، همدان، دانشگاه بوعلی سینا.
- ---- (۱۳۸۳ب)، *طبیعیات دانشنامه علائی*، چاپ دوم، همدان، دانشگاه بوعلی سینا.
- ---- (۱۳۸۳ج)، *رسالة نفس*، چاپ دوم، همدان، دانشگاه بوعلی سینا.
- ---- (۱۳۶۴)، *ترجمه رساله اضحویه*، شیخ‌الرئیس ابن سینا، مترجم نامعلوم، تصحیح و مقدمه و تعلیقات حسین خدیو جم (مترجم نامعلوم)، چاپ دوم، تهران، انتشارات اطلاعات.
- ---- (۱۳۲۶)، *تسع رسائل فی الحکمة و طبیعیات*، چاپ دوم، قاهره، دارالعرب.
- ---- (۱۴۰۴)، *التعلیقات*، قم، مکتبة الاعلام الاسلامی.

- (۱۴۰۰)، رسائل ابن سینا، قم، انتشارات بیدار.
- (۱۹۵۳)، رسائل ابن سینا ۲، استانبول، دانشکده ادبیات استانبول.
- (۱۳۱۳)، رسائل اخری لابن سینا (هامش شرح الهدایة الاثریة)، تهران.
- (۱۹۶۰)، الشفاء، الالهیات، تحقیق الاب قنوتی و سعید زاید، القاهرة، الهيئة العامة للمطابع الامیریة.
- (۱۹۸۳)، الشفاء، الطبیعیات، چاپ الاب قنوتی و...، قاهره.
- (۱۳۸۶)، الشفاء من خوف الموت، در رسائل ابن سینا، قم، نرم افزار کتابخانه حکمت اسلامی.
- (۱۳۶۶)، فنون سماع طبیعی، ترجمه محمد علی فروغی، تهران، نشر نو.
- (۱۹۸۰)، عیون الحکمة، بیروت، دارالقلم.
- (۱۳۷۱)، المباحثات، قم، انتشارات بیدار.
- (۱۳۶۳)، المبدأ و المعاد، تهران، موسسه مطالعات اسلامی.
- (بی تا)، النجاة، به کوشش مصطفی افندی المکاوی و...، قاهره.
- /ابوالبرکات بغدادی. (۱۳۷۳)، المعترف فی الحکمة، چاپ دوم، اصفهان، دانشگاه اصفهان.
- /اخوان الصفا. (۱۴۱۲)، رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء، بیروت، الدار الاسلامیة.
- ارسطو. (۱۳۴۳)، علم الاخلاق الی نیکوماخوس، ترجمه عربی احمد لطفی السید، بیروت، دار صادر.

- اسفراینی نیشابوری، فخرالدین. (۱۳۸۳)، شرح کتاب النجاة لابن سینا (قسم الالهیات)، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- بهمنیار. (۱۳۸۶)، التحصیل، به کوشش مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران، نرم‌افزار کتابخانه حکمت اسلامی.
- تهانوی، علامه محمدعلی. (۱۹۹۶)، کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، به إشراف رفیق العجم، بیروت، مکتبه لبنان.
- جرجانی، علی بن محمد. (۱۹۸۵)، کتاب التعريفات، بیروت، مکتبه لبنان.
- رازی، امام فخرالدین. (۱۴۱۱)، المباحث المشرقية فی علم الالهیات و الطبيعيات، چاپ دوم، قم، انتشارات بیدار.
- عامری، ابوالحسن. (۱۳۷۵)، رسائل ابوالحسن عامری، تصحیح سبحان خلیفات، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- عین القضاة همدانی، ابوالمعالی عبدالله بن محمد. (۱۳۸۶)، تمهیدات، به کوشش عفیف عسیران، چاپ هفتم، تهران، منوچهری.
- غزالی، ابوحامد محمد. (۲۰۰۶)، مجموعه رسائل الامام الغزالی، ۷ ج، چاپ چهارم، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- فارابی، ابونصر. (۱۹۹۶)، احصاء العلوم، ۱ جلد، بیروت، مکتبه الهلال.
- (۱۳۸۶)، تحصيل السعادة، در الاعمال الفلسفیة، قم، نرم‌افزار کتابخانه حکمت اسلامی.
- (۱۹۸۷)، التنبيه على سبيل السعادة، دراسة و تحقیق سبحان خلیفات، عمان، الجامعة

الاردنية.

----- (۱۴۰۵)، فصول منتزعة، چاپ دوم، تهران، مكتبة الزهراء.

----- (۱۴۰۸)، المنطقيات للفارابي، تحقيق محمدتقي دانش‌پژوه، قم، مكتبة آية الله

المرعشي.

- كندی (۱۹۵۰)، رسائل الكندي، تصحيح محمد عبدالهادي ابوريده، مصر، مكتبة الاعتماد.

- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۸۷)، كشف المحجوب، به كوشش محمود عابدي،

چاپ چهارم، تهران: انتشارات سروش.