

بازخوانی تحلیلی پیشینه وجودی نفس از نگاه ابن سینا

جواد مصطفوی

دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

(نویسنده مسئول) دکتر محمدکاظم علمی سولا

دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

elmi@um.ac.ir

دکتر سید مرتضی حسینی شاهرودی

استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

چکیده

بین فلاسفه مشهور است که خلقت نفس قبل از بدن ممتنع است و ادله فراوانی در این امتناع از سوی حکما بیان شده است. از سوی دیگر، در آثار ایشان به ماجرای هبوط یا نزول نفس که متضمن معنای خلقت نفوس پیش از ابدان است، اشاره شده و این با مبانی فلسفی ایشان مبنی بر امتناع خلقت نفوس قبل از بدن مغایرت دارد که این موضوع کمتر مورد توجه قرار گرفته است. آنچه از بررسی مبانی ابن سینا در آثار و سخنان وی برداشت می‌شود، آن است که او به پیشینه داشتن نفس پیش از خلقت بدن اعتقادی ندارد، یعنی نفس را حادث با حدوث بدن می‌داند. اما با نگاهی دقیق‌تر به آثار و آرای ابن سینا، شواهدی از این‌که از نگاه وی نفس پیش از خلقت و حدوث بدن، پیشینه‌ای در عوالم دیگر دارد، به دست می‌آید یا دست کم می‌توان از این شواهد برای این منظور بهره برد. تبیین تفاوت پیشینه نفسی (نفس بما هو نفس) و عقلی در این زمینه که مورد اختلاف حکما نیز هست، به کمک ما در یافتن راهی برای حل این تعارض می‌آید. رویکردهای عرفانی ابن سینا و دیدگاه او درباره وجود شیئی در مرتبه علت از جمله شواهدی است که در بررسی این موضوع مورد توجه ما قرار گرفته است.

کلیدواژه: ابن سینا، نفس، پیشینه وجودی نفس، حدوث، خلقت نفس قبل از بدن

نفس‌شناسی از مهم‌ترین مسایل در حکمت اسلامی است. از آن‌جا که بر اساس آموزه‌های اسلامی، معرفت نفس از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و در سخنان اولیای دین به عنوان دریچه خداشناسی معرفی شده است، حکمای اسلامی نیز اهمیت ویژه‌ای برای آن قائل شده و به‌طور ویژه به آن پرداخته‌اند. بسا بتوان گفت تمامی مسایل فلسفی، مقدمه‌ای برای نفس‌شناسی است و معرفت نفس گذرگاه معرفت به خدای تعالی باشد. بر این اساس، شناخت نفس و مسایل پیرامون آن طبعاً از جایگاه ویژه‌ای در مسایل حکمی و فلسفی برخوردار خواهد بود، همان‌گونه که در آثار آنان قابل مشاهده هست.

یکی از مسائلی که در نفس‌شناسی فلسفی محل بحث و نقد جدی است، مسأله تقدم نفس بر بدن است. این بحث به دنبال پاسخ برای این پرسش است که آیا نفوس انسانی پیش از تعلق به بدن، در عوالم دیگری وجود داشته‌اند یا نه؟ به پاسخ این مسأله هم در متون دینی پرداخته شده و هم در بحث حدوث (اعم از ذاتی و زمانی) و قدم زمانی نفس می‌توان رد پایی از آن به‌دست آورد. در این باره دو گونه دیدگاه امکان طرح دارد. یکم این‌که نفس که حادث است و هیچ‌گونه پیشینه - حتی پیشینه عقلی - ندارد. دیگر این‌که نفس پیشینه عقلی دارد و پیشینه نفسی ندارد. شواهدی را در این نوشتار ارایه می‌کنیم که گواه بر این است که از نظر ابن سینا نفس پیشینه عقلی دارد.

تقدم نفسی و تقدم عقلی

توضیح این مطلب لازم است که دو گونه تقدم بر بدن برای نفس قابل فرض است:

تقدم نفسی: به این معنا که نفس بما هو نفس بر بدن تقدم داشته باشد و نفوس انسانی با هویت جزئی و شخصی، و به عبارت دیگر با همین هویت متکثر فعلی که مدبر بدن‌ها هستند، قبل از خلقت و حدوث بدن‌ها موجودند و هنگام حدوث بدن‌ها به آنها تعلق گرفته‌اند. این گونه از تقدم محل نزاع فلاسفه، متکلمان و محدثان قرار گرفته است؛ به‌گونه‌ای که اغلب فلاسفه از جمله ابن سینا، شیخ اشراق و صدرالمتهلین، با دلایلی که ذکر کرده‌اند، این نحوه تقدم نفس را محال دانسته‌اند؛ اما بسیاری از متکلمان و محدثان و برخی حکما به پیروی از ظاهر آیات و روایات، این نحو تقدم نفس را جایز شمرده‌اند.

از آن‌جا حیثیت نفسی نفس، تعلق تدبیری به بدن است، بنابراین پیش از تعلق به بدن، پیشینه نفسی برای آن قابل اثبات نیست. بنابراین اگرچه وجود نفس، یک وجود در مراتب مختلف است، اما در مرتبه عقلی، وجود عقلی دارد و در مرتبه نفس و ماده، وجود نفسی و مادی دارد. اما تعلق تدبیری به بدن رکن اساسی نفسیت نفس است و بر این اساس هرگاه تعلق تدبیری نباشد، یعنی دیگر نفس نیست و یا به تعبیر دیگر، نفس هست ولی وجود نفسی ندارد.

داشتن پیشینه نفسی برای نفس از نگاه ابن سینا - و همچنین ملاصدرا - قابل اثبات نیست، بلکه به‌طور کلی قابل اثبات نیست و سابقه نفسی عمدتاً در بیان متکلمان دیده می‌شود.

تقدم عقلی: به این معنا که نفس پیش از هبوط و تنزل به عالم ماده، با هویت عقلی و جمعی، در عالم مجردات موجود است و هنگام حدوث بدن، از آن مرتبه کلی و عقلی تنزل یافته، به صورت جزئی و شخصی به ابدان تعلق گرفته است. واضح است که مراد از تنزل، تجافی از مرتبه نیست، به این معنا که هنگام هبوط نفس مرتبه عقل خالی از حقیقت نفس باشد.

با توجه به این حکما به‌ویژه ابن سینا و ملاصدرا طبق مبانی فلسفی خود به نحوی به اثبات حدوث نفس پرداخته و در نتیجه تقدم نفس بما هو نفس را باطل دانسته‌اند؛ اما در عین حال، در آثارشان اشاراتی به تقدم نفس بر بدن شده است که به نظر می‌رسد با دیدگاه حدوث

نفس ناسازگار است. این مسأله نیازمند تبیین است که آن چه مورد انکار قرار گرفته است، تقدم نفس بما هو نفس بر بدن است، اما همین نفس در موطن عقلی و پیش از تعلق به بدن، وجود دیگری دارد که تقدم بر بدن دارد.

تبیین تعارض بین حدوث و پیشینه وجودی نفس

بی تردید، دوگانگی و بلکه چندگانگی در تصویر پیدایش نفس، برخاسته از خصوصیت ذاتی خود نفس است؛ بر همین اساس، نمی توان نفس را محسوس صرف یا معقول تنها دانست؛ زیرا با کارکرد ذاتی نفس ناسازگاری درونی دارد. اگر نفس نه مجرد محض باشد و نه مادی محض، پرسش این است که پیدایش آن در سلسله آفرینش موجودات در کجا قرار دارد؟ این پرسش که پاسخ های متفاوتی همراه دارد، برخاسته از متن هستی است.

هر دو طرف این قضیه در بین حکما طرف دارانی دارد. در بین قدما، قول «قدم نفس» را به افلاطون نسبت داده اند که در جای خود بدان پرداخته شده است. اما غالب حکمای مسلمان، قائل به حدوث نفس انسانی هستند.

از سوی دیگر در معارف دینی با آموزه ای روبرو می شویم که همه موجودات را دارای پیشینه ای وجودی نزد خدای متعال معرفی می کند و این مطلب گمانه قدیم بودن وجود نفس را تقویت می کند. حکمای مسلمان با توجه به تعصبی که نسبت به آموزه های قرآن و روایات ائمه دین دارند، همواره در تبیین صحیح و جمع بین یافته های عقلی و آموزه های دینی کوشیده اند.

سؤال این است که با توجه به معارفی همچون آیه کریمه سوره حجر، «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر، ۲۱) آیا نفس انسانی نیز که قطعاً مصداق شیئی هست، وجود سابق دیگری در عوالم دیگر دارد و سپس در عالم طبیعت وارد می شود؟ یا این که اساساً با حدوث در جهان طبیعت، وجود او آغاز می شود؟ در فرض اول، رابطه حضور در عوالم دیگر و وجود این جهانی نفس چیست؟ در تبیین این بحث حکما دیدگاه های مختلفی بیان داشته اند.

عموم فلاسفه با توجه به این که نفس را حادث دانسته و ادله ای بر آن اقامه کرده اند، خلقت آن پیش از بدن را ممتنع می دانند. از سوی دیگر، بر اساس مبانی دینی و برخی یافته های عقلی، هریک از موجودات قبل از عالم طبیعت پیشینه ای وجودی دارند و پس از آن به این عالم هبوط یا تنزل کرده اند که این به معنای قبول آفرینش نفس پیش از خلقت بدن است و در ظاهر با بخش نخست که حدوث بدن است، تعارض دارد. همان طور که پیشتر اشاره شد، در آثار حکما از جمله ابن سینا نیز به این سابقه وجودی اشاراتی شده است که این موضوع کمتر مورد توجه قرار گرفته است. در این پژوهش به بررسی این مسأله و تبیین چگونگی حل این تعارض از دیدگاه ابن سینا توجه می کنیم.

بررسی تعارض بین حدوث و پیشینه وجودی نفس از نگاه ابن سینا

بر اساس مبانی که از ابن سینا سراغ داریم، نباید پیشینه داشتن نفس را بپذیریم، یعنی نفس حادث با حدوث بدن است و علی القاعده قبل از آن نباید پیشینه ای داشته باشد.

در این نوشتار با نگاهی دقیق تر و عمیق تر که به آثار و آرای ابن سینا داریم، به شواهدی اشاره می کنیم که از نگاه وی نفس پیش از خلقت بدن، پیشینه ای در عوالم دیگر دارد، یا دست کم می توان از این شواهد برای این منظور بهره برد.

دو دسته شواهد وجود دارد که نشان دهنده این است که ابن سینا به چنین دیدگاهی متمایل است. دسته اول مطالبی همچون قصیده عینیه است که به سیر و سلوک نفس اشاره دارد و نفس را دور افتاده از اصل و حقیقت خود معرفی می کند.

دسته دوم، شواهدی است که از دیدگاه وی درباره وجود شیئی در مرتبه علت خود حکایت می‌کند و باید ببینیم وجود شیئی در مرتبه علت را چگونه تفسیر می‌کند. بررسی این موارد طبعاً می‌تواند کمک کند به این‌که بفهمیم وی در این زمینه چه دیدگاهی دارد و آیا آفرینش نفس پیش از عالم طبیعت قابل اثبات هست یا نه.

دیدگاه متعالی در اندیشه و آثار ابن سینا

می‌دانیم که ابن سینا به عنوان یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان مشایی شناخته می‌شود و در این مکتب دارای نوآوری‌های زیادی است و توسعه قابل توجهی در مسایل فلسفی ایجاد کرده است. آن‌چه که مشهور است، ابن سینا به ظاهر میانه‌ای با روش اشراقی و حکمت متعالیه ندارد، اما برخلاف ظاهر و مشهور، با بررسی شواهدی که در دست داریم، می‌توان اذعان کرد که وی صرفاً در قالب‌های روش تفکر مشایی محدود نشده و نشانه‌هایی از روش اشراقی و حکمت متعالیه در آثار او قابل یافتن است.

ظاهراً اولین بار او بود که عنوان «حکمت متعالیه» را مطرح و به روش اشراقی و متعالی اشاره کرد. (ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ص ۱۵۱) تألیف اثر حکمت المشرقین نیز گواه دیگری بر این ادعاست. ملاصدرا نیز در بسیاری از مبانی فلسفی خود نقل قول‌هایی از ابن سینا بیان داشته و به تعبیر دیگر ابن سینا را متفطن به آن مبانی می‌داند.

در مسایلی همچون اتحاد عاقل و معقول،^۱ اصالت وجود،^۲ حرکت جوهری^۳ و مجرد خیال،^۴ نشانه‌هایی از گذار وی از روش تفکر مشایی به روش تفکر متعالیه دیده می‌شود که ملاصدرا نیز پس از او در آثار خود به آن‌ها اشاره و استشهاد می‌کند و به عنوان مبانی حکمت متعالیه برای تبیین دیدگاه خود از آن بهره می‌برد. اما آن‌چه مشخص است، ابن سینا به چنین فرصتی دست نیافته و یا به دلیل ملاحظاتی نخواست است آن را به صورت یک نظام فلسفی مهندسی و ارایه کند؛ لذا آن‌جا که گاهی در دیدگاه‌های او ناسازگاری ظاهری دیده می‌شود، طبعاً باید آن‌ها را بر روش و دیدگاه اشراقی و متعالی او حمل نمود.

۱- ابن سینا در المبدأ و المعاد به اثبات اتحاد عاقل و معقول پرداخته است؛ «و کلّ صورة مجردة عن المادّة و العوارض إذا اتّحدت بالعقل بالقوّة صیرّته عقلاً بالفعل...» (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۷). ملاصدرا در ج ۳ اسفار، از صفحه ۳۲۴ بعد در مواضع مختلفی به بیان ابن سینا استشهاد می‌کند؛ «... انتهی قوله و مع هذا التوضیح و التأكيد البالغ فی وحدۀ جهتی العاقلیة و المعقولیة فی الذات المجردة التي عقلت ذاتها رجع صاحب التشکیک قائلاً إن الشیء إذا عقل ذاته فلا شک أن الذات الموصوفة بالعاقلیة هی بعینها الذات الموصوفة بعینها بالمعقولیة...» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۳، ۳۴۸)

۲- ملاصدرا در تبیین اصالت وجود به عبارات ابن سینا استشهاد می‌کند. «... و علی هذا یجب أن یحمل أیضاً لا علی ما فهمه قوم من الحمل علی اعتباریة الوجود و کونه أمراً انتزاعیاً مصدرياً ما ذکره فی موضوع آخر من التعليقات...» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۸/۱: ۴۸؛ نیز در ۱۳۶۱، ۳۵).

۳- در بحث حرکت جوهری نیز برخلاف گمان رایج که بر حسب تصریحات ابن سینا، وی را منکر حرکت جوهری دانسته‌اند، نشانه‌هایی از حرکت در جوهر از عبارات وی قابل استنباط است یا دست‌کم از لوازم آرای وی به‌شمار می‌آید. به عنوان نمونه، در مواضعی ملاصدرا از عبارات شیخ حرکت جوهری را استنباط کرده و وی را قائل به آن دانسته است. «... و هو المعنی بالحرکة فی الجوهر الصوری لما تقرّر عند الشیء...» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۱۱۸/۳-۱۲۲. (نیز ر.ک: همو، ۱۳۷۸، ۶۸ و ۶۹؛ همو، ۱۳۸۲، ۹۶)

۴- بیان ابن سینا در کتاب المباحثات نشان از تردید او در مادی خواندن خیال و تمایل به مجرد آن دارد. به همین دلیل ملاصدرا بیان وی را عیناً در اسفار نقل کرده است؛ «الوجه الرابع التمسک بما ذکره الشیخ فی کتاب المباحثات علی طریق التشکیک لمنافاته مع کثیر من أصول...» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۸/۲۲۷ ببعده).

ابن سینا در بعضی از تألیفات خود مانند مقدمه منطق المشرقیین تبیین می‌کند که آنچه از مباحث حکمت مطرح می‌کند، فلسفه جمهور است و فلسفه او نیست. چون نخواست به اختلاف بیفتد، بنابراین حرف آن‌ها را توضیح داده است تا مخاطب متوجه بشود و الا حکمت او حکمت مشرقی است، همان‌طور که منطق وی، منطق مشرقی است.

هرچند آنچه تحت عنوان منطق مشرقی تألیف کرده است، دقیقاً همان منطق ارسطویی است. بنابراین باید بررسی کرد که چگونه می‌شود منطق او منطق مشرقی باشد و کتابی هم به این نام بنویسد ولی حرف‌های ارسطو را تکرار کند. احتمالاً تفسیر دیگری از ارسطو باید داشته باشد، نه این که خود او به مکتب اشراق یا عرفان نزدیک شده باشد.

وی در مقدمه منطق المشرقیین منظور خود را چنین بیان می‌کند:

«... و چون کسانی که فرهیخته بودند، قویاً طرفدار مشائین یونانی بودند، مقتضی و فراخور حال ندیدیم که خود را جدا کنیم و به نحوی دیگر با هر کس دیگری سخن بگوییم. بنابراین ما نیز با آن‌ها همسو شدیم و همراه با فلاسفه‌ای که متعصب‌تر از هر تیره و فرقه یونانی بودند، ما نیز تعصب ورزیدیم. هرچه را آنان جستجو کردند و نیافتند و در حکمتشان درک و دریافت نمی‌شد، کامل کردیم. از خطاها و اشتباهاتشان چشم پوشیدیم و راهنما و معلمی برای ایشان فراهم ساختیم، در حالی که از خطاهای آنان آگاه بودیم. اگر تضاد و تقابلی آشکار داشتیم، تنها در موضوعاتی بود که صبر و شکیبایی ممکن نبود. لیکن در اغلب موارد از غلط‌ها و خطاهای شان با سرپوش تغافل چشم پوشیدیم ... ما مجبور بودیم با مردمی که دور از فهمند و تعمق در فکر را بدعت می‌نگرند و تقابل با عقیده عامه را همچون گناه می‌پندارند، معاشرت و ارتباط داشته باشیم ... تحت این شرایط و اوضاع و احوال، آرزو و اشتیاق داشتیم که کتابی بنویسیم شامل جنبه‌های مهم معرفت واقعی. فقط شخصی که بسیار فکر کرده و عمیقاً تفکر و تأمل نموده و از مرتبه عالی شهود عقلانی دور نشده است، می‌تواند استنتاجاتی از آن بکند...»

ما این کتاب را تنها برای خودمان، یعنی کسانی که مانند خود ما هستند تألیف کردیم، اما برای عموم کسانی که با فلسفه سروکار دارند، در کتاب شفا بیش از آنچه نیاز دارند، فراهم کرده‌ایم.» (ابن سینا، ۱۴۰۵ ب: ۳ و ۴؛ ر.ک: مصطفی مؤمنی)

گرایش‌های عرفانی در اندیشه ابن سینا

یکی دیگر از زمینه‌هایی که قرابت حکمت ابن سینا به روش اشراقی و متعالیه را به ذهن متبادر می‌کند، اندیشه عرفانی وی است. وی در قصیده عینیّه، حقیقت نفس و سیر و سلوک آن تا خلاصی از زندان جسم را تبیین می‌کند که این نشان‌دهنده روشی نو در کسب معرفت و بیان حقایق از دیدگاه ابن سیناست.

همچنین در رساله الطیر به دام افتادن و به بند کشیده شدن و در پی دانه دوییدن نفس را به زبان رمزی و تمثیلی تصویر می‌کند. بی‌تردید نمط نهم کتاب اشارات و تنبیهات رهیافتی کاملاً عرفانی و اشراقی دارد، اما تفاوتی آن با آثار عرفا در این است که آثار ابن سینا در حیطه عملی قابل دسته‌بندی است، نه عرفان نظری. به تعبیر دیگر، آنچه در آثار عرفانی عرفایی مانند محی الدین ابن عربی آمده است، گزارش و تبیین معاینه و شهود عارف و سالک است که به بیان درآمده است، در حالی که آن‌جا که آثار ابن سینا سیاق عرفانی دارد، نمی‌توان آن را تفسیر فلسفی شهودهای عرفانی دانست. هرچند برخی معتقدند که فلسفه حکمت الهی در حکمت مشرقی ابن سینا از عرفان جداشدنی نیست. (ر.ک. نصر، سیدحسین، ۱۳۸۲: ۴۲۹/۱)

ابن سینا رساله دیگری با عنوان «درباره عشق» دارد که حاکی از سریان مفهوم عشق در همه هستی است که آن نیز جز با دیدگاه عرفانی قابل تطابق و سازگاری نیست. در این رساله او مانند فلاسفه نوافلاطونی بر این عقیده است که عشق در همه موجودات سریان دارد و سرمنشأ و اصل این عشق کیهانی در وجود خود خداوند است و خداوند به ذات خود که خیر محض است، همواره و همیشه عشق می‌ورزد و این عشق کامل‌ترین عشق است. (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۱۰۳ و ۱۰۴)

البته همین‌که نامه‌هایی با عرفا رد و بدل کرده و در برخی از موارد دیداری با برخی از عرفا داشته، در این نگاه او بی‌تأثیر نیست ولی به جایی نرسیده که یک حکمت و نظام فلسفی اشراقی یا متعالیه را ارایه کند، ولی تصریح می‌کند که این حکمت من نیست. در این صورت می‌توان بسته و گریخته دنبال نکات و اشاراتی بود که ممکن است در جاهای مختلف آورده باشد.

اما در موضوع این نوشتار نیز با چنین دوگانه‌ای روبرو هستیم که در پی یافتن شواهدی برای یافتن راه‌حلی به‌منظور جمع بین دو طرف مسأله هستیم.

خلقت نفس قبل از بدن در آثار عرفانی ابن سینا

ابن سینا در مواضع متعددی از آثار خود از جمله کتاب‌های اشارات و تنبیهات (ابن سینا، ۱۳۸۵: نمط سوم و هفتم)، مباحثات،^۱ تعلیقات، مبدأ و معاد (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۳۹) و نجات (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۵۱) بحث نفس را مطرح کرده است. اما مباحث وی درباره نفس به‌طور مبسوط و گسترده در فن ششم کتاب نفس شفاء ارائه و تبیین شده است.

وی در بخش طبیعیات شفاء پس از طرح مبحث فعل و انفعالات و عناصر مکونات و قبل از پرداختن به مباحث نبات و حیوان، مسأله نفس را به عنوان یک امر مشترک بین نبات، حیوان و انسان مطرح می‌کند. همچنان‌که او خود به صراحت بیان می‌کند، «جسم» از جهت حرکت و سکون، موضوع علم طبیعی است (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۲۳۲) و از آن جهت که نفس محرک بدن است و تعلق تدبیری به آن دارد، شایسته است که در علم طبیعی از نفس بحث شود؛ هرچند از جهت جوهر و ذات آن مناسب است در علم الهی طرح شود. (همان، ۳۳۲) برخی با استناد به قصیده معروف عینیه ابن سینا، وی را همچون افلاطون، طرفدار قدیم بودن نفس می‌دانند. در حالی که ابن سینا آن‌چنان درباره حدوث نفس به صراحت سخن گفته است که جای تردیدی باقی نمی‌ماند که از دیدگاه او، نفس امری حادث است و هبوط در قصیده عینیه (هبطت الیک من المحل الارتفاع) با قدیم بودن نفس ملازم نیست. (ر.ک: سبزواری، ۱۳۸۳: ۵۷۲)

وی در اثر «درباره نفس» می‌گوید: «نفس مردم حادث است با حدوث بدن، برای آن‌که اگر (نفس مردم) موجود باشد پیش از بدن، از دو قسم «خالی نباشد»: یا بسیار باشد یا یکی (از بسیار باشد) ... پس معلوم شد که نفس مردم (را) پیش از بدن «موجود» نیست، بلکه چون «جسمی» پدید آید «مستعد نفس به مزاج خاص نفسی بدو پیوندند» از واهب «صور» تا تدبیر آن جسم کند و از «مجموع نفس و بدن» وجود «نوع» پدید آید که «از وی افعال آید خاص» و «این» از مقتضای عنایت الهی است در حق این موجودات تا هیچ چیز (از موجودات) معطل «نباشد» در وجود. (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۵۴-۵۲)

۱- در جای‌جای کتاب مباحثات به بسیاری از مباحث نفس، نظیر چگونگی پیدایش نفس، احتیاج نفس بعد از مفارقت به قوایی که دارد، درک امور جسمانی و عقلی، تعداد قوای نفس، اتصال آن به مبادی عالیه و... توجه شده است.

با وجود این که ابن سینا بر اساس مبانی فلسفی خود، تقدم نفس بر بدن را محال می‌داند، اما در برخی آثار خود که رنگ و بوی عرفانی دارد، نظیر «سلامان و ايسال»، «رسالة الطير»، «حی بن یقظان» و «قصیده عینیه»، بیانی رمزآلود دارد که نمود کامل آن در قصیده عینیه قابل مشاهده است و تعبیری را بیان کرده است که وجود نفس قبل از حدوث بدن دلالت دارد.

ابن سینا در قصیده عینیه چنین سروده است:^۱

«کبوتری گران قدر و والا، از جایگاهی بلند، به سویی تو فرود آمد. با آن که پرده از رخ برافکنده بود و حجابی بر چهره نداشت، از دیده عارفان مستور بود، ناخشنود به تو پیوست؛ اما در حالی که ناله‌ای زار سر می‌دهد، جدایی از تو را ناخوش دارد. سر باز زد و انس گرفت و چون فرا رسید، به آن ویرانه تهی انس گرفت. آن چنانکه آن پیمان وفا را که در سر منزل معشوقه بسته بود، از یاد برده است و دیار یار را که به فراق آن خرسند نمی‌شد، به فراموشی سپرده است ... برای چه این کبوتر زیبا از سر منزل ارجمند و عالی خویش بدین دیار پستی و فرومایگی فرود آمده است.» (سبزواری، ۱۳۸۳: ۳۶۹-۳۵۸)

ابن سینا در این قصیده، نفس انسانی را به کبوتری تشبیه کرده است که پیش از تعلق به قفس بدن، در عالمی متناسب با وجود خود می‌زیسته است و پس از آن به دلیلی و بدون رغبت و با اکراه به بدن ملحق شده است و با این که در ابتدا از الحاق به آن اکراه و پرهیز داشت، اما به تدریج با آن انس می‌گیرد و در نهایت روزی فرا می‌رسد که بند از پای او برداشته می‌شود، قفس تن را می‌شکند و پرواز می‌کند و اوج می‌گیرد و به سر منزل نخستین و جایگاه اول خود باز می‌گردد.

ابن سینا حکمت و دلیل فرود آمدن آن کبوتر - که نفس آدمی است - از جایگاه نخستین را تنها به صورت پرسش مطرح کرده و گذشته است. وی در حالی که در کتاب‌های نجات، شفا، اشارات و سایر رساله‌های مربوط به نفس، از حدوث نفس و اثبات آن سخن گفته است، در این دسته از آثار از کبوتری سخن به میان می‌آورد که از منزل اصلی خود جدا شده و دور افتاده و حتی با پیوستن به بدن، آن منزل را به فراموش سپرده است ولی هرگاه به یاد منزل می‌افتد، نمی‌تواند از گریستن بازایستد. این دو دیدگاه متفاوت باعث شده تا تفسیرهای گوناگونی در رفع این تناقض ارایه شود.

ابن سینا همچنین در بخشی از رسالة الطیر می‌نویسد:

«... گروهی از صیادان به صحرا آمدند و دام گسترده و بندها نهادند و دانه‌ها پاشیدند و خود در میان گیاهان پنهان شدند. من در میان گروه پرندگان بودم که ما را دیدند و صفیر زنان به سویی خویش خواندند. فرا روی ما خوردنی‌های فراوانی بود و یارانی آشنا. تردیدی در دل خویش راه ندادیم. شتابان به سویشان پریدیم که ناگاه خود را در میان دام‌ها دیدیم؛ حلقه‌ها بر حلق‌هایمان گره خورده و بندها بر بال‌هایمان بسته و رشته‌های دام پاهایمان را خسته؛ یک‌باره به جنبش آمدیم، اما بهره ما رنج و دشواری بود و شکست و خواری؛ ناچار دل بر مرگ نهادیم و تن به نابودی در دادیم. هریک از ما در فکر خویش بود، نه در اندیشه همدلی با یاران

۱- هبطت الیک من المحل الأرفع / ورقاء ذات تعزز و تمنع

محجوبة عن کل مقله عارف / وهی التي سفرت و لم تتبرقع

وصلت علی کره الیک، و ربما / کرهت فراقک، و هی ذات تفجع

أنفت و ما أنست، فلما واصلت / ألقت مجاوره الخراب البلقع

و أظنها نسيت عهداً بالحمی / و منازل بفرأقها لم تقنع

فلأی شیء اهبطت من شامخ سام / الی قعر الحضيض الاوضع؟

(ابن سینا، ۱۴۰۵ الف: ۲-۱)

پیش؛ روزگاری دراز در آن بودیم که به رهایی جوییم، اما نرم نرمک به بند و دام خو کردیم و در قفس‌ها آرمیدیم.» (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۹۹-۲۰۰/۳)

آن‌چه در رساله‌های مذکور مطرح شده، این است که ابن سینا نفس انسانی را به کبوتری تشبیه می‌کند که از آشیانه خود فرود آمده و دور افتاده است و در قفس تن زندانی شده و این از تقدم نفس بر بدن حاکی می‌کند؛ در حالی که این دیدگاه با دیدگاه قبلی او که نفس را حادث با حدوث بدن می‌داند، ناسازگار و در تعارض است.

بر این اساس، شارحان آثار وی، تفسیرها و تبیین‌های متفاوتی از دیدگاه ابن سینا در بحث تقدم نفس بر بدن و پیشینه وجودی نفس در عوالم دیگر ارائه کرده‌اند:

۱- برخی اساساً در درستی انتساب این رساله‌ها به ابن سینا تشکیک کرده‌اند، به این دلیل که نظم موجود در قصیده عینیه، نسبت به دیگر قصاید او، بسیار برتر و بالاتر است. بر این اساس بر فرض صحت انتساب این رساله‌ها به ابن سینا، باید زبان آن را رمزی و کنایی دانست و تفسیر دیگری از آن‌ها بیان کرد که با مبانی وی سازگار باشد. (ابن سینا، ۱۳۷۱، ۳۴)^۱

۲- یا این‌که آن‌چه در رساله‌های عرفانی از او نقل شده، به روی‌گردانی ابن سینا از دیدگاه اول خود اشاره دارد؛ یعنی با توجه به تمایل او به گرایش‌های عرفانی، از مدعای اولیه خود منصرف شده و به دیدگاه افلاطون که قدیم بودن نفس است، تمایل دارد. (همان)

به تعبیر دیگر، عده‌ای این‌گونه اشارات را بازگشت وی از دیدگاه ارسطویی تلقی کرده‌اند. یعنی گویا با آن‌همه معارفی که ابن سینا کسب کرده و به رشته تحریر درآورده بود، عطش کنجکاوی و علم‌آموزی او را سیراب نکرده و او را به دیدگاه افلاطونی و روش اشراقی و اصولاً به عرفان متمایل کرده است. نمط هفتم و هشتم اشارات وی شاهد صادقی بر این ادعاست. بنابراین احتمال دوم این است که دیدگاه سابق خود را کنار گذاشته و دیدگاه جدیدی را انتخاب کرده است.

۳- برخی دیگر بر این عقیده‌اند که آنچه از ابن سینا در این رساله‌ها ذکر شده، بر مجرد نفس دلالت دارد. مثلاً تشبیه نفس انسانی (در قصیده عینیه و رساله الطیر) به کبوتری که از بالا فرود آمده و در دام بدن زندانی شده، از مقام فوق مادی نفس حکایت می‌کند که به همان معنای مقام مجرد است. (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۲۸۷-۲۸۶)^۲

۴- عده‌ای دیگر این رویکرد در آثار ذکر شده را بر اعتقاد ابن سینا به مرتبه عقلی نفس حمل می‌کنند؛ یعنی تشبیه نفس به کبوتری که هبوط کرده و در دام بدن اسیر شده است، به وجود نفوس انسانی در مرتبه عقلی و جمعی اشاره می‌کند که هنگام حدوث بدن، این نفوس از مرتبه عقلی و کلی به مرتبه نفسی و جزئی نزول می‌کنند. در نتیجه بین این دو دیدگاه ابن سینا منافاتی وجود ندارد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸/۳۵۶-۳۵۸)

به نظر می‌رسد از بین تفسیرهای مطرح شده، تفسیر چهارم از قوت بیشتری برخوردار است؛ زیرا ظاهر کبوتران به دام افتاده در رساله الطیر و کبوتر هبوط کرده در قصیده عینیه، به نفس ناطقه انسانی قبل از تعلق به بدن اشاره دارد.

در تأیید این دیدگاه، شواهدی در آثار حکما یافت می‌شود. از جمله:

۱- الحق أن مطلع قصيدة النفس، الذي يقول فيه «هبطت إليك من المحل الأرفع و رقاء ...» إما أن يكون على سبيل الرمز، فتفسر الوراق تفسيراً غير مادي، و إما أن تكون القصيدة كلها لغير ابن سینا، كما شك أحمد أمين بك في نسبتها إليه، لعلو نظمها بالقياس إلى قصائده الأخرى؛ ابن سینا، ۱۳۷۱، احوال النفس، حقه و قدم له احمد فؤاد الاهواني، دار بيبليون، ص ۳۴.

۲- محقق طوسی در شرح اشارات این‌چنین آورده است: «... و فی قوله لتستوکره استعاره لطیفه منبهه علی تجرید النفس إذ جعل نسبتها إلى المزاج نسبة الطائر إلى الوکره ...»

۱- ملاصدرا پس از اثبات تقدم عقلی نفس بر بدن در اسفار، برای تأیید دیدگاه خود به رساله‌های ذکر شده از ابن سینا استشهد و تمسک می‌کند.^۱

۲- حکیم سبزواری که در اثر اسرار الحکم خود، قصیده عینیه را شرح کرده است، بر این باور است که ابن سینا در این قصیده با بیانی ادبی، به وجود عقلانی نفس قبل از بدن اشاره می‌کند؛ زیرا به گفته اهل معنا، منظور از «ورقاء»، نفس ناطقه انسانی است که از محل ارفع (عالم عقل)، به عالم طبیعت هبوط کرده است. (سبزواری، ۱۳۸۳: ۳۷۴-۳۵۸)

۳- برخی نیز بر این باور هستند که از نظر ابن سینا از طرفی، طی کردن مراتب کمال و خروج نفس از مرتبه قوه به فعلیت، به یک عامل خارجی به نام عقل فعال نیازمند است. (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۲۰۰-۹۷) به عبارت دیگر، آنچه باعث خروج نفس انسانی از مرتبه قوه به مرتبه فعل و باعث ارتقاء و استکمال مراتب عقل از عقل هیولانی به عقل بالملکه سپس به عقل بالفعل و در نهایت به عقل مستفاد می‌شود، افاضات عقل فعال است.

از سوی دیگر، عقل انسانی هنگام ارتقاء و استکمال، خود را به مرتبه عقل فعال می‌رساند و با آن متحد می‌شود. در نتیجه طبق این دیدگاه می‌توان گفت: ابن سینا حقیقت نفس انسانی را به نوعی از عالم بالا می‌داند. (مازندرانی، بی‌تا: ۱/ ۲۵۴؛ سبزواری، ۱۳۸۳: ۳۷۴) هرچند آنچه از آثار مهم ابن سینا قابل برداشت است، این است که در این آثار به صراحت قید شده است که او به «حدوث نفس همراه با حدوث بدن» معتقد است، تا جایی که وی آیه «نفخت فیهِ من روحی» (سوره ص، آیه ۷۲) را مؤید نظر خود دانسته که بر حدوث نفس دلالت دارد و نیز وی اهمیتی جدی در تطبیق معارف دین با ملاک‌ها و معیارهای عقلی داشته است، اما می‌توان بین دو دیدگاه ابن سینا که در یکی به صراحت «وجود نفس قبل از بدن» را نفی می‌کند و در دیگری به نوعی «وجود نفس قبل از بدن» را می‌پذیرد، این گونه جمع‌بندی کرد که آنچه در دیدگاه اول نفی شده است، وجود جزئی، متکثر و نفسی نفوس است؛ و دیدگاه دوم، به وجود جمعی و هستی عقلی نفوس اشاره دارد.

به عبارت دیگر، این دو دیدگاه در واقع حاکی از دو مرتبه و نشئه از نفس انسانی است. بنابراین آن‌چنان‌که در نگاه ابتدایی به نظر می‌رسید، منافاتی وجود ندارد.

وجود معلول نزد علت از دیدگاه ابن سینا

شاهد دیگری که می‌توانیم بر اساس آن به انگاره «تقدم وجود نفس بر بدن» از دیدگاه ابن سینا راهی بیابیم، نگاه او به مقوله وجود معلول نزد علت است. آنچه ابن سینا از وجود علمی موجودات یا صور علمی اشیاء نزد خداوند تصویر می‌کند، این نکته را بیان می‌کند که از نظر او، در واقع موجودات در مرتبه وجود علمی، نزد واجب الوجود هستند و علم او به موجودات، سبب ایجاد موجودات است. از نگاه ابن سینا وجود معلول از آن جهت که معلول است، وابسته به علت (تامه) است. عدم معلول نیز وابسته به این است که علت بر آن حالتی که علت با آن حالت، علت بالفعل می‌شود، نباشد، اعم از این‌که ذات علت موجود باشد، اما آن حالتی که علیت علت را تام و بالفعل می‌کند، نداشته باشد و یا این‌که اصلاً ذات علت وجود نداشته باشد.

۱- «فالتحرکات السماویة الصادرة من نفوسها فی أجزائها وضعیة و هی تابعة لحركاتها النفسانية الإرادية كما اعترف به الشيخ فی التعليقات و غیرها»؛ نیز «و أما الصور العقلية المدركة للنفس فإن النفس فی الابتداء عند كونها عقلاً هیولانیا مبدأ قابلی لها و إذا صارت متصله بالعقل الفعال كانت فاعلة حافظة إياها و الشيخ قد ذکر فی کتاب المبدأ و المعاد...». (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۵۹/۸)

پس اگر فاعل موجود باشد و مانعی هم وجود نداشته باشد و فاعل یا خود به تنهایی یا در یکی از حالات مذکور در بالا، تامه باشد، وجود معلول بر وجود علت متوقف خواهد بود. ولی چنانچه یکی از آن حالات موجود نشود، عدم معلول واجب خواهد بود؛ چراکه وجود معلول وابسته به چیزی است که هنوز موجود نشده است.

بر این اساس، ابن سینا این چنین نتیجه‌گیری می‌کند که در فرض وجود علت تامه‌ای که ازلی و ابدی باشد و برای او هیچ تغییر حالتی رخ نمی‌دهد و معلولی هم داشته باشد، وجود آن معلول همواره از سوی آن علت واجب خواهد بود، و اگر چنین معلولی را به دلیل آن که مسبوق به عدم نیست، مفعول (معلول) ننامند، در اطلاق نکردن لفظ مفعول دریغ و مضایقتی نخواهد بود. (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۱/ ۲۹۷-۲۹۶؛ همو، ۱۴۰۴ ب: ۱۲۶-۱۲۳ و ۱۹۶-۱۹۴)

از نظر ابن سینا، جهان با این که ماهیت دارد و در نتیجه وابسته به خداست، ولی از ازل موجود بوده است؛ زیرا در غیر این صورت سبب تغییر در ذات الهی و حالت منتظره در او می‌شود. «و العالم مخلوق من عدم، و لکنه قدیم، «کان الله و خلق»، لا أنه «کان ثم خلق». لأن القول بحدوث العالم، علی نحو ما تصوره «أحداث المتفلسفة الإسلامية»، يؤذن بطرء التغير علی الله، و هذا محال» (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب: ۲۲)

به باور ابن سینا، خداوند در ازل به صورت‌های علمی اشیاء علم دارد و سپس آن‌ها را می‌آفریند و پس از آفرینش نیز از طریق همین صورت‌های علمی به آن‌ها علم دارد. این صور علمی حاضر نزد خدا، مناط و ملاک علم خدا به اشیاست.

از نظر وی علم خدا به ماسوا، ناشی از ذات خود اشیاء و متأثر از آن‌ها نیست. چراکه در این صورت، این علم یا جزء ذات اوست یا عارض بر ذات او. در فرض اول، لازم می‌آید که ذات واجب متقوم به اشیاء باشد و در نتیجه ذات بسیط، مرکب باشد. در فرض دوم، لازم می‌آید واجب الوجود، واجب من جمیع الجهات نباشد که در هر دو صورت محال است. همچنین اگر علم خدا ناشی از اشیا و متأخر از آن‌ها باشد، لازمه آن تأثیر آن‌ها بر خداوند است که در این صورت نیز امری باطل است. «فهو يعلم الأشياء علی الإطلاق و دائماً. لا يعلمها بعد أن لم یکن یعلمها، فیحدث فیه تغیر» (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۳۰)

ابن سینا دلیل علم خدای تعالی به اشیاء را این گونه بیان می‌کند: «چون واجب الوجود به ذات خود عالم است و ذات واجب، علت تامه جمیع ماسواست و علم به علت، سبب علم به معلول است، در نتیجه، خداوند به همه موجودات که معالیل اویند، عالم است.»^۱ وی همچنین در تعلیقات بیان می‌کند: «سبب وجود کل موجود، علمه به و ارتسامه فی ذاته و هو یعلم الأشياء الغیر المتناهیه فعلمه غیر متناه و قد یتشکک فیقال إن تلك الأشياء غیر موجودة بالفعل بل بالقوة فبعض علمه یكون بالقوة أو یكون لا یعلمها فیقال إن کل شیء فإنه واجب بسببه و بالإضافة إلیه؛ فیکون موجوداً بالفعل بالإضافة إلیه.

سبب وجود کل موجود هو أنه یعلمه، فإذا علمه فقد حصل وجوده و هو یعلم الأشياء دائماً... الأشياء کلها عند الأوائل واجبات و لیس هناك إیمان البتة.» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۹)

ابن سینا با مطرح کردن مبحث عنایت الهی، برای حفظ برتری جایگاه خداوند، تلاش قابل توجهی صرف می‌کند که مطابق آن، فاعل بالعنایه فاعلی است که علم او علت تامه صدور فعل از اوست و چون خداوند متعال به عنوان فاعل بالعنایه به نظام احسن با ترتیب خاص

۱- ... فلانه اذا عقل ذاته، و عقل انه مبدء كل موجود، عقل أوائل الموجودات عنه و ما يتولد عنها. و لا شیء من الأشياء یوجد، الا و قد صار من جهة ما یكون واجباً بسببه و قد بینا هذا. فتكون هذه الاسباب تتأدی بمصادماتها، الی أن توجد عنها الامور الجزئیة؛ (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۵۹۵)

خود علم دارد، نظام احسن از او صادر می‌شود. بنابراین منشأ پیدایش جهان، عنایت الهی و علم او به نظام کلی آفرینش و ترتیب شایسته آن در ازل بوده است.^۱

علم عنایی حق تعالی به اشیاء، از وجود اشیاء جدا نیست، بلکه این علم، همان وجود یافتن اشیاء است. تصور موجودات توسط خداوند متعال، خود به خود سبب پیدایش آن‌ها در خارج می‌شود.^۲

در منظومه فکری ابن سینا، ماهیات در علم خدا تقرر دارند و سپس وجود به آن‌ها تعلق می‌گیرد؛ گویی ماهیات از وجود بسیار ضعیفی برخوردار هستند که وجود علمی است و پس از آن وجود عینی می‌یابند؛ یعنی رابطه علیت بین علت و معلول برقرار می‌شود.

نتیجه‌گیری:

از آن‌چه در این پژوهش به آن توجه داشتیم، به این نتیجه دست می‌یابیم که هرچند بر اساس آن‌چه از افکار و آثار ابن سینا شناخته شده است، این چنین برداشت می‌شود که علی القاعده و بر اساس مبانی که از وی سراغ داریم، نباید معتقد به پیشینه وجودی نفس باشد، یعنی نفس را حادث با حدوث بدن می‌داند و علی القاعده قبل از آن نباید قائل به پیشینه باشد و برعکس او به صراحت اعتقاد به حدوث نفس همراه با حدوث بدن دارد، اما با واکاوی اندیشه‌های وی بر اساس دو دسته از شواهد که یکی رویکرد عرفانی و دیگری نظرگاه عقلی ابن سینا است، می‌توانیم چنین نتیجه بگیریم که ابن سینا به وجود پیشینی نفس قبل از بدن باور دارد.

طبق آن‌چه در بالا به توضیح آن پرداختیم، دو گونه تقدم بر بدن برای نفس قابل فرض است که یکی تقدم نفسی یعنی نفس بما هو نفس بر بدن است که نفوس انسانی با هویت جزئی و شخصی، و به عبارت دیگر با همین هویت متکثر فعلی که مدبر بدن‌ها هستند، قبل از خلقت و حدوث بدن‌ها موجودند و هنگام حدوث بدن‌ها به آنها تعلق گرفته‌اند. این گونه از تقدم با توجه به این‌که حیثیت نفسی نفس، تعلق تدبیری به بدن است، برای نفس قابل اثبات نیست.

گونه دیگر تقدم عقلی است که به معنای وجود نفس پیش از هبوط و تنزل به عالم ماده، با هویت عقلی و جمعی، در عالم مجردات است و هنگام حدوث بدن، از آن مرتبه کلی و عقلی تنزل یافته، به صورت جزئی و شخصی به ابدان تعلق گرفته است.

هرچند وی اهتمام جدی در تطبیق معارف دین با ملاک‌ها و معیارهای عقلی دارد، اما اختلاف بین این دو دیدگاه در آثار او به چشم می‌خورد و نیازمند تبیین است. با تلاشی که در این پژوهش داشتیم به این نتیجه رسیدیم که می‌توان بین دو دیدگاه ابن سینا که در یکی به صراحت وجود نفس قبل از بدن را نفی می‌کند و از سوی دیگر به نوعی وجود نفس قبل از بدن را می‌پذیرد، این گونه جمع‌بندی کرد که آنچه

۱- فذاته عنایته و إذا کان ذاته عنایتیه، و ذاته مبدء الموجودات، فعنایتیه بها تابعه لعنایتیه بذات؛ (همان، ص ۱۵۷)

نیز، (ابن سینا، النجاء، ص ۶۶۸)؛ فیجب ان تعلم ان العنایه هی کون الأول عالما لذاته بما علیه الوجود، من نظام الخیر، و عله لذاته للخیر و الکمال بحسب الامکان، و راضیا به علی النحو المذكور، فیعقل نظام الخیر علی الوجه الأبلغ فی الامکان، فیفیض عنه ما یعقله نظاما ما و خیرا علی الوجه الأبلغ الذی یعقله، فیضانا علی اتم تأدیة الی النظام بحسب الامکان.

نیز، (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۴-۱۵)؛ فیجب أن یعلم أن العنایه هی کون الأول عالما لذاته بما علیه الوجود فی نظام الخیر، و عله لذاته للخیر و الکمال بحسب الإمکان، و راضیا به علی النحو المذكور، فیعقل نظام الخیر علی الوجه الأبلغ فی الإمکان، فیفیض عنه ما یعقله نظاما و خیرا علی الوجه الأبلغ الذی یعقله فیضانا علی اتم تأدیة الی النظام، بحسب الإمکان، فهذا هو معنی العنایة.

۲- نفس تعقله لذاته هو وجود هذه الأشياء عنه، و نفس وجود هذه الأشياء نفس معقوليتها له علی أنها عنه؛ (همو، ۱۴۰۴: ۱۵۳ و ۱۵۴؛ ر.ک: سیدرضا (زهیر) حسینی لواسانی، رضا اکبریان).

در دیدگاه اول نفی شده است، وجود جزئی، متکثر و نفسی نفوس است؛ و دیدگاه دوم، به وجود جمعی و هستی عقلی نفوس اشاره دارد. به تعبیر دیگر، این دو دیدگاه در واقع حاکی از دو نشئه و مرتبه از نفس انسانی است. بنابراین آن‌چنان‌که در نگاه ابتدایی به نظر می‌رسید، منافاتی وجود ندارد. به تعبیر دیگر، آن‌چه مورد انکار قرار گرفته است، تقدم نفس بما هو نفس بر بدن است، اما همین نفس در موطن عقلی و پیش از تعلق به بدن، وجود دیگری دارد که تقدم بر بدن دارد.

جنبه دیگری که در آثار ابن سینا به آن توجه و اهتمام داشتیم و می‌توان آن را وجه نوآوری این نوشتار به حساب آورد، پرداختن به ساختار علت و معلول و جایگاه وجود معلول نزد علت و در مرتبه وجود آن است که می‌توانیم با توجه به این‌که از نگاه ابن سینا وجود معلول وابسته به علت است و علم خداوند به صورت‌های علمی اشیاء و موجودات و این‌که سبب وجود هر موجودی علم خدای تعالی به آن است، این‌گونه نتیجه بگیریم که موجودات در مرتبه ذات خداوند متعال نحوه‌ای از وجود را دارا هستند که همان مرتبه وجود علمی آن‌ها در ذات خدای تعالی است و از این جهت سابقه و پیشینه وجودی نفس که یکی از موجودات است، در موطن علمی و عقلی قابل اثبات است.

منابع

- ابن سینا، احوال النفس، حقه و قدم له احمد فؤاد الاهوانی، دار بیبلیون، ۱۳۷۱
- ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، قم، البلاغه، ۱۳۸۵
- ابن سینا، التعليقات، بیروت، مكتبة الاعلام الاسلام، ۱۴۰۴ ق (الف)
- ابن سینا، الشفاء، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفی، ۱۴۰۴ ق (ب)
- ابن سینا، المبدأ و المعاد، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۳
- ابن سینا، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، چ دوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹
- ابن سینا، رساله نفس، چ دوم، دانشگاه بو علی سینا، همدان، ۱۳۸۳
- ابن سینا، عشر قصائد و اشعار، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ ق (الف)
- ابن سینا، المباحثات، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۳۷۱
- ابن سینا، مجموعه رسائل، قم، بیدار، ۱۴۰۰
- ابن سینا، منطق المشرقیین، چ دوم، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ ق (ب)
- حسینی لواسانی، سیدرضا (زهیر) رضا اکبریان، «نظریه ابداعی ابن سینا در علیت و ریشه های قرآنی آن»، فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت، دانشگاه شهید بهشتی، پاییز ۱۳۹۳
- زکوی، علی اصغر، «تحلیلی از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا در مسأله حدوث نفس»، انجمن معارف اسلامی، بهار ۱۳۸۴ - شماره ۲
- سالم، مریم، «جایگاه علیت سینوی: بررسی تاریخی، حکمت سینوی» مشکوه النور، پاییز و زمستان ۱۳۹۱، دوره ۱۶، شماره ۴۸.
- سبزواری، اسرارالحکم، تصحیح کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳
- سهروردی، شهاب الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و تحقیق هانری کربن، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵
- شریفی، محمد علی؛ فنایی اشکوری، محمد، «تقدم نفس بر بدن از دیدگاه ابن سینا، شیخ اشراق و صدر المتألهین»، معرفت فلسفی، بهار ۱۳۹۷ - شماره ۵

مازندرانی، ملاصالح، حکمت بوعلی سینا، تصحیح و اهتمام ح ف ش، بی تا
 ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م
 ملاصدرا، رساله حدوث، تصحیح سیدحسین موسویان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸.
 ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
 ملاصدرا، المشاعر، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۱.
 مؤمنی، مصطفی، «حکمت متعالیه سینوی، گذار ابن سینا از مشاء به متعالیه»، تاریخ فلسفه، سال نهم، شماره چهارم، بهار ۱۳۹۸
 نصر، سیدحسین، صدرالمآلهین شیرازی و حکمت متعالیه، ترجمه حسین سوزنجی، تهران، دفتر نشر سهروردی، ۱۳۸۲