

## دانشنامه فلسفه استنفورد: ابن سینا

نویسنده: دیمتری گوتاس\* | مترجم: سید آصف احسانی\*\*

### اشاره

این مقاله به تحلیل نظام فلسفی جامع ابن سینا می‌پردازد و نشان می‌دهد که او سنت ارسطویی، متافیزیک نوافلاطونی و تحولات فلسفی و کلامی اسلامی را در قالب یک نظام خودسازگار و کامل تلفیق کرده است. گوتاس نشان می‌دهد که ابن سینا فلسفه را نه به عنوان مجموعه‌ای پراکنده از گزاره‌ها، بلکه به عنوان یک طرح کلی برای سازمان‌دهی معرفت و تحلیل تاریخ فلسفه در نظر می‌گیرد و آن را از طریق بازبینی و اصلاح میراث پیشینیان، حذف نظریات غیرقابل دفاع، شفاف‌سازی مباحث، و افزودن موضوعات جدید به‌ویژه در حوزه دین و پدیده‌های فراطبیعی، به‌روزرسانی می‌کند. در مرکز معرفت‌شناسی او، منطق قیاسی و «حدس» قرار دارند؛ عقل انسانی با استفاده از حواس بیرونی و درونی و توانایی حدس حد وسط معقولات را دریافت می‌کند، فرآیندی که امکان ارتباط عقل انسانی با عقل فعال و عقول فلکی و جریان «فیض الهی» را فراهم می‌آورد. این مدل به ابن سینا امکان می‌دهد تا وحی، نبوت، غیب، الهام، رؤیاها و دیگر پدیده‌های فراطبیعی را تحلیل و در چارچوب عقلانی توضیح دهد. افزون بر جنبه نظری، او فلسفه عملی را توسعه داده و شاخه‌هایی همچون اخلاق، سیاست، تدبیر منزل و صنعت شریعت‌گذاری را در نظام خود گنجانده است تا دانش نظری و عملی انسان در زندگی فردی و اجتماعی همزمان تحقق یابد. مقاله همچنین بر اهمیت نگاه تکاملی ابن سینا به تاریخ فلسفه تأکید دارد؛ دانشی که هر فیلسوف از طریق قیاس و نظریه حدس، میراث پیشینیان را بازبینی و به مرحله‌ای از فهم نزدیک‌تر به واقعیت معقول ارتقا می‌دهد. در نهایت، نظام فلسفی ابن سینا هم یک جهان‌بینی علمی و عقلانی است و هم برنامه‌ای عملی برای تربیت عقل انسانی و آماده‌سازی آن برای سعادت اخروی، که در آن زندگی تأملی و تعقل معقولات نقش محوری دارد.

\* محقق آمریکایی و استاد بازنشسته در زمینه مطالعات عربی و اسلامی در دپارتمان زبان‌ها و تمدن‌های خاور نزدیک در دانشگاه ییل - آمریکا.

\*\* دانش آموخته دکتری فلسفه اسلامی، جامعه المصطفی العالمیه. (asifehsani2008@gmail.com)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۲۹؛ تاریخ اصلاحات: ۱۴۰۴/۰۳/۱۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۲۴؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۷/۲۷)

□ نویسنده: دیمتری گوتاس، مترجم: سید آصف احسانی (۱۴۰۴). دانشنامه فلسفه استنفورد: ابن سینا، *فصلنامه حکمت اسراء*، ۳ (۵۰)، ۱۲۷-۱۷۲.

doi: 10.22034/isra.2025.525495.2085

## مقدمه

ابوعلی حسین بن عبدالله ابن سینا (حدود ۹۷۰-۱۰۳۷ میلادی) برجسته‌ترین فیلسوف و پزشک جهان اسلام بود. [۱] وی در آثار خود جریان‌های پراکنده‌ی تفکر فلسفی/علمی [۲] در دوران یونان باستان متأخر و اوایل اسلام را در یک نظام علمی به‌لحاظ عقلی منسجم و خودسازگار گردآورد که تمامی واقعیت، از جمله اصول دین و حیانی و تفسیرهای کلامی و عرفانی آن را، دربرمی‌گرفت و تبیین می‌کرد. این نظام، با تبیین یکپارچه و جامع علم و فلسفه، نقطه‌ی اوج سنت هلنیستی محسوب می‌شود؛ سنتی که پس از قرن ششم میلادی در زبان یونانی از میان رفت اما در قرن نهم میلادی به زبان عربی احیا شد (گوتاس ۲۰۰۴، ۲۰۱۰). این نظام فکری برای قرن‌ها بر حیات فکری جهان اسلام سلطه داشت و واکنش‌های گوناگون به آن - از پذیرش تا اصلاح، از رد تا جایگزینی با ساختارهای شبه‌فلسفی - توسعه‌های بعدی در فلسفه، علوم، دین، کلام و تصوف را تعیین کرد. فلسفه‌ی ابن سینا، از طریق ترجمه‌های لاتینی که از قرن دوازدهم میلادی آغاز شد، تأثیری بس عظیم بر فلاسفه و دانشمندان قرون وسطی و رنسانس بر جای گذاشت. همچنین، ترجمه‌ی لاتینی کتاب پزشکی او «القانون» (IGMed)، که مکرراً مورد بازنگری قرار گرفت، تا قرن هفدهم میلادی مبنای آموزش پزشکی در دانشگاه‌های اروپا بود. دانشمندان یهودی و مسیحی عرب‌زبان در جهان اسلام، تا جایی که برای جوامع خود و نه به‌عنوان اعضای جامعه‌ی اسلامی می‌نوشتند، بیشتر اندیشه‌های ابن سینا را پذیرفتند؛ به‌ویژه موسی بن میمون در اثر عربی خود «دلالة الحائرين» و ابن العبری در اثر سریانی خود «خلاصه‌ی حکمت». جوامع یهودی اروپا برخی از آثار ابن سینا را از طریق ترجمه‌های عبری مطالعه کردند، اما به‌اندازه‌ی هم‌تابان کاتولیک رومی خود‌پذیرای این آثار نبودند و ابن رشد را ترجیح می‌دادند.

مسیحیان ارتدکس رومی در قسطنطنیه نسبت به تحولات فلسفی خارج از مرزهای خود کاملاً بی‌تفاوت بودند (و حتی نسبت به این تحولات در داخل سرزمین خود نیز خصومت می‌ورزیدند) و فلاسفه‌ی مدرسی لاتینی تنها از طریق ترجمه‌های یونانی که پس از جنگ صلیبی چهارم آغاز

شد، نام ابن سینا را شناختند. به لحاظ تأثیرگذاریش بر تاریخ فکری جهان غرب (از هند[به این سو])، وی پس از ارسطو در رتبه‌ی دوم قرار دارد، همان‌گونه که این جایگاه به صورت شهودی در جهان اسلام به رسمیت شناخته شده است، جایی که او را «الشیخ الرئیس» می‌نامند، در حالی که ابن سینا خود، ارسطو را «المعلم الأول» خطاب کرده است.

## ۱. زندگی و آثار

### ۱-۱. زندگی

ابن سینا در برهه‌ای از سال‌های پایانی حیات خود، برای شاگرد، همراه و منشی خود، ابوعبید جوزجانی، زندگی‌نامه خودنوشت (اتوبیوگرافی) خود را نگاشت یا برای او املا کرد. این زندگی‌نامه تا میانه‌ی سال‌های زندگی او، یعنی زمانی که نخستین بار با جوزجانی ملاقات کرد، ادامه دارد. جوزجانی پس از آن، روایت زندگی استاد خود را ادامه داد و این زندگی‌نامه را مدتی پس از درگذشت ابن سینا در سال ۱۰۳۷ میلادی تکمیل کرد. این مجموعه‌ی زندگی‌نامه خودنوشت/ زندگی‌نامه که شامل کتاب‌شناسی نیز هست، و به‌عنوان یک سند واحد منتقل شده است (Gohlman, 1974)، نمونه‌ای نخستین از یک ژانر ادبی عربی محسوب می‌شود که در میان دانشمندان و اندیشمندان قرون میانه اسلامی بسیار رایج بوده است (Gutas 2015). این اثر همچنین جامع‌ترین منبع در دسترس درباره‌ی زندگی و دوران ابن سینا به شمار می‌آید. طبق این سند، ابن سینا در افشنة، روستایی در حومه‌ی بخارا، در دهه‌ی هفتاد قرن دهم میلادی زاده شد؛ شاید در اوایل ۹۶۴ میلادی، اما تاکنون تعیین دقیق‌تر سال تولد او امکان‌پذیر نیست. [۳] پدر او، که اصالتاً اهل بلخ، در فاصله‌ی جنوب شرقی بخارا، بود، در جوانی به سمت شمال مهاجرت کرده بود، ظاهراً در جست‌وجوی شغل بهتر. او کارگزار دولتی و حاکم منطقه‌ی خرمیث در نزدیکی بخارا بود و در دولت سامانیان که (از ۸۱۹ تا ۱۰۰۵) بر ماوراءالنهر و خراسان و بخارا به عنوان پایتخت حکومت می‌کردند، مشغول به کار بود. خانواده‌ی ابن سینا هنگامی که او هنوز کودکی بیش نبود، به بخارا نقل مکان کردند. وی در این

شهر رشد یافت، تحصیل کرد، و فعالیت فلسفی خود را به‌عنوان عضوی از نخبگان تحصیل کرده در محافل سیاسی نزدیک به سامانیان آغاز کرد. بخارا در یکی از مسیرهای اصلی تجاری جاده ابریشم بین سمرقند و مرو قرار دارد و مانند این شهرها و دیگر شهرهای واقع در امتداد این مسیر، از دوران پیش از اسلام از نظر اقتصادی و فرهنگی فعال بوده است. در دوران سامانیان در قرون نهم و دهم میلادی، که سیاستی آگاهانه برای احیای زبان فارسی و همچنین ترویج فرهنگ عالی عربی-اسلامی مشعشع از مرکز جهان اسلام، یعنی بغداد، را دنبال می‌کردند، بخارا محیطی پیشرفته و فرهیخته برای رشد هنر و علوم فراهم آورد.

کتابخانه کاخ سامانیان که ابن‌سینای نوجوان پس از درمان موفقیت‌آمیز حاکم بیمار اجازه یافت از آن بازدید کند و به مطالعه بپردازد، شامل کتاب‌هایی در تمام موضوعات، از جمله ترجمه‌های عربی آثار یونانیان باستان، بود که او نه تا آن زمان دیده بود و نه پس از آن دید (Gohlman, 1974, p. 37). این امر نتیجه جنب‌وجوش فرهنگی، علمی و فلسفی‌ای بود که در بغداد، با توجه به دیدگاه عقل‌گرایانه در امور سیاسی و اجتماعی که توسط سلسله عباسیان پس از به قدرت رسیدن در سال ۷۵۰، اتخاذ شده بود، و همچنین [در اثر] جنبش ترجمه آثار یونانی به عربی، در جریان بود (گوتاس ۱۹۹۸؛ گوتاس ۲۰۱۴ الف، ص. ۳۵۹-۳۶۲). بخارا شهری دورافتاده و عقب‌مانده نبود، بلکه پر از خردمندانی بود که در آن اقامت داشتند یا به آنجا سفر می‌کردند.

ابن‌سینا در همه علوم آموزش عالی دیده بود، اما در زندگی‌نامه خودنوشت درباره مطالعه علوم عقلی، یعنی برنامه درسی فلسفی که در مدارس عالی یونانی در اواخر دوران باستان، به‌ویژه در اسکندریه، رایج بود، به تفصیل سخن می‌گوید. این علوم شامل منطق به‌عنوان ابزار فلسفه (ارگانون)، علوم نظری - فیزیک (علوم طبیعی)، ریاضیات (چهار شاخه اصلی: حساب، هندسه، نجوم و موسیقی)، متافیزیک و علوم عملی؛ اخلاق، تدبیر منزل (مدیریت خانه) و سیاست، بودند. ابن‌سینا به‌طور خاص تأکید می‌کند که این موضوعات را شخصاً و به‌تنهایی، به همین ترتیب در سطوح

فزاینده‌ای از دشواری، مطالعه کرده و تا سن هجده‌سالگی در آن‌ها مهارت یافته است. در حدود همان زمان، اجازه یافت که از کتابخانه حاکم سامانی که در بالا ذکر شد، بازدید کند. او می‌گوید: «آن کتاب‌ها را خواندم، آموزه‌هایشان را فرا گرفتم و دریافتم که هر کس در علم خود تا چه اندازه پیشرفت کرده است» (Gohlman, 1974, p. 36؛ ترجمه گوتاس ۲۰۱۴ الف، ص. ۱۸). کمی بعد، نخستین اثر خود، رساله «خلاصه‌ای درباره نفس» (GP 10) را که به نظر می‌رسد در سپاس از اجازه ورود به کتابخانه به حاکم تقدیم کرده بود، نوشت. شهرت او افزایش یافت و در سن بیست‌ویک‌سالگی، همسایه‌ای به نام عروزی از او خواست که کتابی جامع درباره تمام فلسفه بنویسد؛ ابن سینا این درخواست را پذیرفت (و کتاب فلسفه برای عروزی (GS 2) را نوشت)، که در آن به تمام موضوعات مذکور، به‌جز ریاضیات، پرداخته است. همسایه‌ای دیگر به نام برقی از او خواست که بر کتاب‌های فلسفی در این موضوعات - که اساساً آثار ارسطو بودند - شرح بنویسد و ابن سینا این درخواست را در قالب کتابی بیست جلدی با عنوان «الحاصل و المحصول» (یعنی حاصل و محصول فلسفه، GS 10) اجابت کرد و همچنین اثری دو جلدی در علوم عملی با نام «البر و الاثم» (GPP 1) تألیف کرد. در همین دوران، پدرش درگذشت و او مجبور شد برای تأمین مخارج زندگی تلاش کند، هرچند که به وضوح برای بدست آوردن شغلی در اداره مالی سامانیان مشکلی نداشت.

اما تاریخ ضربات خود را وارد کرد و به زندگی آرمانی ابن سینا، که شامل اشتغال باثبات، شهرت علمی، و تحسین هم‌وطنانش بود، پایان داد. در سال ۹۹۹ میلادی، قاراخانیان ترک عملاً به حکومت سامانیان خاتمه دادند و کنترل بخارا را به دست گرفتند. ابن سینا، به دلیل ارتباط نزدیکش با سلسله حاکم و جایگاه بالایی که در دستگاه اداری سامانیان داشت، صلاح را در آن دید که از بخارا فرار کند. او در زندگی‌نامه خود نوشت خود به سیاق سیاسی تصمیم خود هیچ اشاره‌ای نمی‌کند و تنها می‌گوید: «ضرورت، مرا وادار کرد که بخارا را ترک کنم» (Gohlman, 1974, p. 40-41)، هرچند که ماهیت این «ضرورت» برای معاصرانش و حتی برای ما کاملاً آشکار است. بدین

ترتیب، دوران سرگردانی ابن سینا و جستجوی او برای حمایت و اشتغال آغاز شد (Reisman, 2013). او ابتدا به شمال، به گرگانج در خوارزم (۹۹۹-۱۰۱۲) رفت، اما در نهایت مجبور شد دوباره آنجا را ترک کند و به سمت غرب سفر کند. ابتدا مدتی را در گرگان (۱۰۱۲-۱۰۱۴؟) در نزدیکی جنوب شرقی دریای خزر گذراند و سپس وارد مناطق مرکزی ایران شد و در ری (۱۰۱۴-۱۰۱۵)، همدان (۱۰۱۵-۱۰۲۴؟)، و سرانجام در اصفهان (۱۰۲۴-۱۰۳۷)، در دربار علاءالدوله کاکویی حاکم آن منطقه، اقامت گزید (Gutas, 2014, B-I, p. 6-9). بدون تردید ابن سینا در این شهرها در نقش دوگانه‌اش به عنوان پزشک و مشاور سیاسی که پیش‌تر نیز در وطنش بر عهده داشت، بلکه همچنین به‌عنوان دانشمند درباری، به حکمرانان محلی خدمت می‌کرد. در سه قرن نخست خلافت عباسی (۷۵۰-۱۰۵۰)، فعالیت علمی و فلسفی عمدتاً تحت حمایت سیاسی حاکمان و نخبگان حاکم انجام می‌شد. این افراد نه‌تنها پشتیبان علوم، بلکه خود از مصرف‌کنندگان تولیدات علمی نیز بودند. برای یک حاکم، حضور برترین دانشمندان روزگارش در دربار، مایه‌ی افتخار محسوب می‌شد، اما حمایت از علوم، از لحاظ سیاسی نیز اهمیتی حیاتی داشت، چراکه مشروعیت سلطنت او را تقویت می‌کرد. در نتیجه، بسیاری از حاکمان، نه‌تنها برای نمایش دانش خود، بلکه از سر علاقه‌ی واقعی به علم، در مباحث علمی که معمولاً در محافل سیاسی برگزار می‌شدند، حضور می‌یافتند.

به همین دلیل است که می‌بینیم ابن سینا در برخی از شهرهایی که در آن‌ها اقامت داشت، درگیر مناقشات سیاسی و فکری می‌شد و به جای سخنرانی‌های سیاسی در دفاع از خود، رساله‌ای علمی خطاب به نخبگان سیاسی می‌نوشت (Michot ۲۰۰۰؛ ریسمن ۲۰۱۳، ۲۲-۱۴؛ Gutas ۲۰۱۴الف، نوشته‌های شخصی فهرست‌شده در ص. ۵۰۳). در این دوره، علم ارتباطی تنگاتنگ با زندگی و گفتمان اجتماعی و سیاسی داشت که این امر نیز عامل مهمی در گسترش و توسعه‌ی سریع علوم در جهان اسلام بود. سرانجام، ابن سینا در دربار علاءالدوله کاکویی در اصفهان، جایی که او حدود سیزده سال پایانی عمر خود

را سپری کرد، قدر و منزلتی را که شایسته‌اش بود، به دست آورد. بهره‌وری علمی او حتی در این سال‌های به لحاظ نظامی و سیاسی پرآشوب هرگز کاهش نیافت. او در همین دوران، مهم‌ترین اثر خود، کتاب شفا (الشفاء، GS 5) را به پایان رساند و چهار مجموعه‌ی جامع دیگر در فلسفه، همراه با رساله‌های کوتاه‌تر نگاشت. همچنین، او مکاتبات فلسفی پویایی با شاگردان و پیروان خود داشت و به پرسش‌های آنان در زمینه‌های گوناگون منطق، فیزیک و متافیزیک پاسخ می‌داد. ابن سینا در سال ۱۰۳۷ میلادی در همدان درگذشت و همان‌جا به خاک سپرده شد. امروزه، مقبره‌ای در این شهر وجود دارد که گفته می‌شود آرامگاه اوست.

## ۲-۱. آثار

با وجود زندگی پرمشقت و جابجایی‌های مداوم ابن سینا در دوران‌های تاریخی پرآشوب و در مناطقی ناآرام - و افزون بر آن شرایط شخصی نامساعدی که در آن پرتاب شده بود (بارها در زندگی‌نامه خودنوشت و زندگی‌نامه‌اش نقل شده است (Gohlman, 1974) - او به طرز شگفت‌آوری پُرکار بود، حتی در مقایسه با نویسندگان پرکار جهان اسلام در سده‌های میانه که به زبان عربی می‌نوشتند. او در دزدگی‌نامه‌خودنوشت می‌گوید، تا سن هجده‌سالگی، تمامی موضوعات فلسفی را فراگرفته بود و پس از آن دیگر مطلبی نو بر او افزوده نشده است (Gohlman, 1974, p. 30-39) هرچند زندگی‌نامه‌خودنوشت به دنبال مقاصد فلسفی خاص است (که در بخش بعدی بررسی خواهد شد)، اما صرفاً یک خودستایی نیست. روایت‌هایی موجود است که او بخش‌های مهمی از اثر بزرگ خود، «شفاء» را بدون هیچ کتابی برای مراجعه به آن، به نگارش درآورده است (Gohlman, 1974, p. 58): ترجمه و تحلیل Gutas ۲۰۱۴ الف، ۱۱۵-۱۰۹. همچنین گفته شده که او در یک شب، از غروب تا سپیده‌دم، رساله‌ی در منطق را در صد صفحه‌ی قطع رحلی (بزرگ) تألیف کرده است (Gohlman, 1974, p. 76-81). افزون بر این، کتاب «نجات» (GS ۶) را در طول یک لشکرکشی نظامی و «در مسیر» تألیف کرده است - ظاهراً در حین سواری یا هنگام استراحت‌های بین راه - درحالی‌که

همراه با اربابش علاءالدوله کاکویی در سفر نظامی بود (Gohlman, 1974, p. 66-67). هرچند برخی از این گزارش‌ها ممکن است مبالغه‌آمیز و رنگ‌وبوی اسطوره‌ای داشته باشند، اما روشن است که ابن‌سینا برنامه‌ی درسی فلسفی را نه تنها به‌طور کامل درونی‌سازی کرده بود (نه اینکه گفته شود حفظ شده بود)، بلکه قادر بود آن را با تحلیلی ساختار یافته و بازسازی‌شده، به دلخواه بازنویسی کند.

این امر همچنین در بی‌توجهی (و نه غفلت؟) او برای حفظ نسخه‌های آثارش مشهود است؛ ظاهراً در موارد متعدد، هنگامی که از او خواسته می‌شد یا سفارش داده می‌شد درباره موضوعی که قبلاً نوشته بود، اثری جدید بنگارد، بازنویسی از نسخه‌ی پیشین برایش به همان اندازه آسان بود که نگارش یک اثر جدید از ابتدا. ابن‌سینا با سرعتی بالا و دقتی بی‌نظیر می‌نوشت، بدون اینکه چیزی از عمق تحلیلی آثارش کاسته شود. با این حال، با توجه به شهرت بلامنازع و اقتدار فکری عظیمی که او اندکی پس از مرگش کسب کرد، جعل آثار و انتساب نوشته‌های دیگران به او به عاملی مهم در افزایش تعداد آثار منتسب به او تبدیل شد (Reisman, 2004 & 2010). از این رو، برخی از فهرست‌های کتاب‌شناختی قرون وسطایی از آثار ابن‌سینا (و نیز برخی از فهرست‌های مدرن که بر اساس همان‌ها تدوین شده‌اند)، نزدیک به سیصد عنوان را به او نسبت داده‌اند. با این حال، بررسی‌های علمی دقیق‌تر در سال‌های اخیر، تعداد واقعی آثار اصیل او را به کمتر از صد اثر کاهش داده است که از مقالاتی چندصفحه‌ای تا مجموعه‌هایی چند جلدی را دربر می‌گیرند. همچنین، در این بررسی‌ها، آثاری که به نظر می‌رسد جعلی‌اند، شناسایی و برای بررسی و تأیید صحت‌شان مشخص شده‌اند (Gutas ۲۰۱۴ الف، پیوست، ۳۸۷-۵۴۰). با این حال، هنوز کارهای بسیاری در این زمینه باقی مانده است.

ابن‌سینا به سبک‌های مختلفی می‌نوشت، اما نوآوری بزرگ او در توسعه‌ی مجموعه‌های فلسفی جامع بود؛ آثار فراگیری که تمامی بخش‌های فلسفه را - مطابق با سنت فلسفی متأخر اسکندریه و اوایل دوره‌ی اسلامی (که پیش‌تر به آن اشاره شد) - در بر می‌گرفت. این رویکرد، تا اندازه‌ای ناشی

از آموزش فلسفی خود او بود که بر اساس همین نظام درسی شکل گرفته بود، و تاحدی نیز تحت تأثیر اولین سفارش‌هایی بود که برای تألیف آثاری که تمامی فلسفه را پوشش دهند، دریافت می‌کرد، درحالی که هنوز در بخارا بود. البته، چنین سفارش‌هایی خود بازتابی از فرهنگ فلسفی گسترده‌ی آن دوران بود، که در آن علم و فلسفه به‌عنوان یک کل یکپارچه در نظر گرفته می‌شدند. ابن سینا از قبل در نخستین رساله‌ی فلسفی خود، «خلاصه‌ای در نفس»، همان‌طور که بیان شد آن را به امیر سامانی تقدیم کرد، معرفت نظری (یعنی صور معقولی) را که نفس ناطقه باید کسب کند، دقیقاً مطابق با طبقه‌بندی درسی فلسفی آن دوران تقریر کرد (Gutas ۲۰۱۴، الف، ۸۰۶). در دومین اثر خود، مجموعه فلسفی که به درخواست عروسی تألیف کرد، این طرح کلی را بسط داد و نخستین دوره‌ی فلسفی نظام‌مند و جامع را نگاشت. در طول دوران حرفه‌ای خود، او هفت اثر دیگر از این دست نوشت، که از نظر حجم بسیار متنوع بودند - از جزوه‌ای شصت صفحه‌ای (با عنوان «عناصر فلسفه» یا همان «عیون‌الحکمه»، ۳GS)، که در سال‌های نخست فعالیتش نگاشته بود، تا اثر سترگ «شفا» که در دوره‌ی میانی زندگی خود تألیف کرد. کتاب «شفا» در چاپ قاهره (۱۹۵۲-۱۹۸۳) بیست‌ودو مجلد بزرگ را شامل می‌شود و تمامی بخش‌های فلسفه‌ی موجود در سنت ارسطویی در آن گنجانده شده‌اند که این بخش‌ها در این اثر به شرح ذیل بازتولید، اصلاح، تنظیم، گسترش و بازنویسی می‌شوند:

#### الف. منطق

۱. ایساغوجی (ایساغوجی فروریوس)
۲. مقولات (مقولات ارسطو)
۳. درباره‌ی تعبیر (درباره‌ی تعبیر ارسطو)
۴. قیاس (تحلیل‌های پیشین ارسطو)
۵. برهان (تحلیل‌های پسین ارسطو)

۶. جدل (جدلیات ارسطو)

۷. سفسطه (ابطال‌های سوفیستی ارسطو)

۸. خطابه (خطابه‌ی ارسطو)

۹. بوطیقا (بوطیقای ارسطو)

## ب. فلسفه نظری

### ۱. فیزیک (طبیعیات)

۱-۱. درباره‌ی فیزیک (فیزیک ارسطو)

۲-۱. درباره‌ی آسمان (درباره‌ی آسمان ارسطو)

۳-۱. درباره‌ی کون و فساد (درباره‌ی کون و فساد ارسطو)

۴-۱. هواشناسی (کتاب چهارم هواشناسی ارسطو)

۵-۱. هواشناسی (کتاب‌های اول تا سوم هواشناسی ارسطو)

۶-۱. درباره‌ی نفس (درباره‌ی نفس ارسطو)

۷-۱. گیاه‌شناسی (درباره‌ی گیاهان، منسوب به نیکلاس دمشقی)

۸-۱. جانورشناسی (تاریخ حیوانات، اعضای حیوانات و زایش حیوانات ارسطو)

### ۲. ریاضیات

۱-۲. هندسه (عناصر اقلیدس)

۲-۲. حساب (نیکوماخوس گراسایی، دیوفانت، اقلیدس، ثابت بن قره و دیگران)

۳-۲. موسیقی (عمدتاً هارمونیکای بطلمیوس همراه با مطالب دیگر)

۴-۲. نجوم (المجسطی بطلمیوس)

### ۳. الهیات / متافیزیک

۱-۳. علم کلی: مطالعه‌ی وجود بماهو وجود، فلسفه‌ی اولی، الهیات طبیعی (متافیزیک

ارسطو)

۲-۳. متافیزیک یک نفس ناطقه (بررسی پدیده‌های دینی و فراطبیعی به‌عنوان عملکردهای نفس

ناطقه)

ج. فلسفه عملی

۱. قانون‌گذاری پیامبرانه به‌عنوان مبنای سه بخش فلسفه عملی

۲. سیاست (فرمان‌های پیامبرِ قانون‌گذار برای اداره‌ی عمومی و جانشین سیاسی او؛ [کتاب‌های

افلاطون و ارسطو درباره‌ی سیاست])

۳. تدبیر منزل (فرمان‌های پیامبرِ قانون‌گذار برای قوانین خانواده؛ [کتاب «اقتصاد» بریسون و

دیگر آثار مرتبط])

۴. اخلاق (چنان‌که توسط یک خلیفه قانون‌گذاری شده است؛ [اخلاق نیکوماخوسی

ارسطو]) [۴]

ابن سینا هم‌همی این موضوعات را در هر یک از آثار جامع خود بررسی نکرده است، بلکه بسته به هدف خاصی که برای نگارش هر اثر داشته است، محتوای آن‌ها را تغییر داده یا بر بخش‌هایی از آن‌ها تأکید بیشتری نموده است. او سبک نثر توضیحی روان عربی را که با اصطلاح‌شناسی فلسفی فنی کامل می‌شد، بسط داد، به گونه‌ای که پس از او به‌عنوان سبک معیار باقی ماند. پس از نگارش کتاب شفا، از او خواسته شد که شرحی مختصر درباره موضوعات فلسفی بنویسد، که این کار را با گردآوری و کنار هم گذاشتن - و گاه حتی تلفیق کردن - مطالبی از نوشته‌های پیشین خود انجام داد و کتاب «نجات» را تألیف کرد. او همین کار را برای حامی خود، علاءالدوله کاکویی، این بار به زبان فارسی، در قالب کتاب «دانشنامه علائی» (GS 7) انجام داد. در هر دو کتاب، او علوم ریاضی و موضوعات فلسفه‌ی عملی را حذف کرد که بعدها شاگردش جوزجانی بخش ریاضیات را نخست به زبان عربی و سپس به فارسی بر اساس نوشته‌های پیشین ابن سینا تکمیل کرد.

ابن سینا در اواخر زندگی خود دو اثر جامع دیگر تألیف کرد که به لحاظ سبک تا حدی متفاوت بودند. در یکی از آنها، که آن را فلسفه‌ی مشرقی (المشرفیون یا الحکمة المشرقیة، AGS) نامید تا محل زندگی خود را در شرق جهان اسلام، یعنی خراسان بزرگ (مشرق)، بازتاب دهد، بر موضوعات مورد اختلاف پژوهشگران در منطق، فیزیک و متافیزیک تمرکز کرد، اما به ریاضیات یا موضوعات فلسفه‌ی عملی (جز قانون‌گذاری پیامبرانه که آن را مطرح کرد؛ نگاه کنید به ادامه‌ی متن) نپرداخت، چراکه درباره‌ی آنها اختلاف چندانی وجود نداشت. رویکرد او در این اثر تعلیمی بود، نه تاریخی؛ او در مقدمه می‌نویسد که این اثر شامل «اصول اساسی فلسفه‌ی حقیقی است که توسط کسی که بسیار بررسی کرده، طولانی اندیشیده و به نهایت توانایی در استدلال قیاسی دست یافته است، یعنی خود او، کشف شده است» (GS 8، ص ۲ و ۴؛ ترجمه و تحلیل: Gutas ۲۰۱۴، ص ۳۵-۴۰؛ Gutas ۲۰۰۰). در اثر دوم، که آخرین اثر جامع او نیز بود، ابن سینا حتی بیش از پیش از روش‌های سنتی نگارش فاصله گرفت و سبکی رمزی و اشاره‌ای را بسط داد که آن را «اشارات و تنبیهات» (الإشارات والتنبیهات، GS 9) نامید. هدف او از این سبک، که آن را از سنت شارحان ارسطویی در اواخر دوره‌ی باستانی الهام گرفته بود - که می‌گفتند ارسطو سبکی رمزی در نگارش برگزیده است - تربیت دانشجو بود، به این صورت که به جای ارائه‌ی استدلال‌های کامل و تبیین نظریه‌های به‌طور کامل، فقط اشارات و یادآوری‌هایی درباره‌ی آنها را ارائه دهد تا دانشجو خود آنها را تکمیل کند. این کتاب در دو بخش تنظیم شده است: بخش نخست به منطق می‌پردازد و بخش دوم شامل فیزیک، متافیزیک، و متافیزیک نفس ناطقه است. این اثر به دلیل بیان مختصر اما گاه مبهم فلسفه‌ی پخته‌ی ابن سینا بسیار محبوب شد و ظاهراً همان‌گونه که ابن سینا قصد کرده بود برای تفسیر گشوده بود و در طول قرن‌ها موضوع شرح و تفسیرهای مکرر قرار گرفت. این کتاب متنی دشوار است و همواره باید با ارجاع مداوم به بیان روشن‌تر نظریات ابن سینا در کتاب شفا خواننده شود. به‌طور سنتی، این کتاب معمولاً به ندرت بدون شرح خواننده می‌شود و از مهم‌ترین شروح

آن می‌توان به شرح فخرالدین رازی و به‌ویژه شرح نصیرالدین طوسی اشاره کرد. [۵]

افزون بر این آثار جامع، ابن سینا در دو اثر بسیار حجیم و عمده، که هر کدام حدود بیست جلد بودند و هر دو از بین رفته‌اند، به‌طور گسترده در باره تمام شاخه‌های فلسفه نوشت. همانگونه که بیان شد، اولین اثر شرح دوره جوانیش بر آثار ارسطو بود که به سفارش همسایه‌اش برقی تألیف کرد، کتاب «الحاصل و المحصول» [فلسفه]. دومین اثر، «الانصاف» (GS 11)، که در سال ۱۰۲۹ نوشته شد، شرح مفصل بر «مواضع دشوار» کل آثار ارسطو بود، که در آن حتی کتاب مجعول «الهیات ارسطو» (که در واقع برگرفته از شش‌گانه‌های چهارم تا ششم فلوطین است) نیز ضمیمه شده بود. عنوان این کتاب به داوری ابن‌سینا بین تفسیرهای سنتی ارسطویی و دیدگاه‌های خودش اشاره دارد، به گونه‌ای که او در این کتاب استدلال‌هایی را به حمایت از دیدگاه‌های خود ارائه داده است. ابن‌سینا درباره‌ی عنوان کتاب چنین توضیح می‌دهد: «من [در این کتاب] دانشمندان را به دو گروه تقسیم کردم: غربیان [یعنی سنت تفسیری یونانی و ارسطویان بغداد] و مشرقیان [دیدگاه‌های خود ابن‌سینا]، و اجازه دادم که مشرقیان علیه غربیان استدلال کنند، تا زمانی که خودم برای داوری منصفانه در مواردی که اختلاف واقعی وجود داشت، مداخله کردم.» (GS 14، ص ۳۷۵؛ ترجمه‌ی Gutas 2014a، ص ۱۴۵). متأسفانه این کتاب در جریان یک آشوب نظامی از بین رفت و تنها شرح او بر کتاب لامبدا (بخش‌های ۶ تا ۱۰) از متافیزیک ارسطو باقی مانده است (GS 11a؛ گفروی و همکاران، ۲۰۱۴)، به همراه دو نسخه‌ی ناقص از شرح او بر «الهیات ارسطو» (GS 11b؛ واجدا، ۱۹۵۱).

برخی حواشی بر کتاب «درباره نفس» که به‌طور مستقل در نسخه‌ای خطی باقی مانده‌اند، همان رویکرد را دنبال می‌کنند و آشکارا به همان دوره و پروژه تعلق دارند (GS 11c؛ گوتاس، ۲۰۰۴b). رساله‌های مستقل ابن‌سینا در موضوعات مختلفی تألیف شده‌اند، اما عمدتاً به حوزه‌هایی که درخواست بیشتری از سوی حامیانش برای آن‌ها وجود داشت و نیز در زمینه‌هایی که خود او به‌طور خاص علاقه‌مند بود، نظیر منطق، نفس، و متافیزیک نفس ناطقه می‌پردازند. او برای دستیابی به دامنه‌ی

مخاطبان وسیع‌تر، نظریات خود درباره نفس ناطقه را در قالب دو تمثیل فلسفی بیان کرد: «حی بن یقظان» (زنده پسر بیدار، GM 7؛ گونچون، ۱۹۵۹) «الطیر» (پرنده) (GM 8؛ هیث، ۱۹۹۰) و او همچنین برخی از این نظریات را به نظم درآورد، از جمله: «الجمانة الإلهية»؛ (مروارید الهی)، درباره وحدانیت خدا و فیض آفرینش، شامل ۳۳۴ بیت (GM ۹). «علم المنطق»، شامل ۲۹۰ بیت (۴GL). «الطب»، منظومه‌ای در پزشکی، شامل ۱۳۲۶ بیت (۲۷GMed)، که ابن رشد بر آن شرح نوشته است. افزون بر این، او مشغول مکاتبات طولانی با دانشمندانی که درباره مسائل خاص از او پرسش می‌کردند یا به او اعتراض می‌نمودند، بود؛ از جمله مهم‌ترین این مکاتبات، پاسخ‌های او به پرسش‌های است که بیرونی [AGP]، دیگر نابغه علمی زمانش، درباره فیزیک و کیهان‌شناسی ارسطویی از او پرسیده بود. به‌ویژه دو مجموعه از پاسخ‌ها و مباحثات او که پس از مرگش، تحت عناوین «تعلیقات» (a۱۲GS) و «مباحثات» (۱۴GS) در دسترس است. او همچنین نامه‌های بازگونه‌ای نوشت که در آن‌ها جنجال‌هایی که درگیر آن‌ها بود را توصیف کرده و به دنبال حکمیت بود یا اتهامات افتراآمیز علیه خود را رد می‌کرد (۱GPW-۳)

ابن سینا فلسفه‌ی خود را زیست، و تمایل او برای انتقال آن فراتر از الزاماتی که شرایط شخصی‌اش به‌عنوان یک اندیشمند در معرض دید عموم ایجاد می‌کرد، در سبک‌های گوناگون نگارش و سطوح مختلف زبانی که به کار می‌برد، آشکار است. او با هدف دستیابی به تمامی اقشار (با سواد) جامعه می‌نوشت، اما در عین حال نگاهی به آیندگان نیز داشت. دامنه‌ی تأثیر او به همان اندازه جهان‌شمول بود که نظام فکری‌اش همه‌جانبه و فراگیر؛ و تاریخ نیز درستی این امر را تأیید کرد.

## ۲. اهداف فلسفی

زندگی‌نامه خودنوشت ابن سینا، که در دوران بلوغ فلسفی وی نگاشته شده است، به مسائلی می‌پردازد که او آن‌ها را در تکوین شخصیت خود به‌عنوان یک متفکر بسیار مهم ارزیابی می‌کرد و به این ترتیب مسیر نگرش وی به فلسفه و اهداف فلسفی او را نشان می‌دهند. نخست، درک او

از ساختار دانش فلسفی (و به طور کلی تمامی دانش‌های عقلی) به عنوان یک کل منسجم است که در طبقه‌بندی علوم مورد مطالعه‌اش انعکاس پیدا می‌کند. دوم، ارزیابی انتقادی او از کل علوم و فلسفه‌ی گذشته است، همان‌گونه که در سنجش دستاوردها و کاستی‌های فلاسفه‌ی پیشین پس از مطالعه‌ی آثارشان در کتابخانه‌ی سامانیان نمود یافت. این امر او را به این نتیجه رساند که فلسفه باید به‌روزرسانی شود. سوم، تأکید او بر خودآموختگی نشانگر باور او به توانایی عقل انسانی در دستیابی مستقل به عالی‌ترین معارف است. این امر او را به مطالعه‌ی جامع تمامی کارکردهای نفس ناطقه و نحوه‌ی کسب دانش (معرفت‌شناسی) رهنمون ساخت و همچنین پژوهشی درباره‌ی خاستگاه، سرنوشت، فعالیت‌ها و پیامدهای آن (معادشناسی) را ضروری کرد. بر این اساس، ابن‌سینا خود را متعهد ساخت تا: ۱. در باره فلسفه به‌عنوان یک کل یکپارچه و نه به‌صورت پراکنده و موردی بنویسد و بحث کند؛ ۲. فلسفه را به‌روز کند، ۳. چگونگی شناخت نفس انسانی (عقل) را به‌عنوان بنیان نظریه‌ی معرفت، روش‌شناسی منطقی، و ارتباط میان عوالم علوی و سفلی، یا میان الهی و انسانی، مورد مطالعه قرار دهد.

انجام وظیفه نخست، یعنی بررسی تمامی فلسفه به‌عنوان یک کل یکپارچه، اگرچه از نظر تاریخی دسترس‌ناپذیر به نظر می‌آمد، توسط ابن‌سینا تقریباً بدون تلاش این کار تکمیل شد. خود ارسطو در ابتدای این فرآیند قرار دارد. او به وضوح تصویری از یگانگی تمام فلسفه داشت که می‌توانست بر اساس ساختار منطقی که در تحلیل‌های پسین بیان کرده است، به‌گونه سیستماتیک ارائه شود، در عین حال طبقه‌بندی علوم توسط او در متافیزیک (۱E و ۷K) نشان داد که طرح کلی چنین ارائه‌ی سیستماتیکی چه خواهد بود. در میان صداهای متنوع فلسفی و نظام‌های فلسفی که پس از مرگ او در سال ۳۲۲ پیش از میلاد و در طول دوره هلنستی (۳۳۶-۳۱ پیش از میلاد) بر پا بود، پیشنهادات او به‌طور عمده توسط مشائیین نادیده گرفته شد و فقط در پایان آن دوره، توسط آندروونیکوس از رودس دنبال شد، اگرچه فقط برای مقاصد مربوط به ترتیبی که او رساله‌های مدرسه‌ای ارسطو (آثار باقی‌مانده او) را در نخستین ویراست خود از آن‌ها گنجانده. در قرون بعد،

زمانی که تنوع صداها به تنها دو صدا، یعنی افلاطونی‌ها و ارسطویی‌ها تقلیل یافت و این دو به دلایل سیاسی مجبور شدند به‌طور یکپارچه ارائه شوند (برای مقابله با صدای واحد « الهی » امپراتوری روم که به‌سرعت در شرق و غرب مسیحی می‌شد)، گرایش به بازگشت به متون آن دو استاد (ad fontes) برای دفاع از آن‌ها، که حتی پیش از تسلط مسیحیت آغاز شده بود، شدت یافت. به این ترتیب، در حالی که طبقه‌بندی بخش‌های مختلف فلسفه همچنان به‌عنوان یک طرح واقعی برای یک مجموعه فلسفی بالقوه ارائه می‌شد، اصلی‌ترین شکل گفتمان فلسفی، رساله‌های فردی در مورد یک یا چند موضوع مرتبط و عمدتاً شرح درباره آثار « الهی » افلاطون و از قرن ششم به بعد، آثار « الهی » ارسطو بود. هنگامی که فلسفه پس از یک وقفه حدوداً دو قرنه (حدود ۶۰۰ تا ۸۰۰) با ترجمه و تفسیر متون اصلی و معتبر، این بار به زبان عربی، احیا شد (Gutas 2004a)، این شیوه‌های نگارشی دوباره ظاهر شدند. اما بستر اجتماعی که فلسفه اکنون در آن قرار داشت تغییر کرده بود. جمعیت نخبه در شرق نزدیک و دور اسلامی در اوایل دوره عباسی نسبت به فلسفه به عنوان یک نظام علمی عقلانی نگرش مساعدی داشتند. با در نظر گرفتن اینکه اجزای مختلف این نظام - یعنی برنامه درسی فلسفی - دست‌کم از نظر دامنه (اگر نه در جزئیات) به‌طور گسترده شناخته شده بودند، این امر ممکن بود و حتی انتظار می‌رفت که فردی فرهیخته اما غیر متخصص، مانند همسایه ابن سینا در بخارا، ابوالحسن احمد بن عبدالله عروسی (نام کامل او را می‌آورم، چرا که شایسته ذکر در تاریخ فلسفه است)، علاقه‌مند باشد که شرحی جامع از کل این رشته را در اختیار داشته باشد و آن را بخواند، و سفارش تألیف چنین اثری را نیز به ابن سینای جوان ارائه کند. ابن سینا پذیرفت و بدین ترتیب نخستین مجموعه فلسفی متولد شد که به شیوه‌ای نظام‌مند و منسجم در داخل جلد‌های یک کتاب واحد به تمام شاخه‌های منطقی و فلسفه نظری که در سنت ارسطویی طبقه‌بندی شده‌اند، می‌پرداخت. اینکه ابن سینا توانست چنین اثری را تولید کند (و از آن پس هفت بار دیگر آن را تکرار کند) البته نشانه نبوغ اوست (که هم در آن زمان و هم اکنون به‌طور

جهانی تصدیق شده است)، اما اینکه درخواست آن باید از جامعه او می‌آمد، گواه‌گویی از نگرش فرهنگی آن جامعه نسبت به علم است.

خلق مجموعه فلسفی - و نه فقط این مجموعه خاص برای 'عروضی بلکه به‌ویژه اثر بزرگ او، « شفا»، و همچنین « اشارات و تنبیهات » جذاب و تلویحی - پیامدهای مهمی داشت. این مجموعه برای نخستین بار به جهان یک روایت جامع، یکپارچه و دروناً خودسازگار از واقعیت ارائه کرد، همراه با ابزارهای روش‌شناسی که برای اعتبارسنجی آن کاربرد داشت (منطق) - این مجموعه یک سیستم علمی را به‌عنوان یک نگرش جهانی ارائه می‌کرد، که مقاومت در برابر آن یا حتی رد کردن آن به‌دلیل ویژگی‌های خوداعتباری که داشت، دشوار بود. این مجموعه برای مطالعه فلسفه و ترویج آن مفید بود. اما به همان میزان و به‌طور ذاتی، این نگرش جهانی که به‌گونه واضح ارائه، مستند و اعتبارسنجی شده بود، خود را در برابر ایدئولوژی‌های دیگر در جامعه با نگرش‌های جهانی رقیب قرار می‌داد. تا آن زمان، رساله‌های فلسفی در موضوعات مختلف و شرح‌های پیچیده، دو شکل غالب گفتمان فلسفی بودند، همان‌طور که اشاره شد، مسائلی برای متخصصان بودند که ادعای تأیید یا وفاداری از سوی جامعه به مثابه یک کل را نه داشتند و نه می‌توانستند داشته باشند؛ اما این مجموعه فلسفی چنین ادعای را داشت. و همان‌طور که پیش‌تر نیز اشاره شد، ابن‌سینا که در سبک‌ها و ژانرهای مختلف می‌نوشت تا به بیشترین تعداد از مردم برسد، به‌وضوح چنین قصدی داشت. به‌عنوان نتیجه، سیستم فلسفی بر هر دو بخش تاریخ فکری اسلام، شیعه و بیشتر اهل سنت، (Gutas 2002) تسلط داشت، و از طریق واکنش‌های مختلفی که برانگیخت و اکنون می‌توان آن را توضیح داد، نه تنها تحولات در فلسفه بلکه در الهیات و عرفان را تعیین کرد و چندین شاخه از آنچه می‌توان فرا-فلسفه نامید را تولید کرد: [۶] الهیات با استفاده از گفتمان فلسفی برای بیان (یا پنهان کردن) محتوای اسلامی (آیین غزالی و پیروان و مقلدانش)، عرفان‌گرایی « فلسفی » (آیین ابن‌عربی، که به‌عنوان « استاد اعظم » [الشیخ الاکبر] شناخته می‌شد تا با « استاد برتر »

[الشیخ الرئیس] ابن سینا رقابت کند، علوم غریبه، عددشناسی، حروف‌گرای. انجام وظیفه نخست، لزوماً مستلزم انجام وظیفه دوم، یعنی به‌روز کردن فلسفه بود. دانشی که ابن‌سینا به دست آورد، نه کامل بود و نه همگن. او به تمامی اطلاعات فلسفی، حتی همان اطلاعات ناقص و پراکنده‌ای که امروزه در اختیار داریم، درباره جنبش‌های فلسفی در طول ۱۳۳۰ سالی که او را از ارسطو جدا می‌کرد (عددی که خود ابن‌سینا با دقت بیان کرده است)، دسترسی نداشت، اما توانست کل این سنت را اساساً ارسطویی ببیند. افلاطون در زبان عربی، جز در قالب گزیده‌های کوتاه، چکیده‌های جالینوس، مجموعه‌های گزین‌گویانه، و گزارش‌های دست‌دوم در آثار ارسطو و جالینوس (گوتاس، ۲۰۱۲)، در دسترس نبود و به این ترتیب، ابن‌سینا توانست او را کنار بگذارد. مکتب‌های فلسفی کوچک‌تر دوران باستان - رواقیان، اپیکوریان، شکاکان و فیثاغوریان، که مدت‌ها پیش از اواخر دوران باستان از میان رفته بودند - برای او عمدتاً در حد نام‌هایی شناخته شده بودند که برخی دیدگاه‌ها یا گزاره‌های اساسی به آن‌ها نسبت داده می‌شد. کسانی که ما آن‌ها را نوافلاطونی می‌نامیم، برای ابن‌سینا همانند دیگران، به‌عنوان شارحان ارسطو شناخته می‌شدند، و حتی فلوطین و پروکلس نیز در قالب گزیده‌های ترجمه‌شده تحت نام ارسطو، به‌ترتیب با عنوان «الهیات ارسطو» و «الخیر المحض»، در دسترس او بودند. با این حال، هم‌تنوع محتوایی و هم تفاوت‌های زمانی این منابع در سنت فلسفی، تناقضات جدی و گرایش‌های متباین، و چه‌بسا آثارشسیسم‌هایی را به همراه داشت، درحالی‌که آثار باقی‌مانده از خود ارسطو نیز شامل تناقضات و مباحث ناتمام بود. افزون بر این، سنت اسلامی پیش از ابن‌سینا نیز به همان اندازه نامتجانس بود، زیرا از سوی اشخاصی همچون الکندی و شاگردان التقاطی او، ارسطوییان بغداد، و زکریای رازی - که ابن‌سینا حتی به‌عنوان پزشک نیز او را چندان معتبر نمی‌دانست - نمایندگی می‌شد.

به این فلاسفه باید متکلمان فلسفی مشرب شاخه‌های مختلف معتزله را نیز افزود (که یکی از برجسته‌ترین نمایندگان آن‌ها، قاضی عبدالجبار، ممکن است میان سال‌های ۱۰۱۳ تا ۱۰۱۵ در

ری با ابن سینا ملاقات کرده باشد). ابن سینا در مواجهه با این وضعیت، خود را متعهد می‌دانست تا فلسفه را به‌عنوان نظامی درونی، خودسازگار و کامل که تمام واقعیت را در بر می‌گیرد و به لحاظ منطقی قابل اثبات است، از طریق اصلاح اشتباهات موجود در سنت، حذف استدلال‌ها و نظریات غیرقابل دفاع، شفاف‌سازی و برجسته‌سازی برخی مباحث، و گسترش یا افزودن موضوعاتی که نیاز به بحث داشتند، بازبینی و به‌روزرسانی کند. یکی از حوزه‌هایی که بیش از همه در هر دو بُعد نظری و عملی فلسفه نیاز به افزودن داشت، به‌ویژه اگر قرار بود نظام او همه‌ی واقعیت را پوشش دهد، تمامی جلوه‌های زندگی دینی و پدیده‌های فراطبیعی بود. چنان‌که خود او بیان کرده است: «شایسته است که جانشینان او [ارسطو] پراکندگی‌هایی را که او بر جای نهاده، گردآورند، شکاف‌هایی را که در بنای او می‌یابند، ترمیم کنند، و لوازم و نتایج اصول بنیادینی را که ارائه کرده است، تکمیل نمایند.» (GS 8, 2-3؛ ترجمه‌ی گوتاس، ۲۰۱۴، ص ۳۶).

انجام این وظیفه دوم، به نوبه خود، مستلزم وظیفه سوم بود، یعنی دقت و قابلیت اعتبارسنجی دانشی که محتوای فلسفه به‌روز شده‌ی ابن سینا را تشکیل می‌داد. اعتبارسنجی برای فردی که این کار را انجام می‌دهد، به دو عامل وابسته به هم بستگی دارد: پیروی از یک روش ثمربخش و داشتن توانایی ذهنی برای به‌کارگیری آن روش و درک نتایج آن. روشی که ابن سینا از ابتدای دوران حرفه‌ای خود اتخاذ کرد، منطقی بود و نفس ناطقه که دست اندرکار درک و مطالعه انسان بود، همان ابزار ذهنی‌ای بود که به وسیله‌ی آن معرفت حاصل می‌شود. از این رو، منطق و نظریه‌ی نفس، به‌عنوان مبنای معرفت‌شناسی، دو نیروی محرک فلسفه‌ی ابن سینا هستند. او بیش از هر موضوع دیگری و به‌گونه متعاقب، درباره‌ی این دو حوزه بیش از هر چیز دیگر نوشته است.

### ۳. منطق و تجربه‌گرایی

نقطه‌ی آغاز منطق ابن سینا این است که تمام دانش یا پروردن مفاهیم (تصور) از طریق تعاریف است - یعنی به شیوه‌ی دقیقاً ارسطویی، تشخیص جنس و فصل یک شیء - یا تصدیق حقیقت

یک گزاره‌ی حملی از طریق قیاس‌ها است. آغاز کتاب تحلیلات پسین ارسطو به وضوح الهام‌بخش این دیدگاه بوده است (نگاه کنید به لمیر، ۲۰۰۶). ابن سینا این کتاب را جدی گرفت و همچنین از برنامه‌ی درسی که در آن این کتاب به‌عنوان محور تمرین منطقی در نظر گرفته شده بود و به‌ویژه از دو پیشگام مشائی خود در بغداد، ابوبشر متا و فارابی، که آن را سنگ‌بنای فلسفه‌ی خود قرار داده بودند و فضایل آن را تبلیغ می‌کردند، پیروی کرد. (نگاه کنید به مرمورا، ۱۹۹۰).

تصدیق حقیقت یک گزاره‌ی حملی به معنای اثبات آن بود، و این امر تنها با در نظر گرفتن آن گزاره به‌عنوان نتیجه‌ی یک قیاس و سپس ساختن قیاسی که به آن نتیجه منتهی شود، ممکن بود. از آنجا که در یک قیاس سه حد وجود دارد که دو مورد از آن‌ها، یعنی حد اصغر و حد اکبر، در نتیجه حضور دارند، قیاسی که به آن نتیجه منجر می‌شود تنها زمانی می‌تواند ساخته شود که فرد بتواند حد وسطی را که ارتباط میان دو حد طرفین را توضیح می‌دهد، تشخیص داده یا به درستی حدس بزند. به عبارت دیگر، اگر بخواهیم گزاره‌ی «A، همان C است» را اثبات کنیم، باید یک «B» مناسب پیدا کنیم تا قیاسی به این شکل بسازیم: «A همان B است، B همان C است، پس A همان C است.» اهمیت حد وسط در تحلیلات پسین (۳۴۱) مورد بحث قرار گرفته است، جایی که ارسطو به‌طور دقیق‌تر بیان می‌کند: «ذکاوت یک استعداد برای یافتن (εὐστοχία/eustochia) حد وسط در زمانی غیرقابل ادراک است» (ترجمه بارنز، ۱۹۹۴). ابن سینا دقیقاً همین مفهوم استعداد یافتن حد وسط را اخذ کرد و آن را که در نسخه‌ی عربی به‌عنوان حدس (حدس زدن درست، به درستی یافتن پاسخ) ترجمه شده بود، به سنگ بنای معرفت‌شناسی خود تبدیل کرد (گوتاس، ۲۰۰۱). این نظریه، هسته‌ی اساسی اثبات قیاسی از طریق یافتن حد وسط را به‌عنوان عنصر ضروری هر نوع دانش عقلی یقینی معرفی کرد و توضیح داد که چرا افراد، با این فرض که آن‌ها در میزان استعدادشان برای این کار، همانند دیگر قوای انسانی، متفاوت‌اند، در توانایی به‌کارگیری این روش قیاسی با یکدیگر تفاوت دارند.

در اصل، برای ابن سینا پیروی از این روش اثبات منطقی به معنای بررسی متون ارسطو، خواندن آن‌ها به ترتیبی که در برنامه درسی ارائه شده بودند، و آزمودن اعتبار هر پاراگراف بود. اینکه او چگونه این کار را در عمل انجام داد و اشکال و صورت‌های قیاسی را که در متون ارسطو به‌طور ضمنی وجود داشتند استخراج کرد، در بخش‌های متعددی از آثارش دیده می‌شود. او تا هجده‌سالگی برنامه درسی فلسفی را به‌طور کامل درونی کرده و آن را به شکلی که خود از آن رضایت داشت، به‌عنوان یک نظام منسجم با ساختاری منطقی که تمام واقعیت را توضیح می‌دهد، مورد تأیید قرار داده بود.

بر اساس دیدگاه علمی درباره جهان در زمان ابن سینا که او در برنامه درسی مطالعه کرده بود - جهان زیرقمری ارسطویی همراه با کیهان‌شناسی بطلمیوسی و نظریه صدور نوافلاطونی در جهان فوق‌قمری - همه معقولات (همه مفاهیم کلی و اصول همه جزئیات، یا به تعبیر ابن‌سینا، «صورت‌های اشیا همان‌گونه که در ذات خود هستند») موضوع اندیشه ازلی توسط مبدأ نخستین بودند و سپس، به ترتیب سلسله‌مراتب نزولی، توسط عقل‌های افلاک که از مبدأ نخستین صادر شده و در نهایت به عقل فعال، یعنی عقل مربوط به عالم خاکی، ختم می‌شدند. تشخیص ابن‌سینا از به چنگ آوردن حد وسط به‌عنوان عنصر مرکزی در تحلیل منطقی، از سویی، این اصل را بنا نهاد که ساختار قیاسی همه دانش همان‌گونه است که توسط عقول فلکی ادراک می‌شود، و از سوی دیگر، او را قادر ساخت که سطوح مختلف کسب دانش توسط عقل انسانی را در یک مدل توضیحی واحد متحد و یکپارچه کند. در نتیجه، او توانست مفاهیمی مانند الهام، اشتیاق، شهود عرفانی و وحی نبوی را رمز و رازدایی کند و همه آن‌ها را به‌عنوان کارکردهای طبیعی نفس ناطقه توضیح دهد. در سطح پایه، تفکر استدلالی وجود دارد که در آن عقل به کمک حواس درونی و بیرونی، گام‌به‌گام به ساختن قیاس‌ها می‌پردازد و معقولات را از طریق به چنگ آوردن حدود وسط کسب می‌کند چیزی که در چارچوب نظریه صدور، - اما همچنین به‌گونه نهانی‌تر در

ارسطوگرایی، - به عنوان «اتصال» با عقل فعال توصیف شده است که در ادامه، در یادداشت ۶ بیشتر مورد بحث قرار خواهد گرفت). در سطحی بالاتر، ابن سینا تفکر غیرگفتمانی را تحلیل کرد، تفکری که زمان بر نیست و موضوع خود را در یک فعل واحد از تعقل درک می کند، هر چند دانشی که به دست می آید همچنان دارای ساختار قیاسی است و شامل حدود وسط می شود (زیرا در جایگاه خود، یعنی عقل فعال، این دانش چنین ساختاری دارد) (آدمسون، ۲۰۰۴). ابن سینا همچنین به نوعی توانایی یا عادت در تعقل پرداخت که آن را مشاهده یا تجربه مستقیم معقولات نامید. این توانایی پس از درگیری طولانی مدت با تکنیک‌های عقلانی از طریق روش‌های قیاسی به وجود می آید، تا جایی که عقل انسانی دیگر توسط حواس درونی یا بیرونی دچار مانع نمی شود و با موضوع خود نوعی آشنایی یا «انس» پیدا می کند، «بی آنکه البته حد وسط از میان برداشته شود.» این نوع تعقل با حالتی عاطفی از شادی و لذت همراه است (گوتاس، ۲۰۰۶ الف و ب). بالاترین سطح تعقل متعلق به پیامبر است که به دلیل توانایی کاملاً تکامل یافته خود در به چنگ آوردن حدود وسط، معقولات را «یا به صورت آنی یا تقریباً اینچنین... در نظمی که شامل حدود وسط است» به دست می آورد (GS 6, 273-274؛ ترجمه گوتاس، ۲۰۱۴ الف، ۱۸۴).

ابن سینا مدعی است، این دانش، که نمایانگر واقعیت و تبیین کننده چگونگی تحقق امور است، با آنچه در کتاب‌ها یافت می شود، یعنی با فلسفه، یا به طور مشخص تر، با علوم فلسفی که در سنت ارسطویی طبقه بندی و تدریس شده اند، نیز مطابقت دارد. با این حال، اینهمانی میان دانش مطلق، در قالب معقولاتی که در عقول افلاک تحقق دارند، و فلسفه، آن گونه که در سنت ارسطویی ثبت شده است، کامل نیست. ابن سینا می گوید، هر چند ارسطوگرایی شایسته ترین سنت فلسفی برای پیروی است، اما با این وجود کامل نیست و وظیفه فیلسوفان این است که با کسب معقولات بیشتر از طریق فرآیندهای قیاسی، آن را اصلاح و تکمیل کنند. این درک همان چیزی است که به ابن سینا امکان داد تا نگاهی تکاملی به تاریخ فلسفه داشته باشد و چارچوبی برای پروژه فلسفی خود ایجاد

کند. زیرا اگرچه دانشی که باید کسب شود، در ذات خود و در سطح متعالی عقول ازلی و آسمانی، نظامی بسته و در نتیجه ایستا است، اما در سطح انسانی و در تاریخ، فرایندی تکاملی دارد. هر فیلسوف، از طریق استدلال قیاسی خود و توانایی اش در به چنگ آوردن صحیح حد وسط، آثار پیشینیان را اصلاح و تکمیل می‌کند و به سطحی از دانش می‌رسد که همواره تقریب دقیق‌تری از جهان معقول، از معقولاتی که در عقول فلکی نهفته‌اند، و در نتیجه از حقیقت خود به شمار می‌آید. ابن‌سینا آگاه بود که در مسیر حقیقت فلسفی و تأیید آن به سطحی جدید دست یافته است، اما هرگز ادعا نکرد که همه آن را به پایان رسانده است؛ او در آثار متأخر خود از محدودیت‌های دانش انسانی اظهار تأسف کرده و خوانندگانش را به ادامه کار در جهت بهبود فلسفه و افزودن بر اندوخته دانش تشویق نموده است.

همان‌گونه که ابن‌سینا مکرراً مورد تأکید قرار می‌دهد، عقل انسانی می‌تواند در یک فرآیند قیاسی به ترتیبی که شامل حدود وسط باشد و اینکه با عقل‌های فلکی به این دلیل ساده اینهمان است که عقل انسانی و عقل‌های فلکی هر دو از یک جنس (مجانس) و از جمله ی جواهر غیرمادی هستند، مشارکت کند. با این حال، نحوه کسب معرفت آن‌ها به دلیل شرایط متفاوت‌شان، با یکدیگر فرق دارد: عقل انسانی از یک حالت بالقوگی مطلق به وجود می‌آید و برای فعلیت یافتن، نیازمند ارتباط با بدن فانی است، در حالی که عقل‌های فلکی با بدن‌های جاودان مرتبط بوده و به طور دائمی در حالت فعلیت قرار دارند. از این‌رو، عقل‌های فلکی که از قیود مادی آزادند، می‌توانند معرفتی کاملاً عقلی داشته باشند، چرا که آن‌ها معقولات را از طریق علل آن‌ها ادراک و دریافت می‌کنند، در حالی که عقل انسانی برای ادراک اثر یک معقول، که از طریق آن بتواند به نحوی قیاسی بر علتش استدلال کند، نیازمند حواس جسمانی، چه بیرونی و چه درونی، است. این مسئله ابن‌سینا را بر آن می‌دارد که نظریه‌ای تجربی درباره معرفت داشته باشد، که بر اساس آن «حواس، ابزارهای هستند که به واسطه آن‌ها نفس انسانی انواع مختلف معرفت را کسب می‌کند» و استعداد

انسان برای پذیرش تصورات و اصول اولیه معرفت، که ناخودآگاه به او می‌رسند، خود با تجربه جزئیات فعلیت می‌یابد (GS 12a, 23؛ ترجمه و تحلیل در Gutas 2014b-VII، به‌ویژه صفحات ۲۵-۲۷). بنابراین، در فرآیند معرفت انسانی، عقل به عنوان پردازش‌کننده اطلاعاتی که حواس بیرونی و درونی فراهم می‌آورند، عمل می‌کند. مهم است که دریابیم این مسئله از آن جهت نیست که عقل از حیث ذات، توانایی داشتن معرفتی صرفاً عقلی، همچون عقول فلکی، را ندارد، بلکه از آن روست که وجود آن در جهان تحت‌قمر که در زمان و ماده فانی قرار دارد، امکان درک معقولات از طریق علل آن‌ها را از او سلب می‌کند. از این رو، عقل انسانی ناگزیر است از طریق دریافت آثار آن‌ها، به سوی معقولات رهسپار شود. اما هنگامی که نفس پس از مرگ از بدن رها شود، و چنانچه در دوران حیات خود همراه با بدن از طریق تمرین فلسفی استعداد لازم برای دریافت معقولات از طریق علل آن‌ها را کسب کرده باشد، در این صورت می‌تواند معقولات را از طریق علل آن‌ها نظاره کند و دقیقاً مانند عقول فلکی گردد؛ حالتی که ابن‌سینا آن را به زبان فلسفی سعادت، و به زبان دینی بهشت توصیف می‌کند.

#### ۴. متافیزیک نفس ناطقه؛ فلسفه عملی

تجربه‌گرایی عقل‌گرایانه ابن‌سینا دلیل اصلی این مساله است که او در فلسفه خود، از یک سو، برای تکمیل و اصلاح روش منطقی تلاش کرد و از سوی دیگر، به مطالعه نفس انسانی (ناطقه) و فرایندهای شناختی‌ای که از طریق به‌کارگیری روش‌های عقلانی و تجربی معرفت را فراهم می‌کنند، در سطحی بی‌سابقه از دقت و پیچیدگی پرداخت. او در بخش‌های مختلف و فصل‌های پیاپی آثار متعدد خود، نه تنها به تحلیل مسائل منطقی‌صوری می‌پردازد، بلکه مکانیزم‌هایی را که از طریق آن‌ها نفس ناطقه معرفت را کسب می‌کند، بررسی می‌کند، به‌ویژه شرایطی که در فرآیند دستیابی به حد وسط مؤثرند؛ اینکه چگونه می‌توان برای رسیدن به آن تلاش کرد، در کجا باید به دنبال آن گشت، و اسباب و فعالیت‌های نفس که منجر به یافتن آن می‌شوند، کدامند (گوتاس، ۲۰۰۱). این امر مستلزم مطالعه گسترده‌ای

درباره فعالیت‌های نفس در کلیت آن و در تمام قوای آن است، اعم از قوای عقلانی، حیوانی، یا نباتی. ابن سینا عملکرد تمام حواس را با جزئیات بسیار دقیق ترسیم می‌کند، چه حواس پنج‌گانه بیرونی و چه به‌ویژه حواس پنج‌گانه درونی که در مغز قرار دارند: حس مشترک، خیال (جایی که صور اشیا ذخیره می‌شوند)، مُتَخَيِّلَه، وهم (که معنای غیر محسوس و دلالت‌های اشیای محسوس برای ما، مانند دوستی و دشمنی را، که شامل درک غریزی نیز می‌شود، تشخیص می‌دهد) و حافظه - و اینکه حواس چگونه می‌توانند به عقل در به چنگ آوردن حد وسط و درک کلی معقولات مدد رسانند یا مانع آن شوند. هنگامی که در پایان تمام این فرآیندهای توصیف‌شده، عقل حد وسط را به چنگ می‌آورد یا معقولی را درک می‌کند که پیش‌تر درباره آن نیندیشیده بود، معقول مدنظر را کسب می‌کند (و به همین دلیل این مرحله از تعقل «عقل مستفاد» نامیده می‌شود)، یا به بیانی دیگر، آن را از عقل فعال دریافت می‌کند؛ عقلی که همواره و فارغ از زمان بدن می‌اندیشد، چرا که عقل فعال در حقیقت جایگاه همه معقولات است و جایی دیگر برای آن‌ها وجود ندارد که همیشه در حالت فعلیت باشند. عقل انسانی می‌تواند برای مدتی به معقولی بیندیشد، اما سپس آن را از دست می‌دهد، چرا که برای عقل غیرمادی امکان «ذخیره‌سازی» یا داشتن خاطره از امر معقول وجود ندارد؛ برخلاف دو حس درونی، یعنی خیال و حافظه، که کارکرد ذخیره‌سازی را برای موضوعات خاص خود (یعنی صور و دلالت‌های ضمنی) دارند، زیرا این دو دارای پایگاهی مادی در مغز هستند. ابن سینا این فرآیند کسب یا ادراک معقولات را «اتصال» میان عقل انسانی و عقل فعال می‌نامد. [۷] با توجه به زبان فیض‌گرایانه‌ای که او از سنت نوافلاطونی به ارث برده بود و آن را در درک خود از کیهان‌شناسی افلاک متحدالمركز، با عقول و نفوس مرتبط به یکدیگر، وارد کرده است، ابن سینا جریان معرفت از جهان علوی به سوی عقل انسانی را «فیض الهی» می‌نامد. دلیل امکان‌پذیری این فرآیند نیز ماهیت مشترک جوهری و تجانس همه عقول، اعم از انسانی و فلکی، است. همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد، فقط با این تفاوت که عقول فلکی به سبب شرایط متفاوت خود، معقولات را به صورت مستقیم، دائمی و فارغ از زمان ادراک می‌کنند، در حالی که عقل انسانی باید در بستر زمان و از طریق ابزارهای فنی، که با کمک تمام قوای دیگر نفس و بدن، آن

را به کشف حد وسط رهنمون می‌سازند، از قوه به فعلیت برسد.

خود تعبیر این فرآیند کسب معرفت توسط عقل انسانی - «اتصال با عقل فعال» یا دریافت «فیض الهی» - شاگردان ابن‌سینا را به اشتباه انداخته است، به‌گونه‌ای که گمان کرده‌اند این «جریان» معرفت از عقل الهی به عقل انسانی، امری خودکار و ناشی از عنایت الهی است، یا اینکه امری توصیف‌ناپذیر و عرفانی محسوب می‌شود. اما این برداشت کاملاً بی‌اساس است؛ این «جریان» هیچ‌گونه بُعد عرفانی ندارد، بلکه تنها بدین معناست که معقولات به‌طور دائمی برای عقول انسانی که در پایان یک فرآیند تفکر، از طریق تجرید و قیاس، به دنبال به‌چنگ آوردن حد وسط یا سایر معقولات هستند، در دسترس‌اند. ابن‌سینا کاملاً با صراحت بر این امر تأکید می‌کند که عقل انسانی باید آمادگی داشته باشد و خود در پی به‌چنگ آوردن حد وسط یا به‌گونه فعال در پی کشف یک معقول باشد تا بتواند آن را دریافت کند. او به‌طور مشخص می‌گوید: «اصل فعال [یعنی عقل فعال]، متناسب با تقاضای نفس، صورت را یکی پس از دیگری بر نفس ناطقه‌ی انسانی جاری می‌سازد؛ و زمانی که نفس از آن [عقل فعال] روی‌گردان شود، در این هنگام فیض قطع می‌شود.» (منبع: GS 5، درباره نفس، صفحات ۲۴۵-۲۴۶؛ ترجمه گوتاس ۲۰۱۴، صفحه ۳۷۷؛ همچنین رجوع کنید به: هاس ۲۰۱۳، صفحه ۱۱۸).

همین امر در مورد سایر اشکال ارتباط از جهان علوی نیز صدق می‌کند. در مورد پیامبر، او تمام معقولاتی را که دانش را شکل می‌بخشند، همراه با حدود وسط، همان‌گونه که پیش‌تر ذکر شد، کسب می‌کند، زیرا ظرفیت عقلانی نفس ناطقه او برای دستیابی به حدود وسط و کسب معقولات به‌شکلی خارق‌العاده بالا است. این ظرفیت با قوه خیال درونی بسیار پیشرفته‌ای همراه است که می‌تواند این معرفت عقلانی را به زبان و تصاویری (در قالب کتاب وحی شده) ترجمه کند، به‌گونه‌ای که اکثریت انسان‌ها بتوانند آن را به‌آسانی درک کنند. اما افزون بر معرفت معقول، فیض الهی از عقول و نفوس افلاک آسمانی شامل اطلاعاتی درباره رویدادهای زمین، اعم از گذشته،

حال و آینده، نیز می‌شود - چیزی که ابن‌سینا آن را «غیب» می‌نامد - و عقول و نفوس افلاک آسمانی مستقیماً مسئول آن هستند. این اطلاعات می‌تواند به اشکال گوناگون توسط انسان دریافت شود، از جمله به صورت رؤیاهای بیداری یا خواب، مشاهدات، و پیام‌هایی برای غیب‌گویان، که نوع دریافت آن بستگی به سطح تعادل مزاجی دریافت‌کننده، عملکرد صحیح حواس درونی و بیرونی او، و استعداد عقل وی دارد. به‌عنوان مثال، فردی که حس درونی خیال یا وهم او بیش فعال باشد، ممکن است در دریافت واضح تصاویر رؤیا دچار اختلال شود، به‌گونه‌ای که رؤیاهای او نیاز به تعبیر داشته باشند، در حالی که فرد دیگری که چنین مشکلی ندارد، ممکن است پیام‌های روشن‌تری دریافت کند. همچنین، غیب‌گویی که مایل به دریافت اطلاعاتی درباره آینده باشد، باید به مدت طولانی و به‌شدت بجوید تا از طریق این تلاش، تعادل مزاجی لازم را در خود ایجاد کرده و عقل خود را برای دریافت پیام آماده سازد.

بنابراین، فرآیند منطقی دریافت اطلاعات از جهان علوی بسته به آنچه که منتقل می‌شود و شخصی که آن را دریافت می‌کند، متفاوت است، اما در تمامی موارد، دریافت‌کننده باید آمادگی و استعداد لازم برای دریافت آن را داشته باشد. همه انسان‌ها هم از لحاظ جسمانی و هم از لحاظ ذهنی دارای ابزار لازم برای کسب معرفت معقول و دانش علوی هستند و همچنین ابزارهای دستیابی به آن را در اختیار دارند، اما باید برای به‌دست آوردن آن تلاش کنند، دقیقاً همان‌گونه که باید در زمانی که نفوس ناطقه جاودان آن‌ها هنوز با بدن پیوند دارد، برای سعادت اخروی خود آماده شوند. هیچ فیضی از معقولات به‌گونه آزاد بر «انسان‌های تنبل» جاری نمی‌شود، همان‌طور که هیچ تأملی در حقایق جاودانه و همنشینی با عقول فلکی (بهشت ابن‌سینا) برای آن‌ها وجود نخواهد داشت. چنین پنداشتی، کل نظام فلسفی را که ابن‌سینا با زحمت و دقت فراوان بنیان نهاده بود، نقض می‌کرد.

این تحلیل و درک از نفس ناطقه، که به‌طور دقیق بر اساس نظریه ارسطویی بسط یافته اما از آن

عبور نیز می‌کند، ابن‌سینا را قادر می‌سازد که به‌طور نظام‌مند، نخست با تمامی ابعاد دین - اعم از شناختی و اجتماعی - و در گام بعدی با آنچه که ما امروزه پدیده‌های فراطبیعی می‌نامیم (مانند پیشگویی آینده، حرکت اجسام توسط ارواح، چشم زخم و غیره) مواجه شود. او تمام مسائل مربوط به جنبه شناختی دین را به محتوای سنتی متافیزیک افزود و مسائل مرتبط با جنبه اجتماعی آن را در زمره علوم عملی قرار داد. در مورد نخست، او متافیزیک راستین نفس ناطقه (Gutas 2012b) را بنا نهاد و آن را به مباحث سنتی متافیزیک (یعنی وجود بماهو وجود، فلسفه اولی، و الهیات طبیعی) به‌عنوان موضوعی فرعی، تحت عنوان «علم الهی» (العلم الإلهی، الصنعة الإلهیة) ضمیمه کرد. محتوای این علم را می‌توان در بررسی گسترده‌ای که وی در پایان بخش متافیزیک کتاب شفا قرار ذیل بدان پرداخته است، مشاهده کرد.

«کتاب نهم، فصل هفتم: سرنوشت نفس ناطقه در آخرت و سعادت و شقاوت آن؛ سعادت حقیقی، تکامل نفس ناطقه از طریق معرفت است.

کتاب دهم، فصل اول: تأثیرات افلاک بر جهان: الهام، رؤیاها، دعا، مجازات آسمانی، نبوت، ستاره‌بینی.»

به لحاظ جنبه اجتماعی دین، ابن‌سینا (علاوه بر اخلاق، تدبیر منزل، و سیاست) شاخه چهارمی را به فلسفه عملی افزود که آن را «صنعت شریعت‌گذاری» (الصناعة الشارعة) نامید (Kaya 2012; Kaya 2014; Gutas 2014a, 470-471, 497). چنان‌که پیش‌تر ذکر شد، پیامبر، به دلیل توانایی عالی خود در به‌چنگ آوردن حدود وسط در قیاس‌ها، تمام علوم (تمام معقولاتی که بالفعل توسط عقل فعال ادراک می‌شوند) را «یا به‌یک‌باره یا تقریباً نزدیک به آن» کسب می‌کند. این کسب معرفت «یک دریافت غیرانتقادی [از این دانش] صرفاً از روی تقلید نیست، بلکه به ترتیبی رخ می‌دهد که شامل حدود وسط است؛ زیرا باورهایی که صرفاً از روی تقلید پذیرفته شده‌اند و درباره اموری هستند که تنها از طریق علل آن‌ها شناخته می‌شوند، هیچ قطعیت عقلانی ندارند»

(Gutas 2014a, 183–184; GS 5, De anima, 249–250). با این دانش مستحکم و به صورت قیاسی اثبات شده، پیامبر در جایگاهی قرار می‌گیرد که بتواند قانون‌گذاری کرده و زندگی اجتماعی را تنظیم کند، و همچنین مبنای مشروعی برای کسب پذیرش و رضایت عمومی داشته باشد. موضوعات تمام بخش‌های فلسفه عملی که در پایان کتاب شفا به اختصار مورد بحث قرار گرفته‌اند، به شرح ذیل است: «کتاب دهم، فصل دوم: اثبات نبوت بر اساس نیاز به قوانینی که باید توسط پیامبر شارع وضع شود، در راستای تنظیم زندگی اجتماعی که برای بقای انسان ضروری است.

فصل سوم: اعمال عبادی به عنوان یادآوری‌هایی از آخرت و تمرین‌هایی برای آماده‌سازی نفس ناطقه جهت اشتغال به تعقل (مقایسه شود با Gutas 2014a, 206–208).

فصل چهارم: تدبیر منزل.

فصل پنجم: سیاست (خلافت و قانون‌گذاری)؛ اخلاق.»

برای مطالعه بیشتر، به مدخل‌های مربوط به متافیزیک ابن سینا و فلسفه طبیعی ابن سینا مراجعه کنید.

### نتیجه‌گیری

ابن سینا گرایش‌های گوناگون اندیشه فلسفی را که به ارث برده بود - سنت‌های باقی مانده هلنیستی همراه با تحولات فلسفی و کلامی درون اسلام - را در یک نظام علمی خودسازگار که تمام واقعیت را تبیین می‌کرد، ترکیب کرد. بنای علمی او بر پایه فیزیک و متافیزیک ارسطویی استوار بود که با نظریه فیضان نوافلاطونی در چارچوب کیهان‌شناسی بطلمیوسی تکمیل شده بود، و تمام این عناصر توسط او بازنگری، بازاندیشی و به طور انتقادی ارزیابی شدند. دستاورد او در این بود که این اجزای پراکنده را به یک کل عقلانی هماهنگ تبدیل کرد و به ویژه، جهان‌های تحت قمر و فوق قمر را در یک ارتباط معقول قرار داد که برای آن به گونه منطقی استدلال کرد. از این رو، این نظام هم یک برنامه پژوهشی بود و هم یک جهان‌بینی. اخلاق ارسطویی بنیان این بنا را شکل می‌داد. الزام به دانستن و شناخت عقلانی که انگیزه پنهانی تکوین و بدین‌سان تحقق نظام علمی ابن سینا بود،

بر پایه مفهوم خوشبختی ارسطویی به مثابه فعالیتی توسط عقل که انسان را از دیگر موجودات زنده متمایز می‌سازد، مبتنا یافته بود (اخلاق نیکوماخوسی، کتاب دهم، بند ۷، ۱۱۷۷-251b19): «به نظر می‌رسد فعالیت عقل با تلاش مشقت‌بار (σπουδή، اجتهاد) متمایز می‌گردد، زیرا نظریه را به کار می‌گیرد و هیچ هدف دیگری جز خود نمی‌خواهد؛ و لذت خاص خود را دارد... خوشبختی کامل (εὐδαιμονία، سعادت) همین است.» [۸]

ابن‌سینا کاملاً به این دیدگاه درباره سعادت انسانی در این جهان پایبند بود و آن را بسط داد تا آن را همچنین مبنای سعادت در جهان دیگر قرار دهد. در حقیقت، او آن را پیش شرطی برای سعادت در آخرت ساخت. تنها زندگی تأملی در دوران حضور در بدن است که عقل را آماده می‌کند؛ عقلی که ناگزیر است از حواس ظاهری و باطنی جسمانی برای کسب دانش و دستیابی به آمادگی جهت اندیشیدن به معقولات استفاده کند تا برای زندگی تأملی پس از مرگ آماده شود. ابن‌سینا برای فهم هدف زندگی انسانی به این شیوه، بار دیگر به دیدگاه ارسطویی درباره سعادت الهی به‌عنوان یگانگی اندیشنده، اندیشیدن و اندیشه وفادار بود (متافیزیک، کتاب دوازدهم، بند ۷، ۱۰۷۲-261b18). ابن‌سینا، با استفاده از کلمات ارسطو، این بخش را به گونه ذیل تفسیر می‌کند: «اما فهم (noësis) برتر، در ذات خود به امری تعلق می‌گیرد که در ذات خود بهترین است؛ و اما آنچه خود را درک می‌کند، جوهر عقل است آنگاه که معقول را کسب می‌کند، زیرا بلافاصله معقول می‌شود، برای مثال درست همانند حالتی که گویی آن را لمس می‌کند. و عقل، آنچه تعقل می‌کند، و معقول با توجه به ذاتِ شیء در ارتباط با خودش، یکی و همانند هستند... و اگر حالت الوهی همیشه مانند حالتی باشد که ما گاهی در آن هستیم، پس این شگفت‌انگیز است؛ و اگر فراتر از آن باشد، پس حتی شگفت‌انگیزتر است.» (جفری و همکاران، ۲۰۱۴، ص ۵۹). [۹]

بدین‌سان، در نظام فلسفی ابن‌سینا، بُعدی عمیقاً اخلاقی وجود دارد. مفهوم محوری، حیات نفس ناطقه است: از آنجا که عقول نظری ما - ذوات ما - با عقول فلکی هم‌جنس هستند، وظیفه

کیهانی ما این است که عقول خود را به ظرفیت کامل شان برسانیم و مانند عقول فلکی رفتار کنیم، یعنی معقولات را تعقل نماییم (رک. لیزینی، ۲۰۰۹). و از آنجا که به ما (یعنی هسته ذاتی که به ما هویت می‌بخشد و باقی می‌ماند؛ نفوس ناطقه ما) بدنی داده شده است و مادیت ما مانع تعقل بی‌مانع و مطلق است که موجودات فلکی، از جمله عقل اول، از آن برخوردارند، باید از هر طریق ممکن. رفتاری (مانند اعمال دینی و سلوک اخلاقی) و دارویی - به بدن توجه کنیم تا مزاج اخلاقی آن را به سطحی از تعادل برسانیم که به عملکرد عقل در این زندگی کمک کند و آن را برای تعقل بی‌مانع و مستمر، همانند تعقل الهی، در جهان دیگر آماده سازد. این، اخلاقی انسان‌گرایانه است که از دیدگاهی علمی نسبت به جهان نشأت می‌گیرد.

### کتاب‌شناسی

علاوه بر ارجاعات موجود در متن، این کتاب‌شناسی شامل چندین پژوهش اخیر درباره ابن سینا به همراه برخی آثار مرجع نیز می‌شود. برای فهرست کاملی از آثار ابن سینا به زبان عربی و فارسی، شامل نسخه‌های منتشرشده، ترجمه‌ها و مطالعات مربوطه، همچنین برای منابع کتاب‌شناختی بیشتر به فهرست ارائه‌شده در گوتاس ۲۰۱۴ a مراجعه کنید.

### آثار ابن سینا

GL4: The Science of Logic, in verse (Urjūza fī 'ilm al-mantiq). Text in *Mantiq al-mashriqiyyīn wa-l-Qaṣīda almuzdawija, taṣnīf al-Ra'īs Abī 'Alī Ibn Sīnā*, Cairo 1910, pp. 1–18. Modern Latin translation in Aug. Schmoelders, *Documenta philosophiae Arabum*, Bonn 1836, pp. 26–42.

GM 7: Alive, Son of Awake (Ḥayy Ibn-Yaḳzān). Text in M.A.F. Mehren, *Traité mystiques d'Abou Alī al-Hosain b. Abdallah b. Sīnā ou d'Avicenne*, I, Leiden 1889–1899. French translation by Goichon 1959.

GM 8: The Bird (al-Ṭayr). Text in Mehren (as in GM 7), II, 27–32. English translation in Heath 1990.

GM 9: The Divine Pearl: On Professing the Unity of God (AlJumāna al-ilāhiyya fī l-tawḥīd). No edition or translation available.

GMed 1: The Canon of Medicine (al-Qānūn fī l-ṭibb). Text in E. alQashsh and 'Alī Zay'ūr, eds., *Al-Qānūn fī l-ṭibb*, 4 vols., Beirut 1413/1993. For various partial translations see Janssens 1991, 30–35, and Janssens 1999, 17–18.

GMed 27: Medicine, in verse (Urjūza fī l-ṭibb). Text and French translation in H. Jahier and A. Nouredine, eds., *Avicenne, Poème de la médecine*, Paris 1956.

GP 8: Answers to Questions Posed by Bīrūnī (Al-Ajwiba 'an masā'il Abī Rayḥān al-Bīrūnī). Text in S.H. Nasr and M. Mohaghegh, *Abū Reyḥān Bērūnī va Ebn-e Sīnā, Al-As'ila wa-l-ajwiba*, Tehran 1352Sh/1974. English translation in R. Berjak and M. Iqbal, "Ibn Sīnā - al-Bīrūnī Correspondence," *Islam & Science* 1 (2003) 91–98, 253–260; 2 (2004) 57–62, 181–187; 3 (2005) 57–62, 166–170.

GP 10: Compendium on the Soul (Kitāb fī l-Nafs ‘alā sunnat aliḥtišār). Text and German translation in S. Landauer, “Die Psychologie des Ibn Sīnā,” Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 29 (1875) 335–418.

GPP 1: Piety and Sin (al-Birr wa-l-ithm). The work does not survive except in some fragments of questionable provenance; see Gutas 2014a, 498. A fragment in a MS going under that title was published in ‘A.Z. Shamsaddīn, ed., Al-Madhhab al-tarbawī ‘inda Ibn Sīnā, Beirut 1988, pp. 353–368.

GPW 1: Letter to the Scholars of Baghdad (Risāla ilā ‘Ulamā’ Baghdād yas’aluhum al-inṣāf baynahu wa-bayna rajul Hamadhānī yadda’ī l-ḥikma). Text in E. Yarshater, ed., Panj Resāle, Tehran 1332Sh/1953, pp. 73–90. German translation in R. Arnzen, Platonische Ideen in der arabischen Philosophie, Berlin 2011, pp. 355–370.

GPW 2: Letter to a Friend (R. ilā Ṣadīq yas’aluhu l-inṣāf baynahu wa-bayna l-Hamadhānī alladhī yadda’ī l-ḥikma). Text and French translation in Y. Michot, Ibn Sīnā. Lettre au vizir Abū Sa’d, Beirut and Paris 2000.

GPW 3: Repudiating Charges of Imitating the Qur’ān (R. fī Intifā’ ammā nusiba ilayhi min mu’āraḍat al-Qur’ān). Text and French translation in Y. Michot, “Le Riz trop cuit du Kirmānī,” in Mélanges offerts à Hossam Elkhadem, F. Daelemans et al., eds., Archives et Bibliothèques de Belgique, Numéro Spécial 83, Brussels 2007, pp. 81–129.

GS 2: The Compilation / Philosophy for ‘Arūḍī (al-Majmū’ / al-Ḥikma al-‘Arūḍiyya). Text in M. Ṣāliḥ, Kitāb al-Majmū’ aw al-Ḥikma al-‘Arūḍiyya, Beirut 1428/2007. No full translation yet available.

GS 3: Elements of Philosophy (‘Uyūn al-ḥikma). Text in ‘A. Badawī, ed., Avicennae Fontes Sapientiae [Mémorial Avicenne - V], Cairo 1954. No translation available.

GS 5: The Cure (al-Shifā’). Edition by various scholars in 22 volumes, Cairo 1952–1983. De anima (part of The Cure). Text in F. Rahman, ed., Avicenna’s De anima, London: Oxford University Press, 1959. No full translation available. For parts in English translation see The Salvation.

GS 6: The Salvation (al-Najāt). Text in M.T. Dāneshpajūh, ed., Al-Najāt, Tehran 1364Sh/[1985]. English translation of the logic part in A.Q. Ahmed, Avicenna’s Deliverance: Logic, Karachi: Oxford University Press, 2011. English translation of parts on the soul in F.

Rahman, Avicenna's Psychology. An English Translation of Kitāb alNajāt, Book II, Chapter VI, London: Oxford University Press, 1952.

GS 7: Philosophy for 'Alā'-ad-Dawla (Dāneshnāme-ye 'Alā'ī). Text in M. Meshkāt, Mantīq and Ṭabī'iyāt; M. Mo'īn, Ilāhiyyāt; and M. Mīnovī, Riyādiyyāt, Tehran 1331Sh/[1952]. French translation in M. Achena and Henri Massé, Le Livre de science, Paris: Les Belles Lettres/ UNESCO, 21986.

GS 8: The Easterners; Eastern Philosophy (al-Mashriqiyyūn; alḤikma al mashriqiyya). Text in Mantīq al-mashriqiyyīn wa-l-Qaṣīda al-muzdawija, taṣnīf al-Ra'īs Abī 'Alī Ibn Sīnā, Cairo 1910.

GS 9: Pointers and Reminders (al-Ishārāt wa-l-tanbīhāt). Text in J. Forget, Ibn Sīnā. Le livre des théorèmes et des avertissements, Leiden 1892, and in M. Zāre'ī, Al-Ishārāt wa-l-tanbīhāt li-l-Shaykh al-Ra'īs Ibn Sīnā, Qum 1381Sh/2002. French translation in Goichon 1951; English translation in Inati 1984, 1996, and 2014.

GS 10: The Available and the Valid [of Philosophy] (al-Ḥāṣil wal-maḥṣūl). Not extant.

GS 11: Fair Judgment (al-Inṣāf). Only the following parts are extant:

(a): Commentary on [Metaphysics] Lambda (Sharḥ Kitāb allām). Text and French translation in Geoffroy et al. 2014.

(b): Commentary on the Theologia Aristotelis (Tafsīr/Sharḥ Kitāb Uthūlūjīyā). Text in Badawī 1947, pp. 37–74. French translation in Vajda 1951.

(c) : Marginal Glosses on Aristotle's De anima (al-Ta'liqāt 'alā ḥawāṣī Kitāb al-Nafs li-Aristūṭālīs). Text in Badawī 1947, pp. 75–116; no translation available.

GS 12a: Notes (al-Ta'liqāt). Text in 'A. Badawī, Ibn Sīnā, al-Ta'liqāt, Cairo 1973. No full translation available.

GS 14: Discussions (al-Mubāḥathāt). Text in M. Bīdārfar, AlMubāḥathāt, Qum 1371Sh/1992.

## منابع دسته دوم

1. Adamson, P., 2004, "Non-Discursive Thought in Avicenna's Commentary on the Theology of Aristotle," in Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam, J. McGinnis (ed), Leiden: Brill, pp. 87–111.

2. —, (ed), 2013, *Interpreting Avicenna. Critical Essays*, Cambridge: Cambridge University Press. Akasoy, A., and A. Fidora, 2005, *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*, Leiden: Brill.
3. Badawī, ‘A., 1947, *Aristū ‘inda l-‘Arab*, Cairo: Maktabat an-nahḍa almiṣriyya.
4. Barnes, J., 1994, *Aristotle. Posterior Analytics*, Oxford: Clarendon Press.
5. Bertolacci, A., 2006, *The Reception of Aristotle’s Metaphysics in Avicenna’s Kitāb al-Šifā’*, Leiden: Brill.
6. Biesterfeldt, H.H., 2000. “Medieval Arabic Encyclopedias of Science and Philosophy,” in *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy*, S. Harvey (ed), Boston: Kluwer, pp. 77–98.
7. —, 2002, “Arabisch-islamische Enzyklopädien: Formen und Funktionen,” in *Die Enzyklopädie im Mittelalter vom Hochmittelalter bis zur frühen Neuzeit*, Ch. Meier (ed), München: Wilhelm Fink, pp. 43–83.
8. Black, D., 2008, “Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows,” in *The Unity of Science in the Arabic Tradition*, S. Rahman, T. Street, and H. Tahiri (eds), N.p.: Springer, pp. 63–87.
9. Davidson, H.A., 1987, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
10. —, 1992, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, Oxford / New York: Oxford University Press, 1992.
11. Eichner, H., 2009, *The Post-Avicennian Philosophical Tradition and Islamic Orthodoxy: Philosophical and Theological Summae in Context*, unpublished professorial dissertation (Habilitationsschrift), Halle.
12. Geoffroy et al., 2014, *Commentaire sur le Livre Lambda de la Métaphysique d’Aristote (Chapitres 6–10) par Ibn Sīnā (Avicenne)*, M. Geoffroy, J. Janssens, and M. Sebti (eds), Paris: Vrin.

13. Gohlman, W.E., 1974, *The Life of Ibn Sina*, Albany, NY: SUNY Press.
14. Goichon, A.-M., 1938, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā*, Paris: Desclée de Brouwer.
15. —, 1939, *Vocabulaires comparés d'Aristote et d'Ibn Sīnā*, Paris: Desclée de Brouwer.
16. —, 1951, *Ibn Sīnā (Avicenne). Livre des directives et remarques*, Paris: Vrin
17. —, 1959, *Le récit de Ḥayy ibn Yaqzān commenté par des textes d'Avicenne*. Paris: Desclée de Brouwer.
18. Gutas, D., 1987–88, "Avicenna's Maḏhab, With an Appendix on the Question of His Date of Birth," *Quaderni di Studi Arabi*, 5–6: 323–36; repr. in Gutas 2014b-II.
19. —, 1998, *Greek Thought, Arabic Culture*, London and New York: Routledge.
20. —, 2000, "Avicenna's Eastern ("Oriental") Philosophy: Nature, Contents, Transmission," *Arabic Sciences and Philosophy*, 10: 159-180.
21. —, 2001, "Intuition and Thinking: The Evolving Structure of Avicenna's Epistemology," *Princeton Papers. Interdisciplinary Journal of Middle Eastern Studies* 9: 1-38; repr. in *Aspects of Avicenna*, R. Wisnovsky (ed), Princeton: Markus Wiener, 2001, pp. 1-38.
22. —, 2002, "The Heritage of Avicenna: The Golden Age of Arabic Philosophy, 1000 - ca. 1350," in Janssens and De Smet 2002: 81–97.
23. —, 2004a. "Geometry and the Rebirth of Philosophy in Arabic with al-Kindī," in *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea, Studies ... Dedicated to Gerhard Endress on his Sixty-fifth Birthday*, ed. R. Arnzen and J. Thielmann, 195–209. Leuven: Peeters.
24. —, 2004b, "Avicenna's Marginal Glosses on *De anima* and the Greek Commentatorial Tradition," in *Philosophy Science & Exegesis in Greek, Arabic & Latin Commentaries*, ed. P. Adamson, H. Baltussen, and M.W.F. Stone, II, 77–88, London: *Bulletin of the Institute of Classical Studies Supplement* 83.2.
25. —, 2006a, "Intellect Without Limits: The Absence of Mysticism in Avicenna," in *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale (Actes du XIe Congrès International de*

- Philosophie Médiévale de la S.I.E.P.M., Porto, du 26 au 31 août 2002), M. C. Pacheco and J.F. Meirinhos (eds), Turnhout: Brepols, pp. 351–372; repr. in Gutas 2014b, article XII.
26. —, 2006b, “Imagination and Transcendental Knowledge in Avicenna,” in *Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, J.E. Montgomery (ed.), Leuven: Peters, pp. 337–354; repr. in Gutas 2014b, article XI.
27. —, 2010, “Origins in Baghdad,” in *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, R. Pasnau (ed), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 11–25
28. —, 2012a, “Platon. Tradition Arabe,” in *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, R. Goulet (ed), Paris: CNRS.
29. —, 2012b, “Avicenna: The Metaphysics of the Rational Soul,” *Muslim World*, 102: 417–425.
30. —, 2014a, *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna’s Philosophical Works. Second, Revised and Enlarged Edition*, Leiden: E.J. Brill.
31. —, 2014b, *Orientations of Avicenna’s Philosophy*, Ashgate/Variorum: Surrey/Burlington.
32. —, 2014b-I, “Avicenna: Biography,” in Gutas 2014b, article I.
33. —, 2014b-VII, “The Empiricism of Avicenna,” in Gutas 2014b, article VII.
34. —, 2015, “The Author as Pioneer[ing Genius]: Graeco-Arabic Philosophical Autobiographies and the Paradigmatic Ego,” in *Concepts of Authorship in Pre-Modern Arabic Texts*, L. Behzadi and J. Hameen-Anttila (eds), Bamberg: University of Bamberg Press, pp. 47–62
35. Hasse, D.N., 2013, “Avicenna’s Epistemological Optimism,” in Adamson 2013, pp. 109–119.
36. Hasse, D.N., and A. Bertolacci (eds), 2012, *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna’s Metaphysics [Scientia Graeco-Arabica7]*, Berlin: De Gruyter.

37. Heath, P., 1990, "Disorientation and Reorientation in Ibn Sina's Epistle of the Bird: A Reading," in *Intellectual Studies on Islam. Essays written in honor of Martin B. Dickson*, Michel M. Mazzaoui and Vera B. Moreen, eds., Salt Lake City, Utah: University of Utah Press, pp. 163-183.
38. Inati, S.C., 1984, *Ibn Sīnā, Remarks and Admonitions. Part One: Logic*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
39. —, 1996, *Ibn Sīnā and Mysticism. Remarks and Admonitions: Part Four*, London and New York: Kegan Paul International.
40. —, 2014, *Ibn Sina's Remarks and Admonitions: Physics and Metaphysics*, New York: Columbia University Press.
41. Janssens, J., 1991, *An Annotated Bibliography on Ibn Sīnā (1970-1989)*, Leuven: Leuven University Press.
42. —, 1999, *An Annotated Bibliography on Ibn Sīnā: First Supplement (1990-1994)*, Louvain-la-Neuve: Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales.
43. —, 2006, *Ibn Sīnā and His Influence on the Arabic and Latin World [Variorum Collected Studies 843]*, Aldershot, Hampshire: Ashgate.
44. Janssens, J., and D. De Smet (eds), 2002, *Avicenna and His Heritage*, Leuven: Leuven University Press.
45. Kaya, M.C., 2012, "Prophetic Legislation: Avicenna's View of Practical Philosophy Revisited," in *Philosophy and the Abrahamic Religions: Scriptural Hermeneutics and Epistemology*, T. Kirby, R. Acar, and B. Baş, eds., Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, pp. 205-223.
46. —, 2014, "In the Shadow of "Prophetic Legislation": The Venture of Practical Philosophy after Avicenna," *Arabic Sciences and Philosophy* 24: 269-296.
47. Lameer, J., 2006, *Conception and Belief in Šadr al-Dīn Shīrāzī (ca 1571- 1635)*, Tehran: Iranian Institute of Philosophy.

48. Langermann, T., 2009, *Avicenna and His Legacy. A Golden Age of Science and Philosophy*, Turnhout: Brepols.
49. Lizzini, O., 2009, "Vie active, vie contemplative et philosophie chez Avicenne," in *Vie active et vie contemplative au Moyen Âge et au seuil de la Renaissance*, Ch. Trottmann (ed), Rome: École Française de Rome, pp. 207–239.
50. Mahdavī, Y., 1954, *Fehrest-e noṣṣahā-ye moṣannafāt-e Ebn-e Sīnā*, Tehran: Dānešgāh-e Tehrān, 1333Š.
51. Marmura, M.E., 1990, "The Fortuna of the Posterior Analytics in the Arabic Middle Ages," in *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*, M. Asztalos, J.E. Murdoch, I. Niiniluoto (eds), Helsinki: Acta Philosophica Fennica, v. I, pp. 85–103; repr. in Marmura 2005: 355–373.
52. —, 2005, *Probing in Islamic Philosophy*, Binghamton, N.Y.: Global cademic Publishing.
53. McGinnis, J., with the assistance of D.C. Reisman, 2004, *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam*, Leiden: Brill.
54. McGinnis, J., 2010, *Avicenna*, Oxford: Oxford University Press.
55. Michot, Yahya (Jean R), 1986, *La destinée de l'homme selon Avicenne. Le retour à Dieu (ma'ād) et l'imagination*, Leuven: Peeters.
56. —, 2000, *Ibn Sīnā. Lettre au vizir Abū Sa'd*. Editio princeps d'après le manuscrit de Bursa, traduction de l'arabe, introduction, notes et lexique [Sagesses musulmanes 4], Beirut/Paris: Al-Bouraq.
57. Rahman, F., 1958, *Prophecy in Islam*, London : George Allen & Unwin; repr. Chicago: The University of Chicago Press, 2011.
58. Reisman, D.C., 2002, *The Making of the Avicennan Tradition: The Transmission, Contents, and Structure of Ibn Sīnā's al-Mubāḥaṭāt (The Discussions)*, Leiden: Brill.
59. —, 2004, "The Pseudo-Avicennan Corpus, I: Methodological Considerations," in McGinnis with Reisman 2004, pp. 3–21.

60. —, 2010, “The Ps.-Avicenna Corpus II: The Šūfistic Turn,” in Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale,” 21: 243–258.
61. —, 2013, “The Life and Times of Avicenna. Patronage and Learning in Medieval Islam,” in Adamson 2013, pp. 7–27.
62. Swain, S., 2013, Economy, Family, and Society from Rome to Islam, Cambridge: Cambridge University Press.
63. Treiger, A. 2011. Inspired Knowledge in Islamic Thought. Al-Ghazālī’s Theory of Mystical Cognition and Its Avicennian Foundation. London: Routledge.
64. Vajda, G., 1951, “Les notes d’Avicenne sur la «Théologie d’Aristote»,” Revue Thomiste 51: 346–406.
65. Wisnovsky, R, 2003, Avicenna’s Metaphysics in Context, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

### ابزارهای علمی

نحوه استناد به این مدخل: پیش‌نمایش نسخه PDF این مدخل در وب‌سایت «انجمن دوستان دایرةالمعارف فلسفه استنفورد». جست‌وجوی موضوع این مدخل در «پروژه هستی‌شناسی فلسفی ایندیانا» (InPhO) کتاب‌نامه بسط پیدا کرده این مدخل در پایگاه PhilPapers، همراه با پیوندهایی به پایگاه داده آن.

منابع اینترنتی دیگر: [لطفاً برای پیشنهادات با نویسنده تماس بگیرید].

مدخل‌های مرتبط: فلسفه عربی و اسلامی، موضوعات تاریخی و روش‌شناختی در منابع یونانی؛ ابن‌سینا: منطق / ابن‌سینا: متافیزیک / ابن‌سینا: فلسفه طبیعی

### یادداشت‌هایی درباره ابن‌سینا

۱. این مدخل بر اساس کتاب گوتاس ۲۰۱۴a، «نتیجه‌گیری»، صفحات ۳۵۹–۳۸۶ تدوین شده است و بخش‌های ۳ و ۴ آن آزادانه از این منبع اقتباس شده‌اند. برای ارائه‌ای جامع‌تر و مستندتر از نظریه‌های مطرح‌شده در

اینجا، خواننده به آن منبع ارجاع داده می‌شود. کدهای داخل پرانتز که پس از نخستین ذکر یک اثر از ابن سینا آورده شده‌اند، برای شناسایی آن اثر به شماره سریالی آن در فهرست آثار ابن سینا در آن کتاب اشاره دارند. بیشتر ترجمه‌های نقل قول‌های ارائه‌شده نیز از همان منبع گرفته شده‌اند.

۲. باید در نظر داشت که در دوران نخستین اسلام، همانند دوران باستان و (تا حد زیادی) دوران متأخر باستان، فلسفه و علم مترادف بودند. فلسفه اصطلاحی عام بود که هم به آنچه ما امروزه علم می‌نامیم اشاره داشت و هم به علوم انسانی، چنان‌که از آثار خود ارسطو (متافیزیک، زیست‌شناسی، فیزیک، و همچنین سیاست و شاعری) و از طبقه‌بندی بخش‌ها یا موضوعات مختلف فلسفه که در بخش ۱.۱ زیر ارائه شده است، آشکار می‌شود. برای پرهیز از به‌کارگیری اصطلاح طولانی «فلسفه/علم» در هر بار استفاده، این دو واژه به‌طور متناوب استفاده شده‌اند، با این درخواست از خواننده که به یاد داشته باشد منظور از این اصطلاحات همان موضوعاتی است که در سه دسته‌بندی علوم مورد بررسی ما جای می‌گیرند: علوم انسانی (آنچه ما فلسفه، اخلاق، بلاغت، ادبیات/شاعری می‌نامیم)، علوم اجتماعی (سیاست، اقتصاد)، و علوم دقیق (زیست‌شناسی، ریاضیات و غیره).

۳. سال ۹۸۰ میلادی (۳۷۰ هجری قمری) که در برخی منابع به‌صورت سنتی ذکر شده است، بر اساس یک محاسبه اشتباه است (گوتاس ۱۹۸۷-۱۹۸۸/۲۰۱۴-II-b).

۴. ابن سینا موضوعات فلسفه عملی سنتی را به‌طور مختصر در پایان شفا بررسی کرده و عمدتاً از منظر قانون‌گذاری توسط یک پیامبر به آن پرداخته است. در سایر آثار خود، او نشانه‌های فراوانی ارائه می‌دهد که اگر قصد داشت این موضوع را به شیوه سنتی بررسی کند، از کتاب‌هایی که در گروه‌های مربعی بالا ذکر شده‌اند، استفاده می‌کرد. برای مطالعه سنت مدیریت خانوار یونانی-عربی (اقتصاد) به متون گردآوری‌شده توسط سوابین (۲۰۱۳) مراجعه کنید. برای آشنایی با دیدگاه‌های ابن سینا درباره فلسفه عملی، به بخش ۴ مراجعه نمایید.

۵. از میان دو ترجمه مدرن اروپایی، ترجمه گویشون (۱۹۵۱) به زبان فرانسوی به راهنمایی‌های طوسی نزدیک‌تر است، در حالی که ترجمه انگلیسی ایناتی (۱۹۸۴، ۱۹۹۶، و ۲۰۱۴)، با وجود تلاش ارزشمندش، نیاز به کار بیشتری دارد.

۶. یعنی از نظر ابن سینا، که اعتقاد داشت: «اعتقادات پذیرفته‌شده بر اساس اقتدار [یعنی اقتدار متن مقدس

وحی شده] درباره اموری که تنها از طریق عللشان شناخته می‌شوند، هیچ‌گونه یقین عقلی ندارند» (De ΔGS , anima، ۲۵۰؛ ترجمه گوتاس ۲۰۱۴، ص ۱۸۴، که در ادامه نیز ذکر شده است)، چنین باورهایی علم محسوب نمی‌شوند، صرف‌نظر از این که چگونه برای آن‌ها استدلال شود. از دوران باستان تا به امروز، متفکران با ابن‌سینا موافق بوده‌اند که علم تنها پژوهشی عقلانی و گشوده به سوی واقعیت است، و نه توجیهی برای اصول تغییرناپذیر و غیرقابل مذاکره‌ای که بر مبنای اقتدار و حیانی پذیرفته شده‌اند. این که برخی پژوهشگران تعریف گسترده‌تری از فلسفه ارائه می‌دهند تا نوعی الهیات را در آن بگنجانند، به تفاوت معنایی میان اصطلاحات «علم» و «فلسفه» در دوران معاصر باز می‌گردد، به گونه‌ای که «الهیات فلسفی» می‌تواند اصطلاحی معنادار با ارجاعات پذیرفته‌شده (یا حداقل قابل قبول) باشد، اما «الهیات علمی»، اگر جدی گرفته شود و صرفاً بیانگر دیدگاهی حاشیه‌ای نباشد، مسئله‌ساز خواهد بود و نیاز به توضیح بیشتری دارد. اما در دوران باستان و قرون وسطی، و قطعاً تا زمان ابن‌سینا، که علم همان فلسفه بود و بالعکس (چنان‌که در یادداشت شماره ۱ نیز بیان شد)، چنین تعریف گسترده‌ای از علم/فلسفه امکان‌پذیر نبود. برای فیلسوفانی مانند فارابی و ابن‌سینا، متن و حیانی می‌بایست با علم سازگار می‌شد (یا به‌وسیله آن تبیین می‌گشت)، نه این که علم تابع متن و حیانی باشد، امری که به‌طور فزاینده‌ای در تحولات شبه‌فلسفی تاریخ فکری اسلام پس از ابن‌سینا رخ داد.

اصطلاح عربی اتصال که ابن‌سینا به کار می‌برد، به اشتباه توسط برخی مترجمان به «پیوند» (که اخیراً توسط ژفروآ و همکاران، ۲۰۱۴، ص ۹۶، «jonction» ترجمه شده است) برگردانده شده است. پیوند به معنای پیوستن است و پیوستن یعنی «گرد هم آوردن به گونه‌ای که پیوسته شده یا یک واحد را تشکیل دهد» (تعریف واژه‌نامه). اما هیچ نشانه یا متنی از ابن‌سینا وجود ندارد که بگوید روح انسانی با عقل فعال یکی می‌شود یا، همان‌طور که در تفسیر او بر متافیزیک لمبدا آمده (ژفروآ و همکاران، ۲۰۱۴، ص ۵۸ و ۹۶، یادداشت ۴۴)، با مبدأ نخستین یکی می‌شود. چنین برداشتی چندین مشکل اساسی دارد: اول، این دیدگاه به این معنا خواهد بود که روح عقلانی انسان هویت خود را از دست می‌دهد، زیرا با عقل فعال یکی می‌شود (یا، به شکلی کفرآمیز، با مبدأ نخستین). دوم، این دیدگاه بدین معناست که روح انسانی، پس از یکی شدن با عقل فعال، تمامی معقولات را می‌داند، درست مانند عقل فعال؛ اما اگر روح انسانی کاملاً با عقل فعال یکی شده باشد، چگونه می‌تواند تنها

یک معقول خاص از میان بی‌شمار معقولاتی که عقل فعال همواره می‌شناسد را دریافت کند؟ سوم، این دیدگاه نشان می‌دهد که همه این وقایع - یعنی الهی شدن روح انسانی از طریق اتحاد با عقل فعال یا مبدأ نخستین - در حالی رخ می‌دهد که روح هنوز در بدن است! این، تحریفی از اندیشه‌های ابن سینا است.

در حقیقت، اتصال راهی استعاری برای توصیف (و این مسئله تنها می‌تواند به صورت استعاری توصیف شود، زیرا هم روح عقلانی انسان و هم عقل فعال جواهر غیرمادی هستند و واژه‌ای برای توصیف «تماس» دو جوهر غیرمادی وجود ندارد) نوع ارتباط روح انسانی با عقل فعال است، زمانی که روح انسانی یک معقول را دریافت می‌کند. این معقول، به واسطه ذات خود، همواره به صورت فراتاریخی (atemporally) توسط عقل فعال اندیشیده می‌شود، یا اگر بخواهیم از استعاره‌ای دیگر استفاده کنیم، در عقل فعال «ذخیره» می‌شود، زیرا تنها مکان واقعی برای وجود معقولات به طور پایدار، عقل فعال است (زمانی که ما در حال اندیشیدن به آن‌ها نیستیم). ابن سینا در همان بخش تفسیر بر لمبدا که پیش‌تر به آن اشاره شد، دقیقاً توضیح می‌دهد که این «تماس» به چه معناست، آنجا که او ارسطو را بازگو می‌کند: «و اما» آن که خود را درک می‌کند»، همان جوهری است که، در حالی که عقل، معقول را دریافت می‌کند، خود نیز معقول می‌شود، درست همانند این که «آن را لمس می‌کند» (یُلَامِسُهُ)، برای مثال» (زُفِرَ وَآ وَهَمَكَارَان، ۲۰۱۴، ص ۵۹؛ همچنین در بخش پایانی این متن نقل شده است).

در اینجا، واژه «لمس کردن» (یُلَامِسُهُ) مفهوم «تماس» (اتصال) را توضیح می‌دهد. این همان مطلبی است که ارسطو در همان بخش از لمبدا (۲۱b۱۰۷۲) بیان می‌کند، جایی که ادراک معقول توسط عقل را به «لمس کردن» آن توسط عقل تشبیه می‌کند (thigganōn در یونانی). این واژه یونانی به درستی به «یُلَامِسُهُ» ترجمه شده است و این همان چیزی است که ابن سینا نقل می‌کند. بسیار محتمل است که این استفاده از استعاره‌ی لمس کردن توسط ارسطو (که او در جاهای دیگر نیز به کار برده است) نخستین بار ابن سینا را بر آن داشته باشد تا واژه‌ی اتصال را برای توصیف این رابطه بین متفکر و معقول در لحظه‌ی اندیشیدن به کار ببرد. معنای این استعاره در ارسطو، همان‌گونه که و. د. راس توضیح داده است، به شرح زیر است: «استعاره‌ی تماس در توصیف دریافت ساده... در ۲۱b۱۰۷۲. پیامدهای آن عبارتند از: (۱) فقدان هرگونه امکان خطا...، (۲) ظاهراً نبود هرگونه واسطه

در مورد لمس کردن. اصطلاح یونانی 'thigein' (لمس کردن) به معنای دریافت یا ادراکی است که بی خطا و مستقیم است. (و. د. راس، متافیزیک ارسطو: متنی بازبینی شده همراه با مقدمه و تفسیر، آکسفورد: کلارندون پرس، ۱۹۵۸، جلد ۲، ص ۲۷۷). این دقیقاً همان چیزی است که ابن‌سینا از آن برداشت کرده است - او دانش‌آموز ممتازی از ارسطو بود، کمتر از ابن‌رشد نبود، اما بسیار اصیل‌تر - و این همان شیوه‌ای است که او از آن استفاده کرده است. به همین دلیل، دانشی که از یک معقول در پایان فرایند قیاسی کسب می‌شود، زمانی که حد وسط به درستی حدس زده شده باشد - که به‌طور استعاری با تماس یافتن عقل انسانی با عقل فعال بیان می‌شود - دانشی است بی خطا و مستقیم.

خواندن واژه‌های «اتصال» یا «اتحاد» در آثار ابن‌سینا، چه به صورت عرفانی یا غیره، نه تنها از نظر زبان بلکه از نظر تفکر ابن‌سینا نیز پشتیبانی نمی‌شود.

۸. این ترجمه‌ای است که نویسنده از ترجمه عربی ارائه داده است، چون این همان متنی است که ابن‌سینا خوانده است، در آکاسوی و فیدورا، ۲۰۰۵، صفحات ۵۶۰-۵۶۱. این ترجمه با اندکی تغییرات از ترجمه دی. ام. دانلوپ که در همان‌جا آمده، پیروی می‌کند.

۹. متن عربی در اثر ابن‌سینا در اینجا، همانطور که در ترجمه متافیزیک از استاد آمده است، که او نیز آن را پیروی کرده، به این صورت است: فا-إن كان الإله أبداً كحالنا في وقتٍ ما، که باید به این صورت تکمیل شود تا عربی قابل قبول شود، همانطور که در ترجمه آمده است: فا-إن كان <حال> الإله أبداً كحالنا في وقتٍ ما (بدون این تکمیل، عربی به معنای «اگر خدا همیشه مانند حال ما در زمانی خاص باشد»، به طور لغوی معنی کمی دارد). اضافه کردن واژه‌ی «حال» معادل یونانی οὕτως ἔχει است، و سپس جمله دقیقاً با یونانی اصلی تطابق دارد. εἰ οὖν οὕτως [εἶ] ἔχει ὡς ἡμεῖς ποτὲ ὁ θεὸς ἀεί ποτε به ابن‌سینا به دقت از آن پیروی کرده، به این صورت است: فا-إن كان ما هو لله دائماً بمنزلة ما هو لنا في بعض الأوقات، (بدوی ۱۹۴۷، صفحات ۱۷-۱۸) که در آن «ما» تکراری معادل «حال» تکراری در ترجمه استاد است. از آنجا که واژه «حال» در تمام نسخه‌های موجود از ترجمه استاد (با فرض صحت نسخه‌های موجود) غایب

است، باید خیلی زود از متن در فرآیند انتقال افتاده باشد (به عنوان یک اشتباه اولیه). برعکس، واژه εἶς در یونانی در عربی ترجمه نشده است (و بنابراین در متن فوق به صورت جداگانه آمده است) اما این به دلیل غیبت آن در نسخه یونانی است که استاد از آن استفاده کرده است، همانطور که در نسخه یونانی موجود است نیز غایب است (و در بازنویسی تفسیری تمیستیوس نیز همینطور)، که در سنت آن نسخه یونانی برای ترجمه استاد و نسخه‌های تمیستیوس باید به هم تعلق داشته باشند.