

## معنا و مفهوم حکمت مشرقی ابن سینا

سادات باران\*

### چکیده

ابن سینا در آثار مختلف خود به کتاب *الحکمة المشرقیة* اشاره کرده است. برخی متفکران اسلامی نیز به این کتاب استشهاد کرده‌اند. وی در این کتاب دیدگاه‌های خاص خود را با صراحت بیان کرده است. بنا بر روشی که ابن سینا داشت، و برخی آثار خود را در آثار دیگر خلاصه می‌کرد، این کتاب نیز خلاصه‌ای از کتاب *شفاء* است. درباره معنا و مفهوم «مشرقی» در اندیشه‌های ابن سینا نیز دیدگاه‌های مختلفی بیان شده است، ولی نگارنده معتقد است «مشرقی» به معنای «اسلامی» است. در بخش ماهیت حکمت مشرقی هم باید گفت که ابن سینا، چنان که یک فیلسوف مشایی به معنای ارسطویی نیست، همان‌طور که هانری کربن و پیروان او معتقدند یک فیلسوف خسروانی هم نیست. لذا منظور ابن سینا از حکمت مشرقی همان حکمت اسلامی بودن آن است.

**کلیدواژه‌ها:** حکمت مشرقی، ابن سینا، حکمت خسروانی، حکمت مشاء.

---

\* عضو هیئت علمی دانشگاه باتمان استادیار رشته فلسفه اسلامی (ترکیه).

## مقدمه

به دلیل دیدگاه‌های پراکنده و گاه متناقض درباره شخصیت ابن سینا ممکن است این پرسش ذهن محققان را مشغول کند که ابن سینا فیلسوف است یا عارف. همچنین، آرای هنری کربن و به تبع او سید حسین نصر درباره ابن سینا و ارائه تصویری اشرافی و خسروانی از ابن سینا در برابر نظریه مشابهی بودن وی این معما را بیشتر می‌کند. مهم‌ترین علت این معما کتاب *الحکمة المشرقیة*<sup>۱</sup> ابن سینا است. از آنجایی که بخش *منطق الحکمة المشرقیة* تصحیح و چاپ شده است، این فرضیه را که ابن سینا اندیشه‌های جدید و به ادعای بعضی اندیشه‌های خسروانی خود را در بخش‌های دیگر کتاب *الحکمة المشرقیة* طرح کرده است، تقویت می‌کند.

### ۱. بیان ابن سینا درباره کتاب *الحکمة المشرقیة*

ابن سینا در آثار مختلف خود به مناسبت‌های مختلف از حکمت مشرقیه یاد کرده است که ما در اینجا آنها را ذکر خواهیم کرد. وی در کتاب *شفاء* درباره کتاب *الحکمة المشرقیة* چنین می‌گوید:

و لی کتاب غیر هذین کتابین (یعنی الشفاء و اللواحق) اوردت فیه الحکمة علی ما هی علیه فی الطبع و علی ما یوجبه الرأی الصریح الذی لا یراعی فیه جانب الشرکاء فی الصناعة و هو کتابی فی الحکمة المشرقیة. و اما هذا الكتاب فاکثر بسطا و اشد مع الشرکاء من المشائین مساعدة (یعنی به الشفاء) و من اراد الحقّ الذی لا مجمجة فیه فعليه بطلب ذلك الكتاب (یعنی الحکمة المشرقیة)، و من اراد الحقّ علی طریق فیه ترض ما الی الشرکاء و بسط کثیر و تلویح الی ما لو فطن له استغنی عن الكتاب الآخر فعليه بهذا الكتاب (یعنی به الشفاء) (ابن سینا، ۱۳۳۱: ۱۰/۱).

در مقدمه *منطق مشرقیین* نیز درباره *الحکمة المشرقیة* می‌گوید: «علمی را که از یونانیان به ما به ارث رسیده بود و سپس همه آنها را با بخشی از علم که منطق نامیده می‌شده است مقابله و تطبیق کردیم. البته بعید نیست که نام آن علم [منطق] نزد مشرقیین چیز دیگری باشد غیر از منطق» (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۲-۳).

ابن سینا باز در همان مقدمه علت تألیف *الحکمة المشرقیة* را بازگو کرده است: «ما این کتاب *الحکمة المشرقیة* را تألیف نکردیم مگر آنکه حقیقت را بر نفس خود آشکار کنیم. یعنی بر

منا و مفهوم حکمت مشرقی ابن سینا

کسانی که به منزله قائم مقام ما هستند. و اما برای عامه و سایرین که اهل این کار و فن باشند در کتاب شفاء مسائل بسیار نوشته‌ایم که فراتر از نیاز آنهاست» (همان: ۴).

ابن سینا در کتاب *الانصاف* از اندیشه‌های شرقی خود در مقابل اندیشه‌های غربی خویش این‌طور سخن گفته است: «من کتابی پرداختم و آن را کتاب *الانصاف* نام نهادم و در آن دانشمندان را به دو گروه تقسیم کردم: مغربیان و مشرقیان؛ و مشرقیان را به معارضه با مغربیان وا داشتم و هر گاه خصومتی میانشان برمی‌خاست، من به انصاف می‌پرداختم» (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۱۱۹).

ابن سینا در شرح کتاب *اثولوجیا* بارها موضوعاتی را که با مسائل آن کتاب ارتباط پیدا می‌کرد به کتاب *الحکمة المشرقیة* ارجاع داده است. مثلاً موضوع مربوط به رنجی که نفوس غیرمذهب بعد از مفارقت از جسم باید تحمل کنند تا قابل رجعت به عالم خود باشند. همچنین در باب ترحم بر مردگان و اینکه آن از جنس استمداد از فیض الاهی به وسیله ادعیه است، خواننده را به مراجعه به کتاب *الحکمة المشرقیة* دعوت کرده است (بدوی، ۱۹۷۸: ۴۳). علاوه بر این، بحث درباره اینکه امکان، چگونه از لوازم ماهیات است و همچنین اینکه آیا امکان با این حال در ابداع داخل می‌شود یا نه، را به کتاب *الحکمة المشرقیة* ارجاع داده است (همان: ۶۱).

## ۲. ۲. بیان دیگران درباره کتاب *الحکمة المشرقیة*

در جهان اسلام، برخی دانشمندان نیز به کتاب *الحکمة المشرقیة* اشاره‌هایی داشته‌اند. حتی بعضی دانشمندان و حکما بدان استشهاد کرده‌اند. بعد از ابن سینا، بار نخست ابن طفیل در اوایل رساله *حی بن یقظان* از *الحکمة المشرقیة* سخن به میان آورده و گفته است که ابن سینا در تعبیر و بیان مطالب کتاب‌های ارسطو کوشیده و *شفا* را بر اساس مذهب و طریقه ارسطو و مشایبان نوشته است؛ البته در آغاز آن تصریح کرده که حقیقت نزد او غیر از این است و اگر کسی در پی حقیقت بدون الهام باشد، باید به کتاب او در فلسفه مشرقیه مراجعه کند (ابن طفیل، ۱۳۳۳: ۵۷، ۶۳).

ابن رشد نیز در کتاب *تهافت التهافت*، در مسئله دهم، تقسیم ابن سینا را درباره ممکنات به «ممکن الوجود بالذات» و «واجب الوجود بالغير» نقد کرده، نظر سلف را، که موجودات را به ضروری و ممکن تقسیم می‌کردند، محکم‌تر دانسته است. وی در ادامه چنین می‌گوید:

امروزه بسیاری از یاران ابن سینا را می‌بینیم که با توجه به همین تردید، این عقیده را به ابن سینا باز می‌گردانند و می‌گویند او معتقد نیست که در اینجا موجود مفارقی هست. آنها می‌گویند این سخن از آنچه که او در جاهای متعدد درباره

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال پانزدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۰ (تابستان ۱۳۹۳)

واجب الوجود گفته است آشکار می‌شود؛ و آن همان معنایی است که در فلسفه مشرقی‌اش به جای گذاشته است.<sup>۲</sup> (ابن رشد، ۱۳۸۷: ۳۴۸).

فخر رازی در بحث راجع به حد نداشتن ذات حق تعالی در کتاب شرح عیون الحکمة ابن سینا از الحکمة المشرقیة نام می‌برد (رازی، ۱۳۷۳: ۱۱۸/۳) و برخی از مسائل آن را - که در کتاب منطق المشرقیین که بخشی از کتاب الحکمة المشرقیة است دیده می‌شود- نقل کرده است (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۳۶-۳۷، ۴۰-۴۱، ۴۵). سهروردی نیز از بخش منطق الحکمة المشرقیة نقل قول‌هایی کرده و جز تغییر برخی عبارات و بعضی فروع آن، آنها را عین قواعد مشایبان دانسته است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱/۱۹۰).

ملاصدرا نیز در تعلیقاتی که بر شرح الحکمة الاشرافی قطب‌الدین شیرازی نوشته، چندین بار از الحکمة المشرقیة نام برده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۱۳ الف: ۶۱-۶۲-۷۴). وی در تعلیقات خود بر الاهیات شفاء نیز، علاوه بر اینکه از الحکمة المشرقیة اسم برده، در زمینه تقسیم علوم هم به آن استشهاد کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۱۳ ب: ۱۲).

بنابراین، درباره وجود کتابی با عنوان الحکمة المشرقیة نزد ابن سینا نمی‌توان تردید کرد. حتی این کتاب تا زمان ملاصدرا موجود بوده و به دست ایشان رسیده است.

### ۳.۳. مفهوم حکمت مشرقی نزد ابن سینا

ابن سینا در کتاب‌های خود اصطلاح «حکمت مشرقیه» را به اشکال مختلف از جمله الحکمة المشرقیة، مشرقیون، مشرقیان؛ و مشرقیون و کتاب المشرقیین، به کار برده است. البته اینکه اینها به چه معناست، و بر چه چیزهایی دلالت می‌کند بین فلاسفه و اندیشمندان اختلاف نظرهایی وجود دارد.

### ۳.۱. چند دیدگاه و نقد آنها

ابن سینا در نامه‌ای که به ابوجعفر محمد بن حسین بن مرزبان الکیا نوشته است می‌گوید: «من کتابی پرداختم و آن را کتاب الأنصاف نام نهادم و در آن دانشمندان را به دو گروه تقسیم کردم: مغربیان و مشرقیان؛ و مشرقیان را به معارضه با مغربیان وا داشتم و هر گاه خصومتی میانشان برمی‌خاست، من به انصاف می‌پرداختم» (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۱۱۹-۱۲۱). ذبیح‌الله صفا از این عبارات استنباط می‌کند که منظور ابن سینا از مشرقیین و مغربیین پیروان دو مکتب یا دو روش مختلف و متغایر نیست. بلکه دو گروه‌اند که در درک مقاصد ارسطو با هم اختلاف دارند (صفا،

### منا و مفهوم حکمت مشرقی ابن سینا

۱۳۷۱: ۲۶۶/۱). وی در این باره می‌گوید: «در اینجا مشرقیین عبارت‌اند از حکمای بغدادی و مغربین عبارت‌اند از شارحان اسکندرانی و یونانی افلاطون و ارسطو که در برابر هم واقع شده‌اند و مابینت فلسفه این دو فرقه از اختلافاتی نشئت گرفته است که در شرح عقاید ارسطو با یکدیگر داشته‌اند» (صفا، ۱۳۳۱: ۳۶).

نگارنده معتقد است این سخنان نادرست است. زیرا ابن سینا ارسطویان بغداد را حتی شایسته نام فیلسوف نمی‌داند و سخت با آنها مخالف است. بنابراین، وجهی ندارد که بگوییم در حکمت مشرقیه خویش جانب این جماعت را گرفته است (کرین، ۱۳۸۹: ۲۱)، به طوری که در *الأنصاف* می‌گوید: «این کتاب (*الأنصاف*) مشتمل بر تلخیص موارد ضعف بغدادیین و تقصیرات و جهل آنها بود» (بدوی، ۱۹۷۸: ۱۲۱).

ابن رشد نیز در کتاب *تهافت التهافت* اصطلاح «مشرق» را به نقل از دیگران به معنای جغرافی آن در نظر گرفته است. وی می‌گوید: «می‌گویند او (ابن سینا) این فلسفه را به این دلیل با صفت مشرقی آورده است که بیانگر دیدگاه اهل مشرق است. زیرا اینها می‌گویند اهل مشرق اجسام آسمانی را خدا می‌دانستند و ابن سینا نیز بر این عقیده بود. و این در حالی است که این جماعت شیوه ارسطو را در اثبات مبدأ اول از راه حرکت تضعیف می‌کنند» (ابن رشد، ۱۳۸۷: ۳۴۸). ابراهیمی دینانی در این باره سخنانی دارد که می‌توان در پاسخ ابن رشد ذکر کرد. وی می‌گوید: «مشرق از جهت جغرافیایی بسیار وسیع و گسترده بوده و از نظر فکری و فرهنگی هم متنوع و گوناگون شناخته می‌شود. از سوی دیگر، اسنادی در دست نداریم که نشان دهد ابن سینا با فرهنگ‌های مختلف مشرق‌زمین آشنایی داشته است» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۲: ۹).

هنری کرین نیز اصطلاح «مشرقی» و اصطلاح «اشراقی» را به یک معنا گرفته، معنای مکانی مشرق را رد کرده است. وی علاوه بر اینکه آن را اشراقی خوانده ویژگی‌های این نوع معرفت را نیز بیان کرده است. وی می‌گوید: «می‌توان اصطلاح معرفت اشراقی را به عنوان حکمت مشرقیین لحاظ کرد و معنای این سخن، آن خواهد بود که فرزندان ایران باستان، نه تنها به واسطه مکان آنان بر روی زمین، بلکه به سبب معرفت خود مشرقی بودند. یعنی اینکه این معرفت مبتنی بر کشف و شهود بود» (کرین، ۱۳۷۳: ۲۹۳). مهدوی نیز بدون اینکه معنای «اشراق» در *الحکمة الاشراق* را قصد کند محتمل دانسته است که مراد ابن سینا از «المشرقیه» معنایی غیر جغرافیایی مانند المتعالیه و العرشیه باشد (مهدوی، ۱۳۳۲: ۸۲).

### ۳. ۲. دیدگاه مختار

همان‌طور که در بالا ملاحظه شد، برای لفظ «مشرق» برخی اندیشمندان معنای حقیقی و مادی در نظر گرفته‌اند و برخی نیز معنای غیرحقیقی از آن لحاظ کرده‌اند. به نظر می‌رسد مشرق به معنای فلسفه ایران باستان، حکمت خسروانی و آموزه‌های افلاطونی و نوافلاطونی صحیح نیست و برای این ادعاها دلایلی هم وجود ندارد. اما می‌توان تا حدودی با نظریه ابن‌رشد موافق بود. هرچند نمی‌توان مشرق را به طور مطلق و به معنای شرق عالم پذیرفت، بلکه در اینجا مشرقی بودن به معنای اسلامی بودن در برابر غیراسلامی بودن است. زیرا ابن‌سینا در منطق المشرقیین درباره اصطلاح «مشرقیین» می‌گوید: «زمانی که ما بدین علم اشتغال یافتیم دوره آغاز جوانی بود و خداوند مدتی را که برای فهم سخنان پیشینیان لازم بود بر ما کوتاه کرد. آنگاه همه آنها را حرف به حرف با علمی که یونانیان منطق می‌نامند و شاید نزد مشرقیین نام دیگری داشته باشد، برابر نهادیم» (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۳).

منظور ابن‌سینا از مشرقیین در عبارات فوق برخی علمای اسلامی است. زیرا بنا بر گفته ابن‌خلدون در آن زمان گروهی از علمای اسلام شدیداً با علم منطق مخالفت می‌کردند و آن را با اسامی دیگری می‌خواندند (ابن‌خلدون، ۱۴۰۲: ۴۹۱-۴۹۲). بنابراین، منظور ابن‌سینا از مشرق، جهان اسلام، و از مشرقیین به طور عام علمای اسلامی و به طور خاص فلاسفه اسلامی است. بر این اساس، حکمت مشرقی نیز حکمت اسلامی است.

### ۴. ۴. ماهیت حکمت مشرقی

درباره اینکه کتاب *الحکمة المشرقیة* ابن‌سینا چه نوع آموزه‌هایی داشته و هم‌سنخ چه مکاتب فلسفی‌ای بوده است اقوال مختلفی ذکر شده که می‌توان آنها را در دو گروه دسته‌بندی کرد؛ گروه نخست آن را تداوم حکمت خسروانی یا حکمت اشراقی سهروردی دانسته‌اند؛ گروهی هم *الحکمة المشرقیة* را همان حکمت مشایی ارسطو دانسته‌اند. در این بخش به اختصار این دیدگاه‌ها را بررسی خواهیم کرد.

### ۴. ۱. آیا ابن‌سینا فلسفه خسروانی و اشراقی دارد؟

هنری کرین هم معتقد است اندیشه‌های مشرقی ابن‌سینا را باید در استمرار تاریخی تمدن و فرهنگ ایران دید؛ چراکه از لحاظ فکری در تمدن و فرهنگ ایرانی آنچه نمایان‌تر است شهودی و اشراقی بودن آن است. وی معتقد است ابن‌سینا در اوایل زندگی علمی خویش مشایی بود و در

منا و مفهوم حکمت مشرقی ابن سینا

فرآیند تکامل فلسفی خویش مشرقی شد و غربی‌ها به دلیل کتاب *الشفاء* این بُعد ابن سینا را درک نکرده‌اند (کرین، ۱۳۷۳: ۴۴۱).

خود ابن سینا نیز در اوایل زندگی علمی خویش علت مشایی بودن خود را چنین بیان کرده است:

در آن زمان که اشتغال به خواندن علوم یونانیان ورزیدیم بسیار جوان و در بهار عمر خود بودیم ... و چون کسانی که اشتغال به آن علوم دارند بسیار شیفته و متمایل به مشاییان از یونانیان‌اند، خوش نداشتیم که اختلاف و جدایی حاصل شود و با عقاید و نظریات جمهور مخالفت کنیم. از این جهت به آنها گرویدیم و از مشاییان حمایت کردیم و تعصب ورزیدیم. زیرا بین همه فرق آنها بیشتر شایسته هستند که به آنها تعصب ورزیده شود (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۲-۳).

هنری کرین حکمت مشرقی را، فرآیندی می‌داند که از ابن سینا شروع شده و در فلسفه سهروردی به کمال خود رسیده است؛ چراکه نمی‌توان گفت ابن سینا در مرحله‌ای از زندگی‌اش به دو آموزه متفاوت قائل بوده است. بنا بر بیان هنری کرین، حکمت مشرقی ابن سینا و حکمت اشراق سهروردی یک معنا را می‌رساند که آن هم ایرانی بودن آن است (کرین، ۱۳۷۳: ۲۴۷). البته هنری کرین در این زمینه پا را فراتر می‌گذارد و از به رنگ سهروردی درآمدن مشرب ابن سینا سخن می‌گوید و سهروردی را شاگرد و ادامه‌دهنده فکر ابن سینا می‌خواند (کرین، ۱۳۸۴: ۱۰).

سید حسین نصر نیز این فرآیند تکامل فلسفی را، که هنری کرین آن را مطرح کرده، بدین نحو بیان می‌کند: «آنچه را که فلسفه ارسطو می‌پنداشت با آرای اسکندرانی معلم اول و فلسفه نوافلاطونی تلفیق کرد و همه این افکار را با نبوغ خاص خود و از نظرگاه یکتاشناسی اسلامی نگریست و باب مباحثی را در فلسفه مشایی گشود که بین متفکران یونان سابقه نداشت» (نصر، ۱۳۵۹: ۲۷۴).

علاوه بر این، سید حسین نصر در فرآیند تکامل فلسفه ابن سینا از تغییر شکل زبان مجرد و عقلانی به زبانی انضمامی و رمزی نیز سخن به میان آورده و در ارتباط با این مسئله کتاب‌های ابن سینا را نیز دسته‌بندی کرده و در مورد برخی از کتاب‌های وی که او آنها را مشرقی خوانده است چنین می‌گوید: «چون به مجموعه آثار ابن سینا نظر کنیم در آنها تألیفاتی می‌بینیم که با

فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم: سال پانزدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۰ (تابستان ۱۳۹۳)

نوشته‌های مشایی وی تفاوت دارد، و نشانه آن است که اینها پاره‌هایی از همان «فلسفه مشرقی» او می‌باشد» (نصر، ۱۳۸۸: ۴۵).

او، علاوه بر سه رساله ابن سینا، یعنی رساله حی بن یقظان، رساله الطیر و سلامان و ابسال، سه فصل آخر اشارات و منطق مشرقیین را نیز از آثار مشرقی و باطنی ابن سینا به حساب می‌آورد (همان: ۲۴). قاسم غنی نیز در این زمینه با هنری کربن و سید حسین نصر هم‌فکر است و معتقد است حکمت مشرقی ابن سینا، جدا از فلسفه ارسطو و افلاطون، نوعی اندیشه ایران باستانی است (غنی، ۱۳۱۳: ۴۵-۴۶).

#### ۲.۴. دلایل ادعای خسروانی و اشراقی بودن ابن سینا

هنری کربن و سید حسین نصر برای مشرقی بودن ابن سینا دلایلی نیز ذکر می‌کنند. نخستین دلیل آنها بحث فرشته‌شناسی از ابن سینا است که در پیشینیان مشایی او به ویژه در ارسطو مطرح نشده است.

به نظر ابن سینا، خلقت، امری اتفاقی و ارادی نیست. بلکه امری واجب و ضروری است که از تعقل الاهی ناشی شده است. چون واجب‌الوجود واحد مطلق است از او جز واحد صادر نمی‌شود. فلاسفه اسلامی آن را تحت عنوان قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» بیان کرده‌اند. بر اساس این قاعده، از واجب‌الوجود فقط یک شیء صادر می‌شود؛ چراکه صدور کثرت به معنای جهات و حیثیات کثیره است که با واحد مطلق بودن واجب‌الوجود ناسازگار است. آن موجودی که از واحد مطلق صادر می‌شود نیز واحد است. این معلول اول هم ذات خود و هم واجب‌الوجود را درک می‌کند. همین علم به ذات خود و مبدأ اول سبب کثرت است. اگر این کثرت نبود در تمام مراحل وحدت صادر می‌شد. از تعقل واجب‌الوجود عقل دوم و از تعقل نفس خود نیز فلک اعلی پدید می‌آید. بدین ترتیب تا به عقل فعال، یعنی عقل دهم، می‌رسد و به تبع آن تکثر در عالم امکان استمرار پیدا می‌کند و عالم ماده به وجود می‌آید (صفا، ۱۳۷۱: ۲۴۴؛ غنی، ۱۳۲۱: ۱۰۱-۱۰۶).

تفسیر از عقل فعال یکی از مسائل اختلافی بین شارحان ارسطو است. ابن سینا عقل مفارق را بدون اینکه با مفهوم خدا یکی بداند یکی از موجودات عالم ابداع دانسته است. وی معتقد است وجود انسان از طریق همین عقل و بدون واسطه به آن عالم متصل است. نوآوری معرفتی ابن سینا نیز در همین نکته نهفته است (کربن، ۱۳۷۳: ۲۴۴)، در حالی که چنین نگرشی در آرای



### منا و مفهوم علت مشرقی ابن سینا

ارسطو نیست؛ و او محرک اول را صرفاً علت غایی می‌داند نه خالق عالم. او بحثی از واسطه در امر خلقت به میان نیاورده است. به نظر نگارنده، علت توجه ابن سینا به این مباحث ناشی از تأثیرپذیری وی از تعالیم اسلامی است و ربطی به حکمت خسروانی ایران باستان ندارد. دلیل دومی که هنری کربن برای مشرقی بودن ابن سینا ذکر می‌کند، نظریه ابن سینا درباره نفس است. ابن سینا به پیروی از ارسطو نفس را کمال اول برای جسم طبیعی آلی تعریف کرده، سپس در توضیح آن می‌گوید:

کمال بر دو نوع است؛ کمال اول و کمال ثانی. کمال اول آن است که نوع با آن بالفعل می‌شود؛ مانند شکل برای شمشیر. اما کمال ثانی وجودش تابع کمال اول و افعال و انفعالات آن است؛ مانند بریدن برای شمشیر و تمییز و احساس و حرکت برای انسان. نفس کمال اول است برای جسم و این جسم به معنای جنسی است نه به معنای مادی و هر گونه جسمی را شامل نمی‌شود، زیرا نفس کمال اول برای جسم صناعی چون تخت و صندلی نیست، بلکه کمال برای جسم طبیعی است. آن هم نه برای هر جسم طبیعی. مثلاً نفس، کمال برای آتش و زمین و هوا نیست، بلکه نفس کمال آن جسم طبیعی است که کمالات ثانویه به وسیله آلات از آنها صادر می‌شود، پس نفس، کمال اول برای جسم طبیعی آلی است (ابن سینا، ۱۳۹۵: ۱۰).

به نظر نگارنده، چنان که دیدیم، ارسطو و ابن سینا نفس را کمال اول برای جسم طبیعی می‌دانند. اما ارسطو کمال و صورت را مرادف هم می‌داند که لازمه سخن وی این است که با از بین رفتن ماده (بدن)، صورت (نفس) هم نابود شود. در حالی که این مسئله با بقای نفس در تعارض است. بنابراین، نمی‌توان رابطه نفس و بدن را به گونه‌ای تبیین کرد که با زوال بدن نفس نیز زائل شود. این لازمه هم خلاف عقل و هم خلاف نقل است.

گرچه ابن سینا برای رفع این اشکال، توضیحاتی داده و معتقد است معنای کمال، اعم از صورت است و در میان کمال و صورت نوعی رابطه عام و خاص مطلق برقرار است. به عبارت دیگر، از نظر ابن سینا، نفس مفارق از ماده از آن حیث که مجرد از ماده است کمال است، نه از آن حیث که تعلق به بدن دارد. در نتیجه با زوال بدن آن کمال از بین نمی‌رود. لذا کمال ثانی خواندن نفس از نگاه ابن سینا با ارسطو بسیار متفاوت است.

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال پانزدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۰ (تابستان ۱۳۹۳)

با توجه به آنچه گفته شد، نفس در دیدگاه ابن سینا از ابتدای امر مجرد است. اما در این صورت رابطه نفس مجرد با بدن مادی چگونه قابل تصور است؟ همچنین اگر ذات نفس را جوهر مجردی بدانیم که تعلق به جسم (بدن) در ذات آن نهفته نیست، چگونه از ترکیب یک جوهر مجرد و یک جوهر مادی، یک نوع مادی حاصل می‌شود؟

در واقع، نظر ابن سینا درباره نفس و رابطه آن با بدن به نظر افلاطون نزدیک است تا ارسطو. چون ارسطو نفس را با صورت یکی می‌داند ولی در افلاطون نفس یک حقیقت مستقل است و با زوال بدن زائل نمی‌شود. بهترین شاهد این مدعا قصیده عینیه ابن سینا است که در آن نفس انسانی به کبوتر بلندپروازی تشبیه شده که از جایگاه رفیع خود به این زمین خاکی هبوط کرده و در دام تن گرفتار آمده است (همان: ۸۵).

#### ۳.۴. نقد دلایل ادعای خسروانی و اشراقی بودن ابن سینا

اما نکته قابل تأمل اینکه هنری کربن سال‌های متمادی مشغول تحقیق درباره فلسفه اشراق و اندیشه‌های سهروردی بود. لذا بیش از هر مکتب و فیلسوف دیگر تحت تأثیر سهروردی و حکمت اشراق وی قرار گرفت. این تأثیر در تمام آثار وی به خصوص در تاریخ فلسفه اسلامی وی چشم‌گیر است؛ چراکه هسته اصلی تاریخ فلسفه اسلامی هنری کربن را تفکرات عرفانی و آموزه‌های تشیع تشکیل می‌دهد. بنابراین، تاریخ فلسفه اسلامی وی به یک معنا تاریخ اندیشه‌های عرفانی است. این نوع موضع‌گیری درباره ابن سینا در آثار هنری کربن بیشتر به چشم می‌خورد (کربن، ۱۳۷۳: ۲۳۷-۲۵۰). طبیعتاً در رابطه با بررسی حکمت مشرقیه نتیجه این نوع نگرش و برداشت قبل از بررسی پیش‌بینی‌پذیر است. لذا داوری او درباره ابن سینا و تصویر مشرقی از او چندان پذیرفتنی نیست.

بعد از هنری کربن این نوع نگرش به ابن سینا، که جزء اعتقادات شخصی هنری کربن چیزی دیگر نیست، در تمام دنیا رواج پیدا کرد و مخصوصاً اندیشمندان ایرانی این نوع نگرش را از ابن سینا پذیرفتند و در صدد توضیح و ترویج آن برآمدند. (Ayik, 2007: 42) و در دوران معاصر همه کسانی که تلاش دارند اندیشه‌های ابن سینا را مشرقی بخوانند تحت تأثیر هنری کربن بوده‌اند.

این نوع قرائت از ابن سینا معمولاً با حکمت اشراق سهروردی تبیین می‌شود. همان‌طوری که قبلاً بیان شد، در این نگرش حکمت مشرقی فرآیندی فلسفی است که از ابن سینا شروع شده و

### منا و مفهوم حکمت مشرقی ابن سینا

در فلسفه سهروردی به کمال رسیده است. اما کسانی که این حرف‌ها را به زبان می‌آورند تفاوت اندیشه‌های سهروردی و ابن‌سینا را، چه در ساختار و چه در روش، مد نظر قرار نمی‌دهند؛ چراکه این دو فیلسوف اسلامی، نسبت به دیگر فلاسفه اسلامی، هم از لحاظ ساختار اندیشه و هم از لحاظ روش‌شناسی، شاید بیشترین اختلاف را داشته‌اند.

اگر به آثار سهروردی مراجعه کنیم خواهیم دید که او فلسفه خود را در استمرار فلسفه ابن‌سینا نمی‌داند و می‌گوید: «من حکمت آنها را (یعنی ایران باستان را) در کتاب موسوم به حکمت الاشرافی زنده کردم و در این امر کسی بر من پیشی نجسته بود» (کربن، ۱۳۶۹: ۱۱۹). بنابراین، می‌توان گفت ابن‌سینا به این مسئله وارد نشده است.

درباره دو دلیلی که هنری کرین برای مشرقی بودن ابن‌سینا ذکر کرد باید بگوییم که اگر شما مشایبی بودن را تقلید بی‌چون و چرا از ارسطو بدانید و این را فقط تکرار کردن حرف‌های ارسطو لحاظ کنید، مطمئناً ابن‌سینا به این معنا هیچ وقت مشایبی نبوده و نخواهد بود؛ چراکه وی در برخی موارد دیدگاه‌های ارسطو را اصلاح کرده است و در برخی موارد تکمیل یا نقد. اما اگر شما مشایبی را یک مکتب فلسفی بدانید که اندیشه‌هایی که با روش و نظام آن سازگار است در چارچوب خود جای می‌دهد و آن اندیشه‌هایی را که با نظام و روش آن ناسازگار است غیرمشایبی اعلام می‌کند، در این صورت هم ابن‌سینا و هم هر فیلسوفی که این نوع روش را به کار می‌برد و این نظام را می‌پذیرد مشایبی خواهد بود.

بنابراین، در زمینه فرشته‌شناسی و نفس‌شناسی اختلاف ابن‌سینا با ارسطو را نباید به حساب اشراقی و خسروانی بودن ابن‌سینا نوشت. نگارنده معتقد است ابن‌سینا در فرشته‌شناسی و نفس‌شناسی علاوه بر اینکه تحت تأثیر فلوطین قرار گرفت، متأثر از تعالیم غنی اسلام نیز بود. زیرا تعالیم اسلامی، به ویژه آیات قرآنی، علاوه بر احکام و دستورهای عبادی و اخلاقی به مباحث مهم معرفتی و عقیدتی در انسان‌شناسی، فرشته‌شناسی و خداشناسی پرداخته است. بنابراین، تأثیرپذیری ابن‌سینا به عنوان یک مسلمان متدین از اسلام امری عادی است.

حال اگر تأثیرپذیری به معنای پذیرش مکتب خاص فلسفی باشد نباید ابن‌سینا را به دلیل این تأثیرپذیری، اشراقی و خسروانی بخوانیم، چون وی در مسائل مذکور متأثر از فلوطین است، پس باید وی را نوافلاطونی بدانیم، یا فلسفه وی را تألیفی از عناصر فلسفی نوافلاطونی و ارسطویی بخوانیم. ثانیاً، همان‌طور که قبلاً بیان شد، ابن‌سینا کتاب *شفاء* را یک کتاب مشایبی می‌خواند و مسائل فرشته‌شناسی و نفس‌شناسی نیز به نحوی که در بالا بیان شد در *شفاء* نیز آمده است.

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال پانزدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۰ (تابستان ۱۳۹۳)

ممکن است این پرسش مطرح شود که آیا قبل از هنری کربن کسی در خصوص ابن سینا چنین نگرشی داشته است یا نه؟ در پاسخ باید گفت که این نوع نگرش هرچند قبل از هنری کربن وجود داشت، اما بحث بیشتر در خصوص مفاهیم مشرق و اشراق بود تا بحث درباره محتوا و جنبه ایرانی آن؛ و اولین بار هنری کربن با نشر آثار سهروردی این نوع نگرش درباره ابن سینا را به شکل سیستماتیک درآورد، به طوری که سید حسین نصر در این باره می‌گوید: «تا حدّ زیادی، در سایه بازسازی برجسته و درخشان هنری کربن است که مآخذ و متون مربوط به این جنبه دیگر فلسفه سینوی شناخته شده است» (نصر، ۱۳۸۹: ۱۴۸).

#### ۴.۴. بررسی رسایل تمثیلی ابن سینا و نقد ادعای عرفانی بودن آنها

شاید به ذهن بعضی‌ها نیز این اشکال خطور کند؛ همان طوری که سید حسین نصر بیان کرده است رساله‌های *حی بن یقظان*، *الطیر*، *سلامان و ابسال* و سه فصل آخر *اشارات* از لحاظ ساختاری و زبانی آثار شهودی، اشراقی و باطنی ابن سینا هستند و این امر ادعای هنری کربن را تقویت می‌کند. اما در پاسخ باید توجه کرد که سید حسین نصر در کتاب *نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت* از بدیع‌الزمان فروزان‌فر در این زمینه نقل می‌کند که: «سیر و سلوک نفس انسانی در *حی بن یقظان* و *رساله الطیر* و اتصال عقل انسان به عقل فعال هیچ ارتباطی به آرای خاص صوفیان ندارد» (نصر، ۱۳۵۹: ۲۹۵). به عبارت دیگر، به نظر فروزان‌فر، حتی اگر در رساله‌های تمثیلی ابن سینا نیز دقت کنیم محتوای عرفانی و ذوقی به معنای رایج کلمه و رویکرد اشراقی در آنها دیده نمی‌شود. بلکه این‌گونه آثار، به زعم نگارنده، بیشتر داستان‌های تمثیلی فلسفی‌اند تا عرفانی.

دیمتری گوتاس درباره سه رساله تمثیلی ابن سینا معتقد است: «هنری کربن با شجاعتی که از عدم دلیل ناشی شده است ... درباره اشراقی بودن ابن سینا عبارات مجازی ابن سینا را از طریق تحلیل‌های خیالی خودش مورد توجه قرار داده و از آنها به عنوان سخنان رمزی و ذوقی یاد کرده است» (Gutas, 2010: 70). همچنین درباره سه فصل آخر *اشارات* و *تنبيهات* می‌گوید:

ابن سینا در اینجا با نوعی زبان مصطلح عرفانی کوشیده است نظریه‌های فلسفی خود را بیان کند؛ وی همان طوری که در تبیین مسائل دینی از زبان فقهی کمک گرفته است در تبیین مسائل حکمت عملی و عرفان عملی نیز از اصطلاحات عرفانی مانند اراده، وقت، سلوک استفاده کرده است. ولی ابن سینا در صدد

منا و مفهوم حکمت مشرقی ابن سینا

طراحی یک نظام عرفانی نبوده است و این بخش از اشارات نیز همان طوری که صاحبان این ادعا فکر می‌کنند، یک رساله عرفانی نیست (Ibid.: 68).

فخر رازی نیز در شرح نمط نهم/اشارات از مرتب کردن علوم صوفیه به دست ابن سینا سخن به میان آورده که ادعای گوتاس را تأیید می‌کند. فخر رازی می‌گوید: «فانه رتب علوم الصوفیه ترتیباً ما سبقه الیه من قبله و للاحقه من بعده» (رازی، ۱۴۰۳: ۱/ ۱۰۰). بدین ترتیب فخر رازی نیز ابن سینا را بنیان‌گذار نوعی تفکر غیرمشایی به اصطلاح ذوقی و اشراقی ندانسته است، بلکه از او به عنوان کسی که مسائل و نظریات صوفیانه عصر خود را تا حدودی جمع‌بندی کرده است، یاد می‌کند.

در جمع بندی دیدگاه‌های مختلف در باب رساله‌های تمثیلی ابن سینا نگارنده معتقد است تلاش ابن سینا، به ویژه در *حی بن یقظان*، اثبات این مدعا است که انسان اگر حجت بیرونی نداشته باشد قطعاً با فطرت درونی یا حجت درونی می‌تواند حقایق عالم و باید و نبایدهای اخلاق را کشف کند. به عبارت دیگر، این تمثیل‌ها حکایت از آن دارد که می‌توان از طریق فطرت خدادادی به جایی رسید که انسان از طریق برخی تعالیم دینی به آنها می‌رسد. توجه ابن سینا به فطرت الاهی در این بخش نشانگر آن است که وی در این بحث کاملاً متأثر از اسلام و تعالیم اسلامی بوده است. لذا برای اشراقی، خسروانی یا عرفانی خواندن هیچ وجهی وجود ندارد.

درباره سه نمط آخر کتاب/اشارات نگارنده معتقد است ابن سینا در این سه نمط در صدد طراحی یک نظام فکری و فلسفی نیست. زیرا وی در نمط هشتم در صدد بیان شادمانی و نیک‌بختی، در نمط نهم در صدد مرتب کردن علوم صوفیه و در نمط دهم در صدد بیان اسباب خوارق عادت است. به عبارت دیگر، وی در این سه نمط وارد حکمت عملی شده و در صدد طراحی یک نظام تربیتی است. چنان‌که معلوم است عرفان نظری به تجلیات اسما و صفات الاهی، و عرفان عملی نیز به سیر و سلوک سالک می‌پردازد؛ و فرق حکمت عملی با عرفان عملی در روش تربیتی آنها نهفته است که بارزترین ویژگی آن وجود و فقدان مرشد است. لذا عرفانی خواندن این سه نمط درست و معقول نیست.

دیمتری گوتاس در تحقیقات خود درباره آثار ابن سینا به این نتیجه می‌رسد و می‌گوید: «در ۱۹۸۸ بعد از بررسی تمام دلایلی که به آنها دسترسی پیدا کردم، به این نتیجه رسیدم که کتاب *الحکمة المشرقیة* ابن سینا با بقیه آثارش مخصوصاً با *شفاء* نه از لحاظ محتوا بلکه فقط از لحاظ صورت فرق می‌کند» (Gutas, 2010: 63). او همچنین در مقایسه کتاب *شفاء* و *الحکمة*

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال پانزدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۰ (تابستان ۱۳۹۳)

المشرفیة معتقد است هر دوی آنها بر اساس سنت ارسطویی و مشایی نوشته شده است. منتها کتاب الشفاء به اصطلاح دایرة المعارف فلسفی است و ابن سینا در این کتاب علاوه بر دیدگاه‌های خود دلایل و انتقادهای دیگر فلاسفه را نیز ذکر کرده و به بررسی آنها پرداخته است. ولی در کتاب الحکمة المشرفیة بدون اینکه به نظرات، دلایل و انتقادات دیگران توجه کند کوشیده است آرا و اندیشه‌هایی را که وی آنها را صادق می‌داند، بیان کند (Ibid.: 78).

مهدوی نیز بر اساس یک سری دلایل و قراین نشان می‌دهد که تلقی متفاوت با فلسفه یونانی و متمایل به فلسفه اشراقی یا صوفیانه از الحکمة المشرفیة، معتبر نیست. به نظر مهدوی، اگر ابن سینا در الحکمة المشرفیة حکمتی غیر از فلسفه یونانی را می‌آورد یا می‌خواست کتابی مطابق شیوه مشرقیین بنویسد، از واژه «لا یبعد» استفاده نمی‌کرد و نمی‌گفت: «شاید از غیر جهت یونانیان علومی به ما رسیده باشد یا بعید نیست که نزد مشرقیین برای منطق اسم دیگری متداول باشد»، زیرا داشتن علم و شناخت دقیق و یقینی به اصطلاحات یک فرقه کمترین چیزی است که از گزارش‌کننده آرای آن فرقه انتظار می‌رود (مهدوی، ۱۳۳۲: ۸۵-۸۸). وی از شرح فخر رازی نیز برای تأیید نظر خود دلیل می‌آورد و می‌گوید:

اگر فخر رازی الحکمة المشرفیة را فلسفه‌ای غیر یونانی و مغایر با فلسفه ابن سینا در دیگر آثار فلسفی خود مانند شفاء و عیون الحکمة و الاشارات و التنبیها ت می‌دانست، دیگر میان قول ابن سینا در الحکمة المشرفیة درباره حدّ، با سخن او در همین باره در عیون الحکمة و الاشارات و التنبیها تناقض و وجه اعتراض پیدا می‌کرد. علاوه بر آن، اگر چنان بود خواجه نصیرالدین طوسی نیز اعتراض فخر رازی بر ابن سینا را به صورت دیگری رفع می‌کرد و حتماً چنین جواب می‌داد که اعتراضی بر ابن سینا وارد نیست، چون گفته‌های ابن سینا در الحکمة المشرفیة با کتاب‌های دیگر وی فرق می‌کند و الحکمة المشرفیة کتابی در فلسفه اهل مشرق است، در حالی که کتاب‌های دیگر وی بر طبق قواعد مشاییان و حکمت عامه تألیف شده است (همان: ۸۷-۸۸).

قبلاً نیز به نقل از مقدمه منطق شفاء از قول خود ابن سینا بیان کردیم که ایشان کتاب الحکمة المشرفیة را نه یک نظریه معرفتی و هستی‌شناسی جدید، بلکه به عنوان یک کتاب به اصطلاح «سینوی خالص» معرفی کرده است (ابن سینا، ۱۳۳۱: ۱۰/۱). دلیل دیگر اینکه اگر ابن سینا واقعاً دارای مکتب و مشربی غیر از مکتب مشایی اسلامی و روش ارسطویی بود باید قبل از همه،

منها و مفهوم حکمت مشرقی ابن سینا

شاگردان او از این خبردار می‌شدند و در این زمینه سخنی به میان می‌آوردند.<sup>۳</sup> ولی با اینکه کتاب‌هایی مثل *المباحثات و التعليقات علی حواشی کتاب النفس*، که در آنها اصطلاح «الحکمة المشرقیة» به کار برده شده از طرف شاگردان ابن سینا تنظیم شده است، آنها هیچ اشاره‌ای به طرح مسائل عرفانی و اشراقی یا یک نظام فکری غیر از مشایی اسلامی نکرده‌اند. فقط شاگرد برجسته ابن سینا، جوزجانی، در کتاب *سیرة الشیخ الرییس* اشاره‌ای به *الحکمة المشرقیة* داشته، ولی درباره محتوای آن چیزی نگفته است (بی‌هقی، ۱۹۳۲: ۵۶).

#### ۵.۴. منشأ ادعای خسروانی و اشراقی بودن ابن سینا

در تاریخ فلسفه، اولین بار ابن طفیل به این گمان دامن زده و ادعای نظریه جدید فلسفی نزد ابن سینا را مدعی شده است. وی در اوایل رساله *حی بن یقظان* از اسرار *الحکمة المشرقیة* سخن به میان آورده و گفته است که ابن سینا در تعبیر و بیان مطالب کتاب‌های ارسطو کوشیده و شفا را بر اساس مذهب و طریقه ارسطو و مشاییان نوشته و البته در آغاز آن تصریح کرده که حقیقت نزد او غیر از این است: «الحق عنده غیر ذلک» و اگر کسی در پی حقیقت بدون ابهام باشد، باید به کتاب او در فلسفه مشرقیه مراجعه کند (ابن طفیل، ۱۳۳۳: ۵۷-۶۳). در حالی که ابن سینا در هیچ جایی نگفته است حقیقتی که بدان اعتقاد دارد غیر از آن چیزی است که در کتاب *شفاء* بیان کرده است. تنها چیزی که ابن سینا بدان تصریح کرده اختلاف اسلوب است، نه اختلاف آرا. یعنی جمله «الحق عنده غیر ذلک» را ابن طفیل خودش اضافه کرده است و ابن سینا چنین جمله‌ای را در مقدمه *شفاء* به کار نبرده است. ثانیاً اسراری که ابن طفیل به زبان می‌آورد نه تنها در نسخه‌های موجود *الحکمة المشرقیة* دیده نمی‌شود، بلکه به آنها اشاره‌ای هم نشده است.

همان‌طور که گوتاس در نقد ابن طفیل می‌گوید: اولاً، ابن طفیل با این ادعا می‌خواست نشان دهد که به فلسفه علاقه دارد و فیلسوف است. ثانیاً، می‌دانست چیزهایی که در کتاب *حی بن یقظان* آورده است نزد صوفی‌ها و متکلمان رایج است. برای همین نوشته‌های خود را به آرای نانوشته ابن سینا نسبت داده است تا به کار خود قوت و اعتبار ببخشد. ثالثاً، ابن طفیل می‌خواست تأثیر حملاتی را که غزالی به ابن سینا و فلسفه مشایی کرده بود کم‌رنگ‌تر کند و در عین حال با پایین آوردن ابن سینا از مقامش و ارائه تصویری صوفیانه از او کوشید بین دین و فلسفه هماهنگی برقرار کند، و با این کار مخالفان فلسفه را راضی کند (Gutas, 2010: 111-112).

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال پانزدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۰ (تابستان ۱۳۹۳)

بعد از ابن طفیل، ادعاهای وی در آثار یکی از مستشرقان، به نام مهران، پررنگ‌تر شد. او برخی آثار ابن سینا را که به زعم خود دارای ابعاد عرفانی می‌دانست، گردآوری کرده و تحت عنوان *رسائل ابن سینا فی اسرار الحکمة المشرقیة* چاپ کرد. البته در ۱۹۲۵ نالینو به این عنوان اعتراض کرد و آن را ادعایی بدون دلیل خواند. ولی بعدها ادعای عرفانی بودن برخی آثار ابن سینا از طرف قنواتی نیز مطرح شد (قنواتی، ۱۹۵۰: ۲۱۳-۲۱۴). بعد از وی سلیمان دنیا که کتاب *الاشارات و التنبیها* را چاپ کرد، روی سه نمط آخر، که جزء برخی آثار گردآوری شده در مجموعه مهران بود، عنوان «تصوف» گذاشت؛ و بالأخره هنری کرین و پیروان وی این ادعا را به شکل کاملاً نظام‌مند مطرح کردند و به این ادعاها رنگ و بوی اشرافی و ایرانی دادند. نگارنده در حد توان نشان داد که این ادعاها هیچ دلیل و مستند علمی ندارد. حتی دلایلی علیه آن وجود دارد که برخی از آنها را مطرح کردیم.

#### ۴.۶. دیدگاه مختار

چنان که دیدیم، با وجود دلایل متعدد نمی‌توان حکمت مشرقیه را همان حکمت اشرافی یا خسروانی خواند. نگارنده در نقد دلایل آنها، ارسطویی بودن، به معنای مشایی محض بودن ابن سینا، را رد کرده، در خصوص مسائل مطرح شده تأثیر اسلام و آموزه‌های اسلامی در اندیشه‌های وی را بازگو کرد. ولی این سخنان برای اثبات اینکه ابن سینا یک فیلسوف ارسطویی محض نیست و حکمت مشرقیه همان فلسفه اسلامی است، کافی نیست. لذا در این بخش برای نشان دادن اندیشه‌های خالص ابن سینا به عنوان یک متفکر مشایی اسلامی و حکمت اسلامی بودن حکمت مشرقیه به دلایل دیگری نیاز داریم که در ادامه به آن می‌پردازیم.

#### ۴.۶.۱. تمایز در مسائل

واضح است که هیچ متفکری در خلاً نمی‌اندیشد و قطعاً شرایط اجتماعی، علمی و سیاسی روزگار در شکل‌گیری شخصیت وی و همچنین شکل‌گیری آرا و دیدگاه‌های وی مؤثر است. ابن سینا نیز از این قاعده مستثنا نیست. وی در شرایط فکری و فرهنگی خاصی زندگی می‌کرد و چالش‌های فلسفی و کلامی در زمان وی بسیار رواج داشت. از طرفی آرای اشعریون با مبنای فکری ابوالحسن اشعری، که هم رویکرد درون‌دینی و هم روش عقلی را در آثار خود نمایان می‌کردند، رونق داشت و از طرف دیگر، تفکرات عقل‌گرایی معتزله که تا حدودی با روش برهانی یونانی



### منا و مفهوم علت مشرقی ابن سینا

سازگار بود، در جهان اسلام پیروان زیادی پیدا کرده بود. از طرفی نیز صوفیانی بودند که بیشتر به ریاضت می‌پرداختند و برخی از آنها نیز به دور از مردم در صدد تزکیه نفس بودند. در کنار این سه گروه کسانی هم بودند که سرگرم تأمل در مسائل فلسفی بودند. در میان این گروه، اندیشه‌های اخوان‌الصفا و تفسیرهای فارابی از فلسفه یونان تأثیرات زیادی بر ابن‌سینا داشت. این شرایط علمی و اجتماعی دست به دست هم داد و انگیزه‌ای قوی در این فیلسوف نابغه برای طراحی یک نظام فکری جدید به وجود آورد؛ به طوری که از طرفی شاگله ارسطویی و از طرفی نیز محتوای اسلامی داشته باشد. به همین دلیل مطرح شدن مسائل خداشناسی، غیب‌شناسی، فرشته‌شناسی و انسان‌شناسی یا معرفت نفس در آثار ابن‌سینا به شیوه‌ای که بعدها در آثار حکمای اسلامی دیگر دیده می‌شود زمینه نوعی فلسفه اسلامی را فراهم کرد.

به زعم نگارنده، علت مشرقی نامیدن فلسفه از جانب ابن‌سینا می‌تواند در اثر توجه او به تعالیم دینی و اندیشه‌های کلامی، عرفانی و باطنی روزگار او باشد. چون بسیاری از آموزه‌های مهم دینی مورد توجه مسلمانان، به ویژه غیب‌شناسی و خداشناسی، که اساس اعتقادات دینی است، در فلسفه یونان مطرح نبوده است. به علاوه، ابن‌سینا برخی مسائل فلسفه یونان را که با دستورهای اسلام در تعارض بود، به گونه‌ای مطرح می‌کرد که با تعالیم اسلامی سازگار باشد. برای مثال، یکی از مسائل مهم فلسفه ارسطو پرداختن به علل چهارگانه است. از نظر ارسطو، علت فاعلی در عرض علت مادی و صوری قرار می‌گیرد. ولی ابن‌سینا با ایمان به خداوند عالم و قادر مطلق نمی‌تواند خداوند را در کنار علل دیگر ببیند. به همین دلیل ایشان در بحث علیت، علت فاعلی را درباره واجب‌تعالی علت تامه دانسته است و چون خاستگاه این مسائل جهان اسلام بوده، ابن‌سینا برای تمایز آنها از مباحث یونانی، عنوان «مشرقی» را پسندیده است.

### ۴.۶.۲. تمایز در موضوع

توجه به موضوع فلسفه در ارسطو و مقایسه آن با ابن‌سینا خود بیانگر تفاوت جدی مشایب اسلامی یا سینیوی با مشایب ارسطویی است. زیرا در فلسفه ارسطو گرچه موضوع فلسفه موجود بما هو موجود است، اما در تقسیم موجود ایشان موجود را در مرحله اول به جوهر و عرض تقسیم می‌کند. واضح است که جوهر و عرض از اقسام موجودات ماهوی‌اند و شامل موجود غیرماهوی، یعنی باری‌تعالی، نمی‌شود. لذا در فلسفه ارسطو توجهی به واجب‌تعالی و خداشناسی نشده است. ابن‌سینا با دقت نظر این نقیصه را دریافته و موضوع فلسفه را گرچه موجود بما هو موجود قرار

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال پانزدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۰ (تابستان ۱۳۹۳)

داده است، اما در تقسیم اولیه آن را به واجب و ممکن تقسیم کرده است. به طوری که واجب‌الوجود بالذات همان باری تعالی است و ممکن‌الوجود بالذات همان موجودات محدود و ماهوی هستند. واضح است که این تقسیم متأثر از آموزه‌های اسلام است. لذا نگارنده معتقد است حتی موضوع فلسفه در ارسطو و ابن‌سینا تفاوت جدی دارد. بنابراین، اگر فلسفه ارسطو را مشایبی غربی و فلسفه ابن‌سینا را نیز مشایبی اسلامی یا فلسفه مشرقی نام‌گذاری کنیم بهتر خواهد بود.

#### ۴.۶.۳. تمایز در غایت

یکی دیگر از دلایل مشرقی خوانده شدن فلسفه ابن‌سینا می‌تواند با عنایت به غایت فلسفه او باشد. به نظر می‌رسد فلسفه برای ارسطو و مباحثی که در آن مطرح شده به خودی خود موضوعیت داشته است. در حالی که برای ابن‌سینا فلسفه، به ویژه تعالیم ارسطویی، طریقت دارد نه موضوعیت. زیرا ایشان به کمک فلسفه مشایبی بهتر می‌توانست پرسش‌های دینی خود و شبهات جدید علمی را پاسخ دهد. از آنجایی که هیچ متفکری با ذهن خالی به سراغ متن نمی‌رود ابن‌سینا نیز با باورها، پرسش‌ها و معلومات کاملاً دینی به سراغ فلسفه ارسطو رفته است. لذا غایت وی در فلسفه هدایت مباحث برای رسیدن به پاسخ‌های دینی و پاسخ به شبهات علمی است. در حالی که نه در فلسفه ارسطو و نه در فلسفه افلاطون غایت دینی به چشم نمی‌خورد. بنابراین، اگر بنا باشد فلسفه آنها را یونانی یا غربی بنامیم باید فلسفه ابن‌سینا را نیز مشرقی یا اسلامی بخوانیم.

#### نتیجه

همان‌طور که در بالا ملاحظه شد، مفهوم «مشرقی و مشرقیین» به معنای حکمای بغدادی، به معنای جغرافی آن، به معنایی‌المتعالیه و العرشیه و همچنین به معنای فلسفه ایران باستان، حکمت خسروانی و آموزه‌های افلاطونی و نوافلاطونی نمی‌تواند صحیح باشد و برای این ادعاها دلایلی نیز وجود ندارد. لذا نگارنده با بیان دلایل فوق معتقد است منظور ابن‌سینا از مشرق، جهان اسلام، و از مشرقیین به طور عام علمای اسلامی و به طور خاص فلاسفه اسلامی است. بر این اساس، حکمت مشرقی نیز حکمت اسلامی است.

در بخش ماهیت حکمت مشرقی نیز باید گفت بنابر دلایل فوق نمی‌توان ابن‌سینا را یک فیلسوف خسروانی و مشایبی ارسطویی خواند. نگارنده معتقد است همان‌طوری که سهروردی در

## منا و مفهوم حکمت مشرقی ابن سینا

فلسفه اسلامی بنیان‌گذار حکمت اشراق و ملاصدرا در فلسفه اسلامی بنیان‌گذار حکمت متعالیه است، ابن سینا نیز در فلسفه اسلامی بنیان‌گذار حکمت مشرقی است؛ و حکمت مشرقیه در کنار حکمت متعالیه و حکمت اشراق یکی از مکاتب فلسفه اسلامی است.

## منابع

۱. ابن سینا، حسین بن علی (۱۳۳۱). *شفاء، منطق، قم: چاپ افست، ج ۱*.
۲. ----- (۱۳۶۴). *منطق المشرقیین، قم: کتاب‌خانه حضرت آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی*.
۳. ----- (۱۳۷۱). *المباحثات، قم: انتشارات بیدار*.
۴. ----- (۱۳۹۵). *الشفاء، تحقیق: جورج فنوای و سعید زاید، قاهره: المكتبة العربية*.
۵. ابن طفیل (۱۳۳۳). *حتى بن یقظان، مصر: چاپ احمد امین*.
۶. ابن رشد، ابوالولید محمد (۱۳۸۷). *تهافت التهافت، ترجمه: حسن فتحی، تهران: انتشارات حکمت، چاپ اول*.
۷. ابراهیمی دینانی، غلام‌حسین (۱۳۹۲). *سخن ابن سینا و بیان بهمنیار، تهران: نشر مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران*.
۸. ابن خلدون (۱۴۰۲). *مقدمه، بیروت: چاپ حجر عاصی*.
۹. بدوی، عبد الرحمن (۱۹۷۸). *ارسطو عند العرب، الكويت: الناشر وكالة المطبوعات، الطبعة الثانية*.
۱۰. بیهقی، ظاهر الدین (۱۹۳۲). *تتمة صوان الحکمة، لاهور: نشر محمد شفعی*.
۱۱. رازی، فخر الدین محمد بن عمر بن الحسن (۱۳۷۳). *شرح عیون الحکمة، تصحیح: احمد حجازی احمد سقا، تهران: مؤسسه الصادق، ج ۳*.
۱۲. رازی، فخر الدین (۱۴۰۳). *شرح الاشارات، للخواجه نصیرالدین طوسی و للامام فخرالدین الرازی، قم: منشورات مکتبة آية الله العظمی المرعشی النجفی، ج ۱-۲*.
۱۳. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح: هنری کرین، تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ج ۱*.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۱۳ الف). *تعلیقات علی الحکمة الاشراق قطب الدین شیرازی، تهران: انتشارات بیدار*.
۱۵. ----- (۱۳۱۳ ب). *تعلیقات علی الهیات شفاء، تهران: انتشارات بیدار*.
۱۶. کرین، هنری (۱۳۸۹). *ابن سینا و تمثیل عرفانی، ترجمه: انشاءالله رحمتی، همدان: انتشارات سوفیا، چاپ دوم*.

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال پانزدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۰ (تابستان ۱۳۹۳)

۱۷. ----- (۱۳۷۳). *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه: جواد طباطبایی، تهران: انتشارات کویر.
۱۸. ----- (۱۳۸۴). *مجموعه مقالات، جمع‌آوری و تدوین: محمد امین شامجویی*، تهران: انتشارات حقیقت.
۱۹. ----- کربن، هنری (۱۳۶۹). *فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی*، ترجمه: جواد طباطبایی، تهران: انتشارات توس.
۲۰. نصر، سید حسین (۱۳۵۹). *نظر متفکران مسلمان درباره طبیعت*، تهران: انتشارات خوارزمی.
۲۱. ----- (۱۳۸۸). *سه حکیم مسلمان*، ترجمه: احمد آرام، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۲. ----- (۱۳۸۹). *سنت عقلانی اسلامی در ایران*، ترجمه: سعید دهقانی، تهران: انتشارات قصیده‌سرا، چاپ سوم.
۲۳. قنوتی، جورج (۱۹۵۰). *مؤلفات ابن سینا*، قاهره: دارالمعارف.
۲۴. صفا، ذبیح‌الله (۱۳۷۱). *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ج ۱.
۲۵. ----- (۱۳۳۱). «حکمة المشرقیه ۱»، در: *مجله مهر*، س ۸، ش ۱ (۸۳)، ص ۳۳-۳۸.
۲۶. غنی، قاسم (۱۳۱۳). *ابن سینا*، تهران: چاپخانه فرهنگستان.
۲۷. ----- (۱۳۲۱). *تاریخ تصوف در اسلام*، تهران: انتشارات زور.
۲۸. مهدوی، یحیی (۱۳۳۲). *فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
29. Sarıoğlu, Hüseyin (2003). *İbni Rüşd Felsefesi*, Klasik Yayınları, İstanbul.
30. Ayık, Hasan (2007). *İslam Mantık Geleneği ve Doğuluların Mantığı*, Ensar Yayınları, İstanbul.
31. Gutas, Dimitri (2010). *İbni Sina'nın Mirası*, Ter: M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul.

### پی‌نوشت‌ها:

۱. نگارنده بخش *طبیعیات/الحکمة المشرقیة* را به عنوان رساله دکتری تصحیح کرده‌ام.
۲. از سیاق کلام ابن‌رشد معلوم می‌شود که وی با حکمت مشرقیه آشنایی مستقیمی نداشته و کتاب *الحکمة المشرقیة* را نیز ندیده است. فقط از پیروان ابن‌سینا مسائلی را در این باره شنیده است که منظور وی از یاران ابن‌سینا هم به احتمال زیاد ابن‌طفیل است (Sarıoğlu, 2003: 18).
۳. زیرا آنها اولین کسانی بودند که آثار ابن‌سینا را تصحیح، تکثیر و گردآوری کرده‌اند. برای مثال، جرجانی *شفاء* را گردآوری کرده و بخش ریاضیات را به آخر کتاب‌های *نجات* و *دانش‌نامه* اضافه کرده است. جاهای غامض کتاب *قانون* را باز کرده و *حی بن یقظان* را نیز شرح کرده است (بی‌هقی، ۱۹۳۲: ۹۴).