



Shahid Rajaei Teacher
Training University



Shahid Rajaei Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
Semi-Annual Scientific Journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.11, No. 21
Spring & Summer 2022

Journal Homepage: www.orj.sru.ac.ir

Philosophy and Philosopher According to Ibn Sina

Zakaria Baharnezhad¹

Abstract

In this paper, the author has tried to describe the nature of philosophy and the definition of a philosopher via studying and investigating the Ibn Sina's works. This method has several benefits: 1. It is known that what some scholars of the history of philosophy (e.g. Majid Fakhri) have said without investigating Ibn Sina's view is incorrect. It will be disclosed that some later philosophers after Ibn Sina (e.g. Mullah Sadra) who have mentioned some philosophical issues in their books under their own names and without quoting Ibn Sina belongs to Ibn Sina. 3. It leads to the conclusion that Islamic philosophy should be learned from its main source and Ibn Sina's authority has to be accepted - the same method that Abdul Karim Shahrestani has used in his book "Al-Mulla Wal-Nahl", which preferably considered Ibn Sina's views and opinions in introducing Islamic philosophy rather than other Muslim philosophers, and referred to him as "the sign of the people".

¹. Associate Professor of Islamic Philosophy and Theology, Shahid Beheshti University, corresponding author z_baharnezhad@sbu.ac.ir

Received: 17/07/2021

Reviewed: 20/10/2021

Revised: 18/07/2022

Accepted: 16/08/2022

Keywords: Ibn Sina, Existent Qua Existent, Primary Philosophy, Wisdom, Sophistication.

Problem Statement

The attitude, view, perception and totally the philosophical structure of a thinker is influenced by the answers of the following questions: What is philosophy? Who is a philosopher? What features and characteristics they have? Is philosophy science? If yes, what kind of science it is? To what extent does it meet the criteria of a science? And/or what kind of creature (s) is philosophy talking about: nature, the supernatural, or both? Moreover, is the philosophy independent knowledge and philosopher a freethinking person whose thoughts and ideas are based on intellectual independence or is he influenced by the Shari'a like a theologian?

The position of a philosophical school and its philosophers in answering such questions directly or indirectly can affect the type of philosophical structure and its identity.

For instance, it is referred to the Henry Carbon's understanding of Islamic philosophy that he called Islamic philosophy "Theosophy". Of course, one who has this view regarding the Islamic philosophy, his philosophical structure will be different and will be in the same direction.

Criticizing the Carbon's opinion, Dr. Haeri Yazdi says that with this naming, he has caused serious damage to the Islamic philosophy, because in Western Orientalist circles, this word is equivalent to such things as exorcism and summoning of spirits (Haeri Yazdi, 2005, p. 396)

Ibn Sina is a genuine, creator, innovator, thinker and philosopher, and he is rightly the "head of Islamic philosophers". Although he has benefited from the philosophical experience of philosophers before his, it can be said that his philosophy is neither Platonic nor Aristotelian nor neo-Platonic. Accordingly, the view of Majid Fakhri, who introduced him as a Platonic, Aristotelian, and neo-latonic philosopher, is incorrect (Majid Fakhri, 1993, p. 151).

Ibn Sina is a realist philosopher who is not hostile to any of these ideas. He sought to discover the truth and believed the way to discover it is providing proofs. Furthermore, he is an existential philosopher who has made existence the axis and subject of philosophy and tested philosophical issues via it (Tusi, 1983, 18)

Ibn Sina's definition of philosophy and his interpretation of the philosopher are different from the concepts of the two in ancient Greece and Neoplatonic philosophy. The difference is not because he said something contrary to the previous philosophers, but because Ibn Sina provided a more comprehensive and complete definition of these two terms (philosophy and philosopher) than his predecessors so that philosophy is theoretically compatible with revelation, religion and spirituality, and this goal has been achieved by equating philosophy with divine wisdom. Ibn Sina writes: "Wisdom is the knowledge of God, God who is the necessity of self-existence and the wise is the one who knows that the necessity of existence is a perfect creature and beyond him are imperfect creatures" (Ibn Sina, 1984, pp. 61-

62). He indeed believes that most of the wisdom is the knowledge of God (Ibn Sina, 2009, vol. 1, 76).

One of the novelties of this paper is that the author has examined all the works of Ibn Sina, including all ten volumes of the book of *Shifa*. In this paper, the focus is on Ibn Sina's perception of the philosopher and his definition of philosophy and avoided to assess other philosophical topics as much as possible so that the present article becomes problem-oriented. Based on the author's best knowledge, this is the first time that study entitled "Philosophy and Philosopher in Ibn Sina's view" is conducted. This issue can be considered as a reason and a sign of the innovation and novelty of this paper and of course, it is not far from shortcomings, and hoped other researchers to eliminate its deficiencies.

Method

The research methods in this paper were, was descriptive – analytic with reference the literatures review and critical approach.

Findings and Results

According to the author, despite the dominance of Sadra's philosophy over the thoughts and ideas of our contemporary philosophers, Abdul Karim Shahrestani's view is still correct and defensible. It is necessary to continue Ibn Sina's philosophical "authority" in the research of Islamic philosophy in order to disclose the hidden perspectives of his philosophy and, like Ibn Sina himself, to avoid mixing philosophical issues with theological and mystical ones as much as possible.

References

- Ibn Sina *HAl-Shifa - Al-Ilahyat* critical edition by al-ab qanavati and saeid zaed, vouome 1, Qom: Zauell-Qorba. 2009. Arabic.
Tehran and Hamedan: Daneshgah Buali Sina and Anjamen Pride of Iran,2004. Persian.
- Barreh, E, *A History of Philosophy*, translated by Alimurad Daoudi, TehranU niversity, Publications, Tehran. 1995.Persian.
- Capplestone, F, *A History of Philosophy*, Tehran: Soroush Distributions.1996. Persian
- Elkhani, M, *A History of Philosophy in the Middle Ages and Renaissance*, Tehran: Sazman Samt.2007. Persian.



Shahid Rajaee Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
semi-annual scientific journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.11, No. 21
Spring & Summer 2022



پژوهش‌های هستی‌شناختی
دو فصلنامه علمی
نوع مقاله: پژوهشی
سال یازدهم، شماره ۲۱
بهار و تابستان ۱۴۰۱
صفحات ۲۶۴-۲۴۱

فلسفه و فیلسوف نزد ابن سینا

زکریا بهارنژاد^۱

چکیده

در این مقاله تلاش شده است تا با بررسی آثار ابن سینا، چیستی فلسفه و تعریف فیلسوف نزد وی تبیین و مورد تحقیق قرار گیرد. این روش مفید چند فائده است: ۱. آنکه دانسته می‌شود آنچه را که برخی (مانند ماجد فخری). از محققان تاریخ فلسفه، بدون تحقیق درباره دیدگاه ابن سینا گفته‌اند ناصواب و نادرست است؛ ۲. معلوم می‌شود، مطالبی را که برخی از فیلسوفان پس از ابن سینا (مانند ملا صدرا). بنام خود و بدون استناد دادن آنها به وی آنها را در کتب خود ذکر کرده‌اند؛ متعلق به ابن سینا بوده است؛ ۳. این نتیجه را در بر دارد که فلسفه اسلامی را باید از سرچشمه اصلی آن آموخت و مرجعیت ابن سینا را پذیرفت - همان روشی که عبدالکریم شهرستانی در کتاب *الملل والنحل* آن را به کار برده است و در معرفی فلسفه اسلامی نظرات و دیدگاه ابن سینا را بر نظر و دیدگاه دیگر فیلسوفان

^۱ عضو هیئت علمی گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشکده الهیات و ادیان دانشگاه شهید بهشتی

z_baharnezhad@sbu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۲۶

تاریخ داوری: ۱۴۰۰/۰۷/۲۸

تاریخ اصلاح: ۱۴۰۱/۰۴/۲۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۲۵

مسلمان ترجیح داده و از او به عنوان «علامة القوم» یاد کرده است - نویسنده در این بررسی متوجه نکات ژرف و عمیقی در نظر ابن سینا شده است از جمله: ضرورت، دوام و کلیت که وی آنها را از اختصاصات فکر و اندیشه فلسفه پژوهی می‌داند از مباحث مهمی است که در قرون بعدی در آثار فیلسوفانی مانند کانت می‌توان اهمیت آنها را مشاهده کرد. به عقیده نگارنده برغم سيطرة فلسفه صدرایی بر فکر و اندیشه فیلسوفان معاصر ما، همچنان نظر عبدالکریم شهرستانی، صائب و قابل دفاع است و لازم است «مرجعیت» فلسفی ابن سینا را در پژوهش‌های فلسفه اسلامی تداوم بخشیم و زوایای پنهان فلسفه وی را بگشاییم و مانند خود ابن سینا تا حد امکان از آمیزش مسائل فلسفی با مسائل کلامی و عرفانی بپرهیزیم. روش پژوهش در این مقاله، در مرحله نخست روش کتابخانه‌ای (و یا جمع آوری اطلاعات) و سپس با روش توصیفی تحلیلی انجام پذیرفته است.

کلمات کلیدی: ابن سینا، موجود بما هو موجود، فلسفه اولی، حکمت، سفسطه.

بیان مسئله

نوع نگرش، نگاه و تلقی یک متفکر از این که فلسفه چیست؟ و فیلسوف کیست؟ و دارای چه ویژگی و خصوصیتی هستند، در ساختار فلسفی وی تأثیر گذار است. آیا فلسفه، علم است؟ اگر علم است چگونه دانشی است و به چه اندازه معیار وضوابط یک علم را واجد است؟ و یا فلسفه درباره چه نوع موجود و یا موجوداتی گفتگو می‌کند؟ طبیعت، ماورای طبیعت و یا هردو؟ آیا فلسفه، دانش مستقل و فیلسوف، انسان آزاد اندیشی است که افکار و اندیشه‌های وی مبتنی بر مستقلات عقلی است و یا همانند متکلم متأثر از شریعت است؟ موضع‌گیری یک مکتب فلسفی و فیلسوفانش در پاسخ به اینگونه پرسش‌ها است که می‌تواند، بیان‌کننده نوع ساختار فلسفی و نیز هویت آن باشد. به عنوان نمونه به تلقی «هانری کربن» از فلسفه اسلامی اشاره می‌کنیم او فلسفه اسلامی را «تئوزوفی» نامیده است. کسی که نگاهش به فلسفه اسلامی چنین باشد، بالطبع ساختار فلسفی وی نیز متفاوت و در همین مسیر خواهد بود. دکتر حائری یزدی در نقد نظر «کربن» می‌نویسد: «آقای کربن ضربه کلی به فلسفه اسلامی زده است، و آن اینکه اصلاً نام فلسفه اسلامی را تئوزوفی گذاشته است. در این نگاه، فلسفه اسلامی از نوع انتشارات و موضوعات شرق شناسی است. در محافل غربی شرق شناسی نام فلسفه اسلامی، فقه اسلامی و غیره بسیار شنیده می‌شود. تئوزوفی چیزی از سنخ دانستنی‌های غیر علمی و نادقیق است که غربی‌ها از آن دارند نظیر جن‌گیری و احضار ارواح است» (حائری یزدی، ۲۰۰۵، ص ۳۹۶).

در مورد ابن سینا، برخی از محققان مانند ماجد فخری در مواردی فلسفه وی را ارسطویی و بعضاً نوافلاطونی معرفی می‌کنند (ماجد فخری، ۱۹۹۳، ص ۱۵۱). همین نویسنده، فلسفه فارابی و ابن سینا را در تاریخ فلسفه خود ذیل عنوان: «مکتب نوافلاطونی اسلامی» قرار داده است (همان، ص ۱۲۴-۱۸۰). همانطور که اشاره شد، این تفسیر و تلقی‌ها از ابن سینا می‌تواند تا حدودی گمراه کننده باشد. واقعیت این است که هیچ یک از این عناوین تناسبی با فلسفه ابن سینا ندارند. نویسندگان نیز بر این باور است که هر چند عناصری از فلسفه ارسطویی، نوافلاطونی و ایمانی در فلسفه ابن سینا وجود دارد. لکن منکر این است که ابن سینا منحصرأ با یکی از این عناوین معرفی شود؛ او نه ارسطویی محض و نه نوافلاطونی صرف و نه متکلم مدافع ایمان است، بلکه باید گفت او یک فیلسوف به معنای تمام کلمه است که با هیچ یک از این اندیشه‌ها دشمنی نیز نمی‌ورزد. او در جستجوی کشف حقیقت است و راه کشف آن را نیز اقامه برهان می‌داند تا مسئله و موضوع مورد نظر خود را اثبات کند، علاوه بر این او یک فیلسوف وجودی است که وجود را محور و موضوع فلسفه قرار داده است و مسائل فلسفی را با آن محک می‌زند و مقصود وی از وجود نیز مفهوم ذهنی و انتزاعی (وجود اثباتی) نیست، بلکه واقعیت عینی و خارجی است. ابن سینا در بررسی فلسفه حقیقی، از باب «زیاة المبانی تدلّ علی زیادة المعانی» (معرفت، ۲۰۰۹، ص ۱۷)، اسامی مختلف آن را نام می‌برد و مناسبت آن‌ها را نیز ذکر می‌کند و از آنجا که نزاع اصلی فیلسوف با مخالفان فلسفه بر سراسر وجود و عدم وجود واقعیت مستقل از ذهن است. ابن سینا در هر مناسبتی که پیش می‌آید از فرصت استفاده می‌کند و فلسفه را معرفی می‌کند و به بیان تفاوت آن با جدل و به خصوص سفسطه نیز می‌پردازد که منکر وجود واقعیت مستقل از ذهن است. همچنین از آنجا که نام حکمت (فلسفه) مشترک لفظی میان حکمت عملی و حکمت اخلاقی است. وی به بیان وجه امتیاز این دو نوع حکمت پرداخته است تا فلسفه که یک علم حقیقی است با اخلاق که دانش اعتباری است یکی تلقی نشود.

تعریف ابن سینا از فلسفه و تلقی وی از فیلسوف، متفاوت از مفهوم این دو در یونان باستان و فلسفه نوافلاطونی است. تفاوت نه از آن جهت که وی چیزی مخالف با فلاسفه پیشین گفته است، بلکه تفاوت از این جهت است که ابن سینا، تعریف جامع و کامل تری از این

دو واژه (فلسفه و فیلسوف) نسبت به پیشینیان ارائه کرده است. بطوری که فلسفه در نظر وی با وحی و دین و معنویت سازگاری یافته است و این مقصود از طریق یکسان تلقی کردن فلسفه با حکمت الهی حاصل شده است. ابن سینا می‌نویسد: «حکمت همان شناخت خداوند است خدایی که واجب الوجود بالذات است و حکیم کسی است که بداند واجب الوجود، موجود کامل و ماسوای او موجودات ناقص اند» (ابن سینا، ۱۹۸۴، ص ۶۱-۶۲) و معتقد است که بخش اعظم حکمت، عبارت از معرفت خداست (ابن سینا، ۲۰۰۹، ج ۱، ۷۶).

فلسفه ابن سینا، بر مبنای مقسم قرار دادن وجود، شکل گرفته است، او وجود را به واجب الوجود و ممکن الوجود تقسیم کرده است (طوسی، ۱۹۸۳، ص ۱۸) و در فلسفه وی وجود و وجود شناسی از جایگاه مهمی برخوردار است و بر همین اساس است که ملا صدرا از وی به عنوان مدافع «اصالت وجود» نام برده است (ملا صدرا، ۱۹۸۱، ص ۴۶-۴۸). به علاوه، واجب الوجود ابن سینا - بر خلاف محرک نامتحرک ارسطو و أحد نزد افلوطین - هم به خود و نیز به ماسوای خود عالم و آگاه است. افزون بر آن، خالق و آفریدگار عالم است اساساً، عدول ابن سینا از تقسیم ارسطویی برای توجیه مسئله خالقیت بوده است. بدین معنا که او اثبات می‌کند، واجب الوجود، موجود قائم به ذات خود و بی‌نیاز از علت ماورای ذات خود است و در نتیجه، موجود ازلی و قدیم است. لکن ممکن الوجود، موجودی است که نسبتش به وجود و عدم بالسویه است و به خودی خود موجود نمی‌شود و برای موجود شدن خود، محتاج به مرجح و علت است و از این جهت حادث و مخلوق است و هر موجود حادثی، مسبوق به موضوع و ماده است (طوسی، ۱۹۸۳، ص ۹۷). مسئله خالقیت خداوند و مخلوق بودن عالم از مسائل مهم ادیان ابراهیمی و از جمله اسلام است که ابن سینا به خوبی توانسته از عهده تفسیر فلسفی آن بر آید و انتقادات متشرعان نسبت به فلسفه و فلاسفه را دفع کند.

نویسنده بر این باور است که تاکنون تعریف جامع و فراگیری از مجموعه آثار ابن سینا درباره فلسفه و فیلسوف ارائه نشده است. محققان در این زمینه تنها به بیان مطالب آغاز کتاب *الهیات شفا* اکتفا کرده‌اند، از نوع آوری‌های این مقاله این است که نویسنده همه آثار ابن سینا و از جمله همه مجلدات ده گانه کتاب *الشفاء* را بررسی کرده است. در این مقاله

محور مباحث بر تلقی ابن سینا از فیلسوف و تعریف وی از فلسفه متمرکز است و از ورود به دیگر مباحث فلسفی تا حد میسور پرهیز شده است تا مقاله حاضر مسئله محور شود و تا آنجا که اینجانب تحقیق و تفحص کرده‌ام مقاله‌ای با عنوان «فلسفه و فیلسوف نزد ابن سینا» به رشته تحریر در نیامده است و این موضوع می‌تواند دلیل و علامتی نوآوری و ابداع این مقاله تلقی گردد و طبعاً دور از نقصان نخواهد بود. امید است محققان دیگر نقایص آن را مرتفع کنند.

تعریف فلسفه نزد ابن سینا

در بررسی آثار و تألیفات ابن سینا درباره تعریف فلسفه با سه نوع تعریف از فلسفه مواجه می‌شویم که هیچ کدام نافی دیگری نیست، بلکه هر کدام از این تعاریف ناظر به بُعدی از ابعاد گسترده فلسفه و حاکی از بلند نظری ابن سیناست که اندیشه خود را در یک جهت خاص محصور نکرده است. این تعاریف عبارت اند از:

۱. تعریف به لحاظ غایت و هدف

یکی از مواردی که ابن سینا برای تعریف فلسفه، توجه ویژه به آن دارد، تعریف به لحاظ غایت و هدف فلسفه است و گویی در این نوع تعریف است که وی از اصطلاح «حکمت» بهره می‌گیرد. ابن سینا در این نوع تعریف، فلسفه را برای به کمال رسانیدن نفس آدمی تعریف کرده است و می‌گوید، فلسفه دانشی است که نفس آدمی را به کمال می‌رساند. بدیهی است که استکمال نفس انسان جزئی از حقیقت فلسفه نیست تا در تعریف آن به عنوان جنس و یا فصل قرار گیرد، بلکه این نوع تعریف ناظر به غایت و هدف آن است. او می‌نویسد: «حکمت عبارت از خارج شدن نفس آدمی - در بُعد علم و عمل - به سمت کمالی که برای او ممکن است [در حدی که بتواند آن کمال را کسب کند] خارج شدن در بُعد علم به این است که موجودات را همان‌طور که هستند، تصور کند و قضا یا و احکام را [نیز] چنان که هستند تصدیق کند و در بُعد عملی به گونه‌ای رفتار کند - تا رفتاری که اعتدال نامیده شده است - نزد او حاصل شود [بدان متصف گردد] و چه بسا گفته شده است: حکمت عبارت از طلب کمال برای نفس آدمی است از آن نظر که او به معقولات

نظری و عملی احاطه پیدا کرده است، هرچند که رفتار اخلاقی تحصیل نکرده باشد» (ابن سینا، ۲۰۰۹ ج ۹، ص ۲۶۰ - بخش برهان).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود وی در این تعریف بر سنخ ادراکی بودن حکمت عملی فلسفی همانند حکمت نظری آن تأکید ورزیده است. ابن سینا حکمت عملی را همانند قوه نظری قوه معرفت و شناخت می‌داند در نظر وی مقصود از حکمت عملی اولاً و بالذات استکمال قوه نظری، یعنی تحصیل علم تصوری و تصدیقی است - و همین هدف آن را از حکمت اخلاقی ممتاز می‌کند - و در مرحله دوم، بر اساس آنچه در بُعد نظری آموخته است هدفش تهذیب نفس است و تأکید بر قید «طاقة البشریه» برای این است که می‌خواهد بفهماند فلسفه ورزی لازمه انسان بودن است و انسان نمی‌تواند همه حقایق را بفهمد، بلکه به اندازه توان، قابلیت و استعداد خود می‌تواند حقایق را فرا گیرد.

به نظر می‌رسد که ابن سینا به عمد به جای اصطلاح فلسفه از کلمه «حکمت» استفاده کرده است. زیرا از نظر وی کلمه حکمت، بار معنایی فزون‌تری نسبت به اصطلاح فلسفه دارد و کسی را حکیم می‌داند که علاوه بر تحصیل دانش نظری و عملی، خود نیز در مقام عمل متخلق به احکام و اوصاف آن - که اعتدال و گریز از آرای و نظرات افراط و تفریط است - باشد. به بیان دیگر، در نظر ابن سینا حکیم کسی است که زندگانی او بر وفق همان حکمتی باشد که به لحاظ نظری از آن آگاه است و نه آن کسی است که صرفاً توانایی درک مفاهیم نظری را دارد. می‌توان گفت آنچه را ابن سینا طرح کرده است همان چیزی است که پس از وی سهروردی آن را با تفصیل بیشتری بیان کرده است که حکمت صرفاً آموخته‌های ذهنی و نظری نیست، بلکه علاوه بر آن یک تجربه معنوی است و به معنای خروج نفس از بدن جسمانی و خاکی و عروج آن به عالم انوار است (سهروردی، ۱۹۹۶ ج ۱، ص ۱۱۲).

همان‌طور که اشاره کردیم، ابن سینا، هر دو فلسفه نظری و عملی را از سنخ ادراک می‌داند. با این تفاوت که نفس در فلسفه نظری صرفاً با ادراک سرو کار دارد. لکن در فلسفه عملی علاوه بر عمل ادراکی، در مادون خود، یعنی در بدن نیز دخل و تصرف می‌کند؛ دخل و تصرف، وجه امتیاز این دو نوع فلسفه است، فلسفه نظری به بررسی اموری می‌پردازد که آن امور در اختیار انسان نیستند، خواه آدمی باشد و یا نباشد، خواه اراده کند و یا اراده

نکنند، آن امور وجود دارند. اموری از قبیل: وجود خدا، طبیعت، عقل، نفس، جاذبه و نظائر اینها. این گونه امور، فارغ از وجود و اراده انسان وجود دارند و فلسفه عملی به بررسی مسائلی می‌پردازد که در اختیار آدمی هستند (ابن سینا، ۲۰۰۹، ج ۷، ص ۱۲-المنطق-المدخل).

دلیل بر سنخ ادراکی بودن «حکمت عملی فلسفی» در نظر ابن سینا این است که او هدف هردو بخش فلسفه را معرفت انسان نسبت به حقایق می‌داند. لکن مصادیق معرفت و نوع آنها در هریک متفاوت از دیگری است (همان، ص ۱۴-المنطق-المدخل). همچنین درباره تفاوت این دو می‌گوید: «هدف فلسفه نظری بدست آوردن فکر و اندیشه است و نه عمل کردن در صورتی که هدف فلسفه عملی شناخت اندیشه‌ای است که در مقام عمل تحقق پیدا می‌کند» (همان، ص ۱۲).

علاوه بر دلایل پیشین، هدف ابن سینا از سنخ ادراکی بودن «فلسفه عملی» این است که می‌خواهد میان حکمت فلسفی و حکمت اخلاقی فرق بگذارد (همان، ص ۲۶۰-بخش مقولات). او اصطلاح حکمت را که در علم اخلاق یکی از فضائل به شمار می‌رود حکمت خَلْقِی (اخلاقی) نامیده است تا با «حکمت عملی» نزد فیلسوفان یکی تلقی نشود (ابن سینا، ۱۹۹۲، ص ۱۹۰-۱۹۲) و با صراحت بیشتری درباره تفاوت این دو نوع حکمت می‌گوید: «هنگامی که حکما می‌گویند: فلسفه دونوع است: نظری و عملی، مقصودشان از فلسفه عملی، فعل اخلاقی نیست زیرا [حکمت] اخلاقی به [هیچ] وجه جزئی از فلسفه نیست. به این دلیل که ملکه قیاس (قیاس منطقی = برهان) متفاوت با قیاس اخلاقی است، بلکه مقصود حکما از فلسفه عملی شناخت انسان است با بهره گرفتن از ملکات اخلاقی که باروش قیاس [منطقی] و فکر واندیشه صورت می‌پذیرد» (همانجا).

در واقع وجود شناسی فلسفی ابن سینا متأثر از انسان شناسی اوست. او برای انسان صفات و ویژگی‌های گوناگونی قائل است و می‌گوید مهم‌ترین صفت اختصاصی انسان این است که او مُدرک کلیات و برخوردار از تَعْقُل است و با نائل شدن به مرحله عقل بالفعل می‌تواند عالمی عقلانی شود درست مشابه جهان عینی و خارجی: «به تحقیق کمال مختص به نفس ناطقه انسانی این است که جهانی عقلانی شود که صورت همه عالم و نظام معقول در همه عالم و خیری که در همه عالم فیضان کرده است در آن مرتسم شود و نقش بندد،

به نحوی که همه چیز از مبدأ کل آغاز شود و به سمت جواهر شریف روحانی مطلق روان گردد [مسیر خود را به پیماید] آنگاه به سمت [حقیقت] روحانی که به نوعی متعلق به اجساد و ابدان است و از آنجا به سمت اجسام آسمانی با اشکال و قوای خود روان شود. سپس این چنین [مسیر خود را ادامه دهد] تا جایی که در ذات خود همه حقیقت وجود را کامل گرداند. [در این حالت است که نفس آدمی] تبدیل به عالمی معقول می‌شود که موازی و همسان با همه عالم هستی است به نحوی که آنچه در حس مطلق، خیر مطلق و جمال مطلق مشاهده می‌کند با آن متحد می‌شود و در مثال و هیئت او نقش می‌بندد و در سلک او به رشته در می‌آید و از جوهر ذات او می‌شود» (ابن سینا، ۲۰۰۹، ج ۱، ص ۴۲۶ - بخش الهیات).

بیان سیر تکاملی نفس و اقتباس فیض از مبادی عالییه را که ابن سینا بیان کرده است مؤید همان چیزی است که در تفسیر «حکمت» به جای «فلسفه» توضیح دادیم. بیان ابن سینا در اینجا با مبانی فیلسوفان مشایی سازگار نیست. زیرا که مشائیان در مورد غیر نفس، قائل به علم حضوری نیستند (مصباح یزدی، ۲۰۱۶، ج ۵، ص ۴۱۸). ابن سینا در این گفتار، تعبیری به کار برده است که تنها با «حکمت مشرقی» مورد نظر وی سازگاری دارد از جمله تعبیر به «مشاهده» که می‌گوید: «مشاهدهً لما هو الحسن المطلق والخیر المطلق والجمال المطلق». زیرا ابن سینا در اینجا اصطلاح مشاهده را در غیر مورد علم شیئی به ذات خود به کار برده است این مخالف آن چیزی است که مشائیان مشاهده را - که ملاک «علم حضوری» است - تنها در مورد علم شیئی به ذات خود به کار می‌برند. همچنین مقصود وی از «مشاهده» در اینجا غیر از اصطلاح مشاهده در علم منطق است. زیرا او خود می‌نویسد: «واز فوائد بی شمار در لحاظ کردن انسان نسبت به اصلاح قوا و تدبیر ذات خود - از جهت تعلق آنها به بدن - این است که [بداند] در اینجا [در این مقام] نوعی از تعریف برای کمال [نفس] و حس باطنی است که بر اساس روش قیاس [منطقی] نیست، بلکه مبتنی بر روش مشاهده است که برای هر کس امکان پذیر نیست و تنها برای دارنده یقین امکان پذیر است دارنده یقینی که دست از این عالم فانی شسته و پستی شهوات و امیال آن، اغراض ناشی از [قوه] غضب و آز و مانند آن را در وجود خود از میان برداشته است.» (ابن سینا، ۱۹۹۲، ص ۲۷۷).

ابن سینا انسانی را که به مرحله عقل بالفعل نائل می‌شود به جهان عینی و خارجی تشبیه کرده است و وجه شبه در این تشبیه عبارت از وسعت و گستردگی است، یعنی همچنان که عالم عینی، عالم وسیع و گسترده است، فیلسوف نیز با تحصیل حکمت نظری و عملی و استکمال نفس خود در بعد نظری و عملی چنان وسعت فکری و عقلانی پیدا کند که گویی جهانی است بنشسته در گوشه‌ای.

او می‌گوید، مهم‌ترین چیزی که باید انسان بدان اشتغال ورزد آن چیزی است که در درجه اول بتواند نفس و ذات او را به کمال رساند - و به کمال رسیدن نفس به این است که علوم نظری و عملی را فرا گیرد - آنگاه به اموری بپردازد که مفید برای نوع و موجب حفظ آن می‌شود و می‌افزاید ذات آدمی همان «نفس ناطقه» اوست که باید به کمال رساند (ابن سینا، ۲۰۰۹، ج ۹، ص ۷- بخش جدل) و به صورت اختصاصی‌تر می‌گوید کمال نفس ناطقه انسان در ادراک کامل معانی مجرد عقلی و نائل شدن وی از طریق کسب معلومات تصویری و تصدیقی برای کشف مجهولات تصویری و تصدیقی است: «و اختصاصی‌ترین خاصیت مختص به انسان - مطابق آنچه قبلاً نقل کردیم و توضیح دادیم - عبارت از ادراک معانی کلی عقلی که به تمام معنا [از هر جهت] مجرد از ماده‌اند، و [نیز در] دستیابی انسان به شناخت مجهولات تصدیقی و تصویری از طریق شناخت معلومات [تصویری و تصدیقی] است» (همان، ج ۵، ص ۱۸۵ - بخش کتاب النفس).

۲. تعریف فلسفه به لحاظ توجه به مبدأ و منشأ

برخی از تعریف‌های ابن سینا از فلسفه ناظر به «مبدأ و منشأ» ای است که فلسفه از آن سرچشمه گرفته است. البته این نوع تعریف نیز داخل در تعریف نوع اول است، یعنی از سنخ تعریف به غایت و هدف است که هدف از آن معرفت وجود خدا و اسما و صفات اوست از آنجا که از نظر ابن سینا عمده مسائل فلسفی، و یا شریف‌ترین بخش آنها - معرفت ذات، صفات و افعال خدا - مسائل مفارق و مجرد از ماده است (همان، ج ۱، ص ۲۳ - الهیات). او فلسفه را در رابطه با این غایت و هدف تعریف کرده است: «فلسفه عبارت است از شناخت وجود خدا [همان خدایی که] اوّل است و هیچ خردی نمی‌تواند او را بشناسد، آن‌چنان‌که او خود را می‌شناسد. پس حکیم حقیقی اوست» (ابن سینا، ۱۹۸۴، صص ۲۰، ۶۰) و از

آنجا که ابن سینا بخش اعظم و مهم فلسفه را معرفت حق - تعالی - می‌داند می‌نویسد: «به تحقیق مهمترین بخش حکمت عبارت از شناخت خداست [چنان‌که] مهمترین عبادت، مراقبت و مواظبت کردن بر نماز است» (ابن سینا، ۲۰۰۹، ج ۱۰، ص ۷۶) و به لحاظ اینکه ابن سینا برای فلسفه ریشه الهی قائل است در تعریف آن گفته است: «حکمتی که برترین دانش است و درباره برترین معلوم گفتگو می‌کند، علت اینکه حکمت برترین دانش است، یعنی دانش یقینی است و دارای برترین معلوم است، بدین جهت است که معلوم این دانش، خدا و علل [واسطه‌ای] پس از او هستند [به علاوه درباره] همه علل غایی و معرفت خداوند، بحث می‌کند.» (همان، ج ۱، ص ۱۵ - بخش الهیات). ابن سینا وجه تسمیه فلسفه به «الهیات» را بدین مناسبت می‌داند که فلسفه عهده‌دار معرفت خداست: «همچنان‌که فلسفه [دارای اسامی مختلفی از قبیل، مابعد الطبیعه است] این دانش، علم الهی نیز نامیده می‌شود. زیرا شناخت خدا هدف این دانش است.» (همان، ص ۲۳) و دانش الهی را دانش برتر فنا ناپذیر می‌داند (همان، ج ۹، صص ۱۴۶، ۱۵۲ - بخش جدل).

۳. تعریف فلسفه به لحاظ وجودشناسی

با اینکه ابن سینا فلسفه را از جهات مختلف تعریف کرده است، در عین حال باید گفت، تعریف فلسفه به لحاظ وجودشناسی یکی از فعالیت‌های عمده فلسفی وی - مانند هر فیلسوف دیگری - محسوب می‌شود. زیرا وجودشناسی، محور اصلی مباحث فلسفی وی را تشکیل می‌دهد. همان‌طور که اشاره کردیم، اهل فلسفه، وجود را بنیادی‌ترین مسئله مابعدالطبیعه می‌دانند و به همین جهت آن را موضوع - محور و قلمرو - آن قرار داده‌اند. لکن همان‌طور پیش از این گفتیم تفاسیر مختلفی از آن ارائه داده و در باره مصداق آن اختلاف نظر دارند.

با اینکه نوع فلاسفه از زمان یونانیان به بعد، بنیادی‌ترین مسئله مابعدالطبیعه و موضوع - محور و قلمرو - آن را «موجود بما هو موجود» می‌دانند در عین حال درباره مصداق آن اختلاف نظر دارند که مقصود از آن چیست؟ آیا جوهر است و یا وجود اثباتی (مفهوم ذهنی و انتزاعی) و یا وجود عینی و خارجی است؟ ملاصدرا اصرار و تأکید دارد، آنچه را پیشنهادی در باره وجود گفته‌اند ناظر به وجود اثباتی است که یک امر اعتباری و ذهنی است و مدعی

است موجود بما هو موجود یک حقیقت و واقعیت عینی و اصیل است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۹). ارسطو نیز موضوع مابعد الطبیعه را «موجود بما هو موجود» می‌داند و می‌نویسد: «دانشی هست که به موجود چونان موجود (بما هو موجود) و متعلقات و یا لواحق آن به خودی خود نگرش دارد. اما هیچ یک از آن [دانش‌ها] نیست که پاره دانش نامیده می‌شوند. زیرا هیچ یک از دانش‌های دیگر، موجود چونان موجود را در کلیت آن بررسی نمی‌کنند، بلکه پاره‌ای از موجود را جدا کرده به بررسی اعراض آن می‌پردازند» (ارسطو، ۱۹۹۷، صص ۸۷، ۸۸، ۱۹۳). اما ارسطو در این عبارت مشخص نمی‌کند که مقصود وی از «موجود بما هو موجود» چیست؟ و از عبارات دیگر وی می‌توان فهمید که مقصودش از این اصطلاح چیست: «در واقع آنچه از دیر باز و اکنون و همیشه جست و جو شده این است که موجود چیست؟ و این بدان معناست که اوسیا (جوهر) چیست؟» (همان، ص ۳۰۸).

شارحان ارسطو می‌گویند مقصود وی از «موجود بما هو موجود» جوهر، یعنی ماهیت است و نه وجود (کاپلستون، ۱۹۹۶، ص ۳۳۵). ارسطو مصداق اتم وجود را جوهر می‌داند. (ارسطو، ۱۹۹۷، ص ۲۰۷). علاوه بر این ارسطو، وجود را مشترک لفظی می‌داند. زیرا از نظر وی وجود به یک معنا بر اشیا حمل نمی‌شود. نحوه وجود داشتن یک جوهر با نحوه وجود داشتن یک کیفیت (عرض) که یک حالتی است، یکسان نیست (کاپلستون، ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۳۳۵). از نظر ارسطو، مابعدالطبیعه با مقوله جوهر سر و کار دارد با مقوله جوهری که از نظر وی، اولی است. چون که همه اشیا یا جوهرند و یا حالات جوهر هستند (همانجا). آنچه این نوع تفسیر از ارسطو را تأیید می‌کند همان تقسیمی است که او در باب موجودات انجام داده است که می‌گوید موجود یا امر بالفعل (صورت) و یا امر بالقوه (ماده) است و بدیهی است که بالفعل و بالقوه بودن در فلسفه ارسطو از اقسام جوهر و از سنخ ماهیت هستند و این تقسیم مؤید اصالت ماهوی بودن فلسفه ارسطوست. اصل قراردادن ماده و صورت در فلسفه ارسطو از فلسفه طبیعت وی ناشی می‌شود (ارسطو، ۱۹۹۷، ص ۶۰۲).

بر این اساس فلسفه ارسطو، مابعدالطبیعه ماهیت است و نه مابعدالطبیعه وجود. لیکن ابن سینا، موجود را به: واجب الوجود و ممکن الوجود تقسیم کرده است (ابن سینا، ۱۹۸۴، ص ۱۳۹). در این تقسیم، مقسم، خود وجود است و نه جوهر و یا ماهیت. زیرا

مطابق عقیده ابن سینا، خدا نه جوهر است و نه ماهیت دارد (ابن سینا، ۲۰۰۹، ج ۱، ص ۳۴۴). بنابراین مقصود وی از وجود خود وجود است و نه چیز دیگر. و همین وجود شناسی ابن سینا به علاوه مسئله تفکیک آن از ماهیت (تمایز وجود از ماهیت) است که از ابتکارات فلسفی وی به شمار آمده و مورد توجه غربیان واقع شده است (ایلخانی، ۲۰۰۷، ص ۳۲۸).

یکی روش‌های تعریف فلسفه نزد ابن سینا، تعریف آن از طریق موضوع قرارداد «وجود» و به تعبیر درست‌تر موضوع قرارداد «موجود» است او در تعریف فلسفه می‌گوید: «دانشی که در باره وجود مطلق از آن جهت که موجود [یعنی وجود بدون قید و شرط و بدون تخصص ریاضی و یا طبیعی] است و از آن نظر که بالذات [محمولاتی] بر آن عارض و حمل می‌شوند گفتگو می‌کند» (ابن سینا، ۲۰۰۹، ج ۹، صص ۱۶۷، ۲۵۲- بخش برهان). آنچه بالذات و بدون واسطه بر «موجود بما هو موجود» حمل می‌شود، همان عوارض ذاتی وجود است که محمولات وجود و یا مسائل وجود هستند، از قبیل اینکه گفته می‌شود: «وجود یا علت است و یا معلول» و «وجود یا بالقوه است و یا بالفعل» و مانند آن.

در مقام مقایسه میان این سه نوع تعریف ابن سینا از فلسفه، باید گفت، تعریف اول و دوم دارای وحدت قلمرو هستند؛ بدین معنا که هر دو به لحاظ غایت و هدف فلسفه صورت گرفته‌اند و در طول یکدیگر هستند. ابن سینا در صدد آن است که انسان و خدا را به عنوان دو واقعیت و دو رکن از ارکان نظام هستی بشناسد و معرفی کند و با تعریف فلسفه به عنوان «موجود بما هو موجود» رکن سوم که خود عالم واقع است را معرفی کرده است و به این صورت ارکان سه‌گانه نظام هستی را به نحو احسن و جامع در این سه نوع تعریف بیان کرده است. لکن تعریف فلسفه به لحاظ موضوع قرارداد «موجود» به جای «معرفت نفس» و یا «معرفت خدا» حاوی این نکته است که این نوع تعریف، جهان شمول و عام است و دلیل آن نیز واضح و آشکار است که در این تعریف «موجود» موضوع قرار گرفته است. از آنجا که «موجود» مفهوم عام و گسترده است تعریف مبتنی بر آن نیز عام و جهان شمول است.

فیلسوف کیست؟

پس از فراغت از دیدگاه ابن‌سینا دربارهٔ تعریف فلسفه، به بررسی نظر وی راجع به فیلسوف و اینکه فیلسوف کیست و چه مشخصاتی دارد می‌پردازیم. ابن‌سینا میان فلسفه و فیلسوف فرق می‌گذارد و می‌گوید چه بسا ممکن است فیلسوف گرفتار خطا و اشتباه شود و آنچه را حق پنداشته است در واقع چنین نباشد. لکن در فلسفه خطایی وجود ندارد. وی این نکته را در ضمن مسئلهٔ انتخاب و گزینش انسان که به هنگام برگزیدن علوم، باید چه نوع علمی را بر علوم دیگر ترجیح دهد بیان کرده است و می‌گوید باید انسان علمی را برگزیند که نسبت به دیگر علوم دارای فضیلت - و شرافت وجودی - باشد و می‌افزاید دانش فلسفه چنین ویژگی را دارد. لکن قبول چنین فضیلتی برای ترجیح یک علم نسبت به علم دیگر مشروط به دو شرط است: «و موضع برگزیده در دانشی مانند فلسفهٔ اولی که دانش برتر است اولویت دارد نسبت به دانشی مانند علم موسیقی که مقام پایین‌تری دارد و این نوع گزینش و انتخاب حق [امر مطابق با واقع] است. هرگاه [مشروط به اینکه] دو نکته مورد توجه قرار گیرد: نخست آنکه - به عنوان نمونه - موضع برگزیده در فلسفه آن چیزی باشد که [خود] فلسفه آن را اقتضا کند و نه [آنکه نظر] فیلسوفی باشد که چه بسا خطا می‌کند و دوم این است که در موضع انتخاب، وقت و حال اعتبار لحاظ شود. زیرا در مواردی وقتی از اوقات سبب می‌شود که انسان دانش پسین را بر دانش برتر رجحان دهد» (همان، ج ۹، ص ۱۵۳ - بخش جدل).

در اینجا ابن‌سینا به نکتهٔ حائز اهمیت اشاره کرده است و آن این است که انسان خردمند در تزاخم میان کار و یا دانش با فضیلت با کار و دانش فاقد فضیلت، کار و دانش با فضیلت را اختیار می‌کند. وی برای اثبات این ادعا، فلسفه را با علم موسیقی مقایسه می‌کند و می‌گوید فلسفه نسبت به علم موسیقی افضل است و این فضیلت را مشروط به دو شرط می‌کند. اولاً: آنچه انتخاب می‌شود مطابق با اصول و قوانینی باشد که فلسفه آن را اقتضا می‌کند بدیهی است آنچه مقتضای کار فلسفی است این است که امر منتخب مطابق با برهان باشد و مقدمات مورد استفاده در آن نیز مقدمات یقینی باشند، تنها در این صورت است که می‌توان اطمینان کرد که موضع انتخابی مطابق با واقع و حق است و نه آن چیزی باشد که رأی و نظر فیلسوف آن را طلبیده است و گمان می‌کند که حق و مطابق با واقع

است. ابن سینا از موضوعی سخن گفته است که از دیر باز در تاریخ فلسفه مورد مناقشه بوده است. سوفسطائیان، آدمی را مقیاس حقیقت و واقعیت می‌دانستند و منکر واقعیت مستقل از ذهن بودند. در مقابل فلاسفه قائل به واقعیت مستقل از ذهن هستند و ملاک و معیار تشخیص فلسفه از سفسطه را در قبول و انکار «واقعیت مستقل از ذهن» می‌دانند. سخن ابن سینا در اینجا ناظر به همین اصل و قاعده فلسفی است که آدمی ملاک حقانیت نیست هرچند که فیلسوف باشد.

ابن سینا کسی را فیلسوف می‌داند که محور مباحث او بر «موجود بما هو موجود» متمرکز باشد و در باره هست و نیست اشیا سخن بگوید و نه از باید و نباید آنها او در پاسخ کسانی که می‌گویند: لازم است مقدمات برهان از امور اشرف تشکیل شود و یا می‌گویند نباید مقدمات برهان از امور سلبی فراهم شود. زیرا سالبه امر خسیس است و یا می‌گویند مقدمات برهان نباید از امور طبیعی و ریاضی باشد و باید از امور اشرفی تشکیل شود که جنبه الهی دارد مخالفت ورزیده است و می‌نویسد: «لکن این‌گونه مسائل و نظائر آنها فاقد ارزش است و لازم نیست [نباید] که انسان عالم به چیزی که افراد قاصر و ناتوان به آن پناه می‌برند و متمسک می‌شوند گوش فرادهد از اینکه [می‌گویند]: فلان شیئی ارزشمند و آن یکی پست است، بلکه [صرفاً به] موجود بماهو موجود [گوش سپارد]» (همان ج ۹، ص ۱۳۱-بخش برهان).

ضرورت، دوام و کلی‌نگری

ابن سینا کسی را فیلسوف می‌نامد که مباحث وی پیرامون «موجود بما هو موجود» جنبه ضروری و دائمی داشته باشد و می‌گوید بیشتر مردم از فهم و درک این مسئله ناتوانند: «آنچه گفته می‌شود فیلسوف از امور دائم و اکثری گفت و گو می‌کند و از امور مساوی بحث نمی‌کند آن‌طور که بایسته است. اکثریت مردم این سخن را نمی‌فهمند و لازم است که معنای این سخن فهمیده شود هنگامی که فیلسوف درباره اشیا از آن جهت که هستند گفت و گو می‌کند از اموری که فاقد و تهی از ضرورت و دوام باشند سخن نمی‌گوید. اما هنگامی که از جهت ممکن بودن اشیا گفت و گو می‌کند [در آن صورت] از هر چیزی

[خواه ضروری و دائمی و یا غیر ضروری و دائمی] گفت و گو می‌کند» (همان، ج ۸، ص ۱۶۱، مقاله ۲، بخش قیاس).
ابن سینا علاوه بر ضرورت و دوام، کلی‌نگری را نیز از ویژگی‌های فیلسوف می‌داند (همان، ص ۱۲۰).

فیلسوف واقعی در نظر ابن سینا

از نظر ابن سینا، کسی می‌تواند فیلسوف واقعی باشد که هرگاه در یک قضیه‌ای حکم کند که فلان شیء «حق و صادق است» خود و یا دیگری را مخاطب آن قضیه قرار دهد. چنین کسی به خاطر قدرتی که بر قوانین و قواعد منطقی در جهت تمییز حق از باطل پیدا کرده است حقیقت را دوبار تعقل می‌کند: در مرحله نخست، آنچه خود درباره آن اندیشیده را مطابق با واقع و حق می‌داند و در مرحله دوم توانایی پیدا می‌کند تا آنچه را از دیگری می‌شنود و می‌داند که نظر وی مطابق با واقع نیست نادرستی آن را اظهار کند (همان، ج ۱۰، ص ۶، منطق، بخش سفسطه).

همچنین می‌گوید، برخی از مردم، بلکه بیشتر آنها پیش‌داوری می‌کنند و قبل از آنکه مردم آنها را حکیم بنامند خود را با عنوان حکیم معرفی می‌کنند. در صورتی که نه در واقع حکیم‌اند و نه مردم ایشان را حکیم می‌دانند. او می‌افزاید من خود چنین اشخاصی را دیده‌ام که تظاهر به حکمت می‌کردند و مردم را نیز بدان دعوت می‌کردند. در صورتی که مقامشان در حکمت بسیار اندک و نازل بود و هنگامی که ما ناتوانی ایشان را در حکمت دانستیم و وضع و حالشان بر مردم آشکار شد هر نوع حقیقت و فایده‌ای را برای فلسفه انکار کردند! و از آنجا که بیشتر این افراد نمی‌توانستند با صراحت و بی‌پرده حکما را نسبت به جهل دهند و یا مدعی نادرست بودن فلسفه از پایه و اساس شوند برای بی‌ارزش کرن آن می‌گفتند: فلسفه، افلاطونی و حکمت، سقراطی است و چنان‌چه فهم و درکی نیز وجود داشته است از آن حکماء پیشین بوده است! (همان، ج ۱۰، صص ۴-۵، بخش سفسطه).

وجه اشتراک فلسفه با جدل و سفسطه

ابن سینا برای اینکه تصویر درستی از فلسفه و فیلسوف ارائه دهد، آنها را با سفسطه و جدل مقایسه کرده است و نسبت به آن تأکید می‌ورزد و با اهتمام بیشتری آن را تعقیب می‌کند او در عین حال که می‌گوید می‌توان جهات اشتراکی میان این سه صنعت از صناعات خمس یافت در عین حال از آن بیم دارد که چه بسا ممکن است کسی که هدفش اقناع ساختن مخاطب است (جدلی) و یا آن کس که می‌خواهد باطل را حق جلوه دهد (سوفسطایی) خود را فیلسوف حقیقی جلوه دهد و با این روش حیثیت فلسفه و آبروی فیلسوف را بر باد دهند و در نتیجه فلسفه و فیلسوف نزد عامه مردم بی‌اعتبار شوند. این بیم و هراس ابن سینا از آنجا تقویت می‌شود که مردم عادی قدرت تشخیص حق از باطل را ندارند، عامه مردم می‌پندارند جدل و سفسطه نیز همانند برهان از «صناعات خمس» اند. لکن به ظرائف و دقائق برهان نسبت به جدل و سفسطه یا بی‌اطلاع اند و یا بی‌دقت و یا می‌پندارند جدل و سفسطه همانند برهان نوعی حکمت‌اند و موضوع هر سه نیز تحقیق پیرامون «موجود بما هو موجود» است و از قول ابن سینا اشاره کردیم که چگونه برخی از فیلسوف‌نماها این فریب و نیرنگ را انجام می‌دهند. فارابی در بیان اصطلاحات منطقی می‌نویسد: «وهذا الكتاب [المغالطة] يُسمی بالیونانیة، سوفسطیقا و معناه الحکمة المُمّوهة» (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۴۵). حکمت مُمّوهه همان حکمت ظنی است و ترکیب آن نیز یک ترکیب وصفی است، یعنی ظنی بودن، متمم حکمت است و نه قیدی افزون بر آن و معنایش عبارت است از حکمتی که متصف به ظنی بودن است و یا حکمتی که خاصیتش ظنی است. او می‌گوید حکمت نامیدن صنعت مغالطه موجب خطا و گمراهی افرادی شده است. ابن سینا در *الهیات شفا* (ابن سینا، ۲۰۰۹، ص ۱۶) و نیز کامل‌تر از آن در *برهان شفا* وجوه اشتراک و افتراق فلسفه با جدل و سفسطه را بیان کرده است می‌گوید سه صنعت در موضوع این علم (موجود بما هو موجود) با هم مشارکت دارند و عبارت‌اند از: فلسفه اولی، جدل و سفسطه. مقصود ابن سینا این نیست که هر سه صنعت موضوعشان «موجود بما هو موجود» است، بلکه او می‌خواهد بگوید، هر سه صنعت می‌توانند در بررسی آن دخالت کرده و نقش ایفا کنند (ابن سینا، ۲۰۰۹، ج ۹، ص ۱۶۵، بخش برهان).

ممکن است هدف از جدل تسلط بر امور کشور از طریق عدالت گستری - و نه غلبه با زور - باشد و غلبه از طریق عدالت خود دو نوع است: یا به واسطه رونق دادن به تجارت و معاملات انجام می‌گیرد و یا به واسطه خدمت و نفع رساندن به شهروندان تحقق پیدا می‌کند ابن سینا می‌گوید آن عدالتی که از راه تجارت و داد و ستد انجام می‌گیرد لازم است یک امر الزامی باشد، یعنی آنچه را حاکمان تعهد می‌کنند آن را عملی سازند هرچند در واقع این لازم مطابق با واقع نباشد، یعنی حقشان نباشد - تعهد و پایبندی به واسطه عهد و پیمان مهم تر از پایبندی مطابقت با واقع بودن است - و اما آن عدالتی که بر اساس نفع رساندن است، احتمال دارد حق باشد و احتمال دارد از جمله کارهای درست ستودنی باشد.

و هدف سوفسطایی نیز دوچیز است:

(الف) خود نمایی به حکمت. سوفسطایی، حکیم نیست. ولی می‌خواهد خود را به عنوان حکیم جلوه دهد در واقع او «فیلسوف ناماست» و نه فیلسوف.

(ب) او می‌خواهد از راه قهر و غلبه بر مخالف خود مسلط و چیره گردد و ادعای باطل خود را اثبات کند (همان، ص ۱۶۵ - ۱۶۶).

نتیجه‌گیری

در این مقاله، نخست گزارشی توصیفی - تحلیلی از نوع نگاه و نگرش فیلسوفان مختلف به فلسفه صورت گرفت، در ادامه سه نوع تعریف از ابن سینا درباره چستی فلسفه ارائه شد. به علاوه نگاه ویژه وی درباره شخصیت فیلسوف تبیین شد و در این بررسی معلوم شد که تلقی ابن سینا از فلسفه و نگاه وی به فیلسوف متفاوت از آن چیزی است که یونانی‌های باستان، نوافلوطونی‌ها و حتی حکمای صدرایی از فلسفه و فیلسوف دارند، فلسفه نزد صدرائیان آمیختگی بسیار شدیدی با عرفان و کلام و حدیث پیدا کرده است. ابن سینا فیلسوفی است که درد دین و دغدغه آن را داشت دلیل واضح این ادعا را می‌توان در عدول وی از «برهان محرک نا متحرک» ارسطو به «برهان صدیقین» ابداع و ابتکار خود وی یافت چه ارسطو برای رهایی از بند دور و تسلسل، وجود یک محرک نامتحرکی در عالم را اثبات کرده است. حال آنکه برای ابن سینا اثبات وجود «واجب الوجود بالذات» که او را

«عقل محض» و «صرف الوجود» می‌نامد یک دغدغه دینی و ایمانی بود. وی در جهت هماهنگی میان عقل و دین تلاش بسیاری به کار برده است و در عین حال فلسفه را از آمیزش با علوم شرعی به دور نگاهداشت و در تبیین مسائل عقلانی متکی بر «مستقلات عقلی» بود و نه بر امور برآمده از وحی و یا اندیشه‌های متشرعان بنا بر این، فلسفه وی را -در قیاس با فلسفه ملا صدرا و صدرائیان - می‌توان فلسفه مستقل به حساب آورد و همین استقلال به همراه توجه به دین و معنویت بود که اندیشه‌های فلسفی او در قرون وسطای اروپا جاذبه ایجاد کرد و در جهان اسلام نیز به خصوص در بخش شرقی آن مورد استقبال فیلسوفان پس از وی واقع شد. اهمیت و عظمت ابن سینا را می‌توان به سهولت فهمید و کافی است نگاهی اجمالی به ده جلد کتاب *الشفاء* وی بیندازیم که در فنون مختلف: ریاضی، طبیعی، منطقی، نجوم، الهیات نگاشته شده است و تنها یک مجلد آن را به الهیات اختصاص داده است! و آنگاه آن را با نه جلد کتاب *اسفار/اربعه* ملا صدرا مقایسه کنیم - که همه آن در الهیات و ربوبیات نوشته شده است!!- و سپس تر بیندیشیم که چرا فلسفه امروز ما عقیم شده است و چرا دانشجویان و حتی اساتید رغبتی که به فلسفه جدید مغرب زمین از خود نشان می‌دهند تمایل چندانی نسبت به آموختن فلسفه اسلامی ندارند. امید است که محققان بعدی به بررسی این نکته و موضوع مهم بپردازند. به نظر نویسنده یکی از راه‌های گشودن و زاینده ساختن فلسفه اسلامی، بازگشت به سنت ابن سیناست که فیلسوف در عین اشتغال به فلسفه، از علوم عصری خود نیز آگاه باشد و آنها را در جهت خدمت به دیانت به کار بندد و نه در جهت تعارض با آن.

مشارکت نویسندگان

این مقاله تنها یک نویسنده بنام زکریا بهارنژاد دارد.

تشکر و قدردانی

ضمن ابراز سپاس از همه اساتید، این مقاله مستخرج از هیچ پایان‌نامه یا رساله‌ای نیست، بلکه به صورت مستقل به نگارش درآمده است.

تعارض منافع

هیچ‌گونه تعارض منافع توسط نویسندگان بیان نشده است.

منابع و مآخذ

- Ibn Sina H *Al-Shifa - Al-Ilahyat* critical edition by al-ab qanavati and saeid zaed, vouome 1, Qom: Zauell-Qorba. 2009. Arabic.
- ---; *Al-Shifa* critical edition by al-ab qanavati and saeid zaed, vouome 5, Qom: Zauell-Qorba. 2009. Arabic.
- ---; *Al-Shifa* critical edition by al-ab qanavati and saeid zaed, vouome 7, Qom Zauell-Qorba. 2009. Arabic.
- ---; *Shifa* critical edition by al-ab qanavati and saeid zaed, vouome 8, Qom: Zauell-Qorba. 2009 Arabic.
- ---; *Al-Shifa* critical edition by al-ab qanavati and saeid zaed, vouome 9, Qom Zauell-Qorba. 2009. Arabic.
- ---; *Al-Muabahebat*, Qom: Bidar publication. 1992. In Arabic.
- ---; *Almabda Vallmaad*, Tehran: Foundation for Islamic Studies Daneshgah, Mak Gill Division, Tehran. 1984. Arabic.
- ---; *Al Talyghat*, investigation by Abdul Rahman Badawi, Gom, Al'Alam Eslamy 1984. Arabic.
- ---; *Danshanameh Ala'i*, B. Introduction, footnotes and correction, Muhammed Moin, Tehran and Hamedan: Daneshgah Buali Sina and Anjamen Pride of Iran, 2004. Persian.
- Al-Farabi, A, *Statistics of Science*, Beirut: Al-Hilal House and Library. 1996. In Arabic.
- Aristotle, *Beyond Nature (Metaphysics)*, translated by Sharaf al-Din Sharaf, Tehran: Publications, Hikmat. 1997. Persian.
- Barreh, E, *A History of Philosophy*, translated by Alimurad Daoudi, Tehran Univercity, Publications, Tehran. 1995. Persian.
- Capplestone, F, *A History of Philosophy*, Tehran: Soroush Distributions. 1996. Persian
- Elkhani, M, *A History of Philosophy in the Middle Ages and Renaissance*, Tehran: Sazman Samt. 2007. Persian.
- Haeri Y, Mehdi, *Philosophical Ghostrarhai*, Tehran: Pegoshi Hekmat Foundation and Iranian Philosophy. 2005. Persian.
- Maarifat, M. H, *Introduction to the Sciences of the Qur'an*, Part 9, Qom, founder of Farhangi, Preface publications. 2009 Arabic.
- Mesbah Y, Muhammad Taqi *Sharh al-Hayat Shafa (Mishkat)* Part 5, Qom: Publications of the Amouzchi and Pegoshi Imam Khomeini Foundation. 2016. Persian.

- Nasr, S. H, *Seha Hakim Musliman*, Tehran: Sahmy Sharekt High Pocket Book. 1992. Persian.
- Shirazi M, Al, *Hekmat Al- Motaaliyeh Fi Al- Asfar Al- Aghliyeh Al- Arbaei*, three editions, Beyroot, Dar Ehya Al- Toras Al- 1981. Arabic.
- Suhrawardi, Sh. Y. *Collection of Works*, Volume 1, Tehran: Pjöhsgah, Human Sciences and Farhangi Studies. 1994. Arabic.
- Tosi, N. al-Din *Explanation of Signs and Warnings*, Ibn Sina, Tehran, book publishing book. 1983. Arabic.

معرفی نویسنده



زکریا بهارنژاد دانشیار دانشگاه شهید بهشتی است. ایشان لیسانس دبیری الهیات و معارف اسلامی را در سال ۱۳۶۴ دانشگاه قم و کارشناسی ارشد را در رشته الهیات و معارف اسلامی را در تربیت مدرس دانشگاه قم و دکتری فلسفه را از دانشگاه شهید بهشتی گذرانده است. هم‌اکنون عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی در گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشکده الهیات و ادیان و مدیر داخلی مجله آینه معرفت است. علاوه بر این از سال

۱۳۶۵ تا ۱۳۸۰ دبیر دبیرستان‌های شهر قم بوده و دروس فلسفه و منطق را تدریس کرده است و از سال ۱۳۵۰ تا ۱۳۸۰ هم‌زمان با تحصیل دروس جدید در دروس حوزوی شرکت کرده و ضمن تحصیل دروس فلسفه، منطق، ادبیات به مدت ده سال در دروس خارج فقه و اصول آیا عظام: فاضل لنکرانی، شیخ جواد تبریزی، شبیری زنجانی و وحید خراسانی، شرکت کرده است.

Baharnezhad.F.Professor,Philosophy,Skahid Beshti University,Tehran ,Iran.

✉ Z_baharnezkad@sbu.ac.ir

How to cite this paper:

Zakaria Baharnezhad (2022). Philosophy and Philosopher According to Ibn Sina. *Journal of Ontological Researches*, 11(21), 241-264. Persian.

DOR: 20.1001.1.23453761.1401.11.21.9.6

DOI: 10.22061/orj.2022.1750

URL: https://orj.sru.ac.ir/article_1750.html



Copyrights for this article are retained by the author(s) with publishing rights granted to SRU Press. The content of this article is subject to the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC-BY-NC 4.0) License. For more information, please visit <https://www.creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>.