

حکمت متعالیه سینوی؛ گذار ابن سینا از مشاء به متعالیه

مصطفی مؤمنی*

چکیده

هر چند ابن سینا را فیلسوفی مشائی و «رئیس فلاسفه مشائی» در عالم اسلامی شناسانده‌اند ولی آیا چنین خوانشی از تفکر وی مقرون به صواب تام است؟ صحیح است که آثار مفصل وی بر طریقه مشائی نگاشته شده است، ولی آیا نمیتوان در همان آثار نشانه‌هایی از عبور و گذار شیخ از تفکر مشائی محض نمایان ساخت؟ ابن سینا نه فیلسوفی مشائی باقی مانده و نه بر سیره مشائین تا به آخر حیات خویش مشی نموده است. وی با بیان اصطلاح «حکمت متعالیه» و ارجاع طالبان درک حقایق برای فهم دقیق حقایق به آن، هویت خویش را سامانی تام بخشید که این حکمت در تفکر صدرایی به اوج خود رسید. نگارنده در پی تبیین دیدگاه «تعالی تفکر سینوی» است که در آن به ردیابی و ریشه‌یابی مبانی حکمت متعالیه ملاصدرا در تفکر ابن سینا پرداخته میشود و این اصول را در آثار و عبارات شیخ نمایان می‌سازد؛ هرچند مشغله سیاسی و عمر کوتاه شیخ، مجال برهم‌نهستی نو از این اصول را به وی نداد، ولی زمینه را برای تحقق چنین نظامی در تفکر پسینیان خود هموار ساخت.

۵۷

* استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی نیشابور؛ momenim@nums.ac.ir

تاریخ تأیید: ۹۸/۳/۳۰

تاریخ دریافت: ۹۸/۲/۸



کلیدواژه‌ها: تفکر سینوی، حکمت متعالیه، اصالت وجود، حرکت جوهری،

تشکیک وجود

* * *

مقدمه

حکمت متعالیه برهم‌نهشتی از اصول فلسفی است که بعنوان یک نظام اول بار توسط ملاصدراى شیرازی پایه‌گذاری شد. این نظام بر اصولی چون اصالت وجود و وحدت حقیقت وجود، تشکیک در حقیقت وجود و... بنا نهاده شده است و ملاصدرا بر اساس این مبانی توانست ثمرات دیگری چون حرکت جوهری، مجرد خیال و... را نیز بدست آورد و با کمک این ثمرات، بسیاری از مشکلات و عویصات مطروحه در فلسفه را حل نماید. از جمله مهمترین این مشکلات بحث ربط متغیر به ثابت و معاد جسمانی است. او بر اساس اصالت وجود، حرکت جوهری و مجرد خیال توانست مشکل تبیین معاد جسمانی را برطرف نماید. در اینجا در پی برشمردن همه اصول، ثمرات و توفیقاتی که در حکمت متعالیه بر اساس این مبانی حاصل شده است، نیستیم، بلکه میخواهیم ذهن را به این مطلب معطوف داریم که آیا براستی اصول حکمت متعالیه صدایی تنها و تنها در حکمت متعالیه وی وجود دارد و ملاصدرا خود مبتکر این اصول بوده است؟ البته که پاسخ منفی است؛ چرا که اکثر این اصول قبل از وی در مباحث عرفا و فلاسفه قبلی وجود داشته و براحتی قابل ردیابی است. حتی این اصول را میتوان در اندیشه ابن‌سینا نیز به راحتی پیگیری نمود. در این نوشتار بدنبال تبیین این مسئله هستیم که ریشه‌های حکمت متعالیه در اندیشه سینوی وجود داشته و بلکه او برای اولین بار واژه «حکمت متعالیه» را بعنوان یک نظام فلسفی غیر از نظام فلسفی مشائی مطرح نموده است. وی هر چند به توسعه فلسفه مشائیان پرداخته ولی خود مشائی نمانده و در اندیشه

۵۸



خویش از حکمت بحثی گذر کرده است؛ نوشته‌های عرفانی و رمزی شیخ‌الرئیس و نگاه وی به مباحث عرفانی و نوشتن کتابی با عنوان حکمة المشرقیین خود گواه بارزی بر این گذار است. در ادامه به تبیین این «گذار از حکمت مشاء» به «تعالی تفکر سینوی» خواهیم پرداخت.

ابن‌سینا؛ فیلسوف یا عارف؟

در باب عرفان ابن‌سینا آراء گوناگونی بیان شده است و در این زمینه اختلاف‌نظر نیز وجود دارد (ر.ک: جهانگیری، بی‌تا: ۱۰ - ۲۰)؛ سخن در این نیست که ابن‌سینا را عارفی تمام‌عیار بدانیم، بلکه مراد تبیین این مطلب است که قیصری یا جامی، در شمار آوریم، بلکه مراد تبیین این مطلب است که ابن‌سینایی که بر بنیاد حکمت مشاء، نظامی را سامان داده است مشائی محض و بحثی صرف باقی نمانده است بلکه دست‌کم راه را برای استفاده از کشف و شهود بعنوان ابزاری برای کسب معرفت و حقیقت، باز مینماید. در همین راستاست که وی برای تبیین برخی حقایق از تعابیر عرفانی استفاده نموده و بنحوی گام در مسیر عرفان - گرچه مباحث عملی باشد آنگونه که در نمطهای پایانی اشارات آمده است - نهاده و دریچه ورود به عالم عرفانی را به روی خود گشوده است. او هموارکننده راهی است که فلاسفه مدعی معرفت عرفانی بعد از وی در آن رفته‌اند. بنابراین در مواجهه ابن‌سینا با تفکر صوفیه و عرفانی شکی نمیتوان داشت؛ اما این مواجهه بمعنای این نیست که شیخ‌الرئیس، خود وارد عالم صوفیه و یا عرفان شده باشد و مبانی ایشان را پذیرفته باشد.

۵۹

البته باید دقت داشت که اندیشه عرفانی وی بستر مناسبی برای «حکمت مشرقیه» او فراهم نموده است؛ قول به اینکه جریان شناخت، محصول تعامل صرف مدرک و مدرک نیست بلکه افزون بر آن اتصال با عقل فعال که موجودی مجرد از ماده و متعالی از عالم خاکی است، مورد نیاز است و با پرتوافشانی و اشراق عقل فعال فرایند شناخت به انجام میرسد و علم حاصل



میشود، یکی از عناصری است که زمینه اشراق - عرفانی اندیشه ابن‌سینا از جهت ورود به مباحث عرفانی و درانداختن طرحی نو و متفاوت را فراهم میکند. آشکارتر از این، دیدگاه وی در خصوص مانع بودن تعلق نفس به تن و زندگی در عالم طبیعت برای درک سعادت و شقاوت اوست، در حالی که عقل نظری رو به بالا و عالم ملکوت داشته و با اتصال به عقل فعال از حقایق آگاه میشود، عقل عملی رو به پایین داشته و به تدبیر بدن میپردازد. اگر عقل عملی مقهور شهوت و غضب شود و سبب تحکیم تعلق خاطر نفس به بدن گردد، موجب افول وجهه ملکوتی نفس یعنی عقل نظری شده و در نتیجه نفس نه میتواند به حقایقی برسد که آگاهی از آنها موجب نهایت سعادت و خرسندی اوست و نه میتواند از خسران و وبالی بگریزد که از طریق این غفلت دامنگیرش شده است. گرایش عرفانی ابن‌سینا در این بیان آشکار است، گرچه با حقیقت عرفان متعالی در لسان عرفای بزرگ فاصله دارد. این مباحث بر این منظر و مبنا در قصیده عینیه شیخ کاملاً متبلور شده و حقیقت نفس و سیر و سلوک آن تا خلاصی از زندان جسم در این قصیده تبلور یافته است که نشانگر طریق و راهبردی نو در کسب معرفت و بیان حقایق از لسان شیخ است (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۲۳).

همچنین ابن‌سینا در رساله الطیر به دام افتادن و به بند کشیده شدن و در پی دانه دویدن نفس را به زبان رمزی و تمثیلی بیان نموده است. کسی در اینکه نمط پایانی/ اشارات ابن‌سینا رهیافتی کاملاً عرفانی دارد، تردیدی روا نمیدارد، اما فرق آنها با آثار عرفانی محض آن است که این آثار در مجموع به قلمرو عملی تعلق دارند نه عرفان نظری؛ یعنی در این رساله‌ها تفسیر فلسفی شهودهای عرفانی وجود ندارد، در حالی که در آثار عرفایی ابن‌عربی و امثال او گزارش و تفسیر فلسفی کشف و شهود عارف است. با همه این‌ها و اگرها نمیتوان از سهمی که بوعلی در زنده کردن عرفان داشته، چشم پوشید (ر.ک: جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۰: ۳۷۶). سیدحسین نصر معتقد است که ابن‌سینا از عرفان بشدت دفاع

نموده و فلسفه حکمت الهی در «حکمت مشرقی» ابن سینا از عرفان جدا شدنی نیست (ر.ک: نصر، ۱۳۸۲: ۴۲۹/۱). اتین ژیلسون نیز به گرایش عرفانی شیخ‌الرئیس اشاره نموده و میگوید: «مقدر این بود که ابن سینا بدلیل الهام دینی و گرایش عرفانی خاص خویش، برای الهیدانان قرون وسطی، هم یابوری بزرگ باشد و هم وسوسه‌ی «خطرناک» (ژیلسون، ۱۳۸۹: ۱۵۶).

همچنین رساله ابن سینا دربارهٔ عشق، حاکی از سریان مفهوم عشق در همه هستی است که جز با تفکر عرفانی سازگار نمی‌افتد. وی در آنجا مانند فلاسفه نوافلاطونی بر این است که عشق در همهٔ موجودات ساری است و اصل این عشق کیهانی در خود خداوند است و خداوند به ذات خود که خیر محض است تا ابد عشق میورزد و این عشق کاملترین عشق است (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۰: ۱۰۳ و ۱۰۴) ما در اینجا بدنبال این نیستیم که بیان کنیم پیشینه کاربرد مفهوم عشق به چه کسی برمیگردد، ولی اشاره میکنیم که این مفهوم در تفکر عرفانی کاربرد محوری داشته و معنای واقعی خود را نشان میدهد.^(۱)

حکمت مشرقیه ابن سینا

علاوه بر آنچه بیان شد، تدوین حکمت مشرقی در کتاب *الحکمة المشرقیه* که خود ابن سینا از آن یاد میکند، از بعد دیگری از تفکر شیخ پرده برمیدارد. از اینرو تفسیر مفهوم «حکمت مشرقی ابن سینا» نیز از مباحثی است که میان ابن سینا پژوهان محل اختلاف است و در ادامه بطور مختصر به آن خواهیم پرداخت.

کتاب *الحکمة المشرقیه* (حکمت مشرقی) ابن سینا یکی از معروفترین آثار در حوزه بحث «تعالی تفکر» وی است که متأسفانه چیزی بیش از بخش منطق آن به ما نرسیده یا کشف نگردیده است و چه بسا اگر بدست ما رسیده بود، به بسیاری از نزاعها و برداشتهای صحیح و ناصحیحی که در این خصوص مطرح است پایان میداد. بحث این است که شیخ در این کتاب به چه تفکری پرداخته است؟ آیا از مشاء به اشراق گذر نموده است؟ یا اینکه «تعالی تفکر»

۶۱



وی به نحو دیگری بوده است؟ مقصود او از «حکمت مشرقی» چه بوده و چه تحقق یافته است؟ وی در مقدمه *منطق‌المشرقیین* عباراتی دارد که شاید مفید استنباط غرض او از حکمت مشرقیه باشد؛ چنانکه میگوید:

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

ما این کتاب را تنها برای خودمان، یعنی کسانی که مانند خود ما هستند تألیف کردیم. اما برای عموم کسانی که با فلسفه سروکار دارند در کتاب *شفا* بیش از آنچه نیاز دارند، فراهم کرده‌ایم (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ الف: ۳ و ۴).

۶۲

در خصوص تحلیل و تفسیر مفهوم «مشرقی» آراء مختلفی وجود دارد که بطور خلاصه بیان میشود: (۳) افرادی چون مهرن، سلیمان دنیا و ایناتی و



سیدحسین نصر بر عرفانی بودن تفکر مشرقی ابن‌سینا تأکید دارند. از نظر آنان، غایت فلسفه بر اساس حکمت مشرقی نه تنها معرفت جواهر و اعراض جهان است، بلکه تجربه حضور واقعی و فعلیت و تحقق به روش و طریقه‌یی است که نفس را قادر می‌سازد خود را از حدود و مرزهای جهان که بسان غار و دخمه‌یی است، آزاد سازد. نصر در اینباره می‌گوید:

حکمت مشرقی ابن‌سینا به هیچ وجه ضمیمه‌یی بی‌اهمیت به فلسفه مشائی نیست، بلکه نشان از گامی در جهت جهان عقلانی دارد که تحت نفوذ و استیلای اشراق و عرفان است و مشخصه غالب فلسفه اسلامی سپس‌تر است. در آن جهان بحث و گفتگو...، ابن‌سینا نه تنها پیوسته بعنوان نماینده و مفسر مشائی فلسفه عقلی بلکه بعنوان یک عارف نیز مشتاقانه مورد مطالعه و مراجعه بوده است. حکمت مشرقی او بمثابة مرحله‌یی واسطه‌یی میان آثار مشائی و آموزه‌های اشراق نگریسته می‌شد و بدین وسیله در تکامل فلسفه ابن‌سینا به طرح عظیمی که با مطالعه منطق آغاز می‌شد و در تأمل اسرار الهی با حیرت به پایان می‌رسید، کمک کرده است. کسی نمیتواند معنا و اهمیت کامل ابن‌سینا را در سنت فلسفی اسلامی دریابد، مگر اینکه به حکمت مشرقی او و آثار موجود و باقی مانده وی درباره آن فلسفه... توجه داشته باشد (نصر، ۱۳۸۳: ۴۳۰/۱).

نصر فلسفه مشرقی ابن‌سینا را دارای صبغه باطنی‌گری دانسته است. وی شیخ را فیلسوفی مشائی دانسته که به صورت عرفانی و باطنی‌تر حکمتی که مبتنی بر اشراق درونی و باطنی عالم هستی در جریان سفر روح در ورای ۶۳ تمامی مظاهر عالم است، جذب شد (همان: ۱۳۲/۱) و بر این باور است که ابن‌سینا در «فلسفه مشرقیش» جهان‌شناسی باطنی را تکامل بخشیده که در آن جهان بمثابة غاری است که انسان باید از میان آن بگذرد. این فلسفه مشرقی طرحهای فلسفه مشائی را عوض نکرد بلکه معنا و مفهوم آن را تغییر



داد (ر.ک: همان: ۱۳۵، ۱۵۶؛ همو، ۱۳۸۳:ب:۱۳۰). نصر بر این باور است که عناصر «حکمت مشرقی» ابن‌سینا در حکایات تمثیلی *سلامان و ابدال* و *رساله الطیر و حی بن یقظان* یافت میشود (ر.ک: نصر، ۱۳۸۳:ب:۱۳۱). این بیان وی دلالت بر این دارد که فلسفه مشرقی شیخ فلسفه‌یی با رویکرد رمزی و باطنی و بر طریقی اشراقی در بیان حقایق است. در صورت پذیرش چنین دیدگاهی فلسفه مشرقی وی فلسفه‌یی به کلی دیگر از فلسفه مشاء ارسطویی خواهد بود؛ فلسفه‌یی که اشراقی است تا مشائی. وی حکمت مشرقی ابن‌سینا را صورت اولیه و خام حکمت اشراقی شیخ اشراق دانسته که کمال غایی خود را در قرن دوازدهم توسط شیخ «مکتب اشراق» شهاب‌الدین سهروردی بدست آورد (همان: ۱۳۲؛ همو، ۱۳۸۹: ۴۶) و آن را مقدمه‌یی بر *حکمه‌الاشراق* قلمداد نموده است (همو، ۱۳۸۳: ۴۲۶/۱) و آثار تفسیری و حکایات تمثیلی شیخ را منابعی میداند که سهروردی از آنها نقل و گزارش کرده است و در آنها طرح و چشم‌اندازهای جهان فلسفه اشراقی ترسیم شده است (همان: ۴۲۹). مشرقی بودن این فلسفه را نباید جغرافیایی تفسیر کرد، همانگونه کربن بر این بنیاد است. و ازاینرو نصر تفسیر جغرافیایی نالینو از «مشرقی» بودن این حکمت را که مربوط به شرق جغرافیایی دانسته است، نظری محدود دانسته که هر چند میتواند بلحاظ زبان‌شناختی صحیح باشد ولی از جنبه باطنی و رمزی زیان شیخ غفلت نموده و علاوه بر این تأثیر و حقی را که ابن‌سینا بر فلسفه شیخ اشراق دارد نادیده انگاشته است (همو، ۱۳۸۳:ب: ۲۱۶).

هانری کربن بر اشراقی بودن حکمت مشرقی تأکید میورزد و معتقد است حکمت مشرقی ابن‌سینا پیشینه حکمت اشراقی سهروردی است (ر.ک: فنا، ۱۳۹۲: ۳۲۱) و میگوید:

شرق همان سپیده‌های انواری است که بر نفس، که آن را بسوی خویش میکشند، فرو میتابد. در این سپیده‌ها همان "cognititon matutina" پدید می‌آید که نوعی شناخت مشرقی است؛ زیرا مشرق هرگونه



شناختی است. از اینرو وصف مشرقی، اول از همه فقط بدلیل مبدأ
متعالیش یا بعبارت بهتر بدلیل آنکه مشرق همان مبدأ متعالی است
شکل گرفته و توجیه شده است (کربن، ۱۳۸۷: ۲۹۸).

این گروه مشرق را در حکمت مشرقی، جغرافیایی تفسیر نمیکنند، بلکه از
آن معنایی فراجغرافیایی مراد دارند و بنابراین در منظومه معرفتی و
هستی‌شناختی ابن‌سینا، مشرق رمزی برای تابش نور بوده و مبدأ تعالی
معرفت قلمداد میشود. آنها در این خصوص به رساله عرفانی وی تکیه دارند.
ابراهیمی دینانی نیز مشرق را بلحاظ جغرافیایی و نیز بلحاظ فکری بسیار
وسیع و گسترده دانسته و بر این باور است آنگاه که در تفکر ابن‌سینا از مشرق
در مقابل مغرب سخن گفته میشود مراد همان حکمت خسروانی است و
حکمت خسروانی را همان حکمت و تفکری میداند که در ایران پهناور ظهور و
رواج داشته است؛ چراکه هیچ سندی دال بر اینکه وی با تفکر و فرهنگهای
مشرق زمین آشنا بوده باشد در دست نیست (ر.ک: دینانی، ۱۳۹۳: ۹). دینانی
حتی شرح ابن‌سینا بر اثولوجیای افلوطین را بر اساس تفکر مشرقی و در اصل
بیان همین حکمت خسروانی دانسته است (همان: ۱۶).

در مقابل، دیمیتری گوتاس بشدت با تفسیر عرفانی و اشراقی حکمت
مشرقی ابن‌سینا مخالفت نموده و معتقد است وی به هیچ وجه تعلق خاطری به
عرفان و تصوف نداشته و نباید چنان تفسیر کرد (همانجا). وی حتی ترجمه
صحیح و رایج «المشرقیه» به «oriental» را به علت اینکه دارای بار معنایی
خاصی است و مشعر بر نگرش عرفانی است، هر چند بلحاظ ادبی صحیح میداند،
نپذیرفته است و بجای آن از واژه خنثای «eastern» استفاده نموده است (همان:
۳۳۸). وی با مقایسه متن *شفا* و *الحکمة المشرقیه* به این نتیجه رسیده که شیخ
در تألیف *الحکمة المشرقیه* متن *شفا* را پیش روی خویش نهاده است و با ایجاد
اصلاحات و تغییراتی بخصوص، حذفهایی به نگارش *الحکمة المشرقیه* مبادرت

۶۵



نموده است (همان: ۳۲۸)^(۳) و با مقایسه مواضعی میگوید در حقیقت ابن سینا در تألیف *الحکمة المشرقیه* در هر موضوع مورد بحث، فقط رأی صحیح و حق را نوشته است و از اینرو این اثر جنبه تاریخی ندارد بلکه اثری قاعده‌مند است، ولی *شفا* اثری جامع است؛ جامع همه دیدگاهها و ادله و نقد و بررسیها. بطور کلی در *الحکمة المشرقیه* در مقایسه با *شفا* رویکرد حذفی و گزینش تحقق یافته است؛ بدین معنی که بسیاری از عبارات و جملات *شفا* در *الحکمة المشرقیه* حذف شده است (ر.ک: همان: ۳۲۹ - ۳۳۴).

گوتاس بر این باور است که ابن سینا در کتاب *الحکمة المشرقیه* فقط به بیان قول حق اکتفا نموده برخلاف *شفا* که در آن همه آراء و استدلالها و براهینی که حتی دیگر فلاسفه بیان کرده‌اند را نیز آورده است و به نقد و بررسی آنها پرداخته است. وی *الحکمة المشرقیه* ابن سینا را کتابی بسیار خلاصه‌تر از *شفا* دانسته که حتی ابن سینا نکات جزئی موجود در *شفا* که باعث انقطاع بحث میگردیده را نیز در آن حذف کرده است (همان: ۳۲۹).

ابن سینا در *شفا* در خصوص یک موضوع ابتدا به دیدگاههای مختلف درباره آن مسئله اشاره کرده و سپس به نقد و ابطال نظریات اشتباه پرداخته و در نهایت قول حق و مختار خود را مطرح نموده است، ولی در *الحکمة المشرقیه* به نظریات دیگر و آراء باطل نپرداخته و صرفاً قول حق و برگزیده خود را بطور روشن و صریح تبیین کرده است (همان: ۳۳۰). وی برای نمونه فقراتی از کتاب *شفا* نقل نموده و بحث متناظر با آن را از کتاب *الحکمة المشرقیه* بیان نموده و با مقایسه

آن دو این نتیجه را تبیین مینماید که شیخ در *الحکمة المشرقیه* کاری جز حذف ۶۶ زوائد موجود در *شفا* و بیان صریح مقصود و مطلب مورد قبولش نکرده است (همان: ۳۳۰ - ۳۳۵). نالینو نیز مشرقی بودن حکمت مشرقی را نه بعنوان رویکرد و رهیافتی نو و متعالی در تفکر شیخ، بلکه نگاه مکانی و جغرافیایی به آن دانسته و آن را به مشرق عالم مادی تفسیر نموده است.



بنظر نگارنده، آثار شیخ چندوجهی است؛ بدین معنا که در تأیید هر یک از آراء فوق، عباراتی یافت میشود، از اینرو هر کدام از محققین از آن حیث به آثار و عبارات شیخ پرداخته‌اند که تفسیرشان را تقویت میکرده است. دیمیتری گوتاس آنگاه که با تفکر عرفانی شیخ مخالفت میکند از کتاب *اشارات* و *تنبیهات* و بخصوص نمطهای پایانی آن و نیز رساله‌های رمزی نامی نمیبرد؛ مگر نه این است که این آثار برآستی از آن ابن‌سیناست؟ وجه جمع این آثار، که در آنها رویکردی غیرمشائی و متعالی و اشراقی (بمعنای عام) هویداست، با آثار دیگرش چون *شفاء* و دیگر آثار مشائی وی چگونه است؟ آیا با دو ابن‌سینای متقدم و متأخر مواجهیم؟ یا اینکه میتوان بنوعی تعالی در روش و تتبع آن در تفکر ابن‌سینا قائل گردید که در پرتو این تعالی، وجه نگارش آثاری چون رساله‌های عرفانی و رمزی وی قابل تبیین است؟ در مقابل، کسانی که از تفکر عرفانی شیخ دفاع میکنند نکاتی را که گوتاس متذکر میشود، از خاطرشان نگذرانده و در عوض کتاب *اشارات* و رساله‌های عرفانی و رمزی وی را نصب‌العین نموده‌اند نظریه «تعالی تفکر سینوی» دیدگاه گروه اول را در پرتو چنین تعالی‌یی به صواب مقرونتر دانسته و بر «تعالی» تأکید میکند تا اینکه تصدیق کنیم شیخ علاوه بر مشی مشائی خویش به نگارش آثار اشراق نیز پرداخته است و این، با نظریه افرادی چون نالینو و گوتاس نیز قابل جمع است.

تعالی تفکر سینوی

با توجه به مناقشاتی که در باب حکمت مشرقی ابن‌سینا وجود دارد، نگارنده از عنوان «تعالی» در تفکر سینوی نام برده و مقصود این است که ۶۷
ابن‌سینا در عالم تفکر و بحث خشک توقف نداشته و تعالی یافته است (ر.ک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۳: ۱۲). مراد ما از بیان «تعالی تفکر سینوی» این نیست که بگوییم ابن‌سینا در عالم عرفان وارد گردیده یا اینکه حکمت مشرقی وی عرفانی بوده است و به بیان و تبیین و توضیح نگرش عرفانی و عبارات رمزی



در حکمت مشرقی ابن‌سینا پردازیم، بلکه مقصود این است که شیخ از تفکر مشائی به حکمت متعالیه گذار نموده است؛ بدین معنی که مبانی و ریشه حکمت متعالیه در تفکر ابن‌سینا نمایان است؛ اول بار او بود که اصطلاح «الحکمة المتعالیه» را بیان نمود. از بیان شیخ در مقدمه منطق‌المشرقیین که ذکر شد نیز دست‌کم مشخص میشود که «حکمت مشرقی» ابن‌سینا (که باعث تنازع آراء محققان شده است) «به هیچ وجه ضمیمه‌ی بی‌اهمیت به فلسفه مشائی نیست»، بلکه نشان از گامی در جهت تعالی تفکر وی و جهان‌عقلانی دارد که صرفاً تحت نفوذ و استیلای روش مشائیان نیست؛ هر چند وی نتوانسته است گلیم خویش را از آب تفکر مشائی بکلی بیرون کشد و اصول حکمتی متعالی را پایه‌ریزی نماید و فلسفه خویش را از مشائی محض ارتقا دهد، ولی خود به این مسئله اذعان نموده که در حکمت مشاء خطاهای بسیاری هست که در آثاری چون شفا با آنها مماشات و از آنها چشمپوشی نموده است. وی آرزوی آن دارد حکمتی را تنظیم نماید که از آن خطاها برکنار بوده و فاقد محدودیتها و تنگناها باشد و نام چنین حکمتی را «حکمت مشرقی» مینامد.

بعبارتی دیگر، هر چند ابن‌سینا بعنوان یکی از بزرگان فلسفه مشاء - بلکه بزرگترین آنها - معروف و مشهور است، منتها از این حقیقت نباید چشم پوشید که وی با تفکر فیلسوفانه و آزادانه خود در قید و بند تفکر مشائی باقی نمانده و جرقه‌هایی از تفکری متعالیتر از مشاء در وی مشاهده میگردد. از اینرو میتوان با عنوان «ابن‌سینای متعالی» از وی یاد کرد. اول بار، او بود که تعبیر ۶۸ «الحکمة المتعالیه» را در کتاب الاشارات و التنبیها (طوسی، ۱۳۷۵: ۳/۳۹۹) مطرح کرد. خواجه طوسی در توضیح عبارت شیخ و بیان فرق بین حکمت متعالیه با حکمت مشاء میگوید:

حکمت مشائیان حکمتی بحثی صرف است و امثال آن فقط با
بحث تمام میشود ولی حکمت متعالیه مشتمل بر کشف و ذوق



است و از اینرو نسبت به حکمت مشاء که فقط مشتمل بر بحث است، متعالیه است (همانجا).

اگر برهان رایج و صرف برهان باشد، حکمت است، اما اگر علاوه بر برهان مؤید به نور کشف هم شده باشد، حکمت متعالیه است؛ یعنی علاوه بر برهان، عرفان و کشف و شهود و وجدان و ذوق نیز آن را همراهی کند. «تعالی در فلسفه ابن‌سینا» در عبارات و آثار وی مشهود است. علاوه بر این، نگارش کتابی با عنوان *الحکمة/المشرقیة* بصراحت دال بر این مطلب است. نگاه وی به عرفان در نمط نهم/اشارات، رویکرد اشراقی^(۴) و گذار متعالی او را نشان میدهد و نیز مباحث دیگری که در خور تحقیق بوده و در ادامه به برخی از این موارد که دال بر تعالی تفکر وی است در حد نوشتار حاضر خواهیم پرداخت. بنابراین تفکر ابن‌سینا به آراء محض مشائی و ارسطویی و یا به آثاری چون *شفاء* محدود و منحصر نشده و از تفکر بحثی عبور کرده و بلحاظ معرفت‌شناسی تعالی یافته است و به آبشخورهای معرفتی دیگری غیر از بحث و نظر و استدلال خشک، همچون ذوق و سلوک نیز اقبال نموده است. فیلسوف سترگ و پرنبوغی چون ملاصدرا توانسته اصول حکمت متعالیه خویش را با استفاده از جرقه‌هایی که در عبارات پیشینیان و بخصوص ابن‌سینا یافته مطرح کند و تفکر و مکتبی نظام‌مند چون «حکمت متعالیه» را بنیان نهد.

تفاوت حکمت مشاء و حکمت متعالیه

حکمت مشاء یکی از جریانهای مهم در تاریخ تفکر فلسفی است که در یونان باستان با ارسطو بنا گردید و تا بدین زمان نیز پیروان خاص خویش را دارد. هر چند کلمه «مشاء» در لغت بمعنای رونده یا بسیار راه رونده است ولی در مباحث فلسفی، بیانگر نوع نگرش و شیوه فیلسوفان این مکتب در بیان حقایق است؛ همانگونه که واژه «اشراق» بیانگر روش مکتب اشراق میباشد. این تفکر در عالم اسلامی بطور رسمی به فیلسوف عرب، ابویوسف اسحاق

۶۹



کندی (۱۸۵-۲۵۲ ه.ق) برمیگردد تا اینکه در قرن سوم و چهارم هجری فیلسوف پرآوازه، حکیم ابونصر فارابی (معلم ثانی) که او را مؤسس فلسفه اسلامی دانسته‌اند، نقش تاریخی و محوری خویش را در گسترش فلسفه در دنیای اسلام ایفا کرد. دیگر فلاسفه اسلامی نیز وامدار این حکیم سترگ بوده و آثار ارزشمند فارابی سرمایه آنها قرار گرفت، بنحوی که معروف است ابن‌سینا - که خود رئیس فلاسفه عالم اسلام است - بدون آثار فارابی بر این مکتب فائق نیامده و مشهور است که بیش از چهل بار کتاب *مابعدالطبیعه* ارسطو را مطالعه نمود و مطالب آن برای وی حل نگردید تا اینکه کتاب *اعراض مابعدالطبیعه* فارابی را یافته و با مطالعه آن مشکلات *مابعدالطبیعه* برای وی روشن گردید.

بعد از فارابی، ابن‌سینا بعنوان سردمدار فلسفه مشاء این فلسفه را به اوج خود رساند. وی بر مبانی حکمت مشائی فلسفه را شاخ و برگ بسیار داد و مسائل بسیاری به آن افزود؛ بگونه‌یی که براستی میتوان گفت فلسفه او از فلسفه ارسطو فاصله بسیار گرفت، بنحوی که دیگر میتوان وی را مشائی ارسطویی ندانست.

فلسفه اسلامی در مسیر تکامل خود پس از ابن‌سینا، شیخ اشراق را درک کرد و پس از فلسفه اشراق در دو مکتب شیراز و اصفهان و به همت افرادی چون میرداماد و شیخ بهایی، زمینه برای پیدایش حکمت متعالیه ملاصدرا فراهم گردید. همانطور که اشاره شد واژه «حکمت متعالیه» برای اولین بار در عبارات ابن‌سینا مطرح گردد و از اینرو میتوان سابقه مفهوم‌شناسی این واژه را به او برگرداند، ولی هر چند آنچه این مفهوم در بیان و حکمت ملاصدرا مصطلح شده و بار معنایی که دارد دقیقاً برابر با مقصود ابن‌سینا از این مفهوم نباشد، ولی بی‌ارتباط با یکدیگر نیستند. نه حکمت مشائی منهای «تعالی» زیننده فیلسوفی چون ابن‌سیناست و نه حکمت متعالیه بدون غور و تعمق در حکمت مشاء و حتی اشراق قابل فهم است. حکمت متعالیه ملاصدرا تا حدود زیادی مرهون مکتب مشائی و بویژه ابن‌سیناست اما در عین حال در برخی



مطالب اساسی از آن فاصله میگیرد. ملاصدرا خود، استاد اندیشهٔ مشائی بود و شرح *الهدایة* وی که تقریری از فلسفه مشائی است، قرن‌ها بعنوان متن معتبری برای محصلان مکتب فکری ابن‌سینا در مناطق شرقی جهان اسلام مورد استفاده قرار گرفت. علاوه بر این، ملاصدرا در زمره عمیقترین و دقیقترین شارحان ابن‌سیناست و تعلیقات وی بر *شفاء* شاید بهترین حاشیه‌یی باشد که تاکنون در باب بخشهای مابعدالطبیعی این اثر جاویدان نوشته شده است (ر.ک: نصر، ۱۳۸۲: ۱۴۸). در حقیقت هر چند صحیح است که ملاصدرا مکتبی مستقل از سایر مکاتب تأسیس کرد، ولی این بدان معنا نیست که مطالب و مسائل دیگر مکاتب را بسویی نهاده باشد، بلکه از مطالب و جهات مثبت آن مکاتب استفاده‌ها نمود، بدون اینکه التقاط باشد. مکتب متعالیه صدرایی از نظر شکل ظاهری به مکتب مشائی اشبه است و جسم و کالبد آن مشائی است، ولی روح آن اشراقی میباشد. این حکمت به یک اعتبار، جامع و رابط بین مکاتب گوناگون فلسفه، عرفان و کلام و قرآن است و به اعتباری دیگر رقیب و نقطه مقابل همهٔ آن مکاتب میباشد (ر.ک: خامنه‌ای، ۱۳۸۳: ۵۶). در هویت خویش مدیون آن مشربها بخصوص مکتب مشائی است، اما با وجود دین عمیق حکمت متعالیه به مکتب مشائی اختلافهای اساسی میان آنها وجود دارد که در ادامه به برخی از مهمترین آنها اشاره میشود.

شاید بتوان گفت بنیادیتترین اختلاف این دو مشرب مهم فلسفی به روش‌شناختی و بخصوص حوزه معرفت‌شناسی و ابزار کسب حقیقت مربوط میشود. فلسفه مشاء، چنانکه معروف است، بر مبنای استدلال و بحث به تبیین مباحث فلسفی میپردازد، در حالی که در حکمت متعالیه صدرایی ابزار کسب حقیقت به عقل منحصر نمیشود و استدلال و برهان عقلانی با کشف و شهود قرین یکدیگرند و همانطور که اشاره شد، بنظر خواجه طوسی نیز متعالی بودن حکمت متعالیه به همین است. در فلسفه متعالیه و نیز فلسفه اشراق علاوه بر استدلال، کشف و شهود نیز مطرح است و در واقع در روش اشراقی برای

۷۱



مصطفی مؤمنی؛ حکمت متعالیه سینوی؛ گذار ابن‌سینا از مشاء به متعالیه

تحقیق در مسائل فلسفی و بخصوص حکمت الهی تنها استدلال و تفکرات عقلی کافی نیست، بلکه سلوک قلبی و مجاهدات نفس و تصفیه آن نیز در کشف حقایق ضروری و لازم است. در حکمت متعالیه با بهره‌گیری از تعالیم قرآنی و نیز کشف و الهام و البته با تبیین عقلانی این دو به تبیین مباحث فلسفی پرداخته میشود؛ چنانکه بر اساس همین روش بود که ملاصدرا توانست شاهکار خویش را به منصف ظهور برساند و علوم عقلی را با علوم نقلی هماهنگ سازد و قرآن و عرفان و برهان را در هم تند. از اینرو تمام آثار وی حتی نوشته‌های فلسفی او مشحون آیات قرآنی است که در تأیید نتیجه‌گیریهای خود آورده است و از طرف دیگر تمام آثار دینی و قرآنی او از جمله تفسیر قرآنش، سرشار از تأویلات عرفانی است (رک: شریف، ۱۳۶۵: ۴۷۷/۲) و صد البته که بیشتر آثار وی صبغه عرفانی به خود گرفته و ترکیبی از قضایای منطقی، شهود عرفانی، احادیث نبوی و آیات قرآنی است. سیدحسین نصر در این زمینه میگوید: «وی با تأویل رمزی متون مقدس، کیفیت عرفانی معنی باطنی وحی را به اثبات رساند و با شهود عقلانی، تفکر بحثی و عقلی را تابع حقایق کلی شناخت عرفانی کرد» (همان: ۴۸۰) و این اوج شاهکاری ملاصدراست. استاد مطهری، پس از توضیح روشهای فکری اسلامی که عبارتند از: روش عرفانی، کلامی، مشاء و اشراق، معتقد است این چهار روش در یک نقطه به همدیگر رسیدند و آن «حکمت متعالیه» ملاصدرا بود:

... این چهار جریان در جهان اسلام ادامه یافتند تا در یک نقطه به یکدیگر رسیدند و جمعاً جریان واحدی را بوجود آوردند. نقطه‌یی که این چهار جریان در آنجا با یکدیگر تلاقی کردند، «حکمت متعالیه» نامیده میشود... حکمت متعالیه صدرالمتألهین از لحاظ روش، شبیه مکتب اشراق است؛ یعنی به استدلال و کشف و شهود توأمان معتقد است ولی از نظر اصول و از نظر استنتاجات متفاوت است... فلسفه صدرالمتألهین یک فلسفه التقاطی نیست، بلکه یک نظام خاص فلسفی است که هر چند

روشهای فکری گوناگون اسلامی در پیدایش آن مؤثر بوده‌اند،
باید آن را نظام فکری مستقلی دانست (مطهری، ۱۳۷۱: ۱۱۰).^(۵)

به همین خاطر است که جلال‌الدین آشتیانی درک و فهم آثار و عبارات ملاصدرا را مشکلتر از جمیع کتب فلسفی و عرفانی دانسته است؛ چرا که فهم آنها مبتنی بر آگاهی و اطلاع از طرق و مشربهای مختلف فلسفی است (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۵۲: ۳، مقدمه).

در مقابل، حکمت مشاء بدهکاری به کشف و الهام نداشته و از آیات قرآنی نیز در تبیین و حتی تأیید نتایج مسائل فلسفی استفاده نمیکند. روش ابن‌سینا در بیان مسائل فلسفی، آنجا که مشائی محض می‌اندیشد، نیز استدلالی و عقلی است و در جهان اسلام نیز حکمت او را بعنوان تفکری برهانی و حکمتی بحثی مشهور میدانند که همان روش مشائی است و از ابن‌سینا نیز با عنوان رئیس مشائین در عالم اسلام نام می‌برند. البته هر چند وی در برخی از آثار خود از مباحث عرفانی بحث نموده، ولی آن هم بنحو عقلی است و هنوز کشف و شهود بعنوان ابزار و منبعی برای کسب معرفت بخوبی و آنگونه که در حکمت متعالیه شناخته شده، تبیین نگردیده است.

از دیگر اختلافهایی که البته مبتنی بر اختلاف پیشین است، مباحث وجودشناختی از قبیل اصالت وجود، تشکیک وجود، وحدت وجود و حرکت جوهری است. این اصول اولاً، بصورت منقح در حکمت متعالیه مطرح و تبیین گردیده و ثانیاً، بصورت نظام‌مند در این مشرب چیده شده و ثالثاً، در حل غوامض و مسائل فلسفی بکار آمده است. در حکمت متعالیه بر اساس اصالت و تشکیک وجود و حرکت جوهری بسیاری از مسائلی که در حکمت مشاء و اشراق قابل پاسخگویی نبود، پاسخ خود را یافت. در حالی که این اصول در حکمت مشاء مطرح نبوده و از اینرو بصورت یک نظام، انتظام نیافته و بنابراین در حل مسائل مفید واقع نشده است. هر چند، چنانکه بیان شد، این اصول را میتوان در حکمت سینوی ردیابی کرد و بر بنیاد خوانش «تعالی» میتوان

۷۳



ابن‌سینا را درگیر این مباحث دانست هر چند به پختگی خاص خود بعنوان مبنا برای نظامی متعالی نرسیده است.

از جمله این اختلافات، بحث مثل است که ابن‌سینا منکر آن و ملاصدرا مؤید آن است. همچنین مباحث نفس‌شناسی و معرفت‌شناسی از قبیل بحث روح بعنوان بحثی طبیعی در حکمت سینوی و بحثی الهی در حکمت متعالیه، اثبات و اعتقاد اتحاد عاقل و معقول در حکمت متعالیه و انکار آن - برحسب مشهور - در حکمت سینوی و نیز بحث تجرد خیال و اثبات معاد جسمانی در حکمت متعالیه و مادیت خیال در تفکر سینوی و عدم اثبات معاد جسمانی در فلسفه سینوی.

در واقع ملاصدرا در بخشهای هستی‌شناسی، خداشناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی با پایه‌ریزی مبانی استوار، گامهای اساسی برداشته که در فلسفه‌های پیش از او بدین شکل مطرح نبوده است.

شواهدی دال بر تعالی تفکر سینوی

برخی از مسائل بنیادینی که در فلسفه ابن‌سینا مطرح است و شیخ به تبیین آنها پرداخته نه تنها در آثار شارحان ارسطو وجود ندارد بلکه حتی با سنخ تفکر و نوع اندیشه مشائی و ارسطویی کاملاً مغایر بوده و ناسازگار است (دینانی، ۱۳۹۳: ۱۱). این سخنان دال بر نحوی تعالی و تغییر رویکرد در تفکر شیخ است و البته از آن رو که مسائل هنوز تنقیح و بالتبع جایگاه مخصوص به خود را نیافته‌اند، شیخ نتوانسته است به صراحت و در برخی موارد به قوت به تبیین آنها بپردازد.

هر چند بررسی شواهد دال بر این تعالی، خود مجال فراخ و تحقیقی مجزا و مفصل میطلبد، لکن در ذیل به اختصار به برخی از این مواضع اشاره شده است: الف) بحث اصالت وجود است که بعنوان سنگ زیرین حکمت متعالیه مطرح است. با شواهد بسیار قوی و نصوص محکم میتوان وجود این اصل و اعتقاد شیخ به آن را به اثبات رساند؛ بعنوان نمونه، استنادات ملاصدرا و



استفاده وی از عبارات شیخ در تبیین و اثبات اصالت وجود است (ملاصدرا، ۱۹۹۱: ۴۸/۱؛ همو، ۱۳۶۱ب: ۳۵؛ همو، ۱۹۹۱: ۶۶/۱، ۳۹۳) و نیز مباحثی مانند جعل وجود در تفکر ابن‌سینا (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۲۸۱، ۶۰؛ همو، ۱۳۶۳: ۳۷، ۳۲؛ همو، ۱۳۷۱: ۲۲۳؛ همو، ۱۴۰۰: ۳۱۸) بر اصالت وجود در تفکر شیخ اشاره دارد.

ب) مسئله اتحاد عاقل و معقول است که وی در کتاب مبدأ و معاد به اثبات آن پرداخته است، در حالی که در اشارات بشدت آن را انکار نموده و قائل آن را به سخره گرفته است. جمع این دو موضع با تعالی تفکر سینوی بنحو احسن ممکن است (ر.ک: مؤمنی، ۱۳۹۳: ۸۵ - ۹۵).

ج) بحث حرکت جوهری است. در این بحث نیز برخلاف گمان رایج که برحسب تصریحات شیخ در انکار حرکت جوهری، وی را منکر چنین حرکتی دانسته‌اند، میتوان نشانه‌هایی از حرکت در جوهر را از عبارات وی استنباط نمود یا از لوازم آراء او دانست؛ بعنوان نمونه میتوان به مواضعی اشاره کرد که ملاصدرا خود از عبارات شیخ حرکت جوهری را استنباط نموده و وی را قائل به آن دانسته است (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۹۱: ۱۱۸/۳ - ۱۲۲؛ همو، ۱۳۷۸: ۶۸ و ۶۹؛ همو، ۱۳۸۲: ۹۶).

د) اصل تشکیک نیز در عبارات و آثار شیخ قابل ردیابی است. البته با توجه به مطرح نبودن مسئله تشکیک عامی و خاصی در تفکر شیخ منقح نیست، تبیینی که شیخ از نبوت ارائه نموده است، مستلزم حرکت جوهری است (ر.ک: نجاتی، ۱۳۹۲ الف: ۱۲۴).

ه) در پرتو این تعالی، جرقه‌هایی در خصوص تجرد خیال نیز در تفکر سینوی بدست می‌آید (ر.ک: همان: ۱۴۳ - ۱۵۶). در حوزه تجرد نفوس فلکی نیز نظر شیخ متعالی است؛ جوادی آملی در این خصوص معتقد است اگرچه شیخ در شفا و در بسیاری از آثار خود مطابق با مشهور حکمای مشاء مشی میکند و لکن در برخی موارد به اظهار آراء خاص خود که ادق از نظریات

مشائی است میپردازد و از جمله در *اشارات* درباره نفوس سماوی در چندین مورد با عبارت «وتحت هذا سر» بنظر خاص خود اشاره میکند و در نهایت نیز با بیان مجرد عقلانی آنها به عدول خود از مشی جمهور حکیمان تصریح مینماید. در بحث شوق هیولی در این رساله نیز بوعلی به نظر خاص خود اشاره میکند (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۱۹۱/۹).

(و همچنین مبحث وجود ذهنی و بخصوص دفع اشکال معروف ابن سینا در عبارات شیخ الرئیس حل شده است (رک: قوام صفری، ۱۳۸۳: ۱۹۵ - ۱۸۸). از دیگر مباحث میتوان به برهان صدیقین و علم باری اشاره نمود که در مجالی دیگر به آن پرداخته خواهد شد.

نتیجه گیری

ابن سینا فیلسوف مشائی صرف نیست و رویکردی متفاوت از آنچه در تفکر مشائی وجود دارد اتخاذ نموده است. «تعالی» در تفکر وی مشهود است و جرقه‌هایی از مبانی حکمت متعالیه در تفکر او وجود دارد که هر چند خود وی - به علل گوناگون - نتوانسته آنها را بصورت نظام‌مند بیان کند، ولی برای متفکر ژرف‌اندیشی چون ملاصدرا کفایت میکند که با نگاه تیزبین خویش از این شواهد استفاده نماید و با نبوغ سرشار خود بتواند نظامی متعالی را بر هم‌نهد. البته در برخی از آثار ابن سینا این گرایش و تعالی مشهودتر است. نگارنده بر این باور است که این تغییر نگرش و رویکرد شیخ به مباحث متعالی در پرتو اهمیت تعالی و گذار شیخ از مشاء به متعالیه قابل تبیین است و بر همین اساس میتوان برخی از تعارضات ظاهری در عبارات شیخ را نیز تبیین نمود.

۷۶

پی‌نوشتها:

۱. در تفصیل این بحث که آیا ابن سینا با صوفیان و متصوفه تلاقی و مواجهه داشته است (رک: فنا، ۱۳۹۲: ۴۵۰ - ۴۱۷) حنا الفاخوری مینویسد: «ابن سینا، تصوف را



بخوبی دریافته و حقیقت آن را بیان کرده است. تصوفی که شیخ بیان نموده آن چیزی است که از مطالعه احوال و آثار صوفیان دریافته است. عبدالحلیم حمود در این زمینه معتقد است که «تصوف ابن‌سینا از مذاهب صوفیه و سنت‌گرایان اسلام متمایز است. تصوف او مردم را به زهد و اعتزال از نعیم جهان دعوت نمیکند، بلکه تصوف او مذهبی است عقلی که به انتصار ذهن و اشراق عقل و تزکیه نفس منتهی میشود تا نفس مستعد دریافت فیض عقل فعال گردد» (ر.ک: *التصوف عند ابن‌سینا*، بنقل از الفاخوری، ۱۳۸۳: ۴۹۳).

۲. برای تفصیل بیشتر ر.ک: سادات و کوچنانی، ۱۳۹۳: ۴۵ - ۱۲۵.

۳. او میگوید: «پس از بررسی تمامی شواهد و مدارکی که در دسترس من بود بنحو مستدل برایم آشکار شد که کتاب ابن‌سینا درباره فلسفه شرقی (مشرقی) از دیگر آثار وی - بویژه کتاب شفا - تنها در قالب و صورت و نه در ماده و محتوا متفاوت است» (فنا، ۱۳۹۲: ۳۱۸)؛ یعنی محتوای آن همان محتوای فلسفه‌ی است که در *شفا* و *نجاه* بیان شده است و نظری غیر از آن نداشته و فقط به موضوعات مورد بحث پرداخته است و مباحثی را که مورد مناقشه نبوده بیان نکرده است.

۴. با توجه به ترکیب «رویکرد اشراقی» کسی گمان نبرد که پس تعالی همان نظریه حکمت اشراق ابن‌سیناست؛ چرا که این مراد نگارنده نیست و بیشتر به فرق «تعالی حکمت سینوی» و تفسیرهای حکمت مشرقی اشاره شد.

۵. سیدحسین نصر نیز در این خصوص میگوید: «سه اصل اساسی هست که حکمت متعالیه بر آنها متکی است: اشراق یا شهود عقلی (کشف یا ذوق یا اشراق)، دلیل یا برهان عقلی (عقل یا استدلال) و دین یا وحی (شرع یا وحی). با درآمیختن معرفت برگرفته از این منابع است که نظام تلفیقی ملاصدرا حاصل شده است» (نصر، ۱۳۸۲: ۱۴۳).

منابع:

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۳) *سخن ابن‌سینا و بیان بهمنیار*، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه.



۲. ابن سینا (۱۳۷۶) *الهیات شفا*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳. _____ (۱۴۰۰ ق) *مجموعه رسائل*، قم: بیدار.
۴. _____ (۱۴۰۴ ق) *التعلیقات*، تصحیح عبدالرحمن بدوی، بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.
۵. _____ (۱۳۷۱) *المباحثات*، قم: بیدار.
۶. _____ (۱۳۶۳) *المبدأ و المعاد*، باهتمام عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، دانشگاه مگ‌گیل با همکاری دانشگاه تهران.
۷. _____ (۱۳۷۶) *الهیات شفا*، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۸. _____ (۱۴۰۴ ق) *الشفاء، المنطق*، تحقیق سعید زاید، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
۹. _____ (۱۳۷۵) *النفس*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۰. _____ (۱۴۰۵ الف) *منطق المشرقیین*، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
۱۱. _____ (۱۴۰۵ ب) *قصید المزدوجه فی المنطق (ضمن منطق المشرقیین)*، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
۱۲. _____ (۱۴۰۴ ق) *الشفاء، الطبيعیات*، تحقیق سعید زاید، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
۱۳. آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۷۸) *شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۴. _____ (۱۳۸۲) *شرح مقدمه قیصری*، قم: بوستان کتاب.
۱۵. بهشتی، احمد (۱۳۸۲) *غایات و مبادی (شرح نمط ششم اشارات)*، قم: بوستان کتاب.
۱۶. ۷۸ جمعی از نویسندگان (۱۳۹۰) *درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران: انتشارات سمت.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۶) *رحیق مختوم*، قم: اسراء.
۱۸. جهانگیری، محسن (۱۳۸۳) «عرفان ابن سینا یا نظر ابن سینا درباره عرفان»، *نشریه فلسفه دانشکده ادبیات دانشگاه تهران*، دوره ۳۲، شماره ۲.



۱۹. خامنه‌ای، سیدمحمد (۱۳۸۳) *حکمت متعالیه و ملاصدرا*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۰. ژیلسون، اتین (۱۳۸۹) *تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی*، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی، تهران: دانشگاه ادیان و مذاهب.
۲۱. سادات، باران؛ کوچنانی، قاسمعلی (۱۳۹۳) «معنا و مفهوم حکمت مشرقی ابن‌سینا»، *فصلنامه علمی - پژوهشی دانشگاه*، قم: شماره ۶۰.
۲۲. سبزواری، هادی (۱۴۱۳ق) *شرح المنظومه*، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، تهران: نشر ناب.
۲۳. _____ (۱۳۶۰) *شرح غرر الفرائد*، باهتمام مهدی محقق، تهران: دانشگاه تهران.
۲۴. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۵) *شرح الاشارات و التنبیها*، تهران: مطبعه حیدری.
۲۵. شریف، م.م. (۱۳۶۵) *تاریخ فلسفه در اسلام*، ترجمه جمعی از مترجمان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۶. فاخوری، حنا؛ الجری، خلیل (۱۳۸۳) *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالحمید آیتی، تهران: علمی فرهنگی.
۲۷. فنا، فاطمه (۱۳۹۲) *ابن‌سینا پژوهی*، (مجموعه مقالات)، تهران: خانه کتاب.
۲۸. قوام صفری، مهدی (۱۳۸۳) «اشکال معروف وجود ذهنی را ابن‌سینا حل کرده است نه ملاصدرا»، *مقالات و بررسیها*، شماره ۸۳.
۲۹. کرین، هانری (۱۳۸۷) *ابن‌سینا و تمثیل عرفانی*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: نشر جامی.
۳۰. کرد فیروزجایی، یارعلی (۱۳۹۳) *حکمت مشاء*، قم: مجمع عالی حکمت اسلامی.
۳۱. محمدرضایی، محمد؛ سعادت، احمد (۱۳۸۹) «رویکرد اشراقی ابن‌سینا در هستی‌شناسی»، *مجله معرفت فلسفی*، شماره ۲۷.
۳۲. ملاصدرا (۱۹۸۱) *الاسفار الاربعه*، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
۳۳. _____ (۱۳۸۲) *الشواهد الربوبیه*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.

۷۹

۳۴. _____ (الف) *العرشیه*، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران: مولى.
۳۵. _____ (ب) *المشاعر*، تهران: کتابخانه طهوری.
۳۶. _____ (۱۳۷۸) *رساله حدوث*، تصحیح سیدحسین موسویان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳۷. _____ (۱۳۵۲) *رسائل فلسفی*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد: دانشگاه مشهد.
۳۸. مطهری، مرتضی (۱۳۷۱) *آشنایی با علوم اسلامی*، تهران: انتشارات صدرا.
۳۹. مؤمنی، مصطفی (۱۳۹۴) «تأملی در اصالت ماهیتی بودن شیخ اشراق»، *مجله آموزه‌های فلسفه اسلامی*، شماره ۱۶.
۴۰. _____ (۱۳۹۳) *اتحاد عاقل و معقول در چنبره تعالی تفکر سینوی*، پژوهش‌های هستی‌شناختی، شماره ۶.
۴۱. نجاتی، محمد (۱۳۹۲) «جستجوی نخستین بارقه‌های حرکت جوهری در تفکر سینوی»، *حکمت معاصر*، شماره ۷.
۴۲. _____ (ب) (۱۳۹۲) «نخستین بارقه‌های تجرد خیال در حکمت سینوی»، *آموزه‌های فلسفه اسلامی*، شماره ۱۳.
۴۳. نصر، سیدحسین (۱۳۸۹) *سه حکیم مسلمان*، ترجمه احمد آرام، تهران: امیرکبیر.
۴۴. _____ (الف) (۱۳۸۳) *تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران: حکمت.
۴۵. _____ (ب) (۱۳۸۳) *سنت عقلانی اسلامی در ایران*، ترجمه سعید دهقانی، تهران: قصیده‌سرا.
۴۶. _____ (۱۳۸۲) *صدرالمتألهین شیرازی و حکمت متعالیه*، ترجمه حسین سوزنچی، تهران: دفتر نشر سهروردی.