

The ratio of wisdom and Sharia in Sinavi philosophy

Tahereh kamalizadeh*

Abstract

The confrontation between philosophy and religion as an issue in the history of Islamic philosophy and wisdom has a long history, the Islamic world has faced two different approaches to this issue; Some believed in opposition and a group sought reconciliation and compatibility between wisdom and Sharia. The recent trend, which begins with Kandi and Farabi, continues with more intensity and seriousness in Ibn Sina's philosophy and reaches its peak in the sublime wisdom of Sadraei.

The problem of the research is how this process continues in Sinavi philosophy and its influence in Islamic philosophy. How was Ibn Sina's encounter with the problem of the relationship between religion and philosophy?

Findings: 1) Proving the incompatibility and non-contradiction between wisdom and religion; 2) Conferring wisdom on religion (the limitation of wisdom/reason and the unlimited scope of religion) - 3) Changing the structure and content of wisdom based on religious and belief foundations (Islam).

Conclusion: It seems that the localization of philosophy in its structure and content and its approach to religious (Islamic) structure and content was the central issue of Ibn Sina. Therefore, Ibn Sina's approach in the process of adding and approximating between wisdom and Sharia is religion-oriented and is based on the authenticity of religion; And philosophy in both theoretical and practical branches is subordinate to religion and gets its legitimacy from religion.

Keywords: wisdom, Sharia, Ibn Sina, authenticity of religion, philosophy, compatibility of religion and philosophy.

* Associate Professor of Islamic Philosophy, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran,
t.kamalizadeh@ihcs.ac.ir
orcid 0000-0001-9165-8899.

Date Received: 25/04/2023, Date of Acceptance: 20/07/2023



Copyright©2010, Iranian Association for Philosophy of Religion. This is an Open Access article.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA94042, USA.

The ratio of wisdom and Sharia in Sinavi philosophy

Extended abstract

Introduction

The confrontation between philosophy and religion as a problem has a long history in the history of Islamic philosophy and wisdom. The Islamic world has faced two different approaches to this problem; Some believed in opposition and a group sought reconciliation and compatibility between wisdom and Sharia. The recent trend, which begins with Kandi and Farabi, continues with more intensity and seriousness in Ibn Sina's philosophy and reaches its peak in Sadra's philosophy. Farabi sought to combine wisdom and Sharia and resolve their apparent contradiction and incompatibility, but the focus of this combination was philosophy and not religion.

Farabi's philosophical heritage is continued in Sinavi's wisdom and at the same time changes and evolves. The relationship between philosophy and religion also undergoes significant changes and developments in the history of Islamic philosophy. The problem of the current research is how to continue this process in Sinavi philosophy and its influence in Islamic philosophy. How was Ibn Sina's encounter with the relationship between religion and philosophy? It seems that Ibn Sina's approach in the process of adding and approximating between wisdom and Sharia is religion-oriented and is based on the authenticity of religion; In other words, in Sinavi wisdom, philosophy is subordinate to religion in both theoretical and practical branches, and it gains its legitimacy from religion. This research aims to examine the change and development of Ibn Sina's basic approach in the relationship between wisdom and Sharia and shows his innovation and distinction from previous sages (Greek and Farabi).

Method

Descriptive and analytical document research.

Findings

- 1) Two different approaches to philosophy and religion in the Islamic world:
 - 1-1) Contrast of wisdom and Sharia (opposition of reason and revelation),
 - 1-2) Coordination of wisdom and Sharia.

2) Ibn Sina's encounter with religion and philosophy: In the relationship between wisdom and Sharia, Ibn Sina gradually develops from the incompatibility between the two to the acceptance of wisdom over Sharia and the increasing role of revelation and Sharia. Ibn Sina's views and works can also be analyzed and examined on this topic at three levels:

- 2-1) Proof of incompatibility and non-contradiction between wisdom and religion.
- 2-2) Conferring wisdom on religion (the limitation of wisdom/reason and the unlimited scope of religion).
- 2-3) Changing the structure and content of wisdom based on religious and belief foundations (Islam).

Conclusion

In summarizing the discussions, it seems that localization of philosophy in structure and content and accompanying with religious (Islamic) beliefs was Ibn Sina's central issue. In this process, the following points are significant as the results of the discussion:

2) A judgmental approach to religion

Just as Sheikh has developed the field of wisdom with religious issues and topics, he also analyzes and examines religious topics and issues with a philosophical approach. Among other things, it discusses "science of honor" (healing theology and types of wisdom) and "sana'a shari'ah" (oriental logic) which are dedicated to the realm of religion, sharia and prophecy with a philosophical approach.

Development and change of the structure and content of wisdom based on religious and belief foundations (Islam)

This development and change, which seems to be for the purpose of localization, Islamization and updating of philosophy, in Sinavi philosophy in theoretical wisdom by dividing divine science into two parts of general and special theology and change and development in the content of the special theology part with the topics of proof of necessity and The proof of his essence, attributes and actions, the necessity of sending the prophets as a divine act and the need of mankind for divine guidance in achieving the happiness of the people, the quality of revelation and inspiration and news from the unseen, the proof of minds (angels/angels) as mediators of divine action between the worlds. Elements and the world of meaning (presenting the theory of angelology) and finally by presenting the theory of spiritual and physical resurrection, the first case in the field of philosophy and the latter case according to Sharia law and finally adding

the Sharia industry in practical wisdom in accordance with Islamic teachings from the Sheikh's initiatives in the religious (Islamic) approach and localization is considered a walking philosophy.

2) Special attention to the religion of Islam

Unlike Farabi, Ibn Sina has religious (Islamic) writings that indicate the Sheikh's attention to the Islamic religion; Such as treatise on the nature of prayer (al-kashf an mahiyy al-salawa), commentary on some short surahs of the Holy Quran: Surah Tawheed, Surah Falaq, Surah Nas.

Therefore, it seems that the transformation in the relationship between religion and philosophy in Islamic philosophy has been effective in examining the issues and topics of Islamic philosophy in different periods and will be effective in its future analysis.

References

- Ibn Sina, Hossein bin Abdullah (1363). *AL-SHIFA. Al- Ilahiyyat*, Edited by Dr. Ebrahim, Madkour Tehran: Nasser Khosro Publications. [Arabic]
- Ibn Sina, Hossein bin Abdullah (1375). *Madkhale Mantiq SHIFA*, Edited and referenced by Dr. Ebrahim Madkour, researched by Dr. Abul Ala Afifi, Cairo, Al-Mattaba Al-Amiriyya. [Arabic]
- Ibn Sina, Hossein bin Abdullah (1908). *A Collection of Treatises*, Edited by Amin Handiyeh, Egypt: Balmoski Indian Press. [Arabic]
- Ibn Sina, Hossein bin Abdullah (1908). *A collection of Messages: in the Categories of al-Uloom al-Uqliyyah*, Egypt: Balmoski Indian Press.
- Ibn Sina, Hossein bin Abdullah (2017). *Mantiq al- Mshreqiin*, Hindawi, America. [Arabic]
- Ibn Sina, Hossein bin Abdullah (1315). *Danishnama-yi 'Alā'i*, Proofreading by Ahmad Khorasani, Tehran: Central Printing House. [Persian]
- Ibn Sina, Hossein bin Abdullah (1993). *Al-Ishārāt wa-l-tanbīhāt*, Sulāiman Dunya, Beirut: Al Numan Institute.
- Ibn Rashd, Muhammad Ibn Ahmad (1978). *Tahaft al-Tahafat*. [Arabic]
- Ibn Rashd, Muhammad Ibn Ahmad (1997). *The Chapter of the Article in the Interpretation between the Law and Wisdom is the Connection or the Obligation of the Rational View and the Limits of Interpretation (Religion and Society)*, Ashraf Mohammad Abed Al-Jabri, Beirut: Al-Wahda Al-Arabiya Center for Studies. [Arabic]
- Al-Kindi, A. Y. (1950). *Rasa'il al-Kindi al Falsafiyah*, ed .A. Abu Rida, Cairo: Dar Al - Fekr AL-Arabi. [Arabic]
- Suhrawardī, Shahāb al-Dīn Yahyā (1388). *Majmu'a Muṣannafāt, Mujallad Awwal, Kitāb alMashāri' wa-l-Muṭārahāt* (Collected Work, First Volume, The Book of Paths and

- Conversations), Edited by Seyyed and Henry Corbin, Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. [Arabic]
- Aristotle (1377). *Metaphysics* (Metaphysics), translator: Sharafuddin Khorasani, Tehran: Hikmat.
- Pirone, Fabian (1387). "The Importance of Farabi's Al-Jam Book and its Political Purposes", See: Lawsen, Ted (2007). *Reason and Inspiration in Islam*. [Persian]
- Sharif, Mohammadmian (1389). *History of Islamic philosophy*, Tehran: University Press. [Persian]
- Fazl al-Rahman (1389). *Ibn Sina*, translated by Ali Shariatmadari, See: Mohammad Mian Sharif (1389). *History of Islamic Philosophy*, Tehran: University Press. [Persian]
- Safahian, Mohammad (1380). "Philosophy and Religion from Ibn Rushd's point of view", *Marafet Magazine*, No. 2. [Persian]
- Carbon, Henry (1389). *Avicenna and Mystical Allegory*, translated by God willing, Tehran: Sophia Publishing. [Persian]
- Carbon, Henry (1369). *Iranian Philosophy, Comparative Philosophy*, translated by Seyed Javad Tabatabai, Tehran: Tos Publications. [Persian]
- Kramer, Joel. L. (1379). *Philosophy in the Era of Islamic Renaissance*, translated by Saeed Hanai Kashani, Tehran: Academic Publishing Center. [Persian]
- Kadivar, Mohsen (1387). "Avicenna and the Classification of Wisdom", *Javidan Kherad*, pp. 139-35. [Persian]
- Kamalizadeh, Tahereh & Kamalizadeh, Muhammad (2023). "The Perfect Human Being in Sohrawardi's Illuminative Thought and Farabi's Philosophical System: A Comparative Study of the 'Qutb' and the 'Ideal Ruler'", *Pajuheshhaye Kalami va Falsafi*, Vol. 4, pp. 135-162. [Persian]
- Lawson, Ted (1387). *Intellect and Inspiration in Islam, a Collection of Essays*, Tehran: Hikmat. [Persian]
- Bertolacci, Amos (2011). "On the Latin Reception of Avicenna's Metaphysics before Albertus Magnus: An Attempt at Periodization", In: Dag Nikolaus Hasse & Amos Bertolacci (eds.), *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, De Gruyter. pp. 197-224
- Gutas, Dimitri (2002). *The Heritage of Avicenna: The Golden Age of Arabic Philosophy*, 1000 ca. 1350, Edited by Janssens and Daniel de smet, pages 81-97
- Gutas, Dimitri (2016). *Ibn Sina* [Avicenna], First published Thu Sep 15, 2016, Stanford Encyclopedia of Philosophy.
- Goichon. A. M. (1969). *The Philosophy of Avicenna and its Influence on Medieval Europe*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Hasse, D. N. (2008). "Influence of Arabic and Islamic Philosophy on the Latin West", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Nasr, Seyyed Hossein (2006). *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present*, State of University of New York press.

Wisnovsky, Robert (2004). "One Aspect of the Avicennian Turn in Sunni Theology", *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 14, pp. 65-100 .

Wisnovsky, Robert (2003). *Avicenna's Metaphysics in Context*, New York: Cornell University Press.



نسبت حکمت و شریعت در فلسفه سینوی

طاهره کمالی زاده*

چکیده

مواجهه فلسفه با دین به عنوان یک مسئله در تاریخ فلسفه و حکمت اسلامی سابقه طولانی دارد. جهان اسلام با دو رویکرد متفاوت با این مسئله مواجه بوده است؛ برخی قائل به تقابل بوده و گروهی در صدد تلائم و سازگاری بین حکمت و شریعت بوده اند. جریان اخیر که با کندی و فارابی آغاز می شود، در فلسفه ابن سینا با شدت و جدیت بیشتر استمرار می یابد و در حکمت متعالیه صدرایی به اوج می رسد. مسئله پژوهش، چگونگی استمرار این فرایند در فلسفه سینوی و تأثیرگذاری آن بر فلسفه اسلامی است. مواجهه ابن سینا با مسئله نسبت دین و فلسفه چگونه بوده است؟ یافته ها: ۱. اثبات عدم ناسازگاری و عدم تنافی بین حکمت و دین؛ ۲. ابتناء حکمت بر دین (محدودیت حکمت/ عقل و گستره نامحدود دین)؛ ۳. تغییر ساختار و محتوای حکمت بر اساس مبانی دینی و اعتقادی (اسلام). نتیجه: به نظر می رسد بومی سازی فلسفه در ساختار و محتوا و تقرب آن به ساختار و محتوای دینی (اسلامی)، مسأله محوری ابن سینا بوده است. لذا رویکرد ابن سینا در فرایند جمع و تقریب بین حکمت و شریعت، دین محور است و بر اصالت دین مبتنی است و فلسفه در هر دو شاخه نظری و عملی تابع دین است و مشروعیت خود را از دین به دست می آورد.

کلیدواژه ها: حکمت، شریعت، ابن سینا، اصالت دین، فلسفه، سازگاری دین و فلسفه.

* دانشیار فلسفه و حکمت اسلامی، پژوهشکده فلسفه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران،

t.kamalizadeh@ihcs.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۰۵، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۲۹

۱. مقدمه

مواجهه فلسفه با دین به عنوان یک مسئله در تاریخ فلسفه و حکمت اسلامی سابقه طولانی دارد. جهان اسلام با دو رویکرد متفاوت با این مسئله مواجه بوده است. برخی قائل به تقابل بوده و گروهی در صدد تلائم و سازگاری بین حکمت و شریعت بوده‌اند. جریان اخیر که با کندی و فارابی آغاز می‌شود، در فلسفه ابن سینا با شدت و جدیت بیشتر استمرار می‌یابد و در فلسفه صدرای اوج می‌رسد. فارابی در صدد جمع بین حکمت و شریعت و رفع تناقض و ناسازگاری ظاهری آنها بود. اما محور این جمع، فلسفه بود و نه دین. به عبارت دیگر، در بسیاری از آثار و آرای فارابی نظریه جمع وی مبتنی بر اصالت فلسفه است. در هر حال، فارابی سعی می‌کند استقلال هریک از دو حوزه دین و فلسفه را حفظ کند و در عین حفظ این استقلال، به جمع و هماهنگی بین آنها اقدام کند. میراث فلسفی فارابی در حکمت سینی تداوم و در عین حال تغییر و تطور می‌یابد. نسبت فلسفه و دین نیز در تاریخ فلسفه اسلامی دچار تغییر و تطورات قابل توجهی می‌شود. مسئله پژوهش حاضر چگونگی استمرار این فرایند در فلسفه سینی و تأثیرگذاری آن در فلسفه اسلامی است، مواجهه ابن سینا با مسئله نسبت دین و فلسفه چگونه بوده است؟ به نظر می‌رسد رویکرد ابن سینا در فرایند جمع و تقریب بین حکمت و شریعت، دین محور است و بر اصالت دین مبتنی است؛ به تعبیر دیگر، در حکمت سینی فلسفه در هر دو شاخه نظری و عملی تابع دین است و مشروعیت خود را از دین به دست می‌آورد. این پژوهش در صدد است تغییر و تطور رویکرد مبنایی ابن سینا را در نسبت بین حکمت و شریعت بررسی نموده و نوآوری و تمایز وی از حکمای پیشین (اساتید یونانی و فارابی) را مشخص کند.

۲. دو رویکرد متفاوت به فلسفه و دین در جهان اسلام

در جهان اسلام حکمت در معنای عام به طرق مختلف با نبوت (شریعت) مرتبط و همراه بوده است. فلسفه اسلامی در مواجهه با مسئله حکمت و شریعت در شرق و غرب جهان اسلام رویکرد متفاوتی داشته است. جانب غربی جهان اسلام به نمایندگی ابن رشد، قائل به عقلانیتی است که بیش از فلسفه، متأثر از گرایش‌های فقهی - کلامی خاص (کلام اشعری و فقه حنبلی) است و در جانب شرقی که نماینده آن فارابی و ابن سینا تا سهروردی و ملا صدراست، در مواجهه با نزاع بین حکمت و شریعت، وفاق و هماهنگی بین آن دو مد نظر بوده است.

۲-۱ تقابل حکمت و شریعت (تقابل عقل و وحی)

تقابل عقل و وحی، هم ریشه در قرون وسطای مسیحی دارد و هم ریشه در آموزه‌های فلسفی ابن رشد که مورد اخیر نیز به مورد نخست باز می‌گردد و هر دو به نحوی در تفکر دینی ادیان ابراهیمی ریشه دارند.

علی‌رغم ترجمه آثار ابن سینا و نفوذ حکمت سینوی در قرون وسطی، ابن رشد و تفکر ارسطویی محض وی بر فلسفه قرون وسطی غلبه کرد. ابن رشد باعث شد که ارسطو پیراسته شده از عناصر نوافلاطونی شناخته شود. ابن شدیان لاتین نظریه حقیقت مضاعف را به ابن رشد نسبت دادند: یکی حقیقت دین و دیگری حکمت رسمی که به موازات هم تحقق دارند (بدون هیچ ارتباطی با هم و یا حتی در تعارض با یکدیگر). این جریان موجب تفکیک دین و حکمت در غرب شد. هرچند این نظریه در رساله فصل‌المقال نقض می‌شود و ابن رشد در این کتاب سعی در ایجاد وحدت میان عقل و وحی دارد. البته انتساب این دوگانگی بین عقل و وحی، به ابن رشد نیز ناشی از دو جهت متمایز در او بود. او از سویی قاضی‌القضات قرطبه بود و وحی و شریعت را مطلق می‌دانست و از سوی دیگر یک حکیم ارسطویی محض، و این دو جنبه او جدا و متمایز از یکدیگر بودند.

رویکرد وی به نسبت شریعت و حکمت هم در جهان اسلام قابل توجه بوده و هم بر جهان غرب تأثیر گذاشته است. وی در عین اینکه حقایق عقلانی و وحیانی را به یکسان معتبر می‌داند، قائل به تفاوت تمایز آنها از حیث مبدأ، روش و هدف است. او به عنوان یک فیلسوف عقل‌گرا، فقها را به کاربرد «قیاس برهانی» و ادله عقلانی ترغیب می‌کند. طبق نظر ابن رشد، شرع نظر فلسفی را واجب دانسته است. فلسفه عبارت از این است که آدمی در موجودات، از آن حیث که دلالت بر وجود صانع و آفریدگار خود دارند، بنگرد. (ابن رشد، ۱۹۹۷: ۹۰) شریعت نیز مردم را به این «نظر» امر نموده و آن را واجب دانسته است: چنان‌که در آیه شریفه «أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ» (اعراف: ۱۸۴) و آیه «فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْإِبْصَارِ» (حشر: ۲) آمده است. با توجه به اینکه وی اعتبار را در این آیه تعریف نموده، به استنباط مجهول از معلوم و استخراج آن (که این امر یا خود قیاس است و یا به قیاس میسر شود) می‌پردازد؛ بنابراین، از این جهت قیاس عقلی واجب است. در هر حال ابن رشد به منظور اثبات هماهنگی میان حکمت و شریعت، اثبات می‌کند

که دین طالب نظر عقلی است و به نظر برخی پژوهشگران معاصر نظر عقلی همان «فلسفه» است. (صافحیان، ۱۳۸۰: ۶۸-۸۹)

ابن رشد در تبیین این هماهنگی چنان‌که کاربرد قیاس عقلی را واجب شرعی می‌شمرد، تصریح می‌کند که چنانچه پیش از ما کسانی به تحقیق در قیاس‌های عقلی و انواع آن پرداخته‌اند، بر ما واجب است که این تحقیق و تفحص را آغاز کنیم... مسلم است که باید از آنچه پیشینیان آورده‌اند استفاده کنیم، خواه در دین با ما شریک باشند یا نباشند. بنابراین اگر بحث‌کنندگان قیاسات عقلی غیر از امت اسلامی و غیر از مذهب مختار فقیه باشند، مانعی در به‌کارگیری قیاسات عقلی نیست، بلکه پیمودن چنان راهی بر هر عالم علوم شرعی واجب است. (ابن رشد، ۱۹۹۷: ۹۵) وی همچون ابن سینا، معتقد است فلسفه بذات موجب گمراهی و انحراف نیست و «اگر کسانی در مکتب حکمت خوض کرده و گمراه شده‌اند، گمراهی ایشان مانع تعمق ما در این کتاب‌ها نمی‌گردد، زیرا آن گمراهی یا به دلیل نقص فطرت ایشان بوده یا آنکه معلمی نیافته‌اند که آنها را به طریق صواب — یعنی فهم معانی — آنها را ارشاد کند. (ابن رشد، ۱۹۷۳: ۳۳-۳۴، به نقل صافحیان، ۱۳۸۰) بنابراین اگر شریعت اسلام حق است و مردم را به نظر [عقلانی] امر می‌کند، پس نظر برهانی هرگز به مخالفت با آنچه در شرع آمده منجر نمی‌گردد.

در عین حال ابن رشد قائل به محدودیت‌هایی برای کاربرد عقل در معارف بشری است. لذا وی با نگاهی روش‌شناختی به عقل، حدود، کاربردها، جایگاه و قلمروی عقل را تعیین می‌کند تا از بسیاری از خطاها و کجروی‌های آن اجتناب شود. ابن رشد مواردی را نیز برمی‌شمرد که از این کاربرد نابجا ناشی شده است. بر این اساس، وی دو حوزه از معارف را از هم تفکیک می‌کند: حوزه‌ای که در دسترس مستقیم بشر واقع است و قلمروی از وجود که خارج از دسترس مستقیم بشر است. کاربرد قوانین حوزه نخست در حوزه دوم منجر به خطا و مغالطه خواهد شد. ابن رشد از این مطالب نظریه‌ای را نتیجه می‌گیرد و به‌عنوان یک اصل مطرح می‌کند: «نباید حکم صفات حاضر بشری را به صفات غایب الهی تسری داد.» (ابن رشد، ۱۹۷۸: ۱۴۵) این دو گونه از معارف که برخی در حوزه عقل بشری و برخی خارج از آن حوزه است، منجر به استنباط نظریه حقیقت مضاعف از آرای ابن رشد گردید. بر این اساس، دو حقیقت وجود دارد: حقیقت عقلانی و حقیقت وحیانی؛ اما این تعارض از آن جهت که در دو سطح متفاوت است (سطح طبیعت و ورای طبیعت) اشکالی ایجاد نمی‌کند

و اجتماع نقیضین در مرتبه محال است. لذا اگر وی قائل به مرزبندی و دوگانگی هم باشد، قائل به ناسازگاری نیست و با حفظ تمایز روش‌شناختی قائل به هماهنگی آنهاست.

بنابراین، به نظر می‌رسد ابن‌رشدیان با نقد حدود کاربرد عقل و طرح نظریه حقیقت مضاعف، بیان دو حقیقت متعارض را قصد نکردند، بلکه به دو حیطه متمایز قائل شدند.

در جهان اسلام پیش از ابن‌رشد (۵۷۰ هـ/ق/۱۱۲۶ م.)، ابوسلیمان سجستانی (متوفی حدود ۳۷۵ تا ۳۸۰ هـ/ق) هم‌عصر با فارابی، هرگونه نسبت فلسفه و شریعت را انکار نموده و معتقد بود که این دو، دو مقوله متفاوت با یکدیگرند. سجستانی با تحیر اظهار می‌دارد که چقدر دین با فلسفه متفاوت است! زیرا آنچه از وحی نازل می‌گردد، بسیار متفاوت است با آنچه از رأی زایل اخذ می‌شود. (کرمر، ۱۳۷۹: ۳۱۱)

ابوحیان در شرح و بسط آرای استادش می‌گوید: «طبق نظر ابوسلیمان فلسفه حق است، اما چیزی از شریعت در آن نیست و شریعت حق است، اما چیزی از فلسفه در آن نیست. صاحب شریعت مبعوث است.» (همان: ۳۱۴)

سجستانی ضمن تأکید بر اینکه شریعت را نباید به پرسش گرفت و شک زیانبار است؛ بر این اعتقاد است که شریعت الهی است و علم پیامبر حاصل وحی و از فلسفه به‌عنوان علم بشری برتر است. طبق این نظر، نبی به قلمرویی از شناخت دسترسی دارد که از فیلسوف منع می‌شود. از نظر سجستانی اینجا تماشگه راز است و نظروری فلسفی را بدان راهی نیست و تنها پیامبران بدان راه دارند. (همان: ۳۱۹-۳۲۲)

به‌طورکلی، مخالفت با فلسفه در جهان اسلام از سوی سه گروه با ادله مختلف مطرح شده است: اندیشمندان مذهبی صرف که فلسفه را بیرون از حوزه شریعت و در تقابل با آن می‌دانستند؛ متکلمان (به‌ویژه اشاعره) و برخی از صوفیه و عرفا. ابن‌تیمیه در میان اهل سنت و ملا محمد باقر مجلسی در شیعه، از سردمداران گروه نخست محسوب می‌شوند و متکلمان اشاعره بیش از معتزله با فلسفه مخالفت نمودند. اما در تشیع، کلام اسماعیلی با فلسفه آنها قرابت دارد و کلام امامیه نیز، به‌ویژه در تجریدالاعتقاد خواجه نصیر طوسی، با فلسفه درآمیخته است. (Nasr, 2006: 38)

۲-۲ هماهنگی حکمت و شریعت

اما در جانب شرقی جهان اسلام از سوی حکما و دانشمندان مسلمان برای ایجاد وحدت بین حکمت دینی و حکمت رسمی کوشش‌های بسیاری به عمل آمد؛ این فرایند با کندی

آغاز می‌شود او از دو قسم علوم بشری و الهی سخن گفته است. علم الهی مختص انبیاست. فلسفه با همه شعبش در زمره علوم بشری به شمار می‌رود که به لحاظ رتبه و گستره و عمق، مادون علم الهی است. اما برای نخستین بار به تفسیر فلسفی از آیات قرآن (آیات سوره یس) اقدام کرده است. (کندی، ۱۹۵۰، ج ۱: ۳۷۲-۳۷۴) این فرایند در فارابی به نحو جدی‌تری استمرار می‌یابد، تا جایی که او را «فیلسوف هماهنگی» نامیده‌اند. (پیرونه، ۱۳۸۷: ۴۱) فارابی معتقد است حکمت و دین دوگانگی ندارد کتاب جمع بین آراء حکیمین نماینده نظر وی در ایجاد وحدت و وفاق بین حکمت دینی و حکمت رسمی است. هر چند فارابی به جمع بین حکمت و دیانت شهرت یافت، اما موضع‌گیری‌های متفاوتی داشت و همواره فلسفه را بر دین تفوق می‌داد.

ابن سینا اما به‌عنوان یک فیلسوف، در طریق توفیق بین حکمت و شریعت یک گام فراتر نهاد. وی در طبقه‌بندی علوم و انقسام حکمت، علم ناموس یا شریعت را وضع نمود و در بحث حکمت عملی همیشه ناموس یا شریعت را بر علم مدنی مقدم داشت. وی تصریح می‌کند که فلسفه به‌عنوان صنعتی که به دنبال «کشف حقیقت و خیر» است، نمی‌تواند با شریعت که «بیانی همگانی از همان حقیقت و خیر» است، مخالف باشد. پس حکمت فی‌نفسه موجب و مقتضی مخالفت با شریعت نیست. البته شیخ منکر مخالفت‌های موجود نیست و این چالش‌ها را ناشی از عدم درک صحیح فلسفه می‌داند و نه از ذات فلسفه (کدیور، ۱۳۸۷: ۵۴)

ابن سینا در نسبت بین حکمت و شریعت، از عدم سازگاری بین این دو به‌تدریج به سوی ابتناء حکمت بر شریعت و ازدیاد نقش وحی و شریعت تطوّر می‌یابد. در دوره بعد و با تلفیق الهیات عرفانی در فلسفه اشراق سهروردی و حکمت متعالیه ملا صدرا وفاق میان فلسفه و حکمت دینی به اوج رسید.

۳. مواجهه ابن سینا با دین و فلسفه

با عنایت به تطور و تحول فلسفه اسلامی در سیر از مبادی یونانی تا تقرب به آرای حکمت ایرانی و اسلامی در مسیر به‌روزرسانی و بومی‌سازی، آرا و آثار ابن سینا در این موضوع، در سه سطح قابل تحلیل و بررسی است:

۳-۱ اثبات عدم ناسازگاری و عدم تنافی بین حکمت و دین

ابن سینا نیز همچون فارابی در گام نخست در صدد اثبات عدم ناسازگاری فلسفه و دین است، فقراتی از آثار او حاکی از این مطلب است. رساله فی اقسام علوم عقلیه نزدیک‌ترین آثار ابن سینا به اندیشه یونانی است و تبعیت از حکمای یونانی در آن تصریح شده است. وی این رساله را با عبارات قابل تأملی به پایان می‌برد:

با توجه به بررسی اقسام حکمت واضح شد که هیچ‌یک از این اقسام مشتمل بر امور خلاف شرع نیست و انحراف برخی از مدعیان فلسفه از منهاج شریعت ناشی از خود فلسفه نیست، بلکه به واسطه عجز یا کوتاهی آنها از درک فلسفه است، نه اینکه فلسفه مقتضی انحراف آنها از شریعت باشد و حکمت از این مدعیان منحرف برائت می‌جوید.^۱ (ابن سینا، ۱۹۰۸: ۱۱۸)

طبق تحلیل کدیور این خاتمه دلالت بر آن دارد که رساله در جو فشار بر فلسفه به اتهام مخالفت با شرع در اندیشه دفاع منطقی از فلسفه نوشته شده است. غرض ثانوی تدوین رساله، تبیین نسبت دین و حکمت و اثبات عدم مخالفت شریعت با فلسفه است.

ابن سینا با ظرافت می‌گوید صنعتی که به دنبال «کشف حقیقت و خیر» است نمی‌تواند با شریعت که «بیانی همگانی از همان حقیقت و خیر» است، مخالف باشد. پس حکمت فی نفسه موجب و مقتضی مخالفت با شریعت نیست. مخالفت‌های پیش آمده - که شیخ منکر آنها نیست - ناشی از ذات فلسفه نیست، بلکه برخاسته از عجز یا تقصیر اشخاص مدعی فلسفه است. رساله با برائت جستن مصنف از این حکیم‌نمایان دین‌ستیز پایان می‌یابد. ابن سینا اما در متن رساله گویی پیوسته به دنبال اثبات این گزاره ستبر است: «حکمت بذاته منافاتی با دین ندارد.» (کدیور، ۱۳۸۷: ۵۵)

۳-۲ تقدم حکمت بر دین^۲

در بررسی اولیه در آثار ابن سینا به نظر می‌رسد وی در رساله فی اقسام علوم عقلیه، در نسبت دین و حکمت در حکمت عملی که قلمرو مشترک بین حکمت و شریعت محسوب می‌شود رویکرد اصالت فلسفی دارد. سیاست مدنی در اندیشه ابن سینا دارای دو بخش حکمرانی و فرمانروایی و کشورداری و دیگری نبوت و شریعت و ناموس است. ابن سینا هر دو بخش را به حکمت ارجاع می‌دهد و به آثار افلاطون و ارسطو در سیاست و ناموس

ارجاع داده و به آنها استناد می‌نماید. وی تصریح می‌کند مراد فلاسفه از ناموس (خلاف تصور عوام که ناموس را خدعه و نیرنگ می‌دانند) سنت و فرشته (مثال قائم ثابت) و نزول وحی است، چنانکه عرب نیز فرشته وحی را ناموس می‌نامد. او بحث از نبوت و نیاز بشر به نبی و فرق بین پیامبران الهی و دعاوی کاذب را نیز در ضمن حکمت برر سی می‌نماید.^۳ (ابن سینا، ۱۹۰۸: ۱۰۸) هرچند ابن سینا علم ناموس را در ساختار با حکمت یونانی مقایسه می‌کند، اما در محتوا آن را متمایز از اسلاف یونان ارائه می‌دهد.^۴

بر این اساس مباحث مربوط به شریعت همچون پیامبرشناسی و ضرورت بعث انبیاء هم به‌عنوان حکمت عملی و هم با رویکرد عقلی و بر اساس مبانی فلسفی مورد بحث قرار می‌گیرند. طبق نظر معاصرین، این مباحث را می‌توان از سنخ مباحث «فلسفه دین» معاصر دانست. (کدیور، ۱۳۸۷: ۵۷)

در مباحث و موضوعات مربوط به حکمت نظری نیز ابن سینا پس از شمردن اقسام اصلی علم الهی — از حیث محتوا منطبق با نظر ادیان آسمانی و دین اسلام — همه این علوم را به کتاب متافیزیک ارسطو ارجاع می‌دهد و در قلمرو معارف برهانی قرار می‌دهد. اما فروع علم الهی را که مشتمل بر وحی‌شناسی و معادشناسی است منطبق با شریعت اسلام می‌داند. ابن سینا اثبات معاد جسمانی را فقط به شرع و نبوت اسناد می‌دهد که البته صحت آن را عقل تأیید کرده و با دلیل ثابت شده است که در اموری که عقل را در اثبات وجود آن راهی نیست، نبوت متمم عقل است. (ابن سینا، ۱۹۰۸: ۱۱۶)

به نظر می‌رسد که ارجاعات ابن سینا به اساتید یونانی در مباحث مربوط به قلمرو مشترک حوزه حکمت و دین، همچنان حاکی از عدم تقابل و ناسازگاری بین آنهاست و نیز ممکن است حاکی از نوعی گرایش وی به اصالت فلسفه باشد. اگرچه وی در مقایسه با فارابی اصالت فلسفی نیست، اما مباحث دینی را با روش عقلی و استدلال فلسفی بررسی می‌کند و به‌عنوان یک فیلسوف عقل‌گرای مشائی به رویکرد فلسفی و عقلانی (حتی در مقوله دین) وفادار است. بنابراین، در رساله *اقسام علوم عقلیه* که از آثار متقدم است، وی همچون فارابی همچنان به اصالت فلسفه و در نهایت، به عدم تنافر و ناسازگاری آن با دین می‌اندیشد. اما در سایر آثار چگونه؟

۳-۳ ابتناء حکمت بر دین (محدودیت حکمت/ عقل و گستره نامحدود دین)

۱. ابن‌سینا در *مدخل منطق شفا* پس از طبقه‌بندی اقسام حکمت نظری و عملی و اقسام علوم مندرج در ذیل هر گروه، در نهایت، در صحت مجموع علوم مندرج تحت هر دو قسم از حکمت، به برهان و شریعت تأکید می‌کند و تفصیل و تقدیر آنها را به شریعت الهی مبتنی می‌سازد.^۵ (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ق: ۱۴)

۲. در *دانشنامه علایی* در اقسام علوم حکمت عملی، علم تدبیر عام با نامی متمایز در آغاز قرار گرفته و دو شاخه آن نیز علم شرایع بر سیاست تقدّم یافته است. در این تقسیم‌بندی علم شرایع به عنوان اصل و سیاست فرع و خلیفه است. (ابن‌سینا، ۱۳۱۵: ۶۸-۶۹)

رویکرد شیخ در این رساله به چند وجه متمایز است. با نظر به تقدّم علم تدبیر عام با نامی متمایز در آغاز رساله و تقدّم علم شرایع و اصالت آن که حاکی از تقدّم و اصالت شریعت بر سایر اقسام حکمت است می‌توان به تغییر رویکرد شیخ به نسبت حکمت و شریعت حکم نمود. لذا این رساله از فلسفه یونانی فاصله گرفته و به اندیشه دینی سینوی تقرب یافته است.

۳. شیخ در *عیون الحکمه*، حکمت الهی یا ربوبیّات (الهیات بالمعنی الاخص) را جزئی از فلسفه اولی قرار می‌دهد. وی مبادی اقسام سه‌گانه حکمت نظری را بر سبیل تنبیه، مستفاد از صاحبان ادیان الهی می‌داند که قوه عقلی برای تحصیل کمال بر سبیل حجت در آن تصرف می‌کند. حکمت عملی و اقسام سه‌گانه آن از حیث مبدأ و تعیین و تبیین حدود مستفاد از شریعت است و دخل و تصرف عقل نظری با شناخت قوانین عملی و استعمال آن قوانین در امور جزئی در مرتبه دوم قرار دارد.^۶ (ابن‌سینا، ۱۹۰۸: ۳۰)

در نهایت، در فقره پایانی این فصل، ابن‌سینا با اقتباس از آیه شریفه «وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا» (بقره: ۲۶۹) حکمت مورد نظر شریعت مقدّس اسلام را جامع دو شاخه حکمت نظری و عملی معرفی می‌کند و استکمال نفس را نیز در گرو آن می‌داند.^۷ (ابن‌سینا، ۱۹۰۸: ۳۱)

۴. در *حکمه المشرقیین*، صناعت شارعه، علمی الهی و برتر از عقل بشر معرفی شده است. (ابن‌سینا، ۲۰۱۷: ۵۴)

۵. در *الهیات شفا* در مقاله نهم که به مبدأ و معاد اختصاص یافته است، ابن‌سینا در قلمرو مبدأ و معاد که مشترک بین فلسفه و دین است، به عنوان نخستین کسی که این مطلب را به

صورت فلسفی و نه کلامی اثبات کرده است، از سویی برهانی کاملاً فلسفی بر اثبات وجود خدا اقامه می‌کند. (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۳۷۳) و از سوی دیگر، معاد جسمانی را به‌عنوان یک امر شرعی قلمداد می‌کند. او معاد را در دو بخش شرعی و عقلی و برهانی بررسی نموده است. بخش نخست که منقول از شرع است و عقل را راهی برای اثبات آن نیست، معاد جسمانی است. بخش دوم که از طریق عقل و قیاس برهانی ثابت می‌شود و شریعت نیز آن را تأیید می‌نماید سعادت و شقاوت عقلانی است. (همان: ۴۲۳)

در مقاله دهم که به حکمت عملی اختصاص دارد، حکمت عملی را از دیدگاه شریعت بیان می‌کند نه از دیدگاه ارسطو و فضایل چهارگانه یونانی را از طریق شریعت همگانی می‌داند. (همان: ۴۵۳) توجه خاص به شریعت در نظام فلسفی ابن سینا، علی‌رغم آنکه در هر دو بخش از حکمت (نظری و عملی) تأثیرگذار بوده است، در خصوص حکمت عملی با وجود احکام مقدر شرعی که از طریق شارع افاضه شده است و یا از طریق اجتهاد تعیین می‌یابد، به‌نحوی شرایط جایگزینی شریعت را در جای حکمت عملی در جریان فلسفه اسلامی فراهم می‌سازد.

در بررسی فقرات مذکور در این دو بند که متعلق به دو دسته از آثار ابن سیناست به نظر می‌رسد سیر از تقدم حکمت تا ابتناء آن بر شریعت به نوعی حاکی از تلائم و سازگاری فلسفه و دین در هر دو رویکرد شیخ به حکمت و شریعت است. در بند نخست شیخ به عنوان یک فیلسوف مشائی بر استدلال عقلی تأکید داشته و مباحث مربوط به شریعت را با رویکرد عقلی و بر اساس مبانی فلسفی مورد بحث قرار می‌دهد. لذا منظور از تقدم حکمت بر شریعت ناظر بر رویکرد عقلانی به شریعت است. اما فقرات اخیر به عنوان شواهدی بر توجه ابن سینا به شریعت و در عین حال حاکی از تقدم شریعت بر حکمت است. البته این تقدم نیز از جهات مختلف قابل بررسی است، آنچه از ظاهر این متون به‌دست می‌آید به نظر می‌رسد منظور شیخ از تقدم یا تقدم در مقام داوری است که با بند نخست (تقدم حکمت بر دین) سازگار بوده و حاکی از همراهی و سازگاری حکمت و دین است (هم اصول شریعت را عقل و براهین عقلی تأیید می‌کند و هم مباحث فلسفی مورد تأیید شرع است) و یا تقدم بالشرف و حاکی از شرافت دین است که با رویکرد دینی ابن سینا در این دسته از آثار تناسب دارد.

۳-۴ تغییر ساختار و محتوای حکمت بر اساس مبانی دینی و اعتقادی (اسلام)

چنان‌که که گذشت تلاش حکمای مسلمان در راستای بومی‌سازی فلسفه از فارابی آغاز شد و با ابن‌سینا به اوج رسید. رویکرد فارابی وفاداری به اساتید یونانی و توجه به جامعه ایمانی (امة) است، اما ابن‌سینا در عین حال که به حکمای یونانی نظر دارد، به جامعه دینی و شریعت اصالت می‌دهد. لذا تلاش او در راستای نزدیکی و تقرّب حکمت یونانی به تعالیم و آموزه‌های دینی (اسلام) قابل توجه است. تغییر و تطورات موضوع و محتوای حکمت نظری و تغییر و توسعه حکمت عملی با افزودن شاخه‌های علوم دینی بر این اساس قابل تبیین و تحلیل است.

همان‌گونه که در نزد فارابی، تفاوت سطح نگارش دین و فلسفه مطرح بود، در نزد ابن‌سینا هم به نحوی دیگر و در سطحی عمیق‌تر تأویل در فلسفه مطرح شده است. برخی از پژوهشگران تأکید دارند که ابن‌سینا «شکل»، «محتوا» و «موضوع» متافیزیک از سطوح را تغییر داده است و گزارش آزادی از متن متافیزیک ارائه می‌دهد که این کار در تلاش او برای تطبیق آن با زمینه جدید (جامعه اسلامی) بسیار مهم است. (Amos Bertolacci, 2011: 8)

ابن‌سینا نخست «شکل»، یعنی نمایه علمی کار از سطوح را تغییر می‌دهد. بر این اساس، او همچنین «محتوای» آن یعنی رویکرد و هدف اعتقادی هریک از رساله‌ها را اصلاح می‌کند و این دو با یک تغییر سوم که کلی‌تر است، همراه هستند. با توجه به جایگاه و نقش علم متافیزیک در نظام علوم، تغییر «شکل» بر همه جنبه‌های بنیادی یک علم — که از سطوح در تحلیل پسینی به آن اشاره کرده است — تأثیر می‌گذارد. بر این اساس، ابن‌سینا با توجه به قلمرو الهی و دغدغه‌های دینی و کلام اسلامی، در موضوع متافیزیک، ساختار و روش آن و از سوی دیگر، در محتوای آن بازنگری می‌کند و قرائت جدیدی از آن ارائه می‌دهد که می‌توان آن را نوعی «ویرایش» دوم متافیزیک در نظر گرفت.

در زمینه تغییر «شکل» معرفتی متافیزیک، ابن‌سینا ابتدا نشان می‌دهد که «موضوع» این علم با همه ویژگی‌های متفاوتی که ارسطو در متافیزیک برای آن قائل است با علم الهی مطابقت دارد. بنابراین، مابعدالطبیعه مطالعه علل اولیه و خدا است. (بنگرید به: متافیزیک 981b28-29; 982b9-10) از آن جهت که علل اول و خدا «هدف» آن هستند. مابعدالطبیعه همچنین مطالعه‌ای درباره «موجود» است (بنگرید به: متافیزیک 1003a20-26) زیرا «موجود» بما هو موجود» موضوع آن است. سرانجام، مابعدالطبیعه مطالعه چیزهای غیرمادی و

غیرمتحرک است. (بنگرید به: متافیزیک 1026a13-23) زیرا هم علل اول و هم خدا، و هم «موجود بما هو موجود» از این دست واقعیات هستند. این هماهنگ‌سازی دیدگاه‌های مختلف ارسطو با هدف تطبیق متافیزیک با آموزه‌ها و تعالیم دینی است؛ ابن سینا این مسئله را که چگونه متافیزیک می‌تواند هم هستی‌شناسی و هم الهیات فلسفی باشد، با تقسیم اولیه موجود (به عنوان موضوع فلسفه) به واجب و ممکن، و تقسیم مابعدالطبیعه (یا فلسفه اولی) به دو قسم مباحث الهیات اعم و اخص (که بخش نخست به امور عام وجود و بخش اخیر به واجب‌الوجود اختصاص می‌یابد) باز تدوین می‌کند.

در مورد بازنویسی «محتوای» متافیزیک نیز ابن سینا همه چهارده کتابی را که متافیزیک به طور سنتی به آنها تقسیم می‌شود نقل می‌کند، اما بر اساس ترتیبی که کاملاً متفاوت با آن است. در علم الهی نه تنها محتوای متافیزیک را اصلاح می‌کند، بلکه آن را با مضامینی از سایر آثار ارسطو و یا سایر متون متعلق به سنت مشاء یونانی و عربی، شروح متافیزیک ارسطو و همچنین زمینه فرهنگی ایرانی ادغام می‌کند؛ به نحوی که الهیات فلسفی علم الهی شامل موضوعاتی آشنا برای مخاطب مسلمان است که بر مبنای اصولی کاملاً فلسفی برای تأیید نتایج عقلانی به دست آمده استفاده می‌شود. (Amos Bertolacci, 2011: 8-9)

البته به نظر می‌رسد ابن سینا در گزارش از متافیزیک ارسطو — مانند فارابی در جمع بین آراء دو حکیم یونانی — نوعی تأویل به کار می‌برد و فحوای کلام ارسطو را نه چنان که خود او گفته، بلکه چنان که وی برداشت نموده است گزارش می‌کند. هدف وی از این تأویل، انطباق متافیزیک ارسطو به تعالیم الهی ادیان و به ویژه دین اسلام است. گوتاس نیز تصریح می‌کند که دانش فلسفی که ابن سینا دریافت کرد، نه کامل بود و نه یکدست. اما او می‌توانست کل سنت را اساساً ارسطویی بداند. (Gutas, 2016: 12)

تغییر محتوایی دیگر در مباحث متافیزیکی تأسیس نظریه فرشته‌شناسی ابن سینا است. فرشته‌شناسی ابن سینا در تطبیق بین جهان‌شناسی فلسفی و قرآنی تفسیری کاملاً متفاوت با هستی‌ناشی می‌شود که به نحو خاص بین نفوس بشری و مبادی عالی ارتباط وثیق و هدفمند برقرار می‌سازد. طبق تفسیر کربن از فرشته‌شناسی سینی، سه مرتبه از فرشتگان را می‌توان در سلسله مراتب هستی برشمرد، نخست مهین فرشتگان یا عقول مجرد کروبیان که عالم ابداع را تشکیل می‌دهند. دوم سلسله مراتب نفوس فلکی^۸ یا همان فرشتگان آسمانی که از کروبیان صادر می‌شوند و مرتبه سوم فرشتگان زمینی یا نفوس بشری. این دسته اخیر، یعنی نفوس بشری یا فرشتگان زمینی که فرشتگی آنها به دلیل زمینی بودن بالقوه است، به

تقلید از نفس فلکی، آن را به فعلیت می‌رساند. (کربن، ۱۳۸۹: ۱۵۳) ابن‌سینا در رساله فی‌الملائکه (ر ساله درباره فرشتگان) نظریه عقول را در قالب فرشته شناسی محض، ارائه می‌کند. نامیدن عقول با عنوان کروبیان و به‌ویژه نامیدن عقل فعال به عبدالقدس در این رساله کوچک قابل توجه است. (کربن، ۱۳۸۹: ۱۷۲-۱۷۳)

شیخ‌الرئیس در مباحث فرجامین الهیات شفا، در نظریه سعادت قصوی و همچنین در خصوص ویژگی رئیس، پیامبر و امام کاملاً منطبق با شریعت، خلیفه و جانشین پیامبر و امام را واجب‌الاطاعة می‌داند. وی ضمن برشمردن طرق جانشینی و خلافت نبی به ذکر اوصاف وی می‌پردازد. او سعادت قصوی را از منظر دین مد نظر دارد و لذا فضایل عملی (حکمت عملی) را که در افعال و تصرفات دنیوی است، به تفصیل بیان می‌کند و رئوس آنها را که عبارت است از عفت، حکمت و شجاعت و مجموع آنها یعنی عدالت را برمی‌شمارد و تأکید می‌کند که این امور خارج از فضیلت نظری است. حال فردی که علاوه بر این فضایل عملی، واجد حکمت نظری (جامع هر دو حکمت) باشد به فوز سعادت و به خواص نبوی نائل شده و به ربّ انسانی مبدل گردیده است. عبادت چنین شخصی بعد از عبادت خداوند جایز است و او سلطان عالم و خلیفه خدا بر زمین است.^۹ (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۴۵۵)

بنابراین، مصداق جامع حکمتین عملی و نظری، انسان کامل و سلطان جهان و خلیفه خدا بر زمین است. این نظریه در عین نزدیکی به رأی فارابی درباره حاکم فیلد سوف، نبی و امام با نظریه «قطب» در حکمت اشراق سهروردی نیز قابل انطباق است. آنچه ابن‌سینا در سطور پایانی الهیات شفا بدان تصریح کرده، سهروردی در مقدمه حکمة الاشراق به تفصیل شرح داده است.^{۱۰}

ابن‌سینا در اشارات و تنبیهات نیز تصریح می‌کند که جامع فضایل حکمت نظری و عملی به غایت قصوای سعادت اخروی نائل می‌گردد.^{۱۱} (ابن‌سینا، ۱۹۹۳، ج ۳: ۳۰۶)

در هر حال این امر، همراه با سایر دیدگاه‌های الهیاتی وی حاکی از قصد ابن‌سینا برای ارائه عدم مغایرت و ناسازگاری جهان‌بینی فلسفی متافیزیک با دیدگاه اسلامی است که پروژه دوم (قصد ثانوی) او در به‌روزرسانی فلسفه را نیز محقق می‌ساخت. از سوی دیگر، با توجه به تصریح ابن‌سینا در برخی از آثار به تبعیت از اساتید یونانی، مفسران ایرانی اغلب به حفظ ساختار یونانی در ابن‌سینا تأکید می‌کنند. (کدیور، ۱۳۸۷: ۵۴)

از نظر گواشن، ابن‌سینا در شفاء بسیاری از آراء و اعتقادات یونانی را ارائه می‌دهد که صرفاً شرح و توضیحی از نظریه ارسطو نیست، بلکه او تلاش می‌کند تا این نظریات را

روشن نموده و به عمق آنها نفوذ کند. بدون شک آنها واقعاً آرای او به شمار می‌رود و فکر او محسوب می‌شوند. علاوه بر این، ابن سینا با افزودن آرا و نظرات خود فلسفه ارسطو را در بسیاری از موارد تکمیل کرده است. (Goichon, 1969: 7-9)

چنان‌که از تحقیقات گواشن برمی‌آید، ابن سینا علی‌رغم آنکه مقلد محض سنت یونانی نیست، اما در همان ساختار می‌اندیشد و نظرات ارسطو را شرح و توضیح می‌دهد و آنها را اصلاح و تکمیل می‌کند.

به این ترتیب، او در طرح جامع فلسفی‌ای که ارائه کرده، به حفظ مرزهای متافیزیک توجه دارد و بدان وفادار است و احیاناً گرایش‌های دینی، او را در ورطه خلط کلام و متافیزیک نمی‌افکند.

ابن سینا، خارج از ساختار فلسفه در دو فصل ابتدایی متافیزیک خود استدلال می‌کند که هیچ علمی نمی‌تواند وجود موضوع مناسب خود را اثبات کند و از این رو، خدا که وجودش در متافیزیک اثبات شده است، نمی‌تواند موضوع مناسب آن باشد. موضوع مابعدالطبیعه، هستی است. آنچه در مابعدالطبیعه به دنبال آنست (quaesitum) چیزی است که بدون قید و شرط با هستی همراه است: مانند اسباب و علل هستی که در میان آنها خدا اولین است. (Hasse, 2008: 13) این نظریه ابن سینا که تمایز متافیزیک از علم کلام را به خوبی نشان می‌دهد، در قرون وسطی مورد تأیید حکمای مدرسی مسیحی، از جمله سنت توماس، واقع شده است. (ibid)

گوتاس ضمن تأکید بر جامعیت و انسجام نظام فلسفی ابن سینا، همچنان از حیث روش و قالب و ساختار فلسفی آن را تابع سنت یونانی می‌داند و تأکید می‌کند که بنای علمی آن بر فیزیک و متافیزیک ارسطویی استوار بوده است. او معتقد است که ابن سینا در فلسفه خود رشته‌های متفاوت تفکر فلسفی / علمی را در یک سیستم علمی منطقی دقیق و منسجم ترکیب کرده که همه واقعیت‌ها، از جمله اصول دین، وحی و کلام و الهیات آن را در بر گرفته و شرح می‌دهد. همچنین شرح‌های عرفانی او در بیان یکپارچه و جامع از علم و فلسفه، نشان‌دهنده نقطه اوج سنت یونانی است که پس از قرن ششم در یونان منقرض شد و در عرب (اسلام) در قرن نهم متولد گردید و قرن‌ها بر تفکر جهان اسلامی تأثیرگذار بود و واکنش‌های گوناگون به آن، از پذیرش گرفته تا تجدید نظر یا ابطال و جایگزینی با ساخت‌های فلسفی، تحولات فلسفه، علم، دین، کلام و عرفان را تعیین کرد. (Gutas, 2002: 19) گوتاس در مورد حکمت مشرقیه نیز معتقد است که رویکرد ابن سینا در این کتاب

اعتقادی است و نه تاریخی. او این کتاب و همینطور / اشارات و تنبیهات را هرچند حاکی از فاصله گرفتن ابن سینا از شیوه‌های سنتی ارائه تلقی می‌کند، با این حال روش ابن سینا را نیز به برخی آثار رمزی ارسطو مستند می‌نماید. (Gutas, 2016)

از سوی دیگر، برخی از پژوهشگران این حوزه بر گرایش‌های دینی ابن سینا تأکید می‌کنند. فضل الرحمن، ضمن تأکید بر ظهور روح عمیق دینی ابن سینا، بر نظریات اساسی فلسفی او تصریح می‌کند. نظریه نبوت و وحی الهی امری است که ابن سینا ضرورت آن را در چهار سطح عقلانی، تخیلی، اعجازی و سطح سیاسی — اجتماعی مطرح می‌نماید. (شریف، ۱۳۸۹: ۷۰۸)

نظریه ابن سینا درباره «وجود» به وابستگی هر موجود متناهی به خدا منجر می‌شود. به نظر فضل الرحمن کوچک‌ترین قرینه‌ای وجود ندارد مبنی بر اینکه مذهبی بودن به صورت تصنعی با تفکر شدید عقلانی ابن سینا پیوند خورده باشد، بلکه بر عکس جنبه دینی نظریات ابن سینا از تلاش سخت قدرت عقلانی او سرچشمه می‌گیرد و تا مغز افکار او ریشه می‌دواند. ممکن است گفته شود ابن سینا تبعه یا شهروند دو دنیای عقلی — دینی است: فلسفه یونان و مذهب اسلام. او در ذهن خود چنان این دو دنیا را متحد ساخته که هر دو همانند هم هستند. برای تحقق این امر، هم فلسفه یونانی و هم اسلام سنتی به وسیله او تفسیر و کم‌وبیش تعدیل یافته است. این امر در افکار فلسفی ابن سینا آشکار است، ولی در نظریه او درباره نبوت به طور محسوس‌تری منعکس شده است. ابن سینا در این نظریه، عمیقاً الهیات یا علم کلام اسلامی را تعدیل می‌کند. به نظر وی فیلسوفان اسلامی به‌ویژه ابن سینا (و فارابی به‌عنوان زمینه‌ساز وی) نظریه نبوت در فلسفه یونان را در یک نظریه دقیق، جامع و تلطیف‌شده ارائه داده‌اند. (همان: ۶۵۸)

روبرت ویسنوسکی نیز در دو تحقیق جداگانه ولی مرتبط به یکدیگر، به تأثیر آرای کلامی در نظریات فلسفی ابن سینا و نیز تأثیر آرای وی بر متکلمان اهل سنت پرداخته است. او در کتاب *Avicenna's metaphysic in context* برخی مباحث وجود شناسی، از جمله تمایز وجود و ماهیت را در فلسفه سینوی متأثر از آرای کلامی متکلمان نخستین دوره اسلامی و قرآن دانسته است. (Wisnovsky, 2003: 145) وی همچنین در بررسی تأثیر ابن سینا بر متکلمان اهل سنت، اظهار می‌دارد که متکلمان اهل سنت در مباحث مربوط به صفات خداوند در راستای تبیین ماهیت و سرشت صفت «قدم» خداوند (که از مهم‌ترین صفات الهی نزد متکلمان مسلمان به شمار می‌رفت) از اصطلاح «واجب‌الوجود»

(که از ابتکارات ابن سینا در ویژگی وجود خاص خداوند است) استفاده کردند و این اصطلاح در متون کلامی پس از وی، اعم از کلام شیعه و سنی، رواج یافته است. در متون کلامی شیعی، به ویژه آثار نصیرالدین طوسی و علامه حلی، با توجه به اینکه طوسی شارح ابن سیناست، مطلب روشن است. اما در متون کلامی اهل سنت نیز اصطلاح «واجب الوجود» جایگزین صفت «قدیم» خداوند شده است. ویسنوسکی برای اثبات تأثیر ابن سینا بر کلام اهل سنت، از جمله به آرای ابوالیسر بزدوی (۴۹۳ق/ ۱۰۹۹م) متکلم ماتریدی، در *اصول الدین* استناد می‌کند. وی همچون جوینی، قدم را با وجوب وجود یکسان می‌انگاشت. بزدوی این مطلب را در ضمن متنی که به اثبات حدوث اعراض پرداخته، بیان کرده است. (Wisnovsky, 2004: 94)

همچنین ابو حامد غزالی (۵۰۵ق/ ۱۱۱۱م) شاگرد برجسته اشعری مسلک جوینی با انکار صریح ممکن الوجود بودن صفات خداوند، در همان مسیر استادش گام برداشت. مع الوصف غزالی در اینکه به طور آشکار به واجب الوجود بودن صفات اذعان نماید، درنگ کرده است. (ibid: 95)

در هر حال مرور آرا و آثار ابن سینا نشان می‌دهد که مسئله نسبت حکمت و شریعت و جمع بین آن دو همچنان برای او مسئله بوده است. این نسبت از عدم ناسازگاری حکمت و شریعت به تدریج به سمت ابتناء حکمت بر شریعت و توجه و تأکید بر دین اسلام تطور می‌یابد. ابن سینا ابتدا به عدم مخالفت حکمت با شریعت اکتفا می‌کند و سپس شهادت شرعی را همراه با برهان نظری، شرط صحت همه اقسام حکمت معرفی می‌کند و تفصیل و تقدیر آن را در کل به شریعت الهی حواله می‌دهد. وی همچنین مبادی مطلق حکمت را مستفاد از دین و شریعت الهی می‌داند. البته در حکمت عملی علاوه بر مبادی، کمالات حدود نیز متخذ از دین و وحی است. در نهایت، شأن عقل در حکمت عملی تنها تطبیق کلیات بر جزئیات است، اما در حکمت نظری علاوه بر دو نکته پیشین، اقامه حجت نیز بر عهده عقل است. (بنگرید به: کدیور، ۱۳۸۷)

در جمع بین این دو دیدگاه به نظر می‌رسد که ابن سینا علاوه بر حفظ روش عقلانی استدلالی، با اندکی مسامحه در قالب و ساختار اولیه حکمت، تابع اساتید یونانی است، اما همان ساختار و چارچوب را نیز بر اساس معتقدات دینی و بومی توسعه داده است؛ چنان که در طبقه بندی علوم، علوم اسلامی را به نحو مستقل و به عنوان اصول گنجانده است، همچنین فلسفه (علم الهی) را به دو بخش الهیات اعم و اخص تقسیم نموده است. محتوا (اصول

فلسفی ارسطویی) را نیز بر اساس تعلیم و آموزه‌های دینی که به‌نحو آشکاری دغدغه ذهنی وی بوده است، تغییر و توسعه داده و متناسب با زمینه‌های فرهنگی و اعتقادی تأویل کرده است. وی در این تغییر و تحولات از فارابی پیشی گرفته و در مواردی، از جمله نسبت فلسفه و دین، نه فقط از اساتید یونانی بلکه از فارابی نیز فاصله گرفته است و به تعلیم و آموزه‌های دینی تقریب یافته است و به همین سبب بر آرای کلامی متکلمان مسلمان نیز تأثیرگذار بوده است. در هر حال به نظر می‌رسد که ابن سینا در عین تأکید بر روش یقینی و برهانی و حفظ ساختار عقلانی و بحثی یونانی حکمت، دغدغه بومی‌سازی بیشتر و قوی‌تری نسبت به فارابی داشته و علاوه بر این در صدد به‌روزرسانی فلسفه پیشینیان بوده است.

طبق پژوهش گوتاس، ابن سینا در اوج و بلوغ فلسفی خود به تعدادی از موضوعاتی می‌پردازد که در شکل‌گیری او به‌عنوان یک متفکر بسیار مهم بودند و رویکرد او به فلسفه و اهداف و جهت‌گیری فلسفی‌اش را نشان می‌دهد. نخست درک او از ساختار معرفت فلسفی (یعنی همه دانش عقلی) به‌عنوان یک کل واحد است که در طبقه‌بندی وی از علوم منعکس شده است. دوم به به‌روزرسانی فلسفه به‌عنوان یک مسئله و دغدغه ذهنی که ارزیابی انتقادی او از همه علوم و فلسفه گذشته حاکی از آن است. بر این اساس ابن سینا مسئولیت ارائه فلسفه را به‌عنوان یک کل یکپارچه بر عهده گرفت. به‌روزرکردن فلسفه، بررسی چگونگی شناخت نفس (عقل) انسان به‌عنوان زیربنای نظریه معرفت، روش‌شناسی منطقی و ارتباط امور ملکوتی و زمینی یا الهی و انسانی، از اهداف و اصول وی در این تدوین جامع بود. به این ترتیب، او نظامی علمی را به‌عنوان جهان‌بینی‌ای ارائه کرد که قرن‌ها بر زندگی فکری جهان اسلام مسلط بود. (Gutas: 2016)

پژوهشگران و صاحب‌نظران این حوزه در مقایسه میان فارابی و ابن سینا علی‌رغم تلاش هر دو حکیم در اثبات عدم تنافی بین فلسفه و دین، به تفاوت مهمی توجه داده‌اند. در مطالب نقل شده از فارابی چیزی مختص به دین پیامبر اسلام وجود ندارد، بلکه از آن مهم‌تر چیزی که حداقل به ظاهر با آن مخالف باشد نیز وجود ندارد. یکی از نتایج مستقیم قصد و نیت ابن سینا در شرح و بسط بررسی فلسفی دین، پذیرش گستره آن از سوی محققان مسلمان بود. ابن سینا بر عکس سلف خویش، از پرداختن صریح به موضوعات دینی مثل نماز، معاد و حج و بررسی آنها از نظرگاه صرفاً اسلامی ابایی نداشت. بنابراین، مسئولیت حرکت از یک نظریه کلی به جانب فلسفه یک دین خاص و نیز به جانب شرح و توضیح

مفاهیم و اعمال واقعاً دینی متوجه اوست؛ از جمله اثبات وجود خدا از طریق برهانی کاملاً فلسفی (نه کلامی) و همچنین شرح و تفسیر او از معنای فلسفی اعمال و حالات خاص در حوزه عمل دینی و همچنین تفاسیر او از آیات قرآن از این موارد است. (واکر، ۱۳۸۷: ۷۳)

ویژگی دیگر ابن‌سینا در قلمرو دین، ارائه معرفت فلسفی و بالطبع نظری در قالب بیان تمثیلی است. ابن‌سینا در رساله حیی بن یقظان، متنی به روشی کاملاً خطابی تدوین نموده است. او در روایت خاص خود از حیی بن یقظان برای شرح و تفسیر کار جهان از صور خیالی و زبان استعاری و دینی، به‌ویژه زبان متصوفه و عرفا، استفاده می‌کند. او بر این گمان است که محتوای این کتاب را قبلاً ارسطو به صورت فلسفی ارائه کرده است. به نظر واکر ابن‌سینا آگاهانه در پی آن است که با ارائه معرفت کلی به زبانی فراهم آمده از مجموعه‌ای واقعی از نمادها و نشانه‌هایی که واجد معناهایی خیالی هستند، فلسفه را به صورت دینی ارائه کند. (همان: ۷۴)

گوتاس تنوع در سبک نگارش ابن‌سینا را در راستای دسترسی هرچه بیشتر وی به سطوح مختلف مردم (جامعه) و مکاتب و جریان‌های فکری تحلیل می‌کند که در نتیجه این جامعیت، نظام فلسفی او بر تاریخ فکری، هم در اسلام شیعه و هم در بیشتر اسلام سنی، مسلط شد. (Gutas, 2002: 23) بر این اساس، ابن‌سینا از طریق واکنش‌های متعددی که برانگیخت، تحولات فکری و روشی را نه تنها در فلسفه، بلکه در علم کلام و عرفان ایجاد و ساماندهی نمود که طبق تحلیل گوتاس می‌توان آن را «فرافلسفه» نامید. استفاده از گفتمان فلسفی برای بیان محتوای اسلامی علم کلام (الهیات) و عرفان «فلسفی» سنت ابن‌عربی - که برای رقابت با «استاد برجسته» (ابن‌سینا)، او را «استاد اعظم» (شیخ اکبر) می‌نامیدند - از ثمرات تأثیر گسترده ابن‌سینا در توسعه زمینه‌های فکری و روشی در مکاتب و جریان‌های فکری جهان اسلام است. به نظر گوتاس، او آثارش را با هدف دستیابی به همه لایه‌ها و سطوح جامعه و همچنین با نظر به آیندگان تألیف کرده است. هدف ابن‌سینا در فلسفه‌اش به همان اندازه جهانی بود که نظام فلسفی او از نظر جامعیت فراگیر بود. (Gutas, 2016: 116)

۴. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در جمع‌بندی مباحث به نظر می‌رسد بومی‌سازی فلسفه در ساختار و محتوا و همراهی با معتقدات دینی (اسلامی)، مسئله محوری ابن‌سینا بوده است. در این فرایند نکات ذیل به عنوان نتایج بحث قابل توجه است:

۱. رویکرد حکمی به دین: شیخ همانگونه که حوزه حکمت را با موضوعات و مباحث دینی توسعه داده است، مباحث و موضوعات دینی را نیز با رویکرد فلسفی مورد تحلیل و بررسی قرار می‌دهد. از جمله «علم ناموس» (الهیات شفا و اقسام الحکمة) و «صناعة شارعة» (منطق المشرقیه) را که به قلمرو دین، شریعت و نبوت اختصاص دارند با رویکرد فلسفی مورد بحث قرار می‌دهد.

ایجاد توسعه و تغییر ساختار و محتوای حکمت بر اساس مبانی دینی و اعتقادی (اسلام) که به نظر می‌رسد به منظور بومی‌سازی، اسلامی‌سازی و به‌روزرسانی فلسفه بوده است. در فلسفه سینوی در حکمت نظری با تقسیم علم الهی به دو بخش الهیات اعم و اخص و تغییر و توسعه در محتوای بخش الهیات اخص با مباحث اثبات واجب‌الوجود و اثبات ذات و صفات و افعال او، ضرورت بعثت انبیا به عنوان فعل الهی و نیاز بشر به هدایت الهی در نیل به سعادت قصوا، کیفیت وحی و الهام و اخبار از غیب، اثبات عقول (فرشتگان/ ملائکه) به عنوان واسطه فعل الهی بین عالم عناصر و جهان معنا (ارائه نظریه فرشته‌شناسی) و سرانجام با ارائه نظریه معاد روحانی و جسمانی مورد نخست در حوزه فلسفه و مورد اخیر به حکم شرع و در نهایت افزودن صنعت شارعه در حکمت عملی منطبق با تعلیم اسلامی از ابتکارات شیخ در رویکرد دینی (اسلامی) و بومی‌سازی^{۱۲} فلسفه مشائی محسوب می‌شود.

۲. توجه خاص به دین اسلام: برخلاف فارابی، ابن سینا تألیفات دینی (اسلامی) دارد که حاکی از توجه شیخ به دین اسلام است؛ همچون رساله در ماهیت نماز (الکشف عن ماهیة الصلوة)، تفسیر برخی سوره‌های کوتاه قرآن کریم: سوره توحید، سوره فلق، سوره ناس.

بنابراین به نظر می‌رسد، تحول در نسبت دین و فلسفه در فلسفه اسلامی در بررسی مسائل و مباحث فلسفه اسلامی در ادوار مختلف تأثیرگذار بوده و در تحلیل آینده آن نیز مؤثر خواهد بود.

پی‌نوشت

۱. «فقد دلت علی اقسام الحکمة و ظهر أنه لیس شیء منها یشتمل علی ما یخالف الشرع فان الذین یدعونها ثم یریقون عن منهاج الشرع انما یضلّون من تلقاء انفسهم و من عجزهم و قصیرهم لا أن الصناعة نفسها توجب فاتها بریئة منهم».

۲. منظور از تقدم حکمت بر شریعت ناظر بر رویکرد عقلانی به شریعت است.

۳. «ما كان يتعلق من ذلك بالملك فيشتمل عليه كتاب افلاطون و ارسطو في السياسة و ماكان من ذلك يتعلق بالنبوة و الشريعة فيشتمل عليه كتابان هما في النواميس و الفلاسفة لا تزيد ناموس ما تظنه العامة ان الناموس هو الحيلة و الخديعة بل الناموس عندهم هو السنة و المثال القائم الثابت و نزول الوحي و العرب ايضا تسمى الملك النازل بالوحي ناموسا و هذا الجزء من الحكمة العملية يعرف به وجود النبوة و حاجة نوع الانسان في وجوده و بقاءه و منقلبه الى الشريعة و تعرف بعض الحكمة في الحدود الكلية المشتركة في الشرايع و التي تخص شريعة شريعة بحسب قوم و زمان و يعرف به الفرق بين النبوة الالهية و بين الدعاوى الباطلة كلها».

۴. طبق نظر داوری، مفهوم قانون در یونان با شریعت که از طریق وحی به پیامبران نازل می شود یکی نیست، هر چند حکما تلاش نموده اند تا در حقیقت بین آنها توفیق و جمع نمایند. (داوری، ۱۳۴۸: ۱۰۸)

۵. «و جميع ذلك إنما تحقق صحة جملته بالبرهان النظري، و بالشهادة الشرعية، و يحقق تفصيله و تقديره بالشريعة الإلهية».

۶. «... و كل واحد من الحكمتين تنحصر في اقسام ثلاثة: فاقسام الحكمه العملية: حكمة مدنية، و حكمة منزليه و حكمة خلقية. و مبدأ هذه الثلاثة مستفاد من جهة الشريعة الإلهية و کمالات حدودها ستین بالشريعة الالهية. و تنصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية من البشر بمعرفة القوانين العملية منهم و باستعمال تلك القوانين في الجزئيات».

۷. «و من أوتى استكمال نفسه بهاتين الحكمتين و العمل على ذلك باحداهما فقد اوتى خيراً كثيراً».

۸. به جهت اجتناب از هر نوع سوء برداشت کربن تأکید می کند «این مفاهیم صرف مفاهیم عقلی یا علمی نیستند بلکه آسمان های ناپیدای نجومی معنوی را به وجود می آورند که معنا و ساختار آن به هیچ وجه ارتباطی با دگرگونی های تاریخ علم تحصیلی ندارد.» (کربن، ۱۳۶۹: ۱۲۷)

سهروردی نیز در رساله روزی با جماعت صوفیان به این معنا توجه می دهد: «آن کسان که در آسمان و ستارگان نگرند، سه گروه اند: گروهی به چشم سر نگرند و صحیفه ای کبود ببینند، نقطه ای چند سپید بر وی و این گروه عوامند و بهایم را نیز این قدر در نظر حاصل باشد. و گروهی آسمان را هم به دیده آسمان ببینند و این گروه منجمانند. دیده آسمان ستارگان است و ایشان آسمان را به ستارگان ببینند، گویند امروز فلان ستاره در فلان برج است پس این اثر کند. در فلان برج بر فلان قران است. اما کسانی که سر آسمان و ستاره به چشم سر نبینند و نه به دیده آسمان الا به نظر استدلال، محققان اند.» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۴۷-۲۴۸)

۹. «و من اجتمعت له معها الحكمة النظرية فقد سعد، و من فاز مع ذلك بالخواص النبوية كاد أن يصير ربا انسانیا و كاد أن تحل عبادته بعد الله تعالى (و أن تفوض اليه امور عباد الله) و هو سلطان العالم الارضى و خليفة الله فيه».

۱۰. بنگرید به: کمالی‌زاده، طاهره و همکار (۱۴۰۲). «انسان کامل از دیدگاه فارابی و سهروردی، بررسی نظریه «حاکم آرمانی» و «قطب»، پژوهشهای کلامی و فلسفی، ش ۴، صص ۱۳۵-۱۶۲.
۱۱. «حال البالغ فی فضیلة العقل و الخلق، و له درجة القصوى فی السعادة الاخریة».
۱۲. البته بومی‌سازی به نحو خاص با حکمت مشرقیه (رساله‌های رمزی، سه نمط پایانی اشارات و تنبیهات (فی مقامات العارفين)، حکمة‌المشرقیه و الانصاف و رسائل فی الصلاة، فی الزیارة، فی ماهیه العشق) محقق می‌گردد و نگارنده پژوهش مستقلی را به آن اختصاص داده است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). *الهیات شفا*، تصحیح: دکتر ابراهیم مذکور، تهران: انتشارات ناصرخسرو.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۱۵). *دانشنامه علائی یا حکمت بوعلی*، تصحیح و تحشیه: احمد خراسانی، تهران: چاپخانه مرکزی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵ق). *مدخل منطق شفا*، تصدیق و مراجعه: الدكتور ابراهیم مذکور، تحقیق الدكتور ابو العلا عفیفی، قاهره: المطبعة الامیریة.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۹۳). *الاشارات و التنبیهات*، سلیمان دنیا، بیروت: مؤسسة النعمان.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۰۸). *مجموعه رسائل*، مصر: مطبعة الهندیة بالموسکی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۲۰۱۷). *منطق‌المشرقیین*. هندای (Hindawi)، آمریکا: ویندزور.
- ابن رشد، محمد ابن احمد (۱۹۷۸). *تهافت‌التهافت*، بیروت: دارالفکر.
- ابن رشد، محمد ابن احمد (۱۹۹۷). *فصل المقال فی تقرير مابین الشریعة و الحکمة من الاتصال أو وجوب النظر العقلی و حدود التناویل (الدين و المجتمع)*، اشراف محمد عابد الجابری، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۲). *مجموعه مصنفات*، ج ۳، روزی با جماعت صوفیان، تصحیح و مقدمه: هانری کرین، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- کندی، ابویوسف اسحق (۱۹۵۰). *رسائل فلسفی*، تحقیق: محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره: دارالفکر عربی.
- ارسطو (۱۳۷۷). *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*، ترجمه: شرف‌الدین خراسانی، تهران: حکمت.
- پیرونه، فابین (۱۳۸۷). «اهمیت کتاب الجمع فارابی و مقاصد سیاسی آن»، در: *عقل و الهام در اسلام*، گردآورنده: تد لاوسن، تهران: حکمت، صص ۳۹-۵۸.
- شریف، محمدمیان (۱۳۸۹). *تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران: نشر دانشگاهی.
- داوری، رضا (۱۳۴۸). «طرح مسائل مربوط به انتقال فلسفه یونان به عالم اسلامی و تأثیر افلاطون و ارسطو در حکمت عملی فارابی»، *مجله معارف اسلامی*، سازمان اوقاف، شماره ۸، صص ۱۰۶-۱۱۲.
- فضل‌الرحمن (۱۳۸۹). «ابن سینا»، ترجمه: علی شریعتمداری، در: *تاریخ فلسفه اسلامی*، گردآورنده: محمد میان شریف، تهران: نشر دانشگاهی، صص ۷۰۵-۷۱۱.

- صافحیان، محمد (۱۳۸۰). «فلسفه و دین از دیدگاه ابن رشد»، مجله معرفت، شماره ۲، صص ۳۶-۴۰.
- کرین، هانری (۱۳۸۹). *ابن سینا و تمثیل عرفانی*، ترجمه: انشاء الله رحمتی، تهران: نشر سوفیا.
- کرین، هانری (۱۳۶۹). *فلسفه ایرانی، فلسفه تطبیقی*، ترجمه: سیدجواد طباطبایی، تهران: انتشارات توس.
- کرمر، جوئل. ل (۱۳۷۹). *فلسفه در عصر رنسانس اسلامی*، ترجمه: سعید خنایی کاشانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- کدیور، محسن (۱۳۸۷). «ابن سینا و طبقه‌بندی حکمت»، مجله جاویدان خرد، شماره ۹، صص ۳۵-۱۳۹.
- کمالی‌زاده، طاهره و کمالی‌زاده، محمد (۱۴۰۲). «انسان کامل از دیدگاه فارابی و سهروردی، بررسی نظریه «حاکم آرمانی» و «قطب»»، پژوهشهای کلامی و فلسفی، ش ۴، صص ۱۳۵-۱۶۲.
- واکر، پل ای (۱۳۸۷). «فلسفه دین فارابی، ابن سینا و ابن طفیل»، ترجمه: سید محمود یوسف ثانی، در: عقل و الهام در اسلام، گردآورنده: تد لاوسن، تهران، حکمت، صص ۵۹-۸۳.

- Bertolacci, Amos (2011). "On the Latin Reception of Avicenna's Metaphysics before Albertus Magnus: An Attempt at Periodization" in: Dag Nikolaus Hasse & Amos Bertolacci (eds.), *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*. De Gruyter. pp. 197-224.
- Gutas, Dimitri (2002). "The Heritage of Avicenna: The Golden Age of Arabic Philosophy, 1000 - ca. 1350", Edited by Janssens and Daniel de smet, *Avicenna and his Heritage*, pp. 81-97.
- Gutas, Dimitri (2016). "Ibn Sina [Avicenna]", in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Abdelkader Al Ghouz (ed.): Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century pp. 19-73
- Goichon, A. M. (1969). *The Philosophy of Avicenna and its Influence on Medieval Europe*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Hasse, D. N. (2008). "Influence of Arabic and Islamic Philosophy on the Latin west", in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Nasr, Seyyed Hossein (2006). *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present*, New York: University of New York Press.
- Wisnovsky, Robert (2004). "One Aspect of the Avicennian Turn in Sunni Theology", *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 14, pp. 65-100.
- Wisnovsky, Robert (2003). *Avicenna's Metaphysics in Context*, New York: New York Cornell University Press.