



در اعصار طلایی تمدن اسلامی، در مواجههٔ مسلمانان با علوم یونانی، گونه‌ای معرفت اسلامی به‌وجود آمد. یکی از موضوعاتی که امروزه، در زمینهٔ علوم انسانی غربی و اسلامی‌سازی علم، اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد، بازخوانی این تجربه و چگونگی پیدایش معرفت اسلامی است. در پاسخ به این پرسش که «علم اسلامی چگونه ممکن است؟»، رجوع به این پیشینه به رهیافتی نو می‌انجامد. یکی از تجربه‌های ماندگار و موفق مسلمانان که تا به امروز نیز، به‌عنوان سنتی دیرپا تداوم یافته، فلسفهٔ اسلامی است. از سوی دیگر، می‌توان ابن‌سینا را چهرهٔ برجسته و فلسفی تمدن اسلامی در قرون طلایی تمدن مسلمانان دانست. مروری بر نظام فلسفی او می‌تواند تحول دریافت مسلمانان از فلسفهٔ یونانی و نوآوری ایشان را در این فلسفه نشان دهد. در نظام فلسفی ابن‌سینا، ازسویی با مفاهیم جدید و ازسوی دیگر، با تغییر در معنای مفاهیم سنتی مواجه‌ایم که خود، نشانهٔ ظهور پارادایمی جدید است. علت فاعلی، به‌عنوان علت ایجاد، حدوث ذاتی به‌عنوان مناسبت احتیاج به علت و نیز تفکیک میان وجود و ماهیت در ممکنات، از جمله مفاهیم کلیدی در نظام حکمت اوست. این مفاهیم در قیاس با فلسفهٔ ارسطو، مفاهیمی جدید به‌شمار می‌رود. در این مقاله، برخی مفاهیم جدید در نظام حکمت سینوی را مرور می‌کنیم؛ سپس نشان خواهیم داد که ابن‌سینا با شناخت فلسفهٔ یونانی کوشیده است نظام حکمی جدیدی بنیان نهد. این نظام جدید، ریشه در باورهای دینی دارد و جعل مفاهیم و تصرف در مفاهیم سنتی، بدون وجود نگاهی دینی میسر نبوده است. در واقع، ابن‌سینا مادهٔ تفلسف خویش را از عالم یونانی اخذ می‌کند؛ ولی با نبوغ خاص خویش، فلسفهٔ یونانی را در بستر آموزه‌های دینی بازتفسیر کرده و به آن، صورتی دینی می‌بخشد که از آن، به فلسفهٔ اسلامی تعبیر می‌کنند.

واحدگان کلیدی

ابن‌سینا، حکمت ارسطو، عروض وجود بر ماهیت، فاعلیت الهی.

دو فصلنامه علمی پژوهشی نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان / سال اول، شماره اول، پاییز و زمستان ۱۳۹۰

## اسلامی‌سازی علوم یونانی: مطالعهٔ موردی دریافت ابن‌سینا از مابعدالطبیعهٔ ارسطو

مصطفی زالی

دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه تهران

m.zali@ut.ac.ir



## مقدمه

یکی از اقدامات مفید، در بررسی امکان ایجاد علم اسلامی، رجوع به نخستین تجربه مسلمانان در ایجاد دانش اسلامی در قرون طلایی تمدن اسلامی است. در آن دوره، مسلمانان پس از آشنایی با دانش یونانی و فراگیری آن، نظام فکری یونانیان را بسط و تکامل دادند و زمینه ی ایجاد دانش اسلامی را فراهم کردند. یکی از دانش‌های کلیدی در تمدن اسلامی، فلسفه اسلامی است. شناخت نحوه تعامل مسلمانان با فلسفه یونانی و تحولی که در این نظام فکری پدید آورده اند، می‌تواند به وجودآورنده الگوی ریشه دار در اسلامی سازی علوم انسانی و نحوه تعامل با علوم انسانی غربی باشد. البته داشتن چنین انتظاری از فلسفه اسلامی، مشروط بر آن است که اصالت فلسفه اسلامی را به عنوان نظام فکری مستقل بپذیریم و این، به موضع ما درباره فلسفه اسلامی بستگی دارد.

در زمینه فلسفه اسلامی، سه دیدگاه وجود دارد: «یکی، نظر شرق شناسان که مطابق آن، فیلسوفان اسلامی آراء یونانیان را بدون هرگونه نظر انتقادی فراگرفتند و آن را با افکار و آراء مقبول در زمان خود، تلفیق کردند و از آن، التقاطی پدید آوردند که در عالم اسلامی، قابلیت عرضه کردن داشته باشد. نظر دوم، از آن ابن رشدی‌ها و به خصوص ابن رشدی‌های معاصر است. این‌ها می‌گویند، ابن سینا و دیگر فیلسوفان در شرق عالم اسلام ندانسته اند که فلسفه غیر از دین است و با دین جمع نمی‌شود. ابن رشدیان لاتینی به نظریه حقیقت دوگانه قائل اند: حقیقت فلسفی و حقیقت دینی.<sup>۱</sup> دیدگاه سوم، نظر تفهیمی است. صاحبان این نظر، فلسفه اسلامی را جدا از عالم اسلام نمی‌دانند و بعضی از آن‌ها فلسفه بیگانه با این عالم را محال و بی‌وجه می‌دانند» (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۲۳۹ تا ۲۵۰).

صاحبان دیدگاه اول، منکر موضوعی مستقل به نام فلسفه اسلامی هستند و از تعبیر فلسفه عربی استفاده می‌کنند. از جمله صاحبان دیدگاه اول، اتین ژیلسون، فیلسوف نوتومیست معاصر است.<sup>۲</sup> فیلسوفان مسلمان و به طور خاص، ابن سینا، در پیدایش

۱. باید توجه داشت که درک ابن رشدیان لاتینی، از نسبت میان فلسفه و دین، با نظر خود ابن رشد متفاوت است. در واقع، تصور مسلمانان از ابن رشد کاملاً متفاوت از غربیان است. از نظر غربیان، ابن رشد نماد عقلانیت در برابر ایمان دینی است؛ در حالی که از نظر مسلمانان، کار مهم ابن رشد، تلاش برای هماهنگی میان فلسفه و دین است (نصر، ۱۳۸۷: ۱۵۴).

در نظر ابن رشد، یک فلسفه وجود دارد و آن، فلسفه ارسطوست و این فلسفه با دین منافات ندارد. ابن سینا با طرح موضوعاتی جدید همچون عروض وجود بر ماهیت، تلاش دارد، با طرح قواعدی جدید، از نظام حکمت ارسطویی فاصله بگیرد. برخلاف او، ابن رشد، همچنان، تنها فلسفه صحیح را فلسفه ارسطو دانسته و از جمع میان فلسفه و دین پرهیز می‌کند؛ ولی از سوی دیگر، با طرح نظریه تأویل می‌کوشد تعارض میان دین و فلسفه را مرتفع سازد. به این منظور، هنگامی که نتیجه برهان در تعارض با معنای ظاهری متن مقدس باشد، آن معنای ظاهری، براساس قواعد تفسیر در زبان عربی، تأویل می‌شود (تیلور، ۲۰۰۵: ۱۸۶).

۲. از دیگر مدافعان این نگاه، ریچارد والتزر (Richard walzer) محقق برجسته در زمینه باور به وجود میراث یونانی در فلسفه اسلامی است. او نیز ادعا می‌کند که فلسفه اسلامی، گفتمان فلسفه یونانی را حفظ کرده و و آن را تداوم بخشیده است. فیلسوفان اسلامی با نظر به ترجمه متون فلسفی و یونانی، در نگاه والتزر، آثاری پدید آورده اند که تلفیقی از نگاه‌های متقدمان یونانی بوده است. در این نگاه، کاربرد فلسفه اصیل، در نهایت، پیش بردن آموزه‌های اولیه در قالب اصطلاحات معقول است. والتزر تأکید بسیار دارد که چنین آموزه‌های معقولی، در آثار فیلسوفان مسلمان یافت نمی‌شود. برای مثال، والتزر بر آن است که نظریه نبوت در فارابی، ممکن



نظام جدید مابعدالطبیعی در جهان تفکر بشری، تحت عنوان فلسفه اسلامی، نقش انکارناپذیری داشته اند. به رغم این ها، ژیلسون شأن را تا حد شارح ارسطو تقلیل می دهد و موضوعی به نام فلسفه اسلامی را انکار می کند:

«آنچه ما فلسفه مسیحی می نامیم، نتیجه حاصله از فعالیت متکلمان مسیحی است که به نام دین مسیح و برای همین دین به خصوصه می کوشیدند. تا حدودی، تصور می کنم که فلاسفه یهود نیز چنین بودند؛ اما سؤال این است که آیا درباره فلاسفه عالم اسلام هم می توان چنین گفت؟ چون فلسفه ای را که فلاسفه متدین به دین اسلام فراهم ساختند و اکثر کتب خود را در این باره به زبان عربی پرداختند، به ضرورت نمی توان فلسفه اسلامی نامید. درباره فلسفه ابن رشد، یقین داریم که جنبه دینی و اسلامی آن، بسیار ضعیف است و درباره فلسفه ابن سینا، باید دید تا چه اندازه چنین است. به هر صورت، اگر می خواستیم به این قسمت از تاریخ فلسفه قرون وسطی بپردازیم، در جریانی که تفاوت بسیار با جریان فکری مسیحی می داشت، قرار می گرفتیم. فرض می کنیم که فلسفه ای به نام فلسفه اسلامی وجود داشته و ما تمایل بسیار به قبول این مطلب داریم؛ اما نمی توانیم قبل از تحقیق دقیق، وجوه مشابهت و مغایرت آن ها را با فلسفه مسیحی معلوم سازیم... به نظر می رسد، بتوان در این باره یقین داشت که اختلاف فلسفه های یهودیان و مسلمانان، بیش از اختلاف ادیان آنان با یکدیگر نباشد...» (ژیلسون، ۱۳۷۹: ۶۲۱).

ژیلسون، در اینجا، اطلاق عنوان فیلسوف مسلمان بر ابن سینا را محل شک می داند؛ ولی در موضعی دیگر، به صراحت می گوید: «تأثیر ابن سینا بر نظام های فلسفی و الهیاتی قرون وسطا، فقط یکی از ابعاد متعدد تأثیر همه جانبه ارسطوست. با این وصف، تفسیر ابن سینا، از دیدگاه ارسطو، از جهات متعدد چنان جنبه شخصی دارد که می توان آن را منشأ یک جریان نظری متمایز دانست. تفسیر او را در نگاه نخست، می توان به همان آسانی تشخیص داد که تفسیر ابن رشد را از ارسطو. تقدیر چنین بود که ابن سینا با الهام دینی و گرایش های عرفانی اش، برای الهی دانان مسیحی، هم کمکی بزرگ باشد و هم وسوسه ای پرمخاطره. کل نظام فکری او نمونه چشم گیری از امکان طبیعی و فلسفی جهانی بود که به وسیله آموزه نجات که به همان اندازه طبیعی و فلسفی بود، به اوج کمال خود می رسید. تأثیری که ابن سینا به واسطه عناصر نوافلاطونی اش برجا گذاشت، غالباً با تأثیر نظریه آگوستین قدیس درهم آمیخته می شد؛ اما تمام الهی دانان مسیحی، قبل از آنکه آن را برای هدف خاص خودشان به کار ببرند، مجبور بودند برای تلقی یونانی او از عالم که هم معلول قوانین ضروری عقلی است و هم محکوم آن، راه حلی بیابند یا در صورت امکان، آن را رد کنند» (ژیلسون، ۱۳۸۹: ۲۷۶ تا ۲۷۷).

است شامل سنتز نگاه های یونانی درباره تقلید و خیال باشد. همچنین، استدلال می کند که شواهد دقیقی برای این موضوع، در متون یونانی یافت نمی شود (والترز، ۱۹۶۲: ۲۱۳).



در اینجا، ژیلسون منکر فلسفه اسلامی به عنوان موضوعی مستقل است؛ با وجود این از موضع اولیه خویش درباره ابن سینا عدول کرده و شأن او را فراتر از شارح صرف آثار ارسطو می‌داند. وی همچنین ابن سینا را فیلسوفی نظام ساز معرفی می‌کند. یک سخن او به ظاهر نو است و با قول اول، شباهت بسیاری دارد. وی بر آن است که فلسفه شرق عالم اسلام، به لحاظ مضمونی، بسط فلسفه یونانی است؛ ولی این نظام معرفتی، شأنی ایدئولوژیک دارد. بر این اساس، اشتباهی در تاریخ فلسفه اسلامی وجود دارد. این اشتباه ناشی از تمیز ندادن و جدانکردن محتوای معرفتی این فلسفه و نیز مضامین ایدئولوژیک آن است. مراد این است که مورخان، فلسفه اسلامی را که عین ایدئولوژی بوده است، فلسفه و علم نظری تلقی کرده اند:

«آنچه برای فلاسفه اسلام مهم بود، بنای تصورات نوین بر پایه شالوده های نوین نبود؛ بلکه تلاش آن ها صرف این شد که تصور دین از سوی عقل، مقبول و تصور عقل از سوی دین، مشروع شود: امری که فلسفه اسلامی را به گفتمان ایدئولوژیک صریحی مبدل ساخت. چنان که به این گفتمان توجه نکنیم و به فلسفه اسلامی از همان زاویه ای بنگریم که عادت داشتیم به فلسفه یونانی و اروپایی نگاه کنیم، آن را دارای تاریخ ایستایی خواهیم یافت که هیچ گونه امکان پویایی نداشته و هیچ حرکتی را بازتاب نداده است. فلسفه اسلامی، خوانش پیگیر و نوگرایانه در تاریخ متافیزیکی آن نبوده است، بلکه همواره خوانشی از فلسفه دیگر، یعنی خوانشی از فلسفه زمان بوده است؛ بنابراین چیز نوینی که در این فلسفه باید بحث و بررسی شود، مجموعه شناخت هایی نیست که این فلسفه از آن سود جسته یا آن را رواج داده است؛ بلکه کارکرد ایدئولوژیک است که هر فیلسوف، به این شناخت ها داده است. در بستر این کارکرد است که باید به دنبال معنا و تاریخ فلسفه اسلامی باشیم» (عابدالجابری، ۱۳۸۷: ۴۹ تا ۴۸).

شرق شناسان، آثار ابن سینا و فارابی را التقاطی از آراء یونانیان می‌دانستند. اینان قائل به پیوند ذاتی میان فلسفه و عقاید دینی نبودند و در فلسفه اسلامی، وحدت و تناسب نمی‌دیدند. گفتار عابدالجابری هم بر این انگاره استوار است:

«منتها تفاوت اساسی آن با قول شرق شناسان، آن است که ایدئولوژی فیلسوفان اسلامی را ناظر بر تحولات تاریخی و مظهر قدرت نیروهای اجتماعی می‌داند؛ یعنی نظر شرق شناسان را با صورتی از مارکسیسم رسمی حزبی جمع کرده است» (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۸۳ تا ۸۲).

صاحبان قول دوم، معتقدند، فلسفه باید جدای از الهیات باقی بماند؛ از این رو ابن سینا را به دلیل خلط فلسفه و الهیات، ملامت می‌کنند. فلسفه ابن رشدیان، جهان فیلسوفان را در برابر جهان الهی دانان، به چالش کشیده است. این فلسفه به صراحت بر آن بود که جهان الهی دانان حقیقی است؛ اما جهان فیلسوفان، جهان عقل طبیعی است. «بنابراین قول دوم، به جدایی فلسفه از الهیات و عقل از وحی، توأم با پذیرش



حقیقی بودن هر دو، منجر می شود که منشأ نظریه حقیقت دوگانه است» (ژیلسون، ۱۳۸۹: ۵۴۸ تا ۵۴۹).

مطابق تفسیر ابن رشدیان، ابن رشد، فارابی و ابن سینا را ملامت می کند که چرا فلسفه را با دین آمیخته اند و از سویی، در برابر غزالی، از فلسفه دفاع می کند. ابن رشد مدافع فلسفه ارسطوست و از نظر او، تنها یک فلسفه حقیقی وجود دارد که همان فلسفه ارسطوست و این فلسفه با دین منافات ندارد؛ بنابراین او نه تنها فلسفه ها را یکی می دانست، بلکه میان دین و فلسفه هم قائل به یگانگی بود. گویی برداشت ما از سخنان ابن رشد این است که باید به احکام دین عمل کنیم و فلسفه را هم زینت وجود خود قرار دهیم.

صاحبان قول سوم، فلسفه اسلامی را فهم فلسفه یونانی در افق عالم اسلام می دانند. به عبارت دیگر، فلسفه اسلامی در فضای اعتقادات مسلمانی و در عالم روابط و مناسبات اسلامی پدید آمده است. «البته وجود چنین فلسفه ای در جهان اسلام، ضروری نبوده است. اما اکنون که به وجود آمده است، در ذات آن، عناصری از اسلام و حقیقت اسلامی وارد شده است» (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۸۷). بنابراین اگر فلسفه اسلامی را از دید سنت عقلی غرب بنگریم، به نظر می رسد، همان فلسفه یونانی اسکندرانی باشد که صبغه عربی گرفته است: فلسفه ای که نقش عمده آن، انتقال عناصری خاص و بااهمیت از میراث باستان به غرب قرون وسطی بوده است. «در صورتی که فلسفه اسلامی از منظر خود و در پرتو کلیتی از سنت فلسفه اسلامی مورد بررسی قرار گیرد، بسیار واضح است که فلسفه اسلامی عمیقاً ریشه در قرآن و حدیث دارد. فلسفه اسلامی، اسلامی است، نه تنها به خاطر این حقیقت که در جهان اسلامی بسط و تکامل یافته است؛ بلکه بدین علت که اصول، منبع الهام و بسیاری از مسائل خاص و مورد علاقه خود را از سرچشمه های وحی اسلامی به دست آورده است» (نصر، ۱۳۸۷: ۵۵).

«بنابراین، فلسفه اسلامی، تکرار و شرح فلسفه یونانیان و آمیخته به سواد فهم اهل فلسفه در عالم اسلام نیست، بلکه تفاوت اساسی با آن دارد؛ چنان که با فلسفه جدید هم متفاوت است و اگر اصول فلسفه جدید، مسلم گرفته شود، مسائل فلسفه اسلامی بی وجه به نظر می آید. اینکه ارباب تتبع گفته اند فلسفه اسلامی مقتبس از آراء یونانیان است، قوی است که در دوره جدید اظهار شده است» (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۱۳۱).

بیانی متأخر از نگاه سوم، بر آن است که فلسفه اسلامی، در آغاز، ممارستی در تجربه های معنوی است که هدف آن، ارتقاء نفسانی و کسب حکمت است. در این نگاه، فیلسوفان مشائی نیز چنین بوده اند. «بر این اساس، فلسفه در نظر فیلسوفان مشائی روش زندگی بوده است؛ از این رو میراث یونانی، در عالم اسلام، به یک تجربه متمایز دیگر بدل شده است» (Azadpur, ۲۰۱۱: ۸). بر پایه این تفسیر، عقل، قدرت انسان



در تکامل است که در بستری از فلسفه و بر مبنای انجام تجربه‌هایی معنوی شکل گرفته است. «فرا تر از قدرت تولید اندیشه‌های سازگار، چنین فلسفه‌ای می‌تواند از طریق عمل صحیح، به اشیا چنان که هستند، دست یابد» (Azadpur, ۲۰۱۱: ۱۱۲). در این مقاله، با تأکید بر قول سوم، نشان خواهیم داد که چگونه ابن سینا با تکیه بر مفاهیم خاص دینی، نظام حکمتی متمایز از نظام حکمت ارسطو فراهم کرده است.

مفروض این نوشتار، دیدگاهی خاص دربارهٔ سرشت علم دینی است. توضیح آنکه «یکی از تلقی‌های رایج دربارهٔ علم دینی، آن است که مسلمانان باید با مراجعه به متون دینی، به تولید علم نو همت گمارند و براساس آموزه‌های نقلی، علم جدیدی پدید آورند؛ البته این دیدگاه، تقریرات پیچیده‌تری مانند اصالت دادن به معارف دینی نقلی نیز دارد» (سوزنجی، ۱۳۸۹: ۳۲۸). از این گونه دیدگاه‌ها می‌توان با عنوان تأسیسی یاد کرد. بدیهی است که با پذیرش چنین موضعی دربارهٔ ماهیت علم دینی، نمی‌توان دستاوردهای حکمی ابن سینا را مصداقی برای علم دینی دانست. «اما دیدگاه دیگر دربارهٔ علم دینی، آن است که در هر موضوعی از موضوعات که علمی تولید شود، اگر آن علم بر مبادی تصویری و تصدیقی مورد قبول دین، یعنی نگرش توحیدی و لوازم آن تکیه کند، در راستای غایات مورد انتظار دین باشد و محتوایش از منابع معرفتی مورد قبول اسلام (عقل و نقل) تغذیه کند، علم اسلامی است» (سوزنجی، ۱۳۸۹: ۳۷۸). براساس این موضع، تاریخ فلسفهٔ اسلامی در اخذ علوم یونانی و تصرفات محتوایی صورت گرفته در آن، گامی در راستای اسلامی کردن معرفت تلقی می‌شود.

### مفهوم پیدایش پارادایم

اصطلاح پارادایم در فلسفهٔ علم معاصر را نخستین بار، توماس کوهن، در کتاب ساختار انقلاب‌های علمی مطرح کرد. در مقابل دیدگاه متعارف آن دوره که علم را انباشتی از نظریات می‌داند، توماس کوهن در کتاب خود بیان می‌دارد که تکامل نظریات وابسته به اوضاع تاریخی و موضعی است. بنا به استدلال کوهن، پیش از آنکه پژوهش، در حوزهٔ به خصوصی امکان پذیر شود، جامعهٔ علمی باید دربارهٔ پرسش‌های بنیادینی از این دست توافق کند: چه نوع اشیایی در عالم وجود دارد؟ چه نوع پرسش‌هایی دربارهٔ اشیا مشروع است؟ پرسش‌های محوری علم کدام است؟ (لیدیمن، ۱۳۹۰: ۱۲۶ تا ۱۳۰). با گذر زمان، کاربرد این واژه گسترش یافته و در حوزه‌های علوم انسانی نیز به کار رفته است.<sup>۳</sup>

۳. توماس کوهن مفهوم پارادایم را در حوزهٔ علوم تجربی به کار می‌گیرد؛ ولی باید توجه داشت که تأثیر کوهن، در حوزه‌ای خارج از فلسفهٔ متعارف علم [تجربی] بیش از داخل آن بوده است. علوم اجتماعی، به طور خاص و با اشتیاق، از ایدهٔ کوهن استقبال کرده است. دو دلیل اصلی برای این موضوع وجود دارد: نخست آنکه، به نظر می‌رسد، تصویر کوهن از علم، اجازهٔ دریافتی آزادانه‌تر از گذشته را



از جهانی، می‌توان حکمت اسلامی را در قیاس با حکمت یونانی، تحولی پارادایمی تلقی کرد. در عالم اسلام، اندیشمندان اسلامی متأثر از زمینه‌های ارزشی عالم اسلام، در مواجهه با اندیشه یونانی، همواره دغدغه سازگاری میان آموزه‌های الهی و فلسفه یونانی داشته‌اند. در واقع، مسلمانان در مواجهه نخست با حکمت یونانی، می‌کوشند در بستر همان نظام حکمت به پرسش‌های خود پاسخ گویند. ولی «هنگامی که پارادایم‌ها نتوانند به پرسش‌های جدید پاسخ دهند، با چالش روبه‌رو شده و به تدریج، بحران پدید می‌آید. اگر بحرانی رخ دهد و پارادایم جدیدی از سوی جامعه علمی پذیرفته شود، آنگاه انقلاب یا تغییر پارادایم رخ می‌دهد. بنابراین تغییرات پارادایمی منجر به آن می‌شود که نه تغییر جزء به جزء، بلکه تغییری اساسی در اصول نظام علمی رخ دهد. این اتفاق زمانی رخ می‌دهد که پارادایمی جدید و کارآمد در دسترس باشد» (لیدیمن، ۱۳۹۰: ۱۳۵).

در عالم اسلام نیز هنگامی که حکمت یونانی نتوانست به پرسش‌ها پاسخ دهد، جریانی جدید و مستقل تحت عنوان حکمت اسلامی ظهور کرد. جریان حکمت اسلامی، به تدریج و در گذر زمان، تکامل یافت و تثبیت شد؛ از این رو مسلمانان به تصرف در اندیشه یونانی روی آوردند و متأثر از تعالیم قرآن، مفاهیمی جدید طرح و نیز جعل کردند. «حقیقت ناب قرآن و وحی که برای جامعه بشری قابل فهم بود، لزوماً کانون مسائل مورد علاقه افرادی گردید که سعی در تفکر فلسفی در دنیای اسلامی داشتند. نیز به نوعی فلسفه منتهی شد که در آن، کتاب وحی، به عنوان منبع متعالی معرفت، نه تنها به عنوان منبع برتر قانونی دینی، بلکه به عنوان منبع ماهیت واقعی

می‌دهد که شامل علوم همچون جامعه‌شناسی و روان‌شناسی نیز می‌شود. دوم آنکه، به نظر می‌رسد، انکار قواعدی از سوی کوهن که خروجی علم را متعین می‌کند، به فاکتورهای دیگری خارج از علم اجازه می‌دهد چرایی انقلاب علمی را تبیین کند (Bird, ۲۰۱۱). در این بخش از مقاله، تلاش شده است با وام گرفتن از مفاهیم کوهنی، نشان می‌دهیم که سیر فلسفه در عالم اسلام، به گونه‌ای است که شباهت‌هایی با مفهوم تحول پارادایمی دارد. باید تذکر دهیم که واژه پارادایم را در نوشته‌های علمی، در زمینه علوم انسانی و اجتماعی و فلسفه علم، بسیار به کار برده‌اند. این واژه، از زمان کاربرد نخست آن توسط کوهن، تاکنون، ابهام معنایی داشته است؛ باوجوداین، به نظر می‌رسد، همچنان بهتر و واضح‌تر از واژگان دیگر افاده معنا می‌کند. مارگارت مسترمن، از معاصران توماس کوهن، نشان داد که این واژه در کتاب ساختار انقلاب‌های علمی دست کم در بیست و یک معنا به کار رفته است (حسینی و علی پور، ۱۳۸۹). استفاده از اصطلاح تحول پارادایمی، در توصیف نسبت میان حکمت ارسطویی و حکمت سینیوی نیز به دلیل کمبود واژگان است؛ چه آنکه پارادایم کوهنی، با تمام ابهام معنایی، ویژگی‌هایی دارد که در تحلیل فعلی ما صادق نیست؛ به عنوان مثال، در نظر کوهن، پارادایم‌ها قیاس‌ناپذیرند و از لوازم این سخن، پذیرش نسبی‌گرایی معرفتی است. نگارنده، دو نظام حکمت ارسطویی و سینیوی را به هیچ وجه قیاس‌ناپذیر نمی‌داند؛ ولی میان توصیفات کوهن از تحول پارادایمی و تحول حکمت یونانی در عالم اسلام، اشتراکاتی وجود دارد. این اشتراکات دلیل کاربرد این واژه برای توصیف چنین تحولی است. شاید استفاده از اصطلاحات دیگری مانند مکتب نیز بتواند افاده معنا کند، ولی این واژه نیز به لحاظ ابهام معنایی دست کمی از واژه پارادایم ندارد. در پژوهشی متأخر، تلاش کرده‌اند تا با ارائه تعریفی دقیق از پارادایم، آن را از اقت نسبی‌گرایی مصون نگاه دارند: «نظریاتی حاصل از مجموعه‌ای از اصول و قواعد هستی‌شناسانه، روش‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و انسان‌شناسانه مستدل و عام بدیهی و نیز مبانی نظری، اصول موضوعه و عناصر کلانی که فعالیت علمی دانشمندان را با روش‌های اکتشاف معینی، در حوزه‌های علمی و معرفتی هدایت می‌کند. چارچوبی از مبانی نظری و عناصر کلانی که برای تحلیل، سنجش، کشف و بازسازی نظریه‌های علمی و معرفتی به کار می‌رود» (حسینی و علی پور، ۱۳۸۹). این تعریف نیز، در تمامیت خود، بر حکمت سینیوی اطلاق پذیر نیست؛ چه آنکه این نظام فلسفی، در صورت صدق اطلاق آن بر حکمت سینیوی، به جریانی کلامی تبدیل خواهد شد. در این مقاله، تأکید بر آن است که تحول حکمت سینیوی، درمقایسه با حکمت ارسطویی، دارای ویژگی‌هایی است که آن را از جهانی مشابه تحولات پارادایمیک می‌سازد؛ بنابراین حکمت سینیوی صرفاً شرح و بسط حکمت ارسطویی نیست.





وجود و فراتر از وجود، یعنی سرچشمه ناب هستی پذیرفته شد. می‌توان گفت حقیقت وحی اسلامی و تأثیر آن، شیوه واقعی تفکر فلسفی در دنیای اسلامی را متحول ساخت. عقل نظری فلاسفه اسلامی به هیچ وجه از نوع ارسطویی نیست؛ گرچه اصطلاحات خاص آن، به زبان عربی ترجمه شده است. عقل نظری که راهکار شناخت شناسانه همه فعالیت‌های فلسفی است، به نحوی ظریف، اسلامی گردیده است و جز از طریق واژگان فنی و اصطلاحی قابل تشخیص نمی‌باشد» (نصر، ۱۳۸۷: ۵۷).

دین اسلام مسائلی پیش روی انسان قرار می‌دهد و زمینه‌ای از اوضاع و احوال واقعی فراهم می‌سازد که عقل شخصی که معتقد به دین اسلام باشد، در آن به کار می‌افتد. دین اسلام، از طریق ایمان، انسان را به راه‌هایی می‌کشاند و روش‌هایی به او ارائه می‌دهد که پیش‌تر، با آن آشنا نبوده است؛ بدین ترتیب، می‌تواند جریان تاریخ فلسفه را دگرگون سازد. البته ممکن بود، چنین چیزی واقع نشود؛ ولی هرگز نمی‌توانیم بگوییم وقوع چنین چیزی محال است. بر مبنای چنین توصیفی، با ورود فلسفه یونانی به عالم اسلام، مسلمانان با نظام فکری یونانیان آشنا شدند. آنان ابتدا درصدد بودند، در این نظام فکری، برای پرسش‌هایی از قبیل مسئله خلقت و علم الهی و حدوث جهان، پاسخ‌هایی بیابند. از آنجاکه نتوانستند در بطن مابعدالطبیعه ارسطویی، پاسخ‌های خود را بیابند، به دنبال طرح اصولی جدید برای مابعدالطبیعه رفتند: کاوشی که به ظهور فلاسفه مؤسسی همچون ابن سینا و سهروردی و ملاصدرا منجر شد. در ادامه این نوشتار، با تکیه بر آراء ابن سینا، نحوه تحول نظام فلسفی یونانیان و به طور خاص، تفکر ارسطو را بررسی می‌کنیم.

به طور کلی، پارادایم فکری فلسفه اسلامی، به روایت سینایی، شامل عناصر زیر است:

۱. ارزش‌های پس‌زمینه‌ای مانند پذیرش خداوند به عنوان خالق جهان و بقای نفوس شخصی پس از مرگ و جدایی از اجساد؛
  ۲. تصویری متافیزیکی از جهان مانند حدوث عالم و نفی قدیم بودن آن و تقدم وجود بر ماهیت و عروض وجود بر ماهیت و علم خداوند به جزئیات.
- در ادامه، درباره تحول اندیشه یونانی در بستر حکمت سینوی، توضیح بیشتری می‌دهیم.

### ابن سینا و تحول در اندیشه یونانی

در بیان اندیشه فلسفی ابن سینا، غالباً نظام فلسفی او را شرح و بسط مابعدالطبیعه ارسطو و پیروان مشائی او دانسته‌اند. «تاریخ درک مابعدالطبیعه ارسطو را می‌توان در قالب رشته‌ای از اصلاحات که در نهایت، به گونه‌ای انکار و ترک می‌رسد، تصویر





کرد. اصلاح و بازخوانی مابعدالطبیعه ارسطو را اولین بار، آندرونیکوس<sup>۴</sup> با ویرایش متافیزیک در سده اول پس از میلاد آغاز کرد و شارحان متأخر قرون وسطی آن را ادامه دادند. ازسوی دیگر، فیلسوفان مدرنی همچون هیوم و کانت، میراث ارسطویی را ترک کردند. اصلاحات شارحان، در قالب اصلاح تبیینات ازسوی ارسطو برای این علم، یا شرح تفصیلی محتوا، یا اصلاح روش یا گسترش محدوده آن بوده است» (Bertolacci, 2006: VII).

در تاریخ افکار فلسفی در جهان اسلام، چهره شیخ الرئیس ابوعلی سینا از بسیاری جهات یگانه است. نام بلند او همواره بر تارک فلسفه و حکمت می درخشد؛ به گونه ای که باوجود عظمت دو مکتب فلسفی دیگر، به ویژه حکمت متعالیه، فلسفه او هنوز بر اهمیت خود باقی است. ابن سینا را می توان بزرگ ترین فیلسوف صاحب نظام در جهان اسلام به شمار آورد. نظام فلسفی او، به ویژه از لحاظ برخی اصول آن، تأثیری ژرف و ماندنی بر تفکر فلسفه اسلامی پس از وی و نیز بر فلسفه اروپایی سده های میانه گذاشته است (اکبریان، ۱۳۸۵: ۲۳۳).

«ابن سینا، درزمینه درک مابعدالطبیعه ارسطو و در فرایند تاریخی آن، نقش کلیدی ایفا می کند. نگاه او به مابعدالطبیعه ارسطو، نشانه انتقال از مرحله اصلاح تفسیری، با بیانی جدید و توأم با ترک است. به بیانی، نگاه او اصلاحی شارحانه توأم با ترکی خودبیانگر است. ازسویی، اثر مابعدالطبیعی ابن سینا آخرین و گسترده ترین انتقال مابعدالطبیعه ارسطو در قرون وسطی است. ازسوی دیگر، او نخستین اثر جایگزینی و انضمامی را در سنت فلسفی مشاء می سازد که امکان رشد مستقل پیدا می کند. مهم ترین اثر ابن سینا، با موضوع مابعدالطبیعه، به مابعدالطبیعه ارسطو پیوند خورده است و تمامی تأملات قبلی در این موضوع را در دل خود دارد. این اثر، عناصر غیرارسطویی (نوافلاطونی و الهیاتی) را نیز در محدوده قالب نخستین و ارسطویی نگاه می دارد؛ ازاین رو بیان قرون وسطایی از سنت مشائی است. آثار او صرفاً شرحی بر کتاب متافیزیک ارسطو نیست؛ بلکه بازخوانی عمیق آن است و دغدغه هایی هستی شناسانه عرضه می کند که با اندیشه های ارسطو بیگانه است» (Bertolacci, 2006: VII).

ابن سینا، حکیم مسلمان، با نبوغ و هوش سرشار خویش و با کشف روش ها و استدلال هایی، میراث عقلی و نظری فلسفه یونانی را مجدداً تدوین کرد. او می کوشید بسیاری از موضوعات و اصول دینی را به وسیله عقل تبیین کرده و بدین طریق، میان دین و فلسفه توافق ایجاد کند. به طور کلی، هماهنگی میان فلسفه و تعالیم دینی را می توان ویژگی اصلی نظام فلسفی ابن سینا دانست. ابن سینا به اصول اسلامی بسیار پایبند بود و عمق علاقه دینی اش به اشعار و تفسیر قرآن در آثار فلسفی او نیز آشکار است. وی در همه جا کوشیده است، نظریات مختلف فلسفی را با طرز نگرش



اسلامی سازگار سازد؛ ولی در بسیاری از عقاید فلسفی اش ملهم از دین اسلام بوده است (اکبریان، ۱۳۸۵: ۲۳۴ تا ۲۳۵). «بدون شک، نمی توان تفکر فلسفی ابن سینا را وصله هایی بریده شده از فلسفه یونانی تلقی کرد که کم و بیش از وضع اول خود به در آمده و به کلام اسلامی متصل شده است. ابن سینا تمام تلاش خود را در این راه صرف کرد که عناصری از اندیشه های یونانی را با تفکر اسلامی درهم آمیزد. او درصدد بود نظام فلسفی جدیدی بنیان گذارد و بدین وسیله، میراث عقلی فلسفه یونانی را مجدداً تدوین کند» (اکبریان، ۱۳۸۵: ۲۴۰).

### ابن سینا و باز تصویر نظام فلسفی ارسطو

باز تصویر علمی ابن سینا، از کتاب متافیزیک ارسطو، چهار جنبه مختلف دارد: «اولاً ابن سینا روشن می سازد که موضوع مابعدالطبیعه چیست؛ یعنی آیا نخست به خدا می پردازد، یا به وجود بما هو موجود و عوارض ذاتی آن.<sup>۵</sup> به عبارت دیگر، او به این پرسش پاسخ می دهد که آیا مابعدالطبیعه، گونه ای از الهیات فلسفی به معنای کاوش معقول درباره خداست یا آنکه گونه ای هستی شناسی به معنای مطالعه موجود بما هو موجود است. راه حل ابن سینا تلفیقی از این دو ست: مابعدالطبیعه، هم نوعی هستی شناسی است؛ به گونه ای که موجود بما هو موجود، موضوع آن است. هم نوعی الهیات است که هدف آن، معرفت به خداست. ثانیاً ابن سینا ساختار مابعدالطبیعه را به روش نظام مند، با حذف ترتیب غیرمنطقی کتاب متافیزیک و مرتب کردن آن براساس الگوی دقیق معرفت شناختی، از نو قالب ریزی می کند. ثالثاً او روش مابعدالطبیعه را با تسهیل استفاده از براهین و تمایز اصطلاحی و طرح روش های جدید استدلال اصلاح

۵. ارسطو، در کتاب متافیزیک، موضوع درحال بررسی خود را به طرق مختلف و حتی متضاد تعریف می کند. از این رو، سه نگاه مختلف را می توان مشخص کرد: نخست، ارسطو در کتاب الف متافیزیک را چنین تصویر می کند: دانشی که موضوع آن، علت و مبادی نخستین است (ارسطو، متافیزیک، آلفا، ۲، ۹۸۲ب: ۱۰ تا ۱۰). سپس در کتاب گاما روشن می سازد که: متافیزیک علل نخستین موجود بما هو موجود را بررسی می کند (ارسطو، متافیزیک، گاما، ۱، ۱۰۰۳الف: ۳ تا ۲۶)؛ چراکه دانش کلی به موجود بما هو موجود است و از دانش های جزئی متفاوت است (ارسطو، متافیزیک، گاما، ۱، ۱۰۰۳الف: ۲۶ تا ۲۰). در نهایت، در کتاب اپسیلن تکرار می کند که متافیزیک: ۱. پژوهش درباره مبادی و علل موجود بما هو موجود است (ارسطو، متافیزیک، اپسیلن، ۱، ۱۰۲۵ب: ۴ تا ۳)؛ ۲. دانش کلی موجود بما هو موجود متمایز از سایر دانش هاست (ارسطو، متافیزیک، اپسیلن، ۱، ۱۰۲۵ب: ۱۰ تا ۷)؛ اما اضافه می کند: ۳. معرفت به آنچه سرمدی، نامتحرک، موجود به خود، همچون موضوعی متمایز و برتر از گونه هایی از هستی است که فلسفه طبیعی و ریاضیات آنها را بررسی می کند (ارسطو، متافیزیک، اپسیلن، ۱، ۱۰۲۶الف: ۱۶ تا ۱۳).

برای رفع این تعارض، تفاسیر مختلفی از متافیزیک ارسطو صورت گرفته است. ولف (Wolff) به تمایز میان متافیزیک عام (معرفت به موجود بما هم موجود) و متافیزیک خاص (معرفت به موجودی خاص یعنی خدا) قائل است و این دو را علمی مختلف می داند. ایده دیگر را ناتورپ (Natrop) مطرح می کند. او براساس مفروضات کانتی خود، قائل است که در متافیزیک سنتی، به هستی شناسی توجه کرده و از الهیات غافل مانده اند. محققان بعدی، ایده ناتورپ مبنی بر تعارض میان هستی شناسی و الهیات را مدنظر قرار داده اند. برخی معتقدند که هستی شناسی و الهیات، دو دانش متعارض هستند. برخی دیگر، این اختلاف را براساس تطور فکر ارسطو از هستی شناسی به الهیات یا به عکس، توضیح می دهند. ولی مطابق نظر ابن سینا، معرفت به موجود بما هو موجود، شامل معرفت به هستی الهی است؛ چراکه هر علم، درباره علل واقعیت مدنظر خود، کاوش می کند. در این بخش، به تفصیل توضیح می دهیم که چگونه ابن سینا کل متافیزیک را دانشی واحد می داند که موضوع آن، موجود بما هو موجود و مقصود آن، خداست. البته شاید دیدگاه ولف مشابه دیدگاه فیلسوفان مسلمان به نظر آید؛ ولی باید توجه کنیم که گرچه فیلسوفان مسلمان از اصطلاح الهیات بالمعنی الاعم و الهیات بالمعنی الاخص استفاده می کنند، آن دو را علمی متمایز نمی دانند.



می‌کند. درنهایت، ابن سینا ارتباط میان مابعدالطبیعه با سایر زمینه‌های علمی یعنی منطق، فلسفه طبیعی، ریاضیات و حکمت عملی را روشن می‌سازد» (Bertolacci, 2006: 108).

فصل‌های اول و دوم مقاله اول از کتاب الهیات شفا<sup>۶</sup> حاوی مباحث دقیقی پیرامون موضوع و غایت فلسفه است. او تعریف زیر را از موضوع علم الهیات ارائه می‌دهد: مطابق با نام آن، محتوای مابعدالطبیعه نیز شاخصه‌ای الهی دارد: «و أن الإلهیة تبحث عن الأمور المفارقة للمادة بالقوام والحد. وقد سمعت أيضا أن الإلهی هو الذی يبحث فیہ عن الأسباب الأولى للوجود الطبیعی و التعلیمی و ما یتعلق بهما، و عن مسبب الأسباب و مبدأ المبادئ و هو الإله تعالی جده» (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۱۲).

یعنی: همانا [علم] الهیات از موضوعاتی که در قوام (وجود) و حد (تعریف) جدای از ماده است، بحث می‌کند. نیز شنیده‌ای که [علم] الهیات آن است که از اسباب نخستین برای وجود طبیعی و تعلیمی (ریاضی) و آنچه به آن دو تعلق دارد و از علل‌العلل و مبدأ مبادی که همان خدای متعال است، بحث می‌کند.

سپس، ابن سینا میان موضوع دانش الهیات و مطلوب آن، تمایز قائل می‌شود: «هل الموضوع لهذا العلم هو انیة الله تعالی جده، او لیس ذلك بل هو شیء من مطالب هذا العلم. فنقول: إنه لا يجوز أن یکون ذلك هو الموضوع، و ذلك لأن موضوع کل علم هو امر مسلم الوجود فی ذلك العلم، و إنما يبحث عن أحواله، و قد علم هذا فی مواضع اخرى. و وجود الإله تعالی جده لا يجوز أن یکون مسلماً فی هذا العلم کالموضوع، بل هو مطلوب فیہ» (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۱۳).

یعنی: آیا موضوع این علم، انیت خدای متعال است، یا نیست؛ بلکه او چیزی از مطالب این علم است. پس می‌گوییم: مجاز نیست که آن (انیت خدا)، موضوع باشد؛ زیرا موضوع هر علم، چیزی است که وجود آن، در آن علم، قطعی و مسلم است و در آن علم، بحث از احوال آن موضوع است و این را در مواضع دیگر دانسته‌ای. جایز نیست وجود خداوند متعال مانند موضوع، در این علم مسلم باشد، بلکه باید در این علم مطلوب باشد.

ابن سینا در کتاب برهان نشان می‌دهد که مبادی نخستین، موضوع دانش الهیات نیست. ابن سینا تأکید می‌کند که خدا و علل نخستین، موضوع دانش الهیات نیست، بلکه مطلوب آن است؛ چراکه الهیات وجود خداوند را مفروض نمی‌گیرد، بلکه آن را اثبات می‌کند. ابن سینا نشان می‌دهد که موضوع فلسفه، خدا و علل نخستین نیست؛ سپس توضیح می‌دهد که این دانش، از وجهی دیگر، دانشی الهی است؛ چراکه این

۶. توجه کنید که اصطلاح الهیات، در اندیشه ابن سینا، همان معنای متافیزیک یونانی را دارد. همان‌طور که در ادامه توضیح می‌دهیم، این سینا موضوع الهیات را موجود بما هو موجود می‌داند؛ بنابراین نباید این اصطلاح را معادل اصطلاح کلام یا Theology در قرون وسطی دانست.



دو مسئله را شرح و بسط می دهد:

«و یلزم هذا العلم أن ینقسم ضرورة إلى أجزاء منها: ما یبحث عن الأسباب القصوی، فإنها الأسباب لكل موجود معلول من جهة وجوده، و یبحث عن السبب الأول الذی یفیض عنه كل موجود معلول بما هو موجود معلول لا بما هو موجود متحرك فقط أو متکمم فقط. و منها ما یبحث عن العوارض للموجود... و هو أيضا الحکمة التي هی أفضل علم بأفضل معلوم، فإنها أفضل علم أى یقین، بأفضل المعلوم أى بالله تعالی و بالأسباب من بعده. و هو أيضا معرفة الأسباب القصوی للكل. و هو أيضا المعرفة بالله، و له حد العلم الإلهی الذی هو أنه علم بالأمور المفارقة للمادة فی الحد و الوجود» (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۲۳ تا ۲۴).

یعنی: و این علم باید به اجزایی تقسیم شود که از جمله آن، چیزی است که از علل دور (نخستین) بحث می کند؛ پس آن، عللی از برای هر موجود معلول، به لحاظ وجودش است. نیز از علت نخستین بحث می کند که از آن، هر موجود معلولی، از آن نظر که معلول است و نه از آن نظر که متحرك یا دارای کمیت است، صادر می شود. از جمله آن (اجزای علم) چیزی است که از عوارض موجود بحث می کند... و همچنین حکمت والاترین علم به والاترین معلوم است. والاترین علم به معنای یقین به والاترین معلوم، یعنی خدای متعال و علل پس از آن است. نیز شناخت علل دور برای همه است. نیز شناخت خداست. برای آن حد علم الهی است که آن، علم به اموری است که در تعریف و وجود، مفارق از ماده است.

بنابراین، از نظر ابن سینا موجود بما هو موجود، موضوع الهیات (فلسفه) و مبادی نخستین و خداوند، غایت آن است. از نظر او، الهیات که هیچ حکمتی فراتر از آن نیست، علم به برترین معلوم، یعنی شناخت خداوند است. اما پذیرش خدا به عنوان غایت الهیات، تحولاتی بنیادین در نوع مطالعه ابن سینا درباره مسائل هستی شناختی ایجاد می کند. در بخش بعدی، نشان می دهیم که دریافت ابن سینا از مفهوم خدا و طرح آن، به عنوان غایت الهیات، چه تمایزاتی با اندیشه ارسطو دارد.

### تمایز وجود و ماهیت و تحول اندیشه ارسطویی

شاید مهم ترین ابتکار فلسفی ابن سینا، طرح مسئله عروض وجود بر ماهیت است. این ابتکار، محور اصلی تمایز او از نظام فلسفی ارسطو محسوب می شود و اوج توجه او به طرح معقول از مفاهیم دینی در نظام فلسفی ارسطو محسوب می شود و اوج توجه او به طرح معقول از مفاهیم دینی در نظام فلسفی ارسطو محسوب می شود. تمایز وجود و ماهیت محوری ترین اصل در نظام فلسفی سینیوی است. «ابن سینا در توضیح مغایرت وجود و ماهیت می گوید: گاهی انسان معنای مثلث را می داند، اما تردید دارد که آیا در خارج موجود هست یا نه؟ و این تردید درحالی است که می داند مثلث از خط و سطح پدید می آید؛ یعنی به ماهیت شیء آگاهی دارد، اما در وجود آن تردید دارد. این تردید به این دلیل است که ماهیت شیء غیر از وجود شیء است. مفاد سخن ابن سینا این است که این



دو مغایرند. زیرا پی جویی دربارهٔ اینکه آیا ماهیت می تواند مقتضی وجود باشد یا نه، مبتنی بر قبول تغایر بین آن دو است؛ وگرنه چیزی که عین شیء یا جزء آن باشد، گفت وگو از اقتضا و عدم اقتضا دربارهٔ آن بی معناست» (ذبیحی، ۱۳۸۶: ۱۰۴ تا ۱۰۶). ابن سینا ماهیت و وجود را موضوعاتی مغایر دانسته و در ماهیات متعین، وجود را بر آن ها عارض می داند؛ یعنی وجود، ذاتی آن ها نیست و از خارج بر آن ها عارض می شود.

تمایز وجود و ماهیت، در نظام فلسفی ارسطو، بی سابقه بوده و درنهایت، با انکار ابن رشد مواجه شده است. به بیان دیگر، آنان که آفرینش اشیا از عدم معتقدند، نمی توانند از اهمیت فوق العادهٔ وجود و اولویت حقیقی آن، صرف نظر کنند. فقط و فقط، وجود، این واقعیت را تبیین می کند که شیء مفروضی معدوم نیست. به همین دلیل، حتی قبل از زمان ابن رشد، ابن سینا تعلیم داده بود که چون وجود، عارض بر هستی هاست، پس وجود، خودش عرض است. ابن رشد از این گفتار شگفت زده شد؛ چراکه از ارسطو آموخته بود، هستی و جوهر یکی است؛<sup>۷</sup> لذا به ناچار تصور می کرد جوهر با واقعیت بالفعلش یکی است. موضوع آن است که در اندیشهٔ ارسطو، وجود، به جوهر و عرض تقسیم می شود و چنان که خود می گوید: انسان موجود و یک انسان، یکی است و تکرار واژه در یک انسان و یک انسان موجود، تغییری در معنا ایجاد نمی کند (ارسطو، متافیزیک، ۴، ۱۰۰۳ب: ۲۵). «ابن رشد در بیان علت خطای ابن سینا گفت: او در اینکه فکر می کرد، وحدت و هستی ناظر به تعیناتی است که به ماهیت شیء افزوده شده است، برخاست. آدمی متحیر می شود که چگونه چنین مردی چنین خطایی مرتکب شده است. او از متکلمان، متأثر بود و گفتار آن ها را با دانش الهی خود درآمیخته بود» (ژیلسون، ۱۳۸۵: ۱۱۸ تا ۱۱۹). ابن رشد تصور می کرد عروض وحدت و هستی بر ماهیتی همچون چوب، مانند عروض سفیدی و سنگینی و سایر صفات بر آن است؛ به همین دلیل، عروض وجود بر ماهیت را به صراحت منکر بود.

همان طور که از بیان ژیلسون مشخص است، ابن رشد تمایز دقیق ابن سینایی میان وجود و ماهیت را ناشی از خلط میان فلسفه و کلام می داند و آن را انکار می کند.

۷. ارسطو در تقسیم بندی مشهور از مقولات، وجود را به جوهر و عرض تقسیم می کند؛ ولی در بحث از دانش متافیزیک، به گونه ای سخن می گوید که تاحدی، متعارض با این قول، به نظر می رسد: «دانشی است که موجود بما هو موجود را مطالعه می کند» (ارسطو، متافیزیک، گاما، ۲، ۱۰۰۳ب: ۲۶ تا ۳۰)؛ ولی در موضع دیگری می گوید: «در محدودهٔ یک دانش قرار می گیرد که موجود را از آن جهت که موجود است، مطالعه می کند؛ در هر مورد، دانش مرکزی ترین چیزی را که اولی است، مطالعه می کند که سایر چیزها به آن بستگی دارد؛ بنابراین اگر این جوهر است، فیلسوف باید واجد اصول و علل جوهر باشد» (ارسطو، متافیزیک، گاما، ۲، ۱۰۰۳ب: ۱۹ تا ۱۹). بنابراین، در اینجا، دانش متافیزیک را جوهر می داند؛ یعنی مطابق نظر ارسطو هر فیلسوف که آمادهٔ بررسی موضوع انتزاعی موجود بما هو موجود است، باید فوراً به سرشت جوهر عطف نظر کند (Shields, ۲۰۰۷: ۳۳۷-۳۳۹). اما ارسطو در موضعی دیگر، این تناقض ظاهری میان موضوع متافیزیک را رفع می کند: «واژهٔ موجود به معانی گوناگونی به کار می رود، اما همه به اصلی یگانه بازمی گردد. برخی چیزها را موجود می نامند، زیرا جوهرند و برخی دیگر چون انفصالات جوهرند، برخی دیگر چون مسیری به جوهر یا چون تباهی یا نبود آن هستند، یا چون کیفیات جوهرند، یا چون سازنده یا مولد جوهرند، یا متعلق به چیزی هستند که در نسبت با جوهر نامیده می شود، یا سلب چیزی از این ها یا جوهر هستند» (ارسطو، متافیزیک، گاما، ۲، ۱۰۰۳ب: ۱۰ تا ۱۰). درنهایت، ارسطو تمامی مصادیق وجود را به جوهر بازمی گرداند و می توان گفت ارسطو هستی و جوهر را یکی می داند.



براساس نظر ابن سینا، ماهیت، دیگر شایسته عنوان هستی نیست، مگر به این دلیل که وجود را دریافت می کند. در نتیجه، ماهیت جدای از وجود امکانی محض، نه هستی، بلکه یک هستی ممکن است. «جهانی که از چنین ماهیتی تشکیل می شود، جهانی است که در آن، هیچ هستی، فی نفسه شامل دلیل وجودش و دلیل معقولیت ذاتش نمی شود و این درست همان جهانی است که ابن سینا برای تسکین خاطر متکلمان می خواست؛ زیرا در نهایت، تنها و تنها واجب الوجود یکی است و ماسوای او محتاج به علت اند» (ژیلسون، ۱۳۸۵: ۱۲۱ تا ۱۲۲). بنابراین، ژیلسون درست می گوید که تمایز بنیادین وجود و ماهیت، در فلسفه ابن سینا، نسبتی مهم با مفهوم دینی خدا و خلقت دارد. «کل مناقشه ابن رشد علیه نظریه اجتهادی ابن سینا مبنی بر عرضیت هستی، بر این فرض استوار است که اگر نتوان چیزی را به زبان ارسطو بیان کرد، ممکن نیست حقیقی باشد. او ابن سینا را سزاوار ملامت می داند، صرفاً به این دلیل که این مرد می کوشد مستقل بیندیشد؛ درحالی که وظیفه حقیقی هر فیلسوف این است که دقیقاً مثل ارسطو بیندیشد. ابن سینا شارح نبود، بلکه متفکری اصیل بود که واقعاً می کوشید، چیزی جدید و درست بگوید» (ژیلسون، ۱۳۸۵: ۱۷۰).

اما ابن سینا بر چه مبنایی، عروض وجود بر ماهیت را مطرح می کند؟ خدای ابن سینا هستی محض است، بدون هیچ ذاتی؛ اما در اینجا، هستی، ضروری محض و بی نیاز از علت تصور می شود. هر موجود ممکن، با صدور از خدا، ضرورتی را که ندارد، دریافت می کند. در نظریه ابن سینا، ایجاد شدن عین ضرورت بالغیر است. بنابراین، ابن سینا هستی بالفعل را به منزله اضافه و ضمیمه ای به ذات لحاظ کرده است، نه به عنوان عرضی معمولی مانند سفیدی یا سیاهی؛ یعنی از نظر ابن سینا هستی، عرضی است که با عروض آن، ماهیت، وجود و عینیت پیدا می کند.<sup>۸</sup> در این میان، امکان که از صفات لازم ماهیت است، به نحو قطعی ثابت می کند که در موجودات ممکن، هستی را باید توسط علت خارجی به ماهیت داد. این علت خارجی همان خداست. بدین سان روشن می شود که چرا ارسطو از تمایز مابعدالطبیعی وجود و ماهیت غفلت کرده است. البته، در عالم خارجی، جایی برای سخن گفتن از رابطه ماهیت و وجود، همچون اتحاد دو جزء مقوم نیست که هر دو دارای تحصیل باشد؛ اما وقتی موضوع را تحلیل عقلی می کنیم، عقل موجود تام و یکپارچه را به ماهیت و وجود تقسیم می کند. وقتی ماهیت منتزع از هر چیز را فی نفسه تصور کنیم، وجود، عارض بر آن و خارج از ذات آن تصور می شود:

۸. گفته اند ابن سینا عروض وجود بر ماهیت را به معنای تحقق ماهیت در خارج می داند؛ اما این موضوع در آثار خود ابن سینا دیده نمی شود؛ بلکه ابن سینا از اضافه وجود بر ماهیت، سخن می گوید. اضافه وجود بر ماهیت به معنای تحقق ماهیت در خارج تفسیر شاگرد برجسته او، بهمنیارست: «الفاعل اذا افاد وجوداً فإِنما يفيد حقيقة، و حقيقة موجوديته. فقد بان من جميع هذا أنّ وجود الشيء هو أنّه في الأعيان لا ما يكون به في الأعيان» (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۲۸۴).



«لأن كون الماهية هو وجودها و الماهية لا تتجرد عن الوجود إلا في العقل لا بأن تكون في العقل منفكة عن الوجود؛ فإن الكون في العقل أيضا وجود عقلي كما أن الكون في الخارج وجود خارجي، بل بأن العقل من شأنها أن يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود و عدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه. فإذا اتصاف الماهية بالوجود أمر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فإن الماهية ليس لها وجود منفرد، و لعرضها المسمى بالوجود وجود آخر حتى يجتمعان اجتماع القابل و المقبول بل الماهية إذا كانت فكونها هو وجودها. و الحاصل أن الماهية إنما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط و لا يمكن أن تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط» (خواجه نصيرالدين طوسی، ۱۳۸۳: ۵۷۶ تا ۵۷۷).

یعنی: زیرا بودن ماهیت، همان وجودش است و ماهیت، جز در عقل، از وجود جدا نمی شود. نه آنکه در عقل، منفک از وجود باشد؛ چراکه بودن در عقل نیز وجودی عقلی است، همان طور که بودن در خارج، وجود خارجی است. بلکه از شئون عقل آن است که آن (ماهیت) را به نحو یکتا، بدون لحاظ وجود و عدم، ملاحظه کند و عدم اعتبار شیء اعتبار عدم برای آن نیست. پس اتصاف ماهیت به وجود، موضوعی عقلی است که مانند اتصاف جسم به سفیدی نیست؛ چراکه برای ماهیت وجود جدا و یکتایی نیست تا برای عارض آن (ماهیت) که وجود نامیده می شود، وجودی دیگری باشد، تا قابل و مقبول با هم مجتمع شوند، بلکه ماهیت، بودنش، همان وجودش است. حاصل آنکه ماهیت فقط در عقل، قابلیت پذیرش وجود را دارد و ممکن نیست فاعلی برای صفت خارجی در نزد وجودش فقط در عقل باشد.

بنابراین ابن سینا با تحلیل دو جزئی از هستی ممکنات در عقل، به ماهیت و وجود، تحولی اساسی در نگاه ارسطویی ایجاد می کند که در ادامه، به برخی استلزامات آن اشاره می کنیم.

### استلزامات فلسفی پذیرش عروض وجود بر ماهیت

برحسب رابطه میان وجود و ماهیت، این تصور از خالق در ذهن می آید که ذات (ماهیت) او همان وجود اوست. درحالی که اشیای مخلوق، به منزله اشیایی شناخته شده اند که ماهیت آن ها عین وجود آن ها نیست. این اشیا قابلیت آن را ندارند که علت وجود خود باشند؛ بلکه وجود آن ها باید از منبعی دیگر، یعنی خالق وجود، افزوده شود.

به طور کلی، نخستین رویکرد ممیز ابن سینا، اعتلای شأن خدا و تعظیم و جلالت و قدرتتش از دیدگاه اوست. از نظر او، خدا وجود مطلق و فعل محض است؛ به این معنی که هرچه هست، از اوست و هرچه می شود، او می کند. اما در فلسفه ارسطو که فلسفه طبیعت است، صور نوعیه و طبایع اشیاء، هر یک به گونه ای منشأ فعل است و عامل ایجاد آثاری است که به اجسام منسوب است. جای تعجب نیست، اگر فیلسوفی





مانند ارسطو قائل به تقدم و استقلال اشیاى متناهی باشد و آن ها را تا این حد منشأ تأثیر بداند. از کسی همچون او همین انتظار می رود که با چنین نگاهی، علم ما درباره اشیا را نیز معلول وجود آن ها و ناشی از فعل آن ها بیندارد. ولی ابن سینا علیت را به معنای خالقیت می داند و خالقیت، فعل خاص خداست. او هرگونه فعلی را تنها به خدا منسوب می دارد و او را، هم منشأ علم و هم منشأ عمل ما می شمارد.

آنگاه که از خدای ارسطو سخن می گوئیم و آن را با خدای اسلام مقایسه می کنیم، محرک غیرمتحرک مفارق را که فعل محض و فکر است، در نظر داریم. در قطعه مشهوری از کتاب طبیعت از این محرک سخن به میان آمده است. محرک اول غیرمتحرک، در عالم ارسطویی، حائز مقام خاص خدا در عالم یهودی و مسیحی و اسلامی نیست. ارسطو در کتاب متافیزیک، به علت حرکات بازمی گردد و نتایجی را که پیش تر در کتاب طبیعت به دست آورده است، از سر می گیرد. او چنین می گوید: «از آنچه گفته شده است روشن است جوهری وجود دارد که ازلی و نامتحرک و جدای از امور محسوس است. همچنین نشان داده شده است که این جوهر نمی تواند اندازه داشته باشد، اما بدون اجزا و تقسیم ناپذیر است. از یک زمان نامتناهی حرکت را ایجاد می کند و هیچ چیز متناهی قدرت نامتناهی ندارد» (ارسطو، متافیزیک، لامبدا، ۷، ۱۰۷۳ الف: ۸ تا ۸).

ارسطو در ادامه می گوید: «نمی توان از این پرسش صرف نظر کرد که آیا باید یک جوهر از این نوع را مفروض گرفت یا بیشتر؛ سپس توضیح می دهد، حرکات نخستین سماوی که ازلی است، باید توسط محرکی ازلی ایجاد شده باشد و این محرک باید خود، ازلی باشد. بنابراین باید به تعداد ستارگان، محرک نخستین وجود داشته باشد» (ارسطو، متافیزیک، لامبدا، ۸، ۱۰۷۳ الف: ۱۵ تا ۳۵)؛ بنابراین ارسطو همچنان در اعماق باور خود، به دور از شرک نیست.

از سوی دیگر، ابن سینا برای معرفی ذات حق، مفهوم واجب الوجود را برمی گزیند و خدا را وجود مطلق و واجب الوجود می داند. ابن سینا همواره بر این نکته تأکید می کند که واجب الوجود، هستی محض و هویت مطلق است و دارای چیستی و ماهیت نیست؛ زیرا هر چیز که ماهیت دارد، معلول است و وجود مطلقى که بالذات است، البته معلول نیست. چنین موجودی، حق است و هر چیزی جز او باطل است. حق آن است که وجودش از خودش است:

«الحق ما وجوده له من ذاته. فلذلك الباری هو الحق و ما سواه باطل. كما أن واجب الوجود لا برهان علیه و لا يعرف إلا من ذاته، فهو كما قال [شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ] كل ما وجوده لذاته فيجب أن يكون واحداً، و واجب الوجود وجوده لذاته فهو واحد فإن وجوده لأنه واجب الوجود، فيقتضى ذلك أن يكون هذا بعينه، و يكون غير معلول لأنه لا ماهية له بل له الآنية، إذ كل ذي ماهية معلول لأن وجوده لا لذاته بل من غيره» (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۸۰).



یعنی: حق آن است که وجودش از ذاتش باشد؛ از این رو باری تعالی، حق و ماسوای او، باطل است. همان طور که هیچ برهان [لمی] بر وجود واجب نیست و جز به ذات خودش شناخته نمی شود. این همان است که گفته «خداوند شهادت می هد. او همان است که خدایی جز او نیست» هر آنچه وجودش از ذاتش باشد، واجب است که واحد باشد. وجود واجب الوجود از ذاتش است، پس یکتاست. وجودش از آنجا که واجب الوجود است، اقتضا می کند بعینه همین باشد و معلول نباشد، زیرا ماهیت ندارد، بلکه انیت دارد؛ پس هر چه واجد ماهیت باشد، معلول است؛ چرا که وجودش از ناحیه ذاتش نیست، بلکه از ناحیه غیرش است.

عالم، در نزد ابن سینا، ممکن الوجودی است که در اتصافش به وجود، محتاج علت است. بنابراین فاعلیت الهی نه فقط در سطوح زیرین، یعنی در تحریک و اعطای حرکت به عالم متحرک مطرح است، بلکه در اعماق هستی، یعنی اصل وجود اشیا نفوذ دارد. چنان نیست که جهان مشتمل بر ماده ای قدیم و هیولایی و ازلی بوده و حرکت خود را تنها، وام دار مبدأ اول باشد؛ بلکه عالم تمام هویت خود را مدیون خداوند است. ابن سینا در تبیین تفاوت فاعلیت طبیعی و فاعلیت الهی در الهیات شفا آورده است:

«لأن الفلاسفة الإلهيين ليسوا يعنون بالفاعل مبدأ التحريك فقط، كما يعنيه الطبيعيون، بل مبدأ الوجود و مفیده، مثل الباری للعالم، و أما العلة الفاعلية الطبيعية فلا تفيد وجودا غير التحريك بأحد أنحاء التحريكات، فيكون مفيد الوجود في الطبيعيات مبدأ حركة» (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۲۵۷ تا ۲۵۸).

یعنی: چرا که فیلسوفان الهی، فاعل را فقط مبدأ حرکت عنوان نکرده اند، بلکه آن را مبدأ و منشأ وجود می نامند؛ مانند خداوند برای عالم. اما علل فاعلی و طبیعی جز حرکت دادن په یکی از انواع تحریک، وجودی نمی دهد؛ پس مفید وجود در علم طبیعی صرفاً مبدأ حرکت است.

در الهیات شفا عبارتی نیز می بینیم که ظاهراً شیخ، در ضمن آن، متصدی نفی تصویر ارسطویی از عالم و چگونگی ارتباط آن با خداوند است:

«فإذن كل شيء إلا الواحد الذي هو لذاته واحد، و الموجود الذي هو لذاته موجود، فإنه مستفيد الوجود عن غيره، و أيس به، و ليس في ذاته، و هذا المعنى كون الشيء مبدعاً أي نائل الوجود عن غيره، و له عدم يستحقه في ذاته مطلق، ليس إنما يستحق عدم بصورته دون مادته، أو بمادته دون صورته، بل بكليته، فكليته إذا لم تقترب بإيجاب الموجد له، و احتسب أنه منقطع عنه و جب عدمه بكليته، فإذن إيجاداً عن الموجد له بكليته، فليس جزء منه يسبق وجوده بالقياس إلى هذا المعنى، لا مادته و لا صورته، إن كان ذا مادة و صورة» (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۳۶۴).

یعنی: پس غیر از واحد [باری تعالی] که به سبب ذاتش واحد است و موجودی است که به سبب ذاتش موجود است، هر شیء، وجود را از غیرش می گیرد و به



واسطه آن غیر، موجود است و به واسطه ذاتش نیستی است. این معنای بودن شیء، به عنوان امری پدیدآمده، یعنی اصل به وجود از ناحیه غیرخودش است و عدمی دارد که در ذاتش، مستحق آن است. نه آنکه صورتش بدون ماده، مستحق عدم باشد یا آنکه ماده اش بدون صورت، مستحق عدم باشد؛ بلکه در کلیتش مستحق عدم است. کلیتش چنان که قرین به ایجاب موجد نشده و جدا از آن محسوب شود، لزوماً معدوم است؛ پس چنانچه ایجادش در کلیت از ناحیه موجد است، جزئی ندارد که در قیاس با این معنی، بر وجودش سبقت بگیرد؛ پس ماده و صورتی ندارد، اگر واجد ماده و صورت باشد.

«تصور امکان در فلسفه اسلامی، قبل از حصول اعتقاد به خدای خالق که فقط با کلمه «کن» اشیا را از عدم به وجود می آورد، امکان نمی پذیرد. احداث محض عالم، فعل خاص وجود مطلق است. ابن سینا، امکان را علت نیاز موجودات به واجب الوجود می داند. از نظر او، خداوند و تنها خداوند در وجود خود، واجب است و وجود اشیا دیگر ممکن است؛ از این رو همه آن ها از وجود خدا صادر شده است. لازمه منطقی چنین سخنی این است که بگوییم احداث محض عالم، فعل وجود مطلق، یعنی خداست. ابن سینا فاعلیت حق تعالی را فاعلیت ابداعی و ایجاد می داند. ابداع، چیزی است که منشأ وجود چیز دیگری شود، بدون اینکه ماده یا ابزار یا زمان، واسطه باشد» (اکبریان، ۱۳۸۵: ۳۱۸). شاید بتوان گفت، تمایز اساسی میان وجود و ماهیت، اصلی اساسی در نظام حکمت سینوی است. با این تمایز، چرخشی اساسی در برابر نظام حکمت ارسطویی صورت می گیرد و موضوع خدای خالق در فلسفه، مطابق با تعالیم اسلامی امکان طرح می یابد.

### نتیجه گیری

در این مقاله، یکی از تمایزهای مهم میان نظام فلسفی ابن سینا و سلف یونانی اش، ارسطو را مرور کردیم. تلاش ما بر آن بود که نشان دهیم، مسلمانان چگونه با حکمت یونانی برخورد کرده و آن را ماده ای برای ایجاد نظام حکمت مبتنی بر تعالیم اسلامی قرار داده اند. در این تحول تاریخی، متفکران مسلمان همچنان روش فلسفی ارسطو را مدنظر قرار داده اند. آنان مفاهیمی مانند عروض وجود بر ماهیت و طرح فاعلیت الهی، در مقام موجد عالم و نیز فاعلیت بالعنایه الهی، برای توجیه علم خداوند به جزئیات را طرح کرده اند. در نتیجه، مفاهیم و اصولی را در نظام حکمت خود وارد ساخته اند که در حکمت ارسطو مسبوق به سابقه نبوده است؛ از این رو نظام حکمت اسلامی گرچه ماده ای یونانی دارد، صورتی اسلامی و دینی به خود گرفته است. پس در پاسخ به پرسش «علم اسلامی چگونه ممکن است؟» باید گفت، علم اسلامی موجود نتیجه فهم سخن دیگری در افق اندیشه دینی و بازآفرینی و ابداع در آن است. در راه علم اسلامی، نمی توان از غریبان تقلید صرف کرد و در عین حال، نمی توان از تجربه آن ها غفلت کرد؛



بلکه تنها راه ایجاد نظامی از معرفت دینی، بررسی فعال علم و به طور خاص، علوم انسانی غربی و فهم و بازآفرینی آن است. البته بدیهی است که چنین رویکردی به علم اسلامی، بر این مفروض استوار است که با تصرف در دستاوردهای موجود بشر، می‌توان به خوانشی دینی از علوم موجود دست یافت؛ ولی اگر با نگاه تأسیسی به سرشت علم دینی بنگریم، چنین دیدگاهی نادرست خواهد بود.



### کتابنامه

۱. ابن سینا، ۱۳۷۶، الهیات شفاء، تصحیح آیت الله حسن زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
۲. ابن سینا، ۱۳۷۹، تعلیقات، قم: بوستان کتاب.
۳. اکبریان، رضا، ۱۳۸۵، مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴. بهمنیار بن المرزبان، ۱۳۷۵، التحصیل، تصحیح و تعلیق از استاد شهید مطهری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۵. حسنی، سیدحمیدرضا و مهدی علی پور، ۱۳۸۹، «درنگی در معناشناسی و ماهیت شناسی تحلیلی واژه پارادایم»، فصلنامه روش شناسی علوم انسانی، س ۱۶، ش ۶۳.
۶. خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۳، شرح اشارات و تنبیها، تصحیح آیت الله حسن زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
۷. داوری اردکانی، رضا، ۱۳۸۹، ما و تاریخ فلسفه اسلامی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۸. ذبیحی، محمد، ۱۳۸۶، فلسفه مشاء با تکیه بر اهم آراء ابن سینا، تهران: سمت.
۹. ژیلسون، اتین، ۱۳۷۹، روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه علی مراد داودی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۱۰. ژیلسون، اتین، ۱۳۸۵، هستی در اندیشه فیلسوفان، ترجمه سیدحمید طالب زاده، تهران: حکمت.
۱۱. ژیلسون، اتین، ۱۳۸۹، تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطا، ترجمه رضا گندمی نصرآباد، تهران: سمت.
۱۲. سوزنچی، حسین، ۱۳۸۹، معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۱۳. عابدالجابری، محمد، ۱۳۸۷، ما و میراث فلسفی مان، ترجمه سیدمحمد آل مهدی، تهران: ثالث.
۱۴. گلوور و دیگران، ۱۳۸۷، جامعه شناسی معرفت و علم، ترجمه شاپور بهیمان و دیگران، تهران: سمت.
۱۵. لیدیمن، جیمز، ۱۳۹۰، فلسفه علم، ترجمه حسین کرمی، تهران: حکمت.
۱۶. نصر، سیدحسین، ۱۳۸۷، «قرآن و حدیث به عنوان سرچشمه و منبع الهام اسلامی»، در تاریخ فلسفه اسلامی، زیر نظر سیدحسین نصر و الیور لیمن، تهران: حکمت.

17. Azadpur, Mohammad, 2011, Reason Unbound: on spiritual practice in Islamic peripatetic philosophy, Albany: State University of New York Press.
18. Barnes, Jonathan, 1984, The Complete Works of

- Aristotle, Princeton: Princeton University Press.
19. Bertolacci, Amos, 2006, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitab al-Sifa*, Brill.
  20. Bird, Alexander, 2011, "Thomas Kuhn", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/thomas-kuhn/>
  21. Nasr, Seyyed Hossein, 2006, *Islamic Philosophy from its Origin to the Present: Philosophy in Land of Prophecy*, Albany: State University of New York Press.
  22. Shields, Christopher, 2007, *Aristotle*, London: Routledge.
  23. Taylor, Richard C., 2005, *Averroes: Religious Dialectic and Aristotelean Philosophical Thought*, in *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, edited by Peter Adamson and Richard C. Taylor, Cambridge: Cambridge University Press.
  24. Walzer, Richard, 1962, *Greek into Arabic Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*, Cambridge, MA: Harvard University Press.