

روش فلسفی ابن سینا، الگویی برای تحول در علوم انسانی^۱

حسین زمانیها^۲

چکیده

هدف ما در این مقاله این است که با ارائه یک الگوی تاریخی اولاً- نشان دهیم تحول در علوم انسانی به گونه‌ای که با ارزش‌های اسلامی سازگار باشد، امکان‌پذیر است؛ ثانیاً- نشان دهیم برای نیل به چنین هدفی چه روشی باید اتخاذ شود و چه مراحل باید طی شود. یکی از الگوهایی که می‌توان در تحول علوم انسانی از آن استفاده کرد، روش ابن‌سینا در مواجهه با فلسفه یونان و به طور خاص فلسفه ارسطویی است. ابن‌سینا در مواجهه با فلسفه یونان ضمن پرهیز از هر گونه برخورد حذفی، طی چند مرحله و به صورت کاملاً روشمند، مباحث فلسفه یونان را چنان متحول ساخت که تا حدود زیادی به مبانی تفکر توحیدی اسلام نزدیک شد. روش او دارای سه گام عمده است: فهم دقیق؛ نقد مبنایی؛ تحول ساختاری. وی این گام‌ها را به صورتی کاملاً روشمند پیش برد. اضلاع روش وی در هر گام عبارت است از: تحلیل معنایی، توجه به وجوه مختلف موضوع و تحلیل و ترکیب. این روش ابن‌سینا را به اعتبار نتیجه آن می‌توان تحول ساختاری نامید.

واژگان کلیدی

ابن‌سینا، علوم انسانی، تحلیل مفهومی، نقد مبنایی، تحول ساختاری

۱- تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۲/۱۲/۱۱؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۳/۳/۷

۲- استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه شاهد

طرح مسئله

بحث از علوم انسانی و ضرورت تحول این علوم به گونه‌ای که با فرهنگ اسلامی قرابت و همخوانی داشته باشد، به یکی از نیازهای امروز جامعه ما تبدیل شده است. آنچه امروزه به عنوان فقر علوم انسانی در جامعه از آن یاد می‌شود، واقعیتی است که با اندک تأملی در کتب رشته‌های علوم انسانی می‌توان به آن پی‌برد. امروزه ما دم از مدرنیسم، آزادی، جامعه مدنی، توسعه یافتگی و جمهوریت می‌زنیم، بدون آن‌که تعریفی بومی و مبتنی بر مبانی فکری خود از آن‌ها ارائه دهیم، در عوض به انواع مختلف رویکردها و تعاریف از فلاسفه غربی متوسل می‌شویم؛ غافل از آن‌که هر یک از این معانی در یک زمینه و بستر معنایی تاریخی شکل گرفته است و لاجرم لوازم خاصی را به دنبال دارد که هر گونه غفلت از بار معنایی و لوازم این مفاهیم، عواقب و نتایج زیانباری را در عرصه اجتماع به دنبال خواهد داشت؛ از این‌رو، امروزه ضرورت حرکت برای تحول به سمت نوعی از علوم انسانی که با مبانی فکری و ارزشی جامعه ما سازگار باشد، بیش از پیش احساس می‌شود. در برخورد با این نیاز، برخی از اساس منکر امکان چنین تحولی هستند (زیبا کلام، ۱۳۹۲) و برخی نیز در چگونگی این تحول، اشکالات و مسائل جدی‌ای را مطرح می‌سازند؛ از جمله این‌که چنین تحولی به هیچ وجه نباید دفعی و دستوری باشد، بلکه باید تدریجی و پس از شناخت دقیق موانع موجود و پشت سر گذاشتن آن‌ها و در بستری طبیعی شکل گیرد (دوری اردکانی، ۱۳۹۰، ص ۲۳-۳۰). برخی دیگر بر ضرورت عدم برخورد حذفی با علوم انسانی روز تأکید کرده، برقراری گفت‌وگویی نقادانه و سازنده با اندیشمندان غربی را تنها راه تحول در علوم انسانی می‌دانند (آیت‌اللهی، ۱۳۹۰، ص ۴۹-۵۲) به نظر نگارنده با وجود الگوهای تاریخی موجود در تحول علوم انسانی - که این مقاله نیز در صدد معرفی یکی از آن‌هاست - بحث از امکان یا عدم امکان تحول در علوم انسانی بحثی بی‌مورد است زیرا وجود چنین الگوی تاریخی، اثباتی است بر امکان چنین تحولی و تنها باید به چند و چون آن پرداخت.

در بحث تحول علوم انسانی نکته ظریفی وجود دارد که غفلت از آن موجب سوء تفاهم‌های بی‌شماری خواهد شد. علوم انسانی با توجه به نامش، باید به نیازها و دردهای مشترک انسان بپردازد؛ بنابراین، این علوم به خودی خود باید ماهیتی جهانی داشته باشد؛ زیرا اگر شأن و جایگاه جهانی این علوم گرفته شود، دیگر نمی‌توان به آن به عنوان نظامی علمی نگریست که امکان مفاهمه بین اندیشمندان را در سطح جامعه جهانی فراهم می‌کند. از طرف دیگر هر جامعه‌ای، نیازها، اقتضات و ارزش‌های خاص خود را داراست؛ از این‌رو در هر جامعه‌ای، علوم انسانی باید پاسخگوی آن نیازهای خاص بوده و به فرهنگ و ارزش‌های آن جامعه نظر داشته باشد. بنابراین علوم انسانی باید شأنی دو وجهی داشته باشد؛ به این معنی که تحول در علوم انسانی به هیچ وجه به معنی محبوس کردن این

علوم و قطع ارتباط آن‌ها با دنیا نیست و اگر از تعبیراتی مانند بومی‌سازی علوم انسانی استفاده می‌شود، به هیچ وجه نباید چنین تصور کرد که منظور نوعی از علوم انسانی است که در مرزهای جامعه ما محبوس است؛ زیرا چنین علوم انسانی‌ای، به هیچ وجه امکان گفت‌وگو و مفاهمه با جامعه جهانی را ندارد و به ناچار از پیش محکوم به شکست خواهد بود. بنابراین، منظور از تحول در علوم انسانی این است که در عین مفاهمه و گفت‌وگوی سازنده با جهان پیرامون، ارزش‌ها و میراث غنی اسلامی - ایرانی نیز مورد توجه قرار گیرد تا از این رهگذر، هم به مسائل جامعه پرداخته شود و هم بتوان در سطح جهانی با دیگر اندیشمندان حوزه علوم انسانی به تعامل و گفت‌وگو پرداخت.

برای برداشتن چنین گام بلندی یا باید طرحی از نو درانداخت یا از الگوهای موجود استفاده کرد. اما از آنجا که به کار بردن الگوهای موجود به مراتب آسان‌تر است و امکان استفاده از تجارب دیگران را برای ما فراهم می‌سازد، عقل حکم می‌کند در صورت وجود چنین الگویی به شناسایی آن پرداخته، تا حد امکان از آن بهره‌مند شویم. در تحقیق حاضر سعی شده با معرفی روش ابن سینا در مواجهه با فلسفه یونان به عنوان الگویی تاریخی نشان داده شود. اولاً - چنین تحولی به معنی واقعی کلمه امکان‌پذیر است؛ ثانیاً - با استفاده از این نمونه تاریخی می‌توان به الگویی عملی جهت تحول در علوم انسانی و حرکت به سوی علوم انسانی سازگار با مبانی اسلامی، دست یافت. ما نام این روش را که برگرفته از این الگوی تاریخی است، «تحول ساختاری» می‌گذاریم. منظور از تحول ساختاری تحولی است که در عین حفظ ارتباط با علوم انسانی رایج، روح حاکم بر این علوم را به گونه‌ای تغییر دهد که با تعالیم اسلامی، سازگار باشد؛ بنابراین تحول ساختاری به معنی تحول در یک یا چند مسئله خاص نیست، بلکه تحولی همه جانبه است؛ به گونه‌ای که روح حاکم بر این علوم تغییر کند. از طرف دیگر این تحول به معنی تأسیس علوم انسانی جدید نیست؛ زیرا علوم انسانی باید بتواند شأن دو وجهی خود را حفظ کند؛ یعنی در عین پاسخ‌گویی به سؤالات و نیازهای بومی و داخلی بتواند خود را در ترازوی جهانی مطرح کند و از این‌رو باید رابطه خود را با جریان تفکر و اندیشه در محافل علمی بین‌المللی حفظ کند. این دقیقاً همان کاری است که ابن سینا با فلسفه ارسطویی انجام داد.

ابن سینا و تحول ساختاری در فلسفه ارسطویی

مواجهه اندیشمندان اسلامی با علوم و فرهنگ و تمدن‌های دیگر به هیچ وجه پدیده‌ای نوظهور نیست. مسلمانان در سده‌های دوم و سوم هجری، با ترجمه کتب فلسفی و علمی متفکران ایرانی، هندی، چینی، یونانی، با فرهنگ و اندیشه ملل دیگر آشنا شدند. سپس در سده دوم هجری با آغاز جریانی که بعدها به نهضت ترجمه مشهور شد، بسیاری از کتب و منابع علمی ملل دیگر را به زبان

عربی ترجمه کرده و سعی در استفاده از آن داشتند (Walzer, 1962, P.6) در این میان کتب فلسفی جزء نخستین کتبی بود که از زبان یونانی یا سریانی به زبان عربی ترجمه شد؛ از آن جمله می‌توان از تلخیص قاطیغوریاس و باری ارمیناس و ترجمه قاطیغوریاس و آنالوطیقای ارسطو به وسیله ابن مقفع (قفطی، ۱۳۷۱، ص ۳۰۶) و ترجمه تیمائوس افلاطون، کتاب الحیوان و کتاب النفس ارسطو به وسیله یوحنا ابن بطریق و ترجمه قاطیغوریاس، باری ارمیناس، اخلاق ارسطو، و بخش‌هایی از کتاب مابعد الطبیعه به وسیله حنین بن اسحاق و ... یاد کرد (همان، ص ۲۳۴-۲۴۴).

در این دوران حجم زیادی از کتب مرتبط با علوم روز در رشته‌های گوناگونی اعم از نجوم، پزشکی، ریاضیات، فلسفه و منطق، از زبان‌های مختلف به عربی ترجمه شد. دلیل آن را نیز باید در توجه دین مبین اسلام به علم آموزی جستجو کرد. علاوه بر این که با جستجو در سیره معصومان علیهم‌السلام متوجه می‌شویم ایشان به هیچ وجه با چنین حجم عظیمی از ترجمه کتب از زبان‌های مختلف مخالفتی نداشتند (مطهری، ۱۳۱۹، ص ۱۸۲).

در میان علوم انسانی، فلسفه از جایگاه خاص و ممتازی برخوردار است تا جایی که متفکران غربی فلسفه را بنیان علوم انسانی دانسته و عدم پیشرفت و ضعف در حوزه فلسفه را موجب عدم پیشرفت در علوم انسانی می‌دانند (Classen, 2007, P.2)؛ از این رو، چگونگی برخورد متفکران اسلامی با فلسفه یونان می‌تواند در بحث تحول علوم انسانی راهگشا باشد.

فلسفه یونان از اساس در دل تمدن و فرهنگی دیگر به نام فرهنگ و تمدن هلنی در یک فرآیند تاریخی شکل گرفت. از این رو در بدو امر بسیاری از اندیشه‌های فلاسفه یونان با تعالیم اسلام ناسازگار و یا حداقل در برخی موارد زاویه‌دار است؛ به عنوان مثال نظر فلاسفه یونان در باب خلقت، زندگی پس از مرگ و غایت زندگی به هیچ وجه با تعالیم دین اسلام سازگار نیست.

اندیشمندان اسلامی در برخورد با فلسفه یونان با توجه به ظرفیت این فلسفه در فراهم کردن بستر لازم جهت بسط و اشاعه تعالیم دینی، به جای برخورد حذفی، با اخذ رویکردی نقادانه سعی کردند با دمیدن روح متعالی اسلام در قالب برخی از اندیشه‌های متفکران یونان به این فلسفه تعالی بخشند و از این رهگذر توانستند بنایی سترگ را به نام فلسفه اسلامی بر سازند که تا امروز به حیات خود ادامه داده و همواره به عنوان یکی از افتخارات فرهنگ و تمدن اسلامی از آن یاد می‌شود. در حقیقت مواجهه فلاسفه اسلامی با اندیشه فلاسفه یونان نه تنها برخوردی حذفی نبود بلکه روش ایشان در برقراری گفتگویی نقادانه و سازنده با اندیشه فلاسفه یونان موجب پیشرفت و استعلا مرزهای فلسفه گردید.

نخستین مواجهه جدی فلاسفه اسلامی با اندیشه‌های فلسفی یونان در زمان کندی و پس از وی

در زمان فارابی واقع شد. کندی که معمولاً از او به عنوان نخستین فیلسوف مسلمان یاد می‌شود، در برخورد با اندیشه متفکران یونان سعی داشت نوعی هماهنگی میان آموزه‌های دینی و اندیشه‌های فلسفی برقرار کند. از نظر وی از آن‌جا که فلسفه یعنی معرفت به حقیقت اشیاء، چنین معرفتی نه تنها با دین ناسازگار نیست بلکه اساس آموزه‌های دینی است (کندی، ۱۹۵۰، ص ۱۰۴). آنچه مسلم است برخورد کندی با فلسفه یونان به هیچ وجه منجر به تغییر روح آن فلسفه نشد. از این‌رو نمی‌توان کندی را مبدع تحول در فلسفه یونانی دانست.

پس از کندی نیز فارابی تلاش‌هایی برای از بین بردن تضاد و دوگانگی بین فلسفه و دین مبذول داشت. او با توجه به برخی اختلافات مبنایی بین اندیشه متفکران یونانی و تعالیم اسلام در آثار خود، سعی داشت به نحوی بین این دو را جمع کند. این تلاش در کتب و رساله‌های وی از جمله کتاب *آراء اهل المدینه الفاضله* مشهود است. وی در این اثر درصدد است نشان دهد عقل و وحی به هیچ وجه از یکدیگر جدا نیستند و منبع هر دوی آن‌ها همان عقل کل یا عقل فعال است. از این رهگذر به این نتیجه دست یافت که نبی خود حکیمی به تمام معناست که علاوه بر موهبت حکمت از موهبتی دیگر که همان قوه تخیل قوی برای ساده‌سازی حقایق عقلی برای فهم عامه است، برخوردار است (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۰۹). البته فارابی تنها به بحث کلی اکتفا نکرد و در مواردی سعی کرد با تفسیر جدید اندیشه‌های ارسطو آن‌ها را با آموزه‌های اسلام سازگار سازد؛ از آن جمله می‌توان به بحث نسبت خدا با عالم یا همان بحث خلقت اشاره کرد. اگر چه فارابی تلاش بسیاری برای ایجاد وفاق و سازگاری بین فلسفه یونان و تعالیم اسلام مبذول داشت و به یقین تلاش‌های وی راه را برای ابن‌سینا گشود؛ اما در زمان ابن‌سینا تحولی ساختاری و روشمند در فلسفه یونان صورت گرفت و فلسفه اسلامی به معنی واقعی کلمه به منصفه ظهور رسید.

ابن‌سینا در برخورد با فلسفه یونان با دوری از هر گونه تقلید و اتخاذ موضعی غیرمنفعل و خلاق به جای موضعی منفعل و تقلیدی، مفاهیم بیگانه فلسفه یونان را چنان متحول ساخت که قرن‌ها، اندیشه‌های وی به عنوان یگانه مبنای عقلانی مورد توجه اکثر متفکران مسلمان قرار گرفت؛ تا جایی که برخی متکلمان مسلمان که خود از منتقدان فلسفه یونان بودند، در بسیاری از موارد از مبانی فلسفه وی استفاده می‌کردند. به عنوان نمونه می‌توان به تأثیر ابن‌سینا بر غزالی به عنوان یکی از برجسته‌ترین متکلمان اشعری و جدی‌ترین منتقدان وی اشاره کرد (McGinnis, 2010, P.245-246).

از طرف دیگر برخورد ابن‌سینا با فلسفه یونان و تحولی که در این فلسفه ایجاد کرد، تنها تغییری ظاهری نبود، بلکه با نگاهی خلاقانه و تحت تأثیر تعالیم اسلام، فلسفه یونان را یک گام به پیش راند که این امر مورد اذعان بسیاری از متفکران غربی و ابن‌سینا پژوهان است. این تحول چنان استادانه و

خلاقانه صورت پذیرفت که حتی مورد پذیرش محافل علمی در غرب نیز قرار گرفت؛ تا جایی که ترجمه لاتین کتاب‌های فلسفی وی تا مدت‌ها مورد استفاده فلاسفه غربی از جمله توماس آکوئیناس قرار گرفت.

آنچه مسلم است روش فلسفی ابن‌سینا، ابعاد، وجوه و لایه‌های گوناگونی دارد که در برخی موارد با ویژگی‌های شخصیتی وی نیز در هم تنیده شده است؛ بنابراین در این مجال اندک نه می‌توان تمام ابعاد روش فلسفی ابن‌سینا را بررسی کرد و نه چنین امری مد نظر بوده است، بلکه بیش‌تر بر روی برخی از ابعاد و وجوه روش وی که در بحث تحول علوم انسانی نقشی اساسی دارد، تأکید می‌شود.

ویژگی‌های روش ابن‌سینا

اشاره شد روش ابن‌سینا در برخورد با اندیشه متفکران یونان تنها نقد یک مسئله یا تغییرات سطحی نبود، بلکه آنچه وی در تأملات فلسفی خود بدان دست یافت، تحولی ساختاری در فلسفه ارسطویی بود، تحولی که روح این فلسفه را دگرگون کرد به گونه‌ای که با نظام توحیدی تفکر اسلامی تطابق یابد. اما ابن‌سینا چگونه توانست به چنین تحول عظیمی دست یابد؟ با تکیه بر مهم‌ترین ویژگی‌های روش فلسفی ابن‌سینا می‌توان به این مسئله واقف شد.

جامعیت و عمق

از مهم‌ترین ویژگی‌های روش ابن‌سینا در برخورد با علوم مختلف، جامعیت دیدگاه وی است. ابن‌سینا علوم مختلف را نه به صورت جزایر متعدد و جدا از هم، بلکه به عنوان یک کل در نظر گرفته و می‌کوشد در برخورد با علوم بیگانه و به طور خاص علوم یونان، با نگاهی جامع به این علوم به عنوان یک کل نظر کند. ابن‌سینا به عنوان حکیمی جامع الاطراف در عین تسلط به فلسفه یونان، به ریاضیات، نجوم، طبیعیات و پزشکی نیز احاطه کامل داشت. یکی از ابن‌سینا پژوهان معاصر در باب این ویژگی فلسفه ابن‌سینا چنین می‌گوید: «نوشته‌های ابن‌سینا بهترین نمونه یک سیستم جامع فکری را در سنت تفکر غربی یا شاید در کل سیستم‌های شناخته شده فکری تا زمان خود ارائه می‌دهد. مهم‌ترین ویژگی تفکر او، جامع الاطراف بودن آن است» (Hall, 2004, P.62).

این ویژگی به آثار ابن‌سینا جامعیتی داده است که در نوشته‌های کم‌تر متفکر اسلامی دیده می‌شود. ابن‌سینا با این نگاه جامع توانست در عین تحول در مباحث فلسفی، بسیاری از مباحث پزشکی، طبیعیات و علم‌النفس را نیز دچار تحول اساسی کند. به عنوان مثال، مباحث وی در باب نفس و مراتب و قوای آن، در ارتباطی عمیق با مباحث پزشکی، هستی‌شناسی، فیزیک و طبیعیات

است (Hall, 2004, P.63). وی در بحث علم النفس توانست با استفاده از سه منبع اصلی یعنی فلسفه ارسطو، اندیشه‌های نوافلاطونی و تعالیم و آموزه‌های اسلام نظامی جامع و بدیع ارائه کند. این نکته از این جهت حائز اهمیت است که تحول در علوم انسانی بدون توجه به دیگر علوم امکان‌پذیر نیست. به عبارت دیگر علوم به هیچ وجه جزایر جدا از یکدیگر نیستند تا کسی بتواند ادعا کند می‌توان در علوم انسانی بدون توجه به علوم دیگر تحول ایجاد کرد. امروزه علوم انسانی در ارتباط تنگاتنگ با علوم دیگر از جمله فیزیک و روان‌شناسی تجربی رشد می‌کند؛ بنابراین هر گونه تحول در علوم انسانی بدون توجه به علوم دیگر از ابتدا محکوم به شکست است. البته در جهان امروز، احاطه به علوم مختلف غیر ممکن است؛ اما این نقیصه را می‌توان با انجام مطالعات بین رشته‌ای در قالب تیم‌های تحقیقاتی جبران کرد.

نکته شایان توجه دیگر در روش فلسفی ابن سینا آن‌که وی به درستی توانسته جامعیت و کلیت را با تیزبینی جمع کند و همین ویژگی از وی یک متفکر به تمام معنا ساخته است. این نگاه عمیق را می‌توان در مباحث متفاوتی از جمله مباحث رابطه وجود و ماهیت، وجوب و امکان و علم‌النفس مشاهده کرد. به نظر نگارنده شاید یکی از مهم‌ترین دلایل توجه متفکران غربی به آراء و اندیشه‌های ابن سینا در قرون وسطی و پس از آن، همین جامعیت و عمق نگاه وی باشد. او در دوره‌ای که در مغرب زمین مشهور به قرون تاریکی است، توانست با استفاده از میراث علوم بشری و به ویژه علوم یونانی و با ذوق و قریحه خود کاروان علم را به پیش ببرد. در این مسیر وی به هیچ وجه در حد یک شارح و مفسر باقی نماند و در بسیاری از موارد نوآوری‌ها و ابداعاتی داشت که توانست آن علم را از اساس متحول کند. از آن جمله می‌توان به نوآوری‌های وی در طب، منطق، فلسفه، علم‌النفس، طبیعیات و حتی ریاضیات اشاره کرد.

فهم دقیق و نقد مبنایی و تحول ساختاری، سه گام اصلی روش ابن سینا

ابن سینا در برخورد با علوم بیگانه ضمن پرهیز از هر گونه برخورد حذفی سعی کرد با رویکردی نقادانه و فعال بسیاری از علوم یونان و ملل دیگر را مورد مطالعه دقیق قرار دهد و از این رهگذر به یک سیستم جامع فکری دست یافت. وی در بسیاری از مباحث علمی و به طور خاص مباحث فلسفی ابتدا کوشید به فهم دقیقی از موضوع دست یابد؛ این بدان معنی است که او به هیچ وجه در مباحث علمی و فلسفی راه را بر گفتگو و مفاهمه نیست؛ سپس با تعمق و تأمل در کنه مطلب سعی کرد در موارد لازم به نقد مبنایی موضوعات بپردازد. وی در پرتو این نقد مبنایی به افق‌های جدیدی دست

یافت که این افق‌های جدید راه را برای تحول در حوزه مباحث فلسفی گشود. این سه مرحله در مواجهه ابن‌سینا با مهم‌ترین اصول فلسفه یونان مشاهده می‌شود.

در این‌جا به عنوان یک نمونه عالی از مراحل سه‌گانه روش فلسفی ابن‌سینا به بحث وجود به عنوان یکی از کلیدی‌ترین مباحث فلسفی اشاره می‌شود که نتیجه آن ایجاد تحولی ساختاری در فلسفه ارسطو بود. لازم به ذکر است تحول ساختاری در عین این که خود مرحله نهایی سه‌گام بیان شده است؛ اما از آن‌جا که نتیجه این گام‌ها در همین گام نهایی مشخص می‌شود، به همین اعتبار می‌توان کل روش ابن‌سینا را «تحول ساختاری» نامید. در حقیقت نام‌گذاری روش ابن‌سینا به تحول ساختاری از باب نامیدن یک روش به مهم‌ترین رکن یا مرحله آن است.

ارسطو موضوع متافیزیک را موجود بما هو موجود می‌داند. ابن‌سینا در مرحله نخست، با فهم دقیق اندیشه ارسطو اصل این بحث را از ارسطو می‌پذیرد که موضوع متافیزیک موجود بما هو موجود است، اما با نگاه خلاقانه و عمیق خود راهی جدید را در تفسیر موجود گشوده و از این رهگذر راه خود را از متافیزیک ارسطو جدا می‌کند. ارسطو در جایی از کتاب متافیزیک در باب اهمیت پرسش از موجود چنین می‌گوید: «در واقع آنچه از دیرباز و اکنون و همیشه جستجو شده (و خواهد شد) و همیشه مایه حیرت است، این است که موجود (On) چیست؟» و سپس بلافاصله ادامه می‌دهد «این بدان معناست که جوهر چیست؟» (ارسطو، ۱۳۶۶، 1028b4)؛ بنابراین در جایی که ارسطو در پاسخ از این سؤال که موجود چیست می‌گوید این بدان معناست که جوهر چیست، و موجودیت را مساوق با جوهریت می‌داند و خدا را نیز داخل در مقوله جوهر قرار می‌دهد (همان، 1071b3) ابن‌سینا با نقد مساوق جوهریت و موجودیت، اطلاق جوهر بر خدا را جایز نمی‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۶۴). و موجود را از دو جنبه مورد بررسی قرار می‌دهد: ۱- جنبه وجودی؛ ۲- جنبه ماهوی (همان، ص ۱۱). بنابر این در فلسفه وی موجودیت به هیچ وجه مساوق جوهریت نیست. سپس به این نکته تأکید می‌کند که این دو جنبه نه تنها دو جنبه ذهنی و منطقی، بلکه ناظر به دو جنبه از حقیقت خارجی موجود است. از این منظر او به اصلی در فلسفه‌اش می‌رسد که همان تمایز متافیزیکی بین وجود و ماهیت است (اکبریان و حقیقت، ۱۳۸۷، ص ۵۳). سپس بر اساس این تمایز و با توجه به ماهیت اشیا، موجودات را به واجب و ممکن تقسیم کرده، امکان را از لوازم ماهیت اشیا برمی‌شمارد. او موفق می‌شود خدا را با استفاده از براهین وجوب و امکان و برهان صدیقین نه تنها به عنوان محرک نامتحرک بلکه به عنوان خالق و موجد اثبات کند. این در حالی است که در متافیزیک ارسطو به هیچ وجه قابلیت اثبات خداوند به عنوان موجد و خالق وجود ندارد. بنابراین خدای ارسطویی در حد محرک نامتحرک، غایت‌الغایات یا فکر فکر باقی می‌ماند. ژان وال، در باب خدای ارسطویی معتقد است خداوند غایتی

است متعالی که عالم به سوی او گرایش و شوق دارد و آن را با خیر اعلی و فعل اعلای خود به جنبش در می‌آورد (ژان وال، ۱۳۸۰، ص ۲۷۷) در حقیقت در فلسفه ارسطو خدا به عنوان غایتی در نظر گرفته می‌شود که عالم جذب او می‌شود نه به عنوان فاعلی که دخالت مستقیم در عالم داشته باشد. او محرک است به معنای غایت حرکت و نه فاعل آن «به حرکت آوردن او چنین است: چیز آرزو شده و چیز اندیشیده شده به حرکت می‌آورند اما متحرک نیستند» (ارسطو، ۱۳۶۶، 1072a26). این در حالی است که ابن سینا تحت تأثیر تعالیم اسلام و به عنوان یک حکیم الهی در صدد است خدایی را برای عالم اثبات کند که مورد پذیرش ادیان ابراهیمی و در رأس آن‌ها اسلام است؛ یعنی خدای موجد. وی در کتاب *شفاء* به صراحت راه خود را در اثبات وجود خدا از راه ارسطو جدا کرده و می‌گوید: «فلاسفه الهی بر خلاف فلاسفه طبیعی، از فاعل تنها مبدأ تحریک را قصد نمی‌کنند؛ بلکه گاهی منظور ایشان از فاعل مبدأ وجود و افاده کننده آن است» (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۲۵۷). وی بر اساس همان تقسیم موجود به واجب و ممکن سعی می‌کند خدا را به عنوان علت ایجاد عالم اثبات کند (همان، ص ۴۹؛ همو، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۸-۲۰) وی در اشارات و تنبیهات برهانی بر اثبات وجود خدا به عنوان واجب الوجود و موجد ارائه داده که از آن به عنوان برهان صدیقین یاد می‌کند (همو، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۶۶).

اضلاع روش ابن سینا در مراحل سه‌گانه: فهم، نقد، تحول

در منظومه فکری ابن سینا این سه‌گام در یک قالب مشخص و به صورت هدفمند پیش می‌رود. این قالب دارای وجوه و اضلاعی است که به برخی از مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود.

تحلیل‌های عمیق مفهومی

یکی از مهم‌ترین اضلاع روش ابن سینا تحلیل‌های عمیق مفهومی است که به وی در فهم و نقد اندیشه‌های دیگران کمک می‌کند. او در این تحلیل‌ها می‌کوشد با گذر از لایه‌های ظاهری و پیرایه‌های لفظی به عمق معنای یک موضوع پی‌برده و سپس به نقدی ریشه‌ای و اصولی بپردازد. به عنوان یکی از مهم‌ترین نمونه‌های این تحلیل‌های مفهومی می‌توان به تحلیل وی از معنای جوهر در فلسفه ارسطو اشاره کرد. وی کار خود را با این مبنای ارسطویی که جوهر به معنی «موجود لافی موضوع» است، آغاز می‌کند اما در ادامه به تحلیل معنای موجود پرداخته و معتقد است موجود در این تعریف نمی‌تواند به معنای موجود بالفعل باشد؛ بلکه منظور آن چیزی است که اگر موجود شود، موجودیت آن بالفعل خواهد بود و این ویژگی، وصف ماهیت است. از این‌رو او در نهایت با نقد فهم

ارسطویی از جوهر که جوهر را مساوق موجود و محرک اول را نیز جوهر می‌داند، نتیجه می‌گیرد جوهریت وصف ماهیتی است که اگر در خارج موجود شود وجود آن لافی موضوع خواهد بود و از آن جا که واجب‌الوجود ماهیت ندارد تحت مقوله جوهر قرار نمی‌گیرد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ الف، ج ۳، ص ۶۴؛ همو، ۱۳۷۶، ص ۳۷۲-۳۷۱). نمونه‌ای دیگر از این تحلیل‌های عمیق معنایی، تحلیل وی از معنای نفس (همو، ۱۳۷۵ ب، ص ۱۶) و معنای حدوث است (همو، ۱۳۷۵ الف، ج ۳، ص ۱۲۴-۱۲۳).

توجه به وجوه و جنبه‌های متفاوت موضوع

ابن‌سینا با توجه به وجوه متفاوت موضوع در بسیاری از موارد توانست به دیدگاه‌های جدیدی دست یابد و به نقد اندیشه‌های دیگران بپردازد. توجه وی به جنبه‌های متفاوت موضوع دستاوردهای زیادی به همراه داشته است که از جمله آن‌ها می‌توان به نوآوری‌های وی در بحث نفس اشاره کرد.

پیش از ابن‌سینا دو نظریه متفاوت در باب چیستی نفس وجود داشت: نظریه افلاطونی و نظریه ارسطویی، که این دو نظریه در بین فلاسفه قرون وسطی رواج داشت؛ اما هریک از این دو نظریه اشکالاتی داشت که باعث شد مسئله نفس و رابطه آن با بدن به یکی از مهم‌ترین مسائل فراروی فلاسفه قرون وسطی تبدیل شود.

از نظر افلاطون حقیقت نفس ناطقه انسانی از عالم مثل و ایده‌ها است. از این‌رو نفس ناطقه انسانی امری است مجرد از ماده و قدیم که پیش از هیبوط در زندان تن و غار عالم محسوس، حیاتی عقلانی داشته است و در نهایت باید برای رسیدن به سعادت به مدد تعقل و آنچه که افلاطون آن را دیالکتیک می‌نامد، به جایگاه واقعی و اصلی خویش باز گردد (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۱۲۹-۱۱۳۵). البته افلاطون در رساله جمهوری، از سه جزء متفاوت نفس یعنی جزء عقلانی، جزء برانگیزاننده و جزء شهوانی سخن می‌گوید؛ اما حقیقت نفس انسانی همان جزء عقلانی است که ذاتاً امری مجرد از ماده و متعلق به عالم معقول است و به دلیل همین تجرد از ماده، پس از مرگ نیز به حیات جاودانه خود ادامه می‌دهد. اما مهم‌ترین اشکال وارد به تبیین فلسفی افلاطون از نفس این است که چطور امری ذاتاً مجرد از ماده با بدن به عنوانی امری جسمانی ارتباط برقرار می‌کند و کل واحدی را به نام انسان تشکیل می‌دهد.

ارسطو با آگاهی از نظریه افلاطون، ضمن انکار نظریه مثل و حیات پیشین نفس تبیین دیگری از حقیقت نفس ارائه می‌دهد. از نظر ارسطو، نفس انسانی امری جسمانی، حادث و ذاتاً صورتی از صور مادی است. از نظر وی «نفس نه می‌تواند بدون بدن باشد و نه خود بدن است؛ زیرا نفس بدن نیست، بلکه چیزی از بدن است» (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۹۲). وی هر چند نفس را به «کمال اول برای جسم طبیعی آلی» تعریف می‌کند اما خود بر این موضوع اذعان دارد که منظور از کمال همان صورت منطبع در ماده

است (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۱۷۸-۱۷۷). با توجه به تعریف ارسطو از نفس، هر چند وی با مشکل نظریه افلاطونی یعنی همان ارتباط نفس با بدن مواجه نمی‌شود اما «مسئله بقای نفس پس از مرگ» برای او به مشکلی اساسی تبدیل می‌شود.

ابن سینا با فهم کامل نظریه افلاطونی و ارسطویی و با توجه به دو جنبه ذات و فعل نفس، نظریه بدیعی در باب چیستی نفس ارائه داد که از یک طرف می‌تواند مشکلات نظریه ارسطو و افلاطون را تا حد زیادی حل کند و از طرف دیگر به دیدگاه‌های دینی در باب نفس و حقیقت مرگ نزدیک شود. این نوآوری ابن سینا به قدری تأثیرگذار بود که بسیاری از فلاسفه قرون وسطی در این زمینه از وی پیروی کردند.

از نظر ابن سینا نفس ناطقه انسانی، امری است ذاتاً مجرد و از عالم عقول که در مقام فعل تعلقی تدبیری به بدن دارد. بنابراین وی به هیچ‌وجه نظریه ارسطو مبنی بر جسمانیه‌الحدوث بودن نفس ناطقه را نپذیرفته، بر این حقیقت تأکید می‌کند که نفس ناطقه را به هیچ‌وجه نمی‌توان صورت منطبع در ماده دانست. از نظر وی نفس انسانی امری است روحانیه‌الحدوث و روحانیه‌البقاء که با حدوث بدن به بدن تعلق می‌یابد و این تعلق تنها تعلق تدبیری است (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۶۳). به بیان دیگر از نظر وی هر گاه بدن شکل گرفته و مزاج کامل شود، نفس انسانی به عنوان امری مجرد که تعلق تدبیری به بدن دارد، تحقق می‌یابد. اما این امر ذاتاً مجرد به دلیل ضعف وجودی برای انجام افعال ادراکی و حرکتی خود نیازمند بدنی مادی است و تا زمانی که این نفس به مرتبه تکامل نرسیده باشد، این رابطه تعلقی بین نفس و بدن ادامه خواهد داشت. بر این اساس، وی نظریه افلاطونی قدم نفس را نیز به هیچ‌وجه نمی‌پذیرد؛ زیرا در این نظریه چرایی هبوط نفس از عالم معقول به درستی تبیین نمی‌شود. به این ترتیب او با تمایز میان دو مقام ذات و فعل در نفس انسانی از یک طرف توانست تجرد ذاتی نفس و جاودانگی آن را اثبات کند و از طرف دیگر تا حدود زیادی مشکل رابطه نفس و بدن را حل کند.

توجه ابن سینا به دو جنبه متفاوت ذات نفس و حیث تدبیری آن سبب شد وی بین افعال نفس تمایزی اساسی قائل شود و افعال نفس را به دو دسته فعل ذاتی نفس و افعال تدبیری نفس تقسیم کند. از نظر وی فعل ذاتی نفس، یگانه و همان تعقل و اندیشه است؛ اما افعال تدبیری بدن به اعتبار قوای نفس متفاوت است. شیخ در کتاب *شفاء*، در این باره چنین می‌گوید: «همانا برای جوهر نفس دو فعل است: فعلی که برای اوست در مقایسه با بدن که آن همان تدبیر است و فعلی که برای اوست در قیاس با ذات و مبادیش و آن همان ادراک عقلی است» (همو، ۱۳۷۵، ص ۳۰۱). بنابراین وی برخلاف ارسطو که تعقل را کار عقل می‌دانست و نه کار نفس، بر این حقیقت تأکید می‌کند که تعقل کار نفس است؛ چرا که خود نفس ذاتاً از سنخ عقول و مجردات است؛ بنابراین نفس ذاتاً شایستگی و توانایی

چنین ادراکی را دارد. از این نظر می‌توان ابن‌سینا را پیشرو دکارت دانست (ژیلسون، ۱۳۷۹، ص ۲۹۶). دکارت با توجه به افعال ذاتی و تدبیری نفس، براهین متفاوتی بر تجرد نفس اقامه می‌کند که خود این براهین ریشه در نگاه ذو ابعاد ابن‌سینا به افعال نفس دارد (دیباچی، ۱۳۸۵، ص ۶۵-۷۲). از نمونه‌های دیگر توجه ابن‌سینا به ابعاد متفاوت موضوع می‌توان به بحث تمایز متافیزیکی بین وجود و ماهیت و در نظر گرفتن دو جنبه متفاوت وجودی و ماهوی در هر موجود ممکن اشاره کرد.

تحلیل و ترکیب

از ویژگی‌های روش فلسفی ابن‌سینا رویکرد وی در برخورد با مسائل پیچیده و بزرگ است. وی ابتدا سعی کرده شقوق مختلف بحث را مطرح و یک مسئله بزرگ را به مسائل کوچک‌تر تقسیم کند. دقت و موشکافی او در این جنبه به قدری زیاد است که گاه ملال‌آور به نظر می‌رسد اما هدف ابن‌سینا از این کار این است که شقوق مختلف یک مسئله به دقت از هم تفکیک شود تا راه برای هر گونه سوء تفاهم بسته شود. وی پس از بیان دقیق شقوق یک مسئله و تقسیم آن به مسائل کوچک‌تر می‌کوشد ابتدا به حل هر یک از این مسائل کوچک پردازد، سپس با کنار هم نهادن راه حل این مسائل کوچک به حل نهایی مسئله اصلی برسد. به عنوان نمونه می‌توان به بحث وی در اثبات توحید واجب (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۵۶) و ملازمه ماده با صورت (همان، ص ۸۴) اشاره کرد.

در مجموع این سه جنبه روش ابن‌سینا، یعنی تحلیل عمیق معنایی، توجه به جنبه‌های مختلف موضوع، بیان شقوق مسئله و خرد کردن آن به مسائل کوچک‌تر می‌تواند در بحث تحول علوم انسانی حائز اهمیت بسیار باشد. در برخورد با معانی و مفاهیم بیگانه، تحلیل عمیق معنایی کمک خواهد کرد تا با نفوذ به لایه‌های مختلف معنایی، ریشه‌ها و مبانی هر بحث بهتر شناخته شود. از طرف دیگر این تحلیل دقیق معنایی می‌تواند جنبه‌های گوناگون مسئله را روشن‌تر سازد و در نهایت با روشن شدن جنبه‌های متفاوت مسئله می‌توان شقوق مسئله را با دقت بیش‌تر و به صورت کاملاً متمایز بیان کرد و جداگانه به نقد و جرح هر شق پرداخت؛ به عنوان مثال از این روش می‌توان در برخورد با بسیاری از مفاهیم و موضوعات کلیدی در حوزه علوم انسانی از جمله آزادی، دموکراسی و مدرنیسم استفاده کرده، جنبه‌های مثبت آن‌ها را اخذ و جنبه‌های منفی هر یک را نقد کرد تا از این منظر بتوان شاهد تحولی معنایی و مبنایی شد. تحولی که نه تنها پاسخگوی نیاز جامعه باشد بلکه بتواند افق‌های جدیدی را در تراز جهانی در هر یک از مباحث علوم انسانی بگشاید.

بایسته‌های تحول در علوم انسانی با نظر به روش سینوی

- با تأمل در روش فلسفی ابن‌سینا نکاتی به دست می‌آید که می‌تواند در بحث چگونگی تحول در علوم انسانی راهگشا باشد. اهم این نکات عبارت است از:
- الف - تحول در علوم انسانی دفعی و دستوری صورت نمی‌گیرد. این تحول در یک فرآیند زمانی و تنها بعد از طی گام‌های فهم دقیق و نقد مبنایی و در یک بستر طبیعی و علمی امکان‌پذیر است.
- ب - تحول در علوم انسانی به هیچ وجه در یک مسئله یا موضوع خاص نیست، بلکه منظور تحولی است که روح علوم انسانی را دگرگون می‌سازد. به عنوان نمونه تحولی که ابن‌سینا با بحث وجود و ماهیت در فلسفه ارسطویی ایجاد کرد تحولی کلی و ساختاری است که روح نظام فلسفی ارسطو را دگرگون ساخته و آن را به نظام فکری توحیدی اسلام نزدیک می‌سازد.
- ج - فهم، نقد و تحول، مراتب یک فرآیند واحد هستند. از این رو هر گونه تحولی تنها در پرتو فهم دقیق و نقد امکان‌پذیر است. ابن‌سینا به عنوان یک حکیم مسلمان سعی کرد آرای ارسطو را به دقت مطالعه کند و آن‌ها را بفهمد. او در این راه تا جایی پیش رفت که با وجود آن که مابعدالطبیعه ارسطو را چهل بار خواند، اما نتوانست به اغراض آن پی ببرد تا این که رساله کوچکی از فارابی را با عنوان *اغراض مابعدالطبیعه* یافت و این رساله، کلید فهم او از کتاب ارسطو شد. وی در مرحله بعد، با اتخاذ رویکردی نقادانه و در یک گفت‌وگوی کاملاً علمی، راهی نو در فلسفه گشود.
- د - در برخورد با علوم انسانی بیگانه نه باید برخورد کاملاً حذفی داشت و نه برخوردی کاملاً تقلیدی و انفعالی. ابن‌سینا در برخورد با فلسفه ارسطویی رویکردی دو وجهی اتخاذ کرد. رویکردی که ضمن پرهیز از برخورد کاملاً حذفی به تقلید و انفعال نیز نیانجامید و در نهایت به تحولی اساسی در فلسفه ارسطویی منجر شد. آموس برتولاچی، به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین ابن‌سینا‌پژوهان معاصر، در مقدمه کتاب خود در باب متافیزیک ابن‌سینا و نسبت آن با متافیزیک ارسطویی چنین می‌گوید: «اصلاح و ترک، تداوم و انقطاع، پذیرش و خلاقیت، این‌ها عباراتی است که بیانگر ذات رویکرد دو وجهی ابن‌سینا در تفسیر ارسطو است» (Bertolacci, 2006, P.ix). این عبارات به خوبی بیانگر این است که ابن‌سینا در برخورد با فلسفه ارسطو نه برخورد کاملاً حذفی داشته و نه برخورد کاملاً انفعالی، بلکه رویکردی فعال و خلاقانه داشته است.
- ه - هر گونه تحول در علوم انسانی باید حقیقی، غیرتصنعی و مورد قبول مراجع معتبر علمی در حوزه مورد نظر باشد. این نکته از این جهت حائز اهمیت است که تحول در علوم انسانی نباید موجب محبوس شدن علوم انسانی در حصار و مرزهای داخلی شود، بلکه باید چنان دقیق و استادانه باشد که توجه مراکز معتبر علمی را در جهان به خود جلب و راه را برای مباحثات و گفت‌وگوهای جدید باز

کند. این ویژگی در مورد روش ابن‌سینا کاملاً صادق است؛ زیرا این تحول نه تنها توانست شکاف بین فلسفه یونان و تعالیم اسلام را تا حد زیادی پر کند، بلکه دستاوردهای وی در این زمینه مورد استفاده فلاسفه مسیحی در قرون بعدی قرار گرفت. به عنوان مثال می‌توان به تأثیر ابن‌سینا بر فلاسفه قرون وسطی در تعریف نفس (ژیلسون، ۱۳۷۹، ص ۲۹۳-۲۹۵) و نسبت ماهیت با وجود (همو، ۱۳۸۵، ص ۱۸۹) اشاره کرد.

نتیجه‌گیری

۱- تحول در علوم انسانی به معنای نزدیک کردن هر چه بیش‌تر این علوم با روح تعالیم اسلامی، امکان‌پذیر است؛ مراجعه به روش ابن‌سینا نشان می‌دهد وی توانسته به بهترین شکل ممکن در بسیاری از مباحث فلسفه ارسطویی تحولی ساختاری ایجاد کند.

۲- هرگونه تحولی در علوم انسانی تنها در پرتو فهم دقیق و نقد مبنایی امکان‌پذیر است. ابن‌سینا در برخورد با فلسفه ارسطویی سه مرحله را پشت سر گذاشت. در قدم نخست سعی کرد به دقت فلسفه ارسطویی را بخواند و در آن تأمل کند. در قدم بعد در مواردی از جمله بحث وجود و ماهیت، بحث جوهر و نسبت آن با موجود، بحث نفس و ... انتقاداتی جدی بر فلسفه ارسطویی وارد کرد و بدین وسیله راه را برای نوآوری و تحولی ساختاری باز کرد؛ تحولی که در عین سازگاری با مبنای و اصول توحیدی اسلام از چنان وثاقت علمی‌ای برخوردار است که سده‌ها پس از ابن‌سینا و تا امروز مورد توجه مجامع علمی و آکادمیک قرار گرفته است. به عنوان مثال وی با تحولی که در بحث وجود و ماهیت و بحث نفس و رابطه آن با بدن ایجاد کرد ضمن این‌که توانست بسیاری از مشکلات فلسفی زمان خود را حل کند، فلسفه یونان را تا حدود زیادی به نظام توحیدی اسلام نزدیک کرد. بحث وی در باره وجود و ماهیت توانست تبیین جدیدی از خلقت ارائه دهد که با روح تفکر توحیدی اسلام سازگار است و نوآوری وی در بحث نفس، توانست مشکل فلسفه ارسطو را درباره رابطه نفس با بدن و بقای نفوس جزئی‌ه پس از مرگ حل کند.

۳- اضلاع روش ابن‌سینا در مراحل سه‌گانه مزبور عبارت است از:

- تحلیل‌های عمیق مفهومی؛
- توجه به ابعاد و وجوه متفاوت مسئله؛
- تحلیل و تجزیه.

در حقیقت آنچه به ابن‌سینا امکان می‌دهد به فهم دقیق و نقد مبنایی نائل شود، استفاده از تحلیل‌های عمیق مفهومی و توجه به ابعاد و وجوه متفاوت موضوع است. تحلیل نیز به وی کمک

می‌کند تا مسائل بزرگ را به مسائل کوچک‌تر تجزیه کند و در پرتو حل مسائل کوچک به حل مسئله اصلی نایل شود. در مجموع اضلاع روش ابن سینا باعث می‌شود وی سه گام اصلی روش خود را به بهترین نحو طی کند. استفاده اضلاع سه‌گانه روش ابن سینا می‌تواند در بحث تحول علوم انسانی راهگشا باشد؛ زیرا تنها در پرتو تحلیل‌های عمیق مفهومی و توجه به وجوه متفاوت موضوع و بیان شقوق مختلف یک مسئله است که می‌توان بسیاری از مفاهیم علوم انسانی در غرب مانند آزادی، دموکراسی، جامعه مدنی، مدرنیته و غیره را واکاوی و جنبه‌های صحیح و قابل قبول این مفاهیم را از جنبه‌های نادرست و غیر قابل قبول جدا کرد.

منابع و مأخذ منابع فارسی

- ✓ آیت الهی، حمید رضا (۱۳۹۰)، «لزوم خروج از موضع انفعال، فصل تحول»، فصل نامه اختصاصی تحول در علوم انسانی، شماره اول، پاییز ۹۰
- ✓ ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵ الف)، *الاشارات و التنبیها*، ج ۳، با شرح خواجه طوسی و قطب‌الدین رازی، قم، نشر البلاغه
- ✓ _____ (۱۳۷۶)، *الهیات شفا*، با تحقیق حسن‌زاده آملی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه
- ✓ _____ (۱۳۷۱)، *المباحثات*، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار
- ✓ _____ (۱۳۷۵ ب)، *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم
- ✓ ارسطو (۱۳۷۸)، *درباره نفس*، ترجمه و تحشیه ع. م. داوودی، تهران، انتشارات حکمت، چاپ چهارم
- ✓ _____ (۱۳۶۶)، *متافیزیک*، مترجم شرف‌الدین خراسانی، تهران، نشر گفتار
- ✓ افلاطون (۱۳۸۰)، *دوره آثار افلاطون*، ج ۲، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی
- ✓ اکبریان، رضا و حقیقت، سهراب (۱۳۸۷)، «*رابطه وجود و ماهیت در فلسفه ارسطو و ابن سینا*»، خردنامه صدرا، شماره ۵۲، ص ۴۰-۶۱
- ✓ داوری اردکانی، رضا (۱۳۹۰)، «*آزادی فهم رمز تحول در علوم انسانی*»، فصل تحول، فصل‌نامه اختصاصی تحول در علوم انسانی شماره اول، پاییز ۹۰، ص ۲۲-۳۰
- ✓ دیباجی، سید محمد علی (۱۳۸۵)، «*پژوهش‌های فلسفی و کلامی*»، شماره ۲۹، ص ۵۳-۹۰
- ✓ زیباکلام، صادق (۱۳۹۲)، *علوم انسانی اسلامی: امکان یا امتناع*، دسترسی در تاریخ ۲۰ مهر ۱۳۹۳ در:

<http://www.zibakalam.com/news/1663>

- ✓ ژیلسون، اتین (۱۳۷۹)، *روح فلسفه در قرون وسطی*، ترجمه ع. داوودی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی
- ✓ _____ (۱۳۸۵)، *هستی در اندیشه فیلسوفان*، ترجمه سید حمید طالبزاده با همکاری محمد رضا شمشیری، تهران، انتشارات حکمت
- ✓ فارابی، ابو نصر (۱۹۹۵)، *آراء اهل المدینه الفاضله*، مقدمه و شرح و تعلیق دکتر علی بوملحم، بیروت، مکتبه الهلال
- ✓ قفطی، علی بن یوسف (۱۳۷۱)، *تاریخ الحکما*، ترجمه بهین دارائی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران
- ✓ کندی، یعقوب ابن اسحاق (۱۳۶۹هـ/۱۹۵۰م)، *الرسائل الفلسفیه*، تحقیق و اخراج محمد عبدالهادی ابوریده، القاهره: دارالفکر العربی
- ✓ مطهری، مرتضی (۱۳۸۹)، *بیست گفتار*، تهران، انتشارات صدرا
- ✓ وال، ژان (۱۳۸۰)، *بحث در مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی و همکاران، تهران، انتشارات خوارزمی، چاپ دوم

منابع انگلیسی

- ✓ Bertolacci, Amos (2006), *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitab Al-Shifa*, Boston: Lieden
- ✓ Classen, Alfred (2007), *An Inquiry into the Philosophical Foundation of Human Sciences*, New York: Peter Lang Publishing
- ✓ Hall, Robert E. (2004), *Intellect, Soul and Body in Ibn Sina: Systematic Synthesis and Development of the Aristotelian, Neoplatonic and Galenic Theories*, in: *Interpreting*
- ✓ McGinnis, Jon. (2010), *Avicenna, Great Medieval Thinkers*, New York: Oxford University Press
- ✓ Walzer, Richard. (1962), *Greek into Arabic*, Massachussets: Harvard University Press