

The Avicennian of Allamah Misbah Yazdi in Developing the Islamic Humanities

Abbas Garaei  / Assistant Professor, The Department of Philosophy at Imam Khomeini Education and Research Institute garaei@iki.ac.ir

Received: 2025/08/30 - Accepted: 2025/11/23


Abstract

As the ultimate goal of the Islamic Revolution of Iran, realization of the new Islamic civilization necessitates the development of the Islamic humanities. However, multiple answers have been offered to the question of how to develop the Islamic humanities by its proponents. Avicenna's approach in flourishing Islamic philosophy has the capacity to serve as a model for this important task. This research attempts to extract the components of Avicenna's approach for the flourishing and development of Islamic philosophy and, by studying the works of Allamah Misbah Yazdi, demonstrates a successful adoption of this approach. Avicenna began his work in philosophy by meticulously examining the nature of philosophical knowledge, or in contemporary terms, the philosophy of philosophy. This groundwork paved the way for a more precise examination of philosophical issues. Through his clear delineation of philosophy and his methodological and technical innovations, he created a leap in the system of Islamic philosophy established by Farabi. In the works of Allamah Misbah Yazdi, which were presented with the aim of producing Islamic humanities, one can observe a similar approach. This means that in the process of producing each branch of the humanities, Allamah first endeavored to provide a clear delineation of that science in terms of its philosophy, thereby laying the groundwork for its production. For instance, in developing Islamic ethics, the philosophy of Islamic ethics has first been meticulously examined, and after presenting a clear picture of the nature of Islamic ethics, the Islamic ethical system has been presented.

Keywords: Avicennian Approach, Allamah Misbah Yazdi's approach, the Islamic Humanities, the branches of Philosophy.

رویکرد سینوی علامه مصباح یزدی در تولید علوم انسانی اسلامی*

garaei@iki.ac.ir

عباس گرائی  / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۰۸ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۰۲

چکیده

تحقق تمدن نوین اسلامی به‌عنوان هدف نهایی انقلاب اسلامی ایران، نیازمند تولید علوم انسانی اسلامی است. اما چگونگی تولید علوم انسانی اسلامی، مسئله‌ای است که در میان موافقان علوم انسانی اسلامی، پاسخ‌های متعددی یافته است. رویکرد ابن‌سینا در شکوفایی فلسفه اسلامی، ظرفیت‌الگوپردازی برای این مهم را دارد. در این تحقیق تلاش شده، مؤلفه‌های رویکرد ابن‌سینا برای شکوفایی و توسعه فلسفه اسلامی استخراج گردد و با مطالعه در آثار علامه مصباح یزدی الگوگیری موفقی از رویکرد مذکور نشان داده شود. ابن‌سینا کار خود در فلسفه را با بررسی دقیق ماهیت دانش فلسفه و به‌اصطلاح امروز فلسفه آغاز می‌نماید. این مهم زمینه را برای بررسی دقیق‌تر مسائل فلسفه فراهم می‌نماید. وی با ترسیم روشنی از فلسفه و با نوآوری‌های روشی و تکنیکی خود، جهشی در نظام فلسفه اسلامی تأسیس شده توسط فارابی ایجاد می‌کند. در آثار علامه مصباح یزدی که به منظور تولید علوم انسانی اسلامی ارائه گردیده، می‌توان چنین رویکردی را مشاهده کرد، به این معنا که علامه در مسیر تولید هریک از علوم انسانی، نخست تلاش کرده، ترسیم روشنی از آن علم در قالب فلسفه آن علم ارائه دهد و بدین وسیله زمینه تولید آن علم را فراهم نماید. برای مثال، در تولید اخلاق اسلامی، نخست فلسفه اخلاق اسلامی با دقت بررسی شده و پس ارائه روشنی از ماهیت اخلاق اسلامی، نظام اخلاقی اسلام ارائه گردیده است.

کلیدواژه‌ها: رویکرد ابن‌سینا، رویکرد علامه مصباح یزدی، علوم انسانی اسلامی، فلسفه مضاف.

تحقق تمدن نوین اسلامی به‌عنوان هدف نهایی انقلاب اسلامی ایران، نیازمند تولید علوم انسانی اسلامی است و علوم انسانی اسلامی در حقیقت نرم‌افزار تکوین این تمدن را رقم می‌زنند. تمدن نوین اسلامی برای تمایز از تمدن غرب و شرق نیازمند تحول در علوم انسانی و تولید علوم انسانی اسلامی است تا بتواند الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت و سبک زندگی اسلامی را به ارمغان آورد. اما امروزه درباره امکان و چگونگی تولید علوم انسانی اسلامی که مورد توجه اندیشمندان بسیاری قرار گرفته شاهد اختلاف نظر قابل توجهی هستیم. از این رو دو سؤال اساسی هنوز محور مباحث اندیشمندان این حوزه را شکل می‌دهند؛ نخست اینکه آیا اساساً تولید چنین دانشی امکان دارد؟ و سؤال دوم که در میان باورمندان به امکان علوم انسانی اسلامی مطرح است این است که چگونه می‌توان بدین علوم دست یافت؟

در این تحقیق، باور بر این است که فلسفه اسلامی را به‌حق می‌توان نمونه‌ای موفق از تولید مدل اسلامی دانش وارداتی فلسفه به عالم اسلام دانست که علاوه بر تأثیرپذیری از آموزه‌های اسلام، قابلیت تفاهم با ناباوران به اسلام را نیز دارد. از همین رو می‌توان آن را الگویی مناسب برای تولید علوم انسانی اسلامی در برابر علوم انسانی وارداتی به‌حساب آورد و از فیلسوفانی که رویکرد ایشان، نقطه عطف سیر فلسفه اسلامی به‌حساب می‌آید الگوبرداری نمود و از این راه، هم از امکان علوم انسانی اسلامی دفاع کرد و هم راهکاری برای چگونگی تولید چنین علمی ارائه داد. یکی از مهم‌ترین نقاط عطف مسیر فلسفه اسلامی، رویکرد ابن‌سینا، فیلسوف و طبیب نامدار جهان اسلام است که توانست دوران شکوفایی فلسفه اسلامی را رقم بزند.

مدل اسلامی دانش وارداتی فلسفه به عالم اسلام، با تلاش عالمی چون فارابی تأسیس و تولید گردید. وی با تأثیر از آموزه‌های اسلام و تأسیس اصولی متفاوت از اصول فلسفه یونانی، فعالیت پژوهشی خویش را آغاز و مسائل فلسفه را متفاوت با فلسفه وارداتی طرح و حل نمود، هرچند در ظاهر مسائلی از نظام فلسفی او به همان نحو که پیشینیان عنوان کرده‌اند، تکرار شده است (ر.ک. گرائی، ۱۴۰۱)، اما پس از فارابی، نظام فلسفی تأسیس یافته توسط وی، به‌وسیله ابن‌سینا توسعه یافت و بدین‌وسیله، فلسفه اسلامی وارد دوران شکوفایی خود گشت. در حقیقت ابن‌سینا نظام فلسفی‌ای را که فارابی با اصول جدید بنا نهاد با رویکردی نو توسعه داد. ابن‌سینا نه شارح میراث فلسفه یونانی منتقل شده به عالم اسلام است، و نه تکرارکننده صرف دستاوردهای فارابی. او از همه این منابع استفاده کرد و سرفصل‌های تازه‌ای بر آنها افزود و راه‌حل‌ها و تبیین‌های ابتکاری برای مسائل پیشین عرضه کرد. به‌گونه‌ای که حاصل تلاش‌های او به‌طور کامل متمایز از آثار گذشتگان شد (کردفیروزجائی، ۱۳۸۷، ص ۹۱). ابن‌سینا نه تنها از مرحله ترجمه، بلکه از مرحله شرح فلسفه وارداتی نیز گذشت و بر نوآوری و گسترش فلسفه اسلامی متمرکز شد. از این رو هرگز نمی‌توان کار ابن‌سینا را در حد شارح و مفسر آرا و دیدگاه‌های فیلسوفان یونان دانست. جوزجانی در مدخل منطق شفا گفته است:

از ابن سینا درخواست کردیم آثار فلسفی گذشتگان (مانند ارسطو) را شرح کند. او این درخواست را رد کرد و گفت: اما اشتغال به الفاظ و شرح آنها، پس چیزی است که وقت من اجازه آن را نمی‌دهد، و نفس من بدان خرسند نیست. اگر به آنچه که در نزد من برای من میسر است، قانع‌اید، کتاب جامعی که دارای نظام مورد قبول من است، برای شما می‌نویسم (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، مدخل).

تلاش ابن سینا برای شکوفایی و توسعه نظام فلسفه اسلامی که توسط فارابی تأسیس شده بود، با بررسی دقیق ماهیت دانش فلسفه آغاز شد که می‌توان این تلاش او را در قالب فلسفه فلسفه از دیدگاه وی پی گرفت. در حقیقت، ابن سینا با تبیین ماهیت فلسفه و نوآوری‌های روشی توانست توسعه‌ای چشمگیر در فلسفه اسلامی ایجاد نماید. مسئله اصلی این تحقیق بررسی رویکرد سینوی علامه مصباح یزدی در تولید علوم انسانی اسلامی است که با بررسی چند مسئله فرعی پاسخ آن را می‌جوئیم: ۱. مؤلفه‌های رویکرد ابن سینا در توسعه فلسفه اسلامی چیست؟ ۲. مؤلفه‌های رویکرد علامه مصباح یزدی در تولید علوم انسانی اسلامی چیست؟ ۳. رویکرد علامه مصباح یزدی در تولید علوم انسانی اسلامی چه نسبتی با رویکرد ابن سینا در شکوفایی فلسفه اسلامی دارد؟

تحقیقی با موضوع خاص این مقاله یافت نشد. اما به‌عنوان پیشینه‌ای عام در خصوص چگونگی تولید علوم انسانی اسلامی می‌توان گفت از حدود دویست سال پیش که علم غربی وارد جهان اسلام شد واکنش‌های متعدد و متفاوتی در برابر آن در جهان اسلام نشان داده شد. از جمله این واکنش‌ها شکل‌گیری رویکردی است که به سبب نقایص و تنافی این علوم با مبانی اسلامی سعی داشت علمی اسلامی تولید کند و جوامع اسلامی را به دوران شکوفایی تمدن اسلامی برگرداند. این رویکرد به دنبال نهضت‌های اصلاحی در جهان اسلام که پس از تنزل تمدن اسلامی شکل گرفتند، اندیشه اسلامی کردن علوم انسانی و حتی علوم طبیعی را دنبال کرده است (باقری، ۱۳۸۲، ص ۲۳۵). سیدمحمدنقیب العطاس و اسماعیل الفاروقی مدعی ابداع اصطلاح اسلامی‌سازی علوم‌اند. العطاس در مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی، در مالزی و فاروقی در مؤسسه‌ای با نام مؤسسه بین‌المللی اندیشه اسلامی در ایالات متحده به توسعه اندیشه اسلامی‌سازی علم در قلمروهای مختلف علوم انسانی پرداخته‌اند (باقری، ۱۳۸۲، ص ۲۳۵). در کشور مصر نیز ایده اسلامی‌شدن علم و دانشگاه دنبال شده است. این کشور با سابقه آموزه‌های اندیشمندی چون سیدجمال‌الدین اسدآبادی و شیخ محمد عبده، در مسیر مبارزه‌ای که به رهبری دانشگاه الازهر و دیگر محافل دینی ضد سکولاریسم شکل گرفت، شاهد قوی‌ترین صحنه‌های برخورد جدی در مقابل حرکت سکولار شدن دانشگاه‌ها بود (حسنی و دیگران، ۱۳۸۶، ص ۶). در ایران این دغدغه با پیروزی انقلاب اسلامی ایران با تأکیدات امام خمینی علیه السلام و پس از ایشان با رهنمودهای مقام معظم رهبری بسیار رونق گرفت و آثاری در این زمینه منتشر گشت. آیت‌الله جوادی آملی در کتاب‌های شریعت در آینه معرفت (۱۳۷۲) و منزلت عقل در هندسه معرفت دینی (۱۳۸۶)، از علم دینی سخن گفته و به تبیین نظریه خود درباره دین، علم و علم دینی پرداخته است که راهکارهای ایشان بیشتر

ناظر به حوزه علوم طبیعی است. برخی با استفاده از روش اجتهادی مرسوم در حوزه‌های علمیه دینی و تلاش برای ارتقای آن، راه‌بردی برای اسلامی‌سازی علوم انسانی ارائه داده‌اند.

مقاله «نظریه علم دینی بر پایه سنجش علم و دین» (در: حسنی و دیگران، ۱۳۸۶، ص ۳۳-۷۴) و کتاب پارادایم اجتهادی دانش دینی (علی‌پور و دیگران، ۱۳۹۰) چنین راه‌بردی را دنبال کرده‌اند.

کتاب گامی به سوی علم دینی (بستان، ۱۳۹۰) از دیگر آثاری است که به ارائه راهکار تولید علم دینی پرداخته، و با تقسیم علم دینی به دو سطح تجربی و فراتجربی پیشنهاد می‌دهد تمامی ادعاهای تجربه‌پذیر علم دینی در سطح تجربی بررسی گردد و سطح فراتجربی متکفل بررسی سایر دعاوی علم دینی (مبانی فلسفی، کلامی، ارزشی و...) گردد. نویسنده کتاب نظریه‌سازی دینی در علوم اجتماعی با تطبیق بر جامعه‌شناسی خانواده (بستان، ۱۳۹۲) را بر اساس همین راهبرد تدوین کرده است.

اثر دیگری که در زمینه علم دینی منتشر شد، کتاب معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی (سوزنجی، ۱۳۸۹) است. از دیگر آثار منتشرشده مرتبط با موضوع علم دینی، فلسفه علوم انسانی در اسلام (مصباح، ۱۳۹۷) است که علاوه بر بحث از چیستی علوم انسانی و مبانی فلسفی آنها، نحوه دخالت معرفت دینی در علوم انسانی را بررسی نموده است. این تحقیق نیز تلاش خواهد کرد تبیین مؤلفه‌های رویکرد ابن‌سینا در توسعه فلسفه اسلامی از یک‌سو و به‌کارگیری این رویکرد در تولید علوم انسانی اسلامی در آثار علامه مصباح یزدی از سوی دیگر، الگویی موفق برای تولید این دسته از علوم ارائه نماید که برای این مهم، اطلاعات لازم به روش کتابخانه‌ای گردآوری و با روش تحلیلی داوری شده است.

۱. تبیین فلسفه فلسفه توسط ابن‌سینا

سستی ارزشمند میان قدما شکل گرفته بود که بر اساس آن، پیش از پرداختن به شرح یک کتاب یا تألیف مسائل یک علم، پرسش‌هایی را درباره آن کتاب یا آن علم، پاسخ می‌دادند. اهتمام اندیشمندان بر تکثیر امثال این پرسش‌ها بر این امر دلالت دارد که حصری عقلی برای این پرسش‌ها مطرح نیست، بلکه آنچه اهمیت اساسی دارد هدف از طرح این پرسش‌ها، یعنی آشنایی متعلم با علم یا کتاب موردنظر و آسان‌سازی آموزش است. از این‌رو گاه تفاوت‌هایی در نوع پرسش‌های مطرح در رئوس ثمانیه دیده می‌شود.

از سوی دیگر، امروزه شاخه‌هایی از دانش پدید آمده‌اند که در زبان فارسی به «فلسفه‌های مضاف» خوانده می‌شوند. در میان فلسفه‌های مضاف هنگامی که واژه فلسفه به علمی خاص یا مجموعه‌ای از علوم اضافه می‌شود، مقصود از آن، بررسی عقلی و بیرونی آن علم یا علوم به‌طور کلی، و نه بررسی مسائل خاص آن علم یا علوم است. از آنجاکه فلسفه‌های مضاف به علوم، نگاهی کلی و از بیرون به مضاف‌الیه خود دارند و زمینه را برای بررسی مسائل آن علوم فراهم می‌کنند، منطقی‌تر بررسی مسائل آن علوم مقدم هستند. به این معنا که اگر کسی بخواهد مسائل آن

علوم را به‌درستی حل کند، ابتدا باید شناخت کافی درباره فلسفه آن علوم داشته باشد تا به کمک آن بدانند دقیقاً چه چیزی را می‌خواهد بررسی کند و چگونه باید به حل مسائل آن علوم بپردازد و از آن علوم تا چه اندازه انتظار داشته باشد. عموماً در فلسفه‌های مضاف به علوم، دو نوع بحث مطرح می‌شود: اول، توضیح مفهوم موضوع اصلی آن علوم و مفاهیم کلیدی در آنها، و دوم، بررسی مبانی موردنیاز برای حل مسائل آن علوم. بر این اساس، می‌توان گفت: فلسفه‌های مضاف به علوم، درباره مبادی تصویری و تصدیقی مضاف‌الیه خود بحث می‌کنند (مصباح، ۱۳۹۵، ص ۲۲). در حقیقت فلسفه یک علم، خود یک علم را موضوع مطالعه قرار داده، از بیرون آن علم به آن می‌نگرد. از این رو دانشی درجه دوم محسوب می‌شود. البته گاه دیده می‌شود که فلسفه‌های مضاف به علم، عمده توجه خود را به بررسی مبانی معرفت‌شناختی و روش‌شناختی علم یا علوم مضاف‌الیه خود معطوف می‌دارند. نمونه این دسته از فلسفه‌های مضاف را می‌توان در «فلسفه علوم تجربی» که معمولاً «فلسفه علم» خوانده می‌شود یا فلسفه علوم انسانی مشاهده نمود. برای نمونه در عرف رایج دانشگاهی، وقتی از فلسفه علوم انسانی سخن به میان می‌آید انتظار می‌رود که مبانی معرفت‌شناختی ویژه علوم انسانی و نیز روش‌شناسی این علوم مورد بحث و بررسی قرار گیرند (مصباح، ۱۳۹۷، ص ۳۷). بررسی تطبیقی مباحث مطرح در بحث رئوس ثمانیه قدما و مباحث فلسفه‌های مضاف به علم یا علوم، نشان از شباهت و هم‌سنجی مسائل این دو دسته تحقیق دارند (هادوی تهرانی، ۱۳۸۴). چنان‌که علامه مصباح یزدی می‌نویسد: گاهی کلمه فلسفه به صورت مضاف به کار می‌رود... گاهی این تعبیر به معنای... تبیین اصول و مبانی و به اصطلاح مبادی علم دیگر است و بعضاً مطالبی از قبیل تاریخچه، بنیانگذار، هدف، روش تحقیق، سیر تحول آن علم نیز مورد بررسی قرار می‌گیرد، نظیر همان مطالب هشت‌گانه‌ای که سابقاً در مقدمه کتاب ذکر و به نام رئوس ثمانیه نامیده می‌شده است (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۶۸).

از این رو می‌توان فلسفه علوم را نوعی توسعه در رئوس ثمانیه قدما دانست، به گونه‌ای که می‌توان برای یافتن دیدگاه محققان از قدما درباره مسئله‌ای از مسائل فلسفه علوم، مباحثی را که وی احیاناً ذیل رئوس ثمانیه آن علم مطرح کرده، بررسی نمود. با بررسی مسائلی که ابن‌سینا به‌عنوان مقدمه فلسفه یا رئوس ثمانیه فلسفه، طرح کرده می‌توان گفت: وی بسیاری از مسائل مهم مطرح در فلسفه علوم را به‌عنوان مقدمه یا رئوس ثمانیه فلسفه به بحث گذارده است. مسائلی نظیر بررسی مبادی تصویری فلسفه (تعریف موضوع فلسفه، نام‌های فلسفه، تعریف فلسفه، و تحلیل مفاهیم کلیدی فلسفه)، مبادی تصدیقی فلسفه، تعامل فلسفه با سایر علوم، و روش‌شناسی فلسفه. از این رو می‌توان گفت: وی توسعه فلسفه اسلامی را با بررسی مسائل مهمی از فلسفه فلسفه آغاز نموده است. در ادامه، دیدگاه وی را درباره این سنخ از مسائل به بحث می‌نشینیم.

۱-۱. مبادی تصویری فلسفه

ابن‌سینا در کتاب *شفاه* بخش الهیات بحث را با موضوع فلسفه آغاز می‌کند. به نظر می‌رسد تعیین موضوع یک علم اولین گام اساسی در سامان دادن به مسائل آن، و تصمیم‌گیری درباره دیگر اجزا و مقومات آن و تعیین جایگاه آن در میان سایر علوم است. به‌ویژه اگر عامل تمایز علوم و محور مشترک مسائل و گزاره‌های یک علم را موضوع آن علم

بدانیم، اهمیت و حساسیت تعریف دقیق موضوع علم و ضرورت کشف ویژگی‌های آن آشکارتر می‌شود. اگر موضوع یک علم و حقیقت آن به‌طور دقیق و شفاف روشن نشود، حدود و قلمرو مسائل، و روابط آن با دیگر علوم مبهم خواهد ماند. از سوی دیگر، موضوع یک علم است که به‌طور منطقی، روش تحقیق آن را تعیین می‌کند (مصباح، ۱۳۹۷، ص ۴۷). از این رو می‌توان تعیین و تعریف موضوع علم را که از مبادی تصویری هر دانشی محسوب می‌شود از مهم‌ترین مسائل فلسفه هر علم دانست. شکوفاکنده فلسفه اسلامی، ابن‌سینا، با علم به اینکه برای شکل دادن به نظام فلسفه اسلامی، نخست باید موضوع این دانش با دقت معین گردد. مهم‌ترین کتاب فلسفی خویش، *شفاء*، را با بحث از چیستی موضوع فلسفه آغاز می‌کند.

۱-۱-۱. موضوع فلسفه

پیش از ارسطو، تمایز بین علوم و سازماندهی و فصل‌بندی موضوعات مورد بحث به‌روشنی دیده نمی‌شود، اما ارسطو، پس از دسته‌بندی علوم - که البته آن هم به‌صورت پراکنده در آثار وی به چشم می‌خورد - فلسفه اولی را به شکل‌های متفاوتی تعریف می‌کند یا به‌گونه‌ای سخن می‌گوید که تعریف‌های متعددی از کلام او قابل برداشت است (ارسطو، ۱۳۸۹، کتاب یکم، فصل اول، ۹۸۲a۱-۳؛ فصل دوم، ۹۸۲b۹-۱۰؛ کتاب چهارم، فصل اول، ۱۰۰۳a۲۶-۳۲؛ کتاب ششم، فصل اول، ۱۰۲۵b۳-۴؛ کتاب یازدهم، فصل اول، ۱۰۵۹a۱۸-۱۹؛ کتاب چهارم، فصل اول، ۱۰۰۳a۲۱-۲۴). ابن‌سینا با توجه به این ابهام‌ها در تعریف فلسفه، تعیین موضوع و قلمرو مسائل آن، در آثار متعدد خود به تفصیل به این مسائل می‌پردازد و تلاش می‌کند، موضوع فلسفه اولی و به‌تبع آن تعریف آن و قلمرو مسائل آن را مشخص کند. وی در ابتدای کتاب *شفاء*، فصل اول از مقاله اول را به بررسی موضوع فلسفه اختصاص می‌دهد: «الفصل الأول فی ابتداء طلب موضوع الفلسفة الأولی» (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۱۱). ابن‌سینا با توجه به تعاریف متعدد و مبهم گذشتگان، از نامعلوم موضوع این علم سخن می‌گوید: «فلست تحقّق حقّ التحقیق ما الموضوع لهذا العلم» (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۱۱).

وی ابهام در موضوع را موجب ابهام در تعریف فلسفه دانسته، می‌گوید: با تعاریفی که برای فلسفه ارائه شده، معلوم نمی‌شود که آیا این یک علم است یا مجموعه‌ای از علوم و این امر را موجب سرگردانی مخاطب می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۱۱). شاید سرگردانی وی در برخورد نخست با فلسفه که جز با شرح فراربی برطرف نشد، در دغدغه ابن‌سینا برای رفع این ابهامات بی‌تأثیر نبوده است. به‌هرحال، وی پس از اشاره به این ابهامات، خود به تحقیق در تعیین موضوع، تعریف فلسفه و تعیین قلمرو مسائل آن می‌پردازد و می‌گوید: ما مشخص خواهیم کرد که آن علمی که ما به دنبال آن هستیم، فلسفه اولی و همان حکمت مطلق است و صفات سه‌گانه‌ای که در تعریف حکمت گفته شده، صفات یک علم واحد، یعنی همان فلسفه اولی است. در فصل اول از مقاله اول از بخش الالهیات کتاب *شفاء*، ابن‌سینا به اموری اشاره می‌کند که به غلط موضوع فلسفه تصور شده‌اند و با تحلیل خود، نشان می‌دهد که این امور نمی‌توانند موضوع فلسفه باشند. وی تشریح می‌کند که وجود خداوند متعال و همچنین اسباب عالیّه نمی‌توانند موضوع فلسفه

اولی باشند؛ زیرا وجود موضوع هر علمی باید در آن علم، مسلم باشد و اثبات موضوع یک علم به عهده خود آن علم نیست. درحالی‌که وجود خداوند و همچنین اسباب عالیّه از مسائل فلسفه اولی هستند و اصل وجود خداوند در این علم اثبات می‌شود و از اسباب عالیّه از آن جهت که موجود هستند در فلسفه اولی بحث می‌شود. وی با پیگیری بحث موضوع فلسفه اولی در فصل دوم مقاله اول از بخش الالهیات شفا، از جنبه اثباتی به موضوع فلسفه می‌پردازد و ثابت می‌کند آنچه موضوع این دانش است تنها موجود بما هو موجود است که اولاً امر مشترک بین موضوعاتی است که در فلسفه اولی از آنها بحث می‌شود و ثانیاً موضوعی است که تصور و تصدیق آن بدیهی است و نیازمند به اثبات در هیچ علم دیگری نیست. «أنه غنی عن تعلم ماهيته و عن إثباته، حتى يحتاج إلى أن يتكفل علم غير هذا العلم بإيضاح الحال فيه» (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۱۸-۲۲). تعریف موضوع یکی از مبادی تصویری علوم است، اما از آنجاکه موضوع فلسفه امری بدیهی و بی‌نیاز از تعریف است، می‌توان گفت: فلسفه نیازی به این مبدأ تصویری ندارد، اما سایر مفاهیم کلیدی فلسفه، اگر بدیهی نباشند، در صدر مبحث مربوطه تعریف می‌شوند (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۹۰).

ابن‌سینا در مباحث خویش درباره موضوع فلسفه دو هدف را برای تعیین موضوع فلسفه ذکر کرده است: یکی روشن شدن جایگاه فلسفه در میان علوم، چنان‌که می‌نویسد: «الفصل الاول... فی ابتداء طلب موضوع الفلسفة الأولى لتبيين إنيته في العلوم» (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۱۱) و دیگری، روشن شدن هدف فلسفه، چنان‌که می‌گوید: «فيجب أن ندل على الموضوع الذي لهذا العلم لا محالة حتى يتبين لنا الغرض الذي هو في هذا العلم» (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۱۸). این امر اولاً دلالت دارد بر اینکه وی با تعیین موضوع فلسفه، تلاش دارد فلسفه را از سایر علوم متمایز کند، و ثانیاً نشان از این امر دارد که موضوع یک علم ارتباط تنگاتنگی با هدف آن علم دارد. به این معنا که روشن شدن موضوع علوم می‌تواند در تعیین اهداف علوم تأثیرگذار باشد.

۱-۲-۱. نام‌های فلسفه

از دیگر مسائلی که ابن‌سینا به‌عنوان مسئله‌ای از مسائل رئوس ثمانیه به بحث می‌گذارد نام یا نام‌های فلسفه است که در حقیقت از مبادی تصویری فلسفه محسوب می‌شود. وی می‌نویسد: نام این علم «مابعدالطبیعه» است. وی برای توضیح این نام و وجه نام‌گذاری فلسفه به این نام، مفردات این ترکیب را بررسی می‌کند و با ذکر معانی «طبیعت» به دنبال مشخص کردن معنای مقصود از طبیعت در ترکیب «مابعدالطبیعه» است (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۳۱). معنای مشهور طبیعت، مبدأ حرکت و سکون است، اما معنای دیگری که برای طبیعت در فلسفه گفته شده که ابن‌سینا از آنها چنین نام می‌برد: عنصر، صورت ذاتی، حرکت ناشی از طبیعت، مزاج و حرارت غریزی، و نفس نباتی (ابن‌سینا، بی‌تا - ب، ص ۸۶). ابن‌سینا معتقد است مراد از طبیعت در این ترکیب تنها مبدأ حرکت و سکون نیست، بلکه مقصود مجموعه سه امر است: ۱. جسمی که از ماده حادث شده و متحرک است؛ ۲. قوه‌ای که منشأ حرکت است؛ ۳. اعراضی که عارض آن جسم می‌شوند (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۳۱). به تعبیر دیگر، مقصود از طبیعت در اینجا، مجموعه موجودات عالم اجسام است.

اما مقصود از بعدیت در این ترکیب که در واقع وجه نام‌گذاری فلسفه به مابعدالطبیعه را مشخص می‌کند، بعدیت نسبت به ادراک ماست؛ زیرا مسائل فلسفه به‌گونه‌ای است که بعد از ادراک طبیعیات، درک می‌شوند. در حقیقت چنان‌که در بحث مرتبه فلسفه خواهد آمد، شناخت ما نسبت به طبیعت و متعلقات آن مقدم بر شناخت ما نسبت به امور غیرطبیعی و مجرد است. البته اگر فلسفه را فی‌ذاته و بدون در نظر گرفتن ادراک ما لحاظ کنیم، شایسته است که آن را علم «ما قبل‌الطبیعه» بنامیم؛ زیرا اموری که در این علم مورد بحث قرار می‌گیرند هم ذاتاً بر طبیعت تقدم دارند و هم از نظر مفهومی اعم از طبیعت‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۳۱).

یکی دیگر از نام‌های این علم «فلسفه اولی» است؛ زیرا در این علم درباره‌ی اولین امر از حیث وجود (واجب‌الوجود) و همچنین اولین امور از حیث عمومیت، یعنی وجود و وحدت بحث می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۲۳-۲۴). نام دیگر این علم، «حکمت» است؛ زیرا حکمت برترین علم، یعنی یقین، به برترین معلوم، یعنی به خدای متعال و به اسباب بعد از خداست (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۲۴).

از نام‌های دیگری که ابن‌سینا برای این علم ذکر می‌کند، «علم الهی» است؛ زیرا علم الهی از اموری بحث می‌کند که مطلقاً از ماده مفارق‌اند، یعنی هم در وجود خارجی و هم در ظرف ذهن^۲ تعلقی به ماده ندارند و موجود بما هو موجود و مبادی و عوارض آن تقدم بر ماده دارند و از جهت وجودی تعلقی به ماده ندارند (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۱۲ و ۲۴).

۳-۱-۱. تعریف فلسفه

ابن‌سینا با مشخص شدن موضوع فلسفه، می‌نویسد: «فالموضوع الأول لهذا العلم هو الموجود بما هو موجود و مطالبه الأمور التي تلحقه بما هو موجود من غیر شرط» (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۲۲). بر همین اساس فلسفه را این‌گونه معرفی می‌نماید: «الفلسفة الأولى موضوعها الموجود بما هو موجود و مطلوبها الاعراض للموجود و بما هو موجود مثل الوحدة و الکثرة و العلیة و غیر ذلك» (ابن‌سینا، ۱۹۵۳، ج ۱، ص ۴۰). این تعریفی است که ابن‌سینا برای فلسفه اولی ارائه داده و در همه آثارش تلاش کرده به آن مقید باشد.

۳-۱-۲. مبادی تصدیقی فلسفه

ابن‌سینا ثابت می‌کند موضوع فلسفه عام‌ترین موضوعات است، به‌گونه‌ای که سایر علوم هیچ‌یک توان بررسی موضوع آن را ندارند و از این جهت فلسفه را عام‌ترین علم می‌داند. پس هیچ علم دیگری متکفل تبیین مبادی آن نیست و در برابر، مبادی سایر علوم همه، به‌گونه‌ای به فلسفه ختم می‌شوند (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۱؛ ۱۳۸۱، ص ۱۷۰).

اصولی که مبنای اثبات مسائل علوم قرار می‌گیرند از جهت بدیهی یا نظری بودن به دو دسته تقسیم می‌شوند؛ یکی اصول نظری (غیربدیهی) است که باید در علوم دیگری اثبات گردند. در اصطلاح به این دسته، اصول موضوعه گویند. با توجه به اینکه فلسفه، عام‌ترین علم است، کلی‌ترین اصول موضوعه باید در فلسفه اثبات گردد؛ به‌این‌معنا که می‌بایست پاره‌ای از مسائل فلسفه، اصول موضوعه سایر علوم را اثبات کنند. اما خود فلسفه اساساً نمی‌تواند به اصول

موضوعه نیاز داشته باشد؛ چراکه دانشی عام‌تر از آن وجود ندارد تا چنین اصولی را برای آن اثبات کند. دسته دوم از اصول، قضایای بدیهی و بی‌نیاز از اثبات و تبیین است، مانند قضیه «تناقض محال است» که اصول متعارف نام دارند. از آنجاکه دانشی عام‌تر از فلسفه وجود ندارد تا اصول موضوعه‌ای برای آن اثبات کند، فلسفه ناچار است برای آغاز بررسی موضوع خود تنها از اصول دسته دوم (اصول متعارف) استفاده کند. البته در ادامه راه ممکن است مسائلی نظری (مسائلی بنیادین) را اثبات کند و در بخش‌های دیگر فلسفه از آنها بهره‌برداری نماید.

استفاده فلسفه از اصول منطقی و معرفت‌شناختی (برای نمونه، اصول معرفت‌شناختی‌ای که فارابی از آن بهره برد) نیز در حقیقت استفاده از همین اصول بدیهی است؛ چراکه فلسفه تنها از اصول بدیهی این علوم استفاده می‌کند. از این‌رو می‌توان گفت فلسفه اولی، احتیاجی به هیچ علمی ندارد. این نظر مختص ابن‌سینا نیست و غالب یا همه فلاسفه مسلمان چنین نظری را تأیید می‌کنند، چنان‌که آیت‌الله مصباح یزدی چنین می‌نویسد: «از این جهت که فلسفه متکفل اثبات مبادی تصدیقی سایر علوم است، و در عین حال به هیچ علمی احتیاج ندارد، شایسته است که آن را "مادر علوم" نام نهاد» (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۹۱).

۱-۳. قلمرو مسائل فلسفه

ابن‌سینا پس از اینکه اثبات کرد موضوع فلسفه، موجود بما هو موجود است، تلاش می‌کند به موضوعات گوناگونی که در فلسفه اولی از آنها بحث می‌شود اشاره کند و ارتباط آنها را با موجود بما هو موجود که موضوع فلسفه اولی است مشخص نماید.

ابن‌سینا در بخش الالهیات کتاب *شفا* با مشخص شدن موضوع فلسفه اولی، قلمرو مسائل این دانش را در سه حوزه دانسته که عبارت‌اند از: ۱. بخشی که درباره اسباب عالییه و سبب الاسباب بحث می‌کند؛ ۲. قسمتی که از عوارض موجود بما هو موجود سخن می‌گوید؛ ۳. بخشی که مبادی علوم جزئییه را بررسی می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۲۳). اما وی در رساله *فی اقسام العلوم العقلیه* دو بخش دیگر را به این سه حوزه می‌افزاید که عبارت‌اند: ۴. بخشی که درباره جواهر روحانی اولیه (نخستین مخلوقات خداوند) بحث می‌کند؛ ۵. قسمی که در مورد تسخیر جواهر آسمانی و زمینی به‌وسیله جواهر روحانی و ارتباط همه آنها با امر الهی بحث می‌کند (ابن‌سینا، بی‌تا - ب، ص ۱۱۲-۱۱۳). علاوه بر این، وی در فصل چهارم از مقاله اول بخش الالهیات *شفا* موضوعات جزئی و تفصیلی مباحث فلسفه را ذکر می‌نماید. به نظر می‌رسد حوزه ۳ و ۴ از امور پنج‌گانه بالا، در واقع ورود در مباحث فلسفه‌های مضاف است و چون جایگاهی مشخص در میان علوم نداشته، در ضمن مباحث فلسفه جای داده شده است.

ابن‌سینا در مقاله پایانی کتاب *شفا* به بحث از نبوت و اخلاق نیز می‌پردازد. اما خود در ابتدای کتاب *شفا* وعده می‌دهد که قصد دارد در این کتاب به صورت مختصر به اخلاق و سیاست بپردازد تا در فرصت مناسب کتاب‌های

مستقلی درباره این موضوعات به رشته تحریر درآورد. از این رو نباید به ابن سینا نسبت داد که بحث درباره نبوت و اخلاق را به صورت حقیقی جزء مسائل فلسفه اولی می‌داند.

۱-۴. ارتباط فلسفه با سایر علوم

ابن سینا تحت عنوان «منفعت فلسفه» مسئله تعامل فلسفه با علوم دیگر را مطرح می‌نماید. وی معتقد است که یک معنا از منفعت در همه علوم جاری است و آن تأثیر در کمال نفس است، اما مقصود از منفعت در بحث رئوس ثمانیه چنین معنایی نیست. معنای اصطلاحی مورد نظر از منفعت در رئوس ثمانیه، نافع بودن یک علم در تحقیق و اثبات مسائل علم دیگر است. بر اساس این اصطلاح اگر یک دانش، در اثبات مسائل علم دیگر نقش داشته باشد، به گونه‌ای که تحقق علم دیگر وابسته به علم نخست باشد، علم اول برای علم دوم نافع محسوب می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۲۶). این اصطلاح از منفعت که ابن سینا به دنبال آن است، امروزه در مباحث فلسفه علوم ذیل عنوان تعامل یک علم با سایر علوم دنبال می‌شود. وی چنین ادامه می‌دهد: نافع بودن یک علم به دو معنا به کار می‌رود؛ یکی نافع به معنای عام، و دیگری نافع به معنای خاص. معنای عام نافع این است که یک علم به گونه‌ای باشد که ما را به تحقیق در علم دیگر برساند، خواه علم نافع، اشرف از علم منتفع باشد یا برعکس و یا اینکه هر دو از جهت مرتبه مساوی باشند. معنای خاص منفعت این است که علم نافع، نسبت به منتفع از نظر رتبه پایین تر باشد. بر اساس معنای خاص منفعت، علوم دیگر برای فلسفه نافع‌اند، اما نمی‌توان فلسفه را نافع برای آنها دانست. اما فلسفه، به معنای عام منفعت می‌تواند برای سایر علوم نافع باشد و ابن سینا معتقد است که منفعت فلسفه برای علوم دیگر در دو امر خلاصه می‌شود: یکی اثبات مبادی تصدیقی علوم دیگر، و دیگری تبیین مبادی تصویری آنها (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۲۷). ابن سینا با این تحلیل در حقیقت دیدگاه خود در باره نوع ارتباط فلسفه با سایر علوم را تبیین کرده است.

۱-۵. روش‌شناسی فلسفه

آنچه به طور منطقی روش تحقیق یک دانش را مشخص می‌کند، ماهیت موضوع آن دانش و نوع مفاهیمی است که برای تولید علم در آن حوزه خاص به کار گرفته می‌شوند. در حقیقت، روش تحقیق، تابعی از موضوع مورد تحقیق است و انتخاب روش تحقیق امری سلیقه‌ای یا تابع قرارداد نیست (سلیمانی امیری، ۱۳۸۸؛ مصباح، ۱۳۹۷، ص ۴۷). برای مثال، اگر موضوع یک دانش، حوادث تاریخی گذشته باشد، برای حل مسائل آن نمی‌توان روش عقلی محض یا روش تجربی را استخدام کرد و تلاش کرد با تحلیل‌ها و استدلال‌های ذهنی محض یا رفتن به آزمایشگاه و جمع‌آوری مشاهدات حسی، پاسخ مسائل تاریخی را کشف کرد. بررسی چنین موضوعی تنها با بررسی اسناد و مدارک تاریخی و ارزیابی اعتبار آنها ممکن می‌گردد. همچنین حل مسائل ریاضی به سبب ماهیت موضوع آن و مفاهیم به کاررفته در آن، تنها با روش عقلی میسر است و روش تجربی یا روش نقلی توان بررسی آنها را ندارند.

با مشخص شدن موضوع فلسفه (موجود بما هو موجود) و قلمرو مسائل آن، می‌توان دریافت که بررسی عام‌ترین موضوع ممکن که اختصاصی به موجودات جزئی ندارد، تنها با روش عقلی ممکن می‌گردد و اساساً روش‌های دیگر نظیر روش تجربی که تنها در حوزه موضوعات حسی کاربرد دارد یا روش نقلی که در حوزه موضوعات تاریخی مفید است در بررسی این موضوع راه به جایی نمی‌برند. فلسفه کار خود را با بدیهیات آغاز می‌کند و تلاش می‌کند با استفاده از این اصول و اعمال روش عقلی، معلومات نو به دست آورد. ابن‌سینا استفاده از روش عقلی را برای تمام علوم نظری از جمله فلسفه اولی چنین توضیح می‌دهد: «و مبادئ هذه الأقسام التي للفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه، و متصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجّة» (ابن‌سینا، بی‌تا - الف، ص ۳۱). در میان دانش‌های نظری، فلسفه اولی از بدیهیات اولی کار خود را آغاز می‌کند و مقدمات استدلال‌های نخست خود را از اولیات برمی‌گزیند. از آنجاکه چنین استدلالی، برهان نام دارد می‌توان گفت فلسفه اولی، کار خویش را با برهان که استدلالی یقین‌آور است آغاز می‌کند. فلسفه اولی در مراحل بعدی کار خود، حاصل این برهان‌های نخستین را به کار می‌گیرد و مجموعه خویش را توسعه می‌دهد. در حقیقت فلسفه اولی تلاش دارد مقدمات استدلال‌های بعدی را به گونه‌ای به کار برد که بازگشت به اولیات داشته باشند. بنابراین، می‌توان گفت اساساً روش فلسفه اولی روش عقلی برهانی است. ابن‌سینا دستیابی به یقین را غایت تمام علوم نظری از جمله فلسفه اولی دانسته، می‌نویسد: «القسم النظري هو الذي الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقيني بحال الموجودات التي لا يتعلق وجودها بفعل الانسان و يكون المقصود انما هو حصول رأى فقط» (ابن‌سینا، بی‌تا - ب، ص ۱۰۵).

چنین رأیی برای تعیین غایت علوم توصیفی نیز بسیار ارزشمند است و از این مبنا می‌توان در تمایز منطقی غایت علوم توصیفی از غایت علوم توصیه‌ای بهره برد. غایت فلسفه اولی نیز بیانگر این نکته است که تنها استدلال برهانی توان رسیدن به این غایت را داراست.

نکته کلیدی اینکه فیلسوف ژرف‌نگر ما در استفاده از روش عقلی، تنها به استدلال که یکی از کارکردهای عقل (قوة) درک‌کننده کلیات) است اکتفا نمی‌کند، بلکه وی با شناسایی کارکردهای مختلف قوة عاقله، تکنیک‌هایی را اتخاذ کرده که دست او را برای نوآوری در حل مسائل می‌گشاید و به کارگیری آنها نظام فلسفی او را از نوآوری‌های فراوان پر می‌کند. ابن‌سینا در آثار متعدد خود به‌ویژه کتاب *منطق شفا* با بررسی کارکردهای عقل، مقدمات و ابزار لازم برای بهره‌گیری از ظرفیت‌های قوه عقل را فراهم ساخته و در تحقیقات خود به خوبی از آنها استفاده می‌کند که می‌توان از آنها به‌عنوان تکنیک‌ها در دامنه روش عقلی یاد کرد. این تلاش وی، رویکردی نیکو برای فیلسوفان بعد از او به‌جای گذاشت.

با نگاهی به نظام فلسفی ابن‌سینا مشخص می‌شود که وی پیش از پرداختن به هر موضوعی به تعریف دقیق آن می‌پردازد و با تقسیم و تحلیل موضوع، جنبه‌های مختلف موضوع را با دقت مشخص می‌کند تا بتواند حکم هر جنبه را به خوبی معلوم سازد. وی این امر را برای پرهیز از مغالطه اشتراک لفظی ضروری می‌داند

(ابن سینا، ۱۴۰۴ق، مقاله سوم، فصل دوم). در حقیقت این تکنیک‌های عقلی زمینه را برای اقامه برهان فراهم می‌کنند؛ زیرا در نگاه ایشان، تقسیم می‌تواند محقق را به حدود ذاتی اشیا برساند و حدود در تعریف با حدود وسط در برهان مشترک‌اند. از این رو وی معتقد است اگر به حد شیئی دست یابیم، بدین معناست که به حد وسط قیاس برهانی نیز دست یافته‌ایم (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۵۷-۱۵۸).

برای مثال در مقاله دوم از *الهیات شفا* فصل دوم هنگامی که می‌خواهد جوهر جسمانی را به بحث بگذارد، می‌نویسد:
 و أما تحقیقه و تعریفه فقد جرت العادة بأن یقال: إن الجسم جوهر طویل عریض عمیق، فیجب أن ینظر فی کیفیت ذلك. لکن کل واحد من الفاظ الطول و العرض و العمق یفهم منه أشياء مختلفة. فتارة یقال طول للخط کیف کان، و تارة یقال طول لأعظم الخطين المحیطین بالسطح مقداراً، و تارة یقال طول لأعظم الأبعاد المختلفة الممتدة المتقاطعة کیف كانت خطأ أو غیر خط، و تارة یقال طول للبعد المفروض بین الرأس و مقابله من القدم أو الذنب من الحيوان.

وی به همین ترتیب سایر الفاظ مشترک تعریف مشهور را بررسی می‌کند و پس از آن، خود به تحقیق درباره حقیقت جسم می‌پردازد. ابن سینا تحلیل و تقسیم را یکی از راه‌های معلوم کردن مجهول می‌داند (منطق شفا). از این رو با تحلیل ابتدا تلاش می‌کند امور غیر ذاتی جسم را مشخص کند و پس از آن، دو حیثیت را در جسم تشخیص می‌دهد؛ یکی جسم از آن جهت که دارای صورت است و دیگری، جسم از آن جهت که دارای استعداد است. اکنون که جهات گوناگون موضوع مشخص شد باید احکام و ویژگی‌های هر یک از اقسام یا احکام موضوع از جنبه موردنظر بیان شود. وی در این مرحله لوازم موضوع را بر آن حمل می‌کند و بدین شکل، مسائلی را بر نظام فلسفی خود می‌افزاید. در مثال بررسی جسم، پس از آنکه دو جهت را در جسم تشخیص داد، لازمه هر یک از جهات را مشخص کرده، بر آنها حمل می‌کند؛ جسم از آن جهت که دارای صورت است، بالفعل است و از آن جهت که دارای استعداد است، بالقوه است. حمل این لوازم اگر بدیهی و بی‌نیاز از استدلال نباشند، بر ادعای خویش استدلال اقامه می‌کند. ابن سینا پس از اینکه با تحلیل و تقسیم به این جهات جسم دست می‌یابد، از آنها برای ترتیب دادن استدلالی برای اثبات هیولا بهره می‌برد. بنابراین، روش تحقیق فلسفی او را می‌توان تحلیلی - برهانی نام نهاد. به این معنا که برای معلوم ساختن تصورات مجهول، از تعریف، تحلیل و تقسیم بهره می‌برد و در حوزه تصدیقات، استدلال برهانی را در دستور کار قرار می‌دهد. ابن سینا، از تعریف، تحلیل و تقسیم موضوعات مسائل، در مقام نقد دیدگاه‌هایی که خالی از اشکال نیستند نیز بهره می‌برد و در مواردی با تعیین دقیق موضوع بحث، نشان می‌دهد که وجه خطای در احکام، به خطا رفتن در فهم موضوع بحث است. برای مثال، وی با همین روش، دیدگاه ارسطو درباره جوهر را به نقد می‌کشد. ابن سینا کار خود را با این مبنای ارسطویی که جوهر به معنای «موجود لا فی 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 این رو او در نهایت با نقد فهم

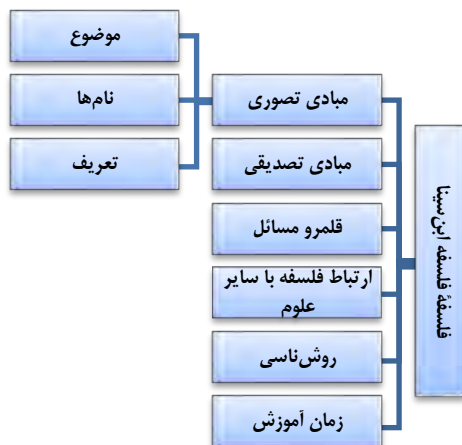
ارسطویی از جوهر که جوهر را مساوق موجود و محرک اول را نیز جوهر می‌داند، نتیجه می‌گیرد جوهریت وصف ماهیتی است که اگر در خارج موجود شود وجود آن لا فی موضوع خواهد بود و از آنجاکه واجب الوجود ماهیت ندارد تحت مقوله جوهر قرار نمی‌گیرد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۶۴). سر تا سر نظام فلسفی او مملو از چنین تحلیل‌هایی است.

۶-۱. رتبه فلسفه (زمان آموزش فلسفه)

مسئله دیگری که ابن سینا در مقام بحث از رئوس ثمانیه فلسفه مطرح می‌کند، تعیین رتبه فلسفه در میان سایر علوم است. در تعیین رتبه یک دانش، می‌توان به شرافت یا خست آن علم نسبت به سایر علوم نظر دوخت و از این جهت رتبه آن را مشخص نمود که از این جهت، ابن سینا فلسفه را افضل علوم می‌داند (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۲۸). اما شیخ ما از نگاه دیگری نیز به این مسئله نظر دوخته است که بسیار تحسین‌برانگیز است. در فصل سوم از مقاله اول بخش الالهیات شفا رتبه فلسفه را از جهت زمان آموزش به بحث می‌گذارد و معتقد است فلسفه را باید بعد از علوم طبیعی و ریاضی آموخت. ابن سینا در کتاب *شفا* خود دلیل این امر را با تبیین روابط مسائل این علوم (فلسفه، علوم طبیعی، و ریاضی) شرح می‌دهد. اما خواجه نصیرالدین در *شرح الاشارات و التنبیها* در شرح کلام ابن سینا می‌نویسد: علت این امر این است که محسوسات با واسطه حواس، و معقولات با واسطه عقل درک می‌شوند و چون درک محسوسات مقدم بر معقولات است، آموزش علوم طبیعی بر فلسفه مقدم است (طوسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۷). این سخن کاملاً با اصول روان‌شناختی مطابقت دارد؛ چراکه از لحاظ روان‌شناسی، متعلم، نخست امور مربوط به حس را ادراک می‌کند و با محسوسات مانوس‌تر از امور غیرمحسوس است. بعد از امور حسی نوبت به ریاضیات می‌رسد. گرچه در ریاضیات، مفاهیم انتزاعی به کار گرفته می‌شوند، مفاهیم ریاضی قابل تطبیق بر حسابات اند و چندان فاصله‌ای با محسوسات ندارند. از این رو آموزش فلسفه که با مفاهیم انتزاعی محض سروکار دارد باید در مرتبه بعد از علوم طبیعی و ریاضی باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۷۳).

حاصل آنکه ابن سینا با این ترسیم روشن از فلسفه و با نوآوری‌های روشی و تکنیکی خود، جهشی در نظام فلسفه اسلامی تأسیس شده توسط فارابی ایجاد کرد که می‌تواند مؤلفه‌های فراوانی برای الگوگیری در حوزه تولید علم داشته باشد.

نمودار ۱: فلسفه فلسفه از دیدگاه ابن سینا



این کار منطقی ابن سینا که تحت عنوان رؤس ثمانیه فلسفه انجام گرفت، از آنجاکه با نگاهی کلی و از بیرون به فلسفه انجام گرفت و زمینه را برای بررسی دقیق‌تر مسائل فلسفه فراهم کرد، مؤید این نکته است که بررسی بیرونی یک علم یا رشته‌هایی از علوم منطقاً بر بررسی مسائل آن علم یا علوم مقدم است و این امر موجب می‌شود اگر کسی بخواهد مسائل آن علم یا علوم را به‌درستی حل کند، ابتدا باید شناخت کافی درباره فلسفه آن علم یا علوم داشته باشد تا به کمک آن بداند دقیقاً چه چیزی را می‌خواهد بررسی کند و چگونه باید به حل مسائل آن علوم بپردازد و از آن علوم تا چه اندازه انتظار داشته باشد. محقق علوم انسانی اسلامی با الگوگیری از ابن مؤلفه، می‌بایست برای شکوفایی و توسعه علوم انسانی اسلامی توسعه خود را با بررسی فلسفه این علوم آغاز نماید و برای این منظور به بررسی مسائلی نظیر، مبادی تصوری این علوم (تعریف موضوع، نام‌های این علوم، تعریف این علوم، و تحلیل مفاهیم کلیدی این علوم)، مبادی تصدیقی این علوم، تعامل این علوم با سایر علوم، و از همه مهم‌تر با روش‌شناسی این علوم آغاز نماید. این امر، تا حدودی تصویری روشن از ماهیت این علوم در اختیار محقق قرار می‌دهد و دست وی را از ابزار لازم برای توسعه این علوم پر می‌کند. این تلاش، هم می‌بایست در قالب فلسفه علوم انسانی و هم در قالب فلسفه هر یک از رشته‌های خاص علوم انسانی همچون فلسفه جامعه‌شناسی، فلسفه اقتصاد و... دنبال گردد.

۲. رویکرد علامه مصباح یزدی

با بررسی آثار علامه مصباح یزدی در زمینه تولید علوم انسانی اسلامی می‌توان دریافت که ایشان اهتمام ویژه‌ای هم به مسائل فلسفه علوم انسانی اسلامی و هم به فلسفه رشته‌هایی خاص از علوم انسانی داشته که قصد تولید نمونه اسلامی آنها را داشته است. برای نمونه می‌توان تلاش ایشان برای تولید اخلاق اسلامی را بررسی نمود.

علامه از سویی رویکرد گذشتگان در تولید اخلاق اسلامی را مورد نقد قرار داده، آثار ایشان را متأثر از فلسفه اخلاق غرب باستان دانسته، می‌گوید: «روشی که بنده در مطالعات محدود خویش برای دست‌بندی مسائل اخلاقی دیده‌ام عمدتاً روشی است که از فیلسوفان یونان باستان اقتباس شده است» (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، مقدمه).

از سوی دیگر، علامه معتقد است با وجود ضرورت بحث از مبادی علم اخلاق، «در کتاب‌های اخلاقی ما معمولاً بحث مفصلی در این زمینه‌ها نیست» (مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ص ۱۲). همچنین فلسفه اخلاق غرب را نیز دچار مشکل و سردرگمی می‌دانند (مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ص ۱۲). ایشان عواملی را برای این سردرگمی برمی‌شمارند.

مشکلات و سردرگمی‌هایی که در فلسفه اخلاق غربی وجود دارد ریشه‌های مختلفی دارد، یک دسته از این ابهامات از اینجا ناشی می‌شود که در تحلیل مفاهیم اخلاقی، راه‌های انحرافی را اتخاذ کرده‌اند. مفاهیمی که در علم اخلاق مورد بحث قرار می‌گیرد این مفاهیم چگونه پیدا می‌شود...؟ یکی دیگر از ریشه‌های اصلی ابهامات، منشأ پیدایش حکم اخلاقی است که این حکم اخلاقی از کجا سرچشمه می‌گیرد؟ آیا حاکم در مسائل اخلاقی طبیعت است یا عقل؟ یا جامعه است یا خدا و یا عامل دیگر؟ همین‌طور یکی دیگر از ریشه‌های ابهامات این است که قوام حکم اخلاقی به چیست؟ یکی دیگر از ریشه‌های اختلاف در اینجا است که آیا در حکم اخلاقی الزام شرط است یا نه؟ و همین‌طور اینکه آیا در فعل اخلاقی می‌بایست مجازاتی هم در نظر گرفته شود؟ (مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ص ۱۲)

ایشان تدوین اخلاق اسلامی به روش علمی و قابل فهم برای دیگران را منوط به تدوین فلسفه اخلاق اسلامی دانسته، می‌نویسد:

تصور نشود که این، بحث زاندى است. ما چه کار داریم که این مفهوماها از کجا پیدا شده و از چه سنخ مفاهیمی است! انشائی یا اخباری! هرچه می‌خواهد باشد ما می‌خواهیم اخلاقمان خوب شود به اینها چه کار داریم. چه لزومی دارد درباره اینها بحث کنیم! البته ما فراموش نمی‌کنیم که بعد از آنکه قرآن اخلاق خوب و بد را برای ما بیان کرد ما دیگر وظیفه‌مان را می‌فهمیم که چه باید بکنیم، ولی کلام در این است که آن را به صورت علمی تحلیل کنیم. در مقابل نظریات دیگران، نظر قرآن را بیان کنیم و از آن دفاع کنیم. آن وقت است که احتیاج به این حرف‌ها پیدا می‌کنیم... یک وقت است می‌خواهیم بگویم نظام اقتصادی اسلامی بر دیگر نظام‌ها رجحان دارد و به اهداف انسانی بهتر می‌تواند خدمت کند. احکامی که اسلام آورده، احکام صحیحی است، می‌خواهیم در مقابل دیگران بحث کنیم و این را اثبات کنیم این دیگر کافی نیست که بگویم فلان آیه در فلان سوره است و یا فلان روایت در فلان کتاب. در اینجا باید یک بحث تحلیلی کرد... یک وقت است می‌خواهیم نظر اسلام را در این زمینه تبیین کنیم و برای دیگران قابل قبول کنیم، یعنی دلیل برایش بیاوریم و دلیل‌ها و نظریات آنها را رد کنیم. در چنین مقامی است که ما فکر می‌کنیم می‌بایست اول، مفاهیم اخلاقی را تبیین و روشن کنیم که این مفاهیم از کجا به دست می‌آید (مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ص ۱۶).

از این رو علامه مصباح یزدی به تفصیل به مباحث فلسفه اخلاق می‌پردازد و با تبیین مبادی تصویری و تصدیقی اخلاق، زیرساخت‌های تولید اخلاق اسلامی و ترسیم نظام اخلاقی اسلام را به روشنی فراهم می‌نماید.

۲-۱. مبادی تصویری اخلاق

علامه مصباح یزدی معتقد است یکی از مسائل کلیدی که به حل بسیاری از مسائل علم اخلاق کمک می‌نماید از جمله واقعی یا غیرواقعی بودن گزاره‌های اخلاقی، تحقیق در مفاهیم و قضایای اخلاقی است (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ص ۲۰). برای این منظور، وی نخست با بررسی قضایای اخلاقی مشخص می‌نماید که موضوعات به‌کاررفته در قضایای اخلاقی، مفاهیمی انتزاعی از اعمال اختیاری انسان‌اند و هیچ‌گاه مفاهیم عینی و ماهوی، ذاتاً موضوع این قضایا قرار نمی‌گیرند. اما محمول این قضایا همواره مفاهیم باید و نباید یا خوب و بد یا مفاهیمی نظیر اینهاست و سؤال اساسی دربارهٔ مفاهیم اخلاقی درباره این مفاهیمی است که به‌عنوان محمول در قضایای اخلاقی به کار می‌روند (مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ص ۱۴).

علامه مصباح یزدی تحقیق در محمولات قضایای اخلاقی را با مفهوم «باید» آغاز کرده، پس از نقل و نقد دیدگاه‌های گوناگون دربارهٔ این مفهوم، خود معتقد است این مفهوم گرچه در موارد مختلف اعم از اخلاق و غیراخلاق به کار می‌رود، در اخلاق به همان معنایی که در علوم طبیعی و ریاضی به کار می‌رود استعمال می‌شود و در حقیقت همان معنای اصطلاحی ضرورت بالقیاس است که یک اصطلاح فلسفی است. بر این اساس مفهوم باید، از رابطهٔ واقعی دو شیء که عقل آن را درک می‌کند حکایت می‌کند. برای مثال، وقتی در علوم طبیعی گفته می‌شود برای پیدایش آب «باید» اکسیژن و هیدروژن را با هم ترکیب کرد، به‌این معناست که بین پیدایش آب و ترکیب کردن اکسیژن و هیدروژن ضرورت بالقیاس برقرار است. «باید»ی هم که در قضایای اخلاقی به کار می‌رود همین مفهوم «باید»ی است که از رابطهٔ بین علت و معلول حکایت می‌کند و ضرورت بالقیاس نامیده می‌شود. تفاوتی که در این میان وجود دارد این است که وقتی از این مفهوم در حوزهٔ علوم طبیعی و ریاضی استفاده می‌شود معمولاً به دو طرفی که نسبت به هم ضرورت دارند تصریح می‌شود، ولی در حوزهٔ اخلاق تنها به مفهومی که از فعل اختیاری انسان انتزاع می‌شود تصریح می‌شود و انجام آن، ضروری دانسته می‌شود. در حقیقت در حوزهٔ اخلاق، این «باید» یک قید خاصی دارد و آن، ضرورتی است که بین فعل اختیاری و نتیجه‌اش لحاظ می‌شود، گرچه عموماً به نتیجه تصریح نمی‌شود، برای مثال گفته می‌شود باید راستگو بود. «از نظر اصل مفهوم با آن «باید»ها هیچ فرقی ندارد همه اینها مفهوم اعتباری است، اما نه اعتبار پوچ، بلکه اعتباری حاکم از یک طبیعت متکی به یک حقیقت» (مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ص ۲۶-۲۷).

ایشان پس از مفهوم «باید» به بررسی مفهوم خوب و بد، پرداخته و معتقد است خوب و بد از رابطه عینی بین افعال و نتایجش انتزاع می‌شود. مفهوم خوب و بد همواره از تناسب و تلائم بین دو شیء یا عدم آن خبر می‌دهند و این تناسب یا عدم آن، بین دو امر عینی و خارجی است. در حقیقت، خوب و بد اخلاقی از تناسب یا عدم تناسب کاری اختیاری با کمال انسان و رابطهٔ علی - معلولی آن دو خبر می‌دهند. از این رو مفهوم خوب و بد اخلاقی نیز از قبیل «معمولات ثانویه» فلسفی هستند و بازگشت این مفاهیم هم به همان مفاهیم باید و نباید است. حاصل آنکه:

در حوزه اخلاق تنها افعال اختیاری انسان مطرح می‌شود و رابطه‌ای که این افعال اختیاری با کمال مطلوب انسان دارد (حال کمال مطلوب چیست ممکن است انسان‌ها در تشخیص آن اشتباه کنند) که اگر رابطه مثبت بود می‌گوییم کار، خوب است و اگر رابطه منفی بود می‌گوییم کار، بد است و اگر رابطه‌ای نبود... می‌گوییم بی تفاوت است، نه خوب و نه بد (مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ص ۴۰).

۲-۲. مبادی تصدیقی

علامه مصباح یزدی پس از بررسی مفاهیم اصلی حوزه اخلاق، به نقد و بررسی مکاتب مطرح در حوزه فلسفه اخلاق پرداخته، پس از مشخص کردن مشکلات نظرات مشهور در فلسفه اخلاق، عمده اشکال را متوجه اصول موضوعه‌ای می‌داند که این مکاتب برای اخلاق مطرح می‌نمایند. از این رو ایشان ساخت زیربنای اخلاق قابل اطمینان را در دستور کار قرار داده، تلاش می‌کند اصول موضوعه منطقی برای این امر را تبیین نماید. علامه پس از بحث تفصیلی در این باره، ۱۴ اصل را در قالب چهار گروه اصول معرفت‌شناختی، اصول هستی‌شناختی، اصول برگرفته از علم‌النفوس فلسفی و اصول برگرفته از علم‌النفوس تجربی برای اخلاق تبیین می‌نماید که عبارت‌اند از:

۱. ابتدای ارزش‌های اخلاقی بر واقعیت‌های عینی؛ ۲. وجود رابطه علی - معلولی بین افعال اختیاری و نتایج این افعال که باید و نباید اخلاقی بیانگر این رابطه ضرورت بالقیاس‌اند؛ ۳. وجود روح مجرد برای انسان که امکان بقای ابدی دارد؛ ۴. اصالت روح انسان؛ ۵. قابلیت تکامل روح؛ ۶. حب ذات پویا برای روح؛ ۷. پوشش روح به سوی بی‌نهایت؛ ۸. رابطه علی - معلولی افعال اختیاری انسان با تکامل وی؛ ۹. ذماترتب بودن روح؛ ۱۰. به سبب تراحم پیچیده امیال انسان، و ناتوانی ادراک انسان از همه آنچه که اصلح و اقرب به کمال حقیقی نفس است، بسیاری از ارزش‌های اخلاقی باید از ناحیه وحی بیان شود؛ ۱۱. کمالات نسبی مربوط به قوای نازله نفس، در صورتی کمال حقیقی انسان محسوب می‌شوند که به سیر نفس به سوی بی‌نهایت کمک کنند و آن را در یک مرتبه‌ای متوقف نکنند؛ ۱۲. روح افعال اختیاری، انگیزه نفس برای انجام کار (نیت) است؛ ۱۳. از هر انگیزه‌ای هر کاری سرچشمه نمی‌گیرد و هر کاری را هم به هر نیتی نمی‌توان انجام داد؛ ۱۴. در جایی که چند انگیزه در طول هم برای انجام یک کار وجود دارد، ارزش کار تابع انگیزه اصلی است؛ یعنی آنچه اصالتاً مورد توجه نفس است و به سبب آن، انگیزه‌های دیگر پدید می‌آیند.

ایشان بر اساس این ۱۴ اصل، این نظریه را مطرح می‌کنند که «ارزش اخلاقی فعل اختیاری انسان تابع تأثیری است که این فعل در رسیدن انسان به کمال حقیقی انسان دارد. هر اندازه کار در آن کمال مؤثر باشد، ارزنده خواهد بود. اگر تأثیر منفی دارد، ارزش منفی خواهد داشت» (مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ص ۱۶۲-۱۶۹). اما انسان به طور طبیعی موجودی دارای نقص است؛ انسان بسیاری از حقایق را نمی‌داند و فاقد بسیاری از توانایی‌هاست و این نقص‌ها تنها با اموری واقعی و تکوینی به کمال تبدیل خواهد شد. دانش اخلاق در حقیقت راهنمایی برای انسان است تا کارهایی اختیاری و صفاتی اکتسابی را که موجب این کمالات برای انسان هستند، به وی معرفی کند و او را به سعادت حقیقی

رهنمون سازد. بر این اساس، گزاره‌های اخلاقی گزاره‌هایی واقعی هستند که از رابطه‌ای واقعی بین افعال اختیاری و صفات اکتسابی انسان با کمال حقیقی آن سخن می‌گویند.

اما معیار کمال حقیقی انسان چیست؟ بر اساس دیدگاه همه فیلسوفان مسلمان، معیار کمال نهایی انسان، قرب به خداوند متعال است؛ چراکه خداوند کامل مطلق است و در مرتبه شدت وجودی مطلق قرار دارد. از این رو هر موجودی به این مرتبه نزدیک‌تر باشد کامل‌تر است. منظور از این قرب، قرب مکانی یا زمانی نیست؛ زیرا خداوند زمانی و مکانی نیست تا با موجودی رابطه‌ی زمانی و مکانی داشته باشد، بلکه این قرب، قربی وجودی است و رابطه‌ای است که بین خدا و انسان، تکویناً حاصل می‌شود و در اثر این رابطه، جوهر نفس انسان کامل‌تر می‌شود و هر قدر کمال نفس بیشتر شود، لذا بد آن نیز بیشتر خواهد شد و حاصل آن این است که انسان، خداوند را با علم حضوری شدیدتری می‌یابد و محبت شدیدتری نسبت به خداوند پیدا خواهد کرد. راه رسیدن به این کمال هم عبادت خداوند است (مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ص ۱۲۰-۱۲۳).

۲-۳. روش‌شناسی علم اخلاق

با ترسیم مبانی لازم برای دانش اخلاق، مبانی روش‌شناختی این دانش که تبیین کنند روش تحقیق این علم است نیز روشن می‌گردد. چنان‌که از تحلیل‌ها در ترسیم مبادی تصویری و تصدیقی اخلاق روشن شد ارزش اخلاقی برخی کارها را می‌توان با استدلال عقلی اثبات کرد. در واقع در مواردی که بتوان با استدلال عقلی نشان داد نتیجه‌ی یک کار لزوماً موجب تقرب به خدا یا دوری از اوست، می‌توان ارزش آن را با عقل تبیین نمود، اما در بسیاری موارد، ممکن است همه نتایج کار برای ما معلوم نباشد و چون این احتمال وجود دارد که بسیاری از نتایج آن در عالم دیگر ظاهر شود، نمی‌توان آنها را با عقل خود یا حتی به کمک تجربه محاسبه کرد. در این موارد، راهی جز استمداد از منبع وحی و مفسران معصوم وحی نداریم. در مواردی هم که ارزش کار تابع نتایج قابل تجربه است، می‌توانیم از راه تجربه، ارزش کار را تعیین کنیم. بنابراین روش ارزش‌گذاری افعال اختیاری و صفات اکتسابی در اخلاق روشی واحد نیست و از روش عقلی، روش نقلی و روش تجربی باید بهره برد.

علامه مصباح یزدی با تبیین این مبانی دانش اخلاق، معیاری روشن برای ارزش‌گذاری کارهای اختیاری و صفات اکتسابی انسان ارائه می‌دهند که به خوبی زیرساخت‌های لازم برای تولید اخلاق اسلامی را فراهم می‌سازد. ایشان بر اساس این مبانی، آثار متعددی در حوزه اخلاق اسلامی از خود به‌جای گذاشته‌اند که اولاً متأثر از مبانی اخلاق فیلسوفان یونان باستان نیستند - نقیصه‌ای که بسیاری از کتاب‌های اخلاقی مسلمانان از آن در امان نمانده‌اند - ثانیاً با مبانی اسلامی موافقتی حداکثری دارند و از آنجاکه شعار اساسی اسلام توحید (لا إله إلا الله) است می‌توان دانش اخلاق ارائه‌شده توسط ایشان را اخلاق توحیدمحور نامید که در آثاری همچون *اخلاق در قرآن* (مصباح یزدی، ۱۳۸۴) و مجموعه *پرواز تا بی‌نهایت* (مصباح یزدی، ۱۳۹۸) آمده است و راهنمای همه کسانی است که طالب سعادت حقیقی خویش‌اند.

نتیجه‌گیری

تحقق تمدن نوین اسلامی وابسته به تولید علوم انسانی اسلامی، به‌مثابه نرم‌افزار این تمدن است. از سویی دیگر، فلسفه اسلامی را به‌حق می‌توان نمونه‌ای موفق از تولید مدل اسلامی دانش وارداتی فلسفه به عالم اسلام دانست که علاوه بر تأثیرپذیری از آموزه‌های اسلام، قابلیت تفاهم با ناباوران به اسلام را نیز دارد. از همین رو می‌توان آن را الگویی مناسب برای تولید علوم انسانی اسلامی در برابر علوم انسانی وارداتی به حساب آورد.

تلاش ابن‌سینا برای شکوفایی و توسعه نظام فلسفه اسلامی که توسط فارابی تأسیس شده بود، با بررسی دقیق ماهیت دانش فلسفه آغاز شد که می‌توان این تلاش او را در قالب فلسفه فلسفه از دیدگاه وی پی گرفت. در حقیقت، ابن‌سینا با تبیین ماهیت فلسفه و نوآوری‌های روشی توانست توسعه‌ای چشمگیر در فلسفه اسلامی ایجاد نماید. این رویکرد سینوی می‌تواند به‌عنوان الگویی برای تولید و توسعه علوم انسانی اسلامی قرار گیرد.

با مطالعه آثار علامه مصباح یزدی می‌توان اهتمام به این رویکرد سینوی را که منجر به تولید موفق نمونه‌هایی از علوم انسانی اسلامی شده مشاهده کرد. در این تحقیق تولید اخلاق اسلامی به‌عنوان نمونه‌ای از عملکرد موفق علامه مصباح یزدی مورد بررسی قرار گرفت.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶). *الإلهیات من کتاب الشفاء*. تحقیق حسن حسن‌زاده آملی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). *النجاة*. تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱). *الاشارات و التنبیها*. تحقیق مجتبی زارعی. قم: بوستان کتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). *الشفاء المنطق*. تصحیح ابراهیم مدکور. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۵۳م). *رسائل ابن سینا*. تصحیح حلمی ضیاء اولکن. استانبول: مطبوعه ابراهیم خروز.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (بی تا - الف). *رسائل ابن سینا*. قم: بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (بی تا - ب). *الرسائل فی الحکمة و الطبیعیات*. قاهره: دارالعرب.
- ارسطو (۱۳۸۹). *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*. ترجمه شرف‌الدین خراسانی. تهران: حکمت.
- باقری، خسرو (۱۳۸۲). *هویت علم دینی: نگاهی معرفت‌شناختی به نسبت دین با علوم انسانی*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- بستان، حسین (۱۳۹۰). *گامی به سوی علم دینی (۲): روش بهره‌گیری از متون دینی در علوم اجتماعی*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بستان، حسین (۱۳۹۲). *نظریه‌سازی دینی در علوم اجتماعی با تطبیق بر جامعه‌شناسی خانواده*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲). *شریعت در آینه معرفت*. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*. تدوین احمد واعظی. قم: اسراء.
- حسینی، سیدحمیدرضا و دیگران (۱۳۸۶). *علم دینی؛ دیدگاه‌ها و ملاحظات*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- سلیمانی امیری، عسکری (۱۳۸۸). *منطق و شناخت‌شناسی از نظر حضرت استاد مصباح به ضمیمه روش‌شناسی علوم*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- سوزنجی، حسین (۱۳۸۹). *معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی*. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۳ق). *شرح الاشارات و التنبیها للطوسی (مع المحکامات)*. قم: دفتر نشر الکتاب.
- علی‌پور، مهدی و دیگران (۱۳۹۰). *یارادایم: اجتهادی دانش دینی "یاد"*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- کردفیروزجانی، یارعلی (۱۳۸۷). *نوآوری‌های فلسفه اسلامی: در قلمرو مابعدالطبیعه به روایت ابن سینا*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- گرائی، عباس (۱۴۰۱). *الگوپردازی از تأسیس فلسفه اسلامی برای تأسیس علوم انسانی اسلامی*. *مطالعات میان‌رشته‌ای تمدنی انقلاب اسلامی*، (۱)، ۸۳-۱۱۲.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۴). *دروس فلسفه اخلاق*. تهران: اطلاعات.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۹). *آموزش فلسفه*. چ دوم. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۲). *شرح الهیات شفاء*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴). *اخلاق در قرآن (معارف قرآن)*. تحقیق و نگارش محمدحسین اسکندری. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸). *پرواز تا بی‌نهایت: بال‌های پرواز (۱): آگاهی و بالندگی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح، علی (۱۳۹۷). *فلسفه علوم انسانی در اسلام*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح، مجتبی (۱۳۹۵). *فلسفه اخلاق*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- هادوی تهرانی، محمدمهدی (۱۳۸۴). *فلسفه علم اصول*. پژوهش‌های فقهی، (۱)، ۵۱-۷۴.