



Biannual Scientific Journal of *Avicennian Philosophy*
Vol. 28, No. 71, Spring and Summer 2024, *Research Article*

Applying Pierre Hadot's Theory of the Nature of Philosophy to Avicenna

Seyed Amirreza Mazari¹

DOI: 10.30497/ap.2024.246189.1679



Abstract

Undoubtedly, Ibn Sina is the most important philosopher in the Islamic world. Understanding his thought requires new readings that can enable us to comprehend and explain philosophy in the Islamic world more accurately. To this end, in the first step of this research, the concept of philosophy in Ibn Sina's view has been analyzed. This analysis is refined in the reading of the idea of philosophy as a way of life, whose architect is the French philosopher Pierre Hadot. Hadot's work on ancient philosophy challenged the understanding of that period by contemporary philosophers. It seems that such a reading can also be applied on the philosophy in the Islamic world. This can be better understood in light of the Muslim philosophers' view of happiness. To this end, by presenting a holistic view of Ibn Sina's thought, we will show that Ibn Sina's existential view is consistent with his philosophical system. It seems that such an explanation offers a more useful reading of Ibn Sina in Hadot's idea. Therefore, to achieve this goal, this research has attempted to briefly explain the importance of the question of what philosophy is among contemporary thinkers and then present a theory of philosophy as a way of life. In the following, an attempt has been made to examine the concept of philosophy in Ibn Sina's thought with the aforementioned idea and an analysis of the necessity of accepting Ibn Sina's holistic system.

Keywords: philosophy as a way of life, Pierre Hadot, Avicenna, Rational progress

1. Ph.D. of Kalam and Philosophy of Religion, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran, Iran. Mazari.amir@gmail.com

چیستی مفهوم فلسفه نزد ابن سینا در خوانش پی‌یر آدو

سید امیررضا مزاری^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۰۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۰۹

چکیده

بی‌شک ابن سینا مهم‌ترین فیلسوف در جهان اسلام است. فهم اندیشه او نیازمند خوانش‌های نوینی است که در پرتو آن بتوان فلسفه در جهان اسلام را دقیق‌تر فهم و تبیین کرد. به این منظور گام اول این پژوهش تحلیل مفهوم فلسفه توسط ابن سینا است. این تحلیل در خوانش ایده فلسفه به مثابه شیوه زندگی - که معمار آن پی‌یر آدو، فیلسوف فرانسوی است - تدقیق شده است. کار آدو بر فلسفه باستان فهم فیلسوفان امروزی از آن دوره را به چالش کشید. به نظر می‌رسد می‌توان چنین خوانشی را در فلسفه جهان اسلام نیز در پرتو نگرش فیلسوفان مسلمان به سعادت به خوبی دنبال کرد. به این منظور با ارائه نگاه کل‌گرایانه از اندیشه ابن سینا نشان داده‌ایم که نگرش وجودی ابن سینا مطابق با نظام فلسفی اوست. به نظر می‌رسد چنین تبیینی در ایده آدو خوانش مفیدتری از ابن سینا به دست می‌دهد؛ از این رو برای دستیابی به این مهم، در این پژوهش تلاش شده است مختصری از اهمیت پرسش چیستی فلسفه میان متفکران معاصر بیان شود و پس از آن تقریری از فلسفه به مثابه شیوه زندگی ارائه گردد. در ادامه تلاش شده تا با ایده مذکور و تحلیلی از لزوم پذیرش نظام کل‌گرایانه ابن سینا، مفهوم فلسفه در اندیشه ابن سینا بررسی گردد.

واژگان کلیدی: فلسفه به مثابه شیوه زندگی پی‌یر آدو، ابن سینا، سلوک عقلی.

۱. دکتری کلام و فلسفه دین، واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

مقدمه

پرسش از چیستی فلسفه همواره یکی از بنیادی‌ترین پرسش‌های فلسفی است. برخی از متفکران این پرسش را کارآمد ندانسته و برای آن اهمیتی قائل نشده‌اند. برنارد ویلیامز (2008) بیان می‌کند: «که به‌طور کلی فلسفه وقتی درباره خودش حرف می‌زند، اصلاً جالب نیست.» (p.169). درمقابل برخی همچون آلن بدیو، پرسش «فلسفه چیست؟» را مهم‌ترین بخش فلسفه می‌دانند. به‌تعبیر ویلیامسون فلسفه‌ورزی همانند دوچرخه‌سواری نیست که بتوان آن را بدون فکرکردن به بهترین وجه انجام داد (Williamson, 2007, p.8)؛ ازاین‌رو پرسش از چیستی فلسفه اساساً درون فلسفه شکل می‌گیرد. این‌که آیا فلسفه یک فعالیت آکادمیک است یا این‌که همان فلسفه‌ورزیدنی است که انسان آن را به فعلیت می‌رساند، محل بحث فیلسوفان و متفکرانی بوده‌است که در دانشی به‌نام متافلسفه مطرح می‌شود؛ اما آنچه به‌نظر می‌رسد این است که حتی با صورت‌بندی مدرن این پرسش، نمی‌توانیم از این پرسش نزد قدما غفلت کنیم. دغدغه فیلسوفان باستان و همچنین فیلسوفان جهان اسلام درباب این پرسش راه می‌توان در اکثر مقدمه‌های آن‌ها تحت عناوین «دانش برین»، «حکمت» و مانند این‌ها دید. در این پژوهش با گزارش مختصری از طرح این پرسش در جهان امروزی اندیشه، از فلسفه به‌مثابه شیوه زندگی نزد آدو به فهم چالش‌برانگیز او دربرابر فلسفه امروزی سخن گفته‌ایم.

در حال حاضر تلاش‌های فراوان و متفاوت‌تری برای فهم فلسفه در جهان اسلام نسبت به رویکردهای اولیه در پژوهش‌ها انجام شده‌است. رویکردهای ابتدایی جهان اسلام در مطالعات فلسفی اغلب ناظر به دوره کلاسیک و در یک الگوواره یونانی انجام می‌گرفت و اغلب به دنبال کشف مبانی ارسطویی (به‌طور خاص) در تفکر فلاسفه مسلمانان همچون فارابی و ابن سینا بوده‌اند. همچنین گرایش اغلب متفکران و مورخان متقدم خارج از سنت اسلام، روی‌کردی اروپامحور بود؛ اما پژوهشگران معاصر با کاوشی عمیق‌تر در فلسفه اسلامی و تعمق در زمینه‌های فرهنگی سنت مذکور به مطالعه می‌پردازند.

این پژوهش با تأسی از روی‌کرد پژوهشگران معاصر تلاش می‌کند با در نظر گرفتن بهره‌گیری جهان زیست فیلسوفان مسلمان، نگاه بدیع‌تری به فهم آنان از فلسفه ارائه کند؛ ازاین‌رو با بهره‌گیری از ایده پی‌یر آدو خوانشی از مفهوم فلسفه نزد ابن سینا تقریر می‌کند. شایان ذکر است که در پژوهش‌های بومی در حوزه فلسفه اسلامی چنین خوانشی

صورت نگرفته است. در اینجا واژه «بومی» به معنای آنچه که به یک فرهنگ، جامعه، یا منطقه‌ای خاص تعلق دارد، به کار رفته است. وقتی می‌گوییم «پژوهش‌های بومی در حوزه فلسفه اسلامی»، منظور پژوهش‌هایی است که در چارچوب فرهنگی و اجتماعی جوامع اسلامی توسط پژوهشگران محلی یا داخلی انجام شده‌اند. این پژوهش‌ها معمولاً با توجه به نیازها، سؤالات، و دغدغه‌های خاص جوامع اسلامی صورت می‌گیرند و ممکن است تفاوت‌هایی با پژوهش‌هایی داشته باشند که توسط پژوهشگران غیرمحلی یا خارجی انجام می‌شود.

از آنجاکه ابن سینا به عنوان یکی از مهم‌ترین فیلسوفان جهان اسلام است، گزینش وی در واقع بخش مهمی از پژوهش درباره‌ی مفهوم حکمت و فلسفه نزد فیلسوفان با خوانش آدو است. واضح است که با تشریح ایده آدو می‌توان همین کار تطبیقی را در مورد فیلسوفانی همچون ملاصدرا و سهرودی نیز انجام داد؛ چراکه ایده‌ها و روش‌های آدو قابل تعمیم‌اند و می‌توان به کمک آن چارچوب مفهومی و تحلیلی مشابهی برای بررسی دیگر فیلسوفان اسلامی ارائه کرد.

۱. چیستی فلسفه

غایت فلسفه در نگاه کلاسیک فراهم آوردن یک جهان‌بینی است؛ نگرشی که بتواند (الف) تفریری از ماهیت واقعیت و (ب) نظامی از آرمان‌هایی که به زندگی معنا و هدف می‌دهند را تلفیق کند. چنین نگرشی زمانی کارآمد خوانده می‌شود که جهان را به درستی به تصویر بکشد و چارچوبی برای درک و ارزیابی تجارب زندگی فراهم کند. خصلت یک جهان‌بینی کارآمد این است که ظرفیت‌ها و محدودیت‌های انسان را در نظر بگیرد تا بتواند مسیری برای هماهنگی ذاتی بشر با حقایق پیرامونش فراهم کند؛ لذا در این نگاه کار فلسفه در واقع ساختن یک نظریه حقیقت است. فلسفه معاصر از این امر عدول کرده و لذا مفاهیمی همچون پایان فلسفه، پایان حقیقت، پایان تاریخ ظهور پیدا کرده است. بدیو^۱ (۱۹۷۰) سه روند فلسفه تحلیلی (سنت آنگلو ساکسون)، فلسفه هرمنوتیک (سنت قاره‌ای) و فلسفه پست مدرن را در جهان معاصر شناسایی می‌کند. او وجه مشترک این سه جریان را در دو بعد سلبی و ایجابی مطرح می‌کند. وجه سلبی همان نفی متافیزیک حقیقت است که به نفی کل حقیقت توسعه یافته و هرگونه منطق کشف حقیقت را زیر سؤال می‌برد. در این وجه اساساً فلسفه از

1. Alain Badiou

مواجهه با ابژه‌ها، رخدادها و از همه مهم‌تر خود حقیقت منع می‌شود. در وجه ایجابی معنا به جای حقیقت می‌نشیند؛ یعنی فلسفه به جای این که تئوری حقیقت باشد، فلسفه معنا است. بی دلیل نیست که می‌توان وجه مشترک هر سه جریان را به وضوح در چرخش زبانی دید. بدیو با بازگشت دوباره به فلسفه و فاصله گرفتن از این فضا، تلاش می‌کند جایگاه اصلی فلسفه را به آن برگرداند. جایگاهی که فراتر از امر متافیزیکی، معرفتی و الهیاتی است (ص. ۶۰-۷۰).

درواقع مشکل فلسفه معاصر این است که در وظیفه نهادین خود، یعنی فراهم آوردن جهان‌بینی شکست خورده است (Kekes, 1980, p.4). معطوف شدن فلسفه به ارائه معرفت، درواقع امکان جداسازی حقیقت از معرفت را سلب می‌کند و معرفت به مثابه تمام فلسفه تعریف می‌شود؛ از این رو فلسفه به امر معرفتی یا ذهنی تقلیل می‌یابد. این «وظیفه نهادین» به این معناست که از فلسفه انتظار می‌رود که به انسان‌ها کمک کند تا یک دیدگاه کلی و منسجم نسبت به جهان و جایگاه خودشان در آن داشته باشند؛ یعنی یک نوع جهان‌بینی. وقتی فلسفه به جای این وظیفه اصلی، به ارائه «معرفت» (دانش و اطلاعات دقیق و موشکافانه) تمرکز می‌کند، باعث می‌شود که نتواند بین «حقیقت» (یعنی واقعیت نهایی و بنیادی) و «معرفت» (یعنی اطلاعات و دانشی که داریم) تمایز قائل شود. این تمرکز بر معرفت باعث می‌شود که فلسفه از نقش بزرگ‌تر خود که شامل بررسی و درک عمیق‌تر از حقیقت است، فاصله بگیرد و صرفاً به یک حوزه معرفتی یا متافیزیکی محدود شود. به بیان دیگر فلسفه به یک علم یا دانش خاص تقلیل می‌یابد و از مأموریت اصلی خود که پرداختن به پرسش‌های عمیق و اساسی درباره حقیقت و معنای زندگی است، دور می‌شود.

به این لحاظ دانشجویان امروز فلسفه آن را به مثابه یک فعالیت آکادمیک و نظری فرامی‌گیرند. به عبارتی آن‌ها مسائلی را بررسی می‌کنند که فیلسوفان بزرگ گذشته یا حال آن‌ها را تحلیل کرده‌اند؛ لذا به دانشجویی در حوزه فلسفه «توانمند» گفته می‌شود که بتواند به همان مسائل از نگاه خلاقانه خود بیندیشد؛ لذا فلسفه نزد اکثر متخصصان امر صرفاً فعالیتی نظری یا مهارت خاص در استدلال و ورزی است. این امر در این نکته نهفته است که فلسفه ورزی یک کنش دانسته نمی‌شود. به عبارتی از اینکه در خود مفهوم «فیلسوف» نوعی

کنش وجود دارد (فعل دوست داشتن) غفلت می‌شود. به این لحاظ فلسفه امروزی به همان چارچوب‌های دانشگاهی محدود شده است.

در گام اول پرسش از چیستی فلسفه را می‌توان چنین بیان کرد که «آیا اساساً طرح چنین پرسشی اهمیت دارد یا خیر؟». برای فهم این پرسش دو مسیر قابل تصور است. می‌توان پرسش را توصیفی دانست؛ به این صورت که پاسخ آن به ارائه توصیفی از این که فیلسوفان گذشته و حال چگونه فلسفه را درک کرده‌اند، محدود شود؛ لذا پاسخ این پرسش درگرو فهم ما از تاریخ فلسفه است. در مقابل می‌توان این پرسش را تجویزی دانست که در این صورت، پاسخ علاوه بر اهمیت پاسخ توصیفی، به دنبال این خواهد بود که اشتراکات و تفاوت‌های فیلسوفان حال و گذشته را دریابد. به عبارتی پرسش تجویزی به این امر تبدیل خواهد شد که «فلسفه چه باید باشد؟» (اورگارد، ۱۳۹۷، ص. ۳۰-۲۹).

چنانچه پاسخ توصیفی در فهم چیستی فلسفه مفروض باشد، فلسفه صرفاً به تاریخ فلسفه‌ها یا مباحث معرفتی یا متافیزیکی تقلیل داده می‌شود؛ اما همان‌طور که تاریخ فلسفه با تاریخ فلسفه‌ها یکی نیست، فلسفه به مثابه نظریه حقیقت با متافیزیک و معرفت‌شناسی یکی نیست. در واقع همان‌طور که اشاره شد، وظیفه فلسفه فراهم آوردن یک جهان‌بینی برای همه و جوه زندگی انسان است؛ لذا از این جهت فلسفه‌ورزی نگرشی کلی و شکل ویژه‌ای از زندگی است که مبنا و بنیان تصمیم‌های فرد را در بر می‌گیرد. گزینش و انتخاب چنین نگرشی از وجود انسان و از گرایش او به دانا شدن برمی‌آید تا شیوه زیستن خود را شکل دهد؛ لذا فلسفه نه تنها در باب دانایی، که در باب عشق هم مطرح است. عشق به دانایی پیش شرط انسان بودن است. انسانی که از محدودیت خود آگاه شود، در واقع در مسیر خودشکوفاسازی قرار دارد. انسان قصد دارد به حقیقت کلی وجود خود فکر کند.

او این کار را با عشق به آن انجام می‌دهد. این عشق مبتنی بر تعهدی است که آن را به انجام برساند؛ لذا انسانی که فلسفه‌ورزی می‌کند، به این گرایش دارد که علیه آنچه در وضع موجود خود و جهان می‌بیند، قیام کند، در عین حال که تلاش می‌کند نحوه مواجهه با این نارضایتی خود را بر پایه تعقل و استدلال بگذارد. اما قیام علیه وضع موجود همواره خطرآفرین است. به زعم آلن بدیو (۱۴۰۰) میل فلسفی انسان چهار بعد دارد: شورش (قیام)، منطق (قدرت تعقل و استدلال)، جهان‌شمول بودن و مخاطره‌آمیز بودن (ص. ۵۸). از نظر وی

در جهان امروز فشار فزاینده‌ای بر این ابعاد فلسفه وارد می‌شود. اموری همچون سیطره نظام ارتباطات و تقسیم امور به حوزه‌های مجزای تخصصی و ضرورت ارزیابی تصمیم‌ها برای حفظ امنیت خود و پرهیز از به‌مخاطره‌انداختن هستی خویشتن، منجر به آن شد که برخی متفکران پایان فلسفه را اعلام کرده‌اند؛ به‌این‌جهت شاید احیای پرسش «فلسفه چیست؟» اهمیت فراوانی دارد (بدیو، ۱۴۰۰، ص. ۶۰).

۲. تقریری از فلسفه به‌مثابه شیوه زندگی

طرح ویتگنشتاین (۱۳۸۶) در تراکتاتوس درباب فلسفه، به حکمت سکوت می‌انجامد (ص. ۱۱۶). به‌نظر می‌رسد این آموزه ویتگنشتاین واکنشی به تقلیل وظیفه فلسفی است. مفهوم حکیم عنصری اساساً غیرعقلانی را وارد فلسفه معاصر می‌کند؛ از این‌رو ویتگنشتاین با کشیدن مرز میان امر بیان‌شدنی و بیان‌ناشدنی، درواقع احساس خطر خود را از پایان‌یافتن فلسفه اعلام می‌دارد. او پایانی برای فلسفه متصور است و چون از این پایان هراس دارد، آغاز حکمت سکوت را اعلام می‌کند. درهرحال فلسفه‌ورزی عملی نیست که با پایان‌یافتن گفتار فلسفی به‌پایان‌برسد؛ بلکه همچنان ادامه دارد. ضیافت افلاطون نمونه‌ای بارز از پایان‌نیافتگی فلسفه است. در ضیافت افلاطون، افلاطون می‌پذیرد که فیلسوف حکیم نیست و همچنین فلسفه خود را گفتار محض نمی‌شناسد (افلاطون، ۱۴۰۰، ص. ۱۱۰). فلسفه به‌طور انفکاک‌ناپذیری هم شیوه زندگی است و هم گفتار نظری فلسفی. شیوه زندگی و گفتاری که در جست‌وجوی حکمت است، ولی هرگز به آن نمی‌رسد.

پی‌یر آدو، فیلسوف فرانسوی، ایده فلسفه به‌مثابه شیوه زندگی را به تأسی از مفاهیم شیوه زندگی و بازی زبانی مطرح کرد (Sharpe & Ure, 2021, p.3). او با گذاشتن تمایز در خواندن متون فلسفه باستان و فلسفه مدرن، درواقع همان مفاهیم ویتگنشتاینی را به خوانش تاریخ فلسفه اختصاص داد. آدو بیان می‌کند ایده بازی زبانی ویتگنشتاین در هسته اصلی فعالیت معین، موقعیتی مشخص و شکلی از زندگی نهفته است. این ایده به آدو کمک کرد تا بتواند مشکل عدم انسجام ظاهری متون فلاسفه باستان را حل کند. به‌این‌معنا که در متون فلاسفه باستان دستورالعمل‌هایی برای تمرین داده‌شده بود که با گفتارهای فلسفی آن‌ها انسجام ظاهری نداشت؛ اما همان‌طور که آدو تأکید می‌کند، اگر این گفتارهای نظری و فلسفی در موقعیت شخصی یا اجتماعی مشخص و در فعالیتی معین خوانده‌شود، انسجام آن واضح می‌شود

(Aubry, 2013, p.277). آدو این خوانش متون را در پرتو مفاهیم ویتگنشتاینی فهم کرد. در واقع این گفتارها با یک بازی زبانی مرتبط با شکلی از زندگی فلاسفه قابل درک بود. به این معنا که فلسفه برای فیلسوفان باستان تنها به بیان و بحث درباره ایده‌ها و نظریات محدود نمی‌شد؛ بلکه عملی بود که می‌بایست در زندگی روزمره به کار گرفته می‌شد. فلسفه نوعی تمرین معنوی و فکری بود که هدف آن بهبود و ارتقای زندگی فردی و جمعی بود؛ از این رو فیلسوفان باستان فلسفه را هم به عنوان یک روش زندگی و هم به عنوان یک فرآیند عملی برای دستیابی به نوعی از حکمت و فهم عمیق‌تر از جهان و انسان در نظر می‌گرفتند؛ بنابراین از دیدگاه آدو فلسفه برای فیلسوفان باستان چیزی فراتر از گفتارها و استدلال‌های نظری بود. فلسفه یک تجربه زیسته و راهنمای عملی برای زندگی بود که به فرد کمک می‌کرد تا به کمال و خرد برسد.

گفتار فلسفی در فلسفه باستان بخشی از شیوه زندگی فلسفی است. گزینش زندگی فیلسوفانه نشانگر گفتار فلسفی و به مثابه شیوه‌ای از زندگی است. لذا گفتارهای فلسفی مستقل از شیوه زندگی نیستند و نمی‌توان آن‌ها را مستقل از زندگی فیلسوفی که آن‌ها را بیان کرده فهم کرد (Hadot, 2002, p.3-4)؛ به عنوان مثال فهم ما از تأملات مارکوس اورلیوس رواقی از منظر فلسفه امروزی بیشتر شبیه به آموزه‌ها، موعظه‌ها و خطابه‌هایی در باب زندگی است؛ در حالی که خود نوشته‌های مارکوس اورلیوس در واقع کلنجارهای شخصی او با زندگی بوده است. او «تأملات» خویش را به این منظور نوشته است که آن‌ها را منتشر نماید و یا توصیه‌نامه‌ای برای دیگران ارائه کند.

به زعم فوکو (2005) فلسفه امروزی توجه، مراقبت و وارسی خود را فراموش کرده است (p.14). در کتاب تأملات مردی را می‌بینیم که در حال مراقبت از خود و همچنین سرگرم عمل به فرمان مشهور «خود را بشناس.» سقراط است. او مشغول فرایند خودشکوفاسازی است و در پی آن است که تا جایی که در توان دارد، بهتر از آنچه هست شود. تأملات اورلیوس انسانی را نشان می‌دهد که برای انطباق زندگی‌اش با باورهای گزینش‌کرده مکتب رواقی در تلاش است؛ یعنی اورلیوس می‌کوشد رواقی‌تر زیست کند. او در جست‌وجوی حکیم آرمانی رواقی است. شخصیتی که به مثابه یک الگوی زنده و ملموس عمل کرده است. در واقع این فاصله میان انسان و خدا را باید در مفهوم حکمت جست‌وجو کرد. حکمت امری عملی است؛

یعنی بصیرت به برخی روابط زندگی انسان جهان و شیوه‌های اخذشده از این بصیرت که در خدمت تعلیم و تربیت قرار می‌گیرد.

درواقع فلسفه تمرین مقدماتی برای حکمت است (Hadot, 2002, p.4)؛ لذا فلسفه درواقع تلاش برای فهم تمایز انسان با خدایان و حکیم آرمانی است. تلاش برای رسیدن به این فهم، مستلزم گفتاری فلسفی مشابه آموزه‌های معبد دلفی است که در زندگی فرد به‌طور مستمر تمرین صورت‌بگیرد. درواقع هدف آموزه‌های دلفی آگاه ساختن انسان از فاصله و تمایزی بود که آن‌ها را از خدایان جدا می‌ساخت (Hadot, 2020, p.186). به‌عبارت‌دیگر فلسفه تنها به یادگیری و بیان نظریات محدود نمی‌شود؛ بلکه هدف اصلی آن کمک به انسان در مسیر رسیدن به حکمت است. فلسفه تلاشی است برای درک این‌که انسان‌ها چه تفاوت‌هایی با خدایان دارند و چه ویژگی‌هایی باعث می‌شود انسان‌ها از خدایان متمایز باشند. این تمایز به‌معنای فهم محدودیت‌ها و توانایی‌های انسانی درمقابل موجودات الهی است.

این تلاش فلسفی را در آموزه‌های معبد دلفی یونان باستان که به مردم یادآوری می‌کرد «خودت را بشناس»^۱ قابل‌رؤیت است و این شناخت شامل درک جایگاه و محدودیت‌های انسان درمقابل خدایان بود و با آن آموزه‌ها پیوندی وثیق دارد. فلسفه نیز مشابه این آموزه‌ها انسان‌ها را به تأمل و خودشناسی دعوت می‌کند تا بفهمند که چه چیزی آن‌ها را از خدایان متمایز می‌کند.

فلسفه‌ورزی نزد فیلسوفان باستان درواقع تمرینی برای دگرگون‌کردن خود و شبیه شدن به حکیم آرمانی بود. فلسفه هنر زندگی بود و لذا تغییر و دگرگونی خود فیلسوف، اساس فلسفه‌ورزی بود. آدو با ارائه درکی از شیوه زندگی مکاتب فلسفه‌های باستان، ما را به سمت این رهنمون می‌سازد که ویژگی مشترک فلاسفه باستان، دیدن فلسفه به‌مثابه کنش است. کنش و فعلی که در طلب حکمت ارائه‌شده ازسوی مکتب انتخابی خودشان ظاهر می‌شد.

هر مکتب نگرش خاص خود را از جهان، شیوه زندگی و آرمان خود از حکیم بیان می‌کرد (Hadot, 1995, p.57). هر فرد مکتب مدنظر خود را قبل از ورود به آن مکتب براساس گرایش و وجودی‌اش برمی‌گزید. لذا انتخاب او نشانگر خواستش برای دگرگونی و تبدیل خودش به بهترین نسخه وجودی‌اش در جهان بود؛ لذا فرد با استماع گفتار و نظاره‌کردن

1. Gnothi Seauton.

شیوه زندگی هر مکتب، کوشش خود را معطوف به رسیدن به حکیم آرمانی آن مکتب می کرد. این امر مستلزم دگرگونی کامل زندگی، تحول وجودی و زیستن به روشی خاص است. هر مکتب نشانگر شکلی از زندگی است که با آرمان خرد تعریف شده است. هر یک از مکاتب نگرش درونی بنیادی خود را دارند؛ بر این اساس هر مکتب باستان برای کسب اطمینان از پیشرفت دگرگونی فرد به سمت حکیم آرمانی، به زعم آدو، تمرین‌هایی معنوی طراحی می‌کردند (Hadot, 1995, p.57). تمرین‌های معنوی از نظر آدو در فلسفه باستان شامل تمرین‌های بدنی، ذهنی و خطابه‌ای می‌شد. همان‌طور که آدو (۲۰۰۲) می‌گوید:

من این عبارت را برای فعالیت‌های به کار می‌بردم که می‌توانست بدنی مانند برنامه غذایی یا گفتاری مانند گفتگو با دیگری و خود؛ و تعمق‌گونه مانند تأمل و مکاشفه باشد. اما هدف از تمام این تمرین‌ها، این بود که فرد در شیوه زندگی خود دگرگون شود (p.6).

او تمرین‌های معنوی را که از ویژگی‌های مشترک فلاسفه باستان بود، در ریاضت (تمرکز و توجه به خویش)، اندیشیدن به مرگ و لحظه حال، توجه به خویشتن از جهت واریسی در باب خود، تعمق در ارتباط با جهان و تمرین «نگاه از فراز»، و همچنین تأمل در طبیعت به مثابه رهایی از وحشت مرگ و خدایان یا آموختن روش منظم معرفی کرد.

هر مکتب باورهای عمیق و عادات فرد را تغییر می‌دهد. این تغییر باعث یک دگرگونی معنوی و اخلاقی بادوام خواهد شد. این امر در واقع گونه‌ای سلوک عقلی است؛ زیرا انسان برای کنش‌های غیرعقلانی خود نیز ادله عقلی به کار می‌گیرد؛ لذا چرخش به سمت یک توجه فلسفی متمرکز بر باورها و نگرش‌ها و تأثیر آن بر خود شخص، مبنای ایده فلسفه به مثابه شیوه زندگی است.

همان‌طور که راجع به مارکوس اورلیوس دیدیم، واریسی خود در پرتو اندیشه مرگ، با آموزه «فقط لحظه حال است که وجود دارد.» منطبق می‌شود.

آدو (۲۰۰۲) می‌یابد که پس از سقراط تمرین‌های معنوی مکاتب فلسفی بسیار رواج یافته است. ترویج تمرین‌های معنوی، به خصوص در مکاتب رواقی و اپیکوری، بیش از دیگر مکاتب فلسفه باستان مشهود بوده است (p.107). اهمیت خودشکوفاسازی و تاب‌آوری در برابر رنج‌ها و مصائب در واقع نمودی از تمرین‌های معنوی رواقی است. انسان کامل و حکیم نزد رواقیون کسی است که زندگی‌اش فضیلت‌مندانه و به نفع خود و دیگران باشد. نزد

فیلسوفان رواقی عشق ورزیدن در رسیدن به خرد به طور ویژه با توجه به شیوه‌ای واقعی از زندگی است که می‌توان آن را به مثابه حکمت عملی توصیف کرد. در واقع حکمت عملی در باور رواقیون به مثابه بنیان تمام شکل‌های دیگر تعالی انسان است. در واقع تمرین‌های معنوی به عنوان جان‌مایه ایده فلسفه به مثابه زندگی، بُعد عملی فلسفه است که نزد فلاسفه باستان مشترک است.

از مجموع مباحث فوق می‌توان مطالب زیر را مدنظر قرارداد. نکته اینکه در بخش بعدی و بعد از تقریر مختصری از آرای ابن سینا بر اساس نکات زیر، چیستی فلسفه به مثابه شیوه زندگی را نزد ابن سینا بیان خواهیم کرد.

- بر مبنای دریافت‌های آدو فلسفه نزد فیلسوفان باستان، به مثابه شیوه زندگی و طلب حکمت است. این ایده آدو مبتنی بر این است که فلسفه در واقع شیوه‌ای برای زندگی است که تحول کامل فرد را در پرتو حکیم آرمانی به دنبال دارد.

- فلسفه به مثابه شیوه زندگی از گفتار فلسفی آن جدا نیست. گفتار فلسفی در واقع نشانگر همان شیوه زندگی فلسفی فرد است. این نشان‌دهنده انتخاب اصیل او در مقام انسان و مستلزم دگرگونی کامل فرد است؛ اما در عین حال هیچ شباهتی به زندگی فلسفی ندارد. گفتار فلسفی از لحاظ نظری زندگی منتخب فیلسوف را توجیه می‌کند. فیلسوف باستان در توجیه عقلانی شیوه زندگی انتخابی خود به گفتاری می‌پردازد که تا حد ممکن در مسیر عقلانی و منطقی کامل باشد. ابداع گفتار فلسفی به واسطه همان شیوه زندگی فلسفی است؛ اما شیوه زندگی فیلسوف حالاتی را از سر می‌گذراند که قابل توصیف با آن گفتار نیستند.

- گفتار فلسفی تمرینی از تمرین‌های معنوی این‌گونه زیستن است؛ زیرا اگر گفتار فلسفی مبنی انتخاب انسان باشد، در واقع آن را در ارتباط با خود و همچنین دیگری به نمایش می‌گذارد؛ چراکه در غیر این صورت او سوفیست است نه فیلسوف.

- به زعم آدو برجسته‌ترین وجه مشترک فلاسفه باستان تمرین‌های معنوی است. تمرین‌هایی که صرفاً کف نفس یا ریاضت یا ارشاد و گفت‌وگو نیستند؛ ولی همه آن‌ها را شامل می‌شوند؛ چراکه در جان‌مایه این تمرین‌ها دگرگونی و تحول فرد نهفته است؛ واقع شدن در مسیر حکمت به گونه‌ای که لحظه به لحظه تحول را تجربه می‌کند.

(درواقع هدف تمرین‌های معنوی در فلسفه، به مثابه شیوه زندگی تحول و دگرگونی است، که در مسیر حکیم آرمانی برای او محقق می‌شود و او هرگز به حکمت نمی‌رسد).
- تمرین‌های معنوی در مکاتب فلسفه باستان متنوع اند؛ ولی می‌توان آن‌ها را در موارد زیر دید:

- گفتار فلسفی یا ارشاد معنوی که می‌تواند در قالب خطابه یا گفت‌وگو ارائه‌گردد؛ بنیان آموزش در فلسفه باستان شفاهی بود. از خلال پرسش و پاسخ بود که شاگرد می‌توانست جنبه‌های مغفول‌مانده از خودش را تجربه کند.
- شاید بتوان ریاضت یا کف نفس را در زمانه امروزی با گونه‌ای تمرین‌های فیزیکی یا رعایت رژیم غذایی مشابه دانست.

- اندیشیدن به مرگ به منظور اهمیت‌دادن به زیستن در زمان و لحظه حال است و گویا جز آگاهی از من، عامل زنده‌ای دیگر در آن لحظه وجود ندارد. تمرین خودآگاهی مبتنی بر اندیشه مرگ، گونه‌ای خلق مدام است. به این معنا که فرد بداند و آگاه باشد که کیست و چه می‌کند.

- سنجش و واریسی خویشتن از طریق تمرکز و تأمل در خود که نه تنها اندیشیدن به خطاهای خود را در برمی‌گیرد، بلکه به این توجه دارد که فرایند دگرگونی نیز در مسیر درست قرار دارد یا خیر.

- تمرکز در کیهان برای اینکه جایگاه خویش را در جهان بیابد؛ از این رو که منجر به آگاهی فرد از وجود خویش به مثابه نقطه‌ای بسیار کوچک در کیهان بی‌انتهای می‌شود. این تمرین همچنین توانی به انسان می‌دهد که خود را به سان کیهان از بالا ببیند. آدو به این تمرین «نگریستن از فراز» می‌گوید.

- تعمق در طبیعت؛ به این معنا که انسان درک کند چه اموری در اختیار او است و چه اموری نیست. آموزه «از طبیعت بیاموز». بیانگر این است که انسان چگونه به خود و مسائش نظم دهد.

اکنون می‌توان خوانشی از ابن‌سینا از چیستی فلسفه در نگاه آدو ارائه داد.

۳. چیستی فلسفه نزد فیلسوفان متقدم اسلامی

آنچه که ما در این پژوهش مدنظر داریم این ایده است که فلسفه نزد فیلسوفی چون ابن‌سینا

یک نظام کل‌نگرانه است. به این معنا که فلسفه ابن سینا ایده فلسفه به مثابه شیوه زندگی را مبنی بر نگرش توحیدی و دینی خود می‌پذیرد؛ بنابراین آن تمایزی که در فلسفه ابن سینا نزد بسیاری از شارحان متقدم و متأخر وی شایع است، مدنظر این پژوهش نیست. به تاسی از گوتاس تمایزی بین فلسفه مشرقی و مشائی ابن سینا وجود ندارد. اگر تمایزی هم هست، تمایز در روش است (Gutas, 1988, pp.115-118). فلسفه مشرقی ابن سینا مرحله‌ای از تأمل فلسفی اوست و جایی است که او به تدریج از شیوه بیان ارسطویی دور می‌شود. ابن سینا دو نظام فلسفی متمایز را ابداع نکرد.

در پرتو ترجمه متون دوران باستان به زبان عربی، فلسفه به شیوه‌های مختلف در میان اندیشمندان، از ادیان و مذاهب مختلف، در جهان اسلام گسترش یافت.

کندی نخستین فیلسوف اسلامی است که با نوشته‌های فلسفی ترجمه شده از آثار دوران باستان درگیر شد. علاوه بر کندی یهودیان و مسیحیان نقش قابل توجهی در شکل‌گیری فلسفه در جهان اسلام ایفا کردند. در شرایط قرن پنجم هجری و در میان ارسطوگرایی‌های مکتب بغداد و سنت کندی منتقدان فلسفه، ابن سینای فیلسوف ظهور کرد (آدامسون، ۱۴۰۲، ص. ۳۸-۳۱).

فضای فلسفی دوران ابن سینا متأثر از جدل‌های مابین متفکران بود. هدف از فلسفه‌ورزی در مرحله اول، دستیابی به درک نظری از ماهیت غایی جهان از طریق استدلال عقلایی بود؛ اما در نهایت در خدمت هدفی عملی‌تر، یعنی تعالی انسان به سمت کمال، قرار گرفت. این کمال به عنوان سعادت تصور می‌شد.

پژوهشگران خارج از سنت اسلامی در مطالعات فلسفه اسلامی، عموماً اندیشه فیلسوفان متقدمی همچون فارابی، کندی و ابن سینا را درون یک الگوواره یونانی قرار می‌دادند. اغلب این پژوهشگران به دنبال رد پای تفکر ارسطویی در بین فلاسفه مسلمان بودند. پژوهشگران غربی معمولاً فلسفه اسلامی را از دیدگاه فلسفه یونانی و به ویژه با تمرکز بر تأثیرات ارسطو بررسی می‌کردند، بدون این که به طور کامل به ویژگی‌های خاص و نوآورانه فلسفه اسلامی توجه کنند. این شگرد از آنچه در پژوهش‌های درون سنت انجام می‌گرفت، متمایز بود. به این معنا که پژوهشگران درون سنت تلاش می‌کردند تا تبیینی دقیق از ابعاد مختلف اندیشمندان اسلامی ارائه کنند.

دیمیتری گوتاس (۲۰۰۲)، یکی از متفکران و پژوهشگران این حوزه، پژوهش در فلسفه اسلامی را گرفتار دسته‌بندی‌های منتج‌شده از برداشت‌های ناصواب درباب ماهیت اساسی آن می‌داند (p.6).

تفسیرهای اشتراوس (۱۳۹۸) از فلسفه اسلامی منجر به تفسیری اساساً سیاسی شده‌است. همان‌طور که او ادای دینش را به فارابی درباب نحوه آموزش فلسفه دیالکتیکی افلاطون به‌مثابه اساس نظم سیاسی یک جامعه، ادامی‌کند (ص. ۳۸۹)، تفسیر کُربن (۱۳۹۱) از فلسفه اسلامی که به آن رنگ باطنی یا عرفانی می‌بخشد. چنان‌که او در اهمیت تعبیرش (طریقت باطنی) در اسلام، تأکید می‌کند و غفلت از آن را محصول نگاه اروپامحوری مستشرقان می‌داند (ص. ۴۴). درواقع این‌گونه تفسیرها مثال‌هایی از دسته‌بندی‌های مدنظر گوتاس است.

به باور لیمن (۱۹۸۵) سه برداشت از فلسفه اسلامی وجود دارد:

۱. فلسفه‌م‌شاء را به‌عنوان یک فعل عقلانی است که آموزه‌های دینی بنیادین اسلام را کنار می‌نهد.

۲. تلاشی است برای آشتی دادن دین و فلسفه.

۳. رشته‌ای علمی است که نظریه‌های واقعی خود را در پوششی از تطابق ظاهری با دین بیان می‌کند (p.182-201).

اما درحال حاضر دیدگاه دیگری در بین پژوهشگران نیز فعال است. افرادی مانند رامون گوترو معتقدند که این دیدگاه فلسفه را مشابه نگاهی کل‌نگر و با هدف تبیین کامل واقعیت قلمداد می‌کند. چنین دیدگاهی بر این باور است که تشخیص ضرورت دین نبوی در فهم فلسفه اسلامی اساسی است. هدف فلسفه درواقع رستگاری نفس است؛ به‌این‌معنا که نقش معرفت فلسفی صرفاً طلب معرفت به‌خاطر خودش نیست؛ بلکه فراهم‌آوردن وسیله‌ای برای نجات و رستگاری نفس است (Matilla, 2011, p.9).

فلسفه نزد فیلسوفان مسلمان علاوه‌بر بعد دینی کارکرد عملی خود را در زندگی دارد؛ لذا دانش نظری و گفتار فلسفی با زیست سعادت‌مند و زندگی خوب انسان در تمامیت وجودش، مشارکت دارد. این تلقی از فلسفه با ابعاد نظری و عملی‌اش از مفهوم فلسفه نزد متفکران معاصر و مدرن متمایز است و با سنت فلسفه یونانی قرابت بیشتری دارد. درواقع کلیت «فلسفه‌ورزی» در اسلام، فعالیت با ابعاد عملی و عرفانی است که در همه بخش‌های آن

از جمله منطق، متافیزیک (هستی‌شناسی) و اخلاق در خدمت جست‌وجوی انسان به سوی رستگاری یا به تعبیری «سعادت نفس» است.

دیدگاهی که این پژوهش مبتنی بر آن است، در مطالعات فلسفه اسلامی کمتر مورد توجه بوده است. اغلب فلاسفه مسلمان در برداشت خود از فلسفه بر این باور متفق اند که فلسفه دو جنبه نظری و عملی دارد؛ بر این مبنا در نگرش کل‌نگر این دو جنبه که در جهت نیل به غایت نهایی انسان حرکت می‌کنند، از یکدیگر مجزا، اما مکمل همدیگر اند. غایت بعد نظری فلسفه دستیابی به معرفت حقیقی و واقعی جهان است. غایت بعد عملی تحقق خیر و رستگاری در زندگی فرد است. هر دو بعد نظری و عملی فلسفه در نهایت برای رسیدن به هدف غایی انسان، یعنی رستگاری نفس و سعادت ابدی تلقی می‌شوند. اغلب فلاسفه تا حدودی با یکدیگر در این امر توافق دارند که معرفت یا حکمت نظری، برای رستگاری نفس کفایت نمی‌کند و بعد عملی نیز برای تهذیب نفس لازم است.

با وجود این که موضوع سعادت به درستی به حوزه اخلاق در فلسفه اسلامی مرتبط است، این پژوهش بر این باور است که از طریق چشم‌اندازی کل‌نگرانه به نظام فلسفی، می‌توان خوانشی مناسب‌تر از فلسفه اسلامی در جهان امروز ارائه کرد.

فلسفه به مثابه سیری صعودی ظاهر می‌شود که از طریق آن انسان به امر الهی تقرب می‌یابد؛ لذا فلسفه به این صورت تبلور می‌یابد که تا حد طاقت بشری به خدا متشبه شود؛ یک مسیر معنوی کامل که رهرو آن آرزو دارد از طریق آن به سوی آرمان متعالی کمال انسان که رستگاری او در حیاتی جاودان است، برسد؛ به عنوان مثال کندی در باب مفهوم فلسفه بر همین دو بعد جست‌وجوگری فلسفی (علم برای رسیدن به حق و عمل به حق) تأکید می‌ورزد و فلسفه را برپایه حق این چنین تعریف می‌کند. با توجه به معنای لغوی «حق» (حقیقت، شایستگی و تناسب) مراد کندی از تعبیر «فلسفه برپایه حق» در واقع علم به حقیقت اشیا به قدر طاقت بشری است. همان‌طور که کندی (۱۳۸۷) می‌گوید:

بدان سبب است که «فلسفه برترین صناعات انسانی از جهت منزلت و شریف‌ترین آنها از حیث مرتبت است و تعریف آن عبارت است از علم به حقایق اشیا به قدر توانایی انسان. زیرا مقصود فیلسوف در علمش غور در حق، و در عملش عمل بر طبق حق است (ص. ۷). در رساله دیگری نیز در «باب حدود و رسوم اشیا» در تعریف دوم کندی بیان می‌کند: گذشتگان

از جهت فعل فلسفه، آن را تعریف کرده و گفته‌اند که فلسفه عبارت است از: تشبه جستن به خداوند به اندازه توانایی انسان؛ مرادشان این است که انسان فضیلت تمام پیدا کند (ص. ۶۹). جایگاه بُعد عملی فلسفه در فارابی بسیار بنیادی‌تر است. به خصوص در کتاب‌هایی که در باب سیاست نگاشته‌است، بهتر می‌توان به این امر رسید که دانش نظری فلسفی باید در سطح یک جامعه سیاسی به طور موازی با فعل اخلاقی به فعلیت درآید. در رساله «فی التنبیه علی سبیل السعاده» فارابی (۱۳۸۴) بیان می‌کند:

هر کمال و غایتی که انسان به آن مشتاق است، به این دلیل است که آن کمال به نوعی خیر است؛ اما همه امور خیری که انتخاب می‌شوند، بسیار اند؛ ولی سعادت کامل‌ترین غایتی است که انسان به دنبال آن می‌رود و از آغاز به سوی آن در کوشش و تکاپو است (ص ۸۴). از نظر وی تشخیص خوب، یعنی کسب دو دانش نظری و عملی که فلسفه را تشکیل می‌دهند و با آن می‌توان به سعادت رسید. به این معنا او همچون کندی ایده «فلسفه از هر دو بعد نظر و عمل» را می‌پذیرد و تأکید می‌کند فیلسوف کامل به طور مطلق، کسی است که برای او علوم نظری حاصل شود و در عین حال از قدرتی برخوردار باشد که این علوم را در غیر، به وجهی که در آن‌ها ممکن است، به کارگیرد؛ از این رو کسی که دارای آن قدرت است، سزاوار است که علوم را به طور معقول ایجاد کند و آن مواردی را که جنبه ارادی دارند، تحقق بخشد؛ لذا کسی فیلسوف کاملی است که برای او فضایل نظری حاصل شده باشد و سپس فضایل عملی را با بصیرتی یقینی به دست آورده باشد (فارابی، ۱۳۸۴، ص. ۶۷).

ابن سینا نیز با ایده فلسفه به مثابه یک صناعت نظری و عملی، هم‌افزایی دارد. علاوه بر این او با این امر که غایت فلسفه‌ورزی دستیابی به سعادت است، با فیلسوفان پیش از خود هم‌راستا است. در ادامه به بررسی مفهوم فلسفه نزد ابن سینا خواهیم پرداخت.

۴. چیستی فلسفه نزد ابن سینا

نظام فلسفی ابن سینا به دنبال ارائه «کل معرفت» برای توضیح واقعیت بود. این واقعیت شامل همه اجزای عصر خود، یعنی دین و کلیه جلوه‌های مواجهه انسان‌ها با متعالی بود. تلاش ابن سینا تبیین عقلانی همه واقعیت‌ها، از جمله دین بود. اندیشه ابن سینا در واقع تبیین عقلانی توحید بود. این امر وجه تمایز او با ارسطو است. تعلق خاطر او به توحید اساساً مبنای گرایش وجودی خود او به مثابه یک مسلمان موحد است.

منظور ابن سینا از «کل معرفت» یعنی معرفت دانسته و اندیشیده توسط عقل اول و تمام عقول کلی در سلسله مراتب فیض گروانه متأثر از اندیشه نوافلاطونی، یعنی معقولات (گوتاس، ۱۴۰۲، ص. ۳۹۷). این معقولات در ظرف عقل در ساحت علوی یا عقل فعال قرار دارند یا توسط آن اندیشیده می‌شوند. در واقع این معقولات واقعیت را باز می‌نمایانند؛ به همین دلیل غایت فلسفه ابن سینا این بود که نظام فلسفی‌ای که از مجرای افلاطون و ارسطو گذر کرده را با جلوه‌های دینی و اعتقادی منتج از نگرش وجودی خود برپاسازد. برای چنین کاری بنیان معرفت‌شناسی خود را علم‌النفوس و منطق قرارداد (گوتاس، ۱۴۰۰، ص. ۶۹).

او با فراهم آوردن فرایندهای تفکر از طریق منطق و کوشش نفس انسانی در کسب حکمت (معرفت) نظری و حکمت (معرفت) عملی در واقع گفتار فلسفی خود را به مثابه یک جزء مهم از شیوه زندگی توحیدی خود ارائه کرد.

فرایند کسب برهان حد وسط تنها نقطه تماس مستقیم عقل بشری با ساحت متعالی و جاودان عقل فعال برای کسب معقولات است. به این لحاظ برهان حد وسط با اتصال به عقل فعال معقولات را شکل می‌دهد. لازم به ذکر است که او متأثر از نگاه علمی زمان خود به جهان، معقولات کلی و مبادی امور را موضوع همیشگی مبدأ نخستین تعقل دانسته که در یک سلسله مراتب نزولی و به واسطه عقل افلاک سماوی، از آن مبدأ نخستین صادر شدند و با عقل فعال - که عقل قلمرو زمینی است - خاتمه یافته‌اند. ابن سینا محور تحلیل منطق را خطوط حد وسط به ذهن می‌داند که این تشخیص به نتایج مهمی منجر شد. او توانست از یک سو با بنیان ساختار قیاسی کل معرفت - آن گونه که توسط عقل سماوی به تعقل درآمد - و از سوی دیگر با ارائه سطوح متفاوت کسب معرفت توسط عقل انسانی در یک الگوی تبیینی، واحد نظام فلسفی خود را وحدت بخشید؛ لذا مفاهیمی چون الهام، جذب و مکاشفه عرفانی و وحی را از حالت رمز و راز بیرون آورد (گوتاس، ۱۴۰۰، ص. ۷۱).

بی دلیل نیست که حجم نوشته‌های او بر شرح بنیان‌های معرفتی‌اش بیشتر از دیگر نوشته‌ها است. او همچنان که به تکمیل منطق می‌پرداخت، شرح جامعی از علم‌النفوس ارائه می‌کرد؛ زیرا می‌خواست شرایط خطوط حد وسط به ذهن را بررسی کند؛ همچنان که خود مفهوم حد وسط در منطق را تحلیل می‌کرد؛ لذا پرداختن او به حواس، به خصوص حواس درونی (مانند متخیله)، به این خاطر بود که آن‌ها چگونه می‌توانند عقل انسانی را در خطوط حد وسط به

ذهن و درک معقولات که مهم تر اند، یاری کنند. مستفاد شدن عقل یعنی زمانی که حد وسط به ذهن خطور کرده یا اینکه عقل معقولی را که پیش از آن که به اندیشه درنیامده باشد، عیناً مشاهده کند. عقل انسانی این را از عقل فعال دریافت می کند (گوتاس، ۱۴۰۲، ص. ۳۹۹).

کسب حکمت (معرفت) عملی از طریق اتصال به عقل فعال در پایان یک روند تفکر با استفاده از تجرید و قیاسی که طالب حد وسط و دیگر معقولات است، حاصل می گردد. واژه «تجرید» یعنی «آزاد، رها، جدا و فارغ». «مجرد» یکی از صفات واجب الوجود است که ذات باری تعالی است. به بیان دیگر واجب الوجود از هر چیزی غیر از خودش کنده و خارج شده؛ زیرا وجودش تماماً مستقل از خلقت است. به عبارت دیگر ابن سینا عقل فعال را در ادراک انسان از هستی دخیل می داند. این ادراک نیاز به جهد و کوشش دارد و بدون توجه به قواعد عقلی و منطقی ممکن نیست. وی حکمت (فلسفه) را زمانی محقق می داند که انسان در فرایند کمال نفس قرار گیرد و به عقل فعال اتصال یابد. عقلی شدن نزد او به این معنا است که نفس انسان با تأمل در باب هستی و مراتب آن، وجود و کمال وجود را تصور و سپس تصدیق کند (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص. ۸۱-۸۲). سعادت نفس از جنبه ذاتی اش مستلزم عقلی شدن است.

ابن سینای فیلسوف که در جست و جوی حکمت راستین است، تمام همت خود را برای کشف حقیقت به کار می برد. عقل فعال عقلی است که معقولاتی را که ازلی و غیر زمانی اند، به تعقل درمی آورد. معقولات فقط در ساحت عقل فعال همواره و بالفعل موجود اند. به نظر ابن سینا معقولات همواره در دسترس عقول انسانی اند که با وصول و اتصال به عقل فعال صورت می گیرند و از طریق کوشش عقلی به همراه حکمت اخلاقی معقولات حاصل می شوند. نظام فلسفی ابن سینا در واقع تحصیل حکمت را غایت خود می داند. این تحصیل حکمت بقای نفس ناطقه یا عقل انسانی پس از مرگ جسم است؛ به طوری که نفس ناطقه یا عقل بتواند با دارا بودن این حکمت توان بازنمایی خویشتن حقیقی خود را داشته باشد. انسانها می توانند معقولات مندرج در عقل فعال و سایر عقول سماوی را کسب کنند و معرفتی را در اذهان خود بازتولید کنند که واقعیت هستی شناسی را بنابه همان نظم قیاسی که واقعاً بر طبق آن وجود دارد، بازنمایی کند. کمال نفس انسانی به بقای نفس ناطقه (عقل) در حیات اخروی است و نیل به آن از طریق کسب معرفت (حکمت) نظری و عملی است که تنها از طریق فرایندهای استدلال منطقی به صورت یقینی به دست می آید.

علاوه بر این انسان می تواند با آموختن حکمت نظری و عملی و معقولات دوم^۱ به اندازه طاقت و توان خود، در دریافت کلیات و فارغ شدن (تجربید) از مادیات، به واجب الوجود مانند شود و به واسطه تحول تدریجی و اتصال به عقل فعال، به سعادت همیشگی نائل شود. نظام فلسفی ابن سینا جزء مهمی از شیوه زندگی توحیدی وی بود. توحید برای ابن سینا مقوم وجود است. همان طور که مطرح شد، با تلاش فکری اتصال به عقل فعال میسر می گردد؛ اما برخلاف فیلسوفان باستان، شیوه زندگی توحیدی برای ابن سینا تحقق عینی دارد. پیامبر به زعم ابن سینا از توانایی اعلاایی برای دستیابی به حد وسط قیاس های برهانی بهره مند است. او می تواند بدون تعلیم از دیگران تمام معرفت فلسفی یا معقولات مندرج در عقل فعال را درک کند و این معرفت را در قالب نمادین به جامعه خود منتقل کند. نبوت یک فعل وجودی است. پیامبر مقامی دارد که در آن عقل او توسط عقل فعال نورانی می شود و قادر می شود معقولات را بی واسطه دریافت کند. این دریافت به فعل در آوردن قوه ای است که ابن سینا آن را «قوة قدسیه» می نامد که بالاترین مرتبه از مراتب قوای نفس انسانی است. (قاسمی نراقی و محقق داماد، ۱۳۸۹، ص ۷)

نفس انسانی برای حصول کمال خود، یعنی عقل مستفاد و اتصال به عقل فعال، عنوان «خلیفه الهی» را کسب می کند. پیامبران چنین انسان هایی اند؛ اما آنان از قوه و استعدادی برخوردارند که می توانند بدون هیچ فرایند و حرکتی به عقل فعال متصل شوند. بیان شد که معرفت برای انسان وصول به سعادت و بقای نفس ناطقه است. چنین امری محقق نخواهد شد، مگر در پرتو انبیا. این فعلیت انضمامی و عینی «حکیم» فلاسفه باستان را می توان در وجود نبی محقق دید.

نظام فلسفی ابن سینا در واقع یک چارچوب یکپارچه از تبیین کسب معرفت برای کمال انسان در پرتو اتصال به عقل فعال ارائه می دهد. از نتایج چنین نظامی بیان باطن دین است که شاید فلسفه قادر به طرح آن است و همان طور که اشاره شد، نتیجه آن خارج شدن مفاهیمی چون «الهام»، «جذبه» و «مکاشفه عرفانی» از حالت رمز و راز است. در واقع طلب معرفت عقلی در مقابل معرفت نقلی در دو حوزه وسیع دانش، یعنی عرفان و فلسفه، انجام شده است.

۱. مفاهیمی اکتسابی و نظری که به تدریج و به کمک تصورات نخستین از راه تفکر حاصل می گردند.

فلسفه و عرفان با اعتراف صریح بر اینکه یافتن معنای پدیده‌ها در هستی بدون یافتن همزمان معنای نفس شناسنده ممکن نیست، راه خود را قاطعانه از دانش نقلی جدا کردند. تأکید بر نظام‌مند کردن عرفان ناشی از همان تأمل عقلی او در اتصال با عقل فعال است. بی‌دلیل نیست که ابن‌سینا (۱۳۹۰) در پایان نمط دهم فقط کسانی را لایق آموختن حکمت می‌داند که پاک‌طینت، درستکار، مصون از لغزش و گمراهی اند و در نهایت صادقانه و خوشنود، به حق می‌نگرند (ص. ۴۹۳).

از نظر ابن‌سینا انسان با تقویت نیروهای درونی و تسلط قوه ناطقه‌اش بر قوای شهوت و غضب و دگرگونی آن به قوای عقلانی، می‌تواند به درک عوالم معنوی و روحانی نائل گردد. عرفان از تفریق، نفی، ترک و رفض آغاز می‌شود و در جمع عمق پیدامی‌کند که عبارت است از: جمع شدن صفات برای ذات مرید صادق که و به واحد ختم می‌شود و آنگاه ماندن و ایستادن است (ابن‌سینا، ۱۳۹۰، ص. ۴۵۳). توضیح اینکه در عرفان فرآیند عملی با «تفریق» (جدایی از وابستگی‌ها و ترک دلبستگی‌های دنیوی) آغاز می‌شود که شامل اعمالی مانند زهد، ترک خواسته‌های نفسانی و پرهیز از تمایلات دنیوی است. پس از گذراندن مرحله تفریق، عارف به مرحله «جمع» (گردآوردن و یکپارچه کردن صفات الهی در وجود خود) وارد می‌شود. این مرحله نیازمند تمرین‌هایی عملی مانند ذکر، مراقبه و پیروی از آموزه‌های الهی است تا صفات انسانی با صفات الهی جمع شود. در نهایت عارف به مرحله «واحد» می‌رسد که در آن به وحدت کامل با حق نائل می‌شود. این مرحله نشان‌دهنده اوج تکامل روحانی و معنوی است که او در آن به استقرار و ماندگاری در وحدت می‌رسد. این مرحله نیز نتیجه اعمال و ریاضت‌های عملی طولانی مدتی است که در مراحل پیشین طی شده است.

نهایت اینکه این امر در گرو سلوک عملی است. اینجاست که نقش نبی به مثابه یک حکیم آرمانی رخ می‌نماید. برای فهم مقامات عارفان، ابن‌سینا (۱۳۹۰) از قصه‌های آن‌ها بهره می‌گیرد. او بیان می‌دارد هرگاه داستان سلمان و آبسال به گوش تو رسید، توجه داشته باش که سلمان ضرب‌المثلی است برای تو و آبسال ضرب‌المثل درجه تو در عرفان است. اگر از اهل عرفان هستی، پس اگر می‌توانی رمز را حل و بیان کن (ص. ۴۴۰).

به نظر می‌رسد ابن‌سینا چنین رمزی را در نظام فلسفی‌اش حل کرده و توانسته است آن را بیان کند. با عنایت بر مطالبی که مطرح شد، می‌توان موارد زیر را بیان کرد:

۱. فلسفه نزد ابن سینا سلوکی عقلی است. این سلوک عقلی در پرتو نگاه توحیدی وی است. ابن سینا دغدغه تبیین عقلانی دین را دارد. کسب دانش برهان حد وسط و اتصال به عقل فعال در نبی به طور عینی و ملموس وجود دارد. به بیان دیگر حکیم آرمانی مکاتب فلسفی باستان، در اینجا دیگر امری انتزاعی نیست، بلکه برای این اتصال نیازمند نبی است. نبی ابن سینا به واسطه عقل قدسی خود شأن الهی دارد. ابن سینا مسلمان متدینی بود و طبیعت دینی وی در آثار فلسفی او نیز آشکار است؛ نمود جدی و ملموس نگاه وجودی توحیدی او در رساله العشق بارز است که در آن بیان می‌کند وجود همه موجودات به سبب عشق جاری درون آنها است (با پذیرش مراتب عشق).

۲. گفتار فلسفی ابن سینا نشانگر نگاه سراسر توحیدی او به وجود است. کمال نفس و فرایند درک این کمال همان دگرگونی و تحول نزد فلاسفه باستان است. گفتار فلسفی وی از زیست توحیدی وی برمی‌آید و آن را ترغیب می‌کند. ابن سینا تا حد توان خود در نظام فلسفی اش در تلاش برای توجیه و تبیین نگرش توحیدی خود است. همچنان که اشاره شد، اساس نظام او را باید در تبیین او از کل واقعیت از جمله دین دید. شیوه زندگی توحیدی وی را که علاوه بر گفتار فلسفی شامل حالات وی است، می‌توان در تمثیل‌های عرفانی دید؛ آنجایی که دیگر زبان رمز و راز به کمک امر ناگفتنی او می‌آید. بخش عمده‌ای از رسائل سلامان و آبسال، حی بن یقظان و رساله الطیر را باید حدیث نفس ابن سینا خواند؛ حدیث نفسی که از فیلسوفی سخن می‌گوید که پس از رهاشدن از بندها و بیداری نفس و آگاهی از غربت غریب خود با فرشته راهبر ملاقات می‌کند و به اقلیم هشتم پامی گذارد. چنین نگاهی به ابن سینا را فقط در پرتو همان نظام فلسفی می‌توان دید. به عبارتی این جداسازی گفتار فلسفی یا حکمت مشاء از حکمت مشرقی محصول همان نگاه امروزی فلسفه است. اگر فلسفه ابن سینا را به مثابه یک کل در نظر بگیریم. با وجود همه ناهمگونی‌هایی که در گفتار فلسفی و شیوه زندگی از طریق این تمثیل به دست ما رسیده است. جدایی و انفکاک بین گفتار فلسفی و شیوه زندگی او نخواهیم دید.

۳. به این جهت می‌توان بیان کرد که گفتار فلسفی ابن سینا در واقع هم به مثابه یک انسان که امکان نبی شدن ندارد، آینه‌ای از سلوک عقلی وی است و هم غایت این نابغه در تقریر داستان‌های خود، به مثابه یک انسان که این گونه زیست کردن را تجربه کرده است و شکلی از

شیوه زیستن راستین است، می‌باشد. بی‌جهت نیست که در نمط‌هایی از اشارات و در میان مباحث فلسفی محض، نظامی عرفانی می‌بینیم که گویی او آن را زیست کرده‌است. تمرین معنوی به واسطه این نظام‌سازی فلسفی نشانگر انتخاب توحیدی وی از زندگی است و او آن را به بهترین شکل به دیگران انتقال می‌دهد. همچنان‌که در داستان‌های او انسانی می‌بینیم که در حال مواجهه و ارزیابی آموزه‌های فلسفی خود است.

نتیجه‌گیری

در مورد ایده فلسفه به‌مثابه شیوه زندگی می‌توان بیان کرد که تمرین‌های معنوی در ایده فلسفه به‌مثابه یک پیشرفت معنوی به‌سوی حالت آرمانی خرد را، می‌توان به جهان اسلام تسری داد؛ ایده‌ای که از فلسفه به‌مثابه روش زندگی از خوانش آدو برمی‌خیزد. جان‌مایه فلسفه نزد آدو دگرگونی و پیشرفت به سمت تعالی‌بخشی و تحقق بهترین نسخه خود در جهان است. مکاتب باستان حکیم آرمانی شدن را غایت فلسفه‌ورزی می‌دانستند؛ لذا گفتار و عمل فلسفی آن‌ها از یکدیگر جدا نبود. به این معنا که این مسیر فلسفی شامل تفکر عقلانی همراه با تمرین‌های معنوی با هدف کنترل نفس است. خودکنترلی در فلسفه به‌مثابه عشق به خرد بر پیشی از جهان که توسط عقل ارائه می‌گردد، استوار است. این خودکنترلی مستلزم راهی برای زندگی براساس آن حکمتی است که هدف آن دگرگونی کل وجود فیلسوف است.

کمال خاص نفس ناطقه انسان این است که به عالمی عقلی تبدیل شود. بالاترین مرتبه وجود را کسانی کسب می‌کنند که همه قوای نفس را به فعلیت درآورند و به این ترتیب به نحوی به عقل تماماً فعلیت یافته، یعنی به عقل فعال، بپیوندند. این کمال خاص نفس همان سعادت انسان است. انسان باید از ماهیت واقعی سعادت آگاه شود و برای رسیدن به آن حرکتی فعالانه را پی‌بگیرد و به تبع شیوه‌ای را در زندگی انتخاب کند که همه زندگی فلسفی او را شکل دهد.

بنابراین از آنجایی که والاترین هدف انسان سعادت نفس است، شیوه زندگی فلسفی را می‌توان قبل از هر چیز به‌عنوان یک زندگی متفکرانه توصیف کرد که کسب دانش عنصر اولیه آن را شکل می‌دهد. اصلاح اخلاقی هم‌زمان با کسب دانش غایت زندگی فلسفی را نشان می‌دهد. جست‌وجوی دوگانه دانش و فضیلت نشانگر چنین زیستی است.

ابن سینا در باب چیستی فلسفه به عنوان رشته‌ای متشکل از علم و عمل بر این باور است که عمل به فلسفه در نهایت سعادت انسان را به همراه خواهد داشت. چنانکه در طبقه‌بندی مفصل خود از علوم فلسفی ایده فلسفه را به عنوان رشته‌ای عملی که انسان را هم در نظر و هم در عمل به سوی کمال می‌برد، کاملاً نشان می‌دهد. از نظر ابن سینا جوهر فلسفه انضباطی نظری که انسان از طریق معرفت به همه هستی در نفس خود به فعلیت می‌رسد؛ یعنی از طریق معرفت به اعمالی که باید برای یافتن نفس اصیل خود انجام دهد تا به کمال برسد و با تبدیل شدن به وجودی معقول مطابق با جهان موجود و در نهایت آماده شدن برای کسب سعادت نهایی زندگی پس از مرگ؛ بنابراین ابن سینا ماهیت اساسی فلسفه را به صراحت از طریق هدف نهایی آن (سعادت) تعریف می‌کند؛ بنابراین از نظر وی هم حکمت نظری و هم حکمت عملی در واقع ابزاری برای رسیدن به سعادت اند.

غایت نهایی عروج نفس انسان در شفاء در هر دو بخش فلسفه و از طریق نقش کارکردی آن‌ها در کسب سعادت تعریف می‌شود؛ لذا فلسفه نظری شامل دانشی است که با به فعلیت رساندن عقل از طریق معرفت به بیرون، خواهان این است که قوه نظری نفس را کامل کند. به همین شکل فلسفه عملی به دنبال کامل کردن انسان از طریق کسب دانش نیازمند کنش‌های انسان است. کمال نهایی در حکمت عملی باید به فعلیت رسیدن معرفتی باشد که در نتیجه آن، کنش‌های انسان خیر باشند. این امر مستلزم ادراک و دریافت کامل از عقل فعال و اتصال با آن است. ابن سینا (۱۳۸۵) به تصریح بیان می‌کند: این امر تنها با جدایی نفس از بدن حاصل می‌شود؛ زیرا هرگاه نفس از بدن جدا شود، درحالی که امکانات حاصل از اتصال با بدن را داشته باشد، حال او تا اندازه زیادی مانند حال پیشین او، یعنی حال تعلقش به بدن، خواهد بود؛ پس به هر اندازه که این حالات کم شود، حرکت ناشی از شوق او به سوی کمال نیز کاسته خواهد شد. به هر نسبتی که این حالت در نفس باقی بماند، از پیوند خالصانه با سرچشمه سعادت خود محجوب و غافل می‌ماند (ص. ۳۴۹).

چنین بینشی از اندیشه ابن سینا در پرتو نگاه کل‌گرایانه به تفکر وی قابل درک است و به نظر می‌رسد ایده آدو (فلسفه به مثابه شیوه زندگی) می‌تواند چنین خوانشی را فراهم آورد.

منابع

- آدامسون، پیتر (۱۴۰۲). *فلسفه در جهان اسلام درآمدی بسیار کوتاه* (زرین مناجاتی و حنیف امین بیدختی، مترجمان) (چاپ دوم). تهران: انتشارات شوند (نشر اثر اصلی ۲۰۱۵).
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۵). *ترجمه و شرح الهیات نجات* (سید یحیی یثربی، مترجم). قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد* (عبدالله نورانی، به تصحیح). تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران با همکاری دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳). *رساله نفس* (موسی عمید، به تصحیح). همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۰). *ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا (طبیعیات، الهیات، عرفان و تصوف)* (حسن ملک شاهی، به تصحیح) (چاپ هفتم). تهران: سروش.
- اشتراوس، لئو، (۱۳۹۸). *ضیافت افلاطون به نزد لئو اشتراوس* (سث بنردینی، به تصحیح)، (ایرج آذرفزا، مترجم). (چاپ دوم). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی (نشر اثر اصلی ۲۰۰۱).
- افلاطون (۱۴۰۰). *ضیافت* (محمدابراهیم امین فرد، مترجم) (چاپ دهم). تهران: دیبا.
- اورگارد، سورن؛ گیلبرت، پل؛ و بروود، استیون (۱۳۹۷). *درآمدی بر متافلسفه* (مهدی رعنائی، مترجم). تهران: ترجمان علوم انسانی (نشر اثر اصلی ۲۰۱۳).
- بدیو، آلن (۱۴۰۰). *تفکر نامتناهی، حقیقت و بازگشت به فلسفه* (صالح نجفی، مترجم). تهران: نشر نی (نشر اثر اصلی ۲۰۰۳).
- فارابی، محمد بن محمد (۱۳۸۴). *سعادت از نگاه فارابی، ترجمه دو کتاب تحصیل السعاده و کتاب التنبیه علی سبیل السعاده* (علی اکبر جابری مقدم، مترجم). قم: دارالهدی.
- قاسمی نراقی، سمیه، و محقق داماد، سید مصطفی (۱۳۸۹). *معنای نبوت نزد ابن سینا. دو فصلنامه علمی پژوهشی حکمت سینوی (مشکوه النور)*، ۱۴ (۴۳)، ۱۰۶-۱۲۴.
- کرین، هانری (۱۳۹۱). *چشم اندازهای فلسفی و معنوی: اسلام ایرانی* (جلد اول) (انشالله رحمتی، مترجم). تهران: سوفیا (نشر اثر اصلی ۱۹۷۱).
- کندی، ابویوسف یعقوب بن اسحاق (۱۳۸۷). *مجموعه رسائل فلسفی کندی*، (سید محمود یوسف ثانی، مترجم). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- گوتاس، دیمتری (۱۴۰۰). *برنامه فلسفی ابن سینا* (علیرضا محقق، مترجم). در مجموعه مقالات تفسیری و انتقادی ابن سینا (پیتر آدامسون، گردآوری). تهران: ترجمان علوم انسانی (نشر اثر اصلی ۲۰۱۳).

گوتاس، دیمیتری (۱۴۰۲). *منطق علم کلام نزد ابن سینا* (حامد قدیری، مترجم) در *منطق ابن سینا*، مجموعه مقالات تفسیری و انتقادی (محسن جوادی، به کوشش). تهران: ترجمان علوم انسانی. ویتگنشتاین، لود ویک (۱۳۸۶) *رساله منطقی-فلسفی* (میر شمس‌الدین ادیب سلطانی، مترجم) (چاپ سوم). تهران: امیرکبیر (نشر اثر اصلی ۱۹۲۱).

Aubry, Gwennarille (2013). *Philosophy as a Way of Life and Anti-Philosophy in Philosophy as a Way of Life, Ancient and Moderns, Essay in Honor of Pierre Hadot* (M. Chase, S. Clark & M. Meghee, ed.). UK: Willy Blackwell.

Foucault, Michel (2005). *The Hermeneutics of The Subject, Lectures at the Collège de France 1981-1982*, (Graham Burchell, Trans.). UK: Palgrave mcmillan.

Gutas, Dimitri (1988). *Avicenna and The Aristoelian Tradition. Introduction Philisophical works*. Heiden, Newyork Copenhagen & koln: E.I. Brill.

Gutas, Dimitri (2002). *The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century, An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy*, Oxfordshire: *British Journal of Middle Eastern Studies*, 29(1), 5-25.

Hadot, Pierre (1995). *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault* (Michael Chase, Trans.). UK: Blackwell Oxford & USA: Cambridge.

Hadot, Pierre (2002). *What Is Ancient Philosophy?*, (Michael Chase, Trans). USA: The Belknap Press Of Harvard University Press

Hadot, Pierre (2020). *The Selected Writings of Pierre Hadot The: Philosophy as Practice*, (Matthew sharpe & Federico Testa, Trans). UK: Bloomsbury Academic

Kekes, John (1980). *The Nature of Philosophy*, UK: New Jersey : Rowman and Littlefield Totawa,

Leaman, Oliver (1985). *An Introduction To Medieval Islamic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.

Matilla, Janne (2011). *Philosophy as a Path to Happiness, Attainment of Happiness in Arabic Peripatetic and Ismaili Philosophy*, Finland: Helsinki University print.

Sharpe, Matthew, & Ure, Michael (2021). *Philosophy as a Way of Life, From Antiquity to Modernity*, Bloomsbury Academic, UK & USA: Bloomsbury Publishing Plc.

Williams, Bernard (2008). *Philosophy as a Humanistic Discipline*, ed A.W. Moore. USA: Princeton University Press, Princeton and Oxford.

Williamson, Timothy (2007). *The Philosophy as a Philosophy*. Oxford: Blackwell.