

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، پاییز ۱۳۸۶

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

بررسی دیدگاه شیخ الرئیس درباره مسئله چگونگی پیدایش کثیر از واحد (نظام فیض)

دکتر عین‌الله خادمی*

چکیده

ابن سینا در تقریر نظام فیض واژه‌های مختلفی را از قبیل فیض، ابداع، صدور، فعل، خلق و تجلی به کار برده است، اما کاربرد واژه فیض از بقیه فزون‌تر است. مکتوبات او را از حیث کمیت یا بیان جزئیات نظام فیض، می‌توان به سه دسته طرح نظام فیض به صورت مفصل با ذکر جزئیات، متوسط یا موجز و غیر مستقیم تقسیم و دیدگاه او را درباره چگونگی پیدایش کثرت در عالم به چهار قسم تبیین کرد: تبیین نظام فیض بر مبنای نظام ثلاثی با استفاده از مؤلفه تعقل؛ تبیین بر اساس نظام ثنائی با استفاده از مؤلفه تعقل؛ تبیین نظام فیض بر مبنای نظام ثنائی با استفاده از مؤلفه علم و تبیین بر مبنای دو مؤلفه علم و تعقل. البته شیخ به حق و به جد یاد آور شده است که علم، عقل و فاعلیت حضرت حق را نباید از سنخ علم، تعقل و فاعلیت مخلوقات پنداشت.

واژگان کلیدی: نظام فیض، ابداع، نظام ثنائی، ثلاثی، تعقل، علم.

بیان مسئله

حکیمان از دیرباز برای درک عمیق‌تر روابط میان مخلوقات از یک سو و فهم دقیق‌تر نسب بین ممکنات و سرسلسله ممکنات (واجب الوجود) درصدد کشف قواعد کلی بوده‌اند، یکی از این قواعد جهان‌شناختی، قاعده الواحد است. بر اساس تفسیر حداقلی این قاعده، از واحد به وحدت حقه حقیقیه تنها یک موجود واحد صادر می‌شود (ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۱۲۵؛ ملاصدرا، ج ۴، ص ۲۰۵-۲۰۴؛ لاهیجی، ص ۲۲۱؛ آشتیانی،

a.khademi2020@gmail.com

* عضو هیئت علمی دانشگاه شهید رجایی تهران

ص ۴۴-۴۲).

از طرفی، ما در عالم هستی شاهد ظهور و بروز کثرت هستیم. حال این پرسش مطرح می‌شود که چگونه از خداوند که واحد به وحدت حقه حقیقه است، این همه موجودات کثیر صادر شده است؟

برای پاسخ بدین پرسش، از گذشته تا امروز، حکیمان متعددی به تأملات فلسفی پرداخته و نظریه‌های گوناگونی ارائه داده‌اند. یکی از این نظریه‌ها از سوی ابن‌سینا ارائه شده است. برای فهم دقیق دیدگاه ابن‌سینا در این باب، پاسخ به پرسش‌های ذیل ضروری است.

مراد شیخ از اصطلاح فیض و ابداع چیست؟ آیا ابن‌سینا در آثار متعددش درباره چگونگی پیدایش کثرت در عالم، به ویژه در عقل اول، تقریری واحد یا تقریرهایی متعدد ارائه کرده است؟ مراد ابن‌سینا از تعقل خدا چیست؟ به نظر او تعقل خدا دارای چه ویژگی‌هایی است؟ وجوه تمایز تعقل خدا از تعقل مخلوقات چیست؟ شیخ پیدایش کثرت را براساس مؤلفه علم چگونه تفسیر می‌کند؟ مراد ابن‌سینا از علم و فاعلیت خدا چیست؟ آیا دوام فیض الهی با اراده و اختیار الهی سازگار است؟ و در نهایت ابن‌سینا در ارائه دیدگاه خود درباره این مسئله تا چه حد وامدار فرهنگ و متون دینی اسلامی است؟

بررسی مسئله پژوهشی

برای پاسخ به مسئله پژوهشی ضروری است، ابتدا با معانی اصطلاحی برخی واژه‌های کلیدی از نظر ابن‌سینا آشنا شویم:

تعریف برخی واژه‌های کلیدی

برای فهم دیدگاه شیخ درباره چگونگی پیدایش کثیر از واحد، آشنایی با معانی اصطلاحی واژه فیض و ابداع اهمیت دارد.

معنای اصطلاحی فیض

ابن‌سینا «فیض» را چنین تعریف می‌کند:

فیض، فعل فاعلی است که به صورت دائمی از او فعل (کار) صورت می‌پذیرد و هیچ انقطاعی در میان افعالش وجود ندارد و فعل را به سبب غرض و مقصودی غیر از ذات

خویش انجام نمی‌دهد، بلکه تنها به خاطر کمال یا کمالاتی که واجد است، فعل را انجام می‌دهد (التعلیقات، ص ۲۹۲).

به خاطر همین ویژگی است که او تصریح می‌کند، واژه فیض به معنای دقیق و حقیقی تنها درباره حضرت حق و عقل قابل استعمال است:

زیرا صدور موجودات از خداوند و عقول به صورت امری لازم و دائمی - ازل و ابدی - است و خارج از زمان صورت می‌گیرد و هیچ امری نمی‌تواند مانع تحقق این امور گردد و تحقق آنها برای خدا و عقول هیچ کلفت و سختی ندارد و حضرت حق و عقول افعالشان را برای هیچ انگیزه‌ای خارج از ذاتشان انجام نمی‌دهند (همان، ص ۱۰۰).

بر اساس همین بینش است که ابن سینا در کتاب گرانسنگ المباحثات (ص ۶۵-۶۴) کاربرد ویژه فیض را در مورد طبیعت اجسام امری مضحک می‌خواند که تنها ممکن است از افراد احمق صادر شود.

معنای اصطلاحی ابداع

شیخ در آثار متعدد خویش درباره معنای اصطلاحی ابداع سخن گفته است. او در رساله بسیار نفیسیش به نام الحدود^۱ دو تعریف برای ابداع ذکر کرده است؛ و می‌گوید:

ابداع اسم مشترک برای دو مفهوم ذیل است:

۱. چیزی از لاشیء، بدون اینکه امر دیگری نقش واسطه را ایفا کند، ایجاد شود.

۲. چیزی از طریق سبب، بدون اینکه واسطه‌ای در کار باشد، بهره‌ای از هستی یابد، در

حالی که از ناحیه ذاتش هیچ بهره‌ای از هستی ندارد (رسالة الحدود، ص ۱۱۹-۱۱۸).

در تعریف دوم، برخلاف تعریف اول، بر قید «ایجاد از لاشیء» تأکید نشده، اما بر حالت

امکانی و حدوث ذاتی امور ابداعی تأکید شده است.

او در المبدأ و المعاد می‌گوید:

به نظر عامه، مراد از «ابداع»، اختراع امر جدید از غیر ماده است، اما مقصود حکیمان از

ابداع، ادامه هستی آن چیزی است که از ناحیه ذاتش از هستی برخوردار نیست و هستی او

به علتی غیر از ذات حضرت حق - یعنی ماده، ابزار و واسطه‌ای - وابسته نیست.

به همین جهت شیخ در ادامه بحث در تعریف ابداع می‌گوید که ابداع، اعطای وجود به

صورت دائمی و منع نیستی به صورت دائمی است (همان، ص ۷۷).

شیخ در *الاشارات و التنبيهات* نیز دو تعریف برای ابداع ارائه داده است. او در نمط پنجم ابداع را چنین تعریف کرده است:

هستی چیزی فقط به دیگری تعلق داشته باشد، بدون اینکه ماده یا آلت یا زمانی واسطه شود
(ج ۳، ص ۱۲۰)؛

اما در نمط ششم یک قید «او غیر ذلک» را بر تعریف فوق افزوده است. بر این اساس، مراد از ابداع این است:

هستی چیزی فقط به دیگری تعلق داشته باشد، بدون اینکه ماده یا آلت یا زمانی یا اموری غیر اینها واسطه شود (همان، ص ۲۴۵).

با تأمل در دو تعریف اخیر می‌توان تعریف اول را به عنوان تعریف عام و تعریف دوم را به عنوان تعریف خاص تلقی کرد؛ زیرا براساس تعریف دوم، نه تنها میان معلول و علت، ماده یا آلت یا زمان واسطه نیست، بلکه هیچ چیز دیگری هم واسطه نیست. براساس تعریف اول شیخ در *الاشارات و التنبيهات* همه مجردات ابداعی هستند، اما براساس تعریف دوم تنها عقل اول «مبدع بالحقیقه» و بقیه مجردات «مبدع بالعرض» هستند.

ویژگی مشترک در همه تعاریف پیش گفته آن است که در پیدایش امور ابداعی ماده ابزار یا زمان دخالت ندارد، اما در ویژگی‌های دیگر از قبیل «ایجاد از لاشیء»، «امکان و حدوث ذاتی»، وجود دائمی و منع نیستی دائمی، یا عدم وساطت امور دیگر، این تعاریف از یکدیگر متمایز می‌گردند.

چگونگی طرح مسئله نظام فیض در کتب و رسائل شیخ الرئیس

چگونگی پیدایش کثیر از واحد، یکی از مسائل جدی و چالش‌انگیز در فلسفه سینوی است. او برای پاسخ بدین مسئله فلسفی بسیار اهتمام ورزیده و به همین جهت، در بسیاری از کتب و رسائل خویش بدان پرداخته است. آثار او را درباره این موضوع از حیث کمیت و ذکر جزئیات بحث می‌توان به سه دسته ذیل تقسیم کرد:

۱. طرح نظام فیض به صورت مفصل با ذکر جزئیات

ابن سینا در برخی کتب و رسائل خویش، بحث نظام فیض را به صورت بالنسبه مفصل و با ذکر جزئیات بیان کرده است. این آثار عبارت‌اند از:

الشفاء که از مفصل‌ترین کتب ابن سیناست. او در بخش الهیات این کتاب، درباره این موضوع بیشتر از همه کتب و رسائل خویش سخن گفته است. ابن سینا در سه فصل چهارم، پنجم و ششم، مقاله نهم و فصل اول، مقاله دهم در این باره بحث کرده است.

المبدأ والمعاد یکی دیگر از کتبی است که ابن سینا به تفصیل درباره نظام فیض بحث کرده است. این کتاب در سه مقاله - اول، دوم و سوم - تنظیم و بحث‌های مربوط به نظام فیض در مقاله دوم این کتاب مطرح شده است. او در فصل اول، دوم و سوم مقاله دوم (ص ۷۵-۷۸) درباره نظام فیض بحث کرده، اما فصل چهارم و پنجم این مقاله (ص ۸۴-۷۸) از اهمیت بیشتری برخوردار است.

التعلیقات کتاب دیگری است که شیخ درباره نظام فیض به صورت مفصل بحث و مباحث را به صورت غیر نظام‌مند بیان کرده است.

رسالة العروس^۲ یکی دیگر از رسائل کوچک و مختصر شیخ‌الرئیس است. این رساله در عین اختصار، یکی از مهم‌ترین و بهترین آثار او درباره نظام فیض از جهت بیان جزئیات است.

۲. طرح نظام فیض به صورت متوسط

شیخ‌الرئیس در برخی کتب و رسائل خویش مباحث مربوط به نظام فیض را نه به صورت مفصل و با ذکر جزئیات و نه با ایجاز تام، بلکه به صورت متوسط بیان کرده است. یکی از این کتب *الاشارات و التنبیها* است. او در فصل‌های پایانی نمط ششم و تا حدی در نمط هفتم درباره نظام فیض به تحقیق و تدقیق پرداخته، اما مباحث عمده و اساسی را در نمط ششم بیان کرده است. شیخ در *المباحثات بسان التعلیقات* مباحث مربوط به نظام فیض را به صورت غیر نظام‌مند مورد کنکاش قرار داده است.

از جمله رسائل مهم *رسالة سؤال الشيخ ابي سعيد عن الشيخ الرئيس*^۳ است. یکی از مباحثی که شیخ به صورت استطرادی در این رساله مطرح کرد، بحث نظام فیض است. شیخ در رسائل دیگرش از جمله در *رسالة مسائل عن احوال الروح*^۴ (ص ۶۸) و *رسالة نیروزیه* (ص ۲۳۷-۲۳۳) و *رسالة العرشیه* (ص ۲۵۶-۲۵۵) و همچنین در *الهیات دانشنامه علایی* کلیات نظام فیض را بیان کرده است.

۳. طرح نظام فیض به صورت موجز و غیر مستقیم

ابن سینا در برخی رسائل خویش، بحث ویژه‌ای را با عنوان مرتبط با نظام فیض مطرح نکرده، ولی در لابه‌لای مباحث مختلف اشاراتی نموده که به نوعی در فهم دیدگاه سینوی می‌تواند مؤثر باشد. در این مورد، برای نمونه می‌توان به رساله تفسیر سورة التوحید (ص ۳۲۱-۳۱۷)، تفسیر سورة العلق (ص ۳۲۶-۳۲۵)، تفسیر سورة الناس (ص ۳۳۳) و رساله الکشف عن ماهیة الصلاة (ص ۳۰۸، ۳۰۳، ۲۹۹) و رساله اجوبة عن عشر مسائل (۷۹-۷۸) اشاره کرد.

گزارش نظریه شیخ درباره چگونگی پیدایش کثرت در عالم

وقتی ثابت شد که عقل اول، معلول اول است، باز پرسش پیش گفته تکرار می‌شود که براساس چه مکانیسمی از عقل اول که امری واحد است، موجودات کثیر صادر شده است؟ برخلاف تصور برخی نویسندگان (کارادوفو، ص ۲۴۰-۲۳۳؛ عزت بالی؛ ص ۴۴۱-۴۳۲؛ رحیمیان، ص ۱۱۸-۱۱۷) ابن سینا پاسخ واحدی به این مسئله نداده است. او در برخی از آثارش که به صورت مستقیم یا غیر مستقیم درباره نظام فیض بحث کرده، اصلاً بدین پرسش توجهی نکرده و بدان پاسخی نداده است، اما در آثار دیگرش که بدین پرسش توجه کرده، به صورت مختلف، بدان پاسخ داده است.^۵ در مجموع می‌توان پاسخ‌های ابن سینا بدین پرسش را به چند دسته ذیل تقسیم کرد:

۱. تبیین پیدایش کثرت در عالم بر مبنای نظام ثلاثی با استفاده از مؤلفه تعقل

ابن سینا در برخی از آثار نفیس و گرانباشتش، چگونگی پیدایش کثرت در عقول، به ویژه عقل نخستین، را بر مبنای نظام ثلاثی و با استفاده از مؤلفه تعقل به صورت ذیل تبیین کرده است. در عقل اول (صادر نخستین) چند حیثیت از یکدیگر قابل تفکیک‌اند. از ناحیه ذاتش ممکن-الوجود است، اما اگر رابطه وجودیش با حضرت حق سنجیده شود، واجب‌الوجود بالغیر است. در تعقیب سخن، ابن سینا مؤلفه تعقل را به میدان بحث می‌کشاند و می‌گوید که در عقل اول سه تعقل - تعقل حضرت حق، تعقل ذات خویش (ممکن‌الوجود بودن) و تعقل واجب‌الوجود بالغیر بودن خویش - قابل شناسایی است؛ یا به بیان دیگر، تعقل حضرت حق سبب پیدایش عقل دوم، و تعقل ذاتش سبب پیدایش صورت فلک اقصی و امکان عقل نخستین سبب پیدایش ماده فلک اقصی می‌گردد و ماده توسط صورت ایجاد می‌شود؛ این روند ادامه می‌یابد تا به عقل

فعال منتهی شود که مدبّر نفوس ماست (الشفاء، الالهيات، ص ۴۳۹-۴۳۸؛ المبدأ و المعاد، ص ۸۰-۷۹).

ابن سینا در مراحل ابتدایی بحث در الشفاء، الهیات نظام ثلاثی را بر مبنای سه تعقل (تعقل حضرت حق، تعقل ذات خویش و تعقل واجب الوجود بالغیر بودن خویش) تقریر می کند، اما در دنباله بحث ضمن تعقیب نظام ثلاثی از دو مؤلفه تعقل بهره می گیرد و همین مکانیسم را در کتاب های المبدأ و المعاد، و النجاة پیش گرفته است. بر این اساس، شیخ چگونگی پیدایش کثرت را در عقل چنین تبیین می کند:

عقل نخستین از جهتی دارای وجود امکانی است و از جهتی دیگر ذاتش را تعقل می کند و از حیثیت دیگر به تعقل حضرت حق می پردازد. این جهات سه گانه در عقل اول سبب پیدایش سه امر می شود؛ منتهی این جهات ثلاثه از حیث شرافت و خساست یکسان نیستند و در مجموع، اشرف علت برای اشرف، و اخس علت برای اخس واقع می گردد. تعقل حضرت حق در قیاس با دو حیثیت دیگر از شرافت بالاتری برخوردار است و این جهت افضل سبب پیدایش موجود افضل، یعنی عقل دوم می گردد. حیثیت تعقل ذات عقل نخستین از حیثیت شرافت در حد وسط است، بدین جهت سبب پیدایش صورت فلک اقصی و کمالش، یعنی نفس فلک اقصی می گردد - که از حیث شرافت در حد وسط واقع می شود - امکان عقل نخستین اخس جهات است، به همین جهت سبب پیدایش جرم فلک اقصی می شود که - در مقایسه با وجود عقل دوم و صورت فلک اقصی - از حیث شرافت در پایین ترین رتبه واقع می شود.

یادآوری این نکته ضروری است که شیخ در الاشارات و التنبيهات ابتدا نظام فیض را به صورت ثنایی چنین تقریر می کند: عقل نخستین از حیث ذاتش ممکن و از حیث ارتباطش با حضرت حق واجب الوجود بالغیر است، و عقل اول هم ذات و هم مبدأ نخستین را تعقل می کند. از جهت تعقل مبدأ نخستین، سبب پیدایش عقل دیگر (عقل دوم) و از جهت تعقل ذاتش مبدأ پیدایش جوهر جسمانی می شود. شیخ بعد از این تقریر نکته ای را می افزاید و می گوید:

تعقل ذات می تواند دارای دو حیثیت باشد، از یک حیثیت مبدأ برای صورت فلک و از لحاظ دیگر می تواند مبدأ برای هیولا گردد. براساس تکمله اخیر، شیخ نظام فیض را به صورت ثلاثی منتهای کمی تفاوت نسبت به سایر آثارش مانند الشفاء، المبدأ و المعاد و النجاة تقریر می کند (الاشارات و التنبيهات، ج ۳، ۲۷۲-۲۷۱).

ممکن است کسی این پرسش را مطرح کند که براساس تحلیل پیش گفته، از خداوند امر واحدی صادر نشده، بلکه چندین امر از خداوند صادر شده است. ابن سینا به این پرسش چنین پاسخ می‌دهد:

این جهات سه گانه کثرت ارتباطی با حضرت حق ندارد، بلکه این جهات کثرت به ساختار وجودی عقل نخستین برگشت می‌کند. حضرت حق به عقل اول تنها یک چیز، یعنی هستی عطا می‌کند. در مقام تحلیل، این حیثیات مختلف ظهور می‌یابند. این جهات سه گانه در هستی صادر از سوی حضرت حق وجود ندارد و داخل در مبدأ قوام او نیست (الشفاء، الالهیات، ص ۴۳۸-۴۳۷).

۲. تبیین پیدایش کثرت بر مبنای نظام ثنائی با استفاده از مؤلفه تعقل
شیخ در دو اثر دیگرش الشفاء و المبدأ و المعاد در ابتدا نظام فیض را به شکل ثلاثی و با استفاده از مؤلفه تعقل تقریر می‌کند، اما در هر دو کتاب، در انتهای بحث، نظام فیض را به صورت ثنائی و با استفاده از مؤلفه تعقل تبیین می‌کند، یعنی ابن سینا برای چگونگی پیدایش کثرت در عقل اول و سایر عقول به جای سه حیثیت (تعقل حضرت حق، تعقل واجب‌الوجود بودن بالغیر و تعقل ذات یا تعقل امکان) از دو حیثیت بحث می‌کند و می‌گوید که تعقل حضرت حق از سوی عقل اول سبب پیدایش وجود عقل دیگر و تعقل ذات خویش، سبب ایجاد جرم فلک - که بقایش به واسطه نفس فلک صورت می‌گیرد - می‌گردد (الشفاء الالهیات، ص ۴۴۲؛ المبدأ و المعاد، ص ۸۳).

۳. تبیین پیدایش کثرت بر مبنای نظام ثنائی و براساس مؤلفه علم
ابن سینا در برخی آثار خویش، نظام فیض را به صورت ثنائی تقریر می‌کند و به جای مؤلفه تعقل از مؤلفه علم برای تبیین کثرت در عقل اول بهره می‌گیرد و می‌گوید که وجود عقل اول از دو حیث قابل بررسی است، یکی به اعتبار ذاتش و دیگری به اعتبار ارتباط و انتسابش به واجب‌الوجود؛ به اعتبار نخستین ممکن‌الوجود و به اعتبار ثانی واجب‌الوجود بالغیر است. وی سپس برای تکمیل تبیین خود، پای مؤلفه علم را به میان می‌کشد و می‌گوید که عقل نخستین از آن جهت که نسبت به اول (حضرت حق) علم دارد، یک حکمی دارد و از آن حیث

که نسبت به ذات خود علم دارد دارای حکمی دیگری است (دانشنامه علایی، ص ۱۱۴-۱۱۱ و ۱۵۷-۱۵۶).

حال بخشی از بیان ابن سینا را در *دانشنامه علایی* که به زبان فارسی است، در اینجا بازگو می‌کنیم:

... ورا ندر خود دو است، حکم ممکنیش به خویشتن و حکم واجبیش به اول وی به خود حکمی دارد و به قیاس به اول حکمی، تا اگر این چیز عقل بود و را از آنجا که اول را داند حکمی، از آنجا خود را داند حکمی بود... (همان، ص ۱۱۳).

او در *رسالة العروس* نیز نظام فیض را به صورت ثنایی و با استفاده از مؤلفه علم تبیین می‌کند: علم واجب الوجود نسبت به ذات خویش، سبب پیدایش عقل نخستین می‌گردد. این عقل نخستین هم نسبت به مبدأ اول (حضرت حق) و هم نسبت به ذات خویش علم دارد. علم عقل نخستین نسبت به خودش، سبب پیدایش نفس سپهر اطلس (فلک اقصی) - که همان عرش است - می‌گردد و علم او نسبت به مبدأ نخستین (حضرت حق) سبب پیدایش عقل دوم می‌گردد (نسخه خطی رسالة العروس، ص ۲).

اگر مطالب *رسالة العروس* یا *دانشنامه علایی* را درباره چگونگی کثرت در عقل نخستین باهم مقایسه کنیم، پی می‌بریم که از دو جهت ثنایی بودن و بهره‌گیری از مؤلفه علم با یکدیگر اشتراک دارند، منتها از یک جهت میان این دو اثر اختلاف وجود دارد و آن اینکه در *دانشنامه علایی* می‌گوید که علم عقل نخستین به ذاتش، سبب پیدایش جوهر جسمانی (فلک اقصی) می‌گردد، اما در *رسالة العروس* می‌گوید که علم عقل نخستین به ذاتش، سبب پیدایش نفس فلک اقصی می‌گردد.

نکته بسیار مهم در مورد *رسالة العروس* آن است که شیخ برخلاف سایر آثارش، در این رساله به جزئیات نظام فیض اشاره کرده است، یعنی این تنها اثر شیخ است که غیر از عقل اول درباره چگونگی کثرت در عقول دیگر چنین بحث کرده است:

سپس عقل دوم از مبدأ نخستین (حضرت حق) و از آنچه زیر اوست (عقل اول) آگاه شد، با آگاهی از حضرت حق عقلی دیگر (عقل سوم) پدید آمد و با آگاهی از آنچه زیر اول است، نفس سپهر (فلک) پر ستاره که همان کرسی است، پدید آمد. سپس این عقل (عقل سوم) نیز از مبدأ نخستین و آنچه زیر اوست آگاه شد، با آگاهی از نخستین عقلی پدید آمد، با آگاهی از آنچه زیر اول است، نفس فلک زحل پدید آمد. این عقل چهارم نیز از مبدأ

نخستین و از آنچه زیر اوست آگاه شد، با آگاهی از نخستین، عقل دیگری و با آگاهی از آنچه زیر اوست، فلک مشتری پدید آمد. سپس این عقل پنجم نیز از مبدأ نخستین و از آنچه زیر اوست، آگاه شد و از این رهگذر عقلی پدید آمد و نفس سپهر مریخ. سپس عقل ششم هم به همان سان از نخستین و آنچه زیر اوست، آگاه شد و باز عقلی پدید آمد (هفتم) و نفس سپهر خورشید، عقل هفتم نیز از نخستین و آنچه زیر اوست آگاه شد و عقل هشتم و نفس فلک زهره، و عقل هشتم نیز از نخستین و آنچه زیر اوست آگاه شد و عقل نهم و نفس فلک عطارد پدید آمده عقل نهم نیز از نخستین و آنچه زیر اوست آگاه شد و عقل دهم و نفس سپهر ماه پدید آمد.

این عقل اخیر (عقل دهم) عقل فعال بخشنده صورت‌ها (واهب الصور)، روح الامین، جبرئیل و ناموس اکبر نامیده می‌شود. آنچه در عالم ماده پدید می‌آید از سوی عقل دهم با همدستی افلاک است. افلاک دارای حرکت و جنبش شوقی هستند و از نزدیکی یا دوری ستارگان، بالاخص خورشید، گرما و سرما و بخارها پدید می‌آید و دودها از آنها بر می‌خیزند و از آنها پدیده‌های جوی روی می‌دهند و از آنچه در زمین می‌ماند - اگر متعدی پیدا نکرد و امتزاج حاصل شد - معادن به وجود می‌آیند و اگر امتزاج (درهم آمیزی) بیشتری روی داد، گیاهان به وجود می‌آیند و اگر امتزاج دیگری روی دهد، حیوان غیر ناطق به وجود می‌آید و اگر درهم آمیزی (امتزاج) دیگر، بهتر و شایسته‌تری رخ دهد، انسان پدید می‌آید که اشرف موجودات در عالم طبیعت (سفلی) است. به خاطر دوری‌اش از دو طرف تضاد شبیه فلک است و از طریق نفس ناطقه‌اش معارف را پذیراست... (رسالة خطی، رسالة العروس، ص ۳-۲).

یادآوری این نکته ضروری است که شیخ در رسالة سؤال الشيخ ابی سعید من الشيخ الرئيس (ص ۳۳۸-۳۳۶) گرچه درباره ثنایی یا ثلاثی بودن نظام فیض سکوت کرده و توضیحی نداده است، اما مؤلفه علم را به عنوان عامل پیدایش کثرت معرفی می‌کند و می‌گوید که مبدأ اول به صورت علی‌الاطلاق در همه موجودات مؤثر است و نسبت به همه موجودات احاطه علمی دارد و هیچ ذره کوچک یا بزرگ خارج از دایره علم الهی نیست و همین علم سبب پیدایش موجودات می‌شود.

۴. تبیین کثرت بر مبنای دو مؤلفه تعقل و علم

بر اساس مباحث پیش گفته دانستیم که شیخ در برخی آثارش از قبیل الشفا، الهیات (ص ۴۴۱-۴۳۸)، المبدأ و المعاد (ص ۸۰-۷۹)، النجاة (ص ۶۵۷-۶۵۴) و الاشارات و التنبیها (ج ۳، ص ۲۷۲-۲۶۸) تعقل حضرت حق را سبب پیدایش کثرت در عالم هستی معرفی می نماید و در برخی دیگر از آثارش مانند الهیات دانشنامه علایی (ص ۱۱۳) و المباحثات (ص ۳۰۵) و رسالته العروس (ص ۲-۳)، پیدایش کثرت در عالم هستی را بر اساس مؤلفه علم تبیین می کند.

بر اساس تفحص نگارنده در آثار مختلف شیخ درباره نظام فیض، تنها در یکی از فقرات التعليقات شیخ پیدایش کثرت در عالم هستی را بر مبنای دو مؤلفه تعقل و علم توأمان تبیین می کند. البته سخن شیخ در این فقره بسیار مختصر است و ایشان درباره ثنایی یا ثلاثی بودن نظام فیض در عقل اول و سایر عقول هیچ اظهار نظر نمی کند. بیان شیخ در این فقره چنین است:

علم حضرت حق به اشیا و تعقل آنها از سوی حضرت حق سبب پیدایش آنها می شود. او اشیا را بر اساس حکمت و نظام واجب تعقل می کند، یعنی تمثل و تصور اشیا به صورت اتفاقی و بدون حساب و کتاب صورت نمی گیرد و نباید تمثل و تصور اشیا از سوی حضرت حق را با تمثلات و تصوراتی که از سوی انسانها صورت می گیرد مقایسه کرد، زیرا در ما انسانها در اکثر موارد این تمثیلات و تصورات بدون ضابطه درست منطقی صورت می گیرد (التعلیقات، ص ۲۵۷).

تحلیل دیدگاه شیخ

پس از ارائه گزارش دیدگاه ابن سینا درباره چگونگی پیدایش کثیر از واحد، بر اساس کتب و رسائل متعددش، برای فهم عمیق تر دیدگاه او درباره برخی مؤلفه های موجد کثرت از قبیل تعقل و علم، چگونگی فاعلیت خدا، رابطه بین دوام فیض الهی با اراده و اختیار و تأثر عمیق شیخ از متون دینی، به تحلیل، تأمل و ژرف کاوی در آثار او نیازمند هستیم، به همین جهت در ادامه به تحلیل مؤلفه های پیش گفته بر اساس آثارش می پردازیم.

چند نکته درباره تعقل خدا
نکته اول: اقسام تعقل

شیخ بر این باور است که خداوند عقل محض است و به تعقل ذاتش می‌پردازد و بر این اساس کل مخلوقات از او صادر می‌شود (*النجاة*، ص ۶۵۰). با تأمل در آثار شیخ می‌توان دریافت که ایشان اقسام مختلفی برای تعقل ذکر کرده است.

از یک سو، شیخ تعقل را به سه قسم، تعقل ذات و تعقل لوازم ذات و تعقل لوازم موجودات تقسیم کرده است. او می‌گوید:

خداوند به تعقل ذات و تعقل لوازم ذاتش - معقولاتی که از جانب حضرت حق لباس هستی بر تن می‌پوشند و در سلک موجودات درمی‌آیند - می‌پردازد و تعقل حضرت حق سبب پیدایش این موجودات می‌شود و علاوه بر این، خداوند به تعقل لوازم این موجودات - که از جمله آنها زمان و حرکت است - می‌پردازد و در واقع جمیع ماسوی اللّٰه معلول تعقل حضرت حق هستند (*التعلیقات*، ص ۲۴۸).

از سوی دیگر، شیخ لوازم حضرت حق را به دو قسم ذیل تقسیم می‌کند:

۱. لازم بالذات (بالحقیقه): براساس دیدگاه وی تعقل ذات از سوی حضرت حق سبب پیدایش عقل نخستین می‌گردد و وجود عقل اول لازمه این تعقل است؛ یا به بیان دیگر، عقل اول لازم بالذات یا بالحقیقه تعقل خداست که امری واحد و بی‌واسطه است، یعنی علاوه بر اینکه وجود عقل نخستین بسیط است، واسطه‌ای میان آن و حضرت حق وجود ندارد.

۲. لازم بالعرض (بالواسطه): به نظر ابن‌سینا همه موجودات و ممکنات دیگر غیر از عقل اول، که از طریق تعقل عقل اول و یا تعقل سایر عقول و با وساطت اجرام و نفوس فلکی و... به وجود می‌آیند، همه با واسطه، جزء لوازم حضرت حق محسوب می‌شوند - این لوازم قابل احصاء نیستند، بلکه نامتناهی‌اند - و در حقیقت لوازم لازم حضرت حق محسوب می‌شوند، از این جهت می‌توان از آنها به عنوان، لوازم بالعرض یاد کرد (همان، ص ۲۵۰). ممکن است این تصور به ذهن برخی خطور کند که حضرت حق برای خلقت مخلوقات به این لوازم نیازمند است و در نتیجه با این تحلیل نقص و خلل در ساحت ذات ربوبی رخنه می‌کند.

شیخ نسبت به این شبهه متفطن است و در پاسخ به آن می‌گوید:

قوام ذات حضرت حق به لازم و همچنین لوازم لازم نیست، بلکه ذات حضرت حق موجب پیدایش لازم می‌گردد و اقتضای پیدایش آن را دارد، در واقع ذات حضرت حق، علت و لازم - همچنین لوازم لازم - معلول - معلول‌های معلول - حضرت حق هستند، پس در حقیقت وجود لازم - همچنین لوازم لازم - وابسته به وجود ذات حضرت حق است (همان-جا).

پس با این تحلیل، دیگر امکان رسوخ نقص و خلل در ساحت ذات ربوبی مرتفع می‌شود و شبهه از بن برکنده می‌شود.

تکنه دوم: تعقل موجودات با ترتیب سببی و مسببی

حکیمان مشایی بر این باورند که در عالم خارج همه موجودات براساس اصل علیت به وجود آمده‌اند و میان موجودات رابطه علی و معلولی حاکم است و اگر سلسله علل هر موجودی را تعقیب کنیم، در نهایت به واجب الوجود می‌رسیم.

ابن سینا می‌گوید که همین نظام و سلسله‌مراتبی که در میان موجودات در عالم خارج وجود دارد، در تعقل حضرت حق نیز به همین سان است؛ زیرا همه موجودات از ذات حضرت حق فیضان یافته‌اند. سخن ابن سینا در *التعلیقات* چنین است:

حضرت حق موجودات (کل نظام) را با ترتیب سببی و مسببی تعقل می‌کند. او کل نظام را از ناحیه ذاتش تعقل می‌کند، زیرا همه موجودات از ذات او فیضان یافته‌اند. ذات حضرت حق هم عاقل و هم معقول است و همه موجودات معقول هستند، زیرا از حضرت حق فیضان یافته‌اند، نه اینکه در ذات حضرت حق باشند (همان، ص ۲۵۸).

ممکن است این شبهه در ذهن برخی کوتاه‌اندیشان یا کج‌فهمان منعقد شود که براساس دیدگاه شیخ، ذات حضرت حق، محل حدوث حوادث و حضور مخلوقات است. او با افزودن آخرین قید، این شبهه را زایل می‌کند و می‌گوید که معنای سخن او فیضان همه ممکنات از ذات حضرت حق است نه چیز دیگر.

تکنه سوم: تعقل اشیا موجب علو و مجد حضرت حق نیست، بلکه علو و مجدش به خود ذاتش است

ممکن است این شبهه در ذهن افرادی که اهل تأملات فلسفی نیستند رسوخ یابد که علو و عظمت حضرت حق به خاطر تعقل این همه موجودات یا شگفتی‌های خارق‌العاده و نظام متقن آنهاست. ابن سینا در پاسخ به چنین افرادی می‌گوید که علو و مجد حضرت حق به تعقل اشیا

نیست، بلکه علو و مجدش به این است که اشیای معقوله از او فیضان یابند؛ پس علو و مجد حضرت حق به ذاتش است و به لوازمش - معقولانش - نیست. او تصریح می‌کند که همین مطلب درباره خالقیت حضرت حق نیز صادق است، از آن جهت که خداوند منشأ خلق و آفرینش است، صاحب علو و مجد است، نه به اشیایی که او خلق کرده، پس در نهایت می‌توان گفت: علو و مجد ذات حضرت حق تنها به ذاتش است نه به اموری که از ذات فیضان می‌یابند (همان، ص ۴۶۴).

تکته چهارم: تفاوت تعقل خدا با تعقل مخلوقات

بر آگاهان به حکمت اسلامی پوشیده نیست که وجود خدا از وجود مخلوقات از جهت مصداقی متمایز است؛ زیرا وجود خدا وجودی بالذات و هستی‌اش از ناحیه ذاتش است، اما همه موجودات هستی خویش را وامدار حضرت حق هستند، در نتیجه وجود آنها بالغیر است. ابن سینا معتقد است همان طور که وجود حضرت حق مغایر با وجود همه موجودات - از جهت مصداقی - است، به همین سان اوصاف خدا از جمله تعلقش با اوصاف مخلوقات متفاوت است و از این حیث خداوند با مخلوقات قابل تشبیه نیست، گرچه شیخ در آثارش تفاوت‌های میان تعقل خدا و تعقل مخلوقات را به صورت نظام‌مند بیان نکرده است، اما با کندوکاو در آثار شیخ می‌توان برخی از این تفاوت‌ها را رصد کرد.

تفاوت اول: تعقل خدا برخلاف تعقل مخلوقات سبب پیدایش موجودات می‌شود.

برخی از مبتدیان یا ناآگاهان به مبانی حکمت اسلامی، ممکن است دچار این سوء تفاهم گردند که معنای تعقل خدا، با تعقل انسان‌ها یکسان است، یعنی همان‌گونه که ما ابتدا موجودی را با یکی از حواس احساس می‌کنیم و سپس به تعقل درباره آن می‌پردازیم، خداوند نیز اول موجودات را خلق می‌کند، و سپس به تعقل درباره روابط میان آنها می‌پردازد. ابن سینا برای رفع این شبهه می‌گوید:

اضافه تعقل خدا نسبت به موجودات از نوع اضافه مخصصه (تخصیصی) است، یعنی موجودات از ناحیه تعقل حضرت حق لباس هستی بر تن می‌پوشند، نه اینکه موجودات اول به وجود آیند، بعد خداوند به تعقل درباره آنها بپردازد (همان، ص ۲۵۱-۲۵۰).

یا به بیان دیگر، تعقل حضرت حق بر خلاف تعقل انسان‌ها، پیش از پیدایش موجودات است و سبب پیدایش آنها می‌گردد، اما تعقل انسان مربوط به مرحله بعد از آفرینش موجودات است. بر همین اساس، شیخ بر این باور است که تعقل نظام خیر از سوی حضرت حق، سبب پیدایش نظام خیر می‌گردد. او می‌گوید:

ذات حضرت حق خیر است و خداوند به تعقل نظام خیر در کل نظام هستی می‌پردازد و در سایه همین تعقل نظام خیر لباس هستی بر قامت موجودات می‌پوشاند، همان سان که در بحث تعقل بیان کردیم، شرافت ذات حق به پیدایش نظام خیر نیست، بلکه شرافت نظام خیر به ذات حضرت حق است و ذات او عقل و خیر محض است. (همان، ص ۲۵۱).

تفاوت دوم: تعقل حضرت حق به معنای حصول اشیا در ذاتش نیست. ممکن است کسی تصور نماید که تعقل موجودات از سوی حضرت حق، بدان معنی است که در هنگام تعقل حضرت حق، اشیا در ذات او حصول می‌یابند. ابن سینا بر این باور است که این تصور از مقایسه تعقل خدا با تعقل انسان‌ها ناشی شده و تصویری باطل است، زیرا تعقل حضرت حق بدین معنی است که اشیا از ذات حضرت حق صادر می‌شوند و ذات حق سبب تحقق موجودات است (همان، ص ۲۵۸).

تفاوت سوم: تعقل خدا از نوع تعقل بسیط است نه مفصل. شیخ تعقل را به دو نوع بسیط و مفصل تقسیم می‌کند. در تعقل مفصل، معقولات امری خارج از ذات عاقل و لازم او هستند، اما در تعقل بسیط معقولات امری خارج از ذات عاقل و لازم او نیستند. او در *التعلیقات* چنین می‌گوید:

اگر در مورد حضرت حق گفته شود که او به تعقل پرداخت، تعقل او به معنای بسیط است، نه به معنای مفصل، تا معقولات خارج از ذات حضرت حق و لازم او باشند و ذات حضرت حق با تکرار این لوازم - یعنی معقولات - تکرار نمی‌یابد (همان، ص ۴۶۴).

برای فهم ادعای شیخ سیر تعقل در انسان را چنین می‌توان تبیین کرد. ما در مرحله اول، ذات حضرت حق را تعقل می‌نماییم و در مرحله دوم، موجوداتی را که از او صادر شده‌اند، تصور می‌کنیم و در مرحله سوم، رابطه موجودات را با حضرت حق می‌سنجیم، آنگاه حکم می‌کنیم که حضرت حق مبدأ همه این موجودات است، اما حضرت حق برای درک مبدئیت خود نسبت

به همه موجودات نیاز به چنین مقایسه‌ای ندارد و بدون مقایسه، این مبدئیت برای او معلوم است (همان، ص ۲۵۸).

در واقع حضرت حق ذات خود را آن چنان که هست و نیز مبدئیت ذاتش را برای موجودات تعقل می‌کند. این درک مبدئیت برای ذات با عقل بسیط صورت می‌گیرد، اما این سخن بدان معنی نیست که حضرت حق در مرحله اول، ذات خویش و در مرحله دوم، مبدئیت ذاتش را نسبت به موجودات تعقل کند و تعقل ذات دو مرتبه صورت گیرد. نفس تعقل ذات همان نفس تعقل مبدئیت ذات نسبت به موجودات است و تعقل حضرت حق نسبت به اشیا بسان تعقل ما نیست. ما علت و معلول را از طریق لوازم هریک از آنها و از طریق مقایسه می‌شناسیم، یعنی ما در مرحله اول موجود بودن او و در مرحله دوم، مبدئیت او نسبت به موجودات را از طریق قیاس و نظر و در مرحله سوم، تعقل درباره چنین امری را تعقل می‌کنیم. تعقل حضرت حق بسان تعقل ما نیست، زیرا او نیاز به طی چنین مراحل ندارد. حضرت حق با عقل بسیط همه این مراحل را یکجا انجام می‌دهد، در غیر این صورت تسلسل پیش می‌آید (همان، ص ۲۵۹ و ۲۶۳).

تبیین کثرت براساس مؤلفه علم با ترتیب سببی و مسببی

از مباحث پیش گفته دانستیم که ابن سینا در اکثر آثارش تعقل حضرت حق را به عنوان علت پیدایش موجودات معرفی کرده، اما در برخی آثارش به جای مؤلفه تعقل، از مؤلفه علم یاد و علم را به عنوان عامل پیدایش موجودات معرفی می‌کند، منتها بسان بحث تعقل یادآور می‌شود، همان گونه که ما در عالم خارج شاهد سلسله مراتب علی و معلولی میان موجودات هستیم، همین سلسله مراتب در علم حضرت حق وجود دارد. بیان شیخ چنین است:

اول (حضرت حق) سبب لزوم معلوماتش است و وجوب این معلومات از ناحیه حضرت حق است، منتها این معلومات با ترتیب سببی و مسببی صورت می‌گیرد. حضرت حق مسبب الاسباب و مسبب معلوماتش است و علم به بعضی اشیا در نزد حق مقدم بر برخی دیگر است. حضرت حق نسبت به معلول‌هایش شناخت دارد. در حقیقت علت هر معلوم و سبب هر معلومی است، زیرا نسبت به هر چیزی علم دارد. به بیان دیگر حضرت حق علت است، زیرا نسبت به عقل اول شناخت دارد، همچنین عقل اول علت است، زیرا نسبت به لازم عقل اول (عقول بعدی و افلاک) شناخت دارد (همان، ص ۴۵۳).

چند نکته درباره علم خدا

نکته اول: ابن سینا در نمط هفتم، فصل سیزدهم *الاشارات و التنبیها* (ج ۳، ص ۲۹۹-۲۹۸) ابتدا علم را به دو قسم علم فعلی و انفعالی تقسیم می کند و می گوید که مراد از علم خدا علم فعلی است نه انفعالی و در توضیح دو قسم علم می گوید که صور عقلی موجود در قوه عاقله از دو روش ممکن است به وجود آیند:

الف. این صور بازتابی از صور عینی و خارجی اشیا مانند در، دیوار، دریا، کوه، آسمان و... باشند.

ب. ممکن است انسان ابتدا صورتی را در ذهنش ایجاد کند و سپس در خارج لباس هستی بر آن بپوشاند، برای نمونه یک مهندس ابتدا نقشه ساختمانی را در ذهنش ایجاد می کند و در مرحله بعد آن ساختمان ساخته می شود.

به صور عقلی قسم اول، علم انفعالی و به صور عقلی قسم دوم، علم فعلی می گویند. ابن سینا بر این باور است که علم خدا به همه موجودات از ازل و پیش از پیدایش موجودات از نوع علم فعلی است که به تبع آن موجودات در عالم خارج لباس هستی بر تن می پوشند.

ابن سینا در فصل بعدی - فصل چهارم نمط هفتم - (*الاشارات و التنبیها*، ج ۳، ص ۲۹۹) این نکته را یادآور می شود که هر کدام از علم فعلی و انفعالی به دو قسم ذاتی و غیر ذاتی تقسیم می شوند. به بیان دیگر، هر کدام از دو صورت علم فعلی و انفعالی گاهی ممکن است در قوه عاقله یک فرد، از طرف یک عامل عقلانی مجرد ایجاد شوند، یا علوم و ادراکات عقلی برای جوهر عاقل ذاتی باشند، یعنی در خود داشته و از دیگران وام نگرفته باشد.

شیخ معتقد است که علم فعلی خدا ذاتی است نه غیر ذاتی و این ادعا را چنین مبرهن می کند که به همان قیاس که در نهایت همه موجودات بالغیر به موجودات بالذات منتهی می شوند، به همین بیان همه عالم های بالغیر نیز باید به یک علم بالذات برسند. اگر علم خدا ذاتی نباشد، به غیر نیازمند می شود تا این علم را در او ایجاد کند و این با وجود وجود سازگار نیست.

نکته دوم: ابن سینا بر این باور است که علم خدا به تمام موجودات قبل و بعد از ایجاد آنها، از طریق صور مرتسمه است و با توجه به عدم پذیرش نظریه اتحاد عاقل و معقول از سوی ابن سینا

و با امعان نظر به تعقل همه اشیا از سوی حضرت حق، ممکن است این اشکال مطرح شود که ذات خدا محل کثرات واقع می‌شود.

شیخ بدین امر توجه دارد و در پاسخ می‌گوید که علم حضرت حق به ذاتش، بالذات است نه به سببی زاید بر ذات. وقتی حضرت حق ذات خویش را تعقل کند، از این تعقل قیومی - یعنی حضرت حق علاوه بر آنکه قائم بالذات است قیّم غیر نیز هست و ذات او هستی بخش صور خارجی موجودات است - به صورت ذاتی لازم می‌آید که کثرت معلول‌های خود را تعقل کند، اما این کثرت عین ذات یا جزو ذات یا داخل در ذات واجب نیست، بلکه لازم متأخر از ذات اوست. بنابراین صور مرتسم لازم علم به ذات و متأخر از ذاتند، نه اینکه داخل در ذات و مقوم ذات باشند و کثرت آنها سبب کثرت در ذات نمی‌شود و علم خداوند به ذات که مبدأ صدور کثرات است، بدین معنا نیست که محل کثرت‌ها باشد. علاوه بر این، صدور این کثرت‌ها به نحو ترتب علی و معلولی است، نیز واجب نخست یک شیء را تعقل می‌کند و تعقل آن شیء مستلزم تعقل در شیء بعدی است و تعقل آن دو شیء مستلزم تعقل دو شیء دیگر است و... و کثرت لوازم ذات - اعم از لوازم مباین و غیر مباین - به وحدت ذات آسیب نمی‌زند. مسئله دیگر درباره چگونگی علم خدا به جزئیات، از طریق صور مرتسمه مطرح می‌شود و آن این است که چگونه حضرت حق نسبت به حوادث متغیر علم پیدا می‌کند و نحوه انعکاس این تغییرات در علم خدا چگونه است؟

شیخ در پاسخ به این پرسش می‌گوید که خدا متغیرها را به صورت ثابت و جزئی‌ها را به صورت کلی ادراک می‌کند. البته مراد ابن سینا از جزئی و کلی، مفهوم منطقی آن نیست، بلکه مرادش از جزئیات، متغیرها و از کلیات، ثابت‌هاست. به بیان دیگر، حضرت حق یک پدیده را در ارتباط با علل و اسباب آن تعقل می‌کند. به همین جهت پدیده‌های متغیر و جزئی را به صورت ثابت و کلی تعقل می‌کند، زیرا حوادث متغیر زمانی را از راه علل و عوامل مشخصه آنها به گونه‌ای می‌توان تعقل کرد که گویی یک نوع منحصر به فرد است. ابن سینا در این مورد کسوف را مثال می‌زند و می‌گوید انسانی که شاهد کسوف در فلان روز و ساعت است، به تدریج علمش شکل می‌گیرد، همزمان با تغییرات کسوف تا لحظه پایان کسوف، علم او نیز در تغییر است، اما این کسوف را به صورت دیگر نیز می‌توان تصور کرد، یعنی کسوف جزئی را همراه با علل و اسباب جزئی آن تعقل کرد، در این صورت گویی یک نوع منحصر به

فرد از کسوف را - کسوف در فلان روز، ساعت و مدت - تعقل کرده است، این کسوف یک مفهوم قابل صدق بر کثیرین - کلی منطقی - نیست، اما با توجه به اسباب زمانی و مکانی و... می‌توانیم این حادثه جزئی و متغیر را به عنوان یک حقیقت کلی که نوع آن منحصر به فرد است، تعقل کنیم. این نوع علم، یک علم ثابت است نه متغیر (ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۳۱۱-۳۰۲؛ همو، الشفاء، الالهيات؛ یثربی، ص ۱۸۶-۱۸۳؛ ذیحی، ص ۴۲۸-۴۱۹).

چند نکته درباره فاعلیت خدا

نکته اول: شیخ در آثارش درباره فاعلیت حضرت حق داوری‌های متعدد و به ظاهر متعارض کرده است، اما در اواخر بحث فاعلیت خدا در خواهیم یافت که در واقع تعارضی میان مدعیاتش وجود ندارد. او در برخی آثارش مانند رساله العروس (ص ۱۷۲) تصریح کرده که به دو دلیل جهان فعل خدا نیست.

دلیل اول: در صورتی که جهان فعل خدا باشد، باید حضرت حق پیش از انجام فعل فاقد کمال باشد و بعد از انجام فعل - خلقت جهان - صاحب کمال شود و این امر با واجب‌الوجود بودن او سازگار نیست.

دلیل دوم: اگر جهان فعل خدا باشد، صدور فعل از حضرت حق، از دو حال خارج نیست: یا این صدور فعل به وسیله ابزار صورت می‌گیرد یا بدون ابزار. فرض نخست (صدور فعل همراه با ابزار) در مورد خدا محال است، زیرا آن ابزار نیز به ابزار دیگر نیاز دارد و این روند ادامه می‌یابد و به تسلسل منجر می‌شود.

اگر بگوییم صدور فعل (خلقت جهان) از حضرت حق بدون ابزار تحقق یافت، لازم می‌آید خداوند دارای طبایع گوناگون باشد و هر کاری را با طبیعت خاصی انجام دهد و این امر منجر به پیدایش کثرت در ذات حضرت حق می‌شود که امری محال است.

نکته دوم: نفی فاعل بالطبع و بالغرض بودن و اثبات فاعل بالعنایه بودن خدا

حکیمان مسلمان معمولاً در ذیل بحث علیت، مسئله علت فاعلی و اقسام آن را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهند. در این بحث، فیلسوفان اقسام مختلفی برای علت فاعلی ذکر نموده‌اند. ابن سینا در آثارش دو قسم علت فاعلی را از ساحت مقدس حضرت حق دور می‌داند

و تصریح می‌کند که خداوند فاعل بالطبع^۷ و فاعل بالغرض^۸ نیست، بلکه فاعلیت حضرت حق از نوع فاعل بالعنایه است.

معمولاً حکیمان در تعریف فاعل بالعنایه می‌گویند که این قسم فاعل دارای چند ویژگی است: اولاً، صدور فعل از او مبتنی بر اراده است؛ ثانیاً، نسبت به کارش، پیش از انجام فعل علم تفصیلی دارد؛ ثالثاً، انگیزه زاید بر ذات ندارد؛ رابعاً، علم او به کارش زاید بر ذات او هست. برخی حکیمان یادآور می‌شوند که حکیمان مشایی بر این باورند که فاعلیت خدا دارای ویژگی‌های پیش گفته است (سبزواری، ص ۱۲۳-۱۱۸؛ محمدتقی آملی، ص ۳۵۰-۳۴۵؛ طباطبایی، *نهایة الحکمه*، ص ۱۷۵-۱۷۲؛ همو، *بدایة الحکمه*، ص ۹۵-۹۳). اما بیان این نکته ضروری است که انتساب ویژگی اخیر (علم زاید بر ذات است) به حضرت حق از طرف برخی فیلسوفان به ابن سینا براساس برخی آثارش کاملاً محل تردید است. شیخ در یکی از فقرات کتاب *التعلیقات* تصریح می‌کند که عنایت حضرت حق امری خارج از ذات او نیست، بلکه عین ذات اوست. او می‌گوید:

عنایت حضرت حق سبب عارضی خارج از ذات حضرت حق - مثل اراده، غرض یا داعی یا سبب خارج از ذات حضرت حق - نیست؛ بلکه عین ذات اوست. صدور اشیا از او به سبب ذاتش است، نه سببی خارج از ذات و ذاتش نفس نظام خیر است و هر آنچه که از او صادر می‌شود واجب است مناسب ذاتش باشد و خیر آن متناسب با خیریت ذات حضرت حق باشد و جایز نیست که منافای با ذات حضرت حق باشد، پس واجب است که هر چیزی امری منظم و خیر باشد تا منافاتی با ذات حضرت حق نداشته باشد و معنای خیر و نظام در موجودات این است که امری منافات با ذات حق ندارد. پس عنایت خدا همان تعقلش و تعقل لذاته‌اش همان مبدأ و خیر بودن است و تعقل لذاته حضرت حق با این صفت همان وجودش با عنایتش است و این سخن که حضرت حق نظام و خیر را تعقل می‌کند، یعنی این اشیا از ناحیه او وجود می‌یابند که وجودی ملایم با اوست و ذاتش خیر و نظام است، پس این اشیا دارای نظم و صاحب خیریت هستند و همان گونه که موجودند به همان سان دارای نظم هستند و به همان سان که معقول هستند، موجود هستند، یا به بیان دیگر نفس وجود اینها عین نظم و معقولیت با این صفت است و حضرت حق همان سان که خیر و عنایت است با همان حیثیت مبدأ و فاعل است و این اوصاف از حیث مصداقی امری واحد

هستند، و تنها از جهت حیثیات و اعتبارات با هم متفاوت هستند، زیرا در ذات حضرت حق هیچ کثرتی وجود ندارد (التعلیقات، ص ۴۵۷).

تکته سوم: فاعل کل بودن خدا

ابن سینا در برخی دیگر از آثارش از خداوند به عنوان فاعل کل یاد می کند و یادآور می شود که مراد او از فاعل کل این است که همه موجودات، وجودشان از فیض وجود حضرت حق است و وجود حضرت حق بالذات، اما وجود ماسوی الله بالغیر است و از این جهت وجود حضرت حق، مابین با وجود همه موجودات است.

او یادآور می شود که برخی از ناآشنایان با مبانی فلسفی تصور درستی از این اصطلاح ندارند و فاعل کل بودن خدا را چنین تفسیر می نمایند که عالم (ماسوی الله) در مقطعی از زمان در حالت نیستی بود، بعد حضرت حق لباس هستی بر آنها پوشاند. شیخ می گوید که این تفسیر عامه پسند و نادرست است، زیرا فاعلی که وجود به صورت دائمی از او صادر می شود، نسبت به فاعلی که در مقطعی از زمان، فعلی از او صادر نشد، افضل است. خلاصه براساس تصور عامه نسبت خداوند به کل مخلوقات این است که آنها در مقطعی از زمان لباس هستی بر تن نداشتند، سپس خداوند لباس فاخر هستی بر ردای آنها پوشاند. او یادآور می شود که ما برای پرهیز از چنین تصور نادرستی، نام دیگری برای نسبت خداوند به کل مخلوقات برگزیدیم و از آن به ابداع تعبیر کردیم.

شیخ می افزاید که کاربرد واژه ابداع بر واژه فعل در مورد کارهای خداوند ارجحیت دارد، زیرا اولاً از جهت ذاتی، ابداع اشرف از فعل است، ثانیاً از جهت لوازم نیز ابداع اشرف از فعل است، زیرا فاعل بعد از مدتی که فعلی را انجام نداد، فعل را در ماده و به توسط حرکت در زمان انجام می دهد، در صورتی که حضرت حق مبدأ هر ماده، زمان، حرکت و همه سلسله است.

ابن سینا با افزودن نکته ای می گوید که اگر علت اولی نسبت به کل مخلوقات (باهم) سنجیده شود، مبدع کل است و اگر اجزا از هم جدا شوند و به اجزا (به تفصیل) نسبت داده شود، علت اولی بدون واسطه، مبدع صادر اول است، اما نسبت به بقیه مخلوقات مبدع با واسطه است (المبدأ والمعاد، ص ۷۷-۷۶؛ النجاة، ص ۶۵۱).

در مجموع می توان دیدگاه ابن سینا را در مورد فاعلیت خدا چنین جمع بندی کرد: در مواضعی که ابن سینا انکار می کند که جهان فعل خداست یا فاعلیت بالطبع یا بالغرض (بالقصد)

بودن خداوند را انکار می‌کند، این انکار به معنای انکار اصل فاعلیت خدا نیست، بلکه انکار تفسیر عامیانه از فاعلیت خداست، او پس از انکار این تصویر عامیانه، توضیح می‌دهد که خدا فاعل بالعنایه و فعل او از نوع فعل ابداعی است، بر این اساس فاعل کل است.

تکته چهارم: صدور موجودات با واسطه از حضرت حق بیاتگر نقص در فاعلیت او نیست. از مباحث پیش گفته دریافتیم که تنها عقل نخستین مبدع بالحقیقه است و سایر موجودات هیچ کدام مبدع بالحقیقه نیستند، با مقداری تسامح بر مبنای تعریف عام ابداع، مجردات، مبدع بالعرض و بالمجاز هستند. این سخن بدین معناست که تنها عقل نخستین از خداوند بدون واسطه صادر شده است و سایر مخلوقات، همه مخلوق با واسطه حضرت حق هستند. برخی متکلمان و افرادی که اهل تأملات و تدقیقات عقلانی نیستند، بر این باورند که چنین تحلیلی درباره فاعلیت خداوند مبین نقص فاعلیت خداست. اما ابن سینا در پاسخ به این افراد می‌گوید:

از آن جهت که میان موجودات سلسله مراتبی وجود دارد و موجوداتی که در رتبه پایین‌تر هستند، و امدار هستی خویش از رتبه‌های بالاترند، بنابراین هستی همه موجودات به عقل نخستین و در نهایت به حضرت حق منتهی می‌شود و این سلسله هم سیر نزولی‌اش از حضرت حق آغاز می‌شود و هم دوام هستی آنها وابسته به استمرار فیض وجود از سوی حضرت حق است و هم در سیر صعودی، هستی همه موجودات، به حضرت حق ختم می‌شود (رساله العرشیه، ص ۲۵۵).

او می‌افزاید که فیض حضرت حق عام است و هیچ بخلی و منعی از سوی او وجود ندارد، اما مخلوقات که نقش قابل را در دریافت فیض حضرت حق دارند، دارای نقص و ضعف هستند، در واقع ضعف به قابلیت قابل برمی‌گردد نه فاعلیت فاعل. عین همین تحلیل را ابن سینا در مورد شرور و نواقصی که در موجودات مشاهده می‌شود، ارائه می‌دهد (همان، ص ۲۵۶).

چند تکته درباره رابطه دوام فیض الهی با اراده و اختیار
تکته اول: ممکن است کسی اشکال کند دوام فیض الهی با اراده حضرت حق سازگار نیست. در پاسخ باید گفت ملائک قدرت یا اراده فاعل آن نیست که فعل او مدتی در حالت نیستی بوده، بعد در برهه‌ای از زمان لباس هستی بر آن پوشانده شود. بلکه حکیمان بر این باورند که مناسط قدرت بر شیء آن است که اگر خواست آن فعل را انجام دهد و اگر نخواست انجام ندهد. هیچ حکیمی بر این باور نیست که اگر خداوند می‌خواست عالم را خلق نکند، نسبت به این امر عاجز

بود و یا اگر بخواهد عالم را نابود سازد، بر این کار قادر نیست. حکیمان معتقدند با توجه به جود و حکمت و فیاضیت حضرت حق این امکان به وقوع نمی‌رسد. علاوه بر این، ضرورت موجودات مجعول، تابع ضرورت ازلی الهی است، زیرا در واقع، ضرورت آنها، مادام‌الافاضه و الجعل است نه فی حد نفسها و با قطع نظر از ارتباط با وجود تام الهی. بدین جهت ضرورت آنها، ضرورت دائمی ذاتی مادام‌الذات است، نه ضرورت ازلی ذاتی و ضرورت ذاتی موجود (مادام‌الجعل و الربط) با امکان ذاتی موجود ناسازگار نیست. نکته دوم: ممکن است اشکال پیش گفته در مورد اختیار نیز مطرح شود و گفته شود که دوام فیض الهی با اختیار او سازگار نیست. در پاسخ می‌توان گفت ضرورت دوام فیض از سوی حضرت حق ضرورتی همراه با اضطرار نیست، بلکه ضرورتی فلسفی است که براساس قاعده «الوجوب بالاختیار لاینافی الاختیار» با اختیار فاعل ناسازگاری ندارد. فیضان حضرت حق که متضمن خیر کثیر است، به جهت علم تامش به نظام احسن، حکمت و اراده‌اش، همواره رخ می‌دهد و این امر با اختیار و اراده‌اش نسبت به دوام فیض ناسازگاری ندارد.

و اسپین تکت: تأثر ابن‌سینا از فرهنگ و متون دینی

بر آگاهان نسبت به حکمت مشایی، پوشیده نیست که بنیانگذار حکمت مشایی در جهان اسلام، یعنی فارابی (فارابی، ص ۲۳-۲۲) و بزرگ‌ترین شارح و نماینده حکمت مشایی در جهان اسلام، یعنی ابن‌سینا، در تقریر نظام فیض و همچنین در مجموع نظام فلسفی‌شان متأثر از قرآن و فرهنگ اسلامی‌اند. ما در این نوشتار، تنها درصدد کشف و اظهار آن بخش از آثار ابن‌سینا درباره نظام فیض هستیم که به صورت مستقیم متأثر از فرهنگ اسلامی است، یعنی برای تقریر نظام فیض از آیات قرآن یا احادیث یا واژه‌های به کار رفته در فرهنگ واژه‌های حکمت مشایی خالص یافت نشود، اما در متون دینی اسلامی به وفور استعمال گردد. در برخی آثار ابن‌سینا چنین شواهدی یافت می‌شود.

یکی از آثار ابن‌سینا درباره نظام فیض، که تأثر او از متون دینی در آن بسیار پررنگ است، رساله العرشیه است. او در این رساله آورده است که صادر اول یا عقل نخستین جوهر مجردی است که شرع مقدس اسلام گاهی از آن به نام عقل و گاهی به نام قلم یاد می‌کند و برای تأیید گفتارش به دو حدیث از پیامبر گرامی اسلام - اول ما خلق الله العقل و اول ما خلق الله القلم -

استناد می‌کند و سپس می‌افزاید که ما سوی الله شامل دو عالم است: یکی عالم امر یا عالم مجردات و دیگر عالم مادیات. فیضان هستی از سوی حضرت حق به سوی هر دو عالم به صورت علی‌الدوام استمرار می‌یابد. او برای تأیید این گفتار به آیه کریمه «و لن تجد لسنة الله تبديلاً و لن تجد لسنة الله تحويلاً» اشاره می‌کند (رسالة العرشیه، ص ۲۵۵).

شیخ از این شیوه نیز در رساله سؤال الشيخ ابی سعید من الشيخ الرئيس یا رساله سبب اجابة الدعاء و کیفیت الزیارة استفاده می‌کند. او در این رساله برای تبیین پیدایش کثرت در عالم هستی از مؤلفه علم بهره می‌گیرد و می‌گوید که حضرت حق به صورت علی‌الاطلاق در همه موجودات مؤثر است و نسبت به همه موجودات احاطه علمی دارد و هیچ ذره کوچکی در آسمان و زمین از علم الهی مخفی نمی‌ماند (همان، ص ۳۳۶-۳۳۷).

مشاهده می‌کنیم که شیخ برای اثبات احاطه علمی حضرت حق از آیه قرآن سود می‌جوید. او همچنین در این رساله از عقول به ملائکه مقرب الهی تعبیر می‌کند و می‌گوید که همه موجودات از او (حضرت حق) پدید آمدند. در مرحله بعد نوبت معرفت به جواهر هشت گانه مفارق از ماده - یعنی ملائکه مقرب الهی که حکما از آن به عقول فعال تعبیر می‌کنند - می‌رسد (همان، ص ۳۳۶).

او همچنین در این رساله از فلک اقصی یا فلک اول به «عرش» و از فلک مکوکب و پرستاره به «کرسی» و از عقل فعال به «روح الامین» ناموس اکبر و جبرئیل تعبیر می‌کند. ناگفته پیداست که همه این اصطلاحات در واقع مأخوذ از فرهنگ اسلامی هستند.

نتیجه‌گیری

ابن سینا برخلاف تصور برخی نویسندگان، در کتب و رسائلش، مسئله چگونگی پیدایش کثیر از واحد را به صورت واحد تقریر نکرده، بلکه با کنکاش در آثار مختلفش می‌توان دیدگاه او را در این باره به چهار قسم تبیین کرد - تبیین مسئله براساس نظام ثلاثی با استفاده از مؤلفه تعقل؛ تبیین براساس نظام ثنایی با استفاده از مؤلفه تعقل؛ تبیین براساس نظام ثنایی با استفاده از مؤلفه تعقل و علم - او به حق و به جد یادآور شده است که علم، تعقل و فاعلیت حضرت حق را نباید از سنخ علم، تعقل و فاعلیت مخلوقات پنداشت.

توضیحات

۱. شیخ این رساله را بنا به درخواست برخی دوستدارانش نگاشته و در ابتدای این رساله دربارهٔ صعوبت و ثقلت بسیار زیاد اجرای این خواسته و توان سوز بودن آن، سخن گفته است. هدف اصلی شیخ از نگارش این رساله، ارائهٔ تعاریفی برای برخی اصطلاحات رایج در حکمت نظری بوده است.
۲. این رسالهٔ خطی در مجموع سه صفحه است و عنوان کامل آن که در اختیار نگارنده است چنین است: رسالهٔ العروس من کلام الشیخ الرئيس قدس الله روحه فی الالهی و سمی برسالة العرش ایضا نسخهٔ مورد استفادهٔ نگارنده، رسالهٔ ۷ از مجموعهٔ ۸۶۱ از سری کتب اهدایی دکتر مشکوة به دانشگاه تهران است. مجموعهٔ ۸۶۱، ۱۶ رساله دارد که همه به خط نسخ محمد بن حاجی نادعلی است.
۳. نام‌های دیگر این رساله، رسالهٔ سبب اجابة الدعاء و کیفیت الزیارة یا رسالهٔ ابی سعید الشیخ الرئيس فی معنی الزیارة و کیفیت تأثیرها می‌باشد. پرسش اصلی ابوسعید ابوالخیر دربارهٔ سبب استجاب دعا، کیفیت زیارت و تأثیر آن در ابدان و نفوس است. ابوسعید قبل از آغاز پرسش خویش از ابن سینا، با احترام فراوان از او یاد می‌کند و القاب بسیار زیادی که حاکی از تکریم فوق العادهٔ شخصیت اوست، دربارهٔ او به کار می‌برد. این رساله دارای نسخ متعددی است و این نسخ از حیث کمیت و کیفیت تا حدی با یکدیگر متفاوت هستند.
۴. شیخ این رساله را در پاسخ به پرسش از ابوعلی مسکویه می‌نگارد. ابن مسکویه از ابن سینا این پرسش را می‌پرسد که روح از کجا هبوط کرده، الآن در کجا و در چه قالبی است و چگونه قابل تصور است و در نهایت به کجا می‌رود؟
۵. همچنین تقریر برخی از شارحان آثارش (فخر رازی، ص ۵۳۰-۵۲۹؛ خواجه نصیرالدین طوسی، نقد المحصل، ص ۵۱۶-۵۰۹، ۴۵۴، ۳۳۸-۳۳۶؛ همو، مصارع المصارع، ص ۸۹-۸۷؛ همو، شرح الاشارات و التنبیها، ۲۶۷/۳-۲۷۲) تا حدی با تبیین شیخ متفاوت است.
۶. اقسام علت فاعلی عبارت‌اند از: فاعل بالطبع، فاعل بالقسر، فاعل بالجبر، فاعل بالرضاء، فاعل بالقصد، فاعل بالعنایه، فاعل بالتجلی، فاعل بالتسخیر. ممکن است این پرسش مطرح

شود که چرا ابن سینا فقط دو قسم علت فاعلی را برای حضرت حق نفی کرد، در صورتی که تعداد اقسام قابل نفی از دیدگاه او بیشتر از دو قسم است. در پاسخ به این پرسش می‌توان گفت: دو قسم فاعلیت - فاعل بالرضا از سوی حکیمان اشرافی و فاعل بالتجلی از سوی ملاصدرا - بعد از ابن سینا مطرح شد، بنابراین نفی آن از سوی ابن سینا موضوعیتی نداشت، اما عدم ذکر دو قسم - فاعل بالقسر و فاعل بالجبر - از سوی ابن سینا چندان قابل دفاع نیست، جز اینکه همچون برخی محققان (مصباح یزدی، ص ۲۵۵-۲۵۴) مدعی شویم، بحث درباره استقصای اقسام علت فاعلی قبل از ملاصدرا مرسوم نبود، بدین جهت ابن سینا نسبت به این اقسام تظن نداشت.

۷. مراد از فاعل بالطبع (طبعی یا طبیعی) فاعلی است که اولاً به فعل خودش علم ندارد - مراد از علم در اینجا، علمی است که در فعل مؤثر و دخیل است - و ثانیاً فعل با طبیعت فاعل تلائم دارد و به اقتضای طبیعت فعل از فاعل صادر شده است. حکیمان یکی از مصادیق این قسم فاعل را نفس در مرتبه قوای طبیعی بدنی - در صورتی که از صحت و سلامت برخوردار باشد - می‌دانند.

۸. مراد از فاعل بالغرض (بالقصد) فاعلی است که دارای چند ویژگی ذیل است: اولاً، فعلش از روی علم از فاعل صادر شده است؛ ثانیاً، فاعل، فعل را با اراده خود انجام می‌دهد؛ ثالثاً، فاعل کارش را براساس قصد و انگیزه زاید بر ذات انجام می‌دهد. یکی از مصادیق این قسم فاعل، انسان نسبت به کارهای اختیاری‌اش است، متکلمان فاعلیت خداوند را نیز از این قسم می‌دانند (ملاصدرا، ج ۲، ص ۲۲۶-۲۲۰، سبزواری، ص ۱۲۳-۱۱۸؛ آملی، ص ۳۴۵-۳۵۰؛ طباطبایی، نه‌ایته الحکمه، ص ۱۷۵-۱۷۲ و بدایته الحکمه، ص ۹۵-۹۳؛ مصباح یزدی، ص ۲۵۵-۲۵۴).

منابع

- آشتیانی، میرزا مهدی، اساس التوحید، تهران، مولی، ۱۳۶۰.
آملی، محمدتقی، دررالفوائد، ج ۱، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۷۷ق.
ابن سینا، حسین بن عبدالله، التعليقات، تحقیق الدكتور حسین مجید العییدی، بغداد، بیت الحکمه، ۲۰۰۲م.

- _____، المباحثات، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۴۱۳ق، ۱۳۷۱.
- _____، الاشارات والتنبيهات، ج ۳، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ق.
- _____، رسالة الحدود، جزئی از رسائل الشيخ الرئيس ابی علی الحسین بن عبدالله بن سینا، قم، بیدار، ۱۴۰۰ق.
- _____، المبدأ والمعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
- _____، رسالة العرشیه، جزئی از رسائل الشيخ الرئيس ابن علی الحسین بن عبدالله بن سینا، قم، بیدار، ۱۴۰۰ق.
- _____، تفسیر سورة العلق، جزئی از رسائل الشيخ الرئيس ابن علی الحسین بن عبدالله بن سینا، قم، بیدار، ۱۴۰۰ق.
- _____، تفسیر سورة التوحید، جزئی از رسائل الشيخ الرئيس ابن علی الحسین بن عبدالله بن سینا، قم، بیدار، ۱۴۰۰ق.
- _____، تفسیر سورة الناس، جزئی از رسائل الشيخ الرئيس ابن علی الحسین بن عبدالله بن سینا، قم، بیدار، ۱۴۰۰ق.
- _____، رسالة الكشف عن ماهية الصلوة، جزئی از رسائل الشيخ الرئيس ابن علی الحسین بن عبدالله بن سینا، قم، بیدار، ۱۴۰۰ق.
- _____، الشفاء، الالهيات، تحقیق حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۸ق / ۱۳۷۶ش.
- _____، رسالة سؤال الشيخ ابو سعید من الشيخ الرئيس با نام‌های سبب اجابة الدعاء و كيفية الزيارة و رسالة ابو سعید الى الشيخ الرئيس فی معنى الزيارة و كيفية تأثیرها، در مجموعه رسائل ابن سینا با تصحیح میکائیل بن یحیی المهرس، لیدن، بریل، ۱۸۸۹م و نیز در مجموعه رسائل الشيخ الرئيس ابی علی الحسین بن عبدالله بن سینا، قم، بیدار، ۱۴۰۰ق چاپ شده و همچنین رساله فوق توسط ضیاء الدین دری ترجمه و همراه چند رساله دیگر توسط انتشارات کتابخانه قیام در سال ۱۳۲۶ش چاپ شده است.

- _____ ، رسالة العروس، نسخة خطی، رساله ۷ از مجموعه ۸۶۱ از سری کتب اهدایی
دکتر مشکوة به دانشگاه تهران.
- _____ ، رساله مسائل عن احوال الروح، الجواب لابن مسکویه، از مجموعه ابن سینا با
تصحیح ضیا اولکن، استانبول، ابراهیم فروز، ۱۹۵۳م.
- _____ ، رساله نیروزیه، در مجموعه ای تحت عنوان «تسع رسائل فی الحکمه و
الطبیعیات» چاپ شد.
- _____ ، دانشنامه علایی، الهیات، با مقدمه، حواشی و تصحیح دکتر محمد معین،
چ ۲، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی و دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۲.
- _____ ، النجاة من الغرق فی بحر الضلالت، تصحیح و مقدمه محمدتقی دانش پزوه،
تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.
- _____ ، رساله اجوبه عن عشر مسائل، از مجموعه رسائل ابن سینا، تصحیح ضیا
اولکن، ج ۲، استانبول، ابراهیم فروز، ۱۹۵۳م.
- حسن زاه آملی، حسن، دروس شرح اشارات و تنبیهات، نمط هشتم بهجه و سعاده، قم،
مطبوعات دینی، ۱۳۸۲.
- ذیحی، محمد، فلسفه مشاء، با تکیه بر اهرام آراء ابن سینا، تهران، سمت، ۱۳۸۶.
- رحیمیان، سعید، فیض و فاعلیت وجودی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
- فخر رازی، محمد بن عمر، المباحث المشرقیه، ج ۲، تحقیق محمد المعتصم بالله البغدادی،
قاهره، دارالکتب العربی، ۱۴۱۰ق، ۱۹۹۰م.
- سبزواری، ملاحادی، شرح المنظومه، قم، انتشارات دارالعلم، بی تا.
- شیرازی (ملاصدرا)، صدرالدین محمد، الاسفار الاربعه، ج ۲ تا ۷، قم، مصطفوی، ۱۳۶۸.
- طباطبایی، محمدحسین، نهاییه الحکمه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين،
۱۳۶۲.
- _____ ، بداية الحکمه، قم، نشر دانش اسلامی، ۱۴۰۴ق.
- طوسی، خواجه نصیر، نقد المحصل، ج ۲، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۵ق / ۱۹۸۵م.

- _____، مصارع المصارع، قم، مكتبة آيت الله العظمى المرعشي النجفي، ۱۴۰۵ق.
- عزت بآلي، د. مرفت، الاتجاه الاشرافي في فلسفه ابن سينا، بيروت، دارالجيل، ۱۴۱۴ق / ۱۹۹۴م.
- فارابي، كتاب السياسة المدنية، بيروت، دار و مكتبة الهلال، ۱۹۹۶م.
- كارادوفو، البارون، ابن سينا، ترجمة عادل زعيتير، ج ۲، انجمن آثار و مفاخر فرهنگي و دانشگاه بوعلی، ۱۳۸۲.
- لاهیجی، گوهر مراد، قم، اسلامیه، ۱۳۷۷.
- مصباح يزدي، تعليقه على نهاية الحكمة، قم، مؤسسه در راه حق، ۱۴۰۴ق.
- یثربی، یحیی، فلسفه مشاء، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳.