

## نسبت علم و زیبایی در ذات باری (إلهيات طولی سینوی)

\* زهرا کلهر  
\*\* محمدباقر عباسی

### چکیده

زیبایی نزد ابن‌سینا همان وجود و کمال محض و علم از اوصاف و کمالات وجودی است. ذات باری با ادراک ذات زیبای خویش، مسرور به ذات و این عشق و ابتهاج، علت ماسوا می‌شود. نویسنده‌گان این پژوهش با روش توصیفی - انتقادی و با رویکرد تحلیل زبانی و هرمنوتیک اصولیون شیعی، به دنبال یافتن پاسخی برای این مسئله‌اند که در إلهيات سینوی دو صفت از اوصاف الهی یعنی علم و زیبایی چه نسبتی با یکدیگر و با ذات دارند و از سوی دیگر نسبت این دو چه تأثیری در خوانش ما از إلهيات سینوی دارد. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که ظاهر عبارات ابن‌سینا در تبیین کیفیت ارتباط اوصاف با ذات به ویژه در دو صفت مورد نظر یعنی علم واجب به زیبایی اش دارای تناقض است که جز از طریق قائل شدن به مراتب در ساحت واجب، قابل رفع و رجوع نیست. اما همین قائل شدن به مراتب، إلهيات سینوی را به هستی‌شناسی عرفانی نزدیک می‌کند.

### واژگان کلیدی

ابن‌سینا، علم واجب، زیبایی واجب، وحدت، إلهيات سینوی، هستی‌شناسی عرفانی.

\*. دانشجوی دکتری کلام و فلسفه اسلامی دانشکده إلهيات دانشگاه شیراز (نویسنده مسئول). zkalhor93@gmail.com

\*\*. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشکده الإلهيات و معارف اسلامی دانشگاه شیراز و مدرس معارف اسلامی. mbabbasi@rose.shirazu.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۱۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۲۹

### طرح مسئله

از میان اوصاف الهی، علم و زیبایی جایگاه ویژه‌ای در هستی‌شناسی دارد. ذات باری با تعقل ذات زیبایی خویش مبتهج به ذات و این ابتهاج، سبب تحقق اشیا می‌شود. نخستین بار در سنت فلسفه اسلامی، فارابی با بررسی نسبت علم و زیبایی در عالم نفوس انسانی و تعیین آن به ذات باری نتیجه می‌گیرد که تعامل این دو صفت سبب سرور و ابتهاج ذات باری است. سرور و لذتی عقلی که وی نام آن را عشق می‌گذارد. (فارابی، ۱۹۹۶: ۴۳) سپس ابن‌سینا بر پایه متأفیزیک علم و زیبایی فارابی، عشق‌شناسی خود را بنا می‌کند. از نظر وی، واجب به اعتبار علم و آگاهیش عاشق و به اعتبار زیبایی و جمالش معشوق است. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۳۶۹) بدین ترتیب عاشقی و معشوقی را در ذات باری به علم و زیبایی بر می‌گرداند. وی در بیشتر آثارش به‌ویژه در رساله «العشق» نقش هستی‌شناسی ویژه‌ای به علم و زیبایی می‌دهد؛ این دو صفت که سبب عشق واجب به ذات خود است سبب تجلی این عشق به بیرون از ذات و سریان آن است؛ (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۹۶) بدین ترتیب إلهیات سینوی شباهت تمام عیاری به هستی‌شناسی عرفانی پیدا می‌کند. در هستی‌شناسی عرفانی، به‌ویژه در مکتب ابن‌عربی جهان تجلی اسماء الهی است؛ اسمائی که به سبب عشق ذات احادی یا همان علم باری تعالیٰ به زیبایی ذات خود به وجود آمداند. شیخ اکبر و شارحانش تلاش کرده‌اند تبیین شهودی از نسبت علم و زیبایی به دست دهند؛ (ابن‌عربی، بی‌تا: ۲ / ۲۰۳؛ عراقی، ۱۳۸۴: ۸۸؛ جامی، ۱۳۸۳: ۱۶۸ – ۱۶۷) تبیینی که قصورات إلهیات فلسفه را نداشته باشد. از میان آثار معاصران پژوهش‌های متعددی راجع به اوصاف الهی به‌ویژه علم الهی و رابطه آن با ذات تدوین شده است و نیز محدودی از پژوهش‌ها به متأفیزیک زیبایی فیلسوفان مسلمان اختصاص یافته است؛ اما تا آنجا که نگارنده تبع کرده است پژوهشی مستقل و انتقادی راجع به نسبت اوصاف الهی با یکدیگر به‌ویژه نسبت علم و زیبایی منتشر نشده است. پژوهش حاضر ضمن بررسی انتقادی نسبت علم و زیبایی در إلهیات سینوی و جایگاه آن در هستی‌شناسی این فیلسوف مشائی تلاش می‌کند به کیفیت ارتباط آموزه‌های سینوی با نظام هستی‌شناسی عرفانی پردازد.

### ۱. تعریف علم

علم از نظر ابن‌سینا دریافت صورت شیء مورد ادراک است.<sup>۱</sup> (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۳۴۴) وی همین تعریف را در رساله *النفس*<sup>۲</sup> و با اندکی تغییر در *التعليقات*<sup>۳</sup> تکرار می‌کند. (ابن‌سینا، ۲۰۰۷: ۶۹؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۶۹)

- 
۱. و يشبه أن يكون كل ادراك إنما هوأخذ صورة المدرك.
  ۲. أن يكون كل إدراك إنما هوأخذ صورة المدرك.
  ۳. لإدراك هو حصول صورة المدرك في ذات المدرك.

وی در تعریف دیگر، علم را حضور مثال<sup>۱</sup> حقیقت شیء نزد مدرک می‌داند. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۰۸) از آنجا که مثال هر حقیقتی امری مجرد است پس علم امری مجرد است؛ از سوی دیگر ادراک امر مجرد از شئون امری مجرد است؛ پس مدرک علم، امری مجرد است. بنابراین تفسیر به نظر می‌رسد علم نزد ابن‌سینا، حضور امری مجرد نزد موجودی مجرد باشد.

## ۲. تعریف زیبایی

ابن‌سینا در تعریف زیبایی می‌گوید: «جمال کل شیء و بهاءه هو أن يكون علي ما يجب له»؛ (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۲۷۲) یعنی زیبایی هر چیزی زمانی ظهر می‌باید که آن چیز همانی باشد که باید باشد؛ در حقیقت عبارت فوق از ابن‌سینا اجمال تبیین فاربی از زیبایی است آنچا که می‌گوید: «الجمال والبهاء والزيينة في كل موجود هو أن يوجد وجوده الأفضل ويحصل له كماله الأخير». (فارابی، ۱۹۹۵: ۴۳ - ۴۲) یعنی زیبایی و شکوه و زینت هر موجودی به این است که بهترین هستی و کمال نهایی آن تحقق یابد. ابن‌سینا در دانشنامه علایی، واژه «اندرخور» را که معادل هماهنگی و تناسب است در تبیین امر خوش و زیبا به کار می‌گیرد. (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۱۰۲) نصر می‌گوید: «هماهنگی و تناسب (از نظر ابن‌سینا) دو ویژگی بنیادین یک امر زیبا شناختی است». (نصر، ۱۳۹۰: ۳۵) به بیان دیگر معیار ارزیابی امر زیبا نظم، کیفیت تألیف و اعتدال است.<sup>۲</sup>

(ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۸۶)

با یک تقسیم سینوی، امر خوش و زیبا یا حسی است، یا وهمی و عقلی. (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۱۰۲) وی زیبایی را امری تشکیکی می‌داند که مراتب آن به ویژه مرتبه عقلی آن براساس دوری و نزدیکی به خیر و خوبی مطلق تعیین می‌شود. (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۱۰۴) بدین ترتیب ذاتی که از هر عیب و نقصانی بری است دارای بالاترین زیبایی و کمال است.<sup>۳</sup> (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۳۶۸)

## ۳. رابطه ذات با صفات

به نظر می‌رسد برای بررسی علم و زیبایی و نسبت آن دو با ذات باری لازم است بدانیم که چه تفاوتی میان ذات و صفات ذات وجود دارد. آیا می‌توان ذاتی باشد که هیچ صفاتی نداشته باشد؟ اساساً صفات شان هستی‌شناختی دارند یا شأن معرفت‌شناختی؟ و یا صرفاً به لحاظ معنایی متفاوت از ذات هستند و لوازم هریک کدام است؟

۱. ادراک الشيء هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك.

۲. أن النفس النطقية والحيوانية أيضاً لجوارها للنطقية أبداً تعشقان كل شيء من حسن النظم والتأليف والاعتدال.

۳. فالواجب الوجود له الجمال والبهاء الحمض، وهو مبدأ جمال كل شيء و بهاء.

از میان شارحان آثار ابن‌سینار، خواجه طوسی معیاری معناشناختی برای تفاوت ذات از صفات بیان می‌کند؛ در این معیار، ذات بدون در نظر گرفتن غیر خود قابل تصور است؛ بر خلاف صفات که هیچ‌گاه به‌طور مستقل به ذهن نمی‌آیند.<sup>۱</sup> (طوسی، ۱۴۱۳: ۲۱) به نظر می‌رسد این معیار، معیار موجه‌ی نباشد، چه آنکه می‌توان صفات را بدون در نظر گرفتن ذات تصور کرد. یعنی به لحاظ معناشناختی هیچ منعی برای تصور صفات بدون ذات وجود ندارد. ما معانی صفات از جمله علم و زیبایی را به‌طور مستقل می‌فهمیم بی‌آنکه شرط فهم این صفات، در نظر گرفتن ذاتی برای این صفات باشد؛ هر چند به لحاظ هستی‌شناختی اگر ذات‌گرا باشیم چون برای صفات، وجودی لغیره قائلیم، در مقام تحقق و هستی، این چنین وجودی نمی‌تواند بدون غیر باشد.

به هر تقدیر ابن‌سینا ارتباط ذات و صفات را به صورت عینیت مفهومی و مصدقی مطرح می‌کند.<sup>۲</sup> (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۳۶۶ – ۳۶۸؛ ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۲۱) اما مسئله این است که با توجه به تعریف فوق از خواجه طوسی، در صورت قول به عینیت ذات و صفات، تصور ذات باید همراه تصور صفات باشد؛ در این صورت لازم می‌آید ذات از آن جهت که ذات است ذات نباشد و این خلاف فرض است [فرض همان تعریف خواجه است که تصور ذات بدون صفات ممکن است]. بنابراین یا باید تعریف ذات و صفات تغییر کند و یا اگر این تعریف مورد قبول است باید اشکال آن را پذیرفت.

با این حال قول به عینیت ذات و صفات با اشکالات عمدۀ دیگری رو به رو است از جمله:

۱. اگر برای صفات صرفاً، وجه معرفت‌شناختی قائل باشیم نمی‌توانیم قائل به عینیت ذات با صفات باشیم؛ چه آنکه با قول به عینیت، طریقیت صفات برای شناخت ذات منتفی می‌شود. توضیح آنکه اگر شناخت ذات منوط به شناخت صفات باشد در صورتی می‌توان با شناخت صفات به شناخت ذات رسید که صفات از حیثی غیر از ذات باشد، با عینیت ذات و صفات، تنها شرط شناخت منتفی خواهد شد. افزون بر آن، اینکه اگر صفات از حیثی غیر ذات باشند؛ با در نظر گرفتن این غیریت، صفات، شأن هستی‌شناسانه‌ای می‌یابند.

۲. اگر برای صفات شأن هستی‌شناختی قائل باشیم، یعنی صفات موجود باشند؛ در صورت عینیت ذات با صفات لازم می‌آید وجود فی‌نفسه (ذات)، همان وجود فی‌نفسه لغیره (صفات) باشد و این تناقض است.<sup>۳</sup>

۱. کل ما می‌کنیم آن یتصور فیان امکن تصوره لامع غیره فهو ذات و إلا فهو صفة.

۲. فیان أنّ المفهوم من الحياة والعلم والقدرة والجود والإرادة المقولات على واجب الوجود مفهوم واحد، ولیست لا صفات ذاته ولا إجزاء ذاته.

۳. اگر چنین اشکال گرفته شود که «در این صورت عالم بودن باید شأنی جدای از وجود ذات عالم داشته باشد درحالی که عالم با عالم اتحاد داشته و در برخی احیان حتی وحدت دارد» باید گفت اتحاد فرع بر غیریت پیشین است، عینیت ذات و صفات در وجود

۳. اگر صفات را از دیدگاه معناشناصانه بررسی کنیم و صرفاً تمایز مفهومی و معنایی ذات از صفات را مطرح کنیم، آنگاه با اشکال محال بودن انتزاع مفاهیم متعدد از ذات بسیط من جمیع جهات رو به رو هستیم.<sup>۱</sup> از این رو باید عینیت مفهومی و مصداقی سینوی را به نفی صفات از ذات ارجاع داد که برخی از شارحان سینوی هم بدان اشاره کرده‌اند. (سعادت مصطفوی، ۱۳۹۳: ۳۲۹) قول اخیر نیز شیاهت تامی با قول معتزله پیدا می‌کند و همان اشکالات آنان نیز بعینه به این قول وارد است که در این پژوهش مجال بررسی آن نیست.

#### ۴. متعلق علم و زیبایی؛ ذات یا صفات؟

علم نزد ابن‌سینا از جمله صفاتی است که متقرر در ذات است و با تغییر مضاف‌الیه تغییر پیدا می‌کند (طوسی، ۱۳۷۵: ۳۱۲) به عبارت دیگر علم از جمله صفات حقیقیه ذات اضافه است. بدین ترتیب علم یک صفت مستقل در برابر دیگر صفت واجب تعالی است؛ خداوند زیباست اما این زیبایی متعلق صفات اوست یا ذات او؟ هیچ‌یک از فلاسفه و متكلمان و حتی عارفان زیبایی را به عنوان صفتی مستقل در برابر اوصاف دیگر مطرح نکردند. از نظر آنان زیبایی جزء صفات سبعه ذاتی نیست؛ اما چرا؟

پر واضح است که مفهوم حیات واجب غیر از علم او و این اخیر نیز غیر از قدرت است اما می‌توان گفت حیات واجب عین کمال و زیبایی است، قدرت و علم او نیز عین زیبایی هستند و بازگشت تمام اوصاف حق به زیبایی است. پس زیبایی وصف اوصاف و وصف ذات به اعتبار اوصاف است؛ به عبارتی دقیق‌تر، ذات به سبب اوصاف زیباست و ذات خالی از صفات، کمال و زیبایی ندارد [به نظر می‌رسد به همین سبب باشد که الهی‌دانان زیبایی را به عنوان صفت مستقل در برابر اوصاف دیگر در نظر نگرفته باشند]. از سوی دیگر این اوصاف چون عین کمال و زیبایی هستند، ذات متصف به آنهاست؛ و اگر زیبایی و کمال نبودند ذات متصف به آنها نمی‌شد؛ به عبارتی روشن‌تر ذات زیباست به اعتبار اتصافش به اوصاف و اوصاف زیبا هستند به اعتبار اتصاف ذات به آن‌ها؛ ظاهراً گرفتار دور می‌شویم؛ حال باید دید برای رفع این محذور می‌توان چاره‌ای اندیشید یا خیر.

در بحث رابطه ذات با صفات آشکار شد که قول ابن‌سینا راجع به عینیت مفهومی ذات با صفات، به

واجب همان اتحاد عالم و معلوم در ماسوا نیست؛ چنان‌که شیخ‌الرئیس در تعلیقات می‌گوید: «لا محالة أنه يعقل ذاته، و يعقلها مبدأ للموجودات، و الموجودات معقولات هي غير خارجة عن ذاته، لأن ذاته مبدأ لها، فهو العاقل و المعمول و يصح هذا الحكم فيه، فلا يصح فيما سواه. فإن ما سواه يعقل ما هو خارج عن ذاته». (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۵۹)

۱. ابن‌سینا متوجه این اشکال است آنجا که می‌گوید: «لا يجوز ان يكون الشيء الواحد الذي لا كثرة فيه بوجه له معان كثيرة كل واحد منها غير الآخر». (ابن‌سینا، ۱۳۲۶: ۱۱۳)

نفی صفات از ذات می‌انجامد؛ پس متعلق زیبایی همان ذات الهی است نه ذات به اعتبار صفات؛ بدین ترتیب نزد ابن سینا علم عین زیبایی و زیبایی عین ذات است. اما این تبیین ناسازگاری اساسی با آنجایی دارد که وی می‌خواهد عشق باری تعالی را تبیین کند؛ وی در آنجا علم را از لحاظ مفهومی از زیبایی جدا می‌کند که عین عبارت وی در «اشارات» چنین است:

أَجَلُّ مُبْتَهِجٍ يَشَيِّءُ هُوَ الْأَوَّلُ يَذَاتِهِ لِأَنَّهُ أَشَدُ الْأَشْيَا إِدْرَاكًا لِأَشَدَّ الْأَشْيَا كَمَالًا... وَ الْعِشْقُ  
الْحَقِيقِيُّ هُوَ إِبْتَهَاجٌ يَتَصَوَّرُ حَضُورَ ذَاتٍ مَّا... . (طوسی، ۱۳۷۵: ۱۴۱)

بزرگ‌ترین چیزی که از چیزی لذت می‌برد و به او خوش و رضامند است ذات پروردگار است نسبت به ذات خودش؛ زیرا شدید الادراک‌ترین موجودات است به حقیقتی که بزرگ‌ترین کمالات است... و عشق حقیقی عشقی است که از خود به خود است. (مطهری، ۱۳۷۹: ۱۰۵/۳)

بدین ترتیب با نظر پیشین ابن سینا درباره عینیت مفهومی و مصداقی ذات با صفات، تحلیل او از عشق ذات به احاطه علم به زیبایی، گزاره معناداری نیست؛ زیرا هر تحلیلی مبتنی بر نوعی کثرت و ترکیب است و با انتفا هر نوع ترکیبی هر چند اعتباری، تحلیل نیز منتفی می‌شود. این نکته‌ای است که خود ابن سینا در رساله‌های «نه گانه‌اش»<sup>۱</sup> بدان اشاره کرده است. (ابن سینا، ۱۳۲۶: ۱۱۳) پس اگر قائل به عینیت مفهومی و مصداقی صفات با ذات شدیم باید دست از تحلیل برداریم. این نکته‌ای است که ابن عربی و پیروان مکتب او به وضوح در إلاهیات خود بدان توجه داشته‌اند. آنان هر نوع تحلیلی از ذات بسیط را منتفی می‌دانند و با عبارت «لا اسم و لا رسم له» نشان می‌دهند که بهدلیل بساطت ذات، هیچ تحلیل و تبیین صحیحی نمی‌توان از ذات ارائه داد.<sup>۲</sup> (الجندي، ۱۴۲۳: ۲۴۰) به عنوان نمونه هنگامی که قیصری در *شرح فصوص* علم را به طور مطلق عین ذات می‌داند و می‌نویسد: «قد مر في المقدمات أن العلم في المرتبة «الأحدية» عين الذات مطلقاً، فالعلم والمعلوم والعلم شيء واحد لا مغایرة فيها» جلال الدين أشتیانی در تعلیق خود، به نقل از موسوی خمینی اشاره می‌کند که منظور قیصری از عینت علم با ذات احادی، نمی‌تواند مرتبه ذات غیبیه باشد؛ بهدلیل آنکه ذات غیبیه، اسم و رسمی ندارد و هیچ صفتی در این مرتبه

۱. تسع رسائل في الحكمه و الطبيعيات.

۲. و ان الألفاظ المستعملة في صفاته مثل الواحد و الموجود و القديم و العالم و القادر يدل كل واحد منها على معنى آخر و لا يجوز ان يكون الشيء الواحد الذي لا كثرة فيه بوجه له معان كثيرة كل واحد منها غير الآخر و تعرف كيف يجب ان تفهم هذه الصفات له حتى لا توجب في ذاته غيرة و كثرة و لا يقدر في وحدانيته الذاتية الحقيقة.  
۳. ... أَن لَا حُكْمَ وَ لَا رَسْمَ وَ لَا تَجَلِّي وَ لَا غَيْرَ ذَلِكَ فِي الْأَحَدِيَّةِ الْذَّاتِيَّةِ.

معتبر نیست تا بتوان گفت عین ذات است یا غیر ذات؛ به عبارت دیگر «وجود بشرط لا» به علم و سایر صفات متصف نمی‌شود.<sup>۱</sup> (قیصری، ۱۳۷۵: ۸۱۴) بنابراین ابن‌سینا یا باید از قول به عینیت مفهومی ذات با صفات دست بکشد تا تحلیل او از عشق باری موجه باشد و یا ملزم به لوازم قول خود باشد و دست از تحلیل بردارد.

##### ۵. إلهیات طولی سینوی

در مبحث پیشین بیان شد که با قول ابن‌سینا مبتنی بر بساطت ذات و در عین حال عینیت مفهومی و مصداقی ذات و صفات نمی‌توان تحلیل معناداری از نسبت علم و زیبایی در ذات باری ارائه داد؛ چه آنکه هر تحلیلی مبتنی بر نوعی کثرت است. به نظر می‌رسد ابن‌سینا متوجه این اشکال است و تلویحاً در «مبدأ و معاد» دست از بساطت محضه می‌کشد و به‌طور غیر مستقیم به وحدت در عین کثرت اشاره می‌کند آنچه که می‌گوید:

فالواجبالوجود هو الجمال و البهاء المفض، و هو مبدأ كل اعتدال، لأن كل اعتدال هو في  
كثرة تركيب او مزاج فيحدث وحدة في كثرة.<sup>۲</sup>

توضیح آنکه وی ابتدا واجب را عین زیبایی قرار می‌دهد و آنگاه زیبایی را منشاً هماهنگی و اعتدال می‌داند و این دو اخیر را نیز در کثرت متحقق می‌داند. پس ذات واحد که عین زیبایی است، کثیر است. برای آشکار شدن مطلب، عبارت ابن‌سینا را به شکل مقدمات می‌آوریم:

**مقدمه ۱: واجبالوجود عین زیبایی است؛ «فالواجبالوجود هو الجمال و البهاء المفض». (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۷)**

**مقدمه ۲: زیبایی مبدأ و منشاً هماهنگی و اعتدال است؛ «و هو مبدأ كل اعتدال»؛ (همان)**

**مقدمه ۳: مبدأ هر اعتدالی از اعتدال تهی نیست؛ [الازمه مقدمه ۲].**

**مقدمه ۴: هر اعتدال و هماهنگی در تركيب رخ می‌دهد؛ «لأن كل اعتدال هو في كثرة تركيب». (همان)**

**مقدمه ۵: در هر اعتدالی وحدت در کثرت رخ می‌دهد؛ «فيحدث وحدة في كثرة». (همان)**

**نتیجه:** پس واجب تعالیٰ به عنوان مبدأ اعتدال واحد در کثیر است.

۱. قوله «العلم في المرتبة الأحادية» إن كان المراد بالمرتبة «الأحادية» ما هي المعروف من مرتبة الذات الغيبية، فهـي لا اسم لها ولا رسم، فلا يعتبر في هذه المرتبة صفة حتى يقال عين أو غير. ما مر في المقدمات أيضاً كذلك. فإن الوجود بشرط لا، لا يتصرف بالعلم ولا بغيره من الصفات. نعم، المرتبة الأحادية في اصطلاح آخر غير مرتبة الذات من حيث هي التي لا يتصرف «أشار إليه صاحب مصباح الأنـس في أول كتابـه. و عليه يكون المرتبة الأحادية هي مرتبة الذات مع تعينها بالأسماء الذاتـية، و يمكن جعل العلم بالذاتـ منها.

۲. پس واجب الوجود همان زیبایی و بهاء محض است و این زیبایی مبدأ هر اعتدالی است؛ زیرا هر اعتدالی همان کثرت تركيب یا کثرت مزاج است پس وحدت در کثرت حاصل می‌شود.

حال جای این پرسش است که کثرت مذکور آیا اعتباری است یا حقیقی؟ با توجه به برخی عبارات ابن‌سینا به نظر می‌رسد این کثرت اعتباری باشد آنچه که می‌گوید:

فواجبالوجود غیر مقول علی کثیرین... و هذه الصفات له لأجل اعتبار ذاته مأخوذًا مع  
اضافة و أما ذاته فلا تكتَّر كما علمت - بالأحوال و الصفات و لا يمتنع أن تكون له كثرة  
إضافات وكثرة سلوب، وأن يجعل له بحسب كل إضافة اسم محصل، وبحسب كل سلب اسم  
محصل.<sup>۱</sup> (ابن‌سینا، ۱۹۸۰: ۵۸ - ۵۹)

اما همین کثرت اعتباری نیز با وحدت مفهومی و مصدقی ذات با صفات یا به عبارتی روشن‌تر نفی صفات از ذات ناسازگار است. در قول اخیر هر نوع کثرت اعتباری نیز متفاوت است. از سوی دیگر بیان شد که انتفا هر نوع کثرتی با تبیین شیخ از نسبت علم و زیبایی منافات دارد و معنادار بودن تحلیل اخیر مستلزم نوعی ترکیب اعتباری است.

از سوی دیگر استدلال‌های قاطع و صریح ابن‌سینا راجع به نفی کثرات حقیقی از ذات<sup>۲</sup> (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ - ۳۴۹) مانع از آن می‌شود تا «کثرت» مذکور در این مقدمات که می‌گوید: «واجب مبدأ اعتدال است» و «هر اعتدالی به عنوان واحد در کثرت تحقق می‌یابد»، را حقیقی بدانیم؛ اما حقیقت آن است که کثرت اعتباری سبب اعتدال اعتباری و اعتدال اعتباری ناشی از زیبایی اعتباری است و حال آنکه حقیقتاً زیبایی واجب، نمی‌تواند اعتباری باشد زیرا زیبایی اعتباری، کمال اعتباری است و هیچ شأن هستی‌شناسانه‌ای ندارد درحالی که ابن‌سینا برای زیبایی واجب تعالی و جه هستی‌شناختی قائل است که ادراک این زیبایی توسط ذات، سبب ایجاد هستی می‌شود؛ پس لاجرم باید این کثرت حقیقی باشد. اما کثرت حقیقی با بساطت ذات و وجوب وجود سر ناسازگاری دارد.

حاصل آنکه در إلهیات سینوی با سه گزاره متباین رویه‌رو هستیم:

۱. وحدت مفهومی و مصدقی ذات با صفات؛
۲. وحدت مصدقی و اختلاف مفهومی و اعتباری ذات با صفات؛
۳. وحدت حقیقی در عین کثرت حقیقی.

سه گزاره مذکور در عرض هم قابل جمع نیستند اما در طول هم چطور؟ آیا می‌توان هم قائل به

۱. مفهوم واجب بر چیزهای کثیر حمل نمی‌شود و این صفاتی که برای او ذکر شد به اعتبار اخذ ذات او به همراه اضافه است. پس ذاتش همان‌گونه که می‌دانی با احوال و صفات کثیر نمی‌شود و ممتنع نیست که به سبب اضافه‌ها و سلب‌ها برای ذات کثرتی حاصل شود و برای او به حسب هر اضافه و سلبی اسمی حاصل شود.

۲. فصل پنجم از مقاله هشتم إلهیات شفا.

بساطت و نفی صفات از ذات بود و هم قائل به وجود صفات و در عین حال بساطت ذات و نیز قائل به وحدت در کثرت حقیقی بود؟ عبارات ابن‌سینا نمی‌تواند در عرض هم صادق باشند چون یکدیگر را نقض می‌کنند اما می‌توان این عبارات را در طول هم قرار دارد و قائل به مراتب شد:

**مرتبه اول:** ذات مطلقه بسیطه که در آن هیچ صفتی نمی‌توان تصور کرد [عینیت ذات با صفات یا همان نفی صفات از ذات]:

مرتبه دوم؛ ذات در مقام علم به زیبایی خود و تحقق کثرت اعتباری؛<sup>۱</sup>

مرتبه سوم؛ مقامی که مبدأ اعتدال و کثرات حقیقی است.

این سه مرتبه به ترتیب با سه ساحت غیب‌الغیوبی، مرتبه احادیث و مقام واحدیت در إلهیات طولی مکتب ابن‌عربی قابل تطبیق است؛ در إلهیات طولی ابن‌عربی در مرتبه غیب‌الغیوبی که مقام «لا اسم و لا رسم» است هیچ صفتی متصور نیست؛ (الجندی، ۱۴۲۳: ۲۴۰) این مقام با گزاره ابن‌سینا درباره وحدت مصدقی و مفهومی یا به عبارتی دقیق‌تر نفی صفات از ذات تناظر دارد. مرتبه پس از آن، مقام احادیث است که مقام علم ذات به خود است؛ این مقام با گزاره ابن‌سینا در مرتبه دوم یعنی علم ذات به زیبایی خود، می‌تواند تطبیق داده شود و مقام سوم یا مقام واحدیت که مرتبه تحقق کثرات اسماء و صفاتی است که مبدأ هستی‌های خارج از ذات است با گزاره ابن‌سینا در مرتبه سوم یعنی مقامی که مبدأ کثرات و اعتدال است مساوی است؛ (جامی، ۱۳۹۳: ۳۹ – ۳۴)

با این همه پرسش اساسی این است که آیا این طرح مرضى ابن‌سیناست یا خیر؟ به عبارت دیگر زمانی ما جایز هستیم این إلهیات طولی را به ابن‌سینا نسبت دهیم و تهافت موجود در آثار او را این‌گونه برطرف کنیم که زبان ابن‌سینا در مقام بیان این مراتب را حقیقی و نه استعاری و مجازی بدانیم؛ بنابراین لازم است نخست کشف کنیم که آیا زبان ابن‌سینا حقیقی است یا نمادین و استعاری است؟ در صورت تحقق شرط نخست نیز باید برای این ادعا دلیل آورد که آیا ابن‌سینا متوجه لوازم گزاره‌های حقیقی متباین خود در آثارش بوده است و اگر بوده، آیا شیخ با قصد و هدف از پیش‌تعیین شده این گزاره‌های مختلف را به‌طور متباین تقریر کرده است یا خیر؟ بدین‌ترتیب تنها با یافتن پاسخ‌های ایجابی به پرسش‌های اخیر و نیز حصول شروط یاد شده است که می‌توان گفت إلهیات سینوی إلهیات طولی است و این إلهیات می‌تواند مرجع و پیشینه فلسفی برای هستی‌شناسی عرفان نظری مکتب ابن‌عربی و راهی برای حدس محتوای حکمت مشرقی او باشد.

در ارتباط با حقیقی یا مجازی بودن زبان ابن‌سینا یعنی در مقام پاسخ به پرسش نخست باید گفت که

۱. بان آن کونه عاقلاً و معقولاً لا بوجب فيه كثرة البتة. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴الف: ۳۵۸)

هیچ نشانه‌ای مبنی بر استعاری بودن زبان او در متن و نیز در سیاق کلام او در گزاره‌هایی که در مرتبه اول و دوم قرار داده شده‌اند وجود ندارد که بتوان با استناد به آن، زبان ابن‌سینا را در این گزاره‌ها استعاری بدانیم؛ افزون بر آن، اینکه اگر زبان او در یکی از گزاره‌ها حقیقی و در دیگری مجازی باشد هیچ قرینه‌ای بر ترجیح حقیقی دانستن یکی از اقوال بر دیگری وجود ندارد و با ترجیح یک قول بر دیگری با محذور ترجیح بلا مرجع مواجه خواهیم بود.

هر چند قول او در مرتبه دوم برگرفته از آثار متأخر اوست و به ظاهر اشکالات کمتری دارد و نیز برخی از شارحان سینوی از جمله صدرالمتألهین این قول را پذیرفته‌اند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۲۶۹ - ۲۶۷) اما با این حال، گزینش قول اخیر، هم با تفسیر شایع از موضع او در تضاد است و هم بیشتر مستعد آن است که آن را نمادین بدانیم؛ چه آنکه مرتبه دوم (وحدت مصدقی و کثرت مفهومی صفات) مقام تبیین عشق الهی - تحقق دو صفت علم و زیبایی - است و نسبت دادن عشق به خدایی که آن را هستی صرف می‌داند جز تسری احکام پدیدارشناختی نفس چیز دیگری نیست اما با وجود این، هیچ نشانه‌ای در کلام او مبنی بر نمادین بودن سخن او در این مرتبه و نیز بازگشت او از موضع نخستینش - یعنی وحدت مصدقی و مفهومی ذات و صفات - وجود ندارد.

بدین ترتیب بنا بر اصل «اصاله الحقيقة» هرمنوئیک اصولیون شیعی که می‌گوید بدون قربنه جایز نیست مراد گوینده را حمل بر مجاز کنیم و اصل با حقیقی گرفتن سخن گوینده است؛ می‌توان گفت مراد شیخ از گزاره‌های مرتبه اول و دوم یاد شده، حقیقی است. با این همه اگر زبان شیخ‌الرئیس در هر دو مرتبه حقیقی باشد از آنجا که در مرتبه اول قائل به وحدت مصدقی و مفهومی (نفي صفات) و در مرتبه دوم قائل به وحدت مصدقی و کثرت مفهومی است (اثبات صفات)، دو گزاره یاد شده اخیر در تعارض با یکدیگر قرار می‌گیرند که تنها راه رفع این تعارض قائل شدن به دو ابن‌سینای متقدم که قائل به وحدت مصدقی و مفهومی ذات با صفات است و دیگری ابن‌سینای متاخر که قائل به وحدت مصدقی و کثرت مفهومی صفات است چراکه قول او در مرتبه اول مأخوذه از *الاھیات شفاست* که از آثار متقدم اوست و کلام او در مرتبه دوم برگرفته از *اشارات* است که از آثار متأخر اوست؛ اما با پذیرش این قول باید زبان ابن‌سینا راجع به مرتبه سوم را مجازی و استعاری بدانیم و آن را به مرتبه دوم یعنی وحدت مصدقی و کثرت مفهومی صفات با ذات ارجاع دهیم تا تهافت و تناقض موجود از بین برود؛ درحالی که در قول او در مرتبه سوم نیز قرینه و نشانه‌ای وجود ندارد که بتوان با استفاده از آن کلام او را حمل به مجاز کنیم؛ درنهایت تلاش ما برای قائل شدن به دو ابن‌سینا بیهوده است.

آنچه باقی می‌ماند حقیقی دانستن زبان ابن‌سینا در هر سه مرتبه و پذیرفتن تعارض موجود است؛

تعارضی که باید دید آیا ابن سینا نسبت به آن آگاهی داشته است یا خیر؟ چراکه تنها با اطمینان از حصول شرط اخیر است که می‌توان إلهیات طولی را به ابن سینا نسبت داد و مقصود اصلی و نهایی او را از نسبت ذات و صفات کشف کرد. به عبارتی دیگر با حقیقی دانستن زبان ابن سینا آنچه برای اطمینان از راضی بودن او بر طرح پیشنهادی طولی باقی می‌ماند اطمینان از این است که او متوجه تعارضات کلام خود بوده و با قصد و هدف پیشینی این گزاره‌های متباین را در آثار خود جای داده است؛ در این باره تنها چیزی که می‌تواند مستمسک ما در توجیه ادعای اخیر باشد مقدمه او در منطق مشرقیین و منطق شفا است که تصريح می‌کند خود، متوجه تناقضات کلام خویش است ولی از آنجا که نخواسته مخالف جمهور مشائین سخن بگوید از خطای کلام ایشان چشم پوشیده و حتی آنها را توجیه کرده است اما با وجود این، در طول آثار خویش تلاش نموده خلل و نواقص مواضع آنان را پر کند؛ از این رو شفا را بر سنت مشائین سلف تقریر کرده و به بیان مواضع و آراء ویژه خود در حکمت مشرقیین پرداخته است که عین عبارت وی چنین است:

و لما كان المشغلون بالعلم شديدي الاعتزاء إلى المشائين من اليونانيين كرهنا شق العصا و  
مخالفه الجمهور فاخذنا إليهم و تعصبنا للمشائين إذ كانوا أولي فرقهم بالتعصب لهم و أكملنا  
ما أرادوه و قصرروا فيه و لم يبلغوا أربهم منه و أغضبينا عما تخبطوا فيه و جعلنا له وجهها و  
مخرجا و نحن بدخلته شاعرون و علي ظله واقفين فإن جاهرنا بمخالفتهم ففي الشيء الذي لم  
يكن الصبر عليه و أما الكثير فقد غططناه بأغطية التغافل... و ما جعنا هذا الكتاب لنظهره إلا  
لأنفسنا أعني الذين يقومون منا مقام أنفسنا و أما العامة من مزاولي هذا الشأن فقد أعطيناه  
في كتاب الشفاء ما هو كثير لهم و فوق حاجتهم و سمعطيمهم في الواقع ما يصلح لهم زيادة  
علي ما أخذوه و علي كل حال فالاستعانته بالله وحده.<sup>۱</sup> (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۴ - ۳)

بدین ترتیب با بهره‌گیری از رویکرد هرمنوتیکی و تحلیل زبانی و در نتیجه کشف حقیقی بودن زبان ابن سینا و در نهایت آگاهی وی از تناقضات موجود در کلامش می‌توان این إلهیات طولی را به ابن سینا نسبت داد؛ إلهیاتی که می‌تواند پیشینه و منبعی برای عرفان نظری مكتب ابن عربی باشد.

۱. اما از آنجاکه دانشآموختگان به مشائین یونانی بسیار وابسته بودند، ما خوش نداشتم که راه مخالف برویم و با همکان ناسازگاری کنیم. بدین سان به ایشان پیوستیم و نسبت به مشاییان تعصب ورزیدیم، زیرا ایشان بیش از گروه‌های دیگر سزاوار تعصب ورزیدند. بنابراین ما آنچه را که ایشان خواهان آن بودند، ولی کوتاهی کرده و به مقصود نرسیده بودند، کامل کردیم و از اشتباههای ایشان چشم پوشیدیم و آنها را توجیه کردیم، درحالی که از نقسان آن آگاه بودیم و اگر هم با ایشان آشکارا مخالفت کردیم، در چیزهایی بود که تحمل آن امکان نداشت. اما در بیشتر موارد، آن خطاهای را نادیده انگاشتمیم... ما این کتاب فلسفه مشرقی را فقط برای نشان دادن به خودمان (یعنی کسانی که برای ما مانند خودمان هستند) گرد آورده‌ایم. اما برای عامه کسانی که به این کار (فلسفه) می‌پردازند، در کتاب شفا بسیار و بیش از نیازشان عرضه کرده‌ایم و در پیوست‌ها باز هم بیش از آنچه تاکنون دریافته‌اند، خواهیم آورد.

با این همه، مؤید دیگر این اثر در نسبت دادن إلهیات طولی به ابن‌سینا نتیجه‌ای است که حسینی و ذبیحی در مقاله مشترکشان تحت عنوان «بازنگری نظریه ارتسام ابن‌سینا: نفی علم حصولی از واجب تعالی و تطبیق آن بر نظریه عرفان» بدان رسیده‌اند؛ این مقاله شایسته مطالعه، منابعی از آثار ابن‌سینا و عرفای مکتب ابن‌عربی در اختیار مخاطبان قرار می‌دهد که نشان می‌دهد چگونه مراد شیخ الرئیس از صور مرتسمه همان علم الهی در مرتبه حضرت ارتسام و تعین ثانی (مقام واحدیت) عرفان است. (حسینی و ذبیحی، ۱۳۹۷: ۳۶)

به عنوان نمونه یکی از مواردی که حسینی و ذبیحی در توجیه مدعای خود به آن استناد می‌کنند سخن ابن‌سینا در *الهیات شفا* درباره صدق و عالم ربوی است آنجا که شیخ الرئیس می‌گوید:

عالم ربوی محیط بر وجودات امکانی است و ذات باری مضاف به صور از حیث معقولیت است، نه از آن حیث که وجود عینی دارد.<sup>۱</sup> (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۳۶۴)

پر واضح است که اضافه اشراقیه و صدوری معقولات و نه موجودات عینی به واجب تعالی جز با قائل شدن به مراتب قابل فهم نیست و این‌گونه با ارجاع به منابعی که ذبیحی و حسینی به آنها استناد کرده‌اند می‌توان دلیل ضمنی دیگری افرون بر دلایل رویکرد زبانی و هرمنوتیکی، در نسبت دادن إلهیات طولی به ابن‌سینا ارائه کرد.

#### ۶. پیوند فلسفه سینوی با سنت عرفان اسلامی

در بحث پیشین بیان شد که چگونه إلهیات سینوی شباهت تمام عیاری به هستی‌شناسی عرفانی پیدا می‌کند. شیخ الرئیس در نمط هشتم و نهم کتاب *اشوارات* از روش معمول استدلالی خود فاصله می‌گیرد و این دو بخش را به شیوه ذوقی به نگارش درمی‌آورد و نیز در اواخر عمر با تألیف رساله‌های عرفانی چون حی بن یقطان، رساله الطیر و سلامان و ابی‌اللآل با داستان‌های کاملاً تمثیلی به بیان حقایق سلوکی می‌پردازد. (ابن‌سینا، بی‌تا؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۰: ۱۳ - ۷؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۴۰۷ - ۴۰۰؛ ابن‌سینا، ۱۳۲۶) رساله اخیر که نسخه اصلی آن در دست نیست به صورت بسیار مختصر در عبارات خواجه طوسی در شرح اشارات انعکاس یافته است. (طوسی، ۱۳۷۵: ۳۶۶ / ۳ - ۳۶۵)

در مقدمه بیان شد که ابن‌سینا در متافیزیک زیباشناصی خود متأثر از فارابی است و در حقیقت شرح و تبیین یافته‌های او را به عهده دارد؛ در احوالات فارابی آمده است که وی زهدپیشه، عزلتگرین، اهل

۱. عین عبارت ابن‌سینا چنین است: «فیكون العالم الربوی محیطا بالوجود الحاصل و الممکن، و يكون لذاته إضافة إليها من حيث هي معقوله لا من حيث لها وجود في لأعيان».

تأمل و مدتی نیز در کسوت اهل تصوف بود؛ (فاحوری، ۱۳۷۳: ۳۹۶) در نتیجه گمان نمی‌رود که ابن‌سینا از این واقعیت بی‌خبر بوده باشد. افزون بر آن، این که ابن‌سینا معاصر بزرگانی از تصوف بود که با آنها برخورد نیز داشته است و دور از ذهن است که با مکتوبات آنها و آثار عرفای سلف بیگانه باشد. همان‌گونه که ذکر شد ابن‌سینا در رساله‌های پایانی عمرش گرایش عملی به عرفان نیز داشته است. اساساً در سنت فلسفه اسلامی کمتر فیلسوف مسلمانی را می‌توان نام برد که به نحوی از انحا، گرایشی علمی یا عملی به عرفان نداشته باشد و ابن‌سینا نیز از این امر مستثنی نیست؛ در نتیجه سنت فلسفه سینوی نیز به نحوی از انحا با سنت عرفان اسلامی پیوند دارد.

### نتیجه

با قول ابن‌سینا مبتنی بر بساطت ذات و در عین حال عینیت مفهومی و مصدقی ذات و صفات نمی‌توان تحلیل معناداری از نسبت علم و زیبایی در ذات باری ارائه داد؛ چه آنکه هر تحلیلی مبتنی بر نوعی کثرت است. در حقیقت عینیت مفهومی ذات با صفات، به نفی صفات از ذات می‌انجامد؛ پس متعلق زیبایی همان ذات الهی است نه ذات به اعتبار صفات؛ بدین ترتیب نزد ابن‌سینا علم عین زیبایی و زیبایی عین ذات است. اما این تبیین ناسازگاری اساسی با آنجایی دارد که وی می‌خواهد عشق باری‌تعالی را تبیین کند؛ وی در آنجا علم را به صورت اعتباری و مفهومی از زیبایی جدا می‌کند. افزون بر این، وی در تبیین زیبایی واجب، دست از بساطت محضه می‌کشد و بهطور غیر مستقیم به وحدت در عین کثرت اشاره می‌کند؛ وی در آنجا، ابتدا واجب را عین زیبایی قرار می‌دهد و آنگاه زیبایی را منشأ هماهنگی و اعتدال دانسته، این دو اخیر را نیز در کثرت متحقق می‌داند. حاصل آنکه در إلهيات سینوی با سه گزاره متباین

روبه رو هستیم:

۱. وحدت مفهومی و مصدقی ذات با صفات،
۲. وحدت مصدقی و اختلاف اعتباری ذات با صفات،
۳. وحدت حقیقی در عین کثرت حقیقی؛ از آنجا که عبارات ابن‌سینا یکدیگر را نقض می‌کنند نمی‌تواند در عرض هم صادق باشند اما می‌توان این عبارات را در طول هم قرار دارد و قائل به مراتب شد:

مرتبه اول: ذات مطلقه بسیطه که در آن هیچ صفتی نمی‌توان تصور کرد [عینیت ذات با صفات یا همان نفی صفات از ذات]:

مرتبه دوم: ذات در مقام علم به زیبایی خود و تحقق کثرت اعتباری؛

مرتبه سوم: مقامی که مبدأ اعتدال و کثرات حقیقی است. بدین ترتیب طرحی طولی از إلهیات سینوی به دست می‌آید که اولاً ناسازگاری نداشته و دارای انسجام است و ثانیاً شباهت تمام عیاری با عرفان نظری ابن‌عربی پیدا می‌کند؛ شباهتی که با آن می‌توان إلهیات سینوی را پیشینه و مرجعی برای إلهیات عرفانی مکتب ابن‌عربی دانست. مؤید صحت انتساب این إلهیات طولی به ابن‌سینا، حقیقی بودن زبان او در گزاره‌های به ظاهر متناقضش درباره نسبت ذات و صفات، آگاهی او نسبت به تنافض‌های موجود در آثارش، قول او راجع به اضافه اشراقیه و صدوری معقولات و نه موجودات عینی از واجب‌تعالی در صبح ربوی است.

#### منابع و مأخذ

۱. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۲۶ ق، *تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعت*، قاهره، دارالعرب، چاپ دوم.
۲. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۳۱، *حی بن یقظان*، با شرح جوزجانی، تصحیح هانری کربن، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۳. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۳، *المبدأ و المعاد*، تصحیح عبد الله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
۴. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۰، *رساله الطیر با شرح عمر بن سهلان ساوی*، تصحیح محمدحسین اکبری، تهران، انتشارات الزهراء.
۵. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۹، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، تصحیح محمد تقی دانشپژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
۶. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۳، *الهیات دانشنامه علائی*، تصحیح محمد معین، همدان، انتشارات دانشگاه بوعلی سینا، چاپ دوم.
۷. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۰ ق، *رسائل ابن‌سینا*، قم، بیدار.
۸. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ الف، *الشفاء؛ إلهیات*، تصحیح سعید زاید، قم، مکتبة آیة الله مرعشی.
۹. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ ب، *التعليقات*، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.

۱۰. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ج، *الشفاء؛ المنطق*، تصحیح سعید زاید، قم، مکتبة آیة الله مرعشی
۱۱. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۵ق، *منطق المشرقيين*، قم، مکتبة آیة الله المرعشی، چاپ دوم.
۱۲. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۹۸۰م، *عيون الحكمه*، با تحقیق عبدالرحمن بدوى، بیروت، دارالقلم، چاپ دوم.
۱۳. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۲۰۰۷م، *رسالة احوال النفس*، پاریس، داریلیون.
۱۴. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، بیتا، حی بن یقطان لابن‌سینا و ابن طفیل و سهروردی، تصحیح احمد امین، قاهره، دارالمعارف.
۱۵. ابن‌عربی، بیتا، *فتوحات مکیه*، بیروت، دار صادر.
۱۶. جامی، عبدالرحمن، ۱۳۸۳، *أشعة اللمعات*، با تحقیق هادی رستگار مقدم گوهری، قم، بوستان کتاب.
۱۷. جامی، عبدالرحمن، ۱۳۹۳، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۸. الجندي، مؤيد الدين، ۱۴۲۳ق، *شرح فصوص الحكم*، تصحیح جلال الدين آشتiani، قم، بوستان کتاب، چاپ دوم.
۱۹. خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۴۱۳ق، *قواعد العقائد*، تعلیق حسن خازم، لبنان، دارالعربة.
۲۰. زنجیرزن حسینی، میثم و محمد ذبیحی، ۱۳۹۷، *حکمت اسراء*، سال دهم، شماره ۳۱، ص ۴۵ - ۲۹.
۲۱. سعادت مصطفوی، حسن، ۱۳۹۳، *الإلهيات نجات*؛ دروس حسن سعادت مصطفوی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۲. شیرازی، صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، *الحكمه المتعالیه فی اسفار الاربعه العقلیه*، بیروت، دارالتراث العربیه.
۲۳. الطوسي، خواجه نصیرالدین، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات*، قم، نشر البلاعنة.
۲۴. عراقی، فخرالدین ابراهیم، ۱۳۸۴، *لمعات*، با مقدمه و تصحیح محمد خواجهی، تهران، انتشارات مولی، چاپ سوم.
۲۵. فاخوری، حنا و جر، خلیل، ۱۳۷۳، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی (تاریخ الفلسفه العربیه)*، ترجمه عبدالحمید آیتی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

۲۶. الفارابی، ابو نصر، ۱۹۹۵م، آراء اهلالمدينة الفاضلة و مضاداتها، بیروت، مکتبة الہلال.
۲۷. الفارابی، ابو نصر، ۱۹۹۶م، السیاسه المدنیه، بیروت مکتبة الہلال.
۲۸. قیصری، داود، ۱۳۷۵، شرح فصوص الحكم قیصری، تصحیح جلال الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۹. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۹، مجموعه آثار؛ شرح اشارات ابن سینا، قم، صدراء، چاپ ششم.
۳۰. نصر، سید حسین، ۱۳۹۰، «زیباشناسی اسلامی، هنر و معماری»، زیبا شناخت، شماره ۲۲.