

پژوهشی در دیدگاه‌های کلامی ابن سینا

علیرضا میرزایی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۲۳

چکیده

ابن سینا به یک فیلسوف عقل‌گرا مشهور است و متفکران وی را رئیس مشائیان درحوزه اندیشه می‌دانند. درکنار این شهرت، او یک طبیب ماهر نیز هست و دیدگاه‌هایی هم درحوزه عرفان و کلام دارد. در این پژوهش، درصدد واکاوی دیدگاه‌های کلامی و اعتقادی وی با اتکا به آثار برجای‌مانده از او و دیگر اندیشمندان مرتبط با وی با استفاده از روش توصیف و تحلیل هستیم. آثار و شهرت فلسفی بوعلی به‌ویژه درحوزه فلسفه‌ی مشاء و عقل‌گرایی حداکثری با رویکرد برون‌دینی، بررسی دقیق دیگر جنبه‌های اندیشه‌ی وی و به‌ویژه حوزه کلامی و اعتقادی درون‌دینی‌اش را تا حدی دشوار کرده است. هرچند ابن سینا به روش و داده‌های فلسفی خود پایبند بوده، در موارد خاص، دیدگاه‌هایی صریح را فراتر از اندیشه فلسفی با رهیافت کلامی و دین‌مدارانه مطرح کرده است که وجوه مختلف آن، ظرفیت انجام‌دادن یک پژوهش دقیق را دارد. در این تحقیق، اندیشه‌های کلامی و اعتقادی وی به‌عنوان یک مسلمان معتقد را بررسی می‌کنیم.

واژگان کلیدی: کلام، اعتقاد، ابن سینا، فلسفه، حکمت.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. استادیار گروه الهیات، دانشکده عقیدتی - سیاسی شهید محلاتی، قم، ایران. Mohajerhazin2@gmail.com

مقدمه

چهارچوب نظری این پژوهش بر رویکرد دینی، کلامی و اعتقادی ابن‌سینا متمرکز است و با بررسی آثار وی این رهیافت را نقد خواهیم کرد. مسئله اصلی در این مقاله، بررسی دیدگاه کلامی و درون‌دینی ابن‌سیناست و به تعبیری، در پی پاسخ‌گفتن به این پرسش هستیم که آیا بوعلی دیدگاه‌ها و رویکردهای کلامی و درون‌دینی داشته است یا خیر. این پرسش مبتنی بر شخصیت فلسفی و عقلی شیخ‌الرئیس است. عمده نوشته‌های بوعلی از نوع فلسفی و برون‌دینی هستند و در طول تاریخ، وی به دلیل تبحر در این رشته دانشی و معرفتی به شیخ‌الرئیس، رئیس مشائیان در جهان اسلام و مفسر بزرگ تفکر ارسطو معروف شده است. وی در کنار نظرات عقلی صرف با استفاده از روش مشائی مبتنی بر برهان و استدلال عقلی، در تبیین مسائل که عمده نوشته‌هایش را تشکیل می‌دهد، با رهیافت درون‌دینی و کلامی، با پرسش‌ها و مسائل، مواجهه علمی یافته و هدف اصلی این مقاله، اثبات این رویکرد اوست. ابن‌سینا در مباحث اصلی تعلیمات دینی همچون توحید، نبوت و معاد از روش‌ها و بن‌مایه‌های درون‌دینی و کلامی بهره گرفته، با الهام از قرآن کریم، برهان صدیقین را سامان داده، با ایمان مؤمنانه، به جایگاه صادق و مصدق بودن مقام نبی اسلام (ص) به عنوان مرجع نهایی علمی صحنه گذاشته و در حل و فصل گره ذهنی و عویصه معاد جسمانی با اعتماد به اخبار منابع دینی، اعتقاد خود به حقانیت آن را اعلام کرده که این شیوه و رهیافت حل مسئله، خارج از اسلوب فلسفی مرسوم است و جنبه کلامی آن را آشکارا می‌توان مشاهده کرد. وی در رسائل و دیگر نوشته‌های خود همانند رساله معراج، سلامان و ابسال و تفسیر چند سوره کوچک قرآن، در قواره و تراز محقق ظاهر شده است که به دین، ایمان استوار دارد و حقانیت تعالیم متون دینی و پیام‌آورش، مفروض قطعی اوست. نگاه کلامی با تمرکز بر موضوع اصول اعتقادی که کارکرد آن، تبیین و تشریح عقاید دینی و دفاع در مقابل اشکالات وارد شده است، در حوزه‌های قرآن‌پژوهی، حدیث‌شناسی، و کاوش‌های تاریخی و حتی عرفانی هم موضوعیت دارد.

پیشینه تحقیق

بررسی و تتبع در این موضوع، نمایانگر صورت‌نگرفتن تحقیق درخور ذکر درباره گرایش‌های کلامی ابن‌سیناست؛ لذا نمی‌توان پیشینه‌ای مهم را درباره موضوع این مقاله بیان

کرد و از این حیث، اثر پیش‌روی، واجد ویژگی نوآوری و بکر بودن موضوع است. در آثار انتشاریافته درباره اندیشه‌های بوعلی، به نگاه‌ها و عملکردهای دینی او اشاراتی شده است؛ ولی هیچ مقاله، کتاب یا پایان‌نامه‌ای به صورت مستقل در این زمینه یافت نشد.

زاهدی (۱۳۹۰) در مقاله‌ای بر دیدگاه‌های شیخ‌الرئیس در خصوص کشف عرفانی و علم شهودی تأکید کرده است و تقی‌خان و رحیم‌آف (۱۴۰۱) نیز در مقاله‌ای بر تبیین نبوت متمرکز شده و سیاست از نظر ابن‌سینا را از دیدگاه شریعت تحلیل کرده‌اند. در این مقالات و آثار مشابه آن‌ها، برخلاف مقاله پیش‌روی، به صورت مستقل به دیدگاه‌های کلامی بوعلی پرداخته نشده و صرفاً نگاه خاص او که پیش‌فرض کلامی دارد، مورد توجه بوده است. میرزایی (۱۳۹۱) هم در مقاله‌ای بر نگاه عرفانی با پیش‌فرض دیدگاه دینی متمرکز شده؛ ولی به صورت مستقل، دیدگاه‌های کلامی ابن‌سینا را مدنظر نداشته است.

در برخی کتاب‌ها نیز به گرایش دینی و اعتقادی شیخ به صورت موردی اشاره شده؛ چنان‌که حائری مازندرانی در کتاب حکمت ابوعلی‌سینا گرایش‌های دینی ابن‌سینا را بسیار برجسته معرفی کرده و نوشته است:

بالجمله شیخ در علم تصوف و عرفان، مقامی ارجمند و قابل ملاحظه داشته است و از هیچ عارف ورزیده مرتاضی در علم مرموز، پای کم نداشته و نفسی مستعد برای رسیدن به عالی‌ترین درجات نفوس اولیا را دارا بوده... رد درخواست شاگرد خود، ابوالحسن بهمنیار بن مرزبان آذربایجانی به دعوی رسالت، از صلاحیت و صفای نفس او حکایت می‌نماید و بر استواری اعتقاد دینی و عدم اعتنا به تجاوز از حد و طور شیخ، گواه است (حائری مازندرانی، ۱۳۶۲، ص. ۶۱).

ابن قفطی نیز در تاریخ الحکماء قفطی درباره میزان پایبندی دینی و متنسک بودن ابن‌سینا نوشته است:

در هر مسئله‌ای که متحیر می‌شدم و بر حد اوسط، ظفر نمی‌یافتم، به مسجد جامع می‌رفتم و به نماز مشغول می‌شدم و به مبدع کل ابتهال می‌نمودم تا دشواری‌های آن بر من آسان می‌گشت... اگر مرا خواب ربودی، بعینها مسئله را در خواب دیدمی و بسیار بودی از مسائل که وجوه آن در خواب من منکشف گشتی (ابن قفطی، ۱۳۷۱، ص. ۵۵۷).

آقابزرگ تهرانی در کتاب الذریعة الی تصانیف الشیعة، بوعلی را از مؤلفان شیعه (پیروان خاص امیر مؤمنان) دانسته (تهرانی، ۱۴۰۳ق، ص. ۲۳۹) و قاضی نورالله شوشتری در کتاب

مجالس المؤمنین، ضمن تمجید فراوان از ابن سینا اعتقاد وی در خصوص برتری علی بن ابی طالب بر دیگران را با این جمله بیان کرده است: «علی بن ابی طالب در میان خلائق چون معقول است در میان محسوس» (شوشتری، ۱۳۷۵ق، ص. ۱۸۸).

با توجه به آثار ابن سینا و نوشته‌های دیگران درباره او می‌توان گفت وی علاوه بر اندیشه قویم علمی، دارای گرایش‌های عمیق دینی، عرفانی و فقهی نیز بوده است. در این مقاله، گرایش‌ها و دیدگاه‌های کلامی او به صورت خاص، مورد توجه بوده است و از این جهت، نوشتار پیش‌روی با تمام آثار انتشار یافته درباره شیخ‌الرئیس تفاوت عمده دارد.

از یک منظر، دین‌پژوهی (تحقیق درباره آموزه‌های دینی) با دو رویکرد مختلف، میسور است: نخست، نگاه برون‌دینی بدون پیش‌فرض حقانیت دین که در این صورت، رویکرد محقق از نوع فلسفی است و داده‌ها و نتایج تحقیق، ممکن است با متون و نصوص و آموزه‌های دینی تطابق نداشته باشد؛ دوم، رویکرد درون‌دینی که بر اساس آن، محقق حقانیت دین را مفروض گرفته و با وفاداری و اعتقاد به آن، در صدد اثبات مدعیات دینی، اشاعه آن، و دفاع در مقابل مستشکلین و اقناع آنهاست. با استفاده از این شیوه و پیش‌فرض قراردادن حقانیت دین، از عقل، نقل، تاریخ، متون، نصوص و... استفاده می‌شود و نتایج به تأیید باورهای دینی، تبیین و تشریح آنها، و دفاع از این باورها معطوف خواهد شد. این شیوه در علم کلام کاربرد دارد و به وفور در حوزه اندیشه دینی، از روش‌های دیگر همچون فلسفه، قابل تمایز و ارزش‌گذاری است.

ابن سینا به عنوان متفکری فلسفی - استدلالی، ضمن وفادار بودن به رویکردهای فلسفی عقل‌گرا، در مواردی با بررسی برخی آموزه‌های دینی، در صدد دفاع منطقی از آنها با روش و اسلوب خاص خود برآمده و در مواردی که در میان کتب صرف فلسفی قابل دریافت است، با تغییر رویکرد و به‌رغم یافته‌های فلسفی، به حقانیت آموزه‌های دینی به‌عنوان فردی معتقد و با استناد به منابع دینی و مرجعیت نهایی علمی پیامبر (ص) صحه گذاشته است؛ البته پشتوانه این رهیافت هم کاملاً عقلی و قابل دفاع استدلالی است. در قرآن کریم بر این رویه منطقی و عقلی صحه گذاشته شده است؛ چنان‌که در آیه‌ای می‌خوانیم: «فَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ»؛ یعنی: «برتر از هر صاحب علمی، عالمی است» (یوسف، ۷۶) و در آیه‌ای دیگر: «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»؛ یعنی: «اگر نمی‌دانید، از اهل ذکر پرسید» (نحل، ۴۳).

۱. دانش فلسفه

در تمایز دو نگاه به مقولهٔ دین، به تعاریف اهل فن از فلسفه و کلام می‌پردازیم. از نظر کندی، اولین فیلسوف شناخته‌شده در جهان اسلام، بزرگ‌ترین و شریف‌ترین صنعت انسانی از حیث جایگاه و مرتبه، فلسفه است که می‌توان آن را عبارت از دانش به حقایق اشیا در توان قدرت و طاقت بشری تعریف کرد (کندی، بی‌تا، ص. ۲۵). وی در جایی دیگر، فلسفه را عبارت از علم به حقایق اشیا دانسته (کندی، بی‌تا، ص. ۸) و در ساحتی دیگر، آن را علم انسان به نفس خود تعریف کرده است (کندی، بی‌تا، ص. ۱۲۲)؛ همچنین در ترازوی متفاوت، فلسفه را علم به اشیای ابدی کلی در حد توان انسانی قلمداد کرده (کندی، بی‌تا، ص. ۱۲۳) و در نگاهی دیگر و بالاتر گفته فلسفه تشبه به افعال الهی در حد توان بشری است (کندی، بی‌تا، ص. ۱۲۳).

ابونصر فارابی در *إحصاء العلوم*، به تعریف فلسفه همچون اسلاف خود ارسطو پرداخته و گفته است در فلسفه از موجودات و چیزهایی بحث می‌شود که بر موجودات، تنها از آن جهت که موجود هستند، عارض می‌شود (فارابی، ۱۳۶۴، ص. ۱۰۲).

ابن‌سینا موضوع فلسفه را موجود بما هو موجود، یعنی موجود از آن حیث که موجود است، دانسته (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص. ۱۷) و در *النجاة من الغرق فی بحر الضلالت* نیز همین تعریف را دربارهٔ فلسفهٔ اولی آورده است (ابن‌سینا، بی‌تا-ج، ص. ۱۷). در جایی دیگر، وی موضوع فلسفه را موجود مطلق از حیث موجود مطلق دانسته است (ابن‌سینا، بی‌تا-ج، ص. ۱۴۰).

ملاصدرا موضوع فلسفه و حکمت الهی را موجود مطلق معرفی کرده (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۲۵، ۲۶ و ۲۸) و در *أسفار*، فلسفه را براساس نظر حکمای قدیم، تشبه به خداوند متعال معنا کرده است (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ص. ۲۲). وی در فقره‌ای دیگر نیز فلسفه را عبارت از استکمال نفس انسانی با کمک حقایق موجودات از آن حیث که موجود هستند، تعریف کرده است (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ص. ۲۰).

ملاهادی سبزواری حکمت را این‌گونه تعریف کرده است: «انسان عالم عقلی گردد؛ همانند عالم عینی» (سبزواری، بی‌تا، ص. ۴۰۷).

علامه طباطبایی موضوع فلسفه و حکمت الهی را بحث درباره موجود از آن حیث که موجود است، دانسته (طباطبایی، ۱۳۶۴، ص. ۶) و گفته فلسفه علمی است که در آن با استفاده از استدلال و برهان درباره موجود از آن حیث که موجود است، بدون توجه به خصوصیات خاصی از آن بحث می‌شود؛ بدین ترتیب، در تعریف فلسفه، التزام قبلی به حقانیت دین، مفروض نیست.

این تعریف از فلسفه، تعریف مختار پژوهشگر در تحقیق پیش‌روی است.

۲. علم کلام

کلام، علمی متعهد و ملتزم به حقانیت دین است. فارابی در *احصاء العلوم*، کلام را عبارت از صنعتی تعریف کرده است که انسان به‌مدد آن می‌تواند از طریق گفتار، به یاری آرا و افعال محدود و معینی که واضح شریعت، آن‌ها را صریحاً بیان کرده است، بپردازد و هرچه را مخالف آن است، باطل کند (فارابی، ۱۳۶۴، ص. ۱۱۴). هدف از تصریح به بیان واضح شریعت، تعیین اختصاصی دانش کلام از علومی همانند فلسفه است و دفاع درمقابل شبهات هم کارویژه متکلمان به‌شمار می‌آید. فیلسوفان چنین تکلفی را بردوش نمی‌گیرند.

در نگاه فاضل مقداد، علم کلام عبارت است از بحث درباره خدا، مبدأ و معاد مطابق قانون اسلام (فاضل مقداد، بی‌تا، ص. ۱۰۰).

ملاسعدالدین تفتازانی هم کلام را علم به عقاید دینی از طریق ادله یقینی تعریف کرده است (تفتازانی، بی‌تا، ص. ۱۶۳).

عضدالدین ایجی علم کلام را متمرکز بر عقاید اسلامی دانسته (ایجی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۴) و مبنای علوم شرعی قلمداد کرده است (ایجی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۲۶).

سیف‌الدین آمدی علم کلام را باارزش‌ترین دانش اسلامی دانسته و آن را برآمده از دل اسلام معرفی کرده است؛ زیرا آن علم، متضمن احتجاج با دلایل عقلی به عقاید ایمانی و رد شبهه بدعت‌گذاران منحرف در اعتقادات است. ایشان در ضمن تمجید از علم کلام، آن را هدف نهایی هر مؤمن دانسته که مدافع دین الهی است و این کاربست، شایسته اجلال و تکریم است (آمدی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۹).

در *دایرةالمعارف اصطلاحات کلام اسلامی*، کلام عبارت از علمی معرفی شده است که در آن درباره خدا، مبدأ و معاد، مطابق قانون اسلام سخن گفته می‌شود. قید اخیر (مطابق

قانون اسلام) برای خارج کردن فلسفه است (دغیم، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۱۰۸۴). در این تعریف، قید قانون اسلام، قابل توجه است و تمایز فلسفه و کلام را معین می‌کند. در بحث فلسفی، حتی در بخش الهیات، مطابق عقل، برهان و استدلال بحث می‌شود و التزام به دینی به عنوان پیش‌فرض، مطرح نیست.

در تعاریف دیگر اندیشمندان هم قید قانون اسلام در تعریف کلام برای خارج کردن فلسفه مدنظر قرار گرفته است (عجم، بی‌تا، ص. ۳۶۰).

بنابه نظر سبحانی، در علم کلام درباره مسائل اعتقادی‌ای بحث و گفت‌وگو می‌شود که با مبدأ و معاد مرتبطاند (سبحانی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۲۱). وی در استظهاری دیگر، هدف از تأسیس این علم را صرفاً اقامه حجت بر عقاید ایمانی با دلیل‌های عقلی و رد نظر بدعت‌گذاران دانسته است (سبحانی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۳۵۶). علم کلام از نظر سبحانی، رویکردی ترکیبی به تبیین دین و اسلام، و دفاع از آن‌هاست. در این علم، هم از عقل استمداد گرفته می‌شود و هم از کتاب و سنت صحیح؛ به‌ویژه در مسائلی که به جهان پس‌از مرگ مربوطاند (سبحانی، بی‌تا، ج. ۳، ص. ۳۴۸).

در پی جمع‌بندی مطالب متکلمان نتیجه می‌گیریم علم کلام با رهیافت باورمندانۀ ضمن تشریح و تبیین اصول دین، از آن درمقابل شبهات دفاع می‌کند. براساس تعاریف عرضه‌شده از سوی دانشمندان، فلسفه، دانشی آزاد و متکی به عقل، برهان و استدلال است و نگاهی برون‌دینی به عقاید و آموزه‌های ادیان دارد؛ ولی کلام، دانشی است درون‌دینی و متکلم، فردی است ملتزم به حقانیت دین و اسلام، و مبین و مدافع دین که از ابزارهای عقل و نقل برای دستیابی به این هدف، بهره می‌گیرد؛ پس با تسامح می‌توان فلسفه را درحوزه کلام عقلی، عبارت از کلام غیرمتعهدانه به دین و کلام عقلی را فلسفه متعهدانه دانست.

۳. تجلی رویکردهای کلامی در رسائل ابن‌سینا

شیخ‌الرئیس با وجود اشتها به فیلسوف‌بودن، از شیوه‌های کلامی دارای درونمایه مذهبی در نوشته‌های خود استفاده کرده است. او کتاب کلامی مستقلی نگاشته؛ ولی در خلال مطالب فلسفی یا کتب و رسائلی که درحوزه موضوعات دینی نوشته، از شیوه درون‌دینی بهره برده است. وی حتی گاه با عدول از روش‌شناسی خاص فلسفی در کتاب‌هایی که درحوزه مسائل فلسفی تألیف کرده، به مباحث و روش‌های کلامی متمسک شده است.

رسائل ابن سینا با نام خداوند متعال، «بسم الله الرحمن الرحيم»، و درود و صلوات و تحیات بر نبی اسلام (ص) و آل ایشان شروع می‌شوند و ضمن استفاده از آیات و روایات فراوان، با دعا، استدعا و ابتهال به درگاه الهی خاتمه می‌یابند. رساله *عیون الحکمة* با «بسم الله الرحمن الرحيم» (ابن سینا، بی‌تاب، ص. ۳۰) آغاز می‌شود و با جمله استمدادی و دعایی «و الله ولی تسهیل سبیلنا الیه بتوفیقه» (ابن سینا، بی‌تاب، ص. ۷۴) پایان می‌یابد. او مبدأ حکمت عملی با سه شاخه منزلیه، خلقیه و مدنیه را شریعت الهی دانسته (ابن سینا، بی‌تاب، ص. ۳۰) و بنابراین، بخش فلسفه عملی در آثارش متکی به شریعت و آموزه‌های آن است.

رساله *حی بن یقظان* که با بن‌مایه گرایش فطری انسان به خدا تدوین شده است، با «بسم الله الرحمن الرحيم» آغاز می‌شود و با آیه شریفه‌ای بدین شرح که دعایی از زبان شعیب نبی در قرآن است، پایان می‌یابد: «و ما توفیقی إلا بالله و الیه أنیب» (ابن سینا، بی‌تاب، ص. ۱۳۲).

بوعلی در رساله *ناسخ* نیز به آیه نوزدهم از سوره حشر بدین شرح استشهاد کرده: «نَسُوا الله فأنسَاهم أنفسهم» (ابن سینا، بی‌تاب، ص. ۱۵۷) و رساله *قوای نفس* را با این جمله پرمعنا پایان داده است: «و الحکمة لله وحده و الله یفعل ما یشاء»؛ یعنی: «حکمت متعلق به الله است و خدا هرچه خواهد، انجام می‌دهد» (ابن سینا، بی‌تاب، ص. ۲۲۱).

وی در رساله *فعل و انفعالات نفس* به چندین آیه شریفه برای تبیین این فعل و انفعالات متمسک جسته (ابن سینا، بی‌تاب، ص. ۲۲۳) و در همان رساله، به روایت «اوتیت الجوامع الکلم» (یعنی: کلمات جامع به من اعطا شده است) از پیامبر (ص) استشهاد کرده است (ابن سینا، بی‌تاب، ص. ۱۲۴).

در رساله *سر قدر* نیز شیخ به چند روایت از رسول خدا (ص) و امیرالمؤمنین (ع) متمسک شده است (ابن سینا، بی‌تاب، ص. ۲۳۸).

در رساله *عرشیه* در بررسی صفات الهی، ابن سینا از واژه «الله» استفاده کرده؛ نه اصطلاح «واجب الوجود» که در میان اهل فن از فلسفه، متداول است. به صورت اصولی، در مواجهه فیلسوفان، واجب الوجود، اساس هستی و عالم به‌شمار می‌آید و بودنش ضروری است؛ ولی معبود و موضع درخواست و دعای انسان ممکن الوجود قرار نمی‌گیرد. واجب الوجود، مبنای

ضرورت نظام کائنات است. او این رساله را به درخواست عده‌ای متقاضی برای تصحیح اعتقادی نوشته و این جمله در ابتدای رساله، مشیر به آن است:

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله و الحمد من نعمه و أعول في جميع أحوالي على كرمه. أما بعد فقد سألتني بعض من ينتمى إلي أن أذكر له رسالة مشتملة على حقائق علم التوحيد على الوجه الذي يجب أن يعتقد في الله و صفاته و أفعاله (ابن‌سینا، بی‌تاب، ص. ۲۴۲).

همان‌گونه که مشاهده می‌کنیم، ادبیات این جمله‌ها کاملاً از نوع دینی است.

بوعلی در رساله سعادت به آیاتی برای القای مطلبش استشهد کرده (ابن‌سینا، بی‌تاب، ص. ۲۷۵) و رساله ذکر را برای یاد خدا و انابه نگاشته که متکی به متون و نصوص دینی است (ابن‌سینا، بی‌تاب، ص. ۲۸۳).

شیخ‌الرئیس رساله‌ای نیز درخصوص ماهیت نماز نوشته و در آن، اسرار نماز را براساس مشرب عقلی بیان کرده است. او در آغاز رساله موردبحث، این جمله را آورده که مملو از مطالب عالی دینی است: «لأن الحمد حقه و له التعب و إليه التضرع لأنه مستحقه»؛ یعنی: «زیرا حمد و ستایش، حق اوست و او موردبندگی بوده و زاری و نیازخواهی درشأن او است» (ابن‌سینا، بی‌تاب، ص. ۲۹۸). درواقع، وی با این نحوه بیان، میزان تقید و تعبدش را نشان داده است. او در فقره‌ای از این رساله، نماز را بر دو نوع ظاهری و باطنی تقسیم کرده و گفته ظاهر نماز، همان مأموریت شرعی است که شارع، آن را ابلاغ و مؤمنان را بدان ملزم و مکلف کرده، آن را نماز نامیده و برایش قاعده ایمانی قرار داده و آداب و اوقاتی را درخصوص آن معین فرموده است. شیخ نماز را شریف‌ترین طاعت‌ها و برترین عبادت‌ها از نظر رتبه قرار داده و به این قول پیامبر (ص) استشهد کرده که فرموده است: «لا إيمان لمن لا صلاة له»؛ یعنی بی‌نماز ایمان ندارد. این قسم ظاهری، بدنی و تمرینی است مربوط به هیكل و جسم نماز و متشکل از هیئت، ارکان مانند قرائت، رکوع و سجود. نماز باطنی هم دارد که حقیقتش همان و مربوط به درون انسان است. ابن‌سینا در تعریف نماز باطنی یا باطن نماز نوشته است: «إن الصلاة الحقيقية هي المشاهدة الربانية و التعبد المحض هو المحبة الربانية الإلهية و الرؤية الروحانية»؛ یعنی: «نماز حقیقی، مشاهده ربانی و تعبد محض که آن هم محبت ربانی الهی و رؤیت روحانی است» (ابن‌سینا، بی‌تاب، ص. ۳۰۵).

حجت‌الحق سه سوره توحید، فلق و ناس را با مشرب خاص خود و با اتکا به روایات دینی و احادیث روایت‌شده از پیامبر (ص) تفسیر کرده (ابن‌سینا، بی‌تا-ب، ص. ۳۳۱-۳۳۵) و التزام اعتقادی و کلامی خود را با این بیان کامل کرده است: «لکن کمال العقول و تمام هدایتها إنما یفد من ناحیه الكتاب المُنزل علی النبی المرسل»؛ یعنی: «کمال عقل‌ها و هدایت تام آنها از ناحیه کتاب نازل‌شده بر نبی مرسل (ص) افاده می‌گردد» (ابن‌سینا، بی‌تا-ب، ص. ۳۱۳).

ابتنای کمال عقل به کتاب الهی، یعنی قرآن، بیانگر تقید ایمانی و باورهای کلامی اوست: «أما الإنسان فمخاطب مثاب معاقب لإمتثال الأوامر و النواهی الشرعیة و العقلیة»؛ یعنی: «انسان به‌خاطر تبعیت از اوامر و نواهی شرع و عقل، مخاطب و درخور ثواب و عقاب است» (ابن‌سینا، بی‌تا، ص. ۳۰۶).

در این نوشته‌ها و آثار مشابه آنها که به‌وفور در آثار شیخ‌الرئیس مشاهده می‌شود، وی فردی معتقد، ملتزم و دین‌دار است و در تمام آنها تبیین مستحکم آموزه‌های دینی، مورد توجه اوست.

۴. اثبات خدا

از نظر علامه طباطبایی، کشف حقایق، منحصر در سه طریق است: ظواهر دینی، بحث عقلی و تصفیة نفس (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۵، ص. ۴۵۹).

سرچشمه تمام حقایق، شناخت خداست. اثبات خدا هم از طریق دل و تصفیة باطن، هم از رهگذر برهان عقلی و هم با تمسک به تعلیمات شرعی و ظواهر دینی، میسور است. شناخت خدا برای هر فرد عاقل و مکلفی باید استدلالی و برهانی باشد که راه مطمئن و ازاله‌کننده تمام شکوک فکری و دغدغه‌های عقلی و روحی است؛ ولی الهام‌گیری از آیات قرآنی و سامان‌دادن به برهان عقلی برای اثبات خدا، مسیری درخور امعان‌نظر است. ابن‌سینا با الهام از آیات الهی، پیش‌از ملاحظه برهان صدیقین متفطن شده و در این زمینه، صدرالمتألهین، مرهون شیخ‌الرئیس و حجت‌الحق است.

با این بیان، ابن‌سینا را می‌توان بنیان‌گذار برهان صدیقین نامید. برهان مورد بحث، ملهم از آیه ۳۵ سوره فصلت است. این فیلسوف مشائی عقل‌گرا همراه تفلسف و تأنی فکری با اعتقاد و التزام به حقانیت مفاد قرآن، از آن الهام گرفته و برهانش را سامان داده است. این رویکرد از نوع دین‌مدارانه و کلامی است؛ هرچند خود، برهانی عقلی به‌شمار می‌آید.

او بعد از اعلام بی‌نیازی از واسطه قراردادن مخلوقات برای اثبات خالق در بنیاد برهان صدیقین به این معنا که وجودش بر خودش دالّ و اثبات‌کننده است، برای تأیید به قرآن استشهاد کرده است:

به این مطلب در کتاب الهی اشاره شده است: «به‌زودی، نشانه‌های خود را در جهان خارج و درون به ایشان بنمایانیم تا روشن شود که او حق است» (سجده، ۵۳). این برای عده‌ای است؛ سپس قرآن می‌فرماید: «آیا برای شهادت به اینکه او پروردگار شماسست، شهادت خودش کافی نیست؟» (فصلت، ۵۴). می‌گوییم: «این حکم صدیقین است که از او به خودش استشهاد می‌جویند؛ نه اینکه از چیزی برای او استدلال کنند» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج. ۳، ص. ۶۶).^۱

ملاصدرا نیز در *أسفار* با استفاده از همین مهندسی کلام سینوی، تفتن خود به برهان صدیقین را اعلام کرده و گفته به این مطلب و راه در کتاب الهی اشاره شده است (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ج. ۶، ص. ۱۳).^۲

۵. معاد

معاد به‌عنوان یکی از باورهای ایمانی مورد تأکید انبیای الهی، همواره، در کانون تفکر، تعقل و اندیشه‌ورزی قرار گرفته است. اصل و ضرورت معاد را با استفاده از عقل می‌توان پیگیری کرد و برای آن، برهان‌های متعددی اقامه شده است (جوادی آملی، ۱۳۶۳، ص. ۲۷۶-۳۲۱)؛ اما برسر جسمانی یا روحانی بودن آن، اختلاف نظر وجود دارد. در آیات متعدد قرآن کریم، دربارهٔ حیات بعد از مرگ ظاهری و دنیوی سخن گفته و ثواب‌ها و عقاب‌های متعدد براساس عملکرد و شاکلهٔ انسان‌ها تبیین شده است. درک عمومی و عرفی معادباوران و بسیاری از دین‌پژوهان، معطوف به پاداش‌ها و جزای‌های معاد جسمانی است.

ابن‌سینا معاد روحانی را به‌لحاظ فلسفی اثبات کرده؛ ولی با قاطعیت ناشی از اعتقاد به صادق بودن پیامبر (ص)، اصل معاد جسمانی و سعادت و شقاوت و تفصیل آن را پذیرفته است. این رهیافت، عدول از نگاه فلسفی به یک دیدگاه کلامی وفادارانه و مؤمنانه است:

۱. و إلی مثل هذا أشیر فی الكتاب الإلهی: «سنریهم آیاتنا فی الأفاق و فی أنفسهم حتی یتبین لهم أنه الحق». أقول: «إن هذا حکم لقوم»؛ ثم یقول: «أولم یکف بربک أنه علی کل شیء شهید». أقول: «إن هذا حکم للصدیقین الذین یتشهدون به لا علیه».

۲. «و قد أشیر فی الكتاب الإلهی إلی تلک الطریق».

واجب و ضروری است دانستن اینکه معادی هست که از طریق شرع نقل شده است و راهی برای اثباتش جز مسیر شریعت و تصدیق خبر نبوت وجود ندارد. آن معاد عبارت است از اینکه بدن مادی و عنصری موقع برانگیختگی، دارای خیرات و شروری است. تفصیلش لازم نیست معلوم باشد. شریعت حق الهی که پیامبر و سید و مولای ما محمد (ص) آورده، آن نوع معاد را به تفصیل بیان کرده و سعادت و شقاوت مربوط به بدن در آن بیان شده است (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص. ۶۶۲).^۱ مشابه همین عبارات درباره معاد جسمانی از طریق شرع و خبر نبوی، مورد قبول بوعلی است (ابن سینا، بی تا-ج، ص. ۶۸۲).

پذیرش معاد جسمانی از رهگذر تعلیم شرعی و خبر نبوی، در ظرفیت بحث فلسفی صرف نمی‌گنجد و تصریح به آن در کتاب فلسفی ذکر شده، قابل توجه است. این تغییر رویه در بیان موضوعی اعتقادی، آن‌هم در کتابی فلسفی، بر یک رهیافت متفاوت دلالت می‌کند و این شیوه، همانی است که متکلمان مسلمان بدان تأسی جسته‌اند.

ابن سینا در نمط هفتم از *الإشارات و التنبيهات* نیز با پذیرش حقانیت معاد، به بهره‌مندی گروه‌هایی از مردم توجه کرده و معتقد است انسان‌های جاهل با وجود اینکه دارای بهره علمی و بهره‌مندی زیاد از معاد نیستند، دستشان چندان هم خالی نیست؛ بلکه حظی از بهره‌های اخروی دارند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج. ۳، ص. ۳۲۵).

در رساله *سرقدر*، شیخ به عود نفوس به مبدأ خود با استشهاد به آیه‌ای از قرآن استدلال کرده و حتی برای معاد روحانی، استظهاری از قرآن آورده که نشان‌دهنده التزام او به قویم‌بودن و حقانیت این کتاب آسمانی است: «معاد، بازگشت نفوس به عالم و جایگاه و صقع خودشان است؛ به همین دلیل، خدا فرمود: "ای نفس مطمئنه! به خدایت برگرد که او از تو و تو از او راضی هستی"» (ابن سینا، بی تا-ب، ص. ۲۳۹).^۲

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱.

يجب أن يعلم أن المعاد منه ما هو منقول من الشرع ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة و تصديق خبر النبوة و هو الذي للبدن عند البعث و خيرات البدن و شروره و معلومة لا تحتاج إلى إن تعلم و قد بسطت الشريعة الحقة التي آتانا بها نبينا و سيدنا و مولانا محمد (ص) حال السعادة و الشقاوة بحسب البدن.

۲. «إن المعاد إنما هو عود النفوس البشرية إلى عالمها و لهذا قال الله - تعالی: "يا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَةً"».

استشهاد به قرآن کریم و تأکید بر مطلب بیان‌شده، رویه علمی فیلسوفانه نیست؛ بلکه از یک فرد مؤمن انتظار می‌رود. ابن‌سینا در *الأضحویة فی المعاد*، احادیث ناظر به جزئیات و خصوصیات معاد را به تفصیل بررسی کرده است (ابن‌سینا، بی‌تا-الف، ص. ۳۳-۵۵).

۶. نبوت

باوجود اینکه اصل و ضرورت نبوت را با استفاده از برهان می‌توان اثبات کرد، ضرورت ایجاد سنت و تقنین قانون و شرایع، آن‌هم براساس اذن الهی از یک نگاه اعتقادی دینی و کلامی نشئت می‌گیرد که ابن‌سینا بدان تصریح کرده است:

وجود نبی واجب است و اینکه باید انسان باشد و دارای خصوصیات ممتاز از دیگران باشد تا مردم متوجه شوند که او دارای چیزی است که آن‌ها ندارند. آنان معجزاتی دارند که به ما اخبار آن رسیده است. اگر این انسان موجود شود، باید به او با اذن خدا و امر و وحی او که از طریق روح‌القدس نازل می‌کند، برای مردم، سنن و قوانینی تقنین کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص. ۴۸۹).^۱

تصریح به ضرورت سنت و قوانین از طریق وحی الهی و فرشته‌ای به نام روح‌القدس، و اعتمادکردن به اخبار و احادیث، ادبیاتی متفاوت از شیوه بیان فلسفی دارد.

۷. امامت

درخصوص امامت و پیشوایی بعد از پیامبر (ص)، مسلمین به دو شاخه اصلی شیعه و سنی تقسیم می‌شوند. اعتقاد بنیادی تشیع، مبتنی بر نص و نصب امامت است و تصریح پیامبر (ص) به ائمه بعد از خود و نصب آنان از جانب خدا برای پیشوایی امت (علم‌الهدی، بی‌تا-الف، ص. ۳۲۰؛ طوسی، بی‌تا، ص. ۲۴۹).

دیدگاه برخی صاحب‌نظران درخصوص امامت بدین شرح است:

اعتقاد ما در مورد ائمه این است که آن‌ها صاحبان امری هستند که خداوند دستور اطاعت و پیروی‌شان را داده است (ابن‌بابویه، بی‌تا، ص. ۹۴).^۲

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

۱.

فواجب إذن أن يوجد نبی و واجب أن يكون إنسانا و واجب أن تكون له خصوصية ليست لسائر الناس حتى يستشعر الأناس فيه أمرا لا يوجد لهم فيتميز منهم فتكون له المعجزات التي أخبرنا بها و هذا الإنسان إذا وجد يجب أن يسن للناس في أمورهم سننا يا ذن الله - تعالی - و أمره و وحیه و أنزله الروح أقدس عليه.

۲. «و إعتقادنا فيهم: "أنهم اولوا الأمر الذين أمر الله - تعالی - بطاعتهم"».

فرقه‌ای به امامیه وصف می‌شوند که معتقد به وجوب امامت و وجودش در هر زمانی هستند. نص و عصمت و کمال را برای هر امامی لازم می‌دانند و امامت را منحصر در فرزندان امام حسین می‌دانند (مفید، بی‌تا، ص. ۳۸).^۱

امامت، ریاست عامه در امور دین و دنیا است و عموم مسلمانان بر وجوبش اجماع دارند (علم‌الهدی، بی‌تا-ب، ج. ۱، ص. ۵).^۲

مسلمین در اینکه دلیل وجوب امامت، عقل است یا شرع یا هر دو، با هم دچار اختلاف شدند (علم‌الهدی، بی‌تا-ب، ج. ۱، ص. ۵).^۳

کسانی که به وجوب امامت اجماع دارند، دو گروه‌اند:^۴ فرقه اول، امامت را با اتفاق و اختیار می‌دانند؛ فرقه دوم، نظریه نص و تعیین را تثبیت می‌کند (علم‌الهدی، بی‌تا-ب، ج. ۱، ص. ۷).^۶

خواجه نصیرالدین طوسی، بزرگ‌ترین متکلم تاریخ شیعه و اسلام به وجوب نص امامت تصریح کرده و گفته است:

عنوان فصل ایشان وجوب النص علی الامام، واجب بودن نص بر امام است. ایشان اینجا نوعی استدلال دارند: «و العصمة تقتضي النص»: «عصمت امام، مقتضی نص است»؛ چراکه عصمت، امری خفی و پنهان است و فقط خدای عالم به اسرار و خفیات از آن خبر دارد؛ پس او تعیین می‌کند که معصومی را که قابلیت و شأنیت امامت دارد و او واجد آن خصوصیت پنهان را تعیین و منصوب می‌کند (نصیرالدین طوسی، بی‌تا، ص. ۲۲۳).

به‌باور شیعه امامیه، نص و تعیین الهی در امامت، شرط است. و امام قبل، امام بعد از خودش را با اذن الهی و خبر قطعی پیامبر (ص) تعیین می‌کند. این امر به استخلاف (خلیفه‌گزینی و تعیین جانشینی) معروف است. از نظر اهل سنت، امامت به امت و اهل حل و عقد مربوط است و اگر هم واجب باشد، این وجوب به امت مربوط است؛ نه به خدا و شرع مقدس.

۱. «وصف الفريق من الشيعة بالإمامية فهو علم على من دان بوجود الإمامة و وجودها في كل زمان و أوجب النص الجلي و العصمة و الكمال لكل إمام ثم حصر الإمامة في ولد الحسين بن علي (ع)».
۲. «الإمامة رئاسة عامة في أمور الدنيا و الدين، و قد أجمع المسلمون على وجوبها».
۳. «و اختلفوا في دليل وجوبها هل هو العقل أو الشرع أو هما معا».
۴. «ثم بعد أن انعقد الإجماع على وجوب الإمامة صاروا فريقين».
۵. «أحدهما أن الإمامة تثبت بالاتفاق و الاختيار».
۶. «و الثاني بأنها تثبت بالنص و التعيين».

اشعری قمی دربارهٔ انعقاد امامت در اندیشهٔ اهل سنت نوشته است: «در نگاه اهل سنت، امامت بدون اجماع کل امت ثابت نمی‌شود» (اشعری قمی، بی‌تا، ص. ۸).^۱

نص به امامت و نام‌بردن از اشخاص معین به گفتمان شیعه معروف شده است؛ چنان‌که متکلم متقدمی از اهل سنت همچون ابوالحسن اشعری (م. ۳۳۰ق) نیز بر آن تأکید و به اعتقاد به نصی و نصبی بودن امامت در اندیشهٔ شیعه تصریح کرده است. وی دربارهٔ این مسئله نوشته:

شیعه اتفاق نظر دارد که پیامبر (ص) به استخلاف و جانشینی علی بن ابی‌طالب تصریح نموده و این مطلب را آشکار و علنی کرده است. اکثر صحابه به دلیل عدم تبعیت از پیامبر (ص) گمراه شدند. امامت از نظر شیعیان، جز با نص و تصریح روشن معلوم نمی‌گردد (اشعری قمی، بی‌تا، ص. ۱۷).^۲

ابن‌سینا در پایان کتاب فلسفی *شفا* این نظریه را تثبیت و درخصوص مسئلهٔ مهم و اختلاف‌خیز امامت، نظریهٔ شیعه را با استدلال تقریر کرده است: «و الإستخلاف بالنص أصوب. فإن ذلك لا يؤدي إلى التشعب و التشاغب و الإختلاف»؛ یعنی: «جانشینی پیامبر و امامت با نص تعیین شود، درست‌تر است؛ زیرا این امر منجر به اختلاف و مشاجره نمی‌شود» (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص. ۵۰۳).

ممانعت از اختلاف، زمانی است که امر به استخلاف از طرف کسی باشد که خصوصیت مطاع بودن دارد و این، مخصوص رسول خدا (ص) و معصومین (ع) است. درمورد سفارش دیگران، اختلاف به قوت خود باقی می‌ماند و به همین دلیل، در وقایع سقیفه و فوت خلیفهٔ اول و استخلاف عمر توسط ایشان، نزاع‌ها به قوت خود ماند و در مواردی تشدید شد. وقتی ابوبکر در حال فوت بود، عمر را بدون نظر شورا و مشورت، به جانشینی انتخاب کرد (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج. ۱، ص. ۳۲۵).^۳

۱. «السنه أنه لا تثبت الإمامة إلا باجماع الأمة كلها».

۲.

مجمعون علی أن النبی - صلی الله علیه و سلم - نصّ علی إستخلاف علی بن ابی طالب یاسمه و أظهر ذلك و أعلنه و أن أكثر الصحابة ضلّوا بترکهم الإقتدا، به بعد وفاة النبی - صلی الله علیه و سلم - و أن الإمامة لا تكون إلا بنص.

۳. «لما قبض أبو بکر إستخلف عمر علی غیر شوری من المسلمین».

این ادبیات و مهندسی کلام تاحدودی منطبق با نگاه شیعه امامیه است و بنابراین، ابن‌سینا منطق شیعه در جانشینی پیامبر اکرم (ص) را پذیرفته یا حداقل به آن نزدیک شده است.

در منابع تفسیری و روایی و نیز جوامع حدیثی، امامت و پیشوایی ائمه اهل‌بیت (ع) که با نص و استخلاف تثبیت و تأیید می‌شود، برای ممانعت از تفرقه و اختلاف، و تقویت کانون وحدت اسلامی امت‌محور معرفی شده است؛ چنان‌که به‌گفته ابن‌بابویه: «خداوند اطاعت اهل‌بیت را نظام ملت و امامت را برای اجتناب از تفرقه واجب نمود» (ابن‌بابویه، ۱۴۱۳ق، ج. ۳، ص. ۵۶۸)^۱؛ همچنین فیض کاشانی گفته است: «خداوند پیروی ما را نظامی برای دین و امامت ما را برای ممانعت از اختلاف واجب کرده است» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج. ۵، ص. ۱۰۶۴)^۲. بدون این شیوه و منطق، تعیین جانشین براساس اجتهاد هرکدام از صحابه و خلفا باشد، مانع بروز اختلاف نخواهد بود.

نتیجه‌گیری

تتبع و تحقیق در آثار ابن‌سینا مبین رویکردهای متعدد ایشان در بیان مطالب و عرضه مسائل است. او هم یک اندیشمند فلسفی و استدلالی درجه‌یک است و هم به‌عنوان مؤمنی باورمند، ضمن التزام به دین و آموزه‌های آن، از روش‌های کلامی در آثار خود استفاده کرده. موضوعات کانونی دینی همچون خدا و مبدأ هستی، نبوت، امامت، معاد و نحوه گفت‌وگو با حق - تعالی - در نوشته‌های وی با رویکردی درون‌دینی بررسی شده و بنابراین، حقانیت دینی در نظر او همچون متکلمی مسلمان، مفروض است؛ به همین دلیل، شیخ با وفاداری و اطمینان کامل، باورمندان به حقانیت دین و اسلام، به تشریح، تبیین و ترویج آموزه‌های دینی و دفاع درمقابل شبهات اهتمام ورزیده و این یک کارکرد کلامی است؛ البته شهرت اصلی بوعلی به‌دلیل متکلم‌بودنش نیست؛ ولی او در مباحث متعدد کلامی و دینی، با روش و رویکرد کلامی مذاقه کرده است.

منابع

آمدی، سیف‌الدین (بی‌تا). *أبکار الأفکار فی أصول الدین*. بیروت: دار الکتب.

۱. «الطاعة نظاما للملة والإمامة لما من الفرقة».

۲. «فرض الله... طاعتنا نظاما للملة وإمامتنا أمانا من الفرقة».

- ابن بابویه، علی بن محمد (۱۴۱۳ق). من لایحضره الفقیه (۴ج) (چاپ ۲). قم: دفتر انتشارات اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیة قم.
- ابن بابویه، علی بن محمد (بی تا). الاعتقادات، المؤتمر العالمی للشیخ المفید. قم: کنگره جهانی شیخ مفید.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). الإشارات و التنبیها. قم: نشر البلاغة.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶). إلهیات من الشفاء (حسن حسن زاده آملی، محقق). قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیة قم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (بی تا-الف). الأضحویة فی المعاد. تهران: شمس تبریزی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (بی تا-ب). رسائل ابن سینا. قم: بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (بی تا-ج). النجاة من الغرق فی بحر الضلالات. تهران: دانشگاه تهران.
- ابن قفطی، ابوالحسن علی بن یوسف (۱۳۷۱). تاریخ الحكماء قفطی. تهران: دانشگاه تهران.
- اشعری، ابوالحسن (بی تا). مقالات الإسلامیین و إختلاف المصلین. تهران: فرانس شتاينز.
- اشعری قمی (بی تا). المقالات و الفرق. تهران: علمی و فرهنگی.
- ایجی، عضدالدین (بی تا). شرح المواقف. قم: الشریف الرضی.
- تفتازانی، ملاسعدالدین (بی تا). شرح المقاصد. قم: الشرف الرضی.
- تقی خان، سیده زهره؛ و رحیم‌اف، محسن (۱۴۰۱). بررسی جایگاه عقل و دین در اندیشه سیاسی ابن سینا. ماهنامه جامعه‌شناسی سیاسی ایران، ۵(۱۱)، ۷۲۰۷-۷۲۱۸.
- تهرانی، آقابزرگ (۱۴۰۳ق). الذریعة إلى تصانیف الشیعة. بیروت: دار الأضواء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۳). ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد. تهران: الزهرا.
- حائری مازندرانی، ملاصالح (۱۳۶۲). حکمت ابوعلی سینا. تهران: حسین علمی.
- دغیم، سمیع (بی تا). موسوعة مصطلحات علم الکلام الإسلامی. لبنان: مکتبة لبنان ناشرون.
- زاهدی، محمد صادق (۱۳۹۰). قلمرو دین در آرای ابن سینا و ابن عربی درباره حقیقت. پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، ۹(۱)، ۹۵-۱۰۹.
- سبحانی، جعفر (بی تا). بحوث فی الملل و النحل. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- سبزواری، ملاحادی (بی تا). أسرار الحکم. بی جا: مطبوعات دینی.
- شوشتری، نورالله بن شریف‌الدین (۱۳۷۵ق). مجالس المؤمنین. تهران: کتاب‌فروشی اسلامیة.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (بی تا). الحکمة المتعالیة فی أسفار العقلیة الأربعة. بیروت: دار إحياء التراث.

- طباطبایی، سید محمدحسین (١٣٦٤). *بداية الحكمة*. قم: مؤسسة النشر الإسلامي تابعة لجماعة المدرسين.
- طباطبایی، سید محمدحسین (١٣٧٤). *ترجمه تفسیر المیزان* (محمدباقر موسوی همدانی، مترجم). قم: جامعه مدرسین حوزه علمیة قم.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا). *العقائد الجعفرية*. قم: المكتب النشر الإسلامي.
- عجم، رفیق (بی تا). *موسوعة مصطلحات ابن خلدون و شریف علی محمد الجرجانی*. لبنان: مكتبة لبنان ناشرون.
- علم الهدی، شریف مرتضی (بی تا-الف). *الذخيرة في علم الكلام*. قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
- علم الهدی، شریف مرتضی (بی تا-ب). *الشافی فی الإمامة*. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- عیاشی، محمد بن مسعود (١٣٨٠ق). *تفسیر العیاشی* (٢ج) (چاپ ١). تهران: المطبعة العلمية.
- فارابی، محمد بن محمد (١٣٦٤). *إحصاء العلوم* (حسین خدیوجم، مترجم). تهران: علمی و فرهنگی.
- فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (بی تا). *أنوار الجلالية في شرح فصول النصيرية*. لبنان: مجمع البحوث الإسلامية.
- فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی (١٤٠٦ق). *الوافی* (٢٦ج) (چاپ ١). اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام.
- کندی، ابواسحاق (بی تا). *رسائل الکندی الفلسفية*. لبنان: دار الفكر العربي.
- مفید، محمد بن نعمان (بی تا). *أوائل المقالات في المذاهب و المختارات*. قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفيد.
- میرزایی، علیرضا (١٣٩١). *دل سوخته به روایت عقل پخته: مرد برهان در وادی عرفان*. اندیشه دینی دانشگاه شیراز، ١٢(٤٤)، ٣٣-٥٤.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (بی تا). *تجريد الاعتقاد*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.